



# PROCEEDING AICIS XIV

## Buku 3

**Subtema:  
Nusantara Islamic Civilization:  
Value, History, and Geography**

**Editor:  
Muhammad Zain  
Mukhammad Ilyasin  
Mustakim**



Kerjasama Direktorat Jenderal Pendidikan Islam  
Kementerian Agama RI  
dengan STAIN Samarinda







# PROCEEDING AICIS XIV

## Buku 3

**Subtema: Nusantara Islamic Civilization:  
Value, History, and Geography**

**Editor:  
Muhammad Zain  
Mukhammad Ilyasin  
Mustakim**



**Kerjasama Direktorat Jenderal Pendidikan Islam  
Kementerian Agama RI  
dengan STAIN Samarinda**



Copyright 2014 by Annual International Conference on Islamic Studies XIV

All rights reserved. Not part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, otherwise, without the prior permission in writing of the Annual International Conference on Islamic Studies.

International Standard Book Number: 978-602-7774-42-1  
978-602-7774-39-1 (Jilid Lengkap)

Editor. Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies AICIS) XIV. STAIN Samarinda, 2014  
Muhammad Zain  
Mukhammad Ilyasin  
Mustakim

## Sekapur Sirih Panitia Pelaksana

*Annual International Conference on Islamic Studies* dulu disebut ACIS, *Annual Conference on Islamic Studies*. Sejak tahun 2012 di Surabaya ACIS menjadi konferensi tahunan yang berskala internasional. Konferensi ini dimaksudkan sebagai mimbar akademik bagi peminat kajian keislaman dari berbagai mazhab pemikiran, pendekatan, ragam dan lokus kajian Islam di Indonesia. Selain itu, AICIS juga menjadi barometer perkembangan kajian Islam di Indonesia.

Dari tahun ke tahun, AICIS membahas tema utama sesuai dengan kecenderungan kajian Islam Indonesia pada kurun waktu tertentu, sehingga tema-tema AICIS cukup variatif. Sebagai contoh tahun 2011 membahas tema: “Merangkai Mozaik Islam dalam Ruang Publik untuk Membangun Karakter Bangsa”. Tahun 2010 mengkaji topik: *Re-inventing Indonesian Islam* (Menemukan Kembali Jati Diri Islam Indonesia/Nusantara). Tahun 2009 mengusung tema: Merumuskan Kembali Kajian Keislaman di Indonesia. Tahun 2008 mengusung tema: Penguatan Peran PTAI dlm Meningkatkan Daya Saing Bangsa. Tahun 2007 membahas: Kontribusi ilmu-ilmu Keislaman dalam Menyelesaikan Masalah-masalah Kemanusiaan Pada Milenium Ketiga. Tahun 2006 mengkaji: Relasi Kajian Islam dan Science dalam Merespon Tantangan Lokal dan Global. Tahun 2005 membahas tema: *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia*. Demikian seterusnya.

Tahun 2013, DIKTIS Kementerian Agama RI bekerjasama dengan IAIN Mataram, Nusa Tenggara Barat menyelenggarakan AICIS yang ke-13. AICIS ke-13 mengusung tema: “*Paradigma Unik Kajian Keislaman Indonesia: Menuju Kebangkitan Peradaban Islam*” (*Distinctive Paradigm of Indonesian Islamic Studies: Towards Renaissance of Islamic Civilization*).

Tahun 2014, AICIS dilaksanakan di Balikpapan dengan kerja sama STAIN/IAIN Samarinda, tanggal 21 sampai 24 Nopember 2014. AICIS kali ini sangat meriah dan dihadiri oleh 1.600-an peserta dan undangan. Terdapat 1.006 paper yang mendaftar secara *on line*. Dari proses seleksi dan total makalah yang diundang untuk presentasi sebanyak 375, termasuk 200 makalah dalam kategori *poster session*. *Poster session* baru kali ini diselenggarakan. Sesi poster, para presenter membawa poster sendiri dengan ukuran tertentu yang memuat temuan dan hasil penelitiannya. Mereka difasilitasi oleh panitia dalam ruangan tersendiri dan terpisah dengan sesi paralel dan pleno. Para pengunjung dan sesama presenter saling berdebat dan membicarakan *current issues* riset mereka. Mereka bertukar pikiran, dan berdiskusi serta membangun *intellectual networking*.

Ke depan, kita mengharapkan AICIS dapat mencontoh AAR (*American Academy of Religion*) yang setiap tahunnya mengadakan seminar internasional yang dihadiri sampai 10.000-an peserta dari seluruh dunia. Mereka datang sendiri, mendaftar sendiri, dan mempresentasikan paper dan temuan terbarunya dalam bidang yang digelutinya. Atau seperti MESA (*Middle East Studies Association*) sebagai wadah dan ajang pertemuan para sarjana, dan pakar studi kawasan terutama Timur Tengah. MESA ini memiliki keanggotaan lebih 2.700-an sarjana dan pakar. Paper yang telah dipresentasi pada forum ini akan dipromosi untuk diterbitkan pada *the International Journal of Middle East Studies*.

AICIS ini ibarat “panggung akademik” yang telah disediakan Kementerian Agama RI. Kualitas, hasil dan *performance* panggung bergantung kepada pemilik tradisi kajian keislaman Indonesia, para dosen, pakar dan peneliti di PTKI. Mari kita berfokus membesarkan AICIS dengan terus menerus menyempurnakannya serta menggunakan momentum AICIS untuk kemajuan PTKI. Agar dokumen AICIS dapat dikenang dan menjadi bahan kajian, panitia berupaya untuk mencetak *proceeding* AICIS pada setiap *event*-nya.

Akhirnya, kami menyampaikan permohonan maaf atas kekurangan yang ada. Sesungguhnya, kami sudah berusaha untuk mempersembahkan yang terbaik. Kami sadar, tidak ada yang sempurna di dunia ini. Selaku panitia, kami terhibur dengan sebuah kalimat bijak “...*ketika engkau menginginkan sesuatu tetapi belum tercapai, itu berarti Tuhan sedang memberitahumu, bahwa engkau harus bekerja lebih keras lagi*”. Salam AICIS.

Jakarta, November 2014  
Panitia Pelaksana,

**Dr. Muhammad Zain, M.Ag**  
**Dr. Mukhammad Ilyasin, MA**

# Pengantar

## Direktur Pendidikan Tinggi Islam

Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A

Assalamu ‘alaikum warahmatullah wabarakatuh

Salah satu kekayaan bangsa Indonesia adalah Kajian Keislaman khas Nusantara yang sudah berlangsung sejak lama. Proses pemaknaan terhadap ajaran Islam pada masa lalu berlangsung di dunia pesantren. Di sini, kajian keislaman dipahami sebagai wilayah yang berhadapan dengan masalah dunia, yaitu *ad-din* dalam pengertian akhirat. Proses kedua adalah pemahaman ajaran Islam pada masa-masa awal pendirian perguruan tinggi keislaman. Masa ini berlangsung beberapa waktu pasca kemerdekaan bangsa Indonesia. Di sini, orientasi pembelajaran keislaman masih berkisar kepada wilayah akherat, namun sudah menggunakan logika kritis. Proses ketiga adalah era mulai digagasnya konversi IAIN dan STAIN menjadi UIN. Ini terjadi pada awal tahun 2000.

Munculnya pemikiran untuk mendirikan universitas keislaman negeri menandai meluaskan wilayah kajian keislaman, yang semula berkuat kepada wilayah abstrak filosofis berkembang menjadi kritis-humanis. Kajian keislaman mulai melibatkan teori-teori ilmu social dan diupayakan menyentuh kepada problem masyarakat kontemporer. Dalam konteks inilah, tema *Annual International Conference on Islamic Studies* atau AICIS ke-14 tahun 2014 ini menjadi penting untuk dibicarakan.

AICIS atau Konferensi Tahunan Kajian Islam dimaksudkan sebagai *event* tahunan untuk mempresentasikan, mengevaluasi, sekaligus menjadi tolok ukur derap laju perkembangan ilmu-ilmu keislaman di Indonesia. Di sini, para peminat kajian keislaman sebisa mungkin mengupayakan agar ilmu keislaman yang dikembangkan Perguruan Tinggi Keislaman Islam semakin menyentuh problem dan tantangan masyarakat Indonesia dewasa ini yang semakin beragam.

Atas pertimbangan inilah *tema AICIS ke-14 Tahun 2014 ini adalah “Merespon Tantangan Masyarakat Multikultural: Kontribusi Kajian Islam Indonesia” (Responding the Challenges of Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies)*.

Ada perkembangan menarik. Dari tahun ke tahun, peminat konferensi kajian keislaman kelas dunia yang diselenggarakan Kementerian Agama RI ini menyedot minat masyarakat akademisi dan pemerhati kajian Islam dunia. Mereka yang mengirimkan *paper* untuk mengikuti seleksi panitia terus meningkat.

Ada banyak hal yang bisa diperoleh dari forum konferensi ini, selain memaparkan dan mendengarkan temuan-temuan penting dari setiap *paper* yang dipresentasikan para pembicara dan ada juga yang disosialisasikan dalam bentuk poster. Forum tahunan ini juga menjadi semacam forum pertemuan antar pimpinan perguruan tinggi Islam, ajang untuk membangun relasi di bidang dunia akademik oleh para sarjana, ilmuwan dan intelektual dari berbagai bidang.

Dalam penyelenggaraan AICIS XIV kali ini, sebanyak lebih kurang 1.000 *paper* yang masuk ke panitia. Berdasarkan hasil seleksi tim sebanyak 160 *paper* yang memenuhi syarat dan diundang untuk mempresentasikan karyanya dalam forum AICIS XIV di Balikpapan. Disamping itu sebanyak 200 *paper* diundang sebagai poster session untuk menyemarakkan AICIS dan memberikan apresiasi terhadap karya mereka.

Sebagai penghargaan dan apresiasi yang tinggi terhadap hasil kajian dan karya para pembicara AICIS XIV, seluruh materi/makalah, baik sesi pleno maupun sesi paralel, Diktis membuat Proceeding dalam bentuk buku yang berisi sejumlah kumpulan materi/makalah yang dipresentasikan dalam forum AICIS XIV, dengan harapan agar bisa memberikan nilai tambah terutama bagi para penulis dan presenter, disamping juga sebagai laporan dokumentasi tentunya.

Akhirnya, kami ucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah berpartisipasi dan terlibat dalam pembuatan Proceeding AICIS XIV ini, semoga memberikan manfaat yang besar bagi semua kalangan.

*Wassalamu 'alaikum wr.wb.*

Jakarta, Desember 2014

Direktur Diktis,

**Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A.**



# Sambutan

## Direktur Jenderal Pendidikan Islam

Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A

*Assalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh*

*Alhamdulillah*, atas hidayah dan inayah-Nya AICIS ke-14 bisa diselenggarakan dengan lancar, tertib dan sesuai harapan. Shalawat dan do'a kita sampaikan kepada junjungan kita, Nabi Muhammad SAW, karena teladan dan pandangan serta berkat perjuangan beliau beserta sahabat dan keluarganya, sehingga Islam masih jaya hingga dewasa ini.

AICIS XIV di Balikpapan dilaksanakan bekerjasama antara Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam dengan STAIN Samarinda yang sebentar lagi akan diresmikan sebagai Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Samarinda. AICIS kali ini adalah perhelatan yang ke-14. AICIS adalah festival akademik yang prestisius di Kementerian Agama. Halmana, pada forum ini para guru besar, dosen, peneliti dan pemerhati kajian Islam berkumpul, berdiskusi yang berskala internasional. Mereka datang dan mempresentasikan *current issues* dan temuan-temuan ilmiyahnya sesuai dengan bidang keilmuan masing-masing.

Dari tahun ke tahun, AICIS semakin diminati. Hal ini dapat dilihat dari jumlah paper yang masuk pada panitia penyelenggara terus meningkat, baik dari segi jumlah maupun kualitasnya. Dalam catatan panitia, acara AICIS dihadiri sedikitnya 1.601 (seribu enam ratus satu) peserta, partisipan, tamu undangan dan pembicara AICIS. Jumlah paper yang masuk *via on line* adalah 1.000 artikel. Terdapat 580 artikel yang memenuhi syarat administratif untuk diseleksi. Dan hasil seleksi tim penilai sebanyak 160 presenter yang diundang dalam kategori *parallel session*, dan 200 orang sebagai *poster presentation*. Total paper yang dipresentasikan sebanyak 375 (ditambah dengan sesi pleno dan *teleconference*). *Teleconference* diadakan sebagai pertanda bahwa jarak bukanlah suatu kendala untuk berbagi ide, gagasan dan pengalaman. *The world is flat*. Dunia sudah datar.

Islam yang terbentang dari Maroko sampai Merauke, dari Amerika Serikat sampai Eropa—menurut John L. Esposito--sedang berada di persimpangan jalan besar sebagaimana juga agama-agama besar lainnya dalam menghadapi perubahan yang sangat cepat. Islam seharusnya sebagai solusi alternatif bagi tatanan dunia global, jika ditilik dari mayoritas Islam yang sedang mengembangkan demokrasi, hak asasi manusia, sikap saling menghormati, saling bekerjasama antar komunitas beriman untuk membangun *a strong civil society*.

Demikian pula halnya dengan Islam Nusantara mestinya menjadi *center of excellence* dan kiblat dunia. Karena pergumulan Islam Nusantara yang terbentang dari Sabang sampai Merauke dengan kondisi sosio-kultural masyarakat Indonesia sudah berlangsung sejak lama. Pengalaman Islam Indonesia yang menunjukkan bahwa Islam dan demokrasi adalah *compatible* menjadi *branding* untuk dikenalkan kepada masyarakat dunia.

AICIS ke-14 ini juga dirangkaikan dengan penandatanganan 'Prakarsa Balikpapan 2014'. Prasasti yang bertajuk "Merangkai mozaik keragaman budaya, suku, ras dan agama sebagai pilar NKRI untuk meneguhkan Islam Indonesia sebagai kiblat kajian keislaman dunia". Prakarsa Balikpapan ini ditandatangani oleh Menteri Agama, Gubernur Kalimantan Timur, para perwakilan (pimpinan) perguruan tinggi agama Islam dari berbagai kawasan di Indonesia, dan tokoh adat.

Sebagai rasa syukur atas penyelenggaraan AICIS XIV ini dan untuk mendokumentasikan hasil-hasil kajian dan paper/makalah para presenter baik makalah sesi pleno maupun sesi paralel, Ditjen Pendidikan Islam melalui Direktorat Pendidikan Tinggi Islam memandang perlu untuk membuat Proceeding AICIS XIV.

Untuk itu kepada semua pihak kami ucapkan terima kasih, atas terbitnya proceeding ini. Semoga buku sederhana ini akan memberikan manfaat yang besar bagi perkembangan kajian keislaman Indonesia khususnya dan masyarakat luas umumnya.

*Wassalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh.*

Jakarta, Desember 2014

Direktur Jenderal,

**Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A**

# Sambutan Menteri Agama RI Pada Pembukaan Annual International Conference on Islamic Studies XIV

Tanggal 21 November 2014 di Balikpapan

*Assalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh*

Yth Wakil Gubernur Kalimantan Timur,

Yth Ketua DPRD Provinsi Kalimantan Timur,

Yth Bupati dan Walikota se-Kalimantan Timur;

Yth Para Pejabat Kementerian Agama

Yth Para Pimpinan Perguruan Tinggi Islam,

Yth Para Direktur Sekolah Pascasarjana se-Indonesia

Yth Para Profesor, Guru Besar, tokoh agama/masyarakat

Yth Para Pembicara dari dalam dan luar negeri

Yth Para peneliti, nara sumber *parallel* dan *poster presentation*.

Puji syukur kita panjatkan kehadirat Allah SWT karena atas limpahan rahmat dan 'inayah-Nyalah, sehingga kita dapat menghadiri dan menyelenggarakan Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) ke-14, di Balikpapan. Shalawat dan salam kita haturkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW, teladan umat manusia sampai akhir zaman.

## **Saudara-saudara hadirin yang berbahagia,**

Saya menyambut gembira dan memberikan apresiasi atas penyelenggaraan *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* sebagai pertemuan ilmiah berskala internasional di Tanah Air kita. Saya ikut bangga kegiatan AICIS kali ini, selain dihadiri oleh para pembicara dari dalam negeri, juga hadir pembicara tamu dari luar negeri, seperti dari Maroko, Mesir, Inggris, Netherlands, Qatar, Amerika, Australia, dan negeri serumpun Malaysia.

Sejalan dengan tema “Merespon Tantangan Masyarakat Multikultural, Kontribusi Kajian Islam Indonesia”, tidak berlebihan jika saya menyatakan bahwa dinamika masyarakat Indonesia dan tatanan global dengan segala problematikanya dewasa ini menantikan peran para ilmuwan dan cendekiawan muslim sebagai pembawa misi Islam yang mencerahkan peradaban. Dalam konteks ini studi Islam harus dilihat lebih luas sebagai unsur yang harus tampil memberi makna terhadap pembangunan karakter dan turut memberi arah bagi revolusi mental bangsa Indonesia.

Pada setiap sesi *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* yang diadakan dari tahun ke tahun, meski dengan tema yang berbeda, namun selalu menunjukkan betapa studi Islam mengalami perkembangan yang mengesankan di negara kita, sebagai negara berpenduduk muslim terbesar di dunia, yang menjunjung tinggi prinsip toleransi dalam hubungan antarumat beragama. Perjalanan sejarah kehidupan berbangsa dan bernegara telah memberi pengalaman berharga tentang pentingnya toleransi sebagai simpul perekat masyarakat multikultural di negara kita. Peran kaum terpelajar dan golongan intelektual tidak dapat dipungkiri sebagai *avangarde* rekayasa perubahan masyarakat di dunia yang multikultural.

Toleransi dan multikulturalisme bukan berarti melepaskan akidah agama dan menanggalkan identitas sebagai penganut agama tertentu, demi persamaan dan kebersamaan. Akan tetapi toleransi dan multikulturalisme, perlu dipahami sebagai sikap positif dan apresiatif dalam memandang dan memperlakukan golongan lain yang berbeda dengan kita. Dalam ungkapan lain, toleransi adalah saling memberi untuk... ayat (1) ayat (2).

### **Saudara-saudara hadirin yang berbahagia,**

Islam di Indonesia adalah kekuatan pendorong demokrasi. Islam yang *compatible* dengan demokrasi, dengan merujuk pada pengalaman Indonesia, memberi harapan baru bagi tatanan perdamaian global. Harapan dunia bahkan kini tertuju kepada Islam Indonesia sebagai model dan referensi dunia dalam membangun demokrasi tanpa berbenturan dengan agama sebagai keyakinan hidup masyarakat.

Dalam spektrum yang sama kita melihat jejak perkembangan intelektualisme Islam sebagai pemberi kontribusi penting dalam keindonesiaan modern. Kita dapat mengatakan, studi Islam sebagai disiplin keilmuan dengan misi dan daya tarik tersendiri telah turut mewarnai kemajuan dunia pendidikan Indonesia. Studi Islam yang dibangun dan dikembangkan di lembaga pendidikan tinggi Islam di seluruh Tanah Air telah memberi andil besar dalam membentuk *mainstream* wajah umat Islam Indonesia yang moderat.

Kontribusi dan peran strategis lembaga pendidikan Islam di bawah naungan Kementerian Agama, dalam upaya menciptakan pemahaman agama yang *rahmatan lil 'alamin*, merupakan fakta dan fenomena yang selalu menarik untuk dikaji. Perguruan Tinggi Agama Islam senantiasa mengajarkan Islam dan keberagaman yang toleran. Islam garis keras bukanlah pilihan umat dan juga bukan Islam yang *mainstream* di Nusantara ini.

Dewasa ini agama-agama besar dunia terus berbenah diri. Belakangan, kita melihat gerakan Karen Armstrong yang sedang gencar-gencarnya mengkampanyekan “agama cinta kasih”. Pengembaraan Armstrong yang panjang dalam menggeluti studi agama-agama besar dunia seperti Katolik, Yahudi, Buddha dan Islam, mengantarkannya untuk berpendapat bahwa ternyata kita harus segera menampilkan agama-agama pada masa Aksial. Masa Aksial adalah masa sekitar Nabi Ibrahim a.s hidup. Di sanalah sisi-sisi agama yang paling otentik. Dalam sejarahnya sangat kecil peranan agama dan konflik, kekerasan, dan tragedi berdarah. Kalau ada konflik yang ditengarai sebagai konflik atas nama agama, pastilah bukan karena ajaran agama tertentu, tetapi karena latar kekuasaan, politik dan ekonomilah yang menjadi pemicunya.

### **Hadirin peserta konferensi yang berbahagia,**

Selanjutnya, masih terdapat isu-isu krusial dan tantangan multikulturalisme di Indonesia, antara lain: (1) perlunya perhatian mengenai posisi para penganut agama-agama di luar 6 agama di Indonesia (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu). Para penganut agama di luar 6 agama tersebut juga ingin diakomodasi dalam asas dan prinsip kewarganegaraan di negeri ini. Hal ini menguat dalam perbincangan perlu atau tidaknya status mereka muncul secara eksplisit di KTP; (2) negara harus menyikapi munculnya semakin banyak gerakan keagamaan baru yang semakin lama semakin menunjukkan grafik peningkatan. Bukannya pada masa lalu tidak ada gerakan serupa, tetapi gerakan-gerakan semacam ini tidak berani mengungkapkan identitas keagamaannya yang asli karena takut sanksi hukum dari rezim negara yang relatif tidak seterbuka sekarang; (3) Pendirian rumah ibadah mestinya tidak perlu memunculkan kereshan di kalangan umat beragama jika terdapat kematangan beragama pada masing-masing umat beragama; (4) Kekerasan antar umat beragama, terutama terhadap kelompok minoritas; (5) Penafsiran keagamaan yang sempit, literal dan konservatif mengancam keberadaan kelompok keagamaan yang memiliki tafsir berbeda. Tafsir sempit telah membutakan para penganutnya dalam melakukan takfir dan bisa berujung pada aksi-aksi kekerasan kepada kelompok tafsir yang berbeda. Hal ini terjadi pada gerakan keagamaan bawah tanah yang menganut paham radikal

tentang jihad yang hanya ditafsirkan sebagai *qital* (perang), padahal makna generiknya adalah setiap usaha yang sungguh-sungguh untuk mendapatkan ridla Allah SWT.

Saya sungguh amat prihatin, sebagian kita sekarang begitu mudahnya mengatakan sesama saudara seiman sebagai kafir, murtad. Beda penafsiran hadis, beda penafsiran ayat Al-Qur'an, sebagian kita saling mengkafirkan, sunni dan syi'ah saling bunuh, padahal Al-Ghazali...

### **Hadirin yang saya hormati,**

Segi lain yang menarik yang perlu menjadi perhatian ialah kebijakan pendidikan yang dicanangkan pemerintah untuk perluasan akses pencerdasan masyarakat. Sampai saat ini Angka Partisipasi Kasar Indonesia masih berkisar 30 persen yang berarti ada 70 persen anak usia belajar/kuliah yang berada di luar perguruan tinggi. Dan hanya 8,5 persen total angkatan kerja kita yang pernah mengenyam pendidikan di perguruan tinggi, Sehingga, ketika mereka memasuki pasar kerja, akan digaji rendah sebagai buruh kasar, dan begitupun kalau mereka keluar negeri.

Padahal pendidikan memiliki peran penting sebagai pemutus mata-rantai kemiskinan, baik kemiskinan struktural maupun kemiskinan kultural, serta untuk mengangkat harga diri bangsa di mata internasional. Oleh karena itu perguruan tinggi harus memperluas orientasi menjadi kampus nonkognitif. Sekolah dan perguruan tinggi yang sangat kognitif sulit bisa menolong peserta didik atau mahasiswa untuk memutus mata rantai kemiskinan.

Menurut sebuah data, dewasa ini hanya 3 persen anak yang berasal dari keluarga miskin yang bisa menyelesaikan kuliah, sedangkan keluarga yang berkecukupan mencapai 46 persen yang menyelesaikan pendidikan. Masalah ini harus menjadi perhatian kita bersama untuk mengatasi dan menanggulangnya. Untuk itu mari kita terus membangun dan memajukan studi Islam sebagai jembatan emas menuju masa depan peradaban yang gemilang. Secara khusus, sebelum akhiri sambutan ini, saya ingin sampaikan wacana tentang perlu/tidaknya perguruan tinggi agama pindah ke kementerian ristek dikti.....

### **Hadirin yang berbahagia,**

Demikian beberapa hal yang dapat saya sampaikan dalam kesempatan ini, akhirnya dengan memohon ridha Allah SWT dan ucapan **Bismillahirrahmanirrahim**, *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* ke-14 tahun 2014 saya nyatakan secara resmi dibuka.

Selamat mengikuti konferensi dan semoga tercapai hasil yang diharapkan dari pertemuan ilmiah ini.

Semoga Allah SWT senantiasa menuntun kita semua di jalan yang diridhai-Nya.

Sekian dan terima kasih.

Wallahul Muaffiq ila Aqwamithoriq

*Wassalamu 'alaikum waramatullah wabarakatuh.*

Balikpapan, 21 November 2014

Menteri Agama RI

**Lukman Hakim Saifuddin**



# **Closing Remarks The 14<sup>th</sup> Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)**

## **“Responding to The Challenges of Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies”**

Senyur Hotel Balikpapan, November 21-24, 2014

The 14<sup>th</sup> International Conference on Islamic Studies (AICIS) was held by the State Institute for Islamic Studies (IAIN) Samarinda in Balikpapan, 21-24 November 2014 under the auspicious of Directorate of Higher Education Institutions of the Ministry of Religious Affairs. The main theme is “Responding the Challenges of Multicultural Societies: the Contribution of Indonesian Islamic Studies.” By this theme the Steering Committee expects that the conference will give significant contribution to the making of multicultural Indonesia which is made up from extremely diverse socio-cultural and religious traditions. There were 160 selected papers that have been presented throughout the conference and 200 researches in poster sessions.

The first part of the closing remarks is to briefly summarize the discourse aroused in AICIS 14<sup>th</sup>. It is divided into four major sub-themes as follows: a) religion and science in multicultural societies; b) Islamic jurisprudence in resolving contemporary problems; c) Nusantara Islamic civilization: value, history and geography, and; d) multicultural education in Indonesia: Challenges and opportunities. Most of the papers presented in the conference is research reports, whether literary or field research. A great deal of them deals with how the Indonesian Islamic studies accommodate the local articulations of Islam; how they respond and give solution to the challenges of multiculturalism, and; how Indonesian Islamic studies can resolve contemporary problems and tensions as a result from the dynamics of encounter between localities and universalities of socio-religious values.

To sum up, the degree of complexity in response to challenges that Indonesian Islamic studies have been facing will always multiply from time-to-time. It is timely now to reflect upon how Indonesian Islamic studies must respond all those challenges with deserved care. The growth of multicultural citizenship, the emergence of new religious movements, the rise of minority groups, and still many others, must be taken care of as elegantly and comprehensively as possible by the Indonesian Islamic studies if they wish to keep their vitality in resolving the contemporary problems in Indonesia. Indonesian Islamic studies must open their coverage to address not only old theological issues but also new interdisciplinary ones.

In addition, it is also imperative that Indonesian Islamic studies develop their own methods and traditions in improving their adaptability to universal values as well as modern ones. Viewed from the salient characteristics of Indonesian Islam, it is not exaggerating that Islamic studies as developed outside of Indonesia should learn, comprehend and adopt how Islamic teachings are being harmoniously orchestrated in accordance with locality and universality aspects. Eclecticism and cultural borrowings, therefore, have accordingly colored the entity of Indonesian Islam which, in turn, contributes to the making of moderate, peaceful and civilized Islam in general.

The second part of this wrap-up session is reflection. What are the main developments in the region that create a broad scope of concerns to Islamic studies and multicultural societies in Indonesia? Nevertheless, AICIS 14<sup>th</sup> was aimed to explore the intellectual transformation in Indonesia in general and Muslim scholars in particular. It is functioned also to stimulate academics and researchers to contribute to the advancement of Islamic knowledge and humanity. Multiculturalism discussed in

AICIS 14th is important to promote and reactivate mutual understanding and respect in five continents. Hence, it is to strengthen the networking among intellectuals all over the world in facing new challenges and better opportunities.

Resource persons and participants of AICIS 14th recommend three kinds of areas to develop Islamic studies. First of all, there must be institutional development, secondly human capacity enhancement and third is the revitalization of interdisciplinary Islamic studies.

### **A. Institutional Development**

It is recommended that AICIS will have a special team work that dedicated themselves to the implementation of AICIS in collaboration with Islamic universities and institutes of Islamic Studies in Indonesia. Nowadays, the 8 full-fledged Islamic universities, 14 institute for Islamic studies and schools of Islamic studies which are under the supervision of the Directorate of Islamic Education in the Ministry of Religious Affairs, offer a multi directional and multi-optional study programs that extend from theology to tafsir (exegesis of the Qur'an) and historical sociology of Muslim societies, from hadith (traditions of the Prophet) and fiqh (Islamic Jurisprudence) to modern Islamic thought.

The partners of the AICIS Team Work are the state-owned higher learning education along with all Islamic higher education institutions all over the world.

### **B. Human Capacity Enhancement**

One of the stakeholders of the successful implementation of AICIS is the active participation of thinkers and capable human resources in research sphere. Other requirements are respect for multicultural societies and the involvement in national development, socially, economically, politically, ect. On top of offering the current paradigm, AICIS should offer themes of wider Islamic studies that aim to bring human resources in contact with the history and classics of Islamic studies and modern development of various walks of life.

### **C. Revitalization of Interdisciplinary Islamic Studies**

The aim of the Islamic higher learning education is to equip its students with knowledge and skills that will enable them to have inter-subjective type of religiosity and an in-depth understanding of Islamic civilization, as well as a closer comprehension of today's world.

The distinctive paradigms of Indonesia Islamic studies are expected to open doors to the great heritage of Islamic civilization for its components and enable them to discover the philosophy of the modern world and the future knowledge that will be produced for the good of humanity.

Balikpapan, East Kalimantan, November 23, 2014

**Dr. Masdar Hilmy**

**Prof. Dr. Hj. Amany Lubis**



## DAFTAR ISI

Sekapur Sirih Panitia <i>Dr. Muhammad Zain, M.Ag. &amp; Dr. Mukhammad Ilyasin, MA</i> .....	iii
Pengantar Direktur Pendidikan Tinggi Islam <i>Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A.</i> .....	v
Sambutan: Direktur Jenderal Pendidikan Islam <i>Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A.</i> .....	vii
Sambutan Menteri Agama RI Pada Pembukaan Annual International Conference on Islamic Studies XIV <i>Lukman Hakim Saifuddin</i> .....	ix
Closing Remarks The 14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) <i>Dr. Masdar Hilmy &amp; Prof. Dr. Hj. Amany Lubis</i> .....	xiii

### KEYNOTE SPEECH

The ‘Conservative Turn’ of the Early 21st Century <i>Martin van Bruinessen</i> .....	1
---	---

### PARALEL SESSION 3

#### SUBTEMA: NUSANTARA ISLAMIC CIVILIZATION: VALUE, HISTORY, AND GEOGRAPHY

Persinggungan Budaya Lokal dan Ritual Islam: Pergumulan Kehidupan Keberagamaan dan Sosial-politik <i>Dr. H. Imam Amrusi Jailani, M.Ag.</i> .....	11
Konflik Sunni-Syiah di Sampang Madura: Antara Doktrin Agama, Budaya Kekerasan, dan Perebutan Otoritas Keagamaan <i>Mohammad Affan, S.S., M.A.</i> .....	20
Relasi Suami Isteri dalam Islam Radikal: Kajian Fenomenologi Keluarga “Teroris” <i>Maghfur Ahmad</i> .....	36
Village Politics in Madura, Indonesia: Influential Community Figures in Search of Influence <i>Yanwar Pribadi</i> .....	50
Tafsir Al-Qur’an dan Kekuasaan: Menelusuri Jejak Dialektika Tafsir Al-Qur’an dan Praktik Politik Rezim Orde Baru <i>Dr. Islah Gusmian, M.Ag.</i> .....	64
Psikologi Islam: Menuju Psikologi yang Beraksiologis (Analisis Perbandingan atas Perkembangan Kajian Psikologi Islam di Indonesia dan Malaysia) <i>Septi Gumindari</i> .....	86

Hak Kepemilikan Mahar dalam Adat Masyarakat Aceh Ditinjau Menurut Ushul Fiqh: Analisis Berdasarkan Teori ‘Urf <i>M. Jafar</i> .....	107
Malakok: Model Menegosiasikan Keragaman bagi Etnis Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam di Kabupaten Padang Pariaman <i>Sefriyono, S.Ag., M.Pd.</i> .....	118
ISIS: Perjuangan Islam Semu dan Kemunduran Sistem Politik (Menyoal Nilai-Nilai Keislaman ISIS Secara Normatif dan Historis dan Mengkomparasikannya dengan Sistem Politik Kekinian) <i>Abdul Waid, S.H.I., M.S.I.</i> .....	131
Islam, Tradisi, dan Pendidikan Karakter: Studi pada Pengajian Barzanji di daerah Pedesaan di Yogyakarta <i>Hudan Mudaris dan Samsul Hadi</i> .....	146
Narasi Sebagai Agen Politik; Seduksi Narrative Empire dalam Bingkai Hegemoni Intertekstualitas. Sebuah Respon Islami <i>Syamsul Asri, S.Ip.,M.Fil.I.</i> .....	157
The Symbiotic of Tourism, Religion and Religiosity in Multicultural Societies: A Case of Pekalongan Batik Village <i>Susminingsih dan Imam Kanafi</i> .....	174
The Problems of Ex-prostitutes and the Effort to Increase Religious Consciousness Through Islamic Counseling as PSKW Andam Dewi Solok West Sumatera <i>Irman</i> .....	186
Antropologi Walisongo: Akulturasi Budaya Islam terhadap Keberagaman Masyarakat Kudus dalam Diseminasi Harmoni Ajaran Islam Sunan Kudus <i>Mas’udi, S.Fil.I., M.A.</i> .....	196
Hubungan Muslim-Non Muslim dan Pengaruhnya Terhadap Periwiyatan Hadis <i>Nafriandi</i> .....	208
Paradigma Spiritual untuk Solusi Perbedaan dan Konflik Terhadap Destruktif <i>DR. Nurasih M.A.</i> .....	228
Local Value dan Integrasi Sosial: Nilai-Nilai Kearifan Lokal dalam Mengatasi Konflik Etnik dan Agama di Kecamatan Panti Kabupaten Pasaman Sumatera Barat <i>Muhiddinur Kamal, S.Ag, M.Pd.</i> .....	239
Dinamika Islam di Tanah Papua: Kontestasi identitas antara Muslim Papua dan Muslim Pendetang <i>Cahyo Pamungka</i> .....	253
Salib Dibalik Jilbab: Negosiasi Identitas Perempuan Kristen Berjilbab di Langsa, Aceh <i>Muhammad Ansor</i> .....	274
Elaborasi Nilai Islam dari Arsitektur Rumah Adat Saorajadi Kabupaten Sidenreng Pappang, Sulsel <i>Mutmainnah dan Aisyah Rahman</i> .....	292

Hermeneutika Hukum Islam Progresif Sahal Mahfuds <i>M. Khoirul Hadi al-Asy Ari</i> .....	310
Brigade Tholiban: Politik Lokal Santri Antara Kepentingan Dakwah dan Tuntutan Ekonomi <i>Dr. Acep Aripudin</i> .....	321
Relasi antar Agama: Belajar dari Interaksi Pesantren dan Tionghoa di Lasem, Jawa Tengah <i>Munawir Aziz, M.A.</i> .....	337
Hijrah Para Habaib dan Sejarah Masuknya Islam ke Jayapura Menelusuri Peran para Habaib dalam penyebaran Islam di Kota Jayapura <i>Moh. Syarifuddin</i> .....	348
The Impact of Authoritarian Leadership System in Pesantren <i>Arief Aulia Rachman</i> .....	359
Konversi Agama dan Relasi Kuasa: Studi Kasus Suku Asli Anak Rawa di Penyengat Kabupaten Siak <i>Laila Sari Masyhur</i> .....	374
Naskah Usada Rara dan Warisan Pengobatan Islam di Tenggara Indonesia <i>Lalu Muhammad Ariadi</i> .....	388
Kalam Jama'ah: A Preliminary Study on Maintenance of Arab Ethnicity and Arabic Language Use Among Indonesian-Born Hadhrami Arabs in Martapura, South Kalimantan <i>Saifuddin Ahmad Husin</i> .....	400
Fashionable Piety: Jilbab and Faith in The Muslim Middle Class in Indonesia <i>Erna Wati, M.St.</i> .....	412
Islam Puritan: Rekonstruksi Puritanisme Keagamaan di Lingkungan Pesantren <i>M. Arfan Mu'ammam</i> .....	424
Menggagas IslamPersuasif di Aceh: Upaya Resolusi Konflik Agama berbasis Multikultural <i>Mumtazul Fikri</i> .....	435
Poetic Translation of the Qur'an and Indonesian Islamic Intellectualism: A Contribution of R.A.A. Wiranatakoesoemah's Soerat Al-Baqarah (1888-1965) <i>Jajang A Rohmana</i> .....	445
Harmoni dalam Keragaman: Konstruksi Perdamaian dalam Relasi Muslim-Katolik di Kalibawang Kabupaten Kulon Progo <i>Nur Kholik Afandi</i> .....	460
Kapitalisme Religius Pengusaha Batk Muslimah: Representasi Identitas Keagamaan dalam Hubungan Kerja antara Majikan–Buruh <i>Triana Sofiani, Rita Rahmawati, dan Shinta Dewi Rismawati</i> .....	479
Pluralisme dalam Perspektif Ulama Nahdlatul Ulama dan Implikasinya bagi Perlindungan Kelompok Minoritas di Indonesia <i>Fathorrahman, S.Ag, M.Si.</i> .....	492

Character Building dalam Perspektif Orang Rimba: Studi Kasus di Ketumenggungan  
Inggris Kedundung Muda Sarolangun Jambi  
*Gunawan Ikhtiono*.....

502

# The 'Conservative Turn' of the Early 21<sup>st</sup> Century

Martin van Bruinessen

For almost a decade now, I have been trying to understand what to make of the dynamics of Islamic discourse and Muslim politics in Indonesia since the end of the New Order, and especially the apparent increase of intolerance, the oppression of minorities – most notably of course the Ahmadiyah and more recently Shi'a as well as various *kebatinan* groups – and the rejection of non-literal interpretations of Islam or what was called 'liberal Islam.' Was the apparent conservative backlash a temporary phenomenon, that might pass in a few years like the regional conflicts of the first years of the Millennium have subsided and the wave of terrorism has ebbed away? Together with four younger Indonesian scholars, Moch Noer Ichwan of Yogya, Muhammad Najib Burhani of LIPI, Jakarta, Mujiburrahman of Banjarmasin, and Muhammad Wildan of Yogya, we carried out a project looking at different aspects of the apparent conservative turn. Our research was published in English in 2013, and earlier this year the Indonesian translation was published by Mizan.<sup>1</sup> Today I shall present you with the main observations in our study and some further reflections on this theme.

## A. What has changed in Indonesian Islam, and what caused these changes?

Developments in Indonesia since the fall of Soeharto in 1998 have greatly changed the image of Indonesian Islam and the existing perception of Indonesian Muslims as tolerant and inclined to compromise. In the heyday of the New Order, the 1970s and 1980s, Indonesian Islam had presented a smiling face – perhaps appropriately so, under an authoritarian ruler who was known as 'the smiling general.' The dominant discourse was modernist and broadly supportive of the government's development programme. It embraced the essentially secular state ideology of Pancasila, favoured harmonious relations (and equal rights) with the country's non-Muslim minorities, and rejected the idea of an Islamic state as inappropriate for Indonesia. Some key representatives spoke of 'cultural Islam' as their alternative to political Islam and emphasized that Indonesia's Muslim cultures were as authentically Muslim as Middle Eastern varieties of Islam.

Like Soeharto's smile, the friendly face of the most visible Muslim spokespersons hid from view some less pleasant realities, notably the mass killings of alleged communists during 1965-66, which had been orchestrated by Soeharto's military but largely carried out by killing squads recruited from the main Muslim organizations.<sup>2</sup> There was also an undercurrent of more fundamentalist Islamic thought and activism, and a broad fear in Muslim circles – not entirely unjustified – of Christian efforts to subvert Islam.<sup>3</sup> However, the liberal, tolerant and open-minded discourse of the likes of Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid was almost hegemonic. It was widely covered in the press and was influential in the universities, in the Ministry of Religious Affairs and other major Muslim institutions, and among the emerging middle class.

The post-Soeharto years have presented a very different face of Indonesian Islam. For several years, there were violent inter-religious conflicts all over the country. Jihad movements (supported by factions of the military and local interest groups) carried the banner of Islam to local conflicts, turning them into battlefields in a struggle that appeared to divide the entire nation.<sup>4</sup> Terrorist groups with apparent

---

1 Martin van Bruinessen (ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'*, Singapore: ISEAS, 2013; translated as *Conservative turn: Islam Indonesia dalam ancaman fundamentalisme*, Bandung: Mizan, 2014.

2 Judicious studies and analyses of these events can be found in Cribb 1990, especially in Cribb's own contribution. On the role in these massacres of a major Muslim youth organization, affiliated with Nahdlatul Ulama, see Bruinessen 2007.

3 The fear of 'Christianization' (*Kristenisasi*) is the subject of the excellent dissertation by Mujiburrahman (2006).

4 Probably the best study of these movements so far is Noorhaidi Hasan's dissertation on Laskar Jihad (Hasan 2006).

transnational connections carried out spectacular attacks, including a series of simultaneous bombings of churches all over the country on Christmas eve of 2000 and the Bali bombings of October 2002, which killed around two hundred people and wounded hundreds more, many of them foreign tourists.<sup>5</sup> Opinion surveys in the early 2000s indicated surprisingly high levels of professed sympathy for radical Muslim groups among the population at large and unprecedented support for the idea of an Islamic state.<sup>6</sup> Efforts to insert a reference to the Shariah – the so-called Jakarta Charter – into the Constitution were rejected by the People’s Consultative Assembly (MPR) in its 2001 and 2002 sessions, but in the following years numerous regions and districts adopted regulations that at least symbolically enshrined elements of the Shariah.<sup>7</sup>

Most of these developments, however, appear to have been temporary responses to the tremors of the political landscape rather than indications of a pervasive change of attitude of Indonesia’s Muslim majority. Meanwhile, both communal and terrorist violence have abated and it has become clear that much of the violence was directly related with struggles for the redistribution of economic and political resources in post-Soeharto Indonesia.<sup>8</sup> In most of the conflict-ridden regions a new balance of power has been established, although in some cases only after the relocation of considerable numbers of people, and the need for good neighbourly relations between the communities is widely affirmed. The terrorist networks have been largely uncovered and rounded up by the police, many of their activists being killed or arrested; the popular acceptance of violence in the name of Islam has been considerably reduced. The issuance of new regional Shariah regulations has by and large stopped – Aceh being the main exception where implementation of the Shariah remains on the agenda. The Muslim political parties, which in the general elections of 1999 and 2004 had recovered the high yield of around 40 percent they had obtained in 1955, recorded significant losses in 2009, falling back to just over 25 percent.<sup>9</sup>

A more lasting development, however, appears to be the emergence of dynamic transnational Islamic movements that compete for influence with the older established Indonesian mainstream organizations, Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama (NU), and make major contributions to setting the terms of the debate in Indonesia. Most significant among them are the Prosperous Welfare Party (PKS) and its affiliated associations, which constitute the Indonesian version of the Muslim Brotherhood, the Indonesian chapter of the Hizb ut-Tahrir (HTI), and the apolitical Tablighi Jama’at and Salafi movements. Within Muhammadiyah and NU, moreover, the balance between liberals and progressives on the one hand and conservative and fundamentalist forces on the other has shifted towards the latter.

## **B. The conservative turn**

By 2005 it appeared that a conservative turn had taken place in mainstream Islam, and that the modernist and liberal views that had until recently found relatively broad support within Muhammadiyah and NU were increasingly rejected. Both organizations held their five-yearly congresses in 2004, and on both occasions the boards were purged of leaders considered as ‘liberals’, including persons who had rendered great service to their organizations. Many ulama and other Muslim leaders appear preoccupied

---

<sup>5</sup> The events have spawned a considerable industry of terrorism and security studies, most of the products of which are of dubious quality. The best analyses of Indonesia’s Muslim terrorist networks are those written by Sidney Jones for the International Crisis Group, available at [www.crisisgroup.org/](http://www.crisisgroup.org/).

<sup>6</sup> The stated sympathy with Islamism issued was not translated, however, in corresponding voting behavior. See the survey carried out by Saiful Mujani and the Jakarta-based research institute PPIM, reported in Mujani and Liddle 2004, and the critical comments in Bruinessen 2004.

<sup>7</sup> Most of these regional regulations (*perda Syariah*) concern the prescription of modest dress codes, limitations of women’s freedom of movement, bans of gambling and the sale and consumption of alcohol, and such like. A good overview of these regulations is given in Bush 2008; see also Mujiburrahman’s contribution to this volume.

<sup>8</sup> A persuasive case for this analysis is made by Gerry van Klinken (2005, 2007).

<sup>9</sup> This includes such parties as PAN and PKB, that appeal to pious Muslim voters affiliated with Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama, respectively, but do not call for implementation of the Shariah by the state. The Islamist parties (PKS, PBB and PPP) jointly gained less than 15 per cent.

with the struggle against ‘deviant’ sects and ideas.

The clearest expression of the conservative turn was perhaps given by a number of controversial *fatwa*, authoritative opinions, issued by the Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonesian Council of Islamic Scholars) in 2005. One of the *fatwa* declared secularism, pluralism and religious liberalism – SiPiLiS, in the suggestive acronym coined by fundamentalist opponents – to be incompatible with Islam. This *fatwa*, believed to be inspired by radical Islamists who had recently joined the MUI but supported by many conservatives from the mainstream, was ostensibly a frontal attack on the small group of self-defined ‘liberal’ Muslims of Jaringan Islam Liberal (JIL, Liberal Islam Network) but attempted to delegitimize a much broader category of Muslim intellectuals and NGO activists, including some of the most respected Muslim personalities of the previous decades.<sup>10</sup> Other *fatwa* condemned the practice of inter-religious prayer meetings (which had emerged in the days of political strife and inter-religious conflict, when representatives of different faiths joined each other in praying for well-being and peace) and declared inter-religious marriage *haram*, even in the case of a Muslim man marrying a non-Muslim woman. A *fatwa* on the Ahmadiyah not only declared this sect to be outside the boundaries of Islam and Muslims who joined it to be apostates, but it also called upon the government to effectively ban all its activities.<sup>11</sup>

The MUI was established in 1975 as an adviser to the government on policy matters concerning Islam and as a channel of communication between the government and the Muslim *umma*. For a quarter century its voice had predominantly been one of moderation and compromise, if not political expedience; but it also saw itself as the watchdog of religious orthodoxy and repeatedly made statements condemning deviant movements and sects. (It had already condemned the Qadiyani branch of the Ahmadiyah as early as 1980, but without any effect on government policy.) Critics of the Soeharto regime had heaped scorn on the MUI for its subservience to the wishes of the government, but the existence of a body that could represent the viewpoint of the *umma* to the government was generally appreciated (see also Bruinessen 1996). After Soeharto’s fall, the MUI declared itself independent from the government, and it has since been setting its own agenda. At least one analyst interprets its current more assertive (and conservative) positioning as ‘an attempt to demarcate a role more aligned with the *umma*’, suggesting that the majority of Indonesian Muslims may have held such conservative views all along (Gillespie 2007: 202).

The conservative turn does not mean that the liberal and progressive voices of the past have suddenly been silenced. There were in fact many who did protest. The former chairmen of Muhammadiyah and NU, Ahmad Syafi’i Ma’arif and Abdurrahman Wahid, who had been genuinely popular among their constituencies, spoke out loud and clearly, and so did several other prominent members of these organizations, as well as larger numbers of young activists. But they had lost the power to define the terms of debate and had to leave the initiative to the conservatives and fundamentalists.

### C. Is there an explanation?

These developments call for an explanation. It is tempting to see a direct connection between Indonesia’s democratization and the declining influence of liberal and progressive views, but the

---

<sup>10</sup> The Indonesian text of these *fatwa*, which were adopted by the MUI’s *fatwa* commission at the Majelis’ Seventh Conference (July 2005), as well as an explanation of the reasoning behind the *fatwa* against secularism, pluralism and liberalism, can be found at the MUI’s website, [www.mui.or.id/](http://www.mui.or.id/) (accessed June 2014). The concepts of ‘pluralism’ and ‘religious liberalism’ were defined in a restrictive sense as ‘proclaiming the equal validity of all religions’ and ‘the purely rational interpretation of religious texts and the acceptance of only those religious doctrines that are compatible with reason.’ The *fatwa* clearly targeted, however, various groups that adhered to less radical views of liberalism and pluralism and that will be discussed below.

<sup>11</sup> The Ahmadiyah had been the target of physical attacks by vigilante squads only weeks before the MUI conference. Significantly, the MUI made no statement condemning the violence against Ahmadiyah members and appeared to consider the Ahmadiyah as the offending party. See Crouch 2009.

assumption that the majority are inherently conservative or inclined to fundamentalist views is not a priori convincing. This would suggest that liberal Islamic thought could only flourish when it was patronized by an authoritarian regime. A related argument is that political democratization has drawn many of those who were previously involved in organizations or institutions supporting intellectual debate towards careers in political parties or institutions, thereby weakening the social basis of liberal and progressive Islamic discourse.

Another explanation (repeatedly proffered by embattled liberals) concerns influences emanating from the Middle East and more specifically the Arabian Peninsula, in the form of returning graduates from Saudi universities, Saudi-owned and Saudi or Kuwaiti-funded educational institutions in Indonesia, sponsored translations of numerous simple ‘fundamentalist’ texts, and ideological as well as financial support for transnational Islamic movements. The high visibility of Indonesian Arabs holding leading positions in radical movements seemed to point to their role as middlemen in a process of Arabization of Indonesian Islam. The increased presence of Arab actors and Arab funding is undeniable, but, as I have argued elsewhere, their influence does not exclusively work in an anti-liberal or fundamentalist direction.<sup>12</sup>

The public presence of the new transnational Islamic movements is an important phenomenon that has definitely changed the landscape of Indonesian Islam, reducing the central importance of Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama in defining the moderate mainstream. It is too early to say whether the slide of the latter organizations towards more conservative views was temporary. My observations at the latest NU congress in March 2010 suggested that the anti-liberal trend has subsided and might even be reversed (Bruinessen 2010), and under its incumbent general chairman, the national board of NU has steered a course in support of tolerance, avoiding both hard-line conservative standpoints and the progressive views of the Abdurrahman Wahid years.

#### **D. A brief note on the terms ‘liberal’, ‘progressive’, ‘conservative’, ‘fundamentalist’, and ‘Islamist’**

I have, in the preceding, hesitantly used the term ‘liberal’, for lack of a better and less controversial one, but I am aware that this term carries connotations that many of the thinkers to whom it is applied reject. The founders of the Liberal Islam Network (JIL) adopted this name from an influential anthology of texts by modern Muslim thinkers that represented a broad range of intellectual positions (Kurzman 1998). They have also defended political and economic liberalism, which some of them see as inseparable from religious liberalism. Others, who may share many of the religious views of JIL, object to the term ‘liberal Islam’ precisely because of the association with neo-liberalism and economic policies hurting the poor. Opponents have tended to employ the term ‘liberal’ as a stigmatizing label against a wide range of critical religious thought, equating it with rationalism and irreligiosity.

The term ‘neo-modernist’, used by the Australian scholar Greg Barton to describe the thought of Nurcholish Madjid and friends (Barton 1995, 1997), does not carry the same connotations of economic and political policy, and it is in fact appropriate for those who, like Nurcholish, are influenced by Fazlur Rahman, but does not really fit the thinkers, such as Abdurrahman Wahid, whose intellectual roots lie on the traditionalist rather than the reformist side of the spectrum. Some of those who reject the label of ‘liberal’ prefer to call their views, because of the emphasis on human rights (especially women’s and minority rights) and on empowerment of the weak and oppressed, and because of their generally left

---

<sup>12</sup> Ethnic Arab leaders of radical Islamic movements in Indonesia included Ja’far Umar Thalib of Laskar Jihad, Abdullah Sungkar and Abu Bakar Ba’asyir of Jama’ah Islamiyah, ‘Habib’ Rizieq Syihab of Front Pembela Islam, and Abdurrahman al-Baghdadi of Hizbut Tahrir Indonesia. The ‘Arabization thesis’ is discussed more extensively in Dutch in Bruinessen 2006, and in English in a forthcoming article by the present author.



orientation, 'progressive' or 'emancipatory Islam'.<sup>13</sup> Several other terms have been suggested but none has gained general acceptance. I shall be speaking of 'liberals and progressives' to refer to the entire range of thinkers and activists offering non-literal reinterpretations of Islamic concepts.

The term 'conservative' refers to the various currents that reject modernist, liberal or progressive re-interpretations of Islamic teachings and adhere to established doctrines and social order. Conservatives notably object to the idea of gender equality and challenges to established authority, as well as to modern hermeneutical approaches to scripture. There are conservatives among traditionalist as well as reformist Muslims (i.e., in Nahdlatul Ulama as well as Muhammadiyah), just as there are liberals and progressives in both camps.

By 'fundamentalist', I mean those currents that focus on the key scriptural sources of Islam, i.e. Qur'an and *hadith*, and adhere to a literal and strict reading thereof. They obviously share some views with most conservatives, such as the rejection of hermeneutics and of rights-based discourses, but may clash with conservatives over established practices lacking strong scriptural foundations. The term 'Islamist' finally refers to those movements that have a conception of Islam as a political system and strive to establish an Islamic state.

## **E. The survival of liberal and progressive thought**

The developments highlighted above appear to have marginalized liberal and progressive Muslim discourses, which in the 1980s and 1990s had been favoured by the regime and had received much sympathetic coverage in the press. The New Order's Ministers of Religious Affairs, notably Munawir Syadzali (1982-92), strongly endorsed liberal religious thought and made efforts to develop the State Institutes of Islamic Studies (IAIN) into centres of Muslim intellectualism. The Muhammadiyah, and especially the NU in the Abdurrahman Wahid years (1984-99) provided young thinkers and activists to some extent with a protective umbrella (although there has always much criticism of unconventional thinkers in these organizations). That degree of institutional support for liberal and progressive thought and action no longer exists, whereas other Muslim discourses, including some that were suppressed under the New Order, have gained greater prominence and official endorsement.

The same is also true of the audience leading Muslim intellectuals have. During the final decade and a half of the New Order, a significant segment of the educated and increasingly affluent Muslim middle class felt attracted to the liberal Muslim intellectualism of Nurcholish Madjid and his friends, as an alternative to the puritan or politicized and Shariah-oriented discourse of mainstream reformist preachers. Other alternatives emerged, however, that appeared to be even more attractive to an upwardly mobile middle class public, such as the hugely popular preacher Aa Gym with his message of tolerance and self-help through pop psychology (Watson 2005). The upheavals and inter-religious violence of the years of transition further increased the demand for such messages and cures for the soul. Many of those who were dismayed with the upsurge of Islamism flocked to gurus offering Sufi teachings and spiritual therapy. Courses on mysticism, collective meditation sessions (*dzikir berjama'ah*) and mental training courses, rather seminars on Muslim intellectualism, are currently the middle class' preferred alternative to political Islam (Howell 2001 and 2007, Rudnykyj 2009).

However, the extent to which progressive and liberal thought remained entrenched in certain niches and continued to flourish and develop is easily overlooked. The IAINs had produced numerous graduates with an interest in philosophy and social science, many of whom went on to postgraduate studies abroad before returning to take up positions in the religious bureaucracy or as lecturers at IAINs. Especially the faculties of Ushuluddin (Religious Studies) of the IAINs in Jakarta and Yogyakarta remained

---

<sup>13</sup> A range of such approaches, mostly written by Muslim intellectuals living in the West, is presented in the programmatic volume edited by Omid Safi (2003). A collection of articles by one of the contributors to that volume, Ebrahim Moosa, were published in Indonesian translation by the Jakarta-based Center for Islam and Pluralism; see Moosa 2004.

bulwarks of intellectual freedom and tolerance.<sup>14</sup> As is shown by Mujiburrahman in his contribution to this volume, in South Sulawesi the main Muslim critics of the program of enforcing the Shariah were IAIN lecturers and graduates, and the continuing influence of the IAIN contributed to a situation of trust, in which the Christian minority did not feel seriously threatened. It is by no means the case that the IAINs are dominated by liberal Muslims – in fact, many well-known liberals have lost previously influential positions there – but at least they continue providing a vitally important space for intellectual independence.<sup>15</sup>

Although overshadowed by assertive Islamist voices, the various strains of progressive and liberal Muslim thought that had developed in the course of the course of the 1980s and 1990s, in fact continued to flourish and even became more assertive in defence of religious freedom and pluralism in the post-Soeharto years. A range of Muslim NGOs, including some that were primarily concerned with the critical study of religious discourse, also profited from the international funding for the development of civil society that flowed to the country. This included such NGOs as LKiS (Institute for Islamic and Social Studies) in Yogyakarta, which had previously introduced critical social thought and hermeneutics into the *pesantren* environment and continued to disseminate religious ideas focusing on liberation and empowerment of subaltern groups, Rahima, which focused on women's rights and carried out programs of gender awareness training, and Syarikat, which strove for reconciliation between the social groups that had been perpetrators and victims of the mass killings of 1965-66, i.e. for the highly controversial accommodation of Muslims with (alleged) communists.

The most controversial of the NGOs, and the most immediate target of the notorious MUI *fatwa* of 2005 as well as the purges in NU and Muhammadiyah was the Liberal Islam Network, JIL, which had most explicitly and most provocatively challenged the increasingly vocal Islamist discourses. One of the first public clashes between Islamists and JIL occurred in response to a short film clip titled 'Islam has many colours' (*Islam warna-warni*), for which JIL had bought air time on several commercial television channels in mid-2002. The clip showed colourful images of Muslim rituals and festivities, including music and dance, a variety of local styles of mosque architecture and of dress styles that differed from the new Islamic covering style favoured by the Islamists. It was a celebration of the distinctly Indonesian forms of expression of Islam, and of the rich cultural variety of these expressions. At least one group of Islamists took offense at this film. The Majelis Mujahidin Indonesia, one of the more militant organisations striving for an Islamic state, wrote a letter to the television channels calling the film an insult to Islam and threatening court action if they would not stop airing the film. The MMI's argument was simple: Muslims could have many colours, but there is only one Islam and God's commands are unequivocal. By suggesting that the divine message could be adapted to local circumstances, the liberals were blasphemously misrepresenting Islam. Although many prominent lawyers and intellectuals came out in support of the film, the letter proved effective and the channels stopped broadcasting it.<sup>16</sup>

Besides their defence of local varieties of Islamic belief and practice, another theme on which the JIL members insisted much concerned the need to understand Qur'anic verses and *hadith* in their proper

---

14 The liberal atmosphere in these institutions was the reason for a particularly virulent attack by an Islamist critic, who accused them of being places where Muslims are made into apostates (Jaiz 2005). This book has been very influential in bringing about a broad suspicion of the IAINs, especially of the Ushuluddin faculties.

15 In the early 2000s, several of the IAIN, including those of Jakarta and Yogyakarta, were transformed into universities (UIN, State Islamic Universities), by the addition of several non-religious faculties such as economics, medicine, social and political sciences. In these new faculties, Islamist movements gained influence among the students, leading to a considerable change in atmosphere on campus.

16 The letter to the television stations and various reactions to the issue, along with a range of other criticisms of JIL are reproduced in Al-Anshori 2003. Al-Anshori was at the time one of the two spokespersons of the Majelis Mujahidin. JIL's view of pluralism was defended by one of its leading thinkers, Luthfi Assyaukani, in an op-ed article in the daily Koran Tempo (Assyaukani 2002).

context rather than believing them immediately applicable. (JIL contributors often contrasted ‘liberal Islam’ and ‘literal Islam’.) A third major theme in its discourse is respect for other religious traditions and recognition of their validity. The group’s concerns were presented eloquently in a programmatic statement by its main thinker, Ulil Abshar-Abdalla:

*I consider Islam as a living organism (...) and not as a dead monument erected in the seventh century (...) There is a strong tendency these days to treat Islam as a monument, petrified and immutable, and it is time to challenge that attitude. We need interpretations that are non-literal, substantive, contextual, and consonant with the heartbeat of a human civilization that is ever-changing. The substance of Islam should be separated from the culture of the Arabian peninsula, and it is that universal substance that has to be interpreted in accordance with the local cultural context. Whipping, stoning and the cutting of hands, the jilbab (full female covering) and beard are Arab cultural peculiarities and there is no reason why other Muslims should follow them. There is not really a detailed divine law, as most Muslims believe, but only the general principles known as maqasid al-shari`a, the objectives of Islamic law, and these basic values have to be given concrete content in accordance with the social and historical context. We have to learn to understand and accept that there cannot be a single interpretation of Islam that is the only or the most correct and final one. We must open ourselves to what is true and good, even if it comes from outside Islam. Islamic values can also be found in Christianity and the other major religions, and even in minor local religious traditions. Islam should be seen as a process, never completed and closed; new interpretations may emerge, and the major criterion to judge interpretations by is maslaha, i.e., what is beneficial to mankind.<sup>17</sup>*

Though there are quite significant differences between the various groups of progressives and liberals in Indonesia, this statement sums up nicely the major concerns they have in common (as well as bringing out clearly what are the areas of conflict with Islamists as well as ordinary orthodox believers). Intellectually, JIL is heir to two distinct currents of religious thought of the New Order period, which had Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as their most prominent spokespersons (echoes of both of whom can be detected in the statement quoted above). Numerous personal and intellectual connections link JIL to the other movements and institutions that are tributary to these predecessors. This includes not only the NGOs mentioned above but also the Paramadina Foundation, the institution most closely associated with the thought of Nurcholish Madjid, and a number of related institutions, largely staffed by graduates of Jakarta’s IAIN.

Paramadina, which had since the mid-1980s catered to Jakarta’s upwardly mobile middle class, offering seminar-like discussions on modern religious thought, became one of the staunchest defenders of religious pluralism in response to the violent inter-religious conflicts of the transition years, organizing various joint activities with representatives of other religions. It provoked the anger of many orthodox believers (including members of its own board) when it published a book on inter-religious relations in which the authors, against the virtual consensus of Indonesia’s ulama, provided arguments allowing inter-religious marriage (including that between Muslim women and non-Muslim men).<sup>18</sup>

Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid had been confronted with fierce criticism in their day (see e.g. Hassan 1980 for responses to Nurcholish), but they enjoyed powerful protection, which their successors did to a far lesser extent. Soon after the emergence of JIL, a fierce polemic started, in public debates, printed publications and internet discussions. Just like the liberals and progressive are a heterogeneous group, their critics had different backgrounds and represented different interest. The first and loudest critics, unsurprisingly, belonged to the more radical Islamist fringes, such as the Majelis

---

<sup>17</sup> This is a summarizing translation of the first part of Abshar-Abdalla 2002. Much of the second part of the text consists of a fierce critique of the Islamists’ project of implementing the Shariah as a ready-made solution for all problems and of their Manichaeic worldview that places ‘Islam’ and ‘the West’ in mutual opposition.

<sup>18</sup> Kamal 2004. Paramadina later withdrew this book from circulation because of the strong responses, notably from board member Quraish Shihab. The Majelis Mujahidin organized a public debate with the authors of the book, which rather resembled a public trial, proceedings of which it published under a title that showed they considered Paramadina no longer to be Muslim (Majelis Mujahidin Indonesia 2004).

Mujahidin Indonesia (MMI) and the radicalized younger generation of DDII activists.<sup>19</sup> They pointed to some real issues, such as the liberals' emphasis on context and rational interpretation in understanding sacred scripture, but also hinted at conspiracies and foreign interests lurking behind the liberal façade. They succeeded in alarming a broad section of the mainstream Muslim public, ulama and religious functionaries. JIL's public utterances were moreover often quite confrontational and challenging authority, which did not help to make its message more palatable. By the middle of the decade, the term 'liberal' had become a stigma that all Muslim NGOs did their utmost to avoid. It was no longer only radicals who opposed JIL and Islamic liberalism, but many who belonged to the moderate mainstream did so as well (e.g., Buchori 2006).

NGOs working at the grassroots level found their activities greatly impeded when people associated them with 'liberal Islam.' Most Muslim NGOs therefore distanced themselves from JIL in order to avoid blame by association. The NU and Muhammadiyah congresses of 2004 represented at first sight a setback for liberal and progressive thought, as only very few persons known associated with liberal ideas retained formal positions in these organizations. However, as shown by Burhani (in this volume) for the Muhammadiyah and by myself for the NU (Bruinessen 2010), liberal and progressive voices remain present in both organizations, thought perhaps less prominently than in the past. JIL's best-known member, Ulil Abshar-Abdalla, made a valiant attempt to be elected into the NU's leadership and obtained a significant number of votes.

JIL always retained the support of liberal and progressive intellectuals of the older generation, most notably of Abdurrahman Wahid who, until his death in December 2009, appeared regularly in the weekly radio talk show 'Kongkow bareng Gus Dur' ('Hanging out with Gus Dur') that was broadcast by JIL. Since 2005, however, JIL's news value has decreased; there have been no major new controversies. The JIL website, <http://islamlib.com/>, is still active and is regularly updated with interesting essays, but the Network organizes far fewer public activities than in the first years of its existence. The same may be said of most of the Muslim NGOs that represented liberal and progressive Islamic thought. There is less external funding for their activities since the economic and political crises have been overcome, and the audiences reached by their intellectual contributions have become distinctly smaller. Most members have moreover moved on with their lives and now have their main activities elsewhere. Two small think tanks close to, but formally independent of, the Muhammadiyah and NU, The Maarif Institute and The Wahid Institute, constitute safe havens for young critical intellectuals of these large associations. The IAINs and UINs, and such institutions as the Paramadina Foundation also provide niches where liberal and progressive thinkers continue working.

It appears likely that liberal and progressive Muslim intellectuals will remain tolerated within mainstream institutions and organizations, as long as they do not openly challenge established authority. Some of them may even rise to positions of influence again and have an impact on public debate. In their modest formulation, after all, the ideas of rational interpretation of the sacred texts, adaptation of the message of Islam to local conditions, and respect for other religions continue to be shared by numerous Indonesian mainstream Muslims.

## Bibliography

Barton, Gregory James (1995). 'The emergence of Neo-Modernism: a progressive, liberal movement of Islamic thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan

---

<sup>19</sup> Jaiz 2002; Adiani and Hidayat 2002; Al-Anshori 2003; Armas 2003. Al-Anshori was at the time one of the MMI's spokespersons; Jaiz is former journalist and DDII activist, who since 1998 is 'head of research' in the small institute LPPI, which is dedicated to the struggle against all deviations from pure Islam. Husaini is one of DDII's brightest and most vocal and radical young activists, obsessed with Christian efforts to subvert Islam; he was one of the radicals invited to join the Majelis Ulama Indonesia. Armas and Husaini both studied at the Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) in Malaysia and work together in a small NGO called INSISTS that reflects the views of ISTAC in Indonesia.

- Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968-1980', Ph.D. thesis, Clayton: Monash University.
- Barton, Greg (1997). 'Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual 'ulamâ: the meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought', *Studia Islamika*, 4 no.1, 29-81.
- Bruinessen, Martin van (1996). 'Islamic state or state Islam? Fifty years of state-Islam relations in Indonesia', in Ingrid Wessel (ed.), *Indonesien am Ende des 20. Jahrhunderts*, Hamburg: Abera-Verlag, pp. 19-34. Available online at: [http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Bruinessen\\_State\\_Islam\\_or\\_Islamic\\_State.pdf](http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Bruinessen_State_Islam_or_Islamic_State.pdf).
- Bruinessen, Martin van (2004). 'Post-Soeharto Muslim engagements with civil society and democratization', in Hanneman Samuel and Henk Schulte Nordholt (eds), *Indonesia in transition. Rethinking 'civil society', 'region' and 'crisis'*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, pp. 37-66.
- Bruinessen, Martin van (2007). 'Ansor', *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed., Part 2, Leiden: Brill, pp. 131-3.
- Bruinessen, Martin van (2010). 'New leadership, new policies? The Nahdlatul Ulama congress in Makassar', *Inside Indonesia* 101, July-September 2010. Online at [www.insideindonesia.org/](http://www.insideindonesia.org/).
- Bruinessen, Martin van (2011). 'What Happened to the Smiling Face of Indonesian Islam? Muslim Intellectualism and the Conservative Turn in Post-Suharto Indonesia', Working paper, Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies.
- Bruinessen, Martin van (forthcoming). 'Ghazwul fikri or Arabization? Indonesian Muslim responses to globalisation', in Ken Miichi and Omar Farouk Bajunid (eds), *Muslim Responses to Globalization in Southeast Asia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bush, Robin (2008). 'Regional Sharia regulations in Indonesia: anomaly or symptom?' in Greg Fealy and Sally White (eds), *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, pp. 174-91.
- Cribb, Robert (ed.) (1990). *The Indonesian Killings 1965-1966. Studies from Java and Bali*, Clayton: Centre of Southeast Asian Studies Monash University.
- Crouch, Melissa (2009). 'Indonesia, militant Islam and Ahmadiyah: origins and implications', Islam, Syari'ah and Governance Background Paper Series, Melbourne: Centre for Islamic Law and Society, University of Melbourne.
- Gillespie, Piers (2007). 'Current issues in Indonesian Islam: analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama fatwa No. 7 opposing pluralism, liberalism and secularism', *Journal of Islamic Studies*, 18(2), 202-40.
- Hasan, Noorhaidi (2006). *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program.
- Klinken, Gerry van (2005). 'New actors, new identities: post-Suharto ethnic violence in Indonesia', in Dewi Fortuna Anwar (ed.), *Violent Internal Conflicts in Asia Pacific: Histories, Political Economies, and Policies*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, pp. 187-210.
- Klinken, Gerry van (2007). *Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars*, London: Routledge.
- Kurzman, Charles (ed.) (1998). *Liberal Islam: A Source Book*, New York: Oxford University Press. [Translated into Indonesian as *Wacana Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2001.]

- Moosa, Ebrahim (2004). *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas dan Hak-hak Perempuan di dalam Hukum Islam [Progressive Islam, reflections on the dilemmas of human rights, modernity and women's rights in Islamic law]*, Jakarta: International Center for Islam and Pluralism (ICIP).
- Mujani, Saiful and Liddle, R. William (2004). 'Indonesia's approaching elections: politics, Islam, and public opinion', *Journal of Democracy*, 15/1, 109-23.
- Mujiburrahman (2006). *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, Amsterdam: Amsterdam University Press. Available online at: <http://igitur-archive.library.uu.nl/dissertations/2006-0915-201013/index.htm>.
- Safi, Omid (ed.) (2003). *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld.

# Persinggungan Budaya Lokal dan Ritual Islam: Pergumulan Kehidupan Keberagamaan dan Sosial-Politik

Oleh: Dr. H. Imam Amrusi Jailani, M.Ag.

Dosen tetap Fak. Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya)

## ABSTRAK

*Pergulatan pemikiran yang sedang berkembang, khususnya di dunia Islam, dan tidak terkecuali di dunia Barat memosisikan kajian keislaman sebagai model dalam kajian mereka. Dari kajian tersebut didapati pemahaman Islam yang bermacam-macam. Tampilan rumusan Islam tersebut dihipnotis dengan berbagai pendekatan untuk memudahkan pemetaan terhadap pemahaman keislaman. Dari tampilan tersebut menggambarkan, bahwa dalam realitas, kita sering diperhadapkan pada wajah Islam normatif, Islam faktual, Islam ideal atau universal dan Islam lokal. Sedangkan pendekatan yang dipakai untuk meneropong hal tersebut adalah pendekatan tekstual-kontekstual dan struktural-fungsional. Dari teropong tersebut didapati pola pemahaman dan pola sikap yang inklusif dan eksklusif, dengan segala dampak yang akan ditimbulkan, baik yang konstruktif maupun yang destruktif, yang mendukung maupun yang menggerogoti perkembangan Islam.*

**Kata Kunci:** *Islam normatif-praksis, tekstual-kontekstual, inklusif-eksklusif, dan budaya lokal.*

## A. Islam dan Budaya Lokal

Islam dapat dipahami sebagai seperangkat ajaran yang bersumber dari Allah dan disampaikan oleh Rasulullah kepada umatnya. Selanjutnya, ajaran tersebut disebarkan oleh para pengikutnya, para sahabat, *tabi'in*, *tabi'it tabi'in*, dan para *da'i* atau penyeru agama Islam ke berbagai penjuru dunia. Ajaran Islam disebarkan ke berbagai daerah, termasuk ke Nusantara, yang sebelum kedatangan Islam sudah berkembang budaya lokal di masing-masing daerah. Pada tahapan selanjutnya, setelah ajaran Islam banyak bersentuhan dengan budaya lokal, maka lahir pula rumusan Islam lokal, yang didefinisikan sebagai seperangkat teks tertulis, tradisi oral atau spiritual yang tidak didapati di tanah kelahiran Islam (Arab). Woodward mencontohkan hal ini dengan naskah-naskah mistik Jawa. Model Islam seperti ini merupakan hasil dari interaksi ajaran Islam dengan budaya setempat. Sikap keberagamaan semacam ini biasanya menampilkan Islam sebagaimana yang diterima atau dipahami (*Received Islam*), yang dalam hal ini cuma dicontohkan dengan dominasi ajaran kaum sufi yang lebih banyak berperan dalam perkembangan Islam lokal, seperti di Jawa, dan tidak terdapat penjelasan lain.<sup>20</sup>

Sebagaimana juga telah dimaklumi, dalam masalah hukum yang berlaku di Indonesia, misalnya, bahwa hukum Islam sudah memainkan peran dalam kancah kehidupan masyarakat Indonesia sejak dahulu, yakni pada periode kerajaan Islam awal, sebelum datangnya kolonial Belanda. Pada masa itu, hukum Islam sudah menjadi suatu kajian yang intensif di kalangan pondok pesantren.<sup>21</sup>

Setelah datangnya kolonial Belanda dan memberlakukan kolonisasi di Hindia Belanda, banyak sarjana Belanda yang tertarik untuk melakukan penelitian terhadap hukum Islam yang sudah berlaku di Nusantara. Maka tampilah L.W.C. Van Den Berg dengan melontarkan teori *Receptio in Complexu*. Menurut teori ini, orang-orang Islam di Indonesia sudah menerima dan memberlakukan syari'at Islam

---

<sup>20</sup>Lihat keterangan selengkapnya dalam Mark R. Woodward, *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in The Sultanate Yogyakarta*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

<sup>21</sup>Ishijanto, *Dasar Filosofis Pendidikan Tinggi Hukum di Indonesia, Di Mana Letaknya Hukum Islam?* Makalah, pada Seminar Integrasi Hukum Islam ke Dalam Kurikulum Fakultas Hukum, Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah, Jakarta, 1995, h.12.

secara utuh.<sup>22</sup> Statemen ini didasarkan pada realitas yang ada, bahwa hukum Islam sudah di-recepiir (diterima) oleh seluruh umat Islam di Indonesia.<sup>23</sup>

Pada perkembangan selanjutnya, muncul duet pakar hukum, yaitu Cristian Snouck Hurgronje dan Coenelis van Vollenhoven, yang memunculkan teori *Receptie*. Teori ini berpandangan bahwa hukum Islam dianggap sebagai hukum apabila sudah diresepsi (diterima) oleh hukum Adat.<sup>24</sup> Dalam hal ini, hukum Adat yang menjadi penentu bagi berlaku atau tidaknya hukum Islam.<sup>25</sup> Dalam pandangan tokoh-tokoh muslim, teori ini dianggap sangat merugikan dan telah menjadi biang pemicu kekacauan hukum dengan melahirkan trikotomi hukum (Islam, Adat, and Barat).<sup>26</sup>

Semenjak kemunculannya, dan lebih lagi pada zaman kemerdekaan, teori *Receptie* ini sangat menghantui para ahli hukum Indonesia. Profesor Hazairin misalnya, menyebut teori ini sebagai teori *Iblis*.<sup>27</sup> Kemudian beliau mengeluarkan teori baru yang dikenal dengan teori *Receptie a Contrario* yang dikenal juga dengan teori *Exit*. Menurut teori ini, semenjak kemerdekaan, semua hukum yang datang dari kolonial Belanda tidak berlaku lagi, dan kembali kepada hukum yang berlaku di Indonesia. Teori ini bertujuan mengubur dan membuang jauh-jauh teori *Receptie* dari bumi Nusantara.<sup>28</sup> Menurutnya juga, hukum yang ada sekarang tinggal hukum Islam dan Adat, karena hukum Barat (kolonial) sudah terkubur, dan walaupun masih dianggap ada oleh sebagian kalangan, adanya itu sama dengan tidak adanya, *wujuduh ka 'adamih*. Sedangkan hukum Adat itu sendiri baru akan berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam.<sup>29</sup>

Dari apa yang telah disuguhkan Woodward mengenai gambaran Islam di ranah lokal yang ditangkap dari naskah-naskah mistik, dapat ditangkap suatu sinyal bahwa pendekatan tekstual terkesan tidak memiliki batasan yang jelas untuk memverifikasi mana hal-hal yang Islami dan mana yang bukan. Ketidakjelasan batasan mengenai Islam yang diperankan oleh pendekatan tekstual ini telah menjadikannya ini kurang valid, karena tidak menawarkan jawaban yang pasti terhadap diskursus keislaman tertentu. Inilah kelemahan yang dimiliki oleh pendekatan tekstual. Namun demikian, dalam tataran akademis, batasan definitif untuk menarik garis demarkasi antara mana yang Islami dan mana yang tidak, bukan merupakan persoalan mendasar. Justru yang menjadi persoalan penting dalam konteks ini adalah bagaimana sebuah fenomena ritual dalam Islam bisa dipahami secara proporsional, sehingga tidak memunculkan klaim kebenaran sepihak.

Pendekatan kontekstual merupakan perangkat komplementer yang dapat menjelaskan motif-motif kesejarahan dalam Islam untuk memperkuat asumsi bahwa Islam merupakan entitas konprehensif yang melingkupi elemen normatif dan elemen praksis. Pendekatan ini penting untuk memahami Islam dalam kerangka konteksnya, baik ruang maupun waktu.<sup>30</sup>

## B. Pemahaman Islam Pada Ranah Normatif dan Faktual

Untuk mengkaji setiap aktifitas ritual dari umat, baik yang berlaku di kalangan agama-agama *ardī* maupun *samāwī*, maka problematika utama yang harus dikedepankan adalah masalah metodologi.

---

22Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar, Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), Cet. I; h. 35.

23Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), Cet. I, h. 25.

24A. Wasit Aulawi, "Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad et.al., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Prof Dr. H. Bustanul Arifin, S.H.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), Cet. I; h. 56.

25Ahmad Rafiq, *Hukum Islam*, h. 16-17.

26Bustanul Arifin, *Pelebagaan*, h. 35.

27Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985), Cet. IV; h. 32.

28Rachmat Djatmika, "Sosialisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Abdurrahman Wahid et.al, *Kontribusi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Rosdakarya, 1991), Cet. I; h. 232.

29Ahmad Rafiq, *Hukum Islam*, h. 20.

30D. Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts," dalam *Contributions to Asian Studies* 17, (1982), h. 1-16.



Masalah yang satu ini merupakan problem epistemologis yang signifikan dalam pencapaian tujuan atau sasaran yang diinginkan. Hal tersebut semakin dirasakan signifikansi dan eksistensinya, mengingat selama ini, sudah terjadi polarisasi dikotomis dalam memahami ajaran-ajaran agama, khususnya Islam dalam tataran konsep dan praksis, antara pendekatan tekstual pada satu sisi dan kontekstual pada sisi lain. Memang diakui, terdapat kesulitan untuk mendudukan dua pengamatan tersebut dalam satu medium, sehingga bisa sejajar antara satu dengan lainnya. Namun, bagaimanapun problematisnya hal tersebut, masih terbuka peluang lebar-lebar untuk bisa dipecahkan. Salah satu metode yang dianggap tepat bagi *problem solving* (pemecahan masalah) hal tersebut adalah dengan cara mengadakan penggabungan kedua metode atau perspektif tersebut dalam satu wacana yang konprehensif. Signifikansi dari pendekatan tekstual-kontekstual ini, menurut pengamatan Frederick M. Denny, terletak pada upaya yang *equilibrium* (seimbang) antara pemahaman tekstual-doktrinal di satu sisi, dan kontekstualisasi dengan unsur-unsur kesejarahan pada sisi lain.<sup>31</sup>

Pendekatan tekstual menekankan signifikansi teks–teks sebagai sentral kajian dengan merujuk pada sumber–sumber primer–yang dalam hal ini sudah menjadi konsensus dan *concern* para ulama–dari ajaran Islam, yakni al-Qur’an dan Hadis.<sup>32</sup> Pendekatan ini sangat penting ketika kita ingin melihat realitas Islam terutama yang dipresentasikan secara tertulis, baik secara eksplisit maupun implisit, dalam kedua sumber suci di atas. Selain dari itu, kajian tekstual juga tidak menafikan eksistensi teks-teks lainnya sebagaimana tertuang dalam karya-karya para intelektual dan ulama’ besar muslim terdahulu dan kontemporer.

Dalam aplikasinya, pendekatan tekstual barangkali tidak menemui kendala yang cukup berarti ketika dipakai untuk melihat dimensi Islam yang bersifat *qaṭ’ī*, seperti masalah *ibadah mahdhah* dan masalah tawhid. Persoalan baru akan muncul ketika pendekatan ini dihadapkan pada realitas ritual umat Islam yang tidak tertuang secara eksplisit, baik dalam al-Qur’an maupun Hadis, namun keahadirannya diakui dan, bahkan diamankan oleh komunitas muslim tertentu secara luas dan sudah mentradisi secara turun temurun. Bagi pendekatan tekstual, memang cukup dilematis untuk sekedar menjustifikasi bahwa ritual-ritual tersebut merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak. Sebagai bagian dari diskursus akademis, tujuan mengkaji ritual-ritual dalam Islam memang bukan untuk membuktikan apakah hal itu merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak. Diskursus semacam ini tentu saja *out of date* untuk dapat tetap dikedepankan dalam konteks analisis ilmiah–akademis dan, oleh karenanya, tidak perlu dipertahankan dalam tradisi intelektual. Sebaliknya, yang menjadi *concern* akademis di sini adalah bagaimana menempatkan ritual tersebut dalam kerangka proposional yang tidak berbuntut *truth claim* (klaim dan pembenaran sepihak).

Desain yang dirancang oleh Mark R. Woodward kiranya dapat membantu memecahkan disparitas distingtif antara Islam normatif-formal dan Islam faktual-lokal. Desain tersebut melahirkan konsepsi tentang Islam yang tersusun atas beberapa unsur dasar. Rumusan pertama yang dimunculkan adalah Islam universalis. Dalam formulasi yang diajukan oleh Wilfret Cantwel Smith, hal ini disebutnya dengan Islam idealis. Ajaran Islam yang terdapat dalam model Islam ini bersifat *taken for granted*, di dalamnya tercakup ajaran Islam yang sudah digariskan secara *qaṭ’ī* dalam al-Qur’an dan Hadis, seperti *arkān al-Islām* dan *arkān al-īmān*, masalah tauhid dan persoalan religius lainnya. Pada umumnya umat Islam sepakat bahwa hal tersebut sebagai *ultimate truth* yang tidak memerlukan interpretasi lebih jauh.

Kemudian dimunculkan pula rumusan Islam esensialis. Tema “esensialis” ini pada mulanya dipinjam oleh Woodward dari Rihard C. Martin untuk menunjuk modus praktek-praktek ritual yang

---

31Penjelasan selanjutnya mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Frederick M. Denny, “Islamic Ritual, Perspectives and Theories,” dalam Richard Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), h. 63-77.

32Lihat Richard Martin, “Islamic Textuality in Light of Poststructuralist Criticism,” dalam *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*, (New York: New York University Press, 1988), h. 116-131.

sekalipun tidak dimandatkan secara eksplisit oleh teks-teks universalis (al-Qur'an dan Hadis), namun secara luas diamalkan oleh umat Islam atas dasar justifikasi substansial dari semangat kedua sumber suci tersebut. Hal ini bisa dicontohkan dengan perayaan *maulid al-nabi*, praktek rutinitas ritual halaqah-halaqah sufi, perayaan *haul* para syekh, juga modus-modus ritual yang secara mentradisi dipraktekkan untuk memuliakan para wali, ziarah ke tempat-tempat suci, serta tradisi kenduren atau tahlilan yang tersebar luas di negara-negara Muslim seperti India, Malaysia, Bangladesh, Pakistan, dan Indonesia.<sup>33</sup> Islam esensial, dengan begitu, merupakan kategori Islam yang sangat inklusif.

### C. Doktrin Sosio-religius dalam Ranah Publik Lokal

Untuk memahami fenomena ajaran agama, maka secara kontekstual, teori fungsional dan struktural dalam sosio-kultural, akan menjadi sesuatu yang signifikan dalam membantu upaya tersebut. Menurut teori fungsional, antara agama dan fungsinya dapat diasumsikan memiliki relevansi dialektika yang diaplikasikan melalui ibadah (ritual).<sup>34</sup> Pada dasarnya, fungsi agama secara fundamental diarahkan kepada hal-hal yang supranatural. Partisipan yang terlibat dalam sebuah ritual dapat melihat kemajemukan agama sebagai sarana meningkatkan hubungan spiritualnya dengan Tuhan. Kebutuhan spiritual merupakan sesuatu yang alamiah bagi manusia.

Setiap ritual dalam agama, menurut teori ini, memiliki signifikansi teologis, baik dari dimensi sosial maupun psikologis. Dalam aspek teologis ini, tidak akan bisa dihindari penampakan simbol-simbol sebagai bahasa maknawiah, yang pemaknaannya sangat bergantung kepada kualitas dan arah performa ritual maupun keadaan internal partisipan dari ritual yang bersangkutan. Sebuah ritual, dalam konteks sosiologis, merupakan manifestasi dari perekat solidaritas sosial atau alat memperkuat solidaritas sosial (meminjam istilah Durkheim) melalui performa dan pengabdian.<sup>35</sup> Dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia, khususnya Jawa, perekat solidaritas sosial yang ampuh adalah melalui upacara ritual, seperti *tahlilan*, *istighatsah akbar*, *tabligh akbar* dan sebagainya.<sup>36</sup> Asumsi seperti itu memang sudah diakui sendiri oleh kaum fungsionalis, terutama James Peacock, Clifford Geertz, Robert W. Hefner dan Koentjaraningrat. Dengan demikian, teori fungsional memandang fungsi agama dalam konteks yang lebih luas, baik dalam konteks spiritual maupun eksistensi kemanusiaan. Ia dapat dipahami sebagai sebuah jawaban atas pertanyaan mengapa agama itu ada atau diadakan, atau mengapa manusia itu membutuhkan agama.

Menurut teori struktural, agama diasumsikan memiliki relevansi struktural dengan mitos-mitos lokal tertentu. Di mata kaum strukturalis, agama dan mitos memiliki hubungan resiprokal. Mitos eksis pada tataran konsepsi, sementara agama eksis pada tataran aksi atau dalam istilah Levi-Strauss disebut

---

<sup>33</sup>Tradisi-tradisi ritual umat Islam seperti tersebut di atas yang sudah mengakar secara turun-temurun di berbagai negara muslim, khususnya Indonesia, telah dipaparkan secara mendetil dalam John R. Bown, *Muslims Through Discourse*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), h. 229-250; Demikian juga artikelnya, "On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Marocco," yang dimuat dalam *American Ethnologist* 19:4 (November: 1992), h. 656-671; Mark R. Woodward, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," dalam *History of Religion* 28, h. 54-89; Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (London: The Free Press of Glencoe, 1960); Juga artikelnya, "Ritual and Social Change: A Javanese Example," dalam *American Anthropologist* 59:1 (Februari 1957), h. 32-54. Sedang tradisi kenduri di Malaysia dapat dilihat misalnya dalam Zainal Kling, "Social Structure: The Practices of Malay Religiosity," dalam Moh. Taib Osman (Ed.), *Islamic Civilization in The Malay World*, (Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1997), h. 51-80.

<sup>34</sup>Penjelasan lebih lanjut mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, (New York: Anchor Book, 1959), h. 36-46.

<sup>35</sup>Lihat Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: The Free Press, 1995), h. 344.

<sup>36</sup>Lihat James Peacock, *Rites and Modernization: Symbolic and Social Aspect of Indonesian Proletarian Drama*, (Chicago: University of Chicago Press, 1968), h. 226; Tulisannya juga, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, (Berkeley: Los Angeles, London: University of California Press, 1978); Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, 1973), h. 164; Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985), h. 54-56; dan Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1985), h. 147.

*homology*.<sup>37</sup> Strukturalisme memandang sebuah ritual dalam agama sebagai bagian dari sebuah *logical order* dalam bangunan struktur sosial, ia mengikuti struktur formal dari sebuah sistem tertutup. Akan lebih jelas lagi jika perspektif teori ini dijelaskan dengan teori *model of* dan *model for*-nya Geertz.<sup>38</sup> Bagi Levi-Strauss, mitos dan ritual bisa saling berganti posisi satu sama lainnya, sementara Geertz memandang mitos sebagai wujud dari *model of* sebuah ritual dan ritual sendiri menjadi *model for*-nya mitos.

Pada tataran praksis, fenomena kenduren atau *tahlilan* merupakan gambaran kongkret untuk memperkuat aplikasi dari teori di atas yang mengasumsikan terdapatnya relevansi struktural antara kenduren atau *tahlilan* dengan mitos-mitos lokal tertentu, sehingga menjadi bagian integral dari kebudayaan Islam Jawa yang lebih banyak segi-segi persamaannya dengan Islam India.<sup>39</sup>

Realitas di atas, menurut A. Bekki, mencerminkan budaya lokal, khususnya Jawa, yang sinkretis. Sinkretisme terlihat begitu jelas dalam kehidupan beragama di Jawa. Hal ini mungkin akibat sikap lentur orang Jawa terhadap agama dari luar. Meskipun kepercayaan Animisme sudah mengakar sejak dahulu kala, orang Jawa berturut-turut menerima agama Hindu, Budha, Islam, dan Kristen, yang kemudian “dinaturalkan” atau “dijawakan” semuanya. Bahwa sudah terjadi Jawanisasi terhadap hal tersebut dan dapat dibuktikan dengan adanya penduduk kalangan Jawa yang muslim, mencapai 90%, namun lebih separuh dari mereka yang termasuk dalam kategori “wong abangan” (dalam pemetaan Geertz), yang masih menganut kepercayaan tradisional dengan dibungkus atau diselimuti Islam. Praktek atau ritual slametan dan kenduren mungkin dapat mengapresiasi pengalaman agama dari pengalaman kalangan Jawa (lokal).<sup>40</sup>

Dengan demikian dapat dikatakan, pengaruh Islam di tanah Jawa tidaklah terlalu besar. Agama Islam, barangkali, hanya menyentuh kulit luar budaya lokal (Jawa) yang sudah terlebih dahulu berasimilasi dengan kepercayaan Animisme, ajaran Hindu, dan Budha yang telah mengakar kuat. Akibatnya, Islam, menurut Geertz, tidak bergerak ke wilayah baru, melainkan ke salah satu (wilayah) bentukan politik, estetika, dan struktur sosial terbesar di Asia, yakni kerajaan Jawa Hindu-Budha, yang walaupun pada masa itu mulai melemah, namun pengaruh kepercayaannya tetap mengakar kuat di kalangan masyarakat Nusantara, khususnya di Jawa.<sup>41</sup>

Dari pemahaman ini, menurut Geertz pula, dapat dikatakan bahwa Islam, di tanah Jawa, tidaklah menancapkan dan menata bangunan peradaban, melainkan (hanya) menyelaraskan yang sudah ada. Melalui proses asimilasi secara panjang dan damai, Islam secara perlahan tapi pasti berhasil membentuk kantong-kantong masyarakat saudagar di sejumlah kota dan di kalangan petani kaya. Komunitas muslim ini tidak bisa melepaskan diri dari sikap sinkretisme yang menekankan pada aspek budaya Islam. Proses asimilasi yang panjang ini menghasilkan masyarakat Jawa kontemporer dengan sejumlah kelompok sosio-religiusnya yang sedikit rumit, yang dipetakan ke dalam kaum muslim abangan, santri, dan priyayi.<sup>42</sup>

Akan tetapi, Bachtiar memberikan pengamatan yang berbeda dengan Geertz, bahwa masyarakat

---

37Lihat Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, (New York: Basic Books, 1963), h. 232-233.

38Lihat Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System,” dalam Clifford Geertz, *The Interpretation*, h. 87-125.

39Lihat penjelasan lebih lanjut dalam Woodward, “The Garebeg Malud in Yogyakarta: Veneration of the Prophet as Imperial Ritual,” dalam *Journal of Ritual Studies* 5: 1, (Winter: 1991), h.109-132.

40 A. Bekki, “socio Cultural Changes in a Traditional Javanese Village” dalam Institute of Asian Studies, *Life in Indonesian Village*, (Tokyo: Rikko (St. Pauls) University, 1975), h.20.

41 Clifford Geertz, *Islam Observed*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), h. 11.

42 Kaum abangan adalah mereka yang masih menitikberatkan pada unsur animistis dari keseluruhan sinkretisme Jawa dan berkaitan erat dengan elemen petani. Kalangan santri, mereka yang menekankan pada unsur sinkretisme Islami dan umumnya berkaitan erat dengan elemen pedagang dan elemen petani tertentu. Sedangkan priyayi, mereka yang menitikberatkan pada unsur Hinduisme dan berkaitan erat dengan elemen-elemen birokrat. Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), h. 6.

Jawa merupakan masyarakat yang kompleks. Kompleksitas tersebut, pada setiap kedudukan, akan memaksanya untuk menunjukkan model perilaku tertentu yang tidak melulu merefleksikan aktivitas agama. Ia menilai bahwa semua ini bukanlah refleksi sinkretisme agama, melainkan lebih merupakan peran struktural. Lebih jauh, bahkan ia menilai bahwa Geertz telah menafsirkan makna abangan, santri, priyayi tidak seperti halnya orang Jawa menggunakan istilah tersebut. Geertz, dalam hal ini, telah keliru mengumpulkan sikap agamis (agangan-santri) dan strata sosial (priyayi-wong cilik) dalam satu kelompok. Dengan demikian, sangatlah sulit untuk menerima pemikiran Geertz.<sup>43</sup>

#### D. Pemahaman Sosial-Politik Islam

Untuk mengidentifikasi perkembangan pemahaman sosial-politik di era modern, khususnya mengenai *siyasa*h atau seni menata kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, maka ada beberapa hal yang harus diperhatikan yang dapat melatarbelakangi hal tersebut, yaitu semangat puritanisme (pemurnian ajaran Islam), pandangan bahwa Islam adalah *rahmatan li al-‘alamīn* yang harus diimplementasikan secara konkret dalam realitas kehidupan, khususnya di bidang iptek, pandangan terhadap struktur kemasyarakatan yang diidealisasikan sebagai *ummatan wāhidah*, dan sikap (ingin) membendung—untuk tidak mengatakan menentang—penetrasi budaya Barat dan menunjukkan keunggulan Islam terhadap ideologi—ideologi lainnya, misalnya sekularisme, kapitalisme, hedonisme, dan lain-lain. Sikap yang seperti ini biasanya diperpegangi oleh kalangan Fundamentalisme yang tersebar di seluruh negeri yang berpenduduk—walaupun hanya sebagian, mayoritas maupun minoritas—muslim. Kecenderungan yang mereka pilih untuk tatanan sosial-politik dalam rangka mengakomodir tuntutan di atas adalah dengan memberlakukan sistem khilafah di negara-negara Islam. Contoh yang sangat realistis dalam kehidupan kekinian ini adalah dengan kemunculan ISIS (Islamic State of Iraq dan Syria), yang sebelum kemunculannya sudah terlebih dahulu diperkenalkan oleh kalangan Hizbut Tahrir dengan konsep khilafahnya.

Perkembangan pemahaman sosial-politik keagamaan berkaitan erat dengan kualitas wawasan keagamaan yang kita miliki dan masukan (*in put*) yang diterima dari berbagai sumber belajar, baik dari dalam (kalangan sendiri, kaum muslim) maupun luar (kalangan non-muslim). Sejauh ini dapat dikatakan bahwa alur utama (*main stream*) pemahaman tersebut masih belum menampakkan bentuknya yang jelas, atau dengan kata lain mereka masih berada dalam proses pencarian bentuk pemahaman. Oleh karena itu, terdapat kesulitan untuk mengidentifikasi dan mengkategorisasikan pemahaman sosial-politik keagamaan kekinian yang berkembang. Namun demikian, terdapat berbagai gejala pemahaman yang dapat diamati, sehingga muncul indikasi yang mengisyaratkan polarisasi pemahaman keagamaan mereka. Di satu sisi terdapat pemahaman yang bersifat eksklusif dan pesimistik, sementara di sisi lain ada pola pemahaman yang bersifat inklusif, terbuka dan toleran. Kalangan muslim yang cenderung pada pola pemahaman pertama, sebagaimana telah dicontohkan, terkesan lebih fanatik, sedangkan kecenderungan pada pola pemahaman kedua lebih bersikap toleran.

Pola pemahaman yang eksklusif kurang menyadari bahwa dinamika kehidupan tercermin dari pluralitas yang melingkupi dunia kita. Mereka menyikapi lain. Dalam kondisi yang seperti itu, pluralitas akan menjadi sangat riskan dan acap kali menjadi momok yang amat menakutkan—bahkan melebihi ketakutan terhadap monster—bila diperhadapkan kepada pandangan eksklusif. Hal tersebut akan memberikan dampak yang serius terhadap perkembangan wacana intelektual, lebih spesifik lagi dalam pemikiran keislaman.

Pada saat pola pemikiran menjadi tunggal dan tidak memberikan tempat pada pola pemikiran lain, maka sudah barang tentu akan menciptakan pemikiran eksklusif. Sebagai konsekuensi logisnya adalah munculnya slogan bahwa “Islam” adalah satu-satunya solusi, serta dengan serta merta mengesampingkan pemikiran orang atau kelompok lain yang tidak seide. Slogan semacam itu, menurut Khalīl ‘Abd al-

---

43 H.W. Bachtiar, “The religion of Java: A Commentary,” dalam *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Edisi V, No. 1, 1963.

Karīm, pada satu sisi merupakan salah satu metode menengahkan solusi antisipatif, namun pada sisi lain mengandung muatan eksklusif terhadap pemikiran-pemikiran lain.<sup>44</sup>

Pada saat yang bersamaan, maka tidak bisa dihindari hilangnya obyektivitas pemikiran. Pada waktu Barat dipandang dengan sebelah mata, hanya sebagai sarang imperialis, maka secara otomatis akan melahirkan persepsi *negative thinking* terhadap “seluruh” produk pemikiran Barat. *Trend* pemikiran yang muncul di Barat akan sulit diterima, yang seakan-akan ada tabir pemisah antara Islam dan Barat yang disakralkan, sehingga *trend* pemikiran seperti Hak Asasi Manusia, demokrasi, *civil society*, dan lain-lain masih dianggap “kafir”. Riskannya pula, jika *trend* semacam itu dihembuskan oleh kalangan intelektual muslim, mereka itu dicapnya sebagai agen Barat yang tidak bertanggungjawab. Pandangan negatif dan sinis semacam itu, menurut penilaian Dr. Muhammad Imarah, tidak kalah daya destruktifnya jika dibandingkan dengan tesis Samuel Huntington, yang menyodorkan tema-tema bombastis bagi pengaruh Barat terhadap dunia Islam.<sup>45</sup>

Pada tahapan berikutnya, yang merupakan tahapan penghujung dari taburan benih pandangan sebelah mata, maka kita akan menuai pandangan-pandangan picik, di mana sebuah pemikiran tidak lagi dilihat dari aspek nilai dasar dan esensinya, melainkan lebih mengedepankan simbol atau penampaknya. Pencerahan yang semula menjadi juru kunci bagi pemberdayaan manusia atau masyarakat, di manapun berada, cenderung ditolak karena berlabelkan Barat atau dianggap tercerabut dari muatan spiritualitas. Selain itu, istilah sekularisme menjadi makanan empuk bagi para intelektual haluan kanan untuk terus memojokkan *trend* pemikiran yang dianggapnya ala Barat, bahwa sekularisme telah memisahkan antara agama dan negara atau antara agama dan dunia.<sup>46</sup>

Pola pemahaman sosial-politik keagamaan yang inklusif, terbuka dan demokratis dalam memberikan jawaban terhadap perkembangan kehidupan modern yang ditandai antara lain oleh dominasi iptek dan akselerasi arus informasi, kalangan muslim pada umumnya menanggapi hal tersebut dengan sikap terbuka dan optimis, karena mereka yakin bahwa ajaran Islam mampu mengakomodir hal-hal tersebut dan bahkan memberikan pemecahan terhadap umat Islam kini dan nanti. Nuansa *positive thinking* terhadap Barat sudah diperlihatkan oleh tokoh-tokoh reformis muslim pada ujung abad XIX dan awal abad XX, seperti Sayyid Ahmad Khan.<sup>47</sup> Menurutnya, kebodohan adalah biang dari segala kejelekan, yang selama ini menghantui umat Islam. Oleh karena itu, untuk bisa maju, umat Islam harus berilmu dan terbuka. Dalam hal ini diperlukan adanya transformasi pemikiran dan cara pandang yang diterapkan di Barat, yakni dengan cara mengadopsi sistem pendidikan dan perspektif pemikiran yang berlangsung di Eropa.<sup>48</sup> Barat mampu bangkit dari ketertinggalan dan kebodohnya karena mereka mampu menguasai Iptek. Kebangkitan dan kemajuan Barat, harus dijadikan sebagai cermin menempa diri, sehingga mampu bangkit dan maju seperti mereka.

Mereka tidak lagi mempersoalkan apakah sebuah negara itu harus berbentuk khilafah atau bukan.

---

44 Lihat Khalil ‘Abd al-Karīm, *Min Āfat al-Fikr al-‘Arabī al-Islāmī al-Mu‘āṣir: Dirāsah Naqdiyyah*, dalam Jurnal *al-Qadāyā Fikriyah*, vol. 15-16, Juni-Juli, 1996, h. 259.

45 Lihat komentar Muhammad Imarah dalam bukunya, *Al-Islām bain Tanwīr wa al-Tazwīr*, (Kairo: Dar al-Syurūq, 1995), h. 5-9.

46 Muhammad Imarah, *Al-Islām bain Tanwīr wa al-Tazwīr*, h. 34-95.

47 Kisah hidup dan Kiprahnya bagi kemajuan Islam dan India dapat dilihat dalam H. A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 1993), h. 75; J.M.S. Baljon, Jr., “Ahmad Khan”, dalam Bernard Lewis et. al (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. I, (Leiden, Netherland: E.J. Brill, 1965), h. 187; H.A.R. Gibb dan J.H. Kreamers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden, Netherland: E.J. Brill, 1965), h. 24; Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, (India: Asha Publication, t.th.), h. 9; Khalil ‘Abd al-Hamid ‘Abd al-‘Ali, *Jawānib al-Turas al-Hind al-Islāmī al-Hadīs*, (Mesir: Maktabah al-Ma‘arif al-Hadisah, 1979), h. 195; dan H. Lammens, S.J., *Islam Beliefs and Institutions*, translated from French version by Sir E. Denison Ross, edisi II, (New Delhi, India: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), h. 209.

48 Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, (Cet. III; Chicago: The University of Chicago Press, 1986), h. 60.

Masih banyak problem yang jauh lebih penting dari hal-hal tersebut. Yang lebih signifikan, menurut mereka, adalah bagaimana roda pemerintahan bisa berjalan dengan baik, bagaimana amanah yang dipikul oleh pemimpin-pemimpin yang terpilih dapat terlaksana, bagaimana kehidupan rakyat dapat berjalan dengan aman, damai, tenteram, sejahtera dan makmur. Demikian juga, bagaimana supremasi hukum bisa ditegakkan, sehingga kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara bisa berjalan dengan efektif, berada dalam kehidupan yang adil, makmur dan sentosa, yang diridhai Allah.

Dalam pandangan mereka, bukan hal yang teramat urgen, tentang siapa yang harus memimpin, apakah pria atau wanita. Bahkan lebih dari itu, apakah yang memimpin itu muslim atau non-muslim, sama saja. Yang lebih penting, mereka memiliki integritas keilmuan yang memadai, kapabilitas kepemimpinannya tidak diragukan, bisa mengemban amanah, berlaku adil dan berpihak pada rakyat.

## D. Kesimpulan

Dalam realitas kehidupan sehari-hari kita sering diperhadapkan pada polarisasi pemahaman tentang Islam yang pada akhirnya akan menampilkan serial wajah Islam. Ada Islam normatif yang diperhadapkan dengan Islam faktual dan Islam Ideal yang diperhadapkan dengan Islam lokal. Sedangkan pisau analisis yang melahirkan pemetaan tersebut adalah tekstual dan kontekstual serta struktural-fungsional. Sedangkan pola pemahaman dan pola sikap yang sering diperhadapkan adalah pola yang inklusif dan eksklusif.

## DAFTAR PUSTAKA

- A. Bekki, "socio Cultural Changes in a Traditional Javanese Village" dalam Institute of Asian Studies, *Life in Indonesian Village*, Tokyo: Rikko (St. Pauls) University, 1975.
- A. Wasit Aulawi, "Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad et.al., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Prof Dr. H. Bustanul Arifin, S.H.*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.
- Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, (New York: Anchor Book, 1959).
- Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar, Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963.
- Clifford Geertz, "Ritual and Social Change: A Javanese Example," dalam *American Anthropologist* 59:1 (Februari 1957).
- Clifford Geertz, *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glencoe, 1960.
- Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," dalam Clifford Geertz, *The Interpretation*.
- Clifford Geertz, *Islam Observed*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, 1973.
- Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- D. Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts," dalam *Contributions to Asian Studies* 17, (1982).
- Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press, 1995.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, Cet. III; Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- Frederick M. Denny, "Islamic Ritual, Perspectives and Theories," dalam Richard Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- H. A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1993.

- H. Lammens, S.J., *Islam Beliefs and Institutions*, translated from French version by Sir E. Denison Ross, edisi II, New Delhi, India: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.
- H.A.R. Gibb dan J.H. Kreamers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Netherland: E.J. Brill, 1965.
- H.W. Bachtiar, "The religion of Java: A Commentary," dalam *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Edisi V, No. 1, 1963.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985).
- Ishtijanto, *Dasar Filosofis Pendidikan Tinggi Hukum di Indonesia, Di Mana Letaknya Hukum Islam?* Makalah, pada Seminar Integrasi Hukum Islam ke Dalam Kurikulum Fakultas Hukum, Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah, Jakarta, 1995.
- J.M.S. Baljon, Jr., "Ahmad Khan", dalam Bernard Lewis et. al (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. I, (Leiden, Netherland: E.J. Brill, 1965).
- James Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Berkeley: Los Angeles, London: University of California Press, 1978.
- James Peacock, *Rites and Modernization: Symbolic and Social Aspect of Indonesian Proletarian Drama*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- John R. Bown, "On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Marocco," yang dimuat dalam *American Ethnologist* 19:4 (November: 1992).
- John R. Bown, *Muslims Through Discourse*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), h. 229-250; Demikian juga artikelnya,
- Khalil 'Abd al-Hamid 'Abd al-'Ali, *Jawānib al-Turas al-Hind al-Islāmī al-Hadīs*, Mesir: Maktabah al-Ma'arif al-Hadisah, 1979.
- Khalīl 'Abd al-Karīm, *Min Āfat al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī al-Mu'āṣir: Dirāsah Naqdiyyah*, dalam *Jurnal al-Qadāyā Fikriyah*, vol. 15-16, Juni-Juli, 1996.
- Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1985.
- Mark R. Woodward, "The Garebeg Malud in Yogyakarta: Veneration of the Prophet as Imperial Ritual," dalam *Journal of Ritual Studies* 5: 1, (Winter: 1991).
- Mark R. Woodward, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," dalam *History of Religion* 28.
- Mark R. Woodward, *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in The Sultanate Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press, 1989.
- Muhammad Imarah dalam bukunya, *Al-Islām bain Tanwīr wa al-Tazwīr*, Kairo: Dar al-Syurūq, 1995.
- Rachmat Djatmika, "Sosialisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Abdurrahman Wahid et.al, *Kontribusi Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Rosdakarya, 1991.
- Richard Martin, "Islamic Textuality in Light of Poststructuralist Criticism," dalam *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*, New York: New York University Press, 1988.
- Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 198.
- Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, India: Asha Publication, t.th..
- Zainal Kling, "Social Structure: The Practices of Malay Religiosity," dalam Moh. Taib Osman (Ed.), *Islamic Civilization in The Malay World*, Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1997.

# Konflik Sunni-Syiah di Sampang Madura: Antara Doktrin Agama, Budaya Kekerasan, dan Perebutan Otoritas Keagamaan

Oleh: Mohammad Affan, S.S., M.A.

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta

## Abstrak

*Konflik kekerasan atas nama agama antara pengikut Syiah dan penganut Sunni di Sampang Madura pada tahun 2012 lalu itu hingga kini belum menemukan penyelesaian yang tuntas. Para penganut Syiah yang menjadi korban kekerasan masih terkatung-katung hidupnya di tempat pengungsian dan belum bisa kembali ke tanah kelahirannya. Berbagai upaya pendekatan yang dilakukan pemerintah, mulai dari tingkat kabupaten, provinsi, hingga Presiden SBY dan terakhir Menteri Agama yang baru Lukman Hakim Syaifuddin, belum mampu membuka hati masyarakat Sampang untuk menerima saudaranya yang Syiah. Kajian dalam tulisan ini menemukan setidaknya ada lima sumber utama yang menyebabkan konflik berlarut-larut. Pertama, pandangan keagamaan masyarakat Sampang cenderung konservatif tradisional dan monolitik sehingga belum siap menerima adanya kelompok keagamaan lain yang berbeda. Kedua, miskinnya informasi yang benar tentang Syiah membuat sebagian masyarakat menerima begitu saja informasi negatif tentang Syiah. Ketiga, kultur budaya kekerasan yang masih lekat di tengah masyarakat Sampang, membuat mereka mudah terprovokasi. Keempat, kurangnya peran mediasi MUI dan Kementerian Agama setempat dalam mengayomi anggota masyarakat yang berbeda keyakinan. Bahkan, ironisnya lembaga-lembaga keagamaan setempat seperti NU, MUI, dan Bassra ditengarai ikut menyebarkan virus kebencian terhadap Syiah. Kelima, terjadinya kontestasi massa dan perebutan otoritas keagamaan antara pemimpin Syiah Sampang Tajul Muluk dengan kiai-kiai lokal sebagai the rulling class.*

*Kata Kunci: Syiah, Sunni, Kultur Kekerasan, Otoritas Keagamaan*

## A. Latar Belakang Masalah

Sebagai pulau yang berpenghuni mayoritas Muslim, masyarakat Madura dikenal memiliki tingkat religiusitas yang tinggi dan kepatuhan terhadap para tokoh agama (kiai/ulama).<sup>49</sup> Dalam konstruksi sosial Madura, ketaatan pada kiai/ulama dalam taraf-teraf tertentu bahkan melebihi ketaatan pada orang tua, apalagi pemimpin formal (pemerintah), terlebih di kalangan masyarakat pesantren di Madura. Hal ini karena kiai selalu menjadi rujukan tidak hanya dalam hal-hal yang berkaitan langsung dengan persoalan agama, namun juga dalam aspek kehidupan yang lebih luas, baik sosial, budaya, pendidikan, ekonomi, politik dan aspek lainnya.

Tingkat kepatuhan orang Madura pada ajaran agamanya menjadi keunggulan sekaligus modal untuk meneguhkan kehidupan masyarakat yang religius. Ketaatan pada ajaran agama mestinya juga disertai dengan sikap toleransi terhadap agama lain atau komunitas lain yang berbeda keyakinan. Sebab, toleransi (*tasamuh*) juga merupakan ajaran Islam yang harus dipatuhi oleh pemeluknya. Ketaatan beragama yang tidak disertai toleransi hanya akan menjerumuskan pemeluknya pada fanatisme dan pandangan keberagaman yang sempit. Idealnya, suatu masyarakat religius mestinya memiliki tingkat toleransi yang tinggi.

---

49 A. Latief Wiyata, *Carok; Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 42.



Akan tetapi, dalam realitas konkret kehidupan masyarakat Madura, idealitas itu belum sepenuhnya terwujud. Hal demikian terutama tampak dalam kehidupan masyarakat Sampang. Sejumlah kasus kekerasan yang sebagian berlatar belakang agama sering terjadi di Sampang melebihi kabupaten lain di Madura. Konflik kekerasan yang belum lama ini terjadi adalah yang menimpa penganut Syiah di Dusun Nangkernang, Desa Karang Gayam, Kecamatan Omben, Kabupaten Sampang.

Konflik yang mulai berkejolak sejak tahun 2012 lalu itu hingga kini belum sepenuhnya padam. Para penganut Syiah yang menjadi korban kekerasan masyarakat Sampang yang mengaku Sunni, hingga kini masih tertampung di pengungsian dan belum bisa kembali ke tanah kelahirannya. Berbagai upaya pendekatan yang dilakukan pemerintah, mulai dari tingkat kabupaten, provinsi, hingga Presiden SBY dan terakhir Menteri Agama yang baru Lukman Hakim Syaifuddin, belum mampu membuka hati masyarakat Sampang untuk menerima saudaranya yang Syiah.

Kasus kekerasan di atas memunculkan dugaan adanya potensi radikalisme agama di Sampang—dan mungkin juga di seluruh wilayah Madura—yang cukup mengkhawatirkan. Dugaan ini memiliki relevansi dengan hasil survei Lazuardi Biru tentang indeks kerentanan radikalisme di Indonesia pada tahun 2011. Lazuardi Biru yang merupakan LSM mitra BNPT (Badan Nasional Penanggulangan Terorisme) dalam hasil surveinya memetakan, ada beberapa kelompok etnis di Indonesia yang rentan terhadap radikalisme sosial dan keagamaan, di antaranya adalah etnis Jawa, Sunda, Melayu, dan Madura. Lazuardi Biru mengemukakan indeks kerentanan radikalisme di antaranya tindakan radikal, sikap radikal, dukungan terhadap organisasi radikal, keanggotaan organisasi radikal, alienasi, dan intoleransi terhadap kelompok lain. Dengan demikian, kasus kekerasan dan intoleransi terhadap kelompok Syiah adalah salah satu indikator kerentanan radikalisme di Madura.

Tulisan ini ingin mengkaji secara mendalam akar-akar terjadinya konflik di Sampang, khususnya yang melibatkan pengikut Syiah dan penganut Sunni. Premis tulisan ini mengasumsikan adanya keterkaitan konflik Syiah di Sampang dengan kultur kekerasan dalam masyarakat Madura dan doktrin keagamaan yang mereka yakini. Hal itulah yang menjadikan konflik ini berlarut-larut hingga sekarang.

## **B. Muslim Sampang: Corak Keagamaan yang Monolitik**

Hampir semua penduduk Kabupaten Sampang adalah pemeluk Islam beraliran Sunni (*Ahl as-Sunnah wal-Jama'ah*) dari total penduduk sekitar 746.669 jiwa pada tahun 2010. Keislaman mereka bisa dikatakan identik dengan Nahdlatul Ulama (NU) karena identitas ke-NU-an bagi masyarakat Madura, terlebih masyarakat Sampang, adalah sama dengan keislaman itu sendiri. Sedangkan penganut Syiah hanya ada di Desa Karang Gayam, Kecamatan Omben, sebanyak 133 jiwa (34 kepala keluarga) dari total penduduk 5.150 jiwa; dan juga terdapat di Desa Blu'uran, Kecamatan Karang Penang, sebanyak 147 jiwa (41 kepala keluarga) dari total penduduk 5.147 jiwa.

Bagi kalangan masyarakat Madura yang “awam” dan fanatik terhadap NU, ada anggapan bahwa kelompok-kelompok yang berada di luar NU (seperti Muhammadiyah, Persis, LDII, dan termasuk Syiah) adalah di luar Islam, atau sekurang-kurangnya bukan Islam yang benar. Namun bagi masyarakat Madura yang telah memiliki bekal pendidikan yang cukup serta pergaulan yang luas, umumnya tidak berpandangan sempit demikian.

Dalam konstruksi sosial masyarakat Madura termasuk Sampang, ada empat figur utama kehidupan, yaitu: *buppa*, *'babbu*, *guru*, *rato* (ayah, ibu, guru, dan pemimpin formal). Keempat figur utama itu mencerminkan kepatuhan hierarkis orang-orang Madura yang tampak dalam kehidupan sosial budaya mereka.<sup>50</sup> Dalam skema ketundukan inilah kita menemukan posisi kiai/ulama yang sangat sentral dalam kehidupan sosio-religius masyarakat Madura. Kepatuhan kepada figur guru di sini adalah kepatuhan kepada kiai pengasuh pesantren, atau sekurang-kurangnya kiai langgar, atau ustaz di surau dan sekolah-

---

50 *Ibid.*

sekolah keagamaan. Bagi orang Madura, kiai merupakan rujukan masalah ukhrawi dan masalah-masalah duniawi. Dari sini dapat dilihat bahwa ketaatan orang Madura terhadap kiai karena memang filosofi hidup mereka yang sangat kuat terbentuk sejak dini. Secara struktur sosial budaya, posisi kiai/ulama bagi penganut Sunni maupun Syiah di Sampang tidak berbeda.

Kelas keagamaan di Madura terdiri dari tiga kelompok: santri, kiai, dan haji. Murid yang menuntut ilmu disebut santri, guru agama yang mengajari santri disebut kiai/ulama, dan mereka yang kembali dari menunaikan ibadah ke Makkah disebut haji. Ketiga kelompok tersebut berperan sebagai pemimpin keagamaan di masjid, mushalla, acara ritual keagamaan dan acara seremonial lain, di mana mereka berperan sebagai pemimpinnya. Di antara ketiganya, kiai merupakan tokoh paling berpengaruh, yang oleh Kuntowijoyo kiai Madura disebut dengan elit desa.<sup>51</sup>

### C. Pandangan Ulama Sampang terhadap Syiah

Para kiai/ulama di Sampang Madura, secara garis besar, terbagi ke dalam dua kelompok besar, yaitu ekstrem tradisional dan moderat rasional.<sup>52</sup> Mereka yang termasuk dalam kelompok pertama pada umumnya adalah ulama yang pernah mengenyam pendidikan Islam di Makkah dan Madinah. Sedangkan yang termasuk kelompok kedua rata-rata adalah alumni perguruan tinggi di Al-Azhar Kairo Mesir, alumni pendidikan di Sudan, dan Yordania. Baik kelompok ulama yang ekstrem tradisional maupun moderat rasional sama-sama tersebar di berbagai organisasi keagamaan di Madura, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Nahdatul Ulama (NU), dan Badan Silaturahmi Ulama Pesantren Madura (BASSRA).

Menurut KH. Ahmad Abu Dhofir Syah, Pengasuh Pondok Pesantren Darussalam Torjun Sampang, yang juga Koordinator Bassra Sampang, persentase ulama yang ekstrem tradisional jauh lebih banyak ketimbang ulama yang moderat rasional. Di samping jumlahnya lebih banyak, para ulama yang masuk kategori ekstrem tradisional jauh lebih vokal dan memiliki basis massa yang besar di akar rumput. Sementara ulama moderat rasional selain jumlahnya lebih sedikit,<sup>53</sup> mereka juga seringkali kurang diberi peran bahkan terkadang sengaja tidak banyak dilibatkan dalam pengambilan keputusan-keputusan terkait persoalan yang terjadi di tengah masyarakat.

Terkait polarisasi di atas, pandangan para ulama Sampang terhadap aliran Syiah juga terbagi ke dalam tiga arus besar. Pertama, sebagian ulama Madura menganggap Syiah sebagai salah satu mazhab dalam Islam. Dalam pandangan kelompok ini, Syiah memiliki perbedaan dengan Sunni dalam hal yang bersifat *furu'iyah*, masalah-masalah *fihiyyah*, tetapi tidak berbeda dalam persoalan *ushuliyah* atau akidah. Kedua, sebagian ulama Madura beranggapan bahwa Syiah bukan bagian dari Islam. Syiah dianggap berbeda baik dari segi akidah maupun syariah. Dalam pandangan kedua ini, Syiah dianggap kelompok murtad bahkan kafir. Ketiga, sebagian ulama memiliki pandangan bahwa dalam Syiah ada kelompok-kelompok atau sekte-sekte yang selaras dengan ajaran Islam. Kelompok semacam ini diakui sebagai salah satu mazhab dalam Islam. Namun ada juga sekte-sekte Syiah yang dianggap melenceng dari ajaran Islam normatif sehingga yang demikian dikategorikan murtad dan kafir.

Dalam penelusuran penulis, belum dapat dipastikan berapa persentase masing-masing kelompok ulama yang mewakili tiga pandangan di atas. Namun dari pembicaraan dengan KH. Ahmad Abu Dhofir Syah, tampaknya sebagian besar ulama Madura, termasuk yang berada di sampang, memiliki pandangan

---

51 Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Matabangsa, 2002), hlm. 25.

52 Istilah dan kategorisasi ini penulis dapatkan pada waktu mewancarai salah seorang tokoh ulama moderat Sampang, KH. Ahmad Abu Dhofir Syah, Pengasuh Pondok Pesantren Darussalam Torjun Sampang, yang juga Koordinator Bassra Sampang, anggota MUI dan NU Kabupaten Sampang. Wawancara tanggal 12 September 2012. Penulis sendiri kurang sependapat dengan istilah 'ekstrem tradisional,' hemat penulis istilah yang lebih pas adalah 'konservatif tradisional.'

53 KH. Ahmad Abu Dhofir Syah menyebut contoh beberapa ulama Madura yang moderat antara lain KH. Maktum Jauhari (Pengasuh Pesantren Al-Amin Prenduan Sumenep) dan KH. Rofi'i Baidowi (Pengasuh Pesantren Al-Hamidy Banyuwangi Pamekasan).

bahwa Syiah—apa pun sekte dan alirannya—adalah sesat. Hal ini sesuai dengan kecenderungan ulama Madura yang umumnya bersikap ekstrem tradisional. Indikasi ini juga dikuatkan dengan data surat “Pernyataan Bersama” yang pernah dikeluarkan MUI se-Madura, BASSRA,<sup>54</sup> dan Forum Musyawarah Ulama (FMU) Pamekasan pada tanggal 7 September 2012, menyikapi konflik yang terjadi di Desa Karang Gayam dan Blu’uran. Dalam pernyataan sikap tersebut, poin pertama menyebutkan: “MUI se-Madura, BASSRA, dan FMU menyatakan bahwa Fatwa MUI Jawa Timur tentang kesesatan Syiah telah sesuai dengan pedoman pembuatan fatwa MUI.” Sikap ini merupakan dukungan dan kesepahaman ulama Madura dengan Fatwa MUI Jawa Timur tentang kesesatan Syiah. Dalam pernyataan tersebut tegas disebutkan “Syiah” secara umum, bukan terbatas pada Syiah yang diajarkan Tajul Muluk. Dalam poin kedua disebutkan: “MUI se-Madura atas dukungan BASSRA dan FMU tidak akan pernah menganulir atau mencabut fatwa yang telah dikeluarkan sebelumnya.”

Fatwa yang dirujuk dalam pernyataan sikap tersebut adalah Keputusan Fatwa MUI Jawa Timur No. Kep-01/SKF-MUI/JTM/I/2012 tanggal 21 Januari 2012 tentang Kesesatan Ajaran Syiah. Fatwa MUI tersebut memutuskan bahwa “Ajaran Syiah (khususnya Imamiyah Itsna Asyariyah atau yang menggunakan nama samaran Madzhab Ahlul Bait dan semisalnya) serta ajaran-ajaran yang mempunyai kesamaan dengan faham Syiah Imamiyah Itsna Asyariyah adalah SESAT DAN MENYESATKAN.”

Meskipun dalam Pernyataan Bersama itu tidak melibatkan organisasi Nahdlatul Ulama—sebagai organisasi keagamaan terbesar di Madura—namun para ulama yang tergabung dalam MUI, BASSRA, dan FMU sebagian juga adalah pengurus dan anggota NU di wilayah Madura. Dengan kata lain, meskipun secara institusional NU Sampang tidak ikut menandatangani pernyataan sikap tersebut, namun secara individual banyak ulama NU yang hadir dan ikut menyetujui poin-poin yang kemudian menjadi pernyataan sikap bersama ulama Madura. NU Sampang secara institusional, menurut keterangan KH. Mahrus Zamroni,<sup>55</sup> memiliki pandangan bahwa tidak semua golongan Syiah itu menyesatkan. Akan tetapi khusus ajaran Syiah yang disebarkan Tajul Muluk, itulah yang menyesatkan dan jauh menyimpang dari Islam.<sup>56</sup>

#### **D. Penyebaran Syiah di Sampang**

Ajaran Syiah masuk ke wilayah Sampang, tepatnya ke Desa Karang Gayam, Kecamatan Omben, pertama kali dibawa oleh KH. Makmun bin KH. Ach Nawawi.<sup>57</sup> Pada masa KH. Makmun tampaknya Syiah belum disebarkan secara luas ke masyarakat. Syiah baru sebatas dijalankan oleh keluarga KH. Makmun dan putra-putrinya.<sup>58</sup> KH. Makmun dan istrinya Nyai Khoirul Ummah memiliki delapan anak, yaitu Iklil al-Milal, Tajul Muluk, Rois al-Hukama’, Fatimah Az-Zahro’, Ummu Hani’, Budur Makzuzah, Ummu Kultsum, dan Ahmad Miftahul Huda. Tajul Muluk inilah yang meneruskan kepemimpinan ayahnya dan menyebarkan Syiah di Desa Karang Gayam, sedangkan kakaknya Iklil al-Milal memimpin Syiah di Desa Blu’uran.

Tajul Muluk alias Ali al-Murtadho lahir di Dusun Nangkernang, Desa Karang Gayam, Kecamatan

---

54 Menurut keterangan KH. Ahmad Abu Dofir Syah, meskipun ia adalah Koordinator BASSRA Sampang, namun dalam pertemuan para ulama tanggal 7 September 2012 yang kemudian melahirkan pernyataan sikap bersama tersebut, dirinya tidak dilibatkan. Tindakan tersebut sengaja dilakukan karena Kyai Dofir adalah tokoh ulama moderat yang dikhawatirkan tidak memiliki kesamaan pandangan dengan ulama-ulama lain.

55 KH. Mahrus Zamroni, S.Ag., MHI. adalah Wakil Ketua PCNU NU Sampang dan anggota Tim Pencari Fakta NU dalam peristiwa kekerasan di Desa Karang Gayam dan Blu’uran. Ia juga menduduki posisi sebagai Sekretaris Komisi Fatwa MUI Sampang.

56 Wawancara KH. Mahrus Zamroni, 8 September 2012.

57 Majalah *Detik*, edisi 3-9 September 2012, hlm. 16.

58 Sebagian tokoh ulama sudah mengetahui jika KH. Makmun menganut Syiah. Namun karena KH. Makmun termasuk tokoh yang disegani, tidak ada resistensi yang keras terhadapnya hingga kewafatannya pada tahun 2006. Sejak itu, Tajul Muluk yang menggantikan ayahnya mulai mendapat kecaman dari beberapa tokoh ulama di Sampang dan Pamekasan. Lihat liputan Majalah *Detik*, edisi 3-9 September 2012, hlm. 16.

Omben, Kabupaten Sampang, 22 Oktober 1973.<sup>59</sup> “*Ra Tajul*”, begitu sapaan akrabnya di masyarakat, di masa remajanya pernah mondok di Ma’had Islami Darut Tauhid (MISDAT), asuhan KH. Ali Karrar Shinhaji,<sup>60</sup> di Desa Lenteng, Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan di tahun 80-an. Setelah itu, Tajul melanjutkan pendidikannya di Yayasan Pendidikan Islam (YAPI), Bangil, sekitar tahun 1988-an, selama enam tahun. Dari YAPI, Tajul sempat diberangkatkan ke Saudi Arabia menjadi TKI selama enam tahun. Di tempat kerjanya itulah Tajul diduga banyak belajar dan mendalami ajaran *Syiah Itsna ‘Asyariyyah*. Menurut Damyati,<sup>61</sup> kira-kira tahun 2003 Tajul mulai mengajarkan Syiah pada tahap awal, walaupun masih belum secara terang-terangan.

Masih menurut Damyati, Tajul aktif di organisasi Syiah di Indonesia, yaitu Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI). Posisi Tajul adalah Pimpinan Daerah (PD) IJABI Sampang. Keanggotaan Tajul dalam IJABI dibenarkan oleh Ketua Dewan Syura Pengurus Pusat IJABI, Prof. Dr. Jalaluddin Rakhmat. “Pada tahun 2006 kita mendirikan IJABI Cabang Sampang, tapi waktu itu mereka masih dalam keadaan gawat. Mereka diserang pada waktu menyelenggarakan peringatan Maulid. Karena itu, pelantikan dilakukan di Surabaya, tidak di Sampang, karena lebih aman. Setelah itu, Alhamdulillah, mereka hidup damai,” terang Kang Jalal. Dijelaskan Jalal, pimpinan IJABI Sampang waktu itu memang adalah Tajul dan Rois.<sup>62</sup>

Bermoldakan kharisma sebagai keturunan dari Batuampar, Pasarean yang cukup terkenal di Madura pada khususnya dan di seluruh Jawa pada umumnya, yang dizarahi oleh banyak orang, Tajul menyebarkan ajaran Syiah dengan mudah dibantu saudara-saudaranya. Penyebaran ajaran Syiah ini dimulai sekitar tahun 2003. Menurut perkiraan Damyati, Jumlah pengikut Tajul di Sampang mencapai 400-an dari semua usia. Sedangkan menurut data Badan Kesatuan Bangsa dan Politik (Bakembangpol) Kabupaten Sampang, jumlah pengikut Syiah Tajul Muluk di Desa Karang Gayam sebanyak 133 jiwa (34 kepala keluarga) dan di Desa Blu’uran sebanyak 147 jiwa (41 kepala keluarga).

Tajul juga banyak melakukan program-program sosial yang bertujuan membantu warga yang kekurangan. Program ini cukup efektif untuk menarik minat warga masyarakat mengikuti ajaran Tajul Muluk. Sebagai orang penting dalam penyebaran Syiah di Madura, Tajul mempunyai jaringan luas. Menurut Damyati, jaringan Syiah di Madura ini sudah cukup rapi dan menyebar ke semua kabupaten. Kemajuan pesat yang dicapai Tajul Muluk dalam mengembangkan Syiah menarik perhatian tokoh-tokoh Syiah, baik nasional maupun Internasional untuk berkunjung ke Sampang.<sup>63</sup>

## E. Ajarah Syiah Tajul Muluk dan Bantahan Ulama Sunni

Informasi tentang praktik ajaran Syiah yang dijalankan Tajul Muluk dan pengikutnya berasal dari sumber-sumber sekunder, antara lain dari Roisul Hukama’-adik Tajul Muluk yang sebelumnya juga sealiran dengan Tajul namun kemudian keluar—yang telah banyak beredar di media massa, fatwa MUI Sampang, serta informasi dari masyarakat Desa Karang Gayam dan Blu’uran yang mengaku mengetahui ajaran Tajul.

Rois menyatakan bahwa bukti-bukti empiris kesesatan ajaran Tajul Muluk sejak lama sudah

---

59 Panggilan “*Ra*” sama dengan panggilan “*Gus*” di Jawa.

60 KH. Ali Karrar adalah ulama yang sangat disegani terutama di daerah Pamekasan. Ia mengenyam pendidikan Islam di Makkah dan berguru langsung kepada Syaikh Muhammad ibn Alwy Almakky. KH. Ali Karrar adalah salah satu ulama yang paling getol menginginkan Tajul Muluk dan semua pengikutnya keluar dari Sampang, bahkan dari Madura. Meskipun KH. Ali Karrar sebenarnya masih memiliki hubungan kekerabatan dengan Tajul Muluk.

61 Wawancara dengan Akhmad Rofii Damyati, sarjana pemikiran Islam asal Madura, lulusan Universiti Malaya, Kuala Lumpur, yang pernah melakukan penelitian tentang ajaran Syiah Tajul Muluk pasca terjadinya peristiwa Desember 2011. Hasil penelitiannya telah diterbitkan oleh Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia (MIUMI) Press.

62 Lihat wawancara dengan Jalaluddin Rakhmat yang dimuat majalah *Detik*, edisi 3-9 September 2012, hlm. 34-35.

63 Menurut pengakuan Roisul Hukama’, adik Tajul Muluk, beberapa tokoh Syiah nasional dan internasional pernah berkunjung ke kediaman Tajul Muluk di Sampang. Dikutip dari hasil penelitian Rofii Damyati.

diserahkan kepada Kepolisian Sampang sebagai barang bukti yang meliputi buku berjudul “*Tsumma Ihtadaitu*” karya Dr. Muhammad al-Tijani al-Samawiserta, buku kecil tuntunan praktik wudu, azan, dan salat. Buku-buku itu menurut Rois di dalamnya membahas rukun iman dan rukun Islam dalam ajaran Syiah yang berbeda dengan Sunni. Selain itu, telah dilampirkan bersama buku-buku tersebut, doa-doa ziarah yang isinya melaknat para sahabat dan istri-istri Nabi Muhammad Saw, termasuk juga CD kesesatan ajaran Tajul Muluk. Menurut Damyati, ajaran-ajaran sesat Tajul Muluk tidak jauh berbeda dengan teori-teori yang tertuang dalam rujukan utama kaum Syiah semisal “*al-Kafi*”, “*Man la Yahduruhul Faqih*”, “*Tahdzib al-Ahkam*” dan “*al-Istibshar*”.

Informasi lebih detail tentang ajaran Syiah Tajul Muluk terlampir dalam Keputusan Fatwa MUI Sampang Nomor: A-035/MUI/SpG/I/2012 tanggal 1 Januari 2012. Ada 10 poin yang dianggap ajaran menyimpang Tajul Muluk sebagai berikut:

1. Mengimani imam yang 12 dan menganggap perkataan mereka sebagai wahyu.
2. Al-Qur’an yang ada saat ini dianggap sudah tidak orisinal.
3. Melaknat sahabat Nabi Muhammad Saw: Abu Bakar, Umar, dan Usman.
4. Shalat Jum’at tidak wajib.
5. Haji tidak wajib ke Mekkah, cukup ke Karbala.
6. Nikah Mut’ah dianggap Sunnah.
7. Hanya taat kepada imam yang 12 dan memusuhi musuh-musuh imam yang 12.
8. Shalat hanya dilakukan 3 waktu.
9. Aurat yang wajib ditutupi hanya alat vital saja.
10. Shalat tarawih, duha, dan puasa ‘Asyura haram.

Semua poin di atas berdasarkan pengakuan beberapa warga mantan pengikut ajaran Tajul Muluk.

Versi yang tidak jauh berbeda dengan MUI Sampang adalah hasil musyawarah Badan Silaturahmi Ulama Pesantren Madura (BASSRA) pada 3 Januari 2012, yang menyebutkan 10 dasar ajaran Tajul Muluk yang dianggap sesat. Kesepuluh dasar itu antara lain ajaran Syiah Tajul mengingkari Rukun Iman dan Rukun Islam, tidak sesuai dengan Al-Quran dan Hadis, meyakini wahyu setelah Al-Quran, mengingkari otentisitas Al-Quran, menafsirkan Al-Quran sekehendaknya, mengingkari kedudukan Hadis sebagai sumber ajaran, menghina Nabi, menambah dan mengurangi salat, dan mengafirkan sesama muslim.<sup>64</sup>

Berdasarkan laporan dan keterangan masyarakat sebagaimana terangkum dalam poin-poin di atas, para ulama Sunni di Sampang dengan didukung ulama-ulama lain di Madura yang tergabung dalam Majelis Ulama Indonesia (MUI), Nahdlatul Ulama (NU), Badan Silaturahmi Ulama Pesantren se-Madura (BASSRA), dan Forum Musyawarah Ulama (FMU) Pamekasan menyatakan aliran Syiah Tajul Muluk sesat dan menyesatkan.<sup>65</sup> Apabila dalam menyikapi Syiah secara umum masih ada ulama-ulama yang memandang Syiah sebagai mazhab yang diakui dalam Islam, namun khusus menyangkut ajaran Syiah yang dibawa Tajul Muluk, semua ulama Sampang bahkan ulama Madura, sepakat menetapkan

<sup>64</sup> Majalah *Detik*, edisi 3-9 September 2012, hlm. 18.

<sup>65</sup> Lihat, Hasil Musyawarah Badan Shilaturrahi Ulama Pesantren Madura (BASSRA) Selasa, 03 Januari 2012; Pernyataan Sikap PCNU Sampang No. 255/PC/A.2/L-36/I/2012 menyikapi ajaran yang dibawa oleh saudara Ali Murtadlo/Tajul Muluk; Laporan Hasil Investigasi MUI soal Kasus Aliran Syi’ah di Kabupaten Sampang Propinsi Jawa Timur tanggal 9 April 2011; Keputusan Fatwa MUI Sampang Nomor: A-035/MUI/SpG/I/2012 tanggal 1 Januari 2012; Surat Dewan Pimpinan MUI Kabupaten Sampang No.A-034/MUI/SpG/XII/2011 tertanggal 30 Desember 2011 kepada MUI Jawa Timur tentang Laporan Peristiwa di Desa Karang Gayam; dan Pernyataan Bersama MUI se-Madura, BASSRA, dan Forum Musyawarah Ulama (FMU) Pamekasan pada tanggal 7 September 2012 tentang konflik yang terjadi di Desa Karang Gayam dan Blu’uran.

kesesatan ajaran Tajul Muluk.

Ajaran Tajul Muluk dianggap sesat karena bertentangan dengan ajaran normatif Islam sebagaimana dipahami dan diyakini Muslim Sunni. Pertentangan itu bukan hanya pada wilayah *furu'iyah* tetapi hingga pada masalah *ushuliyah* (masalah pokok dalam ajaran Islam). Dalam Keputusan Fatwa MUI Sampang No: A-035/MUI/SpG/I/2012 diuraikan secara detil dalil-dalil ayat Al-Quran, Hadis, dan ijhtihad ulama berkaitan dengan ajaran Syiah yang menyimpang. Perihal ajaran Tajul Muluk yang mengatakan shalat Jumat tidak wajib, dianggap bertentangan dengan QS. Al-Jumu'ah ayat 9 tentang kewajiban shalat Jumat. Ajaran Tajul yang mengatakan Al-Quran tidak orisinal, bertentangan dengan QS. Al-Hijr ayat 9.

Tentang ajaran Tajul yang melaknat sahabat nabi, ada sejumlah dalil yang diajukan, antara lain bertentangan dengan: QS. At-Taubah ayat 100, hadis yang diriwayatkan Khatib dalam kitab *Kanzul Umam* tentang keutamaan para sahabat, hadis riwayat Tirmidzi dari Abdullah bin Mughaffal tentang anjuran mencintai para sahabat Nabi dan larangan membenci mereka, hadis riwayat Thabrani dan Hakim tentang keutamaan sahabat Nabi. Fatwa MUI Sampang juga mengutip sejumlah pendapat imam mujtahid antara lain: pendapat Imam Malik yang mengkafirkan orang yang mencela para sahabat Nabi; pendapat Imam Ahmad yang mengkhawatirkan orang yang mencela sahabat Nabi telah keluar dari Islam; Imam Al-Firyabi menggolongkan murtad orang yang mencela sahabat Nabi; Imam Al-Qadli Abu Ya'la mengkafirkan *al-Rofidlah* (orang-orang yang mencela sahabat Nabi); Imam Ghazali mengkafirkan aliran yang menganggap kafir Abu Bakar dan Umar; Imam As-Sam'ani mengkafirkan aliran yang mencela para sahabat.

Terkait ajaran Syiah Tajul Muluk yang dianggap menganjurkan nikah mut'ah, dinilai bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib tentang larangan nikah mut'ah. Perihal ajaran Tajul yang mengharamkan salat tarawih, salat duha, dan puasa 'Asyura bertentangan dengan hadis riwayat Abu Hurairah dalam kitab *Nailul Authar* (3/65) tentang anjuran salat duha serta salat witir, dan bertentangan dengan hadis riwayat Abu Qatadah tentang anjuran puasa 'Asyura. Demikian dalil-dalil yang diajukan MUI Sampang yang juga didukung oleh para ulama BASSRA.

Semua poin di atas yang dituduhkan sebagai kesesatan ajaran Syiah Tajul Muluk belum tentu semuanya sesuai dengan kenyataan sebenarnya. Poin-poin tersebut diperoleh dari laporan masyarakat yang mengaku mantan pengikut Tajul, juga laporan dari Rois al-Hukama', adik Tajul, yang keluar dari Syiah dan kembali ke Sunni. Informasi dari Rois tentang kesesatan ajaran kakaknya tidak dapat diterima begitu saja sebab ia memiliki konflik pribadi dengan Tajul sebagaimana akan dijelaskan pada bagian berikutnya. Keterangan Rois bisa jadi bermuatan provokasi dan interes pribadi untuk memojokkan Tajul dan pengikutnya.

## **F. Pembelaan Pengikut Syiah dari Tuduhan Kesestatan**

Kelompok Syiah berusaha membela diri dari tuduhan-tuduhan kesesatan yang dialamatkan pada mereka. Iklil al-Milal, adik Tajul Muluk, yang juga pimpinan Syiah Desa Blu'uran menegaskan kelompok Syiah yang dipimpin Tajul tetap berpegang pada Al-Quran yang sama dipegang umat Islam umumnya. "Syahadat sama, dan naik haji juga sama," tegas Iklil.<sup>66</sup> Ini sebagai bantahan atas tuduhan bahwa rukun Islam dan rukun iman Syiah berbeda dengan Sunni. Iklil meyakinkan bahwa Al-Quran yang dibaca penganut Syiah sama dengan mushaf Al-Quran Usmani yang dipegang Sunni. Begitu juga dalam pelaksanaan ritual haji, tidak benar tuduhan bahwa Syiah tidak mewajibkan Haji ke Makkah tetapi ke Karbala. Buktinya, jamaah haji dari Iran yang notabene Syiah setiap tahun membanjiri kota Makkah.

Bantahan juga ditegaskan Ketua Dewan Syura Pengurus Pusat Ikatan Jamaah Ahlulbait Indonesia,

---

<sup>66</sup> Majalah *Detik*, edisi 3-9 September 2012, hlm. 18.

Prof. Dr. Jalaluddin Rakhmat. Menurutnya, perbedaan Syiah dan Sunni adalah, Sunni mengikuti sahabat Nabi, sedangkan Syiah mengikuti keluarga (Ahlulbait) Nabi. Tetapi tidak benar tuduhan bahwa orang-orang Syiah mengecam para sahabat Nabi, memaki-maki sahabat Nabi, dan melaknat sahabat Nabi. “Tidak, kita tidak melaknat sahabat Nabi. Ketika Ahlussunah meninggalkan Ahlulbait Nabi, kita tidak mengatakan orang Sunni memaki-maki Ahlulbait Nabi. Itu pilihan, yang satu memilih sahabat Nabi, yang satu memilih Ahlulbait Nabi. Artinya, kita adalah sekelompok umat Islam yang mengikuti Ahlulbait, yaitu keluarga Nabi sepeninggal Nabi Saw,” jelas Kang Jalal.<sup>67</sup> Tuduhan kaum Sunni dan bantahan kelompok Syiah mengindikasikan bahwa sebenarnya banyak terjadi kesalahpahaman antara kedua kelompok tersebut. Kesalahpahaman itu bersumber dari ketidaktahuan dan persepsi yang sudah terbentuk satu sama lain. Asumsi ini dibenarkan oleh Prof. Dr. Jalaluddin Rakhmat. “Mereka (pengikut Sunni, pen.) tidak tahu, dan mungkin tidak peduli,” katanya dalam sebuah wawancara dengan majalah *Detik*.<sup>68</sup>

Kemungkinan terjadinya kesalahpahaman juga dibenarkan oleh KH. Ahmad Abu Dhofir Syah. “Saya kira memang banyak salah sangka atau memang disalahsangkakan,” terangnya.<sup>69</sup> Kiai moderat yang juga Ketua Komisi Pemilihan Umum Daerah (KPU) Sampang ini menyebutkan beberapa contoh kesalahpahaman yang terjadi. Pertama, kalangan Sunni sering menuduh Syiah memiliki mushaf Al-Quran yang berbeda dengan Sunni. Syiah kerap dituduh memiliki keyakinan bahwa mushaf Usmani yang merupakan Al-Quran standar di kalangan Sunni tidak lengkap; mushaf Al-Quran lengkap adalah yang dimiliki Syiah yang disebut Mushaf Fatimah. Namun anehnya tuduhan ini sampai sekarang tidak pernah bisa dibuktikan. Dengan kata lain, Al-Quran versi Syiah yang katanya lebih lengkap itu tidak pernah ditemukan. Kiai Dhofir yang juga penasaran dengan keberadaan mushaf tersebut, bahkan secara khusus menyuruh salah satu putranya yang pernah melakukan studi di Kota Qum, Iran, untuk mencari mushaf Al-Quran versi Syiah dan membawanya ke Indonesia. Namun upaya itu nihil. Naskah yang dimaksud itu tidak pernah ada di Iran. Artinya, Al-Quran yang dibaca muslim Syiah di Iran sama dengan Al-Quran yang dibaca muslim Sunni.

Kedua, Syiah dituduh mengajarkan salat tiga waktu. Perihal ajaran ini Kiai Dhofir mengajak untuk melihatnya secara arif dan tidak salah kaprah. Menurutnya, sumber ajaran ini juga berasal dari ayat Al-Quran.<sup>70</sup> Dalam Al-Quran memang hanya disebutkan tiga waktu salat: pagi, siang, dan malam. Berdasarkan hal ini Syiah lalu berpandangan bahwa salat itu dapat dilakukan tiga waktu saja. Jadi menurut Syiah, umat Islam boleh (*mubah*) melaksanakan salat hanya dalam tiga waktu saja, tapi bukan wajib. Tiga waktu yang dimaksud adalah dengan mengumpulkan (*jama'*) salat zuhur dan asar dalam satu waktu, salat magrib dan isya' dalam satu waktu, dan salat subuh. Kebolehan mengumpulkan (*jama'*) salat zuhur dan asar atau magrib dan isya' dalam satu waktu juga dipraktikkan muslim Sunni. Namun bedanya, ketentuan *jama'* salat menurut Sunni memiliki syarat-syarat khusus, misalnya karena dalam perjalanan jauh (musafir). Sementara dalam Syiah, *jama'* dapat dilakukan tanpa harus ada sebab-sebab tertentu.

Ketiga, perihal rukun iman. Menurut Kiai Dhofir, muslim Sunni meyakini bahwa rukun iman meliputi enam pokok yaitu: iman kepada Allah, malaikat Allah, kitab (wahyu) Allah, utusan (nabi/rasul) Allah, ketentuan (*Qada'* dan *Qadar*) Allah, dan hari kiamat. Syiah juga meyakini keenam rukun iman tersebut, namun mereka menambahkan lagi dua pokok keimanan, yaitu jihad dan '*amr bil-ma'ruf wan-nahy 'anil-munkar*. Tambahan dua pokok keimanan itu, menurut Kiai Dhofir, tidak perlu dipersoalkan

---

67 Majalah *Detik*, edisi 3-9 September 2012, hlm. 33.

68 *Ibid.*, hlm. 35.

69 Wawancara KH. Ahmad Abu Dofir Syah, 12 September 2012, di kediamannya kompleks Pesantren Darussalam, Torjun, Sampang.

70 Lihat QS. Al-Isra' (17): 78 yang berbunyi: “Dirikanlah salat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula salat) subuh. Sesungguhnya salat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).” Secara literlek, ayat ini memang hanya menyebut 3 waktu salat, yaitu Siang (salat zuhur dan asar), malam (magrib dan isya'), dan pagi (subuh). Inilah yang menjadi dasar Syiah membolehkan men-*jama'* salat.

secara emosional. Sebab Islam memang mewajibkan umatnya untuk melakukan jihad di jalan Allah dan senantiasa menyeru pada kebaikan (amar makruf) dan mencegah kemunkaran (nahi munkar). Bahwasanya Syiah memasukkan dua perintah itu ke dalam rukun iman, sebaiknya dipandang sebagai bentuk penekanan kewajiban dua perintah tersebut. Sebaliknya, meskipun dalam ajaran Sunni, jihad dan amar makruf-nahi munkar tidak masuk dalam rukun iman, kedua hal tersebut tetap wajib dilakukan umat Islam, baik yang mengaku Sunni maupun Syiah.

Tiga hal di atas hanyalah beberapa contoh kesalahpahaman yang kerap terjadi antara pengikut Sunni dan Syiah. Banyak di antara para pengikut kedua kelompok tersebut yang tidak memiliki pengetahuan cukup memadai satu sama lain. Begitu juga yang terjadi dalam konflik Syiah dan Sunni di Sampang. Dengan tingkat pengetahuan dan pemahaman yang rendah, satu kelompok dapat dengan mudah terprovokasi dan tersulut untuk melakukan tindakan-tindakan yang menjurus pada kekerasan terhadap kelompok lain yang dianggap berbeda dengan kelompoknya.

Dengan demikian, adanya perbedaan paham tentang Syiah antara pihak yang anti-Syiah (Sunni) dan Syiah yang dipahami kelompok Tajul Muluk sendiri kiranya merupakan salah satu sebab terjadinya konflik antara mereka. Mengapa? Analisis yang mungkin adalah sumber ajaran Syiah yang dipakai masing-masing pihak berbeda. Sebagaimana telah diuraikan di bab sebelumnya, perkembangan Syiah tidak monolitik tetapi tumbuh dan berkembang menjadi ratusan sekte, yang masing-masing saling berseberangan, ada yang ekstrem, ada pula yang moderat.

## **G. Kekerasan terhadap Aliran Syiah Tajul Muluk**

Resistensi masyarakat Sampang terhadap keberadaan Syiah ibarat cerita berseri, di mana klimaksnya adalah pembakaran dan penghancuran rumah pengikut Syiah di Desa Karang Gayam dan Blu'uran, dihentikannya semua aktivitas komunitas Syiah, dan pengusiran semua pengikut Syiah berikut pimpinannya dari tanah kelahirannya. Meskipun sudah klimaks, namun bara di Sampang belum sepenuhnya padam, sehingga jika tidak ada upaya berkesinambungan untuk memadamkan bara tersebut, api konflik sangat mungkin tersulut lagi di masa-masa yang akan datang.

Dalam kerangka teoretik Bromley dan Melton,<sup>71</sup> serial kekerasan terhadap Syiah di Sampang telah melewati tiga tahapan, yaitu: *latent tension*, *nascent conflict*, dan *intensified conflict*. Pada tahapan pertama, *latent tension*, konflik masih dalam bentuk kecurigaan dan kesalahpahaman antara satu dengan lainnya, tetapi antara pihak yang bertentangan belum melibatkan dalam konflik. Tahapan ini bisa disebut juga dengan konflik autistik. Pada tahapan kedua, *nascent conflict*, konflik mulai tampak dalam bentuk pertentangan meskipun belum menyertakan ungkapan-ungkapan ideologis dan pemetaan terhadap pihak lawan secara terorganisasi. Pada tahapan ketiga, *intensified conflict*, konflik berkembang dalam bentuk yang terbuka disertai dengan radikalisasi gerakan di antara pihak yang saling bertentangan, dan masuknya pihak ketiga ke dalam arena konflik.

### **a. Blaming the Victim**

Mencermati kronologi kekerasan yang berawal dari tanggal 26 Agustus 2012 sebagaimana laporan hasil investigasi BASSRA dan MUI Jawa Timur—dalam poin 9 laporan tersebut disebutkan bahwa hasil investigasi ini telah diklarifikasi kepada pihak kepolisian yang membenarkan hasil temuan tersebut—, dapat disimpulkan bahwa para ulama di Sampang menganggap kelompok Syiah sebagai pemicu terjadinya konflik. Dengan kata lain, berbagai kekerasan yang menimpa pengikut Syiah di Desa Karang Gayam dan Blu'uran dipicu oleh ulah penganut Syiah sendiri.

Dalam berbagai pernyataan di media massa yang dikeluarkan pihak pemerintah, baik Pemerintah Daerah Sampang, Pemerintah Provinsi Jawa Timur, dan Kementerian Agama Pusat, lebih spesifik lagi

---

71 David G. Bromley dan J. Gordon Melton, *Cults, Religion, and Violence* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002).



disebutkan bahwa konflik yang terjadi antara kelompok Sunni dan Syiah di Sampang bersumber dari perselisihan keluarga antara Tajul Muluk (Syiah) dan adiknya Rois al-Hukama' (sebelumnya Syiah tapi kemudian berpindah menjadi pengikut Sunni).<sup>72</sup>

Hal demikian di antaranya diungkapkan Bupati Sampang saat itu, Noer Tjahya. "Itu persoalan pribadi antara Tajul Muluk selaku pimpinan Islam Syiah dengan saudaranya Rois," katanya.<sup>73</sup> Begitu juga pernyataan Ketua Umum PBNU, KH. Said Aqil Siradj, yang mendukung sikap pemerintah bahwa sumber konflik di Sampang adalah perselisihan keluarga. "Kakak-beradik beradu pengaruh," kata Kiai Said. Menurut Said, kekerasan yang menimpa warga Syiah di Sampang murni kasus kriminal. Ia tidak sependapat jika penyerangan yang dilakukan terhadap warga Syiah mengatasnamakan warga NU.<sup>74</sup> Pernyataan Said Aqil ini berseberangan dengan sikap PCNU Sampang yang justru mendukung MUI.

Menganggap konflik yang terjadi di Sampang sebagai konflik keluarga adalah bentuk simplifikasi persoalan. Kekompakan pemerintah yang seolah-olah menyederhanakan persoalan di Sampang mungkin suatu strategi agar persoalan tidak meluas. Sebab isu konflik Sunni-Syiah merupakan isu yang sensitif yang dapat memancing reaksi dari masing-masing pendukung kelompok tersebut. Meski demikian, sikap pemerintah tersebut menyebabkan persoalan sebenarnya menjadi tersamarkan. Bahkan secara tidak langsung sikap tersebut justru mendukung tuduhan bahwa Tajul Muluk dan pengikut ajarannya adalah biang permasalahan.

Menyalahkan Tajul Muluk dan pengikutnya sebagai sumber konflik berarti menyalahkan korban (*Blaming the Victim*). Konsep *blaming the victim* ialah pembenaran atas ketidakadilan dengan menemukan cacat atau kesalahan pada korban ketidakadilan.<sup>75</sup> Dalam konsep *Blaming the Victim*, melalui kata-kata dan kalimat yang dilontarkan para tokoh agama dan aparat pemerintah, Tajul yang mengajarkan Syiah dan orang-orang yang mempercayainya lalu menjadi pengikutnya dipersalahkan sebagai pemicu terjadinya kekerasan yang menimpa mereka.

Fakta sebenarnya, Tajul Muluk dan pengikutnya adalah "korban" kekerasan oleh kelompok mayoritas (Sunni) yang merasa berada di posisi yang benar. Dalam hal ini Tajul Muluk adalah korban yang paling dirugikan. Ia tidak hanya dituduh sebagai sumber utama konflik di Sampang, namun menjadi sasaran utama kekerasan. Rumah tempat tinggalnya dihancurkan, kompleks pesantren Misbahul Huda miliknya dibakar, ia sebelumnya direlokasi ke Malang, dan saat ini ia meringkuk di penjara setelah divonis Pengadilan Tinggi Jawa Timur melakukan penistaan agama dengan tuntutan hukuman 4 tahun penjara. Padahal pada tahun 2011, saat pertama kali diajukan ke Pengadilan Negeri Sampang, hakim hanya memvonis Tajul hukuman 2 tahun penjara. Namun setelah dilakukan banding ke pengadilan tinggi, vonis Tajul bertambah menjadi 4 tahun sesuai tuntutan Jaksa Penuntut Umum.<sup>76</sup>

## **b. Kultur Kekerasan dan Kontestasi Massa**

Konflik Sunni dan Syiah di Sampang sebenarnya juga tidak bisa lepas dari akar budaya masyarakat yang masih lekat dengan tradisi kekerasan. Kekerasan yang dimaksud dalam hal ini adalah tradisi carok. Intensitas carok di Kabupaten Sampang relatif lebih tinggi di banding 3 kabupaten lainnya di Madura. Kultur kekerasan juga tampak dari kebiasaan masyarakat membawa senjata tajam (umumnya adalah *Clurit*) dalam aktivitas sehari-hari.<sup>77</sup> Kebiasaan membawa senjata tajam ini disebut *nyikep*.<sup>78</sup> Hal serupa juga ditemui di Desa Karang Gayam dan Blu'uran. Tradisi semacam ini bukan untuk gagah-gagahan,

---

<sup>72</sup> Lihat Majalah *Detik*, edisi 3-9 September 2012, hlm. 26.

<sup>73</sup> Dikutip dari <http://www.setkab.go.id/nusantara-5522-bupati-konflik-sampang-bukan-sunni-lawan-syiah.html>. (22 September 2012)

<sup>74</sup> Dikutip dari <http://www.tempo.co/read/news/2012/08/28/063426047/NU-Anggap-Konflik-Sampang-Masalah-Keluarga> (22 September 2012)

<sup>75</sup> Baca William Ryan, *Blaming The Victim* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1976), hlm.xii.

<sup>76</sup> Diakses dari [www.KBR68H.com](http://www.KBR68H.com) (23 September 2012).

<sup>77</sup> Data Bakesbangpol Sampang.

<sup>78</sup> Dalam bahasa Madura, *nyikep* berarti membawa senjata tajam (*clurit*) yang disembunyikan di dalam pakaian.

namun memang untuk menjaga diri. Bagi sebagian masyarakat Sampang, orang yang keluar rumah tanpa membawa *clurit* bisa dikatakan orang sombong karena ia berani keluar dengan tangan kosong (tanpa senjata).

Di samping itu, tradisi membawa senjata tajam tampaknya juga berhubungan dengan masih tingginya angka kriminalitas di Sampang. Menurut data Kementerian Hukum dan HAM Jawa Timur, pada tahun 2010 jumlah narapidana yang mendekam di Rutan Sampang adalah 64 orang, sedangkan jumlah tahanan sebanyak 126 orang. Jumlah tahanan ini yang terbesar di wilayah Madura. Bandingkan dengan Rutan Sumenep yang jumlah tahanannya 68 orang; Rutan Pamekasan 68 orang; dan Rutan Bangkalan 67 orang.<sup>79</sup> Angka di Sampang hampir dua kali lipat daerah lainnya. Rata-rata tahanan di Rutan Sampang karena kasus kekerasan. Baik itu kekerasan murni, juga perampokan disertai kekerasan, dan pencurian disertai kekerasan.

Dalam kondisi ancaman hidup bisa datang sewaktu-waktu, maka bagi masyarakat mempersenjatai diri adalah keharusan. Namun, tentunya suasananya psikologis orang yang membawa senjata tajam dengan yang tidak, berbeda. Jika tidak diimbangi dengan pengendalian diri yang kuat, orang dengan senjata tajam lebih mudah terpancing untuk melakukan tindak kekerasan. Terlebih lagi jika berhadap-hadapan antara dua pihak yang sama-sama memegang senjata tajam. Karena itulah *carok* tidak selamanya terjadi karena persoalan besar.<sup>80</sup> Hal-hal kecil dan sepele (misalnya, *senggolan* di jalan, kata-kata yang membuat tersinggung orang lain, beda pendapat) pun dapat berujung pada *carok*.

Apabila hal sepele saja dapat memicu terjadinya konflik kekerasan, apalagi isu ajaran agama yang sangat sensitif bagi orang Madura tentu dengan lebih mudah untuk tersulut. Itulah yang terjadi di Desa Karang Gayam dan Blu'uran. Iklil Milal, kakak Tajul Muluk yang juga pemimpin Syiah di Desa Blu'uran, pernah memberikan penjelasan mengenai kasus penyerangan terhadap warga Syiah 4 April 2011 lalu. Menurutnya, andai kata pengikut Syiah di Desa Karang Gayam dan Blu'uran pada waktu itu tidak mampu mengendalikan diri dan membalas serangan kelompok anti-Syiah, hampir dipastikan akan terjadi carok massal. Sebelumnya, pasca pemulangan pengungsi Syiah dari GOR Sampang, 17 Januari 2011 silam, menimbulkan situasi memanas antara pengikut Syiah dan kelompok anti-Syiah yang hampir juga menyebabkan terjadinya carok massal, jika saja aparat tidak mampu meredam situasi.<sup>81</sup> Hingga akhirnya meletuslah konflik tanggal 26 Agustus 2012 di mana kelompok Syiah berhadap-hadapan dengan kelompok Sunni dengan masing-masing memegang senjata tajam, terutama celurit. Konflik itu pun sebenarnya dapat dibaca juga sebagai bentuk carok massal.

Sulitnya meredakan konflik di Sampang karena faktor budaya kekerasan (*carok*) yang masih melekat dalam tradisi masyarakat dibenarkan antropolog Universitas Airlangga, Bambang Boediono. Menurutnya, iklim yang panas dan wilayah geografis Sampang yang kekeringan membuat warga di sana mudah tersulut emosi. Ditambah dengan tradisi carok maka lengkaplah sumbu potensi konflik di Sampang yang bisa terbakar kapan saja. Bambang mengatakan carok sering menjadi solusi terakhir dari perselisihan antarwarga Sampang. Kadang pertempuran ini akan melibatkan seluruh keluarga, bahkan seluruh warga kampung. Dalam tradisi Sampang sendiri, kata Bambang, ada kalimat yang menggambarkan tradisi carok, "*Lakona daging bisa ejai', lokana ate tada' tambana kajaba ngero' dara*". Kalimat itu berarti "Daging yang terluka masih bisa dijahit, tapi jika hati yang terluka tidak ada obatnya, kecuali minum darah," kata Ketua Pusat Studi Hak Asasi Manusia (PUSHAM) Unair ini.<sup>82</sup>

Di sisi lain, konflik Sunni-Syiah di Sampang juga merupakan akibat dari rasa permusuhan dan

---

79 Diakses dari [www.bps.jatim.go.id](http://www.bps.jatim.go.id) (15 September 2012)

80 Yang termasuk persoalan besar bagi orang Madura adalah pelecehan harga dirinya atau keluarganya, masalah perempuan, persoalan tanah, dan hutang piutang.

81 Diakses dari [www.beritajatim.com](http://www.beritajatim.com) (tanggal 23 September 2012).

82 Diakses dari <http://www.tempo.co/read/news/2012/08/27/058425778/Budaya-Carok-Sampang-Perkeruh-Keadaan> (22 September 2012)

kebencian yang disebarkan (baca: direproduksi) terus-menerus secara intensif. Ada usaha yang dilakukan terus-menerus untuk menetapkan Syiah sebagai ajaran sesat. Menurut Tajul Muluk, kebencian warga sengaja dibakar oleh para tokoh masyarakat dan kiai setempat. Secara eksplisit, dia menyebut bahwa dibalik semua konflik dan kekerasan ini, ada peran yang dimainkan oleh Kiai Ali Karar, H. Jamal (alumni Pondok Pesantren Sidogiri, Pasuruan), Abdul Malik, Bahram, dan Mukhlis. Ketiga orang yang disebut terakhir adalah mantan santri Kiai Ali Karar.<sup>83</sup> Mereka melakukan konsolidasi anti-Syiah dengan mengajak oleh ulama-ulama di Madura khususnya yang tergabung dalam Badan Silaturrahi Ulama Pesantren Madura (BASSRA) Sampang. Ormas keagamaan yang dipimpin K.H. Kholil Halim ini mendesak agar jamaah Syiah segera meninggalkan Sampang.

Rasa kebencian terhadap keberadaan Syiah di Sampang tidak bisa disandarkan pada pernyataan terbuka tokoh-tokoh Islam Madura dan MUI se-Madura bahwa Syiah adalah aliran sesat. Sekalipun MUI se-Madura mengeluarkan pernyataan tentang kesesatan Syiah, namun MUI pusat sendiri tidak pernah mengeluarkan fatwa yang menyatakan Syiah sebagai kelompok sesat sebagaimana fatwa tentang Ahmadiyah.<sup>84</sup> Oleh karena itu, maka rasa kebencian yang berujung pada kekerasan ini harus dilihat pada faktor lain yang justru tidak diucapkan secara terbuka.

Faktor lain ini bisa dilihat pada ungkapan Ketua MUI Sampang dan salah seorang kiai NU, K.H. Bukhori Maksam, “Secara konstitusional, paham Syiah di Indonesia tidak dilarang, tetapi di kalangan warga NU, Syiah tidak bisa disatukan ibarat air dan minyak.”<sup>85</sup> Pernyataan Kiai Bukhori ini mengindikasikan sangat jelas bahwa pengusiran Syiah bukan semata karena mereka sesat sebagaimana yang dinyatakan secara resmi dalam pernyataan MUI se-Madura, tetapi tampaknya juga karena kehadiran mereka menggerogoti dominasi kelompok Islam mayoritas di Madura yang beraliran NU.

Keberadaan komunitas Syiah pimpinan Tajul Muluk, yang sekaligus Ketua IJABI (Ikatan Jama’ah Ahlulbait Indonesia) Sampang, dapat menjadi benalu yang menggerogoti kebesaran NU di Sampang. Ini terlihat jelas dalam pernyataan Ketua Rais Syuriah PCNU Sampang, K.H. Syafidudin Abdul Wahid, bahwa pengusiran Tajul perlu dilakukan agar tidak terlalu luas menancapkan pengaruhnya. “Agar tidak menyebar, Tajul Muluk memang harus direlokasi,” tegas Kiai Syafidudin.<sup>86</sup> Menurutnya, Syiah merupakan ancaman yang meresahkan bagi eksistensi NU dengan kebesarannya.<sup>87</sup>

Dengan menggunakan kaca mata Durkheimian, rasa kebencian dan keinginan mengusir pengikut Syiah adalah hukuman sosial yang diberikan kepada kelompok lain yang dianggap tidak bisa berfungsi, bahkan merusak, bangunan solid dalam satu tubuh masyarakat yang terintegrasikan pada nilai-nilai bersama.<sup>88</sup> NU menjadi nilai-nilai bersama yang mengikat masyarakat Muslim Madura yang memang mayoritas. Ketika tiba-tiba di tengah-tengahnya tumbuh komunitas lain yang memiliki sumber nilai-nilai yang berbeda, maka masyarakat akan menghukumnya dalam rangka tetap mengintegrasikannya ke dalam tubuh masyarakat yang dulu. Ketika kelompok baru itu tidak bisa diintegrasikan, maka dia akan dibuang agar tidak mengganggu keutuhan dan fungsi unsur-unsur integratif dalam tubuh masyarakat NU Sampang.

Masyarakat yang secara ketat disatukan oleh nilai-nilai bersama seperti masyarakat NU Sampang cenderung tidak bisa menerima kelompok lain yang berbeda yang hidup di tengah-tengahnya. Pengusiran terhadap komunitas Syiah adalah hukuman untuk tetap mempertahankan kesatuan masyarakat. Tuduhan sesat yang dilontarkan kepada Syiah hanyalah cara yang digunakan untuk mengabsahkan hukuman. Konflik sosial yang dilambiri oleh sentimen keagamaan akan melahirkan jargon-jargon keagamaan

---

83 Ahmad Zainul Hamdi, “Klaim *Religious Authority*...”, hlm. 221.

84 *Ibid.*, hlm. 222.

85 *Ibid.*, hlm. 223.

86 *Ibid.*, hlm. 222.

87 *Ibid.* hlm. 222.

88 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. J.W. Swain (London: Allen & Unwin, 1976).

yang digunakan untuk mendelegitimasi lawan agar hukuman terhadap lawan tersebut menjadi legitimate secara agama.

Tokoh-tokoh NU bukan tidak menyadari makna toleransi, mereka menyadari pentingnya menghargai perbedaan, bahkan menghargai perbedaan diakui sudah ada dalam tubuh NU. “Kita harus menghargai perbedaan, karena negara kita ini negara majemuk, terdiri dari beberapa suku, etnis, agama, dan pulau-pulau,” ungkap K.H. Bukhori Maksum.<sup>89</sup> Akan tetapi, seluruh pengetahuan akan toleransi ini menguap ketika dihadapkan pada kenyataan akan keberadaan Syiah sebagai kelompok berbeda yang eksis dan berkembang di tengah-tengah mereka. Ini menunjukkan bahwa persoalan pluralisme dan toleransi bukan persoalan definisi yang dihafalkan, namun persoalan sikap terhadap kelompok lain yang berbeda.

Terlepas dari gerakan massa yang secara aktif menolak keberadaan Syiah di Sampang, konflik Sunni-Syiah di Sampang perlu dilihat dari rebutan otoritas keagamaan antarpemimpin agama. Definisi Coser tentang konflik<sup>90</sup> sangat membantu bahwa perbedaan itu sendiri tidak dengan sendirinya melahirkan konflik. Konflik hanya terjadi jika ada pihak yang sedang berebut sumber terbatas. Dalam kasus Sampang, terlihat bahwa kiai-kiai Sunni/NU merasa tergerogoti legitimasi keagamaannya dan juga pengikutnya. Hal ini bisa dilihat pada upaya awal Kiai Ali Karar yang memaksa Tajul Muluk agar tetap berada dalam barisan NU. Andaikan Tajul Muluk mau menerima tawaran itu, maka berarti dia akan mengakui nilai-nilai keagamaan yang dianut oleh Kiai Karar, dan dengan sendirinya harus mengakui kepemimpinan Kiai Ali Karar.

Tentu saja, Kiai Ali Karar dalam drama ini hanyalah sosok yang mewakili kepentingan kelasnya. Dalam kelompok ini, berjajar kiai-kiai pesantren, pimpinan MUI, pengurus NU, dan ulama BASSRA. Kepemimpinan mereka ini ditegakkan di atas pengakuan publik terhadap nilai-nilai ke-Sunni-an yang terlembaga ke dalam NU. Selagi nilai-nilai ke-NU-an ini diakui dan dipatuhi, maka otoritas mereka sebagai pemimpin agama tetap terakui dan terjaga dengan baik.

Ketika seorang Tajul Muluk berhasil membangun sebuah komunitas baru dengan nilai-nilai yang berbeda, maka kehadirannya bisa dianggap sebagai upaya untuk mendelegitimasi basis otoritas kiai-kiai Sunni tersebut. Kiai-kiai Sunni sebagai kelompok superordinat berusaha sekuat tenaga untuk memaksakan nilai-nilai keagamaannya agar tetap menjadi nilai yang dipatuhi. Nilai-nilai ke-Sunni-an diideologisasi sedemikian rupa sehingga ia menjadi nilai bersama, sedangkan nilai yang lain dianggap menyimpang dan tidak absah. Kegagalan mengideologisasi nilai-nilai kelompok superordinat berarti kegagalan mempertahankan otoritas kepemimpinan yang selama ini “dinikmati.” Oleh karena itu, maka mereka mati-matian memaksa Tajul Muluk untuk tetap mengakui basis keyakinan Sunni sebagai akidah yang benar, atau kalau tidak, dia harus hilang.

Jelas bahwa apa yang kita lihat dalam drama konflik Sunni-Syiah di Sampang Madura adalah drama kontestasi otoritas keagamaan antara kelompok superordinat/mayoritas (kiai-kiai Sunni/NU) dengan kelompok subordinat/minoritas (Tajul Muluk dan kelompok Syiah). Klaim sesat terhadap Syiah dibangun dalam rangka ideologisasi nilai-nilai ke-Sunni-an untuk tetap menjadi *common values* yang absah. Penghakiman sesat terhadap Syiah dan pengusiran komunitas Syiah adalah dalam rangka tetap mempertahankan otoritas kepemimpinan keagamaan kiai-kiai Sunni.

## H. Kesimpulan

Berdasarkan elaborasi di atas, maka ada beberapa kesimpulan yang dapat ditarik. *Pertama*, kekerasan dan teror terhadap pengikut Syiah merupakan puncak akumulasi ketidaksenangan masyarakat Sampang

---

<sup>89</sup> KH. Bukhori Maksum, Wawancara, Sampang, 16 Oktober 2012.

<sup>90</sup> Coser mendefinisikan konflik sebagai “a struggle over values and claims to secure status, power, and resources, a struggle in which the main aims of opponents are to neutralize, injure, or eliminate rivals.” Lihat, Lewis A. Coser, *The Function of Social Conflict* (Glencoe: Free Press, 1956).

terhadap keberadaan Syiah. *Kedua*, miskinnya informasi yang benar tentang Syiah membuat sebagian masyarakat menerima begitu saja informasi negatif tentang Syiah yang dibawa kalangan anti-Syiah. *Ketiga*, kultur budaya kekerasan yang masih lekat di tengah masyarakat Sampang, membuat mereka mudah terprovokasi. Bagi mereka, segala bentuk pelecehan terhadap agama bila perlu harus dilawan dengan tindak kekerasan, kendati harus mengorbankan nyawa sekalipun. *Keempat*, kurangnya peran mediasi MUI dan Kementerian Agama setempat dalam mengayomi anggota masyarakat yang berbeda keyakinan, bahkan ironisnya lembaga-lembaga keagamaan setempat seperti NU, MUI, dan Bassra ditengarai ikut menyebarkan virus kebencian terhadap Syiah. *Kelima*, komunitas Syi'ah yang dipimpin Tajul Muluk adalah fenomena sosial-keagamaan yang baru bagi masyarakat muslim Sampang. Tajul Muluk sendiri bukan orang luar. Dia adalah putra daerah yang dahulunya adalah santri kiai lokal. Tajul Muluk awalnya adalah bagian dari masyarakat sekitarnya, yang terikat dalam nilai-nilai keagamaan bersama, yang mengintegrasikan mereka ke dalam satu tubuh sosial. Nilai-nilai bersama ini adalah ke-NU-an yang harus tunduk di bawah kepemimpinan para kiai pesantren maupun tokoh-tokoh NU. Ketika kemudian Tajul Muluk membentuk komunitas keagamaan sendiri yang berbeda dengan mayoritas, maka terjadilah kontestasi massa dengan elite keagamaan lokal lainnya.

Konflik yang pada awalnya sangat lokal ini kemudian meluas dan melibatkan banyak pihak dengan kubu yang sangat jelas: Sunni melawan Syi'ah. Sentimen Sunni vs Syi'ah kemudian mewadahi siapa saja yang merasa Sunni untuk melawan komunitas Syi'ah pimpinan Tajul Muluk. Dalam praktiknya, kelompok yang masuk dalam barisan Sunni ini adalah NU. Sekalipun ditemukan berbagai kiai dan tokoh dari latar belakang organisasi yang berbeda, namun mereka adalah warga NU.

Konflik Sunni-Syi'ah di Sampang setidaknya bisa dibaca dari dua level. Di level masyarakat, lahirnya komunitas Syi'ah bagi masyarakat agraris yang terikat dalam nilai-nilai bersama bisa dianggap sebagai pembelotan dari kesepakatan untuk hidup bersama. Masyarakat agraris yang sangat mendambakan orde dan harmoni selalu berusaha untuk menarik setiap bagian dari tubuh sosial yang tidak menjalankan fungsi sebagaimana yang telah "disepakati." Jika bagian yang tidak berfungsi itu tidak bisa dibenahi, maka dia akan diamputasi demi menjaga orde dan harmoni sosial.

Dari level pimpinan agama, konflik Sunni-Syi'ah di Sampang adalah konflik perebutan basis otoritas kepemimpinan agama. Para kiai Sunni/NU adalah kelompok superordinat yang selama ini menikmati posisinya sebagai pemimpin agama karena diakuinya nilai-nilai ke-Sunni-an/ke-NU-an sebagai nilai-nilai keagamaan bersama yang absah. Sebagai *the rulling class*, mereka berusaha untuk tetap menjaga *status quo*. Kebencian yang disebarkan dengan menyatakan Syi'ah sebagai kelompok sesat adalah upaya untuk mendeligitimasi Syi'ah dalam rangka mengideologisasi nilai-nilai kelas penguasa. Tetap diakuinya nilai-nilai keagamaan *the rulling class* dengan sendirinya adalah pengakuan kepemimpinan kelompok tersebut. Menghakimi Syi'ah sebagai ajaran sesat dan mengusirnya adalah upaya *the rulling class* untuk tetap mempertahankan otoritas kepemimpinannya atas masyarakat.

Berdasarkan kesimpulan di atas, rekomendasi yang dapat diberikan dalam penyelesaian konflik adalah: *Pertama*, masyarakat Sampang terutama para elite lokalnya (kiai) perlu diberi pencerahan agar memiliki pandangan keagamaan yang terbuka. Dalam hal ini, para kiai yang moderat harus diberikan peran lebih dalam menyebarkan pandangan keagamaannya yang moderat. *Kedua*, komunitas Syi'ah di Sampang harus bersikap lebih terbuka dalam praktik keagamaannya agar tidak menimbulkan kesan eksklusif dan kesalahpahaman dengan komunitas lain. *Ketiga*, mengoptimalkan peran Kementerian Agama setempat sebagai mediator dan pembina kerukunan antar masing-masing kelompok. Sedangkan kelompok-kelompok keagamaan lokal seperti Bassra, NU Sampang, dan MUI Sampang harus lebih bersikap netral. *Keempat*, memberikan informasi yang komprehensif tentang Syiah kepada masyarakat. *Kelima*, melakukan penegakan hukum secara tegas terhadap para pelaku tindak kekerasan yang merugikan harta dan mengancam jiwa orang lain.

## Daftar Pustaka

- Azra, Azumardi. 1999. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Cet. I. Jakarta: Paramadina.
- Bromley, David G. and J. Gordon Melton, *Cults, Religion, and Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Jonge, Huub de. 1989. *Madura dalam Empat Zaman : Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam*. Jakarta : Gramedia.
- Bouvier, Helene. 2002. *Lebur! Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*. Jakarta: Yayasan Obor.
- . 1989. *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi: Studi-Studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*. Jakarta: Rajawali.
- Coser, Lewis A., *The Function of Social Conflict* (Glencoe: Free Press, 1956).
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. J.W. Swain (London: Allen & Unwin, 1976).
- Kuntowijoyo. 1989. "Agama Islam dan Politik; Gerakan-Gerakan Sarekat Islam Lokal di Madura 1913-1920," dalam *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi; Studi-Studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*, Jakarta: Rajawali Press.
- . 2002. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*. Yogyakarta: Matabangsa.
- Majalah *Detik*, edisi 3-9 September 2012.
- Rozaki, Abdur. 2004. *Menabur Kharisma Menuai Kuasa, Kiprah Kiai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Ryan, William, *Blaming The Victim* (New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1976).
- Subaharianto, Andang. et al. 2004. *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur*. Malang : Bayumedia.
- Taufiqurrahman, "Islam dan Budaya Madura", *Makalah Annual Conference on Contemporary Islamic Studies, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Kemenag RI, Bandung, 26-30 November 2006*.
- Touwen-Bouwsma. 1989. "Kekerasan di masyarakat Madura", dalam Jonge, Huub de (ed.). *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi: Studi-studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*. Jakarta: Rajawali.
- Wiyata, A. Latief. 2002. *Carok; Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS.
- . 2003. *Madura yang Patuh?; Kajian Antropologi Mengenai Budaya madura*. Jakarta: CERIC-FISIP UI.
- . 2005. *Model Rekonsiliasi Orang Madura*. (<http://www.fisip.ui.edu/ceric>) diakses 16 Agustus 2011.

## Website

- [www.KBR68H.com](http://www.KBR68H.com) (23 September 2012).
- [www.bps.jatim.go.id](http://www.bps.jatim.go.id) (15 September 2012)
- [www.beritajatim.com](http://www.beritajatim.com) (tanggal 23 September 2012).
- [www.tempo.co/read/news/2012/08/27/058425778/Budaya-Carok-Sampang-Perkeruh-Keadaan](http://www.tempo.co/read/news/2012/08/27/058425778/Budaya-Carok-Sampang-Perkeruh-Keadaan) (22 September 2012)

[www.setkab.go.id/nusantara-5522-bupati-konflik-sampang-bukan-sunni-lawan-syiah.html](http://www.setkab.go.id/nusantara-5522-bupati-konflik-sampang-bukan-sunni-lawan-syiah.html). (22 September 2012)

[www.tempo.co/read/news/2012/08/28/063426047/NU-Anggap-Konflik-Sampang-Masalah-Keluarga](http://www.tempo.co/read/news/2012/08/28/063426047/NU-Anggap-Konflik-Sampang-Masalah-Keluarga) (22 September 2012)

### **Daftar Wawancara**

KH. Bukhori Maksum, Sampang, 16 Oktober 2012.

KH. Ahmad Abu Dofir Syah, Sampang, tanggal 12 September 2012.

KH. Mahrus Zamroni, Sampang, 8 September 2012.

Akhmad Rofii Damyati, Pamekasan, Desember 2012.

### **Dokumen**

Hasil Musyawarah Badan Shilaturrahmi Ulama Pesantren Madura (BASSRA) Selasa, 03 Januari 2012.

Pernyataan Sikap PCNU Sampang No. 255/PC/A.2/L-36/I/2012 menyikapi ajaran yang dibawa oleh saudara Ali Murtadlo/Tajul Muluk.

Pernyataan Bersama MUI se-Madura, BASSRA, dan Forum Musyawarah Ulama (FMU) Pamekasan pada tanggal 7 September 2012 tentang konflik yang terjadi di Desa Karang Gayam dan Blu'uran.

Laporan Hasil Investigasi MUI soal Kasus Aliran Syi'ah di Kabupaten Sampang Propinsi Jawa Timur tanggal 9 April 2011.

Keputusan Fatwa MUI Sampang Nomor: A-035/MUI/Spg/I/2012 tanggal 1 Januari 2012.

Surat Dewan Pimpinan MUI Kabupaten Sampang No.A-034/MUI/Spg/XII/2011 tertanggal 30 Desember 2011 kepada MUI Jawa Timur tentang Laporan Peristiwa di Desa Karang Gayam.

# Relasi Suami Isteri dalam Islam Radikal: Kajian Fenomenologi Keluarga “Teroris”

Maghfur Ahmad

Dosen STAIN Pekalongan

## Abstrak

*Relasi suami Isteri merupakan salah satu isu penting dalam kajian Islam perspektif gender. Selama ini, wacana hubungan suami isteri dalam Islam dipengaruhi corak penafsiran masing-masing kelompok terhadap al-Qur'an dan Hadist. Melalui paper ini, peneliti berusaha mengeskplorasi secara mendalam relasi suami Isteri di kalangan Islam Radikal, dengan sub kajian pemahaman dan praktik relasional suami isteri dalam keluarga kelompok Islam radikal, tersangka 'teroris' di Pekalongan Jawa Tengah. Riset kualitatif dengan pendekatan fenomenologi, data-datanya diperoleh melalui wawancara mendalam, observasi dan dokumentasi serta dianalisis model Moustakas (1994). Hasil riset ini mengungkap bahwa diskursus relasi suami isteri di komunitas Islam radikal menempatkan posisi isteri berada di subordinat lelaki. Bagi Islam radikal, dilihat dari aspek doktrin normatif maupun sosiologis, suami adalah pemimpin bagi isteri dan keluarganya. Dalam konteks hubungan keluarga, riset ini mengungkap bahwa isteri diibaratkan properti, sedang suami adalah pemiliknya. Paham keagamaan, pilihan aktivitas sosial, ekonomi dan politik isteri tidak boleh lepas dari persetujuan suami. Hubungan mereka dibangun di atas prinsip-prinsip yang bersifat owner property, namun demikian di lapangan juga ditemukan pasangan suami isteri yang memiliki hubungan yang bersifat “Konco Wingking,” atau head-complement. Sayangnya, kajian fenomenologi ini tidak menemukan relasi suami isteri yang equal, setara dan adil, seperti wacana kaum feminis muslim.*

*Kata Kunci: Relasi suami isteri, Owner Property, Konco Wingking, Feminisme, Islam radikal*

## A. Pendahuluan

*Gender issues* menjadi piranti analisis kajian keagamaan mulai semarak 1960 hingga 1970, sejak diperkenalkan oleh Mary Daly, Rosemary Radford Reuther dan Elisabeth Schussler Fiorenza.<sup>91</sup> Pasca itu, kaum feminis menjadikan relasi suami isteri sebagai menu utama kajian keislaman. Kondisi ini disebabkan dominasi pemahaman agama yang merugikan perempuan atau isteri. Isteri selalu ditempatkan pada ranah domestik dan subordinatif, berkewajiban memenuhi kebutuhan seksual, dan tunduk atas perintah dan kemauan *leader*-nya, suami.<sup>92</sup>

Nurmila (2013) dalam risetnya “*Indonesian Muslims' Discourse of Husband-Wife Relationship*” mengungkap bahwa relasi suami isteri yang tidak adil mulai berubah seiring maraknya wacana tanding yang digulirkan kaum feminis muslim Indonesia. Feminis muslim membangun argumen bahwa: (1) men are not naturally the leader of women; (2) women have the same right to sexual relationship; (3) home is not necessarily the best place for women.<sup>93</sup> Bagi kaum feminis, kini relasi suami isteri menjadi setara, adil dan seajar.

Kajian ini menunjukkan bukti lain, bahwa wacana relasi suami isteri dalam perspektif feminis muslim tidak berpengaruh bagi arus besar pemikiran Islam, terutama di kalangan Islam radikal. Melalui

---

91 Darlene M. Juschka, “Gender,” John R. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to The Study of Religion*, (New York: Routledge, 2005), hlm. 229-242.

92 Nina Nurmila, “Indonesian Muslims' Discourse of Husband-Wife Relationship,” *Al-Jami'ah*, (Vol. 51, No. 1, 2013 M/1434 H), hlm. 63-65.

93 Nina Nurmila, “Indonesian Muslims' hlm. 69-76.



riset fenomenologi, peneliti berusaha memahami realitas hubungan suami isteri keluarga Islam radikal. Kajian ini berangkat dari fakta maraknya kelompok teroris dan jaringannya yang tertangkap oleh aparat hukum, menyisakan trauma mendalam bagi pasangan, anak dan keluarga. Seperti hasil riset Muniroh dan Ahmad (2013) yang menjelaskan, bahwa mereka adalah kelompok Islam radikal, berpaham tekstualis dan jaringan keluarganya memiliki struktur keyakinan, bahasa, simbol, interaksi sosial, dan relasi yang unik,<sup>94</sup> yang memiliki distingsi dengan komunitas.

Pertanyaan pokoknya adalah bagaimana relasi suami isteri di kalangan Islam radikal? Kajian ini berusaha menjelaskan pemahaman dan praktik hubungan suami isteri dalam kehidupan riil Islam radikal, khususnya fenomena keluarga tersangka teroris di Pekalongan Jawa Tengah.

## B. Metode Penelitian

Relasi suami Isteri di kalangan Islam radikal dipahami dengan pendekatan fenomenologi. Sebagai rumpun riset kualitatif, fenomenologi diharapkan mampu menggambarkan *background* sosial penelitian yang natural dan dapat mengungkap suatu gambaran yang lengkap secara alami tentang apa yang sebenarnya terjadi dalam kerja lapangan (Fraenkel, 2007). Bogdan dan Biklen (1992) menambahkan, riset kualitatif merupakan penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang dan perilaku yang diteliti,<sup>95</sup> dalam setting sosial yang alami.<sup>96</sup> Adapun tradisi riset fenomenologi digunakan untuk memahami makna, arti dan esensi peristiwa dan kaitan-kaitannya terhadap orang-orang yang berada dalam situasi tertentu.<sup>97</sup> Fenomenologi merupakan pendekatan yang menekankan pada subjektivitas dan pengungkapan inti dari pengalaman subjek yang disadari atau "*conscious experience*".<sup>98</sup> Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan di atas, kajian ini menggunakan paradigma dan pendekatan kualitatif melalui tradisi fenomenologi.

Masalah utama dalam kajian ini adalah bagaimana relasi suami isteri dalam keluarga islam radikal. Berdasarkan fokus utama tersebut, kemudian diperinci dalam tiga sub masalah, yaitu pemahaman, penerapan dan pola relasi suami Isteri Islam radikal.

Proses pelaksanaan penelitian kualitatif dengan tradisi fenomenologi memerlukan seperangkat *tools*. Seperangkat tools, metode dan strategi menjadi signifikan perannya untuk mencapai pemahaman terhadap arti dan esensi dari pengalaman subyek. Metode pendukung yang lazim dalam tradisi fenomenologi adalah *epoche*, *phenomenological reduction*, *imaginative variation*, dan *synthesis of meaning and essence* (Moustakas, 1994). Melalui investigasi pengalaman hidup suami dan isteri, maka intersubjektif mengetahui akan dapat diperoleh.

Mengacu pada fokus masalah riset di atas, maka data primer yang dibutuhkan adalah data-data mengenai suami dan isteri, serta hal yang terkait pola relasinya dalam keluarga kelompok Islam radikal.

Dalam penelitian kualitatif lazim disebutkan bahwa *kata-kata* dan *tindakan* merupakan sumber data utama dalam sebuah penelitian. Dalam konteks penelitian ini adalah *kata-kata* dan *tindakan* seseorang, individu atau person. Seseorang atau individu yang menyediakan, memberikan dan mengungkapkan informasi atau data disebut responden atau informan. Informan dala riset ini adalah pasangan Abas-Ikrimah dan Fikri-Shaleha. Kedua pasangan ini disangka terlibat dalam kasus bom Bali.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui wawancara, observasi dan dokumentasi. Wawancara

---

94 Siti Mumun Muniroh dan Maghfur Ahmad, *Perempuan di Balik Teroris: Religiusitas, Penyesuaian Diri dan Pola Relasi*, (Jakarta: kemenag RI dan STAIN Pekalongan Press), hlm. 190.

95 Robert C. Bogdan and Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, (London: Allyn and Bacon, 1992), hlm. 2-3.

96 John Lofland and Lyn H. Lofland, *Analyzing Social Setting: A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, (Boston: Wadsworth Publishing Company, 1995), hlm. 1.

97 Lexy J. Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosdakarya, 2004), hlm. 17.

98 Clark Moustakas, *Phenomenological Research Methods*, (London: Sage Publications, 1994), hlm. 45.

dilakukan kepada Shaleha, Fikri, Ikrimah, Nikmah, Abas, dan Siddiq. Mereka adalah orang-orang yang diduga terkait dengan aksi terorisme. Baik sebagai pelaku, isteri, guru, komunitas, atau teman dekat. Demi menjaga privasi, peneliti sengaja menggunakan nama samaran.

Data yang terkumpul akan dianalisis dan diinterpretasi dengan menggunakan prosedur penelitian yang diperkenalkan oleh Moustakas (1994). Prosedur yang dimaksud adalah: *Pertama*, membuat dan mengelola data serta transkrip hasil wawancara berdasarkan pengalaman subyek. Deskripsi dilakukan secara penuh (*full description*) terhadap hasil wawancara dengan tema relasi suami (*phenomenon*) di lokasi riset. *Kedua*, membaca, memahami, memberi catatan terhadap pernyataan dalam wawancara yang dapat menggambarkan relasi suami isteri tersangka teroris (*phenomenon*).

*Ketiga*, mendiskripsikan makna pengalaman-pengalaman individu tentang fenomena teroris. *Keempat*, menemukan dan mendaftar makna pernyataan-pernyataan individu sesuai dengan pengalamannya dan selanjutnya membuat *cluster of meaning* dimana pernyataan dikelompokkan dalam unit-unit makna (*meaning units*). *Kelima*, mengembangkan diskripsi tekstural 'apa yang terjadi' relasi suami isteri di kalangan islam radikal; mengembangkan diskripsi struktural 'bagaimana' fenomena suami isteri; mengembangkan diskripsi pengalaman isteri tersangka teroris secara keseluruhan, untuk memahami makna esensial fenomena. *Keenam*, menyajikan secara naratif pemahaman terhadap makna pengalaman hubungan keluarga Islam radikal di Pekalongan Jawa Tengah.

## **B. Keluarga dan Tipologi Relasi Suami Isteri**

### **1. Sosio-Religi Keluarga**

Seperti halnya makhluk sosial yang lain, Kelompok Islam radikal, khususnya tersangka teroris juga memiliki famili, komunitas, dan kelompok sebagai unit terkecil dalam masyarakat. Ilmuwan sosial sering menjelaskan bahwa dalam keluarga biasanya terdiri atas suami, isteri dan anak. Mereka terikat dengan kontrak sosial dan nilai-nilai spiritual sebagai landasan dasar relasi bersama. Keluarga-keluarga yang diduga terlibat dalam jaringan teroris juga tidak lepas dari hukum sosial ini. Relasi suami-isteri yang mereka bangun memiliki nilai, landasan dan spirit sosial keagamaan.

Agama memiliki peran urgen dalam konteks relasi suami isteri dalam sebuah keluarga. Sudah dimaklumi bersama, masyarakat Indonesia adalah komunitas religius. Nilai-nilai keagamaan mempengaruhi cara berpikir dan bertindak dalam segala aspek kehidupan. Kajian yang pernah dilakukan aktivis feminis, Nina Nurmila (2013) mengungkapkan nilai dan tafsir agama sangat ikut menentukan arah formulasi diskursus relasi suami dan isteri. Dalam artikelnya yang berjudul *Indonesian Muslims' Discourse of Husband-Wife Relationship* dan dipublikasikan dalam jurnal *al-Jami'ah*, Nurmila mengatakan:

*"Islam as the majority religion in Indonesia has important influence on its adherents, including in the matter of husband-wife relationship.... In Indonesia, Muslim women are mainly accustomed to stay at home, to respect and to obey the husbands. This construction of women's domestication and subordination is usually based on the two most frequently quoted hadiths; on the curse of angel for women who refuse to have sex with their husband; and (2) on the women whose parent enters paradise because of the women's obedience to her husband. The two traditions are commonly used to justify this construction of husband-wife relationship."*<sup>99</sup>

Kajian Nurmila di atas menunjukkan dua hal. *Pertama*, nilai-nilai agama Islam sangat mempengaruhi pola relasi suami isteri dalam komunitas Muslim; *kedua*, dalam konteks hubungan suami isteri selama ini, perempuan selalu diposisikan pada ranah domestik, selalu dituntut untuk menghormati dan mematuhi suami, termasuk dalam hal seksual. Konstruksi relasional seperti ini didasarkan pada hadits melalui pemahaman tekstual. Masalahnya, bagaimana pola relasi suami isteri dalam keluarga tersangka teroris.

---

<sup>99</sup> Nina Nurmila, "Indonesian Muslims' Discourse of Husband-Wife Relationship," *Al-Jami'ah*, (Vol. 51, No. 1, 2013 M/1434 H), hlm. 61.

Sebelum menjawab pertanyaan ini, peneliti berusaha mengeksplorasi, memetakan dan memahami hubungan suami isteri dalam konteks sebuah rumah tangga.

Dalam relasi suami-isteri, status perempuan dalam masyarakat Muslim merupakan satu dari sekian topik yang paling mengundang perdebatan dan konflik. Esposito, secara apik menggambarkan melalui analisis terhadap sebuah film Hollywood *Baby Boom*. Sebuah film tentang seorang wanita hebat sekaligus orang tua tunggal, sang tokoh digambarkan mewawancarai calon pengasuh untuk bayi perempuannya. Salah seorang yang diwawancarinya adalah perempuan berkerudung hitam panjang, dengan aksen Arab yang kental. Dia pamer keahlian dan berjanji, “Saya akan mengajari putri Anda menghormati pria dengan sepenuhnya. Saya hanya berbicara jika diminta. Saya tidak butuh tempat tidur; saya lebih suka tidur di lantai.”<sup>100</sup>

Ilustrasi isteri dan kaum perempuan di atas diperkuat dengan membanjirnya artikel-artikel yang menggambarkan perempuan Muslim sebagai sosok yang pendiam, penurut, dan terpinggirkan di wilayah domestik, sementara lelakinya memonopoli peran aktif di masyarakat.<sup>101</sup> Hasil survei Wilkins (1997) terhadap semua foto Muslim yang dimuat pers Amerika menunjukkan bahwa tiga perempat (73 persen) perempuan digambarkan dalam sikap pasif, dibandingkan dengan laki-laki yang kurang dari seperlima (15 persen). Sedangkan, foto-foto penggambaran tentang Timur Tengah, wanita enam kali (42 persen) lebih mungkin ditampilkan sebagai korban daripada laki-laki (7 persen).<sup>102</sup> Dengan demikian, perempuan selalu digambarkan sebagai dorban dan pihak yang lemah.

Model, karekater dan pola relasi suami isteri dalam sebuah rumah tangga sangat variatif. Masing-masing tempat dan budaya berbeda. Ada pengaruh kultur, nilai, budaya dan agama dalam konstruksi relasi sosial. Dalam masyarakat patriarkhi, kedudukan lelaki atau suami berada dalam posisi yang sentral. Suami memegang otoritas tertinggi. Ia dapat menentukan arah dan orientasi rumah tangga. Hal ini berbeda dalam masyarakat matriarkhi, kaum perempuan atau isterilah yang paling berwenang untuk mengatur urusan rumah tangga baik dalam konteks privat maupun publik.

Ketika seorang laki-laki dan perempuan mengikatkan diri dalam satu ikatan perkawinan maka sejak saat itulah mereka disebut sebagai keluarga. Pengertian keluarga menurut Noor (1983) adalah suatu unit atau lingkungan masyarakat yang paling kecil atau merupakan eselon masyarakat yang paling bawah dari satu lingkungan negara. Keluarga merupakan unit terkecil, namun sangat penting posisinya dalam struktur masyarakat. Posisi keluarga atau rumah tangga ini sangat sentral seperti diungkapkan oleh Aristoteles (dalam Noor, 1983) bahwa keluarga rumah tangga adalah dasar pembinaan negara. Dari beberapa keluarga rumah tangga berdirilah suatu kampung kemudian berdiri suatu kota. Dari beberapa kota berdiri satu propinsi, dan dari beberapa propinsi berdiri satu negara.

Dengan kata lain, bahwa keluarga atau sebuah rumah tangga sebagai lingkungan masyarakat yang paling kecil yang akan menentukan terhadap bentuk kehidupan masyarakat dan negaranya. Oleh karena itu, setiap rumah tangga atau keluarga di dalam kehidupan masyarakat ini mempunyai tiga fungsi kehidupan yang sangat menentukan sekali keadaan masyarakatnya. Fungsi-fungsi tersebut adalah: 1. sebagai lembaga masyarakat; 2. sebagai sumber manusiawi (*human resource*); 3. tempat pembinaan peradaban dan kebudayaan masyarakat serta pengembangannya (Noor, 1983).

Sebagai lembaga masyarakat, keluarga mempunyai arti bahwa bentuk dan corak kehidupan masyarakat itu sangat dipengaruhi oleh bentuk dan corak serta situasi kehidupan rumah tangga atau keluarga yang terdapat pada masyarakat tersebut. Apabila keluarga baik, maka masyarakat juga akan

---

100 John L. Esposito, *The Future of Islam, Masa Depan Islam*, (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 228.

101 John L. Esposito dan Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, (New York: Gallup Press, 2008), hlm. 101

102 Karin Gwinn Wilkins, “Middle Eastern Women in Western Eyes: A Study of U.S. Press Photographs of Middle Eastern Women,” dalam Yahya Kamalipour (ed.), *The U. S. Media and Middle East: Image and Perception*, (Westport, CT: Greenwood, 1997), hlm. 56.

terbentuk dengan baik, begitu juga sebaliknya.

Sebagai institusi sosial, keluarga adalah pusat 'produksi' *human resource* yang paling otentik. Melalui keluarga lahir generasi penerus. Merekalah yang menjadi keturunan umat manusia yang akan mengisi dan menentukan suatu bentuk kehidupan masyarakat kelak. Sementara arti keluarga sebagai tempat pembinaan peradaban dan kebudayaan serta pengembangannya adalah bahwa setiap anak yang dilahirkan akan bersosialisasi atau bergaul dengan keluarganya terlebih dulu. Pergaulan anak sehari-hari dalam lingkungan keluarganya ini akan membentuk karakter, watak, dan sikap serta kepribadian anak.

Menurut Anita Taylor (dalam Marhaeni, 1996) dijelaskan pengertian keluarga adalah kelompok sosial yang terkecil dalam masyarakat yang mempunyai ciri dan bentuk komunikasi yang berbeda dengan kelompok sosial lainnya. Perbedaan utama adalah pada situasi komunikasi yang terjadi dengan sangat akrab, keluarga merupakan kelompok dimana seseorang belajar tentang pola dasar untuk berhubungan dengan orang lain, sehingga berfungsi dalam suatu kesatuan sosial.

Marhaeni menjelaskan fungsi utama keluarga yaitu merupakan suatu lembaga sosial yang membentuk kepribadian seseorang yang tercermin dalam pola perilakunya. Dalam artian, bahwa interaksi yang selalu terjadi antara anggota keluarga akan membentuk pribadi seseorang yaitu bentuk relative dari tingkah laku, sikap dan nilai-nilai seseorang yang diakui oleh dirinya maupun orang lain yang terbentuk dari pengalaman individu dalam lingkungan kebudayaan dari interaksi sosialnya dengan orang lain. Keluarga merupakan pendidikan primer dan bersifat fundamental bagi individu. Di situ seorang anak dibesarkan, memperoleh penemuan-penemuan, belajar hal-hal yang perlu untuk perkembangan selanjutnya. Di dalam keluargalah, seseorang pertama kali mendapat kesempatan menghayati penemuan-penemuan dengan sesama manusia, malahan dalam memperoleh perlindungan pertama.

Beberapa pengertian keluarga yang lain, seperti Margaret Mead (dalam Marhaeni, 1996) mendefinisikan '*the cultural cornerstone of any society, transmitting its cultural history, instilling its prevailing value systems and socializing the next generation into effective citizens and human beings.*' Burgers dan Lacke (dalam Marhaeni, 1996) mendefinisikan keluarga sebagai unit sosial terkecil dalam masyarakat yang anggotanya terikat oleh adanya hubungan perkawinan (suami-isteri) serta hubungan darah (anak kandung) atau anak pungut (adopsi).

Sementara fungsi keluarga dimanfaatkan dalam bentuk: a). pemenuhan akan kebutuhan pangan, papan, sandang, dan kesehatan untuk pengembangan fisik dan sosial; b). kebutuhan akan pendidikan formal, informal dan nonformal untuk pengembangan intelektual, sosial, mental, emosional dan spiritual (Guhardja, 1992; 9-10).

## **2. Mengkaji Teori: *Owner Properti, Head-Complement, Senior-Junior Partner dan Equal Partner***

Menurut Scanzoni (1981) hubungan suami-isteri dapat dibedakan menurut pola perkawinan yang ada. Scanzoni menyebut ada 4 macam pola relasi yaitu *owner property, head complement, senior-junior partner, dan equal partner*.<sup>103</sup>

*Pertama*, pada pola perkawinan *owner property*, isteri adalah milik suami sama seperti uang dan barang berharga lainnya. Tugas suami adalah mencari nafkah dan tugas isteri adalah menyediakan makanan untuk suami, anak-anak dan menyelesaikan tugas-tugas rumah tangga yang lain. Suami bekerja untuk menghidupi diri, anak, isteri dan keluarga. Dalam pola perkawinan seperti ini berlaku norma: 1). Tugas isteri adalah untuk membahagiakan suami dan memenuhi semua keinginan dan kebutuhan rumah tangga suami. 2). Isteri harus menurut pada suami dalam segala hal. 3). Isteri harus melahirkan anak-anak yang akan membawa nama suami. 4). Isteri harus mendidik anak-anaknya sehingga anak-anaknya

---

103 Letha Dowson Scanzoni & John Scanzoni, *Men, Women, and Change: a Sociology of Marriage and Family*, (New York: McGraw-Hill Book Company, 1981).

bisa membawa nama baik suami.

Pola relasi suami isteri seperti di atas identik dengan pemahaman-pemahaman yang ada dalam kajian fikih. Pola relasi suami isteri dalam khasanah pemikiran klasik paling tidak ada beberapa model. Nurmila (2013) menjelaskan:

*“this part of the paper explains some examples of religious construction of husband-wife relationship. First, Indonesian Muslim has been religiously constructed to be leader of the family, while Muslim women should be house wife. Second, Indonesian muslim women has been commanded to fulfill the sexual needs of their husband whenever and wherever the husband desires it. Third, Indonesian Muslim women has been constructed to obey their husband. Fourth, Indonesian Muslim women has been ordered to be submissive and respectful to her husband.”<sup>104</sup>*

Dalam sebuah perkawinan, gambaran relasi suami isteri model ini adalah suami pemimpin bagi isteri, isteri harus memenuhi kebutuhan seksual suami, mentaati, mematuhi dan menghormati suami. Isteri berada di subordinat suami.

*Kedua*, pada pola perkawinan yang *head-complement*, isteri dilihat sebagai pelengkap suami. Suami diharapkan untuk memenuhi kebutuhan isteri, baik berupa cinta dan kasih sayang, kepuasan seksual, dukungan emosi, teman, pengertian dan komunikasi yang terbuka. Suami dan isteri memutuskan untuk mengatur kehidupan bersamanya secara bersama-sama. Tugas suami masih tetap mencari nafkah untuk menghidupi keluarganya, dan tugas isteri masih tetap mengatur rumah tangga dan mendidik anak-anak. Tetapi suami dan isteri kini bisa merencanakan kegiatan bersama untuk mengisi waktu luang.

Norma dalam perkawinan masih sama seperti dalam *owner property*, kecuali dalam hal ketaatan. Dalam perkawinan *owner property*, suami bisa menyuruh isterinya untuk mengerjakan sesuatu, dan isteri harus melakukannya. Tetapi dalam perkawinan *head-complement* suami akan berkata, “Silakan kerjakan.” Sebaliknya, isteri juga berhak untuk bertanya, “Mengapa” atau “Saya rasa itu tidak perlu.” Di sini suami tidak memaksakan keinginannya. Tetapi keputusan terakhir tetap ada di tangan suami, dengan mempertimbangkan keinginan isteri sebagai pelengkapnya. Dalam kondisi tertentu, isteri bisa bekerja dengan izin suami. Di segi ekspresif, ada perubahan nilai di mana suami dan isteri menjadi pacar dan teman. Mereka diharapkan untuk saling memenuhi kebutuhan, tidak hanya semata-mata dalam hal penghasilan, melakukan pekerjaan-pekerjaan rumah tangga, kebutuhan seksual dan anak-anak. Mereka juga diharapkan untuk bisa menikmati kehadiran pasangannya sebagai pribadi, menemukan kesenangan dari kehadiran itu, saling percaya, dan berbagai masalah, pergi dan melakukan kegiatan bersama-sama.

*Ketiga*, pada pola perkawinan *senior-junior partner*, posisi isteri tidak lebih sebagai pelengkap suami, tetapi sudah menjadi teman. Perubahan ini terjadi karena isteri juga memberikan sumbangan secara ekonomis meskipun pencari nafkah utama tetap suami. Dengan penghasilan yang didapat, isteri tidak lagi sepenuhnya tergantung pada suami untuk hidup. Kini isteri memiliki kekuasaan yang lebih besar dalam pengambilan keputusan. Menurut teori pertukaran, isteri mendapatkan kekuasaan dan suami kehilangan kekuasaan. Tetapi suami masih memiliki kekuasaan yang lebih besar dari isteri karena posisinya sebagai pencari nafkah utama. Artinya, penghasilan isteri tidak boleh lebih besar dari suami. Dengan begitu suami juga menentukan status sosial isteri dan anak-anaknya. Ini berarti, isteri yang berasal dari status sosial yang lebih tinggi, akan turun status sosialnya karena status sosialnya kini mengikuti status sosial suami.

Ciri perkawinan seperti inilah yang banyak terdapat sekarang ini. Isteri bisa melanjutkan sekolah asal sekolah atau karier suami didahulukan. Isteri juga bisa merintis karirnya sendiri setelah karir suami sukses. Dalam pola perkawinan seperti ini isteri harus mengorbankan kariernya demi karir suaminya.

---

<sup>104</sup> Nina Nurmila, “Indonesian Muslims’ Discourse of Husband-Wife Relationship,” *Al-Jami’ah*, (Vol. 51, No. 1, 2013 M/1434 H), hlm. 63

Di kalangan beberapa instansi pemerintah, suami harus menjalani tugas di daerah sebelum bisa dipromosikan ke pangkat yang lebih tinggi. Demi karir suami inilah, seringkali isteri rela berkorban.

*Keempat*, pada pola perkawinan *equal partner*; tidak ada posisi yang lebih tinggi atau rendah di antara suami-isteri. Isteri mendapat hak dan kewajibannya yang sama untuk mengembangkan diri sepenuhnya dan melakukan tugas-tugas rumah tangga. Suami dan isteri memiliki kedudukan, hak dan kewajiban yang sama. Hasil kajian Esposito menuturkan, bahwa mayoritas negara-negara Muslim percaya bahwa lelaki dan perempuan setara. Ia berkesimpulan berdasarkan penilaian atas tiga indikator, yaitu wanita memiliki hak hukum yang sama seperti pria (Arab Saudi, 61 persen, Iran 85 persen, Indonesia, Turki, Bangladesh, dan Libanon masing-masing 90-an persen); Perempuan memiliki hak untuk bekerja apa pun di luar rumah, sesuai dengan kualifikasi mereka (Malaysia, 90 persen, Turki 86 persen, Mesir 85 persen, dan Arab Saudi 69 persen); Memiliki hak memilih dalam pemilu tanpa dipengaruhi anggota keluarga (Indonesia 80 persen, Iran 86 persen, Pakistan 67 persen, Bangladesh 90 persen, Yordania 76 persen, Turki 93 persen dan Arab Saudi 56 persen).<sup>105</sup>

Pekerjaan suami sama pentingnya dengan pekerjaan isteri. Dengan demikian isteri bisa pencari nafkah utama, artinya penghasilan isteri bisa lebih tinggi dari suaminya. Dalam hubungan ini, alasan bekerja bagi wanita berbeda dengan alasan yang dikemukakan dalam pola perkawinan sebelumnya. Alasan untuk bekerja biasanya menjadi “sekolah untuk kerja” atau “supaya mandiri secara penuh.”

Dalam studi Islam kontemporer, pola relasi seperti ini biasanya dikampanyekan oleh aktivis-aktivis feminis. Hal ini seperti diungkap oleh Nurmila (2013):

*“these Muslim feminists argue that (a). men are not naturally the leaders of women; (b). women have the same right to sexual relationship; (c). home is not necessarily the best place for women.”*<sup>106</sup>

Dalam pola perkawinan ini, norma yang dianut adalah baik isteri atau suami mempunyai kesempatan yang sama untuk berkembang, baik di bidang pekerjaan maupun secara ekspresif. Segala keputusan yang diambil di antara suami isteri, saling mempertimbangkan kebutuhan dan kepuasan masing-masing. Isteri mendapat dukungan dan pengakuan dari orang lain karena kemampuannya sendiri dan tidak dikaitkan dengan suami. Dalam pola perkawinan seperti ini, perkembangan individu sebagai pribadi sangat diperhatikan.

Kunci pola *equal partner* di antaranya terletak pada aspek komunikasi suami isteri. Piet Go (1990) menyatakan bahwa komunikasi dalam hubungan suami isteri adalah wahana ekspresi dan sarana untuk menghayati hidup bersama. Suami isteri dapat menumbuhkan hubungan sosial yang baik, menciptakan pengertian dan kepuasan bagi masing-masing individu secara kualitas, maka pasangan suami isteri tersebut akan lebih tahan menghadapi masalah-masalah yang muncul dalam pernikahan, namun jika kualitas komunikasi buruk, kemampuan individu menghadapi masalah-masalah pernikahan akan rendah.

Lasswell dan Lasswell (1982) menjabarkan unsur-unsur pokok kualitas komunikasi, yaitu adanya keterbukaan, kejujuran, kepercayaan, empati dan kesediaan untuk mendengarkan. Jika suami isteri mampu mencapai tingkat kualitas komunikasi yang tinggi, suami isteri dapat saling mengkomunikasikan berbagai masalah perbedaan, keinginan dan harapan sehingga menimbulkan pengertian dan kepuasan bagi masing-masing pihak.

Dengan penjelasan pola relasi suami isteri di atas maka dapat disimpulkan bahwa ada empat model, yaitu *owner property*; *head-complement*; *senior-junior partner* dan *equal partner* yang dapat dijadikan sebagai perangkat analisis relasi suami dan isteri di kalangan Islam radikal, terutama tersangka teroris

---

<sup>105</sup> John L. Esposito dan Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, (New York: Gallup Press, 2008), hlm. 51.

<sup>106</sup> Nina Nurmila, “Indonesian Muslims’ Discourse of Husband-Wife Relationship,” *Al-Jami’ah*, (Vol. 51, No. 1, 2013 M/1434 H), hlm. 69.

di Pekalongan.

### C. Hasil dan Analisis Relasi Suami Isteri dalam Islam Radikal

Merujuk teori yang relasi dalam sebuah rumah tangga yang dikenalkan Scanzoni (1981), yang menawarkan pola relasi menjadi empat, yaitu *owner property*; *head complement*; *senior-junior partner* dan *equal partner*, kajian di lapangan menunjukkan beberapa hal berikut.

#### 1. Isteri sebagai “Properti”

Mengacu pada kerangka teori ini hasil riset tentang pola relasi suami isteri tersangka teroris dapat diklasifikasikan sebagai berikut. *Pertama*, pola *owner property*. Relasi seperti ini dialami oleh Abas dan Nikmah. Abas sebagai suami menganggap isterinya layaknya ‘barang’ yang tidak perlu tahu aktivitas suaminya. Kenyataan ini dapat dipahami dari peristiwa penangkapan suaminya, Abas oleh polisi. Berikut ilustrasi dramatik proses penangkapan Abas yang dituduh terlibat dalam kasus bom Bali:

“...waktu itu Abas digrebek. Ia sedang ada acara resepsi dalam rangka walimahan keluarganya kak Nikmah, isteri ustadz Abas. Layaknya acara walimahan tradisi orang Arab yang lain, suasana meriah, ramai dan penuh suka cita. Kemeriahan seperti ini merupakan hal biasa dalam tradisi walimahan orang Arab. Namun di luar dugaan para tamu undangan pada saat itu, tiba-tiba ada polisi datang menangkap ustadz Abas,” demikian diungkap Ikrima, sahabat dekat Abas dan sang isteri Nikmah.

Keluarga dan isterinya histeris. Mereka tidak menyangka kalau Abas terlibat dalam aktivitas ‘terlarang.’ Nikmah sebagai isteri merasa tertipu dan dibohongi oleh suaminya, Abas. Abas selama ini tidak pernah terbuka tentang aktivitasnya.

“Ya isterinya, kak Nikmah juga kaget banget, mungkin selama ini juga tidak pernah menyangka kalau ustadz Abas ternyata ikut kelompok gituan (teroris). ...yang namanya kaya gitu (terorisme) kan urusan pribadi masing-masing, termasuk dengan isterinya saja tidak boleh bercerita”<sup>107</sup>

Kondisi relasional keluarga dalam Islam radikal yang diungkap Ikrimah menunjukkan bahwa suami isteri memiliki hubungan subordinat, dimana lelaki sebagai pihak yang di atas dan harus diikuti. Relasi suami isteri yang tergambar pada keluarga Abas dan Nikmah adalah cermin pemahaman keagamaan yang tekstual dalam pemikiran Islam.

Kaum Islam radikal, biasanya merujuk pada pandangan yang mengatakan bahwa kaum lelaki adalah pemimpin bagi keluarga. Dasar yang digunakan adalah tafsir literal al-Qur’an surat an-Nisa (4); 34, “kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, disebabkan Allah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan (juga) karena kaum laki-laki telah menafkahkan sebagian harta mereka. Maka perempuan-perempuan yang saleh, adalah yang taat, yang menjaga diri (ketika suaminya pergi) sesuai dengan aturan Allah.”

Ahli tafsir mengatakan bahwa “*qawwam*” berarti pemimpin, pelindung, penanggung jawab, pendidik, dan pengatur. Corak pemahaman ayat di atas diikuti oleh kaum Islam radikal, termasuk Abas. Suatu saat, materi pengajian rutin pasca shalat maghrib berbicara tentang “konsep keluarga dalam Islam.” Shiddiq, sang penceramah, mengurai sebuah ayat anjuran menikah, sebagai berikut:

“Islam menganjurkan bagi kaum lelaki agar menikah lebih dari satu. Ayat *Qur’an* kebenarannya tidak perlu diragukan lagi. Bagi jamaah, yang belum mengamalkan sunah nabi mestinya perlu disegerakan. Apalagi bagi tokoh agama, seperti ulama, ustadz, atao dosen.”<sup>108</sup>

Sudah dapat ditebak, anjuran sang ustadz dapat dipastikan merujuk sebuah ayat al-Qur’an yang redaksinya, *fanhiku ma thabalakum mi al-nisa’i masna wa...* Kelompok ini, berusaha memahami ayat

107 Wawancara dengan Ikrima, 11 Oktober 2011.

108 Ceramah Shalat Maghrib, Ustadz Shiddiq, 28 September 2011.

secara lafdiyah, berdasarkan makna terdekat. Dihadapan para jamaah, sang ustadz mengatakan:

*“Umat Islam seharusnya menjadikan al-Qur’an sebagai rujukan. Jangan terbalik, malah aturan manusia yang diikuti. Menikah lagi merupakan sunah nabi. Ini sangat jelas, tak perlu diperdebatkan. Sebab itu, tak perlu ada ijin-ijinan. Buat apa izin isteri. Al-Qur’an sudah jelas, itu anjuran yang mesti benarnya.”*<sup>109</sup>

Bagi Abas, masalah suami tak harus dibicarakan dengan isteri. Suami adalah pemimpin. Abas memiliki otoritas penuh terhadap isteri dan keluarganya. Bagi kelompok Islam radikal ini, isteri yang shalehah dipersonifikan laksana burung dalam sangkar. Burung berkicau demi memuaskan nafsu sang pemilik. Sebagai imbalannya, buruh dikasih makan. Dipenuhi minumannya, dibersihkan tempat tinggalnya. Isteri yang baik dalam pandangan kelompok radikal adalah isteri yang tahu kebutuhan seksualitas suami, seperti pandangan bias umum umat Islam.<sup>110</sup> Mendukung perjuangan suami, tanpa perlu bertanya mengapa dan untuk apa.

Abas menilai bahwa perempuan atau isteri harus mengikuti suami. Posisi suami dihadapan isteri adalah pemimpin dihadapan yang dipimpin. Apa yang dipahami Abas adalah cerminan pandangan umat Islam secara umum.

Di berbagai literatur yang dipengangi kaum muslim, selalu dibahas keunggulan kaum lelaki. Menurutnya, kelebihan yang dimiliki laki-laki atas perempuan adalah karena keunggulan akal dan fisiknya. Ulama seperti al-Razi juga mengungkapkan bahwa, kelebihan lelaki meliputi dua hal, yaitu ilmu pengetahuan (*al-ilm*) dan kemampuan fisik (*al-qudrah*). Selanjutnya, pemahaman kelebihan lelaki atas perempuan menjadi kebenaran yang turun temurun, serta menjilma menjadi doktrin, sekalipun telah terbantahkan oleh fakta-fakta sejarah.

Pemahaman Islam Radikal mendapat ekstra argumen dari epistemologi Jawa. Pada masyarakat Jawa, kaum lelaki bertanggung jawab atas pekerjaan-pekerjaan yang membutuhkan kekuatan fisik, sementara perempuan bertanggung jawab atas pekerjaan yang lebih ringan.<sup>111</sup> Orang Jawa mengenal konsep *pantes*, yang berarti layak. Misalnya, pekerjaan dapur dianggap sebagai urusan perempuan. Hildred Geertz mengungkapkan “menyuapin dan mengendong anak menjadi otoritas kaum hawa.” Lelaki yang mengerjakan urusan dapur, mengendong dan mengurus anak dilihat sebagai sesuatu yang *wagu*, *ra elok*, dan tidak pantas.<sup>112</sup> Diskripsi Hildred Geertz di atas menunjukkan paralelisme antara paham Islam normatif-tekstual, model Islam radikal, dengan konstruksi relasional suami isteri dalam struktur masyarakat Jawa.

Relasi Abas sebagai suami, dan Nikmah sebagai isteri seolah mendapat support argumen yang bersumber dari literatur fikih klasik disebutkan posisi isteri sering dianggap sebagai pelayan, yang harus selalu memenuhi kepentingan suami. Isteri yang saleh selalu dituntut dapat memberi pelayanan seksual yang prima kepada sang suami. Sebuah hadits Nabi Saw. Yang selalu dipahami sebagai keharusan perempuan untuk melayani keinginan seksual suaminya dalam keadaan apa pun adalah, “*jika laki-laki mengajak isterinya ke tempat tidur, kemudian dia (isteri) menolaknya, dan suami, karena itu menjadi marah, maka dia (isteri) akan dilaknat (dikutuk) oleh para malaikat sampai pagi.*” (H.R. Bukhari dan Muslim). Artinya, dalam keadaan apa pun isteri tidak boleh menolak ajakan bersetubuh sang suami. Penolakan isteri dipandang sebagai nusyuz, durhaka, yang karenanya akan dilaknat oleh para malaikat sampai pagi. Hadits senada pernah diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, yang artinya, “*jika suami mengajak isterinya ke tempat tidur maka hendaklah ia memenuhinya, walaupun sedang di dapur.*” Hadist-hadits

---

109 Ceramah Shalat Maghrib, Ustadz Shiddiq, 28 September 2011.

110 Marsudi, “Bias Gender dalam Buku-buku Tuntunan Hidup Berumah tangga,” *Istiqra*, (Volume 07, Nomor 01, 2008), hlm. 236.

111 M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2009), hlm. 85

112 Hildred Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*, (New York: The Free Press of Glencoe, Inc., 1961), hlm. 46



di atas dipahami sebagai perintah agar isteri memberi layanan prima bagi sang suami.

Pada pola perkawinan ini, isteri dianggap bukan sebagai pribadi melainkan sebagai perpanjangan tangan suaminya. Isteri hanya merupakan kepentingan, kebutuhan, ambisi, dan cita-cita dari suami. Isteri adalah obyek biari, hasrat dan nafsu kaum lelaki. Suami adalah bos dan isteri adalah bawahan yang mesti patuh, tunduk dan melayani sang majikan. Makna lainnya adalah, isteri sebagai budak sang suami. Dihadapan isteri, suami adalah kebenaran. Hanya ada dua pasal yang berlaku. Pasal pertama suami tidak mungkin salah. Pasal kedua, jika suami salah maka kembali ke pasal pertama.

Bila terjadi perbedaan, isteri harus merevisi, mengoreksi, meminta maaf dan berjanji tidak akan mengulangi, sekalipun hanya dalam pikiran. Salah dan taubat hanya berlaku dalam rumus matematik sang isteri. Sementara kamus sang suami tidak mengenal kosakata salah, maaf dan taubat. Menurut pola ini, akan tercipta stabilitas dalam rumah tangga jika sang isteri tidak membantah titah suami. Isteri yang baik adalah mereka yang dapat menjalankan segala maklumat dan perintah suami. Arena juang kaum perempuan adalah wilayah domestik, seputar kasur, dapur, dan sumur. Mereka, para isteri-isteri memiliki tugas mulia *macak, manak, masak* dan *ma-ngesek*. Muhammad al-Ghazali mengilustrasikan peran domestik sang isteri:

*“Seorang ibu adalah semilir angin sejuk yang menghembuskan kenyamanan dan kasih sayang ke seluruh ruang-ruang rumahnya. Ia sangat berpengaruh dalam pembentukan manusia yang baik dan sehat lahir batin.”*<sup>113</sup>

Model relasi ala *owner property* tidak dapat dilepas dari gurita paham keagamaan umat. Merujuk kitab-kitab fikih yang masih berlaku sampai detik ini, tugas isteri adalah melayani kebutuhan seksual suaminya, mendampingi dan mengatur rumah tangga suaminya. Model pemahaman ini yang diikuti Abas dan kelompoknya. Landasan normatif pola relasi ini adalah sebuah hadis yang berbunyi, *“wa al-mar’atu fi baiti zaujiha ra’iyyatun. Wa hiya mas’ulatun an-ra’iyyatiha”*<sup>114</sup> (H.R. al-Bukhari dan Muslim). *Dan seorang isteri adalah penanggung jawab rumah (domestik) suaminya dan dia akan dimintai pertanggungjawaban atas tugas dan kewajibannya itu.* Tugas-tugas isteri adalah kewajiban personal (*fard ‘ain*), artinya setiap isteri harus menjalankan kewajiban secara individual dan tidak boleh diwakilkan. Menurut Husein Muhammad, pendapat ini sudah disepakati para ulama.<sup>115</sup>

Menurut sebageian ahli, otoritas kaum lelaki terhadap perempuan disebabkan faktor ekonomi. Suami berkewajiban memenuhi dan memberi nafkah terhadap isteri. Bergantungnya isteri terhadap suami dalam dalam hal nafkah atau ekonomi, menyebabkan suami dianggap lebih mempunyai otoritas. Kekuasaan suami dapat dikuatkan dengan adanya norma bahwa isteri harus tunduk dan tergantung pada suami secara ekonomis. Dari sudut teori pertukaran, isteri mendapatkan pengakuan dari kebutuhan yang disediakan suami. Isteri mendapatkan pengakuan dari kerabat dan *peer group* berdasarkan suami. Seperti halnya terkait status sosial, naik turun dan tinggi rendahnya status sosial isteri mengikuti status sosial sang suami. Isteri mendapat dukungan dan pengakuan dari orang lain karena ia telah menjalankan tugas keistriaannta dengan baik.

Isteri juga bertugas untuk memberikan kepuasan seksual kepada suami. Adalah hak suami untuk mendapatkan hal ini dari isterinya. Bila suami ingin melakukan hubungan seksual, isteri harus menurut meskipun ia tidak menginginkannya. Suami bisa menceraikan isteri dengan alasan bahwa isterinya tidak bisa memberikan kepuasan seksual. Bila isteri ingin mengunjungi kerabat atau tetangga, tetapi suami menginginkan ia ada di rumah, isteri harus menurut keinginan suami hanya karena normanya seperti itu. Isteri tidak boleh memiliki kepentingan pribadi. Begitu perempuan menikah, kehidupan

---

113 Muhammad al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa al-Hadits*, (Beirut: Dar asy-Syuruq, 1988), hlm. 125.

114 Al-Bukhari, *al-Shahih*, Juz 1, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), nomor Hadits 853, hlm. 304.

115 Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 169.

pribadinya menjadi hak suami, sehingga seakan-akan wanita tidak punya hak atas dirinya sendiri.

Kajian relasi suami isteri telah menyita perhatian ulama. Suami memiliki hak atas isteri dikarena 'kelebihan,' tepatnya kewajiban masalah ekonomi. Ada pertanyaan penting mengapa suami harus berkewajiban memberi nafkah bagi keluarga? Dalam konteks ini ada dua pandangan. *Pertama*, dikemukakan oleh para ulama Hanafiyah. Mereka berpendapat bahwa nafkah diwajibkan atas suami karena dia mempunyai hak 'menahan' isterinya. Argumen yang mereka gunakan adalah sebuah hadits, "perhatikanlah isterimu sebaik-baiknya. Sebab mereka adalah tahananmu, kamu tidak memiliki dari mereka kecuali itu." (H.R. al-Turmudzi). *Kedua*, kewajiban memberikan nafkah (ekonomi) yang diberikan kepada suami karena adanya hubungan perkawinan, yakni bahwa perempuan itu menjadi isterinya.

Menurut analisis Husein Muhammad, kedua pendapat di atas sama-sama dimaksudkan agar suami dapat sewaktu-waktu menikmati tubuh isterinya.<sup>116</sup> Kenikmatan atas tubuh isteri adalah tujuan primer sebuah perkawinan. Namun demikian, kenikmatan itu tidak diperoleh secara cuma-cuma. Pemberian nafkah oleh suami karena penikmatannya atas tubuh isteri, yang dalam bahasa fikih disebut *al-nafaqah fi muqabalat al-istimta'*. Karena itu, ada beberapa syarat bagi kewajiban nafkah atas suami.

*Pertama*, dia (perempuan yang menjadi isteri) senantiasa dalam keadaan siap untuk 'dinikmati' suaminya. Isteri tidak boleh menolak jika suaminya sewaktu-waktu menginginkan bersetubuh. *Kedua*, dia (isteri) adalah seorang perempuan yang bisa (kuat) disetubuhi. Bagi isteri yang tidak kuat disebutkan, baik karena usia manula atau muda, maka tidak ada kewajiban nafkah. *Ketiga*, perkawinan berlangsung dengan benar, sesuai syarat dan ketentuan, bukan *fasid* (rusak/dapat dibatalkan). *Keempat*, suami tidak kehilangan haknya atas isteri, kecuali karena alasan yang dibenarkan agama.<sup>117</sup>

Dengan demikian, selama ini pola relasi suami-isteri yang berkembang di kalangan masyarakat Muslim lebih berwatak *owner property*. Pandangan seperti ini didasarkan pada pemahaman atas nas-nas al-Qur'an dan hadis secara tekstual.<sup>118</sup> Berdasarkan tafsir tekstual atas teks tersebut dapat dipahami bahwa isteri dianggap properti milik sang suami.

Peristiwa yang terjadi dalam keluarga Abas memiliki makna berikut. *Pertama*, suami memegang otoritas tunggal dan tertinggi dalam sebuah keluarga; *Kedua*, sebagai konsekuensi atas otoritas tersebut, suami dapat menentukan dan melakukan aktivitas tanpa sepengetahuan dan persetujuan isteri; *Ketiga*, aktivitas atau pilihan apa pun yang dilakukan suami harus dianggap benar oleh isteri; dan *Keempat* isteri tidak boleh membantah atas segala perintah suami.

Begitu juga yang dialami oleh Mira, isteri tersangka teroris Faruq, di Bogor. Selama ini, ia menganggap suami sebagai pedagang pakain. Layaknya seorang pedagang, Faruq harus pergi ke berbagai tempat di luar daerah yang rimbanya tidak diketahui pasti oleh sang isteri, Mira. Bagi orang seperti Faruq, isterinya tak perlu tahu aktivitas, tujuan, dimana dan dengan siapa ia bergaul. Dalam konteks ini, pola relasi yang dibangun oleh keluarga teroris ini adalah pola *owner property*. Bagi Faruq, isteri adalah milik suami sama halnya barang properti yang lain. Faruq, sebagai pemimpin rumah tangga bertugas mencari nafkah tanpa harus izin dan persetujuan isteri. Sedangkan tugas isteri adalah melayani; makan, seksual, melahirkan, menjaga anak dan merawat rumah suami. Dalam relasi yang demikian, suami tersangka teroris menganggap isterinya hanya 'boneka' yang tidak memiliki otoritas terhadap dirinya sendiri.

Hampir sama model *owner property*, pola relasi Paridah dengan suami juga menampakkan wajah

---

116 Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 177.

117 Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, Juz VII, hlm. 601

118 Nina Nurmila, "Indonesian Muslims' Discourse of Husband-Wife Relationship," *Al-Jami'ah*, (Vol. 51, No. 1, 2013 M/1434 H), hlm. 62.

sejenis. Komunikasi terjadi satu arah, tidak ada dialog antara suami isteri. Suami melakukan doktrinasi terhadap isteri. Pasca nikah dengan Ghufron, Paridah dididik secara monolog. Isteri diajarkan tentang hak dan kewajiban; kapan harus persikap mendengar dan taat; kapan harus bermusyawarah; apa rahasia yang ia boleh tahu dan tidak boleh tahu; kapan ia boleh menahan kepergian suami, yang juga berstatus sebagai sang guru.

## 2. Isteri sebagai “Konco Wingking”

Agak berbeda dengan apa yang dialami Nikmah dan Paridah dalam pola relasi suami isteri, Shaleha lebih memiliki posisi yang agak lebih baik. Sekalipun ia di ‘madu,’ dalam banyak hal suaminya Fikri selalu mengajak berbicara tentang aktivitas, terutama dalam hal dakwah.

Awal kehidupan rumah tangga mereka dilalui layak rumah tangga baru yang lainnya. Ada penjajakan, penyesuaian, dan saling mengenal terlebih dahulu. T tutur Shaleha, “awal berumah tangga biasalah kita masih beradaptasi berusaha saling mengenal satu sama lain, ya cekcok-cekcok dikit wajar lah.” Situasi demikian sangat wajar mengingat keduanya memutuskan menikah tanpa didahului pengenalan terlebih dahulu, layaknya anak-anak ‘gaul’ sekarang. Shaleha hanya kenal dan teman dengan kakak-kaka serta keluarganya, tetapi secara detail belum tahu tentang pribadi Fikri sebagai calon suaminya. Sebelum menikah Shaleha hanya mengetahui kegiatan Fikri, namun tidak kenal secara pribadi. Hal ini diceritakan Shaleha sebagai berikut:

*“dulu saya tuh temenan dengan kaka-kakaknya pak Fikri. Malah sudah dekat kenal semua keluarganya. Sama pak Fikri malah belum kenal, tapi sejak remajanya saya sering lihat pak Fikri itu orangnya rajin, setiap habis shalat maghrib tadarus al-Quran, shalatnya juga nggak pernah ketinggalan, padahal waktu itu kan namanya anak muda shalat lima waktu itu ya masih bolong-bolong, itu yang bikin saya tertarik”.*

Setelah menjadi pasangan suami isteri, Shaleha merasa diajak komunikasi dalam setiap mengambil keputusan, termasuk ketika suaminya Fikri memutuskan menikah lagi. Dalam kegiatan apa pun, baik tentang keagamaan, perekonomian maupun politik, Fikri selalu berbicara dengan Shaleha. Dari persoalan ekonomi misalnya, Shaleha menuturkan:

*“Dulu pak Fikri itu bikin usaha jamur merang sama saudaranya, tetapi gagal karena mungkin panasnya kurang dan waktu itu malah musim hujan. Pernah juga setelah itu bikin jamur tiram ya sama gagal juga ntah kurang apa waktu itu yang jelas gagal. Terus akhirnya sekarang pak Fikri usaha sablon.”<sup>119</sup>*

Begitu juga dalam aktivitas sosial keagamaan, Shaleha dianggap menjadi pendukung dalam dakwah sang suami. Shaleha juga sering mengadakan pengajian di rumahnya yang memiliki orientasi keagamaan yang sama dengan suami, Fikri. Suatu saat suaminya, dicari-cari polisi terkait dengan aktivitasnya, masalah terorisme, Shaleha menjelaskan:

*“Yaaaa saya sendiri nggak tahu, wong bapak juga tidak melakukan apa-apa. Tapi dulu pernah, bapak itu kan sekretaris FPI, dulu pernah memberantas miras di sini, ya kalo FPI itu kan caranya barangkali memang begitu ya mbak, terus bapak dicari polisi, biasalah mbak yang dicarikan mesti pimpinannya”<sup>120</sup>.*

Dari ungkapan Shaleha menunjukkan bahwa sebagai isteri, ia, di satu sisi selalu mendukung aktivitas suami, di sisi yang lain suami juga mengajak bicara, terbuka dan membutuhkan dukungan isterinya. Pola relasi seperti ini mencerminkan pola *head-complement*. Model ini berarti menempatkan isteri sebagai teman samping, yang mendampingi atau melengkapi suami. Bagi keluarga, yang bergabung dalam FPI ini, Shaleha sebagai isteri diposisikan sebagai pelengkap suami. Di sisi yang lain Fikri juga memenuhi kebutuhan isteri; cinta, kasih sayang, kepuasan seksual, dukungan emosi,

119 Wawancara dengan Shaleha, 28 September 2011

120 Wawancara dengan Shaleha, 4 Oktober 2011

teman, pengertian dan komunikasi yang terbuka. Kedua-duanya sebagai suami dan isteri memutuskan untuk mengatur kehidupan bersamanya secara bersama-sama. Tugas suami masih tetap mencari nafkah untuk menghidupi keluarganya, dan tugas isteri masih tetap mengatur rumah tangga dan mendidik anak-anak. Aktivitas Shaleha dan Fikri, baik dalam aspek rumah tangga, keagamaan, politik dan juga sosial ekonomi dibicarakan secara bersama, transparan, tanpa ada yang ditutupi, walau pun dari sisi status otoritas suami tetap berada di atas.

Pola relasi suami isteri di kalangan tersangka teoritis menunjukkan bahwa mereka lebih menempatkan suami sebagai pemimpin dan bahkan dalam tahap-tahap tertentu memiliki otoritas penuh atas isterinya, sebagaimana yang dikonstruksi dalam fikih-fikih klasik.<sup>121</sup> Pola seperti ini dapat dimaklumi karena ideologi, keyakinan dan penafsiran terhadap agama yang mereka pilih. Pola relasi yang jamak terjadi di keluarga tersangka teroris lebih banyak masuk dalam kategori relasi *owner property* dan *head-complement*. Jarang terjadi pola relasi hubungan yang lebih *equal*, setara dan adil antar suami isteri, yang mengedepankan prinsip-prinsip hubungan *equal partner*.

#### D. Penutup

Berdasarkan kajian di atas, dapat disimpulkan bahwa: *Pertama*, diskursus relasi suami isteri dalam pemikiran Islam radikal menempatkan posisi isteri berada di subordinat lelaki. Menurut mereka, dilihat dari aspek normatif ajaran agama, maupun konteks sosial, isteri tidak akan pernah melalui kapasitas dan kemampuan seorang suami. Sebab itu, menurut keluarga Islam radikal, suami adalah pemimpin rumah tangga, isteri dan anak adalah pihak yang harus mengikuti pemimpinya.

*Kedua*, kenyataan relasi suami isteri di Pekalongan menunjukkan bahwa isteri ibarat properti, sedang suami adalah pemiliknya. Suami berhak menentukan segala hal yang terkait isterinya. Isteri harus memiliki ketaatan kepada suami secara total. Pemahaman keagamaan yang isteri tidak diperbolehkan keluar dari corak pemahaman suami. Perilaku dan pilihan sosial, ekonomi dan politik juga tidak diperkenankan lepas dari persetujuan sang suami. Sebab itu, pola relasi suami isteri dalam keluarga Islam radikal lebih bersifat *owner property*.

*Ketiga*, walaupun secara umum relasi suami isteri bersifat *owner property*, namun ada arus lain dalam relasi suami isteri yang menganggap “isteri” sebagai pendukung perjuangan dan aktivitas suami. Pola relasi yang dibangun lebih mencerminkan pola *head-complement*. Isteri diposisikan sebagai pelengkap suami atas segala aktivitas suami baik di bidang sosial, agama dan politik.

Sebaliknya, peneliti tidak menemukan pola hubungan yang *equal partner*, yaitu model relasi yang setara antar suami-isteri dalam berbagai aspek kehidupan. Rupanya, kecenderungan wacana pemikiran feminis muslim tidak mempengaruhi umat Islam, khususnya di kalangan Islam radikal. Dengan demikian, hasil riset relasi suami isteri Islam radikal di Pekalongan semakin meneguhkan ‘hegemoni’ literatur keagamaan, yang merayakan otoritas suami, dan meneggelamkan isteri dalam ketiak subordinasi suami. Lelaki sebagai penguasa atas perempuan, baik pada hal seksualitas, ekonomi, politik dan keagamaan.

#### E. Daftar Pustaka

- Al-Bukhari, *al-Shahih*, Juz 1, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), nomor Hadits 853, hlm. 304.
- Clark Moustakas, *Phenomenological Research Methods*, (London: Sage Publications, 1994).
- Darlene M. Juschka, “Gender,” John R. Hinnells (ed.), *The Routledge Companion to The Study of Religion*, (New York: Routledge, 2005), hlm. 229-242.

---

121 Nina Nurmila, “Indonesian Muslims’ Discourse of Husband-Wife Relationship,” *Al-Jami’ah*, (Vol. 51, No. 1, 2013 M/1434 H), hlm. 61

- Hildred Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*, (New York: The Free Press of Glencoe, Inc., 1961).
- Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2012).
- Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, Juz VII, hlm. 601
- John L. Esposito dan Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*, (New York: Gallup Press, 2008), hlm. 101
- John L. Esposito, *The Future of Islam, Masa Depan Islam*, (Bandung: Mizan, 2010).
- John Lofland and Lyn H. Lofland, *Analyzing Social Setting: A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, (Boston: Wadsworth Publishing Company, 1995).
- Karin Gwinn Wilkins, "Middle Eastern Women in Western Eyes: A Study of U.S. Press Photographs of Middle Eastern Women," dalam Yahya Kamalipour (ed.), *The U. S. Media and Middle East: Image and Perception*, (Westport, CT: Greenwood, 1997).
- Letha Dowson Scanzoni & John Scanzoni, *Men, Women, and Change: a Sociology of Marriage and Family*, (New York: McGraw-Hill Book Company, 1981).
- Lexy J. Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosdakarya, 2004).
- M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2009).
- Marsudi, "Bias Gender dalam Buku-buku Tuntunan Hidup Berumah tangga," *Istiqra*, (Volume 07, Nomor 01, 2008), hlm. 236.
- Muhammad al-Ghazali, *As-Sunnah an-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa al-Hadits*, (Beirut: Dar asy-Syuruq, 1988).
- Nina Nurmila, "Indonesian Muslims' Discourse of Husband-Wife Relationship," *Al-Jami'ah*, (Vol. 51, No. 1, 2013 M/1434 H), hlm. 61-73.
- Robert C. Bogdan and Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, (London: Allyn and Bacon, 1992).
- Siti Mumun Muniroh dan Maghfur Ahmad, *Perempuan di Balik Teroris: Religiusitas, Penyesuaian Diri dan Pola Relasi*, (Jakarta: kemenag RI dan STAIN Pekalongan Press).
- Wawancara dengan Shaleha, Fikri, Abas, Ikrima, Nikmah Shiddiq, periode Agustus, September, Oktober, Nopember 2011.

# Village Politics in Madura, Indonesia: Influential Community Figures in Search of Influence

Oleh: Yanwar Pribadi

IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten

## Abstract

*This paper focuses on village politics in Madura, Indonesia. It makes use of a case study in the village of Bayang, Langkap sub-district, Bangkalan regency, Madura by way of illustration. In Madura, village politics has been an arena of alliances as well as competition between village leaders: the klebun who represent formal authority, the kiai who embody religious authority, and the blater who carry cultural authority. The relationships between religious leaders, local strongmen, and village officials in the village in Madura have been complex since the colonial era. The struggle for influence within these village elites is not only centred on opportunities for private material benefits, but also on political competition which is loosely organized, pragmatic, and often mutually beneficial in nature. Their continuous presence in the post-Suharto period reflects their constant influence over society, and their presence actually fits well within ongoing state formation.*

**Keywords:** Madura; village; politics; klebun; kiai; blater

## Introduction

The post-Suharto era has been labelled the 'transitional phase' to denote the political transformation from authoritarian rule to a more democratic government, or from the New Order era (1966-1998) to the 'Era Reformasi' (the Reformation Era/1998-present day). This transition has been accompanied by a process of decentralization, one of the main characteristics of which is regional autonomy. As suggested by Henk Schulte Nordholt, the transition from centralization to decentralization should not be mistaken for a transition from authoritarian rule to a democratic one. In fact, the process of decentralization can be accompanied by authoritarian rule under certain conditions (Schulte Nordholt, 2004: 30).<sup>122</sup>

At the lowest level of administrative hierarchy, village politics has also experienced such a transition. Despite the absence of national, provincial, and regency level political actors at the village level, the village has become a field of social, economic, cultural, and political interaction between prominent segments of local society that reflects the circumstances at a higher level. This contradicts common New Order perceptions about the village that the village in Indonesia was best described merely as a place where its residents shared the communal concerns and interests; that it was free from politics, mainly because political parties were not allowed to operate at the village level; and that village authorities and institutions were simply traditional elements of pre-colonial and colonial legacies that were to be subordinated by modernity.

This paper focuses on village politics in Madura, Indonesia. It makes use of a case study in the village of Bayang, Langkap sub-district, Bangkalan regency, Madura by way of illustration.<sup>123</sup> Among

---

<sup>122</sup> Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken stress the argument in Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken (2007), 'Introduction', in *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, edited by Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken, KITLV Press, Leiden, p 1.

<sup>123</sup> The name of the village and the sub-district where the village is located and the names of the people are fictitious. The reason is obvious: while a number of them did not mind their identity being revealed as a result of the interviews and chats, the majority preferred to remain anonymous, and so names of the locations (except the regency and the island) and people are camouflaged.

the questions posed are: What are the sources of authority of influential village figures, such as the *klebun* (village heads)<sup>124</sup>, the *kiai* (religious leaders), and the *blater* (local strongmen), in Madurese villages? What are their leadership strategies in village politics? How do these influential figures form a relationship with each other and with the villagers? What are the characteristics of village politics in Madura? Why do these characteristics become important factors?

As a result of the continual reformation process in the post-Suharto period, village officials have become unable to ignore pressures and close scrutiny from different parts of society. In many places, village politics has, in fact, been marked by recurrent power struggles between village officials and influential village leaders. It is true that a village parliament (BPD-Badan Permusyawaratan Desa) has been established in every village, and that this parliament, along with the village head and village officials (*perangkat desa*), form the village government that is provided with certain autonomy to establish and implement its own policies. Moreover, this parliament shows a large degree of independence and frequently forms an opposition to the village head. Nevertheless, as is the case in many rural societies, it seems quite obvious that the existence of traditional local leaders in a decentralized era cannot be ignored due to their constant influence. The circumstances in the Madurese villages encourage interaction between important segments of society in which the *kiai*, the *blater*, and the *klebun* form complex relationships in the struggle for influence; in which Islamic symbols and patronage play significant parts. I would also maintain that despite different attitudes from the three actors, their relationship is perhaps best described as pragmatic and mutually beneficial in nature. According to Hans Antlöv, the structure of local politics created by the New Order administration was based on intimate personal relations and on patronage (Antlöv, 2003: 196). In the post-Suharto Madura, despite exceptions and changes, the circumstances have remained relatively similar.

## Sources of authority

The village of Bayang is located along the coast of western Bangkalan. It borders on the Madura Strait in the west. Due to its location, a large part of its population is fishermen. However, the village does not have a harbour. The landscape in the inland part of the village is dominated by *tegalan* (dry or non-irrigated field).<sup>125</sup> Moreover, due to its proximity to Java, a number of villagers are commuters who live off casual occupations in Surabaya and Gresik, including hawkers, street parking masters (*tukang parkir*), *calo* (passenger recruiters for public transport), and porters. The village is headed by Rokib, a 54 year old small to medium entrepreneur whose profession, besides his *klebun* post, is running a service station (*bengkel*) near the sub-district market and renting out a number of fishing boats. He was elected *klebun* in the village head election in early 2010.

There is a small *pesantren* (Islamic boarding schools) with less than a hundred *santri* (pupils of *pesantren*), led by an old-fashioned *kiai*, *Kiai Shodiq* who is 67 years old. Locals say that the *pesantren* used to attract a lot of *santri* in the 1960s and 1970s from neighbouring villages and sub-districts, and even from Sampang, Sumenep, Surabaya, and Gresik during the *kiai*'s father's leadership. Nowadays, only *santri* from other sub-districts in Bangkalan study in the *pesantren*, of whom very few are Bayang locals. However, these Bayang locals do not lodge (*mondok*) in the *pesantren*. They only undertake *mengaji* (learning to read Quran, sometimes with Arabic lessons) in the afternoon and evening. Some villagers point out that the *pesantren* is dying out because, unlike his father, the current *kiai* does not possess enough charisma to attract *santri* and followers. Some older villagers hold that, unlike his father,

---

124 In the Indonesian languages, such as Javanese, Madurese, and Bahasa Indonesia (the official language of Indonesia), the term *klebun* can be used in both singular and plural forms. Other non-English terms in this study can be used as both singular and plural forms as well.

125 In general, Madura is an arid and infertile island. There are not many rice fields, and if there are any, they are only planted in rainy seasons. In only a few irrigated areas, rice fields are planted in dry seasons. The most important crop planted in *tegalan* is maize. The crop is planted in the beginning or in the middle of rainy seasons.

*Kiai* Shodiq does not have healing and predicting abilities, taking away the main reason why a large number of *santri* studied in the *pesantren* during his father's *kiai*-ship. Some other villagers, however, believe that the *kiai*'s somewhat self-imposed seclusion from the vast network of *kiai* and the political world is the main reason why the *pesantren* is declining. Whatever the reasons behind the decline of the *pesantren*, *Kiai* Shodiq is always being compared with his father in many aspects. This signifies the importance of hereditary factors to *kiai*-ship, in which the status of a *kiai* is ultimately legitimized by such factors. This is in line with Iik Mansurnoor's findings in Pamekasan where, despite the prominence of the *kiai* families of Banyuwangi in Pamekasan, each individual in the family does not automatically become a prominent figure, even though he is given access to such a position (Mansurnoor, 1990: 238). On the other hand, *kiai* who do not have a well-known *kiai* lineage, do have possibilities, albeit rarely, to achieve prominence because of certain reasons, including ties with important local leaders, the affiliation with the Nahdlatul Ulama (the NU – the largest Islamic mass organization in Indonesia), the reputation of their *pesantren*, and their styles of *dakwah* (religious dissemination).

The village is also home to Khoiril, a 61 year old businessman. He runs three grocery stores: one in the village, one in the market in the sub-district, and one near the Kamal port. He also has a scrap business in Jakarta that is managed by two of his younger brothers. Consequently, he frequently travels to the country's capital to monitor the business. He and his family are all *haji* (a title given to a person who has completed pilgrimage to Mecca). Despite his claim that he is retired from *blater*-ship, the villagers still consider him as a prominent *blater*. In fact, he is still recognized in the vast network of *blater* in Bangkalan, and to a large degree in Sampang and Surabaya as well. Before travelling to Mecca in 2004, he had been a leader of a *blater* group for years. Nowadays, he sometimes comes to *remo* (feasts characteristic to the *blater* community) in order to pay respect to the old brotherhood if he knows the host quite well. He claims, however, that he no longer drinks alcohol, although he admits that sometimes he still dances with the *tandhak* (dancers in *remo*) and will give some money to the hosts now and then (as a rule in *remo*).<sup>126</sup>

Based on their position and how they are regarded, each figure symbolizes distinctive sources of authority. The *klebun* represents official and formal authority, while the *kiai* reflects religious authority, and the *blater* personifies cultural authority. While the *klebun*, together with village officials and BPD constitute the village government, the *kiai*, *Kiai* Shodiq, and the *blater*, Khoiril, are regarded as *tokoh desa* (important figures of the village) or *tokoh masyarakat* (village notables) and are sometimes addressed as *sesepuh desa* (village elders), even though they are not very old. They are neither elected, nor appointed to this special position, but their positions are justified by the general agreement of the villagers. In principle, anybody can become an unofficial member of *tokoh desa* or *sesepuh desa* if they fulfil one or more conditions, for example by having an official position in higher government (but not in their own village), possessing certain abilities in religious or cultural domains, through wealth, or through involvement in communal issues and closeness to *warga masyarakat* (villagers). In Bayang, besides *Kiai* Shodiq and Khoiril, there are other villagers who are regarded as *tokoh desa* who have various occupations and positions, ranging from civil servants to landowners. The above three figures—*klebun*, *kiai*, and *blater*—are typical local leaders in Madurese villages. The official, religious, and cultural archetypes of leadership are ideal. In reality, not all villages are marked by the presence of such leaders. Moreover, a number of leaders may have dual status (*klebun-kiai* or *klebun-blater* or rarely *kiai-blater*, such as Fuad Amin Imron, the regent of Bangkalan in the period of 2003-2008 and 2008-2013). Nevertheless, to my knowledge, there is no such figure who is combined *klebun*, *kiai*, and

---

<sup>126</sup> *Remo* is an exclusive all-*blater* meeting that signifies the importance and existence of *blater* in Madurese society. *Remo* is a feast for *blater* which also serves as a rotating savings and credit association. Another significant characteristic of *remo* is the consumption of alcohol, mostly beer. *Remo* is a means of establishing new fraternities or fortifying old brotherhoods (*nyareh taretan* or *nyareh kancah*). *Remo* also entails performances such as a *tayub* (*tayub* or *tayuban* is a traditional Central and East Java performing art whose dancers are called *tledhek*, *taledhek*, *ledhek*, *tandhak* or *tandak*). In general, *remo* is essential for *blater* in terms of proving their existence.



*blater*. Therefore, categorizations of this kind are useful, yet they should never be treated as absolute.

Rokib, the *klebun*, is perceived to have extensive economic resources by village standards. Coming from a village elite family, his father owned almost all of the fishing boats in the village. His siblings are among the richest people in the village. Members of the family run a building material store, a small restaurant in Bangkalan city centre, and a grocery store in the market of Bangkalan. Their grandfather is said to be among the village pioneers who practiced inter-island trade between Madura and Borneo.<sup>127</sup> Rokib is a sympathizer of one political party. However, he does not really maintain a close relationship with the party. His network is limited to local functionaries in the sub-district. During the New Order, he was not affiliated with any particular political party. His association with the party started when an acquaintance asked him to get involved, not long after the 2009 general elections. He does maintain a close relationship with higher authorities and continuously strives for state-backing during his years in office. Moreover, he and some family members are *haji*. He went to Mecca in 2007 together with his wife.

The secretary of the village, Saidi, is really in charge of daily affairs within the village. Already an official in the previous *klebun*'s tenure, he is an experienced village bureaucrat who takes care of all administrative affairs. In fact, Rokib is hardly seen in his office, which generates some complaints from the villagers. Rokib is frequently spotted in his busy service station or in Surabaya where he purchases motorcycle and car spare-parts and conducts other business related to his service station or his fishing boats. Another reason why he delegates most of his clerical tasks is that he simply does not have the capacity to undertake them himself. Saidi, who carries out the tasks for him is considered as a trustworthy official and subordinate. In fact, it is common in Madura for a *klebun* to be seen more frequently outside of his office than carrying out his duties. Meanwhile, although Saidi is capable of conducting secretarial tasks, which is appreciated by villagers, he remains in the shadow of Rokib in terms of popularity and, in fact, none of the villagers believe that he will one day assume the *klebun*-ship. Saidi is not a wealthy villager. He depends solely on his official position, a small field of crops, and a small number of livestock as a means of living. Unlike Rokib, he does not have a prominent ancestry to support his career and influence. Therefore, according to standard Madurese perceptions about the ideal *klebun*,<sup>128</sup> Saidi cannot become a powerful patron. Saidi is aware of this circumstance and claims that he never wants to become a *klebun*.

*Kiai* Shodiq comes from a *kiai* family. As I have mentioned above, he also possesses a prominent religious genealogy in the village standard. Despite his father's absence from the political world, his father's reputation extended beyond his village, not only as a preacher, but also as a healer, or a *kiai dukun* (*kiai* and healer simultaneously, who is known as an intermediary between the real world and the unseen supernatural world). He was regularly visited by people from his own village and also from other places in Madura and Java who looked for *barakah* (blessing) and *karamah* (dignity) from the *kiai*. His father wanted *Kiai* Shodiq, his only son, to follow in his footsteps as a *kiai dukun*, although he also had two daughters. It is said that the young *Kiai* Shodiq was not interested in running the *pesantren* and learning mystical-supernatural sciences because he was more interested in becoming a trader. However, his father kept pressuring him, and when he passed away, the untrained *Kiai* Shodiq had no choice but to

---

127 In the early twentieth century, a large number of Madurese lived in the south and west of Borneo, especially in areas around Kotawaringin and Sambas. Some resided in coastal cities, such as Pontianak and Banjarmasin. They worked in seaports or became contract workers in clearing and managing hinterland areas. See Huub de Jonge (1989), *Madura dalam Empat Zaman: Pedagog, Perkembangan Ekonomi, dan Islam: Suatu Studi Antropologi Ekonomi*, Gramedia, Jakarta, p 25.

128 In Madura the ideal *klebun* has to fit the criteria of a pious Muslim, regardless of their actual background (and extensive use of Islamic symbols is a necessary standard in his campaign); he is also expected to be a man who is descended from the previous village head; he also has to be an ideal, powerful patron who could lend a hand when his clients (villagers) needed assistance; he is also expected to have the ability to lead and does not keep his distance from his people; lastly, the *klebun* should also pay attention to the conditions of the villagers' lives and makes sure his information is up-to-date. In other words, he has to *merakyat* (being populist – being close to the people).

take over the *pesantren* and to forget about his desire to become a merchant. Sooner or later, the *santri* started to leave his *pesantren*. Visitors no longer came to the *pesantren* for spiritual guidance or healing, although he is still visited today by people who want to ask for guidance and advice for family matters, such as marriage and divorce. He once established a cooperative without success and it was closed down within eight months of its establishment. He once had a number of fishing boats that he rented to local fishermen, but due to bad management, none are left now. He still has, however, a number of crop fields tilled by his relatives and this provides him with a source of income in addition to donations from the *santri*'s parents and those who visit him to ask for guidance and advice.

Khoirul is the wealthiest of the three most influential villagers. From the late 1970s until the end of the 1990s, Khoirul was known as a *blater* who was held in awe (*disegani*). He was frequently involved in petty crimes in Surabaya when he was in his twenties. During this period, he made friends with local gangsters who dominated the Perak port area in Surabaya. He gained prominence when he became head of security for a number of warehouses in Perak.

One of the busiest ports in Indonesia, Perak attracts many trading and storage companies, and as a negative effect of being an economic centre, Perak also attracts a lot of criminals. In the 1980s, Surabaya and East Java in general were notorious *bromocorah* (local term for criminals) dens. For instance, based on an account from a local East Java paper, the East Java police stated that there were around 25,000 *bromocorah* in East Java in 1983 (*Jawa Pos*, 23 June 1983).<sup>129</sup> Warehouses in Perak were seen by *bromocorah* as big targets for raids. In order to protect their businesses, entrepreneurs made extensive use of private security forces that were seen to be more reliable than the police. Madurese *blater* and other strongmen with martial arts skills, and sometimes those supposedly blessed with invulnerability and supernatural powers, were hired for these purposes. Khoirul met fellow *blater*, who also worked in security, at *remo* gatherings. Consequently, he was appointed as head of security in Perak. It is said that he was a fearless guard who would risk his life in order to protect his boss' warehouses.

Thanks to his reputation for being a reliable security guard, he was approached by the Golkar (the ruling party during the New Order) branch of Bangkalan to ensure the smoothness of Golkar's campaigns during election periods in the 1980s and 1990s. In fact, his closeness with Golkar functionaries brought him to another stage in his life in the mid 1990s when he started his own business in scrap trading in Jakarta, supported by a Golkar functionary from Bangkalan, who he had met during Golkar's campaigns and who was transferred to Jakarta. It was during the New Order that Khoirul came to be associated with politics. His collaboration with Golkar, which was facilitated by privileged access to funds, brought him to prominence and riches, and at the same time he built up intimate relations and patronage with Golkar functionaries. In this sense, Khoirul is an obvious product of the New Order.

It is clear now that these three influential villagers possess certain authorities based on their background. While official, religious, and cultural authorities indicate the level and type of authority each figure possesses, other aspects, such as popular opinion in regard to these figures, play a significant part as well. Firstly, all figures are well-off villagers. Some *tokoh desa* are not rich, and to a large degree this undermines their participation in communal programmes or their say in communal issues. It is

---

129 The activities of these criminals were countered with harsh actions by the police and military forces. Between 1982 and 1985 there was a series of mysterious killings in Indonesia known as *petrus* (*penembak(an) misterius* – the mysterious rifleman/shooting or the mysterious killer/killing) whose targets were mostly *bromocorah* or *gali-gali/gali* (*gabungan anak-anak liar*, literally meaning gangs of wild kids). See Justus M. Van der Kroef (1985), 'Petrus: Patterns of Prophylactic Murder in Indonesia', *Asian Survey*, Vol 25, No 7, pp 745-759; John Pemberton (1989), *On the Subject of "Java"*, Cornell University Press, Ithaca; James T. Siegel (1999), 'A New Criminal Type in Jakarta: the Nationalization of "Death"', in *Figures of Criminality in Indonesia, the Philippines, and Colonial Vietnam*, edited by Vicente L. Rafael, Southeast Asia Program Publications, Cornell University, Ithaca; and Henk Schulte Nordholt (2002) 'A Genealogy of Violence', in *Roots of Violence in Indonesia: Contemporary Violence in Historical Perspective*, edited by Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad, KITLV Press, Leiden. *Bromocorah* and *gali* were recognized by their tattoos. This distinguished them from *orang biasa* (commoners) during the *petrus* time in which anyone with a tattoo was almost certainly considered *bromocorah* or *gali* and thus were marked for death.

obvious that a hierarchy exists within the village elite. Secondly, another vital element of authority that the three figures have is the religious title attributed to them. While the principal religious authority in Bayang is in the possession of *Kiai* Shodiq, the *haji* status of Rokib and Khoirul are also very highly regarded. It is true that villagers do not ask for spiritual guidance from Rokib or Khoirul, but there is a common belief that people who have performed pilgrimage to Mecca are special in certain ways: they are *terpanggil hatinya* (summoned by God) and they are *mampu* (capable of practising Islamic values after returning from Mecca, as well as wealthy enough to have carried the cost of the *hajj*). Therefore, the *haji* status places Rokib and Khoirul among the village's magnates. The last of the three elements is genealogy. Rokib and *Kiai* Shodiq come from respectable families settled in the village three or more generations back. Despite Khoirul's salt-of-the-earth ancestry, he is perceived as the founder of a new, influential entrepreneurial family in the village, and hence his descendants will be considered prominent in the future. This shows that the criteria for someone to be considered of prominent descent are not clear, and it is clear that the labelling is based on general agreement, not on a fixed and absolute appraisal.

### Managing reputations, network, and influence

Like many villages in Madura, Bayang is a *swasembada* (self-sufficient) village. While the level of education of all village officials in Bangkalan in recent years is relatively low (50.96 per cent are primary school (Sekolah Dasar-SD) graduates; *Bangkalan dalam Angka 2007*: 2), in Bayang, the majority of the village officials are junior high school graduates (Sekolah Menengah Pertama – SMP). All of the villagers in Bayang are Muslims. In fact, the sub-district of Langkap of which Bayang is an administrative part, has no followers of any other religions besides Islam. Of the eighteen sub-districts in Bangkalan, Langkap and four other sub-districts are exclusively Muslim (*Bangkalan dalam Angka 2007*: 145).

Among the three influential villagers mentioned above, the *klebun* is the one who has the official task to administer the village. As I have explained above, the village government consists not only of the *klebun*, but also of other officials. However, the most important of these officials is certainly the *klebun*, and the most important relationships between village officials and other segments of society are those between the *klebun*, *tokoh desa*, and *warga masyarakat*. The *klebun* is the link between the state and society. In a traditional and less heterogeneous society—at least when we compare it to the neighbouring Javanese—like the Madurese, in which issues spread rapidly and become communal concerns, the position of the *klebun* is of importance, for instance, for introducing and accommodating government programmes and village regulations, or hushing up false rumours over government policies,<sup>130</sup> and channelling people's concerns to higher authorities.

In his observations on a village in West Java, Antlöv demonstrates that the success of village politics during the New Order was not primarily measured in terms of its effects, but rather in terms of whether they were implemented in a 'gentle without disturbances' manner that supposedly achieved their official targets. In other words, for the village head, appearances were more important than content, as long as his superiors were satisfied (*Asal Bapak Senang*-ABS) (Antlöv, 1994: 86). This indicates that the village head had to pose himself as a subordinate in order to assure his vertical network, so that government programmes in his village would continue smoothly. However, no matter how important the village head was for higher authorities, he could not get promoted to higher bureaucratic levels as he was not an official civil servant (*pegawai negeri sipil*). Therefore, it is not surprising that during his tenure, the village head would continuously attempt to secure private economic benefits for his unclear future. Certainly, village officials often have to comply with people's wishes and have to be able to position

---

130 For example, in Bayang in 2011, rumours spread that all villagers who were living overseas (mostly as migrant workers) or in other cities had to return home as soon as possible to arrange a new E-KTP (electronic identity card) replacing the old manual KTP. The *klebun* dismissed the rumour and stated that the E-KTP would not be introduced in the near future.

themselves effectively between the state and the people.

All of the above examples clearly indicate that the level of authority of a village head or a village official is not always steady and that it is frequently challenged by villagers, especially when the village head's attitudes to government programmes are concerned or, in recent years, in the case of *peraturan desa* (village regulations). These regulations govern, amongst other things, administrative services related to marriage and divorce, arrangements of identity cards (KTP), building permits (IMB), and birth certificates (Akta Kelahiran). Villagers expect the village head and village officials to represent communal interests and to be autonomous rather than compliant to higher authorities. In Bayang, Rokib has shown himself to be an average leader whose leadership is often questioned due to his low loyalty to the village. Rokib's preference in conducting his business and abandoning his official tasks has generated resentment. His popularity has gradually diminished, within a year from his appointment. A number of villagers do not really take him seriously. He does have a number of royal supporters (for as long he maintains patronage with them), such as his clients in business, employees of his service station, fishermen who rent his fishing boats and their business partners and families, the *taksi* (small van used as public transport, in Java it usually called *angkot*) and *ojek* (motorcycle taxi used as public transport) drivers and his closest neighbours. Rokib is certainly a powerful patron for his clients, a condition that reflects that of the New Order. As Antlöv shows, even though a new type of village leader has been emerging since the collapse of the Suharto administration, village dynamics change over long periods of time (Antlöv, 2003: 206).

Among the three influential villagers, the *kiai* is the one who probably has the most followers, especially when including followers from outside the village. As is often the case, many parents in Madura will send their children to *pesantren* outside their own village or even outside the regency, even though there is a good *pesantren* nearby. The reasons are varied. One of them is because their ancestors also sent their children to a certain *pesantren* in areas outside their residence. A common belief that Madura is home to good *pesantren* and has the reputation of being a *pulau santri* (*santri* island), has attracted many parents from outside the island. To many people in Bayang, *pesantren* in Gresik, Sampang, Sumenep, Pamekasan, Pasuruan, and Bangkalan (in other faraway sub-districts) have become primary destinations for their children. Therefore, the *pesantren* of *Kiai Shodiq*, like many other *pesantren* in Madura, hardly catches the attention of local populations, at least in the village and villages surrounding it.

We should note that even a *kiai pesantren* whose *pesantren* is going largely unnoticed by local parents, remains an influential figure in surrounding villages. Indeed, many prominent *kiai pesantren* are nationally renowned, as is often the case with *kiai* who become actively involved in politics. Hence, *Kiai Shodiq* is still regarded as an influential figure among local notables of Bayang. The most prominent role of *Kiai Shodiq* is his guidance in village rituals. Almost all religious activities in Bayang are led by *Kiai Shodiq*. Even if, for instance, a famous *kiai* is imported to a *pengajian akbar* (grand *pengajian* – Islamic congregations) or to give a sermon at a wedding party, *Kiai Shodiq* is also invited to accompany the famous *kiai*. This is a special honour bestowed on *Kiai Shodiq* for his contribution in terms of giving guidance to the villagers. To the majority of the villagers, weekly *pengajian* in *Kiai Shodiq's pesantren* or in the village mosque, along with *tahlilan* (a prayer performed on six consecutive nights to facilitate a deceased person entering paradise) to send prayers to their deceased ancestors and *slametan* (religious meal feasts) to bless one's activities and other religious gatherings to commemorate holy people, are considered as routine occasions that are part of their ancestral heritage. If they do not observe these traditions, they believe that something bad may happen. For others—the minority—the purpose of these occasions is much broader than just tradition. They serve as media to bring themselves closer to God by praising His name. *Kiai Shodiq* does not seem to be bothered by people's different understanding of the occasions. For the *kiai*, these occasions can be used to gather villagers and mobilize them for social, political, economic and religious purposes. It is true that not all villagers who come to these occasions

can read Arabic, let alone understand the meaning of the incantation, yet the *kiai* will convince the participants by assuring them that simply listening to the recitation of Arabic verses is enough to acquire *pahala* (religious reward/merit for moral conduct).<sup>131</sup> Many villagers attend these occasions because they are attracted by the tantalizing *pahala* they might obtain and also by the common belief that when one prays for deceased or holy people, the dead will bring benefits to the living. It is extremely important for the *kiai*'s influence to be a well respected leader of religious occasions. In short, like many other *kiai*, especially *kiai pesantren*, *Kiai Shodiq* certainly knows how to 'survive' in village politics, by turning himself into an indispensable man of religion, highly regarded by the villagers.

Among the three influential villagers, Khoirul is without doubt the one who has the least followers. He is neither a village official with formal authority, nor a spiritual leader who has religious authority. However, he is a charismatic man whose reputation as a respected *blater* in the past, combined with his riches, has placed him up there with the village's influential *tokoh desa*. Like the position of the *kiai*, the status of the *blater*—indeed, strongmen in general—seems to cling to a person for life, and provides him with a lasting reputation. Therefore, even though Khoirul claims that he is retired from *blater*-ship, the villagers and his fellow *blater* still regard him as one. In fact, when there is a call from a close fellow *blater* to come to a *remo* party, he is unlikely to decline the invitation. More importantly, in a situation where one's status is of importance, such as in village meetings, he will not hesitate to remind people of his *blater* status. Nonetheless, in village religious festivities, such as *pengajian akbar* or *halal bi halal* (a hallowed moment in *Idul Fitri*/Eid Al-Fitr during which Indonesian Muslims visit their elders, family, relatives, and neighbours to show respect, seek reconciliation (if needed), and preserve harmonious relations) Khoirul will not stress his *blater*-ship and instead will proudly emphasize his *haji* status. Although this sounds very pragmatic to outsiders, villagers are never really bothered by this. If we look at the situation during the New Order in which many Bangkalan parliament members from the PPP (Partai Persatuan Pembangunan – the United Development Party) were *kiai*, perhaps we may understand why having a dual status is not such a crucial issue. In fact, many people expected that these *kiai*-politicians would be able to better voice their concerns. Nevertheless, there has been a slight trend in the post-Suharto period for *kiai* who become politicians to be somewhat distrusted by the people when it comes to their pragmatism and political manoeuvring.

Khoirul is seen as an important figure not because of his wealth or merely because of his *blater* status. It is his closeness to state officials (*pejabat*) and state security forces (*apararat*) that makes him an important figure in the village. His past experience as part of the security force in Golkar's campaigns and his security work in Perak introduced him to the *apararat* and the *pejabat*. This closeness with the *pejabat* and *apararat*, which follows the common pattern of the patron-client relationship<sup>132</sup> in Indonesia, has been carefully maintained by Khoirul, so that he was able to start a new business in Jakarta. His connections allow people from his village and also from other villages to use his *jasa* (service) to deal with the *apararat* when they have a problem with the law. Here we see that he becomes a fixer, someone to solve people's problems, often by improper or unlawful means, and an intermediary.

For instance, if someone loses a motorcycle, instead of reporting it to the police, he will come to Khoirul to ask for his help to find it using his wide network within the underworld. It is less attractive to

---

131 As a comparison, in observing Islamic sermons in religious congregations in Java, Ward Keeler points out that, firstly, although many people seem to take delight in stories of all sorts, there is often an absence of stories in religious instruction. Secondly, many people do not express boredom or frustration or impatience with sermons that Keeler finds stultifying. See Ward Keeler (1998), 'Style and Authority in Javanese Muslim Sermons', *The Australian Journal of Anthropology*, Vol 9, No 2, pp 163-178.

132 This is somewhat similar to the practices of mafiosi in Sicily who are far more advanced in their relationship with authorities than bandits who do not belong to long, reliable and protective patron-client relationship, like *blater* being compared to *preman* (hoodlum, this term has become more popular since the 1980s) in Indonesia who usually operate alone or in small groups and have no real patron to protect them. See Anton Blok (1988), *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*, Polity Press, Oxford.

ask help from the police because they are less likely to find the motorcycle again and, even if they do, the price that the owner of the motorcycle has to pay to the police is high. Although Khoirul may also ask something in return, the cost will not be as high as those of the police. Moreover, people put more trust in Khoirul because they know him better than they know the police. This situation reminds us of Daniel S. Lev's suggestion that for the less privileged recipients of justice, money is often crucial for buying acquittal, lowering the charge, or ensuring better treatment in prison. Bribery is so common that it has become a standard procedural stratagem, as it were, in both civil and criminal cases (Lev, 1999: 186).

Certainly, these three influential figures in the village know how to keep on good terms with the villagers as well as mobilise them, while at the same time channelling their power and influence towards their own interests. We can see that, among other things, wealth, religiosity, ancestry, and occupation play central parts in making these figures influential in their society. What we should also not forget is charisma, a concept well-known in Indonesian society. Religious elites, underworld leaders, and members of the aristocracy were assumed to possess particular charismatic power. At the village level in Bayang, this translates well to the *kiai*, the *blater*, and the *klebun*, the three of whom are expected to possess charisma in order to be acknowledged as prominent *tokoh desa*.

## Maintaining a complex relationship

In most villages in Madura during the New Order, the main village leader was the *kiai*. Despite government's efforts to convert rural leaders into state officials, most *kiai* were not that malleable. Their position as *umat* (community) leaders and their social standing would be endangered if they were seen to be too close to authorities. Most *kiai* in rural as well as urban Madura were inclined to maintain their independence because they did not want to jeopardize their religious authority in the view of the *umat*. However, independence here should not be understood as political non-affiliation. In fact, many *kiai* who were labelled as independent religious leaders, were actually affiliated with the PPP.

A point that could put *kiai*'s standing among the people and other *kiai* at risk was their 'profession' as agent of the state who, among other things, support for controversial programmes, such as the Keluarga Berencana (KB – Family Planning/Birth Control) programme. Many villagers could not easily accept the programme due to their understanding that birth control was incompatible with Islamic teachings. *Kiai* were needed to convey the government's message. The question arose, which *kiai* were willing to fulfil this intermediary role? Some of them could not accept this programme at all, while some gradually changed their minds. Certainly, many *kiai* were convinced by the benefits of the programme. It often offered lucrative rewards, such as financial aids to *pesantren* and free pilgrimage to Mecca, to *kiai* who successfully promoted the programme. Events that showcased *kiai*'s support for the KB were frequently disseminated on television or in papers, and newspapers clippings were often displayed in the village hall.<sup>133</sup> To *kiai* who did not support the programme, those who promoted the KB were seen as *kiai plat merah*.<sup>134</sup> The former often persuaded the people not to obey the latter, one of the ways in which a *kiai*'s support for the KB programme might endanger his position in society.

Meanwhile, during the New Order there was another type of village leader, the *blater*. Unlike the *kiai*, *blater* tended to make alliances with the government by being Golkar propagators. If they

---

133 An illustration: a number of *kiai* in Sampang gathered in the Sampang regency hall along with officials from BKKBN (the National Coordination and Family Planning Agency) and those from the regency office to support the KB programme in that regency. The head of the BKKBN of Sampang delivered a speech to highlight the success of the programme in Sampang (*Jawa Pos*, 1 March 1982). Whether the programme in Sampang was really successful or not, the government needed to convince the *kiai* so that they would think that their tasks were not difficult and that they soon would reap the rewards.

134 *Kiai plat merah* literally means red plate *kiai*. *Plat merah* refers to the vehicle registration plate of government vehicles (which is red in colour), meaning that the *kiai* who were backed by the government or occupied official positions were considered as part of the government.

assumed a *klebun* office, as was the case in many villages, they would appear to be devoted to a steady relationship with superiors, such as the *camat* (head of sub-district), as opposed to communal concerns. Even though they acted as patrons in their relationships with many villagers, at the same time they were clients to the patrons higher up in the hierarchy. There were, certainly, exceptions. There was a small number of *blater* who became associated with the PPP. Unlike the *kiai* who maintained their independence, these PPP *blater* did not really enjoy the privileged status given to the PPP *kiai* even though they opted for that party instead of Golkar. The main reason for this seems to be the common perception that *kiai* were the guides of the *umat*, and therefore they should promote and guard Islamic values by supporting the PPP. The *blater*, on the other hand, were mostly regarded as cultural figures who preserved traditional Madurese values, and at the same time were expected to sustain *kiai*'s efforts to guard Islamic principles. Therefore, if the *blater* opted for the PPP, it was seen by the people as a rather compulsory action, following in the footsteps of the *kiai*.

The co-optation of the *klebun* and the construction of patron-client relationships between them and the state did not always mean that they were merely puppets who could be manipulated by higher authorities. Regency and sub-district officials often tolerated self-interested political manoeuvring by *klebun*. It was true that in some villages the *klebun*'s authority was more restricted than observers might assume. For instance, the *klebun* was unable to collect the entire IPEDA (a land tax to be paid annually by landowners) because some villagers failed to pay and the *klebun* had to find ways to compensate for the shortage (Touwen-Bouwsma, 1987: 107). It is also true that there were many *klebun* who did not serve as an extension of higher authorities. It was common knowledge that as soon as the *klebun* assumed his office, many *klebun* did not serve public interests properly, and instead they abused their position for their own interests. Those who were lucky would not be confronted with people's protests or the government's fury. Those who were unlucky would become target for removal by the government, as in a number of cases in Bangkalan. The *klebun* of Baringin village in Labang sub-district got into trouble with the law because he allowed people to gamble in the *balai desa* (village office) of his village (*Memorandum*, 14 April 1994). Moreover, the *klebun* of Morkepek village in Labang sub-district was prosecuted because of extortion (*Memorandum*, 15 April 1994). In principle, higher authorities did not interfere with daily affairs in the village as long as government programmes and policies were implemented in ways that did not compromise higher authorities' position.

One author highlights this condition by stressing that, despite the New Order's deeper infiltration into society and its greater domination of local society than its colonial predecessor, the regional elite showed tremendous resilience and managed to survive. Moreover, at one point, apart from appointing military and ex-military personnel to strategic positions, the administration also appointed descendants of the old aristocracies as local agents (Schulte Nordholt, 2003: 575). Therefore, these local elites (non-*ulama*) did not emerge as a significant threat to the administration due to their dependence upon the government for subsidies and other benefits and their potential vulnerability vis-à-vis the peasantry. In principle, the administration preserved its patronage with local elites to ensure the continuation of its rule at the local level. To keep the local elites dependent, funds were distributed to supporters as part of the patronage plan or as bribery. At the same time, much money was spent on security forces to repress dissidents who tried to confront the administration, specifically the poor. Although the administration also provided the poor with some economic benefits, this could be seen as either a compromise to avoid confrontations or as an effort to maintain a viable labour force to serve capital (James, 1990: 20). These were the general conditions in New Order Madura.

In the post-Suharto period, *klebun* are forced to market themselves wisely in order to curb competition from the *kiai* and the *blater* since these figures often stress their natural connectedness with the people and claim that they are the people's real protectors, rather than the *klebun*. In general, the relationships between the *klebun*, the *kiai*, and the *blater* have been complex.

In Bayang, Rokib, *Kiai* Shodiq, and Khoirul are present-day *klebun*, *kiai*, and *blater*. While during the New Order Bayang was not free from the influence of Golkar and the PPP, the village has not become a battleground for ambitious local leaders who transform religious group loyalty into loyalty to political parties. While during the New Order there were hardly any local leaders and villagers who openly supported Golkar, and the majority of the population claimed to endorse the PPP, the post-Suharto period has witnessed far more diverse political aspirations channelled to various political parties. It is relatively common now to see political party flags, posters, and banners displayed in Bayang, as well as in many other villages in Indonesia. However, this does not mean that villagers in Bayang have become significantly more conscious of supra-village political developments and, more importantly, recruitment by political parties has not increased since the level of political apathy seems to have grown. Moreover, despite the presence of some political parties through their 'representative offices',<sup>135</sup> many of the representatives in Bayang have limited awareness about political configurations on the national or even provincial level. They are mostly only active for one or two months prior to general elections, presidential elections, gubernatorial elections, and regency head elections. The representative offices seem to be merely symbols of the existence of certain political parties. While during the New Order strong group loyalties and a lack of tolerance towards other groups often sparked political tensions, the post-Suharto period seems to be marked by a lack of political loyalties. It is true that the PKB (Partai Kebangkitan Bangsa – the National Awakening Party) dominated the majority of votes in the 1999 general elections in Madura, but in the 2004 and 2009 elections, they received significantly fewer votes. Bayang has experienced a similar situation. It is still true, however, that political tension has fluctuated, heating up every now and then, and cooling down again. The level of tension is influenced by mixed political factors that largely mirror the situation on the supra-village level.

Rokib seems to be the most avid politician compared to *Kiai* Shodiq and Khoirul. However, his position as *klebun* prevents him from being a political party functionary. According to Law No 22/2004, the village head is not permitted to be involved in campaigns for general elections, presidential elections, gubernatorial elections, and regency head elections, and he is not permitted to be a political party functionary (board member). It is permitted, however, to be a sympathiser of a political party. *Kiai* Shodiq, as I have explained, is not really interested in politics, while Khoirul became an integral part of Golkar's campaigns during the New Order. In the post-Suharto period, Khoirul has become less active in politics and pays more attention to his business. Supra-village politics apparently does not really attract local notables from Bayang, who appear more interested in being involved in village politics.

So far, what we can see from the political conditions in Bayang is that each local notable has their own authority and their own purview. Although sometimes these different authorities can overlap, many people are aware that each figure has his own distinctive expertise. Disputes are often solved through private arrangements by particular individuals rather than in line with formal sets of rules. Personal struggles between village elites seem to be obstacles to the implementation of more formal, rational policies. This mirrors the conditions of the New Order, something that Schulte Nordholt explains well: the post-Suharto era demonstrates continuities with the New Order era, and the extent to which 'civil society' has managed to organize itself in order to establish a more democratic system is doubtful (Schulte Nordholt 2004: 32).

The most fragile relationship in Bayang is perhaps between the *kiai* who represent the *santri* culture and the *blater* who represent the non-*santri* culture.<sup>136</sup> That does not mean that they are directly

---

135 All buildings of representative offices of political parties in Bayang are houses of the representatives and some are small shops.

136 At least two forms of Islam can be identified on Madura: the *santri* culture and the non-*santri* culture. In my research, the latter is taken as being an *abangan*-like culture due to its resemblance to the *abangan* culture in Java. In the *pesantren* tradition, *santri* are pupils of *pesantren*. However, in my research, as well as referring to as the term in relation to the *pesantren* tradition, *santri* is used primarily to refer to the majority of Madurese Muslims who are proponents of a more orthodox Islam based on the global influences of Sunni Islam, the largest denomination of the religion. In comparison, people of the *abangan*-like culture are in



competing with each other over many things. Their religious orientations and practices differ to a considerable degree, but, in daily affairs, they are not so different. During the New Order, despite their non-involvement in the PPP, the *kiai* (mainly *Kiai Shodiq* and some *kiai langgar*-lower-level *kiai*) and the majority of the villagers channelled their political aspirations through the PPP. Khoirul, along with a number of *blater* and a minority of the villagers, gave their political preference to Golkar. Political orientations polarized the village. Yet, this polarization occurred only at times of general elections, especially during campaigns. In present-day Bayang, the division of society during election periods is not as obvious as during the Suharto era. In all elections (*pemilu*, *pilpres*, and *pilkada*) in Bayang, political affiliations do not really matter, as the level of political apathy has increased in the post-Suharto period. Some political factions based on family organizations (clans) and informal connections, ranging from religious groupings (*kelompok pengajian*) to working associations (like fishermen's associations), have been formed. However, these factions are very informal and loose, often short-lived.

Today, there is no single political party that is capable of integrating the villagers or, to be precise, the *nahdliyin* (NU followers). It also holds true that there is no single village notable who is capable of incorporating mass support in one single party and that relationships between village notables in supra-village politics are less prominent. Communal concerns and village politics, however, differ significantly from supra-village politics. Certainly, village notables may form loose relationships if it is mutually beneficial to do so.

The social and political roles held by village bureaucrats in the New Order now seem to have shifted into the hands of other local notables; that is, the religious and cultural figures. Village leaders are expected to preserve the values of the village and act as brokers who bridge the gap between the population and supra-village politics. In order to do this, village leaders need to be community-oriented. They have dual commitments: as neighbours and community representatives, on the one hand, and as agents of governments and members of the village elite on the other.

Finally, in religious spheres, despite many differences between the *kiai*, on the one hand, and the *klebun* and the *blater*, on the other hand, these two sides are not mutually exclusive. They form important segments of society who share common interests and jointly safeguard the common values of the people. In the Madurese tradition, the common values of the people are translated as Islamic and cultural values. While the *kiai* focus on common Islamic values, such as *khaul* (annual celebrations held on the anniversaries of the death of religious leaders) and *tahlilan*, the *klebun* and the *blater* promote and strive to maintain festivities that are likely to be frowned upon by the *kiai*, such as *kerapan sapi* (bull racings) and *sabung ayam* (cock fightings).

Consequently, it is not uncommon that some *santri* become spectators in *kerapan sapi* or *sabung ayam*, while it is not surprising to see the *klebun* and the *blater* in *khaul* and *tahlilan* or the presence of a *kiai langgar* as the one who leads the ritual in the *klebun* and the *blater*'s personal religious events, such as *slametan* held to bless members of their family in rite of passage ceremonies. However, we should note that their mutual participation in seemingly opposing occasions should not be understood as signs of conversion or submission to the 'other side'. Most importantly, these are the standard practices in Madura. The people are always highly aware that they have their own spiritual beliefs that may be at risk from other values, but they stand firmly in their own beliefs. This is in line with Kees van Dijk's argument that in Java, it would be a mistake to treat 'Javanese' and Islamic beliefs as complete opposites (Van Dijk, 1998: 229). Moreover, we should not downplay the villagers' resilience and agency. As Antlöv argues, 'villagers are not merely passive receivers of official propaganda or observers of development programmes. They are also members of a community and, in the final analysis, agents of their own lives' (Antlöv, 1995: 9).

---

the minority among Madurese Muslims. While this last group also adheres to Sunni Islam, they are proponents of a less orthodox form of the religion that is influenced more by local mystical belief systems.

## Conclusion

The New Order, with its authoritarian rule hindered democratic processes at all administrative levels. Formal representatives of the state often interacted awkwardly with village populations. The village head, who was expected by the government and the people to bridge the gap between communal concerns and villagers' issues with higher authorities and to become a powerful patron for his villagers, often ended up alienating himself from the local populations. In fact, these village heads were often guilty of misappropriating public goods for private interests. Village notables, despite their non-formal leadership, were frequently able to link the local populace with supra-village politics. Whether it was the village head or the village notables who connected society with the larger world, all village leaders struggled to preserve patronage and the various forms of patron-client relationships which became so prominent during the New Order.

The village, as the lowest administrative tier in Indonesia, appears to be accepting the spirit of decentralization with less enthusiasm. Despite a number of laws and regulations that have favoured the position of the village, such as the laws and regulations that stipulate the presence of a village parliament (BPD) and allows it to establish its own village regulations (*peraturan desa*), the village is still considered as a peripheral area, designed to cater for the demands of urban societies. In politics, the village is regarded as a potential source of votes for political parties and political candidates for official posts rather than as a potential equal partner for development. In a way, this political circumstance has perpetuated the patronage pattern that was institutionalized during the previous administration. Consequently, political affairs in the village have been arranged through personal relations and private arrangements rather than through the rule of law. This is in line with Schulte Nordholt's argument (delineated at the beginning of this paper) that the present decentralisation era is not synonymous with democratization of the government system.

In Madura, village politics has been an arena of alliances as well as competition between village leaders: the *klebun* who represent formal authority, the *kiai* who embody religious authority, and the *blater* who carry cultural authority. The relationships between religious leaders, local strongmen, and village officials in the village in Madura have been complex since the colonial era. The struggle for influence within these village elites is not only centred on opportunities for private material benefits, but also on political competition which is loosely organized, pragmatic, and often mutually beneficial in nature. Their continuous presence in the post-Suharto period reflects their constant influence over society, and their presence actually fits well within ongoing state formation. Village politics in Madura is characterized by its typical rural nature. The presence of traditional local leaders is highly apparent in their struggle for influence, in connecting the local community with the outside world, and in defining the appropriate values and norms for the village residents. In the struggle for influence, Islamic symbols, wealth, and genealogy are extensively used to win the supports of the villagers, while patronage and personal relations become the prevalent pattern in relationships with the villagers.

## Bibliography

### Books and Articles

- Antlöv, Hans. "Village Leaders and the New Order", in *Leadership on Java: Gentle Hints, Authoritarian Rule*, edited by Hans Antlöv and Sven Cederroth. Richmond: Curzon Press, 1994.
- Antlöv, Hans. *Exemplary Centre, Administrative Periphery: Rural Leadership and the New Order in Java*. Richmond: Curzon Press, 1995.
- Antlöv, Hans. "Not enough Politics! Power, Participation and the New Democratic Polity in Indonesia". In *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation and Democratization*, edited by Edward Aspinall and Greg Fealy. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.
- Bangkalan dalam Angka 2007*

- Blok, Anton. *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Oxford: Polity Press, 1988.
- Dijk, Kees van. "Dakwah and Indigenous Culture: the Dissemination of Islam". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 154, Globalization, Localization and Indonesia*, No. 2 (1998): 218-235.
- James, Pierre. "State Theories and New Order Indonesia". In *State and Civil Society in Indonesia*, edited by Arief Budiman. Clayton: Centre for Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.
- Jonge, Huub de. *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam : Suatu Studi Antropologi Ekonomi*. Jakarta: Gramedia, 1989.
- Keeler, Ward. "Style and Authority in Javanese Muslim Sermons". *The Australian Journal of Anthropology 9*, No. 2 (1998): 163-178.
- Kroef, Justus M. van der. "'Petrus': Patterns of Prophylactic Murder in Indonesia". *Asian Survey 25*, No. 7 (1985): 745-759.
- Lev, Daniel S. "The Criminal Regime: Criminal Process in Indonesia". In *Figures of Criminality in Indonesia, the Philippines, and Colonial Vietnam*, edited by Vicente L. Rafael. Ithaca: Southeast Asia Program Publications, Cornell University, 1999.
- Mansurnoor, Iik. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990.
- Pemberton, John. *On the Subject of "Java"*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Schulte Nordholt, Henk. "A Genealogy of Violence". In *Roots of Violence in Indonesia: Contemporary Violence in Historical Perspective*, edited by Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad. Leiden: KITLV Press, 2002.
- Schulte Nordholt, Henk. "Renegotiating Boundaries: Access, Agency and Identity in Post-Soeharto Indonesia". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 159*. No. 4 (2003): 550-589.
- Schulte Nordholt, Henk. "Decentralisation in Indonesia: Less State, More Democracy?" In *Politicising Democracy: The New Local Politics of Democratisation*, edited by John Harriss, Kristian Stokke, and Olle Törnquist. Basingstoke [etc.]: Palgrave Macmillan, 2004.
- Schulte Nordholt, Henk and Gerry van Klinken. "Introduction". In *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, edited by Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken. Leiden: KITLV Press, 2007.
- Siegel, James T. "A New Criminal Type in Jakarta: the Nationalization of "Death"". In *Figures of Criminality in Indonesia, the Philippines, and Colonial Vietnam*, edited by Vicente L. Rafael. Ithaca: Southeast Asia Program Publications, Cornell University, 1999.
- Touwen-Bouwsma, Elly. "Madurese Village Heads: from Puppets to Entrepreneurs". In *Local Leadership and Programme Implementation in Indonesia*, edited by Philip Quarles van Ufford. Amsterdam: Free University Press, 1987.

### **Newspapers**

*Jawa Pos*, 1 March 1982

*Jawa Pos*, 23 June 1983

*Memorandum*, 14 April 1994

*Memorandum*, 15 April 1994

# Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan: Menelusuri Jejak Dialektika Tafsir Al-Qur'an dan Praktik Politik Rezim Orde Baru

Oleh: Dr. Islah Gusmian, M.Ag

Dosen Tafsir di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta

## Abstrak

*Selama lebih dari 30 tahun berkuasa, rezim Orde Baru berkuasa memakai cara-cara otoriter dalam membangun stabilitas sosial-politik, suara kritis dibungkam, dan pembangunan ekonomi didasarkan pada konsep Rostowian yang dimodali dengan utang luar negeri serta fokusnya pada pertumbuhan bukan pemerataan ekonomi. Di era yang demikian, tafsir Al-Qur'an tumbuh—dengan keragaman basis sosial, keilmuan, dan peran sosial-politik penafsir, serta keragaman ruang publikasi dan audien tafsir. Tulisan ini membahas tentang problem penting bagaimana tafsir-tafsir tersebut berdialektika dengan praktik politik rezim Orde Baru; sejauh mana keragaman basis sosial, keilmuan, dan peran sosial-politik penafsir, serta ruang publikasi dan audien tafsir memengaruhi dialektika yang terjadi; dan apa akibat yang terjadi dari dialektika tersebut. Dengan memakai teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, pendekatan sejarah Mohammed Arkoun, serta analisis critical linguistics teks media massa dan analisis wacana kritis Theo Van Leeuwen, tulisan ini memperlihatkan bahwa pertama, tafsir yang ditulis pada era rezim Orde Baru telah mengontestasikan praktik politik dan kebijakan rezim Orde Baru—meskipun tidak seluruhnya mengontestasiannya dan tidak seluruh kebijakan rezim Orde Baru dikontestasikan—dalam tiga perspektif tafsir: perspektif tafsir bungkam, di mana tafsir mengalami keberjarakan dari problem sosial-politik rezim Orde Baru; perspektif tafsir gincu, di mana tafsir melakukan peneguhan atas kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru; dan perspektif tafsir kritis, di mana tafsir melakukan kritik atas kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru. Kedua, tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru tampil menjadi arena memproduksi wacana. Tafsir tidak hanya sebagai praktik mengungkapkan pesan-pesan Tuhan, tetapi juga menjadi sarana memperbincangkan wacana-wacana yang dipinggirkan oleh kekuasaan. Secara teoretik, penelitian ini mengungkapkan bahwa tafsir Al-Qur'an tidak sekadar bersifat abstrak dan transhistoris, tetapi bergerak secara kritis dan melakukan transformasi sosial atas nilai-nilai profetik. Meskipun dalam tafsir-tafsir di era rezim Orde Baru ini terdapat sikap-sikap kritis terhadap sejumlah kebijakan penguasa, tetapi tidak ada satupun karya tafsir yang dibredel atau dilarang peredarannya di tengah masyarakat.*

## I. Pendahuluan

Di sepanjang sejarah kekuasaan rezim Orde Baru, hegemoni, dominasi, dan represi kekuasaan menjadi praktik politik yang dominan.<sup>137</sup> Suara-suara kritis—di media massa, publikasi buku, ruang akademik, pentas musik dan teater, serta di parlemen—dibungkam dengan tujuan agar stabilitas sosial-politik tidak terganggu.<sup>138</sup> Partai-partai politik disederhanakan melalui kebijakan fusi partai politik untuk menghindari konflik ideologis. Kekuatan birokrasi dikooptasi agar mengabdikan kepada penguasa, bukan kepada rakyat, sehingga ia menjadi pelayan dan mesin politik rezim. Tugas dan fungsi lembaga legislatif dan yudikatif diamputasi, sehingga kekuasaan secara sepenuhnya terpusat hanya berada di tangan rezim Orde Baru.

Di tengah situasi politik yang demikian, penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an terus tumbuh dan

---

<sup>137</sup>Lihat Riswanda Imawan, *Membedah Politik Orde Baru* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997); Diro Aritonang, *Runtuhnya daripada Rezim Soeharto* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999).

<sup>138</sup>Lihat Andi Widjajanto (ed.), *Negara, Intel, dan Ketakutan* (Jakarta: Pacivis Universitas Indonesia, 2006).

berkembang melalui tangan para ulama dan intelektual Muslim dengan beragam latar belakang sosial-budaya, konteks ruang publikasi ataupun genealogi keilmuan, serta keragaman basis sosial-politik penafsir. Gerakan penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru tersebut bukan sekadar sebagai perajut dari kesinambungan tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an yang telah lama tumbuh di Indonesia, lebih dari itu, dalam konteks politik, karya-karya tafsir tersebut menjadi satu penanda penting tentang eksistensi tafsir Al-Qur'an dalam denyut kekuasaan rezim Orde Baru yang otoriter dan represif. Di tengah ketakutan yang diciptakan rezim Orde Baru melalui politik brebel dan ancaman terhadap suara-suara kritis dengan tuduhan subversif, karya-karya tafsir Al-Qur'an tersebut lahir, dan di antaranya terdapat tafsir yang secara terbuka membahas masalah-masalah sosial-politik yang terjadi di tubuh rezim Orde Baru, seperti masalah kemiskinan, ketidakadilan, musyawarah, Pancasila sebagai dasar negara, dan praktik korupsi.

Keberadaan beragam tafsir Al-Qur'an di tengah kekuasaan rezim Orde Baru yang otoriter dan represif tersebut penting dikaji untuk mengungkap dialektika yang terjadi antara tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru serta faktor-faktor yang menggerakkannya. Mesti disadari bahwa tafsir Al-Qur'an, dari sudut pandang sosial-budaya, tidaklah semata-mata merupakan hasil dari praktik memahami pesan Tuhan melalui teks-teks Al-Qur'an, tetapi pada saat yang bersamaan, ia juga menjadi arena bagi para penafsir untuk melakukan pembacaan terhadap realitas sosial-politik yang terjadi pada saat tafsir Al-Qur'an ditulis dan dipublikasikan. Asumsi yang dibangun di sini adalah bahwa para penulis tafsir Al-Qur'an selain melakukan praktik pemahaman atas pesan Tuhan yang terkandung dalam teks Al-Qur'an, pada saat yang bersamaan mereka juga melakukan pembacaan dan berdialektika dengan problem-problem sosial-politik yang terjadi ketika praktik penafsiran dilakukan.

Terdapat tiga isu penting yang dikaji dalam tulisan ini, yaitu terkait bagaimana praktik politik rezim Orde Baru diperbincangkan dan dikontestasikan oleh tafsir Al-Qur'an yang dipublikasikan pada era rezim Soeharto tersebut; apa faktor-faktor yang menjadi penggerak terjadinya perbincangan dan kontestasi tersebut dan bagaimana faktor-faktor tersebut memainkan perannya; serta bagaimana reaksi rezim Orde Baru, dengan segala kekuatannya, terhadap perbincangan dan kontestasi yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an tersebut.

Masalah di atas dikaji dengan memakai teori sosiologi pengetahuan dan pendekatan sejarah sosial serta analisis linguistik media massa. Amīn al-Khūlī dalam *Manāhij at-Tajdīd* menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan, konteks sosial-politik, dan aktivitas penafsir merupakan variabel yang mewarnai dan memengaruhi praktik penafsiran Al-Qur'an.<sup>139</sup> Pandangan ini mengarahkan pada satu konsep bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari basis sosial-politik, asal-usul, serta genealogi keilmuan penafsir. Pandangan yang lebih umum dikemukakan oleh Karl Mannheim, perintis sosiologi pengetahuan, dalam buku *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*. Menurut Mannheim pengetahuan manusia tidak bisa lepas dari subjektivitas individu yang mengetahuinya. Pengetahuan dan eksistensi merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Latar belakang sosial dan psikologis subjek yang mengetahui tidak bisa dilepaskan dari proses terjadinya pengetahuan. Dalam konteks penafsiran, tidak ada praktik penafsiran yang dapat terhindar dari latar belakang, komunitas, dan paradigma yang dianut oleh seorang penafsir.

Terkait dengan dialektika tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru, persoalan yang diungkap dalam kajian ini bukan sekadar penafsir menemukan dan mengungkapkan *meaningful sense* ("makna yang berarti") dalam kerangka teori Hans-Georg Gadamer tersebut. Lebih dari itu, tafsir Al-Qur'an juga menjadi media dan ruang pembentuk wacana dan sikap penafsir yang diekspresikan dalam bentuk pandangan terhadap kenyataan-kenyataan sosial-politik yang terjadi. Pandangan-pandangan yang diekspresikan tersebut sesungguhnya merupakan sikap dan sekaligus posisi penafsir vis-a-vis

---

<sup>139</sup>Amīn al-Khūlī, *Manāhij at-Tajdīd fī an-Nahwi wa al-Balāgh wa at-Tafsīr wa al-Adab* (t.k.: Dār al-Ma'rīfah, 1961), hlm. 296-297.

rezim Orde Baru. Semuanya ini bisa dilihat dari tema-tema yang dibahas dan subjek-subjek yang dikontestasikan yang secara umum mengonsepsikan tentang gambaran wajah rezim Orde Baru.

Adapun pendekatan sejarah sosial tafsir, di sini dipakai untuk membicarakan hubungan, reaksi, dan keterpengaruhannya yang terjadi antar-berbagai unsur dalam tafsir. Menurut Mohamed Arkoun, sejarah tidak sekadar bersifat historis linier dan vertikal, tetapi juga bersifat horizontal. Sejarah dalam pengertian ini tidak bersifat atomistik, tetapi holistik. Terkait dengan upaya membuka wacana-wacana yang dibangun tafsir Al-Qur'an, dalam penelitian ini digunakan analisis *critical linguistics* yang dipakai dalam studi teks media massa. Di sini, tafsir Al-Qur'an dalam konteks bahasa ditempatkan sebagai praktik sosial di mana penafsir sebagai individu menyampaikan kepentingan dan gagasannya. Elemen-elemen yang dikaji adalah "kosa kata" dan "tata bahasa". Elemen kosa kata mempunyai kekuatan dalam membentuk klasifikasi dan membatasi pandangan seseorang. Adapun elemen tata bahasa mempunyai kekuatan dalam menghilangkan pelaku dari suatu peristiwa. Misalnya, dalam model struktur kalimat pasif, subjek pelaku tidak disebutkan dalam narasi teks. Memperkuat analisis *critical linguistics* tersebut, digunakan pula analisis wacana Theo Van Leeuwen, yaitu analisis bahasa yang memusatkan perhatian pada proses pengeluan (*exclusion*) dan proses pemasukan (*inclusion*) subjek dalam suatu struktur wacana. Hal yang pertama membicarakan tentang bagaimana proses suatu individu atau kelompok dikeluarkan dari wacana teks, sedangkan hal yang kedua berkaitan dengan bagaimana individu atau kelompok ditampilkan dalam wacana teks. Dalam proses eksklusi digunakan strategi wacana penghilangan aktor atau subjek melalui cara pasivasi dan nominalisasi. Adapun dalam proses inklusi digunakan strategi wacana diferensiasi-indeferensiasi, objektivasi-abstraksi, nominasi-kategorisasi, identifikasi, determinasi, individualisasi, dan asosiasi.

## II. Pembahasan

### A. Identitas Sosial, Asal-Usul, dan Audien Tafsir Al-Qur'an di Era Rezim Orde Baru

Tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru lahir dari subjek-subjek dengan identitas sosial yang beragam, serta konteks asal-usul publikasi dan audien tafsir yang beragam pula. Keragaman tiga variabel ini menjadi pendorong terjadinya keragaman kontestasi dan perbincangan tafsir Al-Qur'an atas praktik politik rezim Orde Baru serta perspektif tafsir. Keragaman kontestasi tersebut pada akhirnya membentuk praktik wacana yang beragam pula.

#### 1. Identitas Sosial Penafsir

Pengertian identitas sosial di sini adalah definisi-diri subjek/penafsir dalam hubungannya dengan subjek-subjek lain di tengah masyarakat.<sup>140</sup> Identitas sosial para penulis tafsir Al-Qur'an pada era rezim Orde Baru cukup beragam, karena peran sosial yang dimainkan beragam, dan pada saat yang sama, dalam kadar tertentu, penafsir bisa merepresentasikan tidak hanya satu identitas sosial. Secara umum, terdapat lima identitas sosial penulis tafsir pada era rezim Orde Baru, yaitu ulama, cendekiawan-akademisi, sastrawan-budayawan, birokrat, dan politikus.

*Pertama*, identitas sosial ulama. Ulama merupakan status sosial yang diperoleh dari pengakuan masyarakat yang tidak selalu terkait dengan karir akademik di bangku pendidikan formal.<sup>141</sup> Penulis tafsir dengan identitas sosial keulamaan pada era rezim Orde Baru adalah Mhd. Romli (1889-1981) penulis *al-Kitab al-Mubin: Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda*; Abdullah Thufail Saputra (1927-1992), penulis *Tafsir Al-Qur'an Gelombang Tujuh*; Oemar Bakry penulis tafsir *Rahmat*; Misbah Zainul Mustafa (1916-1994)

---

140 Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial, Edisi Dua*, terj. Haris Munandar dkk. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 986.

141 Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 by Ebta Setiawan.

penulis tafsir *al-Iklil fi Ma'anī at-Tanzīl*; Didin Hafidhuddin penulis *Tafsir Al-Hijri*, dan M. Quraish Shihab penulis *Wawasan Al-Qur'an* dan *Tafsir Ayat-Ayat Tahlil*.

*Kedua*, identitas sosial cendekiawan-akademisi,<sup>142</sup> yaitu para penulis tafsir yang bergerak di dunia akademik sebagai pengajar dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Keilmuan mereka beragam serta tidak selalu spesifik di bidang kajian tafsir dan Al-Qur'an. Jalaluddin Rakhmat, penulis *Tafsir Bil Ma'zur*, misalnya, adalah pakar di bidang ilmu Komunikasi, dan M. Dawam Rahardjo, penulis *Ensiklopedi Al-Qur'an*, pakar di bidang ekonomi. Adapun mereka yang secara umum bidang kajian keilmuannya adalah kajian keislaman, misalnya, Jalaluddin Rahman, penulis *Perbuatan Manusia dalam Al-Qur'an*; dan Harifuddin Cawidu, penulis *Kufr dalam Al-Qur'an*.

*Ketiga*, identitas sastrawan-budayawan.<sup>143</sup> Penulis tafsir yang memiliki identitas sosial kesastrawan-kebudayawan adalah Syu'bah Asa (1941-2011), penulis *Dalam Cahaya Al-Qur'an* dan Moh. E. Hasim (1916-2009), penulis *Ayat Suci dalam Renungan*. Moh. E. Hasim merupakan salah seorang yang berjasa dalam pelestarian dan pengembangan sastra Sunda melalui penulisan tafsir Al-Qur'an berbahasa Sunda. Atas dasar jasanya ini pada 2001 ia dianugerahi hadiah Sastra Sunda "Rancege". Adapun Syu'bah Asa adalah seorang jurnalis dan budayawan. Ia pernah ikut dalam proyek puitisasi terjemahan Al-Qur'an pada 1970, bersama Taufik Ismail dan Ali Audah. Ia aktif menjadi wartawan di majalah *Ekspres* sebagai redaktur musik, di Majalah *Tempo* sebagai penulis kritik teater, di majalah *Editor*, dan terakhir di Majalah *Panjimas*.

*Keempat*, identitas sosial birokrat. Pengertian birokrat di sini adalah orang yang terlibat aktif dalam sistem pemerintahan yang dijalankan oleh pegawai pemerintah dan berpegang pada hierarki dan jenjang jabatan.<sup>144</sup> Karier di dunia birokrasi pernah dijalani Abdoel Moerad Oesman, penulis *Al-Hikmah*; Bakry Syahid, penulis *Al-Huda*; dan M. Quraish Shihab, penulis *Wawasan Al-Qur'an*. Abdoel Moerad Oesman pernah aktif menjadi lasykar Hizbullah, TNI Angkatan Darat (1945-1985), ikut dalam operasi penumpasan Gerakan 30 September 1965, dan Perwira Rohani Islam di Istana Negara.<sup>145</sup> Mirip dengan Abdoel Moerad, Bakri Syahid (1918-1994), berkarier menjadi Komandan Kompi, Wartawan Perang No. 6-MTB, Kepala Staf Batalion STM-Yogyakarta, Kepala Pendidikan Pusat Rawatan Ruhani Islam Angkatan Darat, Wakil Kepala Pusroh Islam Angkatan Darat, dan Asisten Sekretaris Negara Republik Indonesia.<sup>146</sup> Adapun M. Quraish Shihab, pernah menjadi birokrat kampus dan kemudian menjadi Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan VII di era rezim Soeharto (dilantik pada 16 Maret 1998 dan berakhir sebelum masa jabatan selesai setelah gerakan reformasi 21 Mei 1998).<sup>147</sup>

*Kelima*, identitas sosial politikus, yakni orang yang berkecimpung di dunia politik.<sup>148</sup> Para penulis tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru ada yang aktif sebagai politikus, di samping identitas sosial lain yang melekat pada diri mereka. Mereka itu adalah Oemar Bakry, Misbah Zainul Mustafa, dan Didin Hafidhuddin. Di samping kental dengan identitas ulama, Misbah pernah aktif di Partai Masyumi, Partai Persatuan Indonesia (PPI), dan kemudian dipaksa aktif di Golkar oleh rezim Orde Baru meskipun

---

142Cendekiawan-akademisi adalah orang yang memiliki sikap hidup yang terus-menerus meningkatkan kemampuan berpikirnya untuk dapat mengetahui atau memahami sesuatu. Adapun akademisi adalah seseorang yang berpendidikan tinggi atau menjadi subjek yang beraktivitas di perguruan tinggi. Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 by Ebta Setiawan.

143Sastrawan adalah pujangga atau ahli sastra. Ia adalah orang yang mendedikasikan hidupnya dalam dunia kepengarangan di bidang prosa dan puisi. Adapun budayawan adalah orang yang berkecimpung dalam dunia kebudayaan; terkait dengan sifat, nilai, dan adat-istiadat khas yang memberikan watak kepada kebudayaan suatu golongan sosial dalam masyarakat. Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 oleh Ebta Setiawan.

144Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 oleh Ebta Setiawan.

145Lihat halaman cover belakang Abdoel Moerad Oesman, *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah*, cetakan 1 (Jakarta: Kalam Mulia, 1991).

146Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), bagian "Prakata dari Penerbit".

147Lihat P.N.H. Simanjuntak, *Kabinet-kabinet Republik Indonesia dari Awal Kemerdekaan sampai Reformasi* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 2003), hlm. 386.

148Lihat KBBI versi Offline versi 1.1 freeware-2010 oleh Ebta Setiawan.

kemudian keluar dari partai penyokong rezim Orde Baru tersebut.<sup>149</sup> Selanjutnya, Oemar Bakry, pernah aktif sebagai anggota Partai Politik Persatuan Muslim Indonesia (PERMI) dan menjadi pimpinan Masyumi di Sumatera Tengah.<sup>150</sup> Sedangkan Didin Hafidhuddin, selain aktif di bidang pendidikan dan dakwah, ia pernah berkiprah di Partai Keadilan (PK)—cikal bakal Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Pada pemilu 1999, ia diusung oleh PK untuk menjadi calon presiden RI, tetapi ia kemudian mengundurkan diri.<sup>151</sup>

## 2. Asal-Usul dan Ruang Publikasi Tafsir Al-Qur'an

Pada era rezim Orde Baru, tafsir Al-Qur'an mempunyai asal-usul dan ruang publikasi yang beragam. Keragaman tersebut mencerminkan luasnya asal-usul dan ruang publikasi yang dipergunakan oleh para penulis tafsir Al-Qur'an. *Pertama*, ruang publikasi media massa, yaitu koran, majalah dan jurnal. Tafsir yang lahir dari media massa ini mencerminkan adanya kebutuhan dengan konteks sosial pembaca yang beragam. Karya tafsir yang termasuk jenis ini, misalnya, *Assamaawaat: Tafsir Ilmiah Populer Ayat-ayat Ilmu Pengetahuan Eksakta dalam Al-Qur'an* karya Abdurrahman Syahab,<sup>152</sup> berasal dari artikel-artikel tafsir yang ditulis di Majalah *Gema Islam* dan *Panji Masyarakat*; *Tafsir Bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an* karya Jalaluddin Rakhmat,<sup>153</sup> berasal dari artikel tafsir di *Harian Republika*;<sup>154</sup> *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* karya M. Dawam Rahardjo, berasal dari artikel tafsir di *Jurnal Ulumul Qur'an*;<sup>155</sup> *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* karya M. Quraish Shihab,<sup>156</sup> berasal dari artikel tafsir di *Majalah Amanah* pada era awal 1990-an; *Tafsir al-Hidayah* karya Sa'ad Abdul Wahid, berasal dari artikel-artikel tafsir di *Majalah Suara Muhammadiyah* sejak 1989;<sup>157</sup> dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* karya Syu'bah Asa, berasal dari artikel-artikel tafsir di *Majalah Panji Masyarakat* yang ditulis secara berkala sejak 18 Agustus 1997-8 Desember 1999.<sup>158</sup>

*Kedua*, tafsir yang berasal dari ceramah dengan audien yang berbeda-beda. Secara umum, dari jenis ini ada tiga kategori audien, yaitu mahasiswa dan civitas kampus karena ceramah itu terjadi di kompleks kampus, masyarakat umum karena ceramah tersebut disampaikan secara terbuka di tengah masyarakat, dan kalangan elite karena ceramah tersebut dilakukan khusus untuk kalangan elite dan birokrat. Tafsir yang pada awalnya diceramahkan dengan audien kalangan pejabat elite adalah *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* karya M. Quraish Shihab.<sup>159</sup> Tafsir ini awalnya merupakan makalah yang disajikan dalam acara "PENGAJIAN ISTIQLAL UNTUK PARA EKSEKUTIF" di Masjid Istiqlal Jakarta.<sup>160</sup> Selanjutnya *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil* karya M. Quraish Shihab.<sup>161</sup> Tafsir ini berasal dari ceramah Quraish pada acara *tahlil* di kediaman Presiden Soeharto dalam rangka

---

149Lihat penjelasan di sampul belakang buku Misbah Mustafa, *Shalat dan Tatakrama*. Hal ini dipertegas oleh K.H. Muhammad Nafis, putra K.H. Misbah. Wawancara dengan K.H. Muhammad Nafis di Bangilan Tuban, 16 Juli 2010.

150Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, cetakan 3 (Jakarta: PT Mutiara, 1984), khususnya halaman tentang biografi penulis tafsir.

151Kepada berbagai media massa, seperti detik.com, hal ini disampaikan Didin Hafidhuddin untuk memberikan alasan mengapa ia tidak aktif di dunia politik, khususnya di Partai Keadilan Sejahtera.

152Abdurrahman Syahab, *Assamaawaat: Tafsir Ilmiah Populer Ayat-ayat Ilmu Pengetahuan Eksakta dalam Al-Qur'an*, cetakan 1 (Surabaya: CV Karunia, 1978).

153Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Bil Ma'tsur: Pesan Moral Al-Qur'an, 1*, cetakan 1 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993).

154Lihat, *ibid.*, hlm. v-vi.

155M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1996).

156M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, cetakan 1 (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).

157Lihat "Kata Pengantar", dalam Sa'ad Abdul Wahid, *Tafsir al-Hidayah*, jilid 1 (Yogyakarta: 2003).

158Lihat "Catatan Pengantar Penulis", dalam Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. xviii.

159Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cetakan 1 (Bandung: Mizan, 1996).

160M. Quraish Shihab, "Sekapur Sirih", dalam *ibid.*, hlm. xviii.

161M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil*, cetakan 1 (Jakarta: Lentera Hati, 1997).



mendoakan Ibu Fatimah Siti Hartinah Soeharto yang meninggal pada 28 April 1996.<sup>162</sup> *Kedua*, tafsir Al-Qur'an yang awalnya diceramahkan dengan audien para mahasiswa. Jenis ini terjadi pada *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa'* dan *Tafsir Al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah*<sup>163</sup> karya Didin Hafidhuddin. Materi tafsir ini berasal dari ceramah tafsir yang disampaikan Didin di Masjid al-Hijri, Universitas Ibn Khaldun (UIK), Bogor secara berkala, setiap hari Ahad yang berlangsung sejak 1993.

Terdapat pula tafsir yang pada mulanya diceramahkan dengan audien masyarakat umum. Tafsir jenis ini tampak pada *Tafsir Al-Qur'an Gelombang Tujuh Malam* yang diterbitkan oleh Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA) Surakarta pada 1981. Tafsir ini pada mulanya merupakan pengajian tafsir yang disampaikan Abdullah Tufail Saputra kepada para jamaah. Kegiatan ini dilakukan sejak pertengahan 1976. Pengajian tafsir tersebut kemudian diterbitkan.<sup>164</sup>

*Ketiga*, tafsir proyek lembaga. Pada era rezim Orde Baru, pemerintah, lembaga pendidikan, dan ormas Islam juga ikut berpartisipasi dalam penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an. Prakarsa pemerintah tampak pada *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang publikasinya merupakan salah satu proyek rezim Orde Baru dalam Pembangunan Lima Tahun yang dimulai pada pertengahan Pelita Pertama dan selesai pada pertengahan Pelita Ketiga.<sup>165</sup> Tafsir ini kemudian juga dijadikan rujukan oleh UII dalam penyusunan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* dengan beberapa revisi teknis. Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Jawa Barat pada 1978 juga mengeluarkan edisi terjemah dan tafsir Al-Qur'an berjudul *Terjemahan dan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Sunda*. Tafsir ini merupakan proyek Pelita 1974-1979. Tafsir ini kemudian disempurnakan kembali pada 1981/1982 dan hasilnya adalah *Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda* yang terdiri atas 6 jilid.<sup>166</sup>

*Keempat*, tafsir dari tugas akademik. Fenomena baru dalam tradisi penulisan dan publikasi tafsir Al-Qur'an di Indonesia yang terjadi sejak era awal 1980-an adalah tafsir Al-Qur'an yang ditulis dalam rangka tugas dan kepentingan akademik. Tafsir jenis ini pada awalnya sebagai bahan ajar, bahan diskusi, atau tugas akhir untuk memperoleh gelar akademik, seperti skripsi, tesis, dan disertasi. Di sepanjang rentang waktu rezim Orde Baru berkuasa, tafsir-tafsir jenis ini telah diterbitkan sehingga bisa dibaca oleh khalayak umum. Tafsir-tafsir yang awalnya ditulis untuk meraih gelar sarjana S1 pada era rezim Orde Baru ada dua judul, yaitu *Manusia dalam Al-Qur'an* karya Syahid Mu'ammam Pulungan dan *Memasuki Makna Cinta* karya Abdurrasyid Ridha.<sup>167</sup> Keduanya berasal dari skripsi yang ditulis di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tafsir Al-Qur'an yang ditulis untuk meraih gelar magister yang dipublikasikan dalam bentuk buku ada satu judul, yaitu *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an* karya Machasin,<sup>168</sup> yang ditulis di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Adapun tafsir Al-Qur'an yang awalnya ditulis untuk meraih gelar doktor dan kemudian dipublikasikan dalam bentuk buku ada tujuh judul, yaitu *Konsep Kufur dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan*

---

<sup>162</sup>*Ibid.*, hlm. vii.

<sup>163</sup>Lihat Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa'*, cetakan 1 (Jakarta: Logos, 2000) dan Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah*, cetakan 1 (Jakarta: Logos, 2001).

<sup>164</sup>Tim MTA, *Tafsir Al-Qur'an Gelombang Tujuh Malam* (Surakarta: Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA), 1981), halaman "Kata Pengantar".

<sup>165</sup>Untuk melaksanakan proyek tersebut, Menteri Agama dalam Surat Keputusannya nomor 90 tahun 1972 membentuk Dewan Penyelenggara Pentafsir Al-Qur'an, kemudian disempurnakan dengan Surat Keputusan nomor 8 tahun 1973, dan nomor 30 tahun 1980 sebagaimana telah dijelaskan di atas. Lihat "Sambutan Ketua Dewan Penyelenggara Pentafsir Al-Qur'an" ditulis oleh Prof. K.H. Ibrahim Hosen LML dalam *Muqaddimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, tahun 1992/1993.

<sup>166</sup>Anwar Musaddad dkk., *Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda*, Juz 1-5 (Bandung: Proyek Penerbitan Kitab Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda Jawa Barat, 1991), jilid I, hlm. vii. Penyusunan tafsir ini memerlukan waktu yang cukup lama, yaitu sekitar 15 tahun (1974-1991), dari era Gubernur Aang Kunaepi hingga Yogie S.M.

<sup>167</sup>Abdurrasyid Ridha, *Memasuki Makna Cinta*, cetakan 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

<sup>168</sup>Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia, Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an*, cetakan 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

*Pendekatan Tafsir Tematik* karya Harifuddin Cawidu,<sup>169</sup> *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Tafsir Tematik* karya Jalaluddin Rahman,<sup>170</sup> *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* karya Musa Asy'arie,<sup>171</sup> *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya* karya Muhammad Ghalib M.,<sup>172</sup> *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar,<sup>173</sup> *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir* karya Zaitunah Subhan,<sup>174</sup> dan *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern* karya Achmad Mubarak.<sup>175</sup>

Dari rahim kampus juga lahir tafsir yang pada awalnya ditulis sebagai bahan ajar. Pada 1984 tafsir yang lahir dari jenis ini dipublikasikan dengan mengambil topik masalah hukum. Ada dua karya tafsir Al-Qur'an dari jenis ini, yaitu *Tafsir Ayat Ahkam: Tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam*<sup>176</sup> yang ditulis oleh Nasikun sebagai bahan ajar di Jurusan Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Topik-topiknya disesuaikan dengan kurikulum di Jurusan Syari'ah. Pada 1987, *Tafsir Ayat Ahkam* ini disusul dengan terbitnya tafsir *Syariat Islam: Tafsir Ayat-ayat Ibadah* yang ditulis Abdurrachim dan Fathoni, dua dosen di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tafsir ini juga ditulis sebagai bahan ajar di kampus yang diorientasikan untuk mata kuliah Tafsir Ahkam.<sup>177</sup>

### 3. Audien dan Ruang Sosial Publikasi Tafsir Al-Qur'an

Keragaman asal-usul dan publikasi tafsir memberikan satu peta tentang keragaman konteks audien ketika tafsir Al-Qur'an ditulis dan dipublikasikan. Secara umum, terdapat tiga audien tafsir. *Pertama*, audien elite, birokrat, dan penguasa. Kalangan elite birokrat dan penguasa yang dimaksud di sini adalah para pejabat yang berasal dari kalangan pemerintah ataupun swasta. Dalam konteks pemerintah, para pejabat tersebut bisa dari kalangan legislatif, eksekutif, ataupun yudikatif, dan dari sisi swasta mereka adalah para direktur ataupun karyawan dari perusahaan-perusahaan besar di Indonesia. Konteks basis sosial dan audien semacam ini terjadi pada *Wawasan Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab. Tafsir ini ditulis dengan kesadaran konteks basis sosial para elite eksekutif, karena tafsir ini merupakan bahan pengajian khusus para eksekutif yang dirancang secara khusus dan diikuti oleh para pejabat pemerintah ataupun swasta sejak 3 Juli 1993. Para pejabat itu terdiri atas pejabat eselon I dan II serta para pimpinan perusahaan, baik milik pemerintah maupun swasta. Kedua, *Hidangan Ilahi: Ayat-ayat Tahlil* karya Quraish. Tafsir ini berasal dari ceramah yang disampaikan pada acara *tahlil* dalam rangka mendoakan Fatimah Siti Hartinah Soeharto, ibu negara ketika itu, yang wafat pada 28 April 1996. Orang-orang yang hadir dalam acara keagamaan tersebut, selain keluarga Cendana adalah kalangan elite, pejabat pemerintah, birokrat, tokoh masyarakat, serta para pengusaha dan orang-orang yang mempunyai kedekatan dengan Presiden Soeharto dan keluarganya.

*Kedua*, audien mahasiswa dan akademisi. Pada era rezim Orde Baru, dunia kampus, khususnya kampus IAIN, menjadi salah satu bagian dari ruang penulisan tafsir Al-Qur'an yang dilakukan umat Islam. Memasuki dasawarsa terakhir rezim Orde Baru berkuasa, di kalangan umat Islam terjadi ledakan kaum terpelajar dengan disiplin keilmuan yang beragam. Ada tiga jenis tafsir yang lahir dengan audien

---

169Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufur dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, cetakan 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1991)

170Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an, Suatu Kajian Tafsir Tematik*, cetakan 1 (Jakarta: Bulan Bintang, Mei 1992).

171Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, cetakan 1 (Yogyakarta: LESFI, 1992).

172Muhammad Ghalib M., *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya*, cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1998).

173Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an*, cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1999).

174Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir*, cetakan 1 (Yogyakarta: LKiS, 1999).

175Achmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern*, cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 2000).

176Nasikun, *Tafsir Ayat Ahkam: Tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam*, cetakan 1 (Yogyakarta: Bina Usaha, 1984).

177Kesimpulan ini didasarkan pada penanggalan yang dibuat penulis di "Kata Pengantar". "Kata Pengantar Penulis" ditulis pada September 1986, sedangkan edisi cetak dilakukan pada Maret 1987. Lihat Abdurrachim dan Fathoni, *Syariat Islam: Tafsir Ayat-ayat Ibadah* (Jakarta: CV Rajawali, 1987), hlm. iv dan vi.

masyarakat kampus ini, yaitu tafsir yang ditulis untuk kepentingan buku ajar; tafsir yang ditulis untuk meraih gelar kesarjanaan, berupa skripsi, tesis, dan disertasi; dan tafsir yang awalnya diceramahkan secara serial dalam kegiatan rutin kajian tafsir.

*Ketiga*, audien masyarakat umum. Masyarakat umum sebagai audien tafsir Al-Qur'an merupakan yang paling luas bagi publikasi tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru dengan keragaman asal-usul publikasi tafsir. Selain tafsir-tafsir yang sejak awal didedikasikan untuk dipublikasikan kepada masyarakat umum, tafsir-tafsir yang pada awalnya dipublikasikan di media massa serta yang disusun melalui program pemerintah dan ormas Islam, hakikatnya audiennya juga masyarakat umum. Tafsir yang termasuk dari jenis ini secara umum adalah yang ditulis dengan metode *tahlīlī*, yaitu *Terjemah dan Tafsir Al-Quran: Huruf Arab dan Latin 30 juz* karya Bahtiar Surin, *al-Kitab al-Mubin: Tafsir Basa Sunda* karya Mhd. Romli, *Tafsir al-Huda* karya Bakri Syahid, *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakry, *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an* karya Moh. Rifa'i, *Tafsir Al-Munir* karya Daud Ismail, *Tarjamah Al-Qur'an Al-Ikhlash* karya Muchtar Yusuf Usman, dan *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim, *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* dan *Tāj al-Muslimīn* karya Misbah Zainul Mustafa, dan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang disusun oleh tim Departemen Agama RI.

Tujuan penulisan dan publikasinya di samping untuk meningkatkan pemahaman keagamaan umat Islam, juga terdapat unsur-unsur yang terkait dengan kebutuhan lokal, seperti pada aspek penggunaan bahasa dan aksara, karena adanya kebutuhan umat Islam yang lebih bersifat lokal. Misalnya, tafsir *al-Huda* karya Bakri Syahid ditulis sebagai respons atas masyarakat Muslim Jawa yang menetap di Suriname dan sejumlah masyarakat Jawa di lokasi transmigrasi di berbagai daerah di luar Jawa yang menginginkan tafsir Al-Qur'an berbahasa Jawa dengan aksara Latin. Konteks kebutuhan yang bersifat lokal ini pula terjadi pada *Tafsir al-Munir* karya Daud Ismail, *al-Iklīl* dan *Tāj al-Muslimīn* karya Misbah Zainul Mustafa.

## **B. Kontestasi Tafsir Al-Qur'an atas Praktik Politik Rezim Orde Baru**

Beragam isu terkait praktik politik rezim Orde Baru dikontestasikan tafsir Al-Qur'an dengan cara yang beragam. Keragaman isu yang dikontestasikan tersebut mencerminkan dialektika tafsir yang dinamis dengan rezim Orde Baru. Terkait dengan basis ideologi rezim Orde Baru, terdapat empat isu utama yang dikontestasikan, yaitu 1) ideologi Pancasila, 2) kebijakan ekonomi pembangunan, 3) politik anti kritik, dan 4) militerisme-otoriterisme rezim. Terkait pragmatisme politik rezim Orde Baru, terdapat tiga isu yang diperbincangkan, yaitu 1) praktik korupsi-kolusi-nepotisme, 2) kebijakan porkas-SDSB, dan 3) politik akomodasi. Adapun terkait dengan pendayagunaan agama, terdapat empat isu, yaitu 1) peran agama (Islam) dalam program KB (Keluarga Berencana), 2) peran perempuan dalam pembangunan, 3) hubungan sosial antarumat beragama, dan 4) peran agama dalam pembangunan.

### **1. Basis Ideologi Rezim Orba: Isu Ideologi Pancasila, Kebijakan Ekonomi Pembangunan, Politik Anti Kritik, dan Militerisme-Otoriterisme Rezim**

Ideologi Pancasila, kebijakan ekonomi pembangunan, politik anti kritik, dan militerisme-otoriterisme rezim, merupakan empat isu terkait dengan basis ideologi rezim Orde Baru yang dikontestasikan tafsir Al-Qur'an secara dinamis. Isu Pancasila dikontestasikan dalam bentuk dukungan sebagai dasar negara dan falsafah bangsa oleh empat penulis tafsir, yaitu Bakri Syahid, Moh. E. Hasim, Syu'bah Asa, dan M. Dawam Rahardjo. Bakri memberikan dukungan kepada Pancasila ketika menjelaskan makna *ūlu al-amr* dalam Q.S. an-Nisā' [4]: 83. Maksud *ūlu al-amr* dalam ayat tersebut menurutnya adalah pemerintahan demokrasi, dan dalam konteks Indonesia adalah demokrasi Pancasila.<sup>178</sup> Dukungan serupa ia kemukakan ketika menguraikan makna Q.S. Yūnus [10]: 7 dengan menyatakan bahwa cita-cita negara Republik Indonesia adalah sebagai negara Berkutuhanan Yang Maha Esa, bukan negara ateis, sekular, dan atau

---

<sup>178</sup>Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi*, hlm. 153, ck. 222.

Islam.<sup>179</sup>

Moh. E. Hasim dalam *Ayat Suci dalam Renungan*, meskipun bersikap ambigu, karena di bagian yang lain ia meneguhkan Islam sebagai perangkat dasar dalam menegakkan keadilan dan kesejahteraan, tetapi juga memberikan dukungan terhadap Pancasila. Pandangan ini dikemukakan ketika ia menguraikan makna *al-haqq* pada Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 60. Makna “kebenaran” oleh Hasim dijadikan sebagai arena untuk menjelaskan hubungan yang menguatkan antara Islam dan nilai-nilai Pancasila. Menurutnya, Pancasila berjiwa Islami, tidak bertentangan dengan *al-Haqq*.<sup>180</sup> Adapun Dawam dan Syu’bah secara umum menegaskan bahwa demokrasi sebagai hal yang islami dan Pancasila menjadi salah satu hal yang mempertautkan antara nilai demokrasi dan Islam. *Jakarta Charter* yang di dalamnya terkandung Pancasila, bagi Dawam merupakan *kalimatun sawa’* yang disemangati oleh nilai-nilai Islam.

Isu ideologi pembangunan dikontestasikan secara lugas oleh Moh. E. Hasim dan Syu’bah dengan mengungkapkan akibat buruk yang ditimbulkan. Ketika menjelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 11, Moh. E. Hasim mengkritik kebijakan ekonomi rezim Orde Baru sebagai sistem lisensi yang hanya memberikan keuntungan kepada kalangan tertentu yang berada di pusaran kekuasaan.<sup>181</sup> Adapun Syu’bah mengontestaskannya ketika menjelaskan Q.S. al-An’ām [6]: 65 dengan mengemukakan akibat buruk yang ditimbulkan dalam bentuk korupsi, kolusi, dan nepotisme.<sup>182</sup>

Selanjutnya, isu politik anti kritik dan pembungkaman suara kritis dikontestaskan oleh Syu’bah dan Moh. E. Hasim. Ketika menjelaskan Q.S. an-Nisā’ [4]: 58-59, ayat tentang penunaian amanah, Syu’bah menjelaskan aspek-aspek politik yang sengaja dilanggar oleh rezim Orde Baru. Salah satu kasus yang ditampilkan adalah tindakan pembredelan dan pencekalan suara-suara kritis terhadap pemerintah-baik dalam dunia pers, publikasi buku, film maupun pentas teater.<sup>183</sup> Tindakan represif dan anti-kritik rezim Orde Baru ini dikemukakan kembali oleh Syu’bah ketika menjelaskan Q.S. al-Anfāl [8]: 53.<sup>184</sup> Kontestasi serupa dilakukan Moh. E. Hasim ketika menjelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 268<sup>185</sup> dengan menyebut alat-alat kekuasaan pemerintah ikut berbuat sewenang-sewenang dan tidak henti-hentinya meneror rakyat. Pers dibungkam, ormas takut mengemukakan pendapat, dan wakil rakyat tidak diberi ruang bersuara.<sup>186</sup>

Terakhir, isu militerisme-otoriterisme rezim Orde Baru dikontestasikan secara terbuka oleh tiga penulis tafsir Al-Qur’an, yaitu Syu’bah, Didin, dan Hasim. Dalam *Dalam Cahaya Al-Qur’an* praktik kekerasan dan militerisme rezim Orde Baru dibicarakan ketika Syu’bah menjelaskan Q.S. al-Mā’idah [5]: 32 dan Q.S. al-An’ām [6]: 65. Kisah tragedi pembunuhan manusia pertama kali yang direkam dalam Q.S. al-Mā’idah [5]: 32, oleh Syu’bah dikaitkan dengan peristiwa Tanjung Priok, pembunuhan di Timor Timur, dan peristiwa 27 Juli 1996.<sup>187</sup> Dalam *Tafsir al-Hijri*, oleh Didin isu militerisme ini dikontestasikan ketika menjelaskan Q.S. an-Nisā’ [4]: 95<sup>188</sup> dengan menampilkan kasus tanah di Cimacan, Sentul.<sup>189</sup> Adapun Moh. E. Hasim, mengontestaskannya ketika menguraikan Q.S. al-Fajr [89]: 19 dengan mengkritik penguasa yang berkolusi dengan konglomerat dalam menguras kekayaan alam dengan cara-cara otoriter.<sup>190</sup>

---

179Ibid., hlm. 364, ck. 491.

180Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, jilid 3, hlm. 316.

181Ibid., juz 2, hlm. 379.

182Syu’bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur’an*, hlm. 178.

183Ibid., hlm. 59, catatan kaki nomor 2.

184Ibid., hlm. 161.

185Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, jilid 2, hlm. 85.

186Ibid., jilid 3, hlm. 83.

187Syu’bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur’an*, hlm. 46.

188Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur’an Surat an-Nisa’*, hlm. 105-7.

189Ibid., hlm. 106.

190Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, juz 30, hlm. 230.

## 2. Pragmatisme Politik Rezim Orde Baru: Praktik KKN, Kebijakan Porkas-SDSB, dan Politik Akomodasi

Ada tiga isu terkait pragmatisme politik rezim Orde Baru yang dikontestasikan tafsir Al-Qur'an, yaitu korupsi-kolusi-nepotisme, program SDSB, dan politik akomodasi. Ada tiga tafsir yang menonjol mengkontestasikan isu korupsi, yaitu *Ayat Suci dalam Renungan*, *Tafsir al-Hijri*, dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an*. Dalam *Tafsir al-Hijri*, praktik korupsi rezim Orde Baru oleh Didin dibicarakan di empat tempat, yaitu dikaitkan dengan pemakaian rezeki<sup>191</sup> (Q.S. an-Nisā' [4]: 29), larangan memperoleh harta dan kekayaan melalui jalan yang tidak diperkenankan Islam<sup>192</sup> (al-Mā'idah [5]: 88), kebatilan dipropagandakan terus-menerus, sehingga tampak wajar<sup>193</sup> (al-Mā'idah [5]: 43-44), dan sikap ulama yang tidak tegas dalam memegang prinsip (Q.S. al-Isrā' [17]: 73-77). Moh. E. Hasim mengkontestasiannya ketika membahas Q.S. al-Isrā' [17]: 18 tentang keserakahan manusia,<sup>194</sup> bisikan buruk setan yang diisyaratkan dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 268,<sup>195</sup> keharusan memberikan kesaksian yang benar pada Q.S. al-Baqarah [2]: 282, keburukan orang-orang Yahudi yang tidak bersedia mengikuti perintah Tuhan dan mengubah sebagian isi Taurat pada Q.S. al-Mā'idah [5]: 41,<sup>196</sup> dan mentalitas pemimpin yang serakah dan menindas rakyat pada Q.S. Āli 'Imrān [3]: 69.<sup>197</sup> Adapun Syu'bah mengkontestasiannya ketika menguraikan QS. an-Nisā' [4]: 135 yang berbicara tentang keharusan penegakan keadilan dan kesiapan menjadi saksi atas keadilan<sup>198</sup> dan Q.S. al-Baqarah [2]: 183 tentang ibadah puasa Ramadan sebagai strategi pembentukan karakter kejujuran.<sup>199</sup>

Selanjutnya, isu kebijakan Porkas. Isu ini dikontestasikan dengan sikap penolakan. Penulis tafsir yang menolak dengan tegas atas kebijakan ini dalam karya tafsirnya adalah Moh. E. Hasim. Sikapnya itu dikemukakan ketika Hasim menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 219, ayat yang berbicara tentang keharaman *maisir*,<sup>200</sup> Q.S. al-Baqarah [2]: 273 yang berbicara tentang dorongan berinfak secara ikhlas,<sup>201</sup> dan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 71 yang berbicara tentang *haqq* dan *bātil*.<sup>202</sup>

Terakhir, isu politik akomodasi atas kepentingan umat Islam. satu-satunya penulis tafsir yang mengkontestasikan isu ini adalah Syu'bah ketika menguraikan Q.S. ar-Ra'd [13]: 11, yang berbicara tentang hukum perubahan sosial. Politik akomodasi atas umat Islam yang dilakukan oleh rezim Orde Baru menurut Syu'bah sekadar label dan Islam diletakkan sebagai stempel politik. Program masjid Pancasila, misalnya, menurut Syu'bah sebagai strategi politik rezim Orde Baru untuk meminjam identitas Islam dalam memperkokoh kekuasaan Soeharto setelah militer, secara politik, tidak lagi kuat digunakan penopangnya.<sup>203</sup>

## 3. Pendayagunaan Agama: Peran agama (Islam) dalam Program KB, Peran Perempuan dalam Pembangunan, Hubungan Sosial Antarumat Beragama, Peran Agama dalam Pembangunan

Terdapat empat isu terkait pendayagunaan agama oleh rezim Orde Baru, yaitu Keluarga Berencana, pemberdayaan perempuan, hubungan antarumat beragama, dan peran umat Islam dalam pembangunan

---

191Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah*, hlm. 185.

192Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa'*, hlm. 38.

193*Ibid.*, hlm. 34.

194Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, juz 15, hlm. 39.

195*Ibid.*, juz 3, hlm. 83.

196*Ibid.*, juz 6, hlm. 274-5.

197*Ibid.*, juz 3, hlm. 335.

198Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, hlm. 373.

199*Ibid.*, hlm. 83.

200Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, Juz 2, hlm. 274.

201*Ibid.*, juz 3, hlm. 106.

202*Ibid.*, jilid 3, hlm. 338.

203*Ibid.*, hlm. 167.

nasional. Program KB yang dicanangkan rezim Orde Baru telah melibatkan para agamawan Islam untuk memberikan fondasi dogmatis.<sup>204</sup> Pada pertengahan 1980-an, Masjfuk Zuhdi memberikan argumentasi dogmatik tentang kebolehan pelaksanaan program KB, yaitu sebagai sistem pengaturan keturunan (*tanz'im an-nasl*)—bukan pembatasan kelahiran (*tahd'id an-nasl*).<sup>205</sup> Terkait isu ini, satu-satunya penulis tafsir yang mengemukakan ketidaksetujuannya atas program KB adalah Misbah Zainul Mustafa. Pandangannya ini dikemukakan dalam *al-Iklil* ketika menafsirkan Q.S. al-Qaşaş [28]: 4.<sup>206</sup>

Terkait dengan isu peran perempuan dalam pembangunan, kontestasi secara terbuka dilakukan Zaitunah dalam *Tafsir Kebencian*. Ia mengulas kebijakan rezim Orde Baru dengan mengkaji Ketetapan MPR Nomor II Tahun 1988 pada butir 10 dan Ketetapan MPR Nomor II Tahun 1993 pada butir 9, 13, dan 32 yang menurutnya menempatkan perempuan menjadi tidak sejajar dengan laki-laki.<sup>207</sup>

Selanjutnya, isu kerukunan dan toleransi antarumat beragama dikontestasikan dengan pandangan yang beragam. Secara umum, tafsir Al-Qur'an yang dipublikasikan pada era rezim Orde Baru menegaskan tentang prinsip kebebasan dan tidak ada paksaan dalam beragama merupakan salah satu nilai yang diajarkan Al-Qur'an. Pemahaman ini menjadi fondasi kesadaran toleransi antarumat beragama dibangun. Dalam *Tafsir al-Hijri*, Didin memberikan penegasan bahwa Islam mengajarkan sikap toleran dan kerukunan antarumat beragama. Pandangan ini dikemukakan ketika ia menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 43-44.<sup>208</sup> Berbagai kasus kerusuhan dan pertentangan yang melibatkan umat beragama, menurutnya disebabkan oleh kebijakan ekonomi dan politik pemerintah yang berpihak kepada kaum minoritas.<sup>209</sup> Ia juga mengkritik toleransi yang berkembang di Indonesia sering kali mengalami salah arah, karena bergeser menjadi upaya mempertemukan perbedaan akidah. Kasus peringatan Hari Natal dan doa bersama yang dilakukan oleh umat lintas agama, dia kemukakan sebagai contoh kesalahan arah tersebut.<sup>210</sup>

Adapun isu peran agama dalam pembangunan dikontestasikan dengan meneguhkan perlunya berpikir progresif dan rasional dalam membangun masyarakat. Bakri Syahid dalam *Al-Huda*, misalnya, meletakkan wawasan kenusantaraan dan kebangsaan sebagai salah satu dasar penulisan tafsir.<sup>211</sup> Ia menegaskan amanat Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, ketika menguraikan Q.S. Yūnus [10]: 19.<sup>212</sup> Jalaluddin Rahman dalam *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an*,<sup>213</sup> Machasin dalam *Menyelami Kebebasan Manusia*,<sup>214</sup> dan Musa Asy'arie dalam *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*<sup>215</sup> juga meneguhkan hal tersebut. Pada bagian akhir dari tafsirnya, Jalaluddin Rahman membuat empat rekomendasi, yang salah satunya terkait dengan etos kerja masyarakat Indonesia sebagai salah satu unsur penting dalam pembangunan nasional. Ia mengungkapkan pandangan Al-Qur'an tentang manusia yang produktif-kreatif, memberikan dasar konseptual dan mendorong umat

---

204Tim Penerangan dan Motivasi BKKBN Pusat, *Buku Petunjuk Juru Penerang Keluarga Berencana* (Jakarta: Biro Penerangan dan Motivasi Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional, 1978); Tim Lembaga Kemaslahatan Keluarga NU dan BKKBN Nasional, *Pedoman Penerangan Tentang Keluarga Berencana* (Jakarta: Lembaga Kemaslahatan Keluarga NU dan BKKBN Nasional, 1982).

205Masjfuk Zuhdi, *Masa'il al-Fiqhiyah* (Jakarta: CV Mas Agung, 1993), hlm. 57.

206*Ibid.*, juz 20, hlm. 3370-71.

207*Ibid.*, hlm. 96.

208Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Tafsir Al-Qur'an Surat al-Mā'idah*, hlm. 90.

209*Ibid.*, hlm. 42.

210*Ibid.*, hlm. 90.

211Lihat Bakri Syahid dalam "Kata Pengantar", dalam Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 7-8.

212*Ibid.*, hlm. 367.

213Merujuk pada Kata Pengantar penulis, buku ini merupakan disertasi di IAIN Jakarta, mulai ditulis pada akhir 1986, selesai ditulis pada 1988, dan diterbitkan pada 1992.

214Buku ini berasal dari tesis di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dipertahankan di depan dewan penguji pada 1988.

215Buku ini berasal dari disertasi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penulisnya mulai kuliah S3 pada 1985, pernah menjadi mahasiswa tamu dan bertemu Fazlur Rahman di University of Iowa dan The University of Chicago dan mempertahankan disertasinya di depan dewan penguji pada 1991.

Islam untuk berperan dalam pembangunan nasional.<sup>216</sup> Musa Asy'arie dalam *Manusia Pembentuk Kebudayaan*, meletakkan kebudayaan sebagai perangkat dalam menjaga nilai-nilai rasionalitas, moralitas, dan spiritualitas. Ia mendorong proses pembangunan nasional dengan memerhatikan aspek sosial, ekonomi, dan spiritual.<sup>217</sup>

## C. Perspektif Tafsir Al-Qur'an

Kontestasi-kontestasi tafsir Al-Qur'an atas praktik politik rezim Orde Baru pada akhirnya memperlihatkan tentang adanya perspektif tafsir Al-Qur'an. Ada tiga perspektif tafsir yang muncul dari kontestasi tafsir tersebut, yaitu perspektif tafsir bungkam, perspektif tafsir gincu, dan perspektif tafsir kritis.

### 1. Perspektif Tafsir Bungkam

Perspektif tafsir bungkam<sup>218</sup> yang dimaksud di sini adalah tafsir yang tidak mengaitkan praktik penafsiran dengan problem sosial-politik yang terjadi ketika tafsir ditulis dan penafsir berada, meskipun topik-topik yang dibicarakan dan atau ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan berkaitan dengan kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru. *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang disusun oleh Tim Departemen Agama RI, misalnya, di sejumlah ayat yang berkaitan dengan makna keadilan, kemanusiaan, dan korupsi, tidak memberikan penjelasan dengan mempertimbangkan konteks ruang sosial-politik. Ketika menguraikan makna Q.S. an-Nisā' [4]: 135, tentang keadilan yang mesti ditegakkan,<sup>219</sup> penjelasan yang diberikan sebatas keadilan personal terkait membagi waktu,<sup>220</sup> bukan keadilan hukum dalam ranah publik dan politik.<sup>221</sup> Tafsir *al-Huda*, meskipun dalam konteks-konteks yang lain acap kali memberikan penjelasan dari konteks sosial-politik, tetapi dalam topik keadilan dan kemanusiaan ini ia tidak mengaitkannya pada politik rezim Orde Baru.

Terdapat juga tafsir yang pilihan topiknya mencerminkan kebutuhan pragmatis atas persoalan yang dihadapi umat Islam, tetapi tidak memberikan ulasan dalam perspektif keindonesiaan. *Wawasan Al-Qur'an* dan *Ensiklopedi Al-Qur'an*, yang di dalamnya terdapat topik-topik yang banyak bersinggungan dengan persoalan sosial-politik, seperti kesejahteraan, keadilan, dan kezaliman, penjelasannya tidak diarahkan pada konteks sosial-politik rezim Orde Baru.<sup>222</sup> Ketika menjelaskan tentang topik *syūrā* dan *ūlu al-amr* misalnya, Dawam tidak mengaitkan dengan konteks sistem demokrasi dan dinamika politik di Indonesia.<sup>223</sup> Narasi yang dibangun dalam bentuk pasivasi, yaitu rezim Orde Baru tidak dilibatkan dalam suatu wacana penindasan dan kezaliman, padahal terdapat fakta-fakta yang mengaitkan antara isu dan wacana dengan aktor tersebut.

Selain dengan strategi eksklusi di atas, perspektif tafsir bungkam juga terjadi dalam bentuk

---

216*Ibid.*, hlm. 170-1.

217Tentang pemikiran Musa Asy'arie di bidang ini, lihat Islah Gusmian, "Manusia, Kebudayaan dan Spiritualitas", dalam Al Makin (ed.), *Mazhab Kebebasan Berpikir dan Komitmen Kemanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy'arie*, cetakan 1 (Yogyakarta: Lesfi, 2011), hlm. 86-110.

218Mengacu pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata "bungkam" artinya tutup mulut atau diam seribu bahasa. Makna ini yang kemudian dipakai untuk memberikan ajektif dari salah satu bentuk perspektif tafsir. Lihat KBBI offline versi 1.1 freeware, 2010 oleh Ehta Setiawan, data-datanya diacukan pada KBBI Daring Edisi III Pusat Bahasa Diknas.

219Muhammad ibn Sulaimān ibn Zakariyā, *Tafsīr al-Bayān min Khulāṣah Suwar Al-Qur'ān Al-'Azīm*, jilid 1 (t.p.: t.k., 1951), hlm. 237.

220Tim Departemen Agama RI dan UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, cetakan 1 (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf, 1995), jilid II, hlm. 317.

221Hal serupa terjadi ketika tafsir Tim Departemen Agama RI menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8. Lihat *ibid.*, hlm. 401. Ayat ini senapas dengan Q.S. an-Nisā' [4]: 135. Bedanya, pada Q.S. an-Nisā' [4]: 135 titik tekannya pada perbuatan jujur dan adil dalam memberikan kesaksian, meski kesaksian itu merugikan diri sendiri dan kerabat, adapun pada Q.S. al-Mā'idah [5]: 8 titik tekannya pada masalah keadilan dan kejujuran yang harus ditegakkan meski untuk musuh.

222Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, cetakan 1 (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 15-18.

223*Ibid.*, hlm. 440-480.

memilih kemungkinan makna atas satu ayat yang tidak bersinggungan dengan sikap kritis terhadap rezim Orde Baru. Model ini terjadi pada *Al-Qur'an dan Tafsirnya* karya Tim Departemen Agama RI. Pada edisi kedua dari proyek penerjemahan tersebut—diterbitkan pada 1990 bekerja sama dengan pemerintah Arab Saudi dan diterbitkan di Madinah oleh percetakan resmi pemerintah Arab Saudi—telah menimbulkan polemik, yaitu ketika menerjemahkan Q.S. al-An'ām [6]: 123. Kata *akābira mujrimihā* yang diterjemahkan “pembesar-pembesar yang jahat” pada edisi pertama, pada versi kedua dan ketiga diterjemahkan “penjahat-penjahat yang besar”. Model penerjemahan ini dalam ruang diskursif sangat bias oleh kepentingan penguasa. Meskipun tidak terdapat penjelasan yang tegas terkait perubahan ini, tampaknya rezim Orde Baru melihat terjemahan edisi pertama dapat mengganggu kekuasaannya,<sup>224</sup> setidaknya akan membuat pencitraan yang tidak baik.

## 2. Perspektif Tafsir Gincu

Istilah perspektif tafsir gincu<sup>225</sup> dipakai untuk menunjuk pada tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru yang melakukan peneguhan terhadap kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru. Ibarat gincu, tafsir Al-Qur'an tampil sebagai penguat dan membuat tampak indah atas kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru. Perspektif tafsir gincu terlihat pada *al-Huda* karya Bakri Syahid yang memberikan dukungan terhadap ideologi Pancasila ketika menjelaskan makna *ūlu al-amr* pada Q.S. an-Nisā' [4]: 83<sup>226</sup> dan penolakannya atas gagasan negara Islam di Indonesia.<sup>227</sup>

Selain dalam bentuk peneguhan dengan strategi objektivasi dan identifikasi di atas, perspektif tafsir gincu juga terjadi dalam bentuk dukungan atas praktik politik rezim Orde Baru dengan mengambil satu sudut pandang terkait dengan masalah dan isu yang dibahas. Hal semacam ini terlihat dalam persoalan pembantaian atas pengikut PKI. Terkait dengan kasus ini, dukungan secara terbuka dilakukan A. Moerad Oesman dalam *al-Hikmah: Tafsir Ayat-ayat Dakwah* ketika menguraikan Q.S. al-An'ām [6]: 116, ayat yang berbicara tentang peringatan Allah kepada umat Islam agar waspada terhadap segala bentuk muslihat orang-orang yang tidak jelas keimanannya.<sup>228</sup> Strategi komunikasi serupa terjadi dalam *Hidangan Ilahi* karya M. Quraish Shihab yang memberikan apresiasi atas ketegasan Presiden Soeharto yang melakukan pembasmian atas aktivis PKI. Dukungan ini dikemukakan Quraish ketika menafsirkan ayat kelima dari sūrah al-Fātihah terkait pengertian *sunnatullāh* dan *ināyatullāh*.<sup>229</sup>

## 3. Perspektif Tafsir Kritis

Perspektif tafsir kritis yang dimaksud adalah praktik tafsir yang menjadikan penafsiran sebagai salah satu ruang kritik terhadap perilaku dan kebijakan politik rezim Orde Baru.<sup>230</sup> Ada tiga tafsir Al-Qur'an yang secara mencolok mempraktikkan perspektif tafsir kritis ini, yaitu *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim, *Tafsir al-Hijri* karya Didin Hafidhuddin, dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa. Masalah-masalah yang menjadi fokus kajian adalah terkait dengan isu militerisme, ketidakadilan, korupsi, pelanggaran hak asasi manusia, dan depolitisasi umat Islam.

---

224Lebih jauh pembahasan tentang terjemah Al-Qur'an yang diprakarsai oleh pemerintah ini, lihat Moch. Nur Ichwan, “Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi Al-Qur'an di Indonesia”, dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, cetakan 1 (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia kerja sama dengan École Française D'extrême-Orient, Forum Jakarta Paris, dan Pusat Bahasa Universitas Padjadjaran, 2009), hlm. 417-433.

225Secara harfiah, gincu artinya pewarna bibir yang berfungsi untuk memperindah bibir. Kata ini di sini digunakan secara simbolik untuk menunjuk pada sikap yang memberikan kesan memperindah dari suatu sikap penguasa. Tentang makna gincu, lihat Kamus Besar Bahasa Indonesia versi offline versi 1.1 freeware 2010 oleh Ebta Setiawan.

226Bakri Syahid, *al-Huda: Tafsir Qur'an Basa Jawi*, hlm. 153.

227Lihat *ibid.*, hlm. 364, catatan kaki nomor 491.

228H.A. Moerad Oesman, *al-Hikmah: Tafsir Ayat-ayat Dakwah*, cetakan I (Jakarta: Kalam Mulia, 1991), hlm. 104. Cetak miring dari penulis.

229*Ibid.*, hlm. 41.

230Mengacu pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, makna kata kritis yang dimaksud di sini adalah bersifat selalu berusaha menemukan kesalahan atau kekeliruan serta tajam dalam penganalisisan suatu persoalan. Lihat KBB offline versi 1.1 freeware tahun 2010 oleh Ebta Setiawan yang disusun mengacu pada KBBi daring edisi III dari Pusat Bahasa Diknas.



Terkait dengan masalah pendekatan kekerasan dan militerisme yang dilakukan rezim Orde Baru, Syu'bah mengkontestasiannya secara kritis dengan mengemukakan kasus pembantaian orang-orang PKI pasca peristiwa Gestok 1965, kasus Tanjung Priok, DOM di Aceh, dan kasus Timor Timur. Topik ini oleh Syu'bah diperbincangkan juga ketika menguraikan Q.S. al-Baqarah [2]: 190-191, ayat yang berbicara tentang izin pertama kali diberikan kepada umat Islam untuk berperang membalas serangan kaum musyrik.<sup>231</sup> Peristiwa kekerasan yang terjadi dalam DOM di Aceh oleh Syu'bah dikomunikasikan secara terbuka dengan strategi identifikasi dan asimilasi. Syu'bah secara khusus juga mengkritik Presiden Soeharto, sebagai subjek, yang mencurigai aktivis Islam dan melakukan pengekangan atas kegiatan dakwah, ketika menjelaskan Q.S. al-An'am [6]: 56,<sup>232</sup> dan mengkritiknya terkait isu korupsi dan suap ketika menguraikan Q.S. al-Baqarah [2]: 183.<sup>233</sup>

Kedua, Didin Hafidhuddin yang mengkritik rezim Orde Baru terkait kasus korupsi, ketidakadilan hukum, dan kebijakan ekonomi yang menyengsarakan rakyat. Kritik atas praktik korupsi dilakukan Didin ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 11-14—ayat yang berbicara tentang pertolongan Allah bagi orang yang berjuang di jalan-Nya—dan kritik atas ketidakadilan dilakukan ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 18-19—ayat yang berbicara tentang kemungkaran sebagai penyebab datangnya azab Allah.<sup>234</sup>

Ketiga, Moh. E. Hasim yang mengkritik praktik korupsi, ketidakadilan, dan rezim yang otoriter. Sikap kritis ini diekspresikan ketika Hasim menjelaskan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 4.<sup>235</sup> Pada kasus ini, Hasim memakai strategi identifikasi dalam mengkontestasikan perilaku rezim Orde Baru yang korup. rezim Orde Baru dikontestasikan dengan identitas dan ajektif yang negatif, yaitu “berkolusi dengan konglomerat dan mengeksploitasi kekayaan bumi untuk kepentingan segelintir elite”. Strategi identifikasi semacam ini di samping memberikan asosiasi negatif terhadap politik rezim Orde Baru, juga sekaligus dipakai Hasim sebagai ruang untuk mengkritik perilaku negatif dan buruk rezim Orde Baru tersebut.<sup>236</sup>

Selain isu-isu di atas, terdapat juga beberapa isu yang dikontestasikan tafsir sebagai medan kritik, yaitu isu kebijakan Porkas dan SDSB, peran perempuan dalam pembangunan, dan kebijakan Keluarga Berencana. Isu Porkas dikontestasikan oleh Hasim sebagai sikap mencampuradukkan hal-hal yang benar dan haram yang melahirkan akibat-akibat negatif, baik dari segi sosial dan mental di masyarakat.<sup>237</sup> Isu peran perempuan dikontestasikan oleh Zaitunah terkait dengan GBHN di sepanjang rezim Orde Baru berkuasa yang belum secara tegas meletakkan kemitrasetaraan peran perempuan dan laki-laki.<sup>238</sup> Adapun isu KB dikontestasikan oleh Misbah dengan alasan program tersebut akan melemahkan umat Islam dan secara mental, manusia menjadi tidak percaya dengan jaminan kehidupan yang telah dijanjikan Allah.<sup>239</sup>

---

231 Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial-Politik*, cetakan 1 (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 129. Cetak miring dari Syu'bah Asa.

232 Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, hlm. 173.

233 *Ibid.*, hlm. 83.

234 Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Mā'idah*, cetakan 1 (Jakarta: Kalimah, 2001), hlm. 34 dan 45.

235 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, cetakan 1 (Bandung: Pustaka, 2007), juz 17, hlm. 7.

236 *Ibid.*, jilid 15, hlm. 249.

237 Kebijakan-kebijakan rezim Orde Baru yang kontroversial dan merugikan rakyat juga menjadi objek kritik dalam *Ayat Suci dalam Renungan*. Misalnya terkait dengan soal Porkas dan SDSB yang pernah menimbulkan polemik di tengah-tengah umat Islam. Ketika menguraikan Q.S. Āli 'Imrān [3]: 71, ayat yang berbicara tentang larangan mencampuradukkan hal-hal yang halal dan haram, Hasim menyinggung kebijakan pemerintah Orde Baru dalam menggalang dana melalui program Porkas tersebut. Lihat *ibid.*, jilid 3, hlm. 338. Pada konteks ayat yang lain, yaitu QS. al-Baqarah [2]: 219, masalah kebijakan Porkas ini disinggung kembali oleh Moh. E. Hasim, tetapi fokusnya diarahkan pada masalah akibat negatif yang timbul dari kebijakan tersebut. *Ibid.*, jilid 2, hlm. 274.

238 Lihat Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, khususnya bab 4 tentang konsep kemitrasejajaran yang dibangun di dalam politik rezim Orde Baru, hlm. 91-123.

239 Lihat Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklīl*, juz 20, hlm. 3370, ketika menafsirkan Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 4.

Keragaman perspektif tafsir Al-Qur'an yang dipaparkan di atas merupakan hasil dari keragaman kontestasi tafsir Al-Qur'an atas politik rezim Orde Baru yang di dalamnya sejumlah faktor memainkan peran. Secara umum, faktor-faktor tersebut berkaitan dengan hal-hal yang bersifat internal dan eksternal. Faktor internal adalah faktor-faktor yang berasal dan berkaitan dengan tafsir dan penafsir. Faktor-faktor ini terkait dengan genealogi keilmuan penafsir, paradigma tafsir yang digunakan, serta peran dan basis sosial-politik penafsir. Adapun faktor eksternal adalah faktor-faktor yang berkaitan dan berasal dari luar tafsir dan penafsir. Faktor-faktor ini terkait dengan audien tafsir, sejarah sosial-politik penulisan dan publikasi tafsir, dan dinamika sosial-politik rezim ketika tafsir ditulis dan dipublikasikan. Faktor-faktor tersebut tidak berdiri sendiri, tetapi saling terkait dan saling memengaruhi.

## **D. Paradigma Tafsir Al-Qur'an**

Kontestasi yang terjadi dalam tafsir Al-Qur'an atas praktik politik rezim Orde Baru dengan perspektif tafsir yang lahir secara konseptual membentuk paradigma dan wacana tafsir Al-Qur'an. Paradigma tafsir tersebut terkait dengan praktik tafsir yang mengaitkan teks dengan realitas realitas serta akal, dengan bersifat interdisipliner, serta membentuk wacana-wacana dalam tafsir.

### **1. Memahami Teks Al-Qur'an, Memahami Realitas**

Keragaman perspektif tafsir Al-Qur'an yang lahir di era rezim Orde Baru secara paradigmatis menjadi petunjuk penting bahwa di Indonesia telah terjadi proses dialektika yang intens antara tafsir Al-Qur'an dan realitas sosial-politik. Dialektika tersebut mencerminkan adanya perkembangan dan dinamika paradigma tafsir yang terkait dengan memahami posisi dan peran teks Al-Qur'an serta hubungannya dengan realitas. Perkembangan paradigma tafsir tersebut terletak pada kesadaran sejumlah penafsir era rezim Orde Baru bahwa secara paradigmatis tafsir Al-Qur'an bukan semata-mata sebagai praktik pemahaman atas teks Al-Qur'an—dalam rangka menangkap pesan-pesan Tuhan—tetapi pada saat yang sama terjadi praktik pemahaman, pemaknaan dan kritik atas realitas sosial-politik sebagai teks yang hidup dan dinamis serta mengaitkannya dengan spirit Al-Qur'an. Pembacaan dan kontestasi tafsir terhadap isu demokrasi, Pancasila, korupsi, politikus busuk, sistem ekonomi yang tidak berpihak pada kepentingan masyarakat umum, dan program Keluarga Berencana di era rezim Orde Baru merupakan bukti bahwa telah terjadi dialektika antara tafsir dengan realitas yang terjadi pada saat praktik tafsir dilakukan.

Secara umum, tafsir di sini dibangun atas kesadaran bahwa ada hubungan antara teks dan realitas, bersifat kontekstual, dan tafsir—sesuai dengan fungsi Al-Qur'an—digerakkan sebagai petunjuk bagi kehidupan umat manusia. Dengan demikian, tafsir merupakan suatu upaya memahami gagasan dan pesan Tuhan melalui teks Al-Qur'an, adapun membaca dan memahami realitas sosial-politik dalam rangka memahami realitas dan sejarah kehidupan serta mendasarkan prinsip dasar Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia. Posisi Al-Qur'an yang strategis dalam kehidupan tidak berarti bahwa ia menjadi satu-satunya faktor yang menentukan dalam peradaban umat manusia. Sebab, teks apapun, tidak terkecuali teks Al-Qur'an,<sup>240</sup> tidak dapat membangun dan menegakkan peradaban secara sendirian.

### **2. Mempertautkan Teks Al-Qur'an, Akal, dan Realitas**

Konsekuensi logis dari asumsi paradigmatis di atas adalah pertautan antara teks Al-Qur'an, penafsir—dengan kemampuan akal yang dimilikinya—dan realitas (konteks) secara dinamis. Posisi ketiga unsur tersebut sebagai objek dan subjek sekaligus. Hubungan antar-ketiganya tidak bersifat struktural, tetapi dialektis dan fungsional. Sejumlah karya tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru meletakkan ketiga unsur di atas menjadi variabel penting dalam praktik penafsiran Al-Qur'an. Sejumlah sisi dari tafsir-tafsir Al-Qur'an pada era rezim Orde Baru ini terdapat satu gerakan tafsir yang tidak hanya

---

<sup>240</sup>Lihat Nasr Hāmid Abū Zayd, *Mafhūm an-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz as-Syaqafi al-'Arabī, 1994), hlm. 9.

berpusat pada teks Al-Qur'an, tetapi juga pada ruang sosial-politik penafsir. Di sini, analisis kritis tidak hanya terjadi pada saat berhadapan dengan teks Al-Qur'an, tetapi pada saat yang sama terjadi pada saat berhadapan dengan konteks realitas sosial-politik ketika praktik penafsiran Al-Qur'an dilakukan.

Dengan demikian, problem sosial-politik yang terjadi menjadi salah satu lokus kontekstual penafsiran. Satu kesadaran konseptual yang dibangun bahwa Al-Qur'an memang bersifat interpretatif, tetapi disadari bahwa problem umat Islam bukan sekadar problem interpretasi atas teks Al-Qur'an, tetapi juga mereka menghadapi suatu konteks realitas sosial-politik yang kadang kala di dalamnya terjadi praktik penindasan, ketimpangan, dan ketidakmanusiawian.

Tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh Syu'bah, Emon Hasim, dan Didin di dalamnya tercermin kesadaran sejarah, memahami struktur kekuasaan, mempunyai keprihatinan sosial, dan menyadari adanya relasi-relasi sosial dan politik di atas. Kesadaran tersebut diwujudkan dalam bentuk kritik sosial dalam kerangka menegakkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kemanusiaan. Konsekuensinya, secara integral tafsir Al-Qur'an tidak berhenti pada pemahaman atas teks Al-Qur'an, tetapi teks Al-Qur'an dijadikan sebagai batu loncatan untuk melakukan kritik atas persoalan sosial-politik dan kemanusiaan.<sup>241</sup>

### 3. Metode Tafsir Interdisipliner

Mempertautkan secara dialektis-kritis antara teks, akal, dan realitas di atas–dalam rangka memahami petunjuk Tuhan–tidak bisa diraih melalui sekadar memahami teks Al-Qur'an dengan metode kebahasaan *an sich*, tetapi juga dibutuhkan ilmu-ilmu lain, seperti ilmu sosial, politik, sejarah, dan budaya. Kenyataan ini menjadi penjelas bahwa metode analisis dalam praktik tafsir tidaklah bersifat tunggal, tetapi multidisipliner dan interdisiplin. Artinya, memahami pesan Tuhan melalui teks dan memahami realitas dibutuhkan beragam metode analisis yang saling-kait, tidak berdiri sendiri-sendiri. Untuk memahami dan mengurai sebab-musabab beragam problem sosial-politik-kemanusiaan tersebut dibutuhkan ilmu-ilmu lain. Misalnya, ilmu budaya dibutuhkan untuk mengungkap masalah yang terkait dengan ide dan nilai yang dianut kelompok masyarakat; ilmu sosial dibutuhkan untuk mengungkap masalah-masalah terkait dengan sistem dan interaksi antar-kelompok di dalam masyarakat. Untuk mengetahui dan mengurai problem sosial kemanusiaan di tengah masyarakat yang dibutuhkan bukan analisis kerohanian yang abstrak, tetapi perspektif analisis sosial.

Penjelasan Didin dalam *Tafsir al-Hijri*, terkait masalah kemiskinan, misalnya, merupakan contoh yang baik dalam penggunaan analisis sosial dan konteks sejarah pada saat tafsir ditulis. Ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8–ayat tentang kebencian terhadap seseorang sering kali menjadikan keadilan tidak bisa ditegakkan–Didin menarik substansi ayat tersebut ke dalam konteks ketidakadilan ekonomi yang terjadi di Indonesia. Kemiskinan dan kelaparan yang menimpa masyarakat di Indonesia, menurut dia, tidak semata-mata disebabkan faktor sumber daya alam atau faktor kultural, tetapi lebih disebabkan oleh adanya ketidakadilan dalam sistem ekonomi yang dibangun oleh pemerintah.<sup>242</sup>

Kritik-kritik tegas terkait dengan praktik korupsi, nepotisme, dan suap yang terjadi di era rezim Orde Baru yang disinggung di sejumlah konteks oleh Didin Hafidhuddin, Syu'bah Asa, dan Moh. E. Hasim dalam karya tafsir mereka, secara teoretik mengasumsikan bahwa tafsir Al-Qur'an secara eksternal analisisnya dibangun secara spesifik, historis, dan analitis. Artinya, sejarah sosial-politik yang terjadi dan dihadapi penafsir, sebagai teks eksternal di luar teks Al-Qur'an, dibaca, dianalisis secara kritis, dan dikaitkan dalam praktik tafsir dengan memakai perangkat ilmu-ilmu lain. Ketidakadilan dan korupsi yang terjadi di era rezim Orde Baru, misalnya, dianalisis Didin dalam *Tafsir al-Hijri*, tidak lagi sebagai persoalan personal yang bersifat kasuistik, tetapi telah menjadi semacam kebiasaan dan bahkan dianggap wajar.

Selain memanfaatkan ilmu sosial-budaya, sejumlah tafsir Al-Qur'an era rezim Orde Baru juga

---

241Bandingkan dengan Masdar F. Mas'udi, "Eksplorasi Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris", Makalah, 2002.

242Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Ma'idah*, hlm. 23-24 dan 173.

bergerak sebagai kritik sosial dengan paradigma kontekstual. Seperti terlihat pada tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa, *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim dan *Tafsir al-Hijri* karya Didin Hafidhuddin. Secara paradigmatis, ketiga karya tafsir ini memberikan gambaran bahwa tafsir tidak hanya bersifat *top-down*, yaitu berangkat dari teks Al-Qur'an ke konteks sosial-budaya, tetapi juga secara bersama-sama bersifat *bottom up*, yaitu dari konteks sosial-budaya menuju teks Al-Qur'an. Dalam kasus tafsir *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa, praktik tafsir mula-mula dilakukan dengan menyatukan ayat dengan konteks sosial-politik keindonesiaan. Setiap ayat yang dikemukakan dan ditafsirkan diletakkan dalam konteks kejadian dan peristiwa; setiap ayat tampak sebagai respons dan cahaya atas peristiwa dan kejadian-kejadian populer. Mengacu pada prinsip-prinsip ini, Kuntowijoyo menyebut gaya tafsir Syu'bah tersebut sesuai dengan jiwa-zaman di Indonesia.<sup>243</sup> Dengan model penafsiran Syu'bah ini, pembaca diajak memahami pandangan penafsir terhadap konteks zamannya dari sudut pandang semangat dan gagasan Al-Qur'an. Sebagai teks, Al-Qur'an menjadi hidup, berbicara dan sekaligus menjadi cahaya serta petunjuk untuk konteks kurun sejarah tertentu di mana penafsir hidup.

Dalam cara pandang yang demikian, pengertian "konteks" teks Al-Qur'an tidak hanya dilihat dalam konteks struktur teks (*siyāq al-kalām*), juga tidak hanya dalam pengertian konteks teks tersebut diturunkan (*siyāq at-tanzīl*), tetapi pengertian konteks juga dipahami dalam ruang sosial-budaya-politik di mana penafsir hidup (*siyāq at-tārīkhī*). Disadari bahwa dalam praktik penafsiran, penafsir tidak hanya berhadapan dengan teks Al-Qur'an, tetapi ia juga berhadapan dengan realitas sosial-politik, sebagai teks yang selalu hidup, berkembang, dan bergerak cepat yang mesti dipahami dan dikritisi.

Tafsir-tafsir yang ditulis dan dipublikasikan era rezim Orde Baru yang didasarkan pada perspektif kritis secara konseptual memberikan kesadaran bahwa pemahaman atas tema-tema pokok Al-Qur'an yang bersifat "transhistoris" digeser menjadi "historis". Salah satu contoh, selama ini kisah-kisah dalam Al-Qur'an dipahami secara transhistoris, karena terjadi pada masa lalu. Padahal, maksud Al-Qur'an mengisahkan cerita-cerita tersebut agar generasi sekarang berpikir historis dan kekinian. Kisah tentang penindasan Fir'aun terhadap bangsa Israel, misalnya, hakikatnya berbicara terkait kaum yang tertindas ada di sepanjang zaman, termasuk saat ketika praktik tafsir dilakukan. Penyembahan berhala yang dilakukan oleh kaum Nabi Ibrahim a.s. bukan hanya terjadi pada masa itu, tetapi juga bisa terjadi di sepanjang zaman. Bahkan, berhala-berhala pada era kini semakin berkembang bentuknya, misalnya dalam bentuk kekuasaan, kapital, pemikiran, dan politik.

## E. Tafsir Al-Qur'an Sebagai Praktik Wacana

Rezim Orde Baru sebagai pemegang kekuasaan merupakan kelompok dominan dan dalam konteks relasi sosial selalu mengambil peran utama. Demi stabilitas sosial politik dan efektivitas pemerintahan, kebijakan-kebijakan tersebut disosialisasikan untuk memperoleh dukungan yang kuat dari kelompok-kelompok sosial. Pemerintah Orde Baru akan terus mempertahankan kepentingan-kepentingan dan kebijakannya tersebut, sehingga menjadi apa yang disebut oleh Pierre Bourdieu sebagai *doxa*, yaitu wacana-wacana yang diterima begitu saja sebagai kebenaran dan tidak pernah lagi dipertanyakan sebab-sebabnya, apalagi kebenarannya.<sup>244</sup>

Tafsir Al-Qur'an yang dipublikasikan di era rezim Orde Baru memasuki arena wacana dengan

---

<sup>243</sup>Kuntowijoyo, "Tafsir Kontekstual: Al-Qur'an Sebagai Kritik Sosial", Pengantar dalam Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, hlm. x.

<sup>244</sup>*Doxa* adalah istilah yang digunakan Bourdieu untuk menyebut wacana yang kita terima begitu saja sebagai kebenaran dan tidak pernah lagi kita pertanyakan sebab-sebabnya, apalagi kebenarannya. *Doxa* ini biasanya didukung oleh kelompok sosial yang dominan dan berkuasa yang menikmati *status quo*. Oleh karena itu, biasanya mereka akan mempertahankannya dengan segala cara, karena mereka menjadi pihak yang diuntungkan oleh *doxa* tersebut. Lihat *ibid.*, hlm. 36. Lihat juga, Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, diedit oleh Randel Johnson (US: Columbia University Press, 1993), hlm. 83.

struktur diskursif yang beragam tersebut. Karya-karya tafsir di sini tidak hanya memasuki arena wacana dan melakukan praktik wacana dominan, tetapi dalam konteks dan kasus tertentu juga menampilkan wacana-wacana yang terpinggirkan karena proses eksklusi yang dilakukan oleh pemerintah Orde Baru. Misalnya terkait dengan wacana PKI para penafsir Al-Qur'an membangun struktur wacana yang beragam. Ahmad Moerad Oesman, dalam *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah*, membangun struktur wacana PKI dengan mengaitkannya pada Q.S. al-An'am [6]: 116 tentang anjuran agar umat Islam waspada terhadap tipu muslihat orang yang tidak jelas keimanannya supaya tidak tersesat. Oleh Moerad Oesman, PKI distrukturkan dengan identitas-identitas buruk, setali dengan pewacanaan yang dilakukan oleh rezim Orde Baru, yaitu sebagai partai dan ajaran yang tidak mengenal perikemanusiaan, menghalalkan segala cara, melakukan pemberontakan, kudeta, dan ateis.<sup>245</sup> Dengan mengaitkannya pada nilai-nilai dalam Al-Qur'an, Moerad Oesman mewacanakan PKI sebagai kelompok yang tidak jelas keimanannya dan melakukan tipu muslihat, sehingga umat Islam mesti mewaspadainya dan menolaknya.

Quraish dalam *Hidangan Ilahi* dan M. Dawam Rahardjo dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* menstrukturkan wacana PKI dari sisi subjek yang melakukan penumpasan dan pelarangan terhadapnya. Wacana yang dibangun oleh keduanya juga setali dengan wacana yang dibangun oleh rezim Orde Baru.<sup>246</sup> Dalam kasus ini, Quraish menonjolkan Soeharto sebagai subjek yang berjasa menumpas gerakan PKI dan para aktivisnya, dan jasa Soeharto itu menurutnya terkait dengan peran Allah yang disebutnya sebagai *in'ayatullah*. Wacana yang dibangun di sini bukan hanya struktur wacana dominan, tetapi secara religius langkah yang dilakukan Soeharto sebagai tindakan yang tidak keliru dan patut memperoleh pujian.

Berbeda dengan tiga penulis tafsir di atas, Syu'bah Asa justru membangun struktur wacana PKI dengan unsur-unsur yang terpinggirkan pada era rezim Orde Baru. Wacana PKI dia letakkan dalam topik tentang pembunuhan, keadilan, dan kebencian. Misalnya, perihal pembunuhan yang dilakukan kekuasaan atas orang-orang PKI dan para simpatisannya setelah tragedi Gerakan 30 September 1965, yang sebagiannya tanpa melalui proses hukum, yang terjadi pada era awal rezim Orde Baru, dikritik secara lugas dan tegas oleh Syu'bah. Ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 8, Syu'bah mewacanakan PKI dikaitkan dengan penguasa yang despotik, otoriter, dan korup yang tidak secara adil menjelaskan siapa yang sesungguhnya terlibat atau setidaknya mengetahui dalam tragedi Gerakan 30 September 1965.<sup>247</sup> Oleh Syu'bah, wacana PKI digunakan juga untuk mengkritik rezim Orde Baru yang menyeter sejarah untuk kepentingan *status quo*, seperti pembuatan film "Pengkianatan G 30 S/PKI",<sup>248</sup> dan juga sebagai kritik kepada Soeharto yang dipandang bertanggung jawab terhadap pembunuhan anggota dan simpatisan PKI.

Masalah korupsi, kolusi, dan nepotisme oleh tiga tafsir Al-Qur'an di era Orde Baru yang ditulis Moh. E. Hasim, Didin, dan Syu'bah dibicarakan secara terbuka dan diwacanakan sebagai problem akut yang ada di tubuh rezim Orde Baru. Ketiganya menstrukturkan korupsi, kolusi, dan nepotisme sebagai salah satu wacana utama yang oleh kekuasaan sengaja dipinggirkan. Dalam konteks komunikasi, pewacanaan ini sebagai satu bentuk kritik sosial penafsir dan sekaligus wacana perlawanan atas situasi yang terjadi di tubuh kekuasaan Orde Baru. Dalam *Ayat Suci dalam Renungan*, Moh. E. Hasim secara terbuka mewacanakan kasus korupsi, kolusi, dan suap dalam narasi di sejumlah tempat: Q.S. Banī Isrā'īl [17]: 18,<sup>249</sup> Q.S. al-Anbiyā' [21]:4,<sup>250</sup> Q.S. al-Fajri [89]: 19,<sup>251</sup> dan Q.S. al-Kahfi [18]: 6,<sup>252</sup> *Tafsir al-Hijri* mewacanakannya ketika menjelaskan Q.S. al-Mā'idah [5]: 11-14, Q.S. al-Mā'idah

245A. Moerad Oesman, *al-Hikmah: Tafsir Ayat-Ayat Dakwah*, hlm. 104. Kalimat yang ditulis miring dari penulis.

246 M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi: Tafsir Ayat-Ayat Tahlil*, cetakan 1 (Jakarta: Lentera Ilahi, 1997), hlm. 41.

247 Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, hlm. 366.

248 *Ibid.*, hlm. 367.

249 Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan*, juz 15, hlm. 39.

250 *Ibid.*, juz 17, hlm. 7.

251 *Ibid.*, juz 30, hlm. 230.

252 *Ibid.*, juz 15, hlm. 249.

[5]: 18-19,<sup>253</sup> dan Q.S. an-Nisā' [4]: 135<sup>254</sup> yang dikaitkan dengan pembahasan masalah ketidakadilan dan praktik monopoli yang dengan tegas ditentang oleh Islam; dan dalam *Dalam Cahaya Al-Qur'an* Syu'bah mewacanakannya ketika menguraikan Q.S. al-Baqarah [2]: 183 tentang perintah dan tujuan ibadah puasa Ramadan.<sup>255</sup>

Batas-batas yang tercipta dari wacana dominan yang dibangun pemerintah tidak hanya membatasi pandangan dan pengetahuan masyarakat, tetapi juga menyebabkan wacana-wacana lain yang tidak dominan menjadi terpinggirkan dan disembunyikan dari ruang publik. Wacana tentang birokrasi pemerintah yang ditampilkan bersih dan akuntabel di era rezim Orde Baru oleh para penafsir dibuka sekatnya dengan membangun struktur diskursif baru berupa pendeskripsian kasus-kasus KKN dan pendekatan militeristik yang dilakukan pemerintah untuk meneguhkan kepentingan kekuasaan atas nama stabilitas sosial-politik.

Penjelasan di atas meneguhkan bahwa praktik tafsir Al-Qur'an di era Orde Baru melakukan dialektika antara teks Al-Qur'an dan teks sejarah kekuasaan, serta pada saat yang sama membangun struktur diskursif yang beragam: ada yang meneguhkan wacana-wacana dominan setali dengan yang dibangun oleh pemerintah, ada pula yang membangun wacana-wacana yang dipinggirkan oleh kekuasaan serta mendesakkannya ke tengah-tengah struktur wacana, sehingga menjadi satu bentuk perlawanan dan sekaligus mendedah sekat-sekat pengetahuan yang telah dibangun oleh penguasa Orde Baru secara hegemonik dalam struktur wacana dominan.

Wacana-wacana yang dibangun tafsir Al-Qur'an di atas terkait dengan sudut pandang penafsir di dalam melihat dan menilai suatu persoalan dan peristiwa. Pemilihan sudut pandang oleh penafsir ini terkait dengan faktor-faktor kepentingan, habitus penulis tafsir, dan audiens pembacanya ketika tafsir pertama kali ditulis yang secara psikologis menggerakkan penafsir dalam menentukan pilihan-pilihan tersebut. Oleh karena itu, perbedaan sudut pandang bukan semata-mata ditentukan oleh pengetahuan, tetapi oleh kekuasaan non fisik yang mengendalikan kesadaran penafsir, dan atau pada saat yang sama kemampuan mengendalikan kesadaran dalam menghadapi hegemoni dan dominasi kekuasaan.

## F. Kesimpulan

Di era rezim Orde Baru tafsir Al-Qur'an ditulis oleh para ulama dan intelektual Muslim Indonesia dengan latar belakang dan identitas sosial serta genealogi keilmuan yang beragam, bukan hanya mereka yang secara formal berlatar belakang pendidikan bidang ilmu Al-Qur'an dan tafsir, tetapi juga dalam bidang ilmu-ilmu yang lain. Jalaluddin Rakhmat, misalnya, adalah sarjana Muslim yang menekuni bidang ilmu komunikasi dan M. Dawam Rahardjo menekuni bidang ilmu ekonomi. Bahkan, ada penulis tafsir yang berlatar belakang militer, yaitu Bakri Syahid, serta budayawan dan wartawan yaitu Syu'bah Asa.

Identitas sosial penulis tafsir tersebut juga beragam. Selain latar belakang ulama, terdapat pula penulis tafsir yang berkiprah di dunia akademik, sebagai birokrat, politikus, sastrawan, wartawan, serta budayawan. Asal-usul publikasi dan audiens tafsir juga beragam, karena tafsir-tafsir tersebut ditulis dalam konteks ruang dan kepentingan yang beragam. Selain tafsir Al-Qur'an yang ditulis untuk publikasi masyarakat umum, pada era rezim Orde Baru terdapat karya tafsir yang pada awalnya dipublikasikan di media massa (koran, majalah, dan jurnal ilmiah), diceramahkan dalam kegiatan pengajian atau diskusi-diskusi terbatas, dan ditulis sebagai tugas akademik di kampus untuk meraih gelar kesarjanaan. Keragaman asal-usul tersebut meniscayakan keragaman audiens tafsir ketika pertama kali tafsir ditulis dan dipublikasikan, yaitu audiens mahasiswa dan masyarakat akademik, kalangan birokrat dan penguasa, serta masyarakat umum.

---

253Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat al-Maidah*, hlm. 34 dan 45.

254Didin Hafidhuddin, *Tafsir al-Hijri: Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat An-Nisa'*, hlm. 172.

255Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, hlm. 83.

Secara umum, dari kajian yang telah dilakukan dalam penelitian ini, bisa ditarik tiga kesimpulan mendasar. Pertama, praktik politik rezim Orde Baru—yang telah dipilih dalam kajian ini adalah isu pembangunan, Pancasila dan Islam, otoriterisme, pelanggaran HAM, KKN, penundukan suara kritis, pembredelan media massa, kesetaraan perempuan, hubungan antarumat agama, program Keluarga Berencana, dan peran agama dalam pembangunan—diperbincangkan dan dikontestasikan dalam tafsir Al-Qur'an dengan cara dan konteks yang beragam. Perbincangan dan kontestasi tersebut secara paradigmatis membentuk sudut pandang bahwa rezim Orde Baru ditempatkan bukan sekadar sebagai era dari rangkaian zaman pemerintahan di Indonesia, tetapi juga sebagai “teks” sosial-politik yang dipahami secara kritis serta dikontestasikan di bawah semangat pemahaman penafsir atas nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Kedua, perbincangan dan kontestasi tersebut melahirkan tiga perspektif tafsir Al-Qur'an, yaitu perspektif tafsir bungkam, perspektif tafsir gincu, dan perspektif tafsir kritis. Ketiga perspektif tafsir ini digerakkan oleh sejumlah faktor. Paradigma tafsir tekstual, kerekatan penafsir dengan rezim Orde Baru, dan politik otosensor sebagai faktor pendorong lahirnya perspektif tafsir bungkam; hegemoni rezim Orde Baru, peran sosial-politik penafsir, kerekatan penafsir dengan rezim Orde Baru, serta audiens tafsir sebagai faktor pendorong lahirnya perspektif tafsir gincu; dan paradigma tafsir kontekstual serta analisis sosial-politik sebagai faktor pendorong lahirnya perspektif tafsir kritis.

Penempatan realitas sosial-politik sebagai teks yang dibaca secara kritis oleh sebagian para penulis tafsir dalam praktik tafsir Al-Qur'an di era rezim Orde Baru telah membangun paradigma tafsir kontekstual. Di sini tampak, ilmu sosial dimanfaatkan oleh penafsir sebagai alat bantu memahami dan mengkritisi problem-problem sosial-politik, agar penafsir tidak keliru dalam memberikan diagnosa yang didasarkan pada semangat dan pesan moral Al-Qur'an. Di sini pengertian “konteks” berkembang, tidak hanya pada sisi *siyāq al-kalām* dan *siyāq at-tanzīl* (konteks ketika Al-Qur'an diturunkan), tetapi juga pada sisi ruang sosial-politik di mana penafsir berada (*siyāq at-tārīkhī*).

Ketiga, meskipun terdapat karya tafsir yang memainkan peran kritis terhadap kebijakan dan perilaku politik rezim Orde Baru, tidak ditemukan bukti yang terkait dengan pembredelan atau pelarangan atas publikasi karya tafsir. K.H. Misbah Zainul Mustafa, penulis tafsir *al-Iklīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*, pernah ditegur oleh rezim Orde Baru, karena ketidaksetujuannya atas program KB yang dia tulis dalam karya tafsirnya tersebut, tetapi rezim Orde Baru tidak membredel atau melarang peredarannya di masyarakat. Karya tafsir kritis yang lain, yaitu *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim, *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa, dan *Tafsir al-Hijri* karya Didin Hafidhuddin juga bebas beredar di tengah masyarakat.

Dialektika tafsir Al-Qur'an dan praktik politik rezim Orde Baru yang telah didedah dalam kajian ini telah memberikan kontribusi paradigmatis. Pertama, praktik tafsir tidak hanya mempertemukan apa yang oleh Gadamer disebut horison teks dan horison pembaca, sehingga memperoleh *meaningful sense* (makna yang berarti). Praktik tafsir juga bukan hanya gerak bolak-balik sebagaimana dalam teori “gerak ganda” Fazlur Rahman, atau menemukan *magzā* (signifikansi) dalam teori hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Lebih dari itu, tafsir Al-Qur'an, sebagai sebuah produk, juga menjadi arena bagi penafsir dalam mengkonstruksi dan menggerakkan wacana vis a vis rezim.

Bentuk dan orientasi wacana-wacana tersebut tidak bersifat tunggal. Terdapat wacana-wacana yang memberikan pengukuhan atas kebijakan rezim Orde Baru, wacana perlawanan yang didesakkan pada kekuasaan, dan bahkan wacana-wacana yang oleh rezim Orde Baru dipinggirkan dan disembunyikan, dalam karya tafsir dikuak, ditampilkan secara transparan, dan digerakkan ke tengah mendesak wacana-wacana dominan. Keragaman wacana tersebut dipengaruhi oleh sudut pandang penafsir dalam melihat dan memahami persoalan, genealogi keilmuan, peran sosial-politik yang dimainkan, serta keterkaitan penafsir dengan rezim Orde Baru.

Kedua, tafsir Al-Qur'an bukan sekadar menjadi arena pemahaman atas teks Al-Qur'an, tetapi juga

menjadi arena penafsir dalam memahami realitas sosial-politik yang terjadi. Dengan demikian, tafsir tidak sekadar bersifat abstrak, transhistoris, melainkan konkret dan secara sosial-politik menjadi sikap penafsir atas realitas sosial-politik yang terjadi. Tafsir tidak sekadar sebagai bentuk media komunikasi yang menangkap dan kemudian menampilkan kembali titah Tuhan dari teks Al-Qur'an, lebih dari itu tafsir juga merupakan sebuah misi praksis-pragmatik dengan membahas isu-isu sosial-politik yang sedang terjadi pada saat tafsir ditulis dan dipublikasikan. Misi yang di dalamnya kemudian lahir gerakan keberpihakan pada hal-hal yang oleh penafsir diyakini benar dan bermanfaat bagi kehidupan umat manusia.

Ketiga, tafsir Al-Qur'an menjadi salah satu ruang membangun wacana. Misi dan keberpihakan penafsir di atas kemudian membentuk beragam wacana—ada wacana peneguh atas kebijakan rezim Orde Baru dan ada wacana kritis dan bahkan menolak atas kebijakan dan praktik politik rezim Orde Baru. Dalam konteks kasus ini, penelitian ini menjadi satu bukti bahwa teori panoptik Michel Foucault tentang kekuatan tersembunyi yang mengendalikan pemikiran dan tulisan tidak sepenuhnya relevan. Pada kenyataannya, di tengah situasi politik dominasi dan otoriterisme rezim Orde Baru, tetap tumbuh karya tafsir Al-Qur'an dari tangan para ulama dan akademisi Muslim yang di dalamnya melakukan kritik dan perlawanan terhadap praktik politik rezim Orde Baru yang dipandang tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman, demokrasi, dan etika kemanusiaan.

## G. Rekomendasi

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang menekankan perbuatan di samping gagasan. Oleh karena itu, kajian terhadap Al-Qur'an ataupun kajian terhadap tafsir, tidak semata-mata berhenti pada aspek metodologi dan membangun konsep-konsep yang abstrak, tetapi mesti dilanjutkan dan diletakkan sebagai sistem nilai yang menggerakkan kesadaran dan aksi praksis keberpihakan pada hal-hal yang diyakini benar, baik, dan bermanfaat bagi kehidupan.

Kajian atas tafsir Al-Qur'an secara umum telah dilakukan dengan berbagai variasi dan model pendekatan. Misalnya, kajian yang menekankan pada aspek paradigma dan aliran yang dilakukan oleh Ignaz Goldziher dan Muhammad az-Zahabi, model kawasan dengan karakteristik yang muncul yang dilakukan oleh J.J.G. Jansen, model periodisasi seperti yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim, dan pada sisi yang lain juga berkembang analisis yang fokusnya pada produk penafsiran yang dihasilkan. Pada kajian disertasi ini, karya tafsir diletakkan dalam ruang habitusnya yang beragam dan sekaligus berdialektika dengan kekuasaan. Satu hal yang ingin dilihat dalam kajian ini bukan sekadar sejarah dan paradigma tafsir, tetapi juga dinamika yang terjadi, serta perspektif dan wacana yang dibangun dalam karya tafsir.

Ke depan, diperlukan kajian-kajian di bidang tafsir Al-Qur'an yang mempertimbangkan aspek-aspek kesejarahan dan dimensi lokalitas tertentu, baik di dalam aspek bahasa dan aksara yang dipakai maupun karakteristik lokal yang menyangganya. Dalam konteks di Indonesia, kajian tentang tafsir Al-Qur'an pesantren, dinamika dan pergulatan budaya tafsir Al-Qur'an berbahasa dan beraksara lokal Nusantara, merupakan contoh tema-tema menarik yang membutuhkan kajian mendalam dan komprehensif dari tangan para peminat kajian Al-Qur'an dan tafsir.[]

## Tentang Penulis

Islah Gusmian ([islahgusmian@gmail.com](mailto:islahgusmian@gmail.com); hp:08562856260) adalah dosen Tafsir di Jurusan Tafsir dan Hadis IAIN Surakarta. Lahir di Pati, 22 Mei 1973. Menyelesaikan program doktor di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sekarang menjabat sebagai Wakil Dekan Bidang Administrasi Umum, Perencanaan, dan Keuangan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta (2011-2015) dan Kepala Pusat Kajian Naskah dan Khazanah Keagamaan Nusantara IAIN Surakarta (2008-sekarang).



Pernah meraih Dosen Berprestasi di STAIN Surakarta 2006, Dijten Pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI (2006), Peneliti Terbaik Pertama pada Perguruan Tinggi Agama Islam tahun 2006. SK Dirjen Pendis No. Dj. II/479/2006, Peserta terbaik dua dalam Pelatihan Metodologi Penelitian Sosial Keagamaan Kerjasama Ditjen Pendidikan Islam Departemen Agama RI dan Sekolah Pascasarjana UGM Yogyakarta (12 Pebruari-12 Juli 2007), Peserta terbaik Pertama dalam Pendidikan dan Pelatihan Penelitian Naskah Keagamaan Pusat Pendidikan dan Pelatihan Tenaga Teknis Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 1 Nopember-6 Desember 2007, dan Proposal disertasi terbaik tingkat nasional dari Penerbit Mizan Bandung (2013).

Menulis sejumlah buku, artikel di jurnal ilmiah, dan menyampaikan makalah dalam berbagai forum ilmiah serta melakukan riset-riset ilmiah khususnya di bidang tafsir dan manuskrip. Buku *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003) dan diterbitkan ulang dengan judul yang sama oleh penerbit LKiS, Yogyakarta (2013) telah menjadi salah satu buku rujukan penting dalam kajian sejarah tafsir Al-Qur'an di Indonesia.

Dua penelitian terkininya terkait dengan manuskrip dan tafsir, yaitu: "Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian atas Naskah *Arsy' al-Muwahhidin*", penelitian kompetitif individual diselenggarakan oleh Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kemenag RI, 2012, dan "Tafsir Al-Qur'an Karya Yayasan MTA: Kajian atas Metodologi Tafsir dan Implikasinya dalam Pemikiran Islam di Indonesia", penelitian individual diselenggarakan oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat IAIN Surakarta, 2013. Ikut menulis entri dalam buku *Al-Qur'an Wisdom* yang pada 2014 telah diterbitkan oleh penerbit Mizan Bandung.

# Psikologi Islam: Menuju Psikologi yang Beraksiologis (Analisis Perbandingan atas Perkembangan Kajian Psikologi Islam di Indonesia dan Malaysia)

Oleh: Septi Gumiandari

## Abstract

*Islamic psychology is one of the new disciplines which is born as the antithesis to the various schools of modern western psychology. It was not only considered as the Indigenous Psychology, but also expected as an alternative psychology tracing empirical (alam syahadah) and non empirical natures (alam ghaib). Unfortunately, for the last five years, the development of this science seems to run very slow and tends only to swirl at the level of normative discourse rather than applicable one. And finally, because this science can not be verified scientifically, some mainstream Psychologists sneer at the ability and scholarly Islamic Psychology. Regardless of agree and disagree on the presence of the new discipline, Islamic Psychology remains "a land of intellectual efforts" that never runs out. For this reason, this paper attempt to do an analysis of the development of the study of Islamic Psychology in two countries; Indonesia and Malaysia. This paper tries to trace sustained efforts that have been made of Indonesian and Malaysian Muslim intellectuals in order to strengthen Psychology based on Islamic perspective and conduct a comparison study to look at the similarities and differences in study patterns between Malaysia and Indonesia.*

## A. Pendahuluan

Di tengah isu Islamisasi sains, ilmu Psikologi menjadi bagian yang tak terpisahkan. Sebagai salah satu disiplin ilmu pengetahuan, Psikologi ditengarai sebagai entitas dari representasi keilmuan yang bersifat empiris-realistis sehingga hanya mungkin didekati dengan pendekatan objektif. Sifatnya yang objektif itulah yang menjauhkannya dari disiplin ilmu keagamaan. Bahkan, di kalangan sebagian psikolog ada anggapan bahwa spiritualitas agama sebagai penyebab kemandekan ilmu pengetahuan. Sejarah menuturkan bahwa sebagian besar dari psikologi modern, memang memisahkan Tuhan dari pengalaman subyektif manusia. Pengalaman subyektif-religius ini masih dipandang sebagai bukan ilmiah. Dalam perspektif mereka, kalau pengalaman tersebut mau diilmiahkan, maka ia harus memenuhi standar ilmiah: Logis-rasional-empiris. Sebagai pewaris elan modernisme, ilmu psikologi juga bernaung dalam kereta metode saintifik sebagaimana ilmu-ilmu lainnya. Oleh karenanya, perkembangan ilmu psikologi modernpun ditopang oleh tiga pilar utama. **Pertama**, ilmu psikologi harus bersifat universal. Artinya, ada beberapa prinsip umum dan juga hukum-hukum kemungkinan, yang bisa dijadikan tolok ukur pengembangan keilmuan. Misalnya studi mengenai persepsi, memori, dan pembelajaran harus mampu mengatasi telikungan faktor sosio-historis tertentu. **Kedua**, berbasis pada metode empiris. Karena mengikuti pertimbangan rasional dari filsafat empiris logis, psikologi modern telah pula merasa terikat dengan suatu keyakinan mengenai kebenaran melalui metode. Khususnya, keyakinan bahwa dengan menggunakan metode empirik, dan terutama eksperimen terkontrol, peneliti bisa memperoleh kebenaran mutlak tentang hakikat masalah pokok dan jaringan-jaringan kausal di mana masalah pokok dibawa serta. **Ketiga**, riset sebagai lokomotif kemajuan. Derivasi dari asumsi-asumsi teoritis terdahulu adalah keyakinan final kaum modernis, sebuah keyakinan terhadap sifat progresif riset. Karena metode empiris diterapkan dalam masalah pokok psikologi, psikolog belajar semakin banyak mengenai karakter dasar. Keyakinan yang salah dapat dihindari, dan psikolog beralih ke arah penegakan kebenaran nilai-nilai netral dan reliabel tentang berbagai segmen dunia yang obyektif.

Pengaruh tiga pilar utama pengembangan ilmu psikologi di atas begitu kuat dalam tradisi keilmuan (baca: psikologi modern). Lantaran dampak penggunaan metode ilmiah yang dipaksakan dalam psikologi pada gilirannya telah memperparah proses dehumanisasi (manusia semata-mata sebagai obyek eksperimen yang dapat dikendalikan). Kerangka keilmiah telah membatasi, bahkan mereduksi, proses analisis dan sintesis para psikolog mainstream akan konsepsi kepribadian manusia seutuhnya. Tingkah laku manusia sebagai objek telaah psikologi hanyalah dilihat lewat eksperimentasi yang kasat mata (objektif-empirik) sedangkan hal-hal yang tak tampak (metafisik) dinilai tidak ilmiah dan bukan merupakan representasi keilmuan mereka. *Wal-hasil*, tak dapat dihindari, Psikologi yang secara khusus menempatkan diri pada status sebagai “salah satu sumber otoritas” bagi aktifitas manusia karena obsesinya yang begitu besar terhadap problematika psikologis manusia ternyata terbatas efektifitasnya dalam menyumbangkan manfaat-manfaat praktis. Dengan kata lain, selama periode panjang pengabaian religi dalam peradaban barat, ilmu psikologi yang mengkhususkan diri meneliti perilaku-perilaku manusia pun mengalami inkohistensi dalam konsep-konsepnya, hingga pada gilirannya, terasing dalam arus utama kebudayaan. Psikologi yang didominasi oleh pemikiran-pemikiran mekanistik dan naturalisme etis akhirnya terbukti tidak cukup, dan ketertarikan orang terhadapnya menjadi merosot.

Berangkat dari fenomena tersebut di atas, gagasan Islamisasi ilmu dalam konteks disiplin Psikologi—sebagaimana diistilahkan oleh al-Attas—mulai menampakkan momentumnya. Sejalan dengan keterbatasan psikologi barat dalam memberikan solusi bagi berbagai problematika krisis spiritual manusia modern dan kecenderungan pencangkakan nilai-nilai psikologi Timur dalam bangunan psikologi kontemporer, maka ajakan-ajakan untuk mengembangkan psikologi dengan perspektif Islam kian marak didengarkan.

Berbagai gagasan segar seputar integrasi Psikologi dan Islam mulai sambutan menyambut di berbagai belahan negara Islam. Embrio lahirnya diskursus ini berawal ketika Malik Babikir Badri, seorang psikolog dari Afrika, menerbitkan buku *The Dilemma of Moeslem Psychologist* pada tahun 1979. Buku yang mengkritik secara tajam psikologi Barat ini telah mendapat sambutan yang luar biasa dan menjadi peluang bagi bangkitnya disiplin ilmu “Psikologi Islam.” Disiplin ilmu yang relatif muda ini pada perkembangan selanjutnya menjadi jawaban terhadap krisis yang dihadapi oleh manusia modern sekaligus antitesis terhadap berbagai madzhab Psikologi barat modern. Ia menjadi mainstream baru dalam perkembangan keilmuan psikologi dewasa ini. Posisi Psikologi Islam kemudian tidak saja bernilai *The Indigenous Psychology*, tetapi juga dianggap sebagai psikologi alternatif yang menelusuri *alam syahadah* (empirik) dan *alam ghaib* (meta-empirik), atau bisa dikatakan memasuki alam dunia dan akhirat. Paling tidak, untuk alasan terakhir inilah, Psikologi Islam itu eksis serta diharapkan banyak dalam membentuk kepribadian manusia sempurna yang tidak ditemukan pada mazhab psikologi Modern.

Perkembangan lebih lanjut adalah kajian ini semakin bersinar di berbagai belahan dunia, khususnya di Asia Tenggara. Di Malaysia misalnya, kajian Psikologi Islam telah massif di kumandangkan dalam berbagai bentuk kajian: diskusi, seminar, temu ilmiah nasional. Organisasi pada tingkat internasional pun telah tampak terbentuk dalam wadah *International Association of Muslim Psychologists*. Begitupula penerbitan buku dan jurnal ilmiah yang bertemakan psikologi Islam mulai marak diwacanakan, termasuk memasukkan disiplin ilmu Psikologi Islam ini sebagai bagian dari mata kuliah wajib atau pilihan di beberapa perguruan tinggi di Malaysia.

Kondisi di atas juga terjadi di Indonesia. Gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan dengan Psikologi sebagai objek kajiannya ini mulai mendapatkan sambutan hangat dari para intelektual Muslim Indonesia pada tahun 1990-an. Beberapa perguruan tinggi seperti: UI, UIN, IAIN, UII, UMS, UNDIP, UGM, UMM dan UNISBA dan lainnya juga terlibat dalam memeriahkan kajian ini, bahkan beberapa telah menawarkan mata kuliah Psikologi Islam. Pembentukan organisasi dalam rangka akselerasi kajian Psikologi Islam pun juga terbentuk pada tingkat nasional yang terwadahi dalam Asosiasi Psikologi

Islam (API) dan Ikatan Mahasiswa Muslim Psikologi Indonesia (Imamupsi) yang telah berkali-kali menggelar simposium, konferensi, seminar dan perkumpulan rutin tiap tahunnya.

Di tengah optimisme kelahiran Psikologi Islam sebagai sebuah disiplin keilmuan yang relatif baru, tetap harus akui, bahwa perkembangan ilmu ini di Indonesia berjalan agak lambat dibandingkan Islamisasi ilmu lainnya. Sudah lebih dari lima belas tahun usia Psikologi Islam di Indonesia berdiri, sejak kelahirannya pada simposium tahun 1994 di Solo yang dibidani oleh Psikolog-psikolog muslim yang genial dan terampil dengan semangat *li i`lai kalimatillah*. Meskipun telah banyak buku hadir (sekitar 40-an lebih, buku-buku referensi telah diterbitkan plus membludaknya animo ilmuwan maupun akademisi yang telah menjadikan material psikologi keIslaman sebagai obyek dalam penelitian mereka, seperti berupa jurnal maupun hasil penelitian untuk internal kampus (skripsi, tesis bahkan disertasi) dan lain-lain, baik di PTN maupun PTS yang ada), namun kajian ini tampak masih berputar-putar di tingkat wacana yang bersifat normatif, belum aplikatif Bahkan dua tahun belakangan ini tampak kajian seputar Psikologi Islam kembali meredup.

Meresponi kondisi di atas, tidak sedikit kalangan yang mencibir akan geliat, kemampuan dan keilmiahan Psikologi Islam, baik dari kalangan psikologi arus utama (istilah Dennis Fox --mengacu pada Psikologi Modern) dengan alasan tidak bisa diverifikasi secara ilmiah. Dan yang lebih ironis adalah respon negatif yang dilontarkan sedikit kalangan yang melihat, bahwa eksistensi Psikologi Islam dan kehadiran tokoh-tokoh Psikologi Islam ini karena “aji mumpung” atau diuntungkan oleh “peluang”. Mereka memandang bahwa “Para intelektual Muslim di bidang Psikologi belum begitu mumpuni, terkesan rapuh dan cenderung asal comot, ketika mereka menyoroti dasar-dasar keIslaman yang dijadikan landasan teori Psikologi Islam. Karya-karya kejiwaan Islam yang mereka telorkan tampak “garing” kajian psikologinya, namun Ironisnya, buku itu dijadikan sebagai “imam” Psikologi Islam Indonesia. Hal tersebut tidak lain karena sedikitnya ilmuwan serupa sebagai pesaing yang intens dan mau ambil bagian dalam proyek Islamisasi psikologi di nusantara ini. Sehingga, ilmuwan manapun yang dipandang intens mengkaji diskursus ini pada gilirannya dijadikan kiblat, padahal ilmuwan tersebut ternyata belum, atau bahkan tidak mampu membangun karakter sebuah teori keilmuan dalam Psikologi Islam, seperti bangunan epistemologi dan metodologinya.”

Terlepas dari pro kontra kehadiran disiplin ilmu Psikologi Islam ini, Psikologi Islam tetap menjadi lahan “ijtihad intelektual” yang tidak pernah habis. Prospek Psikologi Islam ke depan menjadi tanggung jawab seluruh intelektual Islam untuk mewujudkan kajian-kajian yang konkrit, riil, dan utuh dalam rangka membaca dan memberikan masukan yang konstruktif demi memperjuangkan tegaknya Psikologi Islam sebagai disiplin ilmu yang kokoh, baik di Indonesia maupun dunia internasional. Disinilah signifikansi karya ilmiah ini dikedepankan. Karya ilmiah ini akan mencoba untuk melakukan analisa perbandingan atas perkembangan kajian Psikologi Islam di Indonesia dan Malaysia.

## **B. Perkembangan Kajian Psikologi Islam di Malaysia dan Indonesia (Sebuah Telaah Perbandingan)**

Melakukan telaah perbandingan atas perkembangan kajian Psikologi Islam di Malaysia dan Indonesia dapat bermakna pula melakukan telaah atas persamaan dan perbedaan pola serta corak kajian yang berkembang di kedua negara tersebut, untuk kemudian melihat kemungkinan pengembangannya bagi pemekaran kajian Psikologi Islam di Negara kita tercinta, Indonesia. Dalam kerangka itu, sub bahasan ini akan memetakan dua pembahasan utama yang menjadi fokus utama dalam karya ilmiah ini, yakni diawali dengan melakukan eksplorasi persamaan antara keduanya, baru kemudian mengungkapkan perbedaannya.

Tidak dipungkiri oleh penulis, bahwa melakukan telaah secara komparatif terhadap corak kajian psikologi Islam di Malaysia dan Indonesia merupakan suatu upaya ilmiah yang tidak mudah dilakukan, karena selain menuntut pemahaman mendalam mengenai perkembangan Psikologi Islam di masing-

masing negara sebagai objek telaah, juga memerlukan persyaratan metodologis. Karena itu, jujur diakui, dalam konteks ini, peneliti menggunakan pendekatan yang sangat simplisistis, yakni menyederhanakan pembahasan dan alur pikir agar mudah dipahami, namun, tentu saja, dengan sekuat tenaga peneliti akan mengupayakan agar pembahasan tersebut tidak menjadi dangkal adanya.

### **C. Persamaan Kajian Psikologi Islam di Malaysia dan Indonesia**

Berdasarkan hasil observasi, wawancara dan telaah pustaka, penulis dapat mengambil kesimpulan bahwa, perkembangan kajian Psikologi Islam di Malaysia dan Indonesia pada dasarnya memiliki beberapa persamaan sebagaimana berikut:

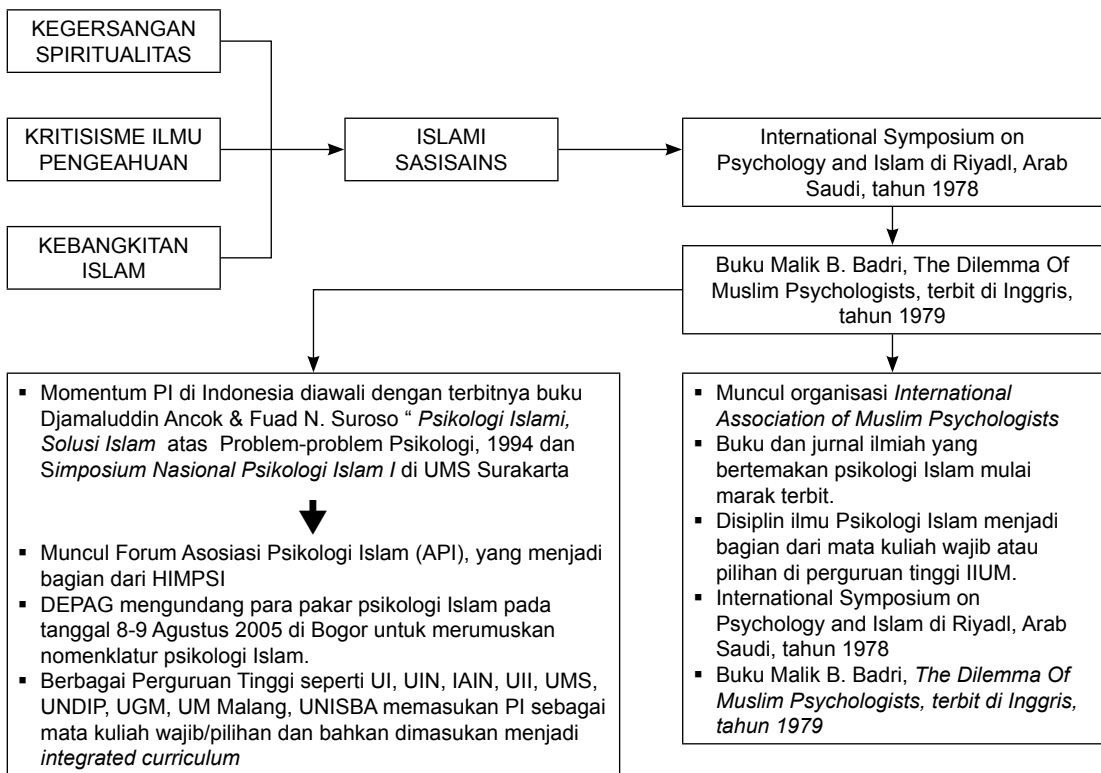
#### **1. Geneologi Konsep Psikologi Islam**

Munculnya konsep Psikologi Islam di kedua Negara: Malaysia dan Indonesia, tampak bermula pada akar historis yang tidak lebih sama. Eksistensi Psikologi Islam di kedua Negara tersebut sama-sama lahir sebagai turunan dari kerja-kerja Islamisasi ilmu pengetahuan secara umum yang telah dilakukan para muslim di berbagai belahan dunia. Dan ide Islamisasi ilmu Psikologi itu sendiri bermula dari tiga kecenderungan besar dalam dunia Islam, yakni: (1) Kegersangan spiritualitas manusia modern akibat dehumanisasi ilmu pengetahuan, (2) kritisisme ilmu pengetahuan, dan (3) kebangkitan Islam. Ketiga kecenderungan besar yang terjadi dalam dunia Islam ini saling mempengaruhi satu sama lain, hingga menginisiasi hadirnya suatu perbincangan publik berskala internasional, yakni pada tahun 1978 berlangsung symposium internasional tentang psikologi dan Islam (*International symposium on psychology and Islam*) di universitas riyadh, arab Saudi. Setahun sesudahnya, 1979, di Inggris terbit sebuah buku kecil yang sangat monumental di dunia muslim, yaitu *The Dilemma Of Muslim Psychologists* yang ditulis Malik B. Badri.

Pertemuan ilmiah internasional dan penerbitan buku tersebut di atas memberikan inspirasi bagi lahirnya dan berkembangnya wacana Psikologi Islam baik di Malaysia ataupun di Indonesia. di Malaysia, kajian Psikologi Islam semakin berkembang beriringan dengan semangat Islamisasi sains secara umum oleh pemerintah Malaysia yang mem-push kajian-kajian nya melalui kebijakan pendidikan tinggi di IIUM. Kajian-kajian berskala nasional di Malaysia, khususnya di *International Islamic University of Malaya* (IIUM) mulai bermekaran. Berbagai penerbitan buku-buku seputar Psikologi Islam muncul seperti: *Islamic revealed knowledge; Dimensions of Thought and Psychology From Islamic Persepective, Towards an Islamic Psychology* dan lain-lain.

Sedangkan Momentum psikologi Islam di Indonesia diawali dengan terbitnya sebuah buku hasil karya Djamaluddin Ancok & Fuad Nashari Suroso dengan judul *Psikologi Islami, Solusi Islam* atas Problem-problem Psikologi (1994). Kemunculan buku ini berbarengan dengan berlangsungnya kegiatan Simposium Nasional Psikologi Islam I (UNS). Kehadiran buku-buku ini menjadi menjadi bahan diskusi untuk mengkritisi psikologi Barat juga menjadi alasan untuk lebih jauh menggali psikologi perspektif Islam tentang jiwa dan perilaku manusia. Wacana tentang Islamisasi psikologi semakin diperkuat dengan terbitnya buku karangan hanna Djumhana Bastaman pada tahun 1995, *Integrasi Psikologi dengan Islam Menuju Psikologi Islami*. Buku ini merupakan hasil editan seorang psikolog muda, Fuad Nashari Suroso, yang dengan kepiawaiannya berhasil menjadikan tulisan-tulisan terpisah-pisah yang pernah dipublikasikannya dengan tema Psikologi Islam itu terpadu dalam sebuah karya yang utuh dengan alur pikir yang runtut. Buku ini kemudian menjadi kerangka rujukan untuk menambah khazanah dalam pengembangan teori-teori psikologi oleh para psikolog Muslim Indonesia berikutnya.

Bila disistematisasi alir perkembangan Psikologi di Malaysia dan Indonesia adalah sebagaimana gambar berikut ini:



## 2. Integrasi Yang Masih Bersifat Teoritik, Belum Aplikatif

Upaya untuk menjadikan Psikologi Islam sebagai *rahmatan lil alamin* tentu saja membutuhkan proses yang panjang melalui kerja keras dan cerdas. Seperti halnya wacana keilmuan lainnya; Ekonomi Islam, Antropologi Islam dan lain-lain, Psikologi Islam harus memiliki konsep teori yang kokoh, hasil penelitian yang mengokohkan teori, dan aplikasi yang benar-benar menghasilkan manfaat untuk menciptakan kehidupan seseorang atau masyarakat menjadi lebih baik.

Namun pertanyaannya kemudian adalah, setelah landasan Psikologi Islam sudah ditegakkan, pertemuan ilmiah tentang psikologi Islam telah dilangsungkan dan beberapa karya tulis sudah dipublikasikan, bahkan konsep juga sudah dikuliahkan, "Sudahkah Psikologi Islam keluar dari hal-hal yang *teoritical* itu menuju suatu aksi yang menghadirkan dampak nyata?"

Pertanyaan di atas sangat menggelitik mengingat bahwa masuknya Islam dalam bangun keilmuan Psikologi idealnya sangat berorientasi pada tindakan. Tanpa tindakan yang berujung pada hasil konkrit, pembicaraan tentang Psikologi Islam tak banyak manfaatnya. Dalam kerangka ini, menarik menyitir pepatah Arab: "*ilmu yang tak dimanfaatkan bagaikan pohon yang tak berbuah*". Karena itu, agar bermanfaat secara optimal dan berjangka panjang, suatu tindakan harus didasarkan pada ilmu atau pada konsep yang matang. Tindakan matang hanya terjadi bila didasarkan pada pemikiran yang matang. Dengan demikian, pembicaraan tentang Psikologi Islam akan menjadi kekuatan bila didukung oleh teori yang kuat; dan teori Psikologi Islam hanya mempunyai nilai guna bila ia dapat diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan.

Meresponi hal ini, Bastaman, Ketua Asosiasi Psikologi Islam (API) Indonesia mengatakan:

*'Sejauh ini perkembangan Psikologi Islam yang dianggap sebagai mazhab baru dunia psikologi, masih berputar-putar dengan konsep teoritik abstrak, ketimbang membahas persoalan yang lebih konkret dan*

*aplikatif, hal itu harus menjadi tantangan bagi para ahli untuk lebih mensosialisasikan dan membumikan psikologi Islam di kehidupan nyata.*"<sup>256</sup>

Senada dengan Bastaman, Alizi Alias, Assistant Professor di Jabatan Psikologi IIUM (*International Islamic University of Malaya*), Malaysia juga mengamini kondisi ini. Ia mengidentifikasi kelemahan dalam konteks aplikasi Psikologi Islam, menurutnya:

*"Meski selama ini Psikologi Islam tengah mengalami banyak perkembangan yang berarti namun masih belum mencapai taraf yang diidealkan. Perbincangan Psikologi Islam selama ini baru menyentuh tataran filosofis dan belum masuk dalam tataran aplikasinya. Jika wacana ini mandeg dalam kancah perdebatan filosofis, maka sulit diharapkan manfaat praktisnya. Apalagi metodologi ilmiah adalah jembatan yang mampu menerjemahkan filosofi ke ajang praktik dan amalan keseharian, hal inipun belum terumuskan dengan baik, karena hanya dengan jalan itulah, ilmu Psikologi Islam bisa dirasakan manfaatnya oleh masyarakat banyak. Untuk itu, generasi muda perlu dilibatkan lebih banyak lagi agar mampu berperan dalam menunjang pengembangan Psikologi Islam, sehingga bisa menjadi sebuah pendekatan alternatif dalam lingkungan psikologi baik di tingkat nasional maupun internasional," lanjut penulis buku *Psychology from an Islamic Perspective* ini."<sup>257</sup>*

Dari kedua pandangan di atas tampak, bahwa pembahasan kajian Psikologi Islam di kedua Negara: Malaysia dan Indonesia memang telah mengalami pengembangan wacana teoritik, namun pada tataran aplikasinya dalam menyumbangkan manfaat praktis belum banyak dilakukan.

### **3. Masih Ada Polarisasi Kemampuan Ilmuwan Psikologi Islam**

Diakui, bahwa bukanlah pekerjaan mudah dalam mewujudkan sebuah ilmu pengetahuan (Psikologi Islam) yang dapat diterima secara luas (*broadly acceptable*). Begitupula halnya dengan eksistensi Psikologi Islam di kedua negara: Malaysia dan Indonesia. Dari hasil penelusuran dokumen dan wawancara singkat dengan para *expert* di bidang Psikologi Islam, ditemukan suatu fakta, bahwa kesulitan ini terjadi karena banyak faktor, diantaranya adalah masalah sumber daya manusia yang menekuni kajian Psikologi Islam, yang tanpa disengaja, terjadi polarisasi kemampuan karena *background study* mereka.

Di satu sisi mereka yang memiliki latar belakang pendidikan psikologi mewakili ilmuwan psikologi murni, umumnya mereka sangat *expert* dibidangnya, menguasai teori-teori psikologi dan sangat berpengalaman dalam wilayah praksisnya, namun kurang memiliki basis pengetahuan keagamaan yang kuat, meski kemudian di akhir-akhirnya mereka memiliki kecenderungan untuk mulai bersentuhan, berbicara dan mendalami konsep-konsep Islam mengenai psikologi. Untuk menyebut beberapa nama pada kelompok ini antara lain seperti Hanna Djumhana Bastaman,<sup>258</sup> Fuad Nashori, Djamaludin Ancok,<sup>259</sup> dan kelompok kajian di Yayasan Insan Kamil Yogyakarta. Umumnya mereka menggunakan terma psikologi Islami dengan alasan bahwa psikologi modern yang ada tetap digunakan sebagai pisau analisis, namun dimasukkan pandangan-pandangan Islam tentang psikologi. Akibatnya, ketika mereka mengomentari atau memberi penilaian tentang aspek-aspek material dalam keIslaman, analisis keIslaman mereka kurang mendalam.

Di sisi lain, ilmuwan agama murni seperti mereka yang memiliki latar belakang pendidikan

---

<sup>256</sup>Lihat pernyataan HD. Bastaman saat menjadi Ketua Asosiasi Psikologi Islami (API) saat pembukaan kongres di Hotel Sahid Raya, 11 Oktober 2003.

<sup>257</sup>Lihat pernyataan Alizi Alias dalam paper-nya "*Social Science Research Methods and Statistics From An Islamic Perspective*."

<sup>258</sup>Hanna Djumhana Bastaman adalah dosen UI, pengarang buku *Meraih hidup bermakna: kisah pribadi dengan pengalaman tragis* (1996), dan *Integrasi psikologi dengan Islam: menuju psikologi Islami* (2005).

<sup>259</sup>Fuad Nashori adalah dosen UII Yogyakarta dan Djamaludin Ancok adalah Guru Besar Fakultas Psikologi UGM Yogyakarta. Beberapa karyanya bersama dengan Fuat Nashori terkait dengan isu Psikologi Islam adalah "Psikologi Islami" (1994), "Membangun Paradigma Psikologi Islami (1994), Psikologi Islami: solusi Islam atas problem-problem psikologi (1995), dan lain-lain

agama, namun mereka tidak memiliki pengetahuan Psikologi yang memadai. Kelompok ini adalah mereka yang mencoba menggali khasanah klasik Islam (*at-Turats al-Islami*) untuk pengembangan keilmuan Psikologi Islam. Beberapa nama bisa disebutkan disini seperti Abdul Mujib<sup>260</sup> atau Achmad Mubarak.<sup>261</sup> Keduanya bukanlah psikolog dan tidak memiliki latar belakang pendidikan psikologi, namun memiliki akses terhadap literatur-literatur berbahasa Arab yang di situ terhampar pemikiran-pemikiran cendekiawan muslim klasik yang bersinggungan dengan psikologi, semacam Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Miskawaih dsb. Mereka menggunakan istilah psikologi Islam dengan alasan mengambil sumber langsung dari khasanah klasik Islam dan kemudian mengkontekstualisasikan dengan pandangan psikologi modern.

Umumnya kelompok yang terakhir ini berlatar pendidikan dari kampus-kampus yang memiliki akses terhadap literatur Arab, semacam IAIN/UIN/PTAIS yang memiliki kecenderungan semacam ini. Karena *background study* mereka yang kuat pada aspek agamanya, maka ketika berbicara dalam konteks integrasi Psikologi dan Islam, seringkali ide-ide kajian keIslamannya yang dikaitkan dengan kajian psikologi tidak memiliki relevansi (terlalu normatif, teoritis dan kurang aplikatif). Dan kalaupun ada kontribusi dalam perspektif kepsikologian, analisa psikologinya tidak detail dan kurang menyentuh persoalan yang diangkat, sehingga distingsi tersebut terkesan sangat kaku, parsial bahkan jauh dari idealisme Islamsasi sains.

Realitas di atas diamini oleh para pemerhati Psikologi Islam di Indonesia. Fuat Nashori dalam Bukunya *Agenda Psikologi Islami*, menunjukkan adanya polarisasi kemampuan ilmuwan Psikologi Islam yang masih terkotak-kotak oleh mainstream keilmuannya. Meski demikian, menurutnya, tetap ada nilai positif dan negatifnya. Positifnya, pemekaran kajian Psikologi Islam di Indonesia akan semakin kaya dengan perspektif, namun kekurangannya dapat terjadi bila kurang berjejaring, melengkapi dan berdialog, maka kajian Psikologi Islam akan menjadi tidak aplikatif karena parsial dalam pembahasannya.<sup>262</sup>

Eksistensi Psikologi Islam sendiri, lanjut Nashori, masih tetap dipertanyakan. Ada yang menyetujui adanya Psikologi Islam dan ada yang tidak. Ada yang mengklaim bahwa ilmuwan dengan *background study* Psikologi lah yang paling tau tentang integrasi Psikologi dan Islam, karena mereka meyakini memiliki basis teori Psikologi dan menganut agama Islam, sehingga mudah melakukan Islamisasi Psikologi. Di sisi yang lain, ilmuwan agama yang dengan perspektif tasawufnya ingin melakukan integrasi Psikologi dan Islam, merasa paling berhak atas khazanah *turats* dan kompetensi *Islamic studies*, dan ilmu Psikologi sendiri dinilai sudah ada sejak zaman kebesaran Islam, sehingga tidak pas bila mengadopsi wawasan Psikologi Islam dari metode dan keilmuan Psikologi produk aliran mainstream Barat.<sup>263</sup>

Hal yang sama juga terjadi di perguruan tinggi di Malaysia. Hariyati Shahrina Abdul Majid, dosen pada Department of Psychology International Islamic University Malaysia (IIUM) menyatakan, bahwa di sekitar perguruan tinggi Malaysia sendiri tampak ada pemisahan yang signifikan antara ilmuwan Psikologi IIUM dengan perguruan tinggi lainnya, sebut saja di sini University of Kuala Lumpur (UKM) dan University of Malaya (UM). Para dosen Psikologi di IIUM dipandang memiliki pola pikir yang

---

260Abdul Mujib adalah guru besar bidang Psikologi Islam pada Fak.Psikologi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Beberapa karyanya:“Kepribadian Dalam Psikologi Islam”; “Nuansa-Nuansa Psikologi Islam”; “Ruh Dan Psikologi”; “Fitrah Dan Kepribadian Islam”; “Risalah Cinta”; “Ilmu Pendidikan Islam”, dan sebagainya.

261Achmad Mubarak adalah Profesor pertama di Indonesia dalam bidang Psikologi Islam. Hal ini sebagaimana dinyatakan pula oleh Prof.Malik Badri pada tahun 2005, Presiden International Association of Muslim Psychologist, “...*I wish to congratulate you from the bottom of my heart for being the first Professor of Islamic Psychology in Indonesia and the Islamic world at large..*” Beberapa karyanya; “Psikologi Dakwah”; “Jiwa Dalam Al-Quran: Solusi Kerohanian Manusia Modern”; “Psikologi Qur’ani”; “Sunnatullah Dalam Jiwa:Sebuah Pendekatan Psikologi Islam”; “Psikologi Keluarga Dari Keluarga Sakinah Hingga Keluarga Bangsa”; “Psikologi Islam: Kearifan Dan Kecerdasan Hidup”; dan lain sebagainya.

262Nashori, *Agenda Psikologi Islam.... Ibid*, hlm. 52.

263*Ibid*.



konservatif, normatif, termasuk dalam lingkup kajian integrasi Psikologi dan Islam. Sementara mereka yang di UKM dan UM, meski sesama Psikolog muslim, dipandang lebih *scientific* dan non konservatif. Mereka kurang menginginkan model integrasi sebagaimana yang diterapkan di IIUM.<sup>264</sup>

Terlepas dari perdebatan di atas, menurut pengamatan peneliti, idealnya paling tidak, ilmuwan yang memiliki basis pengetahuan psikologi harus diimbangi dengan penguasaan wawasan keagamaan yang memadai. Sebaliknya, ilmuwan agama yang *concern* dengan disiplin filsafat dan tasawuf seharusnya dilengkapi dengan penguasaan pisau analisis psikologi Barat yang tajam. Karena bila polarisasi keilmuan ini masih tajam, maka dikotomik pola pikir pun disana-sini masih akan terjadi. Para sarjana yang berbasis *Islamic studies* misalnya masih banyak berkuat pada pendekatan normatif sedangkan mereka yang berbasis psikologi Barat ketika mengintegrasikan dengan Islam banyak berkuat pada pemahaman psikologi Baratnya.

#### 4. Adanya Problem Metodologis

Salah satu tema penting dalam wacana Psikologi Islam yang belakangan mendapat banyak sorotan adalah masalah metode yang dipergunakan Psikologi Islam dalam merumuskan teori maupun dalam mengungkap fakta. Tema ini perlu disikapi karena menurut para ahli kailmuan modern, salah satu persyaratan membangun sains adalah akurasi metodologinya.

Dengan kata lain, suatu teori akan teruji kehandalannya, bila realitas di lapangan mendukungnya. Namun sayangnya, oleh beberapa pihak, sampai saat ini, psikologi Islam dipandang masih berkuat pada penggunaan alat-alat tes yang diadaptasi dari teori-teori Barat, tanpa mempertanyakan validitas teorinya. Jika psikologi Islam dipandang sebagai ilmu praktis, maka kedudukan alat tes menjadi tolak ukur keberadaannya. Ironisnya, Psikologi Islam belum memiliki alat tes yang khas dalam mengukur kriteria-kriteria tertentu. Psikologi Islam belum mampu mengkonstruksi alat tes sendiri yang benar-benar Islami.

Meresponi kekurangan di atas, di Indonesia, tema ini secara khusus sebenarnya telah lama diangkat dalam berbagai dskursus, sebut saja disini: Symposium Nasional Psikologi Islam II 1996 yang berlangsung di Fakultas Psikologi Universitas Padjadjaran, Bandung, dialog nasional pakar Pskologi Islam 1997 yang berlangsung di Fakultas Psikologi Universitas Dar al-<sup>4</sup>ulum Jombang, Seminar nasional Integrasi Sains dan Islam di Cirebon 2014 dan lain-lain,<sup>265</sup> beberapa pertemuan tersebut menunjukkan adanya perdebatan krusial dalam menentukan formulasi metode Psikologi Islam. Ada yang melihat bahwa ilmu pengetahuan Islam bukan hanya bekerja pada wilayah yang teramati (*observable area*), tapi juga bekerja pada wilayah yang terpikirkan (*conceivable area*) dan wilayah yang tidak terpikirkan (*unconceivable area*). Karena itu pula, cara memahami data atau fakta sendiri dalam ilmu pengetahuan Islam sangat beragam.

Menurut kelompok ini, bila di dunia ilmu pengetahuan modern menguat kepercayaan bahwa indra adalah alat yang paling objektif dalam mengamati gejala dan realitas alam, namun dalam perspektif Psikologi Islam, alat ini sangatlah terbatas kemampuannya. Indra hanya dapat mengamati gejala yang mampu diamati secara indrawi saja (*conceivable area*). Untuk mengamati *conceivable area* dan *unconceivable area* (hal-hal transcendental-spiritual, hal-hal yang gaib, seperti realitas makhluk halus atau pengalaman ekstase), indra ataupun rasio akan mengalami kegagalan untuk memahaminya. Karena itu, diperlukan metode lain di luar metode ilmiah, yakni *kasyaf* atau intuisi.

Secara elaboratif dapat dikatakan pula, bahwa Psikologi Islam menggunakan metode yang lebih beragam dibanding sains barat menggunakan satu metode saja, yaitu metode ilmiah (*scientific method*). Psikologi Islam bukan hanya menggunakan indra dan akal saja dalam merumuskan suatu konsep, tapi yang tak kalah strategisnya menggunakan beberapa metode sekaligus. Psikologi Islam mempergunakan

---

264Hasil wawancara peneliti dengan Hariyati Shahrma pada tanggal 21 Nopember 2013

265Nashori, *Agenda Psikologi Islam...Ibid.*, hlm 130-138

dari metode observasi, metode eksperimen empirik hingga eksperimen spiritual diakui keberadaannya dalam Islam, termasuk *qalbu* dan wahyu. Dalam ilmu pengetahuan Islam semua metode yang beragam itu dianggap sebagai jalan dan cara yang sah untuk mengetahui alam dalam bidang penerapannya masing-masing.

Hal tersebut di atas sebagaimana diungkap cendekiawan Muslim Malaysia Osman Bakar dalam buku *tawhid and science*. Ia menuturkan bahwa ilmu pengetahuan Islam senantiasa berupaya untuk menerapkan metode-metode yang berlainan sesuai dengan watak subjek yang dielajari dan cara-cara memahami subjek tersebut. Para ilmuwan Muslim, dalam mengembangkan beraneka ragam cabang ilmu pengetahuan, telah menggunakan beraneka ragam cabang ilmu pengetahuan, telah menggunakan setiap jalan pengetahuan yang terbuka bagi manusia, dari rasiosinasi dan interpretasi kitab suci hingga observasi dan eksperimentasi<sup>266</sup>

Terkait dengan elaborasi argumentasi di atas, kelompok kedua malah balik mempertanyakan: “*Dapatkah intuisi ini diterima masyarakat ilmiah, Muslim ataupun non Muslim, sebagai alat untuk memahami realitas? Dan bagaimana mengukur akurasi kebenarannya*” Pertanyaan ini menyiratkan keraguan para Psikolog Muslim untuk memepgunakan metode di luar metode ilmiah yang selama ini telah *manifested*

Hal itu terlihat pada bidang-bidang penelitian dan diagnosis masalah-masalah psikologis. Kasus penelitian yang dilakukan oleh beberapa sarjana Muslim, pada tingkat kerangka teori, mereka mencoba mengintegrasikan antara teori-teori psikologi Barat dengan Islam. Namun ketika membuat instrumen penelitiannya, mereka masih ragu dan akhirnya kembali men-*download* dari hasil penelitian sebelumnya yang dianggap permanen, sehingga antara kerangka teorinya tidak memiliki koneksitas dengan instrumen penelitian lainnya.

Dari perdebatan metodologis diatas, kiranya dapat dipahami bahwa mewujudkan sebuah ilmu pengetahuan yang dapat diterima secara luas (*broadly acceptable*) tidaklah mudah. Freud saja konsepnya masih terus menerus dikritik dan dianggap tidak memenuhi kriteria ilmu pengetahuan oleh beberapa pihak. Dengan kata lain, hegemoni pengetahuan yang dikembangkan Barat memang cenderung kaku dan procedural, padahal fitrah ilmu pengetahuan itu sendiri adalah dinamis dan dalam kasus-kasus tertentu bisa jadi akan melawan kekakuan dan prosedur-prosedur yang disebut ilmiah.

Gagasan psikologi dengan mengambil perspektif kajian Islam menjadi hal yang masih terus dikembangkan. Metode Psikologi Islam sebagaimana disebutkan di atas masih perlu terus menerus diuji, sampai kemudian ditemukan mana yang dianggap menjadi fondasi yang kuat dalam usaha pengembangannya.

## **D. Perbedaan Kajian Psikologi Islam di Indonesia dan Malaysia**

Oleh karena atmosfir akademik antara kedua negara: Malaysia dan Indonesia berbeda, begitupula latar belakang budaya akademiknya, maka kedua negara tersebut pun memiliki corak kajian Psikologi Islam yang berbeda pula. Berikut beberapa perbedaan keduanya:

### **1. Perkembangan Kajian Psikologi Islam Di Perguruan Tinggi**

Salah satu tantangan besar terkait dengan eksistensi Psikologi Islam adalah pada seberapa besar kajian ini diterima secara hangat oleh perguruan tinggi di Indonesia dan Malaysia. Dalam konteks ini, indikatornya dapat terlihat nyata pada (1) seberapa banyak penelitian --baik itu dalam lingkup skripsi, tesis ataupun disertasi, maupun dalam karya-karya yang dipublikasikan melalui berbagai jurnal dan buku terstandarisasi ilmiah-- telah terbit mengapresiasi kehadirannya, dan (2) seberapa jauh integrasi Psikologi dan Islam itu di-*insert* pada kurikulum Perguruan Tinggi di kedua Negara tersebut. Beberapa

---

<sup>266</sup> Osman Bakar. *Tauhid and Science...Ibid.*, hlm. 9.

point tersebut akan dieksplor dalam sub bahasan ini untuk melihat letak perbedaan perkembangan kajian Psikologi Islam di kedua Negara; Malaysia dan Indonesia.

Dari hasil pengamatan penulis menunjukkan, bahwa dibandingkan dengan Malaysia, tampak bahwa kajian Psikologi Islam lebih diapresiasi oleh berbagai perguruan tinggi di Indonesia, baik perguruan tinggi umum ataupun yang berafiliasi Islam (PTAI/PTAIN). Sebut saja disini UI, UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, UIN Malang, UII Yogyakarta, UMS, UNDIP, UGM, UMM dan UNISBA dan lainnya juga terlibat dalam memeriahkan kajian ini, bahkan beberapa telah menawarkan mata kuliah Psikologi Islam. Meskipun masih banyak psikolog Indonesia yang belum mengakui adanya psikologi Islam, tetapi gerakan Islamisasi psikologi di Indonesia termasuk signifikan. Sebagai contoh: di Fakultas Psikologi Universitas Indonesia (UI), meskipun gagasan psikologi Islam disambut dengan tanggapan yang dingin, tetapi pada program pascasarjannya justru membuka program kajian Islam dan psikologi (KIP), yang berada dibawah naungan program kajian timur tengah & Islam (KTTI).

Apresiasi terhadap kehadiran Psikologi Islam terlihat pula pada makin meningkatnya jumlah tenaga pengajar ataupun mahasiswa yang tertarik mendalami bidang pengetahuan yang terbilang cukup baru ini. Gagasan Psikologi Islam semakin kaya melalui berbagai forum dialog, diskusi dan kajian yang secara intensif dilakukan pada tingkat mahasiswa, para dosen dan pemerhati kajian ini. Interaksi intelektual ini tampak menjamur terjadi di universitas-universitas dan perguruan tinggi umum dan agama di Indonesia. Di UGM misalnya, diselenggarakan diskusi dalam forum pengkajian Psikologi Islam setiap dua minggu sekali. Kegiatan senada juga dilakukan di UI Jakarta. Semenjak akhir 1995, mahasiswa UI aktif menyelenggarakan berbagai diskusi dengan tema psikologi Islam dan menerbitkan hasil diskusi tersebut dalam jurnal Psikologi Islam *Al-Wushto*. Pembentukan organisasi dalam rangka akselerasi kajian Psikologi Islam pun juga terbentuk pada tingkat nasional yang terwadahi dalam Asosiasi Psikologi Islam (API) dan Ikatan Mahasiswa Muslim Psikologi Indonesia (Imamupsi). Kedua forum inilah yang dengan sangat bersemangat mempertemukan intelektual muda dan intelektual mapan untuk bertukar pikiran dalam bentuk-bentuk seminar, symposium, ceramah ilmiah, diskusi, konferensi, dan perkumpulan rutin lainnya tiap tahunnya.

Pergumulan wacana akademis di atas sebenarnya menunjukkan adanya pengakuan formal akan Psikologi Islam di dunia perguruan tinggi. Ia mewujud dalam bentuk karya ilmiah, penelitian dan buku seputar Psikologi dan Islam. Ada sekitar 40-an lebih, buku-buku referensi telah diterbitkan untuk menunjukkan membludaknya animo ilmuwan maupun akademisi yang telah menjadikan material psikologi ke-Islaman sebagai obyek dalam penelitian mereka, seperti berupa jurnal maupun hasil penelitian untuk internal kampus (skripsi, tesis bahkan disertasi) dan lain-lain, baik di PTN maupun PTS yang ada.

Berbagai buku dan penelitian seputar Psikologi Islam yang telah diterbitkan diantaranya adalah Psikologi Islami; Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi (1994); Membangun Paradigma Psikologi Islami (1994); Kemungkinan Membangun Psikologi Qur'ani (1994); Nafsiologi: Refleksi Analisis Tentang Diri dan Tingkah laku Manusia (1995); Islamisasi Sains dengan Psikologi sebagai Ilustrasi (1995); Integrasi Psikologi Dengan Islam: Menuju Psikologi Islami (1995); Pergeseran Ilmu Pengetahuan (1996); Psikologi Islam (1996); Psikologi Timur di Barat (1998); Fitrah & Kepribadian Islam: Sebuah Pendekatan Psikologis. (1999);. Konsep manusia menurut Psikologi Transpersonal (2000); Nuansa-Nuansa Psikologi Islam (2001); Jiwa dalam Al-Qur'an(2001); Dialog Tasawuf dan Psikologi; Telaah atas Pemikiran Abraham Maslow (2002); Agenda Psikologi Islami (2002); Psikologi Kepribadian Timur (2003); Membangun Psikologi Islami (2004); Paradigma Psikologi Islami; Studi tentang Elemen Psikologi dari al-Qur'an (2004);. Kepribadian dalam Psikologi Islam (2005);. Epistemologi Psikologi Islami; Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan psikologi Islami (2007); Ruh dan Psikospiritual Islam (2008); Psikologi Perkembangan Islami; Menyingkap Rentang Kehidupan Manusia dari Prakelahiran hingga Pascakelahiran (2008); Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam (2008); A Study of Viktor Frankl's concept of Logotherapy from the Perspective of Islamic Psychology

(2009); Hubungan Dialektik antara Tasawuf dan Psikologi Modern (2010); Psikologi Kognitif; Membedah Potensi Berpikir Manusia dalam Perspektif Islam (2011), Kepribadian Manusia dalam Perspektif Psikologi Islam; Telaah Kritis atas Psikologi Kepribadian Modern, (2011) Motivasi dengan Perspektif Psikologi Islam (2012), Dimensi Spiritual Dalam Psikologi Modern; Psikologi Transpersonal sebagai Pola baru Psikologi Spiritual (2012); Psikologi Perkembangan; mengurai Siklus Perkembangan Manusia melalui Perspektif Islam (2013) dan lain-lain.

Usaha-usaha untuk memberi ruang yang lebih besar pada program pengkajian Psikologi dan Islam semakin konkrit saat kajian ini masuk ke dalam kurikulum yang ditetapkan oleh perguruan tinggi. Oleh karena beberapa perguruan tinggi sudah menawarkan mata kuliah Psikologi Islam, bahkan mulai membuka peminatan kajian psikologi Islam, maka mau tidak mau, pembahasan tentang kurikulum dan pola integrasi Psikologi dan Islam menjadi topik utamanya. Berbagai seminar terkait dengan integrasi Psikologi dan Islam ke dalam bagan kurikulum dilakukan semenjak tahun 1996 di Malang hingga kini.<sup>267</sup>

Namun perdebatan yang muncul dalam mendapatkan pola integrasi Psikologi Islam dalam ranah kurikulum adalah seputar apakah dengan membuat mata kuliah tersendiri ataukah memasukannya kedalam mata kuliah yang sudah ada. Pola yang *pertama*, yakni dengan membentuk mata kuliah sendiri. Keuntungan dari cara ini adalah adanya kesadaran untuk menempatkan Islam sebagai paradigma. Dengan menjadikan Islam sebagai paradigma, maka segala konsep yang disampaikan kepada mahasiswa didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Cara ini akan memperoleh hasil yang optimal apabila bahasan yang disampaikan sudah matang. *Kedua*, yakni dengan memasukkan pandangan Islam ke dalam mata kuliah-mata kuliah tertentu. Ini berarti pandangan Islam disisipkan sebagai bagian kecil dari suatu keuntungannya, yakni adanya sudut pandang Islam terhadap berbagai sisi kehidupan manusia. Walaupun demikian, cara ini sangat sulit diwujudkan, setidaknya karena sangat mungkin paradigma yang digunakan bukanlah paradigma Islam, melainkan paradigma sains modern. Kalau ini terjadi, maka secara substansial akan terjadi kerancuan pemahaman terhadap perspektif Islam.<sup>268</sup>

Hal yang berbeda terjadi di Malaysia dimana kajian Psikologi Islam hanya terkonsentrasi pada perguruan tinggi International Islamic University of Malaya (IIUM). Kajian ini kurang berkembang di perguruan tinggi ternama lainnya, baik itu di University Kebangsaan Malaya (UKM) ataupun University of Malaya (UM). Bahkan dari hasil wawancara peneliti dengan dosen yang ada di UKM dan UM, menunjukkan bahwa ada penilaian yang sedikit *men-djuge* terkait dengan pengembangan isu sains dan Islam di IIUM, yang dinilai konservatif<sup>269</sup>

Namun menariknya adalah seringkali masyarakat akademis di Indonesia tampak lebih mengagumi produk integrasi sains dan Islam, termasuk Psikologi Islam yang ada di luar Indonesia (baca: Malaysia), sehingga seminar dan forum kajian tampak tidak *afdol* bila tidak mendatangkan narasumber dari negeri tetangga ini, bahkan beberapa kerjasama pun dibangun untuk kepentingan tersebut. Karenanya, bila ada pepatah yang mengatakan "*Rumput tetangga lebih hijau daripada rumput sendiri*" tampaknya 'pas' bila diletakan pada kecenderungan ini.

Hasil studi banding peneliti ke Malaysia menunjukkan hal itu, dimana banyak mahasiswa Muslim Indonesia yang merasa kecewa bila para akademisi melakukan studi banding sebagaimana kekecewaan mereka studi di negeri jiran, Malaysia. Dalam *halaqah* pertemuan para akademisi NU di Gombak, Kuala Lumpur, Malaysia. Dalam dialog itu tampak adanya psikologi kekecewaan dalam pertanyaan yang dilontarkan. Dalam perspektif mereka, perkembangan kajian keilmuan di Indonesia, tampak tidak lebih baik dibanding negara Indonesia sendiri. Namun mereka dapat membangun *image* atau *country branding* untuk negaranya yang tidak terjadi di Indonesia.<sup>270</sup>

---

267Nashori, *Agenda Psikologi Islami...Ibid.*, hlm. 150.

268*Ibid.*, hlm. 150-155.

269Hasil wawancara penulis dengan Ibrahim Saleh, staf University Kebangsaan Malaysia (UKM) pada 21 Nopember 2013.

270Hasil dialog dengan salah satu pelajar dalam forum dialog di Gombak, Malaysia pada tanggal 22 Nopember 2013.

Bukti konkrit dalam konteks pemekaran kajian Psikologi Islam di Malaysia adalah bahwa tidak banyak buku yang diterbitkan oleh Negara ini. Yang banyak hanyalah *product* dari para tokoh masa lalu seperti Usman najati, Naquib al-Attas dan Ismail al-Faruqi yang dikenal memproklamirkan wacana Islamisasi ilmu. Wacana yang digelindingkannya pun masih bersifat global seputar Islamisasi ilmu pengetahuan secara umum, dan belum spesifik pada Psikologi Islam. Bila pun ada, itu pun tidak banyak, lebih tertuju pada inisiator Psikologi Islam, yakni Malik M. Badri. Product kajian dan buku yang terbit setelahnya tampak berhenti seputar wacana teoritik dan kritik Islam atas Psikologi Modern.

Hal tersebut di atas bisa dilihat dari beberapa terbitan yang bisa penulis kumpulkan sebagaimana berikut: Malik B Badri (1996) *The Dilemma of Muslim Psychologist*; Paper Malik B. Badri yang dikirimkan pada saat Simposium Nasional Psikologi Islam 2001 di Unisba, Bandung, 22 Juli 2001. Top of Fo *Islamic Psychology: Its What, Why, How and Who*; Mohd Abbas Abdul Razak (1997) *Human Nature: A Comparative Study between Western and Islamic Psychology*; Alizi Alias. (2008). *Psychology of consciousness from an Islamic perspective*; Noraini, dkk. (2009). *Psychology from an Islamic Perspective*. Thameem Ushama (2011) *Islamic revealed knowledge; Dimensions of Thought*.

Dari paparan ini di atas tampak, bahwa karya ilmiah dan penelitian yang di-*publish* menjadi buku seputar Psikologi Islam di Malaysia tidaklah banyak. Namun tetap harus diakui, oleh karena Organisasi *The International Institute of Islamic Thought (IIIT)* di Malaysia *booming* dan memiliki banyak anak cabang di belahan dunia termasuk Indonesia, Nigeria, Tehran dan lain-lain, maka Malaysia tetap menjadi induk dari pemekaran kajian tersebut.

## 2. Fase Perkembangan Psikologi Islam

Upaya yang dilakukan para pakar Psikolog Muslim di Indonesia dan Malaysia dalam melakukan integrasi sains dan Islam telah lama diupayakan, namun bila diruntut secara sistematis, maka akan tampak beberapa fase perkembangan. Beberapa fase tersebut sebagaimana berikut:<sup>271</sup>

### a) Fase Terpesona

Pada fase ini di kalangan ilmuwan muslim terdapat perasaan terkagum-kagum terhadap kehandalan teori-teori psikologi modern. Mereka meyakini sepenuhnya bahwa psikologi modern benar-benar dapat membantu mereka menjelaskan secara ilmiah tentang kondisi umat Islam atau ajaran Islam. Mereka menggunakan teori-teori psikologi modern sebagai pisau analisis untuk membedah berbagai fenomena umat Islam dan dari sains mereka mencoba menawarkan berbagai solusi yang biasa ditawarkan ahli-ahli psikologi modern. Termasuk dalam fase terpesona ini adalah kecenderungan untuk secara latah menyebut teori-teori psikologi modern sebagai psikologi Islam karena ada beberapa poin pandangannya yang sesuai dengan Islam. Mereka menyebut psikoanalisis sebagai psikologi Islam, Humanistik juga sebagai psikologi Islam dan seterusnya. Psikoanalisa disebut mereka sebagai Islami karena ia mengakui sesuatu yang diakui al-Quran terdapat dalam diri manusia, yaitu nafsu. Humanistik disebut Islami karena ia sangat menghargai manusia sebagaimana Islam juga menghargai manusia.

Dalam fase terpesona ini, psikologi Islam belum menemukan bentuknya. Psikologi Islam digambarkan sebagai penggunaan teori-teori atau konsep-konsep psikologi modern untuk menjelaskan kondisi umat Islam atau ajaran Islam. Karena sangat terpesona dengan teori psikologi barat modern, maka ada kecenderungan untuk menggunakan teori itu secara tidak proporsional.

### b) Fase Kritik

Pada fase ini muncul berbagai pemikiran kritis dalam dunia muslim terhadap teori-teori psikologi modern. Sejumlah perbedaan dan pertentangan antara Islam dan psikologi dipertajam. Psikolog

---

<sup>271</sup>Lihat pengelompokan yang dilakukan oleh Nashori, *Agenda Psikologi Islami...Ibid.*, hlm. 35.

muslim mulai menyadari bahwa konsep-konsep psikologi modern sangat patut diragukan karena mengandung kelemahan-kelemahan fundamental. Hingga muncullah beberapa sikap yang sangat reaktif terhadap psikologi modern. Pada fase ini, psikologi Islam dalam konteks ini dapat digambarkan sebagai telaah kritis dalam perspektif Islam atas konsep-konsep atau teori-teori psikologi barat modern.

c) Fase Perumusan

Sesudah mendapat pemahaman yang lebih mendalam dan luas terhadap berbagai kelemahan Psikologi Barat modern, maka pada masa berikutnya muncul kesadaran yang lebih mengkristal di kalangan ilmuwan muslim, yaitu perlunya menghadirkan konsep psikologi yang berwawasan Islam. Pada tahap ini ada upaya untuk merumuskan bagaimana pandangan Islam tentang manusia. Karenanya, berbagai upaya merumuskan konsep manusia dimunculkan.

d) Fase Penelitian

Sebagaimana diketahui bahwa teori-teori yang dibangun oleh ilmuwan muslim perlu diuji keandalannya dalam memotret apa yang terjadi dalam kancan kehidupan nyata. Untuk itu perlu dilakukan riset. Misalnya dirumuskan suatu teori bahwa seseorang yang rajin melakukan perintah Allah (misalnya shalat) akan selalu menghindari perbuatan yang menghantarkannya kepada perbuatan jahat. Dalam kehidupan nyata dapat dilakukan penelitian terhadap orang-orang yang terkategori rajin melakukan shalat dengan orang yang tidak rajin melakukannya. Kalau penelitian mengungkapkan bahwa kerajinan melakukan shalat memiliki hubungan yang negative dengan pengambilan resiko suka melakukan perbuatan jahat, maka teori diatas secara ilmiah dapat diakui kebenarannya.

e) Fase Penerapan

Fase penerapan mulai ditandai dengan diterapkannya konsep-konsep psikologi Islam dalam kehidupan umat manusia dan pemanfaatan hasil-hasil penelitian untuk memecahkan berbagai problem yang berkembang dalam kehidupan manusia.

Dari beberapa fase tersebut di atas, hasil pengamatan peneliti menunjukkan bahwa perkembangan kajian Psikologi Islam di Malaysia masih berada dalam fase kritik menuju ke fase perumusan. Hal ini tampak dari beberapa literatur yang dihasilkan oleh para psikolog muslim Malaysia yang belum keluar dari wacana kritik teori dan metodologi. Lebih dari setengah abad, Malik Babikir Badri mengkritisi psikolog Barat modern lewat bukunya *The Dilemma of Muslim Psychologists*, namun sampai kini wacana yang didiskusikan para cendekiawan muslim psikologi Malaysia masih berputar pada persoalan pentingnya nilai-nilai Islam dalam bangunan Psikologi, kurang memadainya psikologi barat dalam menghadirkan solusi praktis bagi persoalan spiritual umat Islam, dan berbagai kajian yang masih berputar pada pendalaman teori kritik pada bangunan metodologi Psikologi modern. Hanya sedikit tulisan yang mencoba melakukan perumusan terkait dengan Islamisasi Psikologi.

Indikatornya dalam terlihat dari beberapa pernyataan Psikolog Muslim Malaysia yang hadir ke Indonesia dan berbagai pertemuan nasional di Malaysia dan berbagai terbitan buku-buku Psikologi Islam. Sebut saja wacana yang digelindingkan oleh Malik Badri dari awal hingga kini yang masih terkait dengan pembahasan kritik atas teori dan metodologi Psikologi Barat Modern. Begitupula para generasi terkini dari Psikolog Muslim Malaysia sebagaimana beberapa terbitan buku berikut. Malik B Badri (1996) *The Dilemma of Muslim Psychologist*; Paper Malik B. Badri yang dikirimkan pada saat Simposium Nasional Psikologi Islam 2001 di Unisba, Bandung, 22 Juli 2001. *Top of Fo Islamic Psychology: Its What, Why, How and Who*; Mohd Abbas Abdul Razak (1997) *Human Nature: A Comparative Study between Western and Islamic Psychology*; Alizi Alias. (2008). *Psychology of consciousness from an*

*Islamic perspective*; Noraini, dkk. (2009). *Psychology from an Islamic Perspective*<sup>272</sup>

Dalam buku pertama, Badri mengungkapkan bahwa “telah terjadi penjiplakan secara besar-besaran tanpa adaptasi yang dilakukan oleh ilmuwan muslim terhadap teori-teori yang dikembangkan masyarakat barat. Kecenderungan untuk menjiplak ini disebut Badri sebagai fenomena psikolog muslim yang mengulang suara tuannya. Kalau ini terus dilakukan, maka akan terjadi kemungkinan psikolog muslim masuk dalam liang Biawak.”<sup>273</sup> Sedangkan karyanya dalam bentuk paper menunjukkan upaya mengarah ke perumusan awal tentang Psikologi Islam; makna, mengapa penting perspektif ini dimunculkan, siapa yang melaksanakan penerapan Psikologi Islam selain para Psikolog muslim sendiri dan sekilas wacana bagaimana melakukan rekonstruksi teori. Poin yang terakhir ini tidak secara detail dikupas, hanya point intinya tertuju penataan ulang berbagai sudut pandang tentang teori Psikologi Modern yang disesuaikan dengan keyakinan kaum Muslimin<sup>274</sup>

Begitupula karya Mohd Abbas Abdul Razak (1997) *Human Nature: A Comparative Study between Western and Islamic Psychology*. Buku ini mencoba melakukan perbandingan tentang konsep-konsep manusia, kepribadian dan perilaku manusia antara Psikologi dengan Islam. Perbandingan ini merupakan suatu upaya yang dilakukan Razak untuk menghasilkan psikologi Islam, namun, menurut penulis, upaya perbandingan ini kurang efektif terutama karena konsep psikologi Islam di Malaysia sendiri belum terumuskan secara matang. Apabila konsep Psikologi Islam belum dirumuskan secara matang tapi dibandingkan dengan psikologi modern, maka yang seringkali terjadi adalah proses similarisasi, yaitu menyamakan begitu saja konsep-konsep Psikologi dengan konsep-konsep yang berasal dari agama. Psikolog Muslim dalam konteks ini dapat terjebak pada kecenderungan untuk berpandangan bahwa konsep-konsep itu sebanding (baca: sama) satu sama lain.<sup>275</sup>

Sementara buku Alizi Alias (2008) *Psychology of consciousness from an Islamic perspective* dan kumpulan tulisan dalam buku *Psychology from an Islamic Perspective* (2009) menunjukkan adanya tahap perumusan awal konsep Psikologi Islam. Konsep dan teori tentang kesadaran, jiwa dan akal dicoba rumuskan dalam buku tersebut, namun ia masih berupa teori umum dan cenderung masih berupa pandangan falsafati tentang manusia; dan itu pun belum komprehensif. Perumusan konsep atau teori yang dilakukan oleh Psikolog Muslim Malaysia belum spesifik, belum beranjak dalam konteks tertentu, misalnya dalam dunia kerja, dalam kehidupan sosial (bermasyarakat), dalam kehidupan keluarga, dalam dunia pendidikan, dan seterusnya.<sup>276</sup>

Berbeda dengan Malaysia, kajian Psikologi Islam di Indonesia nampak selangkah lebih maju. Bila peneliti kategorisasi, ia berada fase perumusan menuju fase penelitian. Apa yang dilakukan Psikolog Muslim Indonesia melalui karya-karyanya menunjukkan hal itu. Abdul Mujib melalui karyanya “Kepribadian Manusia dalam Psikologi Islam” (2006) mencoba merumuskan konsep tentang kepribadian Islam. Buku ini menjelaskan konsep dasar kepribadian manusia yang ‘seharusnya’, bukan ‘apa adanya’ dari perilaku umat Islam. Melalui pemikiran Mujib, Perspektif psikologi Islam memiliki nuansa dan warna yang khas dalam membangun konsep kepribadian dibandingkan dengan pendekatan filosofis,

---

272Lihat karya Malik Badri. 1986. *Dilema Psikolog Muslim* terj dari buku *The Dilemma of Muslim psychologists*, (Terjemahan Siti Zaenab Luxfiati). Jakarta: Penerbit Firdaus dan paper yang ditulis dengan judul *Islamic Psychology: Its What, Why, How and Who*. Paper ini dikirimkan pada saat Simposium Nasional Psikologi Islam 2001 di Unisba, Bandung, 22 Juli 2001. Lihat pula Razak, Mohd Abbas Abdul. 1997. *Human Nature: A Comparative Study between Western and Islamic Psychology*. Department of Psychology, International Islamic University Malaysia; dan karya Alizi Alias. 2008. *Psychology of consciousness from an Islamic perspective* Malaysia: IIUM Press, dan Noraini, dkk. 2009. *Psychology from an Islamic Perspective*. Malaysia: IIUM Press. Top of Fo

273Badri. *Dilema Psikolog Muslim...Ibid.* hlm. 7-10.

274Lihat pula tulisannya dalam *Islamic Psychology: Its What, Why, How and Who*. Paper ini dikirimkan pada saat Simposium Nasional Psikologi Islam 2001 di Unisba, Bandung, 22 Juli 2001.

275Razak, *Human Nature...Ibid.*, hlm. 23-25.

276Alizi Alias. 2008. *Psychology of consciousness from an Islamic perspective* Malaysia: IIUM Press, hlm. 30-31.

teologis maupun sosiologis.<sup>277</sup> Aliah B. Purwakania (2008) melalui karyanya Psikologi Perkembangan Islami; Menyingkap Rentang Kehidupan Manusia dari Prakelahiran hingga Pascakelahiran mencoba untuk menawarkan satu rumusan baru tentang perkembangan kehidupan manusia dari berbagai aspek; fisik, kognisi, emosi, moral dan sepiritual dalam perspektif Islam. Karyanya ini menginspirasi banyak Psikolog, yang menggeluti masalah perkembangan manusia, berdecak kagum karena Purwakania mampu menselaraskan konsep-konsep Islam dalam memaknai perkembangan kehidupan manusia dari pra lahir hingga pasca kematian.<sup>278</sup> HD. Bastaman (1995) dalam karyanya *Integrasi Psikologi Dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*. Melalui karyanya ini, ia mencoba menawarkan konsep Antropo-Reigius-sentris sebagai pengganti paradigm antroposentris yang dianut oleh para Psikolog mainstream.<sup>279</sup> Jamaluddin Ancok dan Fuat Nashori (1994) dalam karyanya *Psikologi Islami; Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi* mencoba menawarkan suatu penerapan konsep Psikologi Islam dalam menyelesaikan segala problematika psikologis yang dihadapi oleh masyarakat modern.<sup>280</sup> Yadi Purwanto (2007) melalui karyanya *Epistimologi Psikologi Islami; Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan psikologi Islami* mencoba menawarkan berbagai pendekatan epistimologis dalam locus Psikologi Islam yang selama ini menjadi batu sandungan para psikolog muslim dalam merumuskan konsep Psikologi Islam. Buku ini mencoba menengahi klaim ketidakilmiahian dan kerancuan metodologis menjadi senjata penyerangan bagi mereka yang antipati terhadap kehadiran disiplin yang berbasis agama, Psikologi Islam, dan banyak karya dan penelitian lainnya yang tidak dapat peneliti elaborasi lebih detail dalam bahasan ini.<sup>281</sup>

Dari paparan di atas tampak bahwa Malaysia adalah inisiator lahirnya kajian Psikologi Islam di berbagai Negara, namun pemekaran kajiannya di Malaysia tidak se-massif yang terjadi di Indonesia. Para Psikolog Muslim Indonesia tampak telah beranjak dari fase kritik menuju perumusan dan penelitian yang lebih intens terkait dengan pemekaran wacana dan praksis Psikologi Islam di negaranya.

### 3. Pola Kajian Psikologi Islam

Secara empiris, apabila kita mencermati bagaimana konsep psikologi Islam yang ada pada saat ini, setidak-tidaknya terdapat empat pola yang digunakan ilmuwan muslim psikologi untuk menghasilkan Psikologi Islam. **Pola pertama**, menjelaskan masalah-masalah ajaran Islam atau umat Islam dengan memanfaatkan konsep psikologi. **Pola kedua**, membandingkan konsep tentang manusia dari pakar-pakar Islam dengan pandangan tentang manusia dari ahli psikologi modern. **Pola ketiga**, memberikan perspektif Islam terhadap konsep-konsep psikologi modern. **Pola keempat**, mengembangkan ilmu pengetahuan tentang jiwa manusia yang dasar-dasarnya diangkat dari pandangan dunia Islam.<sup>282</sup>

Diantara empat pola pengembangan psikologi diatas, Malaysia tampak menggunakan pola kedua dan ketiga. Pola kedua yang dilakukan oleh Malaysia untuk membangun Psikologi Islam adalah dengan melakukan perbandingan tentang konsep-konsep manusia, kepribadian dan perilaku manusia antara psikologi dengan Islam. Indikatornya dapat terlihat dalam karya Mohd Abbas Abdul Razak (1997) *Human Nature: A Comparative Study between Western and Islamic Psychology*.<sup>283</sup> Seiring dengan keberadaan Malaysia pada fase kritik, maka para Psikolog Muslim Malaysia cenderung bersikap sangat kritis dalam membandingkan diantara keduanya.

Sedangkan pola ketiga yang dilakukan oleh ilmuwan muslim psikologi Malaysia adalah membangun perspektif Islam terhadap konsep-konsep psikologi modern. Pemakaian sudut pandang

---

277Lihat buku Abdul Mujib. 2005. *Kepribadian dalam Psikologi Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada.

278Lihat karya Aliah B. Purwakania. 2008. *Psikologi Perkembangan Islami; Menyingkap Rentang Kehidupan Manusia dari Prakelahiran hingga Pascakelahiran*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

279Lihat tulisan Bastaman, 1995. *Integrasi Psikologi Dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*. Yogyakarta: Putaka Pelajar.

280Lihat tulisan Nashori, Fuat. 2002. *Agenda Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

281Lihat tulisan Yadi Purwanto (2007) melalui karyanya *Epistimologi Psikologi Islami; Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan psikologi Islami*. Bandung: Reflika Aditama

282Lihat Nashori, *Agenda Psikologi Islam....Ibid.*, hlm. 51-59.

283Razak, *Human Nature....Ibid.*



Islam ini dilakukan dengan pertimbangan bahwa Islam adalah sumber pedoman, pandangan dan tata nilai kehidupan bagi manusia. Disamping itu, karena didapati banyaknya cerita dan konsep tentang manusia dalam al-Qur'an, Islam sendiri merupakan sumber pengetahuan. Dengan demikian, Islam dapat dipandang sebagai pisau analisis untuk membedah teori-teori psikologi modern. Tokoh terkemuka untuk upaya ini adalah Malik B. Badri. Dalam buku *The Dilemma of Muslim Psychologists*, ia membentangkan sejumlah penilaian kritis Islam terhadap konsep-konsep psikoanalisis dan psikologi perilaku. Diantaranya Malik B. Badri mengungkapkan bahwa psikoanalisis terlalu deterministik, sehingga sering menyederhanakan perkembangan kehidupan manusia. Aliran ini percaya bahwa manusia amat ditentukan oleh pengalaman-pengalaman masa lalunya, terutama pada usia 0-5 tahun. Dalam sudut pandang Islam, manusia bertindak dengan kemauan bebas ("kebenaran itu datangnya dari tuhanmu, maka barangsiapa yang ingin percaya hendaklah ia percaya; dan barangsiapa ingin menolak silakan ia menolak (QS al-Kahfi/18:29) disatu sisi dan di sisi lain dituntun oleh akal dan hati nuraninya. Pola ketiga ini banyak digunakan dalam fase kritik dan juga digunakan dalam fase perumusan sebagaimana disebutkan sebelumnya.<sup>284</sup>

Berbeda dengan Malaysia, Indonesia tampak menggunakan pola keempat, yakni mencoba membangun konsep Psikologi berdasarkan Islam. Upaya ini adalah upaya yang cukup menantang, karena ada usaha untuk menghadirkan perspektif baru dalam memahami manusia secara psikologis. Termasuk di dalam upaya ini adalah usaha-usaha untuk merumuskan konsep manusia, konsep insan kamil, dan sebagainya. Upaya-upaya ke arah itu telah dilakukan oleh sejumlah psikolog Muslim Indonesia. Hal itu antara lain terbukti dengan dibangunnya konsep tentang fitrah manusia sebagaimana tulisan Abdul Mudjib dan J. Mudzakir (2001) dalam karya mereka "Nuansa-nuansa Psikologi Islam", konsep ruh, nafs, qalb, aql, sebagaimana karya Abdul Mudjib (2005) "Kepribadian dalam Psikologi Islam", konsep ruh dan antropo-religius-sentris dalam karya HB Bastaman (1995) dalam "Integrasi Psikologi dan Islam", konsep motivasi dan tingkatan pendakian aktualisasi diri manusia karya Hasyim Muhammad (2002) dalam "Dialog Tasawuf dan Psikologi; Telaah atas Pemikiran Abraham Maslow" dan seterusnya.<sup>285</sup>

#### 4. Corak Pendekatan Psikologi Islam

Beberapa perbedaan di atas menghadirkan perbedaan yang signifikan pula dalam corak pendekatan yang dilakukan oleh Psikolog Muslim Malaysia dan Indonesia. Dari hasil wawancara peneliti dengan para pakar Psikolog di Malaysia dan Indonesia dan sekilas observasi serta pendalaman beberapa kajian Psikologi Islam di kedua negara tersebut tampak bahwa kecenderungan corak pendekatan Psikologi Islam yang digunakan di Malaysia lebih bersifat normatif dengan pendekatan kognitif, sementara Indonesia menggunakan pendekatan sufistik-substantif.

Kajian Psikologi Islam di Malaysia tampak mencoba memberikan sentuhan norma-norma Islam atas konsep-konsep Psikologi Modern Barat. Hal ini tampak dari buku yang ditulis oleh Alizi Alias (2008) *Psychology of consciousness from an Islamic perspective*; Hariyati Shahrina Abdul Majid (2010) *Psychology of Learning from an Islamic perspective*; dan Noraini, dkk. (2009). *Psychology from an Islamic Perspective*.

Beberapa karya di atas memiliki kecenderungan untuk menggunakan konsep-konsep dari khazanah psikologi Barat yang diberi nuansa Islam. Alizi Alias mencoba memberikan legitimasi konsep Islam tentang kesadaran manusia dalam bangun teori kesadaran Psikologi Modern, begitupula Hariyati Shahrina Abdul Majid mencoba mengeksplorasi konsep Islam, yang di ambil dari al-Qur'an, Hadits, khazanah turats dan tardisi kaum sufi, tentang belajar dan perilaku manusia dalam proses belajar untuk kemudian dimasukkan pandangan Islam tersebut ke dalam konsep perilaku belajar Psikologi modern

---

284Badri, *The Dillema of Muslim Psychologists...Ibid.*

285Mudjib, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam...Ibid.*; Lihat karyanya pula *Kepribadian dalam Psikologi Islam...Ibid.*; Basataman, *Integrasi Psikologi dan Islam....Ibid.*; Hasyim, *Dialog Tasawuf dan Psikologi...Ibid.*

Barat, sehingga konsepnya yang muncul lebih bernuansa religious. Demikian pula beberapa tulisan dalam buku yang diedit oleh Noraini dimana konsep-konsep Psikologi secara umum mendapatkan justifikasinya dari perspektif Islam.

Disamping itu, cara yang dilakukan Psikolog Muslim Malaysia dalam rangka Islamisasi Psikologi adalah tidak memulainya dari nol, tapi melakukan ‘tambal sulam’ dan filterisasi atas berbagai kelemahan yang dimiliki oleh Psikologi Barat. Proses Islamisasi Psikologi ini, sebagaimana diumpamakan oleh pendulum mereka, Malik Badri, seperti bayi-bayi yang tercampur dengan lumpur dalam sebuah bak besar. Para Psikolog Muslim tidak perlu membuang seluruh isi bak, tetapi yang perlu dilakukan adalah membuang lumpurnya dan tetap menyimpan si bayi-bayi itu. Psikolog Muslim hanya perlu membuang ilmu-ilmu yang salah, kemudian mengarahkan bagian ilmu-ilmu yang benar agar sesuai dengan syari’at-Nya. Lebih lanjut, menurutnya, semua memang tidak mudah, ada proses panjang yang perlu dilewati sampai pada akhirnya banyak orang akan menerima ide kita tentang ilmu yang Islami itu.<sup>286</sup>

Dari paparan di atas tampak bahwa psikologi Islam yang dibangun oleh Psikolog Muslim Malaysia lebih bersifat normatif, dan mencoba melakukan pendekatan kognitif melalui proses rasionalisasi dan filterisasi atas konsep-konsep Psikologi modern melalui norma-norma agama Islam yang penuh dengan aspek psikologis.

Sementara gagasan Psikologi Islam yang berkembang di kalangan Psikolog Muslim di Indonesia berbeda dengan apa yang berkembang di Malaysia. Pendekatan yang digunakan para psikolog Muslim Indonesia tampak lebih bervariasi. Beberapa tidak ingin bersifat apologetik umat Islam: “segalanya telah ada dalam Al-Qur’an dan Sunnah.” Bukan pula sekedar menambah embel-embel Islam sebagai ‘baju’ di dalam disiplin ilmu psikologi yang disertai dengan sejumlah ayat al-Qur’an maupun hadits Nabi guna menguatkan suatu teori atau pandangan. Lebih dari itu, konsep dan ide mulia tersebut berupaya melenyapkan pandangan sekularisasi yang telah mengabaikan fitrah kemanusiaan manusia. Dengan kata lain, yang perlu dikedepankan adalah substansinya bukan sekedar tampilan luarnya saja.

Itulah mengapa beberapa mereka seperti Hanna Djumhana Bastaman, Djamaluddin Ancok, Fuad Nashari Suroso, Subandi, lebih menyetujui menggunakan istilah Psikologi Islami. Penamaan Psikologi Islami (*Islamic Psychology*) didasarkan pada pandangan bahwa Psikologi Islami dinilai lebih luas cakupannya, karena dapat menampung berbagai pemikiran, baik dari agama Islam sendiri maupun dari luar, sebab pada hakikatnya esensi nilai-nilai Islami tidak hanya monopoli pada agama Islam saja, tapi juga tersimpan dalam agama-agama dan tradisi pemikiran psikologi, baik dari Timur maupun Barat, sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran Islam.<sup>287</sup>

Berbeda dengan pemikiran di atas, Abdul Mujib melalui serangkaian karyanya: *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam* (2002), *Kepribadian dalam Psikologi Islam* (2005), *Ruh dan Psikospiritual Islam* (2008), dan *Fitrah & Kepribadian Islam: Sebuah Pendekatan Psikologis* (1999) tampak ingin menunjukkan bahwa integrasi Psikologi dan Islam tidaklah hanya dilakukan dengan memberikan legitimasi agama atas teori Psikologi yang dianggap selaras dengan perspektif Islam, tapi menurutnya, Islam sendiri sebenarnya kaya akan wawasan tentang manusia dan perkembangan jiwanya, serta terapi psikologis atas berbagai problematika yang dihadapi manusia modern. Sebagai contoh, ketika berbicara tentang teori tentang kepribadian (*personality*) manusia, Abdul Mujib tidak terjebak pada konsep Barat tentang teori kepribadian, melalui kreatifitasnya, ia mencoba menelusuri konsep tersebut dari berbagai khazanah turats Islam, baik itu al-Qur’an, Hadits, Tasawuf dan lain-lain dalam rangka membahas kepribadian seorang muslim.<sup>288</sup>

---

286Malik Badri, *the Dilemma... Ibid.*, hlm. 73-73

287Ancok dkk., *Psikologi Islami... Ibid.* hlm. 139-163; Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam... Ibid.*, hlm. 3-13.

288Lihat karya-karya berikut: Abdul Mujib & J. Mudzakir. 2001. *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, Abdul Mujib. 2005. *Kepribadian dalam Psikologi Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008, *Ruh dan Psikospiritual Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media, dan 1999. *Fitrah & Kepribadian Islam: Sebuah Pendekatan Psikologis*. Jakarta Darul

Dari paparan di atas, dapat diambil benang merah bahwa, meskipun terdapat perbedaan pendekatan di antara para psikolog Muslim di Indonesia, namun mereka memiliki kecenderungan yang tidak lebih sama, yakni lebih mgedepankan pendekatan sufistik-substantif. Dengan kata lain, parob psikolog Muslim Indonesia tidak ingin dipusingkan oleh tampilan dari Psikologi Islam, mereka lebih fokus pada substansi kajian keIslaman yang memang berangkat dari berbagai khazanah turats Islam, baik itu al-Qur'an, Hadits, dan juga Tasawuf Islam yang kaya dengan unsur kejiwaan dan spiritualitas manusia.

## E. Penutup

Dari paparan di atas, kiranya dapat disimpulkan bahwa perkembangan kajian Psikologi Islam di Malaysia dan Indonesia pada dasarnya berjumpa pada (1) Akar Historisitasnya; (2) Pola Intergasi yang Masih Bersifat Teoritik, Belum Aplikatif; (3) Polarisasi Kemampuan Psikolog Muslim di Kedua Negara Tersebut dan; (4) Problem Metodologi Keilmuan; Namun tentu saja perjumpaan tersebut tidak selalu berarti pertemuan, karena disamping terdapat banyak persamaan, tinjauan kedua ranah tersebut pun memiliki banyak perbedaan, diantaranya adalah: (1) Perkembangan Kajian Psikologi Islam Di Perguruan Tinggi; (2) Fase Perkembangan Psikologi Islam; (3) Pola Kajian Psikologi Islam; Dan (4) Corak Pendekatan Psikologi Islam.

Munculnya konsep Psikologi Islam di kedua Negara: Malaysia dan Indonesia, tampak bermuara pada akar historis yang tidak lebih sama. Eksistensi Psikologi Islam di kedua Negara tersebut sama-sama lahir sebagai turunan dari kerja-kerja Islamisasi ilmu pengetahuan secara umum yang telah dilakukan para muslim di berbagai belahan dunia. Momentum itu diperkuat oleh hadirnya suatu perbincangan publik berskala internasional, yakni symposium internasional tentang psikologi dan Islam (*International symposium on psychology and Islam*) di universitas riyadl, arab Saudi pada tahun 1978 dan penerbitan buku *The Dilemma Of Muslim Psychologists*. Pertemuan ilmiah internasional dan penerbitan buku tersebut memberikan inspirasi bagi lahirnya dan berkembangnya wacana Psikologi Islam baik di Malaysia ataupun di Indonesia.

Kajian Psikologi Islam di kedua Negara: Malaysia dan Indonesia sama-sama telah mengalami pengembangan wacana teoritik, namun pada tataran aplikasinya dalam menyumbangkan manfaat praktis belum banyak dilakukan. Diskusi, forum ilmiah dan penerbitan buku Psikologi Islam selama ini di kedua Negara tersebut masih berputar-putar dengan konsep teoritik abstrak, baru menyentuh tataran filosofis, dan belum masuk dalam tataran aplikasinya. Wacana ini mandeg dalam kancah perdebatan filosofis, ketimbang membahas persoalan yang lebih konkret dan aplikatif, sehingga manfaat praktisnya kurang terasa bagi masyarakat.

Kecenderungan di atas terjadi karena banyak faktor, diantaranya adalah masalah sumber daya manusia yang menekuni kajian Psikologi Islam, yang tanpa disengaja, terjadi polarisasi kemampan karena *background study* mereka. Mereka yang memiliki latar belakang pendidikan psikologi mewakili ilmuwan psikologi murni, umumnya mereka *expert* menguasai teori-teori psikologi namun kurang memiliki basis pengetahuan keagamaan yang kuat untuk melakukan penggalian pada khazanah keIslaman, sementara di sisi yang lain, mereka yang memiliki latar belakang pendidikan agama, ummnya mereka *expert* menggali khasanah klasik Islam (*at-Turats al-Islami*), *menguassai Tafsir, Hadits dan keilmuan Islam lainnya*, namun mereka tidak memiliki pengetahuan Psikologi yang memadai. Kedua kelompok ini tampak kurang berjejaring, melengkapi dan berdialog, sehingga kajian Psikologi Islam menjadi tidak aplikatif karena parsial dalam pembahasannya.

Faktor yang lain adalah masalah metode yang dipergunakan Psikologi Islam dalam merumuskan teori maupun dalam mengungkap fakta. Di kedua Negara tersebut masih berada pada perdebatan yang krusial dalam menentukan formulasi metode Psikologi Islam. ***Pendapat pertama*** melihat bahwa

---

Falah.

ilmu pengetahuan Islam bukan hanya bekerja pada wilayah yang teramati (*observable area*), tapi juga bekerja pada wilayah yang terpikirkan (*conceivable area*) dan wilayah yang tidak terpikirkan (*unconceivable area*). Karena itu pula, cara memahami data atau fakta termasuk memilih metode pun mengikuti kecenderungan wilayahnya masing-masing, tidak selalu harus menggunakan metode ilmiah (*scientific method*), tapi sangat beragam, termasuk di dalamnya metode keyakinan (*method of tenacity*), metode rasiosinasi, metode otoritas (*method of authority*), metode intuisi (*method of intuition*), dan metode eksperimen spiritual. Sementara **Pendapat kedua** menyakini bahwa metode itu adalah sesuatu yang harus dapat diukur dan diverifikasi ilmiah, sehingga masih memegang teguh pada metode ilmiah (*scientific method*), sementara metode yang ditawarkan kelompok pertama dianggap tidak *valid* dan *reliable*.

Dan oleh karena atmosfir akademik antara kedua negara: Malaysia dan Indonesia berbeda, begitupula latar belakang budaya akademik, maka kedua negara tersebut pun memiliki corak kajian Psikologi Islam yang berbeda pula. Diantara perbedaannya adalah Perkembangan Kajian Psikologi Islam di Perguruan Tinggi pada kedua Negara tersebut.

Dibandingkan dengan Malaysia, tampak bahwa kajian Psikologi Islam lebih diapresiasi oleh berbagai perguruan tinggi di Indonesia, baik perguruan tinggi umum ataupun yang berafiliasi Islam (PTAI/PTAIN). Sebut saja disini UI, UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, UIN Malang, UII Yogyakarta, UMS, UNDIP, UGM, UMM dan UNISBA dan lainnya juga terlibat dalam memeriahkan kajian ini, bahkan beberapa telah menawarkan mata kuliah Psikologi Islam, sementara di Malaysia hanya terkonsentrasi pada pada perguruan tinggi *International Islamic University of Malaya* (IIUM). Kajian ini kurang berkembang di perguruan tinggi ternama lainnya, baik itu di *University Kebangsaan Malaya* (UKM) ataupun *University of Malaya* (UM). Begitupula karya ilmiah dan penelitian yang di-*publish* menjadi buku seputar Psikologi Islam di Malaysia tidaklah sebanyak yang diterbitkan di Indonesia. Namun salah satu kelebihan Malaysia adalah karena negara ini merupakan inisiator Islamisasi Psikologi dan Organisasi *The International Institute of Islamic Thought* (IIIT) di Malaysia *booming* serta memiliki banyak anak cabang di belahan dunia termasuk Indonesia, Nigeria, Tehran dan lain-lain, maka Malaysia tetap menjadi induk dari pemekaran kajian tersebut.

Meskipun Malaysia adalah inisiator lahirnya kajian Psikologi Islam di berbagai Negara, namun pemekaran kajiannya di Malaysia tidak se-massif yang terjadi di Indonesia. Para Psikolog Muslim Indonesia tampak telah beranjak dari fase kritik menuju perumusan dan penelitian yang lebih intens terkait dengan pemekaran wacana dan praksis Psikologi Islam di negaranya.

Seiring dengan keberadaan Malaysia pada fase kritik menuju perumusan, maka para Psikolog Muslim Malaysia cenderung bersikap sangat kritis dalam melakukan perbandingan tentang konsep-konsep manusia, kepribadian dan perilaku manusia antara psikologi dengan Islam, yang kemudian mencoba membangun perspektif Islam terhadap konsep-konsep psikologi modern. Dari sini tampak bahwa Psikolog Muslim Malaysia menggunakan pola kedua dan ketiga dari empat pola pengembangan psikologi Islam. Sementara Psikolog Muslim Indonesia menggunakan pola keempat, yakni mencoba membangun konsep Psikologi berdasarkan Islam. Pola ini memfokuskan pembahasannya pada upaya menghadirkan perspektif baru dalam memahami manusia secara psikologis. Termasuk di dalam upaya ini adalah usaha-usaha untuk merumuskan konsep manusia, konsep fitrah, konsep insan kamil, dan lain sebagainya, sebagaimana yang telah dirumuskan dan dibahas dalam berbagai penelitian para psikolog Muslim Indonesia.

Perbedaan penggunaan pola Psikologi Islam di atas menghadirkan perbedaan yang signifikan pula dalam corak pendekatan yang dilakukan oleh Psikolog Muslim Malaysia dan Indonesia. Corak pendekatan Psikologi Islam yang digunakan di Malaysia lebih bersifat normatif dengan pendekatan kognitif, sementara Indonesia menggunakan pendekatan sufistik-substantif.

Beberapa karya Psikolog Muslim Malaysia tampak mencoba untuk melakukan pendekatan kognitif

melalui proses rasionalisasi dan filterisasi atas konsep-konsep Psikologi modern melalui norma-norma agama Islam yang penuh dengan aspek psikologis. Proses Islamisasi Psikologi yang dilakukan Psikolog Muslim Malaysia sebagaimana yang direpresentasikan oleh pendulumnya, Malik Badri, diibaratkan seperti bayi-bayi yang tercampur dengan lumpur dalam sebuah bak besar. Para Psikolog Muslim tidak perlu membuang seluruh isi bak, tetapi yang perlu dilakukan adalah membuang lumpurnya dan tetap menyimpan si bayi-bayi itu. Dengan kata lain, Psikolog Muslim hanya perlu membuang ilmu-ilmu yang salah, kemudian mengarahkan bagian ilmu-ilmu yang benar agar sesuai dengan syari'at-Nya dengan diberi sentuhan norma-norma Islam.

Berbeda dengan Malaysia, para Psikolog Muslim Indonesia tampak lebih mengedepankan pendekatan yang bersifat sufistik-substantif. Mereka tidak ingin dipusingkan oleh tampilan dari Psikologi Islam, mereka lebih fokus pada substansi kajian keIslaman. Menurut mereka, Islamisasi Psikologi tidaklah hanya dilakukan dengan memberikan legitimasi agama atas teori Psikologi yang dianggap selaras dengan perspektif Islam, tidak pula sekadar menambah label-label Islam sebagai 'baju' di dalam disiplin ilmu psikologi modern, yang disertai dengan sejumlah ayat al-Qur'an maupun hadits Nabi guna menguatkan suatu teori atau pandangan. Namun karena Islam sendiri sebenarnya kaya akan wawasan tentang manusia dan perkembangan jiwanya, serta terapi psikologis atas berbagai problematika yang dihadapi manusia modern, maka penelusuran konsep Psikologi harus berangkat dari berbagai khazanah turats Islam sendiri, baik itu al-Qur'an, Hadits, dan juga Tasawuf Islam yang kaya dengan unsur kejiwaan dan spiritualitas manusia.

## DAFTAR PUSTAKA

- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC
- al-Faruqi, Ismail Raji. 1983. *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Kuala Lumpur: International Islamic Federation of Students Organization
- al-Faruqi, Ismail Raji. 1988. *Islamization of Knowledge; Problems, Principles and Prospective*. Herndon: IIIT, hlm. 15-19.
- al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, Juz III
- Alias. Alizi. 2008. *Psychology of consciousness from an Islamic perspective*. Department of Psychology, International Islamic University Malaysia. Malaysia: IIUM Press
- Alias. Alizi. 2010. *Teaching Human nature in psychology culture*. Department of Psychology, International Islamic University Malaysia. Malaysia: IIUM Press
- Alias. Alizi. dalam Noraini, dkk. 2009. *Psychology from an Islamic Perspective*. Malaysia: IIUM Press
- al-Jâbirî, Muhammad Abid. *al-Rûh fi al-Kalâm 'alâ 'Arwâh al-'Amwât wa al-'Ahwâ bi al-Dalîl min al-Kitâb wa al-Sunnah wa al-âtsâr wa al-Aqwâl al-'Ulamâ,*
- Ancok, Jamaluddin dan Fuat Nashori. 1994. *Psikologi Islami; Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Aziz, Rahmat. 2004. Membangun Psikologi Islami dalam Jurnal PsikoIslamika. Malang: UIN Malang, Vol 1, No 1, Januari 2004
- Badri, Malik B. 1986. *Dilema Psikolog Muslim* terj dari buku *The Dilemma of Muslim psychologists*, (Terjemahan Siti Zaenab Luxfiati). Jakarta: Penerbit Firdaus
- Badri, Malik B. 2001. *Islamic Psychology: Its What, Why, How and Who*. Paper ini dikirimkan pada saat Simposium Nasional Psikologi Islam 2001 di Unisba, Bandung, 22 Juli 2001. Top of F
- Bakar, Osman. 2008. *Tauhid and Science*. Bandung: Pustaka Hidayah
- Bastaman, HD. 1995. Islamisasi Sains dengan Psikologi sebagai Ilustrasi dalam Jurnal *Ulum al-Qur'an*. Jakarta
- Bastaman, HD. 1995. *Integrasi Psikologi dengan Islam; Menuju Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Bergin, Allen E. 1994. Psikoterapi Dan Nilai-nilai Religius, Terj, Darwin Ahmad dan Afifah Inayati dalam *Ulûm al-Qur'ân*, No, 4, Vol v. Jakarta: PT. Temprint
- Eysenk, H.J. 1968. *Fact and fiction in Psychology*. Baltimore Maryland: Penguin Books
- Hashim, Rosnani. 2005. "Gagasan Islamisasi Kontemporer: Sejarah Perkembangan dan Arah Tujuan dalam Islamia" dalam *Majalah Pemikiran and Peradaban Islam*. Jakarta: INSIST, thn II no. 6/ Juli-September 2005
- Kartanegara, Mulyadi. 1997. Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Ilmu dalam *Republika*, 19 Juli.
- Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press
- M. Ajmal, Sufi Science of the Soul dalam S.H. Nashr (Ed.) *Islamic spirituality; Foundation*
- Mujib, Abdul & J. Mudzakir. 2001. *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada;
- Mujib, Abdul. 1999. *Fitrah & Kepribadian Islam: Sebuah Pendekatan Psikologis*. Jakarta Darul Falah.
- Mujib, Abdul. 2005. *Kepribadian dalam Psikologi Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada,
- Mujib, Abdul. 2008. *Ruh dan Psikospiritual Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media
- Muhammad, Hasyim. 2002. *Dialog Tasawuf dan Psikologi; Telaah atas Pemikiran Abraham Maslow*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Nashori, Fuat. 2002. *Agenda Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Nasr, Seyyed Hossein. 1993. *The Need for a Sacred Science*. New York: SUNY Press
- Nusjirwan, Z.F. 2000. Konsep manusia menurut Psikologi Transpersonal dalam Rendra (ed.), *Metodologi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Purwakania, Aliah B. 2008. *Psikologi Perkembangan Islami; Menyingkap Rentang Kehidupan Manusia dari Prakelahiran hingga Pascakelahiran*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Purwanto, Yadi. 2007. *Epistemologi Psikologi Islami; Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan psikologi Islami*. Bandung: Reflika Aditama
- Razak, Mohd Abbas Abdul. 1997. *Human Nature: A Comparative Study between Western and Islamic Psychology*
- Rice, Berkeley. 1969. BF. Skinner; the Most Important Influence on Modern Psychology dalam Solomon Roger B. *Contemporary Issues in Psychology*. Berkeley Clifornia: McCutchan Publishing Company
- Rismiyati. 2000. Konsep Manusia menurut Psikologi Behavioristik; Kritik dan Kesejalanan dengan Konsep Islam dalam *Metodologi psikologi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Stenberg, Leif "The Islamization of Science or the Marginalization of Islam: The Positions of Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar" dalam <http://www.hf.uib.no/instituter/smi/paj/Stenberg>. Html ini merupakan cuplikan dari judul bukunya yang berjudul The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Subandi. 1998. Psikologi Timur di Barat dalam *Kompas*, Jakarta, 14 Desember
- Sukanto dan Dardiri Hasyim. 1995. *Nafsologi: Refleksi Analisis Tentang Diri dan Tingkah laku Manusia*. Surabaya: Risalah Gusti
- Sumintarja, Elmira N. "Konsep manusia menurut Psikoanalisa; Eksplanasi, kritik dan titik temu dengan psikologi Islami" dan Rismiyati E.K. "Konsep manusia menurut Psikologi Behavioristik; kritik dan kesejalanan dengan konsep Islam" dalam *Metodologi Psikologi Islami*. 2000. Yogyakarta: pustaka pelajar
- Thouless, Robert H. 1992. *Pengantar Psikologi Agama*. Jakarta: RajaGrafindo Persada
- Turmudhi, Audith M. 1994. *Kemungkinan Membangun Psikologi Qur'ani*. Yogyakarta: Sipress

# Hak Kepemilikan Mahar dalam Adat Masyarakat Aceh Ditinjau Menurut Ushul Fiqh: Analisis Berdasarkan Teori 'Urf

Oleh: M. Jafar

Dosen Prodi Ahwal al-Syakhsyiyah STAIN Malikussaleh Lhokseumawe, Aceh

## Abstrak

*Mahar yang diserahkan pihak keluarga calon mempelai laki-laki pada hari akad nikah, di sebagian komunitas masyarakat Aceh dikuasai sepenuhnya oleh pihak keluarga (orangtua) mempelai perempuan dan digunakan sebagai bekal berbelanja untuk keperluan mempelai perempuan itu sendiri. Penggunaan mahar atau mas kawin sebagai bekal untuk berbelanja keperluan-keperluan tersebut biasanya tanpa sepengetahuan mempelai perempuan. Setelah menganalisis berbagai macam sumber, penulis berkesimpulan bahwa masyarakat Aceh sangat menghormati adat istiadat yang sudah mengakar dalam sendi-sendi kehidupan. Adat yang dapat dipertahankan sebagai suatu bagian dari produk hukum adalah yang tidak bertentangan dengan hukum syariat. Selanjutnya, menurut pandangan ulama-ulama mazhab, seorang ayah atau wali lainnya tidak boleh menguasai mahar putrinya atau mahar mempelai perempuan yang dimanfaatkan untuk keperluan atau kepentingan apapun, kecuali menurut ulama mazhab Maliki dan Hanbali. Dasar filosofi mereka masing-masing adalah ayat Alquran dan hadits-hadits Rasulullah Saw. Berdasarkan teori 'urf, kebiasaan (adat) yang berlaku pada sebagian masyarakat Aceh dalam hal penguasaan mahar oleh orangtua atau keluarga dengan memanfaatkannya untuk berbelanja kebutuhan resepsi pernikahan termasuk ke dalam kategori 'urf khash. Kemudian 'urf khash tersebut termasuk dalam kategori 'urf fasid ('urf batal) karena bertentangan dengan ketentuan hukum syariat sebagaimana yang telah ditetapkan oleh ulama-ulama fiqh dalam berbagai mazhab, kecuali dalam mazhab Maliki dan Hanbali.*

*Kata kunci: Hak Kepemilikan Mahar, Adat Masyarakat Aceh, Ushul Fiqh.*

## A. Pendahuluan

*Mahar atau mas kawin merupakan suatu kewajiban yang harus diberikan oleh mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan setelah terjadinya akad nikah. Dalam adat masyarakat Aceh setelah calon mempelai laki-laki berkeinginan untuk meminang calon mempelai perempuan, maka pihak keluarga calon mempelai laki-laki datang untuk menanyakan jumlah mahar atau mas kawin yang harus ditunaikan setelah akad nikah nantinya. Sedangkan pihak keluarga calon mempelai perempuan biasanya berembuk atau bermusyawarah dulu untuk menentukan jumlahnya yang pantas. Setelah ada suatu kesepakatan, baru diberikan jawaban kepada pihak keluarga calon mempelai laki-laki. Jika sudah disepakati antara dua pihak keluarga, baru dilakukan peminangan (*khitbah*). Dalam peminangan biasanya orang-orang tua dari pihak keluarga calon mempelai laki-laki membawa beberapa mayam emas (1 mayam = 3 gram) sebagai panjar dari mahar atau mas kawin yang telah ditetapkan itu. Biasanya yang dibawa sejumlah 2 mayam emas murni, yang dalam adat atau budaya masyarakat Aceh disebut *Ranub Kong Haba*.*

*Pada hari yang telah disepakati antara dua pihak keluarga calon mempelai untuk dilakukan akad nikah, pihak keluarga calon mempelai laki-laki hanya membawa mahar atau mas kawin yang tersisa setelah bawaan pada hari meminang. Namun, kadang-kadang mahar itu dikuasai sepenuhnya oleh pihak keluarga (orangtua) mempelai perempuan dan digunakan sebagai bekal berbelanja untuk keperluan mempelai perempuan itu sendiri. Adapun keperluan yang dibelanjakan dengan uang dari mahar tersebut biasanya membeli alat perabotan rumahtangga, seperti ranjang, kasur, lemari pakaian, dan lain-lain. Penggunaan mahar atau mas kawin sebagai bekal untuk berbelanja keperluan-keperluan tersebut*

biasanya tanpa sepengetahuan mempelai perempuan. Orangtua menggunakan hak prerogatifnya sebagai orangtua dalam menguasai dan mengatur penggunaan *mahar* anaknya tersebut.

Praktik seperti itu sudah berlangsung sejak turun temurun dan sudah membudaya (menjadi adat) dalam sebagian keluarga masyarakat Aceh karena ditinjau dari segi pendekatan sosial tidak menimbulkan efek negatif dalam pranata sosial kemasyarakatan dari lingkungan daerah mereka tinggal. Juga tidak adanya tudingan-tudingan atau protes-protes dari tokoh-tokoh masyarakat, adat dan agama yang melarang praktik itu dilakukan. Semua mereka menyetujui praktik seperti itu karena menurut pemahaman mereka tidak bertentangan dengan hukum *syara'* yang mereka ikuti dan pedomani.

Dari pemaparan di atas, maka tulisan ini difokuskan kepada kajian hukum syariat ditinjau menurut ushul fiqh dengan analisis berdasarkan teori '*urf*' untuk melihat ketetapan hukum yang sesungguhnya mengenai hak kepemilikan *mahar* yang telah dipraktikkan masyarakat di beberapa daerah di Aceh, dengan cara dikuasai sepenuhnya oleh orangtua (keluarga) dan digunakan untuk membelanja keperluan pengantin perempuan.

## B. Pembahasan

### 1. Kedudukan Adat dalam Pranata Sosial Masyarakat Aceh

Masyarakat Aceh masa lalu sangat menjunjung adat karena adat menjadi acuan standar harkat dan martabat suatu bangsa dalam membangun peradaban. Zaman keemasan warisan adat sangat dipertahankan dalam kehidupan masyarakat Aceh adalah pada masa Sultan Iskandar Muda, sehingga lahir *hadih maja* "*Mate aneuk meupat jeurat, mate adat pat keuh tamita* (Kalau anak meninggal dunia ada kuburannya, kalau adat yang hilang di mana kita cari lagi)". Namun, adat Aceh sebagai aspek peradaban tidak identik dengan pemahaman budaya pada umumnya, karena segmen-segmen integritas bangunan adat juga bersumber dari nilai-nilai agama atau syari'at yang menjiwai kreasi budayanya, sehingga ada *hadih maja* "*Adat ngon agama lagee zat ngon sifeuet* (Adat dan agama seperti zat dan sifat yang selalu terikat).<sup>289</sup>

Roh Islami ini telah menjiwai dan menghidupkan budaya Aceh, sehingga melahirkan nilai-nilai filosofis, yang akhirnya menjadi patron landasan budaya yang ideal, dalam bentuk *hadih maja* "*Adat bak Po Teumeureuhom, Hukom bak Syiah Kuala, Qanun bak Putroe Phang, Reusam bak Laksamana*". Po Teumeureuhom adalah lambang kekuasaan, yang pada saat itu Sultan Iskandar Muda. Syiah Kuala, lambang syari'at atau agama dari ulama, yang pada waktu itu Syekh Abdurrauf As-Singkili yang lebih populer dengan sebutan Syiah Kuala. Qanun, merupakan perundang-undangan yang bernilai agama dan adat dari badan legislatif, yang pada saat itu dipimpin oleh Putroe Phang (Putri dari Negeri Pahang Malaysia, yang juga permaisuri Sultan Iskandar Muda yang sangat adil dan bijaksana). *Reusam*, merupakan tatanan protokoler atau seremonial adat istiadat dari ahli-ahli atau pemangku adat, yang pada waktu itu di bawah kepemimpinan Laksamana Malahayati.<sup>290</sup>

Begitu kentalnya adat istiadat dalam budaya masyarakat Aceh dipertahankan dan dijalankan pada waktu itu. Adat istiadat selalu berlaku dalam seluruh aspek tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara pada masa Kerajaan Islam Aceh Darussalam berjaya dulu. Adat istiadat dalam budaya masyarakat manapun jika tidak bertentangan dengan hukum syari'at selalu dibenarkan secara Islam.

Dalam praktiknya, istilah adat-istiadat mengandung arti yang cukup luas, mencakup semua hal di mana suatu masyarakat atau orang menjadi terbiasa melakukannya. Menurut A.G. Pringgodigdo, adat-istiadat adalah aturan-aturan tentang beberapa segi kehidupan manusia yang tumbuh dari usaha orang di dalam suatu daerah tertentu sebagai kelompok sosial untuk mengatur tata tertib tingkah laku anggota

---

<sup>289</sup> Desi Rinasari, "Peradaban Aceh Bak Oase Gurun Sahara", Opini *Harian Aceh* (online), Edisi 31 Oktober 2008, <http://aceh-online.com>, diakses 21 April 2013.

<sup>290</sup> *Ibid.*



masyarakat.<sup>291</sup> Di Aceh, aturan mengenai kehidupan manusia tersebut dipertahankan oleh masyarakat karena dianggap patut. Oleh karena demikian, aturan dan tindakan yang dianggap patut itu mengikat para penduduk, dan konsekuensinya aturan itu dipertahankan oleh kepala adat dan petugas hukum lainnya. Di sinilah letaknya aturan adat ditetapkan menjadi sebuah hukum.

## 2. Kedudukan 'Urf Sebagai Dalil Hukum Menurut Para Ulama

Dalam proses pengambilan hukum 'urf/adat hampir selalu dibicarakan secara umum. Namun telah dijelaskan di atas bahwa 'urf dan adat yang sudah diterima dan diambil oleh *syara'* atau yang secara tegas telah ditolak oleh *syara'* tidak perlu diperbincangkan lagi tentang alasannya.<sup>292</sup>

Secara umum 'urf/adat diamalkan oleh semua ulama fiqh terutama di kalangan ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah. Ulama Hanafiyyah menggunakan *istihsân* (salah satu metode ijtihad yang mengambil sesuatu yang lebih baik yang tidak diatur dalam *syara'*) dalam berijtihad, dan salah satu bentuk *istihsân* itu adalah *istihsân al-'urf* (*istihsân* yang menyandarkan pada 'urf). Oleh ulama Hanafiyyah, 'urf itu didahulukan atas *qiyâs khafî* (*qiyâs* yang ringan) dan juga didahulukan atas *nash* yang umum, dalam arti 'urf itu men-*takhshîs nash* yang umum. Ulama Malikiyyah menjadikan 'urf yang hidup di kalangan penduduk Madinah sebagai dasar dalam menetapkan hukum. Ulama Syâfi'iyyah banyak menggunakan 'urf dalam hal-hal yang tidak menemukan ketentuan batasan dalam *syara'* maupun dalam penggunaan bahasa. Dalam menanggapi adanya penggunaan 'urf dalam fiqh, al-Suyûthî mengulasnya dengan mengembalikannya kepada kaidah *al-'âdat muhakkamah* (adat itu menjadi pertimbangan hukum).<sup>293</sup>

'Urf yang *shahih* harus dipelihara oleh seorang mujtahid di dalam menetapkan hukum-hukum dan oleh seorang hakim dalam memutuskan perkara. Karena apa yang telah dibiasakan dan dijalankan oleh orang banyak adalah menjadi kebutuhan dan menjadi *mashlahah* yang diperlukan. Selama kebiasaan itu tidak bertentangan dengan *syara'*, haruslah dipelihara dan dilestarikan. Misalnya: syari'at mewajibkan membayar denda sebagai ganti hukuman *qishash*, bila si pembunuh tidak dituntut oleh keluarga orang yang terbunuh untuk dijatuhi hukuman *qishash*. Atas dasar itulah para ulama ushul fiqh membuat kaidah: "adat kebiasaan itu merupakan syari'at yang ditetapkan sebagai hukum".<sup>294</sup>

Mengenai 'urf *fasid*, dia mempunyai kedudukan hukum yang tidak patut dilestarikan karena itu merupakan sebuah kebiasaan yang bersifat negatif dan bertentangan dengan hukum *syara'* untuk dilakukan dan dipertahankan. Pada dasarnya, hukum adat atau 'urf adalah hukum yang tidak tertulis. Ia tumbuh dan berkembang sesuai dengan perkembangan suatu masyarakat.<sup>295</sup>

Ada empat syarat supaya 'urf dapat dijadikan sandaran hukum:<sup>296</sup>

1. 'Urf *shahih*, yaitu 'urf yang tidak bertentangan dengan *nash-nash* yang umum, seperti bawaan pihak laki-laki yang meminang kepada perempuan yang dipinangnya berupa pakaian, dan lain-lain. Itu dianggap sebagai hadiah, bukan bagian dari *mahar*. Begitu juga ketika dilakukan penyerahan *mahar*, diundang orang-orang untuk menyaksikannya dan disediakan hidangan makanan kepada mereka, dan contoh-contoh lainnya. Jika bertentangan dengan *nash*, maka 'urf tersebut dianggap tidak ada dan tidak dapat dijadikan sandaran hukum, seperti transaksi riba, menyediakan arak dan sejenisnya pada kenduri-kenduri pesta, membuka-buka aurat di depan umum, dan lain-lain.
2. 'Urf tersebut dikenal di kalangan orang banyak dan sudah pernah dipraktikkan oleh orang-orang

291 A.G. Pringgodigdo, *Ensiklopedi Umum*, (Jakarta: Yayasan Kanisius, 1973), h. 15.

292 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid 2, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu 2001), h. 374.

293 *Ibid.*, h. 375.

294 Miftahul Arifin dan A. Faishal Haq, *Ushul Fiqh: Kaidah-kaidah Penetapan Hukum Islam*, cet. I, (Surabaya: Citra Media, 1997), h. 147-148.

295 *Ibid.*, h. 148.

296 Khalid Ramadhan Hasan, *Mu'jam Ushul al-Fiqh*, (Mekkah: al-Raudhah, 1998), h. 183-185. Lihat Juga: Muchlis Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah: Pedoman Dasar Dalam Istimbath Hukum Islam*, Cet. 4, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 142.

sebelumnya.

3. 'Urf yang berlaku sebagaimana yang telah tetap sebelumnya dan berlaku sampai ketika ingin dilaksanakan. Sebagai contoh, seseorang mewakafkan sepetak kebun, dan hasilnya diperuntukkan kepada ulama atau penuntut ilmu. Adapun 'urf sebelumnya, yang dimaksud dengan ulama ialah orang-orang yang ahli dalam bidang agama, bukan yang lain. Maka hasil kebun tersebut diberikan kepada orang-orang yang ahli dalam bidang agama. Atau yang dimaksud dengan penuntut ilmu ialah penuntut ilmu agama saja, maka hasil kebun tersebut diserahkan kepada mereka.
4. Tidak ada ucapan atau perbuatan yang memberi faedah kepada sebalik kandungan 'urf. Misalnya, 'urf yang berlaku pada jual beli kebun, yang menanggung biaya surat (akta jual beli) ialah pembeli lalu keduanya sepakat untuk membebankan biaya tersebut kepada penjual. Maka yang berlaku adalah hasil kesepakatan antara keduanya, bukan lagi 'urf.

Jadi, jika suatu adat atau budaya masyarakat yang sudah turun temurun di suatu daerah ternyata bertentangan dengan salah satu syarat di atas, maka demi hukum adat tersebut tidak bisa dipertahankan dan harus dimusnahkan. Apalagi secara khusus adat atau budaya itu bertentangan dengan hukum-hukum syariat, maka sudah jelas tidak dapat dijadikan pegangan dalam mengambil suatu keputusan.

Adapun ulama yang berhujjah dengan 'urf dalam membina hukum Islam mengambil dalil-dalil berikut;<sup>297</sup> Allah berfirman dalam Alquran:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿١٩٩﴾

Artinya: "Jadilah engkau pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh". (QS. al-A'raf: 199).

Juga Rasulullah SAW. bersabda:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سبئا فهو عند الله سيئ.

Artinya: "Apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin, maka baik juga di sisi Allah, dan apa yang dianggap buruk oleh kaum muslimin, maka buruk juga di sisi Allah". (HR. Imam Ahmad).<sup>298</sup>

Hadis ini menunjukkan bahwa perkara yang sudah biasa dilakukan pada adat kebiasaan orang Islam dan dianggap baik, maka perkara tersebut di sisi Allah juga baik, dan dapat diamalkan.<sup>299</sup>

Berdasarkan dasar yang telah disebutkan di atas, maka para ulama khususnya dalam mazhab Hanafi dan Maliki menganggap 'urf sebagai dalil syara', salah satu sumber *istinbath* hukum, dan ditempatkan pada posisi syarat. Mereka mengatakan:

العادة محكمة، والثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي

"Suatu kebiasaan dapat ditetapkan menjadi hukum, dan hukum yang tetap dengan 'urf adalah yang tetap dengan dalil syara'". Menurut al-Sarakhsi dalam al-Mabsuth tentang menempatkan 'urf pada posisi syarat dalam akad, sesuatu hukum yang tetap dengan 'urf sama dengan yang ditetapkan dengan nash.<sup>300</sup>

Ulama sepakat mengatakan bahwa 'urf shahih yang menyangkut 'urf al-'am, dan 'urf al-khash serta 'urf al-'amali dapat dijadikan hujjah dalam menetapkan hukum syara'. 'Urf juga dapat berubah

297 Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz II, cet. I, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), h. 830.

298 Al-Zayla'i berkomentar tentang hadis ini bahwa sanadnya tidak sampai kepada Rasulullah Saw., dan ia tidak menemukan hadis ini, melainkan sanadnya terhenti hanya sampai kepada Ibn Mas'ud. Menurut riwayat Ahmad, al-Bazzar, dan al-Thabrani di dalam *al-Kabir*, hadis ini mereka terima dari Ibn Mas'ud, dan semua perawinya dapat dipercaya (diterima) sebagai perawi hadis shahih.

299 Sarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam*, cet. I, (Surabaya: Usaha Offset Printing, 1993), h. 206.

300 Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh...*, h. 831.

sesuai dengan perubahan masyarakat pada zaman dan tempat tertentu.<sup>301</sup>

Jumhur ulama telah banyak berhujjah dengan *'urf*, dan yang terkenal menggunakan *'urf* ini adalah golongan Hanafiyah dan Malikiyah.<sup>302</sup> Adapun *'urf fasid* tidak dapat dijadikan hujjah dalam menetapkan hukum, karena bertentangan dengan dalil-dalil *syara'* dan hukum-hukumnya. Oleh karena itu, *'urf fasid* tidak dapat dikatakan sebagai aturan hukum dalam sistem perundang-undangan Islam. Dengan demikian, *syara'* tidak mentolerir adanya akad-akad yang menimbulkan riba dan penipuan karena bertentangan dengan *nash-nash* syariat. Sedangkan *'urf shahih*, maka dapat diterima sebagai hujjah dalam menetapkan hukum Islam, memutuskan hukum dengannya dan berijtihad, karena tidak bertentangan dengan hukum-hukum syariat dan dalil-dalilnya. Oleh karena demikian, ucapan ulama yang terkenal adalah:

العادة شريعة محكمة والثابت بالعرف كالثابت بالنص

"*Sesuatu kebiasaan merupakan syariat yang dapat ditetapkan menjadi hukum, dan sesuatu yang tetap karena 'urf sama dengan yang ditetapkan karena nash*".<sup>303</sup> Di antara ucapan lain yang masyhur di kalangan ulama:

المعروف عرفا كالمشروط شرطا, والثابت بالعرف كالثابت بالنص

"*Apa yang terkenal sebagai 'urf sama dengan yang ditetapkan sebagai syarat, dan sesuatu yang tetap karena 'urf sama dengan yang ditetapkan karena nash*".<sup>304</sup>

Adapun dalil boleh dijadikan *'urf shahih* sebagai hujjah dalam menetapkan hukum Islam adalah sesuai dengan kebutuhan manusia serta menolak kesempitan dan kesukaran dari mereka. Karena jika tidak, maka manusia akan merasa kesukaran dan kesempitan. Padahal syariat memelihara sebagian *'urf-urf* orang Arab yang tidak bertentangan dengan dasar-dasar syariat dan kaidah-kaidahnya yang umum. Sebagai contoh, mewajibkan ahli waris untuk membayar *diyath* pada pembunuhan tersalah (tidak sengaja), menetapkan *kafa'ah* (keserasian) dalam perkawinan, dan menjaga kekerabatan *'ashabah* (garis keturunan laki-laki) dalam hal menjadi wali nikah dan menerima harta warisan. Sedangkan *'urf-urf* yang *fasid*, maka syariat tidak mengakuinya, seperti riba, judi, menguburkan hidup-hidup anak perempuan, dan *terhijabnya* perempuan dari memperoleh harta warisan.<sup>305</sup>

### 3. Pendapat Ulama-ulama Mazhab Tentang Hak Kepemilikan *Mahar*

#### a. Menurut Ulama Mazhab Hanafi

Dalam kitab *al-Mabsuth* disebutkan bahwa bagi orang yang melakukan akad nikah, baik wali maupun wakilnya tidak ada hak untuk menerima mas kawin jika tidak diperintahkan oleh mempelai perempuan. Hal itu sebagaimana yang telah dijelaskan bahwa dia tidak berhak sama sekali yang berhubungan dengan akad nikah. Sebagaimana tidak boleh baginya untuk meminta supaya diserahkan apa yang telah dilakukan akad (vagina untuk disetubuhi) kepada mempelai laki-laki sebelum diterima gantinya (*mahar*). Demikian juga wakil dari pihak mempelai laki-laki, dia tidak wajib sedikitpun membayar mas kawin itu sama seperti tidak ada hak baginya untuk menerima apa yang telah dilakukan akad atasnya.<sup>306</sup>

Dari pembahasan di atas dapat dipahami bahwa *mahar* merupakan hak milik si mempelai perempuan, baik statusnya masih perawan maupun janda sehingga tidak boleh dikuasai oleh siapa pun walaupun oleh orangtuanya. Jangankan untuk dikuasai diterima saja ketika penyerahan oleh pihak mempelai laki-laki tidak dibenarkan jika tanpa perintah atau tanpa izin.

301 Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, cet. IV, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), h. 237.

302 Sarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum...*, h. 207.

303 Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999), h. 98.

304 Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul...*, h. 237.

305 Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Ushul...*, h. 98-99.

306 Syams al-Din Abu Bakr Muhammad bin Abi Sahl al-Sarakhsi, *al-Mabsuth*, Juz V, Cet. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), h. 33.

Dalam kitab *Radd al-Muhtar* disebutkan bahwa sah bagi mempelai perempuan untuk menggugurkan semua *mahar* atau mengurangi sebagiannya dari yang seharusnya dibayar oleh mempelai laki-laki, baik sebelumnya (sebelum dibayar/diserahkan) maupun bukan. Sah digugurkan (seluruhnya atau sebagiannya) sebagaimana dalam *al-Mughrib*. Dikaitkan sah kepadanya karena jika ayahnya (wali) yang menggugurkan dan menguranginya, maka tidak sah jika mempelai perempuan masih anak-anak. Jika ia seorang yang dewasa, maka sah jika ada persetujuan darinya dan tidak boleh jika tidak ada kerelaannya.<sup>307</sup>

Dari pembahasan tersebut dipahami bahwa seseorang yang ingin menikahkan anak perempuannya haruslah atas seizin darinya, baik masih berstatus gadis maupun sudah janda. Dengan demikian diasumsikan bahwa yang berhak menetapkan *mahar* adalah si perempuan yang akan diambil manfaatnya oleh laki-laki yang akan menikah dengannya. Apabila ayah atau walinya ingin menetapkan mahar tersebut, maka harus ada persetujuan darinya. Diasumsikan pula bahwa hak kepemilikan *mahar* adalah hak mempelai perempuan. Orangtua atau wali tidak boleh sewenang-wenang terhadap *mahar* yang telah ditunaikan oleh mempelai laki-laki. Jika pun ingin dimanfaatkan untuk berbagai keperluan termasuk keperluan resepsi pernikahan, maka orangtua atau wali harus meminta izin dulu kepada mempelai perempuan. Jika izin diberikan baru boleh digunakan *mahar* tersebut untuk berbagai keperluan. Dasar filosofi mazhab ini dalam menetapkan hukum seperti itu adalah ayat Alquran dan hadith-hadith Rasulullah Saw.

#### **b. Menurut Ulama Mazhab Maliki**

Dalam kitab *al-Mudawwanah* disebutkan secara dialogis, “Adakah engkau perhatikan jika seseorang menikahkan putrinya yang masih gadis (perawan), lalu ia mengurangi *maharnya*, apakah boleh yang demikian itu terhadap anaknya menurut pendapat Imam Malik?”. Jawab Imam Malik: “Tidak boleh bagi seorang ayah untuk mengurangi sedikit pun *mahar* putrinya yang masih gadis (perawan), sebelum ditalak oleh suaminya?”. Kata Ibn Qasim: “Aku berpendapat bahwa hal itu dipertimbangkan, jika seorang ayah mengurangi *mahar* putrinya atas dasar pertimbangan semisal suami tidak sanggup membayar *mahar*, lalu ia mengurangi (meringankannya) dan mempertimbangkannya, maka hal itu boleh terhadap putrinya. Karena jika putrinya telah ditalak oleh suaminya lalu ia mengurangi separuh *mahar* yang wajib dibayar untuk putrinya, maka hal itu dibolehkan terhadap putrinya. Tetapi jika putrinya tidak ditalak dan tidak ada aspek pertimbangan apapun, maka aku tidak berpendapat bahwa itu boleh.”<sup>308</sup>

Menurut Ibn Wahab dari Malik, dari Yunus dan yang selain keduanya dari Rabi‘ah beliau berpendapat, itu boleh bagi orang yang mempunyai wewenang untuk melakukan akad nikah, yaitu sayid bagi budaknya dan ayah bagi putrinya yang masih perawan. Kata Imam Malik: “Aku dengar Zaid bin Aslam mengatakan pendapat yang dikatakan oleh Ibn Wahab dari Malik dan Yunus, Ibn Syihab mengatakan bahwa orang yang mempunyai kewenangan untuk menikahkan boleh mengurangi *mahar* putrinya yang masih perawan atau memaafkannya dan hal itu tidak boleh bagi putrinya.”. Kata Ibn Syihab: “Firman Allah “kecuali jika mereka memaafkannya”, maksudnya hak memaafkan *mahar* bagi si perempuan jika dia sudah janda, maka dia lebih berhak dan wali tidak berhak untuk memaafkannya. Alasannya, karena si perempuan janda sudah memiliki hak penuh terhadap dirinya. Jika ia mau memaafkannya sehingga ia mengurangi separuh *mahar* tersebut, maka itu boleh baginya. Jika ia mau mengambil seluruhnya, maka *mahar* tersebut miliknya. Pendapat ini dikatakan oleh Ibn Wahab dari beberapa ulama dari Ibn ‘Abbas dan Muhammad bin Ka‘ab al-Qardhi seperti pendapat yang dikatakan oleh Ibn Syihab tentang perempuan yang janda. Pendapat Ibn ‘Abbas sama seperti Ibn Syihab tentang perempuan yang masih gadis (perawan).”

---

307 Ibn ‘Abidin, *Radd al-Muhtar ‘ala al-Durr al-Mukhtar*, Juz X, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), h. 38

308 Malik bin Anas bin Malik bin ‘Amir al-Asbuhi al-Madani, *al-Mudawwanat al-Kubra*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.), h. 103.

Kata Imam Malik: “Aku tidak berpendapat, boleh bagi ayah si gadis menikahkan anak gadisnya lalu mengurangi *maharnya*, kecuali jika dia ditalak, maka hanya setengah *mahar* yang dimilikinya. Hal itu sudah menjadi aturan, dan jika tidak ditalak maka seorang ayah tidak boleh mengurangi sedikitpun *mahar* putrinya. Hal itu sebagaimana periwayatan dalam Alquran.<sup>309</sup>

Dari uraian pembahasan di atas dapat dipahami bahwa seorang ayah tidak boleh mengurangi atau memaafkan *mahar* putrinya yang wajib dibayarkan oleh suaminya, baik putrinya itu masih gadis atau sudah janda. Kecuali jika putrinya masih gadis sebelum ditalak dan atas pertimbangan si suami tidak sanggup membayar *maharnya*, maka dibenarkan untuk mengurangi atau memaafkan *mahar* yang seharusnya wajib dibayarkan. Tetapi menurut Zaid bin Aslam, hal itu boleh juga bagi ayah dan tidak boleh bagi putrinya. Adapun jika putrinya sudah janda, maka ayah tidak punya hak sama sekali untuk memaafkannya atau menguranginya karena putrinya tersebut sudah mempunyai hak mutlak mengenai *maharnya*. Jadi, untuk mengurangi atau memaafkan saja *maharnya* seorang ayah tidak berhak tanpa izinnya, apalagi jika ingin menggunakannya tanpa seizinnya.

Dari uraian itu diasumsikan bahwa ketika ayah atau wali berhak mengurangi *mahar* putrinya yang masih gadis atas berbagai pertimbangan, maka hak penetapan *mahar* adalah hak ayah atau wali. Ayah atau wali boleh menikahkan putrinya yang masih gadis itu dengan *mahar* menurut pertimbangannya saja walaupun tanpa persetujuan putrinya. Hal itu dipahami dari filosofi ulama-ulama mazhab Malik dalam berbagai uraian yang bersumber kepada periwayatan hadith-hadith dan ayat Alquran.

### c. Menurut Ulama Mazhab Syafi‘i

Dalam kitab *al-Hawi* disebutkan, apabila telah tetaplah bahwa si isteri (mempelai perempuan) memiliki seluruh *mahar* dengan sebab adanya akad nikah, maka *mahar* itu wajib atas suaminya membayarnya sehingga diterima oleh isterinya, karena *mahar* itu dimiliki dengan akad yang bernilai. Oleh karenanya, ia wajib membayarnya sama seperti barang yang dijual (sebelum diterima si pembeli). Ketika wajib dibayar oleh suami, maka ia membayar pokok dan kekurangannya.<sup>310</sup>

Dari uraian di atas diketahui bahwa hak kepemilikan *mahar* adalah hak si isteri (mempelai perempuan). Oleh karena demikian, maka siapa pun tidak berhak untuk menguasainya dan mempergunakannya termasuk orangtuanya, kecuali ada izin dari si pemiliknya. Dalam masalah ini, maka orangtua tidak boleh sewenang-wenang menggunakan *mahar* itu untuk berbelanja alat-alat keperluan isi kamar pengantin dan kebutuhan lainnya, kecuali ada izin dari si perempuan itu.

Semua ulama dalam mazhab fiqh berpendapat sama dalam memandang *mahar*, yakni wajib hukumnya bagi mempelai laki-laki membayar *mahar* kepada mempelai perempuan ketika dilaksanakan akad nikah. Karena akad nikah sama persis dengan akad jual beli, dalam transaksi jual beli ada barang yang dijual dan ada harga yang dibayar untuk barang tersebut. Begitu juga dalam akad nikah, ada manfaat yang diambil, yakni *budhu‘* (vagina si perempuan yang akan diambil manfaatnya ketika bersetubuh), maka wajib dibayar “harganya”, yakni yang disebut dengan *mahar*. Dalam Alquran pun secara jelas Allah menyebutkan dengan lafaz “*Ujuur*”, bila diartikan secara harfiah atau bahasa bermakna harga atau upah sewa. Oleh karena demikian, maka para ulama berpendapat, segala sesuatu yang sah diperjualbelikan sah untuk dijadikan *mahar*.<sup>311</sup>

Dengan demikian dapat dipahami bahwa *mahar* merupakan hak kepemilikannya perempuan yang

---

309 *Ibid.*, h. 103-104.

310 Abu al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Habib al-Bahri al-Baghdadi al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, juz IX, Cet. I, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), h. 420.

311 Muhammad Al-Khathib Asy-Syarbiniy, *Mughnil Muhtaj*, Juz III, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 220. Lihat juga Jalaluddin Al-Mahalli, *Al-Mahalli*, Juz III, (Semarang: Dar Ihya al-Kutub al- Arabiyah, t.t.), h. 276; Zainuddin Al-Malibary, *Fathul Mu‘in*, Juz III, (Semarang: Toha Putra, t.t.), h. 347; Muhammad Marsufi, *Hasyiah Bujairimi*, Juz III, (Beirut: Dar Al-Fikr, t.t.), h. 404.

dinikahkan. Ibarat jual beli, *mahar* merupakan harga barang yang diperjualbelikan. Oleh karenanya, *mahar* adalah hak milik perempuan yang dinikahkan sebagai imbalan atas vagina yang diserahkan untuk suaminya ketika melakukan hubungan suami isteri. Dengan demikian, orangtua atau keluarga tidak berhak campur tangan dengan memanfaatkan *maharnya* tersebut untuk kebutuhan resepsi pernikahannya.

Diasumsikan bahwa hak penetapan *mahar* merupakan hak si perempuan yang akan diambil manfaatnya oleh laki-laki yang ingin menikahnya, baik perempuan itu masih berstatus gadis maupun sudah janda. Alasannya, karena *mahar* ibarat harga dari manfaat yang akan diambil dari perempuan yang dinikahnya. Oleh karenanya, dia selaku pemilik manfaat berhak atas harga (*mahar*) dari 'benda' yang diambil manfaat itu. Dasar filosofisnya adalah ayat Alquran dan hadith-hadith Rasulullah Saw serta dianalogikan kepada benda dalam transaksi jual beli.

#### d. Menurut Ulama Mazhab Hanbali

Dalam kitab '*Umdah al-Fiqh*' disebutkan, apabila seseorang menikahkan putrinya dengan *mahar* dalam bentuk apapun, maka hal itu boleh dilakukan. *Mahar* tersebut jika *mahar mithil*, tidak boleh dikurangi oleh selain ayahnya kecuali dengan seizinnya.<sup>312</sup>

Dalam pembahasan di atas dapat diketahui bahwa seorang ayah berhak untuk mengurangi jumlah *mahar* putrinya, walaupun tanpa seizinnya. Tetapi jika walinya bukan ayah, maka tidak ada untuk menguranginya, kecuali ada izin darinya. Jadi, secara tersirat ayah juga berhak untuk memanfaatkan *mahar* tersebut untuk keperluan pesta putrinya, walaupun tanpa sepengetahuannya.

Diasumsikan bahwa hak penetapan *mahar* merupakan hak ayah, sedangkan wali lainnya tidak ada hak sama sekali. Oleh karena demikian, ayah berhak menikahkan putrinya walau dengan tanpa *mahar*. Dasar filosofisnya adalah anak merupakan keturunan ayah, maka ayah mempunyai wewenang mutlak atas anaknya. Ketika seorang ayah ingin mengambil *mahar* atas pernikahan anaknya, maka ia boleh menetapkan seberapa pun jumlahnya. Hal itu dipahami dari Alquran dan hadith-hadith Rasulullah Saw.

#### 4. Legalitas Teori 'Urf dalam Menganalisis Hak Kepemilikan Mahar yang dikuasai oleh Orangtua (Keluarga) tanpa Sepengetahuan Mempelai Perempuan

Menurut Abdul Wahab Khallaf dalam bukunya "*Ilmu Ushul Fiqh*" menerangkan bahwa, dalam syari'at adat dengan '*urf*' tidak ada perbedaan, yakni apa yang telah dikenal di kalangan manusia dalam menjalankan proses interaksi sosial dengan lingkungannya. '*Urf*' ada yang bersifat *amali* (praktik), seperti kebiasaan manusia ketika melakukan transaksi jual beli tanpa adanya akad. Dan ada juga yang bersifat *qauli* (ucapan), seperti memakai kata "*walad* (anak)" dalam bahasa Arab yang dimaksudkan untuk anak laki-laki saja, tidak dimaksudkan kepada anak perempuan. Padahal pengertian dasarnya mencakup untuk keduanya. Begitu juga kata "*lahm* (daging)", tidak dimaksudkan untuk ikan, padahal ikan juga daging. Jadi, '*urf*' adalah apa yang sudah diketahui dan dipahami maksudnya oleh semua kalangan manusia, tanpa membeda-bedakan status sosial dan intelektualitas atau keilmuan mereka. Mereka mengamalkan sesuatu sesuai dengan '*urf*' yang ada hanya untuk menunjang kebutuhan dan kemaslahatan mereka. Maka, selama tidak bertentangan dengan *syara'* wajib dijaga dan dipelihara. Karena syari'at juga memelihara tradisi orang-orang Arab yang kemudian dimasukkan ke dalam ranah hukum syari'at. Oleh karenanya, para ulama berkomentar:

العادة شريعة محكمة. والعرف في الشرع له اعتبار

Artinya: "Adat atau budaya merupakan syari'at yang ditetapkan menjadi hukum. Sedangkan '*urf*' di dalam

---

312 Ibn Qudamah al-Maqdisi, '*Umdah al-Fiqh*', juz I, (Madinah: al-Maktabah al-'Ashriyah, 2004), h. 97.

syara' juga diperhatikan".<sup>313</sup>

'Urf terbagi dua, yakni 'urf sah dan 'urf batal. 'Urf sah adalah kebiasaan yang tidak bertentangan dengan dalil-dalil syara', tidak menghalalkan hal-hal yang haram dan tidak membatalkan hal-hal yang wajib. Contoh: Manusia mengenal pembagian *mahar* ketika dibayar, sebagian dibayar ketika akad nikah dan sebagian lainnya ditangguhkan pembayarannya, dan juga mengetahui bawaan pihak keluarga calon mempelai laki-laki pada hari peminangan, baik dalam bentuk seperangkat pakaian atau kue-kue merupakan hadiah, bukan bagian dari *mahar* (kecuali yang dibawa dalam bentuk emas).<sup>314</sup>

'Urf terbagi dua, yakni 'urf 'am dan 'urf *khash*. 'Urf 'am adalah segala sesuatu yang sudah dikenal oleh penduduk negeri secara mayoritas, seperti mengikat puting susu sapi supaya banyak air susunya, pemakaian lafaz haram kepada talak karena sudah habis masa perkawinan, dan masuk toilet tanpa pemberitahuan masa menetap di dalamnya. Sedangkan 'urf *khash* adalah segala sesuatu yang dikenal secara terbatas oleh penduduk negeri atau penduduk sebuah daerah atau satu kelompok masyarakat tertentu saja, seperti pemakaian lafaz *dabbah* oleh penduduk Irak untuk kuda saja dan menjadikan buku catatan harian pedagang sebagai bukti untuk menetapkan adanya utang seseorang.<sup>315</sup>

Dalam adat perkawinan masyarakat Aceh, langkah pertama sekali dijajaki adalah pertunangan yang diikuti dengan peminangan. Sebelum meminang, pihak keluarga calon mempelai laki-laki terlebih dahulu mengirim seorang utusan yang dalam bahasa Aceh disebut *seulangke* (mak comblang) untuk menanyakan berbagai persyaratan yang harus ditunaikan oleh pihak keluarga mempelai laki-laki, termasuk besarnya *mahar* yang harus dibayar. Setelah kedatangan utusan tersebut, pihak keluarga calon mempelai perempuan berembuk atau bermusyawarah dulu untuk menentukan jumlah *maharnya* dan hal-hal lain yang ada hubungannya. Setelah ada kesepakatan pihak keluarga lalu diberitahukan kepada *seulangke*. Selanjutnya, *seulangke* memberitahukan keputusan keluarga calon mempelai perempuan tersebut kepada pihak keluarga calon mempelai laki-laki. Setelah disetujui baru dilakukan peminangan dan dibawa sedikit oleh-oleh sebagai cenderamata (*bungong jaroe*) yang dianggap sebagai hadiah. Di samping itu biasanya dibawa emas sekitar 2 (dua) mayam (1 mayam = 3 gram). Emas tersebut dianggap sebagai panjar dari *mahar* yang telah ditentukan jumlahnya. Bawaan emas itu sebagai bukti keseriusan pihak calon mempelai laki-laki untuk melanjutkan proses sampai kepada akad nikah dan pelaminan.

Selanjutnya, pada hari yang telah ditentukan kedua belah pihak dilakukanlah akad nikah kedua mempelai dan pada hari itu biasanya ditunaikan seluruh *mahar* yang telah disetujui kedua belah pihak. Dalam sebagian komunitas masyarakat Aceh, sebagian dari jumlah *mahar* tersebut digunakan oleh orangtua atau keluarga untuk dipakai berbelanja persiapan kebutuhan resepsi pernikahan, seperti membeli alat perabotan isi kamar pengantin. Hal itu dilakukan tanpa sepengetahuan mempelai perempuan.

Setelah penulis menganalisis teori-teori 'urf yang ada dari berbagai sumber yang telah penulis sebutkan dalam penulisan ini, maka dapat disimpulkan bahwa kebiasaan (adat) yang berlaku pada sebagian masyarakat Aceh dalam hal penguasaan *mahar* oleh orangtua atau keluarga dengan memanfaatkannya untuk berbelanja kebutuhan resepsi pernikahan termasuk ke dalam kategori 'urf *khash*. Kemudian 'urf *khash* tersebut termasuk dalam kategori 'urf *fasid* ('urf batal) karena bertentangan dengan ketentuan hukum syariat sebagaimana yang telah ditetapkan oleh ulama-ulama fiqh dalam berbagai mazhab, kecuali dalam mazhab Maliki dan Hanbali.

Dalam mazhab Maliki, jika yang dinikahkan putrinya yang masih gadis (perawan), maka orangtua atau wali boleh memaafkan atau mengurangi *mahar* putrinya atas berbagai pertimbangan, seperti suami tidak sanggup lagi membayarnya atau sudah ditalak oleh suaminya. Sedangkan dalam mazhab Hanbali, seorang ayah boleh memaafkan atau mengurangi mahar putrinya. Sedangkan bagi wali yang lain tidak

313 Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, juz I, cet. VIII, (Kairo: Maktabah Ad-Dakwah – Syabah Al-Azhar, 1947), h. 89-90.

314 *Ibid.*, h. 89.

315 Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999), h. 97-98.

boleh, kecuali atas persetujuan mempelai perempuan. Begitu pula dalam hal menguasai *mahar* tersebut untuk keperluan resepsi pernikahannya. Hal ini sama seperti memaafkan atau mengurangi *mahar*.

Dari berbagai uraian pendapat para ulama mazhab yang empat sebelumnya, berdasarkan hasil analisis yang penulis lakukan, maka menurut penulis hak kepemilikan *mahar* merupakan hak perempuan yang ingin dinikahkan. Alur logika yang penulis bangun adalah *mahar* sebagai harga *budhu'* (vagina perempuan). Ibarat transaksi jual beli ada benda yang dijual dan ada harga yang harus dibayar oleh si pembeli. Begitu juga dalam transaksi pernikahan, ada benda yang akan diambil manfaatnya dengan cara bersetubuh, yaitu *budhu'* dan tentu ada harga yang harus dibayar oleh laki-laki yang ingin mengambil manfaatnya melalui pernikahan, yaitu *mahar*. Sebagai bukti yang mendukung alur logika yang penulis bangun ini adalah Allah Swt dalam Alquran pada satu tempat (QS. al-Nisa': 24) memakai istilah "*ujur*" yang secara harfiah bermakna harga atau upah sewa. Dengan demikian, maka hak kepemilikan *mahar* adalah hak mutlak si mempelai perempuan. Oleh karena itu, jika pihak keluarga ingin memakai *mahar* untuk berbagai keperluan setelah pernikahannya, maka harus ada izin darinya.

Dari alur logika yang telah penulis bangun di atas, maka jelaslah bahwa *'urf* yang berlaku pada sebagian masyarakat Aceh mengenai penguasaan *mahar* oleh orangtua atau pihak keluarga yang menjual sebagiannya untuk dipakai membeli keperluan isi kamar mempelai perempuan atau keperluan lainnya adalah tidak sah (*'urf fasid*). Kecuali jika itu dilakukan atas sepengetahuan dan ada izin darinya secara jelas dan terbuka serta atas inisiatifnya sendiri, tanpa paksaan. Sebab jika tidak, maka praktik seperti itu menjadi batal atau haram hukumnya sekalipun dilakukan oleh seorang ayah.

### C. Kesimpulan

Setelah menelaah berbagai macam sumber data tertulis yang telah penulis kumpulkan, maka penulis mengambil kesimpulan bahwa masyarakat Aceh sangat menjunjung tinggi adat istiadat yang berlaku dalam seluruh sendi-sendi kehidupan sosial kemasyarakatan. Hal itu karena diyakini adat istiadat atau budaya merupakan identitas sebuah bangsa. Adapun adat istiadat yang dilestarikan adalah adat istiadat yang tidak bertentangan dengan hukum syariat. Karena jika bertentangan, maka adat mana pun harus dihilangkan.

Menurut pandangan ulama-ulama mazhab, seorang ayah atau wali lainnya tidak boleh menguasai *mahar* putrinya atau *mahar* mempelai perempuan yang dimanfaatkan untuk keperluan atau kepentingan apapun, kecuali menurut ulama mazhab Maliki dan Hanbali. Dalam mazhab Maliki, jika yang dinikahkan putrinya yang masih gadis (perawan), maka orangtua atau wali boleh memaafkan atau mengurangi *mahar* putrinya atas pertimbangan-pertimbangan atau sudah ditalak oleh suaminya. Sedangkan dalam mazhab Hanbali, seorang ayah boleh memaafkan atau mengurangi *mahar* putrinya. Sedangkan bagi wali yang lain tidak boleh, kecuali atas persetujuan mempelai perempuan. Begitu pula dalam hal menguasai *mahar* tersebut untuk keperluan resepsi pernikahannya, seperti membeli alat perabotan isi kamar pengantin. Hal ini sama seperti memaafkan atau mengurangi *mahar*. Dasar filosofis semua mazhab yang ada adalah ayat Alquran dan hadith-hadith Rasulullah Saw.

Berdasarkan teori *'urf*, kebiasaan (adat) yang berlaku pada sebagian masyarakat Aceh dalam hal penguasaan *mahar* oleh orangtua atau keluarga dengan memanfaatkannya untuk berbelanja kebutuhan resepsi pernikahan termasuk ke dalam kategori *'urf khash*. Kemudian *'urf khash* tersebut termasuk dalam kategori *'urf fasid* (*'urf batal*) karena bertentangan dengan ketentuan hukum syariat sebagaimana yang telah ditetapkan oleh ulama-ulama fiqh dalam berbagai mazhab, kecuali dalam mazhab Maliki dan Hanbali. Sedangkan jika hal itu dilakukan atas persetujuannya atau izinnya, maka ulama dalam mazhab manapun menyatakan boleh hal itu dilakukan.



## DAFTAR PUSTAKA

- A.G. Pringgodigdo, *Ensiklopedi Umum*, Jakarta: Yayasan Kanisius, 1973.
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, juz I, cet. VIII, Kairo: Maktabah Ad-Dakwah – Syabah Al-Azhar, 1947.
- Abu al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Habib al-Bahri al-Baghdadi al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, juz IX, Cet. I, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid 2, Jakarta: Logos Wacana Ilmu 2001.
- Desi Rinasari, “Peradaban Aceh Bak Oase Gurun Sahara”, Opini *Harian Aceh* (online), Edisi 31 Oktober 2008, <http://aceh-online.com>.
- Ibn ‘Abidin, *Radd al-Muhtar ‘ala al-Durr al-Mukhtar*, Juz X, Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Ibn Qudamah al-Maqdisi, *‘Umdah al-Fiqh*, juz I, Madinah: al-Maktabah al-‘Ashriyah, 2004.
- Jalaluddin Al-Mahalli, *Al-Mahalli*, Juz III, Semarang: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.t.
- Khalid Ramadhan Hasan, *Mu‘jam Ushul al-Fiqh*, Mekkah: al-Raudhah, 1998.
- Malik bin Anas bin Malik bin ‘Amir al-Asbuhi al-Madani, *al-Mudawwanat al-Kubra*, Juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.
- Miftahul Arifin dan A. Faishal Haq, *Ushul Fiqh: Kaidah-kaidah Penetapan Hukum Islam*, cet. I, Surabaya: Citra Media, 1997.
- Muchlis Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah: Pedoman Dasar Dalam Istimbath Hukum Islam*, Cet. 4, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Muhammad Al-Khathib Asy-Syarbiniy, *Mughnil Muhtaj*, Juz III, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Muhammad Marsufi, *Hasyiah Bujairimi*, Juz III, Beirut: Dar Al-Fikr, t.t.
- Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, cet. IV, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Sarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam*, cet. I, Surabaya: Usaha Offset Printing, 1993.
- Syams al-Din Abu Bakr Muhammad bin Abi Sahl al-Sarakhsi, *al-Mabsuth*, Juz V, Cet. I, Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1999.
- Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz II, cet. I, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- Zainuddin Al-Malibary, *Fathul Mu‘in*, Juz III, Semarang: Toha Putra, t.t.

# Malaokok: Model Menegosiasikan Keragaman bagi Etnis Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam di Kabupaten Padang Pariaman

Oleh: Sefriyono, S.Ag., M.Pd

Dosen Sosiologi Agama Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang

## Abstract

*The awareness of the Nias-Christian as the comer in Minangkabau motivates them to do the malakok procession through the taking of the Minangkabau custom of Sungai Buluah society. That awareness was responded by ninik mamak (the leadership of ethnic in Minangkabau) through the acceptance of their request. On December 10, 1927 th was carried out the malakok procession by which the Nias-Christian paid the custom paying, 40 rial to the ninik mamak of Sungai Buluah village. The consequence of the malakok is the ninik mamak gave them the datuak title (the custom title in Minangkabau) and communal land in korong (part of village) Tanjung Basung II. Even though, the role of datuak which was given to Nias-christian only manages their nephew, they have become the dunsanak (family) of the Minangkabau society. In Minangkabau, for dunsanak is implemented the custom values, sasaki-sasanang, sahiduik-samati (if the dunsanak is sick, the member of it is also feel the sick, and if the dunsanak is happy, the member of it feel the happy as well). This agreement is always maintained and transmitted from generation to others by each of them (Nias-Christian and Minangkabau-Islam), so both of them are protected from the social conflict.*

## A. Pendahuluan

Terbentuknya negara Indonesia dengan latar belakang keragaman etnik dan agama tidak bisa dipungkiri. Hildred Geertz dalam Nasikun mengungkapkan, di negara ini hidup lebih dari 300 suku-bangsa dengan bahasa dan identitas kultural yang berbeda. Unikny mereka berbicara dengan bahasa masing-masing di samping menggunakan bahasa Indoensia, dan tetap mempertahankan adat-istiadat serta identitas etnisnya sendiri.<sup>316</sup> Di samping beragam dalam etnis, negara ini juga terbangun dari agama yang beragam. Negara ini mengakui setidaknya lima agama yakni, Islam, Kristen-Katolik, Kristen-Protestan, Hindu, dan Budha. Belakangan Kong Hu Chu juga diakui mejadi keyakinan anak bangsa ini. Sama halnya dengan etnis, mereka menyatakan keimanan mereka kepada agama ini dengan segala konsekuensinya.<sup>317</sup>

Keragaman etnik dan agama bagi bangsa ini mestinya menjadi rahmat yang harus disyukuri sebagai kekayaan bangsa. Wujud kesyukuran akan keragaman ini mesti diiringi dengan pengelolaan keragaman itu sendiri dengan baik. Manakala bangsa ini gagal mengelola kebhinikaan ini dengan baik, akan berujung pada terjadinya disintegrasi bangsa. Karenanya seluruh komponen bangsa harus bersatu padu menjaga kebhinekaan ini bagi pencapaian tujuan nasional.<sup>318</sup>

Perubahan paradigma pengelolaan negara dari sentralisasi ke desentralisasi juga berdampak pada perubahan paradigma pengelolaan keragaman etnik dan agama dari berbasis kekuasaan yang terpusat di ibu kota negara kepada pemberdayaan segala potensi daerah dengan cara menggali kearifan lokal yang berkembang pada masyarakat daerah tersebut. Pendekatan ini memberikan penekanan pada penggalian

---

316 Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2007), hal. 44

317 Hisanoro Kato, *Agama dan Peradaban*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2002), hal. 3

318 " Membangun Kerukunan Umat Beragama Guna Terwujudnya Harmonisasi Kehidupan Masyarakat dalam Rangka Ketahanan Nasional " *Jurnal Kajian Lemhanas RI*, (Edisi 14, Desember 2012) hal. 123

dan pemberdayaan praktek-praktek sosial dan budaya yang berkembang dalam masyarakat lokal terkait dengan pengelolaan keragaman etnis dan agama. Terkait dengan hal ini J.B. Hari Kustanto mengatakan, persoalan etnonasionalisme yang menguat pasca reformasi ternyata tidak bisa dipecahkan hanya dengan cara menekan atau menjinakkan kekuatan-kekuatan etnis yang mengancam integrasi sosial ini, sebab sumber persoalannya terletak pada corak masyarakat majemuk Indonesia yang terlalu menekankan kelompok etnis. Etnonasionalisme merupakan paham kebangsaan yang menggunakan sentimen etnis, agama, atau ras sebagai basisnya. Munculnya etnonasionalisme berkaiatan dengan terjadinya reaksi-reaksi dan perlawanan-perlawanan terhadap negara yang terlalu memusat dan hegemonik, serta gerakan untuk mengubah komunitas etnis menjadi entitas politik yang bernama negara kebangsaan. Salah satu solusi yang bisa diambil untuk mengatasi masalah ini adalah mengupayakan terbentuknya masyarakat Indonesia yang bercorak multikultural. Sentral dalam konsep masyarakat multikultural adalah ide-ide tentang kesetaraan sosial berbasis kebudayaan atau yang lazim disebut dengan kelompok-kelompok budaya.<sup>319</sup> Masyarakat multikultural mensyaratkan pengelolaan keragaman etnis dan agama melalui pemberdayaan potensi keragaman itu sendiri daripada pendekatan berbasis kekuasaan dengan segala kepentingannya yang berada di luar masyarakat pemangku budaya dimaksud.

Model pengelolaan keragaman, baik berbasis kelompok etnis maupun agama telah banyak dipraktikkan oleh masyarakat di antaranya adalah: *pertama*, *pencilupan* sebagai cara mengelola keragaman berbasis etnis dan agama. Teknik ini dilakukan etnis Nias-Kristen dalam rangka membangun harmoni sosial dengan Minangkabau-Islam di kelurahan Mata Air Kecamatan Padang Selatan. *Pencilupan* dilakukan oleh etnis Nias-Kristen dengan cara menceburkan diri ke dalam aktivitas sosial etnis Minangkabau-Islam sebagai etnis mayoritas di kelurahan ini, sehingga terbina sikap saling memahami dan menghormati perbedaan-perbedaan yang mereka miliki. Rekognisi sosial dalam bentuk saling menghargai yang tercipta antara etnis Minangkabau-Islam dan Nias-Kristen di kelurahan ini telah mencairkan hubungan mereka dalam aktivitas sosial termasuk aktivitas sosial keagamaan. Nias-Kristen meski minoritas mampu menduduki jabatan-jabatan publik seperti menjadi ketua Rukun Tentangga (RT) dan Rukun Warga (RW), meski memimpin mayoritas masyarakat beretnis Minangkabau-Islam. Aktivitas keagamaan seperti ritual keagamaan Kristen yang dilaksanakan di rumah oleh etnis Nias yang pada kelompok masyarakat Islam lain di kota Padang tidak diizinkan, di kelurahan ini terlaksana dengan baik. Di antara bentuk-bentuk *pencilupan* dimaksud adalah: 1) merembukkan segala aktivitas sosial dan agama yang akan mereka lakukan dengan tokoh-tokoh Minangkabau-Islam. 2) berperan serta dalam segala aktivitas sosial yang dilakukan masyarakat kelurahan Mata Air, termasuk aktivitas yang berhubungan dengan keagamaan seperti pembangunan mesjid dan melayat dalam ritual kematian.

*Kedua*, budaya ambil mengambil. Bagi orang Cina dan Minangkabau di kelurahan Ranah Parak Rumbio kecamatan Padang Selatan, salah satu kunci keharmonisan hubungan sosial mereka, terutama yang tinggal di kampung Nias V adalah adalah terlaksananya “budaya ambil mengambil”–orang Cina mengambil orang Minangkabau menjadi isteri atau suami mereka, begitu juga sebaliknya. Ini merupakan strategi alami untuk mencegah terjadinya konflik sosial di antara mereka. Meski demikian tidak terjadi pemutusan hubungan kekerabatan. Ketika ada perkawinan misalnya pihak paman meski tidak seagama lagi dengan keponakannya tidak terhalang memberikan nasehat perkawinan kepada keponakan mereka.<sup>320</sup>

Meski demikian, model-model pengelolaan keragaman etnis dan agama ini belum lagi berbingkai kultur dan agama masing-masing. Model pengelolaan keragaman ini masih dibingkai kebutuhan paraktis masing-masing kelompok yang berberinteraksi. Pada prinsipnya bagi pelanggaran harmoni sosial, diperlukan pengelolaan keragaman dengan bingkai budaya masing-masing etnis yang melakukan

---

319 J.B. Hari Kustanto, “Krisis Negara Kebangsaan dan Kebangkitan Etnonasionalisme”, *Arah Reformasi Indonesia Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Universitas Jendral Soedarman*, No. 40 (20 Agustus 2010), hal. 2 dan 9

320 Sefriyono, *Harmoni dalam Perbedaan: Membangun Integrasi dari Bawah Ala Masyarakat Padang Selatan* (Hasil Penelitian LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, 2013) hal. 75-86

kontak sosial. Karena kebudayaan merupakan tindakan-tindakan manusia yang berpola. Pada konteks ini, kebudayaan lazim disebut dengan kerangka teori tindakan/*frame of reference of the theory of action*.<sup>321</sup>

Pada masyarakat Minangkabau dikenal satu kelembagaan adat yang disebut dengan *malakok*. Dalam prakteknya, *malakok* telah terbukti mampu berperan sebagai model negosiasi keragaman baik berbasis etnis maupun agama bagi harmoni sosial, baik internal Minangkabau maupun dengan non-Minangkabau yang beragama Islam serta dengan non-Minangkabau yang tidak beragama Islam seperti *malakok*-nya Nias-Kristen kepada Minangkabau-Islam di nagari Sungai Buluah Padang Pariaman.

*Malakok* merupakan proses pemasukan (pembauran) pendatang baru ke dalam struktur pesukuan asal, maupun kesepakatan nagari membentuk suku baru bagi pendatang baru. *Malakok* lazim disebut dengan pembauran ala Minangkabau. Adanya sistem *malakok* ini berarti sistem kekerabatan di Minangkabau sesungguhnya merupakan sistem terbuka. Dengan adanya pendatang baru ini, hubungan kekerabatan yang ada dalam suku sebagai inti dari *nagari* menjadi sebagai berikut: *pertama*, Hubungan Tali Darah--tali kekerabatan ini melihat hubungan antara mereka yang berasal dari satu keturunan menurut garis ibu. Mereka ini yang disebut dalam pepatah Minangkabau dengan orang yang *sehulu semuara*; *kedua*, Hubungan Tali Budi--tali kekerabatan yang melihat hubungan yang tercipta antara orang yang mempunyai suku yang sama dari satu *nagari*, yang pindah ke nagari lain serta *malakok* pada suku yang sama di *nagari* baru; *ketiga*, Hubungan Tali Emas--tali kekerabatan yang melihat hubungan yang tercipta antara pendatang baru yang berasal dari warga non-Minangkabau yang diterima dalam pesukuan Minangkabau dengan membayar semacam *upeti-adat*.

Sejak dulu, banyak suku bangsa lain yang datang dari luar Minangkabau dan mempunyai adat dan budaya lain serta menetap di Ranah Minangkabau seperti dari Jawa, mulai dari pasukan Adityawarman, sampai Sentot Ali Basa, orang Bugis, Aceh, dan bahkan keturunan Cina serta yang terakhir transmigrasi Siting. Mereka diterima dan ditampung dalam struktur pesukuan Minangkabau dan menjadi kementerian di Minangkabau dengan membayar *upeti adat* dalam bentuk uang, barang, maupun hewan.<sup>322</sup> Dalam pola adat Minangkabau, *malakok* hanya boleh dilakukan oleh etnis Minangkabau yang sukunya sama dengan suku daerah di mana mereka akan *malakok* atau etnis pendatang di luar Minangkabau yang beragama Islam. Hal ini sesuai dengan motto orang Minangkabau yakni *Adat Basabdi Sarak, Syarak, Basandi Kitabullah*.<sup>323</sup>

Berbeda dengan pola-pola umum yang berlaku dalam masyarakat Minangkabau, adat *malakok* pada masyarakat nagari Sungai Buluah kecamatan Batang Anai kabupaten Padang Pariaman tidak hanya terjadi antara kelompok etnis dengan latar belakang Islam saja tetapi juga dengan kelompok etnis non-Islam seperti Nias-Kristen. Sebagai pendatang di nagari Sungai Buluah, Nias-Kristen mengikuti prosesi adat dalam bentuk mengisi adat Minangkabau-Islam. Pada dasarnya mengisi adat ini, bukan permintaan masyarakat nagari Sungai Buluah selaku pribumi di daerah tersebut, melainkan atas permintaan masyarakat Nias-Kristen sebagai pendatang. Di samping Nias-Kristen ada juga etnik Minangkabau-Islam asal nagari Tujuh Koto Pariaman yang ikut mengisi adat nagari Sungai Buluah.

Proses mengisi adat ini lazim disebut dalam adat Minangkabau dengan istilah *malakok*. Meski sikap masyarakat Minangkabau-Islam Sungai Buluah ini dianggap kontroversial bagi kalangan orang Minangkabau lainnya, karena dalam pandangan mereka, *malakok* hanya boleh dilakukan oleh etnis Minangkabau yang sukunya sama dengan suku daerah di mana mereka akan *malakok* atau etnis pendatang di luar Minangkabau yang beragama Islam. Hal ini sesuai dengan motto orang Minangkabau

---

321 Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi* (Jakarta: Reneka Cipta, 1996), hal. 94

322 Amir, M.S., *Adat Minangkabau: Pola dan Tujuan Hidup Orang Minangkabau* (Jakarta: PT Mutiara Sumber Widya, 1997), hal. 170

323 Fitri Eriyenti, "Malakok: Suatu Mekanisme Pendamai Ala Minangkabau" *Jurnal Demokrasi* Vol.VI No. 2 (Tahun 2007) hal. 23-24

yakni *Adat Basabdi Sarak, Syarak, Basandi Kitabullah*.<sup>324</sup> Namun prosesi adat ini tetap berlangsung dan sampai saat ini masih dianggap mampu meminimalisir konflik antara mereka yang berbeda dalam agama ini.<sup>325</sup>

Ada 935 orang Nias-Kristen di nagari Sungai Buluah atau sekitar 5.93% dari total penduduk *nagari* Sungai Buluah yakni 15757 orang (RPJM Nagari Sungai Buluah 2011). Dengan diterimanya etnis Nias-Kristen dalam struktur adat *nagari* sungai Buluah, jumlah *datuak* di *nagari* ini bertambah satu sehingga berjumlah 17 orang *datuak*. Berbeda dengan orang Minangkabau atau non-Minangkabau yang beragama Islam dalam proses *makakok*, di mana mereka dimasukkan ke dalam suku-suku yang ada di *nagari* sungai Buluah sesuai dengan pepatah Minangkabau, *tabang batumpu, hinggok mancakam* (terbang ada tumpuan dan hinggap ada tempat cengraman), etnis Nias-Kristen tetap dengan suku-suku mereka yang ada sebelumnya atau yang mereka bawa dari kampung halaman mereka di Gunung Sitoli, meski tidak persis sama karena telah terjadi pembauran dengan budaya Minangkabau. Gelar penghulu atau *datuak* yang diberikan kepada mereka melalui proses *malakok* tidak sama pula dengan gelar *datuak* yang ada di *nagari-nagari* di Minangkabau termasuk di *nagari* Sungai Buluah. Dengan gelar penghulu *Tuhenori datuak Gapuak*, Nias-Kristen diberi tanah di Korong Tanjung Basung II dan diberi kebebasan mengurus anak kemenakan mereka sendiri dan juga diperbolehkan menggunakan adat Minangkabau dengan tetap bisa memakai adat mereka sendiri. Dengan masuknya etnis Nias-Kristen ke dalam struktur adat *nagari* Sungai Buluah, mereka sudah menjadi bagian dari masyarakat nagari Sungai Buluah secara adat (Usni Zebua, Nias dan M. Nasir, Minangkabau, Wawancara 12/3/2014). Bagaimana *malakok* dalam kelembagaan adat Minangkabau?, bagaimana proses *malakok*-nya Nias-Kristen ke dalam kelembagaan adat nagari Sungai Buluah? bagaimana Nias-Kristen memanfaatkan kelembagaan *malakok* untuk menegosiasikan adat mereka dengan Minangkabau-Islam? Bagaimana konsekuensi *malakok* etnis Nias bagi harmoni sosial? merupakan tema-tema yang akan dibahas lebih jauh dalam artikel yang disadur dari hasil penelitian ini.

## B. Malakok dalam Kelembagaan Adat Minangkabau

Belum ditemukan terminologi sosiologi dan antropologi yang khusus berbicara tentang *malakok*. Akan tetapi penulis-penulis Minangkabau memparalelkan makna *malakok* ini dengan istilah Indonesia yakni menempel atau melekat dengan rapat sekali. Dalam bahasa Inggris dimaknai dengan *adhere, cementing social bond*. Dari sudut sosiologi, istilah ini mengandung tujuh unsur pokok: 1) menjadi pendatang dan bermukim di lingkungan salah satu suku Minangkabau. 2) dengan kemauan sendiri. 3) secara perorangan atau kelompok. 4) bertujuan untuk menjadi anggota suku, mendapatkan perlindungan dan keamanan, menjadi ikatan sosial yang kuat, mendapatkan perlakuan yang baik, dan adakalanya untuk mendapat hadiah tanah. 5) mengajukan permohonan dan bersumpah untuk taat, setia, dan menjaga kehormatan suku. 6) mengisi adat mengikut persyaratan yang ditetapkan oleh penghulu suku. 7) mengadakan perjamuan atau upacara kenduri untuk seluruh anggota suku.<sup>326</sup> Sehubungan dengan itu Kamardi Rais Dt. P. Sumulia dan Amir M.S mengemukakan bahwa, *malakok* merupakan suatu cara penerimaan pendatang untuk masuk dan menjadi anggota suatu suku Minangkabau. *Malakok* dalam budaya Minangkabau juga bisa dimaknai dengan pemasukan pendatang ke dalam struktur kekuasaan suatu suku maupun kesepakatan seluruh penghulu pada suatu nagari membentuk suku baru bagi sekelompok pendatang. *Malakok* bisa juga dimaknai dengan pembauran ala Minangkabau.<sup>327</sup>

Dalam bentuk yang lebih konkrit, Adri Febrianto dalam penelitiannya, *Orang Minangkabau dan Batak Mandailing di Nagari Buayan Padang Pariaman* mengatakan, kedatangan orang Mandailing di Buayan tidak menimbulkan konflik sejak dari awalnya. Mereka datang secara berkelompok dalam

---

324 *Ibid.*

325 Nurja Susanti, Minangkabau-Islam, *Wawancara*, 27/03/2014

326 Fitri Eriyenti, *Op.Cit.*, hal. 19

327 *Ibid.*

kelompok marga, yang masing-masingnya dipimpin oleh seorang pemimpinya. Pada waktu itu terdapat lima kelompok marga yang berbeda, yaitu dari marga Batubara, Harahab, Lubis, Nasution, dan Siregar. Mereka diterima orang Minangkabau dan bahkan pada akhirnya diakui keberadaannya dengan menerima mereka ke dalam alam Minangkabau dengan simbol pemberian gelar *datuak* kepada pemimpin kelompok orang Mandailing tersebut. *Datuak* di dalam kekerabatan Minangkabau adalah gelar pimpinan kelompok garis keturunan (*lineage*) yang merupakan satu kelompok keturunan yang lebih kecil dari *clan* yang dikenal dengan istilah suku atau marga pada masyarakat Batak.

Penerimaan orang Mandailing ke dalam struktur adat Minangkabau dilakukan dengan pemenuhan syarat adat, yakni mengharuskan mereka mengisi adat kepada *niniak mamak* (para penghulu) *nagari* Lubuk Alung sebagai pemilik dan pewaris yang syah daerah Buayan. Dengan demikian proses penerimaan orang Mandailing sesuai dengan prinsip-prinsip adat Minangkabau, yaitu *adat diisi limbago dituang*. Dalam proses alih tanah daerah Buayan ini, orang Mandailing diharuskan membayar ganti rugi kepada *niniak mamak* Lubuk Alung sebesar 18 Gulden, di samping menyembelih seekor kerbau, yang berlangsung pada bulan April 1819 di *nagari* Lubuk Alung. Setelah melalui proses mengisi adat inilah kelompok marga Batubara diangkat dan diakui sebagai orang Minangkabau dan pemimpin mereka diberi gelar *datuak*.

Gelar *datuak* Rajo Lelo diberikan kepada pimpinan marga Batubara, pimbina marga Harahab diberi gelar *Datuak* Manih, pimpinan marga Lubis dengan gelar *Datuak* Rajo Manambin, pimpinan dari marga Nasution dengan gelar *Datuak* Rajo Mambang dan pimpinan marga Siregar dengan gelar *Datuak* Sutan Parumahan. Pengangkatan orang Mandailing ini juga sebagai pengakuan mereka sebagai kemenakan dari *niniak mamak* tersebut yang disebut dengan istilah *kamanakan di bawah lutuik* (kemenakan di bawah lutut).<sup>328</sup> Hubungan kekerabatan ini juga sering disebut dengan hubungan kekerabatan Tali Emas, yakni hubungan kekerabatan yang tercipta antara pendatang baru berasal dari luar Minangkabau yang diterima dalam pesukuan Minangkabau melalui proses mengisi adat Minangkabau dengan membayar semacam *upeti*.<sup>329</sup>

Mas'ood Abidin mengatakan, semua pendatang yang ingin *malakok*, dapat diterima asalkan memeni ketentuan adat istiadat Minangkabau yang berdasarkan pada Islam. Artinya, pendatang itu mestilah beragama Islam, dan menerapkan adat istiadat Minangkabau dalam kehidupan sehari-hari. Jika pendatang yang ingin *malakok* itu tidak beragama Islam, maka mereka tidak dapat diterima sebagai anggota suku Minangkabau. Meskipun pendatang itu diizinkan untuk manaruko (meneruka) dan akhirnya menetap dalam wilayah ulayat Minangkabau, namun mereka tidak dapat dianggap sebagai orang yang sudah *malakok*, mereka tetap dipandang sebagai orang asing dalam pandangan adat Minangkabau disebabkan mereka tidak beragama Islam.<sup>330</sup> Namun menariknya tulisan yang diadopsi dari hasil penelitian ini adalah etnis Nias yang *malakok* ke dalam struktur adat Minangkabau nagari Sungai Buluah kecamatan Batang Anai Padang Pariaman ini tidak beragama Islam, melainkan Kristen.

*Malakok* memungkinkan pendatang diterima ke dalam struktur sosial Minangkabau. Melalui prosedur-prosedur adat Minangkabau, pendatang diterima sebagai anggota suku. Khairil Anwar mengatakan, ada tiga fungsi suku: *pertama* sebagai salah satu syarat berdirinya sebuah nagari. Karena nagari terbentuk minimal dari empat suku; *kedua*, untuk mengatur perkawinan. Perkawinan menurut adat Minangkabau bersifat eksogami, seseorang tidak boleh kawin dengan orang sesuku dengannya. Dengan perkawinan bukan berarti isteri masuk atau pindah ke dalam suku suaminya atau sebaliknya. Suami dan isteri tetap berada dalam sukunya masing-masing, sedangkan anak yang lahir dari perkawinan tersebut mengikuti suku ibunya; *ketiga*, mengatur warisan, baik warisan berupa harta maupun warisan berupa

---

328 Adri Febrianto, Etmi Hardi, dan Bustamam, Orang Minangkabau dan Batak Mandailing di Nagari Buayan, *Humanus*, Vol X, No. 1 (2011) hal. 3

329 Leni Syafyahya, *Dilema Malakok Anak Tidak Bersuku dalam Sosial Budaya Minangkabau* (Hasil Penelitian Dosen Fakultas Sastra Universitas Andalas, 2006), hal. 4

330 Fitri Eriyenti, *Loc. Cit.*

*sako* atau gelar adat seperti gelar atau jawatan penghulu. Dalam hal ini, hanya orang yang sesuku saja yang dapat menjadi anggota waris, itupun dilihat pula jarak hubungannya dengan si pewaris.

Amir M.S. mengatakan, orang sesuku mempunyai rasa persatuan dan kesetiakawanan yang kuat. Seorang anggota suku ikut bertanggungjawab atas apa yang telah dilakukan oleh anggota sukunya. Hal ini dinyatakan dalam ungkapan adat berikut; *sahino samalu* (sehina semalu), *sasakik sasanang* (sesakit sesenang), *barek samo dipikua, ringan samo dijinjiang* (berat sama dipikul, ringan sama dijinjing). Orang yang sesuku di Minangkabau dinamakan orang *badunsanak* (bersaudara), atau dinamakan juga dengan orang *sekaum*.

Melalui kegiatan *malakok*, pendatang baru diperlakukan sama dengan anggota suku lainnya, sesuai dengan perintah adat berikut: *ka lurah samo manurun, ka bukit samo mandaki* (ke lurah sama menurun, ka bukit samo mandaki). *Barek samo dipikua, ringan samo dijinjiang* (berat sama dipikul ringan sama dijinjing), *sahino sa malu* (sehina semalu). Sebaliknya, pendatang baru pun berkewajiban menyelenggarakan dan memikul baik buruk yang terjadi dengan anggota suku di mana ia *malakok* itu, sehingga bertambah eratlah pertalian antara pendatang dengan tuan rumah.<sup>331</sup>

Tatacara dan proses *malakok* ini berbeda antara satu nagari dengan negara lain di Minangkabau, mulai dari mensyaratkan mengisi adat dengan biaya yang tinggi sampai pada yang rendah yakni, uang lima ribu rupiah. Berbedanya satu nagari dengan lainnya dalam pelaksanaan *malakok* ini, dikarenakan masing-masing *nagari* mempunyai otonomi mengatur nagari mereka sesuai dengan adat-istiadat yang berlaku dalam *nagari* tersebut. Kondisi ini dalam terminologi adat Minangkabau disebut dengan *adaik salingka nagari*, artinya aturan dan norma yang beralaku di suatu *negeri* merupakan produk satu *nagari* sehingga dalam pelaksanaannya akan berbeda antara satu *nagari* dengan *nagari* yang lain.<sup>332</sup>

### C. Proses Malakok Nias-Kristen ke dalam Struktur Adat Nagari Sungai Buluah

Pemukiman orang Nias-kristen di nagari Sungai Buluah kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariman adalah di korong Tanjung Basung II. Korong ini merupakan satu dari beberapa korong yang ada di *nagari* Sungai Buluah. Korong-korong tersebut adalah Pasar Usang, Kabun, Kampung Apar, Kali Air, Kuliek, Salisikan, Tanjung Bansung I, dan Tanjung Basung II. Kehadiran orang Nias-Kristen di korong ini pertama kali adalah sebagai pekerja di nagari Sungai Buluah. Mereka dijemput orang oleh orang Minangkabau Sungai Buluh ke Gunung Sitoli untuk membersihkan gorong-gorong yang ada di nagari tersebut. Tetapi tidak ada ketentuan waktu yang jelas kapan persisnya orang-orang Nias-Kristen ada di nagari ini.

*Tidak jelas ketentuan waktu kedatangan orang-orang Nias ke nagari Sungai Buluah, yang pasti kedatangan mereka ke nagari ini dijemput oleh orang Minangkabau. Adapun tujuan penjemputan itu adalah untuk dipekerjakan sebagai petugas kebersihan nagari Sungai Buluah. Mereka membersihkan gorong-gorong yang ada di nagari ini. Di samping itu mereka juga dipekerjakan sebagai pembuka rimba yang ada di nagari Sungai Buluah.*<sup>333</sup>

Dengan bertambahnya jumlah orang-orang Nias-Kristen di nagari Sungai Buluah dan berkat kebaikan-kebaikan yang mereka lakukan terhadap anak nagari sungai Buluah, maka status mereka sebagai pendatang dan penunpang di nagari ini diganti dengan status kependudukan nagari Sungai Buluah yang diberi tanah di korong Tanjung Basung II. Status baru ini dikukuhkan dengan perjanjian antara pemuka suku Nias dengan *ninik mamak* nagari Sungai Buluah yang terdiri dari 16 orang yang dilaksanakan dengan cara mengisi adat yang lazim dikenal dalam masyarakat Minangkabau dengan sebutan *adat diisi limbago dituang*. Perjanjian ini sebagaimana terdapat dalam lembaran perjanjian

---

331 *Ibid.*, hal. 27

332 Leni Syafyahya, *Op.Cit.*, hal 10

333 Usni Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara*, 19 Maret 2014

tersebut terjadi pada tanggal 10 Desember 1927.

Dengan *malakok*-nya etnis Nias-Kristen dengan acara mengisi adat dan menuangi *limbago* Minangkabau, maka kepada etnis Nias diberikan gelar penghulu sebagaimana lazim dalam struktur adat dan sosial orang Minangkabau. Dengan diberikannya penghulu tersebut, Nias-Kristen telah menjadi bagian dari penghulu suku dalam struktur adat Minangkabau nagari Sungai Buluah meskipun gelar dan fungsi penghulu tersebut tidak sama dengan penghulu-penghulu yang ada di *nagari* tersebut, meskipun gelar tersebut belakangan telah memakai gelar adat Minangkabau. Penghulu tersebut bergelar *Datuak* Gapuak dengan pemangku adat pertama adalah suku Zebua.

*Setelah suku Nias-Kristen mengisi adat dan menuangi limbago maka diangkat datuak bagi orang-orang Nias-Kristen sehingga penghulu yang ada di Sungai Buluah bertambah satu dari semula 16 orang menjadi 17. Gelar datuak yang diberikan adalah datuak Gapuak atau penghulu Gapuak dari suku Zebua. Setelah dia meninggal digantikan oleh anak-anak mereka seperti Kicok Zebua, Agustitus Zebua, dan sekarang adalah Usni Zebua. Datuak Gapuak Zebua tersebut ditugasi untuk mengurus anak-kemenakan mereka dari suku Nias itu sendiri. Sementara datuak dalam adat Minangkabau bertugas mengurus anak kemenakan mereka suku Minangkabau.*<sup>334</sup>

Mengisi adat Minangkabau oleh Nias-Kristen pada prinsipnya atas inisiatif mereka sendiri. Bagi mereka orang Minangkabau-Islam nagari Sungai Buluah telah banyak berbuat baik kepada mereka orang Nias. Kesadaran akan kebaikan-kebaikan orang Minangkabau dan kesadaran orang Nias-Kristen bahwa mereka tinggal dan mencari hidup di tanah ulayat orang Minangkabau membawa mereka kepada keputusan untuk mengisi adat dan menuangi lembaga adat Minangkabau.

*Etnis Nias-Kristen merupakan etnis pendatang, maka sebagai pendatang harus menyesuaikan nilai-nilai budaya mereka dengan budaya lingkungan tempat mereka yang baru yakni nilai-nilai budaya Minangkabau. Hal ini sesuai dengan pepatah Minangkabau yakni, dima bumi dipijak disinan langik dijunjuang. Salah satu bentuk penyesuaian diri tersebut adalah mengisi adat kepada ninik mamak nagari Sungai Buluah. Tidak hanya itu, memakai adat Nias sendiri selayaknyalah orang-orang Nias mesti meminta izin dulu kepada ninik mamak tersebut, mungkin saja ada adat Nias yang akan dipakai tersebut bertentangan dengan nilai-nilai adat Minangkabau.*<sup>335</sup>

Orang Nias-Kristen di korong Tanjung Basung II sekarang berjumlah 603 orang dari 1.454 penduduk korong Tanjung Basung II. Jadi ada 41, 47 persen orang Nias-Kristen di korong ini. 58,53 persen lainnya adalah orang Minangkabau atau 851 orang. Orang Minangkabau yang ada di korong ini juga bukan merupakan orang asli nagari Sungai Buluah, akan tetapi pendatang dari Tujuh Koto Kampuang Dalam Padang Pariaman. Sementara pada tingkat *nagari* Sungai Buluah, orang Kristen Protestan berjumlah 720 orang sedangkan Katolik berjumlah 215. Gabungan dua Kristen ini adalah 935 orang dari 15. 757 orang penduduk *nagari* Sungai Buluah. 14.822 beragama Islam. Jadi ada sekitar 5, 93 persen pemeluk agama Kristen dari total penduduk nagari Sungai Buluah.<sup>336</sup>

Orang Minangkabau yang datang setelah orang Nias-Kristen ke Korong Tanjung Basung II adalah pedagang. Mereka ini membeli tanah kepada orang-orang Nias-Kristen yang telah menjadi pemilik tanah di korong Tanjung Basung II, yang telah mereka peroleh melalui proses mengisi adat Minangkabau.

*Etnis Minangkabau datang ke korong Tanjung Basung II, pada mulanya mereka melakukan kegiatan dagang. Lama-kelamaan mereka ini membeli tanah kepada etnis Nias-Kristen yang telah terlebih dahulu datang di korong ini. Tanah yang mereka beli ini digunakan untuk tempat tinggal.*<sup>337</sup>

Berdomisilinya orang Minangkabau di korong Tanjung Basung II tidak hanya seizin penghulu suku atau datuak Nias-kristen, tetapi diharuskan juga *malakok* ke salah satu suku yang ada di *nagari*

---

334 Usni Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara* 19 Maret 2014 dan M. Nasir, Minangkabau-Islam, *Wawancara* 12 Maret 2014

335 Usni Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara*, 12 April 2014

336 *RPJM* Nagari Sungai Buluah Tahun 2011

337 Mesun, Minangkabau-Islam, *Wawancara* 15 Maret 2014



Sungai Buluah. Kalau ini tidak menjadi perhatian orang Minangkabau tersebut, penghulu suku Nias-Kristen mesti menasehati mereka untuk juga mengisi adat kepada *ninik mamak nagari* Sungai Buluah. Karenanya orang Nias-Kristen tidak hanya menegosiasikan adat mereka dengan adat Mianangkabau *nagari* Sungai Buluah sebagai penduduk asli, tetapi juga kepada pendatang Mianangkabau dari Tujuh Koto Kampuang Dalam Pariaman. Akan tetapi karena telah sama-sama melakukan prosesi *malakok*, keberbedaan adat bisa ditangani dengan baik.

*Orang Minangkabau yang datang dari Tujuh Koto Kampuang Dalam tahun 1948 di Tanjung Basung II, mereka meminta izin dulu kepada datuak suku yang berada di dalam nagari Sungai Buluah. Sebab ketika etnis Minangkabau datang ke korong ini yang pertama kali ditanya penghulu suku Nias adalah, siapa datuak sukunya, apakah sudah menerima izin masuk ke korong Tanjung Basung II Banda Gadang atau belum?.*<sup>338</sup>

*Etnis Minangkabau jika ingin tinggal di korong ini, mereka terlebih dahulu pergi ke datuak suku ada di nagari Sungai Buluah dan kepada penghulu suku Nias. Kehadiran Minangkabau pendatang juga merupakan wadah merembukkan adat Nias bagi keharmonisan hubungan sosial karena sama-sama malakok sebagaimana yang telah mereka (Nias) lakukan/dima bumi dipijak disinan langik dijunjuang.*<sup>339</sup>

#### **D. Malakok: Menegosiasikan Keragaman bagi Nias-Kristen**

Kontak dua kelompok sosial yang berbeda latar belakang budaya dan agama umumnya berada pada dua pola interaksi sosial yakni konflik dan integrasi. Konflik terjadi manakala dua kelompok sosial tersebut tidak bisa berasimilasi dengan baik, sama-sama bertahan dengan ego kelompok masing-masing sehingga tidak mampu menegosiasikan dua kepentingan yang berbeda bagi sebuah konsensus sosial. Sementara integrasi sosial tercipta manakala kedua kelompok sosial bisa berasimilasi dengan baik, sama-sama mempunyai kesadaran akan perbedaan dan mau menurunkan ego kelompok masing-masing sehingga mampu menegosiasikan perbedaan yang mereka miliki bagi sebuah konsensus sosial.

*Malakok* dalam adat Minangkabau merupakan kelembagaan adat yang disediakan bagi pendatang untuk menegosiasikan adat yang mereka miliki ketika berada di lingkungan adat Minangkabau. Otoritas kelembagaan adat ini berlaku otonom pada masing-masing *nagari*, sehingga kebijakan *malakok* pada satu nagari bisa berbeda dengan *nagari* lain. Ada *nagari* yang hanya menerima *malokok* mereka yang memiliki kesamaan suku dan agama saja (sama-sama bersuku Jambak dan sama-sama beragama Islam dalam internal adat Minangkabau atau beretnis non-Minangkabau seperti Jawa dan lainnya akan tetapi sama-sama beragama Islam). Ada *nagari* yang tidak mau menerima etnis yang mau *malakok* ke dalam struktur adat mereka, dan ada pula *nagari* yang menerima *malakok* etnis lain meski berbeda suku dan agama dengan mereka sebagaimana dilakukan *ninik mamak nagari* Sungai Buluah kecamatan Batang Anai kabupaten Padang Pariaman terhadap etnis Nias-Kristen.

Pendatang apakah mereka internal Minangkabau atau internal Islam, bahkan di luar Islam seperti etnis Nias-Kristen memanfaatkan kelembagaan *malakok* ini untuk menegosiasikan adat mereka di lingkungan adat dan budaya Minangkabau. Dengan *malakok* keberadaan mereka di daerah Minangkabau bisa berjalan dengan baik karena mereka telah dianggap menjadi bagian dari struktur adat dan sosial orang Minangkabau. Menjadi bagian struktur adat dan sosial Minangkabau pada prinsipnya menjadi bagian dari orang Minangkabau itu sendiri sehingga mereka yang *malakok* memiliki hak-hak adat dan sosial yang sama dengan orang Minangkabau. Kesamaan sosial ini dalam logika sosiologi dianggap mampu menjadi piranti bagi kelompok sosial untuk terhindar dari konflik-konflik yang bersumber dari keragaman etnis dan agama tersebut. Nias-Kristen meski berbeda adat dan agama terhalang untuk konflik dengan Minangkabau-Islam karena diikat oleh ikatan adat yang diperoleh melalui *malakok*. Melalui proses *malakok*, Nias-Kristen juga mampu menegosiasikan adat dan agama mereka dengan etnis Minangkabau Tujuh Koto Kampuang Dalam yang juga menjadi pendatang di *nagari* Sungai Buluah

---

338 Usni Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara*, 19 Maret 2014

339 Foyalali, Nias-Kristen, *Wawancara*, 27 Maret 2014

yang juga telah menjalani proses *malakok* ke dalam struktur adat dan sosial *nagari* Sungai Buluah. Dua etnis pendatang ini sama-sama telah menjadi bagian dari struktur adat dan sosial *nagari* Sungai Buluah.

*Malakok* mensyaratkan adanya kesadaran akan keberadaan mereka (pendatang) di lingkungan tempat tinggal yang baru, dalam hal ini adalah lingkungan adat Minangkabau dan kesadaran *ninik mamak* Minangkabau sebagai pribumi penerima pendatang yang *malakok*. Kesadaran etnis-Nias-Kristen akan keberadaan mereka dalam lingkungan masyarakat adat Minangkabau *nagari* Sungai Buluah membawa mereka menjalani proses ini.

*Etnis Nias merupakan etnis pendatang, karenanya harus menyesuaikan nilai-nilai budaya yang dimiliki dengan budaya di lingkungan yang baru yang mereka tempati. Kami juga sangat tahu dengan pepatah adat Minangkabau, dima bumi dipijak di sinan langik dijunjung (dimana bumi diinjak di sana langit dijunjung). Dalam hal ini etnis Nias harus mengisi adat Minangkabau terlebih dahulu. Dengan mengisi adat ini, kami (Nias-Kristen) bisa memakai adat kami sendiri di tanah Minangkabau dan bisa juga memakai adat Minangkabau sendiri. Tidak enak rasanya menggunakan adat Nias di lingkungan adat Minangkabau kalau tidak minta izin dahulu kepada ninik mamak nagari Sungai Buluah.*<sup>340</sup>

Kesadaran pendatang yang dalam hal ini Nias-Kristen mau berasimilasi dengan etnis Minangkabau *nagari* Sungai Buluah dalam bentuk mengisi adat Minangkabau tersebut bersambut dengan kesadaran *ninik mamak* *nagari* Sungai Buluah berkenan menerima permintaan adat tersebut. Bentuk penerimaan etnis Nias- Kristen tersebut terlaksana dalam bentuk pemberian gelar adat kepada mereka. Dengan diberikannya gelar adat tersebut, Nias-Kristen menjadi bagian dari struktur adat dan sosial etnis Minangkabau-Islam *nagari* tersebut meski dengan ketentuan adat yang tidak sama dengan orang-orang Minangkabau *nagari* Sungai Buluah dan pendatang Minangkabau-Islam yang menempati daerah yang sama.

*Bahwa maka adalah kami sekalian ninik mamak penghulu nan 16 orang, adat serta pusaka dan Imam Khatib serta Labai-Labai, dalam nagari Sungai Buluah (Lubuk Alung) sudah menerima uang adat dari segala orang-orang Nias Tanjung Basung dan banyaknya 40 (empat puluh) Rial Padang. Pinangnya sudah kami gatok (cicipi), darahnya sudah kami hirup, dagingnya sudah kami makan, artinya jemaatnya sudah kami terima, serta sudah kami pinjam untuk pinjaman negeri. Maka dijamukannya itu sesuai dengan adat dan isi, limbago dituanginya oleh orang-orang di Tanjung Basung. Isi perjanjian tentang kedudukan status tanah yang telah diberikan haknya oleh penghulu adat Minangkabau kepada pemuka adat Nias. Dengan demikian maka kedudukan orang Nias di Wilayah Sungai Buluah (Pasar Usang) telah sama haknya dengan orang Minangkabau dalam segi hukum adat dan hak milik.*<sup>341</sup>

## E. Konsekuensi Malakok bagi Etnik Nias

Penerimaan orang-orang Nias-Kristen ke dalam struktur adat dan sosial masyarakat *nagari* Sungai Buluah membawa beberapa konsekuensi diantaranya: *pertama*, pemberian gelar *datuak* kepada etnis Nias-Kristen. Sebagai konsekuensi dari mengisi adat yang dijalani oleh Nias-Kristen adalah diberinya mereka gelar *datuak*, meski *datuak* tersebut hanya mengurus warga suku mereka sendiri.

Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam yang berada di korong ini tidak pernah mengalami gesekan sosial. Karena etnis Nias telah mengisi adat pada nini mamak *nagari* Sungai Buluah. Ini dilakukan karena kami (Nias) berada di wilayah adat Minangkabau. Sebagai konsekuensi dari mengisi adat ini, *ninik mamak nagari* Sungai Buluah mengangkat *datuak* (penghulu) suku Nias meski penghulu adat tersebut tidak sama statusnya dengan penghulu adat yang ada di *nagari* Sungai Buluah. Penghulu adat Nias hanya mengurus warga mereka sendiri, penghulu tersebut tidak ikut campur mengurus anak-kemenakan orang Minangkabau.<sup>342</sup>

---

340 Usni Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara*, 12 April 2014

341 Naskah Perjanjian Mengisi Adat Suku Nias-Kristen kepada Ninik Mamak Nagari Sungai Buluah Desember Tahun 1927 dan Antonius Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara*, 5 Maret 2014

342 M. Nasir, Minangkabau-Islam, *Wawancara*, 28 Maret 2014

Gelar penghulu adat yang diberikan kepada etnis Nias-Kristen disesuaikan dengan nama-nama suku mereka. Suku pertama yang diberi gelar ketika *malakok* tersebut adalah suku Zebua. Karenanya dibelakang gelar adat tersebut tercantum nama Zebua.

*Ketika mengisi adat kepada ninik mamak nagari Sungai Buluah pada tahun 1927 yang dihadiri oleh seluruh datuak-datuak nagari Sungai Buluah, maka bertambahlah datuak itu dari 16 datuak menjadi 17 orang dengan diangkatnya datuak dari kalangan suku Nias. Penghulu adat Nias yang diangkat menjadi datuak tersebut diberi gelar dengan sebutan Penghulu/Datuak Gapuak Zebua.<sup>343</sup>*

Setelah *datuak* pertama ini meninggal digantikan oleh *datuak-datuak* yang lain yang juga merupakan keturunan dari suku Zebua.

*Etnis Nias meminta adat Minangkabau, setelah dikabulkan mereka diberi gelar adat dengan nama datuak Gapuak. Setelah datuak Gapuak meninggal digantikan oleh anaknya Kicok Zebua, setelah itu digantikan Agustinus Zebua. Sekarang yang menjadi penghulu Nias adalah Usni Zebua. Gelar datuak yang diberikan oleh ninik mamak nagari Sungai Buluah lazim dipanggil di lingkungan Nias dengan sebutan penghulu.<sup>344</sup>*

Namun dalam perkembangannya suku selain dari suku Zebua juga diberi gelar oleh ninik mamak nagari Sungai Buluah dengan gelar yang sedikit berbeda dengan gelar yang diberikan suku sebelumnya. Gelar yang diberikan tersebut punya kesamaan dengan gelar yang dimiliki oleh orang Minangkabau meski masih menempatkan nama suku mereka di belakang gelar tersebut. Suku Nias yang diberi gelar tersebut adalah suku Harefa. Gelar mereka adalah *datuak* Rajo Mudo Dali Harefa.<sup>345</sup> Rajo Mudo lazimnya merupakan gelar adat yang dimiliki oleh orang Minangkabau atau gelar yang diberikan kepada etnis lain beragama Islam yang melakukan proses *malakok*.

*Kedua*, pemberian tanah untuk bermukim. Sebagai konsekuensi dari diterimanya permintaan adat Minangkabau nagari Sungai Buluah oleh etnis Nias, mereka diberi tanah ulayat oleh *ninik mamak* nagari Sungai Buluah untuk menunjang aktivitas hidup mereka. Setelah diadakan perjamuan adat penerimaan etnis Nias-Kristen oleh *ninik mamak* nagari Sungai Buluah, diadakan perjanjian terkait dengan keberadaan etnis-Nias Kristen di nagari Sungai Buluah. Salah satu perjanjian tersebut terkait dengan status tanah ulayat nagari Sungai Buluah yang diberikan kepada etnis Nias.

*Isi perjanjian tentang kedudukan status tanah yang telah diberikan haknya oleh penghulu adat Minangkabau kepada pemuka adat Nias. Dengan demikian maka kedudukan orang Nias di Wilayah Sungai Buluah (Pasar Usang) telah sama haknya dengan orang Minangkabau dalam segi hukum adat dan hak milik.<sup>346</sup>*

*Tanah yang diberikan oleh ninik mamak nagari Sungai Buluah kepada pemuka adat Nias-Kristen setelah mereka mengisi adat dan menuang lembaga adat Minangkabau adalah tanah ulayat orang Minangkabau nagari Sungai Buluah yang ada di korong Tanjung Basung II Banda Gadang. Tanah ulayat ini pada mulanya hutan rimba yang dibersihkan oleh orang-orang Nias.<sup>347</sup>*

*Ketiga*, penggunaan simbol-simbol budaya Minangkabau. Dengan diterimanya etnis Nias-Kristen ke dalam struktur adat nagari Sungai Buluah, mereka diperkenankan memakai adat Minangkabau dalam prosesi adat mereka seperti dalam prosesi perkawinan. Nias-Kristen diperbolehkan memakai *pelaminan* yang lazim digunakan oleh orang Minangkabau ketika menjani proses pernikahan. Pelaminan adalah tempat kedudukan orang-orang besar seperti raja dan penghulu. Pada masa dahulunya dipakai pada rumah adat namun sekarang juga dipakai pada pesta perkawinan. Hal ini mungkin disebabkan marapulai (penganten pria) dan anak *daru* (pengantin perempuan) disebut sebagai ratu dan raja sehari. Perangkatan pelaminan mempunyai kaitan dengan hidup dan kehidupan masyarakat adat Minangkabau. Dahulu memasang pelaminan pada sebuah rumah harus dengan seizin penghulu adat dengan ketentuan adat

343 Usni Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara*, 18 Maret 2014

344 M. Nasir, Minangkabau-Islam, *Wawancara*, 12 Maret 2014

345 Naskah Kesepakatan Ranji Penghulu Tuhenori Datauak Gapuak Zebua Tahun 1995

346 Naskah Perjanjian Mengisi Adat Suku Nias-Kristen kepada Ninik Mamak Nagari Sungai Buluah Desember Tahun 1927 dan Antonius Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara*, 5 Maret 2014

347 Usni Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara*, 19 Maret 2014

yang berlaku. Sekarang ketentuan-ketentuan adat ini umumnya jarang diperlakukan.<sup>348</sup>

*Karena telah mengisi adat Minangkabau, kami orang-orang Nias diperkenan menggunakan adatnya. Adat Minangkabau yang digunakan, terutama dalam pesta perkawinan adalah pakaian pengantin, carano, dan dulang. Kesemuanya ini dalam adat Minangkabau disebut dengan peralatan pelaminan.*<sup>349</sup>

Di samping diperkenankan menggunakan pelaminan Minangkabau dalam pelaksanaan pesta-pesta perkawinan, Nias-Kristen juga diperkenan menggunakan bahasa Minangkabau dalam berkomunikasi. Bahasa Minangkabau dipergunakan ketika berinteraksi dengan orang Minangkabau, tetapi ketika berada di lingkungan Nias mereka menggunakan bahasanya sendiri.

*Orang-orang Nias-Kristen yang ada di korong Tanjung Basung II Banda Gadang dalam kesehariannya menggunakan bahasa Minangkabau ketika mereka berinteraksi dengan orang-orang Minangkabau. Sementara ketika mereka berinteraksi dengan sesama Nias mereka menggunakan bahasa Nias.*<sup>350</sup>

Bahasa Minangkabau tidak hanya digunakan oleh orang Nias ketika berkomunikasi dalam kehidupan keseharian dengan orang Minangkabau saja tetapi juga digunakan dalam rapat-rapat etnik yang ada di lingkungan nagari Sungai Bulauh. Rapat-rapat yang diadakan di sekolah-sekolah yang ada di korong Tanjung Basung II juga sering menggunakan bahasa Minangkabau. Penggunaan bahasa Minangkabau ini juga tidak terlepas dari penerapan pepatah adat Minangkabau oleh Nias-Kristen yakni *dima bumi dipijak, disinan langik dijujuang* (dimana bumi diinjak, disana langit di pikulkan). Hal ini juga merupakan konsekuensi dari proses *malakok* yang telah dilakukan oleh orang Nias-Kristen terhadap orang Minangkabau nagari Sungai Bulauh yang dilakukan dengan cara mengisi adat.<sup>351</sup>

Dengan *malakok*-nya etnis Nias-Kristen ke dalam struktur adat dan sosial Minangkabau nagari Sungai Bulauh, relasi sosial mereka dengan etnis Minangkabau berjalan dengan damai. Ketika terjadi konflik antara orang Batak-Kristen yang tinggal di korong Tanjung Basung II dengan orang Minangkabau korong Pasar Usang terkait dengan peternakan babi, orang Nias-Kristen korong Tanjung Basung II tidak mau terlibat dengan konflik tersebut, meskipun mereka sama-sama beragama Kristen. Karena peternakan babi menyalahi peraturan adat yang ada di nagari Sungai Bulauh.

*Di korong Tanjung Basung II tidak pernah terjadi pertengkaran antara etnis Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam, baik karena faktor agama maupun faktor budaya. Ketika terjadi perselisihan orang Minangkabau korong Pasar Usang dengan orang Batak, etnis Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam yang tinggal di Korong Tanjung Basung II tidak mau terlibat. Konflik tersebut terjadi karena peternakan babi. Dalam aturan nagari Sungai Bulauh tidak boleh beternak babi dekat jalan, seharusnya beternak babi seratus meter dari jalan. Kemudian mereka memelihara babi lebih dari satu pasang. Karenanya orang Minangkabau yang berada di luar Korong Tanjung Basung II merasa terusik karena perbuatan etnis Batak tersebut. Lalu mereka membakar kandang babi yang dibuat etnis Batak tersebut. Akan tetapi etnis Nias dan Minangkabau yang berada dalam korong Tanjung Basung II tidak ikut campur dengan permasalahan tersebut, meski orang Batak tersebut beragama Kristen sebagaimana juga dianut oleh etnis Nias.*<sup>352</sup>

*Terhadap peristiwa tersebut, etnis Nias dan Minangkabau tidak merasa apa-apa, meskipun peristiwa itu terjadi dalam korong di mana etnis Nias dan Minangkabau bertempat tinggal. Sebab masalah yang terjadi tersebut, bukan bersumber dari suku Nias atau pun dari suku Minangkabau, melainkan dari etnis Batak yang membuat peternakan babi dalam korong Tanjung Basung II Banda Gadang.*<sup>353</sup>

Relasi harmoni etnis Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam terus terbina dengan adanya sikap saling menjaga perjanjian adat yang telah dilakukan dalam proses *malakok*.

*Tidak ada salah paham yang terjadi di korong ini, karena mereka sudah menyatu. Karena Nias telah mengisi*

---

348 Pelaminan Minangkabau (dalam <http://www.cimbuak.net>. Diakses 16 agustus 2014)

349 Hudogo, Nias-Kristen, *Wawancara*, 28 Maret 2014

350 Julianis, Minangkabau-Islam, *Wawancara*, 9 Maret 2014

351 Awen, Nias-Kristen, *Wawancara*, 12 April 2014

352 Mesun, Minangkabau-Islam, *Wawancara*, 15 Maret 2014

353 Usni Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara*, 12 April 2014

*adat kepada orang Minangkabau nagari Sungai Buluah. Jika tidak mematuhi perjanjian adat yang telah ditetapkan ini, maka akan terjadi konflik.*<sup>354</sup>

*Keempat*, tokoh adat dan pemerintah menjadi pilar harmoni. Di samping itu peran tokoh adat dan pemerintahan *nagari* dan korong sangat penting bagi terjaminnya relasi harmoni antara etnis Nias-kristen dan Minangkabau-Islam di korong Tanjung Basung II khususnya dan *nagari* Sungai Buluah pada umumnya. Ketika orang Batak yang ada di korong Tanjung II dengan orang Minangkabau yang berada di luar tanjung Basung II berkonflik yang berujung pada pengusiran orang Batak di korong Tannjung II petuah-petuah tokoh adat sangat penting bagi pencegahan dan pemulihan konflik tersebut.

*Etnik Batak yang beternak bagi dalam korong Tanjung Basung II, dengan etnik Minangkabau luar korong Tanjung Basung II, mereka dapat damai kembali, melalui petuah-petuah adat dari tokoh-tokoh adat dan pemuka-pemuka nagari yang berada di korong dan nagari tersebut.*<sup>355</sup>

Petuah-petuah adat terkait dengan perlunya menjaga harmoni sosial tersebut diperoleh dari kedua belah pihak baik dari Minangkabau maupun dari Nias yang ada di korong Tanjung Basung II. Di samping pemuka adat, tokoh pemerintahan seperti pejabat pemerintahan nagari dan korong juga berperan dalam hal ini.

*Kepala korong dan tokoh-tokoh adat memberikan petuah sesuai dengan posisi yang mereka tempati. Petuah-petuah ini berperan sebagai proses penyelesaian permasalahan yang terjadi. Meskipun ketika terjadi pembakaran kandang babi milik orang Batak di Korong Tanjung Basung II yang diiringi dengan pengusiran orang-orang Batak, orang Minangkabau dan orang Nias yang ada di korong ini tidak ikut campur.*<sup>356</sup>

## F. Penutup

Ada tiga hal penting yang bisa dipahami dari negosiasi keragaman antara Nias-Kristen dengan Minangkabau-Islam di nagari Sungai Buluah Padang Pariaman: *pertama*, kesadaran Nias-Kristen sebagai pendatang di lingkungan adat dan sosial Minangkabau telah membawa mereka melakukan proses *malakok*. Dengan *malakok* tersebut mereka tidak lagi dianggap sebagai orang asing di lingkungan adat dan sosial Minangkabau melainkan sebagai *dunsanak* (keluarga besar) orang Minangkabau. Kesadaran ini disambut dengan kesediaan orang Minangkabau menerima proses *malakok* tersebut. Pada dasarnya konflik pendatang dengan pribumi lebih banyak dipicu oleh tidak adanya komunikasi yang efektif antara pendatang dengan pribumi, pendatang kurang menyadari keberadaan mereka di lingkungan adat dan budaya pribumi yang berbeda dengan budaya yang mereka miliki yang mesti dihormati; *kedua*, konsekuensi *malakok* ini terjaga melalui intennya transmisi budaya dari satu generasi ke generasi berikutnya. Kedua belah pihak, terutama tokoh adat dan pemerintah lokal sama-sama mengajarkan kepada anak-kemenakan (anak dan keponakan) dan warga mereka bahwa antara Nias-Kristen dan Minangkabau Islam telah terjalin tali persaudaraan yang diperoleh melalui proses *malakok*; *ketiga*, di tengah alotnya relasi muslim dan non-muslim di Sumatera Barat, terutama terkait dengan pendirian rumah ibadah yang tersandung dengan keberadaan tanah ulayat, ada kearifan lokal yang telah dijalankan orang Minangkabau, terutama *ninik mamak nagari* Sungai Buluah Kabupaten Padang Pariaman yang memberikan ulayat mereka untuk Nias-Kristen yang telah melakukan proses *malakok* sehingga hak-hak beragama mereka melalui rumah ibadah terejawantah dengan baik.

---

354 Usni Zebua, Nias-Kristen, *Wawancara*, 12 April 2014

355 Usni Zebua, Nias-kristen, *Wawancara*, 19 Maret 2014

356 Julianis, Minangkabau-Islam, *Wawancara*, 19 Maret 2014

## REFERENSI

- Eriyenti, Fitri, 2007, *Malakok: Suatu Mekanisme Pendamai Ala Minangkabau* (dalam Jurnal *Demokrasi*, Vol.IV, No.2, Tahun 2007)
- Febrianto, Adri Dkk, 2011, *Orang Minangkabau dan Batak Mandailing di Nagari Buayan* (dalam *Humanus*, Vol. X, No. 1, Tahun 2011)
- Hari Kustanto, J.B., 2010, *Krisis Negara Kebangsaan dan Kebangkitan Etno Nasionalisme* (dalam *Jurnal Arah Reformasi Indonesia*, LPPM Universitas Jenderal Soedirman No. 40, Agustus 2010)
- Kato, Hisanori, 2002, *Agama dan Peradaban*, Jakarta: Dian Rakyat
- Koentjaraningrat, 1996, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Reneka Cipta
- M.S., Amir, 1997, *Adat Minangkabau: Pola dan Tujuan Hidup Orang Minangkabau*, Jakarta: PT Mutiara Sumber Widya
- Membangun Kerukunan Umat Beragama Guna Terwujudnya Harmonisasi Kehidupan Masyarakat dalam Rangka Ketahanan Nasional* (dalam *Jurnal Kajian Lemhanas RI*, Edisi 14, Desember 2012)
- Nasikun, 2007, *Sistem Sosial Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press
- Naskah Perjanjian Mengisi Adat Suku Nias-Kristen Kepada Ninik Mamak Nagari Sungai Buluah 10 Desember 1927*
- Pelaminan Minangkabau* (dalam *Cimbuak.Net*, diakses 16 Agustus 2014)
- RPJM Nagari Sungai Buluah Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariman*, 2014
- Kesepakatan Ranji Penghulu Tuhenori Datuak Gapuak Zebua Nias-Kristen*, Tahun 1995
- Syafyahya, Leni, 2006, *Dilema Malakok Anak Tidak Bersuku dalam Sosial Budaya Minangkabau* (Hasil Penelitian Dosen Fakultas Sastr Universitas Andalas Tahun 2006)
- Sefriyono, 2012, *Harmoni dalam Perbedaan: Membangun Integrasi dari Bawah Ala Masyarkat Kecamatan Padang Selatan* (Hasil penelitian LPPM IAIN Imam Bonjol Padang, Tahun 2013)

# ISIS: Perjuangan Islam Semu dan Kemunduran Sistem Politik (Menyoal Nilai-Nilai Keislaman ISIS Secara Normatif dan Historis dan Mengkomparasikannya dengan Sistem Politik Kekinian)

Oleh: Abdul Waid, S.H.I., M.S.I.

Dosen Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama (IAINU) Kebumen, Jawa Tengah

## Abstrak

*Islamic State of Irak and Syria (ISIS) kini menjadi teror menakutkan karena telah menanamkan pengaruhnya di berbagai negara, termasuk Indonesia. Gerakan ISIS tidak akan pernah berhenti sebelum cita-cita besarnya tercapai untuk membentuk khilafah Islamiyyah, yaitu kepemimpinan universal bagi seluruh umat muslim yang bertanggung jawab mengimplementasikan syariat di seluruh dunia. Gerakan ISIS bukan sekadar bertumpu pada dua titik: Iraq dan Suriah. Makalah ini berusaha membedah konsep perjuangan dan cita-cita ISIS dalam perspektif Islam, baik secara normatif maupun historis, serta membandingkannya dengan sistem politik kekinian yang banyak digunakan di setiap negara modern, khususnya Indonesia. Secara normatif dan historis, islamic state atau pun khilafah Islamiyyah yang menjadi cita-cita besar ISIS ternyata tidak memiliki legitimasi dalam ajaran Islam maupun dalam sejarah peradaban Islam. Selain itu, apa yang dicita-citakan ISIS itu tidak memiliki bentuk kejelasan (semu) baik dari segi mekanisme dan teknis penerapannya, argumentasi naqli yang menjadi pijakannya, maupun individu-individu yang ada di dalamnya. Dari segi sistem politik, ISIS sebenarnya mengajak kita melakukan langkah mundur. Sebab, sistem politik pemerintahan yang kita pakai saat ini (di Indonesia) jauh lebih baik dari apa yang diperjuangkan ISIS, bahkan selaras dengan nilai-nilai keislaman.*

*Key words: ISIS, Islam, Sistem Politik, Khilafah, Semu.*

## A. Pendahuluan

“...Kami akan pergi (berperang) ke Irak, Yordania, dan Lebanon. Atau ke mana pun Sheikh Abu Bakar Al Baghdadi memerintahkan kami, kami akan pergi... Cita-cita dan nasib umat ada di tanganmu, wahai Sheikh...”

Kata-kata di atas dilontarkan oleh seorang pemuda Inggris bernama Nasir Mutsanna. Pemuda ini lahir, tumbuh, dan bersekolah di Kota Cardiff, Wales, Inggris, meskipun ayah dan ibunya sebenarnya berasal dari Yaman. Kata-kata pemuda Inggris yang dimuat di media *Al Sharq Al Awsat*, surat kabar yang berbasis di London itu menandakan bahwa pengaruh *Islamic State of Irak and Syria* (ISIS) telah menyebar ke beberapa negara di dunia. Tidak hanya ke daratan negara-negara Arab di Timur Tengah, tetapi juga ke beberapa negara di Eropa, Afrika, Amerika, bahkan Asia.

Lebih tragis lagi, terdapat sejumlah muslim Indonesia yang secara nyata telah terlibat aktif dalam gerakan ISIS. Artinya, mereka tidak hanya mendukung dan membenarkan keberadaan ISIS, tetapi juga terlibat dalam medan perang ISIS untuk mempertaruhkan nyawanya demi ISIS. Kenyataan ini terlihat dari beredarnya video ISIS di situs *Youtube* di mana terdapat seorang warga Indonesia bernama Abu Muhammad al-Indonesi<sup>357</sup> dengan sangat berani memprovokasi warga Muslim Indonesia lainnya untuk mendukung perjuangan ISIS di *Levant* (Irak dan Suriah).

---

<sup>357</sup> Nama asli dari Abu Muhammad al-Indonesi sebenarnya adalah Bahrumsyah. Dia tercatat sebagai warga Indonesia yang pernah mengenyam pendidikan di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Ciputat, Jakarta, namun tidak tamat. Pihak kepolisian mensinyalir bahwa lokasi pengambilan gambar dalam video tersebut bukan Indonesia, tetapi di Timur Tengah. Dengan demikian, beberapa orang Indonesia, termasuk Abu Muhammad al-Indonesi saat ini telah aktif berperang mendukung perjuangan ISIS di Timur Tengah.

Orang-orang yang memutuskan untuk bergabung dengan ISIS—termasuk juga warga negara Indonesia—didasari oleh sebuah asumsi bahwa gerakan dan perjuangan ISIS adalah “jihad” yang diperintahkan oleh Islam. Doktrin ISIS menyatakan bagi mereka yang berbaiat kepada ISIS dan mendukung segala bentuk perjuangannya, maka nantinya akan mendapatkan pahala surga. Dengan kata lain, ISIS mengklaim bahwa gerakannya mengemban misi “suci” sesuai dengan ajaran Islam yang dibawa oleh Rasulullah.<sup>358</sup>

Setiap orang yang secara terang-terangan bergabung dengan gerakan ISIS menolak bentuk negara yang tidak berdasarkan syariat Islam. Bentuk negara seperti Indonesia, misalnya, dianggap bertentangan dengan Islam dan oleh karenanya harus diperangi. Hukum di Indonesia dianggap tidak memiliki ketentuan mengikat bagi setiap warganya karena dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam. Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa setiap pengikut ISIS adalah anti negara yang dapat menimbulkan diintegrasi bangsa. Bagi mereka hanya ada satu pemimpin yang wajib ditaati, yaitu Abu Bakr Al Baghdadi.<sup>359</sup> Dengan demikian, keberadaan ISIS sebenarnya adalah ancaman terhadap keutuhan sebuah negara. Di negara mana saja ISIS menanamkan pengaruh, di sanalah ISIS akan menebar ancaman terhadap eksistensi negara.

Sejumlah pertanyaan perlu dikemukakan, apa sebenarnya tujuan dan cita-cita besar ISIS? benarkah ISIS sesuai dengan ajaran Islam? Adakah legitimasi konkret dalam Islam tentang kebenaran perjuangan ISIS? Ketiga pertanyaan itu tidak bisa dipisahkan dari pertanyaan lanjutan, apakah sistem politik pemerintahan yang dijalankan banyak negara modern saat ini seperti Indonesia tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam sebagaimana yang dituduhkan ISIS?

Untuk menjawab semua pertanyaan itu, makalah (paper) ini akan menelaah mengenai apa sebenarnya ISIS dan berusaha untuk menjelaskan tentang ada dan tidaknya nilai-nilai keislaman ISIS baik secara normatif maupun historis, serta membenturkannya dengan sistem politik pemerintahan yang banyak diterapkan oleh negara-negara saat ini, khususnya Indonesia. Sehingga dengan menelaah secara kritis tentang gerakan ISIS bisa dicapai suatu pengetahuan (*knowledge*) dan pemahaman (*verstehen*) yang komprehensif agar seluruh generasi bangsa tidak terjebak pada keputusan yang menyesatkan berkaitan dengan keberadaan ISIS.

## B. Landasan Teori

Pendekatan normativitas dan historisitas dapat dijadikan sebagai landasan filosofis atau kerangka teoritis untuk membongkar dan melakukan pembacaan secara kritis terhadap gerakan ISIS. Dalam kamus umum bahasa Indonesia, W.J.S. Poerwadaminta mengatakan *historis* adalah kejadian dan peristiwa yang benar-benar terjadi pada masa lampau atau peristiwa penting yang benar-benar terjadi. Definisi tersebut terlihat menekankan kepada materi peristiwanya tanpa mengaitkan dengan aspek lainnya. Sedangkan dalam pengertian yang lebih komprehensif mengenai suatu peristiwa sejarah perlu juga dilihat siapa yang melakukan peristiwa tersebut, dimana, kapan, dan mengapa peristiwa tersebut terjadi.<sup>360</sup> Sedangkan kata *normatif* berasal dari bahasa Inggris *norm* yang berarti norma ajaran, acuan, ketentuan tentang masalah yang baik dan buruk yang boleh dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan.<sup>361</sup>

Dalam konteks pembahasan tentang ISIS, sisi historisitas merupakan bentuk sejarah bagaimana sebenarnya ISIS itu muncul dan melakukan serangkaian gerakan untuk mencapai ambisi dan cita-citanya.

---

358 Seth G Jones, *A Persistent Threat: The Evolution of Al-Qa'ida and Other Salafi Jihadist*, (London: Rand Corporation, 2014), hlm. 93.

359 Abu Bakr Al Baghdadi adalah pemimpin kelompok ISIS yang telah diangkat sebagai *khalifah Negara Islam Irak dan Suriah*. Ia berasal dari suku al-Bu Badri yang berada di Samarra dan Diyala, Baghdad, Irak. Abu Bakr Al Baghdadi mengklaim bahwa dirinya adalah keturunan Nabi Muhammad SAW, sehingga ia merasa berhak dan pantas menjadi *khalifah* atau pemimpin semua warga Muslim di seluruh dunia. Melalui ISIS yang dipimpinya ia pun hendak menjadi pemimpin tunggal umat muslim di seluruh dunia. Sumber: <http://news.liputan6.com> edisi 1 Agustus 2014, diakses tanggal 8 September 2014.

360 W.J.S. Poerwadaminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Lembaga Bahasa Nasional, 1972), hlm. 284.

361 *Ibid*, hlm. 301.



Sedangkan sisi normativitas adalah aturan baku yang ada dalam ajaran Islam baik yang bersumber dari al-Qur'an, hadis, *ijma'* para ulama, *qiyas*, maupun norma-norma yang diakui keabsahannya dalam peradaban Islam, yang menjadi dasar gerakan ISIS. Normativitas itu sendiri tentu tidak dapat dilepaskan dari ISIS. Sebab, selama ini ISIS mengklaim sebagai kelompok yang memperjuangkan sebuah misi yang berdasarkan norma-norma dalam ajaran Islam.

Pendekatan normativitas dan historisitas dalam mengkaji ISIS tidak hanya akan memunculkan gambaran penafsiran tentang dogmatika di dalam tubuh ISIS sendiri, melainkan juga kepentingan, kondisi, maupun *prejudice* yang mendasari kelahiran ISIS dengan segala cita-cita yang diperjuangkannya yang kini telah menanamkan pengaruh kuat di berbagai negara di dunia, termasuk negara Indonesia.

Dengan kedua pendekatan itu, akan dapat disimpulkan apakah ISIS yang selama ini melakukan gerakan radikal dengan serangkaian serangan bersenjata itu memang sesuai dengan Islam dan sosial (*shari'ah and social inference*) atau justru sebaliknya.<sup>362</sup> Secara sederhana, pendekatan ini berusaha menjembatani antara normativitas teks Ilahi dengan historisitas realitas empiris yang berkaitan dengan gerakan ISIS, dengan cara “memadukan” pendekatan tekstual (*normative*) dan pendekatan kontekstual (historis-empiris) secara simultan.

Melalui pendekatan normativitas dan historisitas sebagai landasan filosofis atau kerangka teoritis untuk membongkar dan melakukan pembacaan secara kritis terhadap ISIS, akan muncul pandangan tentang ISIS dari paradigma idealis ke paradigma yang bersifat empiris dan mendunia. Dalam hal ini, doktrin yang dikembangkan oleh ISIS perlu sekiranya dibenturkan dengan konteks kekinian secara faktual.

Sebagai contoh, ISIS selama ini memperjuangkan konsep politik pemerintahan dengan sistem *khilafah Islamiyyah*. Dalam sejarah peradaban Islam, konsep ini memang pernah muncul dan bahkan sempat berkuasa selama beratus-ratus tahun lamanya.<sup>363</sup> Konsep itu selayaknya perlu dibenturkan dengan konsep sistem politik pemerintahan yang telah dijalankan oleh banyak negara-negara modern saat ini seperti Amerika, Inggris, Jerman, termasuk Indonesia. Dengan cara ini, maka makalah ini nantinya akan bisa memberikan gambaran dan kesimpulan konkret apakah doktrin ISIS itu menimbulkan kesenjangan atau keselarasan antara idealisme yang diperjuangkan ISIS dengan apa yang ada dalam fakta empiris saat ini.

Pendekatan dan telaah semacam itu sangat dibutuhkan untuk bisa memahami secara komprehensif tentang gerakan ISIS karena yang menjadi doktrin ISIS sendiri turun dalam situasi yang kongkrit bahkan berkaitan dengan kondisi sosial kemasyarakatan tertentu. Dengan demikian, makalah ini nantinya akan memberikan ulasan tentang keadaan yang sebenarnya berkenaan dengan keberadaan ISIS. Dari sini, maka seseorang tidak akan memahami ISIS keluar dari konteks historisnya karena pemahaman demikian itu akan menyesatkan orang yang memahaminya. Sebelum seseorang memutuskan untuk bergabung atau sekadar mendukung gerakan ISIS, misalnya, maka ia pun harus mempelajari sejarah munculnya ISIS, sejarah tentang apa yang menjadi tujuan, ambisi dan cita-cita ISIS, sehingga akan mendapatkan kesimpulan yang obyektif dan komprehensif.

---

362 Konsep pendekatan dalam mengkaji segala persoalan dalam Islam dengan bentuk ini pernah ditawarkan oleh Louay Safi dalam bukunya yang berjudul *The Foundation Of Knowledge A Comparative Studying Islamic and Western Methods Of Inquiry* yang kemudian banyak dirujuk oleh para intelektual muslim di seluruh dunia hingga saat ini. Lihat, Louay Safi, *The Foundation Of Knowledge A Comparative Studying Islamic and Western Methods Of Inquiry*, (Selangor: IJU & IIT, 1996), hlm. 171-196

363 Dalam sejarah, memang tidak bisa dipungkiri bahwa sistem politik pemerintahan dengan konsep *khilafah islamiyyah* pernah berjaya dan bahkan berkuasa selama beratus-ratus tahun lamanya, yaitu semenjak *al-khulafa al-rasyidin* hingga kekhalifahan Turki Utsmani sebelum akhirnya dihancurkan oleh Mustafa Kemal At-Tatur pada tahun 1924. Pada masa itu, tidak hanya kaum muslim sebenarnya yang mengakui eksistensi sistem politik pemerintahan dengan konsep *khilafah islamiyyah*, tetapi juga kalangan non muslim dan sejumlah sarjana Barat (orientalis). Tetapi, bukan berarti sistem ini tidak memiliki kekurangan sama sekali. Dalam konteks kekinian, banyak tokoh muslim yang menyatakan bahwa sistem politik pemerintahan dengan konsep *khilafah islamiyyah* sudah tidak lagi relevan diterapkan di masa kini dengan berbagai macam alasan rasional dan obyektif. Lihat, Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), hlm. 206.

Dengan kerangka teoritis sebagaimana yang telah dijelaskan di atas dalam rangka membahas persoalan gerakan ISIS, maka terdapat beberapa hal pokok yang ditekankan dalam makalah ini. Pertama, *idealisme approach*, yaitu upaya untuk memahami dan menafsirkan fakta tentang ISIS baik secara normatif maupun historis tanpa adanya keraguan sedikitpun.

Kedua, *diakronik*, yaitu upaya menelusuri sejarah ISIS dan perkembangan doktrin yang diperjuangkannya—perjuangan menegakkan doktrin *khilafah Islamiyyah*—dari masa-masa, baik sebelum lahirnya ISIS maupun sesudahnya, sehingga akan muncul gambaran mengenai kebenaran atau pun kesalahan di balik gerakan ISIS tersebut.

Ketiga, *sinkronik*, yaitu upaya kontekstualisasi nilai-nilai keislaman baik secara sosiologis maupun politis tentang sistem pemerintahan yang kini diterapkan oleh banyak negara di dunia, termasuk Indonesia. Hal ini dimaksudkan untuk memunculkan gambaran apakah konsep pemerintahan yang kita jalani saat ini—yang menurut pandangan ISIS dianggap sebagai konsep yang bertentangan dengan Islam sehingga wajib diperangi—sebenarnya sesuai dengan nilai-nilai dan ajaran Islam atau justru sebaliknya.

## C. Metode Penelitian

Dalam makalah ini, penyusun menggunakan beberapa langkah sebagai berikut:

### 1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*), yaitu suatu penelitian dengan cara mengumpulkan, menuliskan, mengklasifikasikan bahan pustaka (*literature*) sebagai sumber data yang diperoleh dari berbagai sumber terpercaya, aktual, faktual, tentang gerakan ISIS dan segala aspek yang berkaitan dengannya.

Menurut pandangan Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, penelitian yang dilakukan dengan cara meneliti bahan pustaka atau data sekunder dinamakan penelitian normatif atau penelitian kepustakaan.<sup>364</sup>

### 2. Sifat Penelitian

Sifat dari penelitian ini adalah deskriptif analitik (*descriptive analysis*), yaitu penelitian yang bertujuan memberikan gambaran yang jelas tentang apa dan bagaimana sebenarnya gerakan ISIS, termasuk juga mengenai nilai-nilai keislaman ISIS baik secara normatif maupun historis dan mengkomparasikannya dengan sistem politik kekinian, kemudian dianalisis secara sistematis, faktual, dan akurat mengenai fakta-fakta dan sifat-sifat dari obyek kajian dalam penelitian ini.<sup>365</sup>

Penelitian ini berdasarkan pendekatan yuridis normatif<sup>366</sup> dan historis-empiris karena dengan pendekatan ini akan diungkapkan kaidah-kaidah normatif yang bersumber dari ajaran Islam baik yang bersumber dari al-Qur'an, hadis, *ijmak*, maupun *qiyas*, serta kajian-kajian mengenai fakta sejarah tentang gerakan ISIS.

### 3. Data dan Sumbernya

Sumber data penelitian ini dibedakan menjadi dua, yaitu sumber bahan primer dan sumber bahan sekunder. Perincian kedua data tersebut adalah sebagai berikut:

Sumber bahan primer terdiri dari berbagai macam tulisan dalam bentuk buku yang membahas tentang gerakan dan perjuangan ISIS secara pokok dan esensial. Misalnya, berbagai hasil penelitian langsung tentang ISIS yang telah berbentuk buku seperti *Iraq in Crisis* (2014) karya Anthony H

---

364 Amir Mualim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta, UII Press, 2001), hlm. 64.

365 Sumadi Suyasubrata, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: CV Rajawali Press, 1989), hlm. 19-20.

366 Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, cet. Ketiga, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 9-10.

Cordesman dan Sam Khazai,<sup>367</sup> *A Persistent Threat: The Evolution of Al-Qa'ida and Other Salafi Jihadist* (2014) karya Seth G Jones,<sup>368</sup> *The Arab Spring* (2010) karya Astrid B Boening,<sup>369</sup> *Endgame in Iraq* (2014) karya Gideon Rose, *Syria The United States, And The War on Terror in The Middle East* (2006) karya Robert Gabil,<sup>370</sup> *Feminizing the West: Neo-Islam's Concept of Renewal, War and the State* (2014) karya Muhammed Al Dami',<sup>371</sup> dan lain sebagainya, termasuk juga segala fakta empiris yang saat ini sedang terjadi di Timur Tengah seperti statemen-stamen yang dilontarkan langsung oleh pemimpin utama gerakan ISIS Sheikh Abu Bakar Al Baghdadi, baik dalam bentuk video yang bisa dijumpai di situs *youtobe*, maupun dalam berita-berita media massa berkelas dunia yang kredibel dan dapat dipertanggungjawabkan.

Sumber bahan sekunder yang berfungsi sebagai pendukung terhadap sumber bahan primer berasal dari berbagai sumber yang membahas tentang gerakan ISIS baik dalam bentuk tulisan sederhana (opini) di media massa cetak dan elektronik, komentar para tokoh di dalam maupun luar negeri, berita-berita dari surat kabar, televisi, dan radio seputar keberadaan dan gerakan ISIS di berbagai negara, fatwa-fatwa ulama tentang keberadaan ISIS, dan lain sebagainya. Bahkan, tidak menutup kemungkinan data sekunder itu juga bersumber dari individu-individu yang penyusun anggap memiliki kompetensi di bidang kajian yang penyusun angkat dalam makalah ini, yang bisa diperoleh dari berbagai macam cara seperti diskusi formal atau pun non formal, maupun dimintai keterangannya secara langsung.

#### 4. Tahap Analisis Data

Dengan data-data yang telah penyusun peroleh sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, maka tahap berikutnya yang penyusun lakukan adalah analisis tentang gerakan ISIS dengan menggunakan metode-metode sebagai berikut.

Metode deskriptif, yakni proses yang digunakan untuk menggambarkan dan menjelaskan sejarah perjalanan munculnya ISIS serta tujuan pokok keberadaan ISIS dari perspektif sejarah, termasuk juga mengaitkannya dengan berbagai fakta sejarah yang ada pada masa itu.

Metode Interpretasi, yakni proses analisis yang dilakukan dengan interpretasi dengan cara menerangkan dan mengungkap makna mengenai doktrin (tujuan dan cita-cita pokok) ISIS, serta makna dari nilai-nilai keislaman sistem politik kekinian yang menurut hemat penulis perlu dikomparasikan dengan doktrin ISIS tentang konsep sistem politik pemerintahan (*khilafah Islamiyyah*).<sup>372</sup>

---

367 Buku *Iraq in Crisis* (2014) yang Anthony H Cordesman dan Sam Khazai adalah buku baru yang terbit di tahun 2014 sebagai respon terhadap keberadaan ISIS yang menampakkan ancaman nyata di Irak dan Syiria. Buku ini mengkaji keberadaan ISIS dari berbagai macam perspektif, namun ulasan pokoknya sebenarnya adalah kajian politik. Anthony H Cordesman dan Sam Khazai melakukan serangkaian penelitian dengan sangat tekun dan obyektif tentang ISIS dan mencari dua celah tentang gerakan ISIS, yaitu celah politik dan celah keagamaan. Dari sini penulis buku ini berusaha menggambarkan kepada khalayak apakah ISIS sebenarnya adalah gerakan politik atau gerakan keagamaan.

368 Buku berjudul *A Persistent Threat: The Evolution of Al-Qa'ida and Other Salafi Jihadist* (2014) yang ditulis Seth G Jones berusaha mengkaji tentang ISIS dari sudut pandang sejarah munculnya gerakan radikalisme Islam di Timur Tengah seperti *Al-Qa'ida* yang dipimpin oleh mendiang Usama Bin Laden. Buku ini berupaya meneliti tentang keterkaitan radikalisme dan ancaman *Al-Qa'ida* dengan ISIS, khususnya terhadap negara-negara Barat yang beraliran sekuler seperti Amerika, termasuk juga negara-negara yang menerapkan sistem demokrasi seperti Indonesia.

369 Buku yang ditulis Astrid B Boening berjudul *The Arab Spring* (2010) membahas tentang negara-negara Arab yang menyimpan potensi munculnya radikalisme agama yang setiap saat bisa muncul dan menjadi ancaman serius bagi peradaban dunia. Tiga bab dalam buku ini mengkaji secara detail tentang gerakan ISIS yang ditinjau dari aspek politik dan sejarah.

370 Robert Gabil juga menulis buku berjudul *Syria The United States, And The War on Terror in The Middle East* (2006). Secara keseluruhan buku ini mengupas tuntas tentang keberadaan ISIS yang muncul di Irak dan Syiria sekaligus mengaitkannya dengan guncangan politik antara Syiria dan Amerika.

371 *Feminizing the West: Neo-Islam's Concept of Renewal, War and the State* (2014) adalah buku yang ditulis Muhammed Al Dami'. Buku ini juga membahas tentang gerakan ISIS sebagai ancaman di setiap negara.

372 Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Liberty Press UGM, 1990), hlm. 41.

Metode Hermeneutika, yakni proses kelanjutan dari interpretasi. Metode ini penyusun gunakan dengan maksud untuk menangkap makna dari ajaran-ajaran, doktrin, dan perilaku para pengikut ISIS, dan juga analisis secara kritis-normatif-historis mengenai pandangan hidup ISIS secara *genuine*. Pada tahap metode ini penyusun juga sekaligus berusaha untuk melakukan refleksi secara kritis tentang gerakan dan perjuangan ISIS.

## D. ISIS dan Gerakan Radikalisme Politik

### 1. Sejarah Singkat Munculnya ISIS

Untuk mengetahui sejarah munculnya ISIS, pertama kali yang harus ditelusuri adalah sejarah dan nama ISIS itu sendiri. Dalam bahasa Arab, ISIS atau *Islamic State of Irak and Syria* merupakan terjemahan dari organisasi *Ad-Daulah al-Islamiyah fi al-Iraq wa asy-Syam*. Tapi, *Associated Press* dan Amerika Serikat menyebutnya sebagai *Islamic State in Iraq and The Levant* (ISIL).<sup>373</sup> Organisasi ini berkaitan dengan arus gerakan *Salafiyah Jihadiyah*<sup>374</sup> yang menghimpun berbagai unsur berbeda untuk bertempur di Irak dan Suriah.

Di medan peperangan, mereka terpecah ke dalam banyak kelompok. Oleh sebab itu, muncullah nama organisasi yang menyebut istilah "*Ad-Daulah Al-Islamiyah*" (*Islamic State*). Nama ini sekaligus menjadi magnet yang menarik banyak pasukan dari berbagai daerah di medan perang untuk menyatakan kesetiaannya di bawah organisasi payung yang besar. Organisasi *Daulah Islamiyah* awalnya terbagi dua. Pertama, *Daulah Islamiyah fil Iraq* yang sering disebut media massa dengan istilah "*Daisy*" dan disandarkan pada Kelompok *Tauhid wal jihad* yang didirikan tokoh berkebangsaan Yordania, Abu Musa az-Zarqawi di Irak pada tahun 2004 setelah terjadinya serangan tentara Amerika Serikat ke Irak.<sup>375</sup>

Pada tahun 2006, Zarqawi menyatakan kesetiaannya pada mantan pemimpin al-Qaeda, Osama bin Laden, dan meminta agar organisasinya menjadi bagian dari al-Qaeda. Selanjutnya, pada tahun yang sama, dibentuk Dewan Syuro Mujahidin di bawah kepemimpinan Abdullah Rashed al-Baghdadi. Namun, Az-Zarqawi akhirnya tewas dalam serangan AS pada pertengahan tahun 2006 dan kepemimpinan *Daulah Islamiyah* beralih ke Abu Hamza al-Mohajir. Hanya berselang empat tahun, tepatnya tanggal 19 April 2010, tentara AS di Irak berhasil membunuh Abu Hamza al-Mohajir. Akhirnya, Abu Bakr al-Baghdadi terpilih sebagai pengganti kepemimpinan *Daulah Iraq Islamiyah*.<sup>376</sup>

Pada tanggal 9 April 2013, muncul sebuah rekaman suara yang ditengarai sebagai suara Abu Bakr al-Baghdadi. Dia menyatakan bahwa *Jabha Nushra* (Front Kemenangan) di Suriah merupakan perpanjangan dari organisasi *Daulah Iraq Islamiyah*. Dalam rekaman itu, nama *Jabha Nushra* dan *Daulah Iraq Islamiyah* dihapus untuk kemudian diganti menjadi *Daulah Islamiyah fil Iraq wa Asy-Syam*. Inilah awal terbentuknya organisasi yang kemudian dikenal oleh media asing dengan istilah ISIS.

Sejak tahun 2006, ISIS memiliki kekuatan militer besar dan menjadi organisasi militer terkuat di Irak. Mereka mulai memberi pengaruh di daerah yang luas. Namun, ISIS harus berhadapan dengan

---

373 Robert Gabil, *Syria The United States, And The War on Terror in The Middle East*, (New York: An Imprint Of Greenwood Publishing Group, 2006), hlm. 44.

374 *Salafiyah Jihadiyah* adalah sebuah kelompok atau gerakan yang menginginkan terjadinya perubahan di dunia Islam, khususnya dalam tata kelola politik dan pemerintahan, yang harus dilakukan dengan segera dengan cara-cara revolusioner. *Salafiyah Jihadiyah* mengusung puritanisme dan cenderung tidak sabaran menghadapi segala sesuatu yang dianggap sebagai penyimpangan-penyimpangan dari ajaran Islam yang ada di sekitar mereka. itu sebabnya mereka melakukan tindakan kekerasan untuk mengekspresikan ketidaksetujuan mereka. *Salafiyah Jihadiyah* berusaha melawan penjajahan negara muslim oleh kekuatan Barat seperti yang terjadi di Afghanistan, Chechny, Kashmir, Mindanao dan Palestina. Bahkan perlawanannya ditujukan langsung kepada negara-negara Barat yang dianggap bertanggung jawab atas penderitaan umat Islam. Lihat, Daurius Figueira, *Salafi Jihadi Discourse of Sunni Islam in the 21 st Century: The Discourse of Abu Muhammad al-Maqdisi and Anwar al-Awlaki*, (New York: Thinkstock, 2011), hlm.

375 Robert Gabil, *Syria The United States,.....*, hlm. 52.

376 *Ibid*, hlm. 65

munculnya organisasi Dewan Kebangkitan yang merupakan perhimpunan bersenjata dari kabilah Irak yang didirikan untuk melawan organisasi al-Qaeda serta mendapat dukungan pasukan AS dan pemerintah Irak.

Sedangkan di Suriah, ISIS yang menghimpun para pasukan dengan kualitas tempur yang lebih baik berhasil meraih sejumlah kemenangan di beberapa daerah strategis di Suriah. Mereka relatif menguasai penuh wilayah Deir al-Zour di wilayah perbatasan dengan Irak. Tapi di sisi lain, keberadaan ISIS tidak memiliki pengaruh sama sekali di daerah Aleppo dan daerah-daerah di sekitarnya. Akhirnya, seluruh pasukannya harus angkat kaki dari daerah Aleppo. Secara kuantitas, jumlah pasukan ISIS di Suriah antara 6000 hingga 7000 personil. Sedangkan di Irak jumlahnya sekitar 5000 hingga 6000 personil.<sup>377</sup> Jumlah itu menandakan bahwa keberadaan ISIS sangat memang membahayakan karena setiap melakukan perjuangannya selalu dengan angkat senjata di medan perang.

## 2. Ambisi Politik dan Cita-Cita Besar ISIS

Untuk membahas tentang gerakan dan perjuangan ISIS secara komprehensif, makalah ini juga akan menelaah tentang ambisi politik dan cita-cita besar ISIS. Sebab, dari sanalah nantinya akan muncul gambaran obyektif apakah gerakan ISIS sesuai dengan ajaran Islam atau tidak. Banyak orang yang tidak mengetahui ambisi politik dan cita-cita besar ISIS sehingga memunculkan penilaian yang keliru tentang ISIS.

Ambisi dan cita-cita besar ISIS tidak hanya bertumpu pada dua titik: Iraq dan Syria. Tetapi, cita-cita besarnya adalah membentuk *khilafah Islamiyyah*. Menurut Imam Taqiyuddin An-Nabhani (1909-1977), pendiri utama Hizbut Tahrir, *khilafah Islamiyyah* adalah kepemimpinan universal bagi seluruh umat muslim di muka bumi yang bertanggung jawab untuk mengimplementasikan *syariat* di seluruh dunia. Dengan demikian, tujuan ISIS sebenarnya tidak hanya hendak menggulingkan pemerintahan Irak yang sah saat ini dan pemerintahan Suriah, tetapi adalah terbentuknya *khilafah Islamiyyah*.<sup>378</sup>

Oleh karena itu, cita-cita besar ISIS itu diamini oleh beberapa umat muslim di seluruh dunia, termasuk di Indonesia, yang menyatakan bergabung kepada ISIS. Tujuannya tetap sama, berdirinya *khilafah Islamiyyah* segera terwujud seluruh negara di dunia. Jika ambisi dan cita-cita besar itu tidak terwujud, minimal *kekhalifahan* Islam yang dicita-citakan terwujud di sejumlah negara penting di Timur Tengah bagian timur (*Levant*) yang terbentang dari Irak, Suriah, Yordania, Lebanon, serta wilayah-wilayah Palestina.

Irak dan Suriah sebenarnya hanyalah dua titik permulaan perjuangan ISIS untuk mencapai tujuan dan cita-cita besarnya: *khilafah Islamiyyah*. Dengan kata lain, perjuangan ISIS itu dimulai dari Irak dan Suriah untuk kemudian dilanjutkan ke seluruh negara di dunia. Bagi ISIS, persatuan Islam di seluruh

---

<sup>377</sup> *Ibid.*

<sup>378</sup> Memang muncul sebuah pendapat bahwa ISIS sebenarnya hanya bertujuan untuk merebut pemerintahan Iraq dari rezim PM Nuri Al-Maliki yang berasal dari kelompok Syi'ah. Artinya, ISIS merupakan para militan pendukung mantan Presiden Saddam Hussein yang ingin menggulingkan pemerintahan Perdana Menteri Iraq saat ini, Nuri al-Maliki, dan menggulingkan Presiden Bashar al-Assad di Suriah. Pendapat ini didasarkan bahwa seluruh pengikut ISIS adalah penganut Sunni. Tujuan ISIS untuk menggulingkan pemerintahan Irak saat ini karena ISIS menganggap bahwa pemerintahan Irak saat ini tidak sah, yaitu lahir dengan cara kudeta terhadap Saddam Hussein—penganut militan aliran Sunni—dan dibantu oleh Amerika Serikat. Pendapat ini juga mengatakan bahwa isu *khilafah Islamiyyah* sengaja digembar-gemborkan oleh Amerika dan sekutunya. Tetapi, hasil penelitian yang dikemukakan oleh Muhammed Al Dami' justru mengatakan hal berbeda. Muhammed Al Dami' mengatakan bahwa selain berjuang untuk menguasai Irak dan Suriah, ISIS juga berupa menegakkan *khilafah Islamiyyah* di seluruh dunia. Untuk mencapai cita-cita itu, ISIS harus didukung oleh seluruh negara di seluruh dunia. Oleh karena itu, ISIS menanamkan pengaruhnya di setiap negara di dunia, tidak terkecuali di negara-negara Eropa dan Amerika. Para anggota ISIS yang berasal dari luar Timur juga menyatakan bahwa mereka rela mendukung ISIS dengan mengorbankan jiwa raganya karena tujuan ingin ditegakkannya *khilafah Islamiyyah*. Karena itu pul pemimpin ISIS saat ini, *Sheikh Abu Bakar Al Baghdadi*, telah dinobatkan sebagai *khalifah* di muka bumi. Muhammed Al Dami' menyebut ISIS adalah gerakan politik semata karena tujuan mendirikan *khilafah Islamiyyah* pada hakekatnya adalah tujuan politik, yaitu membentuk sistem politik pemerintahan. Selengkapnya, lihat, Muhammed Al Dami', *Feminizing the West: Neo-Islam's Concept of Renewal, War and the State*, (New York: Thinkstock: 2014), hlm. 175.

dunia hanya terwujud dengan dua hal. *Pertama*, adanya institusi tunggal dalam bentuk *khilafah*. Kedua, adanya kepemimpinan dalam bentuk *khalifah*, *imamah*, atau *amirul mukminin*. Hal inilah sebenarnya yang sangat ditantang oleh dunia Barat, khususnya Amerika, karena menegakkan *khilafah Islamiyyah* di seluruh dunia berarti juga hendak menghancurkan eksistensi pemerintahan negara-negara Barat.<sup>379</sup>

Apa yang dicita-citakan oleh ISIS ini mirip dengan konsep kepausan dalam agama Katolik. Di dalam agama Katolik seorang Paus adalah pemimpin spiritual utama yang diakui oleh seluruh dunia. Hanya saja, konsep kepausan dalam agama Katolik hanya berperan dalam hal spiritual, bukan dalam hal sistem politik pemerintahan.<sup>380</sup> Berbeda halnya dengan konsep *khilafah Islamiyyah* yang mencakup kepemimpinan spiritual dan politik.

*Khilafah Islamiyyah* adalah deklarasi entitas politik baru ISIS dalam rangka menguasai wilayah-wilayah di Timur Tengah, khususnya Suriah dan Irak. Dalam jangka panjang, ISIS berupaya menguasai seluruh dunia dengan satu sistem politik, yaitu *khilafah Islamiyyah*. Untuk mencapai tujuan itu, ISIS memproklamasikan *khilafah Islamiyyah* kepada seluruh negara di dunia sebagai satu-satunya cara entitas politik mempersatu umat Islam di seluruh sedunia. Seruannya kepada dunia adalah permohonan dukungan dan bergabung dengan kelompok ini. Proklamasi ini tampaknya cukup efektif. Terbukti sejumlah orang di beberapa negara menyatakan dengan tegas untuk bergabung dengan ISIS, tidak terkecuali beberapa warga negara Indonesia.

Di beberapa daerah di Indonesia, misalnya, bisa kita jumpai sejumlah orang yang menyatakan bergabung dengan ISIS. Diantaranya, Kemenkum HAM pernah merilis data terdapat 23 narapidana kasus terorisme di Nusakambangan, Cilacap yang berbaiat dan menyatakan dukungan kepada ISIS. Selain itu, Ketua Komite Intelijen daerah Bekasi Kota, Kopol Maryono, mengakui di Bekasi ada puluhan orang yang mendeklarasikan diri di sebuah masjid di kawasan Pekayon, Bekasi mendukung ISIS. Tidak hanya itu, mereka juga secara terang-terangan telah mengibarkan bendera kebesaran ISIS.<sup>381</sup>

Berita online di situs [www.tempo.co](http://www.tempo.co) edisi 7 Agustus 2014 juga merilis data yang cukup mencengangkan bahwa gerakan ISIS telah berhasil menanamkan pengaruhnya ke wilayah-wilayah di Indonesia seperti Sumatera Utara, Aceh, Padang, Riau, Palembang, Lampung, Banten, Tangerang, Bekasi, NTB, Kalimantan Timur, Kalimantan Selatan, Kalimantan Barat, Sulawesi Barat, Sulawesi Tengah, Sulawesi Tenggara, Sulawesi Utara, Jakarta, Jawa Timur, dan Jawa Tengah.<sup>382</sup>

Fakta-fakta ini mengindikasikan bahwa kampanye *khilafah Islamiyyah* yang didengungkan ISIS tampaknya diterima oleh beberapa kelompok muslim awam dan radikal di sejumlah negara di dunia, termasuk Indonesia. Mereka yang menerima seruan ISIS itu sebenarnya adalah individu-individu yang tidak paham tentang konsep *khilafah Islamiyyah* sebagai konsep politik yang dianggap sebagai mempersatu umat muslim di seluruh dunia.

Mereka menerima apa yang diserukan ISIS dengan serta merta tanpa diiringi dengan telaah kritis dan kajian yang mendalam tentang keberadaan ISIS dan tentang *khilafah Islamiyyah*. Bagi para pengikut ISIS, konsep *khilafah Islamiyyah* adalah konsep sistem politik terbaik dari sistem yang ada saat ini: demokrasi. Bahkan, mereka meyakini dengan sepenuhnya bahwa demokrasi adalah sistem produk Barat yang tidak sesuai dengan ajaran-ajaran Islam sehingga wajib hukumnya untuk diperangi.<sup>383</sup>

Walaupun dalam ukuran-ukuran tertentu ISIS telah berhasil menggalang dukungan dari berbagai negara, tetapi tidak sedikit kelompok-kelompok yang menentang keberadaan ISIS. Bahkan, hampir semua negara di Amerika, Eropa, Asia, menantang keberadaan ISIS dan melarang keras masuknya paham ISIS ke negara-negara tersebut.

---

379 Abd al-Qadim Zallum, *Konspirasi Barat Meruntuhkan Khilafah Islamiyah*, (Jakarta: Al-Izzah, 2001), hlm. 66.

380 John L Allen JR, *Paus Benediktus XVI: Sepuluh Gagasan yang Mengubah Dunia*, (Yogyakarta: Kanisius, 2008), hlm. 54.

381 [www.detik.com](http://www.detik.com) edisi 25 Agustus 2014, diakses tanggal 8 September 2014

382 [www.tempo.co](http://www.tempo.co) edisi 7 Agustus 2014, diakses tanggal 8 September 2014

383 Taufiq Asy-Syawi, *Syura Bukan Demokrasi*, cet. Pertama, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 384

### 3. Gerakan dan Perjuangan Islam Semu

ISIS mengklaim bahwa gerakan dan perjuangannya untuk mendirikan *khilafah Islamiyyah* adalah perjuangan suci sesuai dengan tuntutan syariat Islam. Oleh karena itu, bagi siapa saja yang bergabung ke dalam perjuangan ISIS dianggap sebagai “jihad” yang kelak dijanjikan pahala surga.<sup>384</sup> Perjuangan ISIS ini pun sering kali dikait-kaitkan dengan argumentasi sejarah Islam bahwa *khilafah Islamiyyah* sebagaimana yang telah dijalankan di masa kejayaan Islam selama beratus-ratus tahun adalah sebuah keniscayaan untuk diterapkan kembali di masa sekarang.

Tetapi, jika kita telaah secara normatif dan historis berdasarkan fakta-fakta sejarah yang ada, apa yang diperjuangkan oleh ISIS sebenarnya tidak memiliki kejelasan konkret (tidak jelas/semu), sehingga tidak dapat dikatakan sebagai perjuangan Islam atau jihad. Bahkan, penyusun makalah ini mengatakan bahwa apa yang dicita-citakan oleh ISIS tersebut merupakan gerakan dan perjuangan Islam semu. Dengan kata lain, tidak ada bentuk kejelasan (semu) dari konsep *khilafah Islamiyyah* sebagai cita-cita utama pemersatu umat muslim di seluruh dunia yang diperjuangkan kelompok ISIS.

Ada beberapa hal yang bisa dijelaskan di sini mengapa keberadaan ISIS dapat dikatakan sebagai gerakan dan perjuangan Islam semu. Pertama, kelemahan para pejuang ISIS untuk menegakkan *khilafah Islamiyyah* adalah mereka hingga saat ini pada kenyataannya tidak bisa memberikan kejelasan mengenai mekanisme teknis penerapan konsep *khilafah Islamiyyah* di lapangan. Artinya, konsep *khilafah Islamiyyah* yang dikatakan ISIS sebagai misi suci sesuai ajaran Islam sebenarnya masih bersifat semu dan tidak jelas tentang corak, sifat, bentuk, dan teknis penerapannya di lapangan.

Misalnya, apakah seorang *khalifah* (pemimpin *khilafah*) adalah sosok maksum (orang yang dianggap paling jauh dari dosa) seperti konsep imamah dalam Syiah atau konsep kepausan dalam Katolik.<sup>385</sup> Tidak ada konsep yang jelas mengenai *khalifah* yang nantinya memegang kendali kepemimpinan *khilafah Islamiyyah*. Jika memang seorang *khalifah* adalah maksum, siapa yang bisa menjamin bahwa Sheikh Abu Bakar Al-Baghdadi yang saat ini menjabat sebagai pemimpin ISIS adalah sosok maksum? Karena tidak adanya konsep yang jelas tersebut, maka pengangkatan Abu Bakar Al-Baghdadi sebagai *khalifah* (pemimpin) Negara Islam Irak dan Suriah atau ISIS banyak menuai protes di kalangan ulama terkemuka di seluruh dunia. Bahkan tidak sedikit yang mengatakan bahwa pengangkatan tersebut tidak dilakukan melalui prosedur yang benar. Mereka yang menyatakan penolakan terhadap keabsahan kekhalifahan Abu Bakar Al-Baghdadi adalah Syekh Dr. Yusuf Qardhawi yang saat ini menjabat sebagai Ketua Persatuan Ulama Muslim Dunia, Syekh Abdullah bin Muhammad bin Sulaiman Al-Muhaisini yang menjabat sebagai pimpinan Ikatan Ulama Islam Dunia.

Hal semu lainnya yang bisa dijumpai dalam *khilafah Islamiyyah* yang diperjuangkan ISIS adalah berkaitan dengan mekanisme pengangkatan seorang *khalifah*. Siapa saja yang mengangkat dan membaiaat seorang *khalifah*? Hingga saat ini tidak seorang pun yang bisa menunjukkan konsep yang jelas mengenai mekanisme pengangkatan seorang *khalifah*. Islam sendiri juga tidak memberi rumusan yang rinci—bahkan tidak ada rumusan sama sekali dalam al-Qur’an dan hadis—mengenai mekanisme pengangkatan seorang *khalifah*. Apakah seorang *khalifah* diangkat oleh masyarakat langsung, segelintir orang, atau diangkat oleh *ahlul halli wal ‘aqdi* (parlemen)?

Jika seorang *khalifah* diangkat oleh *ahlul halli wal ‘aqdi* (parlemen), lantas siapa saja yang memiliki hak untuk menduduki jabatan *ahlul halli wal ‘aqdi*? Apakah orang-orang yang menduduki jabatan *ahlul halli wal ‘aqdi* dipilih dalam sistem Pemilu sebagaimana yang kita jalani saat ini, atau

---

384 Gideon Rose, *Endgame in Iraq*, (New York: Scholastic Press, 2014), hlm. 332.

385 Dalam Katolik, konsep kepausan memiliki kriteria yang jelas dan baku. Sosok paus yang dinobatkan sebagai pemimpin umat Katolik di seluruh dunia adalah sosok yang dianggap maksum, atau terhindar segala macam dosa, baik dosa kecil maupun dosa besar. Bahkan, Paus telah menjanjikan pengampunan dosa bagi orang-orang Katolik, khususnya orang-orang yang kena hukuman gereja kalau mereka ikut serta dalam perang salib. Lihat, Th. Van den End dan Christiaan de Jonge, *Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003), hlm. 85

seperti konsep *velayat-e faqih* Syiah (persatuan para ahli hukum Syiah) di Iran,<sup>386</sup> atau seperti DPR (Dewan Perwakilan Rakyat) di Indonesia?

Proses pengangkatan dan peralihan kekuasaan dalam sejarah Islam juga tidak memberi kejelasan alias masih bersifat semu karena tidak mewujudkan dalam satu bentuk. Hal itu bisa dilihat dari fakta sejarah mengenai proses pengangkatan *al-khulafaur al-rasyidin* setelah wafatnya Rasulullah SAW. *Khalifah* pertama, Abu Bakar ash-Shiddiq, diangkat sebagai *khalifah* dan memegang tampuk kepemimpinan *khilafah Islamiyyah* pada masa itu dengan proses dan mekanisme musyawarah. Peralihan kekuasaan dari Abu Bakar ash-Shiddiq ke Umar bin Khattab justru menggunakan mekanisme *waliyyul 'ahdi* atau putra mahkota. Sedangkan peralihan kepemimpinan *khilafah Islamiyyah* dari Umar bin Khattab ke Ustman bin 'Affan menggunakan mekanisme dewan formatur.

Dalam sejarah, secara faktual Islam memang tersebar ke dunia bukan hanya melalui dakwah, tetapi juga melalui sistem pemerintahan dalam bentuk negara. Tetapi, faktanya, tidak ada bentuk yang jelas dan baku dalam sistem politik pemerintahan Islam. *Khilafah Islamiyyah* yang diperjuangkan oleh ISIS pada kenyataannya bersifat semu serta tidak memberikan bentuk yang jelas dan konkret.

Pada masa Abu Bakar ash-Shiddiq hingga masa Ali bin Abi Thalib bentuk negaranya adalah *khilafah Islamiyyah*. Namun konsep *khilafah Islamiyyah* tersebut dijalankan pada masa-masa berikutnya dengan ragam bentuk yang berbeda. Misalnya, pada masa Daulah Umayyah dan Daulah Abbasiyyah, bentuk negara adalah kerajaan meskipun namanya tetap *khilafah Islamiyyah*. Pada masa-masa berikutnya nama *khilafah* dan kesultanan tetap dipergunakan tetapi sudah dalam bentuk kerajaan kecil-kecil.<sup>387</sup> Dengan demikian, Islam memang sejak awal kehadirannya selalu bersinggungan dengan sistem politik pemerintahan dan kenegaraan, tetapi sistem itu tidak memiliki bentuk yang jelas dan baku alias masih bersifat semu.

Di kalangan para pemikir Muslim, konsep *khilafah Islamiyyah* itu sendiri problematis dan utopian. Terdapat banyak perbedaan baik di tataran konsep maupun di tataran praksis di antara para pemikir Muslim penggagasnya sejak dari Jamaluddin al-Afghani, 'Abdul Rahman al-Kawakibi, Abu al-'A'la al-Mawdudi, sampai Taqiuddin al-Nabhani.

Lantas yang menjadi pertanyaan adalah, mekanisme dan bentuk seperti apa yang diakui dalam sistem *khilafah Islamiyyah* dan bisa diterapkan dalam sistem politik pemerintahan? Sejauh ini para pengikuti ISIS tidak bisa menjawab pertanyaan ini karena memang pada kenyataannya mereka hanya melakukan sebuah gerakan dan perjuangan Islam semu.

#### **4. Nilai-Nilai Keislaman dan Kebebasan Mengatur Sistem Politik**

Kesalahan para pejuang ISIS yang bercita-cita ingin menegakkan *khilafah Islamiyyah* bagi seluruh dunia ialah menganggap bahwa agama Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis telah menyediakan mekanisme teknis secara konkret tentang sistem politik dan bentuk pemerintahan yang bisa diterapkan dalam sebuah negara. Islam dianggap telah menyediakan mekanisme yang konkret dan riid tentang bagaimana cara rakyat memilih seorang pemimpin (presiden) dalam sebuah negara, para wakil rakyat, para penegak hukum, atau pun bagaimana pengaturan mekanisme pemberian sanksi dalam setiap tindak kejahatan, dan lain sebagainya.

Padahal, anggapan ISIS itu sungguh salah besar. Sebab, pada kenyataannya, Islam tidak menyediakan mekanisme konkret tentang semua itu melainkan hanya memberi kerangka etik moral dan prinsip-prinsip pokok—itu pun tidak semua dijelaskan secara eksplisit—bagi seluruh umat manusia

---

<sup>386</sup> Di kalangan Syi'ah di negara Iran, *velayat-e faqih* Syiah (persatuan para ahli hukum Syiah) memiliki otoritas yang sama dan dapat menjalankan fungsi sebagai imam (pemimpin) walaupun tidak dengan sendirinya sama dengan imam. *Velayat-e faqih* juga memiliki otoritas untuk menentukan individu-individu yang nantinya menduduki jabatan penting. Lihat, M Hamdan Basyar, *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian*, (Jakarta: PPW-LIPI, 2000), hlm. 61

<sup>387</sup> Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011), hlm. XVI



untuk menentukan sistem politik dan pemerintahan. Kerangka etik moral dan prinsip-prinsip pokok tersebut bisa dijumpai dalam al-Qur'an dan hadis Nabi. Misalnya, adanya keadilan bagi semua pihak, penegakan kesejahteraan, kemaslahatan, menghindari *mudharat* dan mengambil *mafsadat*, adanya kepastian hukum, dan lain sebagainya.

Artinya, cita-cita untuk menegakkan *khilafah Islamiyyah* sebagaimana yang diperjuangkan oleh kelompok ISIS sebenarnya tidak bisa dianggap sebagai konsep yang sah dalam Islam. Hal ini selaras dengan tesis yang dikemukakan oleh seorang pemikir dalam pembaharuan Islam bernama Ali Abdul al-Roziq (1888-1966) dalam karya monomentalnya berjudul *Al-Islam Wa Ushul Al-Hukm* (Kairo: 1925). Dia mengatakan, tidak ada satu pun sistem politik dan bentuk pemerintahan yang dianggap sah sesuai dengan ajaran Islam.<sup>388</sup> Pernyataan Ali Abdul al-Roziq itu juga sesuai dengan apa yang disampaikan oleh seorang ulama kontemporer dan terkemuka bernama Sayyid Quthb. Dalam karya agungnya berjudul *Fi Zhilalil Qur'an*, Sayyid Quthb mengatakan bahwa Islam memberi kebebasan kepada umat manusia untuk menegakkan tatanan sosial, ekonomi, dan politik.<sup>389</sup>

Dalam konteks ini, umat muslim di seluruh dunia sebenarnya diberi kebebasan untuk menentukan sistem politik pemerintahan di negaranya masing-masing—tanpa harus menjalankan sistem politik dalam bentuk *khilafah Islamiyyah*—yang dianggap paling tepat sesuai dengan corak sosial dan budaya setempat. Hanya saja, apa yang dianggap layak oleh umat muslim harus sesuai dengan kerangka etik moral dan prinsip-prinsip pokok yang ada dalam Islam seperti konsep keadilan, kesejahteraan, kemaslahatan, *mafsadat*, dan lain sebagainya.

Selaras dengan itu, Ibnu Qayyim al-Jauziyah (691-751 H), seorang cendekiawan muslim dan ahli tafsir kelahiran Damaskus, Suriah, mengatakan, jika sebuah sistem sudah diterapkan dengan landasan keadilan—meskipun tidak berdasar sistem *khilafah Islamiyyah*—maka di sanalah engkau akan melihat wajah Tuhan.<sup>390</sup> Pernyataan Ibnu Qayyim al-Jauziyah ini menandakan bahwa apa pun corak dan sistem politik pemerintahan yang dijalankan semisal sistem presidensial, sistem parlementer, sistem kerajaan, sistem negara republik, tetap saja bisa dibenarkan dalam Islam selama sistem tersebut menegakkan nilai-nilai dan pesan-pesan ketuhanan bagi seluruh rakyat, dan tidak melanggar prinsip-prinsip pokok dalam Islam.

Jika memang demikian, maka tidak ada alasan sebenarnya bagi setiap orang untuk mengikuti perjuangan ISIS dalam rangka menegakkan *khilafah Islamiyyah* di muka bumi. Sebab, bagi umat muslim di seluruh dunia, *khilafah Islamiyyah* bukanlah sebuah kewajiban, keharusan, atau pun keniscayaan dalam sebuah tatanan sistem politik dan pemerintahan. Ia hanyalah salah satu dari sekian pilihan sistem politik yang ada.

#### **4. *Khilafah Islamiyyah* Sebagai Bentuk Kemustahilan**

Jika semua orang mau berpikir jernih dan rasional, maka tidak akan muncul seorang pun yang akan bergabung dengan ISIS, apalagi harus mengorbankan nyawanya di medan perang. Sebab, apa yang diperjuangkan ISIS (*khilafah Islamiyyah*) sebenarnya adalah sesuatu yang sangat mustahil bisa terwujud dalam konteks era saat ini.

Dikatakan mustahil karena sistem politik dalam bentuk *khilafah Islamiyyah* sebenarnya muncul saat sebelum lahirnya konsep negara bangsa seperti sekarang. Konsep negara bangsa yang ada saat ini menekankan adanya ketentuan batas teritorial kewilayahan bagi setiap negara tanpa terkecuali. Menegakkan *khilafah Islamiyyah* bagi seluruh umat muslim yang kini terpecah ke berbagai negara dan bangsa serta dibatasi oleh adanya ketentuan teritorial tentu sangat mustahil. Misalnya, tidak mungkin

---

388 Ali Abd Raziq, *al-Islam wa Ushul al-Hukm* (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah, 1982), hlm. 122.

389 Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an di Bawah Naungan al-Qur'an Jilid 5*, penerjemah: As'ad yasin, dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hlm. 102

390 Salim Hilali, *Sisi Pandang Ibnu Qayyim Al-Jauziyah*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 1999), hlm. 76

orang Indonesia bisa disatukan dalam satu ketentuan sistem politik pemerintahan dan hukum dengan negara Irak, Suriah, atau pun Iran. Sebab, Indonesia memiliki sistem politik yang jauh berbeda dengan Irak, Suriah, maupun Iran. Artinya, saat ini semua negara telah memiliki sistem politik pemerintahan dan hukum yang berbeda-beda dan berlaku bagi setiap warga negaranya masing-masing sesuai dengan konteks sosial dan budaya setempat.

Dengan demikian, perjuangan ISIS untuk menegakkan *khilafah Islamiyyah* yang hendak diberlakukan bagi seluruh umat muslim di dunia sebenarnya hanyalah ingin menabrak tatanan sistem politik yang sudah mapan di setiap negara di dunia, dan hendak mengacaukan konsep negara bangsa yang kini telah tertata rapi. Tidak mengherankan jika semua negara di dunia selalu menantang keberadaan ISIS—termasuk juga menantang setiap upaya menegakkan sistem *khilafah Islamiyyah*—karena dianggap sebagai ancaman nyata terhadap tatanan kehidupan negara yang sudah berjalan dengan sempurna.

Lebih jauh lagi, fakta sejarah peradaban Islam juga memperlihatkan betapa sulitnya menyatukan umat muslim dalam satu kepemimpinan dengan sistem *khilafah Islamiyyah*. Sebagai contoh, pada saat Muawiyah bin Abi Sufyan menjabat sebagai Gubernur Damaskus, dia pernah menunjukkan pembangkangannya (tidak mengakui) terhadap kekhalifahan Ali bin Abi Tholib. Dia berkata, wahai Ali, Anda jangan salah sangka, Islam sekarang tidak hanya berada di kota Mekkah dan kota Madinah. Tetapi Islam saat ini sudah menyebar di berbagai daerah.<sup>391</sup>

Kenyataan itu membuktikan bahwa untuk menyatukan umat Islam dengan satu sistem politik, *khilafah Islamiyyah*, di masa klasik saja sangat sulit, apalagi di masa kini ketika umat Islam di seluruh dunia sudah terpecah ke berbagai negara dengan sistem politik pemerintahan dan pemimpin yang sangat beragam. Seluruh umat muslim di dunia juga tercerai berai ke berbagai benua seperti Asia, Afrika, Eropa, Amerika. Dalam kondisi demikian, tentu sangat mustahil menegakkan sistem politik dalam bentuk *khilafah Islamiyyah* yang nantinya diberlakukan kepada seluruh umat muslim di dunia.

Utopianisme *khilafah Islamiyyah* juga terletak pada kenyataan bahwa kaum Muslim di sejumlah kawasan telah mengadopsi negara-bangsa berdasarkan realitas bangsa dengan tradisi sosial, budaya, dan agama *distingtif*; wilayah geografis; dan pengalaman historis berbeda. Oleh karena itu, "unifikasi" seluruh wilayah dunia muslim di bawah kekuasaan politik tunggal dengan sistem *khilafah Islamiyyah* adalah sebuah bentuk kemustahilan yang tidak bisa diterima oleh nalar rasional.

*Khilafah Islamiyyah* jelas tidak relevan dengan umat Islam Indonesia saat ini. Ormas-ormas Islam Indonesia pernah membentuk Califat Comite seiring penghapusan *khilafah Islamiyyah* di Turki pada 1924 oleh kaum Turki Muda; mereka bermaksud membela dan menuntut agar sistem *khilafah Islamiyyah* di Turki dihidupkan kembali. Merespons gejala ini, "the grand old man" Haji Agus Salim menyatakan, komite itu beserta *khilafah Islamiyyah* tak relevan dengan Indonesia. Menurut dia, apa yang disebut *khilafah Islamiyyah* di Turki adalah kerajaan despotik dan korup yang tak perlu dibela, apalagi diikuti umat Islam Indonesia. Pasca Califat Comite, khilafah hampir sepenuhnya absen dalam wacana pemikiran Islam Indonesia. Ormas-ormas Islam, seperti NU dan Muhammadiyah, hampir tak pernah bicara tentang khilafah, sebaliknya menerima dan mengembangkan konsep dan praksis negara-bangsa Indonesia.<sup>392</sup>

## 5. Kemunduran Sistem Politik

Sistem politik dalam bentuk *khilafah Islamiyyah* sebagaimana yang diperjuangkan oleh kelompok ISIS dengan cara peperangan, sebenarnya adalah sebuah kemunduran sistem politik dalam kajian tata negara. Sebab, konsep *khilafah Islamiyyah* memiliki banyak sekali kekurangan dan kelemahan serta jauh berada di tingkat paling bawah—dengan tidak mengatakan paling buruk—bila dibandingkan

---

391 Imam As-Suyuthi, *Tarikh Al-Khulafa: Ensiklopedia Pemimpin Umat Islam dari Abu Bakar Hingga Mutawakkil*, (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2010), hlm. 154.

392 Azyumardi Azra, *ISIS, "Khilafah", dan Indonesia*, Kompas edisi 5 Agustus 2014.

dengan sistem demokrasi seperti yang kita jalani saat ini. Artinya, sistem demokrasi sebagaimana yang diterapkan di Indonesia jauh lebih baik jika dibandingkan dengan sistem *khilafah Islamiyyah*.

Sebagai contoh, dalam sistem *khilafah Islamiyyah* terdapat kekosongan perundangan-undangan yang mengatur mekanisme kepemimpinan sebuah negara. Kekosongan inilah yang disingkap oleh Abed al-Jabiri, seorang pemikir Muslim yang lahir di Maroko pada tahun 1936. Menurutnya, pada sistem *khilafah Islamiyyah*, terdapat tiga kekosongan utama. Pertama, tidak adanya penentuan metode tertentu yang diundangkan dalam memilih seorang *khalifah* (pemimpin) *khilafah Islamiyyah*. Kedua, tidak adanya batasan bagi masa jabatan *khalifah*. Ketiga, tidak adanya pembatasan wenang *khalifah*.

Berawal dari tiga kekosongan ini, kemudian pecah kekacauan besar (*al-fitnah al-kubro*) dalam sejarah umat Islam, yang terjadi antara pengikut Ali dan Mu'awiyah.<sup>393</sup> Dari kekacauan besar yang diakibatkan tata kelola *kekhilafahan* yang merupakan bentuk pemerintahan yang lemah itu, berakibat pada beralihnya sistem *khilafah Islamiyyah* menjadi kerajaan.

Lalu bandingkan dengan sistem demokrasi yang diterapkan di Indonesia. Dengan sistem demokrasi, Indonesia telah memiliki perundang-undangan yang jelas, komprehensif, adil, dan sesuai dengan hajat hidup semua warga negara Indonesia. Misalnya, masa jabatan presiden paling lama adalah dua periode, yaitu selama 10 (sepuluh) tahun. Kemudian penentuan pemimpin negara (presiden) ditentukan dengan sistem pemilihan presiden secara langsung dan setiap calon diajukan oleh partai politik yang telah terdaftar di Kementerian Hukum dan HAM. Seorang presiden juga memiliki batasan dan wewenang yang jelas. Semua itu diatur secara konkret dalam sebuah peraturan perundang-undangan. Tidak satupun ketentuan yang tidak dinyatakan dalam sebuah peraturan perundang-undangan yang bersifat mengikat dan memaksa.

Oleh karena itu, kembali kepada sistem *khilafah Islamiyyah* sebagai sistem yang diperjuangkan oleh kelompok ISIS sebenarnya adalah kemunduran politik karena pada kenyataannya sistem tersebut tidak memiliki konsep yang jelas sebagaimana konsep yang diberlakukan di Indonesia saat ini melalui sistem negara demokrasi. Dalam konteks Indonesia, sistem demokrasi yang kita anut dengan semua perangkat undang-undang yang kompleks, lengkap, adil, modern, adalah pilihan tepat, terbaik, bahkan jauh lebih baik dari *khilafah Islamiyyah* yang masih berwujud semu. Oleh karena itu, adalah sebuah keanehan jika saat ini masih banyak kalangan yang bergabung dengan ISIS dengan tujuan memperjuangkan *khilafah Islamiyyah* di muka bumi.

Selain itu, dalam sejarah pemerintahan Islam, sistem politik dalam bentuk *khilafah Islamiyyah* juga identik dengan monarki, yaitu sistem pewarisan kekuasaan secara turun temurun. Buktinya, saat *khilafah* bani Umayyah berkuasa, jabatan *khalifah* menjadi warisan turun temurun kepada anak, cucu, cicit, dan seterusnya. Corak monarki semacam itu juga diikuti oleh dinasti Abbasiyah di Irak, dinasti Fatimiyah di Mesir, sampai Kesultanan Turki Ustmani, yang semuanya menganut sistem *khilafah Islamiyyah*.

Dengan demikian, selain mustahil menyatukan seluruh umat muslim dalam satu sistem politik yang disebut *khilafah Islamiyyah*, perjuangan ISIS itu sebenarnya mengajak kita melakukan langkah mundur secara politik.

## E. Kesimpulan dan Penutup

Dari ulasan panjang lebar yang telah dikemukakan sebelumnya, ada beberapa kesimpulan yang bisa dikemukakan. Pertama, ISIS pada dasarnya bukanlah sebuah gerakan keagamaan atau pun kelompok yang memperjuangkan misi agama yang bisa disebut "jihad". Tetapi, ISIS adalah sebuah gerakan politik yang melakukan cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuannya, yaitu untuk menegakkan sistem politik *khilafah islamiyyah*.

---

<sup>393</sup> Lihat, penjelasan footnote 255 dalam, Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam Untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, (Jakarta: Grasindo, 2010), hlm. 140

Kedua, apa yang diperjuangkan oleh ISIS sebenarnya tidak memiliki landasar syar'i secara riid. Artinya, gerakan dan perjuangan ISIS tidak sesuai dengan ajaran Islam, bahkan bisa dikatakan bertentangan dengan ajaran Islam karena seringkali melakukan aksi kekerasan dan penganiayaan untuk mencapai ambisi politiknya.

Ketiga, terwujudnya *khilafah Islamiyyah* sebagai cita-cita utama ISIS pada hakekatnya tidak memiliki konsep yang jelas (semu), khususnya dalam hal teknis penerapannya. Hal itu sekaligus menandakan bahwa tidak ada konsep sistem politik yang bisa dianggap sah dalam Islam. Semua umat muslim di dunia memiliki kebebasan untuk menentukan bentuk sistem politik dan pemerintahan yang dianggap layak dan tepat sesuai dengan kondisi sosial budaya setempat. Hanya saja, kebebasan itu perlu disesuaikan dengan prinsip-prinsip pokok dalam Islam, seperti keadilan, kesejahteraan, *maslahat*, dan lain sebagainya.

Keempat, gerakan ISIS yang kini telah menanamkan pengaruhnya di sejumlah negara di dunia sebenarnya adalah sebuah kemunduran politik jika dibandingkan dengan tatanan dan sistem politik yang kini diterapkan oleh sejumlah negara modern, termasuk Indonesia. Oleh karena itu, sebenarnya tidak ada alasan logis bagi siapa saja untuk mendukung gerakan dan perjuangan ISIS, apalagi sampai mengorban nyawa sebagai taruhannya.

Sebagai penutup makalah ini, penyusun berharap agar semua pihak mewaspadaai keberadaan ISIS. Hendaknya semua pihak menangkal pengaruh paham ISIS yang dapat mengancam keselamatan, serta mengancam timbulnya disintegrasi bangsa. Semoga makalah ini dapat menjadi sumbangan pemikiran bagi upaya penangkalan ISIS dan segala macam bentuk radikalisme di Indonesia. Amin.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al Dami, Muhammed, *Feminizing the West: Neo-Islam's Concept of Renewal, War and the State*, New York: Thinkstock: 2014.
- As-Suyuthi, Imam, *Tarikh Al-Khulafa: Ensiklopedia Pemimpin Umat Islam dari Abu Bakar Hingga Mutawakkil*, Jakarta: Penerbit Hikmah, 2010.
- Asy-Syawi, Taufiq, *Syura Bukan Demokrasi*, cet. Pertama, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Aziz, Abdul, *Chieftdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.
- Azra, Azyumardi, ISIS, "Khilafah", dan Indonesia, Kompas edisi 5 Agustus 2014.**
- Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Liberty Press UGM, 1990.
- Basyar, M Hamdan, *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian*, Jakarta: PPW-LIPI, 2000.
- End, Th. Van den dan Jonge, Christiaan de, *Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003.
- Figueira, Daurius, *Salafi Jihadi Discourse of Sunni Islam in the 21 st Century: The Discourse of Abu Muhammad al-Maqdisi and Anwar al-Awlaki*, New York: Thinkstock, 2011.
- Gabil, Robert, *Syria The United States, And The War on Terror in The Middle East*, New York: An Imprint Of Greenwood Publishing Group, 2006.
- Hilali, Salim, *Sisi Pandang Ibnu Qayyim Al-Jauziyah*, Jakarta: Pustaka Azzam, 1999.
- <http://news.liputan6.com> edisi 1 Agustus 2014.
- Jones, Seth G, *A Persistent Threat: The Evolution of Al-Qa'ida and Other Salafi Jihadist*, London: Rand Corporation, 2014.

- JR, John L Allen, *Paus Benediktus XVI: Sepuluh Gagasan yang Mengubah Dunia*, Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Khomeini, Imam, *Sistem Pemerintahan Islam*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.
- Mualim, Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta, UII Press, 2001.
- Quthb, Sayyid, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an di Bawah Naungan al-Qur'an Jilid 5*, penerjemah: As'ad yasin, dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Rachman, Budhy Munawar, *Argumen Islam Untuk Sekularisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: Grasindo, 2010.
- Raziq, Ali Abd, *al-Islam wa Ushul al-Hukm*, Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah, 1982.
- Rose, Gideon, *Endgame in Iraq*, New York: Scholastic Press, 2014.
- Safi, Louay, *The Foundation Of Knowledge A Comparative Studying Islamic and Western Methods Of Inquiry*, Selangor: IIU & IIIT, 1996.
- Soekamto, Soerjono, *Pengantar Penelitian Hukum*, cet. Ketiga, Jakarta: UI Press, 1986.
- Suyasubrata, Sumadi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: CV Rajawali Press, 1989.
- W Poerwadaminta, J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Lembaga Bahasa Nasional, 1972.
- www.detik.com edisi 25 Agustus 2014
- www.tempo.co edisi 7 Agustus 2014
- Zallum, Abd al-Qadim, *Konspirasi Barat Meruntuhkan Khilafah Islamiyah*, Jakarta: Al-Izzah, 2001.

# Islam, Tradisi dan Pendidikan Karakter: Studi pada Pengajian Barzanji di daerah Pedesaan di Yogyakarta

Oleh: Hudan Mudaris, Samsul Hadi

Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Yogyakarta

## Abstract

*Salah satu tradisi Islam yang masih berkembang sampai kini adalah pengajian al-Barzanji atau Berjanjen. Tradisi ini cukup populer dikalangan masyarakat “tradisional” yang berupa pembacaan puisi dan prosa yang berisi puji-pujian kepada Nabi Muhammad saw dan keluarganya. Kegiatan Berjanjen juga berfungsi sebagai pembentukan identitas karakter setelah perilaku berpola di atas muncul sebagai realitas empirik. Tulisan ini membahas bagaimana kegiatan Berjanjen dilaksanakan dan berpengaruh pada suatu masyarakat lokal. Hasil penelitian ditemukan fakta di lapangan bahwa secara institusi kegiatan Berjanjen memiliki fungsi ganda. Fungsi pertama adalah nilai edukatif yang mana lembaga lokal ini mampu berfungsi sebagai wahana sosialisasi nilai-nilai keutamaan hidup dalam balutan keagamaan. Melalui kegiatan Berjanjen santri diasah mentalnya supaya cerdas secara sosial dan moral sehingga mampu tumbuh menjadi manusia yang berintegritas, amanah dan intelek. Fungsi kedua adalah nilai sosial dalam arti kegiatan ini mampu menjadi sarana terbentuknya formasi sosial yang harmoni. Kondisi ini mungkin ada bila dalam sistem sosial itu tingkat kohesivitas sosial maupun jaminan sosial sudah mapan. Prasyarat tadi terpenuhi dalam aktivitas pengajian Berjanjen yang berorientasi pada prinsip ukhuwah (solidaritas sosial) dan ta’awun (tolong-menolong) yang berarti sebagai basis penopang konstruk sosial yang sudah ada sebelumnya.*

*Keywords: Islam kultural, berjanjen, solidaritas, tolong-menolong.*

Fenomena globalisasi sebagai sebuah proses historis bersifat ambivalen. Di satu sisi ia membuka peluang besar untuk perkembangan umat manusia dengan pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, akan tetapi pada sisi yang lain, peradaban industri modern yang dikuasai ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini tampak semakin lepas dari kendali moral dan pertimbangan etis. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa kemajuan manusia di bidang ilmu dan teknologi sebagai akibat globalisasi tidak selalu sebanding dengan peningkatan di bidang moral. Berkat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi ini, diakui memang membuat manusia lebih mudah menyelesaikan urusan hidup, akan tetapi ia juga menyisakan segudang resiko dan berdampak negatif ketika apa yang dikuasanya itu tidak lagi membebaskan dirinya, melainkan justru malah semakin membelenggu dan memasung jatidirinya sebagai makhluk Tuhan yang bermartabat mulia.

Tak pelak lagi, penetrasi budaya global ternyata berhasil mendobrak dinding tatanan moral tradisional berupa nilai-nilai religiusitas, adat-istiadat dan kebiasaan luhur nenek moyang kita.<sup>394</sup> Wujud nilai-nilai moral berupa penghormatan kepada yang lebih tua dan sesama manusia, kejujuran, kesahajaan, kesederhanaan, kerukunan, kesetiakawanan sosial dan sebagainya lambat laun tergeser oleh otonomi manusia yang mendewakan kebebasan individu. Pandangan yang mendewakan kebebasan manusia itu ditandai oleh munculnya faham “humanisme baru” trend manusia modern dengan segala konsekwensinya meninggalkan nilai-nilai lama baku. Manusia telah menjadikan dirinya sebagai pusat aturan dan cenderung melepaskan diri dari keterikatan normatif yang dinilai ketinggalan zaman, kolot dan absurd. Pandangan sekuler ini menobatkan diri manusia sebagai pribadi otonom yang berkuasa penuh atas dirinya sendiri. Ini tercermin dalam sikapnya yang tidak lagi mengolah alam semesta sesuai dengan kebutuhan namun lebih pada menguasai alam demi kepentingan pribadi dan mengumbar

---

394 William Chang, Pendidikan Nilai-Nilai Moral, Kompas: Senin, 03/05/1999.

kepuasan nafsu.<sup>395</sup>

## Tantangan Globalisasi

Arus globalisasi tidak hanya merambah keseluruhan sektor tetapi juga menggoyahkan sendi-sendi kehidupan umat manusia, termasuk bidang pendidikan. Bila kita amati, di semua lini-lini pada tri pusat pendidikan (meminjam istilah Ki Hajar Dewantara) nampaknya sudah semakin kewalahan menghadapi imbas industrialisasi global dan limbah budaya manca (baca: Barat). Di lingkungan keluarga, sekolah dan di tengah-tengah masyarakat (misalnya pada kelompok bermain), hampir setiap saat kita dihadapkan pada problematika sosial yang kian pelik dan susah dicari solusinya, seperti meningkatnya pelecehan seksual, perilaku seks bebas di kalangan remaja, merebaknya peredaran tontonan pornografi, meningkatnya para pengedar dan pengguna narkoba, tawuran antarpelajar dan segala bentuk dekadensi moral lainnya.

Dari catatan surat kabar harian lokal diperoleh keterangan yang menghentak kesadaran para orang tua. Bahwa peredaran narkoba di Yogyakarta termasuk nomor dua di Indonesia setelah Jakarta. Sementara mereka yang sudah mengalami ketergantungan narkoba setiap pecandu menghabiskan uang sekitar Rp. 200.000,-/hari. Di laporkan juga para pecandu pada umumnya adalah para remaja dan mahasiswa. Akan tetapi tidak sedikit diantara mereka yang masih duduk di bangku SLTP, bahkan ada pula yang masih duduk di bangku Sekolah Dasar (Kedaulatan Rakyat: 27 April 2003).

Belum lagi distorsi nilai-nilai sosial keagamaan pada anak-anak yang diakibatkan menjamurnya pusat-pusat permainan sejenis pabrikasi seperti soliter dan netindo, sehingga lebih menggiring kegemaran anak-anak untuk asyik berlama-lama di play station bermain video game daripada pergi mengaji di musolla atau belajar. Semuanya itu disebabkan oleh faktor ketidakpedulian kita terhadap perkembangan moral-keagamaan sehingga arah pembangunan peradaban semakin tidak jelas, bahkan dapat dikatakan telah runtuh. Akibat selanjutnya adalah, manusia kian terpuruk ke dalam jurang kenistaan, terpasung dalam kehampaan makna hidup, alienasi yang mencekam, betapapun ia dilingkupi kekayaan materiil yang melimpah ruah.

Noeng Muhajir menegaskan, bahwa masyarakat manusia dapat survive karena adanya komitmen pada nilai-nilai moral. Bila individu-individu tidak pernah menepati janji, menaati kontrak-kontrak social, tidak acuh pada tanggung jawab bersama, mempermainkan patokan-patokan moralitas, sudah pasti akan hancurlah masyarakat manusia karena tidak adanya tertib social (*social order*)<sup>396</sup>.

Senada dengan pendapat diatas, menurut Thomas Lickona seorang professor pendidikan dari Cortland University, mengungkapkan bahwa ada “tanda-tanda zaman” yang harus diwaspadai. Jika tanda-tanda ini sudah ada, maka sebuah bangsa akan menuju jurang kehancuran. Tanda-tanda tersebut adalah (1) meningkatnya kekerasan di kalangan remaja, (2) penguasaan bahasa dan kata-kata yang memburuk, (3) pengaruh per-group yang kuat dalam tindak kekerasan, (4) meningkatnya perilaku yang merusak diri, seperti narkoba, sex bebas, aborsi dan alkohol, (5) semakin kaburnya pedoman moral baik dan buruk, (6) penurunan etos kerja, (7) semakin rendahnya rasa hormat kepada orang tua dan guru, (8) rendahnya rasa tanggung jawab individu dan warga negara, (9) ketidakjujuran yang telah begitu membudaya, dan (10) adanya saling curiga dan kebencian diantara sesama (MQ, Edisi Khusus No. 02/ Th.III/2003).

Walhasil disinilah letak urgensinya pendidikan moralitas-religius, karena melalui lembaga pendidikan keagamaan subyek didik dapat dibantu memahami esensi dan arti pentingnya nilai-nilai

---

395 Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyadi dkk, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 115.

396 Noeng Muhajir, *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial, Suatu Teori Pendidikan*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1993), hlm. 35.

moralitas religious supaya ia mampu mengembangkan segala potensinya untuk mewujudkan nilai-nilai itu baik nilai-nilai yang bersifat ilahiyah maupun insaniyah<sup>397</sup>.

Di kalangan masyarakat beragama, implementasi ajaran-ajaran keagamaan tidak hanya sebatas bentuk-bentuk ritus peribadatan (ibadah mahdah), namun dilengkapi pula dengan tindakan-tindakan kongkrit berupa aksi sosial kemasyarakatan yang sekaligus bersifat keagamaan juga mengandung unsur-unsur pendidikan atau hiburan seperti terpola dalam berkesenian. Contohnya, kebutuhan masyarakat akan pendalaman nilai-nilai agama maka terbangunlah tradisi Majelis Taklim dan jama'ah Shalawatan (diba'an dan Barzanji) karena untuk merealisasikan medium pemujaan dan pemuliaan kepada junjungan kita semua baginda Rasul Muhammad SAW.

Secara sosiologis kreasi tradisi budaya keagamaan yang sudah melembaga di masyarakat kita itu juga terbukti sangat mendorong intensitas komunikasi sosial, sehingga secara otomatis, keselarasan atau tertib sosial dapat terbina dengan baik. Dengan demikian, riak-riak ketegangan antar individu maupun kelompok yang mengarah pada konflik setidaknya dapat dicegah sejak dini.<sup>398</sup> Untuk konteks penelitian ini, bahwa pengajian Al-barzanji anak-anak yang sudah berdiri sekitar delapan tahun silam tidak lain dimaksudkan untuk membina solidaritas pertemanan (*social solidarity*) di kalangan anak-anak sebaya, selain tujuan pokoknya sebagai media transmisi nilai-nilai moralitas-religius di kalangan anak-anak masyarakat urban di salah satu tempat di wilayah Yogyakarta.

Selanjutnya, bertolak dari paparan pada latar belakang masalah ini dimunculkan suatu pertanyaan pokok, adakah pengaruh yang signifikan dari kegiatan pengajian Al-Barzanji anak-anak untuk menanggulangi eksek-eksek dan limbah budaya (perkotaan) yang berdampak negatif bagi perkembangan anak-anak di daerah urban yang diakibatkan pengaruh nilai-nilai modernitas (baca; westernisasi) maupun imbas pasar industri global.

## Hasil dan Analisis Penelitian

Munculnya peradaban manusia adalah buah dari gerak masyarakat yang dinamis. Semangat untuk tetap survive senantiasa mendorong untuk membangun gagasan kreatif, mencipta dan mengembangkan pola pikir serta perilaku berpola ke arah kemajuan yang lebih berarti. Sehingga terciptalah yang namanya tradisi dan institusi yang berfungsi memperkuat keberadaan sistem sosial di masyarakat.

Dengan sarana tradisi dan institusi sosialnya itu maka kebudayaan manusia terus berkembang dari waktu ke waktu sesuai dinamika zaman. Karena tradisi dan institusi sosial merupakan dimensi kebudayaan yang dibakukan kemudian diwariskan dari generasi ke generasi. Suatu masyarakat serta kebudayaan yang dihasilkannya tidak mungkin berhenti berproses, kecuali apabila masyarakat dan pendukung kebudayaan tersebut telah mati. Manusia sebagai makhluk *homo homini sosieus* tak akan menafikan tradisi dan budayanya sendiri karena, di dalamnya bersemayam ruh kehidupan suatu komunitas. Tanpa itu, tidak ada lagi yang disebut sejarah, dalam arti kata masyarakat telah benar-benar mati.<sup>399</sup>

Di mata penulis, fenomena sosial keagamaan tersebut cukup unik dan menarik untuk diamati karena selain kontras dengan animo masyarakat metropolis, juga bergerak berlawanan dengan alur budaya mainstream kapitalis industrial yang bercirikan glamour dan materialistik. Barangkali inilah sisi lain dari sebuah jawaban bahwa benarkah masyarakat urban membutuhkan penyaluran energi rohaniyah yang kiranya dapat dipenuhi dengan aktivitas religiusitas-spiritual.

## Mengenal Tradisi Budaya Al-Barzanji

---

397 M Athiyah al-Abrasy, *Dasar-Dasar Pokok Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 72.

398 Moh Syamsul, *Institusi lokal dan Pendidikan Moral*, makalah tidak diterbitkan, 2004, hlm. 5-6.

399 Suryono Sukanto, *Memperkenalkan Sosiologi*, (Jakarta; Rajawali Press, 1982), hlm. 92.



Di pelataran dunia ini, dimanapun sebuah komunitas masyarakat terbentuk ia tidak pernah lepas dari ekspresi kebudayaannya, contohnya dalam bercocok tanam atau dalam menunaikan kewajiban agama dan keyakinannya. Pengalaman mengekspresikan semangat keagamaan seseorang bisa saja berbeda-beda, tergantung motivasi atau konteks sosio-kultural yang melatarbelakangi. Di pusat kekuasaan Jawa (keraton) misalnya, peringatan tradisi Maulid Nabi Muhammad di peringati para punggede kerajaan dengan mengadakan gerebeg maulud, sementara di kalangan kawulo (rakyat) yang berada di luar tembok keraton cukup mengadakan ritual pembacaan bait-bait shalawat karya Syaikh Al-Barzanji, dengan disertai prosesi tumpengan atau takiran. Sejenis makanan yang biasanya disajikan dalam upacara kenduri. Peringatan Maulid tersebut biasanya cukup diselenggarakan di langgar-langgar, di musholla dan di masjid.

Di suatu daerah yang masih mengagungkan tradisi Maulid, pembacaan Barzanji dilakukan dalam satu lingkaran atau jamaah, lagu-lagu kasidah yang berupa pujian dan do'a untuk Nabi Muhammad saw. Biasanya sambil dilagukan, bahkan tidak jarang terdapat iringan musik rebana dan hadrah. Kesakralan suasana terbangun oleh alunan pembaca prosa lirik Barzanji dan kekhusukan para peserta yang memberikan senggakan berupa lafaz "Allah" serta lagu-lagu pujian kepada Nabi yang dinyanyikan berkali-kali. Sepenggal contoh puisi yang berisi sanjungan kepada beliau ialah:

*"Ya nabi salam 'alaika # Ya Rasul salam 'alaikai  
Ya habib salam 'alaika # Shalawatullah 'alaika  
Asyraqal badru 'alaina # Fakhtafat minhul buduuru  
Mitsla husnika maa ra'aina # Qatru ya wajhas suruuri"*

*(Wahai nabi, salam sejahtera atasmu.  
Wahai rasul, salam sejahtera atasmu.  
Wahai kekasih Allah, salam sejahtera atasmu.  
Rahmat Allah semoga melimpah kepadamu.  
Bulan purnama telah terbit atas kita.  
Bulan purnama lainnya lalu menjadi pudar.  
Belum pernah kami saksikan bulan purnama nan elok sepertimu.  
Wahai wajah yang penuh pesona).*

Penggalan bait-bait syair diatas merupakan salah satu ekspresi seni dalam bentuk penyanjungan umat kepada Sang Nabi agung. Teladan laku kehidupan yang senantiasa diikuti perintahnya oleh segenap umatnya yang mendamba akan syafaatnya di akhirat kelak. Sebagai wujud penghormatan kepada baginda Rasul saw ketika pembacaan berjanjen sudah sampai pada bait-bait tersebut maka seluruh peserta yang hadir, tanpa diminta serentak berdiri. Syair-syair shalawatan itu dinyanyikan penuh hikmat sambil diiringi musik hadrah yang ditabuh anak-anak. Irama nada yang kompak mengalunkan suara nan merdu terdengar mendayu dari kejauhan.

Nama Barzanji diambil dari nama pengarangnya, seorang sufi bernama Syaikh Ja'far bin Husin bin Abdul Karim bin Muhammad Al-Barzanji. Beliau adalah pengarang kitab Maulid yang termasyur dan terkenal dengan nama Mawlid Al-Barzanji. Karya tulis tersebut sebenarnya berjudul 'Iqd Al-Jawahir (kalung permata) atau 'Iqd Al-Jawhar fi Mawlid An-Nabiiyyil Azhar. Barzanji sebenarnya adalah nama sebuah tempat di Kurdistan, Barzanj. Nama Al-Barzanji menjadi populer tahun 1920-an ketika Syaikh Mahmud Al-Barzanji memimpin pemberontakan nasional Kurdi terhadap Inggris yang pada waktu itu menguasai Irak.

Kitab Maulid Al-Barzanji karangan beliau ini termasuk salah satu kitab maulid yang paling populer dan paling luas tersebar ke pelosok negeri Arab dan Islam, baik Timur maupun Barat. Bahkan banyak kalangan Arab dan non-Arab yang menghafalnya dan mereka membacanya dalam acara-acara keagamaan yang sesuai. Kandungannya merupakan ringkasan Sirah Nabawiyah yang meliputi kisah kelahiran beliau, pengutusannya sebagai rasul, hijrah, akhlaq, peperangan hingga wafatnya.

Historisitas Al-Barzanji tidak dapat dipisahkan dengan momentum besar perihal peringatan Maulid Nabi Muhammad saw untuk yang pertama kali. Maulid Nabi atau hari kelahiran Nabi Muhammad saw pada mulanya diperingati untuk membangkitkan semangat umat Islam. Sebab waktu itu umat Islam sedang berjuang keras mempertahankan diri dari serangan tentara salib Eropa, yakni dari Prancis, Jerman, dan Inggris.<sup>400</sup>

Adalah Sultan Salahuddin Yusuf Al-Ayyubi -dalam literatur sejarah Eropa dikenal dengan nama Saladin, seorang pemimpin yang pandai mengena hati rakyat jelata. Salahuddin memerintah para tahun 1174-1193 M atau 570-590 H pada Dinasti Bani Ayyub- katakanlah dia setingkat Gubernur. Meskipun Salahuddin bukan orang Arab melainkan berasal dari suku Kurdi, pusat kesultanannya berada di kota Qahirah (Kairo), Mesir, dan daerah kekuasaannya membentang dari Mesir sampai Suriah dan Semenanjung Arabia. Menurut Salahuddin, semangat juang umat Islam harus dihidupkan kembali dengan cara mempertebal kecintaan umat kepada Nabi mereka. Salahuddin mengimbau umat Islam di seluruh dunia agar hari lahir Nabi Muhammad SAW, yang setiap tahun berlalu begitu saja tanpa diperingati, kini harus dirayakan secara massal.

Sebenarnya hal itu bukan gagasan murni Salahuddin, melainkan usul dari iparnya, Muzaffaruddin Gekburi yang menjadi Atabeg (setingkat Bupati) di Irbil, Suriah Utara. Untuk mengimbangi maraknya peringatan Natal oleh umat Nasrani, Muzaffaruddin di istananya sering menyelenggarakan peringatan Maulid Nabi, cuma perayaannya bersifat lokal dan tidak setiap tahun. Adapun Salahuddin ingin agar perayaan Maulid Nabi menjadi tradisi bagi umat Islam di seluruh dunia dengan tujuan meningkatkan semangat juang, bukan sekadar perayaan ulang tahun biasa.

Ketika Salahuddin meminta persetujuan dari Khalifah di Baghdad yakni An-Nashir, ternyata Khalifah setuju. Maka pada musim ibadah haji bulan Dzulhijjah 579 H/1183 M, Salahuddin sebagai penguasa Haramain (dua tanah suci, Mekah dan Madinah) mengeluarkan instruksi kepada seluruh jemaah haji, agar jika kembali ke kampung halaman masing-masing segera menyosialisasikan kepada masyarakat Islam di mana saja berada, bahwa mulai tahun 580/1184 M tanggal 12 Rabiul Awal dirayakan sebagai hari Maulid Nabi dengan berbagai kegiatan yang membangkitkan semangat umat Islam.

Salah satu kegiatan yang di prakarsai oleh Sultan Salahuddin pada peringatan Maulid Nabi yang pertama kali tahun 1184 (580 H) adalah menyelenggarakan sayembara penulisan riwayat Nabi beserta puji-pujian bagi Nabi dengan bahasa yang seindah mungkin. Seluruh ulama dan sastrawan diundang untuk mengikuti kompetisi tersebut. Pemenang yang menjadi juara pertama adalah Syaikh Ja'far Al-Barzanji.

## **Pengajian Al-Barzanji di Krandon, Wedomartani**

### **Asal Usul Pengajian Al-Barzanji**

Bilamana dirunut ke belakang maka sejarah berdirinya pengajian Al-Barzanji anak-anak di Krandon Wedomartani ini masih ada keterkaitan dengan peristiwa peringatan walimah al-tasmiyah (upacara keagamaan pada waktu pemberian nama seorang anak) yaitu putra dari keluarga Agus Ali yang dilakukan delapan tahun silam. Seperti lazimnya keluarga Muslim yang taat, begitu cerita ustadz Mujiburrahman, S. Ag pihak keluarga mengadakan walimah al-tasmiyah untuk putri pertamanya yang diberi nama Amanda Putri yang waktu itu diselenggarakan di masjid Miftahul Jannah dengan turut mengundang tetangga sekitar, sanak keluarga dan handai tolan. Peristiwa ini terjadi pada bulan April tahun 2004.

Dalam prosesi walimah tersebut selain diisi dengan beberapa agenda acara, seperti sambutan-

---

<sup>400</sup>Tedi Sobandi, Sejarah Al-Barzanji, <http://adekunya.wordpress.com/2011/05/22/sejarah-al-barzanji/>, diakses tanggal 23-11-2012.

sambutan dan mauidhoh hasanah juga disertakan pembacaan kitab Al-Barzanji di tengah-tengah rangkaian acara yang ada. Sedangkan para petugas yang kebagian membaca Barzanji adalah anak-anak takmir masjid Miftahul Jannah dan ustadz-ustadzah Madin Miftahul Jannah Krandon. Perhelatan walimah berjalan lancar, penuh hikmat dan cukup mengesankan bagi sebagian undangan yang turut hadir, terutama bagi kalangan ibu-ibu yang ikut mangayubagya prosesi walimah tadi. Ternyata pembacaan kitab Al-Barzanji yang diiringi musik rebana atau terbangun ala kadarnya itu mampu membangkitkan kesan tersendiri di hati para ibu-ibu pengajian. Barangkali menurut pandangan mereka berjanjengan itu barang langka, sebuah tradisi santri yang jarang sekali dinikmati di tengah-tengah gegap gempitanya budaya urban seperti saat sekarang ini.

Selang beberapa hari setelah peristiwa di masjid Miftahul Jannah, kelompok ibu-ibu yang diwakili oleh ibu Walidah dan ibu Siti Aisyah menghadap kepada ustadz Mujiburrahman dengan mengemukakan usulan supaya santri madrasah diniyah diajari berjanjengan atau baca kitab al-Barzanji sekaligus pendirian sebuah kelompok pengajian yang khusus untuk anak-anak supaya ada aktivitas kerohanian yang punya nilai lebih bagi perkembangan mentalitas anak-anak.

Satu catatan penting yang perlu diutarakan di sini adalah, apa dasar pemikiran yang digunakan sehingga muncul tradisi pengajian anak-anak tersebut. Dari penuturan salah seorang pemrakarsa pengajian ustadz Sriwanhadi, B.A dapat dituliskan alasan tersebut; pertama bahwa niat awal mendirikan pengajian anak-anak ini karena dilatari rasa keprihatinan mendalam dari para ustadz dan ustadzah terhadap pertumbuhan mentalitas anak-anak yang tidak sehat seiring perkembangan Sleman sebagai kota yang maju pesat. Fasilitas hiburan dan rekreasi yang ditawarkan sering tidak memperhatikan dampak negatif yang langsung diterima anak. Hal ini dikhawatirkan memberikan imbas negatif kepada anak-anak karena, tabiat yang ada pada diri anak adalah suka meniru (*imitative behavior*).

Kedua, memberikan tawaran alternatif dalam bentuk aktivitas positif kepada khalayak yang telah salah kaprah memperlakukan pensyakralan pada malam minggu dengan rencana hura-hura dan hanya bersenang-senang belaka. Maka disini dibutuhkan semacam *counter culture* yang dapat mengimbangi sehingga ada ruang pikir yang positif.

Ketiga, mengajari anak-anak untuk mencintai warisan tradisi budaya yang dipopulerkan oleh para pecinta Nabi Agung yakni tradisi membaca shalawat nabi atau syiiran yang mengagungkan nama Rasulullah. Dengan bershawat diharapkan akan mempertebal iman dan kelak di akhirat bisa mendapatkan syafaat dari baginda Rasul saw. Di samping itu bacaan shalawat juga diyakini sebagai obat pelipur lara karena terjangkitnya penyakit hati.

Berangkat dari dasar pemikiran inilah maka kemudian ustadz Sriwanhadi dan kawan-kawan memberikan ketegasan bahwa niat utama diselenggarakannya pengajian Al-Barzanji anak-anak tiada lain yaitu bertujuan untuk membentengi jiwa anak-anak Krandon dengan pendidikan moralitas-religius supaya tidak gampang hanyut dengan berbagai ingar bingar budaya kota metropolitan. Selain itu kegiatan pengajian Al-Barzanji ini juga dimaksudkan sebagai media pembelajaran bagi anak-anak untuk gemar melestarikan tradisi santri sehingga mereka tidak teralienasi dengan budayanya sendiri. Dengan demikian, sederas apapun arus perkembangan kehidupan kota, mereka tetap memiliki identitas karakter yang kuat sebagai generasi santri yang lekat dengan moralitas Al-Qur'an sanggup melanjutkan gerakan dakwah Islam di masa-masa mendatang.

Untuk teknis pelaksanaan, pengajian Al-Barzanji anak-anak diadakan dua minggu sekali secara bergiliran yang bertempat di masing-masing rumah santriwan/santriwati yang terdaftar sebagai anggota tetap. Peserta pengajian yang totalnya berjumlah 51 orang ini kemudian dibagi menjadi 6 kelompok. Setiap kelompok terdiri dari gabungan 7 hingga 8 keluarga. Cara ini selain dapat mempermudah penentuan lokasi pengajian, juga merupakan solusi yang dianggap mempermingan biaya konsumsi (snack) karena akan ditanggung oleh 7 wali santri yang tergabung dalam kelompok tersebut.

Berdasarkan pengamatan penulis, semua rangkaian acara pengajian Al-Barzanji yang disuguhkan kepada peserta sepertinya telah dirancang sedemikian rupa dengan tujuan agar para santriwan dapat belajar bersosialisasi sekaligus mencerna materi ajar yang bermuatan nilai-nilai moralitas religius. Selengkapnya susunan acara untuk pengajian Al-Barzanji dapat dijelaskan sebagai berikut:<sup>401</sup>

- a. Pembukaan, acara pembuka dipimpin oleh salah seorang ustadz pendamping setelah semua santri yang hadir dipersilahkan masuk oleh sang tuan rumah (*shahib al-bait*). Selanjutnya, setelah mengucapkan salam pembuka ustadz yang bertugas mengawali beberapa patah kata sebagai kalimat pengantar lalu membuka acara pengajian secara bersama-sama dengan pembacaan surat Al-Fatihah yang diikuti serentak oleh semua santri yang hadir.
- b. Sambutan dari tuan rumah, kata sambutan ini disampaikan oleh perwakilan dari si penyelenggara acara pengajian. Seorang santri yang kebetulan kelompoknya mendapatkan giliran dan dirumahnya pula yang ditempati maka ia yang bertugas memberikan kata sambutan, yang intinya memberikan ucapan terima kasih kepada semua hadirin yang berkenan menghadiri undangan pengajian serta mempersilakan untuk menikmati perjamuan ala kadarnya.
- c. Pengajian Al-Barzanji, pembacaan kitab Al-Barzanji adalah bagian inti acara dari kegiatan pengajian. Bagian yang perlu dibaca antara lain ialah; bagian pertama dari kumpulan kasidah Maulid Syariful Anam, yakni Allahumma shalli ‘ala Muhammad, ya Rabbi shalli ‘alaihi wa sallim, dan kedua yang dibuka dengan bait, Ya Rasululah salamun ‘alaika, ya rafi’a al-syani wal daraji. Setelah itu dibaca bagian pendahuluan dalam prosa lirik yang terdiri dari empat paragraph, satu sama lain dipisah dengan kalimat shalawat, Allahumma shalli wa sallim wa barik ‘alaihi. Kemudian datang nadham kasidah ketiga yang dimulai dengan shalatulahi ma lahat kawakib, ‘ala ma Ahmad khairi ma rakiba al-najaib. Kemudian diteruskan pembacaan dua paragraph lagi berupa prosa lirik. Setelah itu para jama’ah berdiri seraya melagukan kasidah, Thala’a al-Badru ‘alaina, min tsaniyyati al-wada’. hingga pada baris terakhir yang kesemuanya berjumlah 34 bait puisi. Setelah itu pembacaan Al-Barzanji dilanjutkan dengan do’a penutup.
- d. Maudliah hasanah, setelah selesai pembacaan kitab Al-Barzanji acara dilanjutkan dengan mauidlah hasanah atau kultum (kuliah tujuh menit). Pada waktu kultum ini ustadz/ustadzah menyampaikan pesan moral keagamaan yang umumnya disampaikan dengan metode cerita.
- e. Waktu istirahat, untuk selanjutnya waktunya istirahat yang lazimnya si tuan rumah mengeluarkan suguhan makanan ringan atau snack beserta minuman (ala kadarnya) untuk seluruh peserta yang hadir. Sebelum menikmati hidangan seseorang santri yang kebagian tugas berdiri dan memimpin doa makan lalu mempersilakan kepada para hadirin untuk menikmati hidangan yang ada. Sekitar 10 menit acara istirahat berlangsung kemudian seorang ustadz mengkondisikan forum karena setelah itu acara akan segera diakhiri. Sebagai penutup semua peserta yang hadir diminta berdiam sejenak dan membaca surat Al-Fatihah bersama-sama.
- f. Mushafahah dan Pamitan, tibalah saatnya pengajian Al-Barzanji anak-anak berakhir, tapi sebelum santriwan/santriwati pulang ke rumah masing-masing semua peserta pengajian yang hadir saling berpamitan, khususnya kepada tuan rumah dan ustadz/ustadzah dengan saling berjabat tangan satu sama lain (*mushafahah*).

## **Aktivitas Pengajian Al-Barzanji dan Pendidikan Karakter**

Kurang lebih selama rentang waktu delapan tahun pengajian Al-Barzanji anak-anak di Krandon Wedomartani telah eksis berjalan. Dalam kurun waktu yang panjang itu tanpa terasa telah banyak menorehkan kenangan dan pengalaman berharga bagi semua yang pernah terlibat di dalamnya. Kini

---

401 Pengamatan penulis pada tanggal 16 Mei 2012.

pengajian Al-Barzanji anak-anak itu sudah menjadi sebuah tradisi keagamaan meskipun hanya berlaku untuk kalangan anak-anak sebaya. Kerja kultural seperti itu tidaklah gampang dilakukan setiap orang karena banyak menuntut pelakunya untuk bersabar, bukan sekedar ikhlas tidak menerima imbalan gaji atas karyanya, tapi juga ketekunan dalam mendampingi anak-anak. Memang setiap kerja kultural tidak seperti proyek instan, ketelatenan untuk berproses merupakan tujuan utama yang sangat diharapkan.<sup>402</sup> Keistimewaan inilah barangkali yang membuat produk yang dihasilkan mampu bertahan lebih lama dan tahan uji. Tidak salah, sejarah banyak mencatat kemampuan strategi model dakwah ini.

Tapi lebih dari sekedar cerita membanggakan, komunitas pengajian Al-Barzanji tersebut telah membentuk perilaku berpola atau wujud pranata sosial yang cukup punya andil dalam membentuk cara berbudaya dan tata pergaulan di masyarakat.

Dalam situasi krisis berbangsa yang multidimensional ini, dimana hak-hak anak selalu dikalahkan oleh tuntutan nafsu menumpuk-numpuk kapital dan kekuasaan para segelintir elite dan kaum borjuasi, mereka hadir untuk mengisi ruang kosong itu. Untuk diisi dengan aktivitas-aktivitas positif dan lebih bermanfaat dalam menempa mentalitas generasi muda bangsa meskipun tanpa mendapatkan keuntungan secara ekonomis. Upaya mereka untuk menyiapkan bangun generasi masa depan yang cerdas dan bermoral mulia merupakan obat penawar yang sedang ditunggu-tunggu oleh bangsa ini.

Lalu mereka membentuk komunitas. Bentuk dan sasaran kegiatan berdampak kecil, pendampingan anak lewat kegiatan pengajian Al-Barzanji misalnya. Akan tetapi apa yang mereka lakukan itu sebenarnya adalah bagian proses dari pembentukan masa kritis yang dilandasi semangat berbagi. Sebab, dengan tampilnya masa kritis dan bervisi besar serta punya integritas moral yang bagus kehancuran bangsa tercinta ini dapat segera diselamatkan. Keterpurukannya yang panjang dapat didongkrak kembali untuk disejajarkan dengan bangsa-bangsa lain yang telah maju. Bukankah Syaikh Mushtafa al-Ghulayaini telah mengingatkan kepada kita, bahwa maju dan mundurnya sebuah bangsa terletak diatas pundak generasi mudanya. Bila generasi muda itu memiliki integritas yang tinggi maka majulah bangsa itu. Begitupun sebaliknya, jika para generasi mudanya bermentalitas bejat dan bobrok otomatis juga akan menjadikan bangsanya tetap terpuruk dan tertinggal dengan bangsa-bangsa lain.

Pengajian Al-Barzanji anak-anak diikuti anak-anak sekitar 51 peserta, namun setiap diadakan kegiatan pengajian anak-anak yang hadir sekitar 60 sampai 65 anak. Bahkan bisa lebih karena anak yang terdaftar sebagai anggota tetap terkadang membawa temannya atau kenalannya yang lain. Mereka itu terdiri dari 30 orang anak laki-laki dan 21 orang anak-anak perempuan. Dari data di lapangan didapatkan informasi bahwa sebagian besar santri yang tergabung dalam jamaah pengajian terdiri dari anak-anak berusia selepas masa balita yaitu usia antara 5-10 tahun.<sup>403</sup> Usia pasca balita ini secara psikologis sangat baik untuk pembentukan dan pengembangan karakter anak. Pembiasaan ke arah hal-hal kebaikan melalui teladan laku berbudi atau bimbingan yang disertai contoh-contoh langsung sangat berguna dan mudah dicerna oleh anak karena sikap mereka yang cenderung imitatif. Disinilah arti pentingnya mengapa internalisasi nilai-nilai keislaman itu penting ditanamkan ke dasar jiwa anak.

Menurut penilaian Elizabeth B. Hurlock, anak-anak di usia pasca balita mereka lebih mudah belajar dengan cara mempersamakan diri dengan orang lain (*learning by identification*) sama dengan belajar secara menirukan yaitu anak menirukan reaksi emosional orang lain dan tergugah oleh rangsangan yang sama dengan rangsangan yang telah membangkitkan emosi orang yang ditiru.<sup>404</sup> Biasanya dengan metode coba ralat anak memperelajari beberapa pola perilaku yang penting bagi penyesuaian sosial yang baik. Mereka juga belajar dengan mempraktekkan peran, yaitu dengan menirukan seseorang yang dijadikan tujuan identifikasi dirinya. Maka kehadiran sosok sang panutan sangat tepat untuk mengisi

---

402 Anjar Nugroho, *Dakwah Kultural: Pergulatan Kreatif Islam dan Budaya Lokal*, dalam *INOVASI*, Edisi; No.1. Th. XII/2002, (Yogyakarta, UMY), hlm. 23.

403 Pengamatan penulis pada tanggal 23 Mei 2012.

404 Elizabeth B. Hurlock, *Perkembangan Anak*, terj. Meitasari, (Jakarta: Erlangga, 1978), hlm. 85.

ruang imajinasi anak yang mulai membayangkan figur idola.

Dikatakan pula, perkembangan anak semakin tumbuh cepat manakala dalam sosialisasi itu dilibatkan juga teman sebaya. Pertumbuhan otak motorik anak semakin terpacu karena ada rangsangan kuat berupa dialog interpersonal yang berlangsung di antara mereka. Pada forum pengajian Al-Barzanji misalnya rangsangan-rangsangan tersebut mendapatkan porsi yang tepat, selain anak dapat leluasa membangun kontak-kontak sosial antar teman sebaya sekaligus juga belajar berapresiasi terhadap karya seni yang sangat bermanfaat untuk mempertajam rasa kepekaan sosial, disamping untuk memenuhi hasrat berupa hiburan. Tetapi, satu hal yang terpenting dalam belajar bersosialisasi yaitu anak belajar menerima kehadiran orang lain. Dari sini anak pada akhirnya akan mulai belajar bekerjasama, apalagi ia sampai dapat menghargai orang lain sebagaimana mestinya dan apa adanya.

Berangkat dari postulat itulah maka yang perlu mendapatkan perhatian adalah bagaimana anak sejak usia dini memiliki integritas moral yang tinggi, sudah terbiasa terlibat dengan orang-orang di luar diri dan keluarganya. Inilah penulis kira wujud konkret dari pemaknaan konsep ajaran "*ta'awun*" yang ditawarkan oleh agama kita.<sup>405</sup> Anggitan perilaku bermoral tersebut merupakan serangkaian sendi moralitas religius dan naluri yang wajib ditampilkan peserta didik.

Dalam banyak kesempatan, para santri diajarkan bagaimana mencapai saling pengertian (*coalition*) antar ras, antar status sosial, gender untuk berbagi problem bersama, serta bagaimana menciptakan rasa keadilan. Untuk sampai pada kondisi seideal itu, menurut H.A.R Tilaar (2002: 504) menuntut beberapa kompetensi dari pendidik antara lain; (1) adanya komitmen untuk menghapuskan berbagai jenis segregasi dan diskriminasi, (2) kemampuan pendidik untuk menjembatani beragam perbedaan baik antara pendidik dengan subyek didik atau antara sesama subyek didik sendiri, dan (3) adanya demokratisasi dari praktek mengajar melalui cara serta teknik yang memberikan kebebasan dan kesempatan kepada setiap orang untuk didengar.<sup>406</sup>

Aspek lain yang dapat dikatakan memberikan pelajaran berharga bagi santri yaitu mereka dibiasakan belajar mengapresiasi karya seni. Lebih-lebih cara berekspresi dalam berkesenian islam. Dengan mengikuti pengajian Al-Barzanji santriwan dan santriwati bisa mengenal seni hadrah atau rebana. Mereka pun semakin akrab dengan bacaan-bacaan prosaik serta bait-bait puisi yang berisi puji-pujian kepada Nabi Muhammad, beserta para keluarganya. Karya-karya seni islami itu tidak hanya kaya makna tetapi juga bersajak indah dan amat merdu bila dilagukan. Apakah sang pelantun nadham tersebut menggunakan irama kasidah, dangdut bahkan campursari.<sup>407</sup>

## Manfaat Sosial Pengajian Al-Barzanji

Sebagai sebuah kenyataan sejarah, kata budayawan Kuntowijoyo, ia menegaskan, agama dan kebudayaan dapat saling mempengaruhi karena keduanya terdapat nilai dan simbol. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan dan penyerahan diri secara total kepada Tuhan. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di dalamnya.<sup>408</sup> Hidup berdampingan dengan sesamanya. Merayakan agama membutuhkan sistem simbol, dengan kata lain orang beragama dalam prakteknya tidak lepas dengan kebudayaan agama. Tetapi keduanya perlu dibedakan. Agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi (*perennial*) dan tidak mengenal perubahan (absolut). Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif dan temporer. Agama tanpa kebudayaan akan berkembang sebagai pribadi, tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat.<sup>409</sup>

---

405 Abdullah Nasih Ulwan, *Pendidikan Anak dalam Islam*, (Yogyakarta: Mitra Imani, 2001), hlm. 59.

406 H.A.R. Tilaar, *Perubahan Sosial dan pendidikan*, (Jakarta: Grasindo, 2002), hlm. 504.

407 Moh Syamsul, *Institusi Lokal...*, hlm. 9

408 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 83.

409 Anjar, *Dakwah Kultural...* hlm. 27.

Perjumpaan agama dan kebudayaan pada gilirannya mendinamiskan konstruksi peradaban manusia. Sejarah membuktikan keampuhan tesis diatas, meski dalam implementasinya muncul interpretasi yang bermacam-macam terhadap pemaknaan isi teks (Al-Qur'an dan Hadist), yang akhirnya menciptakan simbol-simbol kebudayaan yang berbeda-beda meskipun substansi nilainya sebenarnya tidak jauh berbeda. Ini adalah realitas niscaya. Sebagai konsekwensi logis lalu berkembang sistem mazhab serta tradisi (*turats*) dan lain sebagainya di dalam praktek-praktek keagamaan sesuai konteks zaman dan tempat. Mengomentari fenomena keagamaan ini, Marshall G.S Hodgson menulis komentar berikut;

“Muslims have yet to implement the Quranic prophesy fully in all its implications. But they have perennially renewed their hopes and efforts to live the godlylife not only as individuals but as a community. In every age, pious Muslims have reasserted their faith, in the light of new circumstances that have arisen out of the failures and also the successes of the past.”<sup>410</sup>

Ekspresi dalam berkesenian atau penciptaan tradisi budaya Islam tak lain dimaksudkan sebagai sarana untuk mengimplementasikan nilai agama ke dalam bentuk simbol-simbol. Cara ini bertujuan agar apa yang sebenarnya esensi dapat “divisualisasikan” ke dalam sarana peraga sehingga makna sebuah ajaran semakin mudah ditangkap, selanjutnya mendorong yang bersangkutan untuk mempraktekkan sebagai panggilan agamanya. Disinilah arti pentingnya budaya agama sehingga manfaatnya dapat dirasakan langsung orang lain atau oleh publik.

Pengajian atau majlis taklim yang identik dengan tradisi Islam merupakan institusi lokal keagamaan yang sangat berguna bagi kepentingan kelompok atau masyarakat. Sebagai institusi sosial eksistensinya mengandung beberapa hal pokok yang memenuhi beberapa unsur lembaga sosial. Pertama, adanya sistem nilai yang menjadi payung atau muara rujukan bagi anggota untuk melakukan tindakan berpola. Yang dalam hal ini berupa tata nilai hubungan kekerabatan (*silaturahmi*) atau ukhuwah islamiyah serta gotong royong (*ta'awun*). Nilai-nilai tersebut bersumber dari doktrin agama yang diyakini oleh pemeluknya sebagai dasar berpikir dan berperilaku dalam menjalani tuntutan hidup sehari-hari.<sup>411</sup>

Kedua, adanya para penyokong/pelaku institusi yang konsisten setidaknya mau mengakui terhadap berlakunya tata nilai tersebut di dalam intern warga komunitas, yaitu komunitas santri peserta pengajian Al-Barzanji anak-anak. Dan yang ketiga ada aktivitas yang terwadahi ke dalam struktur kelembagaan yang sudah mapan, yakni kegiatan untuk menghadiri acara pengajian (baca; kumpul bareng) dalam sebuah forum majlis taklim.<sup>412</sup>

Dalam kapasitasnya sebagai institusi sosial, keberadaan kelompok pengajian juga berfungsi efektif sebagai penyeimbang berlangsungnya kontak-kontak sosial. Perbedaan kepentingan serta orientasi kebutuhan yang beragam menuntut suatu kondisi untuk mengarahkan supaya masing-masing pihak tidak gampang terjebak benturan-benturan yang merugikan. Sementara pada sisi yang lain, pola-pola membangun kerjasama terus ditumbuhkan dengan memperkokoh tali silaturahmi. Institusi lokal keagamaan bisa berperan memfasilitasi sosialisasi nilai-nilai tersebut. Sehingga agama yang banyak mengajarkan nilai kearifan bisa menjadi penyokong bangunan sistem sosial dan tidak sebatas titah langit yang berada di awang-awang jauh dari jangkauan pemeluknya. Nuansa demikian jelas akan memantulkan tata sosial yang kondusif serta menafikan anggapan-anggapan munculnya gejala disintegrasi.<sup>413</sup>

Sejauh pengamatan penulis terdapat relevan konkret seperti yang ditunjukkan institusi pengajian dengan penekanannya pada pemaknaan peran-peran sosial yang dapat diperoleh anak. Ajaran agama

---

410 Marshall. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam; Conscience and History in a World Civilization*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), hlm. 71.

411 M Imam Aziz dkk, *Seni dan Kritik dari Pesantren*, (Yogyakarta: LKPSM-FKI, 2001), hlm. 42.

412 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, hlm. 72.

413 Hudan Mudaris, Pendidikan Multikulturalisme Dan Upaya Mewujudkan Civil Society di Indonesia, dalam Fauzi (ed), *Renaissance Indonesia*, (Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2009), hlm. 86-89.

yang dulunya masih bersifat abstrak misalnya, pada akhirnya mudah mendapatkan tempat di ranah kehidupan kolektif. Ibaratnya tanpa harus disibukkan dengan menghafal dalil-dalil terlebih dahulu mereka sebenarnya sudah terlibat pada tataran praksis yang jelas-jelas mengindikasikan normatif ajaran agamanya, bahwa agama adalah rahmat bagi seluruh alam.

## Penutup

Berdasarkan uraian diatas tentang fenomena kegiatan pengajian Al-Barzanji di Krandon Sleman maka bisa disarikan hasilnya antara lain; komunitas pengajian Al-Barzanji anak-anak dapat berfungsi sebagai sekolah sosial yaitu institusi pendidikan non-formal yang memfasilitasi belajar bersama sebagai ajang bersosialisasi dengan teman sebaya dan internalisasi nilai-nilai keutamaan hidup (islami) di tengah-tengah kondisi keberagaman.

Nilai-nilai kemasyarakatan yang diinternalisasikan kepada anak di dalam pengajian adalah membangun komitmen solidaritas dan soliditas pertemanan lewat ajang silaturahmi dengan menghadiri undangan berjanjen yang diadakan secara bergiliran dan iuran jimpitan dengan tujuan supaya anak-anak peka terhadap beban penderitaan sesama. Semua tampilan perilaku diatas dilihat dari aspek sosiologis akan bermuara pada terbentuknya kohesivitas maupun ketahanan sosial, dengan demikian pada akhirnya nanti dapat mendorong terbangunnya tertib sosial.

Pola gerakan dakwah kultural tersebut ternyata relatif mampu menjadi solusi alternatif atas kebuntuan dunia modern yang haus akan spiritualitas. Oleh karena itu dimungkinkan pada perkembangannya nanti dan apabila konsolidasi keumatan sudah mulai terbentuk dengan sendirinya ia bisa menjadi counter culture terhadap budaya mainstream, yaitu budaya urban industrial yang sekuler. *Wallahu a'lam bi ash-shawab.*

## Daftar Pustaka

- Abdullah Nasih Ulwan, *Pendidikan Anak dalam Islam*, Yogyakarta: Mitra Imani, 2001.
- Anjar Nugroho, *Dakwah Kultural: Pergulatan kreatif Islam dan budaya lokal*, dalam *INOVASI*, Edisi; No.1. Th. XII/2002, (Yogyakarta, UMY).
- Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyadi dkk, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- H.A.R. Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan*, Jakarta: Grasindo, 2002.
- Hodgson, Marshall. G. S, *The Venture of islam; Conscience and History in a World Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Hurlock, Elizabet B, *Perkembangan Anak*, terj. Meitasari, Jakarta: Erlangga, 1978.
- Hudan Mudaris, *Pendidikan Multikulturalisme Dan Upaya Mewujudkan Civil Society di Indonesia*, dalam Fauzi (ed), *Renaissans Indonesia*, Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2009.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- M Athiyah al-Abrasy, *Dasar-Dasar Pokok Pendidikan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- M Imam Aziz dkk, *Seni dan Kritik dari Pesantren*, Yogyakarta: LKPSM-FKI, 2001.
- Moh Syamsul, *Institusi lokal dan Pendidikan Moral*, makalah tidak diterbitkan, 2004.
- Noeng Muhajir, *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial, Suatu Teori Pendidikan*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1993.
- Suryono Sukanto, *Memperkenalkan Sosiologi*, Jakarta; Rajawali press, 1982.
- Tedi Sobandi, *Sejarah Al-Barzanji*, <http://adekunya.wordpress.com/2011/05/22/sejarah-al-barzanji/>, diakses tanggal 23-11-2012.
- William Chang, *Pendidikan Nilai-Nilai Moral*, Kompas: Senin, 03/05/1999.



# Narasi Sebagai Agen Politik; Seduksi Narrative Empire dalam Bingkai Hegemoni Intertekstualitas. Sebuah Respon Islami

Oleh Syamsul Asri, S.Ip.,M.Fil.I

Dosen pada Jurusan Ilmu Politik Fak. Ushuluddin, Filsafat & Politik UIN Alauddin Makassar

## Abstrak

*Diskursus politik didesiminasikan oleh narasi sebagai media sekaligus pesan politik sehingga instalasi, konstalasi dan kontestasi narasi dalam ruang publik mesti dibaca sebagai kontestasi politik. Hal ini disebabkan oleh karena setiap narasi merupakan sebetuk bujukan untuk mengevaluasi, memilih, menjalankan dan mempertahankan cara tertentu mempersepsi dan menjalankan realitas dalam polis. Aktor politik kontemporer, mau tidak mau, mesti membuka dirinya kepada semua bentuk pendekatan dan penghampiran yang dilakukan oleh warga melalui narasi sebab narasi sanggup menampung dan mengkonsolidasikan kepentingan berlapis atas politik struktural. Jika tidak, maka nilai dan posisi aktor politik kontemporer akan diambil alih oleh empire, yakni mesin ekonomi politik kapitalisme global yang tujuan utamanya hanyalah menguasai kapital dunia melalui seduksi naratif, bantuan ekonomi dan invasi militer. Strategi seduksi naratif inilah yang dilakukan oleh empire melalui teknik echoing dengan jalan menjadikan super heroes Hollywood sebagai referensi nilai dan bentuk tindakan sah dalam ruang publik, dan dengan demikian menjadikan referensi tindakan yang lain menjadi kurang relevan. Irrelevansi inilah yang mesti dijawab oleh Islam sebagai sebetuk narasi yang kaya. Sejenis politik narasi yang berakar kuat dalam akal dan Wahyu Ilahi mesti diusung sebagai alternatif terhadap narasi predatoris empire.*

*Narasikanlah narasi, mudah-mudahan mereka merenungkan (Al-Quran Surah Al-`A`raf; 176)*

## I. Pendahuluan

### A. Latar Belakang

Paman Ben berkata kepada Peter Parker, anak muda Spider Man, "Ayahmu hidup dengan filosofi, dengan prinsip yang benar. Dia percaya bahwa jika kau bisa melakukan hal baik untuk orang lain [maka] kau punya kewajiban moral untuk melakukan hal itu. Itu yang harus dipatuhi di sini. Bukan pilihan. Tapi tanggung jawab", dalam film *The Amazing Spider Man*. Dalam percakapan ini menyembul sebuah fondasi moral yang diasumsikan sah, padahal kesahihan tersebut bertahta di atas praktik yang sangat tidak sah. Sebuah asumsi; 'jika kau bisa melakukan hal baik untuk orang lain [maka] kau punya kewajiban moral untuk melakukan hal itu. Itu yang harus dipatuhi di sini. Bukan pilihan. Tapi tanggung jawab'. Mengapa bukan pilihan? Mengapa harus tanggung jawab? Jawabnya sederhana; bukan karena koherensi aksiologis, tapi karena posisi sejarah. Spider Man, sang manusia laba-laba merah-biru adalah imej/citra sempurna tentang *empire* yang menguasai, mendistribusikan, mengevaluasi sumber daya dunia melalui jejaring predatoris teknologi komunikasi, transportasi dan militer. Dalam situasi intertekstualitas ini begitu gampang hadir jebakan semiotis bahwa penanda merah-biru pada kostum Spider Man adalah ikon bendera Amerika Serikat, ini benar tapi tidak cukup. Amerika Serikat hanyalah kenyataan geografis yang berfungsi sebagai pangkalan (pusat kontrol lalu lintas informasi berskala global) sementara yang akan ditinggalkan melalui logika repatriasi jika prasyarat diskursif bagi *empire* telah runtuh secara lokal di Amerika Serikat. Repatriasi adalah praktik mobilisasi informasi finansial dan keuangan dalam jaringan internet yang memungkinkan berpindah(keluar-masuk)nya sebetuk modal dari dan ke suatu negara hanya dengan menekan sebuah tombol. Singkatnya; Spider Man bermoral baik bukan *hanya* karena ia mampu tapi karena ia *memang* mampu. Salahkah ini? Tentu saja sangat

salah jika arti moral (apa-apa yang ada, benar, baik, indah, berguna dalam ruang sosial) ditentukan oleh pemilik sumber daya (*the haves/the rich = empire*) melalui seperangkat wacana (*a set of discourse*)<sup>414</sup> yang dinarasikan melalui amfipier raksasa bernama Hollywood kepada audiens yang tidak berpunya dan lemah (*the have nots/the rest*).<sup>415</sup>

Inilah titik di mana Spider Man dan narasi yang mengusungnya telah menjelma aparatus, yakni agen/aktor kekuasaan yang berfungsi mensahihkan wacana, yang pada gilirannya melazimkan/mengalamiahkan bercokolnya sebetuk wajah kekuasaan. Kekuasaan apa yang bisa lahir dari narasi? Kekuasaan seduksi (godaan-dan-ancaman-nikmat) bahwa ruang sosial dan ruang material memang sudah semestinya dikolonisasi oleh cara bertutur (*speech of act*) yang militeristik (perkelahian Spider Man menggunakan alat-alat militer *postmilitaristic*), digitalistik (produksi dan konsumsi informasi skala gigantis dalam bentuk kota *posturban*), ilmiah (ObsCorps sebagai *super corporation* dan konsekuensinya yakni mutasi *The Lizard*, musuh Spider Man) dan imanen dalam pengertian yang dangkal.

Pola narasi seduktif kita temukan pula dalam *Avengers* (Iron Man, Hulk, Captain America), *Transformers*, dan yang paling baru *Man of Steel*. Bahkan seolah belum cukup, naratologi tipe ini menghadirkan alien sebagai teroris alam semesta yang perlu dibasmi. Alien bukanlah apa-apa selain sebuah pernyataan/*statement* seduksi bahwa musuh telah tiada, dihadapan teknologi *super postsuperistic*<sup>416</sup> semua lawan berhasil dipinggirkan; sakralitas religius, mitos kerakyatan, milisi setengah udik, agama dan pemeluknya yang semakin pemaarah, aktivis lingkungan dan gender, semuanya bukan apa-apa lagi. Apa yang penting saat ini adalah musuh yang datang dari langit luas biru membentang.<sup>417</sup> Ini juga sebuah sinyalemen tentang sebuah pengalaman sejarah partikular (Hollywood) berhasil menggoda semua bentuk-bentuk pengalaman yang lain agar mau ikut memprioritaskan musuh yang sama, yakni alien. Universalitas ini hanya mungkin sukses dikarenakan narasi telah menjadi agen politik.

## B. Batasan dan Rumusan Masalah

### 1. Batasan Masalah

Makalah ini membatasi diri pada upaya mendekode beberapa film-film *super hero* bergenre *science fiction* produksi Hollywood dari tahun 2010-2013 yang diasumsikan penuh dengan muatan-muatan naratif yang tendensius. Setelah upaya dekode dilakukan akan dipaparkan patologi naratif film-film tersebut yang menasah kan seperangkat wacana aksiologis tertentu yang predatoris, dilanjutkan dengan pemaparan respon balik Islami terhadap narasi Hollywood tersebut.

### 2. Rumusan Masalah

Rumusan masalah yang dielaborasi makalah ini terdiri dari tiga butir, yakni;

1. *Bagaimana menjelaskan narasi sebagai agen politik?*
2. *Bagaimana plot imperium politik berkuasa melalui narasi?*
3. *Bagaimana respon Islami terhadap politik narasi empire?*

---

414Julia Davies, *Discourse and Computer-mediated Communication* dalam Ken Hyland (Ed.) *The Continuum Companion to Discourse Analysis* (London; Continuum IPG, 2011), h. 230.

415Pengantar apik untuk memahami naratologi dalam kaitannya dengan materi makalah ini lihat Jean-Marie Schaeffer, *Fictional vs. Factual Narration* dalam Peter Hühn *et al*, *Handbook of Narratology* (Berlin; Walter de Gruyter, 2009), h. 98.

416Yasraf Amir Piliang, *Multiplisitas Dan Diferensi* (Bandung; Jelasutra, 2010), h. 189, 321-3

417Logika yang persis sama ditemukan pada rakyat Babilonia dengan menara Babelnya atau Ramses dengan piramidanya; *statement* bahwa kekuasaan reguler yang rutin tidak lagi cukup, minta tambah, bahkan seandainya tuhan "turun" pun, Ia-Maha Suci Ia-pasti akan takluk.

## II. Pembahasan

### A. Narasi Sebagai Agen Politik

Berpagutannya antara negara dan pasar dalam bingkai relasi yang paradoksal membuat manusia-politik menemukan dirinya dalam cara mengada baru yang belum sepenuhnya bisa dimaknai. Manusia-politik peneliti defenisikan sebagai aktor politik yang menghidupi sekaligus direproduksi oleh struktur politik. Semua struktur sosial (termasuk di dalamnya struktur politik) adalah wajah/pengejawantahan rasionalitas kemanusiaan dalam rangka maksimalisasi peluang dan minimalisasi resiko peradaban. Struktur sosial berasal dari dan kemudian meneguhkan wacana bahwa manusia adalah entitas sosial yang sepenuhnya sadar akan situasinya; mampu meregistrasi hubungan kata dengan makna, mampu mengaitkan yang simbolik kembali kepada yang nyata, serta mampu memelihara gairah agar tidak berubah menjadi rutinitas.

Claud Lefort menyatakan dalam *Democracy and Political Theory* bahwa ada beda antara *le politique* (*The Political*, mengacu kepada asal muasal, fondasi, akar dan tujuan *polis* yang hadir-disana namun selalu berhasil menghindar dari penamaan dan pemaknaan konstan.<sup>418</sup> *The political* adalah gerilya tanpa henti “apa-apa-yang-tidak-tertata”/yang tidak dikenali/yang tidak disadari oleh rezim bahasa dan wacana, dan kadang muncul dalam momen demokratis hakiki yang lazim kita sebut sebagai revolusi) dan *la politique* (*Politics*, mengacu kepada praktik rutin sehari-hari untuk berebut kuasa dengan beragam cara).

Yang *pertama* mengacu kepada momen ketika politik sebagai gairah akan penemuan kekitaan mengemuka dan menginspirasi manusia untuk mengawali lagi bentuk *polis* mereka, sedangkan yang *kedua* mengacu kepada rutinitas dalam produksi-distribusi-konsumsi institusi-institusi publik (komisi, partai politik dan lembaga-lembaga yang lambat laun mengambil alih gairah komunal-organik *the Political* untuk selanjutnya diolah menjadi prosedur tanpa wajah yang predatoris). Tulisan ini dimaksudkan sebagai penjelasan *pathopsychocultural* mengapa politik kontemporer mesti dimaknai sebagai jalan panjang menemukan (atau ditemukan) kembali gairah ketika menatap wajah orang lain sebagai wajahku-di-sana, dan bukan sebagai emblem yang bisa dimanipulasi secara rutin.

Pembaca yang budiman pasti mampu menelusuri genealogi konseptual tentang wajah yang baru saja dijelaskan sebagai konsep yang berakar dari filsuf Perancis Emanuel Levinas. Dipengaruhi oleh proposisi Semitik bahwa manusia tercipta dalam rupa/wajah tuhan, Levinas mengembangkan pembacaan radikal tentang wajah manusia; wajah bukan sekadar sesuatu yang dengannya pemilik wajah dikenali, bukan pula sekadar fakta biologis yang hadir sebagai bagian depan dari struktur tengkorak kepala, melainkan jejak manusia yang paling fundamental. Tanpa wajahnya manusia mustahil ada.

Siapapun mudah memahami Levinas ketika ia berujar bahwa wajah manusia memiliki 2 ciri mendasar, (1) setiap wajah itu telanjang tanpa perlindungan. Topeng, kaca mata dan *make up* bersifat temporer, sehingga ketelanjangan wajah itu asasi. Apa arti ketelanjangan wajah ini? Tanpa topeng, tanpa benteng perlindungan, sebenarnya setiap wajah itu rapuh, guyah dan gampang berada dalam posisi sebagai yang tertindas. Di hadapan ketelanjangan wajah, kita, tiap-tiap kita, dituntut untuk bersikap penuh kasih dan penerimaan yang hangat. Sikap baik penuh keadilan ini tidak mesti berasal dari doktrin kitab suci atau diskursus filsafat yang sistematis, melainkan berakar dari fakta bahwa wajah kita yang telanjang sangat rapuh untuk diperlakukan dengan kesewenang-wenangan.

(2) setiap wajah itu vertikal; kecuali pada situasi medis yang jarang, bagian paling atas dari wajah manusia biasanya adalah jidat sedangkan bagian bawahnya adalah dagu. Vertikalitas wajah ini adalah simptom bahwa manusia adalah *homo sapient* alias Manusia Tegak; bukan sekadar tegak karena

---

<sup>418</sup>Claud Lefort, *Essais Sur le politique* diterjemahkan David Macey, *Democracy and Political Theory*, (Cambridge: Polity Press, 1991), h. 10-1

sanggup berjalan dengan dua kaki, namun tegak karena mampu mengakses kearifan sapiental, yakni kearifan yang menyadari bahwa realitas itu bertingkat-tingkat, bergradasi sesuai jarak ontologisnya dari Sang Sumber; bahwa semesta material ini bukanlah satu-satunya medan makna yang ada bagi tindakan kita; bahwa titik inti keberadaan kita terletak dalam kematian, yakni terbukanya medan makna yang melampaui semesta material ini; bahwa wajah kita adalah jejak, tanda, ayat sekaligus manifestasi dari Yang Maha Ada, Yang Maha Melampaui sekaligus Maha Dekat. Di hadapan wajah yang vertikal ini, kita dibujuk untuk bersikap sakral dalam pengertiannya yang fundamental, yakni menyadari-dalam-tindakan bahwa wajah manusia, tiap-tiap manusia itu suci, berasal, diasasi dan dituntun oleh Yang Maha Suci. Sikap yang mesti hadir dihadapan wajah vertikal manusia adalah melihatnya sebagai jejak terjauh sekaligus terdekat dari tuhan; menyaksikannya sebagai entitas suci yang hanya layak mendapat perlakuan suci.<sup>419</sup>

Politik senantiasa terpaut dengan narasi, bahkan politik adalah se bentuk narasi tentang konflik rasionalitas tentang (definisi dan praktik) keadilan, kepemimpinan dan kekuasaan dalam ruang sosial. Politik menarasikan keniscayaan konfliktual dalam bingkai keberadaban untuk menemukan visi dan misi *polis* terbaik dan cara terbaik mewujudkannya. Pemilu dan debat perancangan undang-undang hanyalah dua dari banyak cara menyelenggarakan konflik rasionalitas berkeadaban tersebut.

Paparan berkebalikan pun bisa diuraikan, bahwa narasi adalah se bentuk politik. Setiap narasi adalah perjuangan tekstual (wicara/bicara-tulisan) untuk membuat sebuah hal-ihwal diterima dan membuat hal-ihwal yang lain ditolak atau setidaknya ditunda untuk diterima dalam ruang sosial. Lebih jauh, setiap teks berasal dari lumbung makna yang dimiliki bersama secara sosial yang berhasil melewati waktu dikarenakan setiap makna adalah benih sekaligus buah praktik sosial. Makna yang berhasil bertahan adalah makna yang dinarasikan melalui pengujaran tekstual, karenanya tiap makna sosial adalah panggung sekaligus pabrik politik yang mereproduksi aparatusnya, yang pada gilirannya aparatus tersebut akan melanggengkan maknanya melalui tindakan/praktik. Inilah arti dasar dari wacana. Konsekuensinya; kebutuhan untuk meninggalkan dikotomi teori-praktik/aksi sudah sangat mendesak sehingga analisa politik bisa lebih tepat membaca relasi kuasa dalam ruang sosial.

Narasi adalah pewacanaan diri sendiri sang aparatus untuk memenangkan modal sosial berupa *expertition* (otoritas sebagai ahli) sehingga percakapan/pengujarannya sah dikarenakan dilakukan oleh ahli yang terlatih. Klaim kesahihan inilah yang menjadi dasar aksiologis sekaligus ujung tombak eksekusi bagi kebenaran tindakannya dalam ruang sosial. Tambahkan elemen terakhir; repetisi (pengulangan) maka sebuah wacana yang dinarasikan sempurna sudah sebagai fenomena sosial. Pada titik ini signifikansi dan nilai strategis citra tampak telanjang; karena kebenaran naratif adalah frekuensi kemunculan dalam ruang sosial, maka citralah yang diadili/dihukumi sebagai referensi tunggal dalam ruang sosial.

Narasi mewacanakan atau, jika Anda suka, wacana menarasikan sebuah bentuk *polis* terbaik dan cara terbaik mewujudkannya. Inilah politik narasi; kondisi intertekstualitas yang dimuati pergumulan antar narasi untuk memperebutkan ekspertasi sehingga memiliki kewenangan untuk mensahihkan atau menistakan sebuah fenomena sosial sebagai bagian dari *polis*. Narasi adalah *polisi* (*The Police*), sebuah terma dari Ranciere yang menandai hadirnya agen kedisiplinan dalam *polis* yang menjaga tatanan tertentu (narasi dominan) serta mengusut, memburu, menghukum pelanggar tatanan tersebut (narasi pinggiran).<sup>420</sup> Politik narasi inilah yang dilakoni oleh Hollywood dan *super heroes*nya. Naratologi tipe ini berhasil merebut ekspertasi tentang cara mengada saintis posmodernistik dan menistakan cara mengada tradisional yang diolok-olok sebagai residu zaman mitologis yang tidak memiliki validitas, tidak efektif/

---

419Lihat uraian tentang wajah dan konsekuensi politiknya menurut Levinas dalam Thomas Hidyta Tjaya, *Empat Esai Politik*, (Komunitas Salihara, Jakarta, 2011), h. 90 dan seterusnya.

420Bandingkan dengan Claud Lefort, *Complication* (Columbia: Columbia University Press, 2007), h. 56.

efisien, tidak ekonomis, tidak trendi.<sup>421</sup>

Naratologi Hollywood dengan *super heroes*nya menawarkan secara simultan (sehingga susah ditolak) sebetuk *polis* yang tanpa henti membujuk untuk diwujudkan, sebuah kota pascaurban dengan tingkat konsumsi material, manajerial dan informasi skala gigantis, yakni *polis* yang megah tidak “kumuh”, dipenuhi audiens yang tampil apik laksana porselen, dengan ekonomi yang memuja efisiensi ekstrim, penjaga keamanan manusia super, dan tentu saja, lingkungan romantik dan keluarga yang saling menjaga.

Skema *speech act* inilah yang hadir, merepetisi dirinya, menggoda audiensnya, mengevaluasi *speech act* yang lain hingga posisi sebagai ahli-yang-berotoritas (ekspertasi) bisa diraih dalam ruang sosial. Kita bisa bertanya; Apa yang memberatkan dalam *speech act* ini atau semua *speech act*? Bukankah pembicaraan (lisan+tulisan=teks) tidak serta merta berimplikasi kekuasaan? Jawaban atas pertanyaan ini sangat afirmatif karena hadirnya kenyataan sosial bahwa *speech act super heroes* Hollywood direpetisi habis-habisan dalam bingkai amplifier raksasa. Tapi bukankah ini murni bisnis hiburan? Iya sekaligus tidak; ini bisnis, namun komoditinya bukan hiburan (baca: bukan hiburan biasa) tapi sebangunan pandangan dunia supermaterial yang menjinakkan pandangan dunia lain, terutama pandangan dunia tradisional sakral yang diturunkan dari agama dan kultur tradisional.

Hasilnya terlihat jelas; hegemoni naratif yang memaksa dengan bujukan untuk mendisiplinkan pikiran (sekolah membujuk peserta didik untuk menamai hal-ihwal sebagai ada, baik, benar, indah dan berguna dengan mengikuti seperangkat kurikulum berorientasi produksi ekonomis militeristik), mendisiplinkan tubuh (*six packs, barbie looks like*, nistanya tubuh tanpa merek yang tidak menunggangi Ford atau Ducati), mendisiplinkan lembaga sosial (semakin kukuhnya penjara sebagai satu-satunya ruang korektif bagi individu yang “menyimpang”, sehingga wacana dosa dan penyimpangan moral semakin sekuler). Aparatus makro bagi hegemoni naratif ini bernama *empire*.

## 1. Aktor Politik Kontemporer

Kondisi peradaban kekinian melahirkan pemaknaan yang berbeda akan politik kontemporer. Aktor politik kontemporer<sup>422</sup> yang mereproduksi diri secara timbal balik dengan struktur modernitas digital pascaindustri, telah menawarkan (sekaligus tersandera) definisi tentang politik sebagai hampir segala sesuatu; politik kantor, politik media, politik pangan, politik seks, politik kuliner, politik *life style*, politik anggaran, pelacur politik, hasrat/libido politik, mesin politik, *hyperpolitics, soft-hard politics, low-high politics* dan seterusnya, yang menggambarkan popularisasi/massifikasi pengetahuan tentang identitas politik, posisi/lokasi sosial-politik dan strategi politik, yang mesti dipersepsi secara memadai dalam suatu dunia yang terbangun di atas relasi kekuasaan, berbasis teknologisasi komunikasi antara warga *polis*.<sup>423</sup>

---

421 Tradisi dalam artinya yang primer bukanlah adat istiadat baku nan kaku, melainkan pancaran pencerahan dari satu Sumber Mutlak yang dengannya seseorang mampu bertindak benar dalam setiap situasi. Inilah arti *adab* yang paling dasar. Situasi ketercerahan ini tidak diperoleh melalui pendidikan *nakli* dan *taklid* saja melainkan dengan pencerapan intelektual (*akli*) dan penyingkapan jiwa atas tradisi kenabian melalui pewarisan silsilah spiritual. S.H. Nasr memaknai *silsilah* sebagai mata rantai ketercerahan spiritual yang bersumber pada Wujud Mutlak, menurun kepada Rasulullah saw. yang pada gilirannya menurunkannya kepada pewaris-pewaris Beliau saw. Setiap zaman memiliki setidaknya satu pemegang *silsilah* ini, lihat S.H. Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* terj. Luqman Hakim *Islam Tradisi* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), h. 3.

422 Saya memaksudkan aktor politik kontemporer sebagai sebetuk subjektivitas dan karakter aktor yang direproduksi oleh kondisi dan ilmu politik kekinian.

423 Yasraf A. Piliang, *Transpolitika* (Bandung: Jalasutra, 2011), h. 420-3. Saya mendefinisikan *polis* sebagai panggung dan ruang politik. Politik sendiri saya maknai sebagai ikhtiar (yang tidak pernah mudah) untuk menemukan dan merawat kekitaan melalui konflik rasionalisasi tentang keadilan, kekuasaan dan kepemimpinan dalam suatu ruang sosial. Hal politis (*the political*) termasuk di dalamnya kondisi politik yang dijumpai dalam suatu *polis* itu selalu manusiawi, alami dan hadir dalam setiap potongan ruang dan waktu. Jangan dikacaukan antara *polis* dan negara; *Polis* merupakan asal usul sekaligus tujuan negara. *polis* setua sekaligus semuda manusia, sementara negara baru berumur kurang dari 300 tahun. Negara pernah tidak hadir dan akan kembali hilang jika bentuk-bentuk konflik politik yang dikonsolidasikannya tidak lagi berorientasi kepada kekitaan.

Politik hadir dimana-mana sebagai *discourse* (diskursus) keseharian yang semakin populer (tidak elitis) berkat jaringan media yang memiliki kemampuan *real-time broad casting*; setiap orang adalah politisi (dalam arti memiliki kesadaran akan relasi kuasa yang melingkupi dan dihidupinya) yang terlibat dalam proses terus-menerus merumuskan visi & misi *polis* yang terbangun di atas tumpang tindih *interest* yang tidak selamanya rasional.

Imagologi adalah kemestian dalam situasi seperti ini. Imagologi adalah istilah kunci dari Milan Kundera yang menggambarkan berkuasanya secara total *image*/tanda/tampakan/citra dalam *polis* yang terdigitalisasi secara konstan. Apa-apa yang tidak mampu dihadirkan dalam kemasan citra yang menyilaukan atau menjijikkan maka secara ontologis hal-hal tersebut tidak ada, walaupun ada ia menempati kasta paria dari piramida eksistensi.

Politik citra dan pencitraan adalah titik api eksistensi aktor politik kontemporer.<sup>424</sup> Kamera dan internet jauh lebih penting ketimbang visi moralistik, misi konstruktif dan audiens. Penampakan politis adalah hakikat politik itu sendiri, sehingga, misalnya, *spin doctors* lebih efektif ketimbang kader loyal yang terbina bertahun-tahun dalam atmosfer pendidikan politik. Lagi, untuk menjadi politisi struktural yang dibutuhkan sekadar tampang pas-pasan, blog & akun twitter/facebook, serta “uang siar” untuk dibagikan kepada media agar bersedia meliput. Latar belakang, profil pendidikan, pengalaman membasis, kontribusi ril bagi komunitas, serta proses seleksi struktural dalam suatu ruang-waktu politis yang teruji menjadi sesuatu yang mubazir saat ini.

Politik citra, suka tidak suka, akan berujung pada politik identitas. Aktor politik kontemporer adalah hasil ledakan ke dalam (*implode*) konstruksi identitas sebagai residu intensnya proses saling menatap semua aktor dalam *polis* berkat revolusi teknologi informasi. Politik identitas mengkonsolidasikan kekuasaan bagi hasrat akan keadilan dalam terminologi kesukuan, agama, partai politik, profesi, dan *life style*. Kekuasaan melalui panggung kepemimpinan representasional diarahkan untuk menyukseskan agenda-agenda pragmatif berbasis identitas konstruksional. Ini beresiko; bukan sekadar peluang konflik horizontal yang semakin membesar, melainkan terabaikannya makna politik yang hakiki sebagai usaha bersama untuk menemukan dan merawat kekitaan.

Jika yang pokok dalam suatu *polis* adalah menjadi ditatap atau menatap dalam bungkusan citra, maka kapitalisasi aktor politik kontemporer tidak terelakkan. Aktor politik kontemporer mesti sanggup mengomunikasikan dirinya agar jumlah audiens yang menatapnya semakin besar setiap saat, karena itu aktor politik kontemporer, mau tidak mau, mesti membuka dirinya kepada semua bentuk pendekatan dan penghampiran yang dilakukan oleh segmen warga, termasuk para pebisnis lokal dan kapitalis multinasional, segmen warga yang memiliki kepentingan berlapis atas politik struktural. Aktor politik kontemporer, agar mampu menampilkan diri sebagai wakil semua kepentingan (termasuk kepentingan pasar), mesti mengembangkan sensitivitas tinggi agar siklus kapitalisasi di sekitar dirinya tidak mendikte tindakannya.

Aktor politik kontemporer diharuskan mengembangkan strategi media yang sukses demi tujuan popularitas bagi pencapaian target audiens. Kebutuhan aktor politik kontemporer terhadap media sangat vital dan berlangsung dalam bentuk simbiosis; aktor politik kontemporer membutuhkan media sebagai amplifier dirinya demi komunikasi intensif dengan seluruh *polis* dan media membutuhkan aktor politik kontemporer sebagai komoditi pemberitaan untuk dijual, semakin sensasional dan mengguncang sang aktor politik, semakin berkerumun pula media di sekitarnya. Lebih jauh; profil dan tindakan aktor politik kontemporer bahkan bisa dijadikan komoditi ekspor dalam jaringan media global yang terkoneksi oleh teknologi informasi dan pasar saham. Obama dan Jokowi merupakan dua contoh yang bagus.

Persoalan tatap-menatap yang ada dalam masyarakat pasca industri berbasis teknologi informasi yang terintegrasi secara global membawa peneliti sampai pada konsep *Panopticon* dari Michel Foucault.

---

424*Ibid*, h. 219-221

Konsep ini menyatakan bahwa tatapan adalah langkah awal yang vital untuk mendisiplinkan. Yang menatap mendisiplinkan yang ditatap.<sup>425</sup>

*Panopticon*, secara literal, adalah menara pengawas dalam bangunan penjara yang dari sana sipir penjara mampu menatap semua tahanan tanpa kelihatan oleh para tahanan. Foucault menggunakan *Panopticon* sebagai metafora konseptual bagi kondisi *polis* kontemporer; hadirnya pengawas impersonal dimana-mana untuk mendisiplinkan *polis* dalam bentuk penjara (yang mendisiplinkan pelaku kriminalitas sebagai satu-satunya dosa kontemporer). Inilah salah satu contoh dari diskursus; apa yang ada, benar, baik, indah ditentukan oleh relasi kuasa yang menghasilkan seperangkat aturan yang menyatu secara struktural dalam *polis*.

Relasi kuasa inilah yang menentukan apa yang boleh dan tidak boleh dipercakapkan/diketahui, aturan percakapan/pengetahuan yang benar, tipologi percakapan/pengetahuan, patologi percakapan/pengetahuan. Penjara adalah diskursus; hasilnya *gibah* (yang menjadi dosa besar dalam ruang publik tradisional bukan lagi sebuah dosa dalam masyarakat yang tersandera wacana penjara, tapi dosa adalah mencuri dompet misalnya), juga rumah sakit (yang mengawasi dan mendisiplinkan orang sakit sebagai beban bagi produktivitas ekonomi kapitalisme lanjut), begitu pula dengan sekolah (yang mengawasi dan mendisiplinkan anak muda sebagai pemilik tenaga kerja di masa depan), apalagi majalah mode (yang mengawasi dan mendisiplinkan pilihan-pilihan cara hidup), yang bertujuan menghadirkan *order*/tatanan, yang di atas tatanan ini sebuah versi tentang apa yang ada, benar, baik, indah diberlakukan sebagai sesuatu yang alami dan penting.<sup>426</sup>

Ini berimplikasi serius; aktor politik kontemporer adalah subjek sekaligus objek *Panopticon*. Dikatakan subjek *Panopticon* sebab aktor politik kontemporer terlibat secara aktif dalam mengkonstruksi tatanan *polis* melalui produksi bahasa diskursif sehingga, melalui perjuangan politik yakni konflik rasionalisasi, sebuah tatanan bisa dibangun, sehingga kebersamaan bisa ditemukan dan dirawat.

Namun, aktor politik kontemporer juga adalah objek *Panopticon*; ada subjek lain di luar dirinya yang lebih memiliki akses besar terhadap diskursus sehingga subjek tersebut mampu mendisiplinkan aktor politik kontemporer. Subjek tersebut bisa dalam bentuk partai politik (inilah wajah struktur terdekat yang hadir di sekitar aktor politik individual kontemporer dimana partai politik bukan lagi sekadar kendaraan pasif bagi agenda aktor politik, melainkan *panopticon* primer dalam era demokrasi representasional yang mengawasi dan mendisiplinkan kadernya), jaringan media lokal dan global (inilah mesin diskursif yang paling utama. “Penguasa media adalah penguasa kebenaran” benar adanya), perusahaan multinasional (sebagai aktor pasar lintas negara, perusahaan multinasional memiliki kepentingan vital bagi *polis*. Jawaban atas pertanyaan tentang bentuk relasi terbaik antara negara sebagai salah satu bentuk *polis* dengan kekuatan pasar akan menentukan wajah peradaban, khususnya di belahan dunia selatan), teroris, kartel narkoba internasional, dan seterusnya.

Inilah aktor politik kontemporer; didisiplinkan dan mendisiplinkan, tersandera dalam jaring komunikasi yang dibangunnya sendiri atau dirancang oleh kekuasaan sistemik (agensial maupun diskursif) di luar dirinya. Pilihan bagi tindakan politik sangat terbatas dan bahaya hegemoni terhadap *polis* tampak sebagai sesuatu yang dekat.<sup>427</sup>

*Panopticon* merupakan langkah pendahuluan bagi hegemoni; sasaran hegemoni, melalui diskursus, didisiplinkan terlebih dahulu agar alternatif-alternatif yang ada tidak muncul. Alternatif epistemologis

---

425Ibid, h. 273-274. Bandingkan dengan Michel Foucault, *La Volente de Savoir* terj. R. S. Hidayat *Ingin Tahu Sejarah Seksualitas* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, tanpa tahun), h. 33.

426Yasraf A. Piliang, *Multiplicitas dan diferensi* (Bandung: Jalasutra, 2008), h. 284-5. Penstudi politik kontemporer selayaknya mengevaluasi secara kritis konsep *aparatus* sebagai konsep praktis yang menggambarkan bagaimana hegemoni dan hegemoni-tandingan beroperasi dalam ruang sosial melalui penegakan diskursus yang mendisiplinkan.

427John Storey, *Cultural Studies and the Study of Popular Culture; Theories and methods* terj. Layli Rahmawati, *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop* (Bandung: Jalasutra, 2008), h. 5.

dicegah melalui diskursus tentang pengetahuan, alternatif ontologis dicegah melalui diskursus tentang sejarah alam semesta dan kematian tubuh, alternatif aksiologis dicegah melalui diskursus tentang penjara dan rumah sakit.

Hegemoni inilah persisnya yang terjadi dalam skala yang tidak pernah hadir sebelumnya dalam sejarah.<sup>428</sup> *Empire* adalah sebutannya, inilah yang membuat aktor politik kontemporer tersandera habis-habisan dan tidak mampu berbuat lain kecuali menunduk dihadapan agenda tunggal *empire* yakni akumulasi kapital melalui militerisasi dan digitalisasi industri. *Empire* merupakan sebutan dari Antonio Negri dan Michel Hardt, merujuk kepada subjek supranasional yang berhasil mengonsolidasi sumber daya efektif guna menguasai lalu merepatriasi *capital*<sup>429</sup> (kapital) dunia sesukanya.

*Empire*, secara historis, bermula dari pembentukan PBB sebagai organisasi supranegara yang bersifat mengikat bagi anggotanya. Peristiwa ini menjadi puncak evolusi panjang meminggirnya identitas lokal personal berganti identitas global yang impersonal.<sup>430</sup> Deretan piagam dan keputusan hukum PBB yang berlaku lintas negara telah menyediakan landasan aksiologis bagi hadirnya masyarakat internasional sebagai panggung bagi subjektivitas imperialistik; *pertama*, subjek ini tidak memiliki psikologi kultural khas dan historis spesifik yang mengakar-dalam pada sebuah teritori lokal tertentu sehingga orientasi ke masa lalu dianggap sebagai kesia-siaan belaka; *kedua*, masa depan sebagai alur pasti sejarah didefinisikan dalam terma keamanan, sehingga perburuan dan perebutan sumber daya dunia melalui teknologi militer dan digitalisasi komunikasi dan transaksi tidak terelakkan.

*Empire* menjadi *maxim polis* kontemporer; setiap orang, segala benda, semua peristiwa adalah implikasi dari atau resistensi kepada *empire*. *Empire* berburu minyak, uranium, air, manusia dan informasi/pengetahuan yang tercatat (untuk dikelola menjadi hak paten) dan mengakumulasi itu semua pada tempat-tempat tertentu yang berfungsi sebagai ibu kota sementara. Jika ada gangguan, maka akumulasi kapital tadi segera direpatriasi ke tempat lain yang lebih kondusif.

Absensi sakralitas merupakan syarat mutlak bagi berlakunya ontologi yang dipaksakan secara fisik dan simbolik oleh *empire*. Konsep-konsep kunci semisal metafisika, kausalitas eksistensial, jiwa, malaikat, cinta, kosmos, setan (*devil/evil*) dll. mengalami pemiskinan makna secara habis-habisan dalam diskursus kontemporer. Hal-hal metafisis (konsepsi ketuhanan merupakan pusatnya) dianggap sebagai residu zaman mitologis yang tidak verivikatif. Ini disengaja oleh *empire*; jika Tuhan masih hadir dalam ruang sosial maka agenda akumulasi kapital dunia pasti terhalang oleh pandangan dunia yang menekankan kesucian segala sesuatu dalam sejarah.

Akibat dari ini semua jelas; bukan hanya tegaknya prediksi Weberian tentang hilangnya yang mempesona dan misterius dari dunia, bahkan lebih jauh; sirnanya dasar otentik bagi nilai ideal yang menuntun kehidupan sehingga alternatif Hobbesian (*homo homini lupus*/manusia adalah serigala/neraka bagi sesamanya) tidak terhindarkan. Jika Wujud Mutlak yang menjadi sumber kebenaran, kebaikan, keindahan diingkari maka manusia akan membuat definisi dan namanya sendiri tentang yang ada, benar, baik dan indah sehingga salah memberi definisi (salah menamai, bukan dalam format Adamik melainkan dalam format Setanik) maka nama dan definisi tersebut pasti salah, tidak adil, merusak dan menghinakan.

Bekerja dan belanja tiada henti sebagai bentuk kehidupan terbaik merupakan tawaran satu-satunya bagi warga *polis* yang hidup dalam tawanan diskursus *empire*. Mengambil gaji hanyalah terminal sementara bagi siklus mengutang-belanja-gajian-bayar utang-belanja-mengutang-gajian. Definisi manusia direduksi sebagai *homo oieconomos* yang tumpul sebab tidak mampu mentransendensi benda

---

428Antonio Negri & Michel Hardt, *Empire* (New York: Harvard University Press, 2001), h. 8-12.

429*Ibid*, h. 219.

430Agak lucu untuk membayangkan bahwa *empire* adalah manifestasi final dialektika Spirit *a la* Hegel yang rasional dan sempurna sebagai *maxim* moral. Namun inilah keadaannya; *empire* adalah implikasi konstruktivistik-historis dari *nation-state* yang diangankan oleh Hegel untuk terwujud sehingga rasionalitas bisa bertahta sebagai hakim di ruang sosial. Lihat *Ibid*, h. 10-13.



dan peristiwa di sekitarnya. Manusia, bagi *empire*, adalah akumulator kapital melalui sains modern yang predatoris terhadap keanekaragaman hayati dan kultural dunia sehingga cara mengada dalam kondisi militeristik diterima adanya. Industri berbasis hak paten (informasi tercatat yang diburu dan diperebutkan di seluruh dunia, peneliti menyebutnya emas bening) sebagai proyek pembajakan alam semesta materil dan sosial serta pembangunan armada militer terintegrasi menjadi titik api situasi *polis* kontemporer. Alasan bagi resistensi terhadap *empire* yang mengglobal ini sangat mendesak.

Resistensi kepada *empire* juga bersifat global, hadir di belahan dunia mana saja. Aktor politik kontemporer, yang sadar akan posisinya dalam relasi kuasa dengan *empire* akan melancarkan resistensi semampunya. *Empire* dipersepsi sebagai sesuatu yang berlawanan secara diametral dengan *polis*; *empire* mengancam kekitaan sebagai nilai asasi yang mendasari eksistensi *polis*. Jika *empire* dibiarkan, maka tatanan zalim tuan-budak yang menindas dan memecah belah akan terus mewarnai wajah peradaban.

Aktor politik kontemporer, lebih jauh, mengalami posisi yang tidak mudah; di satu sisi ia mesti aktif mengevaluasi kondisi dan situasi *polis* sehingga progresivitas yang signifikan bagi hidup bersama terus hadir, namun di sisi yang lain aktor politik kontemporer terjebak sebagai objek *Panopticon* dari *empire* yang mengawasi, mendisiplinkan dan menghegemoninya sehingga pilihan bagi tindakan politik resistensial kurang tersedia.

Pertanyaan tentang siapa aktor politik kontemporer kurang lengkap jawabannya jika tidak menyebutkan manifestasi empirisnya; aktor politik kontemporer meliputi; politisi struktural dan politisi nonstruktural. Politisi struktural meliputi manusia yang bertindak dalam bingkai ruang negara dan kenegaraan, sedangkan politisi nonstruktural meliputi siapapun yang peduli dan terikat kepada *polis*; ibu rumah tangga, pekerja, siswa, aktivis LSM, dst. Sebenarnya ada kategori ketiga yang belum diakui secara memadai oleh wacana keilmuan politik secara resmi, yakni individu superkarismatik-komunikatif yang mampu menjembatani antara kedua aktor politik kontemporer lainnya.<sup>431</sup>

## 2. Tindakan Aktor Politik Kontemporer

Aktor politik kontemporer bertindak dalam bingkai konsensus yang dibangun di atas proses rasionalisasi konfliktual sebagai satu-satunya cara menemukan kepentingan terbaik dalam *polis* yang dihuni beragam kepentingan. Konsensus merupakan perekat utama antar warga *polis* agar tatanan kritis-dialogis bisa hadir. Konsensus menjadi kontrak sosial-politik yang menjadi cikal bakal hukum sebagai aturan hidup bersama. Sedari awal pembentukannya, hukum dan hal-hal yang terkait dengan *polis* senantiasa didiskusikan dalam bingkai rasionalitas konfliktual.<sup>432</sup>

Konflik rasionalitas dan rasionalisasi menjadi cara satu-satunya yang ditempuh oleh aktor politik kontemporer dalam rangka menemukan wujud konkrit dari ruh *polis* yang terlalu abstrak yakni kekitaan/kesemuaan. Namun, sangat disayangkan, membangun konsensus tanpa penyelidikan radikal atas pertanyaan tentang situasi keadilan (*state of justice*) sangat lazim menjadi ciri tindakan aktor politik kontemporer. Ini beralasan; keterburu-buruan eksistensial yang menjadi ciri ontologis modernitas digital pasca industrial. *Polis* tipe ini kecanduan akan kebaruan dan alergi terhadap apa-apa yang tua/berumur.

Internet dan media dengan *headlines*, *breaking news*, *real time broadcasting* (singkatnya dengan kemampuan media menjadikan hari ini sebagai masa lalu yang dijelang) menjadi satu-satunya medium komunikasi antara aktor politik kontemporer dengan warga *polis* sehingga manajemen agenda politik menjadi tidak fokus. Masalah *polis* yang mendasar tidak dilirik karena menuntut pikiran terdalam yang

---

431Lihat Syamsul Asri, *Tindakan Politik Insan Kamil* (Tesis Magister UIN Alauddin, Makassar, Belum Diterbitkan), bandingkan dengan Mikkel Bille, *Politics of Worship in The Contemporary Middle East; Sainthood in Fragile States*, (BRILL Academic Pub;Netherlands/Boston, 2013). Kedua karya ini berusaha menampilkan ontologi politik sakral dalam bentuk hadirnya manusia suci sebagai kontestan politik dalam cirinya yang paling esensial, yaitu tindakan yang berorientasi penemuan kembali terus menerus situasi kekitaan.

432F. Budi hardiman, *Memahami Negativitas* (Jakarta: Kompas, 2005), h. 30

tidak cocok jadi jualan media (media senantiasa mengekspos berita-berita yang bisa dikonsumsi secara populer). *Polis* menjadi panggung demonstrasi bagi kecakapan aktor politik dalam menyelesaikan persoalan-persoalan populer namun gagal mengenali akar segala persoalan lalu menyelesaikannya; persoalan keadilan.<sup>433</sup>

Keadilan terbungkal menjadi keadilan imagogis yang tidak memiliki perwujudan hakiki, hanya citra/penampakan keadilan dalam format drama tentang keadilan di media massa. *State of justice* direduksi sebagai proses peradilan di gedung pengadilan dalam tatapan dan konstruksi media. Inilah soalnya; media massa (cetak/elektronik, fisik/digital) menjadi mediasi antara aktor politik kontemporer, warga *polis* secara keseluruhan dan kondidi ril *polis* saat ini tersandera oleh media sehingga yang ada adalah tindakan politik yang media-sentris. Sehingga, alih-alih, sebenarnya tidak pernah ada aktor politik melainkan aktor politik dalam media, tidak ada *polis* kecuali *polis* menurut media serta tidak ada warga *polis* kecuali kerumunan massa yang terhubung satu sama lain melalui kepercayaan pada mesin yang kebenarannya tidak pernah mereka akses.

Keadilan imagogis inilah yang menjadi motor penggerak dinamika *polis*. Partisipasi politik yang termediasi oleh media (tidak hadir saling pengenalan utuh antara warga *polis* yang sibuk bekerja dan belanja sehingga mereka memihakketigakan kebersamaan; inilah posisi dan peran strategis media sebagai urat nadi *polis*) membuat fokus dan prioritas masalah *polis* yakni persoalan keadilan tersumbat oleh hukum permintaan dan penawaran informasi; permintaan informasi oleh warga *polis* dalam bentuk bahasa populer sebagai efek pembiasaan (baca: pendangkalan [banalisasi]) oleh media disertai penawaran informasi oleh media kepada warga *polis* dalam bentuk rubrik (lima yang utama adalah rubrik kesehatan, karir, asmara, keuangan dan gaya hidup kosmopolitan) yang menekankan progresivitas dan kebaruan dalam ruang sosial. Media adalah anak-anak zamannya dalam arti apa-apa yang baru, *up to date*, eventual akan diliput oleh media agar hadir *sense of timing*, perasaan akan berumah dalam waktu sebagai prasyarat mutlak absahnya verifikasi empiris sebagai mode epistemologi sosial yang valid.

Tindakan aktor politik kontemporer terpasung dalam jipratan kamera dan tenggelam dalam tinta pewarta kebaruan; hal ini menghadirkan warga *polis* sebagai subjek yang memiliki akses kepada dinamika struktural yang sedang berlangsung. Namun ini tidak sepenuhnya benar; simulasi adalah sebutan bagi realitas media yang ditawarkan kepada warga *polis*, keadaan seolah-olah yang secara ontologi sosial berada dipertengahan antara nyata atau ilusi, ibarat permainan *game* Play Station. Ini disebabkan oleh, sekali lagi, karakter mediatif-konstruksional realitas media. Benar bahwa media membentangkan pemberitaan tentang dinamika politik dan berhasil menghadirkan perasaan terlibat bagi warga *polis*, namun perasaan terlibat ini sangat ambigu dan fluktuatif dikarenakan, lagi-lagi, asumsi ontologis media sebagai subjek yang memburu kebaruan secara total menyebabkan jaminan akan kesinambungan naratif sebagai syarat kebenaran sangat langka.<sup>434</sup>

Sinisme terhadap Yang Ideal, parodi atas Yang Sempurna sebagai *role model* dalam ruang sosial, pembonsaian makna akan Yang Nyata merupakan karakter dari tindakan politik kontemporer sebagai implikasi dari susutnya sakralitas dalam ruang sosial. *State of morals* (situasi moral alias etika dalam praktik ruang sosial tertentu) seperti ini menghadirkan “uang palsu” tindakan politik, yang hanya sah dan berlaku dikarenakan adanya “uang asli” tindakan politik. Revolusi adalah kerinduan akan yang asli/nyata sekaligus ungkapan kemuakan atas yang palsu (apalagi jika “uang asli” tindakan politik disudutkan sebagai “uang palsu” tindakan politik).

### 3. *Polis* Aktor politik kontemporer

Mall/pusat belanja raksasa, inilah *polis* aktor politik kontemporer. Belanja atau mati adalah aksioma masyarakat kontemporer dan *polis* yang menghidupi dan dihidupi oleh mereka. Belanja sebagai gaya

---

433Maria E. Grabe dan Erik P. Bucy, *Image Bite Politics*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), h.3-8

434Yasraf A. Piliang, *Transpolitika, Op.Cit*, h. 171.

sekaligus jati diri keseharian warga *polis* kontemporer tidak terpisahkan dari ciri utama dinamika politik kontemporer; transaksi. Segala sesuatu diperjualbelikan dalam *polis* tipe ini, termasuk visi & misi politik, harapan politik, ketakutan politik apalagi suara audiensi politik laku dijual setelah sebelumnya dikemas (*packaging* politik), dinamai (*branding* politik), lalu dipasarkan (*marketing* politik) dalam suatu ruang sosial yang disebut *polis*.

Dalam situasi ini, *polis* dan pasar (panggung/ruang/agen ekonomi yang menjadikan kapital sebagai titik api eksistensinya) adalah satu dan sama. Cita politik (untuk merawat kebersamaan melalui konflik rasionalitas dan rasionalisasi) yang begitu luhur, wajar, manusiawi dan alamiah mengalami degradasi menjadi komoditi, satu komoditi di antara banyak komoditi lainnya yang diajakan, ditawarkan, dipindahtangankan lalu, mudah-mudahan tidak sering terjadi, diobral dalam kondisi loak untuk seterusnya dibuang ke dalam tempat sampah peradaban. Namun, peradaban seperti ini sangat tidak layak disebut peradaban, sebab kata dan entitas yang ditunjuk oleh kata ini dibangun secara maknawi oleh tata kelola interaksi yang berkeadaban, bukan adab sebagai ritual hampa makna yang hadir untuk menyembunyikan atau melazimkan kekerasan barbaristik (simbolik maupun fisik) yang ada.

Belanja, dalam *polis* kontemporer, menjadi *maxim* politik; pencapaian politik diukur dari daya belanja suatu *polis*. Jika kekuatan belanja sampai pada jumlah USD 2/hari/orang maka *polis* tersebut sehat secara politik, namun jika belanja tidak mencapai angka tersebut maka *polis* akan menggiatkan tindakan politik untuk mengantisipasi hal ini.

Peningkatan kualitas hidup warga *polis* yang kompleks dan jauh dari kesan sederhana direduksi sebagai fenomena penampakan kuantitatif dalam belanja; ini berisiko sebab kualitas hidup dimaknai sebagai konsumsi sumber daya dunia materil, bukannya produksi dan reproduksi sumber daya materil, psikologis dan spiritual. Akibatnya sangat terasa; hutan Kalimantan dan Amazon semakin tipis, air, udara dan tanah tercemar, kutub mencair, pantai terabrasi, bahasa lokal musnah, hubungan gender timpang, rumit & kompleks, lahan kosong tempat resapan air semakin sempit, polusi cahaya yang menyembunyikan indahnya bulan di malam hari dan mengganggu binatang nocturnal semakin merajalela. Dan buah itu semua; ruang semakin mahal sebagai efek ledakan penduduk.

Mahalnya ruang adalah simptom gagalnya *polis*; ini menandakan hadirnya distribusi sumber daya yang tidak merata. Semua konflik sosial dalam *polis* berawal dari ketidakadilan distribusional atas sumber daya. Bisa dikatakan dengan aman bahwa dalam era media digital yang terintegrasi, tindakan politik dalam *polis* diarahkan sepenuhnya sebagai respon/reaksi solutif atas keadaan ini bukan aksi dalam pengertian transformasi keadaan secara kualitatif; sambil tenggelam, *polis* terus menerus mengobati lukanya yang tidak kunjung kering sembari berharap keadaan akan lebih baik.

Pemilik *polis* yang hakiki yakni *demos* (warga *polis*) menjadi semacam hantu dalam proses rangkap tiga ini; mereka hadir tetapi tidak didengarkan dan tidak memiliki akses atas relasi kekuasaan yang melingkupi mereka. *Demos* hanya eksis menjelang pemilu (ini pun termediasi oleh partai politik yang relatif independen dari *core of interest*-nya *demos* yakni vitalisasi terus menerus makna keadilan dalam keseharian) dan suara pemirsa setiap hari dalam pemberitaan media (fakta mediasi tidak terhindarkan di sini).

Lebih jauh; terasingnya *demos* kontemporer dari ruang publik yang seharusnya menjadi miliknya tergambar jelas dalam arsitektur kuburan.<sup>435</sup> *Demos* tipe ini tidak menghargai kematian karenanya tidak mampu hidup seutuhnya. Kuburan adalah situs paling monumental tentang kehidupan dalam arti seluas-luasnya sehingga *demos* (yang menjadikan hidup bersama secara berkeadilan sebagai inti api eksistensi) memiliki kepentingan strategis terhadap kuburan. Pada kuburanlah *demos* bisa mengambil jarak dari dinamika *polis* yang menjepitnya, rehat sejenak, mengambil pelajaran dari leluhur dan bentuk-bentuk

---

<sup>435</sup>Seluruh bagian tentang kuburan dalam penelitian ini disarikan dari pengalaman saya pribadi sebagai peziarah (pengunjung-penikmat) kuburan.

peradaban yang telah berlalu, untuk selanjutnya diolah menjadi energi psikologis-spiritual yang dituangkan menjadi kultur (dalam pengertiannya yang paling mendasar sebagai cara mengada dalam ruang-waktu tertentu) dalam *polis*.

Secara spasial, dalam arsitektur *polis* kontemporer, kuburan menempati ruang di pinggiran, dalam keadaan setengah terurus, tidak menarik sebagai panggung kontemplasi eksistensial, terintegrasi dengan *nature*.<sup>436</sup> Kuburan, dalam kuasi-*polis* ini, dimaknai sebagai penanda antagonistik terhadap mall sebagai monumen peradaban berbasis penaklukan militer berbasis industri digital (dalam hal ini, kuburan dijauhi sebab ia mengingatkan akan penyakit, kematian, akhir dari aktivitas produksi-konsumsi *polis* kapitalistik tingkat lanjut yang belum bisa diantisipasi. Kuburan merupakan penanda bahwa kematian belum terkalahkan dalam masyarakat militeristik industrial ini) yang selalu luput dari proses banalisasi dunia keseharian; kuburan diperlakukan tidak layak sebagai tindakan balas dendam kepada kematian yang belum terkalahkan dalam *polis* kontemporer.

Aktor politik kontemporer semestinya sanggup menjaga jarak aman dari proses kapitalisasi tingkat tinggi disekitar dirinya. Bukan menghindar apalagi mengabaikan. Jarak aman yang peneliti maksud adalah jarak *psychocultural* yang muncul melalui refleksi ganda; refleksi bahwa tindakan/praktik sosial dan wacana/diskursus saling mereproduksi diri satu sama lain. Wacana dan praktik satu dan sama. Refleksi ganda ini akan menyediakan jaring pengaman bagi aktor politik kontemporer agar mampu membangun wacana dan wacana-tandingannya secara lebih otonom dan kritis dalam *polis* yang berfungsi bukan sekadar sebagai panggung politik struktural, melainkan sebagai ruang publik.

*Polis* sedari awal senantiasa bermakna komunitas politik yang hadir karena kebutuhan organisasi diri untuk memediasi pertemuan antar warga *polis*. Ada beberapa catatan singkat tapi perlu; Polis adalah ruh negara modern dan bukan sebaliknya, atau, jika Anda mau, negara modern hanyalah satu wajah/pengejawantahan *polis*, sehingga jika negara modern dan *empire* yang direkomendasikannya mengancam pertemuan organik antar wajah dalam *polis* maka negara mesti dilampaui, bukan sekadar dengan *civil society*, *anarkism* dan *market government* melainkan dengan invalidasi terus menerus atas negara melalui kuburan. Kuburan merupakan satu-satunya jejak “yang-hadir-di-sana”/yang-menolak-disadari”, satu-satunya penanda makna, satu-satunya wajah transendensi/ketidakhadiran, yang secara konstan ditolak/diparodikan/dimanipulasi oleh rasionalitas instrumental negara (negara adalah kata sedangkan kuburan adalah makna, negara adalah simbol sedangkan kuburan adalah kenyataan, negara adalah bahasa sedangkan kuburan adalah ketidakhadiran) sebagai monumen keberhasilan manusia mengorganisasi diri dalam ruang sosial. Invalidasi inilah yang peneliti maksud sebagai tindakan aktor politik kontemporer.

## **B. *Empire* Sebagai Imperium Narasi**

Hegemoni inilah persisnya yang terjadi dalam skala yang tidak pernah hadir sebelumnya dalam sejarah.<sup>437</sup> *Empire* inilah yang membuat aktor politik dan narasi alternatif kontemporer tersandera habis-habisan dan tidak mampu mengambil posisi lain kecuali menunduk-dalam-nikmat dihadapan agenda tunggal *empire* yakni akumulasi kapital melalui militerisasi dan digitalisasi industri. *Empire* merupakan sebutan dari Antonio Negri dan Michel Hardt, merujuk kepada subjek supranasional yang berhasil mengonsolidasi sumber daya efektif guna menguasai lalu merepatriasi *capital*<sup>438</sup> (kapital) dunia sesukanya.

*Empire*, secara historis, bermula dari pembentukan PBB sebagai organisasi supranegara yang bersifat

---

<sup>436</sup>Disandingkan dengan *culture* yakni budaya dalam pengertian pencapaian material, *nature* adalah segala sesuatu yang belum atau tidak lagi masuk ke dalam sistem produksi pascaindustrial. *Nature* bisa berupa alam yang belum terolah dan bisa pula berupa residu peradaban. Kuburan termasuk tipe kedua.

<sup>437</sup>Antonio Negri & Michel Hardt, *Empire* (New York: Harvard University Press, 2001), h. 8-12.

<sup>438</sup>*Ibid*, h. 219.

mengikat bagi anggotanya. Peristiwa ini menjadi puncak evolusi panjang meminggirnya identitas lokal personal berganti identitas global yang impersonal.<sup>439</sup> Deretan piagam dan keputusan hukum PBB yang berlaku lintas negara telah menyediakan landasan aksiologis bagi hadirnya masyarakat internasional sebagai panggung bagi subjektivitas imperialistik; *pertama*, subjek ini tidak memiliki psikologi kultural khas dan historis spesifik yang mengakar-dalam pada sebuah teritori lokal tertentu sehingga orientasi ke masa lalu dianggap sebagai kesia-siaan belaka; *kedua*, masa depan sebagai alur pasti sejarah didefinisikan dalam terma keamanan, sehingga perburuan dan perebutan sumber daya dunia melalui teknologi militer dan digitalisasi komunikasi dan transaksi ekonomi tidak terelakkan.

*Empire* menjadi *maxim polis* kontemporer; setiap orang, segala benda, semua peristiwa, setiap narasi adalah implikasi dari atau resistensi kepada *empire*. *Empire* berburu minyak, uranium, air, manusia dan informasi/pengetahuan yang tercatat (untuk dikelola menjadi hak paten) dan mengakumulasi itu semua pada tempat-tempat tertentu yang berfungsi sebagai ibu kota sementara. Jika ada gangguan, maka akumulasi kapital tadi segera direpatriasi ke tempat lain yang lebih kondusif.

Kerja-belanja-stres-terhibur-kerja adalah plot sisipusian warga *polis* kontemporer yang takluk oleh seduksi (rayuan-dan-ancaman-nikmat) yang dioperasikan oleh politik narasi *empire*. *Empire* bukan sekadar kekuatan militer dan keuangan skala global, melainkan juga kekuatan naratif beramplifier gigantis (Hollywood) yang mencapai sudut-sudut dusun sehingga *agenda setting* kapitalisme, reproduksi aparatus *polisi*, kanalisasi habitus non-resistensial gampang diwujudkan, serta implantasi subjektivitas negosiatif yang tidak memiliki imaji-narasi keliyaran dikarenakan batas cakrawalanya dihuni *Avengers*, *X-Men*, *Superman* bisa lancar terbangun.

*Empire* sangat berkepentingan untuk menghadirkan *society of spectacle* atau masyarakat tontonan.<sup>440</sup> Masyarakat tontonan adalah masyarakat yang memuja *screen* (bukan hanya layar Tv, layar bioskop, tapi segala hal-ihwal yang bisa menampung tontonan termasuk arsitektur, lukisan, foto, tubuh, bahkan cermin yang kini hadir di mana-mana sebagai konsekuensi *screen maniac* ini) sehingga begitu gampang takluk dalam bujukan-dan-ancaman-nikmat (seduksi) citra. Masyarakat tipe ini sangat tersiksa dalam kebutaan akan citra, sehingga citra terus menerus direproduksi. Inilah alasan mengapa ledakan warna, bentuk dan gesture hadir di mana-mana. Alamiahkah fenomena ini? Tidak, ada *empire* yang menjaga agar proses ini berlangsung terus menerus. Alasannya sederhana; ledakan tontonan menghadirkan kebaruan sehingga hal-ihwal tua, berumur dan tidak ekonomis tidak menyita perhatian audiens. Ini langkah awal yang vital untuk “melempar 2 burung dengan 1 batu”; di satu sisi ledakan tontonan menjamin sirkulasi kapital dunia yang memang diniatkan oleh *empire*, di sisi lain agar kondisi pelupaan akan ketejebakan terus hadir dan kondisi pengingatan-kembali akan kemerdekaan azali tidak pernah menyeruak.

Bukti naratifnya ada pada fenomena sosial dunia kerja. Kerja itu tontonan sekaligus titik api eksistensi dalam *polis* yang tersandera *empire* sehingga hari libur adalah siksaan yang tak tertanggungkan, sehingga bahkan pada hari libur pun masih harus bergerak keluar-masuk *screen*, harus sibuk, harus produktif, harus melintasi batas, harus menanjak, harus menonton dan ditonton sehingga bahkan yoga, meditasi, shalat, puasa, sedekah diarahkan agar produktivitas karir terus terjaga performanya.

Hadir pula alur lain politik seduksi *empire* melalui narasi Hollywood dan *super heroes*nya, yakni dengan mengimplifikasi terus menerus bentuk tak terkalahkan *super heroes* yang sedari awal memang milik *empire* yang terintegrasi secara psikologi sosial, sehingga bahkan alur narasi pembebasan adalah milik *empire* itu sendiri, yang membuatnya semakin mustahil dilawan. Ini bekerja melalui 2 skemata; *pertama* secara afirmatif, *super heroes* menjadi tipe ideal yang menjadi *role model* bagi tindakan benar

---

439Agak lucu untuk membayangkan bahwa *empire* adalah manifestasi final dialektika Spirit *a la* Hegel yang rasional dan sempurna sebagai *maxim moral*. Namun inilah keadaannya; *empire* adalah implikasi konstruktivistik-historis dari *nation-state* yang diangankan oleh Hegel untuk terwujud sehingga rasionalitas bisa bertahta sebagai hakim di ruang sosial. Lihat *Ibid*, h. 10-13.

440Guy Debord, *La Societe du Spectacle* terj. Donald Nicholson-Smith, *The Society of The Spectacle* (New York: Zone Books, 2006), h.25-7 & keseluruhan bab VIII.

dalam ruang sosial, sehingga tindakan dengan karakter lain akan berhadapan dengan dahsyatnya pukulan *Captain America*. *Ikutilah nabi tipe baru ini*; kedua secara negatif, *super heroes* hadir sebagai jejak atau bayangan pre-kognitif yang menarasikan keperkasaan *empire* yang akan mengeliminasi bentuk-bentuk *power* alternatif. *Jangan melawan nabi tipe baru ini*. Ujung-ujungnya *empire* menampilkannya dan menawarkan dirinya sebagai agen sekaligus media pembebasan manusia. *Super heroes* sebagai entitas *screen* dirindukan sebagai fiksasi dan sublimasi ketertindasan di luar gedung bioskop, ini pun jika masih tersisa asumsi ketertindasan, biasanya tidak, sebab seduksi narasi *empire* menegaskan bahwa ontologi *screen* berharga bukan karena ia terkurung dalam bioskop atau Tv dan internet, tapi karena ia *alami*, tidak beda dengan dunia sosial secara keseluruhan, dan tidak menawarkan apa-apa (tidak janji pembebasan tidak juga surga/neraka) sebab *keadaan baik-baik saja*. Pengalamiahannya situasi inilah target utama narasi *empire* sehingga perjuangan yang menuntut perubahan mendasar akan terasa mubazir.

### C. Respon Islami

Absensi sakralitas merupakan syarat mutlak bagi berlakunya ontologi yang dipaksakan melalui bujukan secara fisik dan simbolik oleh *empire*. Konsep-konsep kunci semisal metafisika, kausalitas eksistensial, jiwa, malaikat, cinta, kosmos, setan (*devil/evil*) dll., mengalami pemiskinan makna secara habis-habisan dalam narasi kontemporer. Hal-hal metafisis (narasi ketuhanan merupakan pusatnya) dianggap sebagai residu zaman mitologis yang tidak verivikatif. Ini disengaja oleh *empire*; jika Tuhan masih hadir dalam ruang sosial maka agenda akumulasi kapital dunia pasti terhalang oleh pandangan dunia yang menekankan kesucian segala sesuatu dalam sejarah.

Absensi sakralitas dalam ruang sosial dimulai dengan pengingkaran taksonomi tradisional atas ilmu. Mengikuti pembagian tradisional, ilmu terpilah ke dalam dua bagian besar, yakni ilmu *naqliyah* (ilmu nukilan yang sumbernya adalah otoritas yang otoritatif tapi tidak otoriter, dikembangkan dengan metodologi *taqlidi*) dan ilmu *'aqliyah* (ilmu intelektual yang sumbernya adalah akal suci sang intelektual, dikembangkan dengan metodologi *tahkiki*). Pada masyarakat yang masih setia menundukkan diri di hadapan pembagian tradisional ini, ilmu senantiasa menjadi suluh bagi kemanusiaan.

Kenyataan yang berkebalikan dijumpai dalam kondisi pascamodernitas kekinian dengan saintisme parsialnya yang telah berhasil menyandera tradisi dan narasi ilmu intelektual ke pinggir panggung perjuangan kemanusiaan, sehingga di satu sisi hanya menyisakan tradisi *naqliyah* sedangkan di sisi lain menggalakkan saintisme yang parsial. Akibatnya gampang ditebak, yakni menumpuknya fakta-fakta tentang alam semesta materil dan sosial di atas pelupaan atas jiwa manusia sebagai subjek pengetahuan yang sebenarnya. Modernitas dan pascamodernitas yang menyusulnya telah menukar posisi kosmologi sekunder alam semesta material menjadi pusat utama kosmologi, hal inilah yang disebut oleh William Chittick sebagai salah menamai hal-ihwal dikarenakan tergantikannya Tuhan sebagai Nama dan Pemilik Nama oleh manusia yang berperan sebagai tuhan palsu.<sup>441</sup>

Akibat dari ini semua jelas; bukan hanya tegaknya prediksi Weberian tentang hilangnya yang mempesona dan misterius dari dunia tergeser oleh rasionalitas birokratis prosedural, bahkan lebih jauh; sirnanya dasar otentik bagi nilai ideal yang menuntun kehidupan sehingga alternatif Hobbesian (*homo homini lupus*/manusia adalah serigala/neraka bagi sesamanya) tidak terhindarkan. Jika Wujud Mutlak yang menjadi Sumber sekaligus Pemilik Nama dan Penamaan seperti kebenaran, kebaikan, keindahan diingkari, maka manusia akan membuat definisi dan namanya sendiri tentang yang ada, benar, baik dan indah sehingga salah memberi definisi (salah menamai, bukan dalam format Adamik melainkan dalam format Setanik) maka nama dan definisi tersebut pasti *blur*, salah/*batil*, tidak adil/*zalim*, merusak/*fasad* dan menghinakan/*istida'if*. Salah menamai adalah awal sekaligus akhir dari semua kesalahan, termasuk kesalahan tindakan dalam ruang sosial.

---

441 William Chittick, *Science of The Soul Science of The Cosmos* (Oxford; Oneworld Publication, 2007), h. 84.

Nilai strategis rehabilitasi sakralitas dalam dunia sosial bukan lagi perdebatan di kalangan intelektual Islam tradisional seperti Mehdi H. Yazdi, Seyyed Hussain Nasr, William Chittick, Sachiko Murata dan lain-lain. Awal dari rehabilitasi sakralitas dalam ruang sosial yang berdimensi aksiologis mestilah berawal dari rehabilitasi pemikiran yang bercorak epistemologis, juga pastinya ontologis, mengingat epistemologi (hukum-hukum pengetahuan) tidak terpisahkan dari ontologi (hukum-hukum realitas), dalam arti subjek yang mengetahui, pengetahuan serta objek pengetahuan itu satu dan sama secara eksistensial.

Pada titik ini saya menganggap bahwa analogi uang asli dan uang palsu dari Jalaluddin Rumi layak dikemukakan untuk membantu mengenali karakter hakiki dari narasi predatoris yang dikembangkan oleh *empire* sesuai dengan tradisi intelektual Islam. Rumi bertanya, “mengapa uang palsu berharga?”, dijawab sendiri olehnya, “karena ada uang asli. Uang palsu berharga karena mendomplengkan nilai dirinya kepada nilai uang asli”. Mengapa narasi *empire* yang *taguti* berhasil mensesduksi audiens global dan menyandera nalar sehat? Karena ada narasi fitrawi yang bening, jernih, hening, sederhana dengan implikasi harmoni, keadilan, kemerdekaan yang inheren di dalamnya, yang didomplengi oleh narasi *empire*.

Hirarki, inilah kata kuncinya. Hirarki inilah yang didomplengi oleh *empire* untuk mensahihkan praktik naratif Hollywoodnya dalam ruang sosial. Jiwa, nalar dan seluruh entitas fitrawi kemanusiaan mengakui bahwa keberadaan/wujud adalah entitas tunggal yang bergradasi secara teratur dan harmonis. Dimulai dari Wujud Mutlak alias Cahaya Segala Cahaya (Tuhan) menurun secara kualitatif dikarenakan supremasi eksistensial dan potensi kesiapan penerimaan (*kuvwah wa al-isti'dad*) menjadi Akal Pertama, menurun kepada Akal kedua hingga Akal kesepuluh hingga semesta material yang melingkupi kita saat ini, tatanan wujud adalah pameran dan karnaval kualitatif dari Wujud Mutlak.<sup>442</sup> Wujud Mutlak bermanifestasi secara kreatif (*tajalli* ilahi) menjadi Akal Pertama, sedangkan Akal Pertama bermanifestasi secara kreatif (*tajalli*) menjadi Akal Kedua, *etc.* sehingga bisa dikatakan bahwa segala sesuatu adalah nama/sifat/*tajalli* dari Wujud Mutlak dan Wujud Mutlak adalah *mabda'* sekaligus *ma'ad* segala sesuatu.<sup>443</sup> Di sini hirarki tampak sebagai kenyataan yang *given*. Dalam masyarakat profetik, hirarki ini diapresiasi apa adanya, namun dalam masyarakat *taguti* hirarki ini dibongkar, puncaknya yang di”isi” tuhan diganti dengan manusia, siapa? Para Firaun, dan Firaun kontemporer adalah *empire*.

Setidaknya dari sini bisa jelas bahwa narasi *super heroes* Hollywood adalah parodi yang kasar atas narasi profetik kenabian (Tongkat nabi Musa as., kemampuan adikodrati nabi Isa as, kerajaan mahaluas, kemampuan kendali cuaca dan elemen dunia serta kemampuan ekstralingual nabi Sulaiman as., ketampanan dan kemampuan manajerial nabi Yusuf as.) dan narasi traditif kebudayaan tradisional pada umumnya yang telah dibanalisis secara ekstrim<sup>444</sup> demi tujuan-tujuan naratif predatoris, yakni

---

442 Dalam filsafat Islam, skema emanasi eksistensial ini dikenal dengan nama busur turun. Arah berkebalikannya pun benar dan disebut busur naik; tingkat wujud yang lebih rendah dan lebih gelap bertujuan untuk menyempurna yakni naik derajat ke tingkat wujud yang lebih tinggi dan lebih cemerlang. Jadi kesempurnaan mineral adalah aktualisasi diri nabatnya, sedangkan kesempurnaan tumbuhan adalah aktualisasi diri hewaninya, lalu kesempurnaan hewan adalah aktualisasi diri *mantik* (persepsi yang melahirkan pemahaman=akal)-nya (manusia), dan kesempurnaan manusia adalah aktualisasi diri malaikat (ruh ilahi=wali atau nabi)nya yang derajat kecemerlangannya tidak terbayangkan. Sistem emanasi eksistensial ini mustahil ditolak, sebab inilah satu-satunya konstruksi intelektual yang bisa membantu pemahaman tentang “bagaimana dari Diri-Yang-Tunggal muncul banyak hal”, “bagaimana hubungan antara Yang Mutlak dengan yang relatif”, “bagaimana hubungan antara Yang Abadi dengan yang berubah terus menerus”, dan yang paling penting karena nilai etis & pedagogisnya, “bagaimana hubungan antara Kemerdekaan Mutlak Ilahi dengan kemerdekaan manusia”. Sistem emanasi eksistensial dirancang oleh *arif dan hakim* Islam untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini. Lihat Mehdi Hair Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy; Knowledge by Presence* terj. Husain Heriyanto, *Epistemologi Illuminasionis dalam Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), h. 223-30.

443 QS. Al-Bakarah; 115 dan Qs. Al-Hadid; 3.

444 *Super heroes* Hollywood adalah narasi tentang persona-persona profetik tanpa kualitas profetik hakiki. Mungkin pada awalnya mereka dirancang sebagai proyek imajinasi sosial tentang kualitas adimanusiawi dari para nabi untuk diolah menjadi *role model* yang sehat untuk menghadapi situasi kekinian yang tunggang langgang. Namun kondisi posmodernitas dengan logika superkonsumsi yang menggerakkannya telah menyandera proyek ini sehingga *super heroes* gagal tampil sebagai bentuk puncak moral sosial yang ideal, melainkan tampil sebagai parodi kasar para nabi tuhan. Bdk Danny Fingeroth, *Superman on the Couch*;

akumulasi sumber daya dunia melalui pengalamiahan pandangan dunia supermaterial dengan strategi politik seduksi. Narasi *empire* dalam bentuk seduksi *super heroes* Hollywood *hanya dan hanya* akan sukses jika telah hadir sebelumnya prekonsepsi kultural tentang kualitas dan supra kualitas manusia dan adimanusia. Singkatnya: hirarki kualitas.

Pelampauan terhadap narasi *empire* hanya bisa terjadi jika pengenalan hakiki atasnya bisa dihadirkan. Dua pragraf terakhir setidaknya mampu mengantar untuk memahami bahwa narasi *super heroes* Hollywood yang dikonsolidasi oleh *empire* adalah parodi kasar dari narasi profetik, sehingga respon tepat atasnya bukanlah pengingkaran dengan kekerasan naratif (anti sinema Hollywood), bukan pula autisme (tutup diri) naratif (hanya akrab dengan sinema “gurun pasir” yang dianggap sebagai satu-satunya representasi sah dari sinema Islami), melainkan dengan konsumsi kreatif melalui skemata struktural (dengan eksekusi historis yang bisa jadi mengambil bentuk pascastruktural) sebagai berikut; transendensi (kenali [*coding-decoding*/rekonstruksi-dekonstruksi-rekonstruksi], parodikan, lalu pulangkan ke makna azalnya/sumbernya yang otentik). Al-Quran melalui surah al-Baqarah;115 dan surah Al-Hadid ayat 3 telah mengimbau bahwa hal ihwal yang ada di bawah dan di atas kolong langit ini sakral adanya, bagaimanapun rusaknya, bagaimanapun zalim dan menindasnya, termasuk *empire* dan Hollywoodnya. Apa yang dibutuhkan adalah komprehensivitas ilmu sehingga *adab* di hadapan *empire* bisa lahir.

Inilah skemata otentik respon aksiologis islami terhadap bentuk-bentuk historis partikular spesifik yang tidak lagi sepenuhnya *hanif*, bukan dengan pedang atau penutupan diri. Saya menyebutnya konsumsi kreatif, inilah yang dikembangkan oleh leluhur muslim pada abad pertengahan sehingga nama besar peradaban Helenis-Romawi, Persia, India dan Tiongkok tidak menyilaukan mata, namun mampu diapresiasi sebagai *hijab* ilahiah yang, dengan respon tepat, mampu memperkaya diri sebagai muslim dalam arti membantu menemukan jalan pulang, *ma'ad*, kembali kepada fitrah kesempurnaan manusiawi dalam dinamika dunia sosial dan material.

### III. Penutup

#### A. Kesimpulan

Tulisan ini memiliki kesimpulan sebagai berikut; *pertama*, setiap narasi adalah agen politik dikarenakan adanya potensi *polisi* yang dimiliki tiap narasi; *kedua*, *empire* adalah tubuh sosial sekaligus agen sejarah predatoris yang memiliki bukan saja kekuasaan militer dan ekonomi melainkan kekuasaan naratif yang hadir dan merseduksi audiens global melalui amplifier raksasa (Hollywood) yang dimilikinya; *ketiga*, Islam senantiasa memandang narasi sebagai cara mengada eksistensial yang positif untuk mengekspresikan imej/citra/symbol ilahiah sehingga manusia bisa menyempurna dengannya. Arti kesempurnaan manusiawi di sini termasuk di dalamnya potensi yang dimiliki manusia untuk menyikapi setiap narasi *taguti* dalam bingkai profetik dengan jalan mengenali, membelokkan, memparodikan selanjutnya mentransendensikan narasi tadi kembali kepada Sumber/Prinsipnya.

#### B. Implikasi/Saran

Adapun implikasi dari materi makalah ini adalah *pertama*, setiap narasi adalah manifestasi (pengulangan diri kreatif) dari Narasi Tunggal yang, meskipun tidak sepenuhnya diketahui [*zahir*] dalam pengertiannya yang terdalam [*batin*], senantiasa mengajak/mengundang kita sebagai subjek sekaligus objek narasi untuk datang dan mengenali diri kita sebagai narasi itu sendiri, sehingga doktrin *tawhidi* (kesatuan eksistensial antara narator, narasi dan subjek/objek yang dinarasikan,) bisa terealisasi (*tahkiki*); *kedua*, Islam senantiasa adalah sebetuk aksiologi kreatif yang cair dalam ruang sosial, bukan

---

*What Superheroes Really Tell Us About Ourselves and Our Society* (London; Continuum, 2004), h. 155



hanya posisi dogmatis dalam sejarah. Kepentingan ini mensyaratkan hadirnya muslim tradisional yang tunduk dihadapan taksonomi tradisional ilmu (*nakli* dan *akli*) sehingga ilmu yang dimilikinya bukanlah ilmu yang kompartemental (terkotak-kotak), melainkan ilmu yang komprehensif. Komprehensivitas inilah yang menjadi modal bagi setiap individu dan komunitas muslim untuk menunaikan tugas sejarahnya, yakni menjadi komunitas terbaik, yang menjadi saksi bagi kemanusiaan (QS. Ali 'Imran; 100 dan QS. Al-Bakarah; 143). *Wa Allah A'lam*.

## Daftar Pustaka

Al-Quran

Amir Piliang, Yasraf. *Multiplisitas Dan Diferensi*, Bandung; Jelasutra, 2010.

----- *Transpolitika*, Bandung: Jelasutra, 2011

Chittick, William. *Science of The Soul Science of The Cosmos* (Oxford; Oneworld Publication, 2007

Davies, Julia. *Discourse and Computer-mediated Communication* dalam Ken Hyland (Ed.) *The Continuum Companion to Discourse Analysis*, London; Continuum IPG, 2011.

Debord, Guy. *La Societe du Spectacle* terj. Donald Nicholson-Smith, *The Society of The Spectacle*, New York: Zone Books, 2006.

Foucault, Michel. *La Volente de Savoir* terj. R. S. Hidayat *Ingin Tahu Sejarah Seksualitas*, Jakarta: Yayasan Obor indonesia, tanpa tahun

Fingerroth, Danny. *Superman on the Couch; What Superheroes Really Tell Us About Ourselves and Our Society*, London; Continuum, 2004.

Grabe, Maria E. dan Bucy, Erik P., *Image Bite Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2009

Hairi Yazdi, Mehdi. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy; Knowledge by Presence* terj. Husain Heriyanto, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003.

Hardiman, F. Budi. *Memahami Negativitas*, Jakarta: Kompas, 2005

John, Storey, *Cultural Studies and the Study of Popular Culture; Theories and Methods* terj. Layli Rahmawati, *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop*, Bandung: Jelasutra, 2008

Lefort, Claud. *Complication*, Columbia: Columbia University Press, 2007.

----- *Esais Sur le politique* diterjemahkan David Macey *Democracy and Political Theory*, (Cambridge: Polity Press, 1991)

Negri, Anthonio. & Hardt, Michel. *Empire*, New York: Harvard University Press, 2001.

Nasr, S.H. *Traditional Islam in the Modern World* terj. Luqman Hakim *Islam Tradisi*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.

Schaeffer, Jean-Marie. *Fictional vs. Factual Narration* dalam Peter Hühn *et al, Handbook of Narratology*, Berlin; Walter de Gruyter, 2009.

# The Symbiotic of Tourism, Religion and Religiosity in Multicultural Societies: A Case of Pekalongan Batik Village

Susminingsih (1) and Imam Kanafi (2)

(1) The Lecturer of Department of Islamic Economy

(2) Vice Director, Post Graduate

(1, 2) State Institute for Islamic Studies

## Abstract

*This paper draw attention to the relationship between religion, religiosity and tourism through batik village. Batik Pekalongan village is the result of participation of producer, employer, gallery, restaurant, hotel, local government and consumer as tourist. Many of them consist of different society. It showed us that in batik case, it is not only based on economy perspective, but the sustainability of batik village actually also involve a religious order. It was demonstrated that batik consists of tangible (symbol, material and technology) and intangible cultural heritage (beliefs, value, spirituality). More over, most of the batik maker and the supplier of raw material is consists of multi culture society: Arab, Java and China (ARWANA), with different of culture and religion. All of this giving their identity. The paper aims to look carefully the symbiotic process between religion and religiosity in tourism concept through the development of batik village as institution. The deeply interconnection between many actors in batik village organizing influence the local economy development.*

*Keyword: Batik village, tourism, religion, multicultural societies.*

## A. Introduction

In Pekalongan City, it found that most of people who make the batik cloth were Moslems. We suggest that as follower, they have such belief or values from their religion that implies into their behavior in economic aspect. There is much literature to suggest that religion is a fundamental element of our culture and is linked to many aspects of our life and behavior. The evidence for links between religion and behavior can be found in activities that form part of an individual's daily routines, as well as in those rituals that are rare and unique.<sup>445</sup>

Faried (2011) said that Indonesian domestic tourism industries reach 123 million tourists in 2011 and contributed \$ 16.35 Billion. The benefit from this data is not only to improve environment of performance, but it is also improving domestic tourist visitation.<sup>446</sup> In Pekalongan City, the policy to improve the batik industry was applied through the cluster policy that's batik village. By the cluster of batik village, the local government wants to increase the consumer as tourists visitation. Astuty (2014) in her research found that batik village at Pekalongan still required the creation of a conducive business

---

445 Yaniv Poria, Richard Butler and David Airey, (2003), "Tourism, Religion and Religiosity: A Holy Mess", *Current Issues in Tourism*, Vol. 6, No.1, p. 340., see also Chusmir, L.H. & Koberg, C. (1988), "Religion and Attitude Toward Work: A New Look at an Old Question", *Journal of Organizational Behavior (1986-1998)*, Vol. 9, No. 3, pp. 251-262; Berndt, C.E.H. (2002), *The Economic of Religion: An Overview of the Literature and Two Extensions*, disertasi, George Manson University, UMI Proquest Number 3256273; Dean, L.K. (2001), *Religion, Spirituality and Work: Transcendence in The Organization*, disertasi, School of Saint Louis University; Sobirin, A., Hanafi, S.M., (2002), *Relevansi Ajaran Agama Dalam Aktivitas Ekonomi (Studi Komparatif Antara Ajaran Islam dan Kapitalisme)*, *Iqtisad Journal of Islamic Economics*, 3 (1): 16-34; Weber, M. (1998). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 2<sup>nd</sup> Roxbury Edition, Translated by Talcott Parsons, California: Roxbury Publishing Company.

446 Hengky, (2013), "Envisaged the Potential of Sustainable Sacred Tourism in Java Indonesia", *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 4. No.12, p. 123

environment to realize cluster which is more efficient, dynamic, competitive and can attract investors who are needed by small-scale batik industry.<sup>447</sup>

The paper aims to look carefully the symbiotic process between religion and religiosity in tourism concept through the development of batik villages in Pekalongan City. Like what Akabari said (2013) said that religion and religious belief are very important in individual and social life.<sup>448</sup> In simple term religiosity may be referred to as the state of one's belief in God, characterized by his piety and religious zeal.<sup>449</sup> Ineffectiveness of the batik industry in Pekalongan batik cluster (or batik village) it takes effort to improve the human resource capacity, because as a business, human resources is the activator and decision makers in every activity. A business will grow well if the business operators have the motivation, as well as education and knowledge of business management and technology.<sup>450</sup>

Shaharir mentioned that as sustainable development, tourism need a religion perspective as a new paradigm. The paradigm change in optimization (which is religiously value-laden) simultaneously creates a need for a change in the definition of sustainability so that it includes not just the non-spiritual or non-sacral nature of biological, chemical, physical sustainability and the sustainability of the interactions of the secular man and nature but it must include all creation (in religious sense, particularly Islam) and the Creator (the God, particularly Allah), so that the spiritual dimension of sustainability is indispensable.<sup>451</sup>

In the same thing, taking into that Declaration of Lusanka (IIPT, 2011) on sustainable tourism asks for an increasing understanding and appreciation of local cultures, customs and traditions, as a tool in order to ensure quality in tourism experiences, we argue that intangible cultural experiences may be interpreted understanding of communities and appreciation of local cultures, customs and traditions is a condition to obtain a sustainable tourism, this would reach the maximum if it is experienced.<sup>452</sup> By defining culture as shared knowledge we have identified culture as a threshold phenomenon, radically simplifying the problem of deciding the locus of culture. We found that knowledge, following Bart's definition, is distributed, emotionally charged, internally articulated and differentially valued.<sup>453</sup>

## **B. A Brief Description of Batik Village in Pekalongan City**

Since 13 century batik as myth and human product showed a high commitment from Indonesian people.<sup>454</sup> In another word, batik is an artistry that never cracked by the times and always dynamic, which becomes the identity or characteristic of Pekalongan City. Until now, batik has become the livelihood most citizens Pekalongan City and surrounding areas, and is one prime product. That is because many industries which produce batik. Therefore famous for its batik products, the Pekalongan City is known as the City of Batik.<sup>455</sup>

---

447 Ermany Dwi Astuty (2014), "Conditions and the Existence of Cluster Development Business Batik Pekalongan City, Central Java, Indonesia", *European Journal of Business and Management*, Vol. 6, No. 12.

448 Bahman Akbari, (2013), "Examine the Relationship between Religiosity and Social Capital", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 3, No. 12, p. 328

449 Muhammad Syukri Salleh, "Religiosity in Development: A Theoretical Construct of an Islamic-Based Development", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2 No. 14, p. 266.

450 Ermany Dwi Astuty (2014), "Conditions and the Existence of Cluster Development Business Batik Pekalongan City, Central Java, Indonesia", *European Journal of Business and Management*, Vol. 6, No. 12, p. 1

451 Shaharir, (2012), "A New Paradigm of Sustainability", *Journal of Sustainable Development*, Vol. 5 No. 1, p. 95.

452 Ernestina Giudici, Cludia Melis, Silvia Dessi and Bianca Francine Pollnow Galvao Ramos, (2013), "Is Intangible Cultural Heritage able to Promote Sustainability in Tourism?", *International Journal of Quality and Service Science*, Vol. 5, No. 1, p. 105

453 D. Douglas Caulkins, (2004), "Identifying Culture as a Threshold of Shared Knowledge, A Consensus Analysis Method", *International Journal of Cross Cultural Management*, Vol 4, No. 3, p. 330

454 Sularso et al. (2009), 60 Tahun Gabungan Koperasi Batik Indonesia, Jakarta: Gabungan Koperasi Batik Indonesia, p. 33-42.

455 Ermany Dwi Astuty (2014), "Conditions and the Existence of Cluster Development Business Batik Pekalongan City,

Over centuries batik industry in Indonesia has been transforming from a spare-time non tradable activity of peasant community into an interregional mass production industry. In a long time, the long tension between economic purpose and socio-cultural preservation of batik industrialization is inseparable from policy-making realm and institutional setting of society. Both government and society lack of capability in balancing these two interests and have jeopardised the importance of social development aspects the batik industry into a quick-yielding economic welfare improvement.<sup>456</sup>

The region of Pekalongan is located on the western side of the north coast of Central Java Province. The City of Pekalongan is divided into four districts: North Pekalongan (9 sub-districts or kampongs), South Pekalongan (11 sub-districts), West Pekalongan (13 sub-districts) and East Pekalongan (13 sub-districts). As a coastal area, Pekalongan has many tradition or culture which built on many religion, ethnic and nation. All of them make the people of Pekalongan more open, more adaptive, cosmopolite and easier to receive the change.<sup>457</sup>

During the period 2006-2010, Pekalongan economy increased by an average annual growth at constant prices by 4.45 per cent, where the vale of GRDP increased from IDR 1.7 billion to more than IDR 2 billion. The sectors that contributed which rose consistently to Pekalongan GDP were trade, hotels and restaurants, construction and services. The increase is supported by the efforts of local government and community Paguyuban Batik lovers through the first batik festival in 2005, which attended by the Minister of Commerce. At the same time, on September 5, Kauman village inaugurated by the Vice President Yusuf Kalla as “Kampung Batik Kauman”. Given these events, many domestic and foreign tourists who attend the event using the services of the hotel, restaurant and they bought large quantities of Pekalongan batik.<sup>458</sup> Other batik village like Pesindon and Pasirsari also become a famous place.

Batik village or cluster batik in Pekalongan City is located in a region of the predominantly urban livelihood from the business of making and marketing of batik in a household scale. Under these condition, the existence of cluster of batik in Pekalongan identical with the batik village. Although often referred to as batik village, in practice, batik business conducted similar clusters, where the raw materials for making batik, such a cloth, gondorukem, as well as batik dyes obtained from merchants outside of the village of batik. Here employers only give cloth and design desired order to the recipient, the recipient was order to capitalize other raw materials and the price per sheet of fabric is determined by agreement. For example, the area outside village of batik which became the center of proclaimer is located in the Pasirsari village.<sup>459</sup>

#### **a. Kauman Batik Village**

---

Central Java, Indonesia”, *European Journal of Business and Management*, Vol. 6, No. 12, p. 2.

456 Prihadi Nugroho, (2013), “A Socio-Cultural Dimension of Local Batik Industry Development in Indonesia”, *The 23<sup>rd</sup> Pasific Conference of The Regional Science Association International (RSAI) and The 4<sup>th</sup> Indonesian Regional Science Association (IRSA) Institute*, Bandung, Indonesia.

457 Nur Syam (2007), *Madzhab-Madzhab Antropoliy*, Yogyakarta: LkiS, p. 105

458 Ernany Dwi Astuty (2014), “Conditions and the Existence of Cluster Development Business Batik Pekalongan City, Central Java, Indonesia”, *European Journal of Business and Management*, Vol. 6, No. 12, p. 4.

459 Ernany Dwi Astuty (2014), “Conditions and the Existence of Cluster Development Business Batik Pekalongan City, Central Java, Indonesia”, *European Journal of Business and Management*, Vol. 6, No. 12, p. 5.



Figure 1. Kauman Batik Village, Source: private documentation

Kauman batik village is one area of business origin of batik in Pekalongan, as written in the book of Harmen C. Veldhuisen entitled: “Batik Netherlands from 1840-1940. The Dutch influence on Batik of Java, History and stories around it. Most of the produce of batik using the canting tulis (writing) and canting cap (stamp). Kauman also familiar to be known as Arab village. Previously, Kauman is a meeting place for Muslim merchants from various regions that generally carries batik as merchandise. Kauman village located in the Eastern District of Pekalongan, Central Java Province with an area of 118.025 ha. It’s about 2020 persons whose life is a reflection of the religious community, communicative and understated.

With the potential batik owned, Kauman batik village has a tourist attraction, because many people had been in the world of batik and which became one tourist attraction in the form of batik craft and manufacture of canting. This batik village in the future will be a village or a Green Travel Smart Village. In order to realize the program, has established Telecenter Kauman Kampung Batik (Batik Net) as a marketing tool for entrepreneurs and SMEs Batik through the internet. Kauman batik village also been established Pokdarwis (Kelompok Sadar Wisata) in 2009 where the race Pokdarwis levels Central Java in 2010 and won runner up 1.<sup>460</sup>

#### **b. Pesindon Batik Village**



Figure 2. Pesindon Batik Village, Source: Private Documentation

<sup>460</sup> Ernany Dwi Astuty (2014), “Conditions and the Existence of Cluster Development Business Batik Pekalongan City, Central Java, Indonesia”, *European Journal of Business and Management*, Vol. 6, No. 12, p. 5-6.

Pesindon village is located in Kergon district. This village is not so far from Kauman village. Pesindon batik village was established by the cooperation between the people from Paguyuban Pecita Batik Pesindon and local government. The consumer or tourists, can easily learn how the batik process and find the batik product for adult and child in 33 batik showroom. In this place, the telecenter, mosque, parking area and the pedicab or tricycle is available to serve the visitors. Unfortunately, both in Kauman and Pesindon batik village, not all visitors write their identity or not all owner the gallery was prepared the guest book. So, to know how many the visitors who come to this place is not easy or hard to identify.

### C. Theoretical Foundation

The first theoretical foundation is the self-identification theory. The element of self-identification is essential for a proper understanding of the radical difference in the 'philosophical' rationale underlying the protection/safeguarding of tangible and intangible cultural heritage (TCH & ICH) respectively. Self-identification is strictly linked to the trait of ICH as being 'transmitted from generation to generation, (and) constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history. In fact, one self-identifies something as representing one's own cultural heritage only whether and to the extent that the thing concerned appropriately reflects the characteristics and features of such a heritage. In this respect, in consideration of the fact that culture is a living and changeable entity, one given cultural manifestation is capable of continuously modifying itself in parallel to the transformations characterizing the cultural whole of which it is part. Intangible Cultural Heritage is by definition a living entity, and its capacity constantly to adapt itself in response to the historical and social evolution of its creators and bearers represents one of its main distinguishing features.<sup>461</sup> Prohaska (1995) mentioned that cultural aspects give an island destination its particular identity that helps tourists to appreciate the existing cultural heritage that encompasses both tangible and intangible aspects.<sup>462</sup>

Howe (2001); Rinschede (1992) said that religion is also linked to tourism, in terms of both consumer (tourist) behavior and the supplier (host), as well as the relationship between them. However, a very limited body of research is available dealing with these concepts, a fact that seems surprising giving the links between the history of tourism and that of religion.<sup>463</sup> Sutton & Kang (2010) demonstrated that conceptual categories of tourism and religion are not mutually exclusive.<sup>464</sup>

Religion is an important cultural factor to study because it is one of the most universal and influential social institutions that has significant influence on people's attitudes, values and behaviors at both individual and societal levels.<sup>465</sup> Religion was found to be a factor linked to the supply of tourism in both a macro and micro level. So in this paper, religion and tourism placed in micro level, that's provides evidence of how religious influence the motives of the batik entrepreneur, the batik motif and that batik technology, writing (*tulis*) and stamping (*cap*).

Religiosity is not only multi dimensional, but also multi faced. The religiosity dimension and

---

<sup>461</sup> Federico Lenzerini (2011), "Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of People", *The European Journal of International Law*, Vol. 22 No.1, p. 108.

<sup>462</sup> Ernestina Giudici, Cludia Melis, Silvia Dessi and Bianca Francine Pollnow Galvao Ramos, (2013), "Is Intangible Cultural Heritage able to Promote Sustainability in Tourism?", *International Journal of Quality and Service Science*, Vol. 5, No. 1, p. 104

<sup>463</sup> Yaniv Poria, Richard Butler and David Airey, (2003), "Tourism, Religion and Religiosity: A Holy Mess", *Current Issues in Tourism*, Vol. 6, No.1, p.341.

<sup>464</sup> Hengky, (2013), "Envisaged the Potential of Sustainable Sacred Tourism in Java Indonesia", *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 4. No.12, p. 123

<sup>465</sup> Hamza Khraim, (2010), "Measuring Religiosity in Consumer Research From an Islamic Perspective", *Journal of Economic and Administrative Sciences*, Vol. 26, No. 1, p. 52

constructing its comprehensive scale could be seen in the works of Muslim social scientists.<sup>466</sup> Brunet (2001) said that the cultural tradition, local religion and religious festivals as some of the main factors with potential to attract tourists. Religion is also mentioned in the literature in relation to the way tourist attractions are presented and interpreted, i.e. how it used to promote an ideological framework or certain view. Sirsang (1985) suggests that tourism could be viewed as a form of religious social behavior even when the tourists are not searching for their God but looking for a certain truth.<sup>467</sup>

Wand George (2010) and Mc Cannel (1973) mentioned that in fact, a common view in literature is that tourism turn culture into a commodity, resulting in a loss of authenticity of the culture product and human relations, at what has been called a staged authenticity. Commoditization destroy not only the authenticity of cultural product for the local community but also for the tourists.<sup>468</sup> For the batik case, it also happened during over times that batik not to be art anymore, but it become a commodity. It's a crucial problem, because of this, many producers just thinking about a quantity and market profit, although they must change the tools. For example they used print technology not writing or stamping whereas we can not to mention it as a batik. So according to this case, a discussion about batik should involve living spiritual aspect. It is important to connect and to balance the intangible and tangible dimension of batik.

The second theoretical foundation is the theory of institution, which show us that the role of organization have an importance relation with human interactions. The research placing the batik village as an organization that rich in people relation; producer, seller, employee, market promotion, consumer and local government. Successive governments have also come to recognize the multiplier effect that it creates in other sectors, employment opportunity that it provides, and a boost it provides to the image of the country. As tourism is not an exclusive state or central subject, both central as well as state governments have their own policies regarding tourism in place. Tourism is deeply interconnected with and affected by the status of other sectors, and hence any development in this field is interlinked with the development in the other sectors of economy as well as the external environments which play a critical role.<sup>469</sup>

The deeply interconnection between many actors in batik village organizing influence the local economy development. Organizations are built as a vessel for achieving particular objectives of formal and informal rules. Without organizations formal and informal rules are not applicable, remain on the air as a set of ideas or concepts with no consequences to human interactions. The design of rules agreed upon the negotiation process in the establishment of organizations actually accommodates power and resources distribution embedded in participating actors.<sup>470</sup> Tourism is also depend on the people religiosity, how they apply their understanding of religion and it's value into their objection of business through batik village: how they decide their act and behavior to serve the consumer as tourists.

Tourism is a world-wide phenomenon because it is of economic importance to all countries in a society who is going through unprecedented changes. More then this, tourism has to take up the challenge of sustainable development in all countries, whether they are industrialized or developing. The conditions required for the development tourism activity, which are social and local economy stability.

---

466 Muhammad Syukri Salleh, "Religiosity in Development: A Theoretical Construct of an Islamic-Based Development", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2 No. 14, p. 269.

467 Yaniv Poria, Richard Butler and David Airey, (2003), "Tourism, Religion and Religiosity: A Holy Mess", *Current Issues in Tourism*, Vol. 6, No.1, p.342.

468 Ernestina Giudici, Cludia Melis, Silvia Dessi and Bianca Francine Pollnow Galvao Ramos, (2013), "Is Intangible Cultural Heritage able to Promote Sustainability in Tourism?", *International Journal of Quality and Service Science*, Vol. 5, No. 1, p. 105

469 S.K. Kunthiala, (2001), "Tourism and Hospitality in Industry in India", *Journal of Services Research*, Vol 1. N. 1. p. 37.

470 Prihadi Nugroho, (2013), "A Socio-Cultural Dimension of Local Batik Industry Development in Indonesia", *The 23<sup>rd</sup> Pacific Conference of The Regional Science Association International (RSAI) and The 4<sup>th</sup> Indonesian Regional Science Association (IRSA) Institute*, Bandung, Indonesia, p. 4

Tourism signifies welcome, exchange, the enhancement of local assets, friendship and communication between people, as opposed to war, which represents aggression, invasion and the destruction of nature. If only loves what one knows, then tourism can encourage people to become closer and learn each other.<sup>471</sup>

## D. Analysis

### 1. Evidence of The Living of Multi Cultural Societies

The value, especially the value tourism is used to establish a new strategy of sustainable tourism. This form of tourism places the highest value on culture and natural heritage while providing visitors with value for their money and time. Tourism does bring to the home, country or region, not only economic benefits but also cross-cultural friendships and understanding. The design should incorporate an alternate strategy for tourism, one that acts as a force for conservation rather than destruction; a strategy for tourism that is both environmentally friendly and which does not damage the cultural ethos of this artistically rich people.<sup>472</sup> From the field, we found that in every batik village, there were more than one ethnic and culture, even religion. The result showed that Arab, Java and China, so we call them ARWANA, with their religion, Islam, Catholic, Protestan and Konghucu could working together in the same activity: batik production. A part of them provide the materials like: cloth (*mori*), yarn, other batik material/wax, Most of them is Chinese and Arab, the majority of Javanese be producers or subcontracts, and made the wax removal and tailoring. Then they bring the order or *sanggan* to the wholesaler.

From figure 4, it seems that the batik process involved many societies. Each of them have a such participating: order or *sanggan*, cloth, waxing and tailoring. It also told us that in batik process we can find easily about social capital instead economic capital.

### 2. Tangible and Intangible Cultural Heritage Relationship

Williams (1960) said that an influential thinker of the 20<sup>th</sup> century wrote that culture cannot be abridged to its tangible product, because it is continuously living and evolving. He actually caught the essence of cultural heritage, which is composed not only of tangible properties, but also and especially of the essential elements representing the living culture of human communities, their evolution and their development. Therefore, it includes all immaterial elements that are considered by a given community as essential components of its intrinsic identity as well as of its uniqueness and distinctiveness in comparison with all other human group. In other terms, the culture of people is composed by the totality of elements representing the very heart of its distinctive idiosyncrasy.<sup>473</sup>

Figure 5 showed to us that batik is the result of complicated process that live in society. We call batik is the heart of people living, especially in Pekalongan City. From social-history, the symbol was shape after the people interact within cultural environment. Through the symbol, the people want to tell about what they perception about something, and then other people know about that. So, it was communication.

From economy side and culture demand, the development technology, innovation and the growing material must be appeared. Between the symbol and economy side it seems that batik become the tangible heritage, and the consumer as tourist can easily to touch and to enjoy the cloth. The batik business also need the ethical values, which born from spiritual entity. The next, between spiritual and

---

471 Nicoleta-Rosela Dumitru., Costel-Iliuta Negricea and Alina Slapac, (n.d), "Social Tourism- A Factor in Cultural, Social and Economic Change", *Romanian Economic and Business Review*, Vol. 4, No.2, p. 90 & 92.

472 S.K. Kunthiala, (2001), "Tourism and Hospitality in Industry in India", *Journal of Services Research*, Vol 1. N. 1. p. 45.

473 Federico Lenzerini (2011), "Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of People", *The European Journal of International Law*, Vol. 22 No.1, p. 102.



social-history of people life will enrich the social development.

Cultural heritage is a synchronized relationship involving society (that is, systems of interactions connecting people), *norms* and *values* (that is, ideas for instance, belief systems that attribute relative importance). Symbols, technologies and objects are tangible evidence of underlying norms and values. Bouchenaki said that intangible heritage includes customs and oral tradition, music, languages, poetry, dance, festivities, religious ceremonies as well as systems and skills connected with the material aspects of culture, such as tools and the habitat.

The intangible heritage should be regarded as the larger framework within which tangible heritage takes on shape and significance.<sup>474</sup> For example, the existence of museum is the way to safeguarding the intangible heritage which involves the collection, documentation and archiving of cultural property and the protection. Museum and batik is very different but it's means the dept relationship. It's also show that even if both of them are very different, but they are two sides of the same coin.



Figure 6. The Genuine Motif of Jlamprang, Source: Moseum Batik Pekalongan

Figure 6 it seems that Jlamprang is the special crafting from Arab, Hindu, and Java culture. Each of them has the value and philosophy that means their way of believing, thinking and interpreting about life.<sup>475</sup> In consideration of the fact that culture is a living and changeable entity, one given cultural manifestation can represent a culture through the passing of time only if such a manifestation is capable of continuously modifying itself in parallel to the transformations characterizing the cultural whole of which it is part.<sup>476</sup> The motif of batik actually in changeable process. The coloring and drawing of Jlamprang told us that it was changed to adopt many factor: imagination of people and market/consumer interest. Intangible cultural heritage consists of, *inter alia* (a) oral traditions and expressions, including language as a vehicle of the intangible heritage; (b) performing arts; (c) social practices, rituals and festive events; (d) knowledge and practices concerning nature and the universe; (e) traditional craftsmanship.<sup>477</sup> See the figure 7.

---

474 Mounir Bouchenaki, (n.d), "The Interdependency of The Tangible and Intangible Cultural Heritage", *ICOMOS 14<sup>th</sup> General Assembly and Scientific Symposium*.p. 1 & 2

475 See Ishwara, H., Yahya, L.R.S., Moeis, X. (2011). *Batik Pesisir Pusaka Indonesia*, Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), p. 62

476 Federico Lenzerini (2011), "Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of People", *The European Journal of International Law*, Vol. 22 No.1, p. 108.

477 Federico Lenzerini (2011), "Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of People", *The European Journal of International Law*, Vol. 22 No.1, p. 107.



Figure 7. Performance of Pekalongan International of Batik Festival, Source: private documentation

### 3. Batik Village: Tourism Leading to Economy Sustainable Development.

In economics, as mentioned earlier, the most interesting issue so far is sustainable development.<sup>478</sup> Many nations believe that sustainable development should be the corner-stone of tourism growth in the 21<sup>st</sup> century. Tourism development is a supplementary activity meant to increase the standard of living of the local population. For this to be possible, local groups must be involved in the development of tourist activities. Government and foreign involvement are also necessary to provide the capital to create environmentally friendly tourism location.<sup>479</sup> In Pekalongan City, the concept of batik village pushed by many actors: the owner of batik gallery as producer, hotel, restaurant, merchandise shop, employer, the local government and consumer as tourists. To be an essential meaning that we analyze about the value, which come from the belief such religion and culture or tradition.

The local government has tried to increase the potential of batik through the establishment of cluster policy. In addition, the local government is also try in to improve the quantity and quality of production, design engineering and marketing of batik coloring, so that the resulting product can be sold in domestic and international markets. Further impact, is the increasing regional economy and the welfare of society. Several aspects to be considered in the development of batik business, dealing with the internal condition of society in the Pekalongan City, among others:

First, specialization. Pekalongan batik industry does nor have the specialized products specifically and tend to be diversified because producing batik according to customer and market order. This condition, on one side is positive because it is able to respond to the demand quickly, while on the other hand, there are negative aspects as it eliminates the traditional characteristic of Pekalongan batik.

Second, capacity for research and development and innovation. Pekalonga batik entrepreneurs have a very intensive (innovative) in the creation of new motifs. But unfortunately, there is no institution that helps and has not been followed by the granting of patents that are common motifs plagiarism. Other innovations in the production process, such as making batik combined with weaving and the use of natural dyes. In term from technology, can be said to be difficult to perform because the batik industry technology transfer is a handicraft industry.

<sup>478</sup>Shaharir, (2012), "A New Paradigm of Sustainability", *Journal of Sustainable Development*, Vol. 5 No. 1, p. 93.

<sup>479</sup> S.K. Kunthiala, (2001), "Tourism and Hospitality in Industry in India", *Journal of Services Research*, Vol 1. N. 1. p. 43 and 44.

Third, level of knowledge and skills. Labor in Pekalongan batik industry has a high enough skill in batik and labor supply is also sufficient, but in terms of business management and marketing is still restricted. The main source of knowledge possessed batik employers and employees is a skill that is inherited from generation to generation in the community and assisted by the Government in the form of education and training. In addition, there are Polytechnic USMANU and Batik Technique Faculty of UNIKAL which have majors batik technique.

Fourth, cooperation networks and social capital. Cooperation between firms occurs vertically in term of subcontract, but the intensity is still restricted, whereas horizontally, especially in small-scale industries, often unfair price competition. This is also reflecting in a less active association of batik entrepreneurs. Cooperation between the batik industry related industries considered quite good. Cooperation with supporting agencies experienced problems because of Branch Delivery System (BDS) is less active role as well as the banking industry is still difficult to access by small-scale batik business. Meanwhile, the government considered quite good cooperation, especially in term of marketing and training.

Fifth, entrepreneurial spirit. The number of medium-scale batik industry in recent years has decreased due to reduced levels of batik exports. In contrast, the small-scale industry, an increasing number of business, mostly informal industry. The growth of this new industry is caused by an entrepreneurial spirit amongst the existing labor. Under such conditions, Pakalongan batik industry has the potential to become a dynamic cluster.<sup>480</sup> Now and for the future, all of that potential are very important to increase the development of tourism in batik village.

Tourism is the largest industry in the world in terms of earnings and is also the largest employer of people. That is of course if tourism is considered and classified as an industry.<sup>481</sup> Since the mid 1970s, many studies have reported a systematic conflict between the two desirable aims: cultural integrity and economic development through tourism.<sup>482</sup>

Figure 8 showed to us that there was a same part between batik and tourism, that's industry, which actually consists of two main values: economic and culture values. Both of them have a strong contribution toward economic sustainability. Of course from the economic value, every people wants to maximum wealth and it will be push the economic development. The consequences from this point are technology, strategy, marketing, capital and many else should be doing in larger systems. In this point, it will be crucial thing happened, batik is not intangible heritage anymore but is mere a commoditi. All of batik lover should be aware and give more attention on this problem, we call it the sifting paradigm about batik creativity.

Then it's more interesting when we talking about the second value. From the culture value we learn about two things; tangible sites and intangible sites. Cultural landscapes include both tangible sites (museum, tools) and intangible spiritual beliefs associated with natural places. Like what Harmon (2003) said that intangible value are enrich the intellectual, psychological, emotional, spiritual, cultural and/or creative aspects of human existence and well-being.<sup>483</sup>

For the sake of clarity, by culture here refer to standard anthropological definition that goes back to E.B. Tylor: a complex whole which includes knowledge, beliefs, artistic expression, morals, laws,

---

480 Ermany Dwi Astuty (2014), "Conditions and the Existence of Cluster Development Business Batik Pekalongan City, Central Java, Indonesia", *European Journal of Business and Management*, Vol. 6, No. 12, p. 6.

481 S.K. Kunthiala, (2001), "Tourism and Hospitality in Industry in India", *Journal of Services Research*, Vol 1. N. 1. p. 35.

482 Bernard Lietaer and Stephen De Meulenaere, (2003), "Sustaining Cultural Vitality in Globalizing World: the Balinese Example", *International Journal of Social Economics*, Vol. 30, No. 9, p. 967.

483 Heather Zeppel, (2010), "Managing Cultural values in Sustainable Tourism: Conflicts in Protected Areas", *Tourism and Hospitality Research*, Vol. 10, No. 2, p. 96

customs and habits acquired by humans giving them an identity as a member of a specific society.<sup>484</sup> In the batik village, we can see the design of housing, almost of them inspired from Javanese with *Joglo* model, and also most of them have a small mosque (*mushala*). Shahrir (2012) said that religious, ethical and moral values or *adab* (in Islamic teaching), which are promoting sustainability.<sup>485</sup> By this conditions, many facilities in this town were applied the religion value, for example syariah hotel, which have a different norms with another.

## E. Conclusion

For Pekalongan people, batik is an identity. From the field, we know that all activity of people close to this matter. Their work, the place, their discussion, environment even local government all think about batik. Batik consists of tangible (symbol, material and technology) and intangible (beliefs, value, spirituality) sites which support each other. Batik as identity of Pekalongan society is simultaneously of an art, morality or philosophy of people with the different culture such Arab, Java, and China, the different religion: Islam, Catholic, Protestan, and Konghucu. It's indicate that the existence of batik is also involve the religious order.

On economic level, it can be ascertained the fact that the social tourism can be a solution to the most problem that tourism is dealing with, namely the seasonality. Based on multi culture society, batik successfully grow up because the role of Arab, Javanese and Chinese entrepreneur. From batik and tourism, we see a same part, that's industry aspect. By this point, both of them actually can go together. For example, there were many events had to serve the public batik lovers: Pekalongan batik week, national and international batik carnival, both had an objection to give a pleasure for consumer as tourists.

The culture as a driver to obtain the sustainability has an important role to push the development tourism local perspective. Batik as a culture, was a complex whole which include artistic expression, beliefs, moral, customs or tradition acquired by people and give their identity. Through the batik village concept, in institution perspective, all participation from producer or employer, local government, restaurant, craft or merchandise shop, hotels and consumer as tourists influencing the sustainability development.

## F. Reference

- Akbari, Bahman, (2013), "Examine the Relationship between Religiosity and Social Capital", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 3, No. 12, pp. 328-336.
- Astuty, Ernany Dwi, (2014), "Conditions and the Existence of Cluster Development Business Batik Pekalongan City, Central Java, Indonesia", *European Journal of Business and Management*, Vol. 6, No. 12.
- Berndt, C.E.H. (2002), *The Economic of Religion: An Overview of the Literature and Two Extentions*, dissertation George Manson University, UMI Proquest Number 3256273
- Bouchenaki, Mounir, (n.d), "The Interdependency of The Tangible and Intangible Cultural Heritage", *ICOMOS 14<sup>th</sup> General Assembly and Scientific Symposium*.
- Caulkins, D. Douglas (2004), "Identifying Culture as a Threshold of Shared Knowledge, A Consensus Analysis Method", *International Journal of Cross Cultural Management*, Vol 4, No. 3, p. 317-332.
- Chusmir, L.H. & Koberg, C. (1988), "Religion and Attitude Toward Work: A New Look at an Old

---

<sup>484</sup> Bernard Lietaer and Stephen De Meulenaere, (2003), "Sustaining Cultural Vitality in Globalizing World: the Balinese Example", *International Journal of Social Economics*, Vol. 30, No. 9, p. 968

<sup>485</sup> Shahrir, (2012), "A New Paradigm of Sustainability", *Journal of Sustainable Development*, Vol. 5 No. 1, p. 92.

- Question“, *Journal of Organizational Behavior (1986-1998)*, Vol. 9, No. 3, pp. 251-262.
- Dean, L.K. (2001), *Religion, Spirituality and Work: Transcendence in The Organization*, dissertation School of Saint Louis University.
- Dumitru, Nicoleta-Rosela,, Costel-Iliuta Negricea and Alina Slapac, (n.d), “Social Tourism- A Factor in Cultural, Social and Economic Change”, *Romanian Economic and Business Review*, Vol. 4, No.2, pp. 89-94.
- Giudici, Ernestina, Cludia Melis, Silvia Dessi and Bianca Francine Pollnow Galvao Ramos, (2013), “Is Intangible Cultural Heritage able to Promote Sustainability in Tourism?”, *International Journal of Quality and Service Science*, Vol. 5, No. 1, pp. 101-114.
- Hengky, (2013), “Envisaged the Potential of Sustainable Sacred Tourism in Java Indonesia”, *International Journal of Business and Social Science*, Vol. 4. No.12, pp. 123-127.
- Ishwara, H., Yahya, L.R.S., Moeis, X. (2011). *Batik Pesisir Pusaka Indonesia*, Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia)
- Kunthiala, S.K., (2001), “Tourism and Hospitality in Industry in India”, *Journal of Services Research*, Vol 1. No. 1, pp. 35-56.
- Hamza Khraim, (2010), “Measuring Religiosity in Consumer Research From an Islamic Perspective”, *Journal of Economic and Administrative Sciences*, Vol. 26, No. 1, p. 51-78.
- Lenzerini, Federico (2011), “Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of People”, *The European Journal of International Law*, Vol. 22 No.1, pp. 101-120.
- Lietaer, Bernard and Stephen De Meulenaere, (2003), “Sustaining Cultural Vitality in Globalizing World: the Balinese Example”, *International Journal of Social Economics*, Vol. 30, No. 9, pp. 967-984.
- Nugroho, Prihadi, (2013), “A Socio-Cultural Dimension of Local Batik Industry Development in Indonesia”, *The 23<sup>rd</sup> Pasific Conference of The Regional Science Association International (RSAI) and The 4<sup>th</sup> Indonesian Regional Science Association (IRSA) Institute*, Bandung, Indonesia.
- Poria, Yaniv, Richard Butler and David Airey, (2003), “Tourism, Religion and Religiosity: A Holy Mess”, *Current Issues in Tourism*, Vol. 6, No.1, pp. 340-363.
- Salleh, Muhammad Syukri, “Religiosity in Development: A Theoretical Construct of an Islamic-Based Development”, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2 No. 14, p. 266-274.
- Shaharir, (2012), “A New Paradigm of Sustainability”, *Journal of Sustainable Development*, Vol. 5 No. 1, pp. 91-99.
- Sobirin. A., Hanafi, S.M., (2002), Relevansi Ajaran Agama Dalam Aktivitas Ekonomi (Studi Komparatif Antara Ajaran Islam dan Kapitalisme), *Iqtisad Journal of Islamic Economics*, 3 (1): 16-34.
- Sularso, Adnan K., Haris, A., Amin, M., (2009), *Gabungan Koperasi Batik Indonesia 1948-2008*, Jakarta: GKBI
- Nur Syam (2007)), *Madzhab-Madzhab Antropologi*, Yogyakarta: LkiS
- Weber, M. (1998). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 2<sup>nd</sup> Roxbury Edition, Translated by Talcott Parsons, California: Roxbury Publishing Company.
- Zeppel, Heather, (2010), “Managing Cultural values in Sustainable Tourism: Conflicts in Protected Areas”, *Tourism and Hospitality Research*, Vol. 10, No. 2, pp. 93-104.

# The Problems of Ex-prostitutes and the Effort to Increase Religious Consciousness Through Islamic Counseling as PSKW Andam Dewi Solok West Sumatera

Oleh: Irman

## Abstract

*This study is based on fact of the commercial sex workers in the PSKW Andam Dewi Sukarami Solok, West Sumatra. They are individual who need help to get out from they job as commercial sex workers, they are need help to increasing religious consciousness. One approach that appropriate to increasing religious consciousness is islamic counseling. The purpose of this study is to find the causes of prostitutes, the problems encountered and examine the effectiveness of Islamic counseling to increasing religious consciousness.*

*This research using a mixed method design, 5 subjects taken by porpusive random sampling. The results are: (1) the causes of prostitutes are economic factors, feelings of revenge with husband, less parental attention, social influence, and lack of religion consciousness, (2) the problems of ex prostitutes are feelings of discomfort, a sense of sin, the lack of believe in God, lack of worship, fear not accepted by society, and do not have adequate skills, (3) after clients were counseled, the research found an increase in religious consciousness of ex- prostitute, with a value of -9.375 T count 2,776 and the value of T table. Based on two-tailed test, H1 is accepted, and Ho is rejected.*

*Based on this research, Islamic counseling effective to increasing religious consciousness. Hopefully, Islamic counseling can be used as one method to conduct training in various PSKW in Indonesia and especially PSKW Andam Dewi Solok, West Sumatra.*

*Keywords: The problems of prostitute, Religious Consciousness and Islamic Counseling.*

## A. Problems

The existence of commercial sex workers is a social phenomenon that occurs in the community, which is sometimes referred to as social ills. Senoadji (Dirdjosisworo, 1977:133) explains that prostitution is a disease of society. Meanwhile, according to Siskarini (2007:2) her research in Coral Mangu, found that the practice of prostitution is considered as a deviation from moral values, morality, law, culture and religion.

Islamic views on prostitution, there is in Al Quran “and a force not your maids to prostitution, when they desire chastity, in order to seek worldly gains....” (An-Nuur: 33).

It is stated restrictions on prostitutes, even posing a threat to God for the stoning *muhson* (who are married) and whip for a *ghairumuhson* (people who are not married). Prohibition of God against prostitutes has profound significance, particularly in women increase the dignity and glory of the people in general.

Prostitutes is an act of selling themselves through the provision of sexual services for money or material. PSK is sometimes referred to as prostitution or prostitutes in Indonesia. Conceptually, according Wikipedia Encyclopedia (2013:1) prostitution is the sale of sexual services, such as oral sex or sexual intercourse, for money. Someone who sell sexual services is called a prostitute, which is now often referred to as commercial sex workers.

According to KBBI (2002:1107) prostitution is an exchange of sex for money or gifts as a trade transaction. Meanwhile, according to Tjahjo and Ashadi (Winaya, 2006:3), prostitutes are women who have sex with many men outside of marriage, and women earn rewards from men who fuck her.

The prostitutes are women who are prostituting themselves, to have sexual relations with a man no marital ties with the expectation of reward money. It means that money is expected to be the main purpose of prostitutes' action, so the perpetrators are willing to give themselves to give satisfaction to the customer.

The presence of prostitutes in Indonesia is high, it becomes a disturbing social phenomenon. Number statistic of prostitutes from Baby's research results (Tempo Magazine, 22 July 2012) that there are 214 thousand prostitutes in various regions in Indonesia.

The data describe above provide an overview of the presence of sex workers in Indonesia and the effects. Furthermore, the survey data from United Nations Development Programme (UNDP), Commission for Aids reduction (KPA) and the Department of Social Welfare (Infobank News Com, 2012:1) describe the number of sex workers in Indonesia about 193000-272000 people.

Based on the data above, there are at least 200 thousand more prostitutes in Indonesia are scattered in various provinces and cities. The figure gives a very worrying about the existence of prostitutes. This phenomenon becomes very important to be explored related to the cause of sex workers, as well as a variety of shapes and variance.

The emergence of prostitutes is not singular, but is motivated by a variety of reasons, particularly economic problems. In the other hand, prostitutes appear due to consumptive lifestyle and productive lifestyles. According to Lynda (2003:3) most women do not choose prostitution: rather, they are forced into this type of work because of drug addiction, poverty, or lack of education. Further, Melissa (2006:1) conducted some research in Den Haag, Amsterdam, Berlin, Krakow, Warsaw, London and New York City. All women interviewed told that money as a reason. This study revealed that money is a reason for someone to do prostitution.

According to Elverina Munthe (2008:1) who has conducted research in the same field, found that the factors of prostitution 88.5% due to economic factors, 7.3% due to environmental factors, and 4.2% due to the violence factor. Furthermore, Isti Oktavianti (2006:1) revealed the results of her research, that the factors of teenager become prostitutes are economic factors, family problems, premarital sex and environment factors.

In the other hand, the causes of the prostitutes is an irrational thought. According to Thompson, et al (2004) the good and bad human beings is determined by how much they use their rational belief system to respond to other people. Dryden (2008) represents an irrational belief is logic wrong, inconsistent with empirical data, and inhibits individual to achieve his personal goals.

Another cause is lack of religious consciousness, they have no feeling guilty and innocent. In principle, the value of religion is something that is every human being and can be a controller. Ramayulis (2003:9) says that human is born with the potential to bring monotheism or at least he sought to the Oneness of God and continually strive to seek and achieve *tauhid*.

Some opinions above can be concluded that the person who become prostitutes has many reasons, such: (1) economic factors, (2) environmental factors, (3) sexual violence, (4) the irrational beliefs, and (5) lack of religious consciousness. The main factor of prostitutes is lack of religious consciousness. In principle, religion can be a controller in human life, if someone has high religious consciousness, then they will behave well and vice versa.

The government anticipate the gain of prostitutes by forming regulation. The contents of regulation are the prohibitions and penalties for perpetrators of prostitution. The government implement the

regulation by conducting raids undertaken by the Civil Service (SATPOL PP). Raids carried out in several places of entertainment, discos and places that are considered potentially for prostitutes. Prostitutes actors who received guidance on PSKW exist in various regions in Indonesia. Among PSKW program in fostering the former prostitutes, including: skills training, mental development and cultivation of religious values.

Special mental coaching and religious values, need to go through various processes and guidance. One of them through the guidance that can touch soul and increasing religious consciousness, and the counseling approach which used is Islamic counseling. Islamic counseling is expected to provide consciousness to the ex- prostitutes, it will be the real purpose of life, awareness of the existence of God and responsibility as a creature of God. Application of Islamic counseling is good, will be able to increase religious consciousness, so they can have a clear mind about the good life.

The fact revealed that prostitutes generally have a low conscious of religion. It was known through observation and interviews from June 5 to July 12, 2013 in PSKW Andam Dewi Solok, such as: lack of religious knowledge, low confidence in God, practice of worship is lower. even religious life is a kind of ritual that has not been a concern.

Another emerging phenomenon is their irrational thinking, it was revealed from the statement prostitutes's respondents: (1) "I'm doing this out of necessity", (2) "I was not able to do anything to meet the needs of my life", (3) "what is my fault they need me, I need the money" and, (4) "this is a form of revenge hurt me".

Based on the phenomena, women who work as prostitutes just thinking about life and simply, they do not think about life after die. To overcome this problem, researchers interested to conduct in depth study about "The Problems of Ex-Prostitutes and The Effort to Increasing Religious Consciousness through Islamic Counseling at PSKW Andam Solok, West Sumatera".

## **B. Religious Consciousness**

Religious consciousness includes a sense of the spiritual experience associated with beliefs, attitudes and behavior that characterize the diversity. According to Zakhiah Daratjad (1982) religious consciousness is a mental aspect of religious activity. Applications of religious consciousness can be seen in everyday life, through the religious dimension. Glock and Stark (Roland Robertson, 1971:256) state that are five religious dimensions: belief, practical, experiential, consequential, and intellectual.

The five components described as: *first*, belief is associated with the assurance of the existence of God, as create and the right to be worshiped. The component role in religious belief pillars of faith contained in the trust and confidence of the existence of God, the angels, the holy book, the Prophets, the Hereafter and the levels of good and bad content.

Beliefs manifested in the application of life, particularly in addressing and responding to the various activities of daily life. Belief that there would be a potential strength and a fundamental matter, particularly with regard to the choices of action and attitude. belief also will set up a person to be good and bad, if his beliefs get true, his actions will be right and vice versa.

*Second*, practical is a form of worship performed a religion that is based on a belief in God. Application of worship is a manifestation of the belief in God, so that someone doing the commands and leave the prohibitions contained in the holy Qur'an and Sunnah. Islamic doctrine governing the practice of worship, according to M. Alim (2006:144) worship in Islam is divided into two types, with different shapes and properties among each other, mahdhah and ghairu mahdhah.

Mahdhah is determined by God pillars and conditions, generally contained in the pillars of Islam, namely, creed, prayer, fasting, charity and pilgrimage for those who can afford. Mahdhah ghairu is



worship that God instructed but did not get along and the conditions specified levels. In general, it can be interpreted that *mahdhoh ghiru* is something which is considered good practice by the will and not contrary to the Qur'an and Sunnah.

In principle, the practice of worship in Islam is a picture of submission of a servant to God, through the practice of religious activities in daily life. According to Hasbi ash Shiddieqy (1991:8), worship is submission soul arising from the heart, feel the love of God that *Ma'bud* and feel his greatness.

*Third*, experiential is a religious appreciation in the form of response to the presence of God is felt by a person in everyday life. The form of religious appreciation reflected in the form of strong religious emotions, through various forms of religious activities. On the other hand a strong appreciation of religion will be able to influence the emergence of a well behaviour and vice versa.

*Fourth*, consequential is the experience in the form of devotion to God is the totality of the various dimensions of life. The experience will influence the attitudes and actions that will be performed by a person when interacting in life. religious experience will also be seen in the behavior of all living solely focused on God, and spiritual experience can also be felt through the various events of daily life with spiritual impression.

*Fifth*, intellectual is a knowledge of religious teachings related to faith, workship, muamalah, sharia, and akhlak. It will be very supportive for the emergence of religious consciousness. The true and complex knowledge about religion thought would make it easier to worship, as well as increase religious consciousness.

Through the five components of religious consciousness described above are important in our religious life. If it has been done well by someone, it can be a strength to keep away from things that are not good. The prostitutes which has a high religious consciousness, they will be get out of the profession and choose the good ways.

### **C. Problems of Prostitutes**

The phenomenon of prostitution in society become disturbing problem. The designations for prostitution emerged such as prostitutes, prostitutes, call girls and also referred to as commercial sex workers. Various labels given to the practice of prostitution, the nature of meaning is the same: women prostituting themselves by providing sexual services to men who are not bound by marriage and expecting a material reward.

According to Koentjoro (2004:26) prostitutes are workers in the service of sexual activity with the goal to get salary or compensation from those who have used such services. Then, Tjahjo and Ashadi (Winaya, 2006) prostitutes is a female sex workers who have sex with many men outside of marriage, and women earn rewards from men who fuck her.

Two opinions above give the reference that prostitutes are women who are prostituting themselves to have sexual relations with that man no marital ties with the expectation of reward money or material. PSK is an attribute that is attached to women who offer themselves for the sake of mere material rewards.

PSK problem in society emerged and proliferated, have a variety of causes and a lot of factors that lie behind them. According to Soedjono (Winaya: 2006) underlying causes of the growth of PSK including: (1) economic pressures, (2) high material aspirations in a woman and pleasure, (3) a great curiosity on the subject of sex, (4) moral decadence, (5) cultural exploitation of women for commercial purposes, (6) chaotic war in the country, (7) the opening of mining areas with a concentration of men, (8) rapid industrial development and urbanization absorbing, (9) convergence diverse cultures.

According to Koentjoro (2004) he says that there are some factors for women become prostitutes,

including the lack of moral standards, poverty, low family income, low education, and the desire to gain social status.

Based on the opinion above, it can be concluded that women has many reasons to become prostitutes. Deeply, a person into prostitution is not a desirable option in life. In principle, women as prostitutes, of necessity, according to Assoc (2003:67), most women do not choose prostitution.

Forced into prostitution causes many negative effects, both in the form of physical or psychological. If a person with a compulsion to undergo this activity will bear the psychological pressure. Lauber C (2010) conducted a research and has interviewed 193 female sex workers, the result displayed high rates of mental disorders. it can be interpreted that the prostitute gets a high level of mental disorders.

Choice can damage the mental life cause a person to have trouble in daily life. One of causes of the problem is related to one's belief irrational. on the other hand, a very decisive person's problem is its lack of religious consciousness. Religion became controller in someone's life, begins with the fear of God as his Lord. Religious consciousness tends to make a person to conduct religious activities that will be a fortress in his life and the life force.

Religious consciousness does not come by itself, but through the process of realization of himself, turn qolbu potential and rationality. Efforts to revive the soul of the potential need for a process of guidance that can touch various aspects of mental health, one of which is through islamic counseling.

#### **D. Islamic counseling**

Islamic counseling is a process of service based on islamic thought, given by an expert to individuals who have various problems. Through islamic counseling, clients is expected to live in harmony with the guidance of Islam, for the happiness of living in the world and the after life.

Tohari Musnamar (1992:5) explains Islamic counseling is the process of providing assistance to individuals in order to realize again that God's existence as beings should live in harmony with God's provision and guidance to achieve happiness of life in the world and in the after life.

Syaiful Akhiar Lubis (2007:97) state that the Islamic counseling is the process of counseling that oriented to the purpose of islamic education, build a harmony life which is not only reach the prosperity of life but also the spiritual one.

Anwar Sutoyo (2009:23) explain that islamic counseling is a way to help a person to encourage his/herself as nature of human by empowering their *iman*, thinking, and passion which given by Allah SWT to learn what Allah and His prophet ask to do maximally.

Based on the explanation above, it can be conclude that the Islamic counseling can encourage all of the potencial skill of the prostitute so they can live based on the guidance of Allah in order to get happiness and heaven. On the other side, the gain through counseling stated by Cohen (1987) is focus in helping the client to realize that they can live in rational and being productif.

To reach the aim, we need a good process of the Islamic counseling through some steps in the process of individual as stated by Prayitno (1998:24) who said that there are five stages in counseling process, they are escorting, exploration, interpretation, founding dan scoring (closing).

This five stages will be explained in detail, they are: First is escorting, where the counselor try to build a good relationship by concerning in how to accept the client in full of warm and build a bridge of heart. According to Ellis (1997) the relationship of counseling involve the creation of condusive society, accepting, understanding and sincerely.

Wayne Froggatt (2005:8) state that the relationship between therapist and client is very important, but is seen as existing to facilitate therapeutic work rather than being the therapy itself. The therapist

shows empathy, unconditional acceptance, and encouragement: but is careful to avoid activities that create dependency or strengthen any 'needs' for approval.

In this stage, the counselor also can build the client's self confidence by stating that she can change to be a better person. It's believe will push the counselor to do the process of counseling optimally. Next, the counselor also wish that his/her client can get the truth in her life.

*Second stage is* exploration of client's problem. According to Cakhuff (in Soli Abimayu Thayeb Manrihu 1996:99) state that the skill are needed in this step consist of four main condition, such as: (1) empathy, as far as the counselor could understand the situation of the client and also could give an exact response, (2) respect, communicate in good manner and respect her, (3) nothing to loose in telling his/her perception, (4) concrete, discussing the specific experiences.

Hopefully in this stage, the counselor can be selective in seeing the problem of client, encourage the main problem by face, especially the prostitute who become the focus of this research.

*Third Stages* is personalization, according to Yeni Karneli (2009:95) Interpretation is a stage which helping the client in order to understanding every scenes of life by giving some point of view which relevant with her problem. Interpretation is not only clarify the client's mind and feeling but more than that.

In this session, sometimes the client feel that what she does is already good based on her belief. It's happens because of the limitation of the client in viewing something, and also the low of religious consciousness that she has. Therefore, the counselor shold build the client's rational and give the essence of religious value until she realizes about her action.

*Fourth Stages* developing the initiatif of client, according to Cakhuff (in Soli Abimayu & Thayeb Manrihu 1996:152-176) explain that in developing the initiatif of client, the counselor need to involve such as: (1) skill in helping the client to reach his/her goal, (2) skill in helping the client to develop the program, (3) skill in helping the client to plan the schedule, (4) skill in planning to giving the empowerment, dan (5) skill in helping the client to personalize the steps that have to face by the client.

This session is a decision step in the Islamic counseling. The great way of counselor in analyzing, realizing and solving the client's problem is a thing that the counselor must do. Therefore, the counselor can use any technics in the Islamic counseling and expect the client can solve her problem. The final goal of this counseling is the ability of the client in realizing her job as the prostitute as a wrong way and againts the rule of her religion. Next, the client can live in harmony based on the guidance of Allah SWT through Al-Qur'an and Hadist.

*Fifth stages* is finalization, in this session the counselor explain to the client that the counseling session will be ended. Kind of activity that the counselor do together with the client is doing the scoring and gain the achievement from the process of counseling that has been conducted. According to Cormier and Cormier (in Soli Abimayu Thayeb Manrihu 1996:193) state that gaining the result of counseling is a whole part of giving help which become a main part.

This five stages could be as one alternatif way that can be given to the prostitute to make her realize about her misconception of her life. Next, the prostitute can change herself to be a better one and reach the happyness and heaven.

## **E. Research Methodology**

This research was *mixed method design sequence*, it was a combination of quantitative and qualitative research. This research can give a better result toward the problem rather than only using one of them.

Qualitative approach was used in order to find the reason of the subject of this research who choose prostitute as her job and kind of problem that faced. In specific way the researcher want to explore more through the phenomenology method, according to Scrutz & Luckmann (1974) this way was conducted to clarify, interpret, and theorize the act of human by drawing the based construction, the reality, and in every person who strongly fight for his/her nature as human.

On the other hand, the quantitative approach was used to measure the effectiveness of the Islamic counseling in increasing the prostitute's religion conciousness. The procedure of this research was *pre experiment desigsones-group pretest-posttest design*. otherwise the aplication of this research was explained by Sugiyono (2010:74) start from pretest, treatment, and posttest in order to see the effectiveness of the treatment.

There are five prostitute as subjects of research which chosen by using propusive random sampling and to measure the effectiveness of the Islamic counseling in increasing the prostitute's religion conciousness, the researcher used T-test. The hypothesis of this research were Ho: the Islamic counseling does not give better effect toward the ex-prostitute's religion conciousness in PSKW Andam Dewi Solok. Meanwhile H1: the Islamic counseling give better effect toward the ex-prostitute's religion conciousness in PSKW Andam Dewi Solok.

## F. Result

Based on the data analysis which conducted toward the ex-prostitute and based on the treatment that has been given, the result of this research were:

### 1. The problematic problem of ex-prostitute in PSKW Andam Dewi Solok West Sumatera.

The research found that was many reasons about why ex-prostitute choose this job: (1) economy problem, "I'm a widow that left by unresponsible husband and I don't have any job to fulfill the daily need of me and my children, therefore I choose this job because this is the job that I can do", (2) revenge through the husband, "I have a husband who like to making sex with prostitute, to release my revenge I do the same thing like he do", (3) less attention from parents, "I start my dark life start from the less attention that I get from my parents, I feel not comfortable staying at home. Then, I try to socialize with my same-age friend outside my house. Finally, I became the prostitute", (4) social life, "first I just making fun of my life then I don't know finally I live like this, free without any rule", dan (5) low of religion conciousness, "For me, solat can not fix my destiny, even if I move outgod will never wants to forgive me".

*Second, the problems that faced by the Prostitute* were: (1) uncomfortable feeling, "sometimes I feel I'm being spied, when I remember God I cry and next I forget", (2) feel as a sinner, "I don't know what to do, why I'm being like this, what is my false and what is my sin?", (3) low of believe, "I never say that I don't believe God, sometimes I do *sholat* after finish service my client but I feel God is not fair and maybe this is my destiny". (4) lack of religous experiance, "I know the rule of *sholat*, but I don't have any desire to do it, I feel shy, and I think god will never accept my *sholat* because I'm dirty and full of sin", (5) Afraid of unaccepting from the society, "One thing that come up in my mind is when I get out from this place, will they accept me?", and (6) lack of skill which helpful the ex-prostitute to fulfill her dailyneed. "I don't have any skill so that I get confuse if I can life properly and get my *halal* salary".

### 2. Incrasing the religious conciousness of ex-prostitute toward the Islamic counseling

After the treatment were given through islamic counseling approach toward the ex-prostitute as many as 5 people research subjects, the data pretest and posttest results were obtained, as Table 1 below:

Table 1. Differences of average score of the Pretest dan Posttest Religion conciousness of the Prostitutes

		Mean	N	Std. Deviation	Std. Error Mean
Pair 1	Pretest	38,600	5	8,264	3,695
	Posttest	55,000	5	8,455	3,781

According to the table 1 above, the average (mean) total pretest data results (38,600) and posttest (55,000) by the number of subjects (N) 5, in general it can be seen that there is an increasing religious conciousness of ex-prostitute after being given treatment. Further correlation between the pretest and posttest exist in table 2 below:

Table 2. Correlation between The result of Pretest and Posttest

	N	Correlation	Sig.
Pair 1 Preetest & Posttest	5	,891	,043

Based on Table 2 above shows the correlation between the pretest (T1) and posttest (T2) is 0.891. These data illustrate an increasing in the posttest results (T2) toward the pretest (T1) significantly, associated with Islamic counseling as *treatments*. Then, as the total obtained pretest and posttest results of each subject, then T-test can be tested toward the effects of a given treatment. The kind of T-test which was done is kind of *paired sample test*.

Santoso (2000:95) states that the research subject to be treated, then performed two tests to compare the treatment effect, therefore *T paired sampel testis* conducted. The statistical test results shown in Table 3 below.

Table 3. T-Test

Mean		Paired Differences					T	df	Sig. (2-tailed)
		Std. Deviation	Std. Error Mean	95% Confidence Interval of the Difference					
				Lower	Upper				
Pair 1	Preetest-Posttest	-16,400	3,911	1,749	-21,256	-11,543	-9,375	4	,001

Based on the results of statistical tests, it can be seen that the score of T-test is -9.375, while the score of T table at df (degrees of error) 4 and the level of alpha ( $\alpha$ ) of 5% obtained 2,776 points. The areas with a probability of two-sided test can be described in the following curve 1.

Curve 1. T test area of two sides ( $\alpha$  0,5%, df 14)

H.1accepted

Ho accepted

H1 rejected

-9,375 -2,776 +2,776

Explanation:  $T\ test = -9,375$

$T\ table = 2,776\ T\ test > T\ Table = H1.\ accepted$

Based on curve 1 above, it can be concluded that the T-test of this research is in the region Ho is rejected and H1 is accepted area. It can be concluded as in verbal assumptions, there is a positive effect of Islamic counseling toward ex-prostitutes in religious conciousness at PSKW Andam Dewi Solok, West Sumatra.

## G. Conclusion

Based on the result from this research, the conclusion as follows:

1. Factors that cause a person to live as sex workers, are: economic reasons, feelings of revenge toward the husband, less parental attention, social influence, and lack of religious consciousness.
2. Problems faced by the prostitutes are: feelings of discomfort, guilt, low believe toward God, the lack practice of worship, fear not accepted by society, and do not have adequate skills.
3. Based on data analysis obtained that the score of T-test  $-9,375$  and the score of T-table  $2,776$  (two paired test). This figure illustrates that H1 is accepted and Ho is rejected. It means that the Islamic counseling gives better effects toward the ex-hostest at PSKW Andam Dewi Solok West Sumatera.

## BIBLIOGRAPHY

Al-Qur'an.

Al-Hadist.

- Anuar Sutoyo. 2007. *Bimbingan dan kKnseling Islami (Teori dan Praktek)*. Semaran Islam. Semarang: Cipta Prima Nusantara
- Elverina Munthe. 2008. *Faktor-faktor yang menyebabkan terjerumusnya wanita menjadi pekerja seks komersial di Bandar Baru* (Penelitian). Fakultas Kedokteran Universitas Sumatera Utara Medan.
- Dirdjosisworo. S. 1977. *Pelacuran ditinjau dari Segi Hukum dan Kenyataan dalam Masyarakat*. Bandung: PT Karya Nusantara.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBI)*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Dryden, Windy & Branch, R. 2008. *The Fundamentals of Rational Emotive Behaviour Therapy*. Chichester: Wiley
- Dryden, Windy & Michael Neenan. 2004. *The rational emotive behaviour therapy*. California: Sage Publication.
- Ellis, A., Gordon. J., Neenan, M. and Palmer S. 1997. *Stress counselling: a rational emotive Behaviour Approach*. London: Cassell.
- Ellis, Albert & Dryden,Windy. 1997. *The Practice of rational emotif behavior therapy*. New York: Spinger Publishing Company.
- Handayaniingrat, Soewarno. 1985. *Sistem Birokrasi Pemerintah*. Jakarta: CV Mas Agung.
- Hasbi ash Shiddieqy. 2006. *Kuliah Ibadah*. Yogyakarta: Bulan Bintang.
- Isti Oktavianti. 2006. *Stress dan Coping Stress pada Remaja PSK*. [http://www.gunadarma.ac.id/library/articles/graduate/psychology/2006/Artikel\\_10502124.pdf](http://www.gunadarma.ac.id/library/articles/graduate/psychology/2006/Artikel_10502124.pdf)
- Infobank News Com*. 2012. *Transaksi Seks Rp5,5 Triliun per Bulan*. 23 Agustus 2012. Headline.
- Koentjoro Ningrat. 2004. *On The Spot, Tutur Dari Sarang Pelacur*. Yogyakarta: CV Salam.
- Lauber C, et al. 2010. The mental health of female sex workers. *Journal Acta Psychiatr*. Scand: 1–10
- Leslie, A. J, & Barbara S. 2009. Canadian Sex Work Policy for the 21st Century: Enhancing Rights and Safety, Lessons from Australia. *Journal International Canadian Political Science Review*. Vol.1
- Lynda M. Baker, et al. 2003. General health problems of inner-city sex workers: a pilot study. *Journal*

*Medical Library Assoc.* 67–71.

Melissa Ditmore. 2006. *Research for Sex Work and Money*. Montréal, Québec H2K 3T1. Canada.

*Majalah Tempo*. <http://www.tempo.co/read/news/2012/07/23/173418592/3-Juta-Lelaki-Indonesia-Kunjungi-Pelacur>.

Muhammad Alim. 2006. *Pendidikan Agama Islam*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Ramayulis. 2003. *Psikologi Agama*. Jakarta: Kalam Mulia. Cet 9.

Robertson, Roland ed. 1972. *Sociology of Religion*. Victoria: Penguin Books Australia Ltd.

Schutz, A, & Luckmann, T. 1974. *The Structures of The Life Worl*. London: Heinemann.

Siskarini, Lidia. 2007. *Pengaruh Keberadaan Praktik Prostitusi Di Gang Sadar Baturaden Terhadap Disonansi Kognitif Masyarakat Desa Karang Mangu*. Skripsi. Unsoed.

Soli Abimayu dan Thayeb Manrihu. 2001. *Teknik dan Laboratorium Konseling*, Jakarta: DIKTI.

Syaiful Akhilar Lubis. 2007. *Konseling Islami*. Yogyakarta: Elsaq Press.

Sugiyono. 2010. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta.

Thohari Musnamar. 1992. *Dasar-dasar Konseptual Bimbingan dan Konseling Islami*. Yokyakarta: UII Prees.

Prayitno. 1987. *Profesionalisasi Pendidikan Konselor*. Padang: Fakultas Ilmu Pendidikan UNP Press

Wayne Froggatt. 2005. *Rational Emotive Behaviour Therapy*. New Zealand Centre.

*Wikipedia Bahasa Indonesia Ensiklopedia bebas*. 2012. Pelacuran. <http://id.wikipedia.org/wiki/Ensiklopedia>.

Winaya, I Made. 2006. Pelacuran Laki-Laki Dalam Industri Pariwisata Bali. *Jurnal Ilmiah Analisis Pariwisata*. Bali: Udayana.

Windy Dryden. 2003. *The REBT Pocket Companion for Clients*. New York: Albert Ellis Institute.

Yeni Karneli. 2009. *Teknik dan Labaratorium Konseling I*. Padang: Fakultas Ilmu Pendidikan UNP Press.

Zakiah Daradjat. 1982. *Peranan Agama dalam Kesehatan Mental*. Jakarta: Gunung Agung.

# Antropologi Walisongo: Akulturasi Budaya Islam terhadap Keberagaman Masyarakat Kudus dalam Diseminasi Harmoni Ajaran Islam Sunan Kudus

Oleh: Mas'udi, S.Fil.I., M.A.

Dosen Jurusan Ushuluddin STAIN Kudus

## Abstrak

*Hadirnya ajaran Islam di tengah-tengah kehidupan masyarakat mengisyarat kepada bentukannya yang beraneka ragam. Keanekaragaman ini dibuktikan dengan perwujudan Islam di tengah-tengah masyarakat yang senantiasa berdialog dan bersinergi terhadap budaya lokal yang telah mendahuluinya. Islam tidak menampilkan wajah antagonis untuk mengajara semua ajarannya kepada masyarakat luas "utamanya di Indonesia" sehingga secara realistis kehadirannya mewujud sebagai rahmat bagi alam semesta rahmatan lil 'alamin.*

*Pemahaman atas dinamika budaya yang berkembang berdampingan dengan kehadiran Islam di tengah-tengah masyarakat dapat dikaji dari sudut pandang Antropologi. Kajian ini sepenuhnya mengajarkan kepada setiap pribadi bahwa manusia akan senantiasa berjalan di atas budaya-budaya umum yang mengiringi kehidupan mereka. Tidak dapat dinafikkan pula bahwa eksistensi dari kehadiran Islam di tengah-tengah kehidupan masyarakat Jawa secara otomatis bersinergi positif atas budaya Hindu dan Budha yang mengisi ruang-ruang keberagaman masyarakat di zaman tersebut.*

*Berbekal pendekatan Antropologi Sejarah, kajian ini memberikan pemetaan bahwa akulturasi budaya dalam kehidupan masyarakat Jawa memberikan penjelasan atas wajah Islam yang harmonis dan bersinergi terhadap budaya lokal yang mengisi ruang dan waktu keberadaannya. Arsitektur peninggalan Sunan Kudus yang berbentuk Masjid Menara Kudus dengan bentuk akulturasi bangun Candi Bentar peninggalan Kerajaan Majapahit Jawa Timur membuktikan bahwa kehadiran Islam di tengah-tengah masyarakat Kudus bernilai harmonis dan akulturatif.*

*Kata Kunci: Sunan Kudus, Walisongo, Diseminasi, Akulturasi*

## Latar Belakang

Dalam lintasan penyebaran agama Islam di tanah Jawa, Raden Dja'far Shodiq atau lebih dikenal dengan Sunan Kudus memiliki peranan yang cukup besar bagi keberislaman masyarakat. Kiprah Sunan Kudus dalam menyebarkan agama Islam terlihat sangat jelas dari bukti peninggalan yang dibangunnya di salah satu kota Pulau Jawa tepatnya di Kota Kudus Jawa Tengah. Masjid al-Aqsha disebut juga Masjid Menara Kudus dengan bangunan menara menyerupai candi peninggalan agama Hindu-Budha beridiri tegak di samping bangunan masjid. Menara tersebut mengisyarat kepada akulturasi budaya pendahulu yang lebih awal mengisi ruang-ruang keagamaan dan keberagaman masyarakat Jawa.

Penyebaran ajaran Islam di Tanah Jawa, utamanya di Kota Kudus diperankan oleh Walisongo Sembilan Wali dengan peran masing-masing pada wilayah singgahan atau kawasan dakwah mereka yaitu kawasan Pesisir Utara Pulau Jawa. Di masing-masing kawasan dakwah para Walisongo tersebut mereka dipertemukan dengan kondisi sosial-keagamaan masyarakat yang masing menganut kepercayaan-kepercayaan nenek moyang mereka, Hindu-Budha. Ismawati dalam M. Darori Amin, (ed.) menjelaskan dalam catatan sejarah ditemukan "mutasi pertama" atau lebih tepatnya disebut indianisasi



pada pertumbuhan budaya dan kepercayaan Jawa Hindu-Budha.<sup>486</sup> Fakta ini sepenuhnya juga dicatat oleh Slamet Muljana bahwa dari Piagam Canggal yang ditulis dalam Bahasa Sanskerta, bertarikh tahun Saka 654 atau tahun Masehi 732 menjelaskan bahwa Raja Sanjaya memeluk agama Siwa dan berkiblat ke India Selatan.<sup>487</sup> Fenomena keagamaan masyarakat Jawa ini sepenuhnya menjabarkan hakikat dasar kehidupan masyarakat Jawa yang belum sama sekali mengenal ajaran Islam.

Menyikapi realitas kemunculan kepercayaan kuno masyarakat Jawa yang berasal dari India, Supratikno Rahardjo menjelaskan bahwa tidak ada keterangan yang jelas mengenai peranan orang India dalam kehidupan keagamaan di Jawa. Namun, satu hal cukup menjelaskan bahwa dalam upacara-upacara tertentu, khususnya yang berkaitan dengan pendirian bangunan suci, raja-raja Jawa Tengah menganggap penting untuk menghadirkan pendeta-pendeta dari India. Supratikno Rahardjo lebih lanjut menjelaskan sampai kapan para pendeta India menduduki peranan penting pada masa Jawa Tengah tidak diketahui, tetapi jika prasasti-prasasti berbahasa Sanskerta dapat dijadikan dasar pijakan atas dasar alasan bahwa golongan ini lebih mengenal bahasanya sendiri, maka pertengahan abad ke-9 mungkin merupakan batas akhirnya.<sup>488</sup>

Pola kehidupan masyarakat Jawa Pra-Islam secara niscaya menghadirkan kondisi sosial-keagamaan masyarakatnya yang bernuansakan tradisi Hindu-Budha. Tidaklah mengherankan, Nur Said mencatat bahwa situasi masyarakat Jawa sebelum kedatangan Islam termasuk pula di daerah Kudus, kehidupannya banyak dipengaruhi oleh Sistem Kasta atau perbedaan golongan kelas, sehingga kehidupan masyarakat terpecah-pecah. Mereka yang termasuk golongan Kasta tinggi tidak diperbolehkan bergaul dengan golongan Kasta rendah. Setidaknya dalam catatan ini Nur Said mengemukakan ada 4 (empat) Kasta dalam golongan mereka, yaitu: (1) Brahmana, (2) Ksatria, (3) Waisya, dan (4) Sudra. Kasta Sudra merupakan Kasta yang paling rendah derajatnya. Golongan Kasta inilah yang sering menjadi korban penindasan dari golongan Kasta yang lebih tinggi. Sistem kehidupan sebagaimana tergambar mempersubur pranata sosial yang begitu diskriminatif, tidak ada suasana egalitarianisme.<sup>489</sup>

Munculnya beberapa golongan yang diakibatkan oleh indoktrinasi ajaran Hindu-Budha pada masyarakat Jawa Kuno menjadi sebagian sumber yang menegaskan kuatnya ajaran ini di tengah-tengah kehidupan masyarakat Jawa. Di masa Kerajaan Majapahit sebagaimana dicatat oleh Ismawati bahwa para agamawan senantiasa melaksanakan ritual kerajaan dengan baik dan menjaga candi-candi yang kebanyakan merupakan tempat pemujaan leluhur raja. Kraton merelakan hasil surplus dari tidak kurang 27 bidang tanah milik otonom (*sima swatantra*), antara lain di Kwak dekat Magelang, di Yogyakarta dan Ponorogo yang dianugerahkan kepada rohaniwan Agama Siwa dan Budha untuk memohonkan kesejahteraan. Hal itu secara pasti belum terhitung dari tanah lain yang dinamakan tanah milik bebas (*dharma lepas*) untuk menjadi *drwya hyang* atau *bwat hyang* (pajak untuk dewata). Apabila di satu pihak para raja membebaskan tanah milik komunitas agamawan dari pajak, maka di pihak lain mereka memungut pajak dan menuntut kerja rodi dari semua warga desa lainnya yang langsung berada di bawah kekuasaannya. Keluarga raja tidak mungkin hidup tanpa adanya pajak kerajaan (*drwya aji*) dan tugas-tugas wajib untuk raja (*gawai aji*) yang mestinya tidak dikenakan pada *sima*.<sup>490</sup>

Tingginya intensitas keagamaan yang muncul dalam tradisi masyarakat Jawa Kuno tidak menjadikan proses akulturasi budaya Islam yang datang ke tengah-tengah kehidupan mereka menghadapi kesulitan signifikan. Sebagaimana halnya Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, dan Sunan Muria,

---

486 Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam" dalam M. Darori Amin, ed., *Islam dan Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 10.

487 Lebih lanjut baca; Slamet Muljana, *Sriwijaya* (Yogyakarta: LkiS, 2011), hlm. 183.

488 Supratikno Rahardjo, *Peradaban Jawa; Dari Mataram Kuno sampai Majapahit Akhir* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), hlm. 146.

489 Nur Said, *Jejak Perjuangan Sunan Kudus dalam Membangun Karakter Bangsa* (Bandung: Brilian Media Utama Bekerjasama dengan Sanggar Menaraku, 2010), hlm. 54.

490 Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam" dalam M. Darori Amin, ed., *Islam dan Kebudayaan Jawa*, hlm. 15.

mereka dikenal sebagai para Walisongo yang berkenan melakukan kompromisasi terhadap budaya Jawa dalam rangka melakukan penyebaran ajaran baru yang dibawa, yaitu agama Islam.<sup>491</sup> Mengantisipasi munculnya penolakan masyarakat Jawa Kuno terhadap kedatangan agama baru di tengah-tengah mereka, para Walisongo melakukan akulturasi terhadap tradisi lama yang telah berjalan di masyarakat. Denys Lombard mencatat, sebenarnya banyak sekali kepercayaan kuno yang dilestarikan dan bahkan dihidupkan kembali oleh para Walisongo. Salah satu yang paling penting adalah wayang, yang menurut tradisi telah digunakan oleh Sunan Kalijaga untuk menyebarkan kepercayaan baru. Sunan Giri juga dianggap sebagai penemu *wayang gedog*, yang mengkhususkan diri dalam kisah-kisah panji, dan Sunan Kudus menemukan *wayang golek* yang sebenarnya digunakan terutama untuk menampilkan cerita-cerita dengan penekanan akan kesinambungan daripada perubahan di zamannya.<sup>492</sup>

Semangat akulturasi dengan usaha kompromisasi budaya Jawa Kuno dengan ajaran Islam yang baru datang menjadi gambaran umum penyebaran Islam oleh para Walisongo. Sunan Kudus, sebagai salah seorang wali yang termasuk dalam kalangan ini dengan daerah penyebaran Islam pada Kota Kudus mengusung semangat harmoni ajaran agama dalam rangka menangkal penolakan masyarakat yang masih menganut ajaran Hindu-Budha peninggalan para leluhurnya. Mas'udi mencatat bahwa sejarah pertumbuhan agama Islam di Kota Kudus merupakan salah satu unsur yang mengisi keberislaman masyarakat Jawa. Pertumbuhan agama Islam yang pesat dan harmoni masyarakat yang tercipta menunjukkan keramahan penyebaran agama Islam di wilayah Kota Kudus. Bukti lain yang dapat dianalisa sebagai kekuatan pertumbuhan agama Islam di wilayah Kudus adalah bangunan Masjid Menara Kudus yang telah dibangun pada abad ke-16 tepatnya tahun 1549 M.<sup>493</sup>

Menganalisis keramahan Kota Kudus dan penyebaran agama Islam di dalamnya, Denys Lombard mencatat kota ini yang namanya mengacu kepada *al-Quds* (nama Arab untuk Yerusalem), terutama merupakan kota keagamaan, kota suci, yang mempunyai mesjid besar lagi indah. Para pemimpin Kota Kudus ini—di dalamnya Sunan Kudus yang kondang—adalah guru-guru rohaniah yang membantu penguasa-penguasa Demak dalam usaha mereka menyiarkan agama Islam.<sup>494</sup> Kerohaniawan Sunan Kudus dalam menjelaskan ajaran Islam kepada segenap masyarakat menguraikan kejeniusan dirinya untuk mengusung harmoni ajaran Islam terhadap budaya lokal yang telah mengakar lebih awal.

Beberapa perspektif dari latar belakang yang telah terurai secara sistematis pada bagian latar belakang ini menjadi sumber utama langkah penelitian ini untuk mengkaji “ANTROPOLOGI WALISONGO (Akulturasi Budaya Islam terhadap Keberagaman Masyarakat Kudus dalam Diseminasi Harmoni Ajaran Islam Sunan Kudus)”. Secara faktual, beberapa deskripsi yang telah mengemuka pada bagian latar belakang penelitian ini akan menjadi bahan pengantar untuk melihat secara mendalam *indepth analysis* atas usaha-usaha besar Sunan Kudus dalam rangka mengislamkan masyarakat Kudus berdasar kepada harmoni ajarannya.

## Rumusan Masalah

Peranan Walisongo dalam penyebaran Islam di Tanah Jawa sangatlah besar. Hal ini dapat dilihat pada beberapa peninggalan yang telah dihidupkannya untuk kehidupan umat masa kini dan yang akan datang. Salah satu peninggalan tersebut dapat dijelaskan adalah Masjid Menara Kudus dengan bangunan Menara yang menyerupai candi peninggalan Kerajaan Majapahit di Jawa Timur. Peninggalan tersebut secara niscaya menjadi salah satu bahan kajian yang cukup memikat untuk menganalisis secara faktual harmoni-harmoni penyebaran agama Islam yang telah dilakukan oleh penyebarannya, yaitu Sunan Kudus.

---

491 Kees Van Dijk, “Dakwah and Indigenous Culture; The Dissemination of Islam” dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Globalization, Localization, and Indonesia 154*”, 1998, No. 2. Leiden, hlm. 223.

492 Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia*, terj., Winarsih Purτανingrat Arifin, et.al., (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama Bekerjasama dengan Forum Jakarta-Paris, 2005), hlm. 341.

493 Mas'udi, “Genealogi Petilasan Sunan Kudus”, dalam *Al-Qalam Jurnal Penelitian Agama Filosofi dan Sistem*, Kementerian Agama RI Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar, Vol. 19, No. 2, 2013, hlm. 317.

494 Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia*, hlm. 54.

Dalam rangka memberikan pemetaan penelitian yang bersinergi dengan judul kajian yang diajukan, beberapa rumusan masalah berikut akan menjadi pengarahannya, yaitu:

- Bagaimanakah dinamika keagamaan masyarakat Kudus sebelum kedatangan Sunan Kudus?
- Apakah usaha-usaha yang dilakukan oleh Sunan Kudus dalam rangka menjembatani fanatisme keagamaan masyarakat Kudus di masa penyebaran agama Islam di Kota Kudus?
- Bagaimanakah strategi Sunan Kudus dalam rangka menguatkan dirinya mendiseminasi ajaran Islam di kehidupan masyarakat Kudus?

## **Landasan Teori**

Mengemukakan kajian tentang Antropologi Walisongo secara niscaya menjadi fakta baru yang bisa dihadirkan. Meskipun secara niscaya, kajian tentang antropologi bukanlah studi baru dalam kehidupan masyarakat kontemporer, namun dapat diungkapkan dalam kenyataan ini bahwa keterpusatan kajian akan Antropologi Walisongo merupakan studi baru yang harus bisa dirumuskan. Eksistensi Walisongo yang hadir di tengah-tengah kehidupan masyarakat, utamanya dalam penyebaran agama Islam di tanah Jawa memberikan sumber data terkini guna ditelusuri secara seksama kiprah dan peranan mereka dalam membangun harmoni ajaran Islam bersandingan dengan tradisi lama masyarakat Jawa Kuno yang telah berkembang, yaitu kepercayaan Hindu-Budha. Secara niscaya pula, usaha-usaha mereka dalam menyebarkan ajaran Islam di tanah Jawa bersinergi dengan kepercayaan Jawa Kuno Hindu-Budha menjadi potret budaya diseminasi agama yang minus di dalamnya konflik keagamaan yang memprihatinkan. Untuk itulah menguatkan kajian dalam penelitian ini beberapa landasan teoritis berikut akan menjadi pendukung utama kajian ini.

## **Representasi Walisongo dalam Kehidupan Masyarakat Jawa**

Menelusuri representasi Walisongo dalam kehidupan masyarakat Jawa tidak dapat dilepaskan dari pengkajian tentang masuknya Islam ke Nusantara. Menganalisis kedatangan Islam ke Nusantara merupakan cikal bakal dari objektivikasi representatif para Walisongo dalam menyebarkan agama Islam utamanya di tanah Jawa. Meskipun secara autentik kehadiran Walisongo di tanah Jawa tidak terpersonifikasi sebagai tokoh-tokoh sentral dari muara kemunculan agama Islam, namun eksistensi mereka memiliki keterkaitan kuat terhadap islamisasi di tengah-tengah kehidupan masyarakat Jawa. Melihat fakta ini, Uka Tjandrasmita mencatat dua teori pokok masuknya Islam dan beberapa tokoh penting yang mendahului kedatangannya. Teori pertama dalam analisisnya didasarkan pada catatan Tionghoa dari dinasti Tang salah satunya menyebutkan sejumlah orang dari Ta-shih yang membatalkan niatnya untuk menyerang Kerajaan Ho-ling di bawah rezim Ratu Sima (674 M) karena kuatnya kekuasaan Ratu Sima. Lebih lanjut menurut Uka Tjandrasmita kata “Ta-shih” diidentifikasi oleh Groeneveldt sebagai “orang-orang Arab” yang menetap di pantai barat Sumeatera. Meskipun secara seksama ada perbedaan pendapat tentang lokasi Ta-shih, boleh dikatakan bahwa pada abad ke-7 dan ke-8 M bukan tidak mungkin orang Muslim, baik itu orang Arab, Persia, atau India mulai datang di tempat-tempat tertentu di dunia Melayu, khususnya Selat Malaka. Mereka berkomunikasi dengan orang-orang di wilayah tersebut dan dengan itu ajaran Islam menyebar secara bertahap kepada masyarakat non-Muslim. Teori kedua tentang kedatangan Islam menyebutkan bahwa Islam pertama kali datang ke Indonesia pada awal abad ke-13 M. Menurut Uka Tjandrasmita, pelopor teori ini adalah C. Snouck Hungronje. Dalam analisisnya ini dia menghubungkan penyerangan dan pendudukan Baghdad oleh Raja Mongol, Hulagu pada tahun 1258. Teori yang disampaikan oleh C Snouck Hungronje ini dikuatkan oleh J.P. Moquette berdasarkan temuan arkeologis, yaitu batu nisan Sultan Malik as-Salih yang meninggal pada 696 H (1297 M) di Gampong Samuder, Lhokseumawe. Data arkeologis ini dianggap sebagai batu nisan tertua yang mencantumkan nama sultan pertama di wilayah ini. Untuk selanjutnya, guna menjustifikasi teorinya, menurut Uka Tjandrasmita, Moquette membandingkannya dengan data historis yang lain, yaitu catatan Marco Polo yang mengunjungi Perlak dan tempat lain di wilayah ini pada 1292 M, yaitu

*Sejarah Melayu dan Hikayat Raja-Raja Pasai*. Berdasarkan data-data tersebut, Moquette menyimpulkan bahwa kedatangan Islam pertama di Samudera adalah pada 1270-1275 M.<sup>495</sup>

Lintasan sejarah kedatangan Islam di Nusantara sebagaimana tercatat periodisasinya pada beberapa abad dan tahun sebagaimana tertulis di atas, semua data tersebut dapat menjadi satu landasan analisis guna menganalisa periodisasi munculnya agama Islam secara khusus di tanah Jawa. Mengenai penjelasan hal ini, Azyumardi Azra berpendapat bahwa kebanyakan sarjana bersepakat di antara para penyebar pertama agama Islam di Jawa adalah Maulana Malik Ibrahim. Ia dilaporkan mengislamkan kebanyakan wilayah pesisir utara Jawa dan bahkan beberapa kali mencoba membujuk Raja Hindu-Budha Majapahit, Vikramavardhana (berkuasa 788-833 H/1386-1429 M) agar masuk Islam. Namun, dalam catatan ini Azyumardi Azra menjelaskan bahwa setelah kedatangan Raden Rahmat, putra seorang *da'i* Arab di Campa, Islam memperoleh momentum di Istana Majapahit. Dalam kondisi ini Raden Rahmat digambarkan mempunyai peran menentukan dalam islamisasi Pulau Jawa dan karenanya dipandang sebagai pemimpin Walisongo dengan gelar Sunan Ampel.<sup>496</sup>

Periodisasi kedatangan Islam di Nusantara umumnya dan tanah Jawa khususnya, memberikan sebuah pemetaan yang cukup berarti guna menjelaskan bahwa gelombang islamisasi di dalamnya berpolarisasi dengan kedatangan dan ketokohan para pendatang yang berkunjung baik dalam rangka berdagang atau berdakwah. Kedatangan para tokoh tersebut yang kemudian secara persepsional dimasukkan sebagai Walisongo. Walisongo menurut Abdurrahman Mas'ud dalam M. Darori Amin, (ed.), adalah tokoh-tokoh penyebar Islam di Jawa abad 15-16 M yang berhasil mengkombinasikan aspek-aspek sekuler dan spiritual dalam memperkenalkan Islam pada masyarakat. Mereka secara berturut-turut adalah Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Drajat, Sunan Giri, Sunan Kudus, Sunan Muria, dan Sunan Gunungjati. Para santri Jawa dalam perspektif Abdurrahman Mas'ud seringkali berpandangan bahwa Walisongo adalah pemimpin umat yang sangat saleh dan dengan pencerahan spiritual religius mereka, bumi Jawa yang tadinya tidak mengenal agama monotheis menjadi bersinar terang. Mengutip dari penjelasan A.H. John, Abdurrahman Mas'ud lebih lanjut menjelaskan bahwa Walisongo memiliki kemampuan *spiritual healing* atau penyembuhan berbagai macam penyakit rakyat yang dengan dukungan ekonomi mereka yang cukup kuat sebagai *merchant*, posisi mereka dalam kehidupan sosio-kultural dan religius di Jawa demikian memikat hingga dapat dikatakan bahwa Islam tidak akan pernah menjadi *the religion of Java* jika sufisme yang dikembangkan oleh Walisongo tidak mengakar dalam masyarakat.<sup>497</sup>

Peranan Walisongo dalam menyebarkan agama Islam di tanah Jawa dapat dilihat pula pada perspektif ketokohan mereka. Nur said mencatat pengertian Walisongo dapat dipahami secara denotatif maupun konotatif. Secara denotatif Walisongo sejumlah guru besar arau ulama (wali) yang terdiri dari sembilan yang diberi tugas untuk dakwah di daerah dan komunitas umat tertentu. Sedangkan secara konotatif Walisongo berarti seorang yang mampu mengendalikan *babahan hawa sanga* (sembilan lubang pada diri manusia) yaitu; 2 mata, 2 telinga, 2 lubang hidung, mulut, dubur, dan kelamin) maka dia akan memperoleh predikat kewalian yang mulia dan akan selamat dunia dan akhiratnya. Lebih lanjut Nur Said menjelaskan kata *Wali* sesungguhnya berasal dari Bahasa Arab *wala* atau *waliya* yang berarti *qaraba* (dekat), artinya memiliki kedekatan dengan Allah swt., dan mengemban ajaran-ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., sehingga mereka memiliki peran meneruskan misi Nabi Muhammad saw., dan sekaligus sebagai pewarisnya.<sup>498</sup>

Kehadiran para Walisongo dalam kehidupan masyarakat Jawa, utamanya guna menyebarkan agama

---

495 Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: KPG, 2009), hlm. 12-13.

496 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; akar Pembaharuan Islam Indonesia, Edisi Perennial* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), hlm. 11-12.

497 Abdurrahman Mas'ud, "Pesantren dan Walisongo: Sebuah Interaksi dalam Dunia Pendidikan", dalam M. Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, hlm. 224-225.

498 Nur Said, *Jejak Perjuangan Sunan Kudus dalam Membangun Karakter Bangsa*, hlm. 55-56.

Islam mencerminkan secara hakiki eksistensi mereka sebagai para tokoh yang datang untuk melakukan islamisasi terhadap keberagaman masyarakat Jawa Kuno yang masih menganut kepercayaan Hindu-Budha. Proses islamisasi yang dilakukan oleh Walisongo tersebut sepenuhnya dilakukan dengan pola-pola dialektis, yakni mengemas tradisi keagamaan masyarakat Jawa Kuno dengan tradisi Islam yang baru datang. Secara lebih spesifik pula dapat dijelaskan bahwa usaha islamisasi yang dilakukan oleh Walisongo mengedepankan prinsip-prinsip akulturatif kebudayaan. Senada akan perspektif ini Nur Said menjelaskan bahwa Walisongo telah membawa perubahan yang sangat besar dari struktur sosial yang hirarkhis-diskriminatif menuju tatanan sosial egaliter-religius di bawah semangat *tauhidi*. Walisongo telah mendudukkan posisinya sebagai agen unik di tanah Jawa yang mampu mengkombinasikan aspek spiritual yang sakral dengan aspek sekular yang profan dalam menyiarkan Islam.<sup>499</sup>

### **Keagamaan dan Nilai-Nilai Keberagaman dalam Masyarakat**

Kehidupan beragama pada dasarnya merupakan kepercayaan terhadap keyakinan adanya kekuatan ghaib, luar biasa atau supernatural yang berpengaruh terhadap kehidupan individu dan masyarakat, bahkan terhadap segala gejala alam. Kepercayaan itu menimbulkan perilaku tertentu, seperti berdoa, memuja dan lainnya, serta menimbulkan sikap mental tertentu seperti rasa takut, rassa optimis, pasrah, dan lainnya dari individu dan masyarakat yang mempercayainya. Karenanya, keinginan, petunjuk, dan ketentuan kekuatan ghaib harus dipatuhi kalau manusia dan masyarakat ingin kehidupan ini berjalan dengan baik dan selamat. Kepercayaan beragama yang bertolak dari kekuatan gaib ini tampak aneh, tidak alamiah dan tidak rasional dalam pandangan individu dan masyarakat modern yang terlalu dipengaruhi oleh pandangan bahwa sesuatu diyakini ada kalau konkret, rasional, alamiah atau terbukti secara empirik dan ilmiah.<sup>500</sup>

Dalam realitas kehidupan beragama, masyarakat akan dipertemukan dengan dinamika kehidupan keagamaan di dalamnya yang berhubungan dengan hal-hal yang bersifat sakral. Dari sakralitas ini mereka dihadapkan kepada keyakinan akan realitas yang dipercaya memiliki kekuatan adi kodrati di luar dari kekuatan dirinya sebagai makhluk. Kepercayaan kepada kekuatan yang memiliki daya magis akan hadir mengisi ruang-ruang kepercayaan dalam kehidupan masyarakat. Sikap hidup magis berarti suatu perlawanan manusia terhadap kekuasaan-kekuasaan yang dijumpainya. Manusia tidak tunduk kepada kekuatan yang dijumpainya, tetapi berdaya upaya menaklukkannya. Tidak hanya dipaksanya bumi supaya menjadi subur, binatang supaya dapat ditangkapnya dan musuh supaya bertekuk lutut di hadapannya. Semua itu manusia upayakan dirinya mampu menguasai akan realitas kekuatan terluar dari kekuatan yang mengitari dirinya. Realitas keberagaman manusia modern mengarahkan dirinya untuk menguasai dunia dengan memusatkan segala kekuasaan ke dalam dirinya sendiri.<sup>501</sup>

Mengamati realitas kehidupan masyarakat modern yang lebih diidentikkan dengan sikap rasional dan ilmiah mereka, hal ini menjadi berbeda dengan realitas sosial-keagamaan masyarakat Jawa Kuno yang lebih menyakini akan kekuatan-kekuatan lain di luar diri manusia. Kepercayaan akan beberapa kekuatan yang mengejawantah kepada munculnya sikap Dinamisme akan kekuatan di luar diri manusia mewujudkan sebagai fakta hakiki yang banyak dijumpai dalam kehidupan masyarakat Jawa Kuno. Dalam realitas ini dicatat bahwa dinamisme atau kekuasaan atau kekuatan, yang dibicarakan dalam dinamisme di dalam ilmu pengetahuan lazim disebut “mana”. Dinamisme ialah kepercayaan kepada suatu daya-kekuatan atau kekuasaan yang keramat dan tidak berpribadi, yang dianggap halus maupun berjasad, semacam *fluidum*, yang dapat dimiliki maupun tidak dapat dimiliki oleh benda, binatang dan manusia. Jika seseorang atau sesuatu benda dianggap “tidak mengandung mana”, maka ia tidak akan diperhatikan lebih lanjut. Tetapi jika telah dikonstatir, bahwa sesuatu benda atau seseorang memang “mengandung

---

499 *Ibid.*, hlm. 57.

500 Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia; Pengantar Antropologi Agama* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 1

501 A.G. Honig, Jr., *Ilmu Agama* (Jakarta: BPK gunung Mulia, 2000), hlm. 18.

mana”, maka orang atau benda itu harus mendapat perhatian yang istimewa.<sup>502</sup>

Gambaran dari kepercayaan yang bernuansakan sikap percaya akan kekuatan dan kekuasaan yang dimiliki oleh benda-benda tertentu sebagai keyakinan ini banyak menggejala dalam kehidupan masyarakat kuno menandakan bahwa keyakinan akan Monoteisme dalam diri mereka masih sangat minim. Meskipun secara seksama dapat dijelaskan, eksistensi keberagaman yang muncul di tengah-tengah kehidupan masyarakat Jawa Kuno memiliki perbedaan yang sangat signifikan dengan realitas kehidupan masyarakat modern, namun semua ini dapat dijadikan pijakan bahwa keyakinan keagamaan dan keberagaman masyarakat merupakan realitas yang tidak bisa dibantah. Sebagai alasannya, mempercayai sesuatu sebagai yang suci atau sakral juga ciri khas kehidupan beragama. Adanya aturan terhadap individu dalam kehidupan bermasyarakat, berhubungan dengan alam lingkungannya, atau dalam berhubungan dengan alam lingkungannya, atau dalam berhubungan dengan Tuhan juga ditemukan di setiap masyarakat, di mana dan kapan pun. Adanya aturan kehidupan yang dipercayai berasal dari Tuhan juga termasuk ciri kehidupan beragama. Upacara keagamaan dan kepercayaan kepada yang gaib itu dilakukan dan dihayati secara khusyuk, khidmat, cinta, dan intens sekali sehingga ada yang *fly*, *trance*, dan hidup “di alam lain”. Penghayatan ruhaniah dengan berbagai ragam dan tingkatannya ini, dari sekedar khusyuk atau cinta mendalam, sampai *fly*, *trance*, merasa bersatu dengan Tuhan, dinamakan aspek mistik atau keruhanian dalam kehidupan beragama dan ditemukan di setiap masyarakat dan individu. Semuanya ini menunjukkan bahwa kehidupan beragama aneh tapi nyata, dan merupakan gejala universal, ditemukan di mana dan kapan pun dalam kehidupan individu dan masyarakat.<sup>503</sup>

Fenomena keyakinan dalam beragama dalam kehidupan masyarakat secara nyata akan senantiasa dijumpai. Aneka ragam kepercayaan yang muncul sebagai akibat dari kepercayaan ini secara seksama hanyalah bagian dari proses internalisasi setiap pemeluk akan budaya agama yang akan dipraktekkan. Lebih detail lagi Bustanuddin Agus menjelaskan bahwa kehidupan beragama adalah kenyataan hidup manusia dan ditemukan sepanjang sejarah masyarakat dan kehidupan pribadinya. Ketergantungan masyarakat dan individu kepada kekuatan gaib ditemukan dari zaman purba sampai ke zaman modern ini. Kepercayaan itu diyakini kebenarannya sehingga ia menjadi kepercayaan keagamaan atau kepercayaan religius. Mengadakan upacara-upacara pada momen-momen tertentu, seperti perkawinan, kelahiran, dan kematian juga berlangsung dari dahulu kala sampai zaman modern ini. Upacara-upacara ini dalam agama dinamakan ibadah dan dalam antropologi agama dinamakan ritual (*rites*).<sup>504</sup>

## Penelitian Terdahulu

Analisis tentang Walisongo bukanlah fenomena baru dalam kajian keilmuan. Kehadiran mereka di tengah-tengah kehidupan masyarakat Jawa telah memberikan kontribusi besar bagi pengembangan keilmuan. Secara niscaya, baik dari ajaran, perilaku, budaya, politik, sosial-keagamaan, dan peninggalan-peninggalan mereka telah memberi kontribusi signifikan bagi pengembangan kajian keilmuan. Fakta ini dikuatkan dengan banyaknya data keilmuan terkini yang bisa dinikmati oleh para peneliti demi menunjang unsur-unsur kajian yang akan dibahas.

Melanjutkan landasan kajian yang ada dalam penelitian ini, secara tematis penelitian ini diarahkan kepada analisis tentang akulturasi budaya Islam yang didesain oleh Sunan Kudus untuk dikompromikan terhadap dinamika keberagaman masyarakat Kudus dalam rangka diseminasi ajaran Islam terhadap kehidupan mereka. Kajian ini secara nyata diarahkan untuk menganalisis formulasi-formulasi keilmuan yang dilakukan oleh Sunan Kudus terhadap polarisasi budaya Islam atas budaya lama masyarakat Jawa yang telah mengakar. Untuk itulah, membaca kajian ini secara seksama belum ada satu penelitian ilmiah secara terfokus untuk melakukan pengkajian ini. Akan tetapi, secara niscaya terdapat beberapa penelitian

---

502 *Ibid.*, hlm. 34.

503 Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia; Pengantar Antropologi Agama*, hlm. 2-3.

504 *Ibid.*, hlm. 2.

terdahulu yang bisa dijadikan pijakan untuk menginspirasi kajian lanjutan yang akan diwujudkan ini.

Salah satu bidang penelitian yang memiliki keterfokusan penelitian akan Sunan Kudus dan budaya peninggalannya adalah penelitian Sri Sari Windarti (2010). Dalam penelitiannya Sri Sari Windarti melihat bahwa Masjid Menara Kudus merupakan suatu bangunan peninggalan sejarah yang memiliki nilai arsitektur yang sangat tinggi, karena di dalamnya melibatkan banyak aspek kebudayaan di antaranya Hindu, Jawa dan Islam. Sebagai warisan budaya dari leluhur yang banyak memiliki nilai dan makna filosofis, religi dan historis menjadikan Masjid Menara Kudus sebagai salah satu obyek wisata yang terkenal di kota Kudus. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui sejarah Masjid Menara Kudus, gaya arsitektur Masjid Menara Kudus dan bangunan lain di sekitarnya serta mengkaji apa yang menarik dari segi seni, budaya dan nilai bagi para wisatawan yang mengunjungi Masjid Menara Kudus serta pengaruh Masjid Menara Kudus bagi masyarakat sekitar dan pendidikan generasi muda. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kehidupan masyarakat Kudus Kulon sangat dipengaruhi oleh keberadaan Masjid Menara Kudus. Hal itu sebagai salah satu peninggalan sejarah yang tidak terlepas dari sejarah proses masuknya Islam di Kudus oleh para wali, khususnya Sunan Kudus. Adanya Masjid Menara Kudus sekaligus merupakan monumen penting yang membawa masyarakat Kudus Kulon lebih berorientasi pada kehidupan yang bersifat agamis. Masjid Menara Kudus merupakan pusat segala aktivitas dari para generasi muda untuk melakukan kegiatan positif dalam aspek pendidikan, kesenian dan sosial lainnya. Pengaruh yang ditimbulkan dari keberadaan Masjid Menara Kudus terhadap kehidupan sosial, budaya dan ekonomi masyarakat Kudus Kulon dan sekitarnya adalah dalam bidang sosial meliputi bidang keagamaan, pendidikan dan organisasi sosial. Dalam bidang budaya Masjid Menara Kudus dijadikan sebagai aset wisata daerah yang meliputi wisata budaya, wisata agama dan wisata historis. Dalam bidang ekonomi karena Masjid Menara Kudus dijadikan daerah tujuan wisata, maka banyak yang datang ke Masjid Menara Kudus. Kunjungan tersebut secara otomatis dapat meningkatkan pendapatan baik kas masjid, Dinas Pendapatan Daerah Kudus dan masyarakat yang berjualan di sekitar Masjid Menara Kudus. Hal tersebut tidak terlepas dari adanya latar belakang sejarah Masjid Menara Kudus itu sendiri yang meliputi aspek nilai-nilai budaya dan pengetahuan yang terkandung dalam bangunan tersebut dan juga figur pendirinya yaitu Sunan Kudus sebagai seorang tokoh ulama sekaligus wali yang merakyat, sederhana dan mempunyai kharisma yang besar. Selain itu Masjid Menara Kudus sebagai pusat agama Islam pada perkembangannya telah mempengaruhi sendi-sendi kehidupan religius masyarakat Kudus Kulon yang dikenal dengan sebutan masyarakat santri. Sasaran penulis dengan memperhatikan semua aspek di atas, maka Masjid Menara Kudus sangat potensial untuk dijadikan aset wisata daerah bahkan tingkat nasional yang dapat meraih pengunjung baik dari dalam negeri maupun luar negeri.

Kajian lain tentang sinergi data atas penelitian ini adalah Bambang Supriyadi (2010). Penelitian ini mengambil tema “Kajian Ornamen pada Masjid Bersejarah Kawasan Pantura Jawa Tengah”. Penelitian ini mengungkapkan bahwa pemakaian ornamen pada bangunan masjid menyiratkan adanya suatu pesan tersendiri dan atau merupakan latar belakang budaya yang ada pada saat itu. Pendahuluan masjid-masjid di Indonesia sangat beragam bentuknya sesuai dengan waktu pendiriannya serta pemimpin yang menyebarkan Islam pada masa itu. Masa kejayaan Islam di Indonesia terutama di Pulau Jawa adalah semenjak adanya Walisongo. Walisongo inilah yang mulai memelopori akulturasi budaya namun dengan metode yang berbeda-beda. Sebagian besar wali melakukan akulturasi melalui kesenian termasuk arsitektur bangunan. Bambang Supriyadi menjelaskan bahwa di Jawa Tengah terdapat tiga orang wali yaitu pertama adalah Sunan Kalijaga yang bermukim di Demak dan mendirikan Masjid Agung Demak pada tahun 1474 M. Masjid ini mempunyai keistimewaan yaitu *soko guru* yang menyangga puncak masjid berdiameter 1 m terbuat dari kayu. Wali yang kedua adalah Ja’far Shadiq atau sering disebut dengan Sunan Kudus. Sunan ini bermukim di Kudus tepatnya di daerah Kauman dan mendirikan Masjid al-Aqsa atau Masjid al-Manar dan terkenal dengan nama Masjid Menara Kudus pada tahun 1549 M.

Pada bagian penelitian yang lain, Muhammad Nuruddin (2009) mendeskripsikan tentang “Tradisi Dandangan dan Buka Luwur di Masjid al-Aqsa Menara Kudus”. Dalam pembahasan penelitiannya

Nuruddin menjelaskan bahwa Masjid al-Aqsha atau Masjid Menara Kudus menjadi wadah berkembangnya beberapa budaya masyarakat yang mengitarinya. Tradisi Dandangan dan tradisi Buka Luwur adalah dua bentuk budaya yang berjalan di atas kenyataan Masjid Menara Kudus sebagai pusat peribadatan masyarakat. Nuruddin dalam penelitiannya mengungkapkan bahwa dua unsur budaya tersebut merupakan nilai tradisi yang telah lama dipraktekkan oleh Sunan Kudus. Penelitian Nuruddin tiada mengutip secara temporal kemunculan tradisi ini sebagai kesatuan budaya dari eksistensi Masjid Sunan Kudus.

Menjelaskan tentang aspek kesejarahan yang lain dari kebudayaan di Kudus, Mas'udi (2013) dengan kerangka penelitiannya tentang "Genealogi Petilasan Sunan Kudus" mengungkapkan bahwa Raden Dja'far Shodiq yang lebih dikenal dengan sebutan Sunan Kudus dalam usaha memasyarakatkan Islam ke seluruh pelosok Kudus, tidak hanya menempatkan sentralitas penyiaran agama di kawasan Kauman tempat berdirinya Masjid al-Aqsha atau Masjid Menara Kudus. Salah satu tempat didirikannya masjid luar dari kawasan Kauman adalah Masjid Wali Al-Ma'mur Desa Jepang Kecamatan Mejobo Kabupaten Kudus. Berangkat dari analisis sejarah sosial yang bersifat kualitatif, penelitian ini mengungkapkan keterhubungan sejarah Masjid Wali Al-Ma'mur dengan Masjid Menara Kudus yang bertarikh tahun 956 H (1549 M). Realitas ini digambarkan oleh Mas'udi dari tampak kesamaan tata ruang yang mengitari Masjid Wali Al-Ma'mur Desa Jepang dengan tata ruang Masjid Menara Kudus. Peletakan Gapura di bagian depan masjid dan makam para tokoh masyarakat di zamannya diletakkan di belakang masjid serupa dengan ditempatkannya makam Sunan Kudus di belakang Masjid Menara Kudus. Dilihat secara komprehensif, penelitian ini mengarah kepada analisis kesejarahan dari sinergi genealogi Masjid Wali Al-Ma'mur terhadap Masjid Menara Kudus sebagai peninggalan Sunan Kudus.

Beberapa penelitian yang telah mengemuka terdahulu secara niscaya mengisyarat kepada aktivitas kesejarahan dan budaya yang berkembang di antara pertumbuhan kewilayahan dari kota Kudus. Sementara itu, bingkai penelitian yang mengarah kepada dinamika penyebaran ajaran Islam hal itu direpresentasi oleh penelitian Kees Van Dijk (1998) "*Dakwah Indigenous Culture: The Dissemination of Islam*" yang mengungkap tentang dinamika dakwah dan penyebaran dakwah di Indonesia. Penelitian ini mengarah kepada formulasi Dakwah Islamiyah dan pertumbuhan budaya lokal yang mempengaruhi aktivitas penyebaran Islam. Secara seksama, penelitian ini memberikan kunci utama penelitian dalam rangka mengamati dan membaca dinamika penyebaran agama Islam bersandingan dengan pertumbuhan budaya yang mengisi ruang-ruang kehidupan masyarakat Indonesia dengan budaya lokalnya yang masih bernuansa Hindu-Budha.

Beranjak dari semua penelitian terdahulu tentang Sunan Kudus dan beberapa dinamika yang mengitari eksistensinya, dapatlah disimpulkan bahwa penelitian tentang "*Antropologi Walisongo (Akulturasi Budaya Islam terhadap Keberagaman Masyarakat Kudus dalam Diseminasi Harmoni Ajaran Islam Sunan Kudus)*" belum tersentuh secara komprehensif. Beberapa peneliti secara niscaya telah mencoba masuk untuk mengupas bagian dari keberagaman ini, Sri Sari Windarti, Bambang Supriyadi, dan Muhammad Nuruddin, akan tetapi semuanya masih berada pada dataran permukaan *surface structure* dari usaha mengobjektivikasi Sunan Kudus dalam islamisasinya terhadap masyarakat Kudus. Adapun Mas'udi sendiri masih lebih menitikberatkan penelitiannya kepada genealogi atau struktur kesejarahan atas masjid-masjid luar daripada Masjid Menara Kudus. Sementara itu, dari penelitian Kees Van Dijk dijumpai telaah ilmiahnya atas dinamika dakwah dan budaya lokal yang berkembang di Indonesia sebagai suatu bentuk gambaran penyebaran Islam. Penelitian ini juga tidaklah secara spesifik mendesain tentang eksistensi penyebaran agama Islam pada lokalitas tertentu, namun di dalamnya peneliti mengilustrasi secara kasus perkasus dari pola-pola penyebaran Islam khususnya Indonesia.

## **Metode Penelitian**

Dalam rangka memberikan pemetaan terhadap bentuk analisis yang akan dimunculkan pada



penelitian ini, secara seksama peneliti perlu mengungkapkan desain yang akan diungkapkannya dalam penelitian ini. Hal ini secara niscaya akan menjadi penghantar dirinya untuk mengungkapkan semua unsur terkait dari penelitian ini. Fakta ini pula penting dihadirkan untuk memberikan penguatan dari sustainability arah penelitian yang peneliti lakukan dan diteliti.

## Jenis Penelitian

Mengamati bentuk kajian yang akan dikembangkan dalam penelitian ini dengan memperhatikan objek utama kajiannya, yaitu Sunan Kudus dan semua peninggalannya baik tradisi, ajaran, dan bangunan-bangunan bersejarah di masanya maka penelitian ini menyentuh pada penelitian kebudayaan dengan fokus pengembangannya kepada analisis tentang budaya dan religi dan objek penelitiannya adalah *field research* data lapangan. Berpijak kepada penjelasan Suwardi Endraswara yang menguatkan bahwa penelitian religi bisa difokuskan pada analisis tentang variasi pemujaan, spiritual, dan sejumlah praktek hidup yang telah bercampur dengan budaya, misalkan saja tentang magi, nujum, pemujaan pada binatang, pemujaan pada benda, kepercayaan atau takhayul, maka penelitian ini dapat dikategorikan pada kerangka persepsionalnya.<sup>505</sup> Kajian budaya religi pada kerangka ini secara seksama akan memberikan desain operasional arah pengungkapan data yang akan diwujudkan pada penelitian ini.

Beranjak dari perspektif penelitian ini dengan jenis penelitiannya yang mengarah kepada kajian tentang budaya dan religi, maka pendekatan penelitian ini akan mengarah kepada desain metodologi penelitian kualitatif. Mengutip penjelasan Lodico, Spaulding, dan Voegtle dalam Emzir tentang penelitian kualitatif dia menjelaskan bahwa penelitian kualitatif yang juga disebut penelitian interpretif atau penelitian lapangan adalah suatu metodologi yang berkembang dalam disiplin ilmu sosiologi dan antropologi. Peneliti kualitatif menggunakan metode penalaran induktif dan sangat percaya bahwa terdapat banyak perspektif yang akan dapat diungkapkan. Penelitian kualitatif berfokus pada fenomena sosial dan pada pemberian suara pada perasaan dan persepsi dari partisipan di bawah studi. Hal ini didasarkan pada kepercayaan bahwa pengetahuan dihasilkan dari seting sosial dan bahwa pemahaman pengetahuan sosial adalah suatu proses ilmiah yang sah (*legitimate*).<sup>506</sup>

Melihat kajian dalam penelitian ini dengan kerangka pengumpulan datanya yang akan melampaui batas-batas tertentu, maka jenis penelitian dalam kajian ini menggunakan pendekatan penelitian fenomenologis. Bersandar kepada penjelasan Emzir bahwa jenis penelitian fenomenologis melihat secara dekat interpretasi individual tentang pengalaman-pengalamannya. Peneliti fenomenologis berusaha memahami makna dari sebuah pengalaman dari perspektif partisipan. Mereka memperkenalkan bahwa terdapat banyak cara yang berbeda untuk menginterpretasikan pengalaman yang sama dan tidak pernah berasumsi bahwa mereka (peneliti) mengetahui apa makna sesuatu bagi orang yang mereka teliti. Peneliti fenomenologis menghargai bahwa pengalaman bervariasi dan kompleks, mereka biasanya mengumpulkan sejumlah data melampaui waktu dan partisipan mereka.<sup>507</sup> Bersandar kepada pendekatan penelitian fenomenologis ini, peneliti dalam penelitiannya ini akan menjelaskan secara deskriptif-analitik fenomena keagamaan dan keberagaman yang terdapat pada lokasi penelitian sembari mengamati secara terstruktur dinamika yang berkembang di tengah-tengah lapangan penelitian terhadap terjadinya akulturasi budaya yang mengarah kepada kompromisasi atau akulturasi atas budaya yang berjalan.

## Metode Pengumpulan Data

Guna merangkain hasil penelitian sesuai dengan tujuan dasar yang ingin dicapai pada penelitian ini, penting untuk menjelaskan beberapa strategi yang bisa dilakukan pada pengumpulan data penelitian. Beberapa proses pengumpulan data tersebut dapat diurai melalui metode pengumpulan data berikut:

---

505 Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Kebudayaan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006), hlm. 162.

506 Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif; Analisis Data* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2012), hlm. 2.

507 *Ibid.*, hlm. 22.

## Observasi

Observasi akan dilakukan oleh peneliti dalam rangka menjalin komunikasi intensif terhadap beberapa pihak yang memiliki wawasan atas objek penelitian yang diajukan. Senada dengan penjelasan ini Danny L. Jorgensen mengemukakan bahwa observasi akan dimulai ketika peneliti memulai dirinya untuk mengumpulkan data-data awal penelitian.<sup>508</sup> Fokus pengumpulan data yang akan dilakukan oleh peneliti dalam penelitiannya ini lebih diarahkan kepada pengamatan fenomena dan penafsirannya.<sup>509</sup>

## Wawancara

Pengumpulan data melalui wawancara peneliti perlukan dalam rangka mensistematisasikan hasil penelitian melalui observasi terhadap data yang dihasilkan. Sebagaimana dicatat oleh Danny L. Jorgensen bahwa wawancara dimaksudkan untuk menyusun lebih banyak strategi yang akan ditanyakan dalam penelitian. Dalam wawancara yang akan dilakukan oleh peneliti dirinya akan berusaha mengembangkan data-data lapangan yang dijumpai sehingga semuanya bisa dihasilkan secara terstruktur.<sup>510</sup> Terkait dengan metode ini, wawancara akan dilakukan oleh peneliti untuk menafsirkan beberapa unsur budaya yang ditinggalkan oleh Sunan Kudus berdasar informasi yang diberikan oleh beberapa informan terkait hal ini.

## Dokumentasi

Untuk menjawab beberapa pertanyaan yang dibutuhkan jawabannya dalam penelitian, peneliti penting melakukan metode pengumpulan data dokumentasi. Hal ini bersandar kepada hakikat data yang diberikan akan menambah pemahaman atau informasi untuk penelitian.<sup>511</sup> Terkait penelitian ini peneliti akan melihat beberapa catatan umum terkait dengan semua peninggalan yang ditinggalkan oleh Sunan Kudus, mulai dari bangunan, ajaran, dan teks-teks terkait dengan personalitasnya.

## Metode Analisis Data

Semua hasil dari pengumpulan data penelitian yang peneliti lakukan sepenuhnya akan diobjektivisasikan menjadi bahan utama strukturisasi pengungkapan hasil temuan lapangan. Untuk alasan inilah, peneliti secara seksama perlu juga menjelaskan langkah-langkah strategis dirinya dalam rangka menganalisis semua hasil temua lapangannya sehingga menjadi data original untuk dikaji.

## Etnografi

Analisis ini dilakukan oleh peneliti untuk mendeskripsikan kebudayaan sebagaimana adanya. Model ini berupaya mempelajari peristiwa kultural yang menyajikan pandangan hidup subjek sebagai objek studi. Analisis data secara etnografis adalah usaha untuk mengolah data secara sistematis mengenai cara hidup serta berbagai aktivitas sosial dan berbagai benda kebudayaan dari suatu masyarakat.<sup>512</sup>

## Interpretif

Analisis data secara interpretif dalam kajian antropologi juga disebut dengan antropologi hermeneutis, yakni antropologi yang memperlakukan obyek yang dianalisisnya sebagai “teks” untuk “dibaca”, ditafsir, atau lebih tepat lagi diberi makna. Di sini peneliti berasumsi bahwa obyek yang ditelitinya adalah serangkaian simbol-simbol dan simbol adalah segala sesuatu yang diberi makna.<sup>513</sup>

---

508 Danny L. Jorgensen, *Participant Observation; A Methodology for Human Studies* (London: Sage Publications, 1989), hlm. 82.

509 Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif; Analisis Data*, hlm. 44.

510 Danny L. Jorgensen, *Participant Observation; A Methodology for Human Studies*, hlm. 85.

511 Lihat; Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif; Analisis Data*, hlm. 61.

512 Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Kebudayaan*, hlm. 50.

513 Heddy Shri Ahimsa-Putra, ed., *Esei-Esei Antropologi; Teori, Metodologi, dan Etnografi* (Yogyakarta: Kepel Press, 2006), hlm. 227.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, ed., *Esei-Esei Antropologi; Teori, Metodologi, dan Etnografi*. Yogyakarta: Kepel Press, 2006.
- Amin, M. Darori, ed., *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; akar Pembaharuan Islam Indonesia, Edisi Perennial*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.
- Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia; Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2006.
- Dijk, Kees Van. "Dakwah and Indigenous Culture; The Dissemination of Islam" dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Globalization, Localization, and Indonesia 154*", 1998, No. 2. Leiden.
- Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif; Analisis Data*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2012.
- Endraswara, Suwardi. *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006.
- Honig, Jr., A.G. *Ilmu Agama*. Jakarta: BPK gunung Mulia, 2000.
- Jorgensen, Danny L. *Participant Observation; A Methodology for Human Studies*. London: Sage Publications, 1989.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia*, terj., Winarsih Purtaningrat Arifin, et.al., Jakarta: Gramedia Pustaka Utama Bekerjasama dengan Forum Jakarta-Paris, 2005.
- Mas'udi, "Genealogi Petilasan Sunan Kudus", dalam *Al-Qalam Jurnal Penelitian Agama Filosofi dan Sistem*, Kemeneterian Agama RI Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar, Vol. 19, No. 2, 2013.
- Muljana, Slamet. *Sriwijaya*. Yogyakarta: LkiS, 2011.
- Rahardjo, Supratikno. *Peradaban Jawa; Dari Mataram Kuno sampai Majapahit Akhir*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.
- Said, Nur. *Jejak Perjuangan Sunan Kudus dalam Membangun Karakter Bangsa*. Bandung: Brilian Media Utama Bekerjasama dengan Sanggar Menaraku, 2010.
- Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: KPG, 2009.

# Hubungan Muslim-Non Muslim dan Pengaruhnya Terhadap Periwiyatan Hadis

Oleh: Nafriandi

Dosen pada STAIN Batusangkar

## Abstrak

*Kajian ini ingin melihat hubungan sosial antara kaum Muslim dengan Ahl Kitab serta pengaruhnya terhadap periwiyatan hadis. Di dalam al-Qur'an dan hadis terdapat beberapa kemiripan dengan materi yang ada dalam kitab Taurat dan Injil berupa dongengan dan cerita-cerita tentang penciptaan bumi, penelitian ini berusaha mendalami bagaimana posisi pengadopsian tersebut dan pemahaman yang dikehendaki oleh al-Qur'an dan hadis. Adopsi pengetahuan yang dilakukan masyarakat Muslim terhadap Ahl Kitab dipandang sebagai konsekwensi dari kuatnya eksistensi atau pengaruh orang-orang Yahudi, di antaranya tradisi bercerita dengan lisan maupun tulisan. Adanya dialog antara Abu Hurairah dengan beberapa tokoh Ahl Kitab dan indikasi periwiyatan yang berbau isra'iliyat menunjukkan adanya kontak Abu Hurairah dengan mereka serta ditambah dengan pujian Ahl Kitab tentang penguasaan beliau terhadap kitab Taurat. Banyaknya tradisi-tradisi Yahudi dan Nasrani yang terdapat dalam Islam disebabkan kondisi sosio-cultural masyarakat Arab pada zaman jahiliyah. Pengetahuan mereka tentang kebudayaan Ahl Kitab telah lama hadir dalam kehidupan mereka sehingga tidak dapat dihindari adanya interaksi kebudayaan Yahudi dan Nasrani dengan kebudayaan Arab yang kemudian menjadi Jazirah Arab. Ahl Kitab memainkan peran penting dalam sejarah Islam, di antaranya: Abdullah ibn Salam, Ka'b al-Ahbar, dan Wahb ibn Munabbih adalah tokoh-tokoh Yahudi yang masuk Islam dan berusaha menginterpretasi ajaran Islam dengan pemahaman yang mereka dapatkan sebelumnya.*

## A. Pendahuluan

Hubungan antara Muslim dan non-Muslim pada awalnya telah dimulai pada masa Rasulullah, alasan utama yang tidak bisa dinafikan adalah adanya kesamaan asal-usul agama yaitu agama samawi dan bersumber dari nenek moyang yang sama, yaitu Nabi Ibrahim. Dalam perkembangan selanjutnya agama agama Islam datang pada era terakhir, yaitu pada masa Nabi Muhammad, yang menjadi pertanyaan dalam makalah ini adalah apakah dengan datangnya Islam dalam periode terakhir merupakan adopsi dari sumber-sumber Yahudi dan Nasrani atau Islam berdiri sendiri dan mencoba memberikan argumen-argumen yang jelas perihal kemiripan-kemiripan di beberapa bidang. Maka dalam hal ini hadis sebagai sumber ajaran Islam yang utama setelah al-Qur'an tidak terlepas dari pengaruh interaksi sahabat-sahabat Nabi dengan para tokoh Yahudi dan Nasrani, baik yang telah masuk Islam maupun yang konsisten terhadap ajaran mereka. Karena hadis berjalan di jalan yang putih atau hitam tidak pernah berada di wilayah abu-abu yang bersifat relatif, maksudnya kalau benar-benar hadis tersebut shahih maka akan diterima dan apabila dha'if maka akan ditolak.

Berkaitan dengan hal tersebut, penulis memandang bahwa kajian ini mempunyai alasan yang kuat untuk diteliti secara mendalam karena riwayat yang bersumber dari Yahudi dan Nasrani merupakan riwayat yang rancu sehingga terkadang sulit dipahami oleh logika dan juga dapat memperluas wawasan kajian hadis dalam wacana pemikiran Islam.

## B. Titik Singgung Segitiga Budaya dalam Tinjauan Historis

Hubungan antara masyarakat Muslim dengan masyarakat non-Muslim sebenarnya telah dimulai

sejak zaman Nabi. Al-Qur'an dan tradisi Islam juga menjelaskan bagaimana Muhammad menjalin hubungan dengan orang-orang Yahudi di Madinah dan Hijaz utara, Nasrani Najran di selatan dan beberapa kelompok Nasrani lainnya di utara, dan kaum pagan (penyembah berhala) yang mayoritas penduduk Arab. Bagi kaum pagan pilihannya adalah memeluk Islam atau mati. Sedangkan pilihan bagi orang-orang Yahudi dan Nasrani yaitu umat yang mengakui agamanya sebagai agama wahyu yang didasarkan pada pewahyuan otentik meski telah berlalu masa berlakunya adalah memeluk Islam, kematian, atau membayar *jizyah*, yaitu membayar pajak dan mengakui supremasi Islam. Kematian tampaknya dekat pada perbudakan.<sup>514</sup>

Sebagian penduduk Makkah sebelum kedatangan Islam sangat menginginkan adanya agama baru seperti Yahudi dan Kristen. Keadaan seperti ini sebagiannya adalah karena masuknya ide-ide Yahudi-Kristen ke milieu Arab, hal ini menunjukkan adanya demam religius yang dialami oleh individu-individu atau kelompok-kelompok tertentu yang lebih banyak memperoleh keterangan. Walaupun hanya ada sedikit bukti historis mengenai eksistensi populasi Yahudi atau Kristen yang cukup besar di kota Makkah, kita dapat memastikan bahwa beberapa individu telah memiliki ide monotheisme, bahkan adapula yang benar-benar telah menganut agama Kristen.<sup>515</sup>

Asumsi mengenai difusi agama Yahudi dan Kristen pada masa pra-Islam maupun pada awal Islam merupakan gagasan yang berkembang di kalangan sarjana Barat modern mengenai asal usul atau sumber-sumber al-Qur'an. Asumsi di atas tampaknya tidak mendapat pembenaran dari informasi-informasi historis yang terdapat dalam al-Qur'an, jika kitab suci ini dipandang dan sudah semestinya dijadikan sebagai sumber sejarah yang otoritatif. Ajaran-ajaran kedua tradisi itu telah lama dikenal di kalangan orang-orang Arab. Al-Qur'an bahkan mengemukakan adanya upaya dari orang-orang Yahudi dan Kristen dalam skala besar atau kecil untuk menarik orang-orang Arab ke dalam agamanya masing-masing. Upaya ini tidak membuahkan hasil yang baik lantaran implikasi politik kedua agama tersebut, dan lebih dari itu orang-orang Arab terlihat lebih setia mengikuti tradisi bapak mereka.<sup>516</sup>

Perbedaan yang terjadi antara al-Qur'an, Taurat, dan Injil mengenai kisah-kisah menimbulkan tuduhan bahwa al-Qur'an telah salah mengerti mengenai kedua kitab tersebut atau tidak mampu mendapatkan cerita yang benar. Prosedur ini tentu saja berlawanan dengan intuisi. Al-Qur'an mengambil posisi polemik *vis a vis* dengan kitab sebelumnya dan memposisikan dirinya untuk menghadirkan cerita yang benar. Al-Qur'an tidak berkewajiban untuk mengulang mentah-mentah isi kitab suci Yahudi-Kristen dan menceritakan kembali dari mereka. Sedangkan yang diberikan al-Qur'an adalah interpretasi sendiri tentang pentingnya kitab suci sebelumnya. Al-Qur'an memiliki visi mengenai sejarah tentang agama tauhid, nilai-nilai yang terkandung dalam kitab sebelumnya dan menatanya dengan dengan bangunan yang baru.<sup>517</sup>

Kemiripan ajaran al-Qur'an dengan tradisi Yudeo-Kristiani dijadikan sebagai basis oleh para sarjana Barat untuk teori mereka bahwa sumber inspirasi al-Qur'an adalah Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Kaum Muslim barangkali akan menisbahkan kemiripan dalam ketiga tradisi agama Ibrahim ini kepada kesamaan sumber kitab suci masing-masing agama tersebut.<sup>518</sup>

Informasi mengenai Yahudi, terutama hal-hal yang dikonversi ke dalam Islam merupakan faktor yang sangat penting dalam penciptaan tradisi apokaliptik Muslim.<sup>519</sup> Salah seorang tokoh yang paling

---

514 Bernard Lewis, *Yahudi-Yahudi Islam*, Terj: M. Sadat Ismail (Jakarta: Nizam Press, 2001), 12.

515 Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, 196.

516 Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005), 68.

517 Walid Saleh, "In Search of a Comprehensible Qur'an: A Survey of Some Recent Scholarly Works" *Journal Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies (BRIIFS)*, Vol. 5, No. 2, (2003), 8.

518 Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*

519 Kata Apokaliptik berasal dari bahasa Yunani yang berarti menyingkapkan dan membukakan. Kata ini biasanya merujuk kepada sesuatu yang sebelumnya tersembunyi tetapi telah disingkapkan. Tetapi asal-usul kata itu sendiri tidak dapat dengan sepenuhnya mengungkapkan seluruh arti yang akan disampaikan olehnya atau kata benda yang sepadan, apokaliplis. Sebelumnya

berpengaruh adalah Ka'b al-Abhar, seorang sarjana Yahudi Yaman yang selama bertahun-tahun tinggal di Suriah kota Hims. Pengetahuan mengenai Yahudi dapat mendukung penafsiran ayat-ayat al-Qur'an (seperti bisa memahami bahasa Ibrani), dapat mengidentifikasi situs-situs suci kuno dan dapat digunakan oleh seseorang yang dikombinasikan dengan kemampuan pribadi untuk memprediksi masa depan melalui ramalan suci. Hal ini hanya dapat dilakukan oleh Yahudi (dan juga Kristen) yang memiliki pengetahuan tentang versi yang benar dari kitab suci serta dapat mengidentifikasi kejadian terkini dalam cahaya ramalan tua. Contoh yang populer adalah narasi tentang Yahudi yang bertemu dengan Umar dan mengidentifikasi indikasinya dalam kitab Taurat, serta seorang pendeta Kristen. Menurut ramalan Ka'b al-Abhar, Umar berjanji membersihkan Jerusalem dari kotoran-kotoran hewan Bizantium dengan menggunakan tanah-tanah kuil.<sup>520</sup>

Banyaknya riwayat-riwayat tentang berita Isra'iliyat (bersumber dari Taurat) dan Nasraniyat (bersumber dari Injil) tidak lain karena begitu banyaknya Ahl Kitab (Yahudi dan Nasrani) yang masuk Islam. Tentu saja beberapa ajaran dalam agama mereka yang tidak berkaitan dengan hukum-hukum syari'at masih melekat kuat dalam pemikiran mereka. Misalnya berita tentang asal muasal penciptaan makhluk, rahasia fenomena alam, asal mula penciptaan jagad raya dan masih banyak lagi kisah yang lainnya. Tentu saja jiwa manusia memiliki kecenderungan untuk menyimak beberapa rincian isyarat al-Qur'an tentang masalah orang Yahudi dan Nasrani.<sup>521</sup>

G.H.A. Juynboll menjelaskan bahwa Isra'iliyat adalah hadis-hadis dan riwayat yang mengandung unsur-unsur dari literatur legendaris dan keagamaan kaum Yahudi. Hadis-hadis dan riwayat-riwayat seperti itu dimasukkan ke dalam Islam oleh beberapa perawi, yang tentang mereka literatur biografis tak pernah benar-benar sepakat.<sup>522</sup> Kebanyakan isra'iliyat berhasil masuk ke dalam buku-buku tentang tafsir al-Qur'an dan literatur *Qashas al-Anbiya'*, sebagian juga ada dalam kitab-kitab himpunan hadis *shahih*. Isra'iliyat hampir senantiasa dibahas dengan cara mempertanyakan atau memastikan keandalan dua di antara perawinya yang paling penting, Ka'b al-Ahbar (w. sekitar 32 H/652 M) dan Wahb ibn Munabbih (w. sekitar 110 H/729 M). Dalam penafsiran mengenai penciptaan alam dan makhluk, tidak sedikit para mufassir menggunakan referensi isra'iliyat karena menurut hemat penulis, riwayat isra'iliyat sangat menarik dan banyak bersifal khayalan serta memiliki berbagai versi penafsiran. Hadis sendiri sangat sedikit menceritakan masalah ini karena bersifat tidak kongkrit. Lain halnya dengan riwayat-riwayat Isra'iliyat yang berusaha merinci sedetail mungkin permasalahan ini.

Keabsahan al-Qur'an menjadi sasaran kritik bagi orientalis, diantaranya Theodore Noldeke (1836-1930) yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad sangat mendalami ajaran Yahudi dan Kristen melalui laporan lisan. Sekalipun tetap dipertanyakan kebenaran mengenai Muhammad tidak dapat membaca dan menulis, namun yang pasti beliau tidak pernah membaca Bibel atau kitab lainnya. Tokoh-tokoh tempat beliau mengumpulkan informasi agama-agama monotheis adalah pihak yang kurang terpelajar, begitu juga keberadaan guru-guru pembimbingnya dalam bidang Kristen.<sup>523</sup>

Persoalan mengenai mitos, ritus, dan agama di Timur Dekat kuno menjadi pokok bahasan yang menggugah kegiatan-kegiatan studi dalam jumlah besar, hal ini karena Yudaisme, Kristen, dan

---

diantara orang-orang Yahudi Helenistik, istilah itu digunakan untuk sejumlah tulisan yang menggambarkan dalam cara *nubuwwat* dan perumpamaan, akhir atau keadaan dunia yang akan datang. Dalam terminologi literatur Yahudi dan Kristen, istilah ini merujuk pada pengungkapan tentang hal-hal tersembunyi yang diberikan Allah kepada Nabi pilihan. Sastra Apokaliptik cukup penting dalam sejarah tradisi Yahudi, Kristen, dan Islam sebagai keyakinan, seperti: kebangkitan orang yang sudah mati, hari penghakiman, surga, dan neraka. (Russel, D.S, *Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalypitics* Terj. Ioanes Rakhmat (Jakarta: Gunung Mulia, 2007), 19.)

520Ofer Livne Kafri, "Some Notes On The Muslim Apocalyptic Tradition" *Journal Quarderni di Studi Arabi*, Vol. 17, (1999), 80.

521Muhammad Abdurrahman Muhammad, *Tafsir Nabawi*, Terj: Wawan Junaidi Soffandi, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), 99.

522G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)*, Terj: Ilyas Hasan, (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), 177.

523Theodore Noldeke, "The Scope and Influence of Arabic History" *Journal The Historian's History of The World*, Vol. VIII, (1926), 1.

Islam tertarik terhadap pengetahuan dalam bidang ini. Meski demikian masih kurang banyak untuk menentukan unsur-unsur ketepatan yang digunakan dalam wacana al-Qur'an. Pengertian ketepatan ini merupakan modal bagi pengkajian ulang yang dituju untuk menunjukkan segala perbedaan antara penempatan bobot dari berbagai informasi mengenai Nabi Ibrahim, misalnya dengan kajian terhadap berbagai prosedur yang digunakan al-Qur'an untuk memasukkan kembali berbagai bagian dari suatu wacana sosial kuno dalam rangka membangun suatu ideologi baru. Dengan demikian, cukup penting untuk memperhadapkan berbagai episode atau ciri-ciri tertentu dari pribadi Ibrahim, Musa dan lain-lain dalam Bibel dan al-Qur'an.<sup>524</sup>

Infiltrasi kisah isra'iliyat tidak lepas dari kondisi *sosio-cultural* masyarakat Arab pada zaman jahiliyah. Pengetahuan mereka tentang isra'iliyat telah lama masuk ke dalam benak keseharian mereka sehingga tidak dapat dihindari adanya interaksi kebudayaan Yahudi dan Nasrani dengan kebudayaan Arab yang kemudian menjadi jazirah Islam.

Di antara sahabat yang banyak berinteraksi langsung dengan tokoh-tokoh isra'iliyat adalah Abu Hurairah sehingga beliau banyak meriwayatkan hadis-hadis isra'iliyat dari mereka, hal ini menimbulkan kritikan-kritikan yang kuat dari para ulama, terutama dari kalangan Syi'ah yang berusaha untuk mendiskriminasi Abu Hurairah. Adanya sentimen sejarah sehingga mereka rela menjelek-jelekkan Abu Hurairah sehingga sampai kepada sifat yang sangat fatal yaitu pengkafiran terhadap sahabat.

Beberapa hadis Abu Hurairah yang berkenaan dengan isra'iliyat antara lain adalah: malaikat maut ditampar oleh Nabi Musa,<sup>525</sup> Nabi Musa diduga mempunyai penyakit Adur,<sup>526</sup> tentang hari penciptaan bumi,<sup>527</sup> penciptaan Adam seperti bentuk Allah swt,<sup>528</sup> syetan lari ketika mendengar suara azan<sup>529</sup> serta Allah swt menaruh kakinya untuk memenuhi neraka.<sup>530</sup>

## C. Karakteristik Interaksi Sosial Masyarakat Muslim

George Simmel memberikan konsepsi yang jelas dalam sosiologi dan strategi yang bersifat umum untuk mengembangkannya sebagai suatu disiplin ilmiah yang terpisah dari psikologi di satu pihak dan dari filsafat sosial atau filsafat sejarah di lain pihak. Pendekatan Simmel meliputi pengidentifikasian dan penganalisaan bentuk-bentuk yang berulang atau pola-pola sosiasi. Sosiasi adalah terjemahan dari bahasa Jerman *Vergesellschaftung* yang berarti proses di mana masyarakat itu terjadi. Sosiasi meliputi interaksi timbal balik. Melalui proses ini individu saling berhubungan dan saling mempengaruhi, masyarakat itu sendiri muncul.<sup>531</sup>

Bentuk umum proses sosial adalah interaksi sosial (yang juga dapat dinamakan proses sosial), karena interaksi sosial merupakan syarat utama terjadinya aktivitas-aktivitas sosial.<sup>532</sup> Proses sosial

---

524Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an* Terj. Hidayatullah (Bandung: Penerbit Pustaka, 1998), 87.

525Abi Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Riyadh: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 1998), 655.

526Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushairi, *Shahih Muslim* (Riyadh: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 1998), 964.

527Abu Abdullah Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 327.

528 Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, 315.

529Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, 609.

530Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, 56.

531Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern* terj: Robert M.Z Lawang (Jakarta: PT. Gramedia, 1988), 257.

532Sifat naluriah manusia untuk bergaul dengan sesamanya semenjak dia dilahirkan ke dunia membentuk suatu hubungan sesama yang merupakan kebutuhan bagi setiap manusia. Oleh karena dengan pemenuhan kebutuhan tersebut, dia akan dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan lainnya. Kebutuhan untuk mengadakan hubungan dengan sesamanya, didasarkan pada keinginan manusia untuk mendapatkan: (1) Kepuasan dalam mengadakan hubungan serta mempertahankannya, yang lazim disebut kebutuhan akan *inklusi* (2) Pengawasan dan kekuasaan yang disebut sebagai kebutuhan akan kontrol (3) Cinta dan kasih sayang, yaitu kebutuhan akan *afeksi*. Dari pola-pola inilah akhirnya lahir suatu interaksi sosial, yaitu hubungan timbal balik antara individu dengan individu, kelompok dengan kelompok dan individu dengan kelompok. Proses tersebut semuanya didasarkan pada adanya berbagai kebutuhan yang hanya terwujud di dalam tingkah laku manusia apabila berhubungan dengan sesamanya. (Titik Triwulan Tutik dan Trianto, *Dimensi Transendental dan Transformasi Sosial Budaya* (Jakarta: Lintas Pustaka, 2008), 51.)

apabila dilihat dari sudut pandang yang jauh berdasarkan perspektif eksternal, maka terlihat berbagai bentuknya. Proses ini mungkin mengarah kepada tujuan tertentu atau tidak sama sekali. Proses yang mengarah (*purposive*) biasanya tidak dapat diubah dan bersifat akumulatif. Setiap tahap berbeda dengan tahap sebelumnya dan merupakan pengaruh gabungan dari tahap sebelumnya, masing-masing tahap terdahulu menyediakan syarat bagi tahap yang berikutnya. Gagasan tentang proses yang tak dapat diubah menekankan pada kenyataan bahwa dalam kehidupan manusia terdapat kebutuhan yang mesti dipenuhi, pemikiran yang mesti dipikirkan, perasaan yang mesti dirasakan, dan pengalaman yang mesti dialami. Begitu proses sosial terjadi, maka akan meninggalkan bekas yang tidak dapat dihapus dan meninggalkan pengaruh yang tidak terelakkan atas proses sosial tahap selanjutnya.<sup>533</sup>

Dalam perspektif ilmu sosial, interaksi sosial adalah suatu hubungan antara dua individu manusia atau lebih saling mempengaruhi, mengubah atau memperbaiki. Bonner menambahkan bahwa hubungan itu mengandung pengertian bahwa setiap individu menyadari kehadirannya di samping kehadiran individu lain.<sup>534</sup> Interaksi merupakan kunci untuk membuka proses-proses sosial yang lain. Proses interaksi sangat mudah dilakukan pada saat ini dan merupakan syarat utama bagi kita sebagai manusia yang tidak bisa hidup secara sendiri serta membutuhkan pertolongan orang lain. Proses interaksi tidak hanya dilakukan bagi yang seagama saja namun perlu dengan berinteraksi dengan orang berbeda agama. Manfaat dari interaksi adalah timbulnya keamanan dan kenyamanan dalam berhubungan dan mengurangi konflik.

Dalam pembahasan mengenai interaksi, Simmel membedakan dua konsep, yaitu bentuk dan isi. Bentuk atau pola interaksi dapat dibedakan dari isi kepentingan, tujuan atau maksud tertentu yang dituju melalui interaksi tersebut. Isi kehidupan sosial meliputi: insting erotik, kepentingan obyektif, dorongan agama, tujuan membela dan menyerang, bermain, keuntungan, bantuan atau instruksi, dan banyak hal yang menyebabkan orang untuk hidup bersama dengan orang lain, untuk bertindak terhadap mereka, bersama mereka, melawan mereka untuk mempengaruhi dan dipengaruhi oleh mereka.<sup>535</sup>

Berlangsungnya suatu proses interaksi didasarkan pada pelbagai faktor, antara lain: faktor imitasi, sugesti, identifikasi, dan simpati. Faktor-faktor tersebut dapat bergerak sendiri-sendiri secara terpisah maupun dalam keadaan tergabung. Apabila masing-masing ditinjau secara lebih mendalam, maka faktor imitasi mempunyai peranan yang sangat penting dalam proses interaksi sosial. Salah satu segi positifnya adalah bahwa imitasi dapat mendorong seseorang untuk mematuhi kaidah-kaidah dan nilai-nilai yang berlaku. Namun demikian, imitasi mungkin pula mengakibatkan terjadinya hal-hal negatif, seperti perilaku yang ditiru adalah tindakan-tindakan yang menyimpang. Sikap imitasi juga berdampak untuk melemahkan atau bahkan mematikan pengembangan daya kreasi seseorang.<sup>536</sup>

Imitasi merupakan sikap alami dari manusia untuk meniru sesuatu yang menarik dari orang lain. Hal ini erat kaitannya dengan paradigma eksistensi manusia, artinya supaya seseorang diakui keberadaannya oleh orang lain. Efek negatif dari proses imitasi ini adalah minimnya nilai moral dari apa yang ditiru dan tidak terdapat nilai agama dalam hal tersebut.

Konsep-konsep interaksi sosial dalam Islam telah diterapkan oleh Nabi Muhammad. Beliau berhasil menciptakan suatu masyarakat Muslim (*ummah muslimah*) di Madinah, Jazirah Arabia terdiri atas kelompok-kelompok masyarakat plural. Al-Qur'an menggambarkan tiga macam *ummah* (kelompok masyarakat). *Ummah* pertama terdiri atas umat Islam, yaitu mereka yang memberikan respons positif terhadap wahyu Ilahi yang dibawa oleh Nabi Muhammad dan Nabi-nabi sebelumnya. *Ummah* kedua merupakan kelompok antitesis dari kelompok pertama, terdiri atas mereka yang ingkar terhadap wahyu Ilahi. Kelompok ini masuk dalam kategori musyrik, yaitu mereka yang tidak percaya pada ke-Esaan

---

533Piötr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial* terj. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: Prenada, 2004), 13.

534Slamet Santoso, *Dinamika Kelompok* (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 15.

535George Simmel, *The Sociology of Geoge Simmel* Kurth H. Wolff (ed.) (New York: Free Press, 1950), 40.

536Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), 63.



Tuhan, atau dengan kata lain menyekutukan Tuhan, dan kafir, yaitu mereka yang menutupi kebenaran dan anugerah yang diberikan oleh Allah. Kelompok ini dianggap kelompok yang tidak bersyukur, tidak mengakui kemurahan Tuhan, dan dinamakan orang-orang yang tidak percaya kepada-Nya. *Ummah* ketiga disebut Ahl Kitab<sup>537</sup>, berada di antara kelompok satu dan dua merupakan kelompok yang telah menerima kitab suci penganut Yahudi, Kristen dan sebagian ulama kelompok Sabien.<sup>538</sup> Perilaku Nabi di Madinah terhadap kelompok yang berbeda dengan Islam menjadi pedoman bagi diplomasi Islam berikutnya dan merupakan tonggak awal yang terpuji dalam mengembangkan dakwahnya dengan cara yang lebih matang dan dewasa.

Negara Madinah adalah sebuah konsep ideal yang dibangun oleh Rasulullah untuk menyatukan beberapa masyarakat yang mempunyai latar belakang keagamaan berbeda menetap dalam sebuah tempat tanpa adanya peperangan dan saling menghormati. Terbukti apa yang dilakukan Nabi memberi manfaat yang banyak, diantaranya keberadaan Islam mulai diakui dan paling penting adalah diperbolehkan untuk melakukan ibadah, tidak seperti sebelumnya sewaktu berada di Makkah. Proses interaksi damai ini juga menarik hati dari kaum Aus dan Khazraj yang selalu berperang untuk bersahabat kembali serta umat Islam mengalami pengalaman baru hidup berdampingan dengan kalangan orang-orang Yahudi.

Pandangan Islam harmonis yang dikembangkan Nabi selama berdakwah terusik oleh perfektif tidak adil yang diberikan orang-orang yang membenci Islam, diantaranya dua stereotip mendominasi sebagian besar apa yang telah ditulis oleh orientalis tentang toleransi dan intoleransi dalam dunia Islam. Stereotip pertama memberikan sebuah gambaran tentang seorang prajurit Arab fanatik sedang mengendarai kuda menuju padang pasir dengan memegang al-Qur'an di tangan kanan dan pedang di tangan kiri yang menawarkan pilihan antara keduanya dengan kematian.<sup>539</sup> Gambaran ini dipopulerkan

---

537Khusus menyangkut Ahl Kitab dalam Islam terdapat tiga status yang dapat dikenali, yaitu (1) kehidupan temporal sebagai anggota masyarakat, (2) kitab suci mereka, (3) status mereka di hari kemudian. *Pertama* sebagai anggota masyarakat, status Ahl Kitab tidak berbeda dengan anggota masyarakat muslim lainnya secara umum. Khusus bagi Ahl Kitab, konsep *zimmah* diberlakukan pada mereka. Istilah *zimmah* merujuk pada suatu perjanjian permanen yang diikat antara penguasa Muslim dan warga negara Ahl Kitab, yang merupakan komitmen mengikat serta tidak dapat dilanggar. Dalam kaitan ini, Nabi bersabda: "Barang siapa membunuh seseorang yang di dalam dirinya telah diikat perjanjian (*zimmah*), maka pada hakikatnya pelaku telah melanggar perjanjian Allah terhadap korban, karena itu ia (pembunuh) tidak akan dapat mencium aroma surga." Perjanjian di sini mengatur kewajiban kedua belah pihak, dimana penguasa berkewajiban memberikan proteksi atas diri, harta, rumah peribadatan serta kebebasan untuk beribadah. Sebaliknya Ahl Kitab diwajibkan membayar *jizyah* (semacam pajak) pada pemerintah. *Jizyah* merupakan bagian integral dari perjanjian, yang posisinya sebagai imbalan atas proteksi pemerintah dan pembebasan dari kewajiban mengikuti perang (wajib militer). *Kedua* status kitab suci Ahl Kitab adalah otentik, dalam pengertian sepanjang teks aslinya yang diwahyukan kepada Nabi Musa dan Isa. Kata "sepanjang teks asli" perlu dikemukakan di sini karena ditemukan banyak penjelasan dalam al-Qur'an bahwa kitab-kitab suci mereka telah mengalami distorsi dan perubahan. Ketiga status di hari kemudian dalam arti golongan yang selamat atau tidak, terpulang kepada Tuhan. Status ini sepenuhnya menjadi hak perogratif Tuhan yang tidak dapat dipertanyakan dan diperdebatkan. Sebagian ulama menganggap bahwa ajaran-ajaran para Nabi sebelum Nabi Muhammad tidak berlaku lagi, karena bagi mereka al-Qur'an merupakan wahyu Ilahi terakhir yang telah menghapus dan membatalkan ajaran sebelumnya. Namun adapula yang berpendapat bahwa ajaran Nabi Musa dan Isa tetap berlaku dan sah. Salah seorang pakar Islam kontemporer, Mahmoud Ayoub, melontarkan kritik pada perkembangan teologi dan hukum Islam yang menetapkan secara pasti doktrin penghapusan ajaran-ajaran Yahudi dan Kristen oleh al-Qur'an. Menurut Ayoub, al-Qur'an tidak menetapkan bahwa ia telah menghapus keabsahan Taurat dan Injil, demikian pula Nabi Muhammad tidak mensyaratkan kelompok Ahl Kitab untuk meninggalkan agama mereka sebagai imbalan untuk hidup berdampingan dan bersama-sama dengan umat Islam. (Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004), 92-97.

538Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004), 91.

539Ada berbagai pandangan yang mengemuka mengenai motif pergerakan Islam dari Semenanjung Arab ke berbagai pelosok dunia. Para ulama, sebagaimana terungkap dalam sejumlah literatur Arab, menafsirkan bahwa gerakan itu sepenuhnya atau pada dasarnya merupakan gerakan keagamaan dan tidak dilandasi oleh motif ekonomi. Sedangkan kebanyakan orang Kristen melontarkan hipotesis bernada miring dengan menampilkan gambaran orang Islam Arab yang membawa al-Qur'an di tangan kiri dan pedang di tangan kanannya. Di luar Semenanjung, terutama dikalangan Ahl Kitab (Yahudi dan Kristen) mengemuka alternatif ketiga dan dari pandangan para penakluk lebih disukai disamping al-Qur'an dan pedang: pajak. Ada sebuah ayat al-Qur'an yang berbunyi, "Perangilah...orang-orang yang diberikan al Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar *jizyah* dengan patuh dan tunduk. Dalam kasus ini, semua teori penyebaran Islam bisa diterapkan. Islam benar-benar telah menyediakan

oleh Edward Gibbon dalam karyanya *Decline and fall of the Roman Empire* yang tidak hanya salah tapi juga merupakan suatu hal yang mustahil, kecuali jika dibayangkan bahwa pedang di tangan kiri. Dalam ajaran Islam tangan kiri digunakan untuk hal-hal yang kotor, dan tidak ada seorang muslimpun menggunakannya untuk memegang al-Qur'an. Gambaran lain lebih tidak masuk akal lagi adalah utopia inter-agama dan inter-rasial, dimana laki-laki dan perempuan yang berasal dari suku yang berbeda, hidup berdampingan dalam sebuah masa keemasan, harmoni abadi, menikmati kesamaan hak dan kesempatan serta bersama-sama membangun peradaban.<sup>540</sup>

Menerapkan dua stereotip tersebut melalui term-term Yahudi, dalam salah satu versi Islam klasik, sebagaimana halnya (versi) Amerika modern, adalah satu-satunya cara yang paling baik, di lain pihak seperti halnya Hitler Jerman, juga merupakan satu-satunya cara yang paling buruk, jika hal itu dapat dilukiskan. Kedua gambaran tersebut sudah barang tentu mengalami distorsi, sekalipun masing-masing memuat sebagaimana halnya yang seringkali terjadi dengan berbagai stereotip sebagian ada juga yang mengandung unsur kebenaran. Dua gambaran ini umumnya bersifat relatif dan berasal dari Barat, bukan Islam. Bagi umat Kristen maupun Islam, toleransi merupakan sebuah kebajikan baru, intoleransi adalah kejahatan baru. Dalam bagian yang lebih besar dari sejarah umat ini, toleransi tidak dijunjung tinggi dan intoleransi tidak dihukumi.<sup>541</sup>

Pedang dan al-Qur'an yang digambarkan para penentang Islam harus dilihat secara objektif dan ini tidak terlepas dari psikologi umat pada saat itu. Pada mulanya Nabi memulai dakwahnya dengan baik-baik dan damai. Oleh karena desakan para kafir Quraisy dan musuh-musuh Islam yang bertindak semena-mena, maka umat Islampun harus angkat senjata untuk membela diri dan mempertahankan apa yang diyakini.

Islam, Yahudi dan Kristen adalah tiga agama monoteisme yang dikembangkan oleh bangsa Semit, Islam dengan kitab al-Qur'an adalah yang paling mirip dan paling mendekati Yahudi dengan kitab Perjanjian Lama, ketimbang Kristen dengan kitab Perjanjian Baru. Namun, Islam memiliki kedekatan dengan keduanya, sehingga dalam pandangan kebanyakan orang Eropa Abad Pertengahan dan Kristen Timur, Islam dianggap sebagai sekte Kristen yang menyimpang, bukan agama baru. Dalam karyanya yang berjudul *Divine Comedy*, Dante menempatkan Muhammad di dalam neraka paling bawah bersama-sama dengan mereka yang "menyebarkan benih-benih kemelut dan perpecahan". Secara bertahap Islam berkembang menjadi sebuah sistem keyakinan yang berbeda dan berdiri sendiri. Ka'bah dan orang-orang Quraisy merupakan faktor penentu dalam perubahan orientasi ini.<sup>542</sup>

Kedekatan hubungan antara Islam dan Yahudi telah dimulai dari zaman pra-Islam, hal ini dapat dibuktikan dengan adanya kemiripan antara kedua kelompok ini dalam bidang sastra berdasarkan karakteristik formal materi dalam setiap kasus. Kemiripan itu terletak pada analisis Gunkel tentang sastra dari cerita-cerita yang terdapat dalam genesis dengan deskripsi Caskel mengenai *ayyâm al-Arab* sebagai literatur dari tradisi utara Arab, meskipun masing-masing dilakukan secara independen. Penelitian tersebut menjelaskan bahwa dalam kedua masyarakat tersebut telah mengembangkan teknik narasi formal berdasarkan bagian yang merupakan episode-episode dari pelengkap diri yaitu yaum tunggal atau cerita individu, dan karakteristik yang ditentukan oleh persyaratan mengenai kisah-kisah.<sup>543</sup>

---

yel-yel perang baru, unsur pemersatu, dan ungkapan kunci. Islam telah berperan sebagai unsur pemersatu dan perekat masyarakat heterogen yang sebelumnya tidak pernah bersatu, dan membentuk sebuah kekuatan pendobrak yang besar. Namun, kedudukan Islam sebagai agama semata agak sulit untuk memberi penjelasan tentang berbagai penalukan itu. Bukan semata fanatisme, tapi kebutuhan ekonomilah yang telah menggerakkan sekumpulan orang badui-tempat asal kebanyakan pasukan Islam-keluar dari batas-batas wilayah mereka yang gersang menuju negeri-negeri di sebelah utara yang indah. (Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, Terj: R. Cecep Lukman Yasin & Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006), 180.)

540 Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Terj: M. Sadat Ismail (Jakarta: Nizam Press, 2001), 3.

541 Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, 3.

542 Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, 160.

543 J. R. Porter, "Pre-Islamic Arabic Historical Traditions and the Early Historical Narratives of the Old Testament" *Journal*

Sejak awalnya konflik antara Nabi Muhammad dengan Ahl Kitab telah terjadi, hal ini terlihat dalam surat *al-Baqarah* yang menyatakan bahwa Nabi berharap tiga suku utama Yahudi di Madinah menerimanya sebagai Nabi yang diutus oleh Tuhan mereka. Karena agama dan ibadah Islam baru dirumuskan dalam al-Qur'an, fleksibilitas dalam komunitas yang baru terbentuk ini memperbolehkan untuk mengambil ibadah Yahudi tertentu. Bahkan kaum Muslim mengadopsi kiblat kaum Yahudi menghadap Jerussalem.<sup>544</sup>

#### D. Isra'iliyat Sebagai Konsekwensi Interaksi

*Isrâ'iliyyât* adalah bentuk jamak dari kata *isrâ'iliyyat* berarti kisah atau cerita yang berasal dari Isra'il. Penghubungnya adalah kepada Isra'il, yaitu Ya'qub ibn Ishaq ibn Ibrahim (bapak yang memiliki keturunan dua belas). Kata Isra'iliyat sekalipun secara zahirnya berkenaan dengan kisah-kisah yang berasal dari Yahudi, namun Ulama tafsir dan hadis menggunakannya secara umum, antara lain segala sesuatu yang berisi dongeng-dongeng lama dan berhubungan dengan sumber periwayatan Yahudi, Nasrani, dan lain-lain.<sup>545</sup>

Beberapa riwayat isra'iliyat hanya berhenti di tingkat sahabat dan dihubungkan kepada mereka. Masyarakat yang tidak faham keadaan dan tidak mempunyai pengetahuan tentang hadis menganggap hal ini berasal dari Nabi, karena seluruh riwayat yang tidak ada ruang ijtihad di dalamnya dapat dihukum *marfû'* kepada Nabi sekalipun tidak ada pernyataan *marfû'*.<sup>546</sup> Ahl Hadis meneliti lebih dalam mengenai kedudukan kritik riwayat dengan ungkapan, sesungguhnya hadis yang sampai kepada tingkatan sahabat dapat naik kepada posisi *marfû'* kepada Nabi dengan dua syarat, antara lain<sup>547</sup>:

- a. Tidak terdapat ijtihad dalam periwayatan hadis tersebut
- b. Perawi tidak terindikasi merujuk sumber kepada Ahl Kitab dan isra'iliyat

al-Shatibi menjelaskan bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an tidaklah dimaksudkan sebagai uraian sejarah lengkap tentang kehidupan bangsa-bangsa atau pribadi-pribadi tertentu, tetapi sebagai bahan pelajaran bagi umat manusia. Karena yang menjadi tujuan adalah kebenaran, pelajaran dan peringatan, maka al-Qur'an tidak menceritakan kejadian dan peristiwanya secara berurutan (kronologis) dan tidak pula memaparkan kisah-kisah itu secara panjang lebar.<sup>548</sup>

Sedangkan Muhammad al-Ghazali berpandangan bahwa penulisan terhadap kisah-kisah al-Qur'an seringkali menampilkan sisi keindahan sastra dengan meninggalkan muatan dari kisah tersebut. Keindahan sastra merupakan alat untuk mencapai maksud dari suatu penulisan. Kesulitan dalam berdialog dengan al-Qur'an adalah pada masalah beralihnya alat atau sarana menjadi tujuan. Sehingga tujuan utama dari kisah-kisah al-Qur'an sama sekali tidak mendapat perhatian. Padahal kisah-kisah tersebut dapat dijadikan pelajaran yang kongkret untuk membangun peradaban umat Islam.<sup>549</sup>

Manfaat utama dan pelajaran penting yang dapat diambil dari kisah-kisah seperti itu adalah adanya peringatan tentang berlakunya hukum Allah dalam kehidupan sosial serta pengaruh baik dan buruk dalam kehidupan manusia. Al-Suyuti (w. 911 H) berkata: "Kisah-kisah dalam al-Qur'an sama sekali tidak dimaksudkan untuk mengingkari sejarah karena sejarah dianggap salah dan membahayakan al-Qur'an. Kisah dalam al-Qur'an merupakan petikan-petikan dari sejarah sebagai pelajaran kepada umat

---

*of Biblical Literature*, Vol. 87, No. 1, (1968), 21.

<sup>544</sup>Silvia Rahmah, "Negeri Madinah Negeri Ukhuwah, *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 2, No. 2, (2009), 58.

<sup>545</sup>Muhammad Husein al-Zhahabi, *al-Isrâ'iliyyât Fî al-Tafsîr wa al-Hadîth* (Kairo: Dar al-Taufiq al-Namuzijiyah, 1986), 13.

<sup>546</sup>Muhammad ibn Muhammad Abu Shuhbah, *Isrâ'iliyyât wa al-Mawdû'at fî Kutub al-Tafsîr* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1408 H), 94.

<sup>547</sup>Abu Shuhbah, *Isrâ'iliyyât wa al-Mawdû'at*, 95.

<sup>548</sup>Ahmad Asy-Syirbasi, *Sejarah Tafsir al Qur'an*, Terj: Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 59.

<sup>549</sup>Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an: Memahami Pesan Kitab Suci dalam Kehidupan Masa Kini* terj. Masykur Hakim & Ubaidillah (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), 67.

manusia dan bagaimana mestinya kita menarik manfaat dari peristiwa-peristiwa sejarah.<sup>550</sup>

Kisah-kisah dalam al-Qur'an pada prinsipnya memuat asas-asas pendidikan, tidak hanya pendidikan psikologis, tetapi aspek rasio juga. Rasio manusia harus terbebas dari berbagai bentuk keterpasungan warisan lama yang menyesatkan dan harus mampu berfikir bebas. Kegiatan yang berorientasi pada dinamika pemikiran yang mencurahkan segenap pemikiran dan kemampuan rasio untuk memahami realitas manusia tampaknya menjadi nilai yang sangat besar di dunia ini.<sup>551</sup>

Satu hal yang perlu kita perhatikan adalah kenyataan adanya perbedaan menyolok antara kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan kisah-kisah yang diketengahkan oleh para ahli tafsir. Kisah-kisah al-Qur'an bersifat pasti tak mungkin disangkal, sedangkan kisah-kisah ahli tafsir ada yang benar tapi ada pula yang mengandung unsur kebohongan. Banyak ahli tafsir secara panjang lebar menguraikan mana kisah-kisah yang benar dan mana yang tidak.<sup>552</sup>

Muhammad Husein al-Zhahabi menjelaskan dalam bukunya *al-Isrâ'iliyyât Fî al-Tafsîr wa al-Hadîth* bahwa isra'iliyat dibagi kepada tiga kategori<sup>553</sup>, diantaranya adalah:

### 1. Berdasarkan Kebenaran dan Kepalsuan

Kebenaran yang dimaksud adalah cerita isra'iliyat yang datang membenarkan apa yang ada dalam al-Qur'an mengenai sifat-sifat Nabi Muhammad saw. Sifat-sifat ini telah disebutkan dalam Taurat dan para peneliti Taurat telah menyatakan secara terus terang mengenai hal itu. Al-Bukhari meriwayatkan dari Ata' ibn Yasar bahwa ia (Ata') telah bertemu dengan Abdullah ibn Amr lalu ia berkata kepadanya, "Beritahukanlah padaku tentang sifat Nabi Muhammad dalam Taurat." Abdullah berkata, "Baik, Demi Allah, beliau tersifati dalam Taurat seperti sifatnya dalam al-Qur'an. Wahai Nabi, sesungguhnya kami mengutusmu sebagai saksi, pemberi kabar gembira, dan pemberi peringatan serta sebagai tempat berlindung bagi kaum buta huruf, engkau adalah hamba-Ku dan rasul-Ku, namamu adalah al-Mutawakkil (nama lain Nabi Muhammad), bukan sebagai orang yang berperangai kasar dan bukan berwatak keras. Allah tidak akan mencabut nyawanya, sehingga Ia meluruskan agama yang bengkok dengan mengatakan, Tidak ada Tuhan kecuali Allah, lalu membuka hati yang tertutup, telinga yang tuli, dan mata (hati) yang buta." Ata' berkata: "Saya telah bertemu Ka'b (al-Ahbar), lalu saya menanyainya tentang hal itu, maka tidaklah ia (Ka'b: sahabat mantan Yahudi) menyalahi satu huruf pun dalam menyifati Nabi sebagaimana dalam Taurat dan dalam al-Qur'an."<sup>554</sup>

Kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an juga dapat ditemui dalam kitab Taurat dengan beberapa perbedaan, di antaranya: al-Qur'an tampil dengan bahasa yang ringkas, sedangkan Taurat menjelaskan secara panjang lebar dan detail. Taurat berisi berita mengenai perjalanan Yahudi semenjak berkembang sampai nabi Isa diangkat menjadi Rasul, penciptaan langit dan bumi, penciptaan Adam dan Hawa, kondisi keduanya di dalam surga lalu turun ke bumi, kisah nabi Nuh, angin topan, tiga keturunan Nuh: Sam, Ham, dan Yafis, rincian sejarah Sam yang menjadi cikal bakal Bani Isra'il, dan sejarah Ibrahim, Ishaq, dan Ya'qub.<sup>555</sup>

Riwayat yang mengandung kepalsuan seperti legenda gunung "Qaf" yang mengitari langit dan bumi, sebagaimana yang didakwahkan oleh para pembual.<sup>556</sup> Ayat-ayat tentang *qashas al-Qur'an* bukan sekedar informasi sebagaimana buku sejarah, tetapi ia datang untuk menjelaskan pesan-pesan sejarah dan pergerakannya, menyebutkan terma Fir'aun secara langsung 74 kali, dan ayat-ayat yang

---

550Ahmad Asy-Syirbasi, *Sejarah Tafsir al Qur'an*, 60.

551Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an*, 68.

552Ahmad Asy-Syirbasi, *Sejarah Tafsir al Qur'an*, 60.

553al-Dhahabi, *al-Isrâ'iliyyât Fî al-Tafsîr wa al-Hadîth*, 36.

554al-Zhahabi, *al-Isrâ'iliyyât Fî al-Tafsîr wa al-Hadîth*

555Mushtafa Muhammad Sulaiman, *al-Qisshah fî al-Qur'an al-Karîm: wa Ma Thâra Haulahâ min Shubhât wa al-Radd 'Alaihâ* (Kairo: Matba'ah al-Amanah, 1994), 185.

556al-Zhahabi, *al-Isrâ'iliyyât Fî al-Tafsîr wa al-Hadîth*, 37.

membicarakan tentang Haman dan Qarun lebih banyak daripada ayat-ayat hukum. Anehnya, para ahli tafsir tidak menoleh sedikitpun untuk mengkajinya. Bahkan mereka berposisi sebagaimana para fuqaha yang hanya menjelaskan batalnya wudhu' dan hal-hal yang merusak haji, shalat, dan seakan mereka berjalan seolah-olah tidak ada sesuatupun yang terjadi. Para ahli tafsir menggantungkan hal itu pada sandaran tanpa makna sama sekali. Andaikan mereka meninggalkan kita tanpa ada tafsir, maka hal itu lebih baik bagi kita dan Muslimin, karena kita akan tahu bahwa dalam hal ini kita mampu untuk memahaminya sendiri.<sup>557</sup>

## 2. Berdasarkan Kesesuaian dan Ketidaksesuaian dengan Agama Islam

Menurut kategori kesesuaian dan ketidaksesuaian dengan agama Islam, isra'iliyat terbagi tiga macam<sup>558</sup>, yaitu:

*Isra'iliyat yang sesuai dengan ajaran agama Islam, hal ini dapat dilihat dalam redaksi hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dari Abu Sa'id al-Khudri, Nabi Muhammad bersabda, "Bumi pada hari kiamat menjadi sepotong roti yang digenggam Allah yang maha perkasa dengan tangan-Nya, sebagaimana salah seorang diantara kamu menggenggam sepotong rotinya dalam safar (bepergian), sebagai persinggahan bagi penduduk surga. Lalu, datanglah seorang Yahudi seraya berkata, "Semoga Allah memberkatimu wahai Abu al-Qasim (kunyah sebutan Nabi Muhammad). Maukah kamu saya beritahukan tentang persinggahan penduduk (ahli) surga?" Nabi menjawab, "Ya" orang Yahudi itu berkata, "Bumi menjadi sepotong roti sebagaimana yang dikatakan Nabi". Lalu Nabi menoleh kepada para sahabat kemudian tertawa sampai terlihat gigi gerahamnya.*

Isra'iliyat yang berbeda dengan ajaran syari'at Islam, terdapat dalam penisbahan yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi terhadap Nabi Harun dalam kitab *Safr al-Khuruj* bahwa dialah yang membuat anak sapi jantan untuk Bani Isra'il dan mengajak mereka untuk menyembahnya. Juga tentang apa yang mereka nisbahkan kepada Allah dalam kitab *Safr al-Takwin* bahwa ketika Allah menciptakan langit dan bumi dalam enam hari Ia merasa letih lalu beristirahat pada hari ketujuh, yaitu hari Sabtu.

Isra'iliyat yang didiamkan oleh syari'at, tidak terdapat suatu pernyataan mendukung atau membantah, Contoh dalam hal ini adalah riwayat isra'iliyat seputar rincian kisah sapi betina, seorang Bani Isra'il membunuh seorang laki-laki demi pamannya, kemudian tuntutannya terhadap orang lain atas kematiannya dengan menyembelih sapi betina, lalu orang tadi dihidupkan kembali melalui sapi betina setelah itu ia menceritakan kronologis kematiannya.

## 3. Berdasarkan Kategori Tema

Menurut kategori topiknya, isra'iliyat terbagi menjadi tiga macam<sup>559</sup>, diantaranya:

Isra'iliyat yang berkaitan dengan Akidah, Contoh dalam hal ini adalah riwayat al-Bukhari dari Abdullah ibn Mas'ud, ia mengatakan, "Telah datang seorang pendeta Yahudi kepada Rasulullah, lalu berkata, "Hai Muhammad, sesungguhnya kami dapati bahwa Allah menjadikan langit berada pada satu jari, bumi pada satu jari, pepohonan pada satu jari, air dan tanah pada satu jari dan seluruh makhluk pada satu jari, lalu Ia mengatakan, "Akulah sang Maharaja." Maka tertawalah Rasulullah sampai terlihat gigi gerahamnya membenarkan perkataan pendeta tersebut. Kemudian Rasulullah membaca firman Allah yang artinya:

*"Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan semestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Mahasuci Tuhan dan Maha tinggi dia dari apa yang mereka persekutukan."*

Isra'iliyat yang berkaitan dengan hukum, Contoh dalam hal ini adalah riwayat al-Bukhari dari Abdullah ibn Amr bahwa orang-orang Yahudi datang kepada Nabi Muhammad dengan membawa

<sup>557</sup>Muhammad Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara* Terj. Saifuddin Zuhri Qudsy & Badrus Syamsul Fata (Yogyakarta: LKiS, 2003), 21.

<sup>558</sup>Al-Dhahabi, *al-Isrâ'iliyyât Fî al-Tafsîr wa al-Hadîth*, 38.

<sup>559</sup>Al-Zhahabi, *al-Isrâ'iliyyât Fî al-Tafsîr wa al-Hadîth*, 39

seorang pria dan seorang wanita dari kalangan mereka yang keduanya telah berzina. Nabi bertanya kepada mereka, “Bagaimana kalian memperlakukan seseorang diantara kalian yang telah berzina?” Mereka mengatakan, “Kami mencoreng wajah keduanya dan memukul mereka.” Lalu beliau bertanya lagi, “Apakah kalian tidak menemukan dalam Taurat (hukum) rajam?” Mereka menjawab, “Kami tidak mendapatkan padanya sesuatupun (dari hukum rajam)!”. Maka Abdullah ibn Salam berkata, “Kalian telah berdusta! bawakan Taurat, lalu bacalah Taurat itu jika kalian memang jujur. Lalu seseorang diantara mereka meletakkan telapak tangannya pada catatan Tauratnya menutupi ayat rajam. Maka serta merta orang tersebut membaca ayat yang berada di sebelum dan sesudah ayat yang terletak di bawah telapak tangannya serta tidak membaca ayat rajam. Lalu (Abdullah ibn Salam) mengangkat tangan orang itu dari (menutupi) ayat rajam, seraya bertanya, Apa ini?” Maka ketika mereka melihat itu mereka mengatakan, “Ini adalah ayat rajam.”

Nabi lalu memerintahkan untuk merajam kedua orang berzina itu. Mereka kemudian dirajam di dekat tempat jenazah disemayamkan di sisi Masjid. Ibn Umar berkata, “Saya melihat pria pezina itu mencondongkan tubuhnya ke arah wanita pezina itu untuk melindunginya dari batu-batu (yang dilemparkan kepadanya).

Isra'iliyat yang berhubungan dengan nasehat, hikmah, kisah dan sejarah, Contoh dalam hal ini adalah riwayat isra'iliyat tentang detail cerita pembuatan kapal Nabi Nuh, tentang kayu, panjang dan lebarnya, serta peristiwa-peristiwa yang terjadi padanya.

Pendapat yang menyatakan bahwa kisah-kisah terdapat dalam al-Qur'an merupakan adopsi dari kisah Arab pada masa jahiliyah adalah tidak benar, Karena kisah yang ada dalam al-Qur'an benar-benar terjadi dan tidak mengandung khayal serta mempunyai gaya bahasa yang tinggi.<sup>560</sup>

Ibn Khaldun (w. 808 H) menjelaskan dalam hal riwayat, jika seseorang hanya bersandar pada (metode) periwayatan tanpa menilai (riwayat-riwayat itu) berdasarkan prinsip-prinsip tindakan manusia, asas-asas politik, sifat dasar peradaban, dan kondisi pergaulan social, serta tanpa membandingkan sumber-sumber klasik dengan sumber-sumber kontemporer, masa kini dengan masa lalu, niscaya orang tersebut akan terjerumus ke dalam kekeliruan dan kesalahan-kesalahan, serta bisa melenceng dari jalur kebenaran. Para sejarawan, penafsir (al-Qur'an), dan perawi-perawi terkenal sering kali melakukan kesalahan karena menerima begitu saja (autentisitas) riwayat dan peristiwa-peristiwa (tertentu). Ini karena mereka hanya bersandar pada periwayatan, apakah itu bernilai atau tidak. Mereka tidak memeriksa (riwayat-riwayat itu dengan teliti) dari sudut prinsip-prinsip (analisis-historis yang bersifat mendasar) atau membandingkan riwayat-riwayat itu satu sama lain, atau mengujinya menurut standar kearifan, atau menyelidiki sifat dasar manusia. Di samping itu, mereka tidak menetapkan autentisitas riwayat-riwayat itu berdasarkan standar-standar penalaran dan pemahaman. Akibatnya mereka melenceng dari kebenaran dan tersesat di belantara kekeliruan dan khayalan. Pengetahuan mengenai sejarah sangat dibutuhkan karena dapat diketahui berbagai macam perilaku umat terdahulu, sejarah Nabi, dan kepemimpinan para raja. Khaldun juga menekankan kepada sejarawan dan mufassir bahwa sejarah butuh referensi yang banyak, pengetahuan komprehensif, objektif dan konsisten untuk mendapatkan kebenaran dan terhindar dari kesalahan.<sup>561</sup>

## **E. Kontak Sosial Sahabat dan Tokoh-tokoh Ahli Kitab**

Dalam penelitian ini, penulis meneliti Abu Hurairah sebagai perwakilan dari sahabat dilihat dari sudut interaksi beliau dengan Ahli Kitab dan pengaruhnya bagi dunia periwayatan. Di antara beberapa riwayat Abu Hurairah mengandung indikasi isra'iliyat dan sulit dicerna oleh akal. Dalam periwayatan Abu Hurairah, penulis memandang penting diteliti karena beliau adalah sahabat yang dekat dengan

---

560Ahmad 'Ali al-Majdub, *Ahl al-Kahfī Taurāt wa al-Injīl wa al-Qur'ān* (Kairo: Dar al-Misriyah al-Lubnaniyah, 1996), 24.

561Abdurrahman ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 8.

Rasulullah bahkan selama kurang lebih empat tahun selalu mendampingi beliau. Namun dalam meriwayatkan hadis beliau mendapat kritikan karena dalam waktu yang relatif singkat tersebut dapat meriwayatkan hadis sebanyak 5.374 hadis.

Umat kitabi dalam dinamika perkembangan Islam telah memainkan peranan penting dan kontroversial seiring bertumbuhnya tradisi hadis dan tafsir. Ada suatu kebutuhan untuk mengetahui dari awalnya mengenai para Nabi serta generasi mereka lebih dari yang diberikan al-Qur'an. Namun, pada waktu yang sama para ahli tafsir menginginkan agar keutuhan dan status al-Qur'an tidak dikalahkan oleh ketergantungan yang berlebihan pada tradisi-tradisi umat kitabi. Dawud mengisahkan, seseorang bertanya kepada al-A'mashi (ahli hadis penting pada abad kedua) "Mengapa orang menghindari tafsir Mujahid?". Dia menjawab, "Karena mereka kira dia sering bertanya kepada umat kitabi". Dua ahli hadis yang penting memperkenalkan kisah-kisah hagiografik dan penafsiran Yahudi dan Kristen ke dalam uraian al-Qur'an adalah Ka'b al-Ahbar dan Wahb ibn Munabbih.<sup>562</sup> Konfirmasi berita dari kitab yang dimiliki Ahl Kitab sering dilakukan para sahabat dengan berbagi ilmu pengetahuan. Dalam bidang tafsir metode yang digunakan Taurat dan Injil sangat mendukung karena menjelaskan suatu permasalahan secara terperinci sehingga menghilangkan penasaran mufassir, yang menjadi permasalahan adalah validitas dan otoritatif sumber apakah bisa dipertanggungjawabkan apalagi muncul dari Ahl Kitab.

Pandangan negatif terhadap Ahl Kitab tidak sepenuhnya benar, karena di antara mereka ada yang bersikap positif dan objektif terhadap Islam. Sebagian orang Arab telah berupaya menemukan bentuk monoteisme yang lebih netral dan tidak ternoda kaitan imperialistik. Sejarawan Kristen Palestina Sozomenos mengemukakan bahwa pada awal abad kelima beberapa orang Arab di Suriah telah menemukan kembali apa yang mereka sebut agama asli Ibrahim, yang berkembang sebelum Tuhan menurunkan Taurat atau Injil, dan dengan demikian bukan Yahudi atau Kristen. Tidak lama sebelum Muhammad menerima panggilan kenabiannya sendiri, penulis biografi Muhammad ibn Ishaq (w.767) menjelaskan bahwa empat orang tokoh Quraisy Makkah memutuskan untuk mencari *hanifiyah* agama asli Ibrahim.<sup>563</sup> Tiga di antara keempat hanif tersebut cukup dikenal oleh generasi pertama Muslim, diantaranya: Ubaidillah ibn Jahsy keponakan Muhammad, Waraqah ibn Naufal yang akhirnya beragama Kristen, dan Zaid ibn Amr paman Umar ibn al-Khattab.<sup>564</sup> Keberadaan para *hanifiyah* ini adalah sesuatu yang unik karena mereka hidup di masa kekosongan wahyu dan tetap bertahan dengan keyakinannya walaupun Nabi Muhammad telah diutus.

Al-Qur'an telah menyatakan bahwa Taurat dan Injil banyak berbicara mengenai Rasulullah dan para sahabat. Bahkan Husein al-Jisr menyatakan bahwa di dalam naskah Taurat dan Injil yang masih ada sampai sekarang, terdapat seratus empat belas isyarat yang berhubungan dengan Rasulullah sehingga tidak mungkin untuk menyangkal keberadaan *nubuwwah* tersebut walaupun telah banyak mengalami perubahan. Selain itu, banyak dari kalangan Musyrik, Nasrani, dan Yahudi memeluk agama Islam, di antaranya: Ka'b al-Ahbar. Menurut Badi' al-Zaman Said Nursi Ka'b al-Ahbar masuk Islam serta semua pengetahuan yang dimilikinya.<sup>565</sup> Penyebutan Nabi Muhammad pada kitab-kitab sebelumnya

---

<sup>562</sup>Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya I* terj. Nick G. Dharma Putra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 44.

<sup>563</sup>Sejak masa Abdul Muthalib sampai era awal kedatangan Islam dikenal juga kelompok yang menamakan dirinya *al-Hummas*, yakni yang memiliki semangat yang kuat dalam beragama dan berperang. Mereka sebagai penghuni kota suci merasa tidak wajar mengagungkan wilayah apa pun selain daerah suci (Makkah dan sekitarnya). Karena itu dalam melaksanakan haji mereka enggan berkumpul sebagaimana jama'ah haji lainnya di Arafah, karena Arafah bukan wilayah suci, tetapi mereka berkumpul di Muzdalifah menuju Mina dan Makkah. Saat bertawaf pertama kali dalam konteks haji dan umrah, mereka menggunakan pakaian tertentu (pakaian hummas). Kalau tidak memperolehnya, maka mereka tawaf tanpa busana dengan alasan pakaian itu telah dinodai dosa. Mereka tawaf dengan telanjang sebagai penghormatan kepada Ka'bah. Di samping itu ada juga kelompok yang dinamakan *al-Hanifiyun*, yaitu orang-orang yang mengikuti dan mempertahankan ajaran Nabi Ibrahim yang intinya kepercayaan keesaan Allah dan kebangkitan setelah kematian. (M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW: Dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadits-Hadits Shahih* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 95.

<sup>564</sup>Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam selama 4.000 Tahun*, Terj. Zaimul Am (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), 191.

<sup>565</sup>Muhammad Fethullah Gulen, *Cahaya Abadi Muhammad saw: Kebanggaan Umat Manusia*, Terj. Fuad Saefuddin

menggambarkan adanya keterkaitan ajaran-ajaran Nabi Muhammad dengan Nabi sebelumnya sehingga menghilangkan sikap paling berhak memiliki suatu amalan dan menganggap pihak lain sebagai pengadopsi.

Ka'b al-Ahbar (w. 32/652 M) adalah seorang rabi Yahudi dari Yaman yang memeluk Islam pada masa akhir pemerintahan khalifah Abu Bakar atau pada masa awal khalifah Umar. Ka'b sangat dihormati para ahli hadis awal yang menganggapnya orang paling terpelajar di antara umat kitabi.<sup>566</sup> Para ahli banyak yang mempertanyakannya, terakhir dia dianggap sebagai pengaruh negatif dalam perkembangan tradisi hadis. Bahkan pemeluk agama Islamnya diliputi misteri, dikisahkan bahwa 'Abbas ibn Abdul Muthalib, paman Rasul bertanya kepadanya, "Apakah yang menghalangimu masuk Islam semasa Rasul masih hidup dan khalifah Abu Bakar, padahal kamu kini memeluknya pada masa khalifah Umar?" Dia menjawab, "Ayahku menulis untukku dalam buku Taurat yang diberikan kepadaku, yang mengatakan hiduplah menurut cara-caranya. Namun dia menutup kitab-kitab lainnya dan mengambil janji dariku agar aku tidak membuka kitab-kitab itu. Ketika aku menyaksikan Islam menyebar dan melihat bahwa tidak ada salahnya aku menyatakan kepada diriku bahwa mungkin ayahku hendak menyembunyikan sejumlah ilmu dariku, maka aku buka dan baca kitab yang di dalamnya terdapat keterangan mengenai Muhammad dan umatnya."<sup>567</sup>

Alasan yang menyatakan Ka'b telah melakukan pembohongan adalah riwayat al-Bukhari dalam kitab al-I'tishâm dari Humaid ibn Abdurrahman, sesungguhnya ia telah mendengar Mu'awiyah mengatakan tentang suatu kaum di Madinah dan menyebut nama Ka'b al-Ahbar, "Ka'b adalah Ahl Hadis yang paling benar di antara Ahl Kitab, meskipun kami telah menguji kebohongannya." Maksud dari ungkapan di atas adalah ungkapan Mu'awiyah yang mengokohkan Ka'b dan memujinya dengan mengatakan Ahl Hadis paling benar di antara Ahl Kitab. Sedangkan khobar yang dinukilnya tidak sesuai dengan fakta maka dikaitkan dengan kitab bukan diri pribadi Ka'b.<sup>568</sup>

Setelah memeluk Islam, Ka'b al-Ahbar menukil banyak Isra'iliyat yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah yang berhubungan dengan hal-hal yang tidak dijelaskan oleh kedua sumber utama syariat Islam. Ka'b al-Ahbar adalah sosok Yahudi yang tidak fanatik memusuhi Islam seperti sering dituduhkan oleh beberapa kalangan. Bahkan, tuduhan yang menyatakan bahwa Ka'b al-Ahbar terlibat dalam konspirasi pembunuhan Umar adalah kebohongan yang diciptakan berabad-abad kemudian. Para sahabat besar seperti Ibn Abbas, Abu Hurairah, Anas ibn Malik, dan Abdullah ibn Amr banyak menukil berbagai pernyataan Taurat yang diketahui oleh Ka'b al-Ahbar tanpa ada di antara mereka semua berdusta.<sup>569</sup> Menurut penilaian penulis, Ka'b memiliki kepribadian yang unik karena dia adalah salah satu periwayat yang kredibilitasnya diakui para ulama sehingga banyak para periwayat secara jelas meriwayatkan hadis dari dia. Yang menjadi persoalan adalah posisinya sebagai Ahl Kitab dan informasi yang dibawanya. Islam sangat mengutamakan silsilah sanad sehingga apabila silsilahnya bagus dapat memunculkan respons positif dalam hal tersebut begitu juga mengenai riwayat Ka'b, seandainya dari segi sanadnya bagus masih bisa dipertimbangkan untuk diterima dan harus diteliti ulang kandungan matan hadis tersebut.

Wahb ibn Munabbih berasal dari Yaman beragama Yahudi yang lahir di San'a pada 34/654 M dan kemudian memeluk Islam. Dia mengisahkan hadis dari penuturan sejumlah sahabat, tetapi dia terkenal oleh pengetahuannya mengenai tradisi umat kitabi yang menjadi pusat perhatiannya.<sup>570</sup> Beliau menyusun

---

(Jakarta: Republika Penerbit, 2012), 1078.

<sup>566</sup>Jamâluddin Abi al-Hajjâj Yûsuf al-Mizzî, *Tahzîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl* (Beirut: Mu'asasah al-Risalah, 1992), J. XXIV, 192.

<sup>567</sup>Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya I*, 45.

<sup>568</sup>Muhammad Muhammad Abu Zahw, *al-Hadîth wa al-Muhaddithûn: aw 'Inâyah al-Ummah al-Islamiyah bi al-Sunnah al-Nabawiyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t. th.), 181.

<sup>569</sup>Muhammad Fethullah Gulen, *Cahaya Abadi Muhammad saw*, 1078.

<sup>570</sup>al-Mizzî, *Tahzîb al-Kamâl*, J. XXXI, 140.



kitab *al-Maghâzi*, Ibn Khalkân berkomentar mengenai kitab ini: Wahb ibn Munabbih menyusun sebuah kitab yang berisi tentang kerajaan-kerajaan, berita-berita, kisah-kisah, qubur, dan kebesaran mereka, dan ini adalah kitab yang sangat penting.<sup>571</sup>

Masuknya penafsiran-penafsiran yang bersumber dari asing sangat susah dilakukan pada masa khalifah Abu Bakar dan Umar karena kedua khalifah ini sangat ketat melakukan seleksi hadis, sehingga para sahabat sedikit sekali meriwayatkan hadis. Orientasi kebijakan pemimpin pada masa itu mendorong kaum muslimin untuk berhati-hati dengan hadis di satu pihak dan mendorong perhatian mereka fokus kepada al-Qur'an. Pemalsuan hadis yang terjadi pada awal Islam sangat mudah untuk diidentifikasi karena semangat sahabat dalam memelihara hadis dan sikap kehati-hatian mereka. Abu Hurairah pernah ditanya, "Apakah engkau menuturkan hadis seperti ini pada masa Umar?" Dia menjawab, "Kalau seandainya aku dahulu di masa Umar menuturkan hadis seperti sekarang yang aku lakukan, maka ia akan memukulku dengan cambuknya."<sup>572</sup>

Dalam keadaan-keadaan tertentu orang-orang Arab bersedia menerima sumber-sumber asing. Mereka menerima banyak materi Bibel dan Yahudi non-kanonik dari orang-orang yang masuk Islam seperti Abdullah ibn Salam (w.663), Ka'b al-Ahbar (w.654), dan dari orang Yaman keturunan Persia Wahb ibn Munabbih (w.728) tetapi mereka mungkin beranggapan bahwa bahan-bahan ini tidak sepenuhnya asing, karena merupakan penjelasan dari surat-surat dalam al-Qur'an. Juga material asing diterima dan asal usulnya disamarkan dengan menjadikannya ucapan Muhammad dan tokoh-tokoh muslim Arab lainnya.<sup>573</sup>

Klaim yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad mengambil informasi dari Abdullah ibn Salam adalah tidak benar, karena hubungan Nabi dengan Ibn Salam hanya sebatas pemimpin dan yang dipimpin. Sumber-sumber sejarah menjelaskan bahwa substansi yang berkaitan dengan Taurat telah lama ditetapkan di Makkah secara terperinci sebelum Abdullah mempunyai kesempatan melihat wajah Nabi. Hal yang perlu digarisbawahi adalah sedikit sekali ayat-ayat yang turun di Madinah berhubungan dengan permasalahan agama Masehi yang mengingkari Yahudi.<sup>574</sup> Menurut penulis, Abdullah ibn Salam memeluk Islam ketika Nabi hijrah ke Madinah, jadi sulit untuk menemukan benang merah yang menyatakan bahwa Rasulullah mengambil informasi dari beliau. Tetapi yang tidak bisa ditolak adalah Abdullah ibn Salam banyak disorot oleh al-Qur'an dan hadis ketika ditampilkan permasalahan mengenai kisah-kisah dan hal-hal yang berbau Yahudi atau Nasrani.

Mayoritas sumber kisah al-Qur'an adalah nalar Arab. Al-Qur'an tidak pernah jauh dari nalar Arab kecuali dalam kondisi tertentu. Atas dasar fakta ini, pernah muncul pemikiran di kalangan orang-orang terdahulu bahwa al-Qur'an adalah buku dongengan-dongengan nenek moyang. Alasannya, mereka menemukan banyak tokoh dan kejadian yang diceritakan dalam kisah-kisah al-Qur'an adalah apa yang mereka ketahui juga. al-Razi dan al-Naisaburi sangat serius dan teliti ketika berusaha membedakan antara batang tubuh kisah dengan kerangka kisah, dan bimbingan atau petunjuk keagamaan yang ada dalam kisah. Mereka berdua berpendapat, berbagai bimbingan keagamaan dalam al-Qur'an adalah maksud dan tujuan utama dari kisah-kisah al-Qur'an. Adapun batang tubuh dan kerangka kisah tidak begitu penting dalam sebuah kisah, karena tidak termasuk dalam agenda maksud dan tujuan kisah-kisah al-Qur'an. Maka, tidak seorangpun dapat menyangkal bahwa batang tubuh dan kerangka kisah-kisah al-Qur'an adalah berasal dari dongengan-dongengan orang terdahulu.<sup>575</sup>

Umar ibn al-Khattab selain memiliki kapasitas keilmuan yang komprehensif mengenai Islam juga

---

571 Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssîrîn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 141.

572 Mushtafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fi al-Tashrî' al-Islâmi* (Riyadh: Dar al-Warraq, 1998), 81.

573 W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam*, 93.

574 Muhammad Abdullah Darrâz, *Madkhal ila al-Qur'ân al-Karîm: 'Ard Târîkh wa Tahlîl Muqâran* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1971), 163.

575 Muhammad A. Khalafullah, *al-Fann al-Qasas fi al-Qur'ân al-Karîm* ter. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002), 185.

berupaya memperkaya pemikirannya dengan mengambil dari sumber-sumber lain, di antaranya adalah pengetahuan yang dimiliki Ahl Kitab, dan di Hijaz kaum Yahudi memiliki berbagai ilmu pengetahuan. Pertama-tama harus diakui bahwa kalangan kelompok-kelompok Islam mengecam langkah Umar menggunakan ilmu kaum Yahudi. Kecaman ini terutama didasarkan pada alasan bahwa kaum Yahudi sangat dipandang hina oleh al-Qur'an dan tentu saja juga oleh kaum Muslim. Perlu diketahui bahwa ditemukan adanya jejak dan pengaruh Ahl Kitab pada umumnya serta kaum Yahudi pada khususnya dalam teks-teks sejarah dan hadis. Pengaruh ini lebih kurang terlihat pada hampir semua kelompok Muslim. Namun ada sebagian teks yang menunjukkan bahwa Ahl Kitab berupaya mengambil posisi dalam masyarakat baru ini dengan mengandalkan pengetahuan atau ilmu mereka dengan bertumpu pada pengaruh budaya yang mereka warisi dari zaman jahiliah.<sup>576</sup> Kalau dilihat di antara empat khalifah, Umar memiliki banyak terobosan-terobosan yang baru apabila dilihat pada masa tersebut belum terfikirkan oleh sahabat dan takut dianggap melakukan *bid'ah* seperti ide pengkodifikasian al-Qur'an adalah ide monumental dari Umar ibn al-Khattab.

Adopsi pengetahuan yang dilakukan masyarakat Muslim terhadap Ahl Kitab dipandang sebagai konsekuensi dari kuatnya eksistensi atau pengaruh orang-orang Yahudi, di antaranya tradisi bercerita dengan lisan maupun tulisan. Orang-orang tertentu yang dikenal dengan sebutan *Qās* (tukang cerita) mengutip cerita-cerita tentang kaum Yahudi yang bernuansa sejarah agama. Mereka menggunakan cerita-cerita seperti ini untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan sejarah. Sumber utama mereka untuk cerita-cerita seperti ini adalah Taurat dan informasi dari penulis-penulis Yahudi dan Kristiani. Orang-orang ini berbicara kepada para pendengar sebelum dan sesudah shalat berjamaah. Perkembangan seperti ini tidak pernah terjadi di zaman Nabi dan Abu Bakar. Namun perkembangan atau kejadian seperti ini menjadi lazim di zaman khalifah Umar. Perkembangan seperti ini terjadi karena Umar memberikan kesempatan.<sup>577</sup>

Adanya beberapa pengaruh Yahudi dalam Islam dianggap oleh ahli fiqh dan teologi Islam sebagai pelecehan terhadap wahyu yang otentik, sebagaimana halnya yang terdapat dalam sejarah Kristen disebut *bid'ah* Yahudi. Dalam ajaran Islam ada beberapa bagian yang bukan merupakan bagian dari al-Qur'an dan tidak dinisbahkan pada hadis, tetapi merupakan suplemen daripada keduanya, seperti kisah-kisah para Nabi, berbagai kisah lain dengan keragamannya, dan penafsiran-penafsiran terhadap kisah-kisah tersebut yang kebanyakan berasal dari kitab-kitab Yahudi dan diperkenalkan serta disebarkan oleh orang-orang Yahudi yang kemudian masuk Islam. Memahami hal ini dalam konteks bahasa Arab yang tidak pernah menggunakan sebuah term yang menunjuk pada suatu pujian sepenuhnya yang bersifat deskriptif, pada awalnya bersifat netral dan kemudian memiliki konotasi negatif. Pada masa-masa selanjutnya, kisah-kisah isra'iliyat nyaris sinonim dengan tahayyul dan tidak dianggap sebagai bagian dari Islam yang otentik, akan tetapi dipandang sebagai bagian dari ajaran Yahudi dari pengaruh eksternal dan karenanya harus ditolak.<sup>578</sup> Terjadinya perubahan sikap terhadap periwayatan isra'iliyat karena dianggap mencederai keotentikan al-Qur'an, karena substansi riwayat tersebut terkadang bertentangan dengan logika.

Pada masa khalifah Umar ibn al-Khattab pembicaraan mengenai kisah-kisah (*al-qashas*) telah dimulai. Hal ini bermula dari penjelasan al-Qur'an ketika berbicara masalah kisah para Nabi dan umat pada masa lampau dengan tujuan mengambil hikmah, pendidikan, dan mengingatkan manusia akan akhirat. Para tukang cerita sebagai pendidik dan sejarawan menggunakan kisah-kisah sebagai sumber dengan menggunakan mesjid agar didengar oleh orang banyak dan sering dihadiri oleh para pejabat, mereka sangat antusias dalam mendengar penyampaian tukang cerita sehingga mereka mennganis.<sup>579</sup>

---

576Rasul Ja'farian, *Sejarah Islam: Sejak Wafat Nabi SAW Hingga Runtuhnya Dinasti Bani Umayyah (11-132 H)* terj. Ilyas Hasan (Jakarta: PT. Lentera, 2004), 90.

577Rasul Ja'farian, *Sejarah Islam*, 104.

578Bernard Lewis, *Yahudi-Yahudi Islam* terj. M. Sadat Ismail (Jakarta: Nizam Press, 2001), 90.

579Muhammad Zaghnut, *Athr al-Fikr al-Yahudi fi Kitâbah al-Târîkh al-Islâmi* (Kairo: Dar al-Tabâ'ah wa al-Nashr al-

Seiring berjalannya waktu tujuan para tukang cerita ini berubah, yaitu mempunyai niat yang tidak baik dengan cara menyatakan keislaman dan menyembunyikan kekafiran dan zindiq. Kebanyakan mereka berasal dari Ahl Kitab yang tidak baik keislaman mereka, mereka memanfaatkan cerita untuk memasukkan pemikiran yang tercampur oleh kisah Yahudi dan Nasrani untuk merusak akidah umat Islam. Mereka pun tidak segan-segan meriwayatkan hadis palsu yang dihubungkan kepada Rasulullah sebagai motivasi dan ancaman atau mengaitkan kepada pihak politik sebagai lawan politik yang lain.<sup>580</sup>

Kaum Yahudi dipersepsikan secara teologis sebagai musuh abadi umat Islam. Permusuhan dengan Yahudi menurut umat Muslim bersifat *taken for granted* dan telah menjadi ketentuan Tuhan. Permusuhan atau pertarungan eksistensi tersebut disebabkan oleh kerasnya kebencian kaum Yahudi terhadap Islam. Hal ini digambarkan oleh al-Qur'an dan hadis bahwa kaum Yahudi membenci umat Islam secara permanen.<sup>581</sup>

Ibn Qutaibah (w. 276 H) seorang penulis sunni mengutip pendapat tentang Abu Hurairah dari filosof besar Mu'tazilah al-Nazzam (w. 231 H) untuk membantahnya setelah itu. Pertama-tama Ibn Qutaibah mengutip al-Nazzam, berkata: "Umar, Usman, Ali, dan A'isyah menyebut Abu Hurairah sebagai pembohong."<sup>582</sup> Kemudian dia mencoba membantah pernyataan al-Nazzam, "Adapun kejahatan yang dilakukan al-Nazzam terhadap Abu Hurairah dengan menuduh dia pembohong, saya katakan Abu Hurairah tinggal dekat dengan Nabi selama hampir tiga tahun. Abu Hurairah meriwayatkan dari Nabi sedemikian banyak hadis, dan hidup setelah Nabi wafat selama sekitar lima puluh tahun. Ketika Abu Hurairah meriwayatkan hadis-hadis yang tidak pernah terdengar diriwayatkan oleh sahabat-sahabat senior (*al-sâbiqûn al-Awwalûn*) mereka sangat mencurigai bahwa Abu Hurairah tidak dapat dipercaya (*ittahamuhu*) dan menolak kata-katanya. Mereka berkata, mengapa hanya engkau saja yang mendengar ini, apa tidak ada lagi orang di sana yang mendengarnya?".<sup>583</sup>

Kata-kata ini dimaksud untuk membantah tuduhan tidak langsung yang dilontarkan oleh al-Nazzam, tetapi tidak memiliki daya persuasif sama sekali. Menunjukkan bahwa Abu Hurairah tidak biasa berdusta (*takzîb*), tetapi dia dicurigai bahwa kata-katanya "ditolak keras" dan terungkap keheranan mengapa tidak ada sahabat lain yang mendengar hadis-hadis tersebut.<sup>584</sup>

Ulama hadis menjelaskan dalam bab *riwâyat al-sahâbah 'an al-tâbi'în aw riwâyat al-akâbir 'an al-asâgîr* sesungguhnya Abu Hurairah, Ibâdalâh, Mu'awiyah, dan Anas meriwayatkan dari Ka'b al-Ahbar seorang Yahudi yang masih dipertanyakan keislamannya. Abu Hurairah adalah perawi hadis yang banyak terpengaruh dan percaya kepada Ka'b, beliau juga meriwayatkan hadis-hadisnya. Di sini tampak jelas Ka'b memanfaatkan kesederhanaan Abu Hurairah untuk mempengaruhi dan menyebarkan isu-isu khurafat dan keraguan di dalam Islam.<sup>585</sup> Menurut al-Dhahabi Ka'b memuji Abu Hurairah, Aku tidak pernah melihat seorangpun yang paham Taurat tanpa membacanya selain Abu Hurairah.<sup>586</sup> Dalam konteks riwayat di atas dapat dipahami Ka'b berusaha mendekati Abu Hurairah karena dilihat dari sejarahnya bagaimana mungkin seorang Abu Hurairah bisa memahami isi Taurat padahal ia belum pernah mengenalnya, seandainya dia kenal tidak akan sanggup membacanya karena menggunakan bahasa Ibrani sedangkan Abu Hurairah merupakan seorang *ummi*.<sup>587</sup>

Al-Zhahabi berpandangan, tidak bisa dipungkiri bahwa Abu Hurairah telah meriwayatkan hadis

---

Islâmiyah, 1986), 11.

580 Muhammad Zaghrut, *Athr al-Fikr al-Yahûdi*, 12.

581 Muhammad Tasrif "Telaah Tematik dan Kontekstual terhadap Hadis-hadis tentang Interaksi Islam dan Yahudi" *Jurnal al-Tahrir STAIN Ponorogo*, Vol. XI, No. 1, (2011), 125.

582 Ibn Qutaibah, *Kitâb Ta'wil Mukhtalif al-Hadîth* (Beirut: Mu'asasah al-Kutub al-Thaqafiyah, 1988), 39.

583 Ibn Qutaibah, *Kitâb Ta'wil Mukhtalif al-Hadîth*, 48.

584 G.H.A. Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)* terj. Ilyas Hasan (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), 115.

585 Mahmûd Abu Rayyah, *Adwâ 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), 207.

586 Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-'Asqalâni, *al-Isâbah fi Tamyiz al-Sahabah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), 358.

587 Mahmûd Abu Rayyah, *Adwâ 'ala al-Sunnah*, 207.

dari tokoh-tokoh Ahl Kitab yang telah memeluk Islam, namun yang tidak bisa diterima adalah tuduhan kelalaian dan keluguan Abu Hurairah sehingga dimanfaatkan oleh Ka'b untuk menyusupkan pemikiran-pemikiran Yahudi ke dalam hadisnya. Hal ini dapat dibantah dengan melihat profil Abu Hurairah sebagai pemberi fatwa, termasuk salah satu sahabat Nabi yang masyhur, dan para sahabat yang lain banyak meriwayatkan hadis dari beliau.<sup>588</sup>

Di antara riwayat yang sangat kontroversial dan banyak menyulut perdebatan klasik adalah perdebatan mengenai dua putra Ibrahim, siapa yang dikurbankan oleh ayahnya sebagai manifestasi ketaatan kepada Allah. Nabi Muhammad mengambil dalam salah satu surat *al-Makkiyah* (al-Shaffat: 100-110) kisah Taurat tanpa menyebutkan putra tertentu yang akan dikurbankan. Nampaknya Nabi Muhammad sendiri dengan informasi dari Yahudi dan Nasrani tidak berasumsi selain Ishaq sebagai putra yang dikurbankan (dipilih untuk dikurbankan), dan nampaknya juga tidak seorang pun ragu akan hal itu pada awal Islam. Namun kemudian diriwayatkan sebagaimana yang juga diceritakan oleh al-Thabari bahwa seseorang yang punya kedekatan dengan Yahudi dan setelah masuk Islam berkunjung kepada khalifah Umar ibn Abdul Aziz dan menginformasikan kepadanya bahwa umat Yahudi mengganti karena kedengkian mereka kepada bangsa Arab, nenek moyang mereka dari Ishaq dengan nenek moyang bangsa Arab yaitu Isma'il, ini adalah salah satu bentuk penyimpangan yang dimasukkan oleh penganut Yahudi dalam Taurat. Sebagian dari mereka mengisyaratkan perubahan tersebut dengan qira'at teks Taurat (kitab kejadian: 22, 2) dengan penjelasan: "Allah berfirman kepada Ibrahim, kurbanlah putra pertamamu, yaitu Ishaq. Tidak mungkin yang dimaksud adalah Isma'il putra kedua Ibrahim. Dikatakan, bahwa nama Ishaq yang disebutkan setelah pendeskripsian tadi tidak ada perdebatan tentang keberadaannya dalam Taurat, yaitu putra pertamamu, dan memang makna yang kontradiktif itu dimasukkan oleh seorang Yahudi sebagai upaya pemalsuan dalam teks. Demikianlah dua pendapat ini berseberangan antara satu dengan yang lainnya. Masing-masing dikuatkan dengan dalil *naql*, disokong oleh sanad yang cukup memadai untuk memuaskan tuntutan ulama Islam. Kubu Ishaq dapat merujuk melalui jalur Abu Hurairah<sup>589</sup> kepada seorang sarjana Yahudi, Ka'b al-Ahbar yang merupakan salah satu sumber riwayat isra'iliyat dan nasraniyyat dalam mitologi-mitologi Islam paling signifikan.<sup>590</sup>

Dalam menyampaikan hadis Nabi Abu Hurairah mengawali dengan kata-kata: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم terhadap diri Abu Hurairah harus diteliti rangkaian sanadnya. Karena seperti diketahui kata-kata di atas memberi kemungkinan bahwa ia barangkali menerima hadis langsung dari Nabi, atau menerima melalui perantaraan. Pada kenyataannya riwayat hadis yang dimiliki para sahabat, ada yang langsung diperolehnya dari Nabi dan ada yang diperolehnya dari sahabat lain. Bahkan menurut berbagai sumber, tidak sedikit sahabat Nabi yang memperoleh riwayat hadis dari tabi'in. Aisyah, Abu Hurairah, Mu'awiyah, Abdullah ibn Abbas, Abdullah ibn Umar, Abdullah ibn Zubeir, dan Abdullah ibn Amr ibn al-Ash telah menerima hadis bukan hanya dari Nabi dan sahabat saja, melainkan juga dari Ka'b al-Ahbar seorang tabi'in. padahal seorang tabi'in tidak pernah menerima hadis langsung dari Nabi.<sup>591</sup>

Proses kodifikasi *al-sunnah* telah disusun secara rapi dan sempurna pada masa Umar ibn Abdul Aziz abad ke-2 H yang dihimpun dari *suhuf*, kitab-kitab, dan riwayat yang ada di tangan sahabat. Khalifah menekankan tentang pengumpulan dan kodifikasi agar mendapatkan syarat dan batasan-batasan yang jelas mengenai hadis berupa kredibilitas isnad, otentisitas riwayat, keadilan dan kedhabitan perawi. Proses seleksi hadis yang begitu ketat menyebabkan hilangnya riwayat shahih isnadnya sampai kepada sahabat dan tabi'in, seperti: Ka'b al-Ahbar, al-Qarazi, Wahb ibn Munabbih, Abdullah ibn Salam, dan Ahl

588 Muhammad Husein al-Zhahabi, *al-Isrâ'iliyat fi al-Tafsîr wa al-Hadîth* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), 60.

589 حدثنا ابن حميد، قال: ثنا إبراهيم بن المختار، قال: ثنا محمد بن إسحاق، عن عبد الرحمن بن أبي بكر، عن الزهري، عن العلاء بن حارثة الثقفي، عن أبي إسحاق قوله (وَقَدِّبْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ) قال: من ابنه إسحاق. Riwayat ini terdapat dalam kitab Tafsîr al-Thabari, J. XXI, 80.

590 Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsîr: dari Aliran Klasik hingga Modern* terj. M. Alaika Salamullah, dkk. (Yogyakarta: el-SAQ Press, 2006), 104.

591 Sa'dullah Assa'idi, *Hadis-hadis Sekte* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 47.

Kitab lain yang telah memeluk Islam.<sup>592</sup> Perhatian ulama terhadap kritik sanad lebih banyak dibanding matan sehingga jarang sekali diperoleh kritik mengenai bagian-bagian hadis yang tidak relevan, hal-hal yang berkaitan, kontroversi fakta sejarah, istilah hadis yang menggunakan filsafat yang berbeda dengan tradisi Nabi, dan hadis-hadis yang memiliki kemiripan dengan matan fiqh.<sup>593</sup>

Ibn Taimiyah menjelaskan dalam karyanya *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr* bahwa tafsir terbagi dua macam: sesuatu yang disandarkan kepada riwayat dan yang disandarkan kepada selain riwayat, karena ilmu adakalanya bersifat riwayat yang benar dan ada juga berusaha menemukan kebenaran. Riwayat terbagi dua macam, yaitu: *ma'shûm* (terpelihara) dan *gairu ma'shûm* (tidak terpelihara). Riwayat *ma'shûm* dapat diketahui posisinya sebagai *shahîh* atau *da'if*, sedangkan riwayat *gairu ma'shûm* tidak ada alasan untuk meyakini kebenarannya, tidak ada faedah untuk membahasnya, dan menghabiskan waktu. Adapun yang dibutuhkan kaum Muslimin untuk mengetahui riwayat tersebut Allah selalu memberikan petunjuk. Riwayat yang tidak berfaedah dan tidak *shahîh* antara lain: perbedaan mengenai *Ashab al-Kahfi*, bagian sapi betina yang dipukul Musa, ukuran perahu Nabi Nuh dan kayunya, nama anak yang dibunuh oleh Khidir, dan lain-lain. Seluruh contoh yang disebut di atas berasal dari riwayat, tetapi tidak ada riwayat yang benar-benar bersumber dari Nabi.<sup>594</sup>

Ignaz Goldziher salah seorang wakil kelompok revisionis dalam bukunya berjudul *Muhammedanische Studien* menyatakan keraguannya atas kesejarahan dan keshahihan hadis, alasannya antara lain: *pertama*, koleksi hadis belakangan tidak menyebutkan sumber tertulisnya dan memakai istilah-istilah *isnad* yang lebih mengaplikasikan periwayatan lisan daripada periwayatan tertulis. *Kedua*, adanya hadis-hadis yang kontradiktif satu sama lain. *Ketiga*, perkembangan hadis secara massal sebagaimana terdapat dalam koleksi hadis belakangan tidak termuat dalam koleksi hadis yang lebih awal. *Keempat*, para sahabat kecil lebih banyak mengetahui Nabi, dalam arti mereka lebih banyak meriwayatkan hadis daripada para sahabat besar. Semua ini menjadi bukti bagi Goldziher bahwa terjadi pemalsuan hadis dalam skala besar. Menurut Goldziher tidak hanya hukum dan adat kebiasaan, tetapi juga doktrin politik dan teologi pun mengambil bentuk dalam hadis. Apa yang dihasilkan Islam atau dipinjam dari unsur luar diberi tempat dalam hadis. Bahkan beberapa bagian baik Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru, kata-kata dari Rabi, kutipan-kutipan Injil apokri, doktrin filsuf Yunani, dan petatah petitih Persia serta India ditampilkan kembali dan dinyatakan sebagai sabda-sabda Nabi.<sup>595</sup>

Ibn Khaldun menggunakan sumber-sumber Yahudi secara luas. Sumber utamanya adalah Taurat yang beliau kutip dalam beberapa konteks, referensi permasalahan hukum, kitab Mazmur, dan Isra'iliyat. Isra'iliyat menurut Ibn Khaldun berasal dari sumber Yahudi yang dibawa oleh masyarakat Taurat, yakni Yahudi dan Kristen yang hidup di antara orang-orang Arab, sebagian besar adalah suku Himyar yang berpindah kepada agama Yahudi. Riwayat tersebut disebarluaskan melalui cerita, legenda, dan tradisi di kalangan masyarakat Arab dengan maksud memuliakan masa lalu Israel dan pembela al-Kitab. Ibn Khaldun menyadari bahwa tradisi Yahudi mempengaruhi keyakinan dan gagasan dalam Islam, diantaranya adalah pemikiran-pemikiran mengenai Yahudi dan telah masuk ke dalam berbagai literatur Islam.<sup>596</sup>

## F. Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa interaksi sosial antara kaum Muslim dengan Ahl Kitab yang dimulai sejak masa Nabi Muhammad menghasilkan kemiripan ajaran-ajaran keagamaan sehingga mempengaruhi keaslian sumber Islam. Adanya dialog antara Abu Hurairah sebagai perwakilan dari sahabat dengan beberapa tokoh Ahl Kitab dan indikasi periwayatan yang berbau isra'iliyat menunjukkan

592 Ahmad 'Ali al-Majdub, *Ahl al-Kahfi fi al-Taurât wa Injil wa al-Qur'an* (Kairo: al-Dar al-Misriyah al-Lubnaniyah, 1996), 48.

593 Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1969), 217.

594 Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr* (Kuwait: Dar al-Qur'an al-Karim, 1971), 55.

595 Ali Masrur, *Teori Common Link G.H.A. Juynboll: Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi* (Yogyakarta: LKis, 2007), 33.

596 Walter J. Fischel, "Ibn Khaldun's Use of Historical Sources" *Studia Islamica*, No. 14, (1961), 116.

adanya kontak Abu Hurairah dengan mereka serta ditambah dengan pujian Ahl Kitab tentang penguasaan beliau terhadap kitab Taurat.

Banyaknya tradisi-tradisi Yahudi dan Nasrani yang terdapat dalam Islam disebabkan kondisi *sosio-cultural* masyarakat Arab pada zaman jahiliyah. Pengetahuan mereka tentang kebudayaan Ahl Kitab telah lama hadir dalam kehidupan mereka sehingga tidak dapat dihindari adanya interaksi kebudayaan Yahudi dan Nasrani dengan kebudayaan Arab yang kemudian menjadi Jazirah Arab. Ahl Kitab memainkan peran penting dalam sejarah Islam, di antaranya: Abdullah ibn Salam, Ka'b al-Ahbar, dan Wahb ibn Munabbih adalah tokoh-tokoh Yahudi yang masuk Islam dan berusaha menginterpretasi ajaran Islam dengan pemahaman yang mereka dapatkan sebelumnya. Dalam hubungan tersebut menurut al-Dhahabi Abu Hurairah telah meriwayatkan hadis dari tokoh tersebut, namun yang tidak bisa diterima adalah anggapan kelalaian dan keluguan yang dimanfa'atkan oleh Ka'b untuk menyusupkan pemikiran-pemikiran Yahudi ke dalam hadis Abu Hurairah.

## DAFTAR PUSTAKA

- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005.
- Arkoun, Mohammed. *Kajian Kontemporer al-Qur'an* Terj. Hidayatullah. Bandung: Penerbit Pustaka, 1998.
- D. S, Russel. *Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalypitics* Terj. Ioanes Rakhmat. Jakarta: Gunung Mulia, 2007.
- Al-Ghazali, Muhammad. *Berdialog dengan al-Qur'an: Memahami Pesan Kitab Suci dalam Kehidupan Masa Kini* terj. Masykur Hakim & Ubaidillah. Bandung: Penerbit Mizan, 1999.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, Terj: R. Cecep Lukman Yasin & Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Ibn Hanbal, Abu Abdullah Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.
- Johnson, Doyle Paul. *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern* terj: Robert M.Z Lawang. Jakarta: PT. Gramedia, 1988.
- Juynboll, G.H.A, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)* Terj: Ilyas Hasan. Bandung: Penerbit Mizan, 1999.
- Kafri, Ofer Livne. "Some Notes On The Muslim Apocalyptic Tradition" *Journal Quarderni di Studi Arabi*. Vol. 17, 1999.
- Lewis, Bernard. *Yahudi-Yahudi Islam* Terj: M. Sadat Ismail. Jakarta: Nizam Press, 2001.
- Al-Majdub, Ahmad 'Ali. *Ahl al-Kahf fi Taurât wa al-Injil wa al-Qur'ân*. Kairo: Dar al-Misriyah al-Lubnaniyah, 1996.
- Muhammad, Abdurrahman Muhammad. *Tafsir Nabawi* Terj: Wawan Junaidi Soffandi. Jakarta: Pustaka Azzam, 2001.
- Noldeke, Theodore. "The Scope and Influence of Arabic History" *Journal The Historian's History of The World*. Vol. VIII, 1926.
- Porter, J.R. "Pre-Islamic Arabic Historical Traditions and the Early Historical Narratives of the Old Testament" *Journal of Biblical Literature*, Vol. 87, No. 1, 1968.

- Al-Qushairi, Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj. *Shahih Muslim*. Riyadh: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 1998.
- Rahmah, Silvia. "Negeri Madinah Negeri Ukhuwah, *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 2, No. 2, 2009.
- Saleh, Walid. "In Search of a Comprehensible Qur'an: A Survey of Some Recent Scholarly Works" *Journal Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies (BRIIFS)*, Vol. 5, No. 2, 2003.
- Santoso, Slamet. *Dinamika Kelompok*. Jakarta: Bumi Aksara, 1992.
- Shihab, Alwi. *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Simmel, George. *The Sociology of Geoge Simmel* Kurth H. Wolff (ed.). New York: Free Press, 1950.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Sulaiman, Mushtafa Muhammad. *al-Qisshah fi al-Qur'ân al-Karîm: wa Ma Thâra Haulahâ min Shubhât wa al-Radd 'Alaihâ*. Kairo: Matba'ah al-Amanah, 1994.
- Syahrur, Muhammad. *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara* Terj. Saifuddin Zuhri Qudsy & Badrus Syamsul Fata. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Asy-Syirbasi, Ahmad. *Sejarah Tafsir al-Qur'an* Terj: Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Sztompka, Piötr. *Sosiologi Perubahan Sosial* terj. Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: Prenada, 2004.
- Tutik, Titik Triwulan dan Trianto. *Dimensi Transendental dan Transformasi Sosial Budaya*. Jakarta: Lintas Pustaka, 2008.
- al-Zhahabi, Muhammad Husein. *al-Isrâ'iliyyât Fî al-Tafsîr wa al-Hadîth*. Kairo: Dar al-Taufiq al-Namuzijiyah, 1986.

# Paradigma Spiritual untuk Solusi Perbedaan dan Konflik Pendapat Destruktif

Oleh: DR. Nurasiah M.A

## ABSTRAK

Tulisan ini menawarkan paradigma tradisi ikhtilaf dan strategi pengelolaan ikhtilaf yang visioner, sistematis dan solusif bagi perbedaan destruktif yang berujung kepada perpecahan, kemunduran dan pertentangan berkepanjangan yang irrasional. Kitab-kitab Ikhtilaf al-Fuqahâ' al-'Ulamâ' yang menggunakan pendekatan materialism dan rasional dalam membahas perbedaan pandangan hanya sampai pada usulan dan ide co-eksistensi. Tetapi, di dalamnya mengandung asumsi relativitas dan karenanya co-eksistensi tersebut tidak menghasilkan keharmonisan dan kesejajaran hakiki.

Dengan pendekatan spiritualnya terhadap perbedaan pendapat (ikhtilaf), Ibn 'Arabi mampu menghadirkan visi ikhtilaf yang melihat kebenaran hakiki pada semua pendapat, signifikansi eksistensi masing-masing pandangan, dan fungsi relasional yang saling melengkapi, dan menyempurnakan dalam spektrum dinamika dan intensitas spiritualitas manusia. Hal ini merupakan implikasi dari paradigma ikhtilaf yang dirumuskan Ibn 'Arabi dengan bahan-bahan, materi dan contoh kasus sufismenya. Pertama, bahwa ijtihad adalah kerja pemahaman yang melibatkan penghayatan sakral dan holistik. Ijtihad adalah komunikasi ruhaniah dengan tuntunan Tuhan yang akan menghasilkan kebenaran hakiki tetapi juga hidup dan dinamis, di mana hati adalah instrumen fundamentalnya. Kedua, bahwa perbedaan dan perdebatan hukum adalah upaya transformasi ruhaniah untuk meretas kebekuan formalitas hukum dan meraih makna Ilahiah hakiki, karena hukum adalah instrumen pengenalan Tuhan, penggalan kasih sayang dan rahmat Tuhan, dan memenuhi kebutuhan spiritualitas yang terus bergerak dan berproses

Paradigma di atas menghasilkan strategi yang dibutuhkan bagi upaya pembinaan kesatuan dan saling menghargai secara riil di antara berbagai elemen internal umat Islam secara khusus, dan antar kelompok agama secara umum. Konsep Ibn 'Arabi bahkan lebih radikal akan meruntuhkan kendala psikologis untuk bergandengan dalam segala macam bentuk perbedaan.

## A. Permasalahan

Dalam Islam wacana dan pengelolaan perbedaan dan keberagaman tumbuh dan berkembang dari dunia fikih hingga dapat menyumbangkan suatu ilmu pengelolaan perbedaan (*'ilm al-khilaf*) menjadi bagian keilmuan tradisional Islam.<sup>597</sup> Dunia fikih telah mengungguli dan meredam fenomena perdebatan kalam dengan membangun karakter perdebatan metodologis, realistik dan praktikal.<sup>598</sup> Hasilnya,

---

597 Kata *ikhtilaf* sejak awal memang seringkali dihubungkan dengan mazhab fikih sehingga akhirnya menjadi terminologi keilmuan hukum Islam. Tentang *'ilm khilaf* ini walaupun baru tersistematisasi agak belakangan, akan tetapi diakui telah muncul cukup awal, tidak jauh dari masa kodifikasi, yang artinya merekam praktik *khilaf* para fuqaha abad-abad awal. Dinyatakan Dr. Abdul Azhim al-Daib, *Fi 'ilm al-Khilaf* pada pengantarnya dalam kitab *al-Darrah al-Mudhiyah* karya Imam al-Haramain al-Juwaini (Qatar: tp, 1986), hal. 43. Dikutip dalam Mun'im A. Sirry, "Ke Arah Rekonstruksi Tradisi Ikhtilaf", *Jurnal Ulumul Qur'an* no. 4 vol. V (1994), hal. 61.

598 Munculnya *'ilm al-khilaf* ini adalah manifestasi dari perkembangan masif studi fikih, yang artinya kemunculan masif. Kasus-kasus yang asalnya adalah pertentangan politis lalu menjadi perbedaan teologis, yang beresiko konflik fisik dan destruktif, akhirnya terkelola dan terasionalisasi dengan analisis dan pendekatan perdebatan fiqhiyyah. Misalnya, kasus pembunuhan Ali yang memunculkan pertentangan teologis mengenai dosa besar dan status Muslim dan Kafir serta beberapa masalah lainnya akhirnya melunak karena teralihkan menjadi perdebatan fiqhiyyah yang bertumpu pada metodologi. Dengan meletakkan basis metodologi pengejawantahan nilai dan substansi ke dalam praktik, keterpaduan batiniyah dan lahiriah serta akidah dan syariat, fikih mampu melahirkan perdebatan yang dialogis dan menghasilkan keberagaman aturan dan pandangan hukum, yang dalam dunia kalam akan berkonsekuensi kepada saling menegasikan status keislaman masing-masing. Begitu juga, pembakuan istilah *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadis* dalam dunia fikih adalah bukti lain bahwa fikih membangun legitimasi metodologis bagi keterbedaan



perdebatan fikih lebih dapat mencegah destruktifitas dan tindakan saling menegasikan yang dihasilkan dari karakter *jidat* dalam dunia kalam. Begitupun, sejarah Islam tidak bisa menutupi bahwa khilafiah fihiyyah masih ikut andil mencoreng ajaran toleransi konstruktif Islam.

*‘Ilm al-khilaf*<sup>599</sup> menjadi bukti bahwa ilmu fikih telah menciptakan tradisi berbeda dan berdebat yang produktif dan sekaligus menginformasikan fakta bahwa fikih lahir, berjalan dan mencapai hidup yang cemerlang dari proses perdebatan itu sendiri. Fase dan proses *ikhtilaf* tidak saja telah memperkaya khazanah hukum dalam Islam, tetapi bahkan berhasil mengantarkan fikih menuju periode kecemerlangan (*‘ashr al-izdihar*), yang ditandai dengan kelahiran *‘aimmah al-mazahib* dengan warisan ilmu hukum Islam yang mengagumkan. Tradisi *ikhtilaf* ini, sebagaimana juga dinyatakan Wael Hallaq, beserta prinsip ijtihad dan pluralisme hukum yang dicarikan jalan keluarnya melalui berbagai perangkat teori (mis. *takhrij*, *tarjih*, *tashih*, dsb) adalah keseluruhan tahapan yang membentuk hukum Islam, di mana penghapusan kesemua itu berarti adalah penghancuran ciri khas struktural, epistemologis, dan hermenetik hukum Islam.<sup>600</sup>

Tetapi bagian lainnya dari sejarah umat Islam dipenuhi catatan kelam ikhtilaf destruktif, perbedaan yang memecah, pertentangan yang melemahkan, saling menafikan dan mematikan eksistensi. Sekedar ilustrasi dahsyatnya tragedi perpecahan yang pernah melanda umat Islam terlihat dari munculnya kritik tajam ulama terhadap perbedaan pendapat dan perdebatan. Kritik terhadap perbedaan ini sudah terdeteksi sejak abad-abad awal sejarah Islam. Menurut pendapat kelompok ini *ikhtilaf* adalah bid‘ah dan menjadi biang kemunduran umat. Hadis-hadis yang diajukan kelompok pendukung ikhtilaf seperti “*ikhtilaf ummati rahmah*” atau justifikasi ijtihad yang mengkonsekuensikan perbedaan “jika seorang berijtihad dan ijtihadnya benar maka dia mendapat 2 pahala, dan jika ia salah maka ia mendapat satu pahala,” secepatnya dibantah sebagai hadis-hadis lemah.<sup>601</sup> Demikianlah, ikhtilaf yang membawa kepada kreatifitas dan menjadi daya dinamis bagi perkembangan pemikiran-pemikiran keagamaan baru teredam dan *ilm al-khilaf* surut dan ditelan kegoncangan konflik dan ketegangan dalam perbedaan pendapat.<sup>602</sup>

Waktu telah lama berjalan, kabar kebangkitan Islam telah lama didengungkan, berbagai sarana prasarana, perangkat lunak dan keras telah diupayakan untuk kebangkitan umat Islam, namun sampai zaman memasuki millennium baru tetap saja umat Islam masih menunjukkan tidak percaya diri dan belum memperlihatkan gairah kebangkitan yang sesungguhnya. Hukum Islam semakin ditinggalkan dan selalu ketinggalan untuk memberikan jawaban bagi problematika aktual umat. Atau malah, umat Islam kembali sedang diambang kehancuran dihantam gelombang perpecahan seperti yang tampak di belahan dunia Islam Arab saat ini. Tiada jawaban lain untuk mengembalikan gairah kreatifitas dan kompetitif beserta kekuatan persatuan yang dinamis dalam tubuh umat Islam selain mengembalikan paradigma tradisi ikhtilaf yang dibangun para sahabat melalui pencerapan murni mereka terhadap apa yang diajarkan dan dipraktikkan Nabi.

Dalam hal ini, apa yang diajukan Ibn ‘Arabi sungguh harus dikaji mendalam dan disebarluaskan. Ibn ‘Arabi ternyata memiliki rumusan sistematis tentang paradigma hakiki tradisi ikhtilaf para salafus salih untuk menghasilkan strategi pengelolaan ikhtilaf yang tepat, efektif dan solusif. Dengan metode dan pendekatan spiritual, Ibn ‘Arabi melahirkan wacana yang baru, orisinal dan konsisten.

---

pendapat yang dihasilkannya.

599

600 Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), lihat misalnya hal. 126, 158, 206

601 Lihat Yusuf al-Qaradawi, *‘Awamil al-Si‘ah wa al-Murunah fi al-Syariah al-Islamiyah* (Kairo: tp, 1985), hal. 47-63, 75, 214. Nasiruddin al-Albani adalah salah seorang yang terdepan menolak *ikhtilaf* menelusuri kebatilan hadis di atas, lihat kitabnya *Sifat Salat al-Nabi* (Beirut: tp, tt), hal. 42-59.

602 Mun‘im A. Sirry, *Jurnal Ulumul Qur‘an*, hal. 63

## B. Konsep Pengelolaan Ikhtilaf Dalam Ibn ‘Arabi

Para sarjana peminat studi Ibn ‘Arabi akan melihat bahwa tradisi pengkajian pemikiran Ibn ‘Arabi, sejak 3 dekade belakangan ini, telah meluas yaitu perhatian pada signifikansi praktis dan konteks realitas dari pemikiran sufistik Ibn ‘Arabi, ketimbang melulu berkuat pada tataran teoretis abstrak doktrin-doktrin filosofis dan mistisnya. Tokoh-tokoh yang terlibat dalam memunculkan pengkajian aspek dan manifestasi praktis pemikiran Ibn ‘Arabi tersebut utamanya adalah Michel Chodkiewicz, William C. Chittick, J.W. Morris, Cyrille Chodkiewicz, Erick Winkel dan juga Mahmud Mahmud al-Ghurab. Tiga nama terakhir malah menemukan jalannya untuk mengeksplorasi wacana fikih dan syariah dalam teks-teks Ibn ‘Arabi.<sup>603</sup> Seperti diketahui, tradisi Islam telah menempatkan fikih sebagai ekspresi Islam paling jelas dan utama.

Banyak hal didapatkan dengan menerapkan kerangka pikir dan asumsi praktikalitas pada pemikiran Ibn ‘Arabi. Erick Winkel menemukan syariat dan fiqh berwawasan spiritual milik Ibn ‘Arabi dapat mengoreksi pendekatan literalisme yang memunculkan fundamentalisme.<sup>604</sup> Pendekatan spiritual-batiniah Ibn ‘Arabi terhadap hukum menghasilkan rumusan konsepsi hukumnya yang unik dan menantang. Misalnya, rumusan doktrin tentang Kasih Sayang Tuhan dalam Hukum, Metode Hati Sebagai Sumber Hukum dan Sebagai Faktor dalam Pelaksanaan Hukum, juga Hukum Sebagai Instrumen Mengenal dan Mendekati Tuhan. Dengan asumsi di atas, makalah ini mencoba mengangkat satu rumusan praktis lainnya dari pemikiran Ibn ‘Arabi, yaitu konsep pengelolaannya terhadap perbedaan pendapat hukum (*ikhtilâf*). Konsep Ibn ‘Arabi tentang pengelolaan perbedaan pendapat hukum ini mungkin untuk diaplikasikan pada kasus perbedaan dan pertentangan dalam berbagai konteksnya.

### a. Moral Perbedaan Pendapat Hukum (*Ikhtilâf*)

Kesalahan para penulis yang mengupayakan solusi untuk mencegah perbedaan yang destruktif adalah ketidakmampuan untuk menangkap paradigma hakiki dari tradisi ikhtilaf para *salafussalih*. Mereka masih terjebak pada visi dan paradigma spesialisasi dan keterpisahan ilmu, dan akhirnya disintegrasi pikiran dan tindakan. Ibn ‘Arabi percaya pada interkoneksi disiplin yang berakar pada keutuhan dan satu kesatuan kedirian manusia. Prinsip ijthad –yang juga didukung secara mutlak oleh Ibn ‘Arabi– dapat dipahami akan mengkonsekuensikan keragaman dan perbedaan pendapat. Namun kalau dalam tradisi fikih formal, keragaman dan perbedaan pendapat ini bersandar pada asumsi *tafâdul* (pengunggulan) dan *ta‘ârud* (pertentangan), yang menghasilkan aktifitas *tarjih*, *takhrîj* dan *tashih* serta *tad‘if*. Sementara dalam sistem Ibn ‘Arabi, asumsi yang dibangun adalah kebersamaan kebenaran (*tasawi*, *takafu*, *tanasub*) hingga melahirkan aktifitas pencarian hikmah dan manfaat dari semua pendapat dan hukum yang ada.

Konsepsi ‘*ta‘ârud*’ (pertentangan) dan ‘*tafâdul*’ (pengunggulan) ini adalah implikasi dari asumsi fikih sebagai aspek amal Islam yang menuntut satu jawaban hukum untuk dipraktikkan. Selain itu, dikarenakan fikih didasarkan pada postulat teologis yang melihat Tuhan sebagai pemberi hukum, dan manusia sebagai pelaksana kewajiban hukum,<sup>605</sup> artinya mengkonsepsi hubungan Tuhan dan hamba dalam kerangka hubungan vertikal dan penilaian benar dan salah. Karenanya, perbedaan pendapat dalam fikih adalah kriteria pembedaan benar dan salah. Perspektif fuqaha kebanyakan terhadap

---

603 Keterangan lebih lanjut tentang trend studi Ibn ‘Arabi ini serta tokoh-tokohnya dapat dilihat dalam tesis Master saya yang membahas tentang konsep syariah Ibn ‘Arabi, di bawah supervisi Prof. Dr. Wael B. Hallaq pada department of Islamic Studies, McGill University, Montreal. Tesis ini telah diterbitkan dalam bahasa Indonesia oleh penerbit Mizan Bandung, Indonesia, dengan judul “Meraih Hakikat Melalui Syariat”, disertai kebaikan hati Prof. Erick Winkel untuk memberikan kata pengantar. Akan tetapi, masalah dalam makalah ini belum dibahas dalam buku tersebut.

604 Lihat misalnya artikel beliau, “Syariah, Fiqh, and Spirituality”, *Islamic Quarterly* 38 (1994): 24-33

605 Berbeda dengan kalam, misalnya, yang merupakan wacana yang berhenti pada tataran kognitif (‘ilmi). Winkel mengatakan bahwa Islam adalah keberagaman yang mengandalkan pada kata dan ekspresi. Dan fikih adalah artikulasi Islam paling ketat dan nyata. Winkel, *The Mysteries of Purity...*, hal. 9. Pendefinisian Tuhan sebagai *hâkim* dan manusia sebagai *mahkûm* adalah merupakan doktrin fikih, dan selalu menjadi bahasan pertama kitab-kitab usul fikih.

perbedaan pendapat ini diilustrasikan misalnya oleh al-Zaibari. Dikatakannya, bahwa dalam keragaman hasil ijtihad, para fuqaha melihat pada dasarnya yang benar hanya satu, sedang lainnya adalah keliru atau minimal kurang sempurna. Argumen mereka, mengutip pandangan al-Zaibari, antara lain ayat, *Maka aku pahami Sulaiman terhadap masalah itu* (QS. 21:79). Maksudnya, hanya Sulaiman saja yang paham dan benar, kalau tidak niscaya Alquran tidak menunjuk kelebihan dirinya. Terkait hadis Nabi, “*Jika seorang hakim berijtihad dan hasilnya benar maka dia akan mendapatkan dua pahala, sedangkan jika keliru akan mendapatkan satu pahala*”, menurut al-Zaibari, alih-alih menjadi dasar pengakuan akan keragaman, justru sering digunakan fuqaha sebagai tunjukkan adanya benar salah dalam ijtihad, dan bahwa di antara hasil ijtihad tidak sama. Argumen mereka, jika memang semua hasil ijtihad sama nilainya, maka ada kemungkinan berkumpul dua hal yang kontradiktif, dan ini secara logika tidak bisa diterima. Misalnya, sebuah akad nikah yang dihukumkan sah sekaligus *fâsid*.<sup>606</sup>

Dengan paradigma yang terkandung dalam fikih tersebut, maka pola penerimaan keragaman pendapat yang mungkin dalam fikih adalah, meminjam kategorisasi Terrence W. Tilley,<sup>607</sup> pola *inklusifisme*. Maksudnya, memandang bahwa pendapatnya yang paling benar, dan yang lainnya kurang benar meskipun ada kemungkinan benar pada aspek tertentu. Walaupun tidak sampai terjebak dalam pola pandang *eksklusifisme*, pandangan fikih tidak akan bisa menerima keragaman seperti dalam teori *paralelisme*, *pluralisme*, apalagi *partikularisme* dalam kategori Tilley tersebut. Sementara dari sisi sifat kebenarannya sendiri, cara pandang fikih akan melihat kebenaran di pihak lain dengan penilaian relatifitas. Hal ini berbeda dengan paradigma *ikhtilâf* Ibn ‘Arabi yang dapat menerima keragaman secara paralel, sekaligus menilai kebenaran di setiap pendapat sebagai kebenaran riil, kebenaran yang utuh dan pasti. Pemikiran Ibn ‘Arabi tersebut ringkasnya diuraikan sebagai berikut.

## **b. Rumusan pendapat Ibn ‘Arabi**

Secara mendasar, penerimaan ‘khas’ dan mutlak Ibn ‘Arabi akan perbedaan pendapat ini menemukan *logic*-nya pada paradigma yang dia bangun tentang (1). Ijtihad sebagai komunikasi ruhaniyah dengan tuntunan Tuhan, dan (2). proyek intelektualnya untuk transformasi makna hakiki hukum sebagai penyeimbang formalitas hukum.

Ibn ‘Arabi memiliki teks yang panjang tentang pembahasan ijtihad. Terlihat Ibn ‘Arabi begitu getol mengkampanyekan kebebasan ijtihad dan individualitas ijtihad. Ibn ‘Arabi memangkas persyaratan ijtihad sampai kepada batas minimal, hingga terdengar *absurd*. Dikatakannya bahwa mujtahid selalu eksis di setiap waktu sampai akhir masa. Bahwa kalau orang sudah bisa membaca dan memahami bahasa al-qur’an dan hadis, dan memahami maksud serta kesimpulan dari isyarat bahasa dan kalimat Alquran dan hadis, maka dia dan orang-orang yang digelari sebagai imam mazhab tersebut sudah berada pada posisi yang sama.<sup>608</sup>

Pendapatnya tentang kebebasan ijtihad terhubung dengan doktrinnya mengenai “Kasih Sayang Tuhan dalam Hukum”. Bahwa ‘Rahman’ Tuhan bersifat universal maka setiap orang tanpa kecuali berhak meraih, merasakan, dan menyelam ke dalam lautan kasih sayang Tuhan dalam hukum-hukumNya tersebut. Untuk ini, ijtihad harus dibuka malah diwajibkan kepada siapa saja, dan taklid adalah tindakan yang sangat tercela. Bagi Ibn ‘Arabi, status orang yang bertaklid adalah orang yang menjalankan hukum *rukhsah* sebab hukum dasar adalah kewajiban ijtihad. Berikut satu kutipan pernyataan Ibn ‘Arabi

---

606 Amir Sa’id al-Zaibari, *Kaifa Naqulu Fiqhan: Mukhtasar Kitâb al-Fâqih wa al-Mutafaqqih li al-Khâtib al-Baghdâdi*. (Tt: Dâr Ibn Hazmin, tt), hal. 132-133; Hadis di atas tidak didapati dalam kitab hadis mu’tabarah, tetapi ditemukan dengan sanad terakhir ‘Amr bin ‘As ra. dalam Jalâl al-Dîn al-Suyûfi, *Jami’ al-Ahâdîs* (ttp: Mauqî’ Multaqâ Ahl al-Ĥadîs, tt), h. 4950.

607 ‘Inklusifisme’ adalah pandangan yang mengklaim kebenaran sempurna pada dirinya tetapi masih memberikan kemungkinan jalan keselamatan dimiliki orang lain, tentunya dengan nilai yang kurang sempurna dan dengan kriteria umum dan substantif tertentu seperti yang ia miliki. Ini berlawanan dengan ‘Eksklusifisme’ yang menutup sama sekali kebenaran di luar dirinya. Lihat Tilley, dikutip dalam Lutz Wiederhold, “Legal Doctrines in Conflict: The relevance of Mazhab Boundaries to Legal Reasoning in the light of an Unpublished Treatise on Taqlid and Ijtihad,” *Islamic Law and Society* 4 (1996), 241.

608 Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥât*, vol.2, hal. 294

yang memberikan pemahaman bagaimana Ibn ‘Arabi menolak mentah-mentah taklid karena akan menyandarkan otoritas pada manusia, “... taklid kepada orang yang hidup saja tidak dapat dibenarkan apalagi kepada orang yang sudah mati...”<sup>609</sup>

Pembacaan seterusnya teks-teks Ibn ‘Arabi akan menghantar kita kepada pemahaman bahwa Ibn ‘Arabi sebenarnya sedang mengkonstruksi ijtihad ruhaniah<sup>610</sup> dan mengkonsepsi ijtihad secara unik. Misalnya, di satu sisi Ibn ‘Arabi mengargumentasikan kewajiban ijtihad di semua kondisi, namun di sisi lain beliau menolak tegas penggunaan *qiyās* –metode ijtihad yang justru paling terkontrol dalam tradisi fikih. Keyakinannya bahwa setiap orang mungkin melakukan ijtihad dan berhak melakukan ijtihad adalah dikarenakan setiap orang memiliki hati dan setiap orang berhak merengkuh makna-makna batin hukum Tuhan dan menyelami kasih sayang Tuhan di dalamnya. Adapun *qiyās*, dalam kenyataannya melibatkan intervensi pemikiran manusia, diklaim Ibn ‘Arabi menjadi sumber kesewenang-wenangan dan menutupi rahmat Tuhan yang dikandung dalam suatu hukum.

Kesimpulan di atas secara lebih jelas didukung oleh pernyataan Ibn ‘Arabi,

*bahwa kami tidak sepenuhnya sependapat dengan definisi ijtihad yang diberikan ulama’ al-rusum, menurut kami ijtihad itu mencakup mencurahkan segenap kemampuan untuk menghasilkan kondisi-kondisi batin yang dengannya akan diterima pemberitahuan khusus yang tidak diterima oleh siapapun pada zaman kenabian dan risalah (syariat), kecuali oleh nabi dan rasul itu sendiri, sehingga tidak ada ruang atau jalan terjadinya pertentangan hukum yang telah ditetapkan oleh rasul sendiri.*<sup>611</sup>

*Pernyataannya yang lain yaitu, “... bagi kami ijtihad bukanlah meng-istinbât hukum sebagaimana definisi para fuqaha, tetapi upaya maksimal individual untuk mendapatkan tanda atau isyarat (dalil) yang menunjukkan keberlakuan atau penerapan satu hukum Tuhan terhadap satu masalah,” bukan, “Penciptaan putusan hukum baru terhadap satu kasus berdasarkan kesimpulan pemikiran manusia, karena ini berarti tindakan penetapan hukum di luar kehendak Tuhan.” “Ijtihad adalah mencari dalil yang menunjukkan terterapkannya satu hukum dari Alquran dan hadis dan bukan memperlebar atau menarik-narik satu hukum nas kepada masalah-masalah lain melalui takwil.”*

Adapun yang menjadi target dari proyek ijtihad spiritual Ibn ‘Arabi tersebut dapat disimpulkan sebagai berikut.

Pertama: Bahwa setiap orang harus menemukan dan mendapatkan Rahmat Tuhan dalam hukum-hukum-Nya. Morris menjelaskan bahwa Ibn ‘Arabi mengkorelasikan ijtihad dengan pencarian rahmat Tuhan, dan ini hanya akan didapat dalam hukum-hukum Tuhan dan bukan hukum-hukum yang didasarkan pada pemikiran manusia.<sup>612</sup>

Kedua: Bahwa setiap individu bertanggungjawab untuk merealisasikan makna-makna hakiki dan spiritual dari hukum khususnya, termasuk didalamnya ibadah, dan wahyu umumnya.<sup>613</sup> Konsepsi Ibn ‘Arabi tentang individualitas ijtihad ini didukung teorinya bahwa hati seseorang adalah tempat konsultasi yang valid, ke mana setiap orang dapat mencari jawaban dan pengetahuan. Validitas suara hati ini adalah dikarenakan hati merupakan lokus tajalli Tuhan dan sebagai kitab wahyu.<sup>614</sup>

Dengan bersandar pada kata *kataba* dalam ayat, *Ulâika kataba fî qulûbihim al-îmân wa ayyadahum*

609 Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥat al-Makkiyyah*, 8 vol. (Beirut: Dar al-Fikr, 2007), vol.5, h. 130

610 Pemikiran Ibn ‘Arabi tentang ijtihad spiritual ini dapat diekstrak dari sejumlah bab pembahasan dalam *al-Futūḥat* khususnya bab 88, 318, dan 366. Bab 366 adalah teks di mana Ibn ‘Arabi menguraikan pengertian ijtihad spiritual dimaksudkan dan mendeskripsikan secara mistis sosok mujtahid dengan definisinya tersebut. Lihat pembahasan Morris tentang bab 366, yang menyebut kewenangan ijtihad ini sebagai otoritas spiritual, yang dikatakannya merupakan poin dari keseluruhan pembahasan Ibn ‘Arabi tentang fikih dan ibadah, dalam artikelnya “Ibn ‘Arabi’s Esotericism”.

611 Ibn Arabi, *al-Futūḥat*..., juz 5, h. 130; Cyrille, “La Loi et La Voie”, h. 211; al-Ghurâb, *al-Fiqh ‘Inda al-Syaikh*..., h. 65. Ibn Arabi, *al-Futūḥat*..., juz 5, h. 130-132.

612 Morris, “Ibn ‘Arabi’s Esotericism”, h. 11-13

613 Morris, “Ibn ‘Arabi’s Esotericism”, h. 14-16

614 Ibn Arabi, *al-Futūḥat*..., juz 1, h. 733, 796-799; juz 3, h. 297.

*bi rūhin minhu* (QS. 58:22), Ibn ‘Arabî lalu menganalisis bahwa hati manusia adalah kitab juga, tempat Tuhan menuliskan kalam-kalam-Nya<sup>615</sup> dan karena itu, tempat manusia mencari jawaban dan solusi bagi permasalahannya. Sandarannya yang lain adalah hadis qudsi yang mengisyaratkan kompetensi hati sebagai tempat bertanya, yaitu قلبك استفتي

المفتون افتك وان (mintalah fatwa atau carilah petunjuk dari hatimu walaupun ia mungkin menggiringmu kepada sesuatu yang memikatmu).<sup>616</sup> Sebagaimana diketahui kata *istafîi*, sebagai satu terminologi hukum Islam, mengandung makna pencarian solusi dan jawaban, dan merupakan aktifitas hukum. Dengan mendapatkan sandarannya tentang kedudukan hati tersebut, Ibn ‘Arabî pun menuntut setiap individu berijtihad sekaligus menetapkan bahwa ijtihad termasuk, malah yang utama, kerja perenungan spiritual dan pemahaman aspek hakikat hukum. Hal ini, sehingga setiap orang wajib mempersiapkan dan memformat hatinya agar menjadi kitab yang otoritatif bagi diri masing-masing.

Atas dasar fungsi hati yang khas, yaitu bersifat internal, batin dan spiritual, maka ijtihad spiritual Ibn ‘Arabî tersebut adalah berkarakter individual. Kesimpulan ini dikonfirmasi Ibn ‘Arabî dengan pendapatnya yang tidak membolehkan menggeneralisasi pemahaman dan pengetahuan Ilahiah yang didapatkan. Seorang sufi, bahkan seorang syekh sufi sekalipun, kata Ibn ‘Arabî, tidak boleh memaksakan pengetahuannya kepada orang lain bahkan untuk berdebat dan berargumentasi sekali pun, kecuali dia mendapat perintah secara khusus dan dia harus melakukannya dengan mempertimbangkan dampaknya kepada masyarakat.<sup>617</sup>

Ketiga: Dengan membangun postulat bahwa hati adalah kitab Tuhan, bahkan merupakan kitab yang lebih luas dari kitab wahyu dan alam, dan kitab yang dinamis dan aktual karena berada dalam ruh yang hidup, ijtihad spiritual Ibn ‘Arabî berarti memproyeksikan hukum Tuhan sebagai hukum yang hidup, aktual-responsif, dan merealisasikan makna hakikinya sebagai ‘Rahman’ Tuhan.<sup>618</sup> Perspektif ini dihubungkan dan menjadi praksis dari doktrin sufistik Ibn ‘Arabî bahwa *tajallî* Tuhan tidak berkesudahan dan tidak pernah terulang sama.<sup>619</sup> Bahwa hati yang suci paripurna adalah lokus *tajallî* Tuhan dan akan menjadi cukup luas sebagai wadah Tuhan menyingkapkan diri-Nya. Hati manusia adalah merupakan kitab Allah yang terluas dibanding dua kitab wahyu lainnya; alam ciptaan dan teks Alquran dan hadis. Mengingat *tajallî* Tuhan terus berlangsung, artinya hati adalah kitab yang aktif, hidup dan masih terus dalam pengerjaan. Di samping sifatnya yang batiniah dan internal, kitab hati bersentuhan dengan realitas sebab manusia sendiri berinteraksi dengan alam dan kitab wahyu. Dan, salah satu asumsi sufisme Ibn ‘Arabî adalah relevansi dan kebersetujuan antara ketiga kitab Tuhan; hati, alam ciptaan dan kitab wahyu.<sup>620</sup>

Ijtihad spiritual Ibn ‘Arabî tersebut adalah juga refleksi dari rumusan tentang ‘realitas kenabian yang terus berlangsung’. Dalam konteks fungsi Nabi sebagai pemutus hukum, maka ijtihad spiritual Ibn ‘Arabî adalah proposisi untuk menjadikan hukum Tuhan sebagai hukum yang hidup, relevan, aktual, dan dinamis, yang dikatakannya telah direalisasikan secara sempurna oleh Nabi Muhammad. Jadi,

615 Ibn Arabî, *al-Futûhât*..., juz 3, h. 297

616 Ungkapan lainnya, yang dinyatakannya juga sebagai hadis qudsi, adalah ما يريك الى مالا يريك (tinggalkan apa yang meragukanmu kepada apa yang tidak meragukanmu atau menenangkanmu). Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*..., juz 3, h. 297; Hadis *istafîi* di atas tidak didapati dalam semua kitab hadis, dan hanya disinggung dalam dua kitab *takhrij*, dengan redaksi وان افتك استفتي قلبك وان افتك الناس واقفوك, dikemukakan dalam konteks mendiskusikan hadis Nabi yang mengecam orang yang memberi fatwa yang tidak benar. Dalam situasi ini, orang harus bertanya pada dirinya sendiri apakah akan mengikuti fatwa tersebut atau tidak. Lihat ‘Abd al-Qâdir, *arsyif multaqa ahl al-hadis*, bab *mâ hazâ al-jara’ah*, juz 1, h. 12.362 (ttp: Mauqi’ Multaqâ Ahl al-Ḥadis, tt); Juga kitab *al-Majmû’*, bab juz 1, jilid 1, hal. 56. (ttp: Mauqi’ ya’sûb, tt)

617 Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*..., juz 6, h. 84; juz 5, h. 291-295

618 Morris, “Ibn ‘Arabî’s Esotericism,” h. 17-20. Winkel, *Inside Islam*, h. 32.

619 Istilah untuk ini yaitu *La Takrâr fi al-Tajallî*. Tentang hati sebagai lokus *tajallî* Tuhan mengacu kepada hadis qudsi, *mâ wasi’ani samâ’i wa lâ ardî wa wasi’ani qolb ‘abdî al-mu’min*. Hadis ini sudah dibahas di beberapa tempat tulisan ini, lihat note (38), (82) Bab III, dan (61) Bab II.

620 James W. Morris, “Introduction to Meccan Revelation,” *The Meccan Illuminations: Selected Texts*, ed. Michel Chodkiewicz (Paris: Sinbad, 1988), h. 95

sebagaimana halnya Nabi Muhammad, berkat pencerahan spiritualnya dan melalui kesucian paripurna hatinya, dalam melakukan tugasnya menjawab kasus-kasus konkrit di sepanjang hidupnya, selalu dapat berkomunikasi langsung dan diberikan 'Pengetahuan', begitu juga mujtahid-mujtahid dalam konstruksi Ibn 'Arabî adalah manusia-manusia dengan hati yang hidup, yang selalu berkomunikasi dengan hatinya dan mengasah sensitifitas hatinya, hingga dia menemukan cahaya Ilahiah yang menuntunnya memahami hakikat masalah dan persoalan-persoalan hukum yang dihadapinya. Dengan kata lain, dalam tugasnya selalu di bawah tuntunan dan pengawasan Tuhan.<sup>621</sup>

Mereka ini adalah orang yang digambarkan Ibn 'Arabî sebagai kelompok 'ahli zikir'—diartikannya sebagai 'ahli Alquran dan Hadis'— yang benar-benar telah mengimplementasikan 'Alquran'. Berbeda dengan fuqaha di masanya yang ia kritik memiliki hati yang mati dan tidak mengetahui Alquran dan hadis, walaupun mereka adalah penghafal-penghafal Alquran.<sup>622</sup> Morris mengatakan, dengan teori ijthad spiritualnya tersebut, Ibn 'Arabî sedang mengusulkan ide 'rekonfigurasi Muhammad' atau kehadiran selalu Muhammad. Dengan rekonfigurasi 'Muhammad' sebagai pemutus hukum tersebut dalam diri mereka, para mujtahid dapat memunculkan hukum yang selalu responsif dan bertindak sebagai pemegang bukti nyata (*'alâ bayyina* [QS. 47:14]).<sup>623</sup>

Sekarang akan dijelaskan bahwa pengakuan Ibn 'Arabî tentang kebenaran semua hasil ijthad hukum, melalui asumsi dan teori-teori yang dijelaskan di atas, itu tidak hanya secara teoretis dan formalitas melainkan secara riil dan substansial. Format realisasinya salah satunya dalam pembahasannya tentang rahasia-rahasia hukum fikih dan ibadah. Teks pembahasan rahasia hukum dalam Ibn 'Arabî tampil dengan format fikih perbandingan (*muqâran*), yang menghadirkan pendapat dari semua mazhab (sunnî tentunya). Apa yang dilakukan Ibn 'Arabî adalah; Pertama, mempresentasikan varian pendapat-pendapat fikih dari semua mazhab tentang suatu kasus masalah (*masâ'il*) fikih ibadah yang dibahas dalam kitab-kitab fikih; Kedua, menyatakan pilihannya dengan pola redaksi singkat; *wa bihi aqûlu, wallazî aqûlu bihi annahu...*, atau *wallazî adzhabu ilaihi annahu*, tanpa memberikan analisis dalil dan dasar istinbath, karenanya tidak menyatakan kelemahan apalagi ketidak-validan pendapat mana pun; Dan Ketiga, Ibn 'Arabî memberikan makna batin—diistilahkan dengan *i'tibâr*—, yaitu pesan-pesan spiritual ketuhanan dan signifikansi spiritual Ilahiah dari setiap pendapat pada semua masalah.

Tidak semua masalah dia berikan pendapatnya. Sebagai gambaran, dari sekitar 250 *masâil* fikih tentang taharah, puasa dan zakat, hanya sekitar sepertiganya Ibn 'Arabî mengajukan pendapatnya. Semua pendapat yang dia pilih atau dia dukung selalu yang termudah dan paling simpel kecuali di satu dua kasus. Apa yang dapat disimpulkan dari teks bab fikih Ibn 'Arabî bahwa poin utama Ibn 'Arabî adalah hanya untuk menggambarkan fakta perbedaan pendapat dan pengakuannya akan perbedaan tersebut, bukan hendak membandingkan apalagi melakukan seleksi (*takhrîj*) yang memunculkan satu pendapat yang terkuat, dengan konsekuensi terlemahkannya pendapat-pendapat lainnya, apakah melalui analisis dalil-dalil tekstual, rasional serta metode-metode perumusan hukum lainnya.

Setelah memperlihatkan kepekaannya akan fakta keragaman dan menunjukkan sikap inklusifnya terhadap kehadiran semua pendapat tanpa terkecuali, langkah ketiga Ibn 'Arabî dalam Bab Fikihnya adalah memperlihatkan kebenaran riil dan hakiki semua pendapat. Hal ini yaitu dengan menggali, mencari, dan menemukan signifikansi dan makna dari semua pendapat yang eksis, bukan saja yang menjadi pilihannya. Pemaknaan batiniyah ibadah Ibn 'Arabî mengambil 5 BAB yang menghabiskan 2

---

621 Morris, "Ibn 'Arabî's Esotericism," h. 10-11

622 Lihat Ibn 'Arabî, *al-Futûhât...*, juz 6, h. 78. Baca juga juz 1, h. 469, 796-798, juz 3, h. 297. Gelar yang diciptakan Ibn 'Arabî bagi ahli zikir di atas adalah '*wuzarâ' al-mahdi'*. Dalam realitanya, gelar ini dia anugerahkan kepada sosok atau figur seorang kadi di kota Ceuta.

623 Morris, "Ibn 'Arabî's Esotericism," h. 10. Tentang penggunaan term ini dalam Ibn 'Arabî lihat Su'âd Hakîm, *al-Mu'jam al-Sûfi*, hal. 229-230. Akar metafisik dan ontologis dari 'kehadiran selalu' Muhammad dengan implikasi hukum Tuhan yang terus hidup, responsif dan aktual, dapat ditarik kepada doktrin sufistik 'Potensi Universal Muhammad' (Haqîqah Muhammadiyah atau Nûr Muhammadi).

volume dari 8 volume kitab magnum opus Ibn ‘Arabi.

Ini yang dimaksud dengan paradigma transformasi hukum untuk mencegah formalitas dan kehilangan makna hakiki hukum, yang mendasari pemikiran Ibn ‘Arabi dalam menyikapi ikhtilaf dan pluralitas pendapat hukum. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabi mendemonstrasikan tanggung jawabnya yang memberi kebebasan setiap orang untuk merengkuh kedalaman makna hakiki ibadah, merevitalisasi ibadah, dan tidak mematakannya menjadi sekedar praktik-praktik formal keagamaan.

Adapun penghayatan makna yang dilakukan Ibn ‘Arabi, yaitu makna yang dia hasilkan dari aturan-aturan hukum, tampak beliau giring kepada ide bahwa ibadah adalah pengabdian total kepada Allah. Jadi, keseluruhan penjelasan Ibn ‘Arabi tentang hikmah dan makna ruhaniah masing-masing pendapat, yang diakui begitu rumit, asing, dan abstrak, pada intinya adalah mendekonstruksi total bangunan makna-makna ‘antara’ dari ibadah, lalu mengembalikan makna dasar ibadah –dipengaruhi tuntutan masanya– sebagai suatu refleksi keikhlasan dan penyembahan murni, serta terkait aspek-aspek moral-spiritual Ilahiah dan sensitifitas keterhubungan Ilahiah. Dari upaya kerasnya mengaplikasikan teori-teori sufistik *wahdat al-wujūd* sebagai makna ibadah, terasa bahwa Ibn ‘Arabi hendak mengembalikan dan mereposisi makna-makna ruhaniah-spiritual dari ibadah secara radikal, yang pengkaburannya diyakininya menjadi sumber persoalan moral-spiritualitas, dan akhirnya persoalan sosial umat Islam.

Secara ringkasnya, kerangka ide yang diajukan Ibn ‘Arabi sebagai makna dan rahasia hukum-hukum taharah adalah keadaan pasang surut spiritualitas hamba dan hubungan batiniah terdalam hamba kepada Tuhannya. Makna hukum-hukum fikih zakat yaitu kondisi keberserahan spiritual hamba secara total dan mutlak kepada si Pemilik Wujud satu-satunya. Adapun makna hukum-hukum fikih puasa yaitu terkait manifestasi spiritual (*tajalli*) semua asma Ilahiah sampai kepada setiap gerak-gerik dan detak lintasan batin hamba.

### c. Strategi dan Konsep Kunci Pengelolaan Ikhtilaf

Dari paradigma yang dirumuskan Ibn ‘Arabi dapat diekstrak strategi dalam menyikapi perbedaan dan konflik pendapat hukum.<sup>624</sup>

#### 1. Justifikasi Kebenaran Semua Mujtahid Secara Riil

Tentu hanya dengan prinsip ini Ibn ‘Arabi bersedia dan mampu menemukan mutiara-mutiara pesan dan menciptakan khasanah makna dari setiap pendapat hukum, seperti yang dapat dilihat dalam wacana Rahasia-Rahasia Fikihnya.

Ibn ‘Arabi dapat melakukan justifikasi riil terhadap semua pendapat dikarenakan alasan doktrinal yang dia miliki, yang membuatnya memiliki basis yang kukuh dan stabil. Bahwa hasil ijtihad tersebut adalah keputusan yang melibatkan hati dengan tuntunan Tuhan sehingga berasal dari ketetapan dan peng-undangan Tuhan, karena ijtihad itu sendiri adalah komunikasi ruhaniah hamba dengan Tuhan, yang menurut Ibn ‘Arabi menjadi kunci keberhasilan nabi dan para sahabat dalam merealisasikan efektifitas hukum Tuhan.

Hal ini akan berbeda dengan pembenaran lain yang bertitik tolak dari asumsi kebenaran materil yang disimpulkan secara rasional dan empiris. Juga berbeda dengan pembenaran berdasarkan kesadaran etis dan konsern moral. Walaupun abstrak, kedua pembenaran ini akan memberikan kilas balik yang berbeda. Dengan mendasarkannya pada basis doktrinal, justifikasi Ibn ‘Arabi terhadap semua kebenaran

---

624 Studi-studi tentang kreasi pengelolaan dan respon terhadap perbedaan pendapat atau *ikhtilaf* harus dibedakan dengan studi-studi fikih *muqāran* yang perhatiannya adalah pada pengujian materi pendapat yang berbeda. Tulisan-tulisan tentang *Ikhtilaf* sebagai fakta sosial dan historis ini pada intinya membahas berbagai variabel perbedaan pendapat dan implikasi-implikasi kemasyarakatan. Karya-karya tulisan ini misalnya; *al-Islām wa al-Ta‘addudīyya: al-Ikhtilāf wa al-Tanawwu’ fi Ītsār al-Wihda* oleh Muḥammad Imārah; *al-Sahwa al-Islāmiyya Baina al-Ikhtilāf al-Masyri’ wa al-Tafarruq al-Mazmūm* oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Dirāsāt fi al-Ikhtilāf al-‘Ilmiyyah: Ḥaqīqatuhā, Nasy’atuhā, Asbābuhā wa al-Mawāqif al-mukhtalafat Minhā* oleh Muḥammad Abū al-Fath Bayānūnī.

pendapat hasilnya bersifat tegas dan pasti, sedangkan justifikasi berdasarkan hasil persepsi dan konserm moral tidak hanya memberikan kesamaan posisi kebenaran pada semuanya, tetapi juga kesamaan peluang kesalahan, yang akhirnya akan memunculkan relativisme.

Kembali kepada klasifikasi Tilley di atas, proposisi pembenaran Ibn 'Arabî tidak bersifat relativisme melainkan fundamentalisme. Akan tetapi, fundamentalisme Ibn 'Arabî adalah terhadap kebenaran semua pendapat, dan tidak memberikan tempat bagi penyalahan pendapat mana pun. Hal ini sehingga tidak mengkonsekuensikan eksklusifisme melainkan kesejajaran atau paralelisme. Karena paralelisme Ibn 'Arabî tidak didasarkan pada relativitas, maka hal itu tidak akan mengimplikasikan peleburan mutlak semua pendapat, hingga memunculkan inkonsistensi, permisifitas, bahkan anarkis (ketiadaan aturan), yang mungkin terjadi pada filosofi paralelisme rasional. Dapat dianalogikan kepada konsep relasional Tunggal-Jamak Ibn 'Arabî, maka masing-masing pendapat tetap diberikan unsur partikularitasnya hingga dapat memainkan fungsinya sendiri dan memiliki makna keberadaannya sendiri, serta tidak tergerus ke dalam satu pendapat yang dominan.<sup>625</sup> Akan tetapi dalam partikularitasnya, masing-masing pendapat memiliki keterhubungan fungsi satu dengan lainnya. Inilah yang dimunculkan Ibn 'Arabî dalam menyikapi keragaman pendapat tersebut.

## 2. Realita Intensitas Spiritualitas Manusia

Penerimaan kebenaran semua pendapat didasari kesadaran akan relasi semua pendapat tersebut kepada intensitas spiritualitas manusia. Maksudnya, masing-masing pendapat fikih tersebut, dari yang paling ringan sampai yang paling berat, berkorelasi dengan status, situasi dan kondisi spiritualitas atau kesadaran Ilahiah orang per-orang. Artinya, ketika orang menentukan suatu hukum tertentu yang akan dia pakai atau jalankan maka itu adalah hukum yang benar dan sesuai bagi dirinya, pada kondisi dan momen spiritualitas yang dimilikinya waktu itu dan di tempat itu. Hal ini karena dalam asumsi Ibn 'Arabî pelaksanaan hukum adalah refleksi penghayatan ketuhanan, pengenalan akan Tuhan, dan kesadaran Ilahiah tertentu manusia.<sup>626</sup> Dengan sikap ini, maka orang bisa mengapresiasi dan merasakan kepentingan setiap pendapat, baik pendapat yang membolehkan maupun yang tidak membolehkan orang junub menyentuh dan membaca Alquran, misalnya.

Ibn 'Arabî mengasumsikan bahwa di antara dua titik pendapat yang membolehkan dan tidak membolehkan tersebut, ada suatu spektrum dan intensitas kesadaran Ilahiah, yang akan dialami dan terjadi pada setiap individu. Karenanya, setiap orang mengambil hukum sesuai kondisi kesadaran Ilahiahnya dalam satu momen tertentu saat itu. Dalam contoh hukum di atas, spektrum tersebut yaitu antara; \*keadaan hati yang sedang tidak menjadi *mushaf* atau tidak tertulisnya kalam-kalam Allah serta sedang tidak men-*tanzih mushaf*-Nya hingga dibutuhkan pensucian untuk mengembalikan kondisi hati sebagai *mushaf*; \*keadaan hati yang telah menyimpan isi dan kandungan *mushaf* sehingga tidak merasa perlu melakukan pensucian untuk menyentuh huruf-huruf zahir *mushaf*; \*keadaan hati yang menyaksikan dan terjaga bahwa Tuhan mengkomunikasikan langsung kepada hatinya ayat-ayat yang sedang dia baca, maka dia mengharuskan bersuci sebelum membaca Alquran tersebut; dan \*keadaan hati yang melihat bahwa ayat-ayat Tuhan disampaikan kepada dirinya melalui penterjemah, dalam hal

---

625 Dalam teori kajian budaya dan hubungan kelompok, fakta keragaman budaya mengalami proses interaksi dan akulturasi dan melahirkan 3 model interaksi yang membentuk konfigurasi budaya; (1). melting pot, yaitu proses unifikasi menuju satu budaya dominan, (2). integralitas, di mana berbagai budaya melakukan hubungan timbal balik yang positif dan saling mengembangkan tetapi tetap dengan keutuhan dasar masing-masing, (3). partikularitas, di mana sejumlah budaya eksis bersama-sama secara eksklusif tanpa saling bersentuhan, yang akhirnya berjalan menuju pengikisan bahkan kepunahan. Kennedy, Ruby Jo Reeves. "Single or Triple Melting Pot? Inter marriage Trends in New Haven, 1870-1940." *American Journal of Sociology* 49 (1944): 331-341.

626 Sementara Ibn 'Arabî menggunakan perangkat konformitas yang lebih abstrak, yaitu menempatkan kepentingan setiap pendapat dalam kerangka pasang surut intensitas kesadaran Ilahiah manusia, maka al-Sya'rânî mendudukan kepentingan setiap pendapat secara proporsional atas dasar paradigma penjenjangan (stratifikasi) kemampuan pengamalan hukum manusia, dari mulai level yang ringan (*takhfif*) sampai yang terberat (*tasydid*). Dengan memakaikan pendekatan sufistik, terlihat Ibn 'Arabî dan al-Sya'rânî tidak terjatuh ke dalam kerangka penilaian benar salah dalam melihat perbedaan pendapat hukum.



ini kitab Alquran itu sendiri, yang memberikan batas antara dirinya dan Tuhan, hingga dia menyatakan kebolehan membaca Alquran dengan pembatas walaupun dalam keadaan tidak suci.<sup>627</sup> Misalnya lagi dalam salah satu kasus hukum zakat, terjadi spektrum spiritualitas antara; \*keadaan hati yang melihat Tuhan sebagai pemilik bumi ‘jiwa’ dan pengelola tanaman ‘amal’, sehingga berpendapat bahwa baik tanah *kharrâj* dan tanaman dalam tanah *kharrâj* keduanya dikenakan hak Allah, berupa *kharrâj* dan zakat 1/10, dengan \*keadaan hati yang melihat bahwa pengelola tanaman ‘amal’ adalah kekuatan badaniah manusia sendiri sehingga tidak perlu dikembalikan kepada Allah atau dikeluarkan zakat 1/10 nya, jadi cukup dikenakan hukum *kharrâj* saja.<sup>628</sup>

Walhasil, karena hati manusia selalu bergerak, turun naik, dan tidak pernah dalam kondisi yang sama, artinya penghayatan dan tingkat spiritualitasnya juga selalu turun naik dan bergerak, maka hukum yang dia butuhkan juga mestinya tidak monoton dan tetap. Karena itu, bisa dimengerti bahwa kesemua pendapat hukum tersebut masing-masing akan mendapatkan kepentingannya, bukan saja untuk keperluan orang yang berbeda tetapi juga bagi satu individu. Masing-masing pendapat hukum itu diperlukan untuk memenuhi kepentingan setiap individu pada momen dan tingkat penghayatan yang berbeda serta situasi dan posisi spiritualitasnya yang terus bergerak dan berproses.<sup>629</sup>

### 3. Prinsip Personalisme Implementasi dan Otoritas Hukum

Sikap selanjutnya dalam melihat dan menerima keragaman pendapat adalah menyadari ‘personalisme dan individualitas pelaksanaan dan otoritas hukum’. Maksudnya, pilihan hukum dan pengamalan hukum serta keagamaan oleh seseorang harus disadari ditentukan juga oleh variabel spiritualitas individu selain variabel otentisitas sumber (*dalil*), logika penyimpulan (*istinbât*), dan kondisi fisik pelaku. Bahkan kondisi spiritualitas ini merupakan penentu utama. Hal ini sehingga pengamalan hukum dan tindakan keberagaman seseorang tidak mesti dibatasi, terkunci, dan didikte oleh instruksi-instruksi mazhab yang formal, dan menjelmakan ketaatan yang kaku dan mengungkung. Proyeksi Ibn ‘Arabî adalah pengamalan hukum dan agama yang mengikutsertakan penghayatan dan pencarian kedalaman makna. Perspektif ruhaniah ini tentunya bukan sebagai alternatif, melainkan pelengkap bagi pendekatan dan aspek legal dan formal. Begitu juga otoritas intuisi dan spiritual adalah penyempurna otoritas tradisi dan rasio. Dengan mengoperasikan pendekatan ruhaniah, Ibn ‘Arabî menghendaki hukum-hukum fikih dan kewajiban-kewajiban ibadah ritual tidak hanya menjadi aturan-aturan dan kewajiban formal kategoris, melainkan sebagai sumber *i‘tibâr* yang hidup dan dinamis.

Prinsip personalisme tindakan hukum dan ibadah akan menciptakan spektrum penghayatan individual yang luas terhadap hukum dan ritual ibadah tersebut, yang pada gilirannya akan merealisasikan efektifitas hukum dan ibadah itu sendiri, disebabkan keterlibatan personal dan kesadaran subjektif pelaku akan makna dari ibadah dan hukum-hukum yang dia jalankan. Adapun individualitas otoritas hukum akan melahirkan keberagaman yang mandiri sekaligus dinamis, cerdas, dan solusif. Dengan otoritas individual ini, atau tepatnya otoritas spiritual, seorang muslim dapat memutuskan berbagai persoalan moral dan spiritual dalam pengamalan agama, yang tidak tercatat dalam aturan-aturan fikih.

Misalnya, dalam memutuskan apakah akan terus berpuasa walaupun secara fikih ia diizinkan untuk membatalkan puasanya; apakah akan mengeluarkan pemberian walaupun belum sampai batas waktu dan nisab; apakah akan tidak mengulang wudunya setelah waktu yang lama mengingat keyakinannya akan kondisinya yang suci dan merasa batinnya selalu kontak dengan Tuhan. Atau, hendak mengulang terus wudu-nya sampai ia mengimplementasikan makna air wudu tersebut sebagai pembening

627 Inilah alasan dari ke 4 pendapat hukum yang muncul dalam masalah ini. Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*..., juz 1, h. 797-799

628 Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*..., juz 2, h. 334

629 Kesimpulan bahwa penghayatan manusia selalu bergerak mudah dipahami terhubung dengan dalil bahwa iman manusia bertambah dan berkurang (*al-Îmân Yazîd wa Yanqus* [hadis]). Tetapi, Ibn ‘Arabî merumuskan analisis sufistik kenapa hati tersebut, yaitu tempat iman itu sendiri, turun naik dan selalu berproses, yaitu terkait dengan konsepnya tentang ‘penciptaan terus menerus’, ‘dinamisasi dan kontinuitas penciptaan Tuhan’, dan ‘tidak ada keterulangan tajalli Tuhan’. Di antara dalilnya yang utama adalah ayat, كل يوم هو في شأن (QS. 55:29). Chittick, *The Sufi Path*..., h. 96-98.

hubungan dan kontak hatinya dengan Tuhan. Dalam bidang muamalat contohnya, apakah membeli atau tidak barang yang menjadi bahan perselisihan walaupun telah memiliki dokumen hukum yang sah, dan sebagainya, dan sebagainya. Demikianlah, daftar masalah dan domain pengamalan hukum dan ibadah yang tidak di-cover oleh pendekatan legalisme dan harus melibatkan kedalaman penghayatan spiritual dan konsern moral, masih sangat panjang sehingga visi yang ditawarkan Ibn ‘Arabî ini perlu dikembangkan-operasionalkan.

### C. Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, Ibn ‘Arabi menawarkan pengelolaan ikhtilaf yang visioner, komprehensif dan solusif bagi pertentangan destruktif yang menyebabkan perpecahan, kemunduran dan pertentangan berkepanjangan yang irrasional. Hal ini dirumuskan Ibn ‘Arabi dalam paradigma tentang ijtihad sebagai kerja pemahaman yang melibatkan penghayatan sakral dan kontemplatif. Juga, paradigma transformasi kebekuan hukum untuk meraih tujuan hakiki dan makna yang sebenarnya. Dengan melakukan pemaknaan batin kepada setiap pendapat, yaitu penghayatan ruhaniah terhadap setiap pendapat – yang dilegitimasi oleh prinsip otoritas spiritualnya–, Ibn ‘Arabî menunjukkan penerimaan yang aktif dan efektif terhadap perbedaan, yang dengan itu setiap pendapat hukum mendapatkan signifikansi spiritualnya dan eksistensinya.

Kitab-kitab *Ikhtilâf al-Fuqahâ’/al-Ulamâ’* yang menggunakan pendekatan rasional dan historis selalu sampai pada usulan dan ide co-eksistensi. Tetapi, karena bertolak pada ide relativitas tidak doktrinal, co-eksistensi yang dicapai tidak bersifat hakiki dan komprehensif serta tidak mengkonsepsi saling keterhubungan dan melengkapi antara berbagai perbedaan tersebut. Pluralisme dan inklusifisme dipahami tidak dalam kerangka proses menuju kesempurnaan bersama dan kemutlakannya bagi keberlangsungan eksistensi masing-masing.<sup>630</sup> Jadi, visi kesejajaran hakiki terhadap perbedaan hanya mungkin dicapai dengan pendekatan spiritual yang ditawarkan Ibn ‘Arabi. Metode spiritual Ibn ‘Arabî terhadap perbedaan ini telah diaplikasikan dan dielaborasi oleh Abd al-Wahhâb al-Sya’rânî (w. 1565) dalam karyanya *Mizân al-Kubrâ*. Seperti diketahui, al-Sya’rani adalah termasuk penyadur dan ‘footnote’ untuk memahami Ibn ‘Arabî.

Terakhir, visi justifikasi kebenaran semua pendapat seperti ini memiliki nilai yang sangat strategis dalam upaya pembinaan kesatuan dan saling menghargai secara riil di antara berbagai elemen internal umat Islam secara khusus, dan antar kelompok agama secara umum. Konsep Ibn ‘Arabî bahkan lebih radikal dalam mencegah klaim-klaim kebenaran dari kelompok masyarakat mana pun, serta akan meruntuhkan kendala psikologis untuk bergandengan dengan segala macam bentuk perbedaan. Hal ini karena semua kelompok, masing-masingnya, mengantongi legitimasi keberadaannya dan kebenarannya dari Tuhan. Seorang mujtahid dalam konsep Ibn ‘Arabî memburu ‘Kebenaran’ atas perintah Tuhan, dengan jalan tanpa henti dan sepuncak usaha mengetuk pintu Tuhan, dan mendapatkannya pula atas izin Tuhan yang membukakan pintu tersebut untuknya.

---

630 Paralelisme adalah pandangan paling terbuka yang menerima sepenuhnya keragaman dan menempatkan semua pendapat pada posisi kebenaran yang sejajar dan bisa saling melengkapi. Pola lainnya, ‘Pluralisme’, juga bersifat inklusif tetapi berbeda dengan paralelisme dalam hal pluralisme tidak menghendaki peleburan bahkan keterpengaruh. Pluralisme menghendaki masing-masing pandangan harus meyakini bahwa pandangannya adalah yang terbaik dan melaksanakan dengan sebaik-baiknya keyakinannya masing-masing. Selanjutnya, ‘Partikularisme’ sama dengan ‘Pluralisme’ dalam hal menghendaki eksistensi keunikan masing-masing pandangan –merupakan kebalikan dari ‘Paralelisme’ juga ‘Eksklusifisme’–. Tetapi, Partikularisme berbeda dengan ‘Pluralisme’ karena walaupun sama-sama tidak melihat kemungkinan titik relasional, namun mengakui semua pandangan dalam posisi yang sejajar, disebabkan substansi khas dan berbeda yang dimiliki masing-masingnya. Lihat catatan kaki dhalaman 6 di atas.

# Local Value dan Integrasi Sosial: Nilai-Nilai Kearifan Lokal dalam Mengatasi Konflik Etnik dan Agama di Kecamatan Panti Kabupaten Pasaman Sumatera Barat

Oleh: Muhiddinur Kamal, S.Ag, M.Pd.

## Abstract

*Indonesia terdiri dari beraneka ragam budaya, etnis, ras dan agama yang tersebar di berbagai pulau di seluruh Nusantara. Keberagaman tersebut membuat bangsa Indonesia kaya akan kebudayaan dan agama. Namun, perbedaan agama dan etnik tersebut dapat memicu konflik yang bermotif keyakinan dan perbedaan budaya. Dalam perjalanan sejarahnya, Indonesia telah diwarnai dengan sejumlah konflik bernuasa etnik dan agama seperti konflik Maluku, Poso, Cikeusik, Lampung dan banyak lagi. Penyelesaian konflik agama dan etnik di wilayah Nusantara umumnya ditangani menggunakan mekanisme politik demokratis serta mekanisme litigasi peradilan yang hanya melibatkan unsur kekuasaan, pemaksaan kehendak dan kekerasan. Pendekatan-pendekatan tersebut terus mendapatkan evaluasi dan kritikan sehingga melahirkan model resolusi konflik yang ramah tanpa pemaksaan dan kekerasan. Padahal, masyarakat lokal di Nusantara mempunyai nilai-nilai kearifan dalam memecahkan konflik agama dan etnik mereka. Kearifan lokal (local wisdom) yang telah dibangun mengarah pada hidup bersama dengan damai dan menghargai perbedaan melalui proses interaksi panjang yang terintegrasi secara alamiah. Tidak terkecuali komunitas multi etnik dan agama di daerah Panti Kabupaten Pasaman Sumatera Barat. Interaksi dan konflik sosial dalam perjalanan sejarah mereka telah melahirkan semacam integrasi budaya yang muncul dari kearifan lokal masyarakat adat. Nilai-nilai lokal (local values) seperti sahino samalu (tenggang rasa), baguno (bermanfaat) dan barek samo dipikua ringan samo dijinjiang (tolong menolong) dalam adat Minangkabau, serta dalihan natolu (tiga tumpuan adat), marsisarian (saling menghargai) dan hamoroan (nilai-nilai kehormatan) dalam adat Batak telah terintegrasi dalam budaya bersama seperti gotong royong, hormat menghormati dan tolong menolong antara umat Islam dan umat Kristiani di Panti Rao Kabupaten Pasaman.*

*Indonesia consists of diverse cultural, ethnics, racial and religious which are scattered in various islands around the archipelago. The diversity makes the Indonesian nation rich in culture and religion. However, religious and ethnic differences can lead to conflict which are patterned beliefs and cultural differences. Historically, Indonesia has been marred by a number of ethnic and religious conflicts such as conflict in Maluku, Poso, Cikeusik, Lampung and more. Conflict resolution of religious and ethnic in the archipelago are generally handled using a mechanism of democratic political and judicial litigation mechanism that only involves the element of power, coercion and violence. These approaches continue to get an evaluation and criticism that spawned conflict resolution models are friendly without coercion and violence. In fact, the local communities in the archipelago have the values and wisdom in solving their ethnic and religious conflict. Local values or local wisdom which has been built leading to peaceful coexistence and respect for diversity through the long process of integrated interactions naturally. No exception, the multi ethnic and religious communities in Panti Pasaman West Sumatra. Interaction and social conflicts in their history has given rise to a kind of cultural integration that build in local knowledge of indigenous peoples. Local values as sahino samalu (tolerance), baguno (useful) and barek samo dipikua ringan samo dijinjiang (please help) in Minangkabau adat, and dalihan natolu (three support custom), marsisarian (mutual respect) and hamoroan (the values of honor) in Batak culture has been integrated in a joint like mutual cooperation, respect and mutual help between Muslims and Christians in Panti Rao Pasaman.*

## A. Pendahuluan

Daerah Panti Rao Pasaman merupakan daerah multi etnik yang tidak hanya dihuni oleh etnik Minangkabau sebagai etnik asli, tetapi beberapa etnik pendatang seperti Mandailing, Melayu dan Batak Toba. Sebagai daerah yang dihuni oleh etnik yang berbeda budaya dan agama yang secara langsung atau tidak langsung dapat memunculkan konflik sosial bahkan konflik agama. Konflik tersebut disebabkan oleh kesenjangan sosial, dominasi budaya dan ekonomi serta konflik tanah. Menurut Gusti Asnan, berawal pada akhir tahun 1950, Sumatera Barat terutama daerah Pasaman telah heboh dilanda isu Kristenisasi dan Jawanisasi<sup>631</sup>. Hal ini dipicu dengan kedatangan etnik Jawa dan Batak yang Kristen ke wilayah Pasaman, sebagai buruh perkebunan yang menguatkan isu kristenisasi dengan berhasilnya mereka mendirikan dua buah gereja di daerah Panti<sup>632</sup>. Seiring dengan perkembangan daerah pemukiman, perebutan tanah pun tidak dapat dihindari antara orang Minangkabau dengan orang Batak. Isu-isu sosial tersebut memicu terjadinya konflik etnik dan agama di Panti pada tahun 1997<sup>633</sup>.

Uniknya, meskipun berbeda budaya dan agama, namun kelompok-kelompok etnik ini telah hidup berdampingan dengan damai sampai sekarang. Padahal, sebelumnya terdapat beberapa konflik sosial dalam perjalanan interaksi mereka dan bahkan perbedaan etnik dan agama merupakan potensi konflik yang sewaktu-waktu dapat terjadi. Berdasarkan pengamatan awal dapat dipahami bahwa mereka mempunyai kearifan lokal dalam memecahkan konflik sosial, budaya dan agama. Nilai budaya yang dibangun mengarah pada hidup bersama dengan damai serta menghargai perbedaan masing-masing. Melalui proses interaksi yang panjang beberapa etnik ini melakukan integrasi budaya secara alamiah. Fenomena kearifan lokal dan integrasi budaya ini diharapkan menjadi solusi konflik yang dipicu oleh perbedaan etnik dan agama di wilayah Indonesia.

Berdasarkan latar belakang di atas peneliti tertarik melakukan penelitian dengan judul: “*Local Value dan Integrasi Sosial: Nilai-nilai Kearifan Lokal dalam Mengatasi Konflik Agama dan Etnik di Panti Rao Kabupaten Pasaman Sumatera Barat*”. Dengan menggunakan pendekatan etnografi, penelitian ini mengungkap bagaimana nilai-nilai kearifan lokal masyarakat multi kultural dan multi agama di Panti Kabupaten Pasaman dalam mengatasi konflik etnik dan agama.

## B. Telaah Pustaka

Keragaman etnik dan agama di daerah multietnik Panti Kabupaten Pasaman telah memunculkan konflik dalam proses interaksi di antara mereka. Aspek ini menarik minat peneliti terutama Afrizal yang melihat bahwa konflik etnik di perbatasan Minangkabau ini terjadi karena prasangka dan dominasi etnik mayoritas terhadap etnik mayoritas<sup>634</sup>. Di samping itu, Undri berpendapat bahwa migrasi dan penguasaan tanah oleh etnik pendatang dan minoritas juga telah memicu munculnya konflik sosial<sup>635</sup>. Dua penelitian tentang penyebab konflik ini diperkuat dengan penelitian Ahmad Habib<sup>636</sup>, Novri Susan<sup>637</sup>, dan Loekman Soetrisno<sup>638</sup>. Menurut mereka konflik sosial yang terjadi di Indonesia umumnya karena pola interaksi yang bersifat penguasaan (*domination*). Salah satu contoh penelitian Habib menekankan kelompok kecil etnik Cina yang menguasai barang-barang dan modal serta juga menguasai kelompok besar etnik Jawa yang hanya memiliki tenaga.

---

631Gusti Asnan, *Memikir Ulang Regionalisme Sumatera Barat Tahun 1950-an*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007, h.52

632Undri, *Konflik Tanah di Perbatasan: 1930-1960 (Studi Kasus Konflik Tiga Etnik dalam Memperebutkan Tanah di Kabupaten Pasaman Sumatera Barat)*, Jakarta: Laporan Akhir Hasil Penelitian, Kerjasama PMB LIPI-NIOD, 2006, h. 125.

633Undri, *op.cit.*,

634 Afrizal, *Konflik antar Etnik, Studi Kasus di Kinali Kabupaten Pasaman Sumatera Barat*, Tesis Program Pascasarjana Program Studi Sosiologi Universitas Indonesia, 2002, tidak diterbitkan h. 45

635Undri, *op.cit.*, h.23

636Achmad Habib, *Konflik Antaretnik di Pedesaan: Pasang Surut Hubungan Cina-Jawa*, Yogyakarta: LKIS, 2004, h. 39

637Novri Susan, *Konflik dalam Perspektif Konstruksi Sosial: Konflik Komunikasi Agama di Ambon Maluku sebagai Konstruksi Sosial*, Skripsi Sarjana, Yogyakarta: Fisipol UGM, 2003

638Loekman Soetriesno, *Konflik Sosial: Studi Kasus Indonesia*, Yogyakarta: Tajidu Press, 2003, h. 23

Di samping itu, ditemukan beberapa penelitian yang mengungkap bahwa proses integrasi sosial berjalan dengan baik dalam interaksi antaretnik di daerah perbatasan Minangkabau ini. Menurut Maryetti dkk, kontak sosial antar etnis di daerah perbatasan utara Sumatera Barat telah terjadi secara intensif dan menunculkan identitas nasional yang integratif. Beberapa sarana seperti bahasa Indonesia, agama dan kesatuan budaya kelompok menjembatani hubungan antara suku bangsa yang beraneka ragam sehingga integrasi nasional dapat dicapai<sup>639</sup>. Sedangkan menurut Renggo Astuti, dkk, identitas etnik yang dimiliki oleh kedua kelompok etnik (Minangkabau dan Mandailing) cenderung menguatkan identitas dominan (Minangkabau). Sekalipun demikian, kedua kelompok etnis ini mampu berkomunikasi secara bilingual<sup>640</sup>. Dengan demikian menurut Leonar Arios Rais daerah Pasaman ini sebagai kawasan perbatasan memiliki keunikan khas dibanding daerah lain di Sumatera Barat<sup>641</sup>. Hal ini juga diperkuat oleh Undri bahwa hubungan antara orang Mandailing dan Minangkabau telah berlangsung lama. Agama Islam merupakan salah satu pengikat integratif yang melandasi relasi orang Minangkabau-Mandailing<sup>642</sup>.

Dimensi konflik dan integrasi di daerah perbatasan ini semestinya dapat dipahami sebagai langkah awal penyelesaian konflik etnik dan agama yang berpotensi dan cenderung terjadi. Belajar dari penelitian terdahulu tentang penyelesaian atau resolusi konflik di wilayah Indonesia seperti penelitian Alo Liliweri<sup>643</sup>, Ichsan Malik<sup>644</sup> dan Soni A. Nulhaqim dkk<sup>645</sup>, menekankan bahwa penyelesaian konflik umumnya menggunakan mekanisme politik demokratis serta mekanisme litigasi peradilan yang hanya melibatkan unsur kekuasaan, pemaksaan kehendak dan kekerasan. Pendekatan-pendekatan tersebut terus mendapatkan kritik sehingga melahirkan model resolusi konflik yang ramah dan memperhatikan nilai-nilai kearifan lokal, tanpa pemaksaan dan kekerasan.

Umumnya para peneliti di atas menatap dimensi konflik dan integrasi di daerah perbatasan secara parsial. Satu sisi hanya menatap dari dimensi konflik dan diskriminasi etnik dan agama saja, tapi di sisi lain hanya menatap dari dimensi integrasi sosial. Akan tetapi, jarang ditemukan penelitian tentang resolusi konflik dari kearifan lokal pada komunitas yang berbeda suku. Sekalipun ada, kajian resolusi konflik yang dilakukan tidak berpijak pada prinsip perubahan identitas budaya yang berkembang dalam dinamika sosial masyarakat yang telah berlangsung ratusan tahun. Jadi, penelitian ini akan lebih terfokus pada integrasi budaya sebagai model resolusi konflik dan diskriminasi etnik dan agama minoritas di daerah perbatasan Minangkabau.

## C. Kerangka Teori

### Integrasi Sosial

Integrasi sosial merupakan proses di mana individu atau kelompok yang berbeda mengadakan penyesuaian-penyesuaian untuk menjadi sama dalam kepentingan dan sikap<sup>646</sup>. Dalam hal ini proses integrasi sosial bukanlah merupakan suatu proses yang berjalan dengan cepat, karena integrasi sosial

---

639Maryetti dkk, *Integrasi Nasional Suatu Pendekatan Budaya daerah Sumatera Barat*, Padang: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya Sumatera Barat, 1999, h. 52

640Renggo Astuti, dkk, *Budaya Masyarakat Perbatasan: Hubungan Sosial antara Golongan Etnis yang Berbeda di Daerah Sumatera Barat*, Bagian Proyek Pengkajian dan Pembinaan Kebudayaan Masa Kini Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Dirjen Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Nasional, CV Bupara Nugraha, 1998, h. 20

641Rois Leonar Arios, *Identitas Etnis Masyarakat Perbatasan (Kasus di Kecamatan Rao Kabupaten Pasaman*, Padang: BKNPT, 2001, h. 121

642Undri, *Orang Pasaman: Menelusuri Sejarah Masyarakat di Rantau Minangkabau*, Padang: Lembaga Kajian Gerakan Paderi dan Pemda Kabupaten Pasaman, 2010, h. 42

643Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, Yogyakarta: LKIS, 2009, h. 283

644Ichsan Malik, *Resolusi Konflik Etnik dan Agama di Indonesia*, Jakarta: PBB UIN Pers, 2000, h. 50

645Soni A. Nulhaqim, *Resolusi Konflik dalam Perkelahian Antar Warga: Studi Kasus Palmerian dan Berland di Jakarta Timur*, Laporan Penelitian Lemlit Universitas Padjajaran, 2005, h. 58

646Soekanto. *Teori Sosiologi Tentang Perubahan Sosial*, Jakarta: Ghalia Indonesia 1985, h.75

menyangkut suatu proses mental yang hanya bisa berproses secara lambat dan bertahap. Menurut Ting Chew Peh sebagaimana terdapat dalam Soekanto, *integrasi sosial* merupakan proses penyatupaduan berbagai kelompok dalam masyarakat melalui suatu identitas bersama dengan menghilangkan perbedaan dan identitas masing-masing<sup>647</sup>.

Pada dasarnya proses integrasi sosial akan melalui beberapa tahap. Tahap-tahap tersebut dapat berlangsung secara evolusioner dari tahap yang rendah, yaitu tahap terisolasinya kelompok minoritas dari kehidupan sosial dan kebudayaan kelompok dominan, menuju tahap yang paling tinggi, yaitu tahap bercampurnya kelompok minoritas ke dalam kehidupan sosial dan kebudayaan kelompok dominan. Namun kadangkala dapat pula terjadi loncatan dari tahap yang paling rendah ke tahap yang paling tinggi secara cepat. Hess mengemukakan bahwa proses integrasi sosial pada umumnya melalui beberapa tahap yaitu tahap-tahap segregasi atau separatisme, akomodasi, akulturasi, asimilasi dan amalgamasi<sup>648</sup>.

*Pertama*, tahap segregasi atau separatisme (*pemisahan*). Popenoe dalam Federico mengemukakan bahwa: *Segregation can be defined as the involuntary separation of residential areas, services or other facilities on the basis of the ethnic or racial characteristic of the people using them. The most extreme form of self segregation is separatism, when the minority groups aspires to set up a totally independent society of its own*<sup>649</sup>. Tahap segregasi (*segregation*) menggambarkan usaha-usaha untuk memisahkan kelompok minoritas, secara *de jure* maupun secara *de facto*. Secara *de jure* artinya bahwa pemisahan itu didukung oleh kekuatan hukum, seperti politik *apartheid* yang terjadi di Afrika Selatan beberapa puluh tahun yang lalu. Sedangkan secara *de facto* artinya bahwa pemisahan itu terjadi dalam kenyataan dan tak perlu didukung oleh kekuatan hukum.

*Kedua*, tahap akomodasi (*accommodation*). Brinkerhoff dan Hess mengemukakan bahwa *“Accommodation occurs when two groups co-exist as separate cultures in the same society”*. *“Accommodation occurs when the members of a minority group are aware of dominant norms and values without having internalized them”*<sup>650</sup>. Tahap akomodasi merupakan tahap dimana para anggota dari kelompok minoritas menyadari norma-norma dan nilai-nilai dari kebudayaan kelompok dominan, namun mereka tak perlu merubah norma-norma dan nilai-nilai kebudayaan mereka sendiri..

*Ketiga*, tahap akulturasi (*acculturation*). Popenoe mengemukakan bahwa: *“Acculturation is the process in which a minority individual or group seeks to blend into a society by taking on its cultural characteristics”*<sup>651</sup>. Tahap akulturasi akan terjadi bila orang-orang dari kelompok minoritas telah mengadopsi norma-norma, nilai-nilai dan pola-pola perilaku dari masyarakat kelompok dominan. Namun pada tahap ini mereka masih belum diakui atau diterima dalam kelompok masyarakat dominan tersebut secara lebih intim (akrab). Brinkerhoff juga menambahkan bahwa akulturasi mencakup pembelajaran bahasa, sejarah, dan perilaku atau tata krama dari kelompok dominan. Ia juga melibatkan penerimaan kesetiaan dan nilai-nilai kelompok dominan sebagai milik sendiri<sup>652</sup>.

*Keempat*, tahap asimilasi (*assimilation*). Popenoe menjelaskan bahwa: *“Assimilation is the absorption into the dominant society of the culture and social structure of an incoming group. Another term for assimilation is the melting pot”*. Asimilasi merupakan suatu proses dimana kelompokkelompok dengan identitas yang berbeda, yakni antara kelompok minoritas dan kelompok dominan, menyatu (terpadu) secara sosial dan kultural. Tahap ini terjadi apabila kelompok minoritas telah membaaur (menyatu) ke dalam kelompok masyarakat dominan secara penuh (utuh) melalui persahabatan (friendship) atau pergaulan-pergaulan karib lainnya<sup>653</sup>.

---

647 *Ibid.*, h.37

648 Hess, Bert (et.al). *Sociology*. New York: Macmillan Publishing Company,inc, 1988, h. 247-248

649 Federico, Ronald.C. *Sociology*. Canada: Addison-Wesley Publishing Company 1979, h. 20

650 Hess, *op.cit.*, h. 231

651 Federico, *op.cit.*, h. 26

652 Hess, *op.cit.*, h. 249

653 *Ibid.*,

*Kelima*, tahap amalgamasi (*amalgamation*). Popenoe mengemukakan bahwa: “*While assimilation means a social and cultural merging, amalgamation refers to biological merging of an ethnic or a racial group with the native population*”. Amalgamasi akan terjadi apabila berbagai kebudayaan atau ras (dua atau lebih) bercampur (secara biologis) sehingga membentuk tipe-tipe kebudayaan dan ras yang baru. Cara yang paling utama dalam tahap amalgamasi adalah melalui perkawinan campuran<sup>654</sup>.

### **Konflik dan Faktor Penghalang Integrasi Sosial**

Hal yang tidak dapat dihindari dalam interaksi sosial adalah manusia selalu terlibat dalam perbedaan, pertentangan dan persaingan. Salah satunya adalah munculnya konflik dalam interaksi tersebut. Konflik dapat diartikan pertikaian, pertarungan yaitu suatu proses pencapaian tujuan dengan cara melemahkan pihak lawan tanpa memperhatikan nilai atau norma-norma yang berlaku<sup>655</sup>.

Konflik bisa muncul pada skala yang berbeda seperti konflik antarorang (*interpersonal conflict*), konflik antarkelompok (*intergroup conflict*), konflik antar kelompok dengan negara (*vertical conflict*), konflik antarnegara (*interstate conflict*). Setiap skala memiliki latar belakang dan arah perkembangannya. Masyarakat manusia di dunia pada dasarnya memiliki sejarah konflik dalam skala antara perorangan sampai antarnegara. Konflik yang bisa dikelola secara arif dan bijaksana akan mendinamisasikan proses sosial dan bersifat konstruktif bagi perubahan sosial masyarakat dan tidak menghadirkan kekerasan. Namun dalam catatan sejarah, konflik sering diikuti oleh bentuk-bentuk kekerasan seperti perang dan pembantaian<sup>656</sup>.

Hess mengemukakan bahwa ada tiga penghalang utama yang dapat menghambat terwujudnya integrasi sosial yaitu prasangka negatif (*negative prejudice*), diskriminasi, dan rasisme terlembaga (*institutionalized racism*)<sup>657</sup>. *Pertama*, prasangka negatif (*negative prejudice*). Menurut Hess “*Prejudice... means an attitude (usually negative) toward the members of some specific group (racial, ethnic, religious, etc.) which causes the person holding it to evaluate others negatively, solely on the basis of their identification with that group*”. *Prejudice* adalah sikap prasangka yang biasanya bersifat negatif dari seseorang atau para anggota kelompok terhadap sekelompok orang tertentu, baik kelompok etnik, agama, ataupun ras, dan kelompok organisasi lainnya, yang menyebabkan seseorang yang berprasangka tersebut menilai orang-orang dari kelompok lain secara negatif semata-mata berdasarkan identifikasi mereka terhadap kelompok tersebut.

*Kedua*, diskriminasi, Federico menjelaskan sebagai berikut: “*Treating people unequally because of the categories they belong to is discrimination*”. “*Discrimination is the unequal treatment of individuals based on their assumed membership in a particular group*”<sup>658</sup>. Diskriminasi merupakan tindakan (perilaku) dari seseorang yang memperlakukan orang lain secara tidak seimbang disebabkan kategori keanggotaan yang mereka miliki. Diskriminasi mempunyai kaitan yang erat dengan *prejudice* dan *stereotype*, yakni bahwa *stereotype* yang tidak baik akan menimbulkan *prejudice* yang pada gilirannya sering menyebabkan timbulnya diskriminasi.

*Ketiga*, rasisme atau diskriminasi terlembaga (*institutionalized racism*). Rasisme atau diskriminasi terlembaga adalah diskriminasi yang mempengaruhi seluruh struktur norma dan perilaku yang diperkuat (didukung) oleh agen-agen kontrol sosial, baik formal maupun informal. Dalam hal ini, orang-orang dari suatu kelompok ras atau suku bangsa ditekan (ditindas) atau dieksploitasi oleh institusi-institusi dalam suatu masyarakat yang dikontrol oleh kelompok ras atau suku bangsa lain. Diskriminasi tidak hanya dilakukan oleh para individu atau orang perorangan, institusi-institusi masyarakatpun bisa melakukan

---

654 *Ibid.*,

655 Soekanto, *op.cit.*, 1983: 60

656 Novri Susan, *op.cit.*, h. 6

657 *Ibid.*,

658 Federico, *op.cit.*, h.155

diskriminasi secara sistematis terhadap para anggota dari suatu kelompok, baik institusi sosial maupun institusi politik atau ekonomi.

## D. Hasil Penelitian

### 1. Keberadaan Etnik Minang dan Migrasi Etnik Batak (Kristen) ke Panti

Sumber histografi tradisional Minangkabau (*tambo*) telah menyebutkan keberadaan etnik Minangkabau sebagai etnik asli di Panti Rao Mapat Tunggul mulai terusik dengan kedatangan etnik lain dari utara Minangkabau. Menurut *Tambo* Datoek Batoeah Sango, migrasi etnik dari Tapanuli telah dimulai pada akhir abad ke 16 M<sup>659</sup>, sedangkan Castles menegaskan pada abad ke 17 M<sup>660</sup>. Bahkan Undri meyakini migrasi yang intens dimulai masa Perang Padri abad ke 18, yang oleh pemimpin Padri mereka diberi tanah<sup>661</sup>.

Gelombang migrasi etnis dari Tapanuli Selatan ke daerah Rao Mapat Tunggul termasuk Panti mulai marak pada tahun 1915 setelah pemerintah kolonial mengeluarkan keputusan Gubernur Jenderal No.31 mengenai undang-undang agrarian atau *domein verklaring*. Bahkan, pada tahun 1950-an setelah Indonesia merdeka pun migrasi Mandailing, Batak dan Jawa ke Panti Rao Pasaman mulai menunjukkan intensitasnya. Gagasan untuk memindahkan orang Batak dan Mandailing dari daerah utara, telah dirintis sejak kabupaten Pasaman dipimpin oleh Bupati Busyarah Lubis tahun 1947-1949 yang merupakan keturunan etnik Batak Mandailing<sup>662</sup>. Pada periode inilah, migrasi etnik Batak yang menganut agama Kristen Katolik tidak dapat dibendung ke Minangkabau yang dikenal identik dengan Islamnya, sehingga di beberapa jorong/nagari terdapat konsentrasi umat kristiani.<sup>663</sup>

Bahkan, pada tahun 1952 penduduk asal Sipirok Tapanuli mulai berdatangan dengan maksud mengolah tanah ulayat menjadi persawahan dan perladangan. Untuk merealisasikan keinginan itu maka pemuka masing-masing kelompok suku Batak mendatangi penguasa adat nagari Panti untuk minta izin dan mengolah serta mendiami hutan serta tanah di Kenagarian Panti tersebut. Dengan pengakuan tali hubungan adat yang berlaku yakni hubungan "*mamak dan kemenakan*" sesuai dengan aturan adat maka pendatang-pendatang dari suku Batak tersebut mendapatkan tanah.

Tahun 1953 ninik mamak Rao Mapat Tunggul yang dikenal dengan *Basa 15* menyerahkan tanah ulayat sepanjang lebih kurang 20 Km dan lebar kiri kanan jalan sepanjang lebih kurang 5 km kepada pemerintah daerah Kabupaten Pasaman untuk kemudian diatur sebagai tempat penampungan pemindahan penduduk dari daerah-daerah lain di luar kabupaten Pasaman. Dengan demikian berbondong-bondonglah penduduk asal Tapanuli Selatan dan Tapanuli Utara datang ke Panti. Ada kalanya mereka di luar pengaturan pemerintah daerah Kabupaten Pasaman, sehingga tahun 1956 Panti sudah menjadi ramai dan hutan-hutan sudah menjadi perladangan dan perkampungan.

Adapun motif migrasi orang-orang Batak yang datang ke Panti, identik dengan apa yang dikatakan oleh Langenberg dalam Usman Pelly yang berpendapat orang Batak Toba yang berpindah dari dataran tinggi Tapanuli Utara sebagai "*land hunters*" (pemburu-pemburu tanah). Mereka adalah petani-petani ulet yang mengembangkan daerah pertanian baru di Sumatera timur. Banyak hutan rawa-rawa yang

---

659Datoek Batoeah Sango, *Tambo Alam Minangkabau: Jaitu Asal Usul Minangkabau Segala Peraturan dan Undang-undang Hukum Disegala Negeri Jang Masuk Daerah Minangkabau*, edisi ke-5, Pajakumbuh: Limbago, 1966, h. 95

660Castles, "*Statelessness and Stateforming Tendencies among the Batak before Colonial Rule*" dalam *Pre Colonial State Systems in Southeast Asia*, Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1974, h. 142

661 Undri, *Huluui Anak Huluui Tona: Menelusuri Tradisi Migrasi Orang Mandailing ke Pasaman*", dalam *jurnal Suluah Media Komunikasi Kesejarahan, Kemasyarakatan dan Kebudayaan*, Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang (BPSNT) Vol 8 No. 9, Desember 2008, h.124

662 *Ibid*,

663 *Ibid*,



sebelumnya tidak terjamah oleh orang-orang Melayu kemudian disulap menjadi lahan pertanian<sup>664</sup>. Bagi orang Batak pada umumnya tanah dan rumah lebih dari sekedar tempat kediaman, tetapi sekaligus melambangkan sebuah *kerajaan pribadi* (*sahala harajaon*). Kerajaan-kerajaan pribadi itu tidak hanya didirikan di tanah kelahiran tetapi juga di rantau. Bagi mereka alam rantau yang telah dikuasai merupakan alam mereka. Oleh karenanya motto ekspansionis orang Batak pada umumnya adalah “mendapatkan anak dan tanah (*halalui anak, halalui tano*). Maka tidak heran orang Batak menganut keluarga besar dengan anak banyak dan tanah yang luas sebagai lambing martabat, kekuasaan dan kekayaan (*hasangapon, hamoraon, dan hangabeon*)<sup>665</sup>.

Akhirnya orang Batak dari Tapanuli Utara yang identik dengan Kristen mulai memasuki daerah Panti sejak tahun 1957, ketika kaum Simatupang menempati dan membeli tanah di Suka Damai Panti. Dari keluarga Simatupang ini akhir orang-orang Batak Kristen berkembang hingga akhirnya diperkirakan jumlah orang Kristen di Panti mencapai 200 orang yang menganut Kristen Protestan (HKBP/Huria Kristen Batak Protestan) dan Katolik mencapai 60 orang dan Kristen Adven mencapai 25 orang<sup>666</sup>.

## 2. Konflik Etnik dan Agama di Panti

Konflik etnik dan agama di daerah Panti Rao disebabkan oleh kesenjangan sosial, dominasi budaya dan ekonomi serta konflik tanah. Menurut Gusti Asnan, potensi konflik tersebut bermula sejak akhir tahun 1950 ketika Sumatera Barat terutama daerah Pasaman telah heboh dilanda isu Jawanisasi karena pada tahun itu telah terjadi ketidakharmonisan hubungan antara Sumatera Barat dengan Jakarta. Program pemerintah pusat untuk memindahkan penduduk Jawa ke Pasaman melalui transmigrasi mendapat tanggapan serius masyarakat adat. Keberatan itu disampaikan kepada Bupati Pasaman dengan alasan persoalan tanah dan kristenisasi<sup>667</sup>. Pada periode ini marak terjadi eksodus etnik Batak Toba yang beragama Kristen ke daerah Panti. Tentu saja kedatangan mereka mendapat tanggapan serius dari tokoh adat Panti Rao. Konflik dan pertikaian sempat memanas dalam menerima kedatangan mereka, terutama di awal kedatangan pada tahun 1980-an.

Kedatangan etnik Mandailing Islam dan Batak yang Kristen ke wilayah Pasaman, kemudian disusul oleh pendatang dari etnik Jawa yang sebagiannya Kristen sebagai buruh perkebunan<sup>668</sup>. Sehingga akhirnya etnik beragama Kristen ini berhasil mendirikan dua buah gereja di daerah Panti. Seiring dengan perkembangan daerah pemukiman, konflik perebutan tanah pun tidak dapat dihindari antara orang Minangkabau dengan orang Mandailing pada tahun 1997<sup>669</sup>.

## 3. Lokal Value Adat Minangkabau dan Adat Batak Tentang Integrasi Sosial

Secara cultural cukup banyak perbedaan antara suku Minangkabau dan suku Batak yang mendiami Panti, sebut saja misalnya, agama, orang Minangkabau menganut agama Islam sementara orang Batak menganut agama Kristen Protestan (HKBP/Huria Kristen Batak Protestan), perbedaan adat istiadat, bahasa, cara dan sikap hidup. Namun dibalik perbedaan yang cukup heterogen itu terdapat pula nilai-nilai adat yang mendukung untuk membangun kerukunan, persamaan persepsi mereka akan kebersamaan sehingga dapat hidup berdampingan penuh dengan kerukunan dan kedamaian.

### a. Nilai-Nilai Luhur Integrasi Sosial dalam adat Minangkabau

#### 1) Sahino Samalu (Tenggang rasa)

Menurut adat Minangkabau dasar kehidupan dalam masyarakat adalah pertalian yang akrab

---

664 Usman Pelly, *Urbanisasi dan Adaptasi di Indonesia: Studi terhadap Etnis Minangkabau dan Batak Mandailing di Kota Medan*, Jakarta: LP3ES, 1983, h. 24

665 Ibid.,

666 HKBP di Panti Rao diakses dari situs <http://www.wikipedia.com>

667 Gusti Asnan, *op.cit.*, h.52

668 Undri, *op.cit.*,

669 Undri, *ibid.*, h. 125.

dan serasa bukan pertalian perorangan atau individualistis. Pertalian ini dilanjutkan dengan pertalian se kampung, se nagari yang didasarkan pada dasar serasa, semalu sebagaimana ungkapan nilai-nilai adat berikut ini:

*Raso aia ka pematang  
Raso minyak ka kual  
Nan ba kabek rasan tali  
Nan ba bungkuh rasan daun  
Tagak ba kampuang, kampuang patahankan  
Tagak ba nagari, nagari patahankan*

Rasa air ke pematang  
Rasa minyak ke kual  
Yang berikat rasan tali  
Yang berbungkus rasan daun  
Tegak kampung, kampung pertahankan  
Tegak bernagari, nagari pertahankan<sup>670</sup>

Maksud dari nilai-nilai adat tersebut adalah seseorang apabila ia telah masuk dalam maka ia sudah terikat dengan sistem yang ada dalam masyarakat itu. Tiap anggota masyarakat kampung harus menjaga dan mempertahankan keutuhan rasa persatuan dan kesatuan dalam kampung menurut tingkatannya dan ini harus disadari oleh setiap penghuni kampung untuk menjaga kampungnya.

## 2) Baguno (bermanfaat)

Menurut adat Minangkabau tidak ada orang yang tidak berguna ditengah-tengah masyarakat dan tidak ada orang yang terbuang di tengah-tengah masyarakat. Semua orang sebagai anggota masyarakat memiliki peran dan partisipasi sesuai dengan kemampuan, kapasitas dan kapabilitasnya. Hal ini diungkapkan oleh nilai-nilai adat sebagai berikut:

*Nan bungkuak ka tangkai bajak  
Nan luruih ka tangkai sapu  
Satampok ka papan tuai  
Nan ketek ka pasak suntiang  
Panahan ka kayu api  
Abu nyo ka pupuak padi*

Yang bungkuk untuk tangkai bajak  
Yang lurus untuk tangkai sapu  
Setempa untuk papan tuai  
Yang kecil untuk pasak suntiang  
Penarahan untuk kayu api  
Abunya untuk pupuk padi<sup>671</sup>

## 3) Berek Samo Dipikua, Ringan Samo Dijinjiang (Tolong Menolong).

Keadilan sosial merupakan satu hal sangat urgen dalam masyarakat adat di Minangkabau, dengan keadilan sosial ini melahirkan sifat tolong menolong, saling membantu yang dihubungkan dengan rasa kekeluargaan yang kokoh dan kuat. Dari sifat inilah lahir sifat baik lainnya dalam bentuk sifat keadilan social dalam masyarakat. Hal ini diungkapkan oleh nilai

---

670Majo Indo, Tokoh Adat Minangkabau Panti, *Wawancara*, 25 Agustus 2010

671Sutan Mantari, Tokoh Adat Minangkabau wawancara 5 Agustus 2010

nilai adat sebagai berikut:

*Barek samo dipikua*  
*Ringan samo dijinjiang*  
*Nan lamah samo ditueh*  
*Nan condong samo ditungkek*  
*Nan rusuah samo dipujuak*  
*Nan senteang samo dibilai*

Berat sama dipikul  
Ringan sama dijinjing  
Yang lemah sama disokong  
Yang condong sama ditongkat  
Yang risau sama dibujuk  
Yang senteng sama dibilai<sup>672</sup>

Nilai-nilai adat ini mengandung arti bahwa dalam kehidupan haruslah ada rasa untuk saling tolong menolong untuk membantu yang agar ia dapat bangkit baik dalam bentuk moril maupun dalam bentuk materil. Agar anggota masyarakat terlepas dari lilitan belenggu mata rantai kemiskinan. Akhirnya akan terwujud masyarakat yang adil dan beradab yang sejahtera rukun dan damai.

#### **b. Nilai-Nilai Luhur Integrasi Sosial dalam Adat Batak**

Suku Batak merupakan salah satu suku dari ratusan suku yang berdiam di Indonesia. Suku yang umumnya berdomisili di wilayah Sumatera utara ini terkenal dengan watak yang keras tetapi menjunjung tinggi nilai-nilai budaya. Dengan menjunjung tinggi nilai-nilai luhur dalam adat, etnis Batak dapat untuk memelihara kerukunan inter/antar suku, antar suku, menghargai pluralism sekaligus menjaga identitas di tengah-ditengah budaya global. Adapun nilai-nilai luhur adat Batak yang dapat membangun kerukunan di Kecamatan Panti antara lain:

##### 1) Dalihan Natolu (Tiga Tumpuan Adat)

“*Dalihan Natolu*” dapat diartikan sebagai “*tungku berkaki tiga*” atau tumpuan tiga serangkai. Awalnya falsafah hidup orang Batak ini lahir dari kebiasaan masyarakat Batak memasak di atas tiga umpukan batu, dengan bahan bakar kayu<sup>673</sup>. Adapun tiga serangkai “*Dalihan Natolu*” adalah hula-hula, dogan tobu, dan boru. Sebuah ungkapan Batak menyebutkan, *Somba marhula-hula, manat mardongan tubu, elek marboru*” Dalam kehidupan jika terjadi ketimpangan sesuatu maka perlu ada pengganjalnya yang dinamakan dengan sihal-sihal.

Nilai yang terkandung dalam “*Somba marhula-hula*” menunjukkan sikap hormat dan penghargaan terhadap keluarga dari pihak istri. Suku Batak menerapkan system patrilineal dan laki-laki harus dihormati karena dianggap sebagai pihak yang mewariskan marga dan keturunan. Sedangkan nilai yang terkandung dalam “*manat mardongan tubu*” terkandung nilai untuk senantiasa menjaga hubungan kekerabatan dan mempererat silaturahmi antar saudara. Sementara itu “*Elek marboru*” merupakan penghormatan terhadap wanita dan menghargai posisi wanita dalam kehidupan masyarakat.

Walaupun falsafah *Dalihan Natolu* lebih terlihat menjaga kerukunan dan penghormatan dalam suku/inter suku bukan berarti nilai ini tidak berhubungan dengan hubungan antar suku. Falsafah ini bagi orang Batak juga sebagai symbol hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia dan manusia dengan alam. Dalam falsafah *Dalihan Natolu* perlu ada harmonisasi

---

672 Sutan Marajo, Tokoh Adat Minangkabau, wawancara 5 Agustus 2010

673 Andi Marpaung, Tokoh Pemuda Batak Panti, wawancara 26 Agustus 2010

diantara ketiganya untuk mencapai keseimbangan dan kebahagiaan. Ketidakseimbangan salah satu ketiganya akan menimbulkan ketidakstabilan dalam kehidupan<sup>674</sup>.

## 2) Marsisarian (Menghargai)

*Marsisarian* dalam adat Batak berarti saling mengerti, menghargai dan saling membantu. Dalam kehidupan bermasyarakat orang Batak nilai ini sebagai salah satu pembangun kerukunan karena jika masyarakat sudah menerapkan falsafah ini maka akan tercipta kerukunan dalam kehidupan<sup>675</sup>.

Dalam nilai *Marsisarian* dalam kehidupan bermasyarakat masing-masing unsure dalam masyarakat dituntut untuk *marsisarian* dalam arti saling menghargai. Dalam kehidupan bersama juga dituntut pengakuan masing-masing individu atas kelebihan dan kekurangan sehingga akan timbul pengertian dan bukan saling menyalahkan. Dan jika terjadi konflik dalam masyarakat maka yang dikedepankan adalah *marsisarian*. *Marsisarian* juga sebagai mengantisipasi dalam mengatasi konflik dan pertikaian dalam masyarakat.

## 3) Hamoroan (Nilai-nilai Kehormatan)

Adapun nilai hamoroan bagi orang Batak adalah nilai-nilai kehormatan yang terletak pada keseimbangan aspek spiritual dan material yang ada pada diri seseorang. Aspek ini dianggap penting dalam nilai-nilai adat orang Batak menuju kesempurnaan manusia.

Adapun kekayaan harta dan kedudukan dalam nilai-nilai *Hamoroan* dalam adat Batak tidak akan berarti jika seseorang tidak menyeimbangkan dengan kehidupan spritualnya. Menurut adat nilai adat Batak, orang yang dipandang terhormat itu bukan pada banyak harta atau tinggi jabatannya, tetapi orang yang mampu menyeimbangkan material dan spritualnya dengan sifat suka menolong dan memajukan sesama manusia dan jiwa keagamaan yang baik maka ia akan di pandang sebagai orang yang terhormat.

## 4. Bentuk-bentuk Integrasi Sosial Umat Islam dan Kristen di Kecamatan Panti.

Ada dua bentuk integrasi sosial yang terjadi di kecamatan Panti yaitu: Gotong royong dan saling hormat menghormati antar pemeluk agama (Islam dan Kristen Katolik), dan tolong-menolong.

### a. Gotong-royong

Gotong-royong merupakan bentuk dari kerjasama, sedangkan kerjasama adalah bentuk masyarakat yang terintegrasi. Di Kecamatan Panti goro tersebut merupakan program yang ada di kecamatan yang dilaksanakan di setiap nagari dan jorong yang ada di kecamatan Panti. Goro merupakan wadah perekat sosial bagi masyarakat kecamatan Panti yang multi etnis dan agama. Goro bersama telah berfungsi dengan baik merelatifkan perbedaan golongan sosial, terutama antara umat Islam dan Keristen Katolik.

Goro, bersama itu bukan sekedar kerjasama dalam, membersihkan lingkungan tetapi yang lebih penting disana adalah pertemuan orang dengan berbagai latar belakang agama, dan budaya yang masing-masing, tak terkecuali umat Islam dan Kristen Katolik. Dari pertemuan tersebut tercipta interaksi dan komunikasi sosial untuk membicarakan masalah-masalah kehidupan, karena sehari-hari kita bekerja mencari hidup, pergi pagi pulang sore tidak saling bertemu. Dari pertemuan dan komunikasi tersebut akan tercipta saling hormat-menghormati dan memahami persamaan dan perbedaan.

Goro bersama yang sudah merupakan program kecamatan yang terimplementasi di kenagarian dan jorong sangat berfungsi sekali dalam memperkuat hubungan sosial antara umat Islam dan Kristen Katolik di kelurahan kecamatan Panti. Kerena dalam goro tersebut kita (Umat Islam dan Kristen Katolik) saling

---

674 Arif Sihotang, Tokoh Adat Batak, wawancara, 26 Agustus 2010.

675 Arif Sihotang, Tokoh Adat Batak, wawancara, 26 Agustus 2010.

bertemu, berkomunikasi, bekerjasama sehingga tercipta saling memahami perbedaan dan persamaan.

### **b. Saling Hormat Menghormati**

Sikap saling hormat-menghormati yang merupakan sikap dari masyarakat yang terintegrasi di kecamatan Panti terwujud dalam bentuk saling kunjung mengunjungi antar warga masyarakat baik dari Islam maupun Kristen Protestan baik dalam acara lain seperti pesta perkawinan, kematian dan lain-lain. Hali ini jelas dari ungkapan seorang Islam sebagai berikut:

Saling hormat menghormati antara umat Islam dan Kristen Katolik di kelurahan kecamatan Panti terlihat dengan tercipta hormat menghormati itu melalul saling hadir dalam undangan kedua beleh pihak. Contohnya ketika ada undangan tetangga yang beragama lain seperti Kristen orang Islampun kelihatan menghadiri upacara tersebut seperti satu tahun kelahiran anak dan sebagainya<sup>676</sup>.

Dalam hal saling hormat menghormati ini Perwujudan dari sikap hormat umat Kristen Katolik terhadap Perwujudan dari umat Islam terjadi ketika hari raya Idul Fitri dimana misalnya yang Kristen mengunjungi rumah tetangga yang beragama Islam untuk mengucapkan selamat lebaran,. Pada waktu puasa juga kami tidak mau makan-makan dihadapan mereka yang berpuasa<sup>677</sup>.

### **c. Tolong-Menolong**

Tolong-menolong merupakan refleksi dari masyarakat yang terintegrasi atau masyarakat yang rukun dan damai. Tolong-menolong yang terjadi atara umat Islam dan Kristen Katolik di kecamatan Panti lebih banyak didorong oleh kebutuhan sosial praktis dari pososi sosial yang mereka miliki, seperti kehidupan bertetangga atau merupakan bagian dari anggota masyarakat baik pada tingkat *orong* dan *nagari*. Seorang Islam yang bertetangga dengan seorang Kristen Katolik akan menolong tetangganya ketika tetangganya ditimpa musibah, begitu pula sebaliknya.

Tolong-menolong yang merupakan bentuk dari integrasi sosial yang tercipta antara umat Islam dan Kristen Katolik di Kcamatan Panti lebih banyak tercipta melalui hubungan sosial praktis seperti kehidupan bertetangga yang membutuhkan sikap saling bantu-membantu apabila tetangga mereka ditimpa musibah seperti kematian dan lain-lain. Tolong menolong tersebut belum lagi melibatkan kedua institusi agama yang bersangkutan. Taneko dalam Soekanto Mengatakan: model tolong-menolong semacam ini disebut *Spontaneous cooperation*<sup>678</sup>.

## **B. Faktor-faktor Pendorong Integrasi dan Kerukunan**

Kemajemukan dalam masyarakat tidak hanya potensi terhadap konflik sosial tetapi juga potensial terhadap integrasi sosial. Integrasi sosial terjadi jika masyarakat majemuk tersebut diikat oleh nilai-nilai yang bisa mengakomodir kepentingan mereka yang berbeda. Di antara nilai-nilai yang mendorong terciptanya masyarakat yang terintegrasi di Kecamatan Panti adalah nilai-nilai nasionalisme, dan modernisasi.

### **1) Nilai-nilai Nasionalisme**

Nilai-nilai nasionalisme yang dimiliki oleh setiap warga masyarakat bisa meredam konflik dan merelatifkan perbedaan golongan sosial sehingga tercipta keseimbangan dan masyarakat yang terintegrasi. Basis ideologis (ideologi nasional) yang sama yang dimiliki oleh masyarakat mampu mengikat elemen-elemen yang berbeda dalam masyarakat kecamatan Panti yang majemuk dengan beragamnya struktur dan sistem sosial. Perayaan hari-hari besar nasional seperti perayaan hari kemerdekaan 17 Agustus 1945, semangat nasionalisme telah berperan

---

676 Pengamatan, 27 Agustus 2010

677 Andi Marpaung, Tokoh Pemuda Batak, *wawancara* 27 Agustus 2010).

678 Soekanto, *op.cit.*, h. 47

sebagai perekat sosial (*Societal Glue*) dan meminimalkan perbedaan golongan sosial dalam masyarakat. Hal tersebut jelas sebagaimana yang diungkapkan oleh seorang informan Islam sebagai berikut:

*“Dalam perayaan hari-hari besar nasional seperti perayaan 17 Agustus, kami merayakannya bersama-sama seperti mengadakan acara lomba makan kerupuk, panjat pinang dan lain-lain itu panitia dan pesertanya semua orang tanpa membeda-bedakan dia orang Islam atau orang Kristen. Yang lebih menonjol di sana adalah statusnya sebagai warga negara yang berhak merayakan hari kemerdekaannya<sup>679</sup>.”*

Nilai-nilai nasionalisme mampu mengakomodasi kepentingan kelompok sosial yang berbeda antara Islam dan Kristen Katolik telah mendorong terciptanya integrasi sosial antara di Kecamatan Panti yang terefleksi melalui keikutsertaan dalam acara merenungkan perayaan hari-hari besar nasional seperti perayaan hari kemerdekaan 17 Agustus 1945 yang dilaksanakan bersama-sama tanpa membeda-bedakan latar belakang etnis dan agama.

## 2) Modernisasi

Modernisasi telah merubah wajah masyarakat dari masyarakat sederhana atau yang sering juga dikenal dengan masyarakat tertutup (*close society*) dimana batas-batas antara politik, ekonomi dan agama sedemikian kaburnya kepada masyarakat terbuka (*open society*) dengan tingkat pembagian kerja yang sangat tinggi. Masyarakat terbuka ini sering juga disebut dengan masyarakat kompleks.

Pusat pemerintahan Kecamatan Panti yang terletak di pinggir jalan lintas sumatera (Padang-Medan) sedikit mudah terbuka akibat dari hubungan komunikasi yang telah mengalami proses modernisasi merupakan salah satu profil dari masyarakat, terutama masyarakat yang umumnya pendatang. Solidaritas pada tipe masyarakat seperti ini didasarkan pada tingkat ketergantungan manusia yang sangat tinggi satu sama lainnya, karena tidak bisa memenuhi kebutuhan hidupnya sendiri. Transaksi jual beli yang dilakukan oleh umat Islam dan Kristen Katolik di Kecamatan Panti merupakan refleksi dari tingkat ketergantungan. Sebagaimana kutipan wawancara berikut:

*Seorang ibu ketika peneliti bertanya, kenapa ibu berbelanja disini, padahal warung ini adalah milik orang Islam? Informan tersebut menjawab saya sangat membutuhkan barang-barang yang dijualnya sedangkan saya tidak mempunyainya, kalau saya tidak membelinya kebutuhan hidup saya tidak terpenuhi, makanya saya belanja di tempat ini tambahan lagi warung yang terdekat dari rumah saya adalah warung ini<sup>680</sup>.”*

Dari ungkapan informan di atas dapat dipahami, bahwa modernisasi telah menciptakan differensiasi sosial dalam masyarakat yang menyebabkan manusia Kecamatan Panti, sehingga mampu merelatifkan perbedaan golongan sosial antara umat Islam dan Kristen Katolik. Durkheim dalam Soekanto mengatakan, differensiasi sosial telah menyebabkan terciptanya saling ketergantungan manusia satu sama lain, karena manusia tidak mampu lagi memenuhi kebutuhannya sendiri, saling ketergantungan itu dapat pula diterjemahkan dalam konteks yang lain yaitu sebagai faktor integratif dalam masyarakat<sup>681</sup>.

## 3) Pendidikan

Pendidikan di samping bisa memicu konflik sosial, secara tidak langsung pendidikan bisa juga membentuk masyarakat yang terintegrasi, karena pendidikan tersebut terbukti mampu merubah cara berfikir dan wawasan seseorang atau kelompok sosial. Di Kecamatan Panti, munculnya orang-orang yang berfikir bahwa keberbedaan, termasuk keberbedaan agama sudah merupakan

---

679 Majo Indo, Tokoh Masyarakat Minangkabau, wawancara, 27 Agustus 2010)

680 Zainal, Tokoh adat Batak, wawancara, 27 September 2010

681 Soekanto, *op.cit.*, h. 57

hukum alam yang tidak bisa dielakan, manusia tidak bisa hidup sendiri, ia membutuhkan bantuan orang lain merupakan dampak positif dari pendidikan.

Sikap toleran yang terefeksi melalui lahirnya orang yang mau menerima keberbedaan seorang dengan nilai agama yang dimilikinya yang merupakan dampak tidak langsung dari pendidikan telah berperan mendorong terciptanya integrasi sosial antara umat Islam dan Kristen Katolik. Indra Djati Sidi berpendapat bahwa sektor pendidikan harus menjadi alat pemersatu budaya yang ada di negara kita, bukan malah mempertajam kesenjangan antar budaya sehingga bidang pendidikan ini bisa menjadi alat *cross-cultural* antar etnis<sup>682</sup>.

## Kesimpulan

Perbedaan etnik dan agama pada masyarakat majemuk sangat rentan memunculkan konflik dan pertikaian. Apalagi tidak efektifnya atau tidak tegaknya supermasi hukum yang mengatur keamanan masyarakat. Ternyata aspek hukum saja tidak cukup untuk meredam konflik etnik dan agama yang selama ini terjadi. Persamaan kepentingan, niat dan keinginan hidup bersamalah yang mampu mengakomodasikan kepentingan elemen-elemen yang berbeda dalam masyarakat. Kerjasama, saling hormat menghormati, tolong menolong merupakan contoh yang tepat yang mampu mengikat masyarakat majemuk.

Maka nilai-nilai luhur dari masyarakat sebagai *local value* atau juga *local wisdom* yang di miliki masyarakat dalam membangun kebersamaan dan kerukunan perlu untuk dikembangkan dan dilestarikan agar terciptanya kerukunan pada masyarakat yang majemuk atau masyarakat plural. Sebagaimana penjunjung tinggi terhadap nilai-nilai budaya tentang kerukunan, baik pada masyarakat Minangkabau yang beragama Islam maupun pada etnis Batak yang beragama Kristen Protestan ternyata mampu untuk membangun integrasi pada masyarakat Panti yang berbeda tersebut.

## Kepustakaan

- Afrizal, *Konflik antarEtnik, Studi Kasus di Kinali Kabupaten Pasaman Sumatera Barat*, Tesis Program Pascasarjana Program Studi Sosiologi Universitas Indonesia, 2002, tidak diterbitkan.
- Arios, Rois Leonar, *Identitas Etnis Masyarakat Perbatasan (Kasus di Kecamatan Rao Kabupaten Pasaman*, Padang: BKNPT, 2001,
- Ansan, Gusti, *Memikir Ulang Regionalisme Sumatera Barat Tahun 1950-an*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Astuti, Renggo, dkk, *Budaya Masyarakat Perbatasan: Hubungan Sosial antara Golongan Etnis yang Berbeda di Daerah Sumatera Barat*, Bagian Proyek Pengkajian dan Pembinaan Kebudayaan Masa Kini Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Dirjen Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Nasional, CV Bupara Nugraha, 1998
- Blumer, Herbert, *Interaksionis Simbolis Perspektif Manusia dan Makna* dalam Margareth Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, terj, Jakarta: Rajawali Press, 2004
- Castles, “*Statelessness and Stateforming Tendencies among the Batak before Colonial Rule*” dalam *Pre Colonial State Systems in Southeast Asia*, Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1974
- Djurip dkk, *Budaya Masyarakat Suku Bangsa Minangkabau di Kabupaten Pasaman Propinsi Sumatera Barat*, Padang: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya Sumatera Barat, 2000
- Dobbin, Christine, *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani Yang Sedang Berubah di Sumatera Tengah 1784-1847*, Jakarta, INIS: 1992
- Federico, Ronald.C. *Sociology*. Canada: Addison-Wesley Publishing Company 1979,
- Gabor, Ian, *Teori-teori Sosial Modern: dari Parsons sampai Habermas*, Jakarta: Rajawali Press, 1994

---

682Indra Djati Sidi “Pendidikan Pemersatu Bangsa, artikel dalam Repulika 26-11-2001.

- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glencoe, 1988
- Habib, Achmad, *Konflik Antaretnik di Pedesaan: Pasang Surut Hubungan Cina-Jawa*, Yogyakarta: LKIS, 2004,
- Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, Yogyakarta, PT Kanisius, 1984
- Hess, Bert (et.al). *Sociology*. New York: Macmillan Publishing Company,inc, 1988
- Koentjaraningrat, *Teor-teori Antropologi*, Jakarta: UI Pers 1976
- , *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineke Ilmu, 2000
- Liliweri, Alo, *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, Yogyakarta: LKIS, 2009
- Margono, *ADR dan Arbitrase: Proses Pelembagaan dan Aspek Hukum*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2004
- Maryetti dkk, *Integrasi Nasional Suatu Pendekatan Budaya daerah Sumatera Barat*, Padang: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya Sumatera Barat, 1999
- Mudzhar, *Masjid dan Bakul Keramat: Konflik dan Integrasi dalam masyarakat Bugis Amparita*, Ujung Padang: Puslit Unhas, 197
- Nadra, *Dialek Rao*, makalah disampaikan dalam seminar Internasional Indonesia-Malaysia. Kerjasama Universitas Andalas, University of Malaya dan Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang, tanggal 1-3 November 2010 di Universitas Andalas Padang
- Nulhaqim, Soni A., *Resolusi Konflik dalam Perkelahian Antar Warga: Studi Kasus Palmerian dan Berland di Jakarta Timur*, Laporan Penelitian Lemlit Universitas Padjajaran, 2005
- Odea Thomas F., *Sosiologi Agama*, Jakarta: CV Rajawali, 1996
- Pelly, Usman, *Masalah Asimilasi Keturunan Cina: Sebuah Gugatan Sosiokultur dalam Dari Keseragaman Menuju Keberagaman, Wacana Multikultural dalam Media*, Jakarta: Lembaga Studi Pers dan Pembangunan, 1994
- Pola, Mayor, *Pengantar Ringkas Sosiologi*, Jakarta: Ikthisar 1979
- Ritzer, Goerge, *Sosiologi Ilmu pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Jakarta: Rajawali Press, 2004
- Sango, Datoek Batoeah, *Tambo Alam Minangkabau: Jaitu Asal Usul Minangkabau Segala Peraturan dan Undang-undang Hukum Disegala Negeri Jang Masuk Daerah Minangkabau*, edisi ke-5, Pajakumbuh: Limbago, 1966
- Simon Fisher dkk, *Mengelola Konflik: Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak*, Jakarta: SMK Grafika Desa Putra, 2001
- Soekanto, Soejono, *Sosiologi Suatu Pengantar Cet.6* Jakarta: UI Press, 1969
- Soetriesno, Loekman, *Konflik Sosial: Studi Kasus Indonesia*, Yogyakarta: Tajidu Press, 2003
- Suparlan, Parsudi, *Interaksi Antaretnik di Beberapa Provinsi di Indonesia*, Jakarta: Depdikbud, 1989
- Susan, Novri, *Sosiologi Konflik dan Isu-isu Konflik Kontemporer*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009
- , *Konflik dalam Perspektif Konstruksi Sosial: Konflik Komunikasi Agama di Ambon Maluku sebagai Konstruksi Sosial*, Skripsi Sarjana, Yogyakarta: Fisipol UGM, 2003
- Undri, *Hulului Anak Hulului Tona: Menelusuri Tradisi Migrasi Orang Mandailing ke Pasaman*”, dalam *jurnal Suluah Media Komunikasi Kesejarahan, Kemasyarakatan dan Kebudayaan*, Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang (BPSNT) Vol 8 No. 9, Desember 2008
- , *Konflik Tanah di Perbatasan: 1930-1960 (Studi Kasus Konflik Tiga Etnik dalam Memperebutkan Tanah di Kabupaten Pasaman Sumatera Barat)*, Jakarta: Laporan Akhir Hasil Penelitian, Kerjasama PMB LIPI-NIOD, 2006
- , *Orang Pasaman: Menelusuri Sejarah Masyarakat di Rantau Minangkabau*, Padang: Lembaga Kajian Gerakan Paderi dan Pemda Kabupaten Pasaman, 2010



# Dinamika Islam di Tanah Papua: Kontestasi identitas antara Muslim Papua dan Muslim Pendatang

Oleh: Cahyo Pamungkas

Pusat Penelitian Sumberdaya Regional (PSDR) Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI)

## Abstract

*This study is a part of (MA) thesis research conducted in the department of Sociology, the University of Indonesia in 2008, which focused on how Muslim Papua constructed their identity. This paper is addressed to answer a main question, how Muslim Papua contested their identity with Muslim migrant. The term of Muslim Papua refers to native people, belonging to Melanesian race, who embrace Muslim. The term of Migrant Muslim refers to migrant lived in Papua, who embrace Muslim. This research was carried out by qualitative approach through in-depth interviews, participant observation, and literature studies. Field work was conducted in Jayapura due to this city is a Centre of political and religious contestation in Papua. To analyze the findings, this study uses Bourdieu perspective on symbolic power, defined as a form of power which cannot be recognize from its nature of violence and coercive. Findings of this research shows that Muslim Papua, as represented in the Assembly of Muslim Papua, contested their identity against Islamic organizations dominated by Muslim migrants, via construction of Papua-ness political identity. Muslim migrants, conversely, constructed Indonesia-ness political identity.*

*Key words: Muslim Papua, Muslim migrant, and contestation of political identity*

## PENDAHULUAN

Pertarungan simbolik adalah pertarungan antara para pelaku sosial yang menempati posisi dominan dengan marjinal dalam struktur sosial objektif melalui wacana (Bourdieu 1991: 239). Keduanya memproduksi berbagai wacana yang dapat memperkuat posisi objektifnya sekaligus memperlemah posisi pelaku sosial yang lain. Muslim Papua mengkontestasikan identitasnya dengan Muslim pendatang dilihat dapat dalam perspektif pertarungan simbolik antara MMP dengan ormas-ormas Islam dalam ranah keagamaan Islam di Tanah Papua.

Tulisan ini menjawab pertanyaan bagaimanakah Majelis Muslim Papua mengkonstruksikan identitasnya dalam ranah keagamaan Islam di Tanah Papua. Ranah keagamaan Islam merupakan arena persaingan antara ormas-ormas Islam dalam melakukan praksis-praksis sosial keagamaan dan pendefinisian pandangan-pandangan ke-Islam-an yang dianggap absah di Tanah Papua. Temuan lapangan menunjukkan bahwa kontestasi dalam ranah keagamaan seperti ini terjadi antara Muslim Papua dan Muslim. Baik ranah keagamaan Islam maupun ranah politik dan keagamaan membentuk arena politik identitas di Tanah Papua. Karena ranah keagamaan juga terletak dalam ranah politik yang ditempati oleh para nasionalis Indonesia dan nasionalis Papua, maka kontestasi dalam ranah keagamaan Islam ini dipengaruhi dan bersesuaian secara struktural dengan kontestasi dalam ranah politik tersebut. Hasil penelitian LIPI (Elisabeth dkk. 2004) dan Kivimaki dan Thorning (2002) secara garis besar mengatakan bahwa konflik politik di Papua dapat direpresentasikan antara kelompok-kelompok pro-NKRI dan pro-Papua merdeka. Masing-masing kelompok tersebut melakukan konstruksi identitas politik ke-Indonesia-an dan ke-Papua-an. Pada penelitian LIPI 2004 diungkapkan bahwa antara kubu NKRI (TNI/Polri) dan Papua merdeka (OPM, PDP, dll) terdapat wilayah abu-abu yang ditempati oleh LSM, organisasi keagamaan, media massa, dan mahasiswa.

Bertolak dari wilayah abu-abu tersebut, artikel ini mengambil ranah keagamaan Islam yang ditempati

oleh Muslim pendatang dan Muslim Papua karena pada ranah ini Muslim Papua mengkontestasikan identitasnya dengan Muslim pendatang. Untuk mengetahui bagaimana proses kontestasi tersebut berlangsung perlu dipaparkan terlebih dahulu modalitas, relasi objektif dalam ranah, dan habitus politik masing-masing ormas Islam. Ormas Islam yang ada di Tanah Papua antara lain mencakup Majelis Ulama Indonesia (MUI), Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), Hidayatullah, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Assalam, Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), dan Badan Koordinasi Pemuda dan Remaja Masjid Indonesia (BKPRMI)..

## SEJARAH PENDIRIAN ORMAS ISLAM DI TANAH PAPUA

### Ormas-Ormas Islam Generasi Pertama

Ormas-ormas Islam generasi pertama di Tanah Papua mencakup Muhammadiyah, Yapis (Yayasan Pendidikan Islam di Tanah Papua), Nahdlatul Ulama (NU), dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Muhammadiyah adalah satu-satunya ormas Islam yang memiliki catatan tertulis tentang sejarah masuknya ke Tanah Papua. Menurut catatan salah seorang tokohnya, Kasibi Suwiryadi<sup>683</sup>, kedatangan Muhammadiyah pertama kali di Tanah Papua berhimpitan dengan kedatangan Islam pertama kali di Kabupaten Merauke yang diperkirakan pada tahun 1906 ketika pegawai dan tentara KNIL datang di daerah tersebut (Suwiryadi 2004).<sup>684</sup> Dalam perjuangan mengembalikan Papua ke NKRI, sejumlah tokoh Muslim seperti Alwi Rahman dan Raja Alam Ugar Sekar dari Kokas bekerjasama dengan tokoh-tokoh Kristen seperti Martin Indey dan Silas Papare (Suwiryadi 2004). Pada waktu itu, lahirlah GRIB (Gerakan Rakyat Irian Barat) di Fak-fak pada tahun 1960 di bawah pimpinan Gari Reza. Kemudian, berdiri KING (Kesatuan Islam New Guinea) pada tahun 1961 oleh H Ibrahim Bauw (Raja Rumbati).

Fak-fak menjadi basis perkembangan Muhammadiyah, bahkan Raja Rumbati Fak-fak, H. Ibrahim Bauw, adalah salah seorang tokoh Muhammadiyah di Tanah Papua. Dari paparan tersebut dapat diketahui bahwa keberadaan Muhammadiyah di Tanah Papua secara historis, selain mempunyai misi dakwah, juga memiliki misi kebangsaan yaitu merebut Tanah Papua agar kembali ke pangkuan NKRI.<sup>685</sup> Muhammadiyah secara resmi dibentuk pada tahun 1966 di Abepura dan diketuai oleh H. Ismail A Bauw. Organisasi ini memiliki 13 cabang di Tanah Papua sampai pada tahun 2004.

Peranan Muhammadiyah yang paling menonjol dan menjadi *icon* organisasi ini adalah pendidikan dan sosial. Menurut catatan Kasibi, Yapis (Yayasan Pendidikan Islam di Tanah Papua) didirikan pertama kali oleh aktivis Muhammadiyah, Anwar Ilmar, yang juga Bupati Merauke di Merauke pada tahun 1967 dengan Akte Notaris No 2/1967, namun masih bersifat lokal (Suwiryadi 2004).<sup>686</sup> Wilayah kerja yayasan ini berkembang sampai pada tingkat provinsi pada tahun 1968 dengan didirikannya Yapis Provinsi di Jayapura pada 15 Desember 1968. Akte Notaris Yapis Provinsi bernomor 2/1969 tertanggal

---

683 Informan ini adalah mantan Sekum MUI dari tahun 1982 sampai 2000, mantan Kakandepag Kota Jayapura, mantan Ketua DPW Muhammadiyah Papua dan mantan Ketua STIKOM Muhammadiyah. Informan ini berasal dari Banyumas dan lulus IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1973.

684 Gelombang kedua masuknya Islam di Merauke dibawa oleh para tahanan politik pada tahun 1910. Kemudian, pada tahun 1926, Belanda mengirim salah seorang tahanan politik daerah tersebut, yaitu Tengku Bujang Selamat ke Merauke. Tahanan ini melaksanakan dakwah dan membawa paham Muhammadiyah selama di Merauke. Selanjutnya, pada tahun 1933, PP Muhammadiyah di Yogyakarta mengirimkan Ustad Jaiz untuk bertugas di Merauke sampai 1935 dan diganti Ustad Asror pada tahun 1936. Ustad terakhir yang dikirim ke daerah ini adalah M Chabib sampai perang dunia kedua (Suwiryadi 2004).

685 Hal ini diperkuat dengan pandangan Ketua DPW Muhammadiyah Papua, Ibrahim Nangasan, pada 4 Maret 2008 di Jayapura, yang mengatakan bahwa Muhammadiyah memiliki visi kebangsaan yaitu berusaha mempertahankan Papua ke dalam NKRI melalui strategi dakwah karena dalam dakwahnya terdapat misi menanamkan rasa kebangsaan.

686 Menurut Kasibi Suwiryadi (Muhammadiyah) dalam wawancaranya pada 6 April 2008, Muhammadiyah tidak pernah masuk dan tidak pernah keluar dari Yapis karena Muhammadiyah adalah badan hukum nasional. Berdasarkan UU Yayasan tahun 2001, Pemerintah menjelaskan bahwa Muhammadiyah perlu menyesuaikan diri dengan UU Yayasan dan tidak dapat membuat yayasan. Dengan demikian, lembaga-lembaga pendidikan Muhammadiyah-Yapis dikembalikan menjadi lembaga pendidikan Muhammadiyah pada tahun 2001. Namun, ormas Islam seperti Sekum PWNNU, Qomari, menganggap Muhammadiyah keluar dari Yapis.

13 Januari 1969 (Suwiryadi 2004).<sup>687</sup> Ketua Yapis pertama kali adalah H Ibrahim Bauw, Raja Rumbati seorang, aktivis Muhammadiyah.

Berdasarkan observasi terhadap Panti Asuhan Muhammadiyah Abepura pada 28 Februari 2008, nampak bahwa dari 48 siswa-siswi, sebagian besar berasal dari Muslim Papua yaitu dari Wamena, Manokwari, dan Sorong. Adapun sebagian lainnya berasal dari kawasan transmigrasi Arso, kabupaten Kerom. Bahkan, salah seorang penghuni Panti Asuhan ini, Pak Akuba, seorang Muslim dari Teluk Bintuni sekarang ini diangkat menjadi wakil Bupati Teluk Bintuni. Selain itu, salah seorang pengasuh panti, Muslim Sorong, juga merupakan pegawai Pengadilan Agama Kota Jayapura. Hal ini menunjukkan bahwa Muhammadiyah telah memulai menyekolahkan dan mengkader anak-anak Muslim Papua walaupun jumlahnya masih sedikit. Moto Muhammadiyah, menurut salah seorang tokoh Muhammadiyah, adalah "sedikit bicara tetapi banyak kerja."<sup>688</sup>

Selain Muhammadiyah, Yapis juga bergerak aktif dalam sektor pendidikan ialah Yayasan Pendidikan Islam di Tanah Papua (Yapis). Ketua Dewan Pembina Yapis, Prof Soedarto, menceritakan proses pendirian Yapis sebagai berikut. Pada tahun 1968, dilakukan pertemuan para pejabat Pemda Papua di mana mereka merasa prihatin karena semua lembaga pendidikan di Papua dimiliki oleh yayasan-yayasan Kristen.<sup>689</sup> Setelah itu, mereka bersepakat mendirikan Yapis dengan tidak mengikatkan diri pada ormas Islam di luar Papua karena latar belakang mereka tidak berasal dari ormas Islam. Setelah itu, ormas-ormas Islam masuk ke Papua berada di bawah koordinasi Yapis.<sup>690</sup>

Pada Musyawarah Pusat tahun 2006, Ketua Yapis diganti menjadi orang asli Fak-Fak yaitu Zubeir D. Hussin yang berfungsi secara simbolik untuk memberikan legitimasi bahwa Ketua Yapis adalah orang Papua. Namun, pengendalinya tetap Sekum Yapis, Mansyur MS, yang merupakan Muslim pendatang dan pejabat di Badan Kesatuan Bangsa Provinsi Papua.<sup>691</sup> Tahun 2006 nama Yapis diganti menjadi Yayasan Pendidikan Islam di Tanah Papua (Yapis) untuk memberi ruang pendirian Yapis wilayah di ibukota-ibukota provinsi yang baru dimekarkan seperti Manokwari.

Soedharto menceritakan adanya kasus penolakan pendirian sekolah Yapis di Wamena pada tahun 2005 di mana gereja dan masyarakat setempat berdemonstrasi menuntut penutupan STIA (Sekolah Tinggi Ilmu Administrasi) Yapis dengan alasan Islam tidak boleh menjadi besar di Pegunungan Tengah.<sup>692</sup> Namun setelah dilakukan komunikasi dengan orang-orang tersebut, bahwa STIA Yapis diperuntukkan bagi seluruh orang Papua tanpa memandang agama, maka mereka menerimanya. Bahkan, pendeta yang memimpin demonstrasi tersebut menjadi dosen tetap sekolah tinggi ini dan pemuda-pemuda yang ikut demonstrasi menjadi mahasiswanya. Menurut Soedharto, orang Papua asli mudah sekali berubah

---

687 Informasi ini juga diakui oleh Ketua Yapis, Zubeir D Hussin (TSPP No. 28 Edisi III 5-11 Maret 2008).

688 Komunikasi pribadi dengan IM (Muhammadiyah) di Jayapura pada 28 Februari 2008. Pernyataan ini sebenarnya untuk merespon kritik MMP kepada ormas Islam yang dianggap belum optimal memberdayakan Muslim Papua. Pada 20 Februari 2008 di Jayapura, Thaha M Alhamid (Sekjend PDP), juga mengatakan bahwa Muhammadiyah sudah bekerja banyak membangun pendidikan dan panti asuhan di Papua.

689 Wawancara dengan Prof Soedarto (Dewan Pembina Yapis) di Jayapura 13 Maret 2008. Tabloid Suara Perempuan Papua (TSPP) No. 28 Tahun III, 5-11 Maret 2008 memberitakan bahwa yayasan-yayasan pendidikan yang *established* di Papua sejak masa Belanda adalah Yayasan Pendidikan Kristen (YPK) dan Yayasan Pendidikan Persekolahan Katolik. Menurut Ketua Yapis, Zubeir D Hussin, sebagaimana dikutip TSPP pada edisi ini, Yapis berdiri pada 15 Desember 1968.

690 Sekarang ini, Yapis juga mendapatkan dana Otsus sebesar 1 Milyar Rupiah setiap tahun. Yayasan ini mempunyai cabang hampir di seluruh kabupaten/kota di Tanah Papua dan memiliki empat perguruan tinggi: Universitas Yayasan Pendidikan Islam (Uniyap), Sekolah Tinggi Ilmu Administrasi (STIA) Yapis Wamena, Institut Ilmu Administrasi Yapis Biak, dan STIA Merauke. Yapis memiliki program memperbanyak asrama-asrama pada sekolah-sekolah yang sudah didirikan sehingga akan mampu membantu kesulitan ekonomi keluarga (wawancara dengan Prof Soedarto Op Cit.).

691 Ibid. Menurut salah seorang aktivis ALDP (H) pada 18 Februari 2008 di Jayapura dalam komunikasi pribadi dengan penulis, hal ini membuat misi dakwah ormas Islam dan misi politik mempertahankan NKRI saling bertumpang tindih satu sama lain.

692 Ibid. Kasus ini juga pernah dikemukakan oleh Tom Lani (MRP dari Muslim Jayawijaya) pada 10 Maret 2008 di Jayapura.

asalkan kebutuhan primernya dipenuhi dan tidak pernah berfikir jangka panjang.<sup>693</sup>

Observasi ke acara-acara Yapis menunjukkan bahwa yayasan ini jauh dari tradisi orang Papua asli meskipun hampir separuh mahasiswa dan murid-muridnya orang Papua asli. Misalnya, dalam Raker Yapis tanggal 25-26 Februari 2008 dan Peringatan Maulid Nabi Muhammad Saw 1429 H, acaranya adalah dzikir bersama dan ceramah keagamaan. Kedua acara ini diisi dengan hiburan qasidah dari anak-anak SD Hikmah Yapis 1,2, dan 3 Jayapura. Lagu-lagu dan tari-tarian yang dipentaskan dengan menggunakan irama dan bahasa Arab sehingga tidak mencerminkan kebudayaan orang Papua namun kebudayaan Arab. Tema perayaan itu yaitu: "Kita merajut pelaku dan pola pikir sebagai umat Islam yang sejati di Tanah Papua."<sup>694</sup>

Selain Muhammadiyah dan Yapis, NU ialah ormas Islam yang telah *exist* di Tanah Papua sejak masa awal integrasi Papua ke Indonesia. H. Qomari, Sekretaris Umum PWNU Papua,<sup>695</sup> menerangkan bahwa NU masuk ke Tanah Papua secara resmi pada tahun 1969, namun kader-kader NU secara personal telah masuk ke Papua tahun 1962 tergabung dalam sukarelawan pendidikan Trikora. NU dalam sepuluh tahun terakhir di Papua telah melakukan beberapa hal berikut.<sup>696</sup> Pertama, mengembangkan sektor pendidikan di Tanah Papua bersama-sama Yapis sejak 1968. Kedua, pengembangan pondok pesantren yang dilakukan oleh tokoh-tokoh NU secara personal seperti Ponpes Assafi'iyah, Alhidayat.

Selain itu, NU memberikan rekomendasi terhadap yayasan-yayasan yang ingin mendirikan Ponpes seperti DDI (Dewan Dakwah Al-Irsyad). Ketiga, mengembangkan lembaga-lembaga dakwah secara berlanjut melalui pelatihan-pelatihan dakwah. NU menjalin hubungan baik dengan suku-suku Muslim di Wamena. H. Aipon Asso, tokoh Muslim Wamena, seringkali mengunjungi Kantor PWNU Papua untuk bertukar pikiran terkait dengan bagaimana mendakwahkan nilai-nilai Islam terhadap suku-suku asli di Papua. Misalnya upacara bakar batu yang pada masa lalu menggunakan babi, sekarang ini, sebagian sudah diganti dengan kambing atau ayam.

Selain Sekum PWNU Papua, juga dipaparkan pandangan ketua GP Anshor Papua, Durrosid<sup>697</sup> Organisasi ini secara resmi masuk Tanah Papua pada tahun 1969, di bawah pimpinan H. Muhammad Said. Program-program kerja yang dilakukan oleh GP Ansor adalah sebagai berikut. Pertama, pemberdayaan masyarakat warga NU dalam bentuk sunatan massal, konseling terhadap pemuda, yasinan rutin, dan penyuluhan anti HIV-AIDS. Kedua, konsolidasi cabang-cabang di setiap kabupaten/kota. Ketiga, aktif dalam kegiatan hari-hari besar agama Islam seperti peringatan Isra Mi'raj dan Maulid Nabi. Visi GP Anshar adalah melindungi dan menjaga para ulama NU, sementara dalam konteks Papua, tujuannya

---

693 Hal ini senada dengan keterangan SL (HMI (MPO)) pada 23 Februari 2008 di Jayapura, kebanyakan orang Papua belum mampu berfikir secara intelektual dan hal ini menjadikan mereka sebagai orang yang mudah tertipu.

694 Dalam sambutannya Drs Zubeir D Hussin MM ketua Yapis mengatakan tiga hal sebagai berikut. Pertama, agar umat Islam di Yapis menjadi rujukan dalam perilaku dan pola pikir umat Islam di seluruh Tanah Papua. Kedua, agar umat Islam di Tanah Papua bergandengan tangan dengan umat Islam di seluruh dunia untuk melawan setiap penghinaan terhadap agama Islam seperti kejadian film Fitna di negeri Belanda. Ketiga, agar umat Islam semakin mendekatkan diri kepada pola pikir dan perilaku yang sesuai dengan ajaran-ajaran Islam. Seorang pimpinan Badan Eksekutif Mahasiswa Uniyap (SAJ), mengatakan bahwa ceramah Ketua Yapis hanyalah retorika karena pada praktiknya Yapis tidak memiliki visi dakwah kepada umat non-Muslim dan tidak membangun ke-Islam-an pada mahasiswa Muslim, serta tidak memiliki konstruksi pemikiran Islam dan imajinasi tentang masyarakat yang ingin diwujudkan oleh Yapis melalui pendidikan karena yang dilakukan Yapis adalah bisnis dalam wilayah pendidikan. Menurutnya, tidak ada dalam sejarah Universitas Yapis (Uniyap), mahasiswa Kristen menjadi tertarik kepada ajaran-ajaran Islam atau konversi ke agama Islam karena kuliah di Yapis.

695 Informan ini juga Kepala SMP Nurul Huda Yapis, kelahiran Kertosono 1968, dan alumni STKIP Nganjuk. Pada tahun 1988 datang ke Papua sebagai guru di SMEA Yapis dan guru SMP 3 Arso dan mulai 2003 menjadi kepala sekolah SMP Nurul Huda Yapis. Menurut Qomari, tokoh-tokoh NU tersebut antara lain adalah: Haji Syarief, Haji Subhan, Haji Usbakin, dan H Santosa. Mereka adalah tokoh-tokoh NU dari berbagai daerah di Jawa dan kemudian membentuk PWNU Irian Barat (wawancara dengan Qomari (PWNU) di Jayapura 4 April 2008).

696 Ibid.

697 DD, Ketua GP Anshor Papua juga Kepala Tata Usaha Perum Damri Provinsi Papua. Informan ini lahir pada tahun 1968, dibesarkan di Indramayu, dan lulus dari IAIN Sunan Gunung Jati Cirebon serta MM Uncen. Aktif di GP Ansor Indramayu dan kemudian menjadi pengurus GP Ansor Kabupaten Jayapura (wawancara dengan Ketua GPA, DD di Jayapura 1 April 2008).

adalah mempertahankan NKRI sebagaimana komitmen kebangsaan NU.<sup>698</sup> Secara formal, GP Anshor dilarang terlibat dalam politik praktis, namun secara individu tidak ada larangan bagi anggota-anggota dan pimpinannya.<sup>699</sup>

Ormas lainnya ialah MUI yakni wadah musyawarah ormas-ormas Islam dan bersifat non-struktural di mana lembaga ini didirikan pada tahun 1975. Tujuan MUI adalah memandu dan mengawal berjalannya akidah Islamiyah di tengah-tengah masyarakat sekaligus membicarakan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh ormas-ormas Islam seperti penentuan tanggal 1 bulan Ramadhan dan Syawal.<sup>700</sup> MUI mendapatkan pembiayaan dari APBD untuk biaya operasional tiap tahun berbeda-beda antara 300-500 juta rupiah per tahun.<sup>701</sup> Dana ini tidak diperuntukkan kepada ormas-ormas Islam karena ditujukan untuk biaya operasional MUI seperti perjalanan dinas dan sosialisasi fatwa-fatwa MUI.<sup>702</sup> Agama Islam berkembang pesat di Tanah Papua sejak masa integrasi dengan Indonesia sehingga menimbulkan kekhawatiran dari kalangan non-Islam. Menurut Sekum MUI, kekhawatiran ini adalah sesuatu yang tidak berdasar karena agama Islam mengajarkan *amar mahruf nahi mungkar* kepada seluruh umat beragama. Kekhawatiran ini diduga karena Islam diidentikkan oleh orang Papua pro-Indonesia yang membawa kepentingan politik integrasi.<sup>703</sup>

### Ormas-Ormas Islam Generasi Kedua

Ormas-ormas Islam generasi kedua mencakup ICMI, HTI, Hidayatullah, Assalam, LDII, dan BKPRMI. Berikut deskripsi masing-masing ormas tersebut. ICMI masuk ke Papua pada tahun 1990 dengan membawa misi dakwah.<sup>704</sup> Peranan ICMI di Tanah Papua direpresentasikan oleh ketua umumnya yaitu Muhamad Musa'ad, seorang Fak-fak keturunan Arab, dan juga Ketua Pusat Kajian Demokrasi Universitas Cenderawasih. Tokoh ini seringkali dianggap sebagai representasi politik Muslim Papua dan pernah mencalonkan diri menjadi calon wakil gubernur dalam Pilkada 2006. Namun MRP menolak keasliannya sebagai orang Papua asli. Pada muktamar MMP tahun 2007, dirinya dikalahkan dalam pemilihan Ketua Umum MMP, oleh Aroby A. Aituarouw, seorang Muslim Papua dari Kaimana.

Dalam wawancaranya, Musa'ad mengatakan bahwa Otsus dalam praktiknya membuat orang Papua menjajah orang Papua.<sup>705</sup> Menurutnya, Pemerintah Papua harus mengakomodasi aspirasi pemekaran karena undang-undang memungkinkan pemekaran melalui DPR RI tanpa memperoleh persetujuan dari MRP. Pada saat penelitian lapangan ini dilakukan, Musa'ad mendaftar menjadi calon anggota KPUD Provinsi Papua. Namun Tim Seleksi KPUD Papua di bawah pimpinan Wakil Ketua MRP Frans

---

698 Ibid.

699 Ketua GP Anshor berperan dalam melobby wakil-wakil pemuda dari ormas Islam seperti Muhammadiyah untuk bersikap satu suara, hasilnya adalah Rivai Darus terpilih sebagai ketua KNPI dan pertama kalinya ketua KNPI Papua dipegang oleh seorang pemuda Muslim. Selain itu Ketua GP Anshor juga menjadi anggota Tim Sembilan untuk membentuk PKB Provinsi Papua pada tahun 1998 walaupun masih dalam kedudukannya sebagai PNS (Ibid.).

700 Wawancara dengan DA (MUI) di Jayapura pada 14 April 2008. Namun pandangan ini diragukan mengingat MUI juga terlibat dalam politik praktis. SKP Keuskupan Jayapura memberikan kritik kepada MUI bahwa lembaga ini ikut memperjuangkan kuota anggota MRP pada tahun 2005 yang menandakan adanya keinginan lembaga agama untuk menempati ruang politik praktis (SKP 2007: 305).

701 Ibid.

702 Ibid.

703 Untuk menjaga integrasi Papua ke NKRI, ormas-ormas Islam harus melakukan dakwah *bil-hal*, yaitu meningkatkan gerak operasional melalui pendidikan dan sosial disamping melalui kotbah-kotbah Jumat, karena ruang gerak umat Islam telah dipersempit pada wilayah politik dan birokrasi oleh Otsus (Ibid.).

704 Disampaikan oleh Aroby A Aituarouw (Ketua MMP) pada 16 April 2008 di mana dirinya termasuk salah seorang pendiri ICMI Papua.

705 Wawancara dengan M Musa'ad (ICMI) 19 Februari 2008 di Jayapura. Pendapat ini merujuk pada perdebatan tentang alokasi Dana Otsus antara kabupaten/kota dengan provinsi di mana pada Rapat Kerja yang membahas pembagian dana Otsus, dihadiri Gubernur Papua, Gubernur Papua Barat, dan bupati/walikota se-Tanah Papua, lima bupati dari Pegunungan Tengah melakukan walk out dari pertemuan ini dan mengatakan Otsus membuat orang Papua menjajah orang Papua. Dalam rapat tersebut, lima bupati dari Papua Selatan tidak hadir karena mereka masih dalam proses menjadi Provinsi Papua Selatan.

Wospakrik tidak meloloskannya dalam 10 besar karena alasan politik sebagai berikut.<sup>706</sup> Pertama, Musa'ad dianggap menjadi pengurus partai Demokrat karena berpasangan dengan Lukas Enembe pada Pilkada 2006, namun hal ini tidak dapat dibuktikan secara tertulis. Kedua, Musa'ad dianggap menjadi pengurus PKS karena fotonya di Majalah Tempo edisi khusus Februari 2008.<sup>707</sup>

Berkaitan dengan isu yang beredar pada waktu itu yaitu bahwa Musa'ad menjadi inisiator pemekaran Provinsi Papua Selatan, Musa'ad menjelaskan bahwa isu tersebut tidak benar karena inisiatif berasal dari Bupati Merauke yang melihat potensi Merauke yang sangat besar untuk membangun daerahnya sendiri.<sup>708</sup> Bupati Merauke meminta kepada Pusat Kajian Demokrasi Uncen untuk membuat penelitian dan pengkajian apakah daerah Papua Selatan layak menjadi provinsi sendiri atau tidak. Untuk merespon hal tersebut, Musa'ad melakukan pengkajian dan hasilnya merekomendasikan daerah Papua selatan yang mencakup Kabupaten Merauke, Asmat, Mappi, dan Boven Digul, layak dimekarkan menjadi provinsi Papua Selatan yang terpisah dari Provinsi Papua.<sup>709</sup>

Observasi terhadap salah satu kajian ICMI menunjukkan bahwa nuansa intelektual di organisasi ini tidak menonjol melainkan nuansa ekonomi yang sangat kuat.<sup>710</sup> Pada kajian tanggal 12 April 2008, yang menjadi pembicara adalah Sulaiman Hamsah ketua Dewan Koperasi Indonesia Provinsi Papua yang juga menjadi penasihat ICMI Wilayah Papua. Tema yang didiskusikan adalah mengenai pengembangan koperasi di Tanah Papua. ICMI diharapkan memiliki koperasi-koperasi primer dalam bentuk simpan pinjam, dengan cara memiliki simpanan terlebih dahulu, mengurus badan hukum koperasi, dan mengajukan permohonan dana pihak-pihak yang diberikan tugas untuk menyisihkan dananya kepada koperasi.<sup>711</sup>

Sedangkan DPD Hizbut Tahrir Indonesia Papua didirikan pada tahun 2004.<sup>712</sup> Menurut Ketua DPD HT Papua, orang Papua belum menyadari bahwa masalah yang sesungguhnya adalah kolonialisme internasional melalui Freeport tetapi mereka tidak pernah melawan Amerika dan cenderung menyalahkan

---

706 Komunikasi pribadi dengan M Musa'ad (ICMI) 2 April 2008 di Jayapura.

707 Majalah itu meliputi Musyawarah Kerja Nasional (Mukernas) DPP PKS 2008 di Bali yang menghasilkan keputusan bahwa PKS akan meraup pemilih dari kantong-kantong non-Muslim dengan menggandeng tokoh-tokoh lokal. Dalam halaman belakang dimuat foto Ketua MPR RI, Hidayat Nurwahid, bersama Musa'ad yang diambil dalam kampanye Pilkada Gubernur tahun 2006 (Ibid.).

708 Ibid.

709 Namun, informasi yang berbeda datang dari IB (HMI Cabang Jayapura). Dia menceritakan bahwa pada saat malam pengumuman anggota KPU pada 30 Maret 2008, dirinya ditelpon oleh sekelompok alumni HMI di mana mereka meminta agar HMI Cabang Jayapura mengeluarkan statemen tentang keputusan KPU yang dianggap tidak adil karena tidak meluluskan Musa'ad ke dalam 10 besar. Kemudian, sesudah itu, Thaha M. Alhamid menelponnya agar HMI tidak mengeluarkan pernyataan untuk membela Musa'ad karena perilaku Musa'ad tidak konsisten seperti berikut. Pertama, Musa'ad terpilih menjadi anggota KPU pada tahun 2002, namun mengundurkan diri pada tahun 2005 karena mencalonkan diri sebagai calon wakil gubernur Papua. Kedua, Musa'ad menjadi inisiator dalam pembentukan Provinsi Papua Selatan. Selain itu, salah seorang staf ALDP, Hardin Halidin, pada 12 April 2008 di Jayapura mengatakan bahwa pada tahun 2005, ketika berada di Merauke, ia mendengar Musa'ad mengatakan sebagai berikut: "Papua Selatan belum siap menjadi provinsi sendiri karena sumberdaya yang ada tidak mencukupi." Namun sekarang, provinsi ini berada dalam proses pembentukan dan Musa'ad ikut berperan sebagai salah satu aktor yang bermain dalam proses ini sebagai Ketua Tim Pusat Kajian Demokrasi Uncen.

710 Pengamatan menunjukkan bahwa selama diskusi, yang diperdebatkan adalah bagaimana mendapatkan uang sebanyak-banyaknya dari Dekopin untuk koperasi ICMI dengan alasan untuk mengembangkan ekonomi umat. Diskursus yang dikembangkan ICMI memang pada masalah pembangunan. Pendekatan ICMI cenderung dari atas ke bawah yaitu melakukan perekayasaan pemberdayaan ekonomi umat melalui pendekatan kekuasaan dengan memanfaatkan koneksi ICMI dengan pejabat yang memiliki akses (observasi penulis pada 12 April 2008 pada Kajian ICMI di LPTQ Jayapura). Menurut salah seorang aktivis HMI (D) yang hadir pada acara tersebut, program koperasi ICMI ini diduga terkait dengan kampanye menjelang Pemilu 2009 dan pemilihan Wali Kota Jayapura 2010.

711 Menurut pembicara ini, Dekopin akan menawarkan bantuan permodalan kepada koperasi primer di Papua lebih dari 1 atau 2 milyar karena untuk survei dan biaya transportnya jauh. Dari diskusi tersebut diketahui bahwa ICMI Kota telah mempersiapkan kantor koperasi simpan pinjam di samping SAGA sebuah mal di Waena, yaitu yaitu Koperasi Serba Usaha (KSU) yang berbentuk simpan pinjam untuk semua sektor di masyarakat. Dengan demikian, diharapkan ICMI memiliki kontribusi dalam pengembangan ekonomi umat Islam terutama di lapisan bawah

712 Wawancara dengan Ustad JA (Ketua DPD HTI Papua) pada 5 Maret 2008 di Jayapura.

Pemerintah Indonesia.<sup>713</sup> Pandangan ini tentu saja salah besar karena perlawanan Suku Amungme dan Komoro pada tahun 1970 an terhadap Freeport menjadikan dua suku ini menjadi sasaran operasi militer. HTI Papua mengusulkan Syariat Islam sebagai solusi untuk mengatasi masalah-masalah yang timbul di Papua seperti Miras, HIV/AIDS. Menurut penulis, kedua pandangan ini menunjukkan bahwa HTI Papua tidak memahami konteks sosial politik dan sejarahnya di mana ia berada.

Hidayatullah masuk pertama kali di Papua pada tahun 1988 melalui Ustad Abdul Rohman Muhammad.<sup>714</sup> Ketua DPD Hidayatullah Jayapura menyampaikan bahwa Hidayatullah adalah mitra Pemerintah dalam mengembangkan pendidikan untuk umat Islam. Menurutnya, Hidayatullah memiliki 7 cabang di Provinsi Papua dan 5 cabang di Provinsi Papua Barat. Kegiatannya adalah sekolah dari TK sampai madrasah aliyah, asrama dan panti asuhan, dan pengajian-pengajian.<sup>715</sup> Muallimin<sup>716</sup>, Sekum DPW Hidayatullah Papua, mengatakan bahwa umat Islam Papua, terutama Hidayatullah, merasa dianaktirikan oleh umat Islam di luar Papua karena kurang memberikan perhatian kepada nasib umat Islam di Tanah Papua. Juru dakwah yang dikirim dari Jawa maksimal 6 bulan kemudian kembali karena kehabisan perbekalan jika ditugaskan di Wamena. Sementara, Muslim pendatang dirasa menjaga jarak dengan Muslim Papua. Hal ini dibuktikan bahwa Muslim pendatang memiliki stereotif negatif tentang orang Papua sebagai orang sesat.<sup>717</sup> Pengalamannya membina orang Wamena yang menjadi stafnya adalah bahwa stafnya ternyata sangat jujur dan disiplin serta mengemban amanah yang ditugaskan.

Menurut Muallimin, penyebab Islam tidak berkembang di Tanah Papua pada dasarnya adalah kelemahan-kelemahan yang datang dari kalangan umat Islam di Tanah Papua itu sendiri, antara lain adalah:<sup>718</sup> (1) kekacauan manajemen organisasi dan pendokumentasian, serta tidak adanya budaya tulis, (2) sejumlah juru dakwah di kalangan transmigran hanya memilih menjadi pegawai negeri dan tidak melakukan tugas pembinaan umat, (3) kerja sama antara ormas-ormas Islam sangat lemah dan tidak didukung oleh ormas Islam dari luar Papua. Hal ini dapat dipahami mengingat, secara historis, Islam disebarkan melalui pendekatan personal. Sesudah Papua berintegrasi dengan Indonesia, ormas-ormas Islam baru datang ke Papua dengan dukungan kapital ekonomi yang kurang memadai dan tidak ada koordinasi satu sama lain.

Sementara, Assalam adalah lembaga bentukan aktivis-aktivis PKS. Ikhwanul Muslimin, ketua DPW PKS Papua, mengatakan bahwa PKS sekarang ini tidak bertumpu pada kegiatan dakwah, tetapi gerakan politik yang terbuka dan membuka diri untuk orang-orang non-Muslim. PKS bergerak dalam

---

713 Masuknya Freeport Mc.Moran Copper & Gold Inc. ke Indonesia adalah melalui kontrak karya yang ditandatangani oleh Pejabat Presiden RI Jenderal TNI Soeharto pada 7 April 1967. Kontrak karya ini mengatur pembagian saham dalam PTFI adalah 81,28% untuk Freeport, 9,36% untuk pemerintah Indonesia, dan 9,38% untuk PT Indocopper Investama. Pembagian saham tersebut sudah menimbulkan pertanyaan, mengingat bahwa pemerintah hanya mendapat saham yang sangat kecil. Berbagai dampaknya dirasakan oleh orang Papua, antara lain: pertama, PT Freeport menjadi alat tawar bagi Amerika Serikat untuk memainkan status politik Papua di bawah Indonesia; kedua, Tanah dan masyarakat Papua diintegrasikan secara paksa ke dalam NKRI; ketiga, akibat lanjutan adalah lingkungan dan alam mengalami kerusakan dan masyarakat asli Papua menjadi korban. Masyarakat asli Papua terutama suku Amungme dan Komoro mengalami dampak negatif yang membawa ancaman terhadap hilangnya hak hidup mereka. Namun pernyataan bahwa orang Papua tidak pernah menentang Freeport adalah salah besar. Kasus Timika Berdarah pada tanggal 21 Maret 2006 adalah merupakan salah satu contoh peristiwa kelabu dari sekian ribu kasus yang terjadi dari sejak PTFI beroperasi di Timika (PT Freeport-Rio Tinto:Lambang Kejahatan Kemanusiaan atas Papua Barat <http://www.jurnalperempuan.com> diakses 7 Desember 2006). Selain itu, Tim Peneliti LIPI (Elisabeth dkk 2005: 147) mengatakan bahwa protes Suku Amungme kepada Freeport dilakukan dengan meledakkan jalur pipa pada tahun 1977, sehingga TNI menggelar operasi militer di kawasan ini. Danau Wanagon yang dianggap suci oleh Suku Amungme dijadikan sebagai tempat pembuangan limbah Freeport.

714 Wawancara dengan Muallimin (Hidayatullah) di Jayapura 8 Maret 2008.

715 Wawancara dengan MP (Hidayatullah) di Jayapura 6 Maret 2008.

716 Ustad Muallimin kelahiran tahun 1971, pernah kuliah di IAIN Sultan Alauddin Makassar selama satu semester pada tahun 1991, berlatar belakang Suku Bugis, dan dilahirkan di Luwuk, Sulawesi Tengah (wawancara dengan Muallimin, Op Cit).

717 Hal ini juga diungkapkan oleh seorang PNS, (L), yang berasal dari Jawa, dalam komunikasi pribadi tanggal 28 Maret 2008 di Jayapura bahwa orang Papua tidak dapat dipercaya. Seorang pendatang dari Makasar (AT) pada 16 Maret 2008 di Jayapura yang mengatakan bahwa orang Papua pada masa lalu juga memiliki tradisi *free-seks*.

718 Wawancara dengan Muallimin (Hidayatullah), Op Cit.

arena politik negara. Adapun hubungan antara PKS dengan Assalam, adalah walaupun dua organisasi yang berbeda tetapi orang-orangnya sama.<sup>719</sup> Hal ini dibuktikan adanya latihan anggota-anggota Pandu Keadilan, sayap pemuda PKS, di sekretariat Assalam pada 7 Maret 2008.

Sekretaris umum Yayasan Assalam, mengatakan bahwa yayasan ini dibentuk oleh alumni Pondok Pesantren Assalam di Jawa.<sup>720</sup> Sekarang ini, Assalam sedang membangun kompleks sekolah terpadu yang lebih besar yaitu TK Islam Terpadu, *play group*, SD Islam Terpadu dan kantor sekretariat. Tidak jauh di samping Kompleks Assalam yang lama, nampak kompleks baru tersebut yaitu sebuah bangunan besar lantai dua berwarna hijau yang memanjang. Hal ini menunjukkan bahwa yayasan ini memiliki dukungan dana yang cukup. Seperti Muhammadiyah, Assalam bergerak dalam bidang pendidikan, sosial, dan dakwah. Pemberdayaan kepada Muslim Papua dilakukan melalui pemberian beasiswa kepada 4-8 anak Muslim Wamena untuk belajar di Makasar dan Jakarta.<sup>721</sup> Menurut informan ini, Assalam mendapat sumber dana dari Dompot Sosial Assalam dan juga mendapat bantuan dari Pemkot Jayapura untuk pembangunan sarana fisik.

LDII telah masuk Jayapura pada tahun 1989 dan membentuk cabang secara resmi pada tahun 1990.<sup>722</sup> LDII pada dasarnya merupakan kelompok pengajian yang membaca Al-Quran dan Al-Hadist beserta maknanya.<sup>723</sup> Mereka terhimpun dalam kelompok-kelompok kecil yang mengkaji makna Al Quran dan Al-Hadist secara mandiri di bawah seorang ustaz LDII. Adapun program-program di tingkat cabang antara lain adalah pengajian bulanan, pengentasan kemiskinan, dan kerjasama antar lembaga keagamaan. Menurut Ketua LDII, komunikasi LDII dengan ormas-ormas non-Muslim dilakukan dengan Sinode GKIT.<sup>724</sup>

LDII terkenal dekat dengan Partai Golkar karena persamaan wawasan yaitu wawasan kebangsaan.<sup>725</sup> Selain itu, Golkar lebih terbuka daripada partai-partai Islam. Niat LDII untuk dekat dengan Partai Golkar adalah membawa misi dakwah dan bukan misi politik. Menurut Saifullah, wakil ketua LDII Papua, gerakan LDII adalah bukan gerakan kenegaraan seperti PKS dan Hizbut Tahrir, namun gerakan dakwah yang mencoba membangun pemahaman masyarakat atas Al-Quran dan Al-Hadist dengan tidak menekankan pada salah satu mazhab.<sup>726</sup>

BKPRMI menghimpun remaja-remaja untuk berorganisasi dan menjadikan masjid sebagai tempat untuk melakukan pengajian, diskusi, dan musyawarah di antara mereka sendiri. Kegiatan utama BKPRMI mencakup dua hal, yaitu kegiatan pengkajian agama Islam oleh pemuda dan remaja masjid dan pelatihan manajemen organisasi pemuda dan remaja masjid.<sup>727</sup> BKPRMI cabang di kabupaten atau

---

719 Wawancara dengan Ikhwanul Muslimin (DPW PKS) di Jayapura 6 Maret 2008. Pandangan yang sama juga disampaikan oleh dosen STAIN, Ade Yamin, dalam komunikasinya dengan penulis pada 26 Februari 2008 di Jayapura.

720 Latar belakang anggota-anggotanya mencakup: kalangan eks-transmigran, PNS pendatang, dan karyawan swasta. Organisasi ini memiliki 12 DPD di Tanah Papua (wawancara dengan AM (Sekum Assalam) 7 Maret 2008 di Jayapura).

721 Wawancara dengan AM (Sekum Assalam) Op Cit.

722 Wawancara dengan LA (Ketua LDII) di Jayapura pada 9 Maret 2008.

723 Pendekatan dakwah yang digunakan adalah pendekatan ilmu yaitu menyampaikan makna-makna Al-Quran dan Al-Hadist kepada masyarakat umum (Ibid.).

724 Ada suatu masalah yang dihadapi LDII, yaitu pemalangan masjid yang sedang dibangun oleh LDII Biak oleh masyarakat adat setempat didukung oleh Gereja Kristen. Namun setelah dikomunikasikan LDII dengan Sinode GKIT, pemalangan tersebut dibatalkan. LDII menjelaskan bahwa pembangunan masjid LDII dilakukan dengan memenuhi prosedur-prosedur yang berlaku menurut aturan Pemerintah. Sedangkan, Sinode mengatakan bahwa gereja yang melakukan pemalangan adalah gereja sempalan (Ibid.)

725 Ibid.

726 LDII melihat bahwa mazhab adalah jalan atau strategi untuk membantu memahami Al-Quran dan Al-Hadist namun bersifat sementara atau kontekstual. Perbedaan antara LDII dengan Muhammadiyah dan NU adalah kegiatan LDII lebih dari sekedar kegiatan yasinan, tetapi gerakan membangun pemaknaan yang ditujukan kepada orang-orang awam (disampaikan oleh S (Wakil Ketua LDII) di Jayapura pada 9 Maret 2008).

727 Kajian-kajian yang dilakukan oleh BKPRMI adalah melakukan pelatihan membaca dan mentafsirkan teks-teks Al-Quran dan Al-Hadist. BKPRMI memiliki tujuan untuk menjadikan masjid sebagai pusat kegiatan organisasi para remaja dan pemuda dari kajian keagamaan sampai latihan berorganisasi (wawancara dengan HS (BKPRMI) pada 3 April 2008 di Jayapura)



kota-kota memiliki kegiatan melakukan pengajian umum yang dihadiri oleh masyarakat luas seperti di PTC Entrop. Pengajian akbar yang mendatangkan pembicara dari luar Papua ini bertujuan untuk meningkatkan solidaritas umat Islam, melakukan konsolidasi tokoh-tokoh Islam, dan memberikan panggung kepada tokoh-tokoh Islam untuk memperkenalkan dirinya kepada masyarakat. Ketua BKPRMI Papua, Hasni Suaeb, mengaku bahwa dia menjadi arsitek kemenangan Rivai Darus dalam pemilihan ketua umum KNPI Papua pada tahun 2007.<sup>728</sup>

## RANAH KEAGAMAAN ISLAM DI TANAH PAPUA

Menurut Bourdieu (1992), ranah dapat dimaknai sebagai relasi antar posisi objektif yang diduduki pelaku sosial berdasarkan kepemilikan kapital yang dimilikinya, yang memungkinkannya untuk mendapatkan akses untuk mendapatkan keuntungan dalam ranah. Posisi-posisi dalam ranah ini ditentukan oleh kepemilikan, volume, dan bobot relatif kapital yang dimiliki oleh masing-masing pelaku sosial. Untuk mengetahui posisi-posisi objektif dalam ranah keagamaan Islam, maka perlu diketahui komposisi dan jumlah kapital yang dimiliki oleh MMP dan ormas-ormas Islam. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab Pertama, kapital menurut Bourdieu (1992) dapat dibedakan atas kapital ekonomi, kapital kultural, kapital sosial, dan kapital simbolik. Gambaran selengkapnya mengenai komposisi kapital MMP dan ormas-ormas Islam dapat dilihat pada tabel 1.

Berdasarkan tersebut dapat diketahui bahwa secara ekonomi, ormas-ormas Islam yang dikatakan memiliki sumber dana dari APBD dalam jumlah yang relatif cukup ialah MUI dan Yapis karena alasan sebagai berikut. MUI ialah wadah musyawarah ormas Islam yang diakui pemerintah, sementara sekolah-sekolah Yapis ditujukan untuk seluruh siswa-siswa dari kalangan orang Papua asli. Sementara, MMP masih dalam proses dimasukkan ke APBD. Sebagai catatan, dalam muktamar tahun 2007, MMP mendapatkan dana non-APBD dari Pemerintah Provinsi Papua sebesar Rp 750 juta.

**Tabel 1. Komposisi Kapital Ormas-Ormas Islam dan MMP dalam Ranah Keagamaan Islam**

Ormas	Kapital simbolik	Kapital kultural			Relasi sosial	Sumber dana dan kekayaan
		Non-Fisik	Objc.	Inst.		
MUI	Pengakuan sebagai representasi ormas-ormas Islam	-	vv	v	MUI pusat, Pemerintah, FKAU	APBD (Rp 300-500 Juta per tahun)/tdk ada sekretariat
Muhammadiyah	Pengakuan atas kerja-kerjanya dalam pendidikan	-	vv	v	DPP Muhammadiyah Jakarta	Sumbangan masyarakat/ poliklinik, SD-perguruan tinggi, tdk ada sekretariat
NU	Pengakuan atas sifat-sifatnya yang moderat	-	-	v	DPP NU Jakarta, MUI Papua	Sumbangan masyarakat/ tdk ada sekretariat
ICMI	Pengakuan atas jasa-jasa Musa'ad dalam negosiasi Otsus	-	vv	vv	DPP ICMI Jakarta, MUI Papua, Pemerintah Pusat	Sumbangan masyarakat/ ada sekretariat
Yapis	Pengakuan atas kerja-kerjanya dalam pendidikan	-	vv	vv	Pemprov Papua, MUI Papua	APBD (Rp 1 M/th)/SD sampai SLTA di seluruh Papua, perguruan tinggi

<sup>728</sup> Dia juga mengatakan bahwa dakwah di Tanah Papua harus dilakukan secara keras dengan landasan *jihād fi sabilillah* karena psikologi orang Papua adalah penakut dan takut meninggal. Menurutnya, Islam harus ditegakkan di Tanah Papua melalui jalur-jalur penguasaan terhadap lembaga-lembaga politik: "Papua harus dipimpin oleh seorang Muslim" (wawancara dengan HS, Op Cit.). Kalau pandangan politisi Muslim seperti Ketua BKPRMI ini maka benarlah apa yang dikatakan oleh Thaha M. Alhamid pada 20 Maret 2008 di Jayapura bahwa Muslim pendatang tidak memiliki visi dakwah dan pemberdayaan Muslim Papua.

Hidayatullah	-	-	v	v	MUI Papua, DPP Hidayatullah Balikpapan	Sumbangan masyarakat/SD di beberapa tempat/ada sekretariat
Hizbut Tahrir	-	-	v	v	DPP HTI Jakarta, HT Internasional	Sumbangan masyarakat
Assalam	-	-	vv	vv	DPP PKS Jakarta, DPW PKS Papua	Dompot Assalam/SD di beberapa tempat/ada sekretariat
LDII	-	-	v	v	DPP LDII Jakarta, DPW Partai Golkar Papua	Sumbangan masyarakat/ada sekretariat
BKPRMI	-	-	v	v	DPP BKPRMI Jakarta	Sumbangan masyarakat/tidak ada sekretariat
MMP	Pengakuan sebagai orang Papua asli	v	v	vv	Gereja, MRP, DPRP, Gubernur	Sedang diusahakan masuk APBD/ada sekretariat

Sumber: data wawancara diolah penulis.

Keterangan: V = rendah, vv = sedang, Inst = kapital budaya yang didapat dari pendidikan, Objc = kapital kultural berupa benda-benda budaya, Non-fisik = penguasaan bahasa-bahasa Papua.

Karena usianya yang sudah cukup lama, Muhammadiyah memiliki banyak poliklinik, pantai asuhan, SD sampai perguruan tinggi terutama di Jayapura, Manokwari, dan Merauke. Sementara, ICMI dikenal sering mendapatkan proyek-proyek pemberdayaan masyarakat dari Pemerintah Pusat dan memiliki sekretariat tetap yang permanen di LPTQ (Lembaga Pengembangan Tilawatil Quran) Kotaraja. Dengan demikian dari segi kapital ekonomi, ormas-ormas Islam yang signifikan ialah MUI, Yapis, Muhammadiyah, dan ICMI.

Sedangkan jika dilihat dari aspek kapital sosial, maka hampir semua ormas-ormas Islam memiliki jaringan sosial di Jakarta. Pada konteks ini MMP dan Yapis mengandalkan jaringannya pada institusi-institusi di Tanah Papua. Sementara kegiatan bersama antar ormas-ormas Islam yang dikoordinasikan di bawah MUI Papua lebih terkait dengan perayaan-perayaan keagamaan. Relasi sosial MMP lebih banyak dengan gereja dan organisasi-organisasi perjuangan rakyat Papua seperti Dewan Adat Papua (DAP) dan Presidium Dewan Papua (PDP). Dari segi relasi sosialnya, MMP menunjukkan orientasi pergaulannya dengan Kristen Papua daripada Muslim pendatang.

Kapital kultural dapat dilihat dari aspek pendidikan, benda-benda budaya, dan bahasa. Dari pendidikan anggota-anggotanya, maka Muhammadiyah, ICMI, Assalam, dan Yapis kebanyakan diploma/sarjana. Karena latar belakangnya kebanyakan dari kelas menengah, maka benda-benda budaya seperti kaligrafi banyak di rumah-rumah mereka. Sementara, anggota-anggota ormas-ormas Islam lain kebanyakan berpendidikan diploma/sarjana ke bawah karena masyarakat transmigran atau buruh. Sedangkan anggota komunitas masyarakat adat Muslim (MMP) seperti kebanyakan Kristen Papua lainnya yaitu berpendidikan sekolah menengah ke bawah.<sup>729</sup> Dengan demikian, kapital kultural Muhammadiyah, ICMI, Assalam, Yapis relatif lebih tinggi dari ormas-ormas yang lain.

Namun, berdasarkan kepemilikan kapital simbolik, hanya MMP, Muhammadiyah, Yapis, NU, MUI, dan ICMI yang signifikan. MMP dianggap representasi Muslim Papua, sedangkan Muhammadiyah dan Yapis diakui kerja-kerjanya dalam mendidik orang Papua. NU diakui oleh kalangan Muslim Papua karena ajaran-ajarannya yang sesuai dengan budaya orang Papua asli. Sementara, ICMI diakui karena peranan ketuanya, Musa'ad sebagai seorang aktor yang berjasa dalam memperjuangkan Otsus. Berdasarkan kepemilikan keempat jenis kapital ini, maka dalam ranah keagamaan Islam, Muhammadiyah, NU, Yapis, MUI, dan ICMI berada dalam posisi dominan, sedangkan MMP dalam posisi subordinat. Selanjutnya

729 (Data observasi dan juga disampaikan oleh N (Masjid Kotaraja) 14 April 2008 dan SAJ (Uniyap) di Jayapura).

dari keenam ormas Islam tersebut akan dilihat bagaimanakah praksis-praksis sosial keagamaannya sekaligus habitus-habitusnya.

## HABITUS POLITIK ORMAS ISLAM

Habitus merupakan skema berbagai disposisi yang membentuk sisten klasifikasi (Bourdieu 1977: 214). Habitus politik ialah kecenderungan praksis-praksis politik yang ditanamkan dalam diri pelaku sosial sejak masa lalu baik terkait dengan kecenderungan-kecenderungan yang bersifat fisik maupun pandangan-pandangan politik. Kecenderungan-kecenderungan tersebut melahirkan persepsi dan perilaku sosial ormas Islam yang merupakan representasi konseptual dari realitas yang dialaminya. Habitus ini dapat dilihat dari praksis-praksis sosial keagamaan ormas-ormas Islam dan MMP pada ranah keagamaan Islam di Tanah Papua. Gambaran selengkapnya mengenai habitus politik ini dapat dilihat pada tabel 2.

Jika dilihat dari habitus politiknya, MUI, Muhammadiyah, NU, ICMI, dan Yapis memiliki banyak persamaan yakni, tidak kritis dan pro-status quo. Praksis ormas-ormas Islam dalam ranah keagamaan Islam ini seperti pendidikan, pengembangan koperasi, dakwah menjelaskan visi NKRI, memakai simbol-simbol Islam, dll dipengaruhi oleh habitus politiknya yang pro-status quo, kepemilikan kapitalnya (kapital sosial, kapital ekonomi, kapital kultural, dan kapital simbolik), dan kepentingan untuk mempertahankan konsepsi NKRI dan ranah keagamaan Islam yang menempatkan kedudukan mereka pada posisi yang dominan. Praksis-praksis sosial keagamaan yang dipilih oleh ormas-ormas Islam ditentukan oleh habitus politik mereka, yakni pro-status quo mempertahankan NKRI, yang dikondisikan oleh ranah keagamaan Islam. Habitus politik yang pro-status quo dikondisikan oleh ranah keagamaan Islam dan ranah keagamaan Islam membentuk habitus atau sistem klasifikasi ormas-ormas Islam bahwa mereka harus pro-NKRI. Karena ranah keagamaan Islam berada di dalam ranah politik ini, maka ranah politik yang lebih luas ikut mempengaruhi pembentukan habitus dalam praksis-praksis sosial keagamaan ormas-ormas Islam.

**Tabel 2. Habitus Politik Ormas-Ormas Islam**

Ormas	Praksis sosial keagamaan	Habitus	Makna	Konteks sejarah
MUI	Pengawasan akidah umat Islam, wadah musyawarah ormas-ormas Islam dalam persoalan keagamaan.	Pro-status quo, Islam moderat	Menjaga integrasi nasional	Politik korporatisme negara
Muhammadiyah	Pendidikan dari TK sampai perguruan tinggi, panti asuhan, dakwah, dan rumah sakit.	Pro-status quo, Islam modernis	Memajukan pendidikan dan wawasan kebangsaan umat Islam	Persiapan Pepera 1969
NU	Mengembangkan pendidikan, pondok pesantren, dan pengajian.	Pro-status quo, Islam moderat	Menjaga Integrasi nasional	Persiapan Pepera 1969
ICMI	Pengkajian isu-isu lokal, pemberdayaan umat, pengembangan koperasi	Pro-status quo, Islam modernis, dan politis	Pemberdayaan umat Islam dan integrasi nasional	Politik akomodasi terhadap umat Islam
Yapis	Pendidikan dari TK sampai perguruan tinggi di hampir seluruh Papua, memakai baju-baju Islami.	Pro-status quo, Islam modernis.	Membangun wawasan kebangsaan	Persiapan Pepera 1969
MMP	Advokasi HAM rakyat Papua sejak tahun 1999, aktif dalam DAP dan PDP.	Kritis, anti-status quo, anti-kekerasan	Menjaga Papua tanah damai	Kebangkitan rakyat Papua 1998

Sumber: data wawancara (diolah penulis)

Habitus politik tersebut tersebut dimaknai dalam pemahaman yang sama yaitu berakar pada konsepsi politik NKRI dan menjaga integrasi nasional walaupun terdapat perbedaan-perbedaan di antara mereka. Jika Yapis dan Muhammadiyah, memaknai habitusnya politiknya sebagai pengembangan wawasan kebangsaan melalui pendidikan, maka NU dan MUI lebih pada mengembangkan integrasi nasional sebagai identitas politik. ICMI lebih memaknai habitus politiknya dalam konteks pemberdayaan umat Islam di Papua.

Habitus yang berbeda ialah MMP, yaitu kritis, anti-status quo, dan anti-kekerasan. Hal tersebut dimaknai sebagai upaya mewujudkan Papua sebagai tanah damai. Praksis MMP seperti advokasi HAM dan keterlibatan aktivis-aktivis MMP dalam PDP dan DAP dipengaruhi oleh habitus politik yang anti kekerasan dan kritis, dan juga oleh ranah politik yang menempatkan MMP pada posisi marginal sebagaimana posisi Kristen Papua yang memperjuangkan identitas politik ke-Papua-an. Posisi marginal ini dapat dilihat menurut aspek modalitasnya di mana MMP relatif kalah baik secara volume maupun bobot relatif kapitalnya. Kapital simbolik MMP yakni pengakuan sebagai orang Papua tidak dapat digunakan dalam kontestasi dalam ranah keagamaan Islam ini.

Perbedaan habitus politik antara ormas-ormas Islam dan MMP ini dapat dipahami mengingat perbedaan konteks sosial politik dan posisi-posisi objektifnya dalam ranah politik yang ditempati oleh para nasionalis Indonesia dan nasionalis Papua. Konteks sejarah yang melatarbelakangi ormas-ormas Islam ini, kecuali ICMI dan MUI, lebih banyak pada persiapan Pepera 1969 yaitu proses politik integrasi Papua ke NKRI. Sementara konteks berdirinya MMP ialah kebangkitan rakyat Papua menuntut kemerdekaannya pada tahun 1998. Hal ini menunjukkan bahwa habitus MMP dan ormas-ormas Islam dibentuk oleh sejarah terbentuknya organisasi-organisasi tersebut di Papua dan posisi-posisi objektif organisasi tersebut dalam ranah politik. Konteks-konteks sosial politik ini ikut menentukan posisi-posisi ormas-ormas dan MMP dalam ranah keagamaan Islam ini.

## **PERTARUNGAN IDENTITAS**

Merujuk pada Bourdieu (1991) tentang konsepsi identitas sebagai *performative discourse*, maka wacana-wacana yang dikonstruksi oleh MMP dan ormas-ormas Islam menggambarkan konstruksi identitas MMP dan ormas-ormas Islam dalam ranah keagamaan Islam. Wacana yang dimunculkan dalam ranah keagamaan Islam ini dapat dibedakan menjadi wacana dakwah dan wacana politik di mana keduanya merupakan arena konstruksi identitas politik ke-Indonesia-an dan ke-Papua-an. Tentu saja konstruksi wacana politik dan dakwah ini muncul dari praksis-praksis sosial keagamaan ormas-ormas Islam.

### **Pertarungan dalam Wacana Ke-Islam-an**

Salah satu cara untuk menjelaskan kontestasi wacana ke-Islam-an dalam strategi kehidupan beragama adalah pengucapan Selamat Natal kepada Kristen Papua. Penafsiran yang dominan dalam agama Islam ialah bahwa pengucapan Selamat Natal dilarang bagi umat Islam karena secara tidak langsung mengakui eksistensi Tuhan yang lain selain Allah Swt. Oleh karena itu, kebanyakan umat dan ormas-ormas Islam tidak pernah mengucapkan Selamat Natal kepada umat Kristen. MUI, ketika dipimpin oleh Buya Hamka pada tahun 1974, telah mengeluarkan larangan kepada ormas Islam untuk memberikan ucapan Selamat Natal karena mengucapkan sama dengan memperingati hari kelahiran Tuhan.<sup>730</sup>

Hampir semua ormas-ormas Islam baik ormas-ormas Islam generasi pertama maupun kedua mematuhi larangan ini. Namun, MMP memiliki prinsip yang berbeda bahwa mengucapkan Selamat Natal kepada umat Kristiani dapat dibenarkan sebagai sebuah ekspresi kebudayaan yang telah menjadi

---

730 Wawancara dengan Kasibi Suwiryadi (Muhammadiyah), Op Cit. Hal yang sama disampaikan oleh Qomari (Sekum PWNU Papua) pada 4 April 2008 di Jayapura dan Sekum MUI Papua pada 14 April 2008 di Jayapura.

tradisi orang Papua baik Muslim maupun Kristen. Tindakan MMP memasang spanduk yang isinya mengucapkan Selamat Natal pada 25 Desember 2007 ialah salah satu strategi memunculkan wacana bahwa wacana ke-Islam-an MMP adalah bagian yang tidak terpisahkan dari budaya orang Papua. Dengan kata lain, tindakan itu ditujukan untuk membedakan wacana ke-Islam-an Muslim Papua dengan Muslim pendatang.

Namun, hal ini tidak berarti bahwa semua Muslim pendatang tidak mengucapkan Selamat Natal kepada umat Kristiani. Salah satu perbedaan antara ormas-ormas Islam generasi pertama dengan generasi kedua di Tanah Papua adalah bahwa penafsiran terhadap ajaran Islam ormas-ormas Islam generasi pertama lebih moderat. Pimpinan ormas-ormas Islam generasi pertama seperti Muhammadiyah, Yapis, NU, dan MUI mengakui bahwa mengucapkan Selamat Natal secara pribadi tidak dilarang dalam konteks menjaga hubungan baik dan persahabatan dengan umat Kristiani. Sementara, ormas-ormas Islam generasi kedua seperti HT dan Hidayatullah menolak pandangan ini karena mengucapkan Selamat Natal dianggap menggadaikan akidah.<sup>731</sup>

Jika dilihat dari isi wacana ke-Islam-an, hampir semua ormas-ormas Islam pada dasarnya bertolak pada pandangan Al-Quran tentang Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* dan tidak terkotak-kotak oleh etnisitas. Namun, penerjemahan *rahmatan lil 'alamin* ini berbeda-beda dalam praksis masing-masing ormas Islam. NU mengusung Islam *rahmatan lil 'alamin* sebagai Islam moderat dan berakulturasi dengan budaya lokal.<sup>732</sup> Menurut Sekum PWNU Papua, NU memberikan pemahaman-pemahaman tentang Islam yang moderat agar Islam selalu mengagendakan dialog dan memahami perbedaan serta tidak memahami teks-teks Alquran secara literal. Namun, juga NU tidak mengembangkan pemahaman terhadap Islam yang radikal pada satu sisi dan liberal pada sisi lain.<sup>733</sup>

Berlawanan dengan NU, Muhammadiyah memfokuskan pada pada Islamisasi budaya lokal melalui asimilasi. Menurut Suwiryadi, kesulitan Muhammadiyah di Tanah Papua, seperti halnya di Jawa, adalah menghapus tradisi yang bertentangan dengan ajaran-ajaran agama Islam. Misi Muhammadiyah adalah menghapus penyakit TBC (*tahayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*).<sup>734</sup> Metode dakwah Muhammadiyah adalah memberikan penjelasan kepada masyarakat untuk meninggalkan ketiga hal tersebut.

Sementara, berbeda dengan ormas-ormas Islam pendatang, MMP dengan tegas menyatakan bahwa Islam harus menjadi *rahmatan lil Papua*. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab 3, MMP memaknai Islam *rahmatan lil alamin* sebagai *rahmatan lil Papua*. Hal ini dapat dimaknai bahwa Islam di Papua akan menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta jika Islam dapat menjadi rahmat terlebih bagi orang Papua. Prinsip ini tidak berarti bahwa Muslim Papua (MMP) menciptakan Ke-Islam-an yang bersifat etnisitas, tetapi Muslim Papua mencoba untuk meletakkan Islam dalam konteks yaitu masyarakat Papua.

Perbedaan terhadap wacana ke-Islam-an antara ormas-ormas Islam dan MMP juga berimplikasi pada perbedaan strategi gerakan keagamaan. Walaupun terdapat perbedaan-perbedaan dalam menafsirkan Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*, Muhammadiyah, NU, ICMI, Yapis, dan ormas-ormas Islam lainnya lebih menterjemahkan nilai *Islam rahmatan lil 'alamin* melalui melalui praksis-praksis dakwah

---

731 Wawancara dengan JA (HT) Op Cit. Pandangan ini juga diungkapkan oleh Mualimin (Hidayatullah) pada 8 Maret 2008. Hampir semua ormas Islam, kecuali MMP, mengatakan hal tersebut. Namun, selain Hidayatullah dan HT, mereka mengatakan kalau dalam konteks individu dan persahabatan tidak menjadi persoalan.

732 Wawancara dengan Qomari (PWNU) Op Cit.

733 NU merasakan adanya tekanan berupa munculnya nuansa ke-Islam-an yang muncul pada tahun 1985 sampai 1990, ditandai oleh masuknya aliran-aliran gerakan pembaharuan seperti HT dan Tarbiyah di Tanah Papua. Sebagai implikasinya, NU memberikan *ta'aruf* (pemahaman) agar perbedaan penafsiran terhadap ajaran Islam antara NU dan gerakan pembaharuan tidak dibuat menjadi pembedaan (Ibid.).

734 Tahayul adalah percaya pada fenomena-fenomena yang tidak rasional seperti pergi ke Mekah dalam sekejap mata, memakai akik sehingga kebal dan sakti, dll, sedangkan Bid'ah adalah melaksanakan ibadah yang tidak ada dasarnya seperti memperingati meninggalnya seseorang yakni 3 hari, 7 hari, 40 hari, 1 tahun, 1000 hari kematian, dll. Sementara, khurafat adalah percaya pada benda-benda keramat sehingga kita menyekutukan Allah (wawancara dengan Kasibi Suwiryadi (Muhammadiyah) Op Cit.).

konvensional, pendidikan, dan sosial.<sup>735</sup> Dakwah konvensional berupa ceramah-ceramah keagamaan maupun ibadah Jumat. Sedangkan aspek pendidikan dilakukan dengan membangun sekolah-sekolah Islam (madrasah) dan pondok pesantren. Sementara sosial dilakukan dengan membangun panti asuhan dan poliklinik. Sementara, MMP menterjemahkan Islam rahmatan lil Papua lebih pada gerakan-gerakan pemberdayaan Muslim Papua baik secara sosial politik. Hal ini dapat dilihat pada praksis-praksis individual pengurus pusat MMP yang lebih *concern* terhadap advokasi pelanggaran HAM.

Aspek lain dari kontestasi adalah berkaitan dengan penafsiran terhadap Syariat Islam. Menurut Qomari, berbeda dengan Hizbut Tahrir, NU adalah gerakan kultural dalam menegakkan Syariat Islam di masyarakat melalui berbagai sektor seperti GP Anshor, Fatayat, Muslimat, dll.<sup>736</sup> Demikian juga dengan ormas-ormas Islam generasi pertama lainnya seperti Muhammadiyah dan MUI<sup>737</sup>. Hal ini berbeda dengan Syariat Islam yang diperjuangkan oleh ormas-ormas Islam seperti HT karena hanya bersifat simbolik dan kampanye politik. Sementara itu, kehadiran Majelis Muslim Papua, sebagaimana dijelaskan pada bab 3, tidak dimaksudkan untuk melancarkan Islamisasi dan tidak untuk membangun fundamentalisme agama. Hal ini dapat dimaknai bahwa MMP tidak mewacanakan Syariat Islam baik secara kultural maupun struktural.

Ormas-ormas Islam (Muslim pendatang) memunculkan diskursus Islam *rahmatan lil 'alamin* yang dimaknai universal, yang menekankan praksisnya pada pendidikan, kesejahteraan, dan pembangunan sosial ekonomi. Perbedaan pemahaman antara Islam yang *rahmatan lil 'alamin* dan Islam yang *rahmatan lil Papua* ini bersesuaian dengan posisi-posisi objektif antara ormas-ormas Islam dan MMP. Jika MMP dianggap representasi Muslim Papua dan ormas-ormas Islam merupakan representasi Muslim pendatang, maka perbedaan pemahaman ini terjadi antara Muslim Papua dan Muslim pendatang. Jika dikaitkan dengan relasi dominasi dalam ranah politik antara para nasionalis Indonesia dengan nasionalis Papua, maka kontestasi wacana ini dapat dilihat sebagai representasi antara identitas politik ke-Indonesia-an dan ke-Papua-an.

### **Pertarungan dalam Wacana Politik**

Sebagaimana agen-agen politik profesional dalam ranah politik, ormas-ormas Islam dan MMP memproduksi wacana politik sesuai dengan posisi mereka dalam ranah keagamaan Islam. Berikut ini dideskripsikan wacana-wacana politik yang dikonstruksi ormas-ormas Islam dan MMP. Suwiryadi menjelaskan bahwa tujuan Muhammadiyah mencakup dua hal sebagai berikut:<sup>738</sup> (1) memajukan bangsa Indonesia yang beragama Islam melalui pendidikan dengan mengembangkan sekolah-sekolah modern dan gerakan kependuan, (2) mengembangkan dakwah kultural dengan memanfaatkan budaya lokal yaitu melalui asimiliasi budaya-budaya lokal atau Islamisasi kultur. Selain itu, menurutnya, Muhammadiyah tidak berurusan dengan politik praktis namun lebih pada *high politics* atau *high leadership*.<sup>739</sup> Pendapat ini diperkuat oleh Ketua Umum DPW Muhammadiyah Papua, Ibrahim Nangasan sebagai berikut:

---

735 Tidak berbeda dengan ormas-ormas Islam tersebut, LDII dalam mukadimahnya disebutkan bahwa LDII dilandasi oleh semangat melaksanakan ajaran *Islam rahmatan lil 'alamin* melalui *madhoh dan ghairu madhoh* (ibadah sosial) (LDII 2006).

736 Wacana yang kontroversial adalah isu syariat Islam dan kekalifahan yang dibawa oleh HT karena dinilai banyak kalangan, termasuk ormas-ormas Islam, kurang tepat baik dari segi substansinya maupun konteksnya di Tanah Papua yang mayoritas penduduk non-Muslim.

737 Pandangan ini juga serupa dengan pandangan Hidayatullah yakni menegakkan Syariat Islam dalam arti luas yang terkait dengan bagaimana meningkatkan kesejahteraan masyarakat bawah Menurut Mualimin dalam wawancara pada 8 Maret 2008 di Jayapura bahwa kesejahteraan, pendidikan, dan kesehatan yang baik bagi setiap umat manusia itulah Syariat Islam menurut pandangan Hidayatullah (wawancara dengan Mualimin (DPW Hidayatullah Papua) Op Cit.).

738 Wawancara dengan Kasibi Suwiryadi (Muhammadiyah) Op Cit. Hal yang sama disampaikan Ketua DPW Muhammadiyah Papua (Ibrahim Nangasan), IM, dan Ar (Ketua STIKOM Muhammadiyah Jayapura) pada 4 Maret 2008.

739 Seperti Muhammadiyah, Hidayatullah juga menyerahkan urusan politik kepada Pemerintah dan tidak memiliki pandangan politik apapun (wawancara dengan MP (DPD Hidayatullah Jayapura) Op Cit.). Dalam praktiknya, menurut Sekum DPW Hidayatullah Papua dalam wawancara pada 8 Maret 2008 di Jayapura, Hidayatullah menjaga keutuhan NKRI dengan cara membentuk organisasi yang plural dan terbuka. Menurutnya, bagi Hidayatullah, integrasi nasional akan dicapai jika negara dan komponen-komponen masyarakat berhasil meningkatkan kesejahteraan rakyat miskin, menjamin pendidikan dan kesehatan.

*"Politik Muhammadiyah adalah politik negara, artinya Muhammadiyah menyerahkan semua urusan politik ke Pemerintah. Peran dan kontribusi Muhammadiyah terletak dalam bidang pendidikan dan sosial yaitu membangun sekolah-sekolah dari TK sampai dengan perguruan tinggi. Di Jayapura ada STIKOM, Pantai Asuhan, Poliklinik, TK sampai SMA Islam. Muhammadiyah memiliki program menyekolahkan 5 Muslim Papua untuk menjadi da'i di Majelis Tarjih Yogyakarta pada tahun 2007 (wawancara dengan Ibrahim Nangasan di Jayapura 4 Maret 2008)."*

Sedangkan visi Yapis, sebagaimana ditulis dalam AD/ART, adalah membentuk masyarakat yang cerdas berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 (Yapis 2006). Sebagai konsekuensinya, Yapis mengembangkan dan bersendikan atas wawasan kebangsaan dan nasionalisme Indonesia. Ketua Dewan Pembina Yapis, Soedharto, berpendapat bahwa bahwa Yapis mengemban amanah untuk menjaga keutuhan NKRI.<sup>740</sup> Namun, menurutnya, Yapis memahami adanya tuntutan-tuntutan terhadap kemerdekaan oleh orang Papua.<sup>741</sup> Pembantu Rektor Universitas Yapis (AB), memberikan komentar berkaitan dengan isu pelanggaran HAM yang selalu dikemukakan oleh gereja, pihaknya berpendapat bahwa Pemerintah dan semua lapisan masyarakat harus melakukan sosialisasi terhadap perlindungan HAM di Papua.<sup>742</sup> Sedangkan Sekum Yapis (MS) mengatakan bahwa Islam Yapis adalah konsepsi Islam ke-Indonesiaan atau Islam yang berfungsi menjadi pemersatu NKRI, sehingga Yapis tidak setuju dengan gerakan-gerakan yang mengancam keutuhan NKRI di Tanah Papua.<sup>743</sup>

Sementara, menurut Sekum PW NU Papua, Qomari, garis perjuangan NU adalah mempertahankan NKRI karena NKRI bagi NU adalah harga mati.<sup>744</sup> Menurutny, NKRI adalah sama dengan Negara Madinah. Ketika Nabi Muhammad datang ke Madinah, beliau berunding dengan pimpinan umat Nasrani dan Yahudi untuk membentuk pemerintahan melalui Piagam Madinah. NKRI diibaratkan seperti Negara Madinah di mana para ulama yaitu tokoh-tokoh Islam berunding dengan tokoh-tokoh lain untuk membentuk negara dengan dasar Pancasila dan UUD 1945. Jadi Indonesia juga harus dipahami sebagai hasil kesepakatan ulama yang harus dipertahankan oleh warga NU.<sup>745</sup>

---

740 Wawancara dengan Prof Soedarto (Dewan Pembina Yapis) Op Cit. Hal yang sama disampaikan oleh Sekum Yapis (MS), dalam wawancaranya pada 18 Februari 2008 di Jayapura.

741 Hal tersebut berakar pada persoalan rendahnya kesejahteraan orang Papua asli dibanding pendatang. Hal ini juga disebabkan oleh inkonsistensi Pemerintah untuk menegakkan hukum di Tanah Papua. Presiden Habibie dikritik karena mengeluarkan UU No. 49/1999 tentang pemekaran, tanpa kajian antropologis. Presiden Gus Dur dikritik karena memberi dana 1 Milyar untuk Kongres Rakyat Papua di mana tindakannya dianggap tidak elegan, Presiden Megawati terlalu lemah, sedangkan Presiden SBY tidak tegas dan Wapres JK hanya berorientasi bisnis. Jakarta memiliki andil yang besar dalam meningkatkan ancaman separatisme (Ibid.).

742 Wawancara dengan AB (Uniyap) di Jayapura 9 April 2008. Hal yang sama disampaikan juga oleh Pdt Socrates Sofyan Yoman (Gereja Baptis) dalam wawancaranya pada 27 Maret 2008, oleh Pdt Herman Awom (GKIT) pada 23 Februari 2008. Pengungkapan kasus pelanggaran HAM pertama kali di Papua dilakukan Gereja Katolik pada 13 Agustus 1995 (Elisabeth dkk 2004: 41). Beny Giay (2006:5) mengatakan bahwa pemimpin gereja berhadapan dengan umat yang menjadi korban kekerasan di mana kekerasan didefinisikan sebagai semua hal yang mengarah kepada kematian seseorang secara fisik, identitas, dan kreativitas. Namun berbeda dengan Pdt Yoman, Azis Bauw mengatakan bahwa para misi *zending* diduga melakukan kekerasan terhadap penduduk Papua karena ada di antara mereka yang membantu dalam bidang pendidikan dan membuat jalan di desa-desa terpencil.

743 Wawancara dengan MS (Sekum Yapis) di Jayapura 18 Februari 2008. Hubungan Islam dan ke-Indonesia-an juga diungkapkan oleh JA (HT), pada 5 Maret 2008, oleh Qomari (PWNU Papua) pada 4 April 2008, dan oleh KHM (mantan ketua MUI Papua) pada 2 April 2008 di Jayapura. Namun, menurut Sekum Yapis, MMP dipersilakan jalan terus sesuai dengan agendanya namun tidak boleh menyaingi ormas-ormas Islam.

744 NU menjadikan dakwah sebagai sarana untuk menjelaskan kepada warga NU agar jangan sampai mengharamkan kebangsaan karena prinsip dasar NU adalah bahwa mencintai negara termasuk mencintai Islam. Ketika ada kerusuhan di Mulia, Puncak Jaya, dan tuntutan agar tentara ditarik dari sana, NU menolak penarikan tentara karena akan membiarkan orang Papua untuk saling membunuh satu sama lain (wawancara dengan Qomari (PWNU) Op Cit).

745 Pemaknaan bahwa Indonesia identik dengan Islam juga dilakukan oleh HTI Papua. Ketua DPD HTI Papua, mengatakan bahwa kekhalifahan Islam dalam konteks nasional adalah NKRI, artinya ide dan gerakan untuk memecah belah NKRI adalah ide dan gerakan untuk menghancurkan keutuhan umat Islam (wawancara dengan Ketua DPD HTI Papua (JA) Op Cit.). Menurutny, HTI Papua mengkampanyekan integrasi nasional di bawah NKRI sebagai representasi kekuatan Islam di Asia Tenggara. Pandangan ini tentu saja berlawanan dengan ideologi HT yaitu khilafah internasional yang tidak memberikan tempat bagi negara bangsa. Berdasarkan pandangan tersebut, maka kehadiran HT di Papua menimbulkan kecurigaan yaitu memperkuat politik

Sekretaris MUI (DA) mendeskripsikan pendapatnya tentang persoalan di Tanah Papua, merespon opini publik yang dibuat pimpinan gereja, sebagai berikut.<sup>746</sup> Pertama, kedatangan TNI di tidak selamanya buruk, peranan TNI harus dihargai sebagai penjaga keamanan di wilayah perbatasan termasuk memberikan pelayanan kepada warga masyarakat.<sup>747</sup> Kedua, kedatangan pendatang juga tidak selamanya buruk karena memiliki kontribusi pada pembangunan di Papua. Ketiga, NKRI adalah harga mati, sehingga agenda-agenda masyarakat Papua harus berpegang teguh pada keutuhan NKRI. Pandangan ini menunjukkan bahwa MUI berada dalam satu garis politik dengan Pemerintah Pusat dan menjadikan MUI sebagai instrumen Pemerintah Pusat di Papua daripada pembinaan akidah umat Islam.

Salah seorang mantan Kepala Pembinaan Islam Kanwil Depag Papua, mantan Ketua MUI 1993-2000, menjelaskan bahwa isu separatisme adalah bom waktu yang bisa meledak, dan ini dikarenakan para pendeta, termasuk Ketua MRP Agus Alua, mengarang buku "Dari Pangkuan ke Pangkuan" yang menyebutkan bahwa status politik Papua ke dalam NKRI belum sah.<sup>748</sup> Menurutnya, sebagian pendeta dan pejabat Pemerintahan masih mewarisi pendidikan Belanda termasuk keinginan untuk merdeka. Padahal pada waktu itu Belanda berpura-pura seolah-olah mau melakukan dekolonisasi terhadap Papua.<sup>749</sup> Pandangan mantan ketua dan dan Sekum MUI ini secara tidak langsung memperkuat konstruksi sosial dominan bahwa Islam identik dengan NKRI. Hal ini harus dilihat dari sudut kepentingannya bahwa kepentingan MUI ialah kepentingan Pemerintah.

Jika dilihat dari wacana politiknya, maka ormas-ormas Islam yang direpresentasikan MUI, Muhammadiyah, NU, Yapis, dan ICMI berorientasi pada upaya mempertahankan NKRI.<sup>750</sup> Hal ini dapat dimaknai bahwa politik ormas-ormas Islam yang merupakan representasi Muslim pendatang adalah politik negara. Dengan demikian, dalam ranah keagamaan Islam ini, sebagaimana terjadi pada ranah politik yang lebih luas di Papua, ormas-ormas Islam tidak mempersoalkan status politik Papua, sejarah Papua, dan identitas politik orang Papua.<sup>751</sup> Sebagai implikasinya, ada kedekatan antara orientasi

---

integrasi nasional Indonesia di Papua. Merespon pandangan ini, Thaha M Alhamid (Sekjend PDP) mengatakan secara implisit bahwa banyak ormas Islam yang datang ke Papua kemarin pagi diduga bekerja untuk kepentingan tentara yakni melemahkan gerakan separatis di Papua pada wilayah masyarakat sipil.

746 Komunikasi pribadi dengan DA (MUI) di Jayapura pada 1 Maret 2008.

747 Menurut HT, Organisasi Papua Merdeka (OPM) terus menerus melancarkan konflik senjata secara sporadis. Setiap upaya penumpasan pemberontakan ini dilihat oleh negara-negara Barat dan dianggap melanggar HAM sehingga konflik di Papua tidak pernah diselesaikan. HT sendiri mengatakan bahwa HAM adalah bentuk penjajahan Barat (Al-Wa'ie 2006:13). Menurut Ketua DPD HTI Papua, isu pelanggaran HAM adalah kampanye barat sebagai strategi untuk menghancurkan NKRI dan menghancurkan Islam. Bahkan pada ini, dua orang Kongres Amerika Serikat, Eni Faleomavega asal Samoa dan Donald Payne asal New Jersey berhasil mengusulkan RUU tentang Papua Barat yang isinya mempertanyakan masuknya Papua ke dalam RI. Adanya indikasi campur tangan asing terhadap Papua, menurut HT, adalah kehadiran sekretaris I Kedutaan Besar Amerika, utusan Inggris dan Australia pada Kongres Rakyat Papua II tahun 2000. Kongres tersebut menggugat keabsahan integrasi Papua ke dalam NKRI (Al-Wa'ie 2005: 11). Pandangan HTI Papua ini, sebagaimana pendapat MUI, ikut melegitimasi proses identifikasi Islam dengan Indonesia.

748 Wawancara dengan KHM (MUI) di Jayapura 3 April 2008. Tidak hanya Agus Alua, tetapi juga dilakukan oleh Pdt Socrates Sofyan Yoman dalam bukunya *Pemusnahan Etnik Melanesia* (2007) dan Pdt Beny Giay dalam bukunya *Menuju Papua Baru* (2000).

749 Pada masa penjajahan, Belanda hanya membantu dan mendukung sekolah-sekolah YPK dan YPPK dan tidak memberikan perhatian kepada umat Islam Papua asli. Menjelang masa konfrontasi dengan Indonesia pada awal tahun 1960-an, baru didirikan sekolah dasar di Fak-Fak untuk menarik simpati umat Islam Fak-fak dalam membantu Belanda mempertahankan Papua. Presiden Soekarno memerintahkan gagalkan pembentukan Negara Boneka Papua buatan Belanda. Belanda juga yang mengajarkan bahwa orang Papua adalah ras Melanesia sehingga bukan orang Indonesia dan tidak menjadi bagian dari bangsa Indonesia (Ibid.).

750 Pandangan bahwa ormas Islam pro-NKRI diperkuat oleh Farhadian (2001:227) bahwa pada bulan Maret 1999, di tengah protes terhadap terbunuhnya seorang guru beragama Katolik di Abepura, pihak militer melalui masjid-masjid di Kota Jayapura mengumumkan keadaan bahaya "Siaga 1" pada pukul 10 malam. Menurutnya, penggunaan masjid sebagai instrumen pemerintah adalah hal yang umum di Jayapura. Bahkan, orang Dani di Wamena menyebut Islamisasi dan Jawanisasi untuk menggambarkan lokasi rumah mereka yang dikelilingi Muslim pendatang dan Pegawai Pemerintah Indonesia.

751 Mereka berpegangan pada hasil Pepera 1969 yang menunjukkan bahwa rakyat Irian Barat pro-NKRI dan telah disahkan oleh Majelis Umum PBB pada tanggal 19 November 1969 di mana 84 suara pro, 30 abstain, dan 0 anti (Abdulgani dalam Soebandrio 2000).



politik ormas-ormas Islam dengan Pemerintah Pusat untuk mempertahankan integrasi nasional. Pada ranah keagamaan Islam ini, Muslim pendatang menempati posisi dominan atas Muslim Papua karena wacananya mendukung wacana dominan yang dianggap *legitimate* oleh kekuasaan yaitu NKRI sebagai harga mati atau identitas politik ke-Indonesia-an.

Sementara itu, wacana politik MMP ialah mempertahankan Papua sebagai "tanah damai," yang secara terminologi dekat dengan orientasi politik orang Papua terutama kalangan LSM dan gereja. Sebagai konsekuensinya, MMP tidak berurusan dengan orientasi Merdeka atau NKRI, tetapi MMP memusatkan perhatiannya pada upaya menegakkan keadilan dalam konteks mewujudkan Papua sebagai tanah damai.<sup>752</sup> Namun, jika ditelusuri lebih jauh, wacana Papua tanah damai telah menempatkan MMP di antara nasionalis Indonesia (kelompok pro-NKRI) dan nasionalis Papua (kelompok Papua merdeka). Pemerintah dan TNI seringkali memasukkan kelompok-kelompok yang berada di tengah ini sebagai pendukung Papua merdeka (Elisabeth dkk 2004). Jika dilihat dalam ranah politik yang diduduki oleh nasionalis Indonesia dan nasionalis Papua, maka wacana politik MMP ini merepresentasikan identitas politik ke-Papua-an.

Identitas politik ke-Indonesia-an pada dasarnya adalah eufemisasi yang digunakan untuk menutupi kepentingan kekuasaan yakni mempertahankan integrasi nasional secara politik. Dengan kata lain, identitas ini menjadi kekuasaan simbolik baik dalam keagamaan Islam maupun ranah politik di Tanah Papua. Selanjutnya identitas dominan ini menentukan posisi-posisi objektif ormas-ormas Islam dan MMP dalam ranah keagamaan Islam. Ormas-ormas Islam yang mendukung identitas dominan ini akan menempati posisi dominan, sedangkan MMP yang tidak mendukung identitas dominan ini akan berada pada posisi subordinat. Relasi-relasi objektif dalam ranah ini akan mengkondisikan habitus ormas-ormas Islam dan MMP. Sementara, habitus mereka akan mengklasifikasikan ranah keagamaan Islam. Relasi dialektis habitus politik dan ranah keagamaan Islam ini akan mereproduksi praksis-praksis sosial keagamaan ormas-ormas Islam dan MMP.

### **Persepsi Ormas-Ormas Islam terhadap MMP**

Identitas dominan tersebut melahirkan kerangka penafsiran ormas-ormas Islam untuk memahami dan menilai realitas sosial objektif sekaligus menghasilkan praksis-praksis sosial keagamaan ormas-ormas Islam sesuai dengan posisinya dalam ranah keagamaan Islam. Persepsi ini merupakan upaya pengungkapan dari pertarungan identitas dalam wacana pada ranah keagamaan Islam yang menghasilkan sistem klasifikasi dunia sosial termasuk identitas. Persepsi ini tidak lain adalah salah satu yang dilahirkan oleh disposisi yang membentuk habitus politik di samping praksis-praksis sosial. Selanjutnya, habitus politik akan menentukan praksis-praksis sosial keagamaan yang sesuai dengan posisi-posisi objektif ormas-ormas Islam dalam ranah keagamaan Islam di Papua.

Ketua Umum DPW Muhammadiyah, Ibrahim Nangasan, berpendapat bahwa MMP hanyalah milik sekelompok orang yang tidak bisa mengatasnamakan umat Islam se-Papua. Menurutnya, berdirinya MMP diharapkan menjadi alat pemersatu umat tetapi kalau gagal akan menjadi alat pemecah umat.<sup>753</sup> Menurut informan ini, ketakutan ormas-ormas Islam adalah jika MMP terlibat dalam gerakan kemerdekaan Papua dengan mengatasnamakan umat Islam. Perbedaan antara Muhammadiyah dan MMP adalah pada orientasinya di mana Muhammadiyah tidak memiliki terminologi Muslim Papua

---

<sup>752</sup> MMP tidak setuju dengan pendekatan keamanan yang diterapkan oleh Pemerintah Pusat. Bahkan, pendiri SMP, Thaha Alhamid dalam wawancaranya tanggal 14 Maret 2008 di Jayapura, mencurigai datangnya ormas-ormas Islam yang datang akhir-akhir sebagai bagian dari skenario militer untuk menekan pengaruh gerakan Papua merdeka melalui jalur agama dan pendatang.

<sup>753</sup> Wawancara dengan Ibrahim Nangasan di Jayapura 4 Maret 2008. Pandangan ini juga didukung oleh Mantan Sekum HMI (MPO), SL, yang mengatakan bahwa MMP mendapatkan dukungan bagi pembumian Islam di Tanah Papua, namun banyak mendapatkan perlawanan dari segi teologis karena menciptakan konstruksi Islam versi Papua (komunikasi pada 23 Februari 2008). Pendapat ini ditolak oleh Thaha M Alhamid (Sekjend PDP) pada 14 Maret 2008 di Jayapura bahwa implementasi Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* berarti juga harus menjadi *rahmatan lil* Papua.

karena Islam adalah universal.<sup>754</sup>

Informan ini juga mengakui bahwa selama ini tidak ada mekanisme komunikasi antara MMP dengan ormas-ormas Islam yang lain. Menurutnya, tuduhan MMP terhadap ormas-ormas Islam bahwa mereka belum berperan dan berkontribusi terhadap pemberdayaan Muslim Papua adalah tidak benar karena Muhammadiyah hadir di Tanah Papua sejak tahun 1916 dan mendirikan Yapis tahun 1968. Namun, menurutnya, Muhammadiyah merasa tidak bermasalah dengan MMP karena fokusnya pada dakwah, pendidikan, kesehatan, dan sosial.

Sedangkan pandangan pengurus Yapis dan Uniyap terhadap MMP beranekaragam. Sekum Yapis (MS) mengatakan bahwa MMP adalah komunitas Islam yang pro-merdeka karena banyak terdapat jaringan politik Thaha Alhamid di dalamnya.<sup>755</sup> Hal yang sama disampaikan Pembantu Rektor Universitas Yapis (AB), bahwa organisasi ini merupakan harapan masyarakat Muslim Papua untuk memberdayakan mereka, namun orientasi politiknya cenderung ke arah pro-merdeka.<sup>756</sup> Namun, Ketua Dewan Pembina Yapis, Soedarto, menyambut gembira dengan lahirnya MMP dan berharap MMP lebih banyak berperan dalam membangun pendidikan orang Papua, sehingga mampu mengangkat harkat dan martabat orang Papua.<sup>757</sup>

Berkaitan dengan pembentukan MMP, NU mendorong warga NU non-struktural untuk menjadi pengurus MMP karena tujuan dan visi-misi MMP adalah sama dengan visi dan misi NU yaitu menciptakan Islam yang *rahmatan lil 'alamin* bagi seluruh rakyat Papua. Kepentingan utama NU dalam MMP adalah menjaga agar organisasi ini tidak menjadi alat bagi kelompok pro-merdeka di dalam MMP.<sup>758</sup> Klaim MMP sebagai satu-satunya representasi masyarakat adat Muslim tidak dapat diterima karena beliau sendiri, walaupun orang NU, merasa orang Papua.<sup>759</sup> Berkaitan dengan kritik ormas-ormas Islam terhadap MUI, Qomari mengatakan bahwa setiap organisasi pada dasarnya tidak ada yang menyimpang dari tujuannya, namun kadang-kadang pengurusnya dapat menyimpang.<sup>760</sup>

---

754 Kasibi Suwiryadi dalam wawancaranya pada 6 April 2008 di Jayapura, memperkuat pendapat tersebut dengan menekankan bahwa penyebab kejatuhan Islam justru berasal dari sikap primordialisme dan kesukuan seperti ini. Pandangan bahwa Islam adalah universal diungkapkan oleh hampir semua pimpinan ormas Islam, misalnya oleh Musa'ad (ICMI) pada 19 Februari 2008, Muallimin (Hidayatullah) pada 8 Maret 2008, dan JA (HT) pada 5 Maret 2008.

755 Wawancara dengan MS (Sekum Yapis) di Jayapura 18 Februari 2008. Hal ini senada dengan keterangan SL (mantan Sekum HMI (MPO) bahwa arsitek MMP adalah Thaha M. Alhamid (komunikasi pribadi dengan Sudin Lasahia 23 Februari 2008). Demikian juga, disampaikan oleh mantan Ketua Umum HMI (MPO) (SAJ) bahwa orang-orang yang masuk menjadi anggota MMP secara tidak sadar telah memasukkan dirinya menjadi sasaran tembak jika muncul gerakan Papua merdeka. Untuk menghadapi hal ini, banyak umat Islam yang menunggu untuk melihat apa yang akan dilakukan oleh MMP (komunikasi pribadi dengan Syamsul AJ pada 23 Februari 2008).

756 Orientasi seperti ini cenderung tidak produktif dan bersifat politik daripada melakukan pemberdayaan Muslim Papua (wawancara dengan AB (Uniyap) di Jayapura 7 April 2008).

757 Wawancara dengan Prof Soedarto (Dewan Pembina Yapis) di Jayapura 13 Maret 2008. Harapan ini juga dikemukakan oleh AM (Assalam) pada 9 Maret 2008, IM (Muhammadiyah) pada 4 Maret 2008, Qomari (Nahdlatul Ulama) pada 4 April 2008, LA (LDII) 9 Maret 2008, dan Musa'ad (ICMI) pada 19 Februari di Jayapura. Menurut Prof Soedarto, keterlibatan Thaha M. Alhamid dalam MMP dan PDP tidak menjadi persoalan karena keterlibatan Thaha di PDP untuk mengarahkan agar gerakan separatis tidak diubah menjadi konflik agama seperti yang terjadi di Ambon. Menurutnya, umat Islam Papua harus berterimakasih kepada Thaha Alhamid karena keterlibatannya dalam PDP.

758 Adapun pandangan Ketua GP Anshor terhadap MMP adalah seperti berikut. Pertama, GP Anshor datang ke muktamar MMP agar tidak terlihat ada konflik atau masalah. Dasar pemikirannya adalah untuk melindungi dan memberdayakan Muslim Papua yang selama ini ikut terpinggirkan di Tanah Papua. Kedua, GP Anshor akan mendukung MMP sejauh program-program kerjanya memberdayakan orang Papua asli pada umumnya dan mempertahankan NKRI pada khususnya. Ketiga, GP Anshor akan mendukung MMP jika MMP mempraktekkan cara-cara beribadah maupun pemikiran-pemikiran Islam yang sama dengan umat Islam di luar Papua. Keempat, GP Anshor merasa keheranan karena banyak pengurus MMP yang berasal dari Muslim pendatang seperti Ahmad Idrus (Ternate) (wawancara dengan D (GP Anshor Papua) pada 1 April 2008 di Jayapura).

759 Qomari (NU) pada 4 April 2008 menceritakan bahwa ketika ayah beliau sakit keras dan memintanya pindah ke Jawa Timur, beliau menolak dan mengatakan bahwa dengan keberadaannya di Tanah Papua ia dapat berbuat banyak daripada di Jawa karena tenaganya dibutuhkan untuk mengembangkan dakwah NU di Tanah Papua.

760 Ibid. Berkaitan dengan MUI, informan ini mengatakan bahwa MUI harus dilihat secara proporsional. Sisi kurang baiknya adalah: (1) tidak ada konsolidasi pengurus di mana dirinya, sebagai Kepala Bidang Ekonomi MUI, tidak pernah diundang rapat

Sementara itu, Sekum MUI ini juga menjelaskan bahwa terminologi Muslim Papua secara etimologi berarti semua orang pemeluk agama Islam yang berada di Tanah Papua baik orang asli maupun pendatang.<sup>761</sup> Namun secara politis, Muslim Papua adalah masyarakat adat Muslim Papua dari 7 wilayah adat yang direpresentasikan MMP. Menurutnya, MMP adalah ormas Islam yang bergerak sebagai gerakan politik Muslim Papua. Informan ini juga mengatakan bahwa kritik MMP terhadap ormas-ormas Islam yang kurang memberdayakan Muslim Papua adalah kurang tepat karena mulai terjadi proses Papuanisasi di ormas-ormas Islam.<sup>762</sup>

Sedangkan, Ketua Umum ICMI Papua, Musa'ad, menjelaskan bahwa strategi Muslim Papua untuk mendapat pengakuan dilakukan melalui empat cara yaitu MMP, MRP, ormas-ormas Islam, dan individu-individu. Menurutnya MMP merupakan harapan dari umat Islam di Tanah Papua mengingat ormas-ormas yang ada belum optimal untuk memberdayakan Muslim Papua.<sup>763</sup> Namun hingga sekarang, belum ada kerja-kerja yang nampak ditunjukkan oleh MMP. Kalau MMP seperti MUI dalam arti tidak bekerja untuk membantu menyelesaikan persoalan-persoalan umat Islam Papua, maka tidak ada lagi organisasi kemasyarakatan Islam yang dapat diharapkan. Ormas-ormas Islam generasi kedua juga memiliki perspektif terhadap MMP yang tidak jauh berbeda dengan ormas-ormas Islam generasi pertama dan ICMI, yaitu antara harapan-harapan terhadap MMP sebagai payung ormas Islam dan ketakutan-ketakutan terhadap MMP sebagai gerakan politik.<sup>764</sup>

Perbedaan wacana ke-Islam-an, wacana politik, dan strategi keagamaan antara ormas-ormas Islam dengan MMP berimplikasi pada adanya kecurigaan dari sejumlah ormas Islam bahwa MMP akan dijadikan kendaraan politik kelompok Muslim yang pro-Merdeka. Perbedaan tersebut merepresentasikan perbedaan identitas politik dan orientasi politik antara ormas-ormas Islam dan MMP. Masalah orientasi politik, dalam perspektif ormas-ormas Islam, bersifat sensitif karena terkait dengan keberadaan umat Islam di Tanah Papua yang selama menjadi representasi ke-Indonesia-an di Papua. Namun menurut MMP, sebagaimana dijelaskan oleh L Anum Siregar, bahwa ormas-ormas Islam di Papua ikut berperan dalam memelihara konstruksi bahwa Islam identik dengan pendatang dan Indonesia karena orientasi politik dan identitas politiknya yang mendukung politik negara.<sup>765</sup>

Adanya ormas Islam yang berada di luar orientasi politik ini akan dianggap memecah belah umat

---

pengurus; (2) tidak ada kegiatan-kegiatan atau program-program kerja yang signifikan. Sejak muktamar tahun 2005, hanya ada satu kegiatan, yaitu pelatihan kader-kader ulama selama 6 bulan yang dimulai pada bulan April 2007; (3) tidak ada transparansi dalam penerimaan dan penggunaan dana, padahal informasi dari bagian keuangan Pemerintah adalah bahwa semua dana untuk ormas Islam telah disalurkan ke MUI. Adapun sisi baiknya adalah ketua MUI secara aktif berperan dalam forum komunikasi antar umat beragama yang mengkampanyekan Papua sebagai tanah damai (wawancara dengan D (GP Anshor) pada 1 April 2008 di Jayapura).

761 Wawancara dengan DA (MUI) di Jayapura pada 14 April 2008.

762 Misalnya MUI dipimpin oleh orang Fak-fak, Zubeir D Hussin, Aroby A. Aituarouw dipromosikan menjadi anggota MRP, M. Musa'ad diangkat menjadi ketua ICMI. Pandangan seperti ini menunjukkan bahwa MUI memahami Papuanisasi sebagai proses simbolik karena keberpihakan MUI secara kelembagaan terhadap orang Papua masih diragukan oleh kalangan Muslim Papua (Ibid.).

763 Wawancara dengan M Musa'ad (ICMI) 19 Februari di 2008 di Jayapura.

764 Berkaitan dengan MMP, menurut penilaian Sekum DPW Hidayatullah Papua, belum dapat dilakukan penilaian karena belum ada satu tahun. Berdasarkan pengamatannya, tidak semua ormas dan yayasan Islam mengenal MMP. Hal ini berarti bahwa lembaga ini perlu lebih banyak mengadakan sosialisasi dan komunikasi dengan ormas-ormas Islam yang telah ada sebelumnya di Tanah Papua. Klaim sebagai satu-satunya representasi Muslim Papua, menurut Sekum DPW Hidayatullah Papua, adalah klaim sepihak karena Muslim Papua yang berada di ormas-ormas Islam yang telah ada belum tentu mau mengakui MMP (wawancara dengan Mualimin Op Cit). Terhadap pendirian MMP, ketua LDII Papua mengatakan bahwa MMP adalah wadah pemberdayaan sosial ekonomi orang Papua asli dan wadah untuk mendapatkan dana Otsus untuk lembaga-lembaga keagamaan Islam. Namun wakil ketua LDII memiliki pandangan bahwa nuansa politik dari organisasi ini lebih kental daripada nuansa agama (wawancara dengan S pada 9 Maret 2008 di Jayapura). Menurutnya, lembaga ini didirikan untuk mengantisipasi jika Papua lepas dari Indonesia maka MMP adalah wadah umat Islam agar diakui sebagai orang Papua asli sebagaimana MRP dan DPRP. Sedangkan Ketua BKPRMI mengharapkan agar MMP menjadi payung semua ormas-ormas Islam menggantikan MUI (wawancara dengan HS (BKPRMI) Op Cit).

765 Wawancara dengan L. Anum Siregar (Sekjend MMP dan Ketua ALDP) pada 19 Februari 2008.

Islam secara politik. Fenomena ini seperti ini dijelaskan oleh Georg Simmel (1993: 144) sebagai posisi "stranger" dalam suatu kelompok sosial, yaitu suatu elemen dari kelompok sosial yang berada pada posisi marjinal dalam kelompok tersebut di mana keberadaannya disukai sekaligus dibenci oleh elemen mayoritas dalam kelompok sosial tersebut. MMP menempati posisi *stranger* dalam komunitas umat Islam di Tanah Papua karena: (1) MMP dicurigai oleh ormas-ormas Islam karena orientasi politiknya berbeda, (2) dan pada saat yang sama, MMP dibutuhkan untuk menggantikan peran MUI. Namun, ormas-ormas Islam juga memiliki pandangan yang positif terhadap MMP karena beberapa hal berikut: (1) MMP adalah harapan umat Islam di Tanah Papua, (2) MMP adalah alat perjuangan Muslim Papua yang sangat dibutuhkan kehadirannya, (3) MMP diharapkan menggantikan posisi MUI sebagai payung ormas-ormas Islam di Tanah Papua.

Pada sisi lain, MMP memiliki potensi memecah belah komunitas Islam di Tanah Papua sehingga memperlemah perjuangan masyarakat sipil.<sup>766</sup> Hal tersebut didasarkan atas analogi pendirian MMP dengan perpecahan Gereja Kristen Injili Indonesia (GKII) menjadi GKII dan GKI Kingmi. Namun, jika ditelusuri lebih jauh, analisa tersebut kurang tepat karena analoginya salah.<sup>767</sup> Gereja Kristen adalah stelstel yang aktif atau mengikat suatu komunitas masyarakat. Setiap perpecahan pada denominasi suatu gereja kristen akan berimplikasi pada perpecahan umat karena pembentukan denominasi sama dengan pembentukan basis masa. Sedangkan dalam Islam, umat Islam tidak terikat oleh masjid. Dengan demikian, pendirian MMP tidak menghilangkan basis-basis ormas-ormas Islam yang telah ada.<sup>768</sup>

## PENUTUP

Analisa di muka menunjukkan adanya kontestasi identitas politik antara Muslim pendatang dan Muslim Papua. Menurut Bourdieu (1995), diskursus dimaknai *performative discourse* atau diskursus sebagai tindakan. Ketika seorang pelaku sosial mengembangkan sebuah diskursus dengan bahasa tertentu, maka ia sedang melakukan tindakan yang terkait dengan posisinya dalam institusi tertentu yang terkait dengan relasi kekuasaan. MMP secara kultural sedang melakukan perlawanan terhadap diskursus dalam ranah keagamaan Islam bahwa Islam identik dengan Indonesia.

Dengan kata lain, MMP dalam posisinya yang marjinal dalam ranah keagamaan Islam mengkontestasikan identitasnya dengan Muslim pendatang yang direpresentasikan ormas-ormas Islam melalui konstruksi identitas politik ke-Papua-an sebagai *counter discourse* terhadap identitas politik ke-Indonesia-an. Pada ranah keagamaan Islam ini, ormas-ormas Islam telah menciptakan *social boundaries* dengan Muslim Papua. Namun, pada ranah politik yang lebih luas, ormas-ormas Islam menciptakan *social boundaries* dengan Muslim Papua dan Kristen Papua melalui praksis-praksis dan wacananya yang mendukung identitas politik yang dianggap sah (ke-Indonesia-an).

Merujuk pada Smith (2003: 180), Muslim pendatang memperlakukan nasionalisme sebagai konstruksi teologis atau lebih tepatnya agama politik. Dengan demikian, mereka tidak lagi bisa membedakan dengan jelas antara agama politik (nasionalisme) dan agama Islam. Hal ini dapat dipahami mengingat kehadiran mereka di Papua melekat ke dalam misi kebangsaan. Dengan identitas politik ini, Muslim pendatang tidak bisa menjadi orang Papua yang juga memiliki identitas politik sendiri yaitu ke-Papua-an. Baik dalam ranah keagamaan Islam maupun ranah politik yang lebih luas, Muslim pendatang menempati posisi dominan karena mendukung ideologi politik negara, "NKRI harga mati." Muslim pendatang yang menempati posisi yang dominan, mereproduksi identitas budayanya dalam

---

766 Wawancara dengan BH (SKP Keuskupan Jayapura) di Jayapura pada 4 Maret 2008.

767 Wawancara dengan Thaha M Alhamid (Sekjend PDP) pada 14 Maret, Fadhal Alhamid (Wakil Ketua MMP dan DAP) 21 Maret 2008, dan Iwan K Niode (ALDP) tanggal 4 April di Jayapura.

768 Namun, MMP dibentuk untuk kepentingan pemberdayaan Muslim Papua yang selama ini belum terberdayakan oleh ormas-ormas Islam. Hubungan antara MMP dan ormas-ormas Islam adalah sinergi, saling mengisi, berbagi peran, dan tidak saling menegasikan satu sama lain (wawancara dengan Thaha M Alhamid (Sekjen PDP) pada 20 Februari 2008 dan L Anum Siregar (Sekjen MMP) pada 19 Februari 2008 di Jayapura).

ranah keagamaan Islam yang dipengaruhi oleh identitas politiknya dalam ranah politik yang lebih luas.

Muslim pendatang lebih cenderung memperjuangkan identitas politik ke-Indonesia-an dalam praksis-praksis sosial keagamaan dalam ranah keagamaan Islam. Sebagai implikasinya, Muslim pendatang ikut melanggengkan konstruksi sosial yang keliru bahwa Islam identik dengan NKRI. Selain itu, dalam ranah politik yang lebih luas, keberadaan Muslim pendatang ini ikut memperkuat posisi Pemerintah dalam melakukan dominasinya terhadap rakyat Papua, sehingga tidak mendukung tuntutan dialog nasional dan penyelesaian pelanggaran HAM di Papua.

## PUSTAKA ACUAN

- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of A Theory of Practice*, translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cetakan kelima, diedit oleh John B. Thompson dan diterjemahkan oleh Gino Raymond dan Matthew Adamson. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre dan Loic J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elisabeth, Adriana, Muridan S Wijoyo, Rusli Cahyadi, dan Sinnal Blegur. 2004. *Pemetaan Peran dan Kepentingan Para Aktor Dalam Konflik di Papua*. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Kivimaki, Timo dan Rubern Thorning (Juli/Agustus 2002). "Democratization and Regional Power Sharing in Papua/Irian Jaya: Increased Opportunities and Decreased Motivations for Violence," dalam *Asian Survey*, Vol. XLII, No. 4.
- Smith. Anthony D. 2003. *Nasionalisme: Teori, Ideologi, dan Sejarah*. Diterjemahkan dari *Nationalism: Theory, Ideology, and History*, ke dalam Bahasa Indonesia, oleh Frans Kowa. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Suwiryadi, Kasibi. 2004. "Sejarah Singkat Muhamadiyah di Papua: Kajian Pendahuluan," disampaikan pada DAD IMM, 11 September 2004.

# Salib Dibalik Jilbab: Negosiasi Identitas Perempuan Kristen Berjilbab di Langsa, Aceh<sup>\*769</sup>

Muhammad Ansor  
STAIN Zawiyah Cot Kala

## Abstract

*Although the implementation of shari'a (Islamic bylaw) in Aceh does not explicitly oblige the Christians to put on hijab (headscarf), however some Christian women keep wearing headscarf on the public place. This study examines religious socio-political context which encourages their putting on headscarf; their experience in negotiating their identity as Christian women upon their decision to wear headscarf; and the contribution of such phenomena in depicting the relation among and interreligious community in contemporary Aceh. Pierre Bourdieu's habitus and Homi K. Bhaba's in-between identity theory are applied in discussing the identity negotiation of the Christian women wearing headscarf in Langsa. This ethnographic study was conducted from February-November 2013. The data were collected through observation, in-depth interview, and two sessions of FGD (Focus Group Discussion) involving Christian housewives, school teachers, state owned/private company employees and students. 16 female christians participated in this study. Eleven of them wore headscarf at public sphere, while the other 5 did not use headscarf in public appearance. This study found that the decision upon wearing headscarf among female christian women in Langsa has been a long and bitter process which poses not only strained relation between the Muslims and Christians, but also among the female Christians particularly on how the collective identity of their christianness and how they should be present. The paper argues that among female Christians in Langsa, the implementation of shari'a has created a hybrid cultural identity: an in-between identity which has been generated through a very long negotiation of being Christian on one hand and being Acehnese women on the other.*

*Kendati regulasi syariat Islam Aceh tidak secara eksplisit mengharuskan perempuan Kristen berjilbab, tetapi sebagian perempuan Kristen Langsa memilih berjilbab ketika tampil di tempat umum. Tulisan berikut membahas negosiasi identitas perempuan Kristen berjilbab di Langsa dengan menggunakan teori habitus (Pierre Bourdieu) dan in-between identity (Homi K. Bhaba). Tulisan menelusuri konteks sosial politik keagamaan yang mendorong mereka berjilbab; pengalaman menegosiasikan identitas kekristenan seiring keputusan berjilbab; serta kontribusi fenomena tersebut dalam menjelaskan relasi antar dan intra umat beragama di Aceh kontemporer. Sumber data diperoleh dari studi etnografi selama Februari-November 2013 melalui observasi, wawancara mendalam dan dua sesi FGD (Focus Group Discussion) yang melibatkan perempuan Kristen yang berprofesi sebagai ibu rumah tangga, guru, pegawai instansi pemerintah maupun swasta, serta mahasiswa/siswi. Sebelas dari 16 perempuan Kristen partisipan penelitian ini mengenakan jilbab dalam penampilan sehari-hari di ruang publik. Tulisan ini menemukan bahwa keputusan perempuan Kristen Langsa berjilbab melewati negosiasi yang rumit, tidak hanya menggambarkan ketegangan antara muslim dan Kristen, melainkan juga di internal perempuan Kristen sendiri perihal bagaimana format identitas kolektif kekristenan mereka semestinya ditampilkan. Lebih jauh tulisan ini beragumen bahwa di internal perempuan Kristen Langsa, implementasi syariat Islam memantik kemunculan hibryd cultural identity: sebuah identitas in-between yang lahir dari hasil negosiasi panjang antara jatidiri sebagai perempuan Kristen di satu pihak dan Perempuan Aceh di pihak yang lain.*

*Keywords: Identity Negotiation, Headscarf, Christian Woman, Acehnese*

---

769\*Tulisan ini berasal dari penelitian yang dilakukan atas dukungan CRCS Universitas Gadjah Mada dan Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kemenag Tahun 2013. Terimakasih kepada para reviewer atas kritik dan masukan yang turut memperkaya perspektif dalam penelitian ini.

## A. Latar Belakang

Saya kira ada yang salah. Kenapa saya harus menjadi seperti orang beragama lain. Tak bisa menjadi diri saya sendiri. Saya menjadi diri sendiri hanya waktu beribadah di hari minggu. Senin sampai Sabtu saya harus menjadi orang lain. Saya berjilbab di kampus hanya untuk menyenangkan hati orang: menyenangkan kawan, dosen, atau lainnya. Agar saya tak menjadi bahan omongan. Bahkan kalau lagi beli baju, saya tidak mempertimbangkan baju yang bisa dipakai untuk hari minggu. Tapi yang bisa dipakai ke kampus, yang lengan panjang, yang pantas tertutup kepalanya [jilbab], tidak sempit, jangan sampai yang nampak lekuk badan. Kadang saya berpikir, kalau tidak nyari seperti ini, nanti sakit telinga saya dibuatnya. Saya gak mau dibilang: 'orang Kristen rupanya kayak gitu'. Saya tidak mau pakaian saya menjadikan agama saya dijelek-jelekan.<sup>770</sup>

Petikan wawancara di atas adalah salah satu potret suara perempuan Kristen Langsa. Mayasari, mahasiswi berumur 24 tahun, lebih dari sekedar bicara pengalaman dirinya sendiri, tetapi mewakili pengalaman sebagian perempuan Kristen Langsa atau Aceh umumnya. Pengalaman Mayasari memberi gambaran proses penjati-dirian perempuan Kristen di ruang publik syariat. Berjilbab di kampus, menurutnya, menjadikan dirinya kehilangan identitas simbolik selaku perempuan Kristen. Tetapi di pihak lain, dia menganggap hal tersebut sebagai salah satu cara yang dia tempuh agar agamanya tidak dipandang negatif atau dianggap menentang penerapan syariat Islam.

Pengidentitasan perempuan Kristen Langsa berlangsung dinamis. Kendati regulasi syariat Islam Aceh tidak diterapkan kepada non-muslim<sup>771</sup> dan perempuan non-muslim tidak diharuskan berjilbab, tetapi konteks sosial budaya yang melingkupi mereka sehari-hari seringkali menuntut berjilbab ketika di ruang publik. Bagi sebagian perempuan Kristen Langsa, rumusan Qanun No 11 Tahun 2002 yang mengatakan "setiap orang Islam wajib mengenakan busana Islam" (Pasal 13 ayat 1) dan "setiap instansi pemerintah, lembaga pendidikan, badan usaha, dan atau institusi masyarakat wajib membudayakan busana Islami" (Pasal 13 ayat 2), dipahami sebagai tuntutan agar mereka beradaptasi. Salah satu bentuk adaptasi adalah berjilbab ketika tampil di ruang publik, baik tempat kerja, ataupun lingkungan pendidikan bagi mahasiswi dan siswi.

Fenomena tersebut memunculkan pertanyaan: mengapa keharusan berbusana muslim sebagaimana diatur dalam Qanun yang semestinya hanya ditujukan kepada muslim, diikuti juga oleh perempuan Kristen Langsa. Untuk menjawab pertanyaan tersebut saya akan mengelaborasi (1) konteks sosial politik keagamaan yang mendorong perempuan Kristen Langsa berjilbab; dan (2) pengalaman negosiasi identitas dalam kapasitasnya sebagai warga negara, perempuan maupun pemeluk Kristen di Langsa. Perempuan Kristen Langsa menjadi subyek kajian sedikitnya karena dua alasan. *Pertama*, mereka mengalami dampak langsung dari kebijakan syariat Islam yang semestinya hanya ditujukan kepada umat Islam saja. *Kedua*, pengalaman pengidentitasan perempuan Kristen Langsa pada tingkat tertentu memberikan gambaran perempuan Kristen di Aceh dalam konteks penerapan syariat Islam.

Data penelitian diperoleh melalui observasi, wawancara semi-terstruktur dan FGD (*Focus Group Discussion*) yang dilakukan selama Februari sampai November 2013. Observasi dilakukan terhadap aktivitas keseharian perempuan Kristen Langsa berjilbab di lingkungan kerja, kampus, sekolah atau ruang publik lain yang menjadi arena aktivitas mereka. Saya mewawancarai perempuan Kristen Langsa berjilbab dan tidak berjilbab dari beragam profesi. FGD diselenggarakan sebanyak dua kali. *Pertama*, FGD dengan peserta siswi dan mahasiswi yang fokusnya adalah pendalaman informasi terkait pengalaman mereka di sekolah maupun kampus. *Kedua*, FGD kedua melibatkan dua perempuan Kristen, dua tokoh Kristen, pengurus FKUB, Kementerian Agama, Dinas Syariat Islam, pimpinan SMA

---

770 Wawancara Mayesti, Mahasiswi Kristen di Langsa, April 6, 2013.

771 Ma. Theresa R. Milallos, 'Muslim Veil as Politics: Political Autonomy, Women and *Shari'a* Islam in Aceh', *Cont Islam 2007*, 1, h. 295; lihat Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, 'The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh', *Journal of Indonesian Islam*, Volume 01, Number 01, June 2007, h. 165

dan akademisi untuk mendiskusikan draft laporan.

Pengalaman perempuan sebagai kelompok minoritas yang dituntut beradaptasi dengan mayoritas dalam berpakaian sejatinya bukan sesuatu yang khas Aceh. Untuk sekedar contoh, hal serupa antara lain terjadi di Perancis, Turkey dan Hongkong. Di Perancis, perempuan muslim yang meyakini jilbab sebagai kewajiban agama dituntut untuk menyesuaikan diri dengan kebijakan negara yang melarang penggunaan simbol agama di ruang publik.<sup>772</sup> Di Turki, perempuan muslim berjilbab berhadapan dengan rezim muslim sekuler yang melarang penggunaan jilbab di ruang publik.<sup>773</sup> Di Hongkong, perempuan muslim Pakistan mengalami aleniasi budaya karena pakaian adat yang mereka kenakan.<sup>774</sup> Fenomena demikian merupakan persoalan umum yang dihadapi perempuan sebagai bagian dari minoritas di lingkungan yang sensibilitas keragaman masyarakatnya rendah. Namun, berbeda dengan studi tersebut yang umumnya membahas perempuan Muslim minoritas minoritas, tulisan ini membahas perempuan Kristen sebagai minoritas.

## B. Kerangka Teoritis

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, saya menggunakan teori habitus yang dikemukakan Pierre Bourdieu dan konsep in-between yang diperkenalkan Homi Bhabha. Habitus menawarkan kerangka analisis yang sangat berbeda dalam memahami identitas.<sup>775</sup> Bagi Bourdieu, habitus secara fundamental mempengaruhi pembentukan praktik sosial. 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.<sup>776</sup> Habitus merupakan hasil negosiasi antara individu sebagai agensi dengan struktur sosial yang mengitari. Habitus adalah ‘suatu sistem skema generatif yang didapatkan dan disesuaikan secara objektif dengan kondisi khas dimana dia dibangun.’<sup>777</sup> Ringkasnya, perilaku atau keyakinan tertentu menjadi bagian dari struktur sosial ketika hal tersebut ditransformasikan dari perilaku individual ke dalam praktik sosial.<sup>778</sup>

Field merupakan arena dimana agensi dan posisi sosialnya berada. Posisi setiap agensi tertentu merupakan resultan dari interaksi antara regulasi sosial tertentu, habitus dan modal [capital] yang dimiliki agensi (aktor). Para aktor sosial selalu berada pada lebih dari satu “field” pada saat bersamaan meskipun mereka membawa habitus yang sama di setiap “field”. Para aktor sosial seringkali bersifat melintas batas, dan mereka berada pada beragam “field” yang saling mempengaruhi antara satu sama lain.<sup>779</sup> Bourdieu mengartikulasikan konsep agensi melalui formula berikut: [(habitus)+(capital)] +field=practice].<sup>780</sup>

---

772 John R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007, h. 65-97; Trica Danielle Keaton, *Muslim Girls and the Othe France: Race, Identity Politics and Social Exclusion*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

773 Fatma Nefra Sagi, *Religion and the State in Turkish Universities*. Macmillan: Palgrave, 2011; Merve Kavakri Islam, *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading*, New York: Palgrave Macmillan, 2010; Alev Cinar, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies Places and Time*. London, University of Minnesota Press, 2005.

774 Julia Droeber, ‘We Are Different!’ Similarities between Christian and Muslim Women in Jordan’, *Islam and Christian-Muslim Relation*, 2012, 23:1, h. 62-63

775 Matthew Adams, ‘Hybridizing Habitus and Reflexivity: Towards an Understanding of Contemporary Identity’, *Sociology*, 2006, Volume 40(3), h. 514.

776 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, h. 12; lihat juga Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu*, London: Routledge, 1992, h. 75-76; Matthew Adams, ‘Hybridizing Habitus and Reflexivity’... h. 5.

777 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*..., h. 95; Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu*, h. 107; Pierre Bourdieu and L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Policy Press: 1992, h. 131.

778 Jinyu Liu, ‘Habitus of Translators as Socialized Individuals: Bourdieu’s Account’, *Theory and Practice in Language Studies*, 2.6. Juny 2012, h. 1169-70

779 Chris Samuel, ‘Symbolic Violence and Collective Identity: Pierre Bourdieu and the Ethics of Resistance’, *Social Movement Studies: Journal of Social, Culture and Political Protes*, Volume 12, Issue 3, 2013, h. 399-400.

780 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge, MA: Harvard University Press,



Konsep habitus, field dan capital pada dasarnya merupakan bagian dari usaha Bourdieu mengembangkan filsafat aksi dengan cara mengkonstruksi hubungan antara agensi dan struktur obyektif. Field dan habitus selalu berkaitan, dan satu sama lainnya tidak bisa dijelaskan sendiri-sendiri. Habitus membentuk fenomena yang menstrukturkan field dan saat bersamaan distrukturisasi oleh field. Karenanya, praktik sosial pada dasarnya merupakan akumulasi beragam relasi kuasa (capital) yang melingkupi. Agensi dalam hal ini tidak pada posisi yang pasif, melainkan memegang peranan kunci sebagai produsernya.

Fenomena perempuan Kristen berjilbab di Langsa akan dibahas sebagai proses negosiasi antara agensi dan struktur. Perempuan Kristen dalam ruang publik syariat akan dianalisa dalam kerangka yang menempatkan mereka sebagai agensi yang mereproduksi identitas diri. Proses tersebut melahirkan apa yang oleh Bhabha disebut sebagai *culture in-between*.<sup>781</sup> Menurut Bhabha, diantara ruang identitas kewargaan seseorang dan identitas kedirian sejatinya terdapat *in between space* sebagai hasil negosiasi antara kedirian dan identitas kewargaan.<sup>782</sup> Keragaman sosial yang bersifat antagonistik akan memunculkan negosiasi dan rekonsiliasi guna mencari persamaan atau saling penyesuaian. Negosiasi melahirkan ruang ketiga atau *in-between spaces* sebagai respon atas dua pilihan yang berhadapan secara antagonistik. Menggunakan ungkapan Bhabha, ruang antara (*in-between spaces*) merupakan arena bagi seseorang untuk merancang strategi merumuskan identitas –baik personal maupun kolektif– dan pada gilirannya menginisiasi pembentukan identitas baru, melakukan kolaborasi ataupun kontestasi, dalam menentukan gagasan tentang komunitas itu sendiri.<sup>783</sup>

Perempuan Kristen Langsa seringkali dihadapkan sebuah dilema. Di satu pihak, seorang perempuan Kristen yang berstatus sebagai pegawai negeri sipil di instansi pemerintah di Langsa, hampir tidak punya pilihan untuk tampil tanpa berjilbab. Sebab, regulasi syariat Islam yang menyebutkan keharusan instansi pemerintah membudayakan busana Islami. Mereka dituntut beradaptasi dengan lingkungan tersebut. Di pihak lain, mereka juga tidak mungkin melakukan konversi agama lantaran agama merupakan urusan keyakinan. Saya akan memperlihatkan bahwa bagi sebagian perempuan Kristen Langsa, berjilbab merupakan identitas antara yang hanya ditampilkan secara temporer. Fenomena perempuan Kristen berjilbab bukan sebuah penjati-dirian sesungguhnya, melainkan sebuah strategi kreatif untuk menjadi Kristen dengan cara Aceh.

### C. Potret Umum Pemeluk Kristen Langsa

Pemeluk Kristen Langsa secara statistik minoritas. Menurut Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil Kota Langsa Tahun 2013, populasi non-muslim kurang dari setengah persen dari total penduduk Langsa yang berkisar 193.910 jiwa; dan separuh dari non muslim adalah pemeluk Kristen. Komposisi penduduk Langsa berdasarkan latar belakang agama dapat digambarkan sebagai berikut: Muslim sebanyak 192.222 orang (99,13%), Kristen sebanyak 788 orang (0,4%), Budha 857 orang (0,44%), Hindu sebanyak 24 orang (0,01%), dan Penganut Kepercayaan sebanyak 19 orang (0,01%).<sup>784</sup>

Menurut Pak Purba, pengurus gereja HKBP Langsa, pemeluk Kristen sekitar 127 KK. Tapi angka-

---

1984, h. 101.

781 Homi K. Bhabha, "Culture's In-Between", *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall and Paul Du Gay (ed.), London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications, 1996, h. 53-60

782 Lihat Homi K. Bhabha, "Introduction: Narrating of the Nation", *Nation and Narration*, Homi K. Bhabha (ed.), London and New York: Routledge, 1990, h. 4

783 Homi K. Bhabha. *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994, h. 1-2

784 Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil Kota Langsa Tahun 2013; bandingkan dengan BPS Aceh, 2010. Perlu diinformasikan bahwa berdasarkan BPS Aceh 2010, populasi pemeluk Kristen di Aceh tidak lebih dari dua persen (53.624 jiwa dari 4.494.410 jiwa penduduk Aceh). Jumlah terbanyak pemeluk Kristen di Kabupaten Aceh Tenggara (33.450 jiwa), disusul dengan Kabupaten Aceh Singkil (11.461 jiwa), Banda Aceh (2.002 jiwa), dan Kota Subulussalam (1.496 jiwa). Langsa, Aceh Besar, Aceh Tamiang, dan Lhokseumawe memiliki populasi Kristen antara 500-1000 jiwa, sementara daerah lainnya di Aceh memiliki populasi Kristen di bawah 500 jiwa.

angka tersebut tidak dapat diverifikasi secara mudah. Ketika ditelusuri lebih detail, kami hanya berhasil mengidentifikasi 108 KK Kristen. Menurutnya, jumlah 127 KK tersebut meliputi orang jemaat GBI (Gereja Bethel Indonesia) Langsa dan mereka yang belum dapat dikonfirmasi afiliasi gerejanya. Jadi, jumlah warga Kristen di Langsa sebagaimana dikemukakan Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil Kota Langsa diperkirakan tidak cukup meleset.

Orang Kristen Langsa mengandalkan beragam mata pencaharian. Berdasarkan 108 KK Jemaat Gereja HKBP, diketahui sebanyak 39 KK merupakan pegawai negeri sipil, TNI atau Polri, sebanyak 46 KK bekerja di sektor swasta (mayoritas pedagang), sekitar 12 KK bekerja di BUMN dan sisanya merupakan buruh, petani, tukang becak dan sejenisnya. Mengenai latar belakang profesi perempuan sudah menikah, sebanyak 47 orang berstatus sebagai Ibu Rumah Tangga, sebanyak 32 orang berekerja sebagai pedagang, sebanyak 21 orang berstatus sebagai PNS atau pensiunan PNS, dua orang sebagai pegawai BUMN dan sisanya sudah meninggal.

Menarik dikemukakan bahwa dari 108 keluarga, sebanyak 46 keluarga, baik suami atau istri bekerja di bidang pemerintahan baik sebagai PNS, TNI, Polri ataupun tenaga medis. Selanjutnya, 61 keluarga mengandalkan sumber ekonomi mereka dari sektor swasta. Berdasarkan data-data di atas, diketahui prosentase keluarga Kristen yang bekerja di sektor pemerintahan, TNI dan Polri komposisinya cukup signifikan, kendati yang beraktivitas ekonomi di sektor swasta lebih banyak.

#### D. Non Muslim dalam Qanun Syariat Islam Aceh

Qanun syariat Islam di Aceh menempati piramida tertinggi dalam daftar instrumen pendisiplinan tubuh perempuan melalui pendekatan kekuasaan. Penerbitan Qanun Nomor 11 Tahun 2002 yang antara lain mengatur keharusan berbusana muslimah dan larangan bagi perempuan untuk berpakaian ketat memperlihatkan fenomena ini. Meski rumusan dalam Qanun tersebut bersifat umum, tapi kuat diperkirakan yang paling menjadi sasaran dalam peraturan tersebut adalah perempuan. Perhatikan pasal berikut.

**Tabel 1: Pendisiplinan Tubuh dalam Qanun No 11/2002**

Pasal	Isi Pasal
13	1. Setiap orang Islam wajib berbusana Islami. 2. Pimpinan instansi pemerintah, lembaga pendidikan, badan usaha atau institusi masyarakat wajib membudayakan busana Islami dilingkungannya.
23	Tidak berbusana Islami dipidana dengan hukuman takzir setelah proses peringatan dan pembinaan oleh WH.

Pasal-pasal atas mengindikasikan keyakinan elite Aceh bahwa cara menegakkan hukum Tuhan adalah melalui pendekatan politik-kekuasaan. Elite agamawan dan pemerintah Aceh memandang perlu penerbitan peraturan yang mengatur kodek etik warga terutama keharusan perempuan berjilbab di ruang publik. Jilbab telah menjadi simbol implementasi syariat Islam di Aceh. Karenanya, tubuh perempuan yang tidak dilampiri dengan jilbab dipandang sebagai bentuk pemberontakan terhadap otoritas lokal yang mengklaim berwenang menentukan norma-norma masyarakatkannya di ruang publik.<sup>785</sup>

Malangnya, kode etik yang dirumuskan dalam kerangka pembentukan moralitas muslim menerobos ke ruang privat non Muslim. Syariat Islam di Aceh secara teoritis tidak ditujukan kepada non Muslim, kendati pada dataran praktis keinginan agar non-Muslim menyesuaikan diri dengan kebijakan syariat Islam terlihat cukup kentara. Kepala SMA 5 Langsa misalnya mengatakan sekolahnya mempersilahkan siswa non-muslim tidak berjilbab, kendati di bagian depan sekolah terpampang pengumuman mencolok yang mengharuskan berbusana Islami. Rahayu, staf DSI Langsa mengatakan kendati non muslim

<sup>785</sup> Alev Cinar, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey...* h. 77

tidak diwajibkan berbusana Islami, tapi dihimbau menyesuaikan diri.<sup>786</sup> Sebagian siswi non-muslim mengaku diminta berjilbab atas alasan keseragaman.<sup>787</sup> Perguruan Tinggi Negeri di Langsa, Universitas Samudera juga secara resmi tidak menerbitkan kebijakan yang memerintahkan perempuan non-muslim berjilbab. Tetapi tidak seorang pun siswa non-Muslim yang diperkenankan memasuki area kampus tanpa mengenakan jilbab.

## E. Narasi Selektif Perempuan Kristen Langsa

Untuk memberikan pemahaman lebih baik soal bagaimana dampak implementasi syariat Islam di Aceh terhadap pembentukan pengalaman perempuan Kristen, pertama-tama saya akan mendeskripsikan potret partisipan penelitian. Partisipan penelitian memiliki beragam pengalaman sehubungan dengan kehidupan keseharian mereka di Langsa. Ketika saya merekonstruksi pengalaman tersebut, sebagian perempuan cenderung menceritakan pengalaman yang positif, sementara sebagian lain menekankan yang sebaliknya. Namun sebagaimana lazim diketahui, pengalaman partisipan penelitian pada dasarnya merupakan kombinasi antara kegembiraan dan kepedihan. Habitus dan negosiasi subyek bersangkutan terhadap struktur sosial yang melingkupi cukup berpengaruh terhadap pembentukan narasi personal dan formasi identitas perempuan Kristen sebagai kelompok minoritas.<sup>788</sup>

Pengalaman Selly, Linda dan Mayasari memperlihatkan bahwa relasi antara individu sebagai agensi dan struktur yang melingkupinya mempengaruhi formasi identitas perempuan Kristen Langsa.<sup>789</sup> Selly, Linda, dan Mayasari merupakan beberapa partisipan yang memiliki pengalaman relatif menyenangkan meski dengan kadar yang berbeda-beda. Mereka senang mengasosiasikan diri sebagai orang Langsa atau orang Aceh. Selly, seorang pegawai Kantor Camat Langsa Lama, mengatakan diterima sebagai seorang pegawai negeri sipil membuat dirinya merasa beruntung sebagai warga Langsa.<sup>790</sup> Linda, seorang ahli gizi di Puskesmas Langsa Lama, mengakui kelulusannya sebagai pegawai membayangkan anggapan awalnya tentang marginalitas orang Kristen dalam seleksi pegawai negeri.<sup>791</sup> Mayasari, seorang mahasiswa di sebuah perguruan tinggi di Langsa, kendati mengaku sering mengalami pengalaman kurang nyaman, tapi bangga menjadi perempuan Kristen Langsa. Dia berencana menjalani kehidupan di Langsa, karena mayoritas anggota keluarga besarnya tinggal di kota ini atau sekitarnya.<sup>792</sup>

Partisipan lainnya, Gurniaty, merasa keberadaannya di Langsa sebagai penumpang atau tamu yang harus menyesuaikan diri dengan keinginan tuan rumah (orang Aceh). Menurut Gurniaty, "Kita menyadari kita ini lain agama, kita tidak punya siapa-siapa... Kita sadar kita di sini *numpang*, dikasi pekerjaan saja sudah bersyukur sama Tuhan."<sup>793</sup> Gurniaty pindah ke Langsa saat masih gadis, 40 tahun lalu. Dia bermigrasi dari Sumatera Utara sebagai guru honorer di sebuah sekolah dasar. Setahun setelah berada di perantauan, dia diterima sebagai CPNS guru di wilayah Aceh Timur: sebuah sekolah yang menjadi tempat kerjanya hingga sekarang. Dia kemudian menikahi laki-laki yang bekerja sebagai pegawai BUMN di sebuah perkebunan kelapa sawit di Langsa.

Gurniaty mengidentifikasi diri sebagai orang Batak Kristen yang kebetulan saja berada di Langsa. Dia berusaha menampilkan diri sesuai dengan jati-dirinya sebagai pemeluk Kristen. Di sekolah dia seringkali mengingatkan murid-muridnya agar tidak perlu mengucapkan *assalamu'alaikum*, melainkan cukup ucapan selamat pagi atau selamat siang. Pasca penerapan syariat Islam, anak-anaknya semua

---

786 Wawancara Rahayu, staff Dinas Syariat Islam Kota Langsa, 11 Oktobe 2013.

787 FGD dengan sembilan orang siswi SLTA beragama Kristen di Langsa, 15 September 2013.

788 Mengenai peranan habitus dalam pembentukan identitas perempuan muslim di Indonesia, lihat Rachel Rinaldo, 'Muslim Women, Middle Class Habitus, and Modernity in Indonesia, *Cont Islam*, 2008:2, h. 23-39.

789 Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essay on Art and Literature*, United States: Columbia University Press, 1993, h. 9.

790 Wawancara Selly, Sekretaris Desa Seulalah Baru, 4 April 2013

791 Wawancara Linda, Ahli Gizi di Puskesmas Langsa Lama, 4 April 2013

792 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

793 Wawancara Gurniaty, Guru Sekolah Dasar, 4 April 2013

sekolah di Medan dan kuliah di tempat lain di luar Langsa, karena alasan perbedaan agama dengan mayoritas penduduk Langsa. Satu orang diantaranya sekolah dasar bersekolah di Medan karena menghindari keharusan berjilbab. Seorang anaknya yang lain meneruskan kuliah yang diorientasikan menjadi calon pendeta dan berencana menjalani kehidupan di luar Aceh.<sup>794</sup> Seorang anaknya yang lain memutuskan mencari pekerjaan di luar Aceh setelah ditolak saat melamar sebagai pegawai bank di Langsa karena tidak berjilbab.

Di bawah naungan syariat Islam yang mengajarkan keharmonisan antar agama,<sup>795</sup> saya menemukan tidak semua orang Kristen merasa nyaman tinggal di Langsa. Tingginya angka migrasi generasi muda Kristen ke luar daerah baik karena alasan pekerjaan, pendidikan, ataupun pernikahan; menandakan pindah dari Langsa merupakan bagian dari yang dicita-citakan. Grace, seorang siswi SMA di Langsa, mengatakan ingin segera meninggalkan Langsa setelah tamat sekolah. Dia berencana kuliah di Medan dan selanjutnya menjalani kehidupan di luar Aceh. Grace menilai selama ini orang Kristen tidak pernah diterima secara suka rela sebagai bagian dari warga Langsa atau Aceh.<sup>796</sup>

Diskriminasi berbasis ras di Aceh menjadi isu yang sangat penting pasca penerapan syariat Islam. Diskriminasi terhadap perempuan, sebagaimana akan diperlihatkan, juga terjadi pada perempuan Kristen Langsa. Etnisitas dan agama diakui menjadi faktor penting yang menyebabkan eksklusi terhadap perempuan Kristen. Konteks sosio-kultural tersebut pada akhirnya sangat berpengaruh terhadap pengalaman pengidentitasan mereka.

## F. Jilbab dan Pengidentitasan Perempuan Kristen

Partisipan penelitian umumnya tidak berjilbab sebelum penerapan syariat. Hanya beberapa orang saja yang berjilbab sejak sebelum tahun 2000. Gurniaty mengaku pertama kali berjilbab tahun 1999. Tapi dia rutin berjilbab sejak 2007.<sup>797</sup> Riama, berjilbab beberapa tahun sebelum Gurniaty, ketika dirinya menjabat Wakil Kepala Sekolah di tempat kerja yang masih dia tekuni hingga sekarang.<sup>798</sup> Dina berjilbab ketika di sekolahnya didatangi sekelompok orang tidak dikenal melakukan razia perempuan tidak berjilbab.<sup>799</sup> Yuli, pada tahun pertama diterima sebagai PNS mengenakan jilbab, kendati selama delapan tahun terakhir dia memutuskan tidak berjilbab.<sup>800</sup>

Potret perempuan Kristen berjilbab di Langsa dapat dijelaskan dalam deskripsi berikut. Sebanyak 29 perempuan berstatus istri pada 108 keluarga jemaat HKBP Langsa berjilbab, serta 71 orang lainnya tidak berjilbab.<sup>801</sup> Selanjutnya, 37 perempuan dalam sebuah keluarga memiliki pengalaman mengenakan jilbab, sementara 59 keluarga lainnya tidak berjilbab.<sup>802</sup> Sebanyak 49 keluarga Kristen Langsa memiliki anggota keluarga yang pernah berjilbab, sementara 59 anggota keluarga lainnya tidak.<sup>803</sup> Adapun

---

794 Wawancara Gurniaty, Guru Sekolah Dasar, 4 April 2013

795 Lihat, Safrilsyah, 'Non-Muslim Under the Regulation of Islamic Law in Aceh Province', Conference Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII, Nur Kholis and Imas Maesaroh (ed.), IAIN Sunan Ampel: Surabaya, November 5-8, 2012, h. 417-426

796 Wawancara Grace, Siswi Sekolah Menengah Atas, 15 September 2013

797 Wawancara Gurniaty, Guru Sekolah Dasar, 4 April 2013

798 Wawancara Riama, Guru Sekolah Dasar, 24 Maret 2013

799 Wawancara Dina, Guru Sekolah Menengah Atas, 26 Maret 2013

800 Wawancara Yuli, Guru Sekolah Menengah Kejuruan, 9 September 2013

801 Perlu diinformasikan bahwa dari 108 keluarga jemaat HKBP Langsa, sebanyak delapan istri sudah meninggal dunia, sehingga tidak diperhitungkan dalam pendataan ini. Latar belakang 29 istri yang memiliki pengalaman berjilbab ini adalah pegawai negeri sipil/BUMN, pekerja di perusahaan swasta, istri TNI/Polri, dan istri dari suami yang bekerja sebagai PNS.

802 Angka ini didapatkan dengan mendaftar keluarga jemaat HKBP Langsa yang memiliki anak perempuan. Semua perempuan yang belum menikah, maka diindeks sebagai anggota keluarga. Mengingat satuan analisis yang digunakan adalah keluarga, maka keluarga yang memiliki lebih dari satu orang diindeks sebagai satu. Demikian pula, sebuah keluarga yang memiliki anak perempuan tetapi saat pendataan dilakukan tidak berdomisili di Langsa baik karena alasan pekerjaan atau studi, maka diindeks sebagai tidak mengenakan jilbab.

803 Dalam daftar ini, perempuan yang pernah mengenakan jilbab meskipun hanya sekali, diindeks sebagai 'berjilbab'.

perempuan sudah menikah yang berstatus PNS atau pegawai BUMN, sebanyak 16 orang berjilbab dan hanya enam orang yang tidak berjilbab di tempat kerja. Lebih detail, perhatikan tabel berikut.

**Tabel 2: Respon Perempuan Kristen Terhadap Peraturan Busana Islami**

No	Variabel	Berjilbab	Tidak berjilbab
1	Perempuan sudah menikah	29 orang	71 orang
2	Anak perempuan dalam keluarga	37 keluarga	59 keluarga
3	Perempuan memiliki pengalaman berjilbab dan tidak berdasarkan keluarga	49 keluarga	59 keluarga
4	PNS/Pegawai BUMN berjilbab dan tidak	16 orang	6 orang

Sumber Data: Dirangkum dari wawancara Hutasoit, Purba, Simbolon, dan Yuli.

Data di atas adalah gambaran statistik perempuan Kristen berjilbab di Langsa. Namun perlu dicatat bahwa respon perempuan Kristen Langsa terhadap jilbab dan peraturan berbusana Islami sesungguhnya tidak seragam. Saya menemukan paling tidak tiga kategori respon perempuan Kristen terhadap peraturan busana Islami dan fenomena berjilbab. *Pertama*, tidak mengenakan jilbab di lingkungan kerja mereka. *Kedua*, dapat memahami tetapi terkadang mempersoalkan kenapa kebijakan seperti itu juga diberlakukan pada non-Muslim. *Ketiga*, perempuan yang sepenuhnya memahami kebijakan tersebut dan melihat dampaknya sebagai konsekuensi menjadi bagian dari warga Aceh. Mereka berjilbab seperti umumnya muslimah Langsa.

Terkait kategori pertama, sedikitnya ada enam perempuan Kristen Langsa yang berprofesi sebagai guru memilih tidak berbusana Islami di tempat bekerja antara lain Yuni, Yuli, Netty, Junia, Makroy dan Sania. Mereka memilih tampil dengan penjati-dirian yang mereka inginkan. Beberapa diantaranya meminta izin pimpinan untuk tidak berjilbab. Junia misalnya, guru SLTP, meminta izin kepada atasannya di Dikjar (Dinas Pendidikan dan Pengajaran) agar diizinkan tidak berjilbab.

Kelompok kedua merupakan mayoritas sikap perempuan Kristen Langsa. Dari 21 perempuan pegawai negeri atau BUMN, saya menemukan 14 diantaranya dikelompokkan kategori kedua. Mereka berjilbab ketika berada di tempat kerja, tetapi ketika di luar tempat kerja, seperti pada saat jalan-jalan ke kota atau berpergian ke pasar, tidak mengenakan jilbab. Dina, seorang guru SMA 2 Langsa mengatakan bahwa dirinya berjilbab hanya ketika di sekolah. Menurut Dina,

*Saya berjilbab ketika mengajar... sudah lebih lima belas tahun. Bagi saya itu bukan kendala. Apa salahnya tinggal melilitkan kain di kepala... Kalau ke pasar saya tidak pakai. Ke Banda Aceh saya juga pakai jilbab. Waktu pelantikan bapak ketika dipromosikan, saya pakai jilbab. Foto di KTP dan Pasport saya pakai jilbab. Karena waktu ambil pasport atau foto untuk KTP tidak mungkin saya buka lagi, sementara ke sananya berjilbab. Walaupun petugas tahu agama saya Kristen.<sup>804</sup>*

Hal serupa dilakukan Linda, Gurniaty, Mayasari dan Selly. Linda, ahli gizi di Puskesmas Langsa Lama memiliki pengalaman berbeda. Dia berjilbab hanya di tempat kerja. Pimpinan di instansi mengizinkan tidak berjilbab. Tetapi, selaku orang lapangan, yang sering ke desa untuk memeriksa kesehatan warga, pada bulan-bulan pertama dia berkunjung ke desa, selalu ditanya ibu-ibu di desa tentang alasannya tidak berjilbab. Mulanya dia merasa pertanyaan biasa-biasa saja, tapi lantaran hampir di semua desa selalu muncul pertanyaan serupa, dia merasakan waktunya terganggu. Belakangan dia memutuskan berjilbab kendati hanya di tempat kerja.<sup>805</sup>

Mayasari sejatinya keberatan dengan ketentuan yang menuntut dirinya berbusana Islami. Tapi dia

Karena satuan analisis yang digunakan adalah keluarga, maka anggota keluarga yang memiliki perempuan pernah berjilbab lebih dari satu orang, diindeks sebagai satu.

804 Wawancara Dina, Guru Sekolah Menengah Atas, 26 Maret 2013

805 Wawancara Linda, Ahli Gizi di Puskesme Langsa Lama, 4 April 2013

merasa tidak punya banyak pilihan, terkecuali menyesuaikan diri dengan kebijakan tersebut. Mayasari mengatakan:

*Jujur saya tidak setuju dengan syariat Islam seperti ini. Saya tidak tahu apa ini maksudnya dibuat. Apa tujuan jangka pendek dan jangka panjangnya untuk apa saya tidak tahu. Karena yang saya lihat, semakin syariat (Islam) ini dibuat (diterapkan), orang makin semakin berbuat (untuk melanggarnya)... Saya melihat, untuk apa syariat Islam itu dibuat dengan adanya pemaksaan. Memang sih mungkin tujuannya baik. Tapi ketika dia sudah mengatur orang berpakaian harus bla bla bla, saya pikir itu sudah tidak baik. Maunya, cukup hanya dengan menyuruh orang berpakaian yang sopan saja. Tapi yang saya lihat, mereka dipaksa berpakaian begini begitu, tidak boleh duduk begini, duduk begitu. Saya pikir ini lucu.<sup>806</sup>*

Pernyataan Mayasari mengindikasikan keberatannya terhadap penerapan syariat Islam. Dia juga tidak dapat memahami kenapa dalam berpakaian, seorang perempuan dipaksa memakai suatu jenis pakaian tertentu atau dilarang memakai jenis pakaian lainnya. Gurniaty juga kurang sepekat dengan kebijakan agar perempuan non-muslim berbusana Islami. Tapi selaku pegawai negeri sipil yang bertugas di lembaga pendidikan, dia merasa tidak punya pilihan kecuali menyesuaikan diri.<sup>807</sup>

Berbeda dengan situasi di sekolah dimana sebagian kecil guru perempuan Kristen tidak mengenakan jilbab, tidak seorangpun perempuan di institusi pemerintah daerah yang tidak mengenakan jilbab. Perempuan Kristen yang bekerja di instansi di lingkungan pemerintah kota Langsa, dinas kesehatan atau Puskesmas misalnya, semuanya berjilbab. Selly, pegawai kantor kecamatan, mengatakan kepada saya:

*Semua berjilbab, saya rasa tidak ada yang tidak berjilbab. Kalau di pemerintahan semuanya berjilbab. Kami yang dipemerintahan ini sudah tidak ada jadi perbincangan lagi tentang berjilbab. Di pemerintahan memang tidak mungkin untuk tidak mengenakan jilbab, karena kalau kita sendiri saja yang tidak pakai jilbab ini kan juga risih juga. Meskipun tidak ada paksaan, tapi kan tidak enak kalau saya sendirian aja yang tidak berjilbab.<sup>808</sup>*

Deskripsi di atas memperlihatkan keragaman respon perempuan kategori kedua. Diantara mereka ada yang sama sekali tidak mempersoalkan kebijakan tersebut dan melaksanakan apa adanya, tetapi sebagian lain menyesuaikan dengan tidak sepenuh hati. Selly dan Dina tidak mempersoalkan sama sekali keharusan perempuan berjilbab. Berbeda dengan Gurniaty dan Mayasari yang mempersoalkan penerapan kebijakan tersebut. Kendati demikian, mereka memiliki kesamaan: berjilbab hanya ditempatkan tertentu yang memang diharuskan berjilbab dan melakukan penyesuaian secara terbatas.

Selanjutnya kategori ketiga berjilbab penuh waktu. Salah seorang diantaranya Riama, guru SD Sidorejo Langsa. Riama berjilbab tidak hanya ketika di tempat kerja, melainkan di semua aktifitas di ruang publik. Riama mengaku berjilbab atas kesadaran sendiri. Bahkan sebelum syariat Islam diterapkan dia sudah mengenakan selendang: trend tutup kepala yang pada masa itu menjadi model kerudung perempuan. Riama memperlihatkan bentuk kesadaran berjilbab yang berbeda dengan umumnya perempuan Kristen Langsa. Sebab, dirinya mengenakan jilbab tidak semata karena alasan faktor pekerjaan. Jilbab bagi Riama adalah persoalan keindahan. Lingkungan keluarga inti seperti suami dan anak-anaknya mengatakan Riama tampil lebih cantik dan indah dengan berjilbab.<sup>809</sup>

## **G. Negosiasi Identitas Perempuan Kristen Berjilbab**

Pengalaman partisipan penelitian menarik ditelusuri untuk menjelaskan proses negosiasi identitas perempuan Kristen Langsa. Saya akan mengalobarasi topik ini dengan menelusuri pengalaman personal mereka saat pertama kali berjilbab, tanggapan orang terdekat, respon pihak luar baik yang seagama

---

806 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

807 Wawancara Gurniaty, Guru Sekolah Dasar, 4 April 2013

808 Wawancara Selly, Sekretaris Desa Seulalah Baru, 4 April 2013

809 Wawancara Riama, Guru Sekolah Dasar, 24 Maret 2013

atau pun muslim. Adalah penting untuk mengakui bahwa interseksi antara identitas dan konteks sosial perlu dipahami dan dikonseptualisasi sebagai proses pembentukan jati diri dan subyektifitas perempuan Kristen Langsa. Literatur tentang pembentukan identitas berargumen bahwa individu memainkan peran aktif dalam menegosiasikan identitas mereka meski terkadang kebebasan untuk membentuk identitas seperti yang diinginkan selalu menghadapi hambatan.<sup>810</sup> Sejalan dengan itu, Castells dan Jenkins merekomendasikan agar identitas tidak dilihat sebagai sesuatu yang terisolir, karena proses pembentukan identitas sangat bergantung pada besaran kuasa yang dimiliki agensi dalam menegosiasikan identitas mereka.<sup>811</sup>

Pengalaman Mayasari kiranya menarik dikemukakan pertama kali. Mayasari mengenang saat pertama berjilbab sebagai pengalaman tidak mengenakan. Terlebih, situasi dimana dia dituntut berjilbab bukan merupakan sesuatu yang direncanakan sejak awal. Bagi Mayasari, menyelesaikan SMA di Langsa bukan sesuatu yang diinginkan. Tetapi lantaran kondisi fisiknya yang selalu kurang sehat, tempat sekolah Mayasari dipindahkan orang tuanya.<sup>812</sup> Mayasari secara tiba-tiba dihadapkan situasi dimana dia harus berada di lingkungan yang semula dihindari. Karenanya, dia merasa frustrasi dengan kondisi tersebut. Tetapi seiring pergeseran waktu, Mayasari berhasil beradaptasi atau setidaknya melakukan penyesuaian secara formalitas.<sup>813</sup>

Gurniaty mengenang pengalaman hari-hari pertama berjilbab sebagai situasi kurang nyaman. Dia berjilbab pertama kali pada 1999 saat dalam perjalanan ke Banda Aceh untuk wisuda. Tetapi dia hanya berjilbab ketika di dalam bus, karena masa itu sudah mulai dilakukan razia-razia terkait konflik antara Indonesia dengan gerakan Aceh Merdeka. Dia mulai berkenalan lagi dengan jilbab pada 2002, dan sepenuhnya berjilbab pada 2007.

Saya kuliah kelas jauh di Banda Aceh. Desember 1999, saya wisuda di Banda Aceh. Perjalanan kesana kita sesama peserta wisuda dari Langsa memakai bus. Itu pengalaman pertama saya di bus memakai jilbab. Tapi waktu di Banda Aceh belum ada aturan wajib pakai jilbab. Kami wisuda tidak pakai Jilbab... Sudah pulang dari situ baru sekitar tahun 2002, saya mulai pakai jilbab. Itupun kalau hanya di jalan. Antara dari rumah sampai sekolah. Di sekolah saya buka. Guru-guru yang muslim pun kebanyakan seperti itu. Pertama memang saya yang buka jilbab, dan kepala sekolah tidak ada bilang apa-apa, dan yang lainnya pun lalu buka jilbab waktu di sekolah. Kami selalu seperti itu. Jilbabnya di taruh di atas kursi aja di kantor, ke kelas tidak pakai jilbab. Sekitar tahun 2007 kita sudah mulai pakai jilbab waktu ke kelas. Ini kan pertimbangannya sudah dipasang, lalu kalau di buka mau pasang lagi agak perlu waktu lama. Ya udah tetap dipakai aja.<sup>814</sup>

Metamorfosis Gurniaty menjadi perempuan berjilbab memerlukan waktu cukup lama, sekitar tujuh tahun dari pengalaman pertama pada 1999. Saya memperkirakan ini bukan sebuah proses negosiasi identitas yang berlangsung secara mudah. Gurniaty kembali mengenakan jilbab pada tahun 2002, kendati hanya ketika dalam perjalanan menuju tempat kerja karena alasan keamanan. Hal ini karena lokasi tempat kerjanya berada di desa Paya Bilie, sebuah desa di wilayah Aceh Timur. Dalam perjalanan menuju lokasi kerja, Gurniaty melewati daerah basis perlawanan gerakan Aceh Merdeka. Selama lima tahun tersebut dia hanya berjilbab hanya ketika di perjalanan.

Situasi konflik di Aceh memang sangat berpengaruh terhadap transisi identitas partisipan penelitian terkait keputusan berjilbab. Kemantapan Dina untuk mengenakan jilbab juga dipicu pengalamannya ketika di sekolahnya ada sekelompok orang tidak dikenal melakukan razia perempuan yang tidak

---

810 Lihat Manuel Castells, *The Power of Identity. The Information Age: Economy, Society and Culture*. Volume Two. Oxford: Blackwell Publishing, 1998; Richard Jenkins, *Social Identity*, Second Edition. London: Routledge, 2004.

811 Letitia Smuts, 'Coming Out As a Lesbian in Johannesburg, South Africa: Considering Intersecting Identities and Social Spaces', *South African Review of Sociology*, 2011, 42:3, h. 23.

812 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

813 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

814 Wawancara Gurniaty, Guru Sekolah Dasar, 4 April 2013

berjilbab. Untuk menghindari situasi yang kurang nyaman seperti razia, dia memutuskan berjilbab saat di sekolah. Sebagian perempuan Kristen memang mengenakan jilbab karena menghindari razia. Kendati, petugas razia sebagian besar sejatinya menoleransi apabila yang terjaring razia jilbab perempuan non-Muslim.

Mengenai tanggapan lingkungan terdekat, hampir semua partisipan penelitian tidak memiliki hambatan dari lingkungan terdekat atas keputusan berjilbab. Suami atau anak-anak mereka memberi dukungan penuh. Riama, Dina, Linda, dan Selly mendapat dukungan dari suami masing-masing. Mereka menceritakan, dukungan para suami masing-masing karena melihat berjilbab membuat mereka menjadi lebih aman. Keputusan Mayasari berjilbab juga mendapat dukungan dari keluarganya. Simbolon, orang tua Mayasari mengatakan yang penting anaknya bisa kuliah di Langsa.<sup>815</sup> Sehingga tidak mempermasalahkan apabila kampusnya memintanya untuk berjilbab. Orang tua Mayasari dan Linda merupakan guru sekolah dasar di Langsa, dan mengenakan jilbab dalam penampilan sehari-hari.

Terkait tanggapan orang lain yang Kristen, pengalaman Riama kiranya menarik dikemukakan. Meski mendapat dukungan dari keluarga inti, Riama mengakui, reaksi sebagian orang Kristen terhadap keputusannya cukup negatif. Keputusannya berjilbab sempat menimbulkan kontroversi di kalangan orang-orang Kristen.<sup>816</sup> Hal ini karena bagi pihak muslim, penampilan Riama berjilbab seringkali dijadikan referensi untuk menghimbau perempuan Kristen lainnya agar mengenakan jilbab. Riama menceritakan,

*Orang Kristen komentarnya kepada saya sangat mengerikan.... Saya pernah disamperin sama guru-guru yang Kristen. Mereka bilang: gara-gara kamu pakai jilbab, kami jadi ditegur. Waktu itu kan banyak guru-guru yang Kristen, sebelum ada pemeriksaan-pemeriksaan ini mereka juga belum pakai jilbab. Jadi mereka bilang ke saya seperti itu.<sup>817</sup>*

Reaksi muslim terhadap keputusan perempuan Kristen berjilbab juga tidak kalah beragam. Mayoritas menyambut secara positif, kendati tidak sedikit yang mempersoalkan. Hemat saya, himbauan maupun instruksi agar perempuan non Muslim di Langsa menghormati dan menyesuaikan diri dengan penerapan syariat Islam, merupakan indikator dukung agar para perempuan Kristen juga mengenakan jilbab. Lain itu, razia jilbab secara tidak langsung merupakan instruksi agar perempuan berjilbab. Menariknya, ketika seorang perempuan Kristen memutuskan berjilbab, tanggapan minor juga seringkali ditemukan. Pengalaman Gurniaty, Dita dan Mayasari setidaknya dapat menjelaskan fenomena tersebut. Gurniaty mengatakan dirinya mendapat dukungan dari sesama rekan kerjanya di sekolah, kendati ada juga yang berseloroh agar dia tidak sekedar berjilbab, melainkan berkonversi ke Islam.

Dita (52 tahun), memiliki pengalaman berbeda. Ibu rumah tangga yang juga istri Pak Purba, pengurus FKUB Langsa dari perwakilan pihak Kristen ini menceritakan pengalaman pada masa awal-awal mengenakan jilbab. Sekitar tahun 2005, pada masa konflik di Aceh sedang memuncak, dan razia-razia jilbab sering dijumpai, Dita sudah mulai mengenakan jilbab. Namun Dita pernah berhadapan situasi ganda ketika terjadi razia pakaian: suatu waktu dituntut berjilbab, tetapi diwaktu lain dia disarankan untuk tidak berjilbab. Dita menceritakan,

*Saya pernah dirazia diperbatasan di Kuala Simpang. Waktu itu saya pakai jilbab, di bus dalam perjalanan dari Medan. Tapi waktu razia kan juga periksa KTP. Lalu saya kasi tunjuk KTP saya. Lalu dia bilang: Bu, maaf bu ya. Ini Ibu kan orang Kristen, tapi kenapa pakai jilbab. Saya jawab: tapi ini kan peraturan Pemda, lalu saya pakai jilbab. Lalu petugas itu bilang: begini aja Bu. Kalau ibu pakai jilbab, ini kan seperti dipaksakan. Kalau ibu Kristen, ya Kristen saja, tidak usah pakai jilbab. Lalu saya bilang: o gitu ya pak. Bisa saya buka jilbabnya. Silahkan aja, katanya. Itu kejadian waktu masih gawat-gawatnya, ketika diperbatasan masih sering ada razia KTP sekitar tahun 2005. Pengalaman lain lagi begini. Waktu itu juga sedang razia diperbatasan. Saya tidak*

---

815 Wawancara Simbolon, Pensiunan Guru SLTP, 25 Maret 2013

816 Wawancara Riama, Guru Sekolah Dasar, 24 Maret 2013

817 Wawancara Riama, Guru Sekolah Dasar, 24 Maret 2013



*pakai jilbab. Saya ditanya sama petugas razia: Ibu kenapa tidak pakai jilbab. Saya jawab: saya Kristen. Dia tanya, KTP mana Bu. Lalu saya perlihatkan. Di bilang, kan kalau Ibu Kristen, kan bisa Ibu pakai jilbab untuk menghormati syariat Islam. Saya jawab: saya bingung pak, kemarin saya pakai jilbab, saya disuruh tidak usah pakai. Sekarang tidak saya pakai, saya disuruh pakai. Sekarang ini juga saya bawa jilbab di dalam tas saya Pak. Begitu kata saya. Lalu saya dalam hati bertanya: kenapa sekarang beda dengan yang kemarin. Kemarin dibolehkan tidak pakai jilbab, tapi sekarang justru disuruh pakai. Itu kejadiannya kan di tempat yang sama, di perbatasan. Tapi beda yang merazia, dan beda waktunya, hanya selisih sedikit waktunya, tapi masih di tahun yang sama. Saya bingung, mana yang harus saya ikuti.<sup>818</sup>*

Pengalaman Mayasari relatif berbeda. Reaksi teman-temannya di kampus atas keputusannya berjilbab umumnya positif. Tapi tidak jarang juga dia merasa dituntut agar berpenampilan lebih sesuai pembayangan mahasiswi muslim lain tentang berpakaian Islami. Menurutnya, meski sudah mengenakan jilbab, terkadang masih ada temannya yang mempersoalkan caranya berjilbab yang dinilai sebagai belum memenuhi standar berjilbab Islami. Tidak jarang permasalahan ini memicu konflik kecil-kecilan antara dirinya dengan beberapa temannya.<sup>819</sup>

Bagi Mayasari, bermetomorfosa menjadi perempuan berjilbab merupakan sebuah proses yang terus berlangsung.<sup>820</sup> Dia mengakui berusaha memperbaiki cara dia berjilbab. Dia sering membuka website untuk mencari perkembangan informasi model berjilbab, memperhatikan mahasiswi-mahasiswi lain di kampusnya, kampus lain, ataupun cara perempuan muslimah umumnya berjilbab.<sup>821</sup> Sekarang, Mayasari terkadang mendapat komentar positif dari teman-temannya, dan pada tingkat tertentu menjadi trend-setter berjilbab di lingkungan teman-temannya.

## **H. Memaknai Salib dari Balik Jilbab**

Menelusuri pandangan keagamaan perempuan Kristen terkait keputusan berjilbab kiranya memberi gambaran salah satu bentuk negosiasi identitas mereka. Dari sudut pandangan keagamaannya, para perempuan Kristen partisipan penelitian ini memiliki pandangan beragam dalam memaknai keputusan mereka berjilbab. Dina dan Riama mengatakan keputusan mereka berjilbab sejalan dengan doktrin kekristenan yang mereka pahami. Bagi Riama, agama Kristen mengajarkan agar seseorang mengenakan pakaian yang sopan.<sup>822</sup>

Riama mengisahkan bahwa orang tuanya merupakan salah seorang pimpinan di gereja. Sejak muda, dia mengaku tidak terbiasa mengenakan rok pendek. Ketika awal-awal diterima sebagai pegawai negeri sipil dan ditugaskan di Aceh Tamiang, dia selalu mengenakan rok panjang ketika mengajar kendati saat itu banyak rekannya mengenakan rok pendek.<sup>823</sup> Hal senada juga disampaikan Dina yang terbiasa mengenakan pakaian rok dan baju lengan panjang karena neneknya selalu berpenampilan seperti itu. Dina juga selalu merujuk pada ajaran agamanya dalam melakukan tindakan sehari-hari termasuk dalam soal berpakaian. Selama perbincangan, Dina seringkali mengutip Alkitab untuk memperkuat pandangan-pandangannya. Terkait dengan berpakaian, Dina mengatakan:

*Kita ini boleh-boleh saja mau pakai yang seperti apa, tapi jangan sampai pakaian kita ini menjadi umpan untuk yang lain melakukan kejahatan. Jangan dalam berpakaian itu membahayakan diri sendiri... Saya memang bukan muslim. Agama saya Kristen. Agama saya memang mengajarkan yang seperti ini. Jangan pakaian kita membuat orang jadi melakukan dosa. Kami diperintahkan untuk menutup aurat. Bahkan memakai emas dengan berlebih itu tidak diperbolehkan dalam agama kami... Kita pakai jilbab bukan karena kita pindah*

---

818 Wawancara Dita, Ibu Rumah Tangga, 22 Maret 2013

819 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

820 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

821 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

822 Wawancara Riama, Guru Sekolah Dasar, 24 Maret 2013

823 Wawancara Riama, Guru Sekolah Dasar, 24 Maret 2013

agama.<sup>824</sup>

Petikan pernyataan Dina menggambarkan cara pandangnya dalam memaknai jilbab. Dina, memperkuat pandangannya dengan menjelaskan legimitasi sosio-historis, dimana pada masa terdahulu para perempuan Kristen juga mengenakan tutup kepala. Tetapi tidak semua perempuan Kristen memiliki cara pandang seperti Dina dan Riama. Mayasari misalnya mengatakan pentingnya seseorang menampilkan jati-dirinya sesuai dengan keyakinan keagamaan masing-masing. Jilbab menurut Mayasari merupakan pakaian yang menjadi identitas seorang perempuan muslim. Dia mengeluhkan keadaan dirinya yang selalu harus tampil menjadi orang lain.

Menurut Mayasari, dengan berjilbab, dirinya sedang tidak tampil sebagai diri sendiri. Kerelaannya mengenakan jilbab ketika ke kampus antara lain dilatari keinginan agar agamanya tidak dicitrakan negatif di mata pemeluk agama lain, terutama terkait dengan cara berpakaian umatnya.<sup>825</sup> Lain kata, kerelaannya menyesuaikan diri merupakan resultan dari religiusitas dan sikap keberagamaannya. Berbeda dengan Mayasari, Selly mengatakan, berjilbab ketika di tempat kerja tidak ada relevansinya dengan sikap keberagamaan seseorang. Selly berjilbab hanya semata tuntutan pekerjaannya. Dia berkeyakinan, berjilbab tidak memberi dampak apapun terhadap keyakinan keagamaan yang dia peluk.

## I. Tafsir Pengalaman Perempuan Kristen

Dalam tulisan ini, konsep *in-between-ness* (ke-diantara-an) akan digunakan untuk menjelaskan proses negosiasi identitas perempuan Kristen Langsa. Konsep *in-between-ness* yang merujuk perasaan keterasingan, pertama kali dipopulerkan oleh Homi Bhaba dalam konteks perdebatan postkolonial.<sup>826</sup> Gagasan ini berangkat dari tesis tentang masyarakat yang seringkali merasa tercerabut dari batas-batas identitas nasional. Identitas personal mereka justru terformulasi sebagai tandingan atas identitas politik sebagai warga negara.<sup>827</sup> Sejalan dengan gagasan tersebut saya akan menelusuri fenomena *in-between-ness* dalam pembentukan identitas perempuan Kristen Langsa.

Partisipan penelitian memperlihatkan keragaman identitas baik dalam kapasitas mereka sebagai perempuan Kristen, warga negara atau dalam kapasitas sesuai dengan profesi masing-masing. Sebagai mahasiswi, Mayasari misalnya dia tidak berbeda dengan umumnya mahasiswi di Universitas Samudera. Ketika hadir di kampus dia mengenakan jilbab, memakai baju panjang dan mengenakan rok panjang sebagaimana dilakukan semua mahasiswi di kampusnya. Bagaimanapun Mayasari memiliki situasi batin berbeda, karena dirinya perempuan Kristen. Meski bersama rekan sekelasnya dia mengikuti mata kuliah agama Islam, dia merasakan apa yang menurut Bhaba disebut sebagai ‘cultural displacement’ ketika dosennya menegaskan Islam sebagai satu-satunya agama terbaik.<sup>828</sup> Dia merasa agamanya dan agama-agama lain ditempatkan di luar orbit “agama yang baik”.<sup>829</sup>

Demikian pula dalam soal berjilbab. Suasana kebatinan Mayasari diliputi perasaan bahwa jilbab membuat dirinya tidak berpenampilan sesuai jati diri keagamaan yang dia peluk. Sebagaimana disebutkan pada bagian awal tulisan ini, sebanyak lima sampai enam hari dalam seminggu dia tidak “menjadi dirinya sendiri”.<sup>830</sup> Mayasari mengaku seringkali berpikir agar sekali saja diizinkan datang ke kampus dengan berpakaian seperti dia inginkan: tanpa jilbab.<sup>831</sup> Tetapi saat bersamaan dirinya berpikir

---

824 Wawancara Dina, Guru Sekolah Menengah Atas, 26 Maret 2013

825 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

826 Asli Tunc and Ariana Ferentinou, ‘Identities In-Between: the Impact of Satellite Broadcasting on Greek Orthodox Minority (Rum Polites) Women’s Perception of Their Identities in Turkey’, *Ethnic and Racial Studies*, 2012, 35:5, h. 912.

827 *Ibid.* Untuk lebih rinci lihat Benjamin R. Barber, *Jihad Vs. McWorld*, New York: Times Books, 1995; Manuel Castells, *The Power of Identity. The Information Age: Economy, Society and Culture*. Volume Two. Oxford: Blackwell Publishing, 1998.

828 Homi K. Bhaba. *The Location of Culture...*, h. 8.

829 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

830 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

831 Perasaan keterasingan dan harapan agar sekali saja diizinkan untuk datang ke kampus tanpa mengenakan jilbab

tidak ingin melakukan sesuatu yang membuat dirinya pada situasi sulit. Tidak ingin dikatakan agamanya mengajarkan cara berpakaian yang kurang sopan. Bagi Mayasari, pilihan mengenakan jilbab sebagai bagian strategi untuk menjelaskan jati-diri agamanya kepada orang lain.<sup>832</sup>

Meminjam kerangka pemikiran Bhabha, berjilbab bagi Mayasari merupakan sebuah hybrid identity yang hanya dia munculkan secara temporer.<sup>833</sup> Keinginan agar dirinya dapat menyelesaikan kuliah sehingga kelak mendapatkan kehidupan lebih baik di satu pihak; dan identitas dirinya sebagai seorang perempuan Kristen di pihak lain; merupakan “dua hal yang berhadapan secara antagonistik” dalam konteks Langsa. Negosiasi identitas yang ditempuh Mayasari adalah dengan berjilbab paruh waktu. Sebagai identitas antara, berjilbab bukan sebuah penjati-dirian Mayasari yang sesungguhnya. Ada ruang dimana Mayasari menjadi dirinya yang sesungguhnya, yakni ketika di hari minggu menghadiri gereja. Fenomena ini menurut Bhabha diungkapkan sebagai *culture in between* (tradisi antara).

Mayoritas perempuan Kristen berjilbab tidak diintruksikan secara langsung oleh otoritas Islam di Langsa. Setidaknya saya tidak menemukan regulasi, ataupun instruksi melalui edaran tertulis yang berisi himbauan atau perintah agar perempuan Kristen berjilbab. Tetapi faktanya, lingkungan sosial, yang mengitari mereka membuat mereka berada pada opsi yang serba terbatas: mengenakan jilbab atau tereklusi dari ruang sosial. Selly, sejatinya tidak pernah mendapatkan instruksi secara langsung untuk berjilbab. Selly yang bekerja sebagai pegawai negeri sipil di kantor Walikota Langsa, memiliki kebebasan tidak mengenakan jilbab. Tapi, dia tidak ingin menjadi pusat perhatian hanya karena dirinya sendirian tidak berjilbab.

Mayasari misalnya, tidak ingin dirinya menjadi pusat perhatian orang di kampus lantaran dia satu-satunya perempuan tidak berjilbab.<sup>834</sup> Alasan serupa Mayasari ditemukan pada sebagian besar perempuan Kristen di Langsa, tentu dalam konteks sosial yang berbeda-beda. Linda tidak berharap dia harus mengalokasikan waktu ekstra hanya untuk sekedar menjelaskan alasan kenapa dirinya tidak mengenakan jilbab. Dia tidak keberatan menjelaskan identitasnya sebagai perempuan Kristen, tetapi karena frekuensi yang menuntut dia memberikan penjelasan serupa tergolong tinggi, akhirnya dia menyimpulkan mengenakan jilbab akan mempercepat dirinya terhindar pemanfaatan waktu untuk hal yang tidak perlu.

Femomena di atas secara tepat menggambarkan cara kerja hegemoni sebagaimana dikemukakan Gramsci.<sup>835</sup> Dalam pemikiran Gramsci, hegemoni berkerja dengan deputi intelektualnya mulai dari birokrasi negara, agamawan, tokoh masyarakat, suami, dan sejenisnya. Hegemoni membentuk alam kesadaran masyarakatnya melalui tindakan-tindakan koersif untuk mendisiplinkan siapapun yang kurang sepakat dengan alur pemikiran versi negara atau otoritas terkait. Berbeda dengan dominasi yang memanfaatkan kuasa dalam maknanya yang literalis,<sup>836</sup> hegemoni menggunakan kuasa dengan cara yang abstrak, dengan mempengaruhi alam pemikiran sasarannya. Khutbah di tempat pengajian, himbauan di kampus, sekolah atau lainnya yang mewacanakan satu jenis tertentu sebagai bentuk standar pakaian merupakan gambaran operasionalisasi hegemoni.

---

meskipun selama perkuliahan juga disampaikan Elida Sinurat, mahasiswi yang kuliah dikampus yang sama dengan Mayasari, dalam sebuah sesi wawancara. Menurutnya, “ada kerinduan kalau wisuda nanti saya diizinkan untuk tidak pakai jilbab. Itu kalau bisa. Itu keinginan saya. Cuma kalau keadaannya begini, mungkin keinginan seperti itu tidak akan dikabulkan. Wawancara Elida, Mahasiwi Universitas Samudera, 15 September 2013.

832 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

833 Homi K. Bhaba. *The Location of Culture...*, h. 7.

834 Wawancara Mayasari, Mahasiswi Universitas Samudera, 6 April 2013

835 Antonio Gramsci, *Selection From The Prison Notebooks*. New York: International Publisher, 1971.

836 Lihat James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, London: Yale University Press New Haven and London, 1990; James C. Scott, ‘Resistance Without Protest and Without Organization: Peasant Opposition to Islamic Zakat and the Christian Tithes’, *Society for Comparative Studies in Society and History*, Vol 29 No. 3, July. 1987. h. 417-452; James C. Scott, *Senjatanya Orang-orang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani [Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance]*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000.

Sealur teori hegemoni Gramsci, alam kesadaran perempuan Kristen didorong untuk berpandangan bahwa mengenakan jilbab sebagai pilihan terbaik dibanding pilihan-pilihan lain, kendati konteks sosial budaya dan latar belakang agama perempuan bersangkutan berbeda dengan yang diyakini aparatus kenegaraan. Melalui razia pakaian sebagaimana sering ditemukan di Aceh, pewacanaan dengan pakaian yang semestinya digunakan perempuan Aceh dan lain sejenisnya; alam kesadaran perempuan Kristen dibentuk untuk beradaptasi dengan identitas umumnya perempuan Langsa. Pengalaman Linda tentang para perempuan di desa tempat dia menjalankan tugas sebagai penyuluh yang selalu menanyakan alasan dia tidak berjilbab merupakan potret kuasa hegemoni: jilbab sebagai identitas tunggal perempuan Langsa.

Pengidentasan perempuan Kristen berjilbab tidak berlangsung mudah. Keputusan mereka berjilbab umumnya memang mendapat dukungan lingkungan terdekat. Tetapi tidak jarang sebagian mereka menuai kritikan pedas dari sesama pemeluk Kristen. Riama menerima kritikan dari rekan-rekan guru perempuan beragama Kristen, lantaran inisiasi berjilbab menginspirasi pejabat di dinasnya untuk menghimbau perempuan Kristen lainnya melakukan hal serupa. Pada awal-awal berjilbab Riama dicibir karena berpenampilan seperti orang muslim. Riama yang sebelumnya sering dipercaya sebagai petugas doa pada kegiatan peribadatan, dikurangi perannya lantaran dirinya dinilai terlalu berpenampilan Islami.<sup>837</sup> Fenomena ini menggambarkan kompleksitas dilema yang dialami perempuan Kristen. Di satu pihak dia menjalankan peran sesuai kapasitas sebagai warga negara, dan menyesuaikan diri dengan kode sosial yang berlaku, tetapi dipihak lain tindakan demikian dinilai rekan seagamanya sebagai kurang religius.

Meminjam kerangka berpikir Gayatri C. Spivak, gagasan berjilbab sebagai upaya yang mengatasmakan peningkatan martabat perempuan, seringkali justru tidak sejalan dengan ‘pembayangan tentang martabat sebagaimana diinginkan perempuan’.<sup>838</sup> Fenomena berjilbab yang dipandang sebagian orang di Aceh sebagai simbolisasi penghormatan perempuan; faktanya tidak selalu ekuivalen dengan kriteria terhormat sebagaimana dibayangkan perempuan. Pertanyaan yang diajukan Lila-Abu Lughod, kiranya penting untuk diajukan di sini: Do Muslim [Christian] women really need saving? .<sup>839</sup> Terlebih dalam kapasitas mereka sebagai perempuan Kristen. Menjadi perempuan terhormat pada dasarnya ketika mereka memiliki ruang tampil dengan identitas yang diinginkan.

## J. Kesimpulan

Penelitian menyimpulkan beberapa hal berikut. *Pertama*, kendati syariat Islam hanya ditujukan pada muslim, non-muslim juga merasakan dampak kebijakan tersebut. Partisipan penelitian memahami mereka tidak terikat dengan Qanun syariat Islam; tetapi rutinitas razia busana, himbuan agar non muslim berbusana Islami atau menghormati syariat Islam, lingkungan bekerja (beraktivitas) yang menerapkan keharusan berbusana Islam, atau pengalaman sehari-hari lainnya membuat mereka merasa dituntut beradaptasi.

*Kedua*, berjilbab bukan tanpa dilema pada proses pengidentasan sebagian besar partisipan penelitian. Kenyataan hanya seorang saja yang berjilbab bukan semata alasan profesi, mengindikasikan berjilbab merupakan penjatidirian yang tidak dikehendaki. Merasa berada di tengah situasi yang dipenuhi serba prasangka terhadap perempuan tanpa bertutup kepala, mendorong para partisipan penelitian memilih jalur aman: berjilbab. Dalam konteks demikian, sebagian mereka berusaha berdamai dengan cara mencari legitimasi keagamaan atas pilihan tersebut, atau pertimbangan keamanan dan kenyamanan

---

837 Wawancara Riama, Guru Sekolah Dasar, 24 Maret 2013

838 Gayatri Chakravorty Spivak, 1988. “Can Subaltern Speak?”, *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson and Larry Grossberg (ed.), Urbana: University of Illinois Press, h. 271-313

839 Lila Abu-Lughod, ‘Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural Relativism and Its Others’, *American Anthropologist*, Vol. 104. No. 3, September 2002, h. 783-790.

personal.

Penelitian merekomendasikan pentingnya memikirkan kembali konsep syariat Islam Aceh, setidaknya terkait relasinya dengan non-muslim. Akar masalah dari fenomena perempuan Kristen yang merasa dituntut berjilbab karena dalam interaksi sehari-hari kesadaran toleransi dari kalangan muslim sendiri masih memerlukan pembenahan. Karena itu, perlu penguatan wawasan toleransi dan kesadaran keberagaman dalam masyarakat Aceh, baik melalui pendidikan di perguruan tinggi, sekolah, pesantren, pengajian maupun masyarakat umumnya.

## Bibliography

- Abu-Lughod, Lila. 2002. 'Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural Relativism and Its Others', *American Anthropologist*, Vol. 104. No. 3, September, h. 783-790.
- Adams, Matthey. 2006. 'Hybridizing Habitus and Reflexivity: Towards an Understanding of Contemporary Identity?'. *Sociology*. 40:3, h. 511-528. DOI: 10.1177/003803850663672.
- Barber, Benjamin R. 1995. *Jihad Vs. McWorld*, New York: Times Books.
- Bhabha, Homi K. 1990. "Introduction: Narrating of the Nation". *Nation and Narration*. Homi K. Bhabha (ed.), London and New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*, London and New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. 1996. "Culture's In-Between", *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall and Paul Du Gay (ed.), London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications, h. 53-60.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre and L. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Policy Press.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *The Field of Cultural Production: Essay on Art and Literature*. United States: Columbia University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bowen, John R. 2007. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Bun, Ku Hok. 2006. 'Body, Dress and Cultural Exclusion: Experiences of Pakistani Women in 'Global' Hongkong'. *Asian Ethnicity*. 7:3, h. 285-302. DOI: 10.1080/14631360600926980.
- Bustaman-Ahmad, Kamaruzzaman. 2007. 'The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh', *Journal of Indonesian Islam*, Volume 01, Number 01, June, h. 135-180
- Castells, Manuel. 1998. *The Power of Identity. The Information Age: Economy, Society and Culture*. Volume Two. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cinar, Alev. 2005. *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies Places and Time*. London, University of Minnesota Press.
- Droeber, Julia, 2012. 'We Are Different!' Similarities between Christian and Muslim Women in Jordan', *Islam and Christian-Muslim Relation*, 23:1
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selection From The Prison Notebooks*. New York: International Publisher.
- Hall, Stuart. 1996. 'Introduction: Who Needs 'Identity'?'. *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall

- and Paul Du Gay (ed.). London, Thousand and New Delhi: Sage Publications.
- Islam, Merve Kavakri. 2010. *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading*, New York: Palgrave Macmillan.
- Jenkins, Richard. 2004. *Social Identity*. Second Edition. London: Routledge.
- Keaton, Trica Danielle. 2006. *Muslim Girls and the Othe France: Race, Identity Politics and Social Exclusion*. Bloomington and Indianapolis: India University Press.
- Kyimlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Right*. New York: Oxford University Press.
- Liu, Jinyu, 2012. 'Habitus of Translators as Socialized Individuals: Bourdieu's Account', *Theory and Practice in Language Studies*, 2.6. Juny.
- Milallos, Ma. Theresa R., 2007. 'Muslim Veil as Politics: Political Autonomy, Women and Shari'a Islam in Aceh', *Cont Islam I*, h. 289-301. DOI: 10.1007/s11562-007-0028-5.
- Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Leiden: Amsterdam University Press.
- Parekh, Bhikhu. 2008. *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, Yogyakarta: Kanisius and Impulse.
- Safrilsyah. 2012. 'Non-Muslim Under the Regulation of Islamic Law in Aceh Province', *Conference Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII*, Nur Kholis and Imas Maesaroh (ed.), IAIN Sunan Ampel: Surabaya, November 5-8, h. 417-426
- Sagi, Fatma Nefra. 2011. *Religion and the State in Turkis Universities*. Macmillan: Palgrave.
- Salim, Arskal. 2009. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honohulu: University of Hawai Press.
- Samuel, Chris, 2013. 'Syimboic Violence and Collective Identity: Pierre Bourdieu and the Ethics of Resistance'. *Social Movement Studies: Journal of Social, Culture and Political Protes*. Volume 12, Issue 4. h. 397-413. DOI: 10.1080/14742837.2013.823345.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, London: Yale University Press New Haven and London.
- Scott, James C., 1987. '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, July. h. 417-452
- Scott, James C., 2000. *Senjatanya Orang-orang Kalah: Bentuk-bentuk Perlawanan Sehari-hari Kaum Tani [Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance]*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Smith, Jane Idleman. 2007. *Muslims, Christians, and the Challenge of Interfaith Dialogue*. New York: Oxford University Press.
- Smuts, Letitia. 2011. 'Coming Out As a Lesbian in Johannesburg, South Africa: Considering Intersecting Identities and Social Spaces', *South African Review of Sociology*, 42:3, h. 23-40. DOI: 10.1080/21528586.2011.621231.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988. "Can Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson and Larry Grossberg (ed.), Urbana: University of Illionis Press, h. 271-313
- Tunc, Asli and Ariana Ferentinou. 2012. 'Identities In-Between: the Impact of Satellite Broadcasting on

Greek Orthodox Minority (Rum Polites) Women's Perception of Their Identities in Turkey'. *Ethnic and Racial Studies*. 35:5, h. 906-923. DOI: 10.1080/01419870.2011.628032s.

## **Wawancara**

- Alida (18 tahun), *Siswi SMAN 3 Langsa*, Kristen, 15 September 2013
- Ayumaida (18 tahun), *Siswi SMAN 3 Langsa*, Kristen, 15 September 2013
- Ayun (23 tahun), *Mahasiswa STAIN Langsa*, Islam, 29 Agustus 2012
- Derlin (16 tahun), *Siswi SMAN 5 Langsa*, Kristen, 15 September 2013
- Dina (50 tahun), *Guru SMA 3 Langsa*, Kristen, 26 Maret 2013.
- Dita (57 tahun), *Ibu Rumah Tangga*, Kristen, 22 Maret 2013.
- Elida (23 tahun), *Mahasiswa Unsam*, Kristen, 14, 15 September 2013
- Ester (19 tahun), *Siswi SMKN 3 Langsa*, Kristen, 15 September 2013.
- Fahmi Arrauf (39 tahun), *Wakil Ketua FKUB Langsa*, Islam, 20 Maret 2013.
- Grace (18 tahun), *Siswi SMAN 1 Langsa*, Kristen, 15 September 2013.
- Gurniaty (52 tahun), *Guru SD Paya Bilie Aceh Timur*, Kristen, 4 April 2013.
- Hutasoit (50 tahun), *Pendeta HKBP Langsa*, Kristen, 13 September 2013.
- Ibrahim Latif (52 tahun), *Kadis. Syariat Islam Langsa*, Islam, 28 Agustus 2012
- Irma (19 tahun), *Siswi SMKN 3 Langsa*, Kristen, 15 September 2013.
- Linda, *Pegawai Puskesmas Langsa Lama*, Kristen, 4 April 2013.
- Mayasari (24 tahun), *Mahasiswa Unsam*, Kristen, 6 April 2013.
- Purba (62 tahun), *Anggota FKUB Langsa*, Kristen, 22 Maret 2013.
- Ramia (56 tahun), *Guru SD Sidorejo Langsa*, Kristen, 24 Maret 2013.
- Risda (18), *Siswi SMKN 3 Langsa*, Kristen, 15 September 2013.
- Romy (18), *Siswi SMAN 5 Langsa*, Kristen, 15 September 2013.
- Saat (46 tahun), *Warga Kristen Langsa*, Kristen, 24 Maret 2013.
- Sartika (19), *Siswi SMAN 3 Langsa*, Kristen, 15 September 2013.
- Selly (37 tahun), *Pegawai Kantor Camat Langsa Lama*, Kristen, 4 April 2013.
- Simbolon (62 tahun), *Anggota FKUB Langsa*, Kristen, 25 Maret 2013.
- Tet San (35 tahun), *Pengurus GBI Langsa*, Kristen, 14 September 2013.
- Yuli (33 tahun), *Guru SMK Karang Baru*, Kristen, 8-9 September 2013.

# Elaborasi Nilai Islam dari Arsitektur Rumah Adat Saoraja di Kabupaten Sidenreng Rappang - Sulsel

Mutmainnah, Aisyah Rahman

UIN Alauddin Makassar, Indonesia

## Abstrak

*Pengaruh Islam dalam perencanaan rumah tinggal suku bugis di Kab Sidenreng Rappang diyakini telah ada sejak ratusan tahun yang lalu yaitu sejak masuknya agama Islam di Kab. Sidenreng Rappang sekitar abad ke-16. Pengaruh tersebut dapat dilihat pada rumah-rumah tradisional Bugis terutama pada rumah bangsawan Bugis yang di sebut Saoraja. Orang Bugis juga mengenal sistem tingkatan sosial yang dapat mempengaruhi bentuk rumah mereka, yang ditandai dengan simbol-simbol khusus pada bagian rumah. Hingga saat ini, keberadaan Saoraja masih dapat ditemukan rekam jejaknya meskipun sebagian sudah mengalami perubahan bentuk atau renovasi. Yang menjadi objek kajian pada penelitian ini adalah 4 buah Saoraja yang mewakili 4 distrik atau desa di Kabupaten Sidrap yaitu Saoraja Kulo, Lise', Bilokka dan Massepe. Hal ini menarik untuk dikaji dan diharapkan nantinya dapat diadopsi ke dalam konsep membangun rumah modern yang Islami.*

*Kata kunci: Suku Bugis, Rumah Tradisional Suku Bugis, Saoraja, Nilai Islam.*

## A. Latar Belakang

Akulturası budaya menjadi sesuatu hal yang tidak terelakkan ketika suatu bentuk hubungan kemasyarakatan didirikan, bahkan menjadi sendi yang penting untuk mendukung peradaban yang dibangun. Sejarah mencatat, percampuran budaya yang telah terjadi di masa lalu masih dipelihara dan diperkuat oleh masyarakat di beberapa tempat, bahkan nilai-nilai dari akulturası tersebut menjadi semacam panduan hidup dalam tradisi mereka.

Wikantari (2008), memaparkan bahwa berdasarkan hasil penelitian etnologi, suku Bugis merupakan keturunan Melayu Muda (Deutro Melayu) yang berasal dari India Belakang, dalam Fitri (2006) dijelaskan bahwa bangsa yang tergabung dalam rumpun Austronesia ini pertama kali menjejakkan kaki di Nusantara sekitar 6000 tahun lalu. Kedatangan mereka secara bertahap, tahap awal adalah Melayu Tua yang merupakan nenek moyang suku Toraja. Tahap kedua, Melayu Muda merupakan nenek moyang suku Bugis, Mandar, dan Makasar. Wikantari selanjutnya menjelaskan bahwa Orang Bugis mengucapkan bahasa Ugi dan telah memiliki kesusasteraan tertulis sejak berabad-abad lamanya dalam bentuk lontar. Huruf yang dipakai adalah aksara lontara, sebuah sistem huruf yang berasal dari Sanskerta.

Perkampungan Orang Bugis, sebagaimana layaknya perkampungan bangsa serumpun lainnya, bangunan pada kampung bersifat linear letaknya berbaris dan berhadapan satu sama lainnya, diantara barisan bangunan tersebut terdapat ruang bersama yang digunakan untuk berbagai macam aktivitas warga seperti berkumpul, pemujaan atau ritual keagamaan, acara kesenian dan lain sebagainya (Fitri 2006). Dalam Wikantari, lebih spesifik menggambarkan Kampung kuno orang Bugis umumnya terdiri dari sejumlah keluarga, antara 10 sampai 200 rumah. Rumah-rumah tersebut biasanya berderet, menghadap Selatan atau Barat. Jika ada sungai, maka diusahakan agar rumah-rumah tersebut membelakangi sungai. Pusat dari kampung lama merupakan suatu tempat keramat (*possi tama*) dengan suatu pohon beringin yang besar, dan kadang-kadang dengan satu rumah pemujaan (*saukang*). Selain tempat keramat, suatu kampung umumnya juga memiliki langgar atau masjid.



Hal tersebut juga masih berlaku di Kabupaten Sidenreng Rappang (Sidrap), Provinsi Sulawesi Selatan. Akulturasi budaya setempat dan nilai-nilai Islam yang masuk ke daerah ini sekitar awal Abad ke-14 masih dapat disaksikan jejaknya hingga saat ini. Masyarakat Sidrap sebagian besar adalah Suku Bugis, yang dikenal sebagai penganut Islam yang taat dan fanatik. Integrasi Islam ke dalam pranata sosial masyarakat Bugis masih terasa lekat, termasuk pengaruh Islam dalam perencanaan rumah tinggal juga diyakini telah ada sejak ratusan tahun yang lalu, dan dapat dilihat dari rumah-rumah tradisional Bugis terutama pada *Saoraja* bangsawan Bugis.

## B. Filosofi *Saoraja* dan Strata Sosial

Wikantari (2008) menggambarkan bahwa konsep arsitektur masyarakat tradisional Bugis-Makassar bermula dari suatu pandangan hidup ontologis, bagaimana memahami alam semesta secara “*universal*”. Filosofi hidup masyarakat tradisional Bugis Makassar yang disebut “*Sulapa Appa*”, menunjukkan upaya untuk “*menyempurnakan diri*”. Filosofi ini menyatakan bahwa segala aspek kehidupan manusia barulah sempurna jika berbentuk “*Segi Empat*”. Filosofi yang bersumber dari “*mitos*” asal mula kejadian manusia yang diyakini terdiri dari empat unsur, yaitu: tanah, air, api, dan angin.

Bagi masyarakat tradisional Bugis-Makassar yang berfikir secara totalitas, maka rumah tradisional Bugis Makassar dipengaruhi oleh pemahaman: “*Struktur kosmos*” dimana alam terbagi atas tiga bagian yaitu “*alam atas*”, “*alam tengah*”, dan “*alam bawah*”. Wikantari juga mengutip Abu Hamid dalam “*Bingkisan Budaya Sulawesi Selatan*” menuliskan bahwa rumah tradisional orang Bugis tersusun dari tiga tingkatan yang berbentuk “*segi empat*”, dibentuk dan dibangun mengikuti model kosmos menurut pandangan hidup mereka, anggapannya bahwa alam raya (makrokosmos) ini tersusun dari tiga tingkatan, yaitu alam atas atau “*banua atas*”, alam tengah “*banua tengah*” dan alam bawah “*banua bawah*”. *Benua atas* adalah tempat dewa-dewa yang dipimpin oleh seorang dewa tertinggi yang disebut “*Dewata Seuwae*” (dewa tunggal), bersemayam di “*Botting-Langik*” (langit tertinggi). *Benua tengah* adalah bumi ini dihuni pula oleh wakil-wakil dewa tertinggi yang mengatur hubungan manusia dengan dewa tertinggi serta mengawasi jalannya tata tertib kosmos. *Benua bawah* disebut “*Uriliyu*” (tempat yang paling dalam) dianggap berada di bawah air. Semua pranata-pranata yang berkaitan dengan pembuatan atau pembangunan rumah harus berdasarkan kosmologis yang diungkap dalam bentuk makna simbolis-filosofis, yang diketahuinya secara turun-temurun dari generasi kegenerasi.

Menurut Mangunwijaya dalam Wikantari (2008), bahwa bagi orang-orang dahulu, tata wilayah dan tata bangunan alias arsitektur tidak diarahkan pertama kali demi penikmatan rasa estetika bangunan, tetapi terutama demi kelangsungan hidup secara kosmis. Artinya selaku bagian integral dari seluruh “*kosmos*” atau “*semesta raya*” yang keramat dan gaib.

Terkhusus bagi Orang Bugis, sistem tingkatan sosial dapat mempengaruhi bentuk rumah mereka, yang ditandai dengan simbol-simbol khusus pada bagian rumah. Berdasarkan pelapisan sosial tersebut, maka bentuk rumah tradisional orang Bugis dikenal dengan istilah *Saoraja* dan *Bola*. *Saoraja* berarti rumah besar, yakni rumah yang ditempati oleh keturunan raja atau kaum bangsawan, sedangkan *bola* berarti rumah biasa, yakni rumah tempat tinggal bagi rakyat biasa (Mardanas, dkk., (ed.), 1985: 24, dalam melayuonline.com diakses 30 Maret 2013).

Izarwisma, dkk.,(1985: 27) lebih lanjut mengatakan. Dari segi struktur dan konstruksi bangunan, kedua jenis rumah tersebut tidak memiliki perbedaan yang prinsipil. Perbedaannya hanya terletak pada ukuran rumah dan status sosial penghuninya. Pada umumnya, *Saoraja* lebih besar dan luas daripada *Bola*, biasanya ditandai oleh jumlah tiangnya. *Saoraja* memiliki 40 – 48 tiang, sedangkan *Bola* hanyamemiliki 20 – 30 tiang. Sementara perbedaan status sosial penghuninya dapat dilihat pada bentuk tutup bubungan atap rumah yang disebut dengan *timpaklaja*. Bangunan *Saoraja* memiliki *timpaklaja* yang bertingkat-tingkat yaitu antara 3-5 tingkat, sedangkan *timpaklaja* pada bangunan *Bola* tidak bertingkat alias polos. Semakin banyak jumlah tingkat *timpaklaja* sebuah *Saoraja*, semakin tinggi pula

status sosial penghuninya.

Dari hasil wawancara dengan beberapa keturunan bangsawan yang mendiami *Saoraja* di Kabupaten Sidrap saat ini, diperoleh data bahwa dalam silsilah bangsawan di Sidrap dikenal beberapa gelar. Untuk kaum bangsawan yang memerintah dalam kerajaan yaitu:

1. **Addauwwang**: Raja atau Datu sebelum masuknya agama Islam
2. **Addatuang**: Raja atau Datu setelah masuknya Islam di Kabupaten Sidenreng Rappang atau pimpinan tertinggi yang melaksanakan pemerintahan kerajaan berdasarkan mandat rakyat. Hingga saat ini susunan Majelis adat Addatuang Sidenreng masih berjalan dan yang menjadi pimpinan adat saat ini adalah Addatuang Sidenreng XX yaitu Drs H. Andi Patiroi Daeng Makkita yang diangkat pada tanggal 29 Desember 2012.
3. **Pabbicara**: Pimpinan tertinggi untuk tiap distrik atau desa dibawah kerajaan. Tugasnya adalah membantu raja dalam mengambil keputusan terutama jika timbul masalah masalah baik masalah pemerintahan maupun kemasyarakatan.
4. **Matoa**: penasehat raja dan pabbicara atau orang yang dituakan.

Gelar kebangsawanan menentukan jenis rumah yang ditempati diantaranya: *Salassa'* yaitu rumah yang ditempati oleh Raja atau Addatuang, *Saoraja* yaitu Rumah Besar yang ditempati Oleh Pabbicara dan Matoa, sedangkan *Bola* yaitu rumah yang ditempati oleh masyarakat biasa atau masyarakat kebanyakan.

### C. Komparasi Saoraja di Kabupaten Sindrap

Rumah Datu atau *Salassa' Addatuang* di Sidrap sudah tidak dapat ditemukan jejak fisik historisnya, sebagian sudah hancur akibat lapuk termakan usia, sebagian didemolisi total oleh pemiliknya untuk mengikuti perkembangan model rumah moderen, dan sebagian lagi sudah dijual dan tidak diketahui jejaknya. Saat ini yang masih dapat kita temukan adalah *Saoraja* yaitu rumah/kantor kediaman *Pabbicara*, yang dapat dikomparasikan masing-masing adalah 4 (empat) *Saoraja* di Kabupaten Sidenreng Rappang yaitu: *Saoraja Tanre* di desa Lise', *Saoraja Masepe*', *Saoraja Bilokka* dan *Saoraja Kulo*.



(a) *Saoraja* Tanre di desa Lise'



(b) *Saoraja* Masepe'



(c) Saoraja Bilokka



(d) Saoraja Kulo

**Gambar C.1.** Saoraja di Kab. Sidenreng Rappang, Sumber: Survei Lapangan, 2013

*Saoraja Tanre* terletak di Dusun 2, Desa Lise' Kecamatan Panca Lautang atau sekitar 17 kilometer dari Pangkajene, ibukota Kabupaten Sidrap yaitu P. Maddangka yang bergelar Kapitang Bolong. *Saoraja Massepe* terletak di Massepe Kecamatan Tellu Limpoe, yaitu rumah Andi Mahmud Petta Kape' yang bergelar *Pabbicara* Massepe. *Saoraja Bilokka* terletak di Kecamatan Panca Lautang, yaitu rumah Andi Patongai, keturunan Andi Mahmud yang juga bergelar *Pabbicara* Massepe. Keturunan dari Saoraja Massepe. *Saoraja Kulo* terletak di desa Kulo Kecamatan Kulo, yaitu rumah Lamakkarodda' (Arung Kulo) bergelar Petta Lolo.



**Gambar C.2.** Peta Lokasi Saoraja di Sidrap

## 1. *Saoraja* Tanre di Desa Lise'

### a. Lokasi

*Saoraja* Tanre terletak di Dusun 2, Desa Lise'. Kecamatan Panca Lautang Kabupaten Sidenreng Rappang, atau sekitar 17 kilometer dari Pangkajene, ibu kota Kabupaten Sidrap. Sebelah utara berbatasan dengan Desa Allessaleo, Kecamatan Pancalautang, sebelah Selatan berbatasan dengan Desa Corowali, Kecamatan Panca Lautang, sebelah timur berbatasan dengan Desa Wanio Timoreng, Kecamatan Panca Lautang dan sebelah Barat berbatasan dengan Desa Teppo, Kecamatan Tellu Limpoe. Memasuki Desa Lise', perkampungan tidak akan langsung terlihat sebagaimana desa-desa lainnya di Sidrap. Setelah gerbang desa Lise', yang terbentang adalah ladang dan beberapa hektar sawah, jarak dari gerbang desa ke permukiman sekitar 3 (tiga) Km. Desa tersebut dihuni sekitar 700 Kepala Keluarga. *Saoraja* Tanre di Lise' berada di pusat perkampungan atau perbatasan antara Dusun 1 dan Dusun 2.

### b. Sejarah Desa

Ikhwal lahirnya orator ulung (orang Lise hingga saat ini sangat terkenal dengan kemampuannya beretorika) dari desa yang pernah dipimpin Kapitang Bolong menurut salah seorang tetua kampung, Syamsuddin Muhalli, berawal pada masa kerajaan bertakhta di Sidrap. Pada masa itu, ada tujuh warga Lise bersaudara yang pandai di bidangnya masing-masing. Ketujuh orang tersebut diangkat sebagai "*Tau Matane*" (pejabat pemerintah) dan menjadi penghulu di bidangnya masing-masing. Karena penguasaan ilmu mereka lalu diberilah gelar *Tau Malise* (orang berisi/berilmu). Karena warga terbiasa menyingkat kata, maka *Tau Malise* disebut Lise. Dari tujuh orang inilah terlahir keturunan-keturunan yang pandai. (sumber [www.fajar.co.id](http://www.fajar.co.id) dimuat 9 maret 2012, diakses 26 maret 2013).



**Gambar C.3.** Wawancara dengan Narasumber di *Saoraja* Lise', Sumber: Survei Lapangan, 2013

### c. Silsilah Penghuni

Menurut keterangan Andi Tappa (40th), *Saoraja* Lise dihuni oleh keturunan *Pabbicara* Lise secara turun temurun dengan Urutan sbb:

- Rumah awalnya dibangun oleh P. Maddangka (Kapitang Bolong) lahir 1825 dan wafat 1906,
- A. Mandong (pr),
- A. Pawiloi (anak Lk dari A. Mandong),
- Andi Tappa (anak Pr dari A. Pawiloi),

- Andi Sempa (Anak Lk dari Andi Tappa),
- A. Tenri Angka

Sejak tahun 2003 *Saoraja Lise'* tidak dihuni lagi, hanya untuk menyimpan benda pusaka.

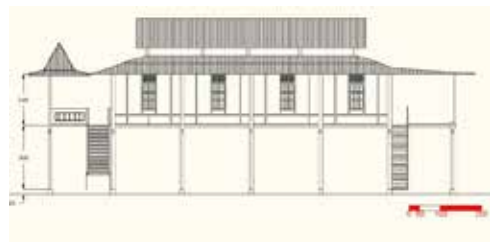
#### d. Identifikasi Bangunan

Umur bangunan tidak diketahui secara pasti, tetapi tahun kelahiran pendiri *Saoraja* dapat dilihat pada kuburan Kapitang Bolong yaitu 1825. Jika misalnya rumah tersebut dibangun pada saat beliau berusia 30-40 tahun maka kira-kira usia bangunan *Saoraja* berkisar 150 tahun. Material utama bangunan memakai kayu lokal yang disebut kayu Cenrana. Bentuk kolom persegi 8 membuat bangunan ini unik, dan karakteristik dari *Saoraja Tanre* (tinggi) ini sesuai namanya adalah ukuran tiangnya yang mencapai 4,25 meter.

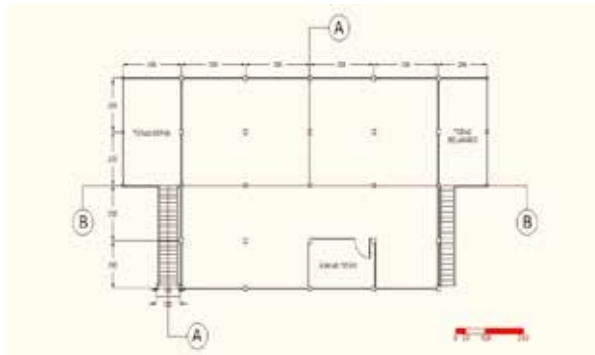
Lay out ruang seperti rumah panggung pada umumnya, persegi panjang dengan dua entrance, berupa teras di depan dan di belakang. Teras depan lebih besar. Perletakan jendela dan pintu mengikuti pola perletakan kolom atau berada tepat di tengah-tengah *lontang*.



(a) Tampak Depan



(b) Tampak Samping Kanan



(c) Denah

**Gambar C.4.** *Saoraja Lise'*, Sumber: Olah Data Lapangan, 2013

Atap terdiri dari dua bagian, atap utama memiliki kemiringan yang lebih curam, sedang atap sekunder hampir datar. Antara atap utama dan atap sekunder terdapat tingkap untuk mengalirkan udara dan memberi cahaya ke dalam bangunan. Pada ruang utama tidak terdapat sekat apapun kecuali satu kamar utama yang diperuntukkan bagi penghuni rumah. Dapur terletak di belakang, yang merupakan ruang paling awal yang ditemukan bila masuk dari arah entrance belakang. Anak tangga

berjumlah ganjil, baik di depan maupun di belakang, dengan railing standar. Terdapat beberapa aksesoris yang tipikal, misalnya pada *listplank* dan *baluster* pada teras.

#### e. Upacara Adat di Saoraja Tanre Lise

Acara adat yang berlangsung sejak ratusan tahun silam hingga saat ini di *Saoraja Lise'* adalah:

- *Mappadendang*: Pesta Panen. Dilaksanakan setahun sekali, sehabis panen sebagai ungkapan rasa syukur. Dana dari swadaya masyarakat dan pemerintah setempat
- *Mappeca'*: Meminta Hujan. Berdoa bersama yang dipimpin oleh para wali untuk meminta hujan. Seluruh warga membuat Bubur (*Peca'*) sebagai makanan khusus untuk ritual doa.
- *Mattampung*: Memotong hewan kurban untuk keluarga yang telah meninggal.

#### f. Renovasi Saoraja Lise'

Rumah yang ada saat ini hanya tersisa 1 massa yang dari aslinya ada 2 massa. Di sebelah timur dulu ada bangunan yang material utamanya dari bambu sebagai areal privat *Pabbicara*. Ukurannya kira-kira 2 (dua) lontang. Tinggi kolom lebih rendah dari rumah induk, tapi karena faktor usia dan tidak terawat sehingga rumah tersebut telah hancur. Diperkirakan sebagai kantor/tempat kerja *Pabbicara*.

Sesuai dengan namanya *Saoraja Tanre* (Rumah besar yang tinggi). Tinggi kolom rumah ini pada awalnya adalah 4.25 m. Oleh Andi Somp (penghuni keturunan ke 5) pemotongan kolom dilakukan setinggi 1 meter karena dianggap terlalu tinggi. Andi Somp menderita lumpuh kaki sebelah sehingga menyulitkan bagi beliau jika rumahnya terlalu tinggi. Tinggi kolom saat ini dari permukaan tanah adalah 3.25 m. Masih lebih tinggi dibanding *Saoraja Belokka* 2.15 m, *Saoraja Masepe* 2.60 m, *Saoraja Kulo* 2.30 m.

Sejak tahun 2003 *Saoraja Lise'* tidak dihuni lagi, hanya untuk menyimpan benda pusaka. Saat ini kondisinya sangat memprihatinkan. Beberapa bagian rumah rusak parah seperti dinding, sebagian sudah lepas karena faktor usia. Atap sebagian sudah terlepas pada saat terjadi bencana angin puting beliung di Sidrap pada Februari 2012. Meskipun demikian, sebenarnya sudah dilakukan beberapa kali usaha renovasi baik oleh pemilik sendiri maupun bantuan dari pemerintah. Diantaranya:

- Dinding pada awalnya adalah bambu, kemudian diganti seng oleh Andi Somp (keturunan ke 5). Tidak ada data waktu pelaksanaan renovasi,
- Dinding Seng diganti dengan dinding kayu/papan adalah bantuan dari mantan Gubernur Sulsel periode 2002-2007 H.M. Amin Syam,
- Tangga *sapana* (tangga bambu khusus digunakan oleh raja) diganti dengan tangga kayu oleh A.Somp karena kondisi telah rusak dan tidak dapat digunakan lagi. Tidak ada data waktu renovasi,
- Bahan atap pada awalnya adalah ilalang, dan saat ini adalah seng. Tidak diketahui oleh siapa dan kapan renovasinya.

Saat ini rumah tersebut dirawat oleh Andi Tappa keturunan ke-7, yang rumahnya bersebelahan dengan *Saoraja Tanre*.

## 2. Saoraja Kulo

### a. Lokasi

*Saoraja Kulo* terletak di Desa Kulo Kecamatan Kulo Kabupaten Sidrap. Berjarak ±20km dari Pangkajene, ibu kota kabupaten Sidrap. Secara administratif, batas Desa Kulo adalah sebelah utara berbatasan dengan Maroanging Kab. Enrekang, sebelah timur berbatasan dengan Kec. Mario

sebelah barat berbatasan dengankec Wattang Sawitto Kab. Pinrang dan sebelah selatan berbatasan dengan Kec Panca Rijang dan kec Baranti, Kab Sidrap. *Saoraja* Kulo berada di jantung Desa Kulo, bersebelahan dengan Kantor Kecamatan Kulo.

## b. Sejarah Desa

Pada setiap tanggal 9 Nopember Kerajaan Kulo (sekarang kecamatan Kulo), selalu mengadakan acara “*Maccera’ Manurung*” yang disepakati sebagai hari lahirnya Kerajaan Kulo. Selain acara ritual diadakan pula lomba *Mappadendang* dan keterampilan *Mattojang*. Sejarah berdirinya Kerajaan Kulo, tercatat dalam Lontara, yang transliterasinya menguraikan tentang kisah “*La Pitu Matanna*” dalam buku Lontara yang disusun oleh Drs. H. Andi Badaruddin Buraerah (hal 162). Buku Lontara ini merupakan versi ulang dari buku asli yang dibuat di *Salassa-E* Massepe pada tahun 1689/1090 M (329 tahun yang lalu). Dalam Lontara tersebut selain dikisahkan mengenai awal mula berdirinya Kerajaan Kulo, juga sejarah berdirinya daerah-daerah lain di sekitar Kabupaten Sidrap, dan hubungan kekerabatan antara Kerajaan Kulo dengan daerah-daerah itu. Lontara ini juga mengidentifikasi hasil kebun atau produk pertanian lainnya menurut daerah masing-masing, serta memuat kisah mitologi terjadinya beberapa tempat yang masih dikeramatkan sampai sekarang oleh masyarakat setempat.

## c. Silsilah Penghuni

Menurut keterangan dari Prof. Alimuddin Unde (salah satu keturunan langsung dari Arung Kulo. Penghuni dari Saoraja Kulo secara berurutan adalah sebagai berikut:

- Lamakkarodda’ (Arung Kulo) bergelar Petta Lolo (pemilik)
- Andi Unde (Petta Kulo)
- Petta Antang
- Keturunan Petta Antang dan Petta Besse’

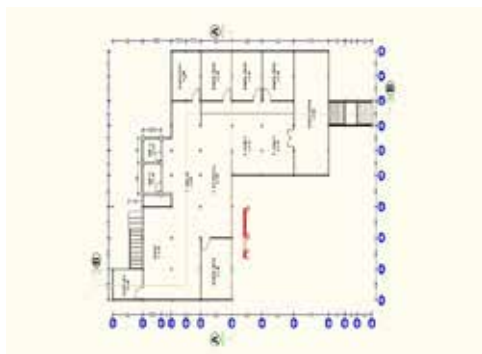


**Gambar C.5.** Sebelah kanan (Lamakkarodda Arung Kulo)

## d. Identifikasi Bangunan

Umur bangunan: tidak diketahui secara pasti, namun diperkirakan lebih dari 100 tahun. Material utama bangunan memakai Kayu Cenrana.





(a) Denah



(b) Tampak Depan



(c) Tampak Samping Kanan

**Gambar C.6.** Saoraja Kulo, Sumber: Olah Data Lapangan, 2013

Lay out bangunan Saoraja Kulo terbagi dua, dengan bentuk dasar L. Sisi pertama adalah ruang utama berupa entrance (teras) yang cukup besar, ruang tamu dan beberapa kamar tidur. Bagian kedua adalah bagian perluasan pada lengan kiri yang merupakan zona semi publik dan *service* pada Saoraja ini, berupa ruang keluarga, yang menyatu dengan ruang makan, satu kamar tidur, dapur, dan kamar mandi. Pada ruang utama, perletakan jendela juga mengikuti jajaran *lontang*, namun pada bagian lengan kiri hanya terdapat dua jendela di bagian depan dan belakang.

Terdapat *entrance* dari belakang dengan teras yang luasnya hanya 1/3 dari teras depan. Bentuk kolom segi empat dalam konstruksinya memudahkan untuk konsep *knockdown* sebuah rumah panggung. Atap mengikuti pembagian ruang, atap utama yang melindungi ruang utama memiliki 4 (empat) *timpaklaja*. Tangga utama di depan rumah memiliki *lego-lego* yaitu tempat untuk bersantai atau untuk menunggu bagi tamu bila pemilik rumah belum mempersilakan untuk naik atau masuk ke ruang tamu. *Railing* pada tangga dan *baluster* pada sekeliling teras memiliki motif flora yang seragam.

#### e. Upacara Adat di Saoraja Kulo

Upacara adat *Maccera' Manurung* telah rutin dilakukan setiap tahun di Saoraja Kulo sejak puluhan tahun silam, dan upacara tersebut masih dijaga hingga saat ini. Upacara tersebut dilaksanakan pada hari Senin, minggu ke 2 bulan Nopember. Hampir semua warga turut berpartisipasi dalam perayaan tersebut, bahkan berkontribusi secara sukarela untuk pengumpulan dana. Upacara *Maccera' Manurung* biasanya berlangsung hingga 3 hari dengan beberapa kegiatan diantaranya:

- *Mappatinro Tedong*
- *Maccera' Manurung*: oleh keluarga dekat kerajaan saja dilanjutkan dengan pencucian benda-benda pusaka.
- *Mappadendang*
- *Mattojang*

#### f. Renovasi Saoraja Kulo



Dari hasil wawancara dengan beberapa orang narasumber keturunan Arung Kulo, *Saoraja* Kulo sudah mengalami Renovasi hampir 60% yaitu pada atap, dinding, tangga serta satu unit yang berfungsi sebagai kantor yang dulunya berada di sisi kiri bangunan induk, kini sudah dibongkar.

Alasan perubahan juga selain karena faktor waktu yang membuat beberapa material lapuk dimakan usia, juga karena alasan mengikuti perubahan model yang sedang tren, seperti pada jendela, pada desain aslinya menggunakan bambu, saat ini semuanya telah menggunakan kaca yang berbingkai, seperti layaknya rumah-rumah masa kini.

Berikut tabel perubahan penggunaan material pada bangunan *Saoraja* Kulo, beberapa di antaranya masih menggunakan material asli, namun sudah dalam kondisi yang tidak layak.

**Tabel C.1.** Material pada *Saoraja* Kulo

Bagian Rumah	Material awal	Material saat ini	Alasan renovasi
Kolom	Kayu Cenrana	Masih asli	-
Dinding	Bambu	Kayu/papan/jendela kaca	Rusak
Lantai	Papan-kayu cenrana	Masih asli	-
Penutup Atap	Ilalang –Dea	Seng	Rusak
Rangka Kuda-kuda	Kayu	Sudah diganti, masih menggunakan kayu	Rusak -lapuk
Tangga	Safana/bambu	Tangga kayu	Rusak
Plafon	Bambu	Sebagian sudah dilepas, tanpa plafon	Rusak-mengikuti model

Sumber: Olah Data Lapangan 2013

### 3. *Saoraja* Belokka

#### a. Lokasi

*Saoraja* Belokka terletak di Desa Belokka Kecamatan Panca Lautang Kabupaten Sidrap. Berjarak ±19 Km sebelah selatan Pangkajene, Ibu kota Kab Sidrap.

#### b. Sejarah Pendirian Rumah Adat

Berdasarkan keterangan dari Andi Patongai Tongkeng, metode yang dilakukan untuk menentukan lokasi untuk mendirikan *Saoraja* Belokka adalah mengumpulkan seluruh tokoh adat, pemuka agama dan keluarga kerajaan. Mereka sepakat mendirikan di lokasi sekarang karena pada saat itu mereka melihat semut berkumpul di tempat tersebut, hal ini dianggap sebagai sumber kehidupan.

#### c. Silsilah Penghuni

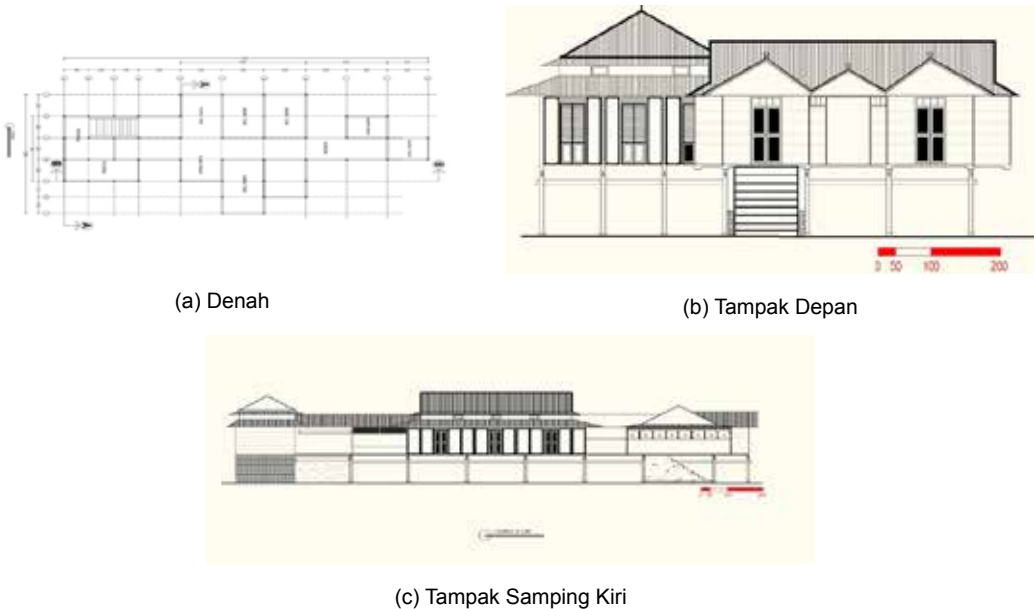
Berdasarkan informasi dari Andi Patongai Tongkeng, silsilah keturunan Arung Belokka adalah sebagai berikut:

- H. A. Patongai (*Pabbicara* Massepe) & Hj. A. Dangnga (pemilik awal)
- Hj. A. Besse (Keturunan 1)
- A. Patongai Tongkeng & A. Halida (Keturunan ke 2)
- A. Henni Tongkeng, A. Tenri Angka Tongkeng, A. Umar Khattab Tongkeng (keturunan ke 3)

#### d. Identifikasi Bangunan

Umur bangunan tidak diketahui secara pasti, namun diperkirakan lebih dari 100 tahun. Konstruksi *Saoraja* dibuat oleh tukang khusus kerajaan yang tinggal dan bermukim di Belokka berdasarkan

keterangan dari Laridda (73 th) anak dari Ambo Onne Lamalebbi, salah satu tukang yang terlibat dalam pendirian *Saoraja* Belokka. Material utama bangunan menggunakan bahan lokal yaitu Kayu Cenrana.



Gambar C.7. Saoraja Belokka, Sumber: Olah Data Lapangan, 2013

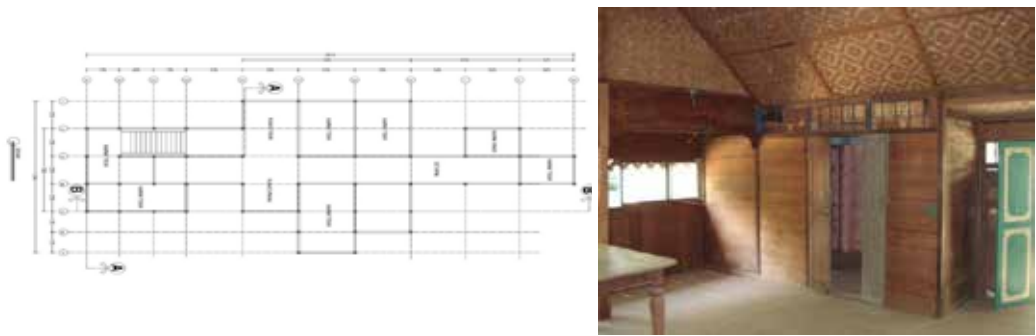
Kolom berbentuk segi empat dengan takikan di setiap sudutnya. Lay out ruang yang unik, berbeda dengan *Saoraja* yang lain, pada *Saoraja* Bilokka penggunaan koridor yang memisahkan antar ruangan mendominasi tata ruangnya. Terdapat beberapa kamar tidur yang masing-masing luasannya setara dan saling berhadapan. *Entrance* hanya satu dari arah depan dengan tangga yang sudah dimodifikasi menggunakan material beton dan batu bata. Sebagian besar material pada bangunan ini masih asli, belum ada perubahan yang berarti pun pada desainnya. Ruang untuk mengatur pemerintahan atau semacam kantor yang menjadi ciri dari semua *Saoraja* di Sidrap juga masih ada hanya saja tidak terawat. Bagian bangunan yang pernah diganti hanya bahan penutup atap, dahulu menggunakan atap ilalang sekarang menggunakan seng. Bentuk dasar bangunan persegi panjang, saat renovasi ditambahkan satu ruang kamar di sisi kiri bangunan. Pada bagian penutup tangga berbentuk 3 timpa laja melambangkan keturunan raja, 1 – 2 timpa laja adalah rakyat biasa, 3 timpa laja adalah keturunan raja, 4 timpa laja adalah rumah Datu.

**e. Upacara Adat di Saoraja Belokka**

Menurut keluarga kerajaan yang menempati *Saoraja* Belokka saat ini, sudah tidak ada lagi acara adat di Saoraja tersebut. Namun sebelumnya sering dilakukan acara Mappadendang (pesta panen).

**f. Renovasi Saoraja Belokka'**

Salah satu *Saoraja* di Sidrap yang hampir seluruh komponen struktur dan materialnya masih asli adalah *Saoraja* Belokka.



Gambar C.8. Ruang Kerja *Pabbicara* Belokka, Sumber: Olah Data Lapangan, 2013

#### 4. *Saoraja* Massepe

##### a. Lokasi

*Saoraja* Massepe terletak di Kelurahan Massepe Kecamatan Tellu Limpoe Kabupaten Sidrap. Berjarak  $\pm$  12 Km dari Ibu kota Kab Sidrap. Batas administratif Kelurahan Massepe adalah sebelah Utara berbatasan dengan Kelurahan Pajalele Kecamatan Tellu Limpoe, sebelah Selatan berbatasan dengan Desa Teppo Kecamatan Tellu Limpoe, sebelah Timur berbatasan dengan Desa Lise Kecamatan Panca Lautang dan sebelah Barat berbatasan dengan Kecamatan Watang Pulu.

##### b. Sejarah Pendirian Rumah Adat

Menurut keterangan Andi Iwan (44 Th) dan Andi Ma'me (65 Th), yang mendiami *Saoraja* Massepe saat ini, pendiri *Saoraja* Massepe masih memiliki hubungan kekerabatan yang dekat dengan *Saoraja* Belokka. *Pabbicara* Massepe adalah orang tua dari *Pabbicara* Belokka. Dari segi tampilan bangunan, *Saoraja* tersebut berbeda dengan rumah masyarakat pada umumnya. Karena menurut masyarakat setempat tukang yang membangun *Saoraja* tersebut, sebagian adalah berasal dari etnis Cina.

##### c. Silsilah Penghuni

Menurut keterangan Andi Iwan, silsilah penghuni *Saoraja* Massepe adalah sebagai berikut:

- Pettakape' (*Pabbicara* Massepe)
- Andi Belo (Pr – keturunan 1)
- Andi Iccu (Pr – keturunan 2)
- Andi Ma'me (Pr – keturunan 3)
- Andi Iwan (LK – keturunan 4)

##### d. Identifikasi Bangunan

*Saoraja* Massepe yang ada saat ini hanya 1/3 dari aslinya. Pada awalnya terdiri dari 3 unit. Satu unit untuk menerima tamu, satu unit sebagai kantor dan satu unit hunian.

### Diagram C.1. Ilustrasi *Saoraja* Masepe

Dari tampilan bangunan terlihat atap yang bersusun dan terdapat ruang di antara kedua ruang tersebut. Konon, dahulu ruang tersebut digunakan untuk lumbung dan ruang tidur prajurit pengawal. Atap yang bersusun dengan kemiringan yang berbeda menjadi ciri utama pada bangunan ini yang menjadikannya berbeda dengan bangunan vernakular lain di sekitarnya, bahkan bila dibandingkan dengan ketiga *Saoraja* sebelumnya, *Saoraja* Masepe ini mempunyai karakteristik yang tidak tipikal. Penggunaan *shutter* (krepyak kayu) pada jendela juga tidak ditemukan pada ketiga *Saoraja* sebelumnya. Secara sepintas, langgam arsitektur *Saoraja* Masepe ini mempunyai kemiripan dengan arsitektur China.



(a) Tampak Depan

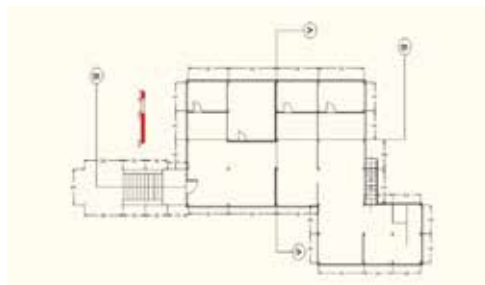


(b) Tampak Samping Kiri

Gambar C.9. Survei *Saoraja* Masepe, Sumber: Olah Data Lapangan, 2013

Lay out bangunan terdiri dari dua bagian yaitu rumah utama dan bagian *service*. *Entrance* dari arah depan maupun dari arah belakang berupa tangga, tangga depan lebih besar dibandingkan dengan tangga belakang. *Saoraja* Masepe ini juga sudah memiliki pengaturan zoning ruangan yang jelas, ditandai dengan dinding partisi yang mengantarai bagian publik (Ruang Tamu) dan ruangan lain seperti ruang makan dan dapur. Terdapat beberapa kamar, kamar utama terletak di depan. Perletakan jendela mengikuti pembagian *lontang*, dan ditempatkan di tengah-tengah *lontang*.

Façade bangunan yang unik, membuat bangunan ini terlihat megah, ditambah dengan jarak dan proporsi atap yang lebih tinggi, atap utama seolah-olah menyimbolkan “mahkota” yang didukung oleh dua lapis atap dengan kemiringan berbeda menjadi ciri utama *Saoraja* ini.



(a) Denah



(b) Tampak Depan



(c) Tampak Samping Kanan

Gambar C.10. Saoraja Masepe, Sumber: Olah Data Lapangan, 2013

#### e. Renovasi Saoraja Masepe

Unit hunian yang masih ada saat ini sebagian besar struktur dan ornamennya masih asli, renovasi dilakukan pertama kali pada tahun 1975 untuk mengganti atap ilalang menjadi atap seng dan tangga *savana* menjadi tangga tembok/beton. Pada bulan Februari 2012 terjadi bencana angin puting beliung, sebagian atap terlepas sehingga kembali dilakukan renovasi perbaikan bagian atap yang rusak.

### D. Islam dan Pengaruhnya Pada Saoraja

#### 1. Nilai Islam dan Budaya Bugis pada Bangunan

Nurul Aini (2012) menjelaskan bahwa arsitektur yang islami adalah arsitektur yang berlandaskan nilai-nilai Al-Quran dan Hadis. Bangunan tersebut harus memenuhi hal sebagai berikut:

- Tauhid dan Risalah. Hendaknya bangunan tidak mengandung unsure syirik dalam desain dan ornament di dalamnya.
- Al-Quran menegaskan tentang kesadaran terhadap lingkungan dan realitas lingkungan.
- Konsep desain berbasis geometri murni, bangunan memiliki “badan” yang didesain dengan konsep geometri. Sedangkan jiwanya dapat didesain dengan memodifikasi pencahayaan, ventilasi, suara, lansekap, warna, tekstur, interior daneksterior.
- Konsep Surga di bumi. Arsitektur Islam sangat dipengaruhi oleh konsep taman dan *courtyard*, sehingga lansekap menjadi bagian yang tak terpisahkan dari bangunan.
- Konsep Cahaya. Cahaya symbol spiritualitas dalam dunia sufi. Arsitektur Islam mendesain pencahayaan, bayang-bayang, angin, efek pendinginan, air dan tanah.

Akulturasinya nilai Islam yang disebarkan di daerah Sulawesi Selatan umumnya dan di wilayah suku Bugis mendapatkan tanggapan yang positif, sebab nilai-nilai Islam dianggap selaras dengan nilai-nilai budaya Bugis. Yunus (2012) mengungkapkan bahwa suku Bugis Sulawesi Selatan menyakini bahwa

bentuk fisik dari rumah tradisionalnya, termasuk ragam hiasnya, mencerminkan nilai-nilai budaya Bugis. Keterpaduan budaya Islam dan Bugis yang dimaksud adalah *Alempureng* (kejujuran), *Amaccang* (kecendekiaan), *Agettengeng* (keteguhan), *Reso* (usaha), *Siri* (rasa malu, harga diri), *Awaraningeng* (keberanian), *Sipatuwo Sipatokkong* (tolong menolong), dsb.

Yunus (2012) lebih lanjut mengatakan, hal ini dapat dilihat pada bagian-bagian tertentu dari suatu rumah menunjukkan bahwa *Pangngadereng* atau norma dan aturan adat untuk masyarakat, pelaksanaannya harus dimulai dari kehidupan rumah tangga. Oleh karenanya, dibuatkan bentuk-bentuk tertentu dari bagian-bagian rumah yang mengandung fungsi, makna dan simbol-simbol tertentu dari nilai-nilai utama kebudayaan Bugis yang terdapat dalam aspek *pangngadereng*, agar tidak dilupakan.

## 2. Penerapan Nilai dan Budaya Islam pada *Saoraja*

Dari hasil survey terhadap ke empat rumah *Saoraja* di Kabupaten Sidenreng Rappang, terdapat beberapa kesamaan dalam hubungan pengaruh nilai-nilai Islam diantaranya:

### a. Pola Penataan Spatial yang Islami

Arsitektur rumah Bugis termasuk *Saoraja* pada jaman dahulu tidak bersekat-sekat. Bentuk denah yang umum adalah rumah yang tertutup, tanpa serambi yang terbuka. Tangga depan biasanya di pinggir. Selain itu rumah Bugis umumnya memiliki suatu ruang pengantar yang berupa lantai panggung di depan pintu masuk, yang dinamakan *tamping*. Biasanya tempat ini difungsikan sebagai ruang tunggu bagi para tamu sebelum dipersilakan masuk oleh tuan rumah.

Penataan spatial secara horisontal, pembagian ruang yang dalam istilah Bugis disebut *lontang* (*latte*), dapat dikelompokkan dalam tiga bagian sebagai berikut:

- *Lontang risaliweng* (ruang depan) Sifat ruang semi *private*, berfungsi sebagai tempat menerima tamu, tempat tidur tamu, tempat bermusyawarah, tempat menyimpan benih dan tempat membaringkan mayat sebelum dikebumikan. Ruang ini adalah ruang tempat berkomunikasi dengan orang luar yang sudah diijinkan untuk masuk. Sebelum memasuki ruang ini orang luar diterima lebih dahulu di ruang transisi (*tamping*).
- *Lontang retengngah* (*latte retengngah*) atau ruang tengah. Sifat ruang *private*, berfungsi untuk tempat tidur kepala keluarga dan anak-anak yang belum dewasa, tempat makan, melahirkan. Pada ruang ini sifat kekeluargaan dan kegiatan informal dalam keluarga amat menonjol.
- *Lontang rilaleng* (*latte rilaleng*), sifat sangat *private*. Fungsi ruang ini untuk tempat tidur anak gadis atau nenek/kakek. Anggota keluarga ini dianggap sebagai orang yang perlu perlindungan dari seluruh keluarga.

Pembagian tersebut teraplikasi pada semua rumah adat Saoraja. Ajaran Islam yang tercermin dari pembagian spatial ini adalah:

- Penghargaan terhadap wanita dengan menempatkan ruang dengan tingkat privasi yang paling tinggi untuk wanita,
- Penghargaan terhadap tamu dengan menyiapkan *space* ruang yang paling luas untuk penerimaan tamu,
- Membudayakan kerukunan dengan musyawarah. Semua Saoraja mempunyai unit sendiri untuk tempat berdiskusi di samping bangunan induk

### b. Kesederhanaan

Nilai-nilai Islam seperti tidak bermegah-megahan dalam membangun rumah, membuat rumah yang bersih, membuat rumah yang baik dan indah, tercermin dari keempat *Saoraja* yang menjadi objek

kajian. Sementara dalam desain interior rumah islami sebaiknya memiliki ciri-ciri menjadikan dinding rumah sebagai hijab, terlihat kecenderungan dari *Saoraja* yang tertutup.

### c. Ornamen-ornamen

Pengaruh Islam dalam seni hias Bugis, dapat dilihat pada penggunaan motif bulan bintang dan motif kaligrafi Arab pada beberapa *Saoraja*. Islam mengajarkan untuk tidak menggunakan barang-barang yang bertema fauna, termasuk aksesoris yang disimpan di dalam rumah, hal ini tercermin pada keempat *Saoraja* di Kabupaten Sidrap yang mengaplikasikan hanya motif flora pada ornamennya, mulai dari *listplank*, *railing* tangga dan *baluster* di sekeliling teras. Untuk mendapatkan kesan yang kuat, pengulangan penggunaan ornamen tersebut diaplikasikan di beberapa tempat, terutama daerah “tepi” yang dapat terlihat langsung dari luar *Saoraja*. Penggunaan ornamen juga memberi kesan estetis yang tinggi, sekaligus membuat bangunan terlihat megah dan anggun. Keseragaman pola dan dimensi pada ornament *Saoraja* diasumsikan bahwa pembuatnya telah mengenal cetakan atau “mal” untuk membuat ornament dalam jumlah yang banyak. Berikut adalah contoh ornamen pada *Saoraja*.



(a) Ornamen Saoraja Bilokka



(b) Ornamen Saoraja Bilokka



(c) Ornamen Saoraja Massepe



(d) Ornamen Saoraja Kulo



(e) Ornamen Saoraja Lise'

Gambar D.1. Ragam hias flora Saoraja, Sumber: Olah Data Lapangan, 2013

#### d. Orientasi

Di Desa Lise', semua rumah termasuk *Saoraja* Tanre menghadap ke barat kecuali rumah Andi Tappa yang oleh masyarakat setempat disebut *Saoraja* Pance dibangun menghadap selatan. Rumah Andi Tappa didirikan di sebelah barat *Saoraja* Tanre. Orientasi Rumah Andi Tappa sebenarnya sudah keluar dari aturan masyarakat setempat tetapi pada saat dibangun disepakati untuk dibangun menghadap Selatan (menghadap jalan) karena tidak boleh membelakangi *Saoraja* Tanre.

Terkait orientasi/arah rumah masyarakat Lise yang hampir semua menghadap ke barat, dianggap sebagai salah satu pengaruh Islam. Yaitu arah rumah yang dianggap paling baik adalah timur atau barat, karena tampingnya akan berada di utara atau selatan. Ada ketentuan di masyarakat Islam Bugis bahwa ketika tidur kaki harus menghadap ke tamping. Tidak boleh ke arah Ka'bah. Dengan kata lain tidak boleh ke arah barat, karena Ka'bah berada di sebelah barat.

Hal tersebut juga berlaku pada Saoraja-saoraja lainnya: *Saoraja* Kulo dan *Saoraja* Masepe menghadap ke Barat sedangkan *Saoraja* Bilokka menghadap ke timur.

#### e. Jumlah Ganjil

Diyakini bahwa Allah SwT yang Maha Esa menyukai jumlah yang ganjil, sehingga aplikasi dalam konstruksi *Saoraja* juga mengikuti pakem ini. Hal ini dapat terlihat pada jumlah anak tangga, jumlah kolom, yang berderet, bila dilihat dari depan rata-rata 5 lajur ke belakang dan bila dilihat dari samping rata-rata menggunakan 7 baris.

### E. Kesimpulan

Dari hasil olah data lapangan dan literatur, dapat disimpulkan bahwa pengaruh Islam pada *Saoraja* sangat dominan, dan akulturasi nilai Islam dan Budaya Bugis masih melekat pada masyarakat di Kabupaten Sidrap. Hal tersebut diharapkan agar tetap dapat terpelihara, sehingga penerapan nilai-nilai Islam tersebut pada rumah tinggal tidak hanya terbatas pada rumah-rumah vernakular tetapi juga pada rumah-rumah moderen.



## DAFTAR PUSTAKA

Aini, Nurul. 2012. *Tata Desain Rumah yang Islami Bandung*. Salman ITB

Fitri, Isnen. 2006. “*Kompendium Sejarah Arsitektur Indonesia dan Asia: India, China dan Jepang*”. Internet download on February 12th, 2010: <file:///D:/E-Learning/Sejarah%20Dan%20Teori%20Arsitektur%203/Textbook/coverbukuajar.htm> (2 of 2)5/8/2007 11:33:05 PM

Frick, H. (1997). *Pola Struktural dan Teknik Bangunan di Indonesia*. Yogyakarta. Kanisius.

Wikantari Ria, DR,Ir,M.Arch. 2008. “*Kearifan arsitektur lokal Kawasan Timur Indonesia: Tinjauan Ragam Lintas Etnik*”. Internet download on February 12th, 2010. <http://syahriartato.wordpress.com/2009/10/09/arsitektur-tradisional-sulawesi-selatan-pusaka-warisan-budaya-lokal-indonesia.html>

Yap, F. (1999). *Konstruksi Kayu*. Bandung. Trimitra Bardin

Yunus, Pangerang Paita. (2012). *Bentuk, Gaya, Fungsi, Dan Makna Simbolik Seni Hias Istana-Istana Raja Bugis*. Desertasi untuk meraih gelar Doktor pada Sekolah Pasca Sarjana. Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta.

### Situs Internet:

- <http://m.melayuonline.com/ind/literature/dig/2543/rumah-panggung-kayu>
- <http://www.rappang.com/2010/01/rumah-bugis-strata-sosial-orang-bugis.html>

# Hermeneutika Hukum Islam Progresif Sahal Mahfudz

Oleh: M. Khoirul Hadi al-Asy Ari

Dosen Sekolah Tinggi Islam Blambangan Banyuwangi (STIB) Banyuwangi

## Abstraks

*This study tried to assess the hermeneutic method Sahal Mahfudz progressive Islamic law in trying to answer the problems of society, this study based research library, which is based on texts and books that explain about this study, in this paper tries to see how sistematikan thought Sahal Mahfudz in Islamic law that I give the term Hermeneutika progressive Islamic Law. The results of this study are, first, that what is done by Sahal Mahfudz hermenutika efforts of progressive Islamic law, second, that there is a similarity with the hermeneutics of Islamic law and the rules of the science of usul fiqh Fiqhiyyah, third, that Islamic law is someone hermenuetika one tool in memahamai legal and social phenomena based masysrakat humanist spirit.*

*Penelitian ini mencoba mengkaji metode hermenutika hukum Islam progresif Sahal mahfudz dalam mencoba menjawab problem-problem masyarakat, kajian ini berbasis library research yang bertumpu pada teks-teks dan buku-buku yang menjelaskan tentang kajian ini, dalam tulisan ini mencoba melihat bagaimana sistematikan pemikiran Sahal mahfudz dalam hukum Islam yang saya beri istilah Hermeneutika Hukum Islam progresif. Hasil dari penelitian ini adalah, pertama, bahwa apa yang dilakukan oleh Sahal mahfudz adalah upaya hermenutika Hukum Islam progresif, kedua, bahwa ada kesamaan hermeneutika hukum Islam dengan ilmu ushul fiqh dan kaidah fiqhiyyah, ketiga, bahwa hermenuetika hukum Islam adlah salah satu alat bantu dalam memahamai fenomena hukum dan social masysrakat yang didasari semnagt humanis.*

*Kata Kunci: Hermeneutika Hukum Islam Progresif.*

## A. Pendahuluan

Berdasarkan perkembangan social yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, terdapat sebuah kenyataan yang masih melekat dan tidak mudah di hilangkan yaitu percampuran antara hukum fiqh, dan budaya local. Atau nuansa social. Yang mempunyai karakteristik tersendiri. Dalam hal ini budaya local di hubungkan denngan permasalahan sosila yang lebih spesifik.

sekelumit permasalahan tersebut ternyata membuat beberapa pakar hukum Islam di Indonesia menjadi gelisah, kegelisahan tersebut yang pada akhirnya membuat mereka berpikir keras untuk melakukan dan menemukan jawaban alternative hukum progresif yang lebih fleksibel dalam masyarakat. Fikih yang dibawa dan disampaikan oleh Nabi, dan dilanjutkan oleh para kalangan sahabat, tabi'in, terus dilanjutkan oleh kalangan Ulama masih terasa begitu Kaku dalam kondisi menghadapi masyarakat global pada daerah tertentu, apalgai bila komunitas adat dan budaya serta nuansa budaya yang masih kuat serta melekat di daerah tersebut. Sehingga dalam kondisi selanjutnya ada istilah-istilah yang menarik untuk di kaji dalam kontek hukum Islam, mulai adanya kemunculan fiqh sahabat, fikih tabi'in, sampai fikih Ulama Kontemporer, pernyataan istilah ini membuktikan bahwa fikih itu elastic dan sangat terpengaruhi kondisi social kemasyarakat yang terjadi pada saat fiqh itu terbentuk. Fikih sahabat terbentuk dan menjadi salah satu khazanah penting dalam pemikiran Islam. Salah satu hal yang menjadi pertimbangan adalah karena sahabat adalah orang yang berjumpa dengan dengan Nabi dan meninggal dunia sebagai orang Islam. Dan dari mereka kita mewarisi berbagai ikhtilaf di kalangan Muslim, sedangkan prinsip yang lain adalah zaman sahabat adalah zaman berakhirnya Tasri' serta terbangunnya atau terbentuknya fikih yang pertama kali. Ketika zaman tasri' orang bisa memferivikasi

bagaimana sebuah pendapat itu benar dan dibenarkan oleh Nabi, selepas zaman Tasri' hal itu tidak berlaku lagi, karena Nabi sebagai sumber pembawa wahyu dan hadis sudah tidak dapat meferifikasi terhadap perbedaan yang terjadi dikalangan sesudah sahabat. Akibat dari perluasan wilayah juga menimbulkan problem social yang tak gampang, mulai dari interaksi budaya antara pendatang dengan penetap, sampai pada masalah-masalah agama, dan sahabat pada waktu itu mencoba mengembangkan fiqh dengan cara mengembangkan pemahaman terhadap pemahaman fikih mereka.

*Jika kita menilik terhadap definisi fikih yang berkembang maka kata kunci yang harus di pegang adalah fikih merupakan sesuatu yang di gali (al-muktasab), hal ini memunculkan bahwa fikih adalah sebuah pemahaman dan serangkain proses yang menjadi hukum praktis.<sup>840</sup> Pada umumnya proses ini dapat kita sebut sebagai proses ijthid, yang tidak lain berarti adalah sebuah upaya yang untuk menemukan status hukum dan kepastian hukum dari sebuah peristiwa yang sebelumnya ada atau belum ada ketentuan hukumnya. Misalnya kekuatan ijthid al-imam al-arba'ah (hanafi, maliki, syafi'I dan hambali)<sup>841</sup> walaupun masing-masing pendapat mempunyai hasil yang berbeda, namun menghormati satu pendapat dengan pendapat yang tumbuh subur dikalangan mereka.*

Syari'at Islam mengatur pola hubungan manusia dengan Allah dalam Muqayyad, yang terikat dengan syarat dan rukun, dan yang bersifat mutlak yang tidak terikat dengan syarat dan rukun terutama yang berkaitan dengan tekniks operasional, <sup>842</sup> sedangkan hubungan manusia dengan manusia diatur dalam muasyarahah, muamalah, dan munakahah, <sup>843</sup> komponen komponen tersebut termasuk dalam teknik operasional dari lima tujuan syari'at, (Maqashid al-Syari'ah)<sup>844</sup> yaitu berupa memelihara agama, akal jiwa, keturunan dan harta benda, dalam artian yang luas.

Lima dasar yang terkandung dalam maqasid al-Syari'ah itu mempunyai sasaran inti yaitu mendapatkan kesejahteraan lahir dan batin, bagai semua umat manusia. Artinya bahwa posisi umat manusia sangat menentukan prinsip syar'I tersebut, dan hal ini merupakan kerangka paradigm fiqh social, fikih social dalam kontek ini diharapkan mampu menjadi menyelesaikan permasalahan-permasalahan social untuk memwujudkan tentang kesejahteraan dan kemaslahatan umum. Kemaslahatan umum itu dimaksudkan adalah memenuhi kebutuhan masyarakat dalam kawasan tertentu. Baik dalam kemaslahatan tersebut itu bersifat yang dharuri maupun sampai dalam tindakan yang hajiyat ataupun yang mendekati wilayah yang taklimiyah. <sup>845</sup>

Pada perkembangan selanjutnya belum ada metodologi yang memahami syariat secara tuntas agar dapat memberikan pemecahan terhadap problem-problem social yang ada saat ini, maka dari itu di munculkanlah sosok KH sahal mahfudz dalam kontek ini yang mengusung fikih social yang bertumpu

---

840 Sahal Mahfudhz, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKIS, 2004) cteakan IV, halaman XXXiX. Sebenarnya peletakan dasar-dasar fikih telah dilakukan pada abad kedua hijriyah. Ketika munculnya dinasti Abbasiyyah, oleh Imam as-Syafi'I (150-204) dia bersama Imam Sibawaihi mengakui adanya sinonimitas, seperti Ulama-Ulama sebelumnya, yaitu al-khalij dan al-kisai, lihat juga Muhammad Syahrur *metodoologi fikih Islam Kontemporer*, terjemahan Sahiron Syamsudin, (Yogyakarta: elsaq Press, 2004) halaman 525.

841 Karakteristik geografis yang dilakukan oleh para fuqoha klasik, selanjutnya mereka mentranformasikah dir pada aliran-aliran yang di lakukan oleh gurunya. Dalam perkembangannya kelompok kufah tertranformasikan kepda sosok gurnya yang yaitu kalangan hanafiyah, dan aliran Madinah klasik mentranformasikan dir kepada aliran malikiyyah, lihat Akhamd Minhaji: *Kontroversia Pembentukan Hukum Islam* kontribusi Joseph Schat terjemahan Ali Masrur (Yogyakarta Press, 2001) halaamn 26, lihat juga Abu Ameenah Bilal Philips, *The Elevotion of Fiqh: Islamic Law and The Madhabs* (Kuala Lumpur: ASN 2002) halaman 52.

842 Mutlak dan muqayyad, bersamaan dengan kaidah-kaidah qiyas, dan kehujjahannya batasan, batasan umum, amr dan indikatornya, kaidah-kaidah larang nahy termasuk dalam al-adillah al-syariyyah, al-kulliyah, (dalil-dalil yang umum) lihat Muhammad roy,

843 Sahal Mahfudz, *Nuansa...* Halaman, XXXi

844 Maqasid al-Syari'ah sebgai sebuah doktrin, maksudny aadalah bertujuan untuk mencapai, dan menjamin serta melestarikan kemaslahatan bagi umat manusia, khususny aumat Islam, sedangkan sebgai sebuah metode, merupakai pisau analisis dan kacamata untuk membaca kenyataan yang ada di sekeliling kita, Yudian Wahyudi Asmin, *Usuhl Fiqh versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2006) halaman 45 dan 48.

845 Shala Mahfudz, *Nuansa...* halaman, XXXIV

pada paradigm manhaji yang menggukana pendekan social dalam mengurai ayat-ayat hukum dan realitas social,

Kajian KH sahal yang mencoba melakukan pendekatan paradigma manhaj membuat sesuatu hal yang tabu menjadi hal yang layak di buka dan di tinjau ulang, Sahal mencoba menakar pentingnya Ushul fiqh, dan kaidah fihiyyah dalam mencoba menyelesaikan problem sosial yang timbul di masyarakat, gerakan kaidah fihiyyah sudah menghasil karya berupa fikih Nuansa social yang memberikan paradigma baru dalam pemahaman fiqh modern, tetapi semua itu belum cukup tanpa adanya sokongan ushul fiqh bernuansa hermeneutika, yang saya istilahkan dalam makalah ini hermeneutika hukum sahal mahfudz, menurut Sahiron Samsudin, secara etomologis adalah seni praktis yang di gunakan dalam berceramah, menafsirkan bahasa bahasa lain, menerangkan dan menjelaskan teks, teks, dan sebagian dasar dari semua ini merupakan seni memahami, sebuah seni yang secara khusus di butuhkan ketika makna sesuatu (teks) itu tidak jelas.<sup>846</sup>

Secara pemaknaan sebenarnya hermeneutika itu mempunyai tiga aliran yang mendasar, menurut Sahiron Syamsudin, dapat di bagi menjadi tiga aliran. *Pertama*, aliran Obyektivis, *kedua*, aliran Subyektivis, dan *Aliran ke tiga*, adalah Objektivis-cum-subyektivis. Pembagian semacam itu tentunya hanya sebagai lat dan metode dalam memudahkan memahami keberagaman pemikiran tersebut serta untuk melihat keunikan-keunikan yang ada dalam pembagian ketiga aliran trsebut, *Pertama*, aliran yang lebih menekankan pada pencarian makan asal dari obyek penafsiran (teks tertulis, teks di ucapkan, perilaku dan symbol-simbol kehidupan), jadi penafsiran adalah upaya merekontruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks, symbol, atau ucapan. Adapun yang masuk dalam katagori aliran ini adalah Schleirmacher dan Dilthey. *Kedua*, aliran subyektivis, aliran yang lebih menekankan pada pembaca/penafsir dalam pemaknaan terhadap teks, pemikiran-pemikiran yang tergolong dalam aliran model ini adalah aday yang sangat subyektivis ‘dekontruksi’ ada yang reader-response critism, ada juga yang subyektivis yakni post truktualisme, ada yang kurang subyektivis, yakni struktualisme. *Ketiga*, adalah aliran yang berada di antara dua aliran diatas, yaitu aliran yang di usnug oleh gadamer dan gracia, aliran ini memberikan keseimbangan anatar pencarian makan asal teks, dan peran pembaca dalam penafsiran.<sup>847</sup> Begitu juga dalam metodologi hukum Islam, ushul fiqh sebagai pisau alat anlisis mengadung kaidah-kaidah kebahasaan yang itu hampir sama dengan kaidah-kaidah penafsiran dalam kontek tertentu, yang hal itu juga bisa di sinonimkan dengan hermeneutika hukum dalam kontek peristilahan ini, hal ini sama dengan apa yang di kemukakan oleh Mohammad Najib dalam kumpulan tulisan Mazhab Jogja, Najib menekankan bahwa dalam pendektan hukum Islam ada dua pendekatan yang digunakan, *pertama*, *al-Qowaid al-Lughawiyah*, dari sisi kebahasaan, dan *kedua*, pendektana makana, *al-Qowaid al-Syar’iyah*, yang mendekati hukum untuk mencampai mkana dan sisi makan dan tujuan dan tujuan yang mengacu pada makna yang ada di balik teks, <sup>848</sup> apabila dalam makna mengacu pada *maqasid asy-syari’yyah al-Ammah*, (tujuan hukum Islam) kemudian di oerasionalkan melalui metode-metode al-qiyas, al-istilah, al-ihtisan, dan az-zari’ah. Maka dalam pendekatan bahasa yang di gunakan acuan adalah kaedah-kaedah bahasa Arab, karean al-Quran dan as-Sunnah sebgai sumber hukum Islam menggunakan bahasa Arab. Wilayah inilah pasti menarik bia kita tinjau dengan kacamata hermeneutika Hukum, yang tak lain adalah kaidah Ushuliyyah dan kaidah lughowiyah, yang berkembang di dalam istimbath hukum Islam.

Sahal mahfudz termasuk tokoh yang melakukan kajian hukum Islam yang mendalam dan sering menggunakan kadiah-kaidah fiqh dan kaidah ushul fiqh dalam melihat realitas dan symbol serta fenomena

---

846 Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, Pesantren Nawesea, 2009) halaman 6, lihat juga dalam Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nwesea, 2006).

847 Sahiron Syamsudin, *Hermenutika...* halaman 27.

848 Muhammad Najib, Mazhab Jogja, *mengagas paradigam ushul fiqh kontemporer*, (Yogjakarta: Ar-Ruzz) halaman, 97. Ali Hasabullah *Ushul Tasri’ al-Islami*, (Mesir: Dar alMaarif, 1971) halaman 201.

yang terjadi di masyarakat, sedangkan fenomena-fenomena itu adalah teks alam yang biasa saja di tafsiri dan di beri argumentasi hermeneutika yang mendalam sehingga meunculkan asumsi hukum-hukum agama sebagai landasan serta solusi yang dapat ditawarkan sebagai sebuah jawaban terhadap problem masyarakat. Maka dari itu epistemology hukum atau hermeneutika hukum ala sahal ini cukup menarik untuk di kaji,

## **B. Biografi Sahal Mahfudz**

K.H Muhamamd Ahmad Sahal Mahfudz adalah Rais Am, Penguris besar Nahdhatul Ulama ke -7, setelah K.H Ilyas ruhyat, Kia Sahal sangat kuta dan konsisten mempertahankan khittah Nahdlatul Ulama di tengah-tengah berbagai tarikan politik.

Lahir di Kajen pati, Jawa Tengah [ada 17 Desember 1937, putra ke tiga dari K.H Mahfudz bin Abdus Salam.garis keterunan tersambung dengan Syeikh Ahmad Mutamakkin, Sahal lahir dari pasangan K.H Mahfudz bin Abd, Salam, (w. 1944 H) dan Hj. Badi'ah (w.1945 H) yang sedari lahir hidup di pesantren, dibesarkan dalam lingkungan pesantren, dan belajar serta lading pengabdianya di Pesantren, Kiai Sahal menikah dengan Hj, Nafisah binti K.H Abdul Fatah Hasyim, pengasuh pesantren Fathimiyyah Tambak beras Jombang.

Sahal memulai pendidikannya di Madrasah Ibtidaiyyah (1943-1949), terus setelah itu Sahala melanjutkan di Madrasah Islam Mathaliul Falah, Kajen, Pati, setelah beebrrpa Tahun belajar di lingkungannya sendiri, Sahal melai melakukan Rihlah ilmiah kebeberapa pesantren di Jawa, perjalanan pertamanya dia tujukan untuk nyantri di pesantren Bendo, Pare, Kediri, dan selanjutnya pada tahun 1957 – 1960 sahal mencoba belajar di pesantren Sarang Rembang, dibawah asuhan dan bimbingan K.H Zubair, sedangkan pada pertengahan tahun 1960, Kiai Shal sempat belajar ke Mekkah langsung belajar di bawah bimbingan Syeikh Yasin al-Fadani.

Ketika mondik di Sarang, kala sudah menjadi santri senior ia sudah mengajar di samping belajar, pengalaman pertamanya adalah sebagai guru didapatkannya dari pesantren Sarang (1958-1961), kemudian ia kembali kekampung halamnya sebagai pengasuh pesantren Maslakul Huda peninggalannya ayahnya, Selanjutnya KH Sahal Mahfudz menampakkan kariir keilmuannya sebagai dosen pada kuliah Takhasusus fikih di Kajen Pati (1966-1970), dan dosen Fakultas Tarbiyah Universitas Cokroaminoto Cabang Pati (1974-1976). Direktur perguruan Islam Mathaliul Falah Kajen (1963-1982) Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisanga Semarang (1982-1989) dan dosen di beberpa perguruan tinggi lainnya.

Pesantren Maslakul Huda di bawah kepemimpinan KH Sahal Mahfudz mengalami perkembangan cukup pesat walaupun jumlah santri tidak melebihi pesantren besar semacam KMI Gontor atau pesantren Tebu Ireng Jombang, Jumlah santrinya hany asekitar 1500 orang termasuk murid madrasah Sanawiyah di Pondok Pesantren, baik tingkat Ibtidaiyyah sanawiyah maupun Aliyah. Pesantren ini di kembangkan sebagai pusat kerjasama pesantren dengan masyarakat, sebagaimana pesantren Darul Falah Bogor, KH Saleh Iskandar, dan beberpa pesantren lainnya, sedangkan Istrinya Dra, Hajjah Nafisah Sahal banyak membantunya dalam mengembangkan pesantren dan kegiatan YKMNU yaysan akesejahteran Muslimat Nahdlatul Ulama. Yang bergerak dalam lapangan pendidikan, social dan kesehatan.

Sedangkan kehidupan organisasi KH sahal mahfudz telah di mulai sejak usai remaja. Selain sebagai pengasuh pondok pesantren, dosen dan guru besar serta pemimpin Nahdlatul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia tingkat Nasional. KH Sahal Mahfudz terkenal pula sebagai seorang Ulama yang menulis ecara Produktif. Sejak tahun 1991 ia aktif sebagai kolumnis majalah Aula milik PWNU Jawa Timur, di samping juga sebagai kolumnis di beberpa surat kabar dan majalah regional dan nasional. Terutama yang berkenaan dengan maslah keagamaan dan fiqh social. Disamping itu KH sahal juga sering mengisis berbagai acara dan pertemuan ilmiah keagamaan dan lemasyarakatan baik yang bersifat tradisonal semacam pengajian umum maupun dalam acara semaca ceramah ilmiah. Kegiatan ini juga bukan

saja di wilayah Jawa Tengah akan tetapi di berbagai wilayah Indonesia. Apalagi setelah dia tampil menjadi tokoh Internasional. Dalam beberapa kali KH Sahal memimpin dan menjadi penceramah di Filipina, Jepang, Korea Selatan, Malaysia, Srilangka, Saudi Arabia, Beijing maupun Kairo. Walaupun secara formal pendidikan formalnya hanya lulusan Stanawiyah. Namun kemampuan menulis dan keakarannya dalam bidang ilmu sangat meumpuni. Hal ini dibuktikan oleh KH Sahal Mahfud sebagai Ulama otodidak yang berhasil.

Karya-karya tulisan KH Sahal Mahfudz lebih dari 100 judul artikel di berbagai media massa dan sebagian telah dibukukan diantaranya adalah *Nuansa Fikih Sosial*, kumpulan 9 artikel fikih sosial dan 9 artikel dakwah dan emberdayaan masyarakat. 7 artikel tentang pesantren, pendidikan dan masyarakat. Dan masih banyak lagi karya beliau.

### C. Landasan Teori Hermeneutika Hukum Islam Progressif

Hermeneutika hukum, dalam kenyataan bukanlah yang khusus atau baru, tetapi sebaliknya, ia hanya mengkonstruksikan kembali seluruh problema hermeneutika dan kemudian dan kemudian membentuk kembali kesatuan hermeneutika secara utuh, diaman ahli hukum dan teologi bertemu dalam satu meja dengan para ahli humaniora. seorang tokoh Gregory Leyh, pernah berusaha menemukan dan menyelediki titik temu antara teori hukum kontemporer dengan fondasi, fondasi interpretasi terhadap teks hukum. Intelektual hermeneutika hukum selalu memperdebatkan problem hermeneutika mengenai bagaimana hakikat dan metode interpretasi hukum mencerminkan pergulatan hermeneutika.<sup>849</sup>

Salah satu tujuan kajian hermeneutika Hukum adalah untuk menempatkan perdebatan kontemporer mengenai interpretasi hukum dalam kerangka interpretasi yang lebih luas, upaya untuk mengkontekstualisasikan teori hukum dengan cara seperti itu mengisyaratkan bahwa hermeneutika mengandung manfaat tertentu dalam mengembangkan hukum dan ilmu hukum.<sup>850</sup>

Gadamer juga menyatakan bahwa hermeneutika hukum berkepentingan untuk memandang problema hukum dari kacamata historis hukum, kontitus linguistik hukum, dan implikasi hukum dan politik dari cara pembacaan dan emamahmi teks hukum dengan semangat yang humanis.<sup>851</sup>

Paradigma hermeneutika dalam ilmu hukum murni ataupun hukum Islam dapat disebut “Hermeneutika hukum” sebagaimana yang telah diuraikan diatas, sudah mengalami perkembangan yang signifikan di era abad ke-20,<sup>852</sup> hermeneutika hukum berkembang dan mengambil posisi di tengah antara dua kecenderungan saling berlawanan dan iherm dalam pandangan dunia secara ilmiah atau pandangan ilmiah tentang dunia, yaitu antara “tendensi nihilistic” dengan “tendensi emansipatorik” di satu pihak, dan di pihak lain, hermeneutika hukum juga berada pada posisi antara filsafat “positivism logical” dengan rasionalisme kritis.”

Hermeneutika hukum bukan sebuah metodologi ilmu pengetahuan manusia semata, namun juga sebuah usaha untuk memahami apa sebenarnya ilmu pengetahuan, melampaui kesadaran diri metodologis ilmu pengetahuan tersebut dan apa yang menghubungkan ilmu pengetahuan dengan totalitas pengalaman manusia tentang dunia. Berarti perhatian dahulu sampai sekarang mengenai filsafat bukan apa yang dilakukan dan bukan apa yang seharusnya dilakukan, tetapi apa yang terjadi pada diri, terutama pada keinginan dan perbuatan.

Sedangkan urgensi Hermeneutika sebagai metode penemuan hukum dimaksudkan tidak hanya membebaskan kajian-kajian hukum dari otoritarianisme para pakar hukum, atau hakim, atau ahli

---

849 Gregory Leyh, *Legal Hermeneutic History, Theory and Practice*, Universitas of California Press, Berkeley Los Angeles. Halaman 153.

850 Thomas Saibonhm, *Facts, Words, and What Jurisprudence Can Teach Hermeneutics*, 1986, halaman 25.

851 Hans Gorgr Gadamer, *philosophical Hermeneutics*, Universitas of California Press 1997, London halaman 293.

852 Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum* Jogjakarta UII Press. 2005.

hukum Islam yang pada masa lalu mengklaim dirinya sebagai satu-satunya pusat yang berkewenangan akademis dan profesional untuk menginterpretasikan dan memberikan makna kepada hukum.<sup>853</sup> Sedangkan relevansi dari kajian hermeneutika hukum murni dan hukum Islam adalah mempunyai dua makna sekaligus: *Pertama*, Hermeneutika Hukum atau hukum Islam dapat di pahami sebagai “metode interpretasi terhadap teks-teks hukum” atau “metode maemahami terhadap suatu naskah normative” operasionalisasi interpretasi yang benar bahwa terhadap teks hukum harus selalu berhubungan dengan kaidah hukumnya, baik yang tersurat maupun yang tersirat, antra bunyi hukum dan semngat hukum, antara makna tektual dan makna kontekstual, menutu gadamer ada tiga persayaratan yang harus di penuhi oleh seorang penafsir, yaitu memenuhi subtilitas intelegendi (ketepatan pemahaman) subtilitas explicendi (ketepatan penjabaran) dan subtilitas aplicandi (ketepatan penerapan).<sup>854</sup>

Para pakar metodologi penelitian hukum ilmu social, filsafat beranggapan bahwa metode hermenutika merupakan satu alternative yang tepat dan prkatis untuk memahami naskah normative.<sup>855</sup> *Kedua*, hermeneutika hukum juga mempunyai relevansi dengan “teori penemuan hukum” hal ini dapat kita temukan dalam lingkaran spiral hermenutika, yaitu berupa prose timbale balik antara kaidah hukum dengan fakta hukum, karean dalil hermeneutika hukum menjelsakan bahwa orang harus mengkualifikasikan fakta-fakta dalam cahaya kaidah-kaidah dan interpretasi kaidah-kaidah dalam cahay-cahaya fakta, termasuk dalam paradigma teori penemuan hukum modern.<sup>856</sup>

Uraian diatas menunjukkan pentingnya hermeneutika hukum berperan membantu para ahli hukum pada proses penemuan hukum, penemuan hukum ini juga dalam proses penciptaan hukum baru. Tetapi menjadi salah satu kajian pendektan yang baru dan menarik untuk di geluti dan sebagai sebuah pertimbangan perkembangan keilmuan dalam abad semoderen ini. Dalam kajian hukum Islam pendektan ini sebenarnya bukan hal yang baru, salah satu tokoh yang menggunakan dan mengenalkan hermeneutika hukum Islam adalah Shahrur, Syahrur mencoba meletakkan prinsip-prinsip dasar hukum Islam yang merupakan pemahamannya terhadap ayat-ayat Muhkamat, konsep Sunnah Nabi, Ijma’ dan Qiyas. Syahrur memaparkan keempat konsep tersebut dengan pemahaman baru, termuhkamat misalnya tidak lagi dipahami sebagai ayat-ayat yang mengandung arti yang cukup jelas, sehingga tidak memerlukan penlaran yang panjang untuk memahaminya, melainkan ayat-ayat yang membicarakan dan berkaiatan dengan erat dengan suluk Insani Prilaku manusia, menurut Syahrur bahwa dalam ayat-ayat muhkamat mengandung ebebrpa makna pertama, wasiat sepuluh, kedua, ritual keagamaan, ketiga, batasan-batasan hukum Allah, keempat, humuk temporal, dan ajaran yang berupa ketetapan yang bukan hukum.<sup>857</sup>

Begitu juga dengan istilah sunnah juga mempunyai perluasan makna dari makan asal yang berupa yang diucapkan dilakukan dan diamalkan oleh Nabi Muhammad, menjadi metode penerapan hukum Allah dan penafsiran-penafsiran informasi-informasi profetik sesuai dengan situasi dan kondisi pada masa Nabi. Bukan hanay sunnah Nabi, Ijma juga mengalami interpretasi ulang berupa konsensus manusia di perlemen, kesimpulan-kesimpulan yang dilakukan oleh Syahrur menurut beberpa pakar karean sistuasi dan kondisi keterpengaruhan Syahrur dengan keilmuan eksakta sebagai dasr keilmuan di sarjananya dulu, terlepas dari itu sahiron syamsudin yang telah melakukan kajian mendalam sebagaimana yang dia teliti di dalam disertasisnya di german yang berjudul “ Muhamamd Shahrur Koranhermeneutik und die deabtte um sie bei muslimichen Autoren tahun 2006. Gagasan syahruru yang di teliti oleh Sahirin menyebutkan bahwa reformasi dan gagasan sharuru masih relevan untuk dikaji dan digunakan sebagai gerakan reformasi hukum Islam di berbagai dunia Islam.<sup>858</sup>

---

853 Filsafat Hermeneutika sebagai metode penemuan hukum yurisprudensi, H.M Fauzan Program doctoral Sekolah PascaSarjana Hukum UGM Yogyakarta.

854 Sumaryono, *Hermeneutika*, Jogjakarta Kanisius Press, 1999. Halaman 29.

855 Kurt Meuller Volmer. *The Hermenutics Reader*, The Continuum Company. New York 1985. Halaman 12.

856 Bruggik, *refleksi tentang Hukum*, Bandung PT Citra Aditya Bakti, 1999. Halaman 29.

857 Kata pengantar Sahairon syamsudin, dalam *Prinsip dan dasr Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Jogjakarta Elsaq Press, 2007, penerjemah Burhanudin SThi. Halaman xv.

858 Ibid, xv.

Dari sinilah penulis mencoba memaknai gerakan KH Sahal mahfudz adalah upaya yang sama yang telah dilakukan oleh Syahrur berupa Hermeneutika Hukum Islam progresif, beliau menawarkan untuk mencoba berpikir induktif mempertimbangkan kembali metodologi manhaji berupa kaidah-kaidah fikih dan kaidah-kaidah Ushul Fiqh sebagai metodologi dalam menjawab problem masyarakatan dan memberikan ruang gerak ilmu bantu semisal sosiologi dan ilmu lain dalam memahami dan mencari makna terdalam dalam teks al-Qur'an dan Hadis. Serta pendapat para Ulama dalam berbagai masalah yang berkembang di masyarakat social.

#### **D. Hermeneutika Hukum Islam Progresif Sahal Mahfudz**

Interpretasi Hukum Islam sering dimaksudkan pada konsepsi al-quran dan hadis dalam ranah Teks. Al-quran dan hadis merupakan perpaduan yang menarik untuk menjawab berbagai soal dan persoalan yang berkaitan dengan hukum Islam. Konsep integrasi dan interkoneksi dalam al-Quran dan ra'yu sebagai sebuah interpretasi yang bergerak dari titik yang sama dan menhasila berbagai hukum yang berbeda karena perbedaan kondisi situasi dan problem yang dihadapi.<sup>859</sup> Keberadaan al-quran sebagai sebuah rujukan yang utama telah menegaskan potensi-potensi yang dimiliki oleh manusia dan hukum Allah yang maha Adil. Sebenarnya kalau kita kaji secara tematik, dalam Islam ada dua golongan yang paling kuat, yaitu golongan rasionalis yang dipelopori oleh kalangan Mu'tazilah. Dan golongan Ahlu Sunnah, yang selalu mengedepankan wahyu dengan menggunakan akal.

Bahwa kita tahu, konsep dasar dalam penentuan hukum Islam itu adalah landasan yang digunakan adalah tektual. Akan tetapi sering kali sarjan Hukum Islam kita tidak mengindahkan adanya entitas lain di luar teks, misalnya adalah kontribusi akal. Yang pada dampaknya adalah konsep semisal *mursalah masalah* menjadi tidak dikenal lagi dan berkembang di kalangan para hukum Islam.<sup>860</sup> Pendekatan yang berbasis Ushuliyah al-Lughawiyah menjadi pokok utama dari pada mempertimbangkan kaidah-kaidah Ushuliyah, yang di dalamnya memungkinkan membuka kran ilmu-ilmu social serta ilmu bantu lainnya dalam memberikan warna hukum menjadi lebih Humanis dan toleran.<sup>861</sup>

Memang landasan tektual masih sangat diperlukan dalam kaitannya menentukan hukum Islam, akan tetapi dalam proses selanjutnya perlu dikembangkan pendekatan manhaj berupa kaidah ushuliyah yang berbasis Maqasid al-Syar'iyah Hermeneutika Hukum Islam progresif dan intuisi.<sup>862</sup> Hal ini diperlukan untuk mengetahui makna dari terdalam teks, seorang tokoh hukum Islam al-Jurjani, menegaskan bahwa perlunya teori konstruktif teks (al-Nazm), Nazm merupakan konsep utama yang digunakan oleh al-Jurjani dalam dua karya besarnya yaitu *Asrar al-Balaghah* dan *Dalail al-I'jaz*, pendekatannya yang digunakan oleh al-Jurjani berupa pendekatan kritik sastra.<sup>863</sup>

Subtansi teks sebagai sumber hukum Islam juga diakui oleh Syahrur, sebagai sebuah pengetahuan bagi seluruh umat Islam dan umat manusia. Dalam bukunya *al-Kitab wa al-Qur'an*.<sup>864</sup> Yang menjelaskan bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan (muhkamat) dan merupakan bagian dari dalam al-kitab memberikan berbagai ekplanasi hukum tentang berbagai tingkah laku manusia, ekplanasi yang dimaksud untuk dapat diterapkan hukum-hukum agama dalam segi kemasyarakatan.<sup>865</sup>

---

859 Samsul Anwar. *Metodologi Hukum Islam* (Yogyakarta, halaman 22. Makalah kelas HUKUM Islam.

860 Abu Muhammad Ahmad ibn Said Ibnu Hazm, *al-Ahkam fi Ushul al-Ahkam*, (Mesir, al asimat, TT) halaman 42.

861 Mazhab Jogja, *Islam Mazhab Jogja* (Jogjakarta: Ar-Ruzz.)

862 Pemahaman tektual yang sangat dominan selain melahirkan eksklusivisme juga menempatkan pemahaman Islam menjadi mundur selama beberapa abad sehingga perlu pendekatan yang baru agar Islam menjadi berwajah Rahmat lil alamin. ZUBEIDI, *Pemberdayaan Masyarakat berbasis Pesantren, Kontribusi Fikih Sosial KIAI Shala Mahfudz dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007) halaman 54-55.

863 Nur Khalis Setiawan, *Al-Quran: Kitab Sastra terbesar* (Yogyakarta: elsaq, 2005) halaman 252.

864 M. Sharur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Muasshirah* (Damaskus: al-Ahali li at Tiba'ah li an-Nasyr wa at-Tawzy) 1992) halamn 55 san 158

865 Dalam hal ini Nasarudin baidan menyatakan dalam artian "perintah" sebuah teks kadang mempunyai penafsiran yang berbeda sehingga menjadi penting untuk mengali penafsiran terdalam dalam teks. Nasharudin Baidan, *Tafsir Maudhui: Solusi*



Muhyar fanani dalam berbagai tulisannya menyebutkan dalam zaman yang modern inipun diperlukan penafsiran literal al-Qur'an dan Sunnah, akan tetapi perlu juga menjangkau lebih dari literal teks semisal apa yang telah diupayakan oleh kalangan Ulama-Ulam kontemporer semisal asy-Syatiby, Abdul wahab Khallaf, dan Hasan at Turabi, walaupun upaya mereka masih saja belum dapat melepas teori masalah dari barang klasik.<sup>866</sup>

Begitu juga dengan pemikiran hermeneutika hukum Islam progresif sahal mahfudz cenderung berupa anti pati pemikiran mazhab formalis yang berkembang waktu itu, dalam artian teori-teori pendekatan formalis yang terjebak pada pemahaman teks yang di landasai pada landasan tekstualisnya bukan berlandaskan pada kontekstualnya. Hal ini didukung di kenyataan masyarakat kita resah dengan gerakan-gerakan agama yang berbasis dan berpikir ala formalis. Dari problem social tersebut muncullah pemikiran alternative hermeneutika hukum Islam progresif Sahal mahfudz. Yang cukup ampuh dalam menjawab dan menjadi solusi bagi problem-problem yang berkembang di masyarakat.

Kalau kita cukup kritis konsep hermeneutika hukum Islam progresif adalah merupakan kritik dari dua lairan maentriems pemikiran yang berkembang pada saat itu, pertama, kelompok yang hanya menekuni wilayah parksis tanpa di bekal dengan kemampuan yang memadai, kedua, kelompok yang hanya sibuk berdiskusi dan beretorika tetapi buta terhadap kondisi masyarakat yang sebenarnya.<sup>867</sup>sebenarnya kalau kita telusuri lebih mendalam pemikiran Sahal Mahfud hampir sama secara substansial dengan ulama pendahulunya yaitu Pemikiran Ali Yafi yang dalam menyikapi kondisi social normatifitas keagamaan. Hermeneutika hukum Islam progresif lebih melakukan realisasi kondisional. Ali yafi'I pernah menyatakan:

*Tajdid Hermenuetika merupakan menrpan norma-norma agama atas realitas social, untuk emmahami kebutuhan perkembangan masyarakat, dengan berpegang pada dasar-dasar dali (usul) uang sudah di letakkan oleh kalangan Ulama. Melalui proses-proses dinamis, jadi tajdid yang kita maksudkan adalah bukan bererti menggantikan ajaran-ajaran agama dan hukum-hukumnya yang bersifat mutlak, fundamental dan Universal, yang sudah tertuang dalam ketentuan otentik (qat'iyah), tapi tajdid mempunyai ruang gerak yang cukup luas dan hal yang memepbaharui cara memahmi, menginterpretasi, mereformulasai dan melakukan teo-passing terhadap ajaran-ajaran agama-agama itu, yang berada di luar wilayah qat'iyah, yaitu ketentuan-ketentuan agama yang bersifat zanniyah yang menjadi wilayah kajian ijthad.*<sup>868</sup>

Bahawa sebenarnya hermeneutika Hukum Islam progresif Sahal Mahfud adalah upaya untuk menyatukan dua dimensi, yaoti dimensi yang berkaiatan denngan individual, dan dimensi yang berupa social ijtimaiyyah). Menurut beliau, Sahal mahfudz sebenarnya Hermenutika Hukum Islam progresif harus memiliki padardigma baru *pertama*, mengupayakan interpretasi ulang terhadap teks-teks al-quran hadis dan pendapat Ulama dan mencari dalam konteks yang baru. Kedau, makna bermazhab berupabh dari makna mazahab tektual untuk berubah kepada mazhab yang lebih metodologis yaitu mazhab manhaji. Ketiga, melakukan verifikasi mendasar terhadap pemhaman agama anatar yang dalam wilayah usul dan yang berada pada wilayah yang furu'. Keempat, bahwa pemahaman hermenuetika hukum Islam progresif hadir sebagai etika social, bukan sebagai hukum positif Negara. Keliam mengenalkan metodologi pemikirna filosofis, termasuk pendektan yang berbasis filosofis, terutama yang berkaitan dengan budaya dan social sehingga kehadiran fikih disini sebagai perangkap hermeneutika yang berpengaruh pada persoalan metodologisnya.<sup>869</sup> Maka dari itu perkembangan teoritis berupa prosedur

---

*Qurani atas maslah sosail Kontemporer* (Yogyakarta: pstaka Pelajar, 2001) halaman 227.

866 Ibid, halaman 94.

867 Sumanto al-Qurtuby, *KH Sahal Mahfudh: Eara Baru Fikiqh Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999) halaman 80.

868 Ma Sahal Mahfud, Nuansa ... halaman 19.

869 Pendekatan metodologis teologis-normatif-deduktif, cenderung di dominasi oleh Aristotelian logic, yang bercirikan dicotomus logic atau dalam bahasa lainnya, dichotomis, Akhmad Minhaji, Hukum Islam antara Sakralitas dan profanitas" (prespektif sejarah sosaila) pidato pengukenan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada fakutas Syari'ah di

mengali hukum dengan pendekatan manhaji berupa hermeneutika hukum Islam Progresif adalah merupakan perkembangan ideal, penggalan hukum mazhab empat secara komprehensif dengan ragam dan secara hirarkhis<sup>870</sup>, sudah tidak cukup lagi, harus dibantu dengan kaidah fiqh dan kaidah ushul fiqh yang nantinya metodologi ini bisa diartikan sebagai hermeneutika hukum Islam progresif yang mencoba compatible dengan perkembangan dunia modern.

Metodologi yang ditawarkan berupa hermeneutika Hukum progresif adalah berfilosofis pada pendekatan bermazhab yang bersifat manhaji. Yaitu metode yang dikawinkan dengan metode sains modern dengan mengambil elemen-elemen baik dari metode Islam klasik maupun metode barat modern. Dengan sintesa anatar keduanya dapat menghasilkan metode yang cukup ampuh, dalam hal ini sebagaimana ungkapan Qodri Azizi, Ijtihad Sains Moderen, bisa juga disebut dengan manhaj eklektif<sup>871</sup> atau manhaji plus saintifik.

Apabila dikaitkan dengan pendekatan maqashid al-Syar'iyah, hermeneutika Hukum Islam progresif sangat tepat, karena dalam metodologi KIAI sah dengan hermeneutika Hukum Islam Progresif selalu berupaya untuk mencapai tiga tujuan dari maqashid al-Syar'iyah, *pertama*, Masalah Daruriyyah, yaitu kemaslahatan yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan oleh seluruh manusia baik di dunia maupun di akhirat, kemaslahatan ini mengandung lima pokok, dalam bahasa akademik disebut dengan al-masalih al-khomsah yang didalamnya ada menjaga agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan, dan memelihara harta, kelima kebutuhan itu jelas menjadi landasan dan dasar utama dalam masalah yang dhoruri<sup>872</sup>, yang menjadi titik tumpu dari metodologi Hermeneutika Hukum Islam Progresif ala Sahal Mahfudz.

Adapun yang masalah yang kedua adalah masalah hajiyyah, yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan untuk menyempurnakan lima kemaslahatan pokok di atas, yang didasari dari keinginan manusia untuk menjadi penguat dari basic dasar manusia yaitu masalah daruriyyah. Sedangkan yang ketiga adalah masalah tahsisniyyah, yaitu kemaslahatan yang bersifat pelengkap (komplementer) dari kemaslahatan ini merupakan nilai tambah sendiri, dalam kemaslahatan ini nilai-nilai etika dan keindahan menjadi dasar utama dalam filosofi kemaslahatan dalam point masalah tahsisniyyah.<sup>873</sup>

Tipologi dari Hermeneutika Hukum Islam progresif ala Sahal Mahfudz antara lain adalah, *pertama*, membangun dan membimbing perilaku umat untuk bergerak atas dasar syari'ah yang di beri pencerahan akidah dan akhlak. *Kedua*, mampu mewujudkan sebuah tatanan dengan norma hukum baru yang memiliki nilai-nilai jati diri keadilan, persamaan dan kemitraan.<sup>874</sup> upaya teks menuju konteks juga harus terus digalakkan. Nasr Hamid Abu Zaid juga melakukan hal yang sama, salah satu ungkapannya adalah bahwa teks mengandung otoritas untuk mengembangkan kebudayaan dan ilmu pengetahuan.<sup>875</sup>

Dalam metodologi hermeneutika hukum Islam Progresif upaya ijtihad menjadi sangat penting,

---

hadapan Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 25 September 2004.

870 Metode yang digunakan oleh kalangan Hanafiyah yang menggunakan sumber hukum Islam berupa, al-quran dan hadis, aqwal ashahabah, ihtisan, ijma, sedangkan mazhab maliki berupa al-quran al-hadis, ijma as-shahabah, amal ahlu madinah, fatwa as-sahabah, qiyas, ihtisan, al-masalah mursalah, dan az-zara'i. dan lain sebagainya. Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahsul Masail 1926-1999* (Yogyakarta: LKIS 2004) halaman 130-131).

871 Eklektif diambil dari sebuah pemahaman yang sering disebut eklekticism, yaitu metode atau system untuk melihat pilihan dari berbagai sumber, eklektisisme di sini dimaksudkan sebagai sebuah pendekatan akademik, bukan paham, dan bukan proses untuk membangun aliran, lihat Qodri Azizi, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* (Jakarta: Teraju, 2004) halaman 12.

872 Muhammad Sai Ramadhan al-Buthi, *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Mubtadiat, 1992) halaman 110.

873 Al-Ghazali, *al-Musthafa min ilmi Ushul*, Muhammad abd al-Salam al-Safi, (Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiah, 2000) halaman 286.

874 Ahmad Rafiq, *Fiqh Kontektual dari Normatif menuju ke pemaknaan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004) halaman 5.

875 Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nass: Dirasah fi Ulum al-Qur'an* (al-Hai'ah al-Misriyyah al-Ammah, 1993) halaman 11.

instrumen ini mencoba menguak dari wilayah teks yang beruma manhaj manhaji yang berobyekkan kitab yang berbasis perbandingan mazhab. Menuju gerakan menalar dengan kaidah fiqh dan kaidah Ushul fiqh. Jika Istinbat al-ahkam dengan menggunakan metode ini, peamknaan baru yang itu masih dalam kerangka yang sering digunakan oleh Ulama yaitu kadijah fiqh dan kaidah ushul fiqh, inilah yang saya maksud dengan hermenutika hukum Islam progresif ala Sahal Mahfudz.<sup>876</sup>

Hermeneutika Hukum Islam Progresif yang dilakukan oleh Sahal Mahfudz mencoba mengkontekstualisasikan metodologi ushul dan kaidah-kaidah syafi'iyah dengan menyandingkan nilai-nilai baru dalam ranah hukum Islam yang berupa maqasid al-Syar'iyah. Dan selanjutnya untuk membaca realitas dan symbol-simbol di masyarakat.

## E. Kesimpulan

Hermeneutika hukum Islam progresif ala Sahal Mahfudz merupakan pendektan hukum baru yang sangat humanis, dalam metodologi ini memang sebenarnya hanya menfungsikan kaidah-kaidah ushul fiqh dan kaidah-kaidah fiqhiyyah yang sudah tidak begitu “dihiraukan” oleh kalangan pesantren bukan karean mereka tidak bisa akan tetapi karean ketawadu'an mereka dengan tidak mau bermain dalam wilayah kaidah fiqhiyyah dan kaidah-kiadah ushuliyah. Menurut mereka wilayah ini adalah wilayah para mujtahid yang mereak tidak mungkin mencapainya. Tetapi apa yang di lakukan oleh Shala mahfudz sungguh berbeda, beliau mencoba bermain di wilayah ini. Mengajari kita para satri untuk mencoba dan tidak tabu dengan kaidah-kaidah ushul serta kaidah penafsiran hukum Islam progresif, apalgi dengan mengenalkan kajian hermenutika hukum Islam progresif, dengan menggali ilmu bantu hermenutika yang masih relevan dan berguna bagi pengembangan hukum Islam kontemporer yang telah di gali sebelumnya oleh para pakar-pakar sebelum kita.

## Daftar Pustaka

- Anwar,Samsul. *Metodologi Hukum Islam* (Yogyakarta, halaman 22. Makalah kelas hukum Islam.
- Azizi,Qodri,2004 *Hukum Nasional: Ekletisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* Jakarta: Teraju.
- Al-Buthi, Muhammad Sai Ramadhan,1992 *Dawabit al-Maslahah fi alSyari'ah al-Islamiyyah* Beirut: Dar al-Mubtadiat.
- Al-Ghazali,2000 *al-Musthafa min ilmi Ushul*, Muhamamd abd al-Salam al-Safi, Berut: Dar al-Kutub al-ilmiyah.
- Baidan, Nasharudin,2001 *Tafsir Maudhui: Solusi Qurani atas maslah sosail Kontemporer* Yogyakarta: pstaka Pelajar.
- Asmin,Yudian Wahyudi Asmin, 2006, *Usuhl Fiqh versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* Yogyakarta: Nawesea Press.
- \_\_\_\_\_, 2006 *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* Yogyakarta: Pesantren Nwesea.
- Bruggik,1999, *refleksi tentang Hukum*, Bandung PT Citra Aditya Bakti.
- Gadamer,Hans Gogr,1997, *philosophical Hermeneutics*, Universitas of California Press, London.
- Lehy,Gregory, *Legal Hermeneutic History, Theori and Practice*, Universitas of California Press, Berkeley Los Engeles.
- Hamidi, Jazim,2005, *Hermenutika Hukum* Jogjakarta UII Press.

---

876 Sahal Mahfud, Nuansa.....

- Hasabullah, Ali, 1971 *Ushul Tasri' al-Islami*, Mesir: Dar alMaarif.
- Hamid, Nasr Hamid Abu, 1993 *Mafhum an-Nass: Dirasah fi Ulum al-Qur'an* al-Hai'ah al-Misriyyah al-Ammah.
- Hazm, Abu Muhammad Ahmad ibn Said Ibnu, *al-Ahkam fi Ushul al-Ahkam*, Mesir, al asimat, TT.
- Mahfudz, Sahal, 2004, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKIS).
- Minhaji, Akhmad, 2001. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam* kontribusi Joseph Schat terjemahan Ali Masrur Yogyakarta Press.
- Najib, Muhammad, Mazhab Jogja, *mengagas paradigam ushul fiqh kontemporer* Yogyakarta: Ar-Ruzz.
- Philips, Abu Ameenah Bilal, 2002 *The Elevotion of Fiqh: Islamic Law and The Madhabs* Kuala Lumpur: ASN.
- Syamsudin, Sahiron, 2009. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*, Pesantren Nawesea.
- \_\_\_\_\_, 2007. dalam *Prinsip dan dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*; Penerjemah Burhanudin Jogjakarta Elsaq Press.
- Saibonhm, Thomas, 1986, *Facts, Words, and What Jurisprudence Can Tearch Hermeneutics*.
- H.M Fauzan Program doctoral Sekolah PascaSarjana Hukum UGM Yogyakarta.
- Rafiq, Ahmad, 2004 *Fiqh Kontektual dari Normatif menuju ke pemaknaan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sumaryono, 1999, *Hermenutika*, Jogjakarta Kanisius Press.
- Syahzur Muhammad, 2004 *metodoologi fikih Islam Kontemporer*; terjemahan Sahiron Syamsudin, Yogyakarta: elsaq Press.
- \_\_\_\_\_, Muhammad, 1992 *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Muasshirah* Damaskus: al-Ahalli li at Tiba'ah li an-Nasyr wa at-Tawzy.
- Setiawan, Nur khalis, 2005 *Al-Quran: Kitab Saartra terbesar* Yogyakarta: elsaq.
- Volmer, Kurt Meuller, 1985, *The Hermenutics Reader*, The Continuum Company. New York.
- Zubeidi, 2007 *pemberdayaan Masyarakat berbasis Pesantren, Kontribusi Fikih Sosial KIAi Shala Mahfudz dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Qurtuby, Sumanto, 1999 *KH Sahal Mahfudh: Eara Baru Fikiqh Indonesia* Yogyakarta: Cermin.
- Pendekatan metodologis teologis-normatif-deduktif, cenderung di dominasi oleh Aristotelian logic, yang bercirikan dicotomus logic atau dalam bahasa lainnya, dichotomis, Akhmad Minhaji, Hukum Islam antara Sakralitas dan profanitas” (prespektif sejarah sosaila) pidato pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada fakutas Syari'ah di hadapan senat Terbatas UIN Suann Kalijaga Yogyakarta tanggal 25 September 2004.
- Zahro, Ahmad, 2004 *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahsul Masail 1926-1999* Yogyakarta: LKIS.

# Brigade Tholiban: Politik Lokal Santri Antara Kepentingan Dakwah dan Tuntutan Ekonomi

Oleh: Dr. Acep Aripudin

## Abstrak

*Pasca reformasi Indonesia tahun 1998 beberapa elemen kelompok Islam menyuarakan aspirasinya dan menyita perhatian berbagai kalangan seperti peneliti, akademisi dan pemerintah. Berbagai tuntutan massa Islam terhadap akses-akses politik, ekonomi dan kebebasan berpendapat terjadi pada hampir setiap sudut perkotaan dan juga di daerah. Munculnya gerakan-gerakan sosial berideologi keagamaan tersebut kerap menimbulkan masalah yang berpengaruh terhadap konstelasi politik nasional maupun lokal karena tuntutan-tuntutan massa yang kuat, mendasar dan fenomenal. Kekuatan penting yang mendasari munculnya gerakan sosial religious ini adalah spirit perjuangan yang berpijak pada agama, seperti dakwah dan jihad. Namun, spirit tersebut kemudian berkembang secara dinamis dan masuk pada ranah yang lebih horizontal dan pragmatis, seperti motivasi mendapatkan hak-hak ekonomi, peran politik dan pengaruh dalam masyarakat.*

*Artikel ini membuktikan bahwa gerakan sosial berbasis ideologi agama khususnya Islam bersifat dinamis mengikuti konteks perkembangan sosio-historis yang terjadi. Respons tokoh-tokoh Islam terhadap keprihatinan moral yang melanda umatnya dijadikan landasan utama pentingnya melakukan tindakan yang dianggapnya sebagai dakwah. Gerakan dakwah murni gerakan agama yang memiliki pijakan implisit dalam Islam. Gerakan moral ini kemudian berkembang menjadi gerakan politik dengan target memperoleh hak-hak mendapatkan peran dan pengaruh dalam masyarakat. Penggolan Perda syariat menjadi landasan hukum dalam kehidupan bermasyarakat di kabupaten dan Kota Tasikmalaya merupakan target penting gerakan Tholiban yang didukung ormas-ormas Islam lainnya yang sehaluan dengan Tholiban. Bahkan, gerakan sosial keagamaan Brigade Tholiban di Tasikmalaya yang dijadikan perhatian artikel ini membuktikan bahwa spirit keagamaan dalam gerakannya bersifat multi target, tidak terkecuali target ekonomi. Brigade Tholiban dipimpin para ajengan dan santri sebagai gerakan ideologi Islam di Tasikmalaya, apabila dirunut akarnya memiliki spirit ideologi serupa dengan gerakan-gerakan keagamaan yang terjadi pada tingkat lokal maupun dunia Islam. Gerakan sosial Islam tumbuh berpijak pada faktor-faktor sosial dan historis yang memberi peluang potensial untuk tumbuh dan bermetamorfosis kembali pada saat yang tepat.*

*Kata Kunci: Dakwah, Political Santri dan Brigade Tholiban.*

## Abstract

*Since Indonesian reformation in 1998, the struggle aspiration of Islamis group have been observed element such as researcher, scientist and government. Some of these Islamis movement to demand their rights politic and economic access and freedom of speech have done in which city and other villages. The rised of ideological religious movement some times become any social problems which influence strong, fundamental and fenomenal to national and local political constellation. The fundamental strong which rised based of social ideological religious movement is spiritual religion resurgent like da'wah and jihad. But, the spirit and than development dinamicly and pragmatism oriented like right to economic motivation, politic and the right of roles in society.*

*This article will be evidence that the religious social movement like Islam dinamicly followed social, politic and historical development. Respons of Islamic religious leaders (ajengan) to ummah problems like moral sympathy has been based to done demonstration and social action in streets and*

*official government in Tasikmalaya. This actions called is da'wah or jihad. Konsep of da'wah can be refered on Quran, but in fact the da'wah movement has been social, political religious development to have right of role in society, economic right and power local government right. Local low government on the form Perda Syariat (Islamic legal formal), sweeving action, social mobilitation and demonstration is one of the gentel and formal target of Brigade Tholiban, one of the some social organization based Islmic religion in Tasikmalaya. Leaders and members of Brigde Tholiban is chairman (ajengan) of Islamic boarding house (pesantren) and her students in Tasikmalaya areas. In fact, this social religious movement mobilized by ajengan (Islamic leader) and santri (Islamic student) which influenced in Tasikmalaya. By the way, this movement called by santri movement.*

*Key Word: da'wah, Political Santri and Brigade Tholiban.*

Aktualisasi kebebasan beragama dan berkeyakinan kembali bergairah setelah lama terpendam dalam kubangan tekanan penguasa Orde Lama dan Orde Baru. Gejala menggeliatnya gerakan keagamaan, baik dalam bentuk ideologi, politik maupun sparatisme, makin menampakan batang hidungnya, terutama pasca reformasi tahun 1998. Momentum reformasi telah dijadikan oleh sebagian kelompok-kelompok ideologi, termasuk ideologi berjau agama, sebagai ekspresi atas tekanan yang dirasakan selama bertahun-tahun. Kondisi seperti itu, lebih sederhana bisa dianalogikan seperti besot yang ditekan begitu kuat sebagai bentuk dari dinamika sistem interaktif atau bentuk dialektika sosial menunggu gilirannya untuk berperan lebih terbuka. Reformasi merupakan saat katup pandora dibuka dalam mengekspresikan gagasan-gagasan dan gerakan ideologis tersebut.

Fenomena dan gejala menguatnya ideologi agama terjadi bukan saja diperkotaan dimana potensi munculnya gerakan dan pemahaman ideologi agama mendapat tempat nyaman karena kompleks dan berkembangnya dinamika kehidupan beragama. Gejala munculnya gerakan ideologi agama juga terjadi di daerah-daerah, baik gerakan ideologi tersebut merupakan pengembangan sayap dari gerakan ideologi agama diperkotaan maupun gerakan ideologi khas daerah tertentu yang tidak ada di daerah lain. Kelompok ideologi agama dalam Islam misalnya, kembali menggeliat di beberapa daerah di Jawa Barat, seperti Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam, Majelis Mujahidin dan Brigade Tholiban. Kelompok-kelompok gerakan ideologi Islam tersebut, makin berkembang dengan motivasi beragama, seperti ekonomi, politik dan dakwah. Kelompok gerakan ideologi Islam yang disebut terakhir bahkan telah menjadi patron politik pimpinan daerah seperti bupati dan walikota dan menumbukan hubungan simbiosis mutualisma. Kelompok ini diduga kuat telah menjadi kekuatan sosial dan politik lokal yang khas di Tasikmalaya, tempat tumbuh dan berkembangnya Brigade Tholiban (BT).

Beragam bentuk politik ideologi Islam yang digerakan oleh kelompok-kelompok tersebut, berdasar pada sikap dan tindakan-tindakannya mengusung isu-isu perbaikan etika dan moral agama yang cenderung dilanggar oleh masyarakat, sehingga gerakan dan tindakan mereka masuk kategori *amar ma'ruf nahi munkar*<sup>877</sup> atau *da'wah*.<sup>878</sup> Namun demikian, metode dan pendekatan dakwah mereka cenderung mengarah pada ekstrimitas yang memicu munculnya sikap pro dan kontra dalam masyarakat, terutama warga masyarakat yang memiliki pemahaman dan pendekatan Islam yang lebih lembut dan moderat.

Brigade Tholiban sebagai kelompok Islam yang tumbuh dan berkembang di Kota Santri Tasikmalaya memiliki peran penting dalam konstelasi peta dakwah dan syiar Islam, bahkan politik santri lokal hingga Nasional. Peran BT dalam ranah politik lokal telah berhasil menggolkan dan memasarkan gagasan-gagasan ideologi mereka masuk pada ranah hukum positif, seperti target-target gagasan Islam mereka agar dituangkan dalam bentuk peraturan daerah atau Perda, sehingga menjadi aturan dan rujukan

---

<sup>877</sup>Secara bahasa artinya "menyuruh yang ma'ruf dan mencegah yang munkar" berdasar pada Quran dan Hadits. QS, 3:4.

<sup>878</sup>Secara etimologi artinya "menyeru", "memanggil" atau "mengajak". Maksudnya ialah mengajak manusia kepada Islam.

hukum yang berlaku bagi masyarakat di daerahnya. Aktualisasi cita-cita gerakan Islam kelompok BT ini hingga menjadi besar, tersiar dan legal dilakukan dengan berbagai pendekatan yang potensial dalam masyarakat Tasikmalaya, seperti politik lokal, sejarah dan sentimen keagamaan.

Pengaruh gerakan Islam transional dan perkembangan politik domestik juga diduga memberi andil terhadap tumbuh dan berkembangnya kelompok-kelompok ideologi agama di daerah sebagai akibat dari perkembangan teknologi informasi yang masuk ke daerah-daerah. Perkembangan informasi dan konstelasi politik domestik misalnya, nampak pada gerakan dan strategi BT yang lebih politis ketika musim pemilihan umum anggota legislatif baik pusat maupun daerah.<sup>879</sup> BT berusaha menggolkan kader-kadernya masuk pada ranah politik praktis seperti menjadi anggota dewan dengan target agar lebih mudah gagasan dan cita-cita mereka menjadi kebijakan sehingga legal, atau setidaknya tidaknya kader mereka mampu mempengaruhi arah kebijakan agar sesuai dengan cita-cita mereka.

Demokratisasi yang ditubuh rakyat Indonesia 14 tahun yang lalu memberi peluang lebih leluasa bagi kelompok seperti BT melakukan kolaborasi dan koalisi dengan pimpinan daerah atau mendukung calon pimpinan daerah dengan target bisa memperoleh dukungan kebijakan yang menyokong gerakan-gerakannya. Namun demikian, gagasan dan gerakan mereka terbukti telah menimbulkan reaksi dari kelompok dan penganut paham Islam lainnya yang lebih mapan dan “tidak politis”, seperti selama ini berkembang di pesantren-pesantren di Tasikmalaya. Reaksi kelompok mapan ini, ternyata bukan sebatas karena perbedaan pada pendekatan dan metode dakwah, dimana kelompok Islam seperti BT menggunakan metodenya lebih militan, namun juga perbedaan pada tataran pemahaman konsep etika dalam Quran dan perebutan pengaruh dalam masyarakat.<sup>880</sup>

Kelompok BT seperti dilansir beberapa media cetak maupun online telah beberapa kali melakukan tindakan penggalangan massa dan tindakan kekerasan terhadap masyarakat yang dianggapnya telah melakukan pelanggaran etika agama. Sweeping terhadap tempat-tempat hiburan malam, tempat minuman keras, penangkapan anggota masyarakat yang melakukan tindakan asusila hingga tekanan politik terhadap pemerintah setempat yang membiarkan pembangunan dan eksplorasi tambang yang dianggapnya menodai keadilan masyarakat setempat seperti terjadi di distrik Panca Tengah. Tindakan dan aksi-aksi tersebut dilakukan merupakan bentuk konkrit komitmen para anggota BT terhadap nilai-nilai Islam yang harus diperjuangkan.<sup>881</sup>

Namun demikian, dibalik aksi-aksi dan tindakan mereka terhadap berbagai perilaku masyarakat yang dianggapnya meresahkan tersebut bukanlah satu-satunya tujuan gerakan mereka, karena bisa saja mereka juga memiliki agenda-agenda lain seperti masalah pemahaman tentang filantropi Islam dan cara-cara mengonsumsi dan mendistribusikannya. Pandangan BT tentang jihad dan cara-cara melakukannya hingga pemahaman mereka tentang masyarakat Islam lengkap dengan konsep-konsep kepemimpinan yang mesti diaktualisasikan dan diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam.<sup>882</sup>

Pandangan sentral BT tentang “negara Islam”, sepertinya merupakan salah satu gagasan sentral tentang bagaimana memelihara Islam dan umat Islam. Namun demikian guna mencapai cita-cita tersebut, seluruh komponen umat harus melakukan tahapan-tahapan sebagaimana dilakukan Rosulullah

---

879Brigade Tholiban Tasikmalaya dicatat sudah menggolkan 1 orang wakilnya di DPR RI, 1 orang di DPRD Propinsi dan 21 orang di DPRD Kota Tasikmalaya. Ismail Hasani & Bonar T. Naipospos, *Radikalisme Agama dan Implikasinya Terhadap Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jabotabek dan Jawa Barat, Wajah Para Pembela Islam*, Jakarta, Pustaka Masyarakat Petras, 2010, h. 184.

880A. Aripudin, *Tipologi Kejatuhan Lembaga Pesantren, Studi Tiga Pesantren di Jawa Barat*, Bandung, Fidkom-Lemlit Univ. Islam Negeri Sunan Gunung Djati, 2011.

881Ratusan Brigade Tholiban Suarakan Aspirasi Ke DPRD Kabupaten Tasikmalaya, *Tasik Selatan Media Online. Media Informasi Tasik Selatan*, 29 Maret 2011. Sopyan Munawar, *Ormas Islam Sweeping Sarang Gang Motor Brigez*, RMOL (Rakyat Merdeka Online)-Minggu 18 Nopember 2012. Masyarakat Tasikmalaya Selatan (Rampas) dan Brigade Tholiban Kembali Berdemo, *PR Online 29 Maret 2011*. Para Pendekar Pemberantas Kemaksiatan Bermunculan. [Rahmat Blog blog.re.or.id](http://RahmatBlog.blog.re.or.id). *Eksistensi Brigade Taliban di Kab. Tasikmalaya Sebatas Dakwah Islamiyyah*. Nuansa Post Minggu, 01 Januari 2012.

882Rajiv Chandrasekaran, *Indonesian Style Taliban Fights for Islamic Law*, The Washington Post, Saturday, May 4, 2002.

di Mekkah. Konsep “hijrah” di antara sekian konsep yang digunakan sebagai tahapan mencapai “negara Islam”. Tanpa melakukan hijrah kecil kemungkinan masyarakat Islam dan negara Islam terwujud. Namun demikian, lepas dari gagasan-gagasan dan opini yang dikemukakan ke publik, kelompok BT juga tidak sanggup melakukan “bargaining politik” dengan penguasa atau tokoh politik untuk mendapatkan “bantuan keuangan”. Ikatan militansi massa yang kuat dijadikan alasan bahwa mereka memiliki massa yang banyak dan berepengaruh. Perolehan keuangan mereka, sebagian kecil dibagikan kepada para anggota BT, sementara sisanya digunakan oleh pemimpin mereka untuk membangun masjid, madrasah atau majlis taklim.

Pertanyaan pentingnya berkaitan dengan peran dan eksistensi BT di Tasikmalaya ialah tentang bagaimana proses aktualisasi cita-cita kelompok BT hingga mendapat dukungan luas dari masyarakat Tasikmalaya. Bagaimana pula konsep-konsep penting yang dijadikan prioritas dalam gerakan mereka sehingga mudah diserap dan dipahami masyarakat. Konsep-konsep penting yang dikembangkannya kemudian melahirkan sebuah jaringan komunikasi yang mengatur hubungan di antara mereka dan di luar kelompoknya. Bagaimana pula keterkaitan gerakan BT secara historis dengan gerakan-gerakan Islam sebelumnya yang pernah terjadi di Tasikmalaya. Semua pertanyaan tersebut pada akhirnya akan bermuara pada sebuah pertanyaan besar hal-ihwal keberadaan BT dalam konteks gerakan Islam santri di Indonesia yang bersifat kedaerahan.

Persoalan menguatnya kembali gerakan “keagamaan lokal” seperti terjadi di Tasikmalaya tersebut menarik diungkap, karena berbagai pertanyaan terbuka maupun tersembunyi dibalik gerakan tersebut. Persoalan-persoalan mendasar nampaknya masih berputar di sekitar persoalan sumber-sumber ekonomi ekonomi dan dakwah. Potensi demikian mendapat momentumnya pada era demokrasi dan kebebasan berpolitik di Indonesia pasca reformasi. Potensi sosio-historis politik yang sudah ada sebelumnya di Tasikmalaya juga memberi sumbangan cukup kuat terhadap munculnya gerakan radikal Islam di kota santri tersebut. Dukungan masyarakat, khususnya kalangan muda produktif makin menjadi isyarat terhadap persoalan kaum muda menghadapi tantangan kehidupan yang makin kompleks dan berat. Begitu besar persoalan tentang munculnya kembali gerakan keagamaan di daerah membutuhkan keseriusan dalam menanggulangnya. Luasnya bahasan dan kompleksnya persoalan diperlukan pembahasan lebih spesifik dan masuk pada jantung persoalan. Oleh karena itu, maka perlu dilakukan reduksi melalui rumusan-rumusan pertanyaan, berikut: Bagaimana proses munculnya gerakan kelompok Brigade Tholiban hingga menjadi kekuatan politik massa santri berkembang di Tasikmalaya? Apa saja konsep-konsep agama yang digunakan oleh gerakan Brigade Tholiban dan perkembangannya hingga menjadi sebuah jaringan komunikasi di antara mereka dan di luar kelompoknya? Bagaimana aktualisasi gerakan-gerakan Brigade Tholiban hingga memunculkan bentuk interaksi dan dialektika dengan kelompok-kelompok Islam lainnya dan dengan pemerintah?

## **A. Lahirnya Brigade Tholiban**

Pasca kerusuhan 1996, Tasikmalaya seperti tidak sepi dari munculnya dinamika sosial-keagamaan yang memang potensial tumbuh dalam masyarakat. Sejarah gerakan keagamaan yang bernuansa politik di Tasikmalaya pernah terjadi jauh sebelumnya, yaitu pada masa perjuangan gerakan DI/TII pada tahun 1949 yang diproklamasikan oleh tokoh S.M. Kartosuwirjo, seorang pemuda Jawa Tengah dan kemudian menikah dengan gadis Sunda.<sup>883</sup> Gerakan lainnya ialah Komando Jihad (Komji) yang terjadi sepanjang tahun 1976-1980 di berbagai daerah, seperti Sumatera, Jawa Barat, Jawa Tengah sampai Jawa Timur. Komando Jihad digerakan oleh tokoh H. Ismail Pranoto di Sumatera, sementara di Jawa Barat digerakan oleh Warman. Berbagai tindakan dan peristiwa yang melibatkan kelompok ini, seperti teror, perampokan, pengeboman dan pembunuhan. Gerakan Komji juga terjadi di Tasikmalaya dan

---

<sup>883</sup>Holk H. Dengel, *Darul Islam-NII dan Kartosuwirjo, Angan-Angan Yang Gagal*, Jakarta, Sinar Harapan, 2011, h. 1.



mereda menjelang tahun 1980-an.<sup>884</sup>

Rentetan peristiwa gerakan Islam di atas, nampak masih sulit dihilangkan di Tatar Priangan karena berbagai fakta dan alasan yang memang sangat potensial tumbuh pada masyarakat, hingga muncul kembali pada era sekarang setelah lama ditutup secara politik pada masa Orde Lama maupun Orde Baru. Oleh karena itu, munculnya gerakan Brigade Tholiban, juga tidak bisa dilepaskan dari ikatan-ikatan sosial-historis yang ikut memelihara dan memperkuat potensi gerakan ideologi Islam yang sarat dengan gerakan politik kekuasaan. Gerakan ideologi Islam tersebut, spiritnya adalah dakwah, yaitu penyebaran dan pelaksanaan Islam dalam kehidupan masyarakat, seperti dapat dilihat dari cara dan target-target gerakannya.

Berpijak pada opini, aksi massa dan gerakannya, Brigade Tholiban lahir karena rasa cemas beberapa tokoh Islam di Tasikmalaya terhadap fenomena perilaku pelanggaran etika dan norma agama yang marak di masyarakat. Pelanggaran etika dan norma tersebut, seperti maraknya praktik perjudian, praktik prostitusi dan maraknya kebiasaan minuman keras. Belakangan kondisi tersebut meluas dengan menjamurnya kumpulan-kumpulan anak muda dalam geng-geng motor yang meresahkan masyarakat dan terakhir adalah maraknya preman-preman jalanan yang dapat memicu timbulnya pertikaian dalam masyarakat.

Tepatnya pada tahun 1999 tokoh-tokoh Islam lokal, seperti Ajengan Zenzen dari Al-Irsyadiyah, Kyai Asep Mausul dari Miftahul Huda dan beberapa kawannya seperti Ajengan Mubin Manonjaya di Tasikmalaya mendirikan gerakan yang disebutnya Brigade Tholiban (“barisan santri”). Agenda berdirinya BT ini ialah pemberantasan kemaksiatan di Tasikmalaya.<sup>885</sup> Brigade Tholiban Tasikmalaya, seperti diakui Ust. Ruhanudin, bahwa Gerakan Taliban Tasikmalaya tidak memiliki keterkaitannya dengan Taliban di Afganistan ataupun di Pakistan. Namun demikian prinsip ideologinya mempunyai kesamaan, juga tidak jauh berbeda dengan Ikhwanul Muslimin Mesir dan Hamas Palestina serta gerakan Islam Taliban di Afganistan.<sup>886</sup> Perbedaannya sebagaimana yang diungkapkannya adalah dalam mengaktualisasikan tujuannya.

”Tidak seperti Taliban di Timur Tengah, sebuah organisasi besar yang sudah jauh melangkah kepada kancah politik, Taliban Tasikmalaya pergerakannya masih sebatas dakwah Islamiyyah sesuai misinya yakni ”menginformasikan tentang Islam dan memperingatkan umat Islam yang telah sampai kebenaran kepadanya.” Adapun obsesinya adalah mengislamkan khususnya para penguasa yang berperilaku zalim, di mana konsep dasar dalam pencapaian tujuannya adalah berupaya menggeser keberadaan masyarakat dari kebodohan ke arah yang berpengetahuan dan berpemikiran serta berwawasan luas, sehingga akhirnya dapat diimplementasikan menjadi sebuah harapan dalam perwujudan nyata yang dipandu oleh konsep Islam secara komprehensif.<sup>887</sup>

Ajengan Zenzen pemimpin Pesantren Al-Irsyadiyah sekarang merupakan pimpinan BT yang dikenal sangat pandai bermain politik. Ia tidak segan berkoalisi dengan calon walikota maupun bupati dalam menggolkan perda-perda syariah, seperti terjadi pada tahun 2007 dimana Tholiban mendukung Syarif sebagai walikota. Namun dukungan tersebut harus dibayar oleh Syarif dengan perda No. 12/2009 tentang Pembangunan Tata Nilai Masyarakatan Berdasar pada Ajaran Islam dan Norma-Norma Sosial Masyarakat Tasikmalaya.<sup>888</sup>

---

884M. Zaki Mubarak, *Geneologi Islam Radikal di Indonesia; Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, Jakarta, LP3ES, 2008, h. 76-77.

885Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos (Ed), *Radikalisme Agama dan Implikasinya Terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jabidetak dan Jawa Barat, Wajah Para Pembela Islam*, Jakarta, Pustaka Masyarakat Setara, 2010, h. 99.

886Rajiv Chandrasekaran, *Indonesian-Style Taliban Fights for Islamic Law*, The Washington Post, May 04, 2012.

887Nuansa Post, *Membawa Aspirasi Masyarakat*, 01 Januari 2012.

888Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos (Ed), *Radikalisme Agama dan Implikasinya*, ... ibid, h. 183.

BT mulanya merupakan Forum Silaturahmi para ajengan dan ulama dari berbagai ormas Islam di Tasikmalaya. Berselang satu tahun setelah silaturahmi itu, Tholiban didirikan, yaitu pada tahun 1999 setahun setelah terjadi reformasi di Indonesia. Setelah itu, Tholiban langsung mengukuhkan diri sebagai ormas Islam anti maksiat dan rajin melabrak berbagai perilaku maksiat, seperti perjudian, pelacuran dan peredaran minuman keras yang terjadi di Kota Tasikmalaya.

Lahirnya Tholiban di Tasikmalaya tidak bisa dilepaskan dari ruang yang sangat mendukung lahirnya gerakan ini. Situasi politik lokal dan Indonesia pada umumnya sangat menentukan bagi tercapainya target-target gerakan mereka seperti memasukan gagasan-gagasan Islam syariat menjadi peraturan positif. Kemenangan beberapa partai Islam, dan atau partai berbasis umat Islam, seperti PKB 5 kursi, PAN 3 kursi, PPP 11 kursi dan PBB 2 kursi. Kemenangan mutlak partai-partai Islam ini dimanfaatkan oleh Tholiban untuk memasukan peraturan-peraturan daerah bernuansa Islam. Lebih dari itu, gerakan politik mereka juga telah berhasil menggolkan salah seorang pimpinan mereka Kyai Asep Mausul yang juga pimpinan Pesantren Miftahul Huda menjadi anggota DPR RI dari Partai PPP.<sup>889</sup>

Upaya penegakan dan penekanan syariat Islam makin terbuka lebar dilakukan Tholiban dan juga FPI (Front Pembela Islam) setelah Tatang Farhanul Hakim, ketua PPP Kabupaten Tasikmalaya menjadi bupati pada tahun 2001. Tholiban mendesakkan gagasan-gagasan Islam syariat ke dalam rencana strategis (renstra) Kabupaten Tasikmalaya yang didukung partai-partai Islam dan berhasil. Pada renstra Kabupaten Tasikmalaya 2001-2005 yang dituangkan dalam Perda No. 13/2001 disebutkan bahwa visi Kabupaten Tasikmalaya sebagai kabupaten “religious Islami sebagai pusat pertumbuhan di Priangan Timur serta mampu menempatkan diri menjadi kabupaten maju di Jawa Barat pada tahun 2010.

Tidak cukup di situ, realisasi dari perda di atas ialah dikeluarkannya surat edaran Bupati Tatang Farhanul Hakim yang bernuansa syariat Islam, seperti Surat Edaran No. 451/SE/Sos/2001 tentang upaya peningkatan kualitas keimanan dan ketakwaan. Visi di atas, kemudian diubah dan direvisi dengan Perda No. 13/2003 menjadi “Tasikmalaya yang Religius/Islami sebagai kabupaten yang maju dan sejahtera serta kompetitif dalam bidang agribisnis di Jawa Barat tahun 2010”.<sup>890</sup>

Eksistensi dan peran BT dari tahun ke tahun posisinya makin kuat. Jumlah anggota BT hingga sekarang berjumlah sekitar 3000 orang. Sebagaimana anggota berasal dari kalangan santri Pesantren Miftahul Huda, Al-Irsyadiyah dan Nurul Jaza Tasikmalaya. Pada Pesantren Miftahul Huda banyak santrinya bergabung dengan Resimen Santri (Resan) dan *Tasikmalaya Solidarity of Muslim* (TSM), dan santri-santri yang tergabung dalam kedua organ bagian inilah aksi-aksi massa, *sweeping* dan tekanan politik dilakukan.

Namun demikian, ormas BT sangat terbuka terhadap siapa saja yang ingin bergabung yang berasal bukan dari pesantren. Jadi tidak ada perekrutan khusus, meskipun mereka diharapkan ikut dalam pengajian Kamis malam, bulanan dan atau langsung ikut razia yang dilakukan Tholiban. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika orang yang ikut dalam Tholiban, rekrutmen dan motivasinya berbeda-beda, seperti karena diajak teman, mantan preman yang sudah insaf, motivasi dakwah (*amar ma'ruf nahi munkar*), numpang beken, berlindung di balik kebesaran BT maupun sekedar ingin memanfaatkan Ajengan Zezen dan Asep Mausul.<sup>891</sup> Tokoh Asep Mausul bahkan sekarang menjadi anggota DPR RI dari faksi PPP dan berkantor di Jakarta.

## B. Aktivitas Dakwah

Maraknya perjudian, minuman keras, perzinahan dan perilaku kriminal di Kota Tasikmalaya jelas

---

889Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos (Ed), *Radikalisme Agama dan Implikasinya*, ... ibid, h. 184.

890Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos (Ed), *Radikalisme Agama dan Implikasinya*, ... ibid, h. 185.

891Tokoh lain yang disegani dalam Tholiban adalah Kyai Aziz Affandi adik Asep Mausul dan keduanya putra KH. Khoer Affandi pendiri Pesantren Miftahul Huda dan mantan tokoh di di Tasikmalaya. Ismail Hasani & Bonar Tigor Naipospos (Ed), *Radikalisme Agama dan Implikasinya*, ... Ibid, h. 187.

sangat bertentangan dengan Islam. Perilaku-perilaku tersebut harus diberantas dan dibersihkan dari bumi Tasikmalaya. Sikap demikian, meskipun tujuannya sesuai dengan aspirasi Islam, namun caranya nampak sangat bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan bahkan nilai-nilai Islam.<sup>892</sup> Tindakan penangkapan terhadap Pekerja Seks Komersial (PSK), teror massa, sweeping terhadap pelaku minuman keras dan geng motor yang dilakukan secara *silent* atau boleh dibilang bergerilya secara *door to door*.<sup>893</sup> Mereka melakukan tindakan-tindakan tersebut, menyebutnya sebagai dakwah sekaligus spirit jihad yang ada dalam Islam.

BT di samping melakukan "tindakan-tindakan dakwah" dengan cara pendekatan fisik juga melakukan dakwah melalui lisan, seperti ceramah akbar, majlis taklim dan ceramah keliling. Dakwah seperti itu, meminjam istilah Yusuf Qardhawi, disebut dengan *lisan al-Bayan* yang dianggapnya bagian dari jihad, tepatnya *al-Bayan al-Nutqi*.<sup>894</sup> Jihad dengan lisan al-Bayan ini, mengacu Qardhawi memiliki beberapa bentuk, berikut:<sup>895</sup> pertama, *bayan Safahi* (oral statement), seperti dalam bentuk pengajaran, perkuliahan, yang disampaikan kepada orang-orang dengan bahasa dan tingkat intelektual mereka.

Kedua, *bayan tashrihi* (*declarative statement*). Yaitu, penyampaian risalah Islam melalui buku, surat, penerbitan, penelitian dan artikel yang ditujukan kepada berbagai lapisan masyarakat. Bayan tashrihi sangat selaras dengan isyarat dakwah dalam Quran "...serulah manusia ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik...".<sup>896</sup> Ketiga, bayan melalui dialog, sebagaimana isyarat terusan ayat di atas. Termasuk kategori bayan dialog adalah dialog agama dan peradaban. Keempat, *bayan I'lami* (*press release*), yaitu melakukan dakwah melalui bentuk drama, kisah, teater, sandiwara, film dan serial yang disajikan di radio, televisi, bioskop, atau di gedung teater. BT juga di samping melakukan cara bayan al-Nutqi, terdengar melakukan rencana jihad dakwah melalui pendekatan sejata. Namun, pendekatan terakhir ini ditepis para pimpinan BT dan mengalihkan orientasi dakwahnya kepada cara yang lebih lunak, seperti politik praktis dan tabligh.

Dari keempat bentuk "jihad dakwah" tersebut, bayan safahi dan bayan dialog merupakan cara yang paling banyak dilakukan oleh ormas Brigade Tholiban. Bayan dialog dilakukan BT terutama dilakukan ketika berhadapan dengan pihak-pihak berwenang yang tugasnya "diambil alih" oleh BT, seperti kepolisian dan tentara serta bupati dan walikota. Sementara *oral statement* dipraktikkan dan ditujukan khususnya kepada kalangan internal kelompok BT dan masyarakat yang bersimpati terhadap sepa-terjang gerakan yang dilakukan BT.

Munculnya Barisan Tholiban (BT) seperti disebut di muka, mulanya adalah bentuk keprihatinan mendalam terhadap maraknya praktik-praktik maksiat, seperti prostitusi, perjudian, hiburan malam, maraknya miras dan ketidak-berpihakan penguasa memberi sanksi terhadap pelanggaran-pelanggaran moral dan keadilan. Tidak seperti Taliban di Timur Tengah, Tholiban Tasikmalaya pergerakannya masih sebatas dakwah Islamiyyah. Sesuai misinya, yaitu "menginformasikan tentang Islam dan memperingatkan umat Islam yang telah sampai kebenaran kepadanya", atau dalam bahasa lain disebut *da'wah*.

Adapun target dakwah yang menjadi obsesi BT ini adalah mengislamkan khususnya para penguasa yang berperilaku zalim, di mana konsep dasar dalam pencapaian tujuannya adalah berupaya menggeser keberadaan masyarakat dari kebodohan ke arah yang berpengetahuan dan berpemikiran serta berwawasan luas, sehingga akhirnya dapat diimplementasikan menjadi sebuah harapan dalam perwujudan nyata yang dipandu oleh konsep Islam secara komprehensif.<sup>897</sup>

---

892QS, 16:125.

893Suat Kabar Umum "Nuansa Post", *Membawa Aspirasi Masyarakat*, Januari 2012.

894Yusuf Qadhawi, *Fiqh Jihad, Sebuah Karya Monumental Terlengkap Tentang jihad Menurut al-Quran dan Sunnah*, trj. Irfan M. Hakim dkk, Bandung, Mizan, 2009, h. 143.

895Yusuf Qadhawi, *Fiqh Jihad*, .....ibid, h. 145.

896QS, 16:125.

897*Membawa Aspirasi Masyarakat*, Nuansa Post, 1 Januari 2012.

Cara yang ditempuh untuk mencapai target dakwah tersebut, antara lain dilakukan dengan ceramah dan bimbingan agama, baik terhadap kelompok kecil (*da'wah fi'ah*) seperti pengajian rutin mingguan, bulanan dan Tabligh Akbar yang bersifat terbuka. Penyampaian pemahaman Agama kepada masyarakat juga dilakukan melalui dakwah secara "door to door". Sasaran utama cara dakwah seperti ini adalah masyarakat umum, bahkan pada waktu-waktu tertentu, BT tidak sungkan-sungkan mendatangi para penguasa setempat, seperti tokoh Agama, tokoh masyarakat hingga bupati.

Target penting lainnya dari dakwah yang dilakukan BT, terutama para penguasa pemerintahan. Kalimat Hadits Nabi "*kul al-Haq walaukana murran*" (sampaikan kebenaran meskipun menyulitkan), nampaknya menjadi alasan kuat sasaran penting dakwah mereka adalah penguasa zalim. Mereka punya alasan, bahwa para pemimpin khususnya di Indonesia tidak ada yang benar-benar membawa amanah, bisa dikatakan semuanya lebih dominan mementingkan diri sendiri dari pada memperhatikan kepentingan masyarakat.<sup>898</sup> Dalam konteks ini, figur seorang pemimpin yang diharapkan dalam gerakan dakwah BT seperti Ayatullah Khomeini di Iran, begitu bersahaja dan jauh dari sifat keduniaan.

Atas dasar inilah diperlukan upaya mengimankan mereka, meskipun diakui cara demikian tidak mudah dilakukan. Taliban Tasikmalaya saat ini baru sebatas mengawasi, karena usaha mendongkrak sebuah krisis moral diperlukan adanya perpaduan pemikiran dan pemahaman yang sama dengan masyarakat. Oleh karena itu, upaya penyebaran dan intensitas kajian agama dilakukan pada hampir setiap desa yang ada tokoh tholiban. Pengajian yang diikuti oleh para orang tua dan remaja selalu menjadi perhatian dalam dakwah tholiban, di samping melakukan upaya kaderisasi massa tholiban kepada khalayak agar gagasan tholiban lebih memasyarakat, seperti dilakukan ustazd Misbah di Pagerageung.

Jaringan dakwah BT memperoleh cara relatif mudah karena mereka memiliki jaringan pesantren yang berpusat di Pesantren Miftahul Huda Manonjaya. Pesantren ini, sekarang sudah memiliki lebih dari 114 cabang dan umumnya tersebar Jawa Barat. Pesantren, jika mengacu pendapat Dhofier<sup>899</sup> tidak hanya memiliki hubungan kekerabatan dan kekeluargaan, namun sudah membentuk semacam jaringan intelektual yang didalamnya juga mengikat hubungan antara guru-murid, santri-kyai sehingga membentuk rantai intelektual (*intellectual chains*) yang tidak terputus. Artinya bahwa antara satu pesantren dengan pesantren lainnya, baik dalam satu kurun zaman maupun dari satu generasi ke generasi berikutnya, terjalin hubungan intelektual yang mapan hingga perubahan dalam lingkungan pesantren sebenarnya.

Pesantren Miftahul Huda yang berada di jantung Kota Tasikmalaya merupakan sentra sekaligus pusat penyebaran para santri yang kebanyakan menjadi anggota BT. Sebaran santri hampir meliputi Jawa Barat terutama daerah-daerah penyangga terdekat, seperti Garut, Ciamis dan Cianjur. Karenanya, tidak mengherankan jika spirit gerakan seperti BT juga terjadi di daerah-daerah tersebut, terutama Garut dan Cianjur. Mereka umumnya juga membuka pesantren dan memiliki santri. Nama pesantrennya biasanya juga sama Miftahul Huda atau Nurul Huda.

Layaknya sebuah pesantren "tradisional", pengajian-pengajian rutin kitab-kitab klasik atau disebut "Kitab Kuning" yang ditentukan pengelola pesantren menjadi sumber dan metodologi pengajaran Islam.<sup>900</sup> Namun demikian, di samping pengajaran rutin kitab-kitab klasik, pesantren juga melakukan kegiatan dakwah terhadap masyarakat luas dalam bentuk pengajian rutin kepada masyarakat terdekat di lingkungan pesantren. Pesantren sekelas Miftahul Huda di Tasikmalaya merupakan tipologi pesantren yang masih kuat mempertahankan tradisionalisme salafi, dalam arti tidak mengikuti arus modernisasi seperti membuka sekolahan.

Minat orang tua santri di Tasikmalaya untuk memasukan anaknya ke pesantren ini sangat kuat,

---

<sup>898</sup>Membawa *Aspirasi Masyarakat*, Nuansa Post, 1 Januari 2012.

<sup>899</sup>Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Membangun Masa Depan Indonesia*, Edisi Revisi, Jakarta, LP3ES, 2011, h. 122.

<sup>900</sup>Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat*, Bandung, Mizan, 1993.

meskipun Miftahul Huda kukuh mempertahankan model pesantren salafi-tradisional. Sekira 3000-an santri yang belajar di pesantren ini dan ribuan alumni tersebar di berbagai daerah menunjukkan pesantren ini memiliki kharisma dalam masyarakat. Peta formal para alumni ini jelas memberi andil terhadap perkembangan jaringan intelektual pesantren sekaligus penyebaran Islam atau dakwah dan pemahaman pesantren secara efektif.

### C. Politik BT

Membicarakan Islam dan politik dalam konteks Indonesia, mengacu pandangan Nurcholis Madjid, melibatkan kekhawatiran dan harapan lama yang mencekam. Daerah itu penuh ranjau kepekaan dan kerawanan, sehingga pekerjaannya harus dilakukan dengan hati-hati.<sup>901</sup> Politik Islam seperti dicatat sejarah dalam konteks Indonesia muncul dalam bentuk dialektis dan fluktuatif. Ia bisa bergandengan dengan kultur dan kekuasaan, namun juga bisa berjalan secara kontradiktif, sehingga memunculkan bentuk hubungan umat Islam dengan pemerintah bersifat bersebrangan, konflik, pertikaian dan pertumpahan darah, seperti pada kasus Tanjung Priok.<sup>902</sup>

Sejak kemerdekaan diproklamirkan, umat Islam Indonesia sudah mengambil sikap santun dan lebih mengedepankan rasa persatuan dan persaudaraan sebangsa. Namun sikap umat Islam demikian diikuti pula dengan sikap hati-hati sambil mengikuti perkembangan yang ternyata memunculkan kecenderungan-kecenderung politik yang makin tidak menentu, khususnya dalam hal pembagian “kue pembangunan”, seperti pemerataan ekonomi dan kebebasan berpendapat. Persoalan tersebut, puncaknya terjadi ketika bangsa Indonesia memasuki babak baru yang lebih dikenal sebagai era Orde Baru. Pertumbuhan ekonomi dan pemeliharaan stabilitas politik yang tidak dibarengi dengan pemerataan hasil-hasil pembangunan telah memunculkan gejala-gejala instabilitas dan tumbuhnya perlawanan bawah tanah (*underground*) yang dilakukan umat Islam.

Fakta-fakta perlawanan, atau lebih tepatnya perjuangan umat Islam, guna meraih kekuasaan politik dapat dirunut sejak permulaan kemerdekaan. Persoalan yang muncul pada saat itu ialah tentang landasan apa yang akan digunakan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara?. Perdebatan muncul meskipun pada akhirnya disepakati dengan Pancasila dan UUD 1945 sebagai landasan hidup bersama dan bernegara.<sup>903</sup> Landasan kesepakatan ini bertahan hingga masa modern sekarang. Apabila dilihat dari sisi perjuangannya, umat Islam kalah dan kekalahan ini menyimpan perasaan aspiratif psikologis yang akan terus berlangsung hingga masa yang akan datang.

Ternyata benar juga, tepatnya pada tahun 1955 uji coba perjuangan politik Islam mendapat momentumnya dengan memenangkan pemilu yang diwakili Partai Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi). Namun, lagi-lagi kemenangan tersebut tidak bernafas lama, karena kemudian dibubarkan oleh pemerintah Orde Lama yang dikomando Soekarno.<sup>904</sup> Percobaan-percobaan perjuangan politik umat Islam, meskipun selalu kandas ternyata bukan semakin menyusut gerakannya, namun makin berkembang dalam bentuk dan dialektika yang beragam. Kaidah fiqh “apa yang tidak bisa dilakukan seluruhnya, jangan ditinggalkan seluruhnya”,<sup>905</sup> nampak sangat relevan dalam mencermati perjuangan politik Islam di Indonesia.

Pada era baru, era reformasi sekarang, perjuangan politik Islam dengan segala tantangan perubahannya, makin tumbuh menggejala dalam *scope* yang lebih meluas. Gejala-gejala tumbuhnya kembali

---

901Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta, Paramadina, 1999, h. 3.

902Katherine C. Kolstad, *Retorika Ketidakpuasan Islam: Analisis Atas Peristiwa Tanjung Priok*, dalam Mark R. Woodward (Ed), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1996, h. 313.

903Endang Saefuddin Anshari, *The Jakarta Charter 1945, The Struggle for an Islamic Constitution in Indonesia*, Malaysia, ABIM, 1979.

904Deliar Noer, *Asas Tunggal Pancasila*, Jakarta, Panjimas, 1982.

905Bunyi kaidah tersebut, “*malayudraku kulluhu la yudraku kulluhu*”. A. Djazuli, *Ilmu Fiqh Sebuah Pengantar*, Bandung, Orba Shakti, 1997, h. 21.

politik Islam setelah 30 tahun ditekan oleh penguasa Orde Baru memang seperti ditulis beberapa analis bukanlah hal yang bersifat terjadi begitu saja, namun juga memiliki akar jaringan hingga ke hulu Islam, seperti situasi politik yang terjadi Timur Tengah dan tekanan politik dan budaya Barat. Modernisasi dan sekularisasi yang ditabuh Barat dan Kristen telah menumbuhkan kecurigaan dan kompetisi memperoleh pengaruh yang kuat dicatat umat Islam. Hingga saat ini pula umat Islam menaruh sikap permusuhan dengan Barat.<sup>906</sup> Negara-negara muslim banyak yang jatuh dan dikendalikan Barat. Mereka lemah karena situasi politik tidak menentu. Kelaparan, kemiskinan dan kebodohan tidak sulit ditemukan, karena memang telah menjadi pemandangan sehari-hari.

Atas dasar argumen tersebut, tidak mengherankan jika gagasan-gagasan Barat seperti tentang negara-bangsa dan renaissannya masih dipandang sebagai ancaman kedua setelah Perang Salib. Beberapa persoalan inti tentang Islam konteks Indonesia, seperti dicatat Belveer Singh dan A. Munir Mulkan, berikut.<sup>907</sup> pertama, problem internal umat Islam. Teori C. Geertz tentang tipologi santri, priyayi dan abangan,<sup>908</sup> yang menggambarkan wujud nyata umat Islam Indonesia masih relevan dijadikan gambaran yang sesungguhnya. Kedua, adanya kompetisi dan pertikaian gagasan antara Islam liberal dan konservatif. Arus kelompok pertama lebih banyak melakukan kajian historis Islam seraya melakukan upaya-upaya kontekstualisasi Islam sesuai ruang dan waktu. Sementara yang kedua merupakan arus Islam yang kukuh pada teks dan keyakinan lama, sehingga menunjukkan adanya kompetisi di antara dua kelompok secara bersebrangan.

Ketiga, peta sosial budaya kaum santri. Santri tidak bisa lagi terikat pada satu pilihan Islam, namun sudah leluasa untuk berafiliasi dengan organisasi-organisasi yang lebih terbuka seperti dilakukan oleh kaum muda muslim perkotaan. Mereka nampak lebih aktif dan progresif merespons perkembangan baru. Kolaborasi dan “perkawinan” antara kelompok nasionalis dan Islamis misalnya, sudah sangat terbuka dan tidak tabu lagi. Keempat, munculnya tafsir baru generasi muda santri. Santri modern ini mulai berani melakukan kritik terhadap gagasan-gagasan klasik Islam. kaum muda santri ini secara aktif dan progresif melakukan apa yang disebutnya sebagai kelompok transformatif Islam. Gerakan kaum muda progresif ini bagaimanapun telah memberi andil terhadap tumbuhnya gerakan-gerakan politik kelompok Islam lainnya di Indonesia.

Pengaruh politik Islam yang sangat mengguncang dan mendapatkan momentumnya ialah ketika para Mullah Iran, sebuah negara mayoritas Syi’ah, berhasil menggulingkan pemerintahan pro Barat Syah melalui Revolusi tahun 1978. Kejadian ini jelas sangat ditakuti Barat, karena dianggap dapat memberi inspirasi terhadap umat Islam dunia untuk melakukan tindakan serupa. Ketakutan dan kekhawatiran Barat terhadap Islam sudah bukan lagi barang tersembunyi, namun sudah masuk pada piranti yang lebih lunak, yaitu lahirnya teori yang mengusung penghadapan Barat dengan Islam, seperti yang dilakukan Samuel P. Huntington dalam wujud benturan budaya (*the clash of civilization*).<sup>909</sup>

Pengaruh-pengaruh eksternal terhadap tumbuhnya dan menguatnya politik Islam memang tidak bisa dianggap remeh. Paling tidak, pengaruh tersebut dapat memperkuat sementara keyakinan umat Islam untuk terus melakukan perjuangan (*jihad*) yang sudah lama tertanam dan isyaratnya ada dalam al-Quran.<sup>910</sup> Isyarat-isyarat tersebut kemudian dirumuskan oleh beberapa intelektual Islam menjadi landasan teori politik Islam. Sebagaimana dari teori politik Islam ini sudah maffhum dan diketahui umat Islam, sehingga menjadi landasan pula dalam gerakan politik Islam masa kini.

Apabila mengacu pendapat Abul ‘Ala Maududi, asas penting dalam teori politik Islam adalah

---

906William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, terj. T. Adnan Amal, Jakarta, RajaGrafindo Persada, 1997, h. 200.

907Belveer Singh & A. Munir Mulkan, *Jejaring Radikalisme Islam di Indonesia, Jejaj Sang Pengantin Bunuh Diri*, Yogyakarta, JB Publisher, 2012, h. 86.

908Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

909Samuel P. Huntington, *Benturan Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, Jakarta, Qalam, 2002.

910Misalnya, QS, 22:77-78; QS, 5:35; QS, 49:15; QS, 25:52; dan QS, 9:86-88.

tauhid. Seluruh Rasul dan Nabi Allah mempunyai tugas pokok untuk mengajarkan tauhid kepada seluruh umat manusia. Atas dasar ini pula, maka Tuhan dalam pandangan Maududi merupakan pemilik kekuasaan yang sebenarnya.<sup>911</sup> Ia kemudian menurunkan asa sentral teori ini menjadi prinsi-prinsip politik Islam, berikut: pertama, tidak ada seorang atau kelompok orang, bahkan seluruh penduduk suatu negara dapat melakukan klaim atau *suverenitas* (kedaulatan). Hanya Tuhanlah pemegang kedaulatan dalam arti sebenarnya. Manusia hanya pelaksana kedaulatan tersebut.

Kedua, Tuhan adalah pencipta hukum yang sebenarnya (*the real law-giver*), sehingga Dia sajalah yang berhak membuat legislasi secara mutlak. Manusia diperkenankan membuat legislasi sepanjang legislasi tersebut tidak bertentangan dengan legislasi dasar yang berasal dari wahyu.<sup>912</sup> Dua prinsip turunan dalam teori politik Islam ini, menunjukkan bahwa Maududi mendudukan posisi manusia secara sentral sebagai wakil tuhan di bumi (*khalifatullah fi al-Ard*). Layaknya seorang wakil yang mewakili untuk melakukan tindakan sebagaimana amanat yang mewakilkan. Ia harus tunduk dan tidak boleh melakukan dan tidak melakukan di luar mandat yang mewakilkan (Tuhan).

Gagasan-gagasan Islam, termasuk gagasan tentang wajibnya mewujudkan masyarakat Islam, lebih mikronya ‘negara Islam’, diperlukan upaya penyebaran dan sosialisasi menyeluruh agar diketahui umat. Tindakan penyebaran dan sosialisasi nilai-nilai Islam ini secara normatif-konseptual disebut dengan *da'wah*.<sup>913</sup> Tindakan dakwah dan upaya-upaya pendirian masyarakat Islam dengan *jihad* menjadi sangat integral meskipun jelas keduanya sangat berbeda, *like to side of the same coin*. Dakwah merupakan cara bagaimana Islam bisa disampaikan kepada umat dengan jihad. Sementara terwujudnya masyarakat Islam lebih merupakan target dan bukan tujuan utama.

Persoalan yang sering muncul ketika menyikapi cara dan tujuan dari Islam ini terkadang tumpang tindih. Sementara umat Islam menganggap bahwa pendirian sebuah organisasi dan lembaga Islam merupakan tujuan dan cita-cita Islam. Sementara lain ada yang menganggapnya hanya sebagai cara kecil saja, sehingga umat Islam tidak diharuskan mendirikan masyarakat/negara Islam. Apalagi isyarat untuk tujuan tersebut tidak tersurat dalam al-Quran maupun hadits. Walaupun ada dalam pengalaman Nabi dan para sahabat empat sifatnya sangat kontekstual masa itu seperti dicatat dalam sejarah.<sup>914</sup> Pengalaman Nabi dan para sahabatnya, karenanya tidak bersifat *adhock*, namun lebih bersifat historis. Konteks sekarang tentunya lebih kompleks dari yang dialami Nabi dan karenanya dibutuhkan inovasi-inovasi baru berkaitan dengan pembentukan masyarakat Islam yang lebih kontekstual dengan jamannya.

Pemaknaan Islam oleh sebageian umat Islam seperti gejalanya terjadi akhir-akhir ini, boleh jadi merupakan penangkapan Islam yang historis ini, kemudian dianggap dan diklaim sebagai Islam yang sebenarnya. Apalagi masyarakat umum masih menganggap bahwa apa yang disebarkan oleh penganut Islam “historis ini” sebagai Islam senyatanya karena ketidak-tahuan yang terlalu panjang dan kemalasan untuk mengkaji Islam lebih tajam lagi. Munculnya gerakan-gerakan Islam sparatis, formalis dan tekstualis, seperti diwakili oleh beberapa ormas Islam di Indonesia seperti gerakan Darul Islam, Komando Jihad, Laskar Jihad, Majelis Mujahidin, Hizbut Tahriri Indonesia, Jamaah Tablig, Ansharut Tauhid dan Front Pembela Umat Islam, jelas mewakili sebageian dari spirit tersebut.<sup>915</sup> Organisasi-organisasi Islam tersebut dengan lantang dan terbuka menyebarkan paham-paham Islam formal tersebut.

---

911Abul ‘Ala al-Maududi, *Khilfah dan Kerajaan, Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, trj. M. al-Baqir, Bandung, Mizan, 1984, h. 19.

912Abul ‘Ala al-Maududi, *Khilfah dan Kerajaan, ...* Ibid, h. 22.

913Ali Mahfoedz, *Hidayat al-Mursyidin ila Thariq al-Wa'dzi wa al-Khitabah*, Mesir, dr al-I'tisham, tt, h. 17.

914Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia Masa Klasik Islam*, trj. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta, Paramadina, 2002, h. 277.

915Holk H. Dengel, *Darul Islam-NII dan Kartosuwiryo, Angan-Angan yang Gagal*, Jakarta, Sinar Harapan, 1995. Khamami Zada, *Islam Radikal Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta, Teraju, 2002. Taufik Adnan Amal & Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia Hingga Nigeria*, Jakarta, Pustaka Albet, 2004. Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad, Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta, LP3ES, 2006. M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia, Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, Jakarta, LP3ES, 2008.

Belakangan gerakan organisasi-organisasi Islam tersebut sudah menyebar ke daerah-daerah dan memunculkan perjuangan dan perlawanan terhadap persoalan-persoalan moral dan sosial yang dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Era reformasi dijadikan sebagai momentum penting untuk menyebarkan Islam dengan cara-cara yang lebih “bebas”. Meskipun terkadang kebebasan tersebut dilakukan dengan cara yang dapat mengganggu kenyamanan orang lain yang memiliki paham berbeda dengan mereka. Gerakan Islam di daerah itu, di Tasikmalaya diwakili salah satunya oleh mereka yang mengklaim kelompoknya sebagai Brigade Tholiban (“barisan santri”). Brigade Tholiban atau BT, semula merupakan sebuah gerakan keprihatinan terhadap kondisi sosial dan moral di Kota Tasikmalaya yang makin hari makin mengkhawatirkan dalam pandangan mereka. Karenanya BT merupakan gerakan idiologi Islam khas Tasikmalaya.

Secara teologis, Islam adalah sistem nilai dan ajaran yang bersifat ilahiyah, dan karena itu sekaligus bersifat transenden. Namun secara sosiologis, ia merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Islam dalam realitas bukan saja sebatas doktrin yang bersifat menjaman dan menjagat raya (universal), tetapi mengejutkan diri dalam institusi-institusi sosial yang dipengaruhi oleh situasi dan dinamika ruang dan waktu. Islam sebagai sistem nilai dalam sejarahnya telah membantu para penganutnya untuk memahami realitas, kemudian mewujudkan pada pola-pola pandangan dunia (*weltanschauung*) tertentu.

Dinamika historis Islam sejak masa Rosulullah hingga zaman modern sekarang telah mewujudkan dalam perjalanan hubungan yang saling mempengaruhi antara satu kekuatan dengan kekuatan lainnya, termasuk kekuatan politik Islam. Kejayaan Islam ternyata tidak mampu bertahan lebih lama karena berbagai perubahan yang terjadi dalam internal umat Islam. Pada dasawarsa 1970 dan tahun 1980, tuntutan politik Islam kembali nyaring disuarakan dengan beberapa faktor, mengacu A. Azra indiktornya, berikut: pertama, memburuknya posisi negara-negara muslim dalam konflik Utara-Selatan; kedua, perubahan sosial yang berlangsung amat cepat dengan akibat-akibatnya yang disruptif dalam masyarakat Islam; ketiga, krisis legitimasi dalam sistem-sistem politik berorientasi sekular.<sup>916</sup>

Semangat mengangkat kembali spirit gerakan Islam disuarakan Brigade Tholiban dengan kondisi yang mirip seperti dikemukakan di atas. Perubahan sosial yang terjadi di Tasikmalaya ditangkap BT sebagai bentuk kekhawatiran moral yang harus dilawan. Tumbuhnya pusat-pusat hiburan dan perbelanjaan dengan segala konsekuensinya telah memicu kekhawatiran beberapa elemen tokoh santri untuk mengendalikannya. Namun demikian, cara dan pendekatan yang dilakukan BT cukup radikal dan cenderung tidak mengindahkan faktor-faktor institusi-institusi sosial yang melingkupinya.

Bentrokan kepentingan terjadi misalnya, BT diduga melindungi tokoh Jamaah Islamiyah Abu Bakar Ba’asyir pada saat berkunjung ke Tasikmalaya. Ba’asyir diduga terlibat dalam intelektual maraknya tindakan teror di Indonesia, sehingga ia selalu menjadi incaran aparat berwenang. Massa BT terlibat pertikaian dengan aparat kepolisian karena dianggap melindungi Ba’asyir. Beberapa anggota BT hanya mengatakan bahwa kejadian tersebut hanyalah sebuah kesalah-pahaman.

Aktivitas politik praktis BT nampak kasat mata meskipun selalu dibantah para tokohnya. Ketika ditanya, adakah Taliban Tasikmalaya berencana melibatkan diri dalam panggung politik? ”Saat ini tidak, tapi bila melihat kenyataan perilaku para penguasa yang korup dan banyak menzalimi rakyat serta menyimpang dari konsep Islam maka kemungkinan ke arah sana bisa saja terjadi”. ”Saat ini belum cukup kekuatan untuk melangkah lebih jauh, maka dengan dakwahlah kami menghimpun opini positif masyarakat terhadap misi thaliban untuk kemudian dijadikan sebuah energi guna mewujudkan pencapaian tujuan. Adakalanya dalam menghadapi sikap arogan penguasa pemerintahan terkendala oleh tokoh-tokoh agama munafik yang berbaris dibelakangnya, di mana mereka tidak bergeming meskipun

---

<sup>916</sup>Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Pos-Modernisme*, Jakarta, Parmadina, 1996, h. 18.



melihat kenyataan adanya penyimpangan karena tentunya sudah terpasok keduniaan”.<sup>917</sup>

Ketika disinggung mengenai kemungkinan adanya latihan fisik atau latihan militer yang dilakukan oleh thaliban, Ajengan Ruhanudin tokoh tholiban tersenyum hambar lalu mengatakan bahwa dalam kegiatannya tidak ada latihan-latihan khusus yang bermilisi. Kemudian saat diminta pandangannya terhadap ”teroris” semisal yang dituduhkan kepada Jamaah Islamiah (JI) di Indonesia, ia juga tidak banyak berkomentar, kecuali menjelaskan tentang pemahaman dari pada konsep pergerakan yang dibawa oleh masing-masing kelompok.<sup>918</sup>

Thaliban Tasikmalaya seperti halnya gerakan Islam lainnya berposisi dengan pihak pemerintahan, namun dalam konsep pergerakannya lebih kepada sosial kemanusiaan. Mungkin berbeda dengan Taliban di Afganistan ataupun gerakan Islam lainnya yang berorientasi kepada *fadhail* (amalan-amalan utama ibadah), sehingga dalam pergerakannya terkesan radikal. Hal inipun bisa saja suatu waktu terjadi dengan Tholiban Tasikmalaya jika saja moralitas para penguasa sudah melampaui batas. Eksistensi Tholiban Tasikmalaya, sebuah organisasi pergerakan Islam yang saat ini tengah bergeliat di tengah keterpurukan moral manusia, apabila menyimak misinya, maka tidak menutup kemungkinan pergerakannya akan mewarnai performance politik di negeri ini.

Dakwah dan politik (*hukumah*) yang dilancarkan BT Tasikmalaya berpijak pada pandangan yang mirip dengan tugas-tugas kenabian (*nubuwwah*) yang tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya. Politik dalam bentuk tekanan terhadap penguasa lokal seperti bupati, walikota dan aparat kepolisian dalam menjalankan misinya dijadikan cara efektif yang berujung pada pengajuan aturan-aturan Islam agar dimasukkan dalam peraturan daerah atau perda. Pengajuan perda Syariat Islam ini berjalan melenggang karena didukung hampir oleh semua fraksi DPRD baik di kota maupun di kabupaten, bahkan DPR RI melalui wakilnya Asep Mausul.

Usaha BT berhasil, seperti Di Kota Tasikmalaya keluar Perda No. 12/2009 tentang: Pembangunan Tata Nilai Kemasyarakatan yang Berlandaskan agama Islam dan Norma-Norma Sosial Masyarakat Kota Tasikmalaya, setelah sebelumnya BT mendukung Syarif Hidayat sebagai walikota. Sementara di Kabupaten Tasikmalaya keluar Perda No.13/2003 dengan visi ”Tasikmalaya yang religius/Islami sebagai kabupaten maju dan sejahtera serta kompetitif bidang agribisnis di Jawa Barat”.<sup>919</sup> Gagasan BT mendapat dukungan politisi sekaligus Bupati Tatang Farhanul Hakim. Keberhasilan ini jelas menunjukkan bahwa gagasan dan gerakan idiologi BT mendapat dukungan luas publik, baik penguasa maupun masyarakat.

Dukungan BT terhadap walikota dan bupati dan tuntutan memasukan Perda syariat dalam peraturan formal, meminjam J.J. Rousseau, merupakan bentuk kontrak sosial (*social contract*) yang harus dipatuhi oleh kedua pihak.<sup>920</sup> Penggolan Perda syariat juga merupakan akomodasi terhadap aspirasi masyarakat yang didukung para ajengan yang memiliki visi politik sekaligus modal politik dalam karirnya ke depan. Masuknya beberapa ajengan ke dalam gedung DPRD dan DPR RI adalah fakta yang sulit dibantah.

Perda-perda Syariat tersebut jelas dapat dijadikan pijakan BT dalam melakukan aksinya memberantas segala bentuk yang dianggapnya kemungkaran, dan karena perda itu pula aksi dan gerakan BT mendapat bantuan dari aparat kepolisian dalam menjalankan aksi-aksinya seperti disebut di muka. Aksi lainnya yang mendapat dukungan aparat, yaitu pemblokiran jalan setiap hari Jumat dan larangan terhadap perempuan yang ke luar di malam hari. Kasus wanita berjilbab Alifah yang karena keperluan keluarga datang ke Tasikmalaya kemudian dirazia dan digunduli merupakan tindakan nyata

---

917Nuansa Post, ibid.

918Membawa *Aspirasi Masyarakat*, Nuansa Post, 01 Januari 2012.

919Amin Muzakir, *Politik Muslim dan Ahmadiyah di Indonesia Pasca Soeharto: Kasus Cianjur dan Tasikmalaya*, 2008. Makalah Internasional, Yayasan Percik.

920Jean Jacques Rousseau, *Du Contract Social (Perjanjian Sosial)*, trj. Nino Cicero, Jakarta, 2007.

implementasi Perda syariat.<sup>921</sup>

Dalam melaksanakan aksi-aksinya, terutama aksi penggalangan massa guna menekan pelaku pelanggaran tidak bisa dipungkiri memerlukan biaya tidak kecil. Para pimpinan mereka yang *notabene* para ajengan terpaksa harus mengeluarkan dana. Dari mana cara memperoleh dana tersebut dan bagaimana distribusinya menjadi hal penting untuk ditelusuri meskipun harus diakui bahwa penelusuran ini cukup rumit karena tidak dilakukan secara transparan ke publik. Namun, berdasar pada partisipasi dalam aksi-aksi mereka, penggalangan dana diperoleh dari sumber-sumber, seperti bupati dan walikota, kepolisian dan para anggota DPRD/DPR RI.

Oprasionalisasi Perda syariat dalam bentuk program pembangunan sarana ibadah, seperti masjid dan madrasah, plang-plang Asmaul Husna di setiap sudut jalan raya dan akomodasi para anggota BT, adalah di antara program implementasi Perda syariat yang padat dana.<sup>922</sup> Proses implementasi Perda syariat ini, meminjam istilah media, membentuk apa yang disebut "proses komodifikasi simbol-simbol agama" yang ujung-ujungnya adalah target materi.

Sistematika gerakan BT yang bermula dari keprihatinan sosio-moral yang melanda Tasikmalaya berkembang ke ranah politik praktis dan berujung pada proyek-proyek yang menghasilkan pendapatan materi jelas merupakan dialektika sosial yang lumrah dan sulit dihindari. Proses sistematis gerakan ideologi sosial tersebut, pada akhirnya akan mengarah pada upaya-upaya perjuangan Islam yang lebih formalistik dan tekstualis. Argumen inilah yang memunculkan perlawanan terhadap gerakan seperti yang dilakukan BT oleh beberapa kalangan Islam lainnya, seperti pemerintah, Jaringan Islam Liberal dan muslim moderat.

#### **D. Penutup**

Berdasar pada uraian di atas, gerakan sosial santri di Tasikmalaya melalui wadah Brigade Tholiban merupakan gerakan berbasis ideologi agama yang lahir karena keprihatinan terhadap maraknya pelanggaran moral yang menjamur di Tasikmalaya. Gerakan moral diimplementasikan dalam bentuk dakwah dengan sasaran utama para Pekerja Seks Komersial (PSK), bandar dan pelaku miras, geng motor, dan tekanan terhadap penguasa setempat.

BT tumbuh dan berkembang dimotori oleh para ajengan dan santri yang dikonsentrasikan di Pesantren Miftahul Huda dan beberapa pesantren di sekitarnya. Dalam aktivitasnya BT melakukan intensifikasi dakwah dengan penguatan penyebaran gagasan-gagasan Islam ke sentra-sentra jamaah pengajian yang diadakannya. Sementara aksi massa, sweeving dan demonstrasi dilakukan dan ditujukan terhadap para pelanggar "liar" seperti disebut di atas. Tekanan massa juga dilakukan dan ditujukan terhadap aparat pemerintah, seperti walikota, bupati dan kantor DPRD.

Tekanan-tekanan BT terhadap pemerintah membuahkan hasil dengan lahirnya Perda syariat. Perda ini merupakan landasan hukum bagi implementasi pelaksanaan syariat dan tindakan-tindakan sanksi yang melakukan pelanggaran. Perjuangan BT seperti memasukan nilai-nilai syariat Islam hingga menjadi Perda bisa berjalan efektif karena beberapa kader BT aktif dalam politik praktis yang tersebar dalam partai-partai Islam. Masuknya kader-kader BT dalam partai politik jelas merupakan perkembangan orientasi gerakan yang semula hanya sebatas dakwah. Aktivitas politik inilah kemudian menjadi semacam "modal sosial" yang dapat menghasilkan dana bagi perluasan program-program Islamisasi Barisan Tholiban di Tasikmalaya khususnya.

---

<sup>921</sup>Taufik A. Amal & Syamsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*, Jakarta, Pustaka Alvabet, 2004, h. 92.

<sup>922</sup>Fakta-fakta tentang plang-plang, baliho dan slogan-slogan Islam tidak sulit diperoleh disepanjang jalan dan sudut-sudut kota dan kampung di Tasikmalaya.

## Daftar Pustaka

- al-Maududi, Abul 'Ala. 1984. *Khilifah dan Kerajaan, Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, trj. M. al-Baqir, Bandung, Mizan.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1992. *Al-Imam as-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidulujiyah al-Wasathiyah*, Cairo, Sina li an-Nasr.
- Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta, Paramadina.
- Ali, As'ad Said. 2012. *Idiologi Gerakan Pasca Reformasi; Gerakan-Gerakan Sosial-Politik dalam Tinjauan Teologis*, Jakarta, LP3ES.
- Amal, Taufik Adnan & Panggabean, Samsu Rizal. 2004. *Politik Syariat Islam Dari Indonesia Hingga Nigeria*, Jakarta, Pustaka Alvabet.
- Aripudin, A. 2011. *Tipologi Kejatuhan Lembaga Pesantren, Studi Tiga Pesantren di Jawa Barat*, Bandung, Fidkom-Lemlit Univ. Islam Negeri Sunan Gunung Djati.
- Aripudin, A. 2013. *Sosioogi Dakwah: Isu-Isu Kontemporer di Indonesia*, Bandung, Rosdakarya.
- Carvallo, Basco & Dasrizal (Peny.). 1983. *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta, LEPPENAS.
- Dhofier, Zamakhsyari. 2011. *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Membangun Masa Depan Indonesia*, Edisi Revisi, Jakarta, LP3ES.
- Esposito, John L. 2003. *Unholy War, Teror Atas Nama Agama*, trj. Safrudin Hasani, Yogyakarta, Ikon Teralitera.
- Esposito, John L. 1994. *Ancaman Islam Mitos atau Realitas? Menggugat Tesis Huntington*, trj. Alwiyah & MISSI, Bandung, Mizan.
- Effendi, Bachtiar & Prasetyo, Hendro (Ed). 1998. *Radikalisme Agama*, Jakarta, PPIM IAIN Jakarta.
- Fromm, Erich. 2003. *Akar Kekerasan Analisis Sosio-Psikologis Atas Watak Manusia*, trj. Imam mutaqqin, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Hodgson, Marshal G.S. 2002. *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia Masa Klasik Islam*, trj. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta, Paramadina.
- Hasani, Ismail & Naipospos, Bonar T. 2010. *Radikalisme Agama dan Implikasinya Terhadap Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jabotabek dan Jawa Barat, Wajah Para Pembela Islam*, Jakarta, Pustaka Masyarakat Petras.
- Izutsu, Toshihiko. 1993. *Konsep-Konsep Etika Religius dalam Qur'an*, trj. A. Fahri Husain dkk, Yogyakarta, Tiara Wacana.
- Jackson, Karl D. 1990. *Kewibawaan Tradisional, Islam dan Pemberontakan; Kasus Darul Islam Jawa Barat*, Jakarta, Pustaka Utama Grafiti.
- Madjid, Nurcholish. 1999. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta, Paramadina.
- Mubarak, M. Zaki. 2008. *Geneologi Islam Radikal di Indonesia Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, Jakarta, LP3ES.
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald. 2009. *Sekularisasi Ditinjau Kembali; Agama dan Politik di Dunia Dewasa ini*, trj. Ihsan Ali Fauzi & Rizal Panggabean, Jakarta, Paramadina-Alvabet.

- Qardhawi, Yusuf. 2010. *Fiqh Jihad Sebuah Karya Monumental Teerlengkap Tentang Jihad Menurut al-Quran dan as-Sunnah*, trj. Irfan M. Hakim dkk, Bandung, Mizan.
- Rousseau, Jean Jacques. 2007. *Du Contract Social (Perjanjian Sosial)*, trj. Nino Cicero, Jakarta, Transmedia Pustaka.
- Sivan, Emmanuel. 1985. *Radical Islam Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University Press.
- Singh, Belveer & Mulkan, A. Munir. 2012. *Jejaring Radikalisme Islam di Indonesia, Jejak Sang Pengantin Bunuh Diri*, Yogyakarta, JB Publisher.
- Watt, William Montgomery. 1997. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, trj. Taufik Adnan Amal, Jakarta, RajaGrafindo Persada.
- Woodward, Mark R. (Ed). 1998. *Jalan Baru Islam Memetakan Paradigma Mutakhir Islam di Indonesia*, trj. Ihsan Ali Fauzi, Bandung, Mizan.
- Zada, Khamami. 2002. *Islam Radikal Pergulatan Ormas-Ormas Islam di Indonesia*, Jakarta-Bandung, Teraju.

#### **Artikel/Internet/Makalah**

- Aripudin, A. *Akar Kekerasan*, Republika,
- \_\_\_\_\_. *Religiusitas Vs Sekularisme*, Republika,
- \_\_\_\_\_. *Dakwah Kontemporer*, Republika,
- Chandrasekaran, Rajiv. *Indonesian Style Taliban Fights for Islamic Law*, The Washington Post, Saturday, May 4, 2002.
- Kabupaten Tasikmalaya, *Tasik Selatan Media Online, Media Informasi Tasik Selatan*, 29 Maret 2011.
- Munawar, Sryan. *Ormas Islam Sweeping Sarang Gang Motor Brigez*, RMOL (Rakyat Merdeka Online)-Minggu 18 Nopember 2012.
- Masyarakat Tasikmalaya Selatan (Rampas) dan Brigade Tholiban Kembali Berdemo, [PR Online 29 Maret 2011](#).

# Relasi antar Agama: Belajar dari Interaksi Pesantren dan Tionghoa di Lasem, Jawa Tengah

Oleh: Munawir Aziz, MA

## Abstract

*Interaksi antara komunitas pesantren dan Tionghoa menjadi bagian dari sejarah perkembangan Islam Nusantara. Interaksi inilah yang kemudian melahirkan produk-produk kultural yang saling mempengaruhi. Tulisan ini berusaha menggali pola-pola interaksi antara tradisi Islam, pesantren dan komunitas Tionghoa di negeri ini. Interaksi antara pesantren dan Tionghoa di Lasem dapat menjadi refleksi dan analisis, bagaimana nilai-nilai interaksi dipraktikkan, dan bagaimana hubungan antara pesantren dengan komunitas lintas etnis dan agama.*

*Artikel ini berbasis pada pertanyaan: (1) Bagaimana pola interaksi antara komunitas pesantren dan Tionghoa? (2) Bagaimana nilai-nilai toleransi dipraktikkan antara santri dan orang Tionghoa, di pesantren Kauman, Lasem? (3) Apa nilai-nilai penting yang dapat digali dari interaksi santri dan Tionghoa di Lasem?*

*Dengan berdasar pada pertanyaan-pertanyaan tersebut, artikel ini ingin menggali mendalam tentang nilai-nilai toleransi yang dipraktikkan serta bagaimana santri dan komunitas Tionghoa saling memberi ruang dalam interaksi sosial, dalam ruang formal maupun kultural. Artikel ini diharapkan dapat menjadi refleksi tentang kondisi pesantren saat ini maupun mendatang, dengan tantangan interaksi sosial lintas etnis dan kultur.*

*Key words: Pesantren, Tionghoa, Toleransi, Interaksi Sosial, Lasem.*

## A. Pendahuluan

Sejarah hadirnya pesantren di Nusantara memberi warna penting dalam penyebaran Islam di negeri ini. Pesantren menguatkan transmisi keilmuan dan pendidikan dalam proses penyebaran Islam. Penyebaran melalui pendidikan menjadi penting, karena dari titik inilah berkembang pola-pola tradisi, cara berpikir dan menghasilkan pelbagai produk kebudayaan. Dalam sejarahnya, pesantren membentuk kebudayaan Islam dalam ciri yang khusus. Abdurrahman Wahid (2001) menyebut pesantren sebagai sub-kultur, karena fungsinya sebagai fondasi kultur dalam tradisi dan ritual Islam.

Penyebaran Islam di Indonesia pada abad XII, tidak lepas dari transmisi ulama yang menghubungkan wilayah Nusantara dengan Timur Tengah, Gujarat (India) dan Tiongkok. Pelbagai publikasi telah menjelaskan tentang transmisi keilmuan dan penyebaran Islam ke wilayah Nusantara. Azyumardi Azra membahas detail tentang jaringan ulama Nusantara dengan ulama Hijaz di Timur Tengah (2004). Sedangkan, Sumanto al-Qurtuby melacak tentang hubungan penyebaran Islam antara Tiongkok dengan masyarakat Nusantara (2003). Publikasi yang menandai hubungan Islam dan Timur Tengah juga ditulis oleh Ma'sud (2004, 2006).

Dari diskursus tentang penyebaran Islam di kawasan Nusantara, pembahasan tentang relasi pesantren dengan komunitas-komunitas lintas agama dan tradisi menjadi penting. Dalam fase perkembangannya, pesantren tidak lepas dari pengaruh-pengaruh kebudayaan yang dihasilkan dari komunitas kultur yang berbeda. Tradisi pesantren yang dimulai sejak abad XV, dalam kisah perjuangan Maulana Malik Ibrahim dan Raden Rahmat, mengalami perkembangan dalam relasi kebudayaan. Menurut Mujamil Qomar, Maulana Malik Ibrahim sebagai peletak dasar pertama sendi-sendi berdirinya pesantren, sedangkan putranya, Raden Rahmat (Sunan Ampel) sebagai wali pembina pertama di Jawa Timur (Dhofier, 1999;

Qomar, 2002: 9).

Dalam fase perkembangannya, pesantren menjalin hubungan dengan berbagai komunitas di negeri ini, di antaranya dengan orang-orang Tionghoa. Relasi pesantren dengan komunitas Tionghoa ini tidak banyak dibahas dalam karya akademik maupun publikasi, kecuali tentang identitas dan ekspresi kaum Tionghoa muslim di negeri ini. Artikel ini, akan membahas secara mendalam tentang relasi pesantren dengan komunitas Tionghoa, khususnya di pesantren Kauman, Lasem, Jawa Tengah. Pesantren Kauman merupakan salah satu dari sedikit pesantren yang dekat dan memberi ruang bagi komunitas Tionghoa untuk berinteraksi bersama. Pesantren ini menempati kawasan Pecinan di wilayah kota Lasem, dengan tradisi, kultur dan suasana Tionghoa yang kental.

Interaksi antara santri dan orang-orang Tionghoa menjadi menarik, karena dari situasi inilah dapat ditarik pemahaman tentang relasi sosial, nilai-nilai toleransi dan 'berbagi ruang' dalam hubungan komunal maupun antar agama.

## **B. Lasem: Simpul Jejaring pesantren**

Sebagai kota bandar di kawasan pesisir Jawa, Lasem menjadi kota penting yang mempertemukan orang-orang pribumi Jawa, Arab dan Tionghoa dalam satu kawasan. Di Lasem inilah, komunikasi antar etnis terjadi dalam beberapa abad. Pada masa kerajaan Majapahit, Demak, Mataram, hingga masa kolonial Belanda dan Jepang, kota Lasem menjadi salah satu titik perdagangan penting, karena menjadi kota pelabuhan.

Kemudian, Lasem menjadi salah satu simpul dalam jejaring pesantren karena di kota ini berkembang beberapa pesantren penting, yang menjadi titik persebaran ulama dan santri yang menjadi penopang perkembangan pesantren di Jawa. Pada abad XVIII, peran Kiai Baidlawi yang bersama Oei Ing Kiat dan Tan Ke Wie berjuang melawan Belanda dalam kisah perang kuning, perlu dicatat sebagai interaksi tokoh pesantren dengan orang Tionghoa.

Sejarah perkembangan pesantren di Lasem tak bisa dilepaskan dari peran Kiai Ma'shum. Ia merupakan seorang pembesar Islam di Lasem, yang mendirikan pesantren al-Hidayat, di Dasun, Lasem. Tahun lahir Mbah Ma'shum belum pasti, namun dari kisah hidupnya (manaqib), terungkap ia lahir sekitar tahun 1872. Ayahnya bernama Kiai Haji Achmad Abdul Karim. Ma'shum kecil bernama Muhammadun, yang mulai berkeliling Jawa untuk belajar mengaji, dari Mlonggo (Jepara), Kajen (Pati), hingga Sarang, dan kemudian Jamsaren (Solo), lalu ke Madura. Di Madura, Kiai Ma'shum belajar di bawah asuhan KH. Chalil Bangkalan (Syaikahana Khalil).

Sewaktu kembali ke Lasem, Ma'shum menikah dengan putri seorang Kiai setempat. Namun, istrinya tak lama kemudian meninggal. Kemudian, ia menikah lagi dengan Nuriati, putri KH. Zein dari Lasem. Dari pernikahannya ini, lahirlah tiga belas anak. Ma'shum muda kemudian mendirikan pesantren, setelah berkeliling untuk berdagang di beberapa kota dan singgah mengajar di pesantren Tremas dan pesantren Tebuireng Jombang. Selepas dari mengajar ini, Ma'shum muda menyandang gelar Kiai dan diakui kedalaman ilmu agamanya (Thomafi, 2008).

Selain mengajar santri, Kiai Ma'shum juga membina hubungan dengan warga Lasem, tidak hanya pribumi Jawa namun juga orang Tionghoa. Lingkungan tempat tinggalnya merupakan kompleks pecinan Dasun, yang pada satu abad sebelumnya, merupakan kawasan hunian orang Tionghoa Lasem. Kiai Ma'shum dikenal toleran dengan warga Lasem, yang dilihat dari interaksinya dengan warga sekitar tempat tinggalnya, dengan memberikan pelajaran ilmu agama dan pertolongan sehari-hari, serta pernah menerima kunjungan Duta Besar Amerika Howard P. Jones. Namun, Kiai Ma'shum juga teguh pendirian dan tegas jika ada upaya provokasi, misalkan ia menolak upaya pendirian sekolah dari Tionghoa Nasrani di lingkungan pesantren di Lasem (Lombard, 2008: 147-8).

Kiai Ma'shum juga menaruh perhatian pada sistem birokrasi pemerintahan. Kiai Ma'shum

mendorong sebagian dari santri-santrinya untuk masuk jajaran pemerintahan, sebab dengan begitu dapat memegang kebijakan dan menjalankan roda pemerintahan sesuai dengan syariat agama.

*Sebagian teko awakmu yo kudu ono sing dadi Lurah, Camat, Bupati, utowo sing liyane. Soale bab Huduud iki biso kelakon nek awakmu ono sing jerone pemerintahan.*<sup>923</sup>

*"Sebagian dari kamu ya harus ada yang jadi Lurah, Camat, Bupati atau yang lain. Sebab, bab Hudud itu dapat berjalan jika ada dari sebegini kamu yang berada di dalam (sistem) pemerintahan."*

Dari didikan kiai Ma'shum, muncul beberapa kiai besar di Jawa, juga beberapa birokrat dan menteri, di antaranya Prof. Mukti Ali, menteri Agama RI. Kiai Ma'shum mendirikan pesantren al-Hidayat pada 1917 dengan tujuh murid santri pada awalnya, dan berkembang hingga 250 santri pada tahun 1972. Pesantren ini melahirkan beberapa tokoh besar, semisal Mukti Ali, Ahmad Syaichu, dan generasi intelektual akademisi semisal Dr. Mashdar Hilmy. Pengasuh pesantren al-Munawwir, KH. Ali Ma'shum, yang juga Rais Syuriah PBNU, juga merupakan salah satu putra KH. Ma'shum. Selain itu, keturunan Kiai Ma'shum juga mendirikan beberapa pesantren di Lasem, serta menyebar ke beberapa daerah di Jawa, terutama Jombang, Surabaya dan Kajen (Pati).<sup>924</sup> Salah satu cucunya, yakni KH. Zaim Ahmad mendirikan pesantren Kauman, di kompleks pecinan Mahbong di Karangturi Lasem.

### C. Berdamai di Tiongkok Kecil: Sejarah Kaum Tionghoa Lasem

Selain dikenal sebagai kota penting dalam persebaran intelektual dan ulama pesantren, Lasem juga sering disebut sebagai 'Kota Tiongkok Kecil' (*le petit chinoise*). Hal ini disebabkan, kota Lasem terdapat kawasan pecinan yang besar, dengan lebih dari 200 rumah orang Tionghoa yang tersebar di tiga pemukiman: Dasun, Babagan, dan Karangturi. Perkembangan Tionghoa di Lasem, secara massif terjadi pada abad XVIII, ketika Lasem menjadi kota pelabuhan dan dipimpin oleh Oei Ing Kiat, tionghoa muslim yang menjadi bupati.

Lasem menyimpan jejak sejarah panjang tentang relasi Jawa dan Tionghoa. Dipelopori Bi Nang Un, seorang Tionghoa Muslim beraliran Hanafi, utusan Dinasti Ming yang berasal dari wilayah Yunan. Ia kemudian mendirikan perkampungan Tionghoa di Lasem. Ada yang menyebutkan, Bi Nang Un merupakan salah satu anak buah dari Laksamana Cheng Ho dari Dinasti Ming (Sen, 2009). Baru setelah itu, gelombang kedatangan orang Tionghoa berikutnya didominasi orang Hokkian yang menganut agama Kong Hu Cu.

Lasem yang waktu itu berkembang menjadi kota pelabuhan, menjadi daya tarik tersendiri bagi warga Tionghoa yang gemar berdagang. Beberapa anak buah Laksamana Cheng Ho kemudian bermukim di Lasem, untuk menyuplai bahan makanan awak kapal dari negeri Tiongkok, serta menyebarkan agama Islam di sepanjang pesisir Jawa (al-Qurtuby, 2003).<sup>925</sup>

Hubungan Pribumi Jawa-Tionghoa semakin erat pada masa pemberontakan melawan VOC pada tahun 1742-1750. Saat itu, perang melawan penjajah dipimpin tiga bersaudara (setelah menjalankan upacara sumpah sebagai saudara angkat). Ketiganya masing-masing Raden Ngabehi Widyadiningrat (Oey Ing Kiat), seorang Adipati Lasem (1727-1743) dan Mayor Lasem (1743-175), Raden Panji

---

<sup>923</sup> Petuah (dawuh) Kiai Ma'shum kepada santri-santrinya, sebagaimana dikisahkan Gus Zainuddin (Hasyim & Athoillah, 2009: 33)

<sup>924</sup> Wawancara dengan Gus Zaim, 20 April 2012.

<sup>925</sup> Pada awal abad 15, rombongan Cheng Ho singgah di pelabuhan Lasem. Mereka berniat mencari bahan makanan untuk menyuplai kebutuhan awak kapal dari Dinasti Ming. Pada zaman itu, Cheng Ho punya strategi untuk mengirim anak buahnya bermukim di beberapa titik penting kota pelabuhan, berbau dan berdagang, mereka membawa keramik untuk ditukar dengan bahan lain, semisal makanan, bahan pakaian dan perlengkapan lain. Mereka juga berkewajiban menyuplai bahan makanan. Strategi menjadi andalan rombongan kapal Dinasti Ming yang mampu berlayar melintasi pelbagai negeri, namun tidak takut kehabisan makanan (Sen, 2009). Untuk menggambarkan ini, Sigit Wijaksono (tokoh Tionghoa Lasem) menyebutkan bahwa: "Kedatangan gelombang pertama warga China semuanya lelaki. Mereka kemudian berbau dengan pribumi, menikah dan memiliki keturunan di Lasem." (Suara Merdeka, 7/8/2011).

Margono, putra Tejakusuma V, Adipati Lasem (1714-1727), yang seorang pribumi dan Tan Kee We, seorang pendekar kungfu dan pengusaha di Lasem.

Nama ketiganya abadi dan ditulis besar-besar di Kelenteng Gie Yong Bio, Babagan, Lasem, yang didirikan tahun 1780 untuk menghormati jasa mereka. Pengaruh budaya China pun terasa mendominasi pada banyak segi kehidupan kota. Banyak peninggalan bangunan tua yang sudah berusia ratusan tahun. Sebagian besar bernuansa arsitektur khas China, ada juga yang bernuansa Eropa klasik.<sup>926</sup>

Tingginya nilai toleransi antar warga ini lah yang kemudian menjadikan kehidupan antar beragama menjadi berkembang. Data Kantor Kementerian Agama (Kemenag) Rembang menyebutkan, meski warga Lasem didominasi etnis Tionghoa, jumlah pondok pesantren justru terus bertambah. Hingga 2011, tercatat ada sebanyak 23 pondok pesantren yang menampung ribuan santri lokal, luar Rembang bahkan luar Pulau Jawa.<sup>927</sup>

Lasem merupakan kota kecil di Kabupaten Rembang, yang pada masa dahulu merupakan kota urban, yang memiliki bandar besar. Lasem berjarak sekitar 12 km dari Rembang, dan 65 km dari Surabaya. Pada sensus 2000, tercatat 24.065 warga tinggal di Lasem; 21.244 merupakan muslim, 1203 menganut Katolik, 987 protestan, dan 631 warga menganut Hindu, Buddha dan Konghucu. Di kota ini, terdapat satu katedral, 6 gereja, dan 3 Klenteng (Kelenteng Cu An Kiong Jl. Dasun, 19, Lasem, Kelenteng Gie Yong Bio, Jl. Babagan No. 7, Lasem. ‘*Yiyong Gong Miao*, and Kelenteng Poo An Bio, Jl. Karangturi VII/13, Lasem).

Sedangkan, pada sensus 2006, 47.667 warga tinggal di 20 desa, yang seluruh wilayahnya seluas 2.760.557 hektar<sup>928</sup>. Di Lasem, terdapat kampung pecinan, seluas tiga desa, yakni; Karangturi, Dasun dan Babagan. Di tiga desa inilah, mayoritas Tionghoa Lasem bermukim. Selain itu, di desa-desa ini juga terdapat puluhan pesantren, dengan ribuan santri yang bermukim untuk belajar agama, moral dan etika keislaman.

Di kalangan orang Tionghoa Lasem, relasi harmonis juga mendorong bangkitnya ritual-ritual budaya yang didasarkan pada upacara keagamaan maupun berbasis pada tradisi klenteng. Perayaan Imlek, Cap Go Meh, Peh Cun, dan kirab budaya Mak Co Thian Siang Sing Bo di klenteng Cu Ang Kiong diselenggarakan secara semarak. Meningkatnya ekspresi kultural orang Tionghoa juga didorong oleh legitimasi hukum nasional yang memberi ruang gerak bagi kelompok ini untuk tampil di ruang publik. Dorongan Keppres dari presiden Abdurrahman Wahid pada 2000 dan Keppres dari Megawati pada 2002, turut melegitimasi bangkitnya tradisi Tionghoa di Indonesia. Hal inilah yang terjadi di Lasem, di mana keberpihakan hukum nasional yang mengakomodir ritual orang Tionghoa terkoneksi dengan hubungan harmonis antar-warga. Perayaan Kirab Budaya untuk memperingati Mak Co Thian Siang Sing Bo di klenteng Cu Ang Kiong, pada 21-22 April 2012 menjadi salah satu bukti bagkitnya ritual orang Tionghoa di Lasem.

Perayaan kirab budaya ini diikuti oleh 68 klenteng se-Indonesia, yang dihadiri puluhan ribu peserta<sup>929</sup>. Kesuksesan kirab ini turut meningkatnya posisi orang Tionghoa di Lasem, pada periode pasca-Orde Baru. Perayaan kirab ini sangat penting untuk menjelaskan posisi sosial-budaya orang Tionghoa

---

926 Pengasuh Pondok Kauman Lasem KH Zaim Ahmad Ma'shoem (Gus Zaim) menyebutkan, pembauran etnis di Lasem telah menelurkan proses asimiliasi dan akulturasi budaya yang saling memengaruhi. Ia mencontohkan, rumah warga China di Lasem tak murni berarsitektur China. Di dalamnya, ada pengaruh gaya mataraman (pribumi) hingga Eropa, wawancara dengan peneliti, 3 Juli 2011. Gus Zaim menyatakan bahwa proses asimiliasi kebudayaan antara Jawa dan Tionghoa di Lasem merupakan keunikan kawasan ini. "Beberapa tahun lalu, hampir semua tokoh agama dan warga berkumpul di pondok menyambut kunjungan Bapak Yusril Ihza Mahendra. Sepertinya akan sangat sulit membedakan mana China dan mana pribumi. Semua sudah membaur", Suara Merdeka, 7 Agustus 2011.

927 Saiful Annas, *Muslim Membaur di China Kecil*, Suara Merdeka, 7 Agustus 2011.

928 Data ini diambil dari BPS (Balai pusat Statistik) Rembang, 2007. Untuk menggambarkan data kependudukan kota Lasem, lihat Akrom Unjiya (2008).

929 Catatan pengamatan lapangan, 22 April 2012



yang terjepit pada masa pemerintahan Soeharto, yang mempersempit ruang gerak peranakan Tionghoa di semua kota di Indonesia. Perayaan ritual pasca-Orde Baru mengkonstruksi identitas orang Tionghoa di tengah negosiasi, kontestasi maupun hubungan saling membutuhkan antara orang Tionghoa dengan pribumi Jawa dan santri di Lasem.

Dari data sejarah dan tradisi yang berkembang di Lasem, dapat dipahami tentang posisi, potensi dan interaksi orang-orang Tionghoa dengan warga Jawa dan Arab yang berada di kawasan ini. Relasi antara orang-orang Tionghoa dengan santri pesantren, dan ulama di Lasem menjadi topik perbincangan penting, karena menjadi laboratorium sosial tentang hubungan komunitas pesantren dengan Tionghoa, sesuatu yang unik dan jarang terjadi di Indonesia.

#### **D. Pesantren Kauman: Potret Kondisi dan Tradisi**

Pesantren Kauman berada di belakang masjid Lasem, di tengah pemukiman orang Tionghoa di kompleks Mahbong. Pesantren ini merupakan sebuah lembaga pendidikan tradisional bagi santri muslim, yang berdiri pada 2003 di desa Karangturi, Lasem. Pesantren ini terletak di dusun Kauman, Lasem, di kompleks pecinan di belakang masjid besar Lasem. Kompleks pecinan di sekitar masjid Lasem ini telah ada sejak abad 17 (Pratiwo, 2010: 144). Dengan demikian, pesantren Kauman berada di tengah-tengah kompleks pecinan Lasem. Pesantren ini menempati sebuah bangunan berupa rumah tua, milik seorang pengusaha Tionghoa yang dahulunya digunakan untuk pabrik soda. Rumah ini dibeli ketika pemiliknya pindah ke Singapura.<sup>930</sup>

Pesantren ini diasuh oleh KH Zaim Ahmad (biasa dipanggil Gus Zaim), yang merupakan salah seorang cucu KH Ma'sum.<sup>931</sup> Gus Zaim merupakan salah seorang kiai muda di Lasem, yang memiliki relasi yang cukup luas dengan warga Tionghoa.<sup>932</sup> Untuk saat ini, santri yang belajar di pesantren Kauman berjumlah sekitar 180 orang, yang rata-rata berusia 16-27 tahun.<sup>933</sup> Di pesantren Kauman, santri diajar untuk memahami kitab kuning, yang berisi hukum, etika dan pelajaran tentang nilai-nilai keislaman. Tak hanya santri, orang-orang Tionghoa juga sering berkunjung ke pesantren ini untuk mengikuti pengajian, maupun berkonsultasi tentang berbagai permasalahan rumah tangga maupun kesulitan hidup.<sup>934</sup>

Pesantren Kauman berdiri pada 2003, yang awalnya merupakan rumah Gus Zaim yang belum diniatkan untuk mengelola pendidikan agama. Baru ketika ada beberapa santri yang ingin belajar kepada beliau, pesantren ini didirikan. Pada perkembangannya, pesantren Kauman ini menjadi rujukan bagi warga Karangturi dan sekitarnya, tak terkecuali orang Tionghoa, untuk memecahkan permasalahan-permasalahan keluarga maupun sosial. Di pesantren ini diselenggarakan pengajian rutin seminggu sekali, selain beberapa kegiatan insidental yang melibatkan penduduk Karangturi dan sekitar. Orang Tionghoa di desa Karangturi sering berkunjung ke pesantren Kauman, baik untuk mengikuti pengajian, maupun berkunjung secara pribadi.

---

930 Wawancara dengan Gus Zaim, 07 September 2011.

931 KH. Ma'shum merupakan salah satu keturunan dari Mbah Sambu (Sayyid Abdurrahman bin Hasyim bin Sayyid Abdurrahman Basyaiban), ulama dan penyebar Islam di Lasem (makamnya terdapat di belakang masjid Lasem). Mbah Sambu dikenal sebagai Pangeran Muhammad Syihabudin Sambu Digdadiningrat, sebagai ulama yang menyebarkan Islam di Lasem. Beliau hidup sezaman dengan bupati Lasem ke-14, Adipati Tejo Kusumo I yakni sekitar tahun 1585-1632. Mbah Sambu menurunkan beberapa ulama di pesisir Jawa, diantaranya Syaich Hamid Pasuruan dan Mbah Ma'shum Lasem.

Dari keturunan Mbah Ma'sum, lahir beberapa ulama dan santri, yang kemudian menyebar mendirikan pesantren di Lasem, Yogyakarta, dan Jombang, Pati, dan beberapa kota lain (Thomafi: 2010).

932 KH. Zaim Ahmad memiliki pengalaman organisasi yang cukup matang, dengan memulai karir organisasi sebagai ketua IPNU Lasem, kemudian menjadi ketua PC NU Lasem. Selain itu, dia juga pernah memegang ketua Rabithah Ma'hid Islamiyah (RMI) PW NU Jateng, sebuah lembaga perkumpulan pesantren di Wilayah Jawa Tengah.

933 Wawancara Abdullah, pengurus pesantren Kauman, 31 Januari 2012.

934 Pengamatan lapangan pada 31 Januari 2012, wawancara dengan Bu Marni, penduduk desa Karangturi, 31 Januari 2012.

Di pesantren ini, hubungan antara santri dengan orang Tionghoa dijaga sebagai interaksi yang harmonis, yang dibuktikan dengan seringnya mereka bertemu di halaman pesantren untuk berbincang bersama. Di sisi barat halaman pesantren, terdapat bangunan poskamling yang didirikan dengan arsitektur klenteng. Sepintas, bangunan klenteng ini tampak seperti klenteng kecil. Bangunan yang nampak klenteng kecil ini didirikan oleh Gus Zaim bersama dengan orang-orang Tionghoa di Karangturi.

Pada awalnya, poskamling ini tidak terawat, serta digunakan untuk tempat mabuk-mabukan orang dari berbagai penjuru Lasem. Bahkan, orang Tionghoa di Karangturi tidak berani melewati poskamling ini ketika malam hari, karena akan dimintai uang oleh pemabuk. Kemudian, ketika pesantren Karangturi sudah mulai berdiri, bangunan poskamling ini direnovasi dengan usulan Gus Zaim, yang kemudian dikerjakan oleh Pak Semar, orang Tionghoa yang juga ketua RT di kawasan Mahbong. Pak Semar meminta persetujuan dengan orang-orang Tionghoa di kawasan ini yang kemudian membangun poskamling mirip arsitektur klenteng. Dana pembangunan klenteng kecil ini hasil iuran dari Gus Zaim dan sumbangan donatur orang Tionghoa.<sup>935</sup>

Di beranda pesantren Kauman, terdapat empat lampion berukuran sedang yang dipajang sepanjang hari. Keberadaan ini menarik perhatian pengunjung, serta memberikan rasa keberpihakan Gus Zaim terhadap budaya Tionghoa.

*“Lampion itu ibarat lampu. Jika dipasang lampu, nanti akan banyak laron yang akan datang,” ungkap Gus Zaim. Dengan demikian, lampion tidak hanya dipasang sebagai penerangan untuk keindahan, namun juga sebagai simbol yang mampu menarik orang-orang Tionghoa untuk merasa nyaman berkunjung. Menurut Gus Zaim, lampion ini sengaja dipasang dari Jakarta, Palembang, dan ada yang dibeli ketika berkunjung ke Singapura.<sup>936</sup> Pada dinding rumah Gus Zaim, juga terdapat sebuah batik bercorak pesisiran yang bermotif latoh, dan terdapat ayat al-Qur’an. Selembar kain batik dibingkai pigura dan dipasang pada dinding yang bersanding dengan foto Gus Dur dan beberapa ornamen lain.<sup>937</sup>*

Lampion yang dipajang di beranda pesantren menjadi daya tarik bagi orang Tionghoa untuk berkunjung. Strategi Gus Zaim dengan menempatkan lampion di tengah bangunan pesantren, merupakan strategi budaya untuk memberi kenyamanan bagi orang Tionghoa yang berkunjung ke pesantren. Keberpihakan budaya inilah yang menjadi jembatan sosial bagi orang Tionghoa untuk berdialog dengan kiai, untuk membicarakan masalah-masalah yang menjadi fenomena sosial di Karangturi. Misalnya, ketika pesantren mengadakan haul Kiai Ma’shum, orang-orang Tionghoa menjadi panitia, serta mengadakan rapat untuk mempersiapkan suksesnya acara tersebut.

Sedangkan, pendirian bangunan Poskamling (Pos Keamanan Lingkungan) yang mirip arsitektur klenteng menjadi ruang interaksi antara santri, pribumi Jawa dan orang Tionghoa di kawasan Mahbong, Karangturi. Di poskamling ini, hampir setiap malam, santri-santri bergiliran menjaga, yang sesekali orang Tionghoa juga berkunjung untuk sekedar ngobrol dan menonton televisi yang ada di bangunan tersebut. Interaksi yang terjadi setiap hari di poskamling tersebut menjadikan orang Tionghoa, pribumi dan santri merasa dekat.

## **E. Memahami yang Lain: Relasi Santri dan Tionghoa**

Keberadaan komunitas Tionghoa di Lasem sudah berlangsung lebih dari enam abad. Hal ini terlacak dari beberapa peninggalan arsitektur, kebudayaan dan juga percampuran dengan tradisi masyarakat pribumi di Lasem, khususnya pasca singgahnya rombongan Laksamana Cheng Ho di pesisir kota ini

935 Wawancara Pak Semar, 24 April 2012.

936 Wawancara dengan Gus Zaim, 07 September 2011.

937 Belakangan, saya mengetahui bahwa selembur kain batik ini merupakan pemberian tokoh Tionghoa Lasem, Njoo Tjoen Hien sebagai tanda persahabatan dengan Gus Zaim. Wawancara dengan Njoo Tjoen Hien, Lasem, 31 Januari 2012. Sosok Gus Dur juga memberi kesan mendalam bagi warga Tionghoa Lasem, terutama karena jasa-jasa beliau dalam memperjuangkan hak kaum Tionghoa di Indonesia. Pemasangan foto Gus Dur juga memberi kesan nyaman dan kepemilikan bagi warga Tionghoa yang berkunjung ke pesantren Kauman. Foto Gus Dur juga saya temukan di dinding beranda rumah Njoo Tjoen Hien.

pada awal abad XV (Sen, 2009: 163-166,). Selain itu, Lasem juga menjadi kota bandar, dimana banyak warga China menjadi Syah Bandar untuk mengatur perdagangan dan lalu lintas barang yang keluar masuk pelabuhan, semisal bisnis kayu, rempah dan opium. Pada sekitar abad 17, Lasem merupakan bandar utama untuk bisnis penyelundupan opium (Rush, 2000: 157). Jejak-jejak bisnis opium dan kebesaran bandar Lasem terekam dengan banyaknya rumah dan gudang di pinggir sungai Lasem untuk menyelundupkan opium.<sup>938</sup>

Dengan demikian, dalam sejarah ekonomi politik Jawa, Lasem menjadi kota pesisir yang penting, sebagai kota bandar yang memiliki pelabuhan yang cukup ramai. Di sekitar pelabuhan, terdapat banyak orang yang Tionghoa yang bermukim untuk berdagang, mengurus bisnis dan menjadi pemuka agama. Jejak peninggalan Laksamana Cheng Ho berupa tradisi dan agama Islam masih membekas secara samar-samar dalam kehidupan warga Lasem. Di belakang masjid Lasem, terdapat makam kuno yang dipercaya oleh masyarakat setempat sebagai makam Embah atau Eyang Sambu. Bagi masyarakat Lasem, Embah Sambu merupakan nenek moyang warga Lasem, yang berjasa dalam menyebarkan agama Islam di daerah ini.<sup>939</sup> Eyang Sambu juga dipercaya menurunkan beberapa ulama di tanah Lasem, yang kemudian menyebarkan agama dan mendirikan pondok pesantren di kota ini. Dalam sejarah keagamaan, Lasem merupakan salah satu kota santri dengan tradisi keislaman yang kuat dan lama. Lasem juga dikenal sebagai kota santri, yang terdapat beberapa pesantren tua.<sup>940</sup>

Hubungan antara warga Tionghoa dan pribumi Lasem dalam bentangan sejarah mengalami dinamika. Pada sekitar abad 15, relasi warga Tionghoa dengan penduduk pribumi di kota ini sangat harmonis, hal ini dibuktikan dengan diterimanya rombongan Laksamana Cheng Ho di kawasan ini, untuk menetap dan kemudian bergaul dengan warga setempat (Graaf, 2004: 13, Unjiya, 2008: 4). Kerusuhan massal yang terjadi di Batavia pada 1740, dimana ribuan warga China dibunuh oleh Kompeni, juga merembet ke kota-kota lain di pesisir Jawa, tak terkecuali Lasem (Vermeulen, 1938, 2010). Kemudian setelah itu, posisi warga Tionghoa di tengah kehidupan warga Lasem bergeser, sebab adu domba pemerintah kolonial Belanda pada masa perang Jawa antara 1825-1830 (Carey, 2008: 718). Pada masa semangat kemerdekaan sedang tumbuh di awal abad 20, sentimen anti-China juga masih menggema di bumi Nusantara, khususnya akibat persaingan ekonomi. Hal ini menjadi isu Sjarekat Islam yang dipolitisir untuk menyerang warga Tionghoa, hingga pecahlah konflik di Surakarta, Semarang, Kudus, hingga berpengaruh di Lasem (Rustopo, 2007). Situasi ini diperparah dengan politik Orde Baru yang berusaha meminggirkan warga China dari ruang publik. Soeharto membenci dan melarang warga China tampil di ruang publik, sebagai efek peristiwa September 1965. Presiden Soeharto pada 1967 mengeluarkan instruksi No. 14, yang isinya melarang kebebasan ekspresi warga China. Peristiwa Mei 1998 juga membawa akibat buruk bagi warga China di Indonesia, sebab menjadi korban penjarahan, pemerkosaan dan pembunuhan.

Warga China di Indonesia baru dapat bernafas lega ketika Gus Dur menjabat presiden, pada pasca reformasi. Pada tanggal 17 Januari 2000, Presiden Abdurrahman Wahid mengambil keputusan bersejarah dan monumental. Gus Dur mengeluarkan Instruksi Presiden (Inpres) No. 6/2000 yang isinya mencabut Inpres No. 14/1967. Kebijakan Gus Dur itu melahirkan kebebasan etnis Tionghoa dalam menjalankan ritual keagamaan, adat istiadat, serta mempersilakna kebebasan ekspresi warga Tionghoa di Indonesia.

Pascalengsernya Gus Dur, para pemimpin di negeri ini juga sadar akan pentingnya menghormati

---

938 Di bantaran sungai Lasem, di temukan beberapa lorong yang berupa sungai kecil, yang terhubung dengan sungai besar, untuk menyelundupkan opium pada masa rezim VOC, dimana beberapa penguasa China menjadi bandar opium, serta menyebarkan ke beberapa daerah di Jawa, semisal Solo, Kedu, dan Banyumas. Arsitektur rumah China di Lasem juga menyesuaikan dengan kontur sungai, serta memiliki gudang khusus yang terhubung langsung dengan lorong sungai bawah tanah. Lihat: *Lasem, Simpul Sejarah yang Pudar*, (Kompas, 13/9/2008).

939 Wawancara dengan Sobirin, santri dari Lasem, 3 Juli 2011.

940 Wawancara dengan Gus Zaim, Lasem, 10 Oktober 2010.

kebebasan ras atas etnis Tionghoa. Terbukti pada 9 April 2002, Keputusan Presiden Megawati Soekarnoputri dengan Keppres No. 19/2002 meresmikan Imlek sebagai libur nasional yang berlaku mulai Tahun Imlek 2003. Sehingga keberadaan tahun, baru Imlek di negeri ini sama halnya dengan tahun baru lainnya. Kemudian, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono juga menambah dukungan terhadap warga China di Indonesia. Saat itu pemerintah dan DPR membuat kebijakan yang termaktub dalam UU No. 12/2006 tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia. kondisi politik nasional jelas berdampak pada hubungan sosial antara warga pribumi dan Tionghoa di pelosok Indonesia, tak terkecuali di Lasem.

Pada masa Orde Baru, warga Tionghoa di Lasem sangat susah bergaul dengan pribumi, sebab masih terasa pengkotakan dari rezim kolonial Belanda dengan konsep kampung pecinan, yang memisahkan antara warga Tonghoa dan pribumi berdasarkan etnisitas. Sedangkan, pada masa Soeharto berkuasa, Tionghoa dianggap sebagai golongan yang harus dimusuhi, melawan nasionalisme dan bertentangan dengan cita-cita keindonesiaan. Bahkan frasa “Cino” atau “China” dianggap rendah dan layak dihina, maka banyak warga China yang kemudian lebih nyaman dipanggil dengan sebutan Tionghoa (Budiman, 2005: 95-100).

Hal ini juga terasa di Lasem, hubungan warga Tionghoa dengan pribumi menjadi kurang harmonis akibat warisan kolonial dan politik Soeharto. Banyak warga Tionghoa di kota ini yang susah berkomunikasi dengan warga pribumi, akibatnya mereka menyendiri dan hanya bersosialisasi dengan sesama komunitas Tionghoa.<sup>941</sup> Selain itu, juga terdapat semacam sekat pembatas antara warga Tionghoa dengan pribumi Lasem. Semisal tabunya perkawinan antara warga Tionghoa dan Jawa, hubungan ekonomi, pendidikan maupun politik. Namun, kondisi ini ditentang oleh Sigit Witjaksono (Njo Toen Hian), salah seorang warga Tionghoa di Lasem. Sigit menikah dengan gadis pribumi dari Ponorogo, dan kemudian membuka usaha batik yang merekrut pekerja warga Jawa.<sup>942</sup>

Selain itu, kalangan pesantren juga mulai membuka diri dengan warga Tionghoa Lasem. Kiai Zaim Achmad juga mengembangkan pesantren di tengah-tengah masyarakat Tionghoa di desa Karangturi, Lasem. Pesantren ini menempati sebuah rumah Tionghoa di tengah pemukiman warga Tionghoa. Kiai Zaim juga mendorong santri-santrinya untuk terbuka dan bersosialisasi dengan warga Tionghoa di Lasem, semisal membantu ronda keamanan bersama. Di sekitar pondok Kiai Zaim, tersedia gardu keamanan yang didesain mirip klenteng. Selain itu, Kiai Zaim dan santrinya juga seringkali berkunjung untuk menghibur dan berbelasungkawa ketika ada warga Tionghoa yang meninggal.<sup>943</sup> Pada kesempatan lain, kalangan pesantren dan beberapa kiai di Lasem memberikan pengajian bagi warga Tionghoa lintas agama. Di pesantren Gus Zaim, diselenggarakan acara rutin pengajian yang dihadiri oleh komunitas Tionghoa di kota ini, bahkan beberapa kali menyelenggarakan pengajian akbar yang hampir seluruh kepengurusan dipegang oleh warga Tionghoa.

Dari ilustrasi di atas, dapat dipahami tentang bagaimana interaksi antara Tionghoa dan komunitas santri dalam nilai-nilai toleransi. Hubungan antar komunitas yang terjadi di pesantren Kauman, menjadi kacamata untuk melihat relasi antar etnis dan kultur yang lebih luas. Usaha untuk ‘memahami yang lain’, merupakan salah satu prinsip penting pesantren dengan berpegang pada kaidah ushul fiqh yang dipelajari di pesantren.

Imam as-Syatibi dalam kitab al-Muwaffaqat mengkonseptualisasikan maqashid as-syariah dalam tujuan untuk mewujudkan masalah. Maqashid yang dijelaskan as-Syathibi, yakni (1) hifdzu ad-din, (2) hifdzu an-nas, (3) hifdzu al-mal, (4) hifdzu al-aql, (5) hifdzu an-nasl. Dalam konteks ini, kaidah hifdzu

---

941 Wawancara dengan Pak Gandor (warga Tionghoa) di Karangturi, Lasem, 7 September 2010.

942 Ahmad Arif, Sigit Witjaksono; Hoakiau dari Lasem, Kompas, 9 September 2008. Sigit merupakan salah satu pelopor asimiliasi warga China dengan pribumi di Lasem, yang menggerakkan usaha batik dan membangun SD untuk membantu warga pribumi.

943 Wawancara dengan Kiai Zaim Ahmad, 3 Juli 2011 dan liputan “Islam Membaur di China Kecil”, Suara Merdeka, 3 Agustus 2011.

ad-din dapat dijelaskan dalam relasi antara santri dan orang Tionghoa, yang saling berhubungan dalam nuasa damai, tidak memaksakan agamanya. Nilai-nilai toleransi yang dipraktikkan oleh pesantren Kauman, dapat menjadi refleksi tentang bagaimana hubungan santri dan orang Tionghoa di Lasem.

Kemudian, kaidah *hifdzu an-nas*, jelas sekali tergambar dalam konteks sejarah abad XVIII. Dengan bergabungnya laskar santri dan Tionghoa, dalam perjuangan melawan penjajah Belanda pada peristiwa Perang Kuning, pada 1740-43. Perjuangan inilah yang kemudian saling menyelamatkan nyawa antara orang Tionghoa dan santri di Lasem, yang kemudian dikenang sebagai fondasi nilai-nilai toleransi. Kaidah *hifdzu al-mal*, terjadi dalam konteks dinamika politik menjelang reformasi 1998. Pada masa ini, rumah-rumah orang Tionghoa di berbagai daerah di Jawa dirusak oleh massa: di Jakarta, Solo, Semarang dan Surabaya. Cerita yang berbeda terjadi di Lasem, massa yang ingin merusak rumah orang Tionghoa kemudian dapat dibubarkan karena pengaruh Kiai Thoeifur, Kiai Zaim dan beberapa ulama lain, yang menginginkan perdamaian terjaga.

Kaidah *hifdzu-aql* dapat dimaknai dalam konteks hubungan persaudaraan antara orang Tionghoa dan santri di kota Lasem. Interaksi dan komunikasi yang terjadi tiap hari, baik secara formal maupun kultural tidak merusak kepercayaan, ideologi maupun akal sehat antara keduanya. Justru yang terjadi adalah interaksi saling membantu, dengan wujud partisipasi dalam kegiatan-kegiatan kultural-keagamaan, baik di klenteng maupun di masjid. Kaidah *hifdzu an-nasl*, dapat dipahami dengan terjaganya keturunan masing-masing komunitas, baik itu santri maupun Tionghoa.

## **F. Nilai-nilai Toleransi Pesantren: Memberi Ruang Bagi Minoritas**

Interaksi antara komunitas Tionghoa dan pesantren dapat dimaknai sebagai bagian dari relasi antar budaya di negeri ini. Interaksi antar komunitas inilah, yang menjadi bagian dari tulang punggung nilai-nilai toleransi di negeri ini. Kualitas interaksi antar komunitas di Indonesia saat ini, yang kemudian menjadi penjaga gawang bagi perdamaian di negeri ini.

Dari ilustrasi yang ada dalam tulisan pembuka, dapat dipahami tentang interaksi antara orang Tionghoa dan komunitas santri. Komunitas santri, sebagai pihak mayoritas di Lasem, memberi ruang kepada orang-orang Tionghoa untuk mengekspresikan ritual kebudayaan, berinteraksi dalam kegiatan keagamaan muslim, bahkan mengikuti pengajian. Ketika orang Tionghoa di hampir seluruh kawasan di negeri ini masih mendapat diskriminasi sosial pasca Orde Baru, di Lasem, komunitas santri mengapresiasi dan berinteraksi dengan nilai-nilai toleran.

Konsep berbagi ruang inilah yang perlu dilihat dalam sudut pandang koeksistensi sosial. Dengan memberi ruang bagi kaum minoritas, maka diskriminasi dapat dihindari. Inilah yang dipahami Abdurrahman Wahid ketika menjadi presiden pada 2000-2001, dengan melahirkan kebijakan-kebijakan yang membela komunitas marginal, khususnya orang-orang Tionghoa dan warga Papua. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menghadirkan Keppres No 6/2000 sebagai kebijakan politik untuk mencabut PP 14/1967 yang menjadi akar diskriminasi warga Tionghoa pada era Orde Baru. Kebijakan politik inilah yang akhirnya memberi ruang bagi orang Tionghoa di wilayah politik, kebudayaan dan ekonomi secara lebih luas.

Dalam teori sosial, ruang dapat dimaknai sebagai kekuasaan, dominasi maupun kontestasi. Konsep ruang dan kekuasaan inilah yang perhatian Bourdieu (1989: 14-16) dan Harrison White (1992). Dalam analisa Bourdieu, kekuasaan simbolik (*symbolic power*) berakar dari modal simbolik (*symbolic capital*). Kapital simbolik inilah yang kemudian menjadi instrumen dalam komunikasi-interaksi antar kelompok, dalam perspektif lintas budaya. Dengan demikian, memberi dan membagi ruang—dalam ritual budaya maupun keagamaan—dapat dijelaskan dengan usaha untuk mengukuhkan koeksistensi sosial, dengan menggunakan kapital simbolik secara positif. Inilah yang dilakukan oleh kiai, santri dan komunitas pesantren dalam usaha menjaga perdamaian dengan orang-orang Tionghoa di Lasem. Kapital simbolik yang dimiliki oleh kyai-ulama, diartikulasikan sebagai modal untuk membangun perdamaian, dengan

interaksi yang toleran antara komunitas Tionghoa dan santri.

Potret koeksistensi antara orang Tionghoa dan komunitas santri di Lasem, dapat dianalisis sebagai perspektif toleransi, dengan wujud 'memberi ruang' bagi ekspresi identitas. Proses memberi ruang, ini tidak lahir dari ruang kosong sejarah yang pendek, namun hasil interaksi damai yang terjadi selama tiga abad terakhir. Pola interaksi komunitas santri dan orang Tionghoa inilah yang dapat menjadi referensi hubungan antar komunitas lintas etnis dan agama di negeri ini.

## G. Kesimpulan

Interaksi antara komunitas santri dan Tionghoa di Lasem, menjadi salah satu kisah penting dalam proses historis, dinamika dan tantangan pesantren masa depan. Hubungan antar komunitas inilah yang dapat menjadi pelajaran berharga bagi berlangsungnya toleransi dan nilai-nilai perdamaian di negeri ini. Mengingat, saat ini telah berkembang secara pesat pesantren dan ideologi yang melingkupinya. Tidak hanya berasal dari tradisi Ahlussunnah wal-jama'ah, atau dari jaringan ulama-santri yang berkembang pada awal abad XVII. Namun, sekarang banyak pesantren dengan beragam atribut yang menghiasi Indonesia, bahkan dengan ideologi salafi, radikal, wahabi. Inilah yang harus diwaspadai sebagai bagian dari dinamika kultural keagamaan di Indonesia.

Belajar dari apa yang terjadi di pesantren Kauman, Lasem, Jawa Tengah, dapat direfleksikan interaksi harmonis antara pesantren dan komunitas Tionghoa. Terjaganya nilai-nilai toleransi antar komunitas dan konsep berbagi ruang inilah, yang menjadi bagian penting dalam dinamika perkembangan pesantren untuk saat ini dan masa depan.

## Daftar Pustaka

- Al-Qurtuby, Sumanto. 2003. *Arus Islam China-Jawa; Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV&XVI*. Jakarta: Inspeal Ahimsakarya Press.
- As-Syatibi. *Al-Muwaffaqat fi Ushul as-Syari'ah*. Cairo: Mustafa Muhammad. 1991.
- Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Network of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *Social Space and Symbolic Power*. Sociological Theory. Vol 7, No. 1 (Spring).
- Dhofier, Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Tempe: Monograph Series, Program for Southeast Asian Studies, Arizona University.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Lombard, Denys. 2001. *Nusa Jawa Silang Budaya*. Jakarta: Gramedia.
- Mas'ud, Abdurrahman. 2004. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LkiS.
- Mas'ud, Abdurrahman. 2006. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Penerbit Kencana.
- Pratiwo. 2002. *The Chinese town Lasem*. In Peter J. M Nas (ed). *The Indonesian Town revisited*. Singapore: ISEAS.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Arsitektur Tradisional Tionghoa dan Perkembangan Kota*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Qomar, Mujamil. 2002. *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga.

- Rustopo. 2007. *Menjadi Jawa; Orang-orang Tionghoa dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Ombak.
- Rush, James R., 1990 (2000). *Opium to Java: Revenue Farming and Chinese Enterprise in Colonial Indonesia, 1860–1910*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sen, Tan Ta. 2005b. *Did Zheng He Set Out to Colonise South East Asia?* In *Admiral Zheng He and Southeast Asia* Leo Suryadinata (Ed.). Singapore: Singapore International Zheng He Society and The Institute of Southeast Asian Studies.
- \_\_\_\_\_. 2005a. *Cheng Ho and Malacca*. Singapore: International Zheng He Society and Cheng Ho Cultural Museum.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Cheng Ho and Islam in Shouteast Asia*. Singapore; ISEAS.
- Unjiya, Akrom. 2008. *Lasem: Negeri Dampoawang, Sejarah yang Terlupakan*. Lasem: Fokmas
- Wahid, Abdurrahman. 2001. *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LkiS.
- White, Harrison C. 1992. *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*. Princeton: Princeton University.

# Hijrah Para Habaib dan Sejarah Masuknya Islam Masuk Jayapura: Menelusuri peran para Habaib dalam penyebaran Islam di Kota Jayapura

## Abstrak

*The spirit of Hijrah the Prophet led the king of this until now is still a spirit of change, the rise and development of Islam to all corners of the world in order lili'la'i kalimatillah wanashri rahmatih lil 'alamiin (banners exalting God and flatten the sentence of God's grace to all corners of nature).*

*The entry of Islam in Jayapura until now still being debated among historians and historical researchers Islam. They are still much debate about when the entry related to Islam in Jayapura?, through where and how the method of entry of Islam into Jayapura and that will be the core of this research is related more detail melusuri anyone who became a pioneer in the introduction of Islam Jayapura.*

*The existence of two important facts about the tomb of Sheikh Usman Sheikh 3 Paku Alam Malik Akbar, Sheikh Zuma Marjan and Datuk Nur Abe Guai in Jayapura City Beach and the Al Fatah Abe beach near the old port which is believed to be the first Islamic missionaries in the city of Jayapura, which until now forwarded by Habaib who continue to spread Islam in the city of Jayapura no separate facts that need to be investigated further enlightenment and new facts that should be known by the next generation of Islamic struggle in Jayapura*

*Keywords: Jijrah, Habaib, Entry of Islam, Jayapura*

## A. Pendahuluan

Konsep Hijrah yang dicanangkan Rasulullah dengan dimulainya era baru di dunia Timur tengah yang dimulai dari kota Yasrib yang kemudian menjadi Madinah al Muanawwarah adalah tonggak sejarah terhadap tatanan hidup yang ideal bagi seorang muslim. Semangat hijrah dari kedzaliman Jahiliyah menuju cahaya keislaman yang prospektif telah dibuktikan oleh Baginda Rasul Muhammad S.A.W dengan dibangunnya sebuah tatanan hidup yang menjadi acuan bagi umat manusia di dunia hingga sekarang.

Semangat Hijrah yang dipelopori Baginda Rasulullah ini hingga sekarang masih menjadi spirit perubahan, kebangkitan dan pengembangan Islam ke seluruh penjuru dunia dalam rangka *lili'la'i kalimatillah wanashri rahmatih lil 'alamiin* (meninggikan panji-panji kalimah Allah dan meratakan Rahmat Allah ke seluruh penjuru alam). Para Habaib (ahlul bait) adalah generasi penerus perjuangan Rasulullah yang terus melanjutkan perjuangan untuk menebarkan ajaran agama Allah seluruh penjuru dunia termasuk didalamnya adalah di Jayapura yang merupakan ibukota propinsi Papua.

Masuknya Islam di Jayapura hingga sekarang masih menjadi polemik para ahli sejarah dan para peneliti kesejarahan Islam. Perdebatan mereka masih banyak terkait tentang kapan masuknya Islam di Jayapura?, melalui mana dan bagaimana metode masuknya Islam ke Jayapura dan yang akan menjadi inti penelitian ini adalah melusuri lebih detail terkait siapa-siapa yang menjadi pelopor masuknya Islam di Jayapura ini.

Dari beberapa penelitian terdahulu termasuk penelitian DR. Toni Viktor Wanggai yang telah melakukan penelitian disertasi beliau yang dibukukan dengan judul *Rekonstruksi Sejarah Umat Islam di Tanah*



Papua telah memberikan banyak masukan tentang sejarah masuknya Islam di Papua namun belum spesifik di kota Jayapura dan tokoh-tokoh penting didalamnya.

Sejauh informasi yang penulis baca dan ketahui para Habaib (ahlul bait) banyak memiliki peran yang sangat signifikan dalam masuk dan perkembangan Islam di kota Jayapura. Banyaknya situs dan peninggalan para habaib yang tidak bisa terlacak lagi oleh kaum muslim karena campur tangan penjajah Belanda yang pernah ikut menduduki kota Jayapura dan menghancurkan beberapa situs Islam dan menggantikannya dengan Kristen. Adanya informasi penting tentang makam para Syekh Syekh Usman Malik Akbar Paku Alam, Syekh Zuma Marjan, Datuk Nur Guai yang ada di Makam Islam Abe Pantai kota Jayapura dan masjid al Fatah yang menjadi pusat perkembangan Islam di Jayapura adalah fakta baru yang mendorong peneliti untuk melakukan penelitian ini agar memberikan fakta baru yang benar dan memberikan kontribusi sejarah tentang peran para Habaib yang melaukan Hirah ke kota Jayapura dalam rangka menyebarkan agama Islam dan belum sempat dituliskan dalam sejarah masuknya Islam di Jayapura.

## B. Konsep Hijrah

Hijrah sebagaimana sabda Baginda Rasul Muhammad SAW:

*“Sesungguhnya amalan itu tergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang akan mendapatkan apa yang ia niatkan. Barang siapa berhijrah karena Allah dan Rasul-Nya, maka hijrahnya (akan diterima) sebagai hijrah karena Allah dan Rasul-Nya, dan barangsiapa berhijrah karena dunia yang ia cari atau wanita yang hendak dinikahinya, maka ia akan mendapati apa yang ia tuju. (H.R Bukhari & Muslim)*

Mohammad Ismail Mahasiswa Pascasarjana ISID Gontor dalam tulisannya berjudul “*Hijrah dan Perubahan*” mengatakan Secara bahasa, sebagaimana dalam *al-Mu’jam al-Wasith* (2004:972), kata Hijrah berasal dari akar kata *ha-ja-ra* yang berarti *taba’ud* (menjauh). Adapun salah satu bentuk derivasi kata tersebut adalah *haajara*, berarti aktivitas meninggalkan suatu negeri. Sedangkan kata *al-Hijrah* berarti berpindahnya seseorang dari suatu tempat ke tempat lain yang lebih baik.

Menurut istilah, *Hijrah* dalam pandangan Imam ar-Raghib al-Ashfahami dalam *Jihad: Makna dan Hikmah* (2006), berarti aktivitas kaum Muslim meninggalkan negeri asalnya yang berada di bawah kekuasaan pemerintahan kaum kafir menuju negeri yang beriman. Muhammad Rasyid Ridha menambahkan bahwa hijrah harus dilakukan dengan maksud untuk mencapai ridha Allah SWT untuk menegakkan agama Allah SWT.

Dalam sejarah Islam, hijrah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW bukanlah hijrah yang pertama kali dan satu-satunya. Sebelum beliau, para nabi pun sudah melakukan hal yang sama. Sebagaimana diungkapkan oleh Ahmad Abdul Ghani dalam *Hijratul Rasul wa Shahabatih fil Qur’an was Sunnah* (1989), misalnya, Nabi Ibrahim as. yang telah hijrah ke Syam, Mesir dan Makkah. Nabi Musa AS telah berhijrah ke Madinah. Nabi Luth AS ke Syam, dan lain sebagainya.

Konsep hijrah dalam Islam memiliki makna yang saling terkait (*relational concept*) dengan konsep dasar lainnya dalam al-Qur’an. Konsep inti yang mengikat konsep hijrah adalah *al-Iman* (Iman) dan *al-Jihad* (Jihad). Dalam al-Qur’an, hampir mayoritas ayat yang berbicara tentang hijrah selalu mengaitkannya dengan iman dan jihad (QS At-Taubah: 20 dan al-Baqarah: 128). Maksudnya, hijrah hendaknya dilakukan dengan penuh keimanan dan bertujuan untuk berjihad menyebarkan kebenaran agama Allah SWT.

Muhammad Na’im dalam bukunya *Haqiqatul Jihad fil Islam* (1984:31) mengartikan istilah *Jihad* sebagai suatu usaha sekuat tenaga, mencurahkan segala potensi dan kemampuan berupa kata-kata maupun tindakan. Sementara Ibn Taymiyyah dalam *al-’Ubudiyyah* mengatakan bahwa hakekat jihad adalah ijthad menggapai keridhaan Allah SWT dengan iman dan amal shalih. Al-Jurjani menambahkan, dengan selalu memohon petunjuk kepada agama yang benar. Dan inilah yang menjadi nilai sakralitas

jihad dalam Islam.

Selain terkait dengan konsep Iman dan Jihad, konsep hijrah juga terkait dengan konsep *ar-Rahmah*. Kata *ar-Rahmah* adalah bentuk derivasi dari kata *ra-hi-ma*, yang berarti kasih sayang. Konsep ini merupakan salah satu sifat Allah SWT yaitu *ar-Rahman* dan *ar-Rahim*. Dalam surah al-Balad: 17, Allah SWT menggambarkan bahwa sifat *ar-Rahmah* merupakan cara yang baik dalam berdakwah selain dari pada sifat sabar (*al-Sabr*).

Jadi, hijrah dalam Islam memiliki sifat yang sangat sakral (suci) dan mulia. Untuk itu, hijrah harus dilakukan dengan penuh keimanan. Sebab, dengan keimanan itulah ia akan berjihad menegakkan kebenaran Allah SWT. Dengan jihad inilah umat Islam berusaha membangun peradaban Islam dengan nilai-nilai kasih sayang.

Dalam konteks historis Islam, peristiwa hijrah merupakan momentum paling penting dan monumental. Hijrah telah membawa perubahan dan pembaharuan besar dalam pengembangan Islam dan masyarakatnya kepada sebuah peradaban yang maju dan berwawasan keadilan, persaudaraan, persamaan, penghargaan HAM, demokratis, inklusif, kejujuran, menjunjung supremasi hukum, yang kesemuanya dilandasi dan dibingkai dalam koridor nilai-nilai syari'ah.

Hijrah juga telah mengantarkan terwujudnya negara madani yang sangat modern, bahkan dalam konteks masyarakat pada waktu itu, terlalu modern. Demikian pendapat oleh Robert N Bellah seorang ahli sosiologi agama terkemuka dalam bukunya *Beyond Belief* (1976 h 150).

Ismail al Faruqi menyebut hijrah sebagai langkah awal dan paling menentukan untuk menata masyarakat muslim yang berperadaban. Jadi, hijrah bukanlah pelarian untuk mencari suaka politik atau aksi peretasan keperihatinan karena kegagalan mengembangkan Islam di Mekkah, melainkan sebuah praktis reformasi yang penuh strategi dan taktik jitu yang terencana dan sistematis. Tegasnya, substansi hijrah merupakan strategi besar (*grand strategy*) dalam membangun peradaban Islam. Oleh karena itu tepatlah apa yang dikatakan Hunston Smith dalam bukunya *the Religion Man*, bahwa peristiwa hijrah merupakan titik balik dari sejarah dunia. Berdasarkan kenyataan itulah Sayyidina Umar bin Khattab ia menuturkan: "*al hijrah farragat bainal haq wall bathil*" (*hijrah telah memisahkan antara yang haq dan yang bathil*).

J.H. Kramers dalam *Shorter Encyclopaedia of Islam* menobatkannya sebagai *pembangunan imperium Arab yang paling handal dan cerdas*. Maka sangat relevan ungkapan Prof Dr Fazlur Rahman yang menyebut hijrah sebagai *Marks of the founding of Islamic community*.

### **C. Habaib dan Peranya dalam penyebaran Islam di Jayapura**

Apabila kita cermati makna filosofis hijrah secara mendalam, hijrah sesungguhnya mengandung makna reformasi yang yang luar biasa. Semangat reformasi tersebut terlihat dari langkah-langkah strategis yang dilakukan Nabi Muhammad Saw ketika beliau menetap di Madinah, baik dalam bidang sosial keagamaan, politik, hukum maupun ekonomi.

Sejarah Perkembangan Islam di Jayapura. Sebagaimana ditulis di website [kota-islam.blogspot.com](http://kota-islam.blogspot.com) › [asia](#) › [indonesia](#) Tidak begitu banyak sumber yang membahas mengenai sejarah masuknya islam di jayapura. Sehingga sangat sulit untuk menemukan jejak-jejak sejarah perkembangan islam disana. Namun menurut beberapa sumber awal masuknya islam di jayapura tidak lepas dari peran kesultanan tidore.

Di jayapura terdapat 5 makam wali yang pernah menyebarkan islam. Dari kelima ulama tersebut hanya 2 ulama yang baru diketahui. Mereka adalah:

1. Habib Muhammad kecil (Asghar)

2. Syeh Ahmadi beliau berasal dari yaman yang di minta untuk membantu syiar dakwah Habib Muhammad kecil di jayapura

Dari kedua Ulama tersebut hanya Habib Muhammad Kecil yang masih terdapat kisah dakwahnya namun itupun sangat sedikit. Sedangkan kisah Syeh Ahmadi dalam penyebaran islam di Jayapura tidak ada kisah sejarahnya yang tertinggal.

Beliau merupakan ulama yang berasal dari Bagdad yang di utus oleh kesultanan Turki yang di minta kesediaannya untuk menyiarkan ajaran islam di jayapura. Ini adalah atas permintaan kesultanan Tidore. Karena pada waktu itu dijayapura sudah ada umat islam yang membutuhkan bimbingan dakwa untuk mempelajari islam lebih dalam lagi. Informasi ini berasal dari salah satu kolano di sarmi kepada sultan tidore.

Beliau masuk ke jayapura pada tahun 1867 setelah berada di tidore selama kurang lebih setahun. Habib muhammad kecil membangun madrasah dan mushollah pertama di kota jayapura yang mana murid2 beliau ataupun santri bukan hanya terbatas dari kota Jayapura tapi juga berasal dari Serui dan Sarmi akan tetapi setelah beliau meninggal pada tahun 1908 dengan di sebabkan sakit kolera selama kurang lebih 1 bulan. madrasah beliau terbengkalai tidak ada yang mengurusnya lagi sampai dengan tahun 1909. Setelah sepeninggalan Habib Muhammad Kecil, dan ketika Belanda masuk ke kota jayapura. Belanda banyak membunuh dan memaksa murtad para santri2 Habib muhammad kecil kemudian madrasah beliau dan musholah beliau yang berada di situ di bakar hingga tidak ada lagi sisa-sisa peninggalan Islam di kota jayapura yang ada hanya kuburan beliau beserta keluarga beliau.

Letak makam Habib Muhammad kecil atau Habib Muhammad Asghar di Jalan Sam Ratulangi tepatnya di belakang bekas Kantor asuransi di APO. Disana hanya dijumpai makam Beliau dan beberapa makam lainnya tanpa nama, yang dipercaya sebagai keluarga dan pengikut Habib Muhammad kecil atau Habib Muhammad Asghar.

Ketika mengunjungi Jayapura, Papua keterkaguman kami sungguh luar biasa, benar-benar rahmat Allah meliputi dari sabang sampai merauke. Kalimat Dengan rahmat Allah Yang Mahayana Kuasa yang terdapat pada pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 terwujud dalam mesjid Baiturahman, Aceh dan mesjid Baiturahim di Jayapura, Papua.<sup>944</sup>

Sejarah masuknya Islam di Papua tak lepas dari Kerajaan Tidore yang sekarang termasuk wilayah provinsi Maluku. Begitu pula dalam penyebaran Islam di Jayapura, Ibukota provinsi Papua. Situs makam wali Allah di Jayapura yaitu makam Habib Muhammad kecil atau Habib Muhammad Asghar.

Letak makam Habib Muhammad kecil atau Habib Muhammad Asghar di Jalan Sam Ratulangi tepatnya di belakang bekas Kantor asuransi di APO. Disana hanya dijumpai makam Beliau dan beberapa makam lainnya tanpa nama, yang dipercaya sebagai keluarga dan pengikut Habib Muhammad kecil atau Habib Muhammad Asghar.

Dikisahkan setelah Habib Muhammad kecil atau Habib Muhammad Asghar meninggal pada tahun 1908 dengan di sebabkan sakit kolera selama kurang lebih 1 bulan. Madrasah Beliau terbengkalai tidak ada yang mengurusnya lagi sampai dengan tahun 1909 awal-awalnya masuk tentara Belanda ke kota jayapura.

Belanda banyak membunuh dan memaksa murtad para santri-santri Habib Muhammad kecil atau Habib Muhammad Asghar. Kemudian madrasah Beliau dan musholah Beliau yang berada di situ di bakar hingga tidak ada lagi tersisa.

---

944 <http://waliyuallahliveforever.blogspot.com/>

Hal inilah yang menyebabkan sisa-sisa peninggalan Islam di kota Jayapura yang ada hanyalah kuburan Habib Muhammad kecil atau Habib Muhammad Asghar beserta keluarga dan pengikut Beliau.

Menurut sebuah sumber yang dibenarkan oleh penelusuran oleh Kyai Syarif Rahmad dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ketika beliau berkunjung ke Jayapura sempat mengunjungi 3 makam ulama yang diyakini sebagai penyebar Islam di Jayapura beliau berada dimakam Islam Abe Pantai Jayapura, beliau adalah:

1. Syeikh Usman Malik Akbar Paku Alam
2. Syeikh Zuma Marjan
3. Datuk Nur Guai<sup>945</sup>

Ketiga makam dan rekam jejak beliau bertigalah yang akan menjadi focus penelitian ini karena menurut beberapa sumber termasuk wawancara dengan Habib Ahmad Assegaf beliau membenarkan bahwa beliau bertiga adalah penyebar Islam pertam di Jayapura dengan mendirikan masjid Al Fatah di Abe Pantai kota Jayapura namun masjid ini telah mengalami beberapa kali renofasi sehingga memang memerlukan penelitian yang mendalam akan hal tersebut untuk membuktikan statemen tersebut.

Penelitian ini diharapkan bisa menambah refrensi dan bahan kajian kesejarahan tentang masuknya Islam di Papua terutama di kota Jayapura yang selama ini belum banyak di bukukan dan diteliti secara intensif dan dibuktikan dengan bukti yang kongkrit dan pasti.

Menurut website [id.wikipedia.org/wiki/Islam\\_di\\_Papua](http://id.wikipedia.org/wiki/Islam_di_Papua) disana dipaparkan tentang profil Islam di Papua dan teori-teori tentang masuknya Islam di wilayah ini, disana dipaparkan bahwa Islam di Papua dalah agama minoritas yang dipeluk oleh dari sekitar 16% menjadi 22% hasil sensus 2010 penduduk provinsi ini,<sup>946</sup> (dari keseluruhan 2.833.381 jiwa penduduk berdasarkan sensus tahun 2010. Mayoritas umat Islam tersebut adalah dari non suku asli Papua (439.337 jiwa, atau 15.51%), sedangkan sisanya adalah dari suku asli Papua (10.759 jiwa, atau 0.38%).<sup>947</sup>

Dari sumber-sumber Barat diperoleh catatan bahwa pada abad ke XVI sejumlah daerah di Papua bagian barat, yakni wilayah-wilayah Waigeo, Missool, Waigama, dan Salawati tunduk kepada kekuasaan Sultan Bacan di Maluku. Berdasarkan cerita populer dari masyarakat Islam Sorong dan Fakfak, agama Islam masuk di Papua sekitar abad ke 15 yang dilalui oleh pedagang-pedagang muslim. Perdagangan antara lain dilakukan oleh para pedagang-pedagang suku Bugis melalui Banda (Maluku Tengah) dan oleh para pedagang Arab dari Ambon yang melalui Seram Timur.

Selain melalui jalur perdagangan, di daerah Merauke Islam dikenal melalui perantara orang-orang buangan yang beragama Islam, yang berasal dari Sumatera, Kalimantan, Maluku dan Jawa. Terdapat istilah yang populer di Merauke, yaitu “Jamer” (dari kata Jawa-Merauke), untuk menyebut orang-orang keturunan Jawa baik yang merupakan keturunan orang-orang yang dipindahkan pada zaman penjajahan Belanda ataupun keturunan penduduk program transmigrasi pada masa setelah kemerdekaan Indonesia.

---

945 Wawancara Kyai Syarif Rahmat di Jayapura 2013

946 Sebagaimana dikutip Jumlah Penduduk yang beragama Islam menurut Klasifikasi Suku-Provinsi Papua, Badan Pusat Statistik Provinsi Papua. Diakses 13 November 2013.

947 Sebagaimana dikutip Jumlah Penduduk menurut Klasifikasi Suku-Provinsi Papua, Badan Pusat Statistik Provinsi Papua. Diakses 13 November 2013.

## **D. Proses Awal Islamisasi Di Papua**

Mengenai kedatangan Islam di Nusantara, terdapat diskusi dan perdebatan yang panjang di antara para ahli mengenai tiga masalah pokok yaitu mengenai tempat asal kedatangan Islam, para pembawanya, dan waktu kedatangannya.

Tanah Papua secara geografis terletak pada daerah pinggiran Islam di Nusantara, sehingga Islam di Papua luput dari kajian para sejarawan lokal maupun asing, kedatangan Islam di tanah Papua juga masih terjadi silang pendapat di antara pemerhati, peneliti maupun para keturunan raja-raja di Raja Ampat-Sorong, fak-fak, kaimana dan teluk Bintuni-Manokwari, di antara mereka saling mengklaim bahwa Islam lebih awal dating kedaerahnya yang hanya di buktikan dengan tradisi lisan tanpa didukung dengan bukti-bukti tertulis maupun bukti-bukti arkelogis.

Penelusuran sejarah awal Islamisasi di tanah Papua, setidaknya dapat digali dengan melihat beberapa versi mengenai kedatangan Islam di tanah Papua, terdapat 7 versi yaitu:

### **Teori Papua**

Teori ini merupakan pandangan adat dan legenda yang melekat di sebgaiian rakyat asli Papua, khususnya yang berdiam di wilayah fakfak, kaimana, manokwari dan raja ampat (sorong). Teori ini memandang Islam bukanlah berasal dari luar Papua dan bukan di bawa dan disebarakan oleh kerejaan ternate dan tidore atau pedagang muslim dan da'I dari Arab, Sumatera, Jawa, maupun Sulawesi. Namun Islam berasal dari Papua itu sendiri sejak pulau Papua diciptakan oleh Allah Swt. mereka juga mengatak bahwa agama Islam telah terdapat di Papua bersamaan dengan adanya pulau Papua sendiri, dan mereka meyakini kisah bahwa dahulu tempat turunya nabi adam dan hawa berada di daratan Papua.

### **Teori Aceh**

Studi sejarah masuknya Islam di Fakfak yang dibentuk oleh pemerintah kabupaten Fakfak pada tahun 2006, menyimpulkan bahwa Islam datang pada tanggal 8 Agustus 1360 M, yang ditandai dengan hadirnya mubaligh Abdul Ghafar asal Aceh di Fatagar Lama, kampung Rumbati Fakfak. Penetapan tanggal awal masuknya Islam tersebut berdasarkan tradisi lisan yang disampaikan oleh putra bungsu Raja Rumbati XVI (Muhamad Sidik Bauw) dan Raja Rumbati XVII (H. Ismail Samali Bauw), mubaligh Abdul Ghafar berdakwah selama 14 tahun (1360-1374 M) di Rumbati dan sekitarnya, kemudian ia wafat dan di makamkan di belakang masjid kampung Rumbati pada tahun 1374 M.

### **Teori Arab**

Menurut sejarah lisan Fakfak, bahwa agama Islam mulai diperkenalkan di tanah Papua, yaitu pertamakali di Wilayah jazirah onin (Patimunin-Fakfak) oleh seorang sufi bernama Syarif Muaz al-Qathan dengan gelar Syekh Jubah Biru dari negeri Arab, yang di perkirakan terjadi pada abad pertengahan abad XVI, sesuai bukti adanya Masjid Tunasgain yang berumur sekitat 400 tahun atau di bangun sekitar tahun 1587. Selain dari sejarah lisan tadi, dilihat dalam catatan hasil Rumusan Seminar Sejarah Masuknya Islam dan Perkembangannya di Papua, yang dilaksanakan di Fakfak tanggal 23 Juni 1997, dirumuskan bahwa:

1. Islam dibawa oleh sultan abdul qadir pada sekitar tahun 1500-an (abad XVI), dan diterima oleh masyarakat di pesisir pantai selatan Papua (Fakfak, Sorong dan sekitarnya)
2. Agama Islam datang ke Papua dibawa oleh orang Arab (Mekkah).

### **Teori Jawa**

Berdasarkan catatan keluarga Abdullah Arfan pada tanggal 15 Juni 1946, menceritakan bahwa

orang Papua yang pertama masuk Islam adalah Kalawen yang kemudian menikah dengan Siti Hawa Farouk yakni seorang mubalighat asal Cirebon. Kalawen setelah masuk Islam berganti nama menjadi Bayajid, diperkirakan peristiwa tersebut terjadi pada tahun 1600. Jika dilihat dari silsilah keluarga tersebut, maka Kalawen merupakan nenek moyang dari keluarga Arfan yang pertama masuk Islam.

### **Teori Banda**

Menurut Halwany Michrob bahwa Islamisasi di Papua, khususnya di Fakfak dikembangkan oleh pedagang-pedagang Bugis melalui banda yang diteruskan ke Fakfak melalui seram timur oleh seorang pedagang dari Arab bernama Haweten Attamimi yang telah lama menetap di Ambon. Michrob juga mengatakan bahwa cara atau proses Islamisasi yang pernah dilakukan oleh dua orang mubaligh dari banda yang bernama Salahuddin dan Jainun, yaitu proses pengislamannya dilakukan dengan cara khitanan, tetapi dibawah ancaman penduduk setempat yaitu jika orang yang disunat mati, kedua mubaligh tadi akan dibunuh, namun akhirnya mereka berhasil dalam khitanan tersebut kemudian penduduk setempat berduyun-duyun masuk agama Islam.

### **Teori Bacan**

Kesultanan Bacan dimasa Sultan Mohammad al-Bakir lewat piagam kesiratan yang dicanangkan oleh peletak dasar mamlakatul Mulukiyah atau Moloku Kie Raha (empat kerajaan Maluku: Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo) lewat walinya Ja'far as-Shadiq (1250 M), melalui keturunannya keseluruhan penjuru negeri menyebarkan syiar Islam ke Sulawesi, Philipina, Kalimantan, Nusa Tenggara, Jawa dan Papua.

Menurut Arnold, raja Bacan yang pertama masuk Islam bernama Zainal Abiding yang memerintah tahun 1521 M, telah menguasai suku-suku di Papua serta pulau-pulau disebelah barat lautnya, seperti Waigeo, Misool, Waigama dan Salawati. Kemudian Sultan Bacan meluaskan kekuasaannya sampai ke semenanjung Onin Fakfak, di barat laut Papua pada tahun 1606 M, melalui pengaruhnya dan para pedagang muslim maka para pemuka masyarakat pulau – pulau tadi memeluk agama Islam. Meskipun masyarakat pedalaman masih tetap menganut animisme, tetapi rakyat pesisir menganut agama Islam.

Dari sumber – sumber tertulis maupun lisan serta bukti – bukti peninggalan nama – nama tempat dan keturunan raja Bacan yang menjadi raja – raja Islam di kepulauan Raja Ampat. Maka diduga kuat bahwa yang pertama menyebarkan Islam di Papua adalah kesultanan Bacan sekitar pertengahan abad XV. Dan kemudian pada abad XVI barulah terbentuk kerajaan – kerajaan kecil di kepulauan Raja Ampat itu.

### **Teori Maluku Utara (Ternate-Tidore)**

Dalam sebuah catatan sejarah kesultanan Tidore yang menyebutkan bahwa pada tahun 1443 M Sultan Ibnu Mansur (Sultan Tidore X atau Sultan Papua I) memimpin ekspedisi ke daratan tanah besar (Papua). Setelah tiba di wilayah pulau Misool, Raja Ampat, maka Sultan Ibnu Mansur mengangkat Kaicil Patrawar putra Sultan Bacan dengan gelar Komalo Gurabesi (Kapita Gurabesi). Kapita Gurabesi kemudian di kawinkan dengan putri Sultan Ibnu Mansur bernama Boki Tayyibah. Kemudian berdiri empat kerajaan di kepulauan Raja Ampat tersebut adalah kerajaan Salawati, kerajaan Misool/kerajaan Sailolof, kerajaan Batanta dan kerajaan Waigeo. Dari Arab, Aceh, Jawa, Bugis, Makasar, Buton, Banda, Seram, Goram, dan lain – lain.

Di peluknya Islam oleh masyarakat Papua terutama didaerah pesisir barat pada abad pertengahan XV tidak lepas dari pengaruh kerajaan – kerajaan Islam di Maluku (Bacan, Ternate dan Tidore) yang semakin kuat dan sekaligus kawasan tersebut merupakan jalur perdagangan rempah – rempah (silk road) di dunia. Sebagaimana ditulis sumber – sumber barat, Tomé Pires yang pernah mengunjungi nusantara antara tahun 1512-1515 M. dan Antonio Pegafetta yang tiba di Tidore pada tahun 1521 M.

mengatakan bahwa Islam telah berada di Maluku dan raja yang pertama masuk Islam 50 tahun yang lalu, berarti antara tahun 1460-1465. Berita tersebut sejalan pula dengan berita Antonio Galvao yang pernah menjadi kepala orang-orang Portugis di Ternate (1540-1545 M). mengatakan bahwa Islam telah masuk di daerah Maluku dimulai 80 atau 90 tahun yang lalu.

Proses masuknya Islam ke Indonesia tidak dilakukan dengan kekerasan atau kekuatan militer. Penyebaran Islam tersebut dilakukan secara damai dan berangsur-angsur melalui beberapa jalur, diantaranya jalur perdagangan, perkawinan, pendirian lembaga pendidikan pesantren dan lain sebagainya, akan tetapi jalur yang paling utama dalam proses Islamisasi di nusantara ini melalui jalur perdagangan, dan pada akhirnya melalui jalur damai perdagangan itulah, Islam kemudian semakin dikenal di tengah masyarakat Papua. Kala itu penyebaran Islam masih relatif terbatas hanya di sekitar kota-kota pelabuhan. Para pedagang dan ulama menjadi guru-guru yang sangat besar pengaruhnya di tempat-tempat baru itu.

Bukti-bukti peninggalan sejarah mengenai agama Islam yang ada di pulau Papua ini, sebagai berikut:

1. Terdapat living monument yang berupa makanan Islam yang dikenal dimasa lampau yang masih bertahan sampai hari ini di daerah Papua kuno di desa Saonek, Lapintol, dan Beo di distrik Waigeo.
2. Tradisi lisan masih tetap terjaga sampai hari ini yang berupa cerita dari mulut ke mulut tentang kehadiran Islam di Bumi Cendrawasih.
3. Naskah-naskah dari masa Raja Ampat dan teks kuno lainnya yang berada di beberapa masjid kuno.
4. Di Fakfak, Papua Barat dapat ditemukan delapan manuskrip kuno berhuruf Arab. Lima manuskrip berbentuk kitab dengan ukuran yang berbeda-beda, yang terbesar berukuran kurang lebih 50 x 40 cm, yang berupa mushaf Al Quran yang ditulis dengan tulisan tangan di atas kulit kayu dan dirangkai menjadi kitab. Sedangkan keempat kitab lainnya, yang salah satunya bersampul kulit rusa, merupakan kitab hadits, ilmu tauhid, dan kumpulan doa. Kelima kitab tersebut diyakini masuk pada tahun 1214 dibawa oleh Syekh Iskandarsyah dari kerajaan Samudra Pasai yang datang menyertai ekspedisi kerajaannya ke wilayah timur. Mereka masuk melalui Mes, ibukota Teluk Patipi saat itu. Sedangkan ketiga kitab lainnya ditulis di atas daun koba-koba, Pohon khas Papua yang mulai langka saat ini. Tulisan tersebut kemudian dimasukkan ke dalam tabung yang terbuat dari bambu. Sekilas bentuknya mirip dengan manuskrip yang ditulis di atas daun lontar yang banyak dijumpai di wilayah Indonesia Timur.
5. Masjid Patimburak yang didirikan di tepi teluk Kokas, distrik Kokas, Fakfak yang dibangun oleh Raja Wertuer I yang memiliki nama kecil Semempe.

Pengaruh Islam terhadap penduduk Papua dalam hal kehidupan sosial budaya memperoleh warna baru, Islam mengisi suatu aspek cultural mereka, karena sasaran pertama Islam hanya tertuju kepada soal keimanan dan kebenaran tauhid saja, oleh karena itu pada masa dahulu perkembangan Islam sangatlah lamban selain dikarnakan pada saat itu tidak generasi penerus untuk terus mengekskiskan Islam di pulau Papua, dan merekapun tiadak memiliki wadah yang bias menampungnya.

Namun perkembangan Islam di Papua mulai berjalan marak dan dinamis sejak irian jaya berintegrasi ke Indonesia, pada saat ini mulai muncul pergerakan dakwah Islam, berbagai institusi atau individu-individu penduduk Papua sendiri atau yang berasal dari luar Papua yang telah mendorong proses penyebaran Islam yang cepat di seluruh kota-kota di Papua. Hadir pula organisasi keagamaan Islam di Papua, seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, LDII, dan pesantren-pesantren dengan tradisi ahlussunah waljama'ah.

Menurut website [www.sangpencerah.com/.../melacak-jejak-perkembangan-islam-di.html](http://www.sangpencerah.com/.../melacak-jejak-perkembangan-islam-di.html) disana dipaparkan tentang Sejarah Awal Islamisasi di Papua yang pada kesimpulan tulisannya adalah:

1. Hingga saat ini, diskursus mengenai kapan Islam masuk ke Papua masih belum usai. Keturunan raja-raja Islam di Papua sendiri saling mengklaim bahwa Islam lebih awal datang ke daerahnya hanya berdasarkan tradisi lisan dan tanpa didukung bukti tertulis maupun arkeologis.
2. Ali Athwa (2004) menyebutkan bahwa masuknya Islam ke Papua tidak terlepas dari pengaruh kerajaan Majapahit dan kerajaan lain di Nusantara, ia juga meyakini bahwa jalur masuknya Islam ke Papua adalah melalui Maluku. Athwa berpendapat bahwa pemuka-pemuka pesisir di Papua memeluk agama Islam karena pengaruh dari Kesultanan Islam Bacan di Maluku pada tahun 1520 yang saat itu gencar melebarkan pengaruh ke luar Maluku, terutama ke Papua.
3. Sedangkan Frederick Jusuf Onim (2006) memiliki pendapat tak serupa. Menurutnya, agama Islam baru masuk ke daerah Papua pada abad ke XVII, dan belum memiliki pengaruh apa-apa. Onim juga mengatakan sebuah fakta bahwa karena pengaruh Islam yang tidak signifikan di Papua itulah, pulau terbesar kedua di dunia itu acapkali luput dari peta penyebaran Islam dunia, sekalipun pada abad-abad silam beberapa titik di wilayah Papua telah bersentuhan dengan Islam.
4. Wanggai (2009) membuat pemetaan lebih detail. Menurut Wanggai, ada tujuh versi mengenai kedatangan Islam di Papua: versi Papua, Aceh, Arab, Jawa, Banda, Bacan, serta Ternate dan Tidore dengan karakteristik yang berbeda. Menariknya, sekalipun meyakini bahwa Islam baru masuk ke Papua pada abad ke XVI, versi Aceh yang digambarkan oleh Wanggai menyebutkan bahwa Islam datang ke Papua sekitar abad XIII, tepatnya pada tahun 1224 dibawa oleh Syekh Iskandar atas titah Syekh Abdurrauf dari Kerajaan Samudera Pasai yang merupakan keturunan ke-27 dari Ulama Sufi terkenal, Abdul Qadir al-Jilani.
5. Mengutip wawancara dengan keturunan Raja Patipi, Wanggai mengatakan bahwa Iskandar Syah datang ke Papua dengan membawa Mushaf al-Quran tulisan tangan, kitab hadits, kitab-kitab ilmu tauhid dan do'a-do'a. Sedangkan tiga kitab lainnya dimasukkan ke dalam buluh bambu dan ditulis di atas daun koba-koba, pohon asli Papua yang mulai punah. Adapula manuskrip yang ditulis di atas pelepah kayu, mirip manuskrip daun lontara.
6. Jika penuturan ini benar, maka penyebaran Islam di Papua sebetulnya satu zaman dengan penyebaran Islam secara massif di tanah Jawa, terutama pada masa awal-awal dakwah Walisongo pada abad ke XV, hanya saja penyebaran Islam di Papua memang cenderung lebih lambat dan tidak semassif seperti di pulau-pulau lain di Nusantara.
7. Dalam rentang waktu yang jauh, populasi Umat Islam di Papua baru meningkat secara signifikan setelah provinsi tersebut bergabung dengan Indonesia pada 1 Mei 1963 disusul dengan masuknya sejumlah transmigran asal Sulawesi, Jawa dan Maluku yang ditempatkan di Jayapura, Sorong, Manokwari, Nabire, dan Merauke. Seiring dengan itu bermunculanlah lembaga-lembaga keagamaan Islam seperti Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, Hidayatullah, dan seterusnya.

Selajur dengan perkembangan dakwah Islam pada masa awal di Papua yang berjalan lambat, peninggalan Islam di Papua tidak sebanyak di daerah lain. Namun demikian bukan berarti hal tersebut menjadikan Papua sepi dari peninggalan Islam.

Ada beberapa peninggalan sejarah Islam di Papua, misalnya Masjid Tunasgani di Fakfak Timur, Masjid Tubirseram di Kabupaten Fakfak, dan yang paling terkenal adalah Masjid Patimburak di Kampung Patimburak yang sudah berusia ratusan tahun.

Di Desa Darembang Kampung Lama juga terdapat peninggalan arkeologis berupa tiang-tiang kayu yang dicat. Melihat dari ukiran dan bentuknya, tiang-tiang kayu ini diyakini sebagai sokoguru sebuah masjid yang sudah keropos.

Demikian juga di daerah Fakfak, dalam catatan Wanggai, terdapat lima buah manuskrip yang diduga berumur 800 tahun berbentuk kitab dengan berbagai ukuran yang diamankan kepada raja



Patipi XVI. Manuskrip tersebut adalah sebuah mushaf tua berukuran 50 cm x 40 cm, bertulis tangan di atas kulit kayu yang dirangkai menjadi kitab. Empat lainnya adalah kitab hadits, tauhid, dan kumpulan do'a. Dalam kitab tersebut terdapat sebuah tapak tangan berupa jari yang terbuka. Peninggalan inilah yang diyakini sebagai peninggalan Syaikh Iskandar Syah.

Ustadz Fadlan Garamatan sendiri sebagai da'i asli Papua hingga kini masih aktif menyebarkan dakwah Islam di provinsi paling timur Indonesia itu. Keturunan Raja Patipi itu membangun sebuah Pesantren di daerah Bekasi untuk anak-anak Papua dengan pertimbangan bahwa proses pendidikan akan terasa sulit jika pesantren tersebut dibangun di tanah kelahirannya. Menurutnya, hal ini berdasarkan pertimbangan bahwa secara tradisi, para orang tua di Papua akan selalu memanggil anaknya pulang ke rumah dan tidak akan pernah membiarkan anaknya menginap di pesantren, tentu saja hal ini mengakibatkan proses belajar santri yang diharapkan menjadi du'at di tanah papua itu akan terhambat.

Fakta ini sekaligus menjadi sebuah pelajaran berharga bagi para da'i di daerah lain bahwa dakwah Islam di berbagai tempat memang memiliki corak dan karakter yang khas sesuai dengan kultur lokal setempat.<sup>948</sup>

*Sigit Kamseno*, redaktur [bimasislam.kemenag.go.id](http://bimasislam.kemenag.go.id), pegiat Komunitas *One Day One Juz* dan kontributor di *beberapa Media Islam Online* juga memberikan pandangannya tentang Islam di papua bahwa hampir semua peneliti bersepakat bahwa masuknya Islam di Papua diyakini telah ada sebelum agama Nasrani masuk ke Bumi Cendrawasih itu, namun demikian hingga saat ini belum diketahui secara pasti kapan hal tersebut terjadi. Di antara para pemerhati, peneliti, maupun keturunan raja-raja di Raja Ampat, Sorong, Fakfak, Kaimana, dan Teluk Bintuni-Manokwari masih terdapat silang pendapat mengenai kapan Islam masuk ke daerah Papua. Masih sedikitnya penelitian tentang hal tersebut amat mungkin disebabkan karena secara sosio-geografis tanah Papua terletak pada daerah periphal Islam di Nusantara, sehingga studi mengenai Islam di Papua luput dari kajian para sejarawan lokal maupun asing.

Adalah Toni Victor M. Wanggai, menulis sebuah penelitian serius mengenai kedatangan Islam di Tanah Papua. Dalam penelitian yang merujuk kepada data-data historis Portugis, Spanyol, dan Belanda serta wawancara dengan keturunan raja-raja di Bumi Papua itu, disebutkan bahwa kedatangan Islam di Papua memang lebih belakangan dari pada islamisasi di daerah lain di Nusantara.

Dalam penelitiannya, Wanggai menyimpulkan bahwa Islam masuk ke Papua dibawa oleh kesultanan Bacan di Maluku Utara melalui kontak perdagangan, budaya dan politik. Selanjutnya pada abad XVI di bawah Kesultanan Tidore, agama Islam mulai terlembaga ke dalam struktur kerajaan di Kepulauan Raja Ampat, yakni kerajaan Waigeo, Batanta, Salawati dan Misool. Pada saat yang sama berdiri juga kerajaan atau 'pertuanan' lain di daerah Fakfak dan Kaimana, antara lain Namatota, Rumbati, dan Patipi. Kerajaan Islam ini merupakan kerajaan-kerajaan mini yang diberikan semacam otonomi dan merupakan subordinat dari kesultanan di Maluku.

## E. Kesimpulan

Fakta yang telah diuraikan oleh para peneliti terdahulu lebih banyak menuliskan tentang Islam di Papua secara global dan belum spesifik melakukan penelitian tentang masuknya Islam di kota Jayapura yang menurut beberapa narasumber menyebutkan bahwa para Habaib telah melakukan Hijrah ke kota Jayapura untuk misi penyebaran agama Islam di kota Jayapura. Adanya 2 fakta penting tentang adanya makam 3 Syeikh Syeikh Usman Malik Akbar Paku Alam, Syeikh Zuma Marjan dan Datuk Nur Guai di Abe Pantai Kota Jayapura dan Masjid Al Fatah dekat Pelabuhan lama Abe Pantai yang diyakini sebagai penyebar Islam pertama di kota Jayapura yang hingga kini diteruskan oleh para Habaib yang terus melakukan penyebaran Islam di kota Jayapura ada Fakta tersendiri yang perlu diteliti lebih lanjut untuk

---

948 [www.sangpencerah.com/.../melacak-jejak-perkembangan-islam-di.html](http://www.sangpencerah.com/.../melacak-jejak-perkembangan-islam-di.html)

menjadi pencerahan dan fakta baru yang harus diketahui oleh generasi penerus perjuangan Islam di kota Jayapura dengan semangat Hijrah *lii'la'i kalimatillah wanashri rahmatihi lil 'alamiin* (meninggikan panji-panji kalimah Allah dan meratakan Rahmat Allah ke seluruh penjuru alam).

## REFRENSI

Badan Pusat Statistik Provinsi Papua 2013.

Habib Idrus al Hamid, *Ba'alawi warisan pusaka rasulullah SAW*, Yogyakarta: Naila Pustaka 2012

<http://waliyuallahliveforever.blogspot.com/>

Imam ar-Raghib al-Ashfahami, *Jihad: Makna dan Hikmah* (2006)

Mohammad ismail Hijrah dan Perubahan mengatakan Secara bahasa, sebagaimana dalam *al-Mu'jam al-Wasith* (2004)

*Monografi daerah Irian Jaya*. Proyek Media Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Muhammad Na'im, *Haqiqatul Jihad fil Islam*, 1984

Robert N, *Beyond Bilief* 1976

Santoso, S Budhi, dkk. *Masyarakat terasing Amungme di Irian Jaya*. CV Eka Putra. 1995.

**Sigit Kamseno**, *redaktur bimasislam.kemenag.go.id*

Wanggai, Toni Victor M. *Rekonstruksi Sejarah Umat Islam di Tanah Papua*. Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI. 2009.

[www.sangpencerah.com/.../melacak-jejak-perkembangan-islam-di.html](http://www.sangpencerah.com/.../melacak-jejak-perkembangan-islam-di.html)

# The Impact of Authoritarian Leadership System in Pesantren

Oleh: Arief Aulia Rachman

A Researcher of Indonesian Institute of Sciences (LIPI) and Ex-Student of Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Gadjah Mada University, Yogyakarta

## Abstract

*Pesantren memiliki ciri khas kepemimpinan yaitu otoritarianisme. Sistem kepemimpinan ini menjadi model dalam organisasi pesantren, khususnya pesantren tradisional. Kyai sebagai pemimpin memiliki peran dan pengaruh yang sangat kuat terhadap aktivitas di pesantren. Sedangkan santri, sebagai kaum pelajar yang dipimpin memiliki ketaatan dan kepatuhan yang tinggi kepada kyai. Doktrin yang dipahami dan dianut oleh santri di pesantren adalah sami'na wa atha'na (kami mendengar dan kami mematuhi). Doktrin ini sekaligus menjadi ciri khas penanaman moral atau akhlâk al-karîmah kepada para santri yang belajar di pesantren tersebut. Trikotomi muslim Jawa yang dibuat oleh Clifford Geertz –yaitu: santri, priyayi, dan abangan–sangat membantu tulisan ini untuk memahami hubungan kyai dan santri. Begitu pula, kajian pesantren dan kitab kuning yang dilakukan oleh Martin van Businessmen, sangat menolong dalam mengidentifikasi tradisi dan sumber doktrin yang dianut oleh masyarakat pesantren. Berdasarkan kedua sumber tersebut dan beberapa sumber pendukung, tulisan ini ingin menguatkan bahwa kepemimpinan otoriter yang dijalankan di pesantren merupakan dampak dari hubungan kyai dan santri yang bersifat patron-klien. Hubungan ini sangat berguna untuk menjaga kewibaaan kyai dan menanamkan pendidikan moral yang baik kepada santri.*

## A. Introduction

As well as we know, the *Pesantren* or *Pondok* is not only a institution of Muslim religious education, but also a center of Islamic culture in Indonesian context right now. Actually, modernist, reformist and fundamentalist currents emerged partly in opposition to it, and to some extent developed into rigid traditions themselves. Response to the problem, my writing focus on leadership system in *Pesantren*, it means talking about the existence of *Kyai* as leader in *Pesantren*. Martin has described the problem with some explanation that Muhammadiyah, the major reformist organization, for instance, now has its own *Pesantren*, where besides its usual school curriculum, classical Arabic texts are also taught.<sup>949</sup> *First*, in the average *Pesantren*, on the other hand, there has been a shift of emphasis within the traditional corpus of texts, apparently under the influence of modernism. *Second*, the principles of jurisprudence (*ushûl al-fiqh*) receive much more attention than a century ago, which is based on the *Qur'an* and *hadith* as sources of Islamic law.

In *Pesantren*, there is crucial personality and charismatic role –according to Weber's Perspective-of the *Kyai* or *ajengan*, *tuan guru*, etc. An attitude of reverent respect for and unquestioning obedience to the *Kyai* is one of the first values installed in every *Santri*. This reverent attitude is extended to earlier generations of 'ulama and, a posteriori, to the authors of the texts studied. It might even seem to the outside observer that this attitude is deemed more important than the acquisition of knowledge; but to the *Kyai* it is an integral part of the knowledge (*ilmu*) to be acquired. The *Kyai* rarely tries to discover whether the students actually understand the texts on any but the linguistic level; elementary texts are memorised, the more advanced ones simply read from beginning to end.<sup>950</sup> (This is important for us

---

<sup>949</sup> Martin van Bruinessen, "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning", in: Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the Islands. Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World* [Ethnological Bernica, 4], (Berne: University of Berne, 1994), pp. 121.

<sup>950</sup> *Ibid*, pp. 123-124.

in understanding the *kitab* in their historical and cultural context, and to look for their contemporary relevance). Perhaps the majority of *Pesantren* now operates on the *madrassa* system or conventional learning system and decided the *Kyai* as single authority.

According to Azra's view, the Islamic boarding schools (*Pesantren*) in Java represented a distinct Islamic learning tradition in Indonesia. In our society, this is an example of the fact that the *Pesantren* used Arab-Jawi (Javanese or Malay language written in Arabic characters), and this is an important language for religious studies. *Pesantren* as religious institution and Islamic education had been designed to preserve traditional Islamic learning including the use of *kitab kuning* (literally "yellow books") produced by ulama in the past. Many of the rituals practiced in *Pesantren* were often categorized as "traditional Islam." Actually, it is not surprising that *Pesantren* were preserved by traditional Islam as now represented by *Nahdlatul Ulama* (NU) as majority society organization.<sup>951</sup> *Pesantren* has been united to the society and become the special institution to learn about Islamic education and doctrine. As long as some centuries turned and as the influence of modern education, and also affected the *Pesantren*, which has been changed the knowledge and given many contribution to it.

In the modern era, *pesantren* is considered as an institution which still holds the classic education consistently. In addition, *pesantren* is a culture legacy of our nation. One of the important education in *pesantren* is *sufism*. This education indicates that *pesantren* is not only as a knowledge transformation but also developing a good moral (*akhlâk al-karîmah*).<sup>952</sup> Then, the education of *akhlâk al-karîmah* begins from the exemplary (*uswah*) of *kyai*'s attitude. The exemplary is an effective education for *santri* in *pesantren*. The attitude of *kyai* is a concrete example which is obeyed and followed by *santri*. *Pesantren* has a special culture relate to *akhlâk al-karîmah*, is we hear and we obey (*sami'na wa atha'na*).

Understanding *pesantren* and moslem in Java, Geertz classified at three levels; *priyayi*, *abangan*, and *Santri*. In addition to this, there is also a horizontal traditionalist/modernist dimension within Javanese Islam. Originally a *Santri* was simply a student or follower within an Islamic school called a *Pesantren* (literally, "place of the *Santri*") headed by a *Kyai* master. It was only later that the word *Santri* was used to describe that particular class within Javanese society that identified strongly with Islam, distinct from the more nominal Islam of the *abangan* and *priyayi*. Indeed, the word 'Santri' used to describe a class probably had a lot more to do with the influence of Geertz himself on how Javanese think about themselves. In fact, in common conversation, the word *muslimin* is different to be used 'Santri' Javanese in society.<sup>953</sup> Nevertheless, all of them cannot regardless from *Kyai*'s role, although *Kyai* leadership was seen authoritarian in some *Pesantren*. So that, I'm interesting to write about the impact of authoritarian leadership system in *Pesantren*, which contains the history of leadership system in *Pesantren*; the existence of *Kyai* as leader in *Pesantren* –cultural perspective-; the relationship between *Kyai* and *Santri* –social perspective-; the influence of *Kyai* leadership system in *Pesantren* –structural perspective-.

## B. The History of Leadership System in Pesantren

The *Pesantren* is an important part of the *Kyai*'s life, which expands his preaching and influence through teaching. In the *Pesantren* system, there are several interconnected elements and become structure is implemented culturally, is not formally. The first is the *Kyai*,<sup>954</sup> the main factor is so important and influence to the *Pesantren* system. He is the person who underpins the system. Secondly, there are the *Santri*,<sup>955</sup> that is the students who learn Islamic knowledge from the *Kyai*. This element

---

951 Azyumardi Azra, "The Making of Islamic Studies", in the Jakarta Post, On January 04<sup>th</sup>, 2014.

952 Arif Jamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majelis Dhikr Groups in East Java* (Canberra, Australia: ANU E Press, 2010), pp. 23.

953 <http://www.okusi.net/garydean/works/Santri.html>, accessed on March 17<sup>th</sup>, 2014.

954 See, Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), pp. 55.

955 *Ibid*, pp. 51.

is also of great importance, since without the *Santri* the *Kyai* would be like a king without subjects. It is nonetheless common that some *Kyai* have neither *Santri* nor *Pesantren*. The third element is the *pondok*, a dormitory system provided by the *Kyai* to accommodate his students.<sup>956</sup> According to him, the *Pesantren* comprises a complex of housing, which includes the houses of the *Kyai* and his family, some *pondok*, and teaching buildings, including a mosque. Dhofier described the *Pesantren* is usually uses a traditional system of learning. There are various techniques of teaching as like are *bandongan* and *sorogan*. *Bandongan* is a kind of religious instruction conducted by either the *Kyai* or his senior *Santri*.

According to the history, the titles of *Kyai* in Java language means are:

*As the honor title to the sacred things like "Kyai Garuda Kencana" is used to the golden cart is in Yogyakarta royal palace (keraton).*

*As the honor title to old people commonly.*

*The honor is given by society to a leader of religious institution or to the teacher which teaches classical books to Santri.*<sup>957</sup>

In Java island, there is distinguish term of *Kyai*. In West Java, usually they are called by *ajengan*. But, in Middle and East Java they are called by *Kyai*. Nonetheless, the term at this time has been used to some *Ulama* which influences to certain community and is not absolute to someone leads *Pesantren*. If we relate to *Pesantren* tradition, the term is used to *Ulama* and traditional Islamic community. *Kyai* has strong position in society and big influence to the people, which often make him authoritarian.

Most of people assumed that *Pesantren* and *madrasa* are similar. Both of them have training system "though ritual accuracy and rote learning may be important, understanding and scholarship are never incidental; they are the most valued goal to be attained. The practical importance of this is that the *Pesantren* and *madrasa* system of the Islamic world are "not merely a place of preparation for a ritual leader". But also a place that provides the *umma* (Muslim society) with more general leadership. Since the *Pesantren* develops Islamic scriptural thoughts, it should be seen as a means of production of religious scholars, who may develop Islam or withstand all outside negative effects. Despite their similarities, there are some differences between the *Pesantren* system in Indonesia and the *madrasa* system in other Islamic countries, especially Iran. The *madrasa* system in Iran has really been the source of Islamic strength.<sup>958</sup> It has become a source of authority which competed with the authority of the royal court. The *madrasa* system in Iran could thus be considered a kind of legislature and judiciary. The *Pesantren* system, on the other hand, does not have such strong authority and position.

Around twenty years ago, most portentous for Islam was the end of press censorship (and self censorship) and of the restrictions on political parties. *Pesantren* has been influenced by political interest and seemed in the late new order period. Debate over the role of Islam in public life is a lasting element of Indonesia's civic discourse. There is widespread concern that the emerging party system may lead to the type of "identity politics" that contributed to the collapse of Indonesia's first experiment with parliamentary democracy in the 1950s. Many observers have noted similarities between the alignment of parties contesting the 1955 and 1999 elections. In both cases party affiliation tends to reflect "primordial loyalties": class, ethnicity, and religion.<sup>959</sup> In fact, there are two communities which separate one each other; those are between the Javanese and other ethnic groups and between orthodox (*Santri*) and local (*abangan*) forms of Islam in Java. The orthodox Muslim community is rent in turn by theological disputes between modernists and traditionalists and between advocates of a secular, democratic state

---

<sup>956</sup> *Ibid*, pp. 41.

<sup>957</sup> *Ibid*, pp. 55-56.

<sup>958</sup> Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1996), pp. 15-20.

<sup>959</sup> See, Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: University of Arizona Press, 1989), pp. 29.

and those who would see Indonesia become an Islamic republic. That is only pretension some people to establish Islamic law, but it is not easy to attain it and need strong struggle.

The condition makes *Pesantren* is so inclusive and closed to others community. But, in reality, *Pesantren* is so open to the grassroots thought as an appropriate vehicle for such efforts. That is so clear, because of *Pesantren* is placed by “proletar” clan. It was, after all, an authentic and socially rooted institution, one of the few with access to the people for whom ‘development from below’ was intended. Independent from but not opposed to the government, the *Pesantren* appeared well placed to act as the interface between state and local communities. Clifford Geertz had, gave an attention to the role of the *Kyai* as a cultural broker; in the early years of the New Order it was both the government and the first large NGOs that perceived a potential role for the *Pesantren* in development activities and attempted to turn (some of) the *Kyai* into agents of change. In this problem, *Kyai* decided the cultural characteristic of the certain community and has mission to entire Islamic values, and many works to him which relates to religious problem.

The *Pesantren* take the position to the objectives of development came from the Ministry of Religious Affairs under its first New Order minister. At the government under Sukarno, the ministry had been largely controlled by the NU and all ministers were prominent NU personalities. Mukti Ali, a reform-minded professor with a degree in comparative religion from McGill University, was the first non-NU person to lead the ministry since the early 1950s.<sup>960</sup> The reality refers to political problems which breaking up the monopoly of the NU over the administration of religion. Unlike most other reformist Muslims, Mukti Ali had a direct acquaintance with the *Pesantren* world; he had studied in the famous *Pesantren* of Tremas in Pacitan. He also had quite definite opinions as to what was valuable in the *Pesantren* tradition and what had to change. One of the changes he considered most urgent concerned the curriculum, which had to be made more relevant to the modern age. Most *Pesantren* had in fact gradually introduced various general subjects into the curriculum, besides the core of religious teachings to deepen Islamic doctrine.

At the seventeenth-century records of the Dutch East Indies Company speak of a ‘priest school’ near Surabaya, which may be the earliest mention of a precursor of the later *Pesantren*. At the time, the oldest *Pesantren* that is still in existence. Exactly, in the village of Tegalsari near Ponorogo in East Java, was established in the late eighteenth century. A survey of indigenous education made by the Dutch authorities in the early nineteenth-century finds hardly any institutions recognizable as *Pesantren*. The process of religious basic learning took place informally in the mosque or in the private house of a man who was slightly more learned than his surroundings. Some more advanced students were sent to some school in the Ponorogo region, which may well have been the *Pesantren* of Tegalsari. Java appears not yet to be dotted with *Pesantren* when this survey was made, quite unlike the situation a century later.<sup>961</sup> *Pesantren* was expanding in Java quickly and had many students. Besides the influence of *ulama* preach which incessant to teach Islamic doctrine.

In Indonesia, the term *madrasah* is understood as Islamic education institution to Muslim and implemented informally outside formal education. Government-supervised *madrasah* with 30 percent religious subjects and 70 percent general subjects offer diplomas that give an opening to employment as a religious teacher as well as access to state institutes of higher religious studies (IAIN) and thereby an avenue to a modern career. Many *Pesantren* have adopted the *madrasah* system and have thus to some extent become part of the national education system (although not under the Ministry of Education but that of Religious Affairs). Those *Pesantren* that maintained the ‘traditional’ curriculum and methods

---

960 Martin van Bruinessen, *NU; Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

961 Martin van Bruinessen, “Traditionalist” and “Islamist” *Pesantren* in Contemporary Indonesia, Paper presented at the workshop ‘The Madrasa in Asia, transnational linkages and alleged or real political activities’, ISIM, Leiden, 24-25 May 2004, pp. 3.

of teaching came to be known as ‘Salafiyah’, which may be translated as ‘in the way of previous generations’. Both Salafiyah *Pesantren* and the Salafi movement name themselves for *al-salaf al-salih*, ‘the pious predecessors’, but for the latter these *salaf* are the first two generations of Muslims in the time of the Prophet and for the former the great ulama of an idealized, much more recent past. The terms of religious belief and practice represent contrary within Indonesian Islam.<sup>962</sup>

The role of *Kyai* in the society is not only giving advice to servant but also as controller the attitudes of human being. This is one of responsible form a *Kyai* as leader in *Pesantren* and society. In one hand, *Kyai* is leader and guide of all Muslim as followers. In the other hand, leadership system of *Kyai* cannot received fully because of many cases refers to *Kyai* leads in *Pesantren* with authoritarian. Of course, this act is not comfortable with Islamic values. The authoritarian leadership can seen in classical (*salaf*) *Pesantren*, although is not all of *Salaf Pesantren* has similar system. Besides, egalitarian system is in modern (*khalaf*) *Pesantren*, which has differences with *Salaf Pesantren*. So that, we cannot see the position of *Kyai* at one side but need to see from another side, means objectively. Really, the position of *Kyai* still as something sacred to rural society structure, perhaps different with citizen structure. Commonly, citizens assume the position of *Kyai* is normal position, and there is no special position to them.

### C. The Existence of *Kyai* as A Leader in *Pesantren*

The important contribution of *Kyai* in *Pesantren* may have shown little sympathy for efforts to empower oppressed groups, but that is not the entire story. *Kyai* has many characteristic who successfully combine their role of religious authorities and ritual specialists with pastoral functions of a type that previously did not exist and who deliberately act as agents of change. Most of people call these men *Kyai rakyat* who has works to teach the people and leads the community. The *Kyai* usually do not belong to the great and famous *ulama* families of the large *Pesantren*; their influence does not spread far beyond their own districts. They often very inventive efforts to mobilize people and stimulate active participation in self-help programs. In the other cases, *Kyai* has another title as somewhat eccentric (*nyeleneh* in Javanese) or even rebellious (*mbalelo*) with respect to the *Pesantren* tradition, but it has always been the privilege of the *Kyai* to deviate from social norms.<sup>963</sup> The fact is the *Kyai* is not only are teachers of Islamic scripture (sometimes we call them by *Ustadz*) but officiate in the village rituals of Javanese Islam, such as the *slametan*, *selapanan*, *tahlilan*, *khaul*, and *pengajian*. Those cases perhaps we shall find in Java society and part of the others Java Island which still do the ritual.

In the village, we still be able to find the ritual *tahlil*, to pray someone died whether their neighbours and friends. This ritual is implemented by visiting the house of the deceased in the evenings of the first seven days, and again on the fortieth day, for *tahlil*, the recitation of the formula ‘there is no god but God’ (*la ilaha illa llah*). There is usually no formal sermon, and anyone can lead the *tahlil*, but the presence of a *Kyai* definitely lends splendour to the meeting and guarantees a large attendance. The same is true of other life cycle rituals, whether accompanied by a full-blown *selamatan* or not. The *selapanan*, celebrated after the thirty-fifth day in the life of a newborn child, is the first of the major public life-cycle rituals. The *khaul* is the commemoration of the death of a saintly person, which often is the occasion for thousands or tens of thousands of villagers to gather, visit the grave and ask for blessings, recite prayer formulas and listen to well-known preachers. The *pengajian* or religious sermon is a major form of entertainment in Muslim villages, taking place at set intervals.<sup>964</sup> Those rituals are social intercourse between Islamic values and Javanese values, which is influenced by ancestry culture.

---

<sup>962</sup> *Ibid*, 4-5.

<sup>963</sup> Martin van Bruinessen and Farid Wajidi, in their article with the title “*Syu’un Ijtima’iyah* and the *Kyai Rakyat*: Traditionalist Islam, Civil Society and Social Concerns”. Accessed on April 21<sup>st</sup>, 2014.

<sup>964</sup> *Ibid*.

Describing the cases above, Martin gave several example; a reputation as *Kyai rakyat* is Kiai Mahfuzh Ridwan, who leads the small *Pesantren* Edi Mancoro in Gedangan near Salatiga (Central Java). He (read: *Kyai* Mahfuzh) gave statements are based on his study in the Middle East—he returned from Baghdad in 1977—but he soon shocked his colleagues by proposing a radically different implementation of the *zakat*, the Islamic ‘alms tax’. In Salatiga, as in most other places in Java, he governed for people to pay their *zakat* to the *Kyai*, who would then redistribute it according at their own discretion. In the other place, Kiai Mahfuzh proposed that the contribution of *zakat* to alleviating the plight of the poor should be made more transparent, and he established a small independent committee for collecting *zakat* and redistributing it in kind to the poor. This caused angry responses from other *Kyai*, for it constituted a departure from established practice and from the respected textbooks on Islamic obligations on at least two counts.<sup>965</sup> The precept of *Kyai* for the people is a giving spiritual advises which contain Islamic values, and more than that to do really in the society.

In Indonesia, there is some leadership system in *Pesantren*, which has certain characteristic. Many of them still refer to classical leadership system that is authoritarian leadership system. That means the existence of *Kyai* as leader in *Pesantren* has the strong position. I will give the evidence and example which connected the problem, exactly about the leadership and leadership achievement in many *Pesantren*.

#### **D. Leadership Style**

Leadership style is the art to use all of efforts (fund, facility, and energy) in *Pesantren* to attain the *Pesantren* vision. The most manifestation in an art is move and instruction way of the *Pesantren* subject path to do something as leader instructed to attain the *Pesantren* vision. The existence of leader is not about each individual in *Pesantren*, and the leader of work unit in *Pesantren* structure, but about *Kyai* as the spiritual leader in *Pesantren*.<sup>966</sup> Clearly, some example, are:

##### **Pesantren of Guluk-guluk**

The Pesanten is in Madura, where *Kyai* is so regarded by the around society. The relationship between leader and members or *Kyai*, and *Santri* (student), *ustadz* (teacher), functionaries as such one family. The work relationship in Guluk-guluk *Pesantren* is based on three principle, those are *ikhlas* (sincere), *berkah* (blessing), and *ibadah* (pray). The *Pesantren* has the leadership characteristic paternalistic and free rein leadership (*laisser faire*), where the leader is passive as such father gave as widespread as possible opportunity to his children to develop their ability. Actually, this is authoritarian style too, because of the father decides final decision.

##### **Pesantren of Sukorejo**

This *Pesantren* has single authority, which is handed by KH.R. As’ad Syamsul Arifin as leader in the *Pesantren*. According to the people, he has *karamah*, is mysterious power is given by God to certain or chosen people. This leadership system in *Pesantren* of Sukorejo is *karismatik* (spiritual leader), and *otoriter-paternalistik* (authoritarian-paternalistic). The work classification in *Pesantren* of Sukorejo is more clear and formal compared by *Pesantren* of Guluk-guluk. All of the function and functionaries is in *Kyai* As’ad’s control.

##### **Pesantren of Blok Agung**

This is similar leadership system with *Pesantren* of Sukorejo. *Pesantren* of Blok Agung is lead by KH. Muchtar Syafaat as single leader. His leadership characteristic is charismatic, which make the

---

<sup>965</sup> *Ibid.*

<sup>966</sup> Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren; Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), pp. 79-80.



others are so regard to him. He emphasizes *tasawuf* doctrine to all of elements in *Pesantren*. So, special characteristic of the *Pesantren* is *tasawuf* and *tarekat* doctrine, which he prohibits his student to do *puasa sunnah* (optional fast) when they were studying, it is one of example its doctrine. The mentions, leadership system of *Pesantren* of Blok Agung is *paternalistic* (paternalistic), *otoriter* (authoritarian), and *leisser faire* or free.

### **Pesantren of Tebu Ireng**

This *Pesantren* is one of the oldest *Pesantren* in Indonesia, which is created by KH. Hasyim Asy'ari or "Kyai Tebu Ireng". In the past time, the existence of *Kyai* is so exclusive and *Santri* must be not only regard to him but also obedient to all of his instructions and advises. Different with this time, *Pesantren* of Tebu Ireng is lead by KH. Yoesoef Hasyim as one of *Kyai* Hasyim's generation. The existence of *Kyai* is more inclusive, it means *Kyai* can copulation and discuss together with *Santri*. He has many experiences in military and politic aspects, which changes *Kyai* leadership system commonly. His leadership style is diplomatic leadership and mixed with participative leadership. This style tries to approach its member persuasively with bargains some ideas to the others (*a sell type leader*, but when is in pressed condition uses autocratic style).

### **Pesantren of Paciran**

This *Pesantren* is lead by KH. Abdurrachman Syamsoeri as the creator of *Pesantren*. The structure of *Pesantren* of Paciran refers to "keperguruan" (formal education system) characteristic, not "ke*Pesantrenan*" (non-formal education system) characteristic. Most of the education activities are formal education as such in Muhammadiyah institution. The relationship between *Kyai* and *Santri* is good; it means all of *Santri* need *Pesantren* aid to develop their education. His leadership characteristic is combination among authoritarian, paternalistic, and bureaucratic.

### **Pesantren of Gontor**

Most of the people call it "modern *Pesantren*", which uses organization structure "trimurti" (three leaders in *Pesantren*) form. Their existence and authority are so strong inside or outside *Pesantren*. The relationship among *Kyai*, *ustadz*, *Santri* and the others is so good. In addition, their network is not limited by in state, but until abroad. Style leadership of this *Pesantren* is combination among paternalistic, bureaucratic, and diplomatic. Then, this style seen as like religious charismatic style.<sup>967</sup>

Exploring above, we can conclude to several points below:

*The type of Pesantren leadership is religious charismatic, hereafter we call it as charismatic which is different with scientific charismatic, or rational leadership.*

*The main point, the style of Pesantren leadership is combination among charismatic, authoritarian-paternalistic, and laissez-Faire.*

There is gradual difference between the one style of *Pesantren* leadership to the others, and arise change preference as such:

*From charismatic style to rational type.*

*From authoritarian-paternalistic to diplomatic-participative.*

*From laissez-Faire to bureaucratic.*

In fact, the styles of *Pesantren* leaderships are not refers to new change yet. Most of the styles are still use classical system, only change from *laissez-Faire* to *bureaucratic*, which refers to shifting paradigm in *Pesantren* leadership system. Then, I think, it is so clear that most of the *Pesantren* still implement authoritarian leadership system. But, it is not about good or bad, black or whites a system. It

---

967 *Ibid*, pp. 80-86.

is only part of many characteristics is implemented in *Pesantren*.

## E. Leadership Success Achievement

The continuity of *Pesantren* leadership change, special for *Pesantren* of individual ownership is *founder-son-son in law-grandchild-senior Santri*. The first inheritor is son, which is senior and assumed comfortable by *Kyai* and most of the people to become *Kyai*, not only cause of his knowledge but also his religious experience. Then, if this condition is impossible, so the next generation is son in law as second inheritor. The third inheritor is grandchild, which is seen from genealogy of *Kyai*'s family. If the condition still not possibility to choose one of them, so the next choice is senior *Santri*. Usually, *Santri* more get the will to establish *Pesantren* its self, and this condition make the *Pesantren* will be end. In fact, the condition is not only in *Pesantren* of individual ownership, but also in *Pesantren* of institution ownership, for example; *Pesantren* of Gontor, which has two of three the original genealogy in "trimurti" structure. Causes of the condition are; (a) the distance between the period of first generation and second generation was so near, so the influence of founder still influential to the leadership now; (b) besides, education factor also influence to the leadership change.<sup>968</sup> This is real; cause of one of them got the education level up to "Master of Art" level in abroad.

If we see the case in Jombang, where the *Kyai* political influence is attributable to the general change in the socio-political situation among Jombang's population. When the *Kyai*'s contributes in the political problems, he expressed by their support of various political organizations and the disassociation of Islam from politics is the decisive factor which has contributed to its condition. The most charismatic of *Kyais* in Jombang are Kiai Hasyim Asy'ari, Kiai Wahab Chasbullah and Kiai Bisri Syansuri, which not only contributed to the unity of the *Kyai* as a group but was also influential on the electoral behavior of all Muslims in Jombang.<sup>969</sup> All of the people in present day Jombang rely on his own local *Kyai*, and they will follow his own common sense rather than following the *Kyai*. Many surveys refer to four districts of Jombang shows that no *Kyai* is known well by all respondents. In addition, not all respondents could name five *Kyai*. Some mentioned only four, and a few respondents only mentioned three. The survey respondents revealed only eight *Kyai* who were widely known, being mentioned by more than ten respondents across at least three villages.

Seeing the existence of *Kyai* in Jombang, based on the society's view; *first*, there is an exception to the general tendency that a *Kyai* is especially well known to Muslim society in his own village or district. This exception is Kiai Rifai, who was the only one of the eight *Kyai* well known to more respondents in other villages than in his own village. Secondly, some NU top figures were less mentioned in certain villages, and in many respects were even not mentioned at all. Kiai Sholeh is a senior *Kyai* among NU *Kyai* in Jombang, but he was only mentioned by one respondent. Kiai Sulthon, as the President of NU in Jombang, for example, was only mentioned by some people from three villages. Holding a formal position in NU therefore does not guarantee that a *Kyai* will be known to all Muslims. The same happens in the *tarekat*. The majority of the *Kyai* are only well known to Muslims in their own district. Although the lack of a very charismatic *Kyai* has contributed to the decline in the *Kyai*'s political influence on inducing Muslims' political action, the *Kyai* as an institution is still generally regarded as important. Actually, the pattern of the *Kyai*'s relationship with his society remains strong. The, the role of *Kyai* to the process of modernization introduces secular values and produces anxiety in regard to Muslim religious lives. Furthermore, as Muslims still base their actions on the Qur'anic norms, and since the *Kyai* is the person who best understands the Qur'an. *Kyai* leadership hence continues to be expected by Indonesian Muslims.<sup>970</sup> The existence of *Kyai* in this problem, at least to aware the people in their religious live with emphasizing religious values in society plurality. Nevertheless, at this time is

---

968 *Ibid*, pp. 88-89.

969 *Ibid*, pp. 112-114.

970 *Ibid*, pp. 114-115.

not little of *Kyai* turn to political matters and take the position in our government, while they still consist on their intellectuality and teach to *Santri* in the *Pesantren*.

## F. The Relationship Between *Kyai* and *Santri* in *Pesantren*

*Pesantren* has two main actors, namely *kyai* and *santri*. Both are the important subject in teaching and learning at *Pesantren*.<sup>971</sup> Their relationship are patron-client or relationships between superiors and subordinates. The term of *Kyai* is usually given to someone who has Islamic knowledge, has *Pesantren* and *Santri* to learn about classical books. So, *Santri* is the important element in *Pesantren* institution. According to *Pesantren* tradition, there are two of *Santri* group;

*Santri mukim*, is the students came from any regions and live in the *Pesantren*. Some students who live in there more early (senior *Santri*), usually make the certain group and have responsibilities to take care of the *Pesantren*. Besides, they also has responsible to teach new *Santri* or younger than them about the basic, and middle kitab.

*Santri kalong*, is the students came from around *Pesantren*, but do not live in the *Pesantren*. In studying, they go and back of their home, which is near from the *Pesantren*. The quantity of *Pesantren* can be identified by composition both of them (*Santri mukim* and *Santri kalong*). A big *Pesantren* has more *Santri mukim* than *Santri kalong*. Contrary, a little *Pesantren* has more *Santri kalong* than *Santri mukim*.<sup>972</sup>

There are some reasons why *Santri* choose to live in the *Pesantren*, as such below:

They want to learn classical books under the guidance of *Kyai*, who leads the *Pesantren*.

They want to get live experience in the *Pesantren*, not only about teaching and organization, but also about the relationship with the famous *Pesantren*.

They will focus on their study without the others work in their home. Besides, they reject a will to go home intensively.<sup>973</sup>

Any reasons above refer to one of characteristic of *Santri* in the *Pesantren*. In this problem, *Santri mukim* has big opportunity to develop their Islamic knowledge and expand their knowledge to the society in their village. It is often, some of *Santri* are recommended by *Kyai* to teach in the certain *Pesantren* as credibility form to them. As such a structural relationship, both of *Kyai* and *Santri* have strong emotional relationship, cause of they need each other. In our society, *Santri* is positioned as henchman of *Kyai* to expand Islamic doctrine and values to the people.

In *Pesantren* tradition, as well as we know a *Pesantren* is usually lead by a *Kyai* and assisted by a number of his senior *Santri* or other family members which has kinship relationship. Most of *Kyai* concentrate to the *Pesantren* and becoming *Pesantren* as is an important part of his life. In the *Pesantren* system, there are several interconnected elements. The first is the *Kyai*, the main factor through whom the *Pesantren* system is established. Secondly, there are the *Santri* that is the students who learn Islamic knowledge from the *Kyai*. The *Kyai* has authority to dispose his *Santri* without resistance to him. According to Dhofier, the *Pesantren* usually uses a traditional system of learning. There are various techniques of teaching, but the most commonly used are *bandongan* and *sorogan*. *Bandongan* is a kind of religious instruction conducted by either the *Kyai* or his senior *Santri*. It is like a lecture attended by a large number of *Santri*.<sup>974</sup> *Santri* can choose both of them and many *kitab* (books) which is learned by them (*Santri*). The system in this sense is just to provide the *Santri* with regular daily learning, under the control of *Kyai* or senior *Santri*. Most of *Kitab* is written by using Arabic language.

---

971 Abdul Ghoffir Muhaimin, *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (Canberra, Australia: ANU E Press, 2006), p. 203.

972 Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren.....*, pp. 51-52.

973 *Ibid*, pp. 52.

974 *Ibid*, pp. 50.

As explaining above, the *Pesantren* has two learning types; those are *bandongan* and *sorogan* system to read *kitab*. The *bandongan* system differs from the *sorogan* system. If in the *bandongan*, *Santri* knowledge of grammar and Arabic language is assumed, the sessions are held for those who have already attained a basic understanding of the Arabic language and the Qur'an. But *sorogan* system is provided either for beginner *Santri* or those who want to have more explanation of the problems discussed in the *kitab*. The *sorogan* session is usually attended by only two to five *Santri*, and is provided by any senior *Santri* who has knowledge and ability in certain subjects. This system aims to give special training to *Santri* to assist them to develop certain knowledge and skills. In Indonesia, the *Pesantren* still plays its role as an education centre, but it has combine with modern education.<sup>975</sup> If we see from social view, the *Pesantren* has played an important role in the spread of Islam in Indonesia. The *Pesantren* teach the core of Islamic belief, norms and values are transmitted and inculcated through teaching to *Santri*. The *Pesantren* is but one example of the traditional schools of Islam in our country.

In addition, there is another learning system in *Pesantren* that is *Madrassa*. It literally means school. However, the *madrassa* system in Indonesia is rather different from that in other Islamic countries, but the main concept from *Pesantren* system. The student of a *madrassa* needs to pass in one grade to ascend to a higher grade in the same way as in a public school, and usually learn Islamic subjects, but the modernized *madrassa* system provides the student with a variety of material on Islam. The *Pesantren* system, on the other hand, specializes in Islamic teaching and has no time limitation. However, it should also be realized that the present *madrassa* system is not designed to produce 'ulama. In the *Pesantren* and *madrassa* training system "though ritual accuracy and rote learning may be important, understanding and scholarship are never incidental; they are the most valued goal to be attained".<sup>976</sup> The *Pesantren* has not only created village religious elites but also national political elites and articulate Muslim interests in their ideal world by the ideal concepts in Islam. The values has to do it in order to *santri* can understand and implement Islamic values in the society.

In basis of the problem above, there are some differences between the *Pesantren* system in Indonesia and the *madrassa* system in other Islamic countries, especially Iran. On one hand, the *madrassa* system in Iran has really been the source of Islamic strength, which competed by the authority of the royal court. The *madrassa* system in Iran could thus be considered a kind of legislature and judiciary. On the other hand, the *Pesantren* system does not have such strong authority and position, which Islamic learning is developed and Islamic belief and norms are maintained. The *Pesantren* is influenced by around environment of society and development of Islamic thought in Indonesia, in Iran does. Nevertheless, we should not ignore the fact that the *Kyai* as individuals often have some concerns in regard to the problems of Muslim society in general; and a few of them have expressed their thoughts on Islam by writing books or papers.<sup>977</sup> According to the others argument, the *Pesantren* needs to be mentioned is the practice of *tarekat* (sufi orders). This is one of sect that extents in the certain *Pesantren*. The doctrine emphasizes the exercise of *batin*, transcendence of Islamic doctrine.

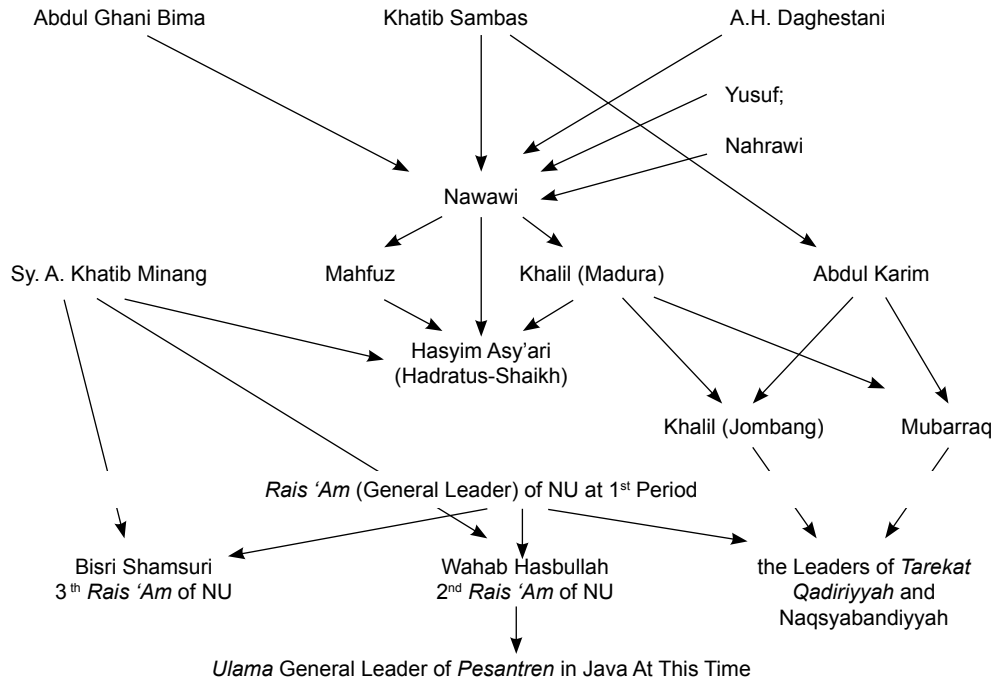
---

<sup>975</sup> *Ibid*, pp. 51.

<sup>976</sup> See, *Kyai* and the *Pesantren*: [http://epress.anu.edu.au/islamic/umma/mobile\\_devices/bi01](http://epress.anu.edu.au/islamic/umma/mobile_devices/bi01). Html. accessed on July 21<sup>st</sup>, 2014.

<sup>977</sup> *Ibid*.

**Diagram 1. The Intellectual Genealogy of the Most Influential *Kyais* in Java<sup>978</sup>**



## G. The Influence of *Kyai* Leadership to the *Pesantren* and Social Construct in the Society

In understanding of social relations between the *Kyai* and his community in the society, we should know the general picture of social and interpersonal relationships among Javanese. The fact argued that Javanese society acknowledges differences between individuals in their social status and that this has become the norm that governs social relations among Javanese, regionally.<sup>979</sup> As personality form, *Kyai* has rights to express his freedom or thought anywhere. Whereas, its social form, *Kyai* need to adaptation with the others people that have many identity and characteristic. Our society see social status is based on by age, wealth and occupation, so that the elder's view will take the certain position and many attentions, for example, in deciding decision that relate to social problems, elder's view will become main decision to decisive consensus than younger's view.

The condition of social status in Java is typified by the operation of such norms of differentiation. Social norms Javanese is socialized into such norms at an early age and in rural areas where most people know and regard each other. In addition, social norms contain ethics, and humanity values, which develop in our society become social awareness. If we give attention accurately, this culture of social difference among Javanese is perpetuated and institutionalized by the social control. In this problem, I will an example, in Javanese culture as well as we know that the behavior of *unggah-ungguh* or regard the people each other as representation of social values. When we articulate it, we will find the mention is part of social ethics in Javanese social construct. This is special ethic which has regional characteristic and has certain values. Besides, there are the others regional characteristic which contain unity values.

In Javanese, *Kyai* villages have big influence and receive high respect from society. *Kyai*, who

978 See, Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren.....*, pp. 86.

979 Patrick Guinness, *Harmony and Hierarchy in a Javanese Kampung* (Singapore: Oxford University Press, 1986). See also, Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan Cet. II* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), pp. 146-150.

usually run a *Pesantren*, have a more respected position as a leading figure in society. The *Kyai* have therefore long been powerful elite. Two main factors have contributed to the *Kyai*'s powerful position. First, the *Kyai* is a knowledgeable person from whom villagers learn Islamic knowledge. In fact, his followers who are always attend his *pengajian* or lectures, and his *Santri*, who stay at *pondok* around his house. Secondly, it is common for a *Kyai* to come from a well-to-do family. Even though it is not rare to find a *Kyai* who was a poor '*ulama* at the time he commenced teaching Islam, as evidenced by the small size of his first *Pesantren* building. These two factors have led to the *Kyai* being seen as an elite figure in a Javanese village. In addition he strengthens his relationship with his *Santri* by allowing some of them, who come from poor families, to work on his land.<sup>980</sup>

The pattern of relationship between the *Kyai* and villagers is not based on egalitarianism, but receives of respect from the latter. This condition is conceptualized by Javanese culture, but also because he is a leader who has a wide network in Java Island. In running *Pesantren*, the *Kyai* will automatically get support from people from the surrounding villages. The position of the *Kyai* are also involved in politics in a more general sense at a higher level, their position in the eyes of society goes unchallenged. Furthermore, it is important to add that a *Kyai* is often endowed with an ability which is unusual to ordinary Muslims. The extraordinary ability is commonly found in individual *Kyai* even before they commence their *Kyai*ship. Actually, it is often evident when they are very young and still learning Islam at certain *Pesantren*, and a *Kyai* candidate often has what is called *ilmu laduni*, that is knowledge acquired without learning. Most of the people believe in the *ilmu laduni* context, which may be given only for certain person who is chosen by God as an Islamic leader to lead servant or his followers in this world.

According to Bruinessen, the relationship between the *Kyai* and society is similar to that between '*ulama* or *saints* in other societies of the Islamic world in fact, Muslims share concepts and religious experiences which have created the same style of leadership in *Pesantren* practically. Islam emphasizes the importance of knowledge, which should be pursued by all Muslim and the *Kyai*'s respected position basically derives from the fact that In the Qur'an and hadith or the tradition of the Prophet, it is always stressed that seeking for knowledge is a necessary part of Muslim life.<sup>981</sup> The possession of scientific curiosity has become part of Muslim duty, and those who succeed in obtaining such needed knowledge will be appreciated by society. *Ulama*'s perspective has given rise to the creation of a culture and as a subject to change culture which is developing in our society.

Describing the relationship between the *Kyai* and his community (the *umma*), I agree with Horikoshi's argument that both of hem bound by religious emotion which makes his legitimate power more influential. *Kyai* has the charisma which surrounds the actions also imbues the relationship with emotion and has become the avenue through which people in villages solve their problems. Really, they are not just those confined to spiritual but also to wider aspects of their lives, people also endorse the *Kyai* as their leader.<sup>982</sup> His role reinforce his existence in *Pesantren* and performing such the others role important role "...tends almost inevitably to lead to his being regarded not merely as a mediator of law and doctrine (of Islam), but of holy power itself".<sup>983</sup> By his role, the *Kyai* in a Javanese village has a very strong influence on society and plays a crucial role in inducing social and even political actions. But his important position and role are not confined to the village level, which can be seen through the NU, especially when it was a political organization comprising a variety of members, including intellectuals and politicians. The position of the *Kyai* was evidenced by his having the highest prestige and influence

---

980 James J. Fox and Pradjarta Dirjosanjoto, "The Memories of Village Santri from Jombang in East Java". In May, R.J. and O'Malley, William J. ed. *Observing Change in Asia*. (Bathurst: Crawford House Press, 1989),

981 Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 246– 249.

982 H. Horikoshi, *A Traditional Leader in a Time of Change: The Kyai and Ulama in West Java*. Thesis for Degree of Doctor of Philosophy, (Urbana: University of Illinois, 1976)

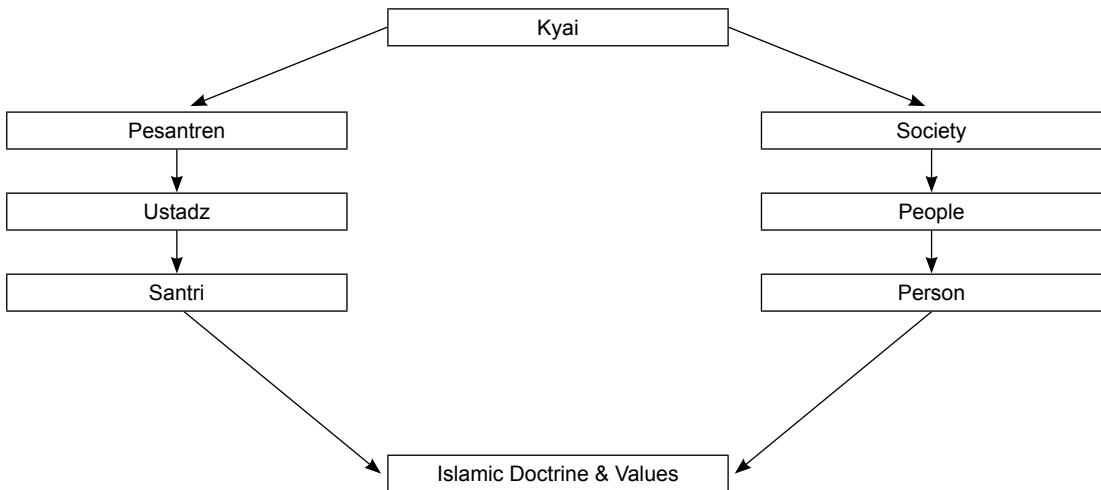
983 Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe: The Free Press, 1960), pp. 238.

compared to the professional politician in certain times.<sup>984</sup>

The interesting case in North refers to note from the *sufi* leadership as well as *'ulama* is the fact that the relationship between the leader and his society is cemented by close emotional ties. Gellner argued that the relationship between the *'ulama* and his society derives from the society's perception that the former leadership is the real leadership, and that the *'ulama* is the expert who can understand and explain the precepts of the Qur'an. In North Africa, the existence of *'ulama* who have a genealogical linkage with the Prophet Muhammad and they are given homage as leader in society to teach religious doctrine and to conduct the *umma* in virtue ways.<sup>985</sup> This is conception which encourages Muslims in Jombang to accord high respect to the *Kyai* and to submit to his leadership in *Pesantren* and society. The *Kyai* with certain symbolic give a certain image in our society and convince to the people that he has *baraka*, which can help their life.

Discussing the existence of *'ulama* in Islamic countries and the *Kyai* in Java receive high respect from society and occupy powerful positions. Proving the problem, in certain regions, like Madura, society's acceptance is based on genealogy, which means that a *Kyai* should come from a *Kyai* family and closed to the others family.<sup>986</sup> It is commonly suggested that the *Kyai*'s position depend on the continued recognition of society and nearness to the people. The concepts of *'ulamaship* and *Kyai*ship are not merely inherited but also need to be achieved and is important to acknowledge that *'ulamaship* and the social relationship. The condition is also related to the existing situation when Islam was introduced to those regions and coming of a religion into a society not only results in changes in the belief system of that society. So that, the influence of *Kyai* in *Pesantren* and society has an important role to develop its institution and the social interaction in society.

**Diagram 2. The Work Pattern of Kyai in Pesantren and Society**



## H. Conclusion

Based on explaining above, I concluded that the important contribution of *Kyai* in *Pesantren* may have shown little sympathy for efforts to empower oppressed groups, but that is not the entire story. *Kyai* has many characteristic who successfully combine their role of religious authorities and ritual

<sup>984</sup> Allan A. Samson, *Conception of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam*. In Jackson, Karl D and Pye, Lucian ed. *Political Power and Communication in Indonesia*. (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 201.

<sup>985</sup> Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969)

<sup>986</sup> I. Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990)

specialists with pastoral functions of a type that previously did not exist and who deliberately act as agents of change. Most of people call these men *Kyai rakyat* who has works to teach the people and leads the community. The *Kyai* usually do not belong to the great and famous *ulama* families of the large *Pesantren*; their influence does not spread far beyond their own districts. In the other cases, *Kyai* has another title as somewhat eccentric (*nyeleneh* in Javanese) or even rebellious (*mbalelo*) with respect to the *Pesantren* tradition, but it has always been the privilege of the *Kyai* to deviate from social norms. The fact is the *Kyai* is not only are teachers of Islamic scripture (sometimes we call them by *Ustadz*) but officiate in the village rituals of Javanese Islam, such as the *slametan*, *selapanan*, *tahlilan*, *khaul*, and *pengajian*.

Understanding the relationship between *Kyai* and *Santri* in the *Pesantren*, we will find the fact that most *Pesantren* provide housing or dormitory living at low or no cost for the students (*Santri*). Actually, students attend formal school like any other students outside of *Pesantren*, and in late afternoon and evening they have to attend religious ritual followed by religious studies and group studies to complete their homework. At the whole day, *Santri* has many works and learn fully. In *Pesantren* tradition, as well as we know a *Pesantren* is usually lead by a *Kyai* and assisted by a number of his senior *Santri* or other family members which has kinship relationship. Most of *Kyai* concentrate to the *Pesantren* and becoming *Pesantren* as is an important part of his life. There are two elements that have role in the *Pesantren*; the first is the *Kyai*, the main factor through whom the *Pesantren* system is established. Secondly, there are the *Santri* that is the students who learn Islamic knowledge from the *Kyai*.

In addition, the influence of *Kyai* in the *Pesantren* and society, we should know the general picture of social and interpersonal relationships among Javanese. The fact argued that Javanese society acknowledges differences between individuals in their social status and that this has become the norm that governs social relations among Javanese, regionally. The condition of social status in Java is typified by the operation of such norms of differentiation. Social norms Javanese is socialized into such norms at an early age and in rural areas where most people know and regard each other. In addition, social norms contain ethics, and humanity values, which develop in our society, become social awareness. If we give attention accurately, this culture of social difference among Javanese is perpetuated and institutionalized by the social control.

## Bibliography

### Book

Abdullah, Irwan. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Azra, Azyumardi. "The Making of Islamic Studies", in the Jakarta Post, On January 4<sup>th</sup>, 2014.

Bruinessen, Martin van, and Farid Wajdi. In their article with the title "*Syu'un Ijtima'iyah* and the *Kyai Rakyat*: Traditionalist Islam, Civil Society and Social Concerns". Accessed on April 21<sup>st</sup>, 2014.

----- . "*Pesantren* and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning", in: Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the Islands. Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World* [Ethnological Bernica, 4], Berne: University of Berne, 1994.

----- . "Traditionalist" and "Islamist" *Pesantren* in Contemporary Indonesia, Paper presented at the workshop 'The *Madrasa* in Asia, transnational linkages and alleged or real political activities', ISIM, Leiden, 24-25 May 2004.

----- . *NU; Tradisi, Relasi-relasi Kuasa. Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS, 1994.

----- . *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992.



- Dhofier, Zamakhsari. *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Fox, James J., and Pradjarta Dirjosanjoto. "The Memories of Village Santri from Jombang in East Java". In May, R.J. and O'Malley, William J. ed. *Observing Change in Asia*. Bathurst: Crawford House Press, 1989.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Glencoe: The Free Press, 1960.
- Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- Guinness, Patrick. *Harmony and Hierarchy in a Javanese Kampung*. Singapore: Oxford University Press, 1986.
- Horikoshi, H. *A Traditional Leader in a Time of Change: The Kyai and Ulama in West Java*. Thesis for Degree of Doctor of Philosophy. Urbana: University of Illinois, 1976.
- Jamhari, Arif. *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java*. Canberra, Australia: ANU E Press, 2010.
- Mansurnoor, I. Arifin. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990.
- Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren; Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.
- Muhaimin, Abdul Ghoffir. *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. Canberra, Australia: ANU E Press, 2006.
- Samson, Allan A. *Conception of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam*. In Jackson, Karl D and Pye, Lucian ed. *Political Power and Communication in Indonesia*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren Madrasah Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Woodward, Mark R. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.

## Internet

[Http://www.okusi.net/garydean/works/Santri.html](http://www.okusi.net/garydean/works/Santri.html), accessed on March 17<sup>th</sup>, 2014.

*Kyai* and the *Pesantren*: [http://epress.anu.edu.au/islamic/umma/mobile\\_devices/bi01](http://epress.anu.edu.au/islamic/umma/mobile_devices/bi01). Html. accessed on July 21<sup>st</sup>, 2014.

# Konversi Agama dan Relasi Kuasa: Studi Kasus Suku Asli Anak Rawa di Penyengat Kabupaten Siak

Oleh: Laila Sari Masyhur

UIN Sultan Syarif Kasim, Pekanbaru

## Abstract

*Using a theory of power relation of Michel Foucault, the following research analyze the behavior of religious conversion in the indigenous people of Anak Rawa in Penyengat, Siak District, hereinafter referred to as the native People. The research will show that in the middle of the domination of the state and theologians, the community of indigenous people actualizes power to maintain its identity in the the midst of the invasion of new values and culture. To support the argument, the researcher traced the religiosity of the Indigenous People focusing on several events of everyday life such as traditions of marriage, death, and celebration of religious holidays. In addition to adapting to fies the ritual traditions of each religion so that thes traditions become a means of preserving their communal identity as a native tribe. The research ultimately shows the interplay between the state and theologians as the dominant group, on the one hand, and the indigenous community as a subjugated group, on the other; in the use of power.*

**Keywords:** *Indigenous people, religion, power relation*

## A. Pendahuluan

Orang Suku Asli merupakan salah satu komunitas adat di Riau selain Sakai (Bengkalis), Talang Mamak (Indragiri Hulu), Bonai (Indragiri Hilir), Petalangan (Pelalawan) dan Akit (Bengkalis dan Kepulauan Meranti). Merespon desakan negara dan agamawan, mayoritas komunitas adat seperti Sakai, Petalangan dan Bonai berkonversi menjadi muslim. Namun Orang Talang Mamak dan Suku Asli memperlihatkan respon berbeda. Orang Talang Mamak terbelah dua yakni Pengikut Langkah Lama dan Langkah Baru. Langkah Lama adalah mereka yang memeluk agama kepercayaan, sementara Langkah Baru adalah sebutan bagi yang berkonversi menjadi Kristen atau Islam. Berbeda dengan orang Talang Mamak, konversi agama pada Suku Asli Anak terdiferensiasi menjadi Kristen, Budha, Konghuchu, dan sebagian kecil Islam. Lain kata, di antara komunitas adat di Riau, suku asli paling banyak terdiferensiasi dalam konversi agama.

Komunitas Suku Asli menjadi medan kontestasi agamawan dari Kristen, Budha, Konghuchu maupun Islam dalam memasarkan agama. Hasilnya, sekitar tiga puluh tahun setelah agama negara diperkenalkan, secara nominal, mayoritas mereka berkonversi menjadi pemeluk agama tertentu. Padahal sebelum itu mereka semua masih menganut agama kepercayaan. Terkecuali merupakan keberhasilan strategi masing-masing elit agamawan dalam memasarkan agama, respon mereka atas kehadiran agama diperkirakan merupakan bagian strategi pertahanan diri.

Penelitian berikut selain menganalisa relasi kuasa yang mempengaruhi perilaku konversi agama Orang Suku Asli, juga mengidentifikasi dampak konversi terhadap perubahan sosial. Penelitian berangkat dari argumen bahwa perilaku konversi agama Suku Asli Anak Rawa merupakan ekspresi relasi kuasa antara negara dan agamawan di satu pihak dan komunitas Suku Anak Rawa di pihak lain dalam merealisasikan agenda masing-masing. Peneliti akan memperlihatkan komunitas Suku Asli merupakan pihak yang aktif dalam merespon dominasi negara dan agamawan terhadap mereka.

Menggunakan pendekatan sosio-antropologi, data lapangan secara formal dikumpulkan pada 2013. Tetapi Peneliti memanfaatkan data yang diperoleh selama berinteraksi dengan komunitas ini pada

2009 dan 2011. Tahun 2009 Peneliti dipercaya sebagai koordinator Program FPIC (Free Prior Inform Consent) Semenanjung Kampar dengan area kerja salah satunya Penyengat. Tahun 2011 peneliti menjadi salah satu anggota penelitian yang difasilitasi FKPMR (Forum Komunikasi Pemuka masyarakat Riau) untuk mengkaji kehidupan sosial budaya Suku Asli. Dua kegiatan tersebut tidak membahas persoalan kehidupan agama. Tetapi Peneliti memanfaatkan kesempatan tersebut untuk mengoleksi data-data etnografis terkait kehidupan keagamaan mereka.

Teknik pengumpulan data adalah observasi, wawancara, diskusi berkelompok, dan FGD (Focus Group Discussion). Peneliti melakukan observasi terlibat dengan tinggal bersama Orang Suku Asli dan mewawancarai elite masyarakat atau pun warga biasa untuk menggali informasi. Peneliti berdiskusi dengan para tokoh agama baik Kristen, Budha, Islam maupun Konghuchu yang terlibat dalam penyebaran agama pada Orang Suku Asli di Penyengat. Arsip dan catatan lapangan selama berada di Penyengat tahun 2009 dan 2011 dimanfaatkan untuk meringkaskan tulisan.

Topik relasi kuasa dan *indigenous people* bukan tema baru dalam studi sosial, kendati studi Orang Suku Asli di Penyengat masih tergolong rintisan. Suku Sakai, Talang Mamak dan Petalangan tergolong cukup sering menjadi perhatian. Sebut saja misalnya studi Parsudi Suparlan<sup>987</sup> dan Natan Porath<sup>988</sup> tentang Suku Sakai. Yonhee Kang menulis mantra orang Petalangan<sup>989</sup> Kajian berkaitan dengan Orang Suku Asli antara lain studi Timothy P. Bernard berjudul *Pusat Kekuasaan Ganda: Masyarakat dan Alam Siak dan Sumatera Timur, 1674-1827*.<sup>990</sup> Meski demikian studi Bernard tidak berfokus pada Orang Suku Asli karena lokus utama studinya adalah Kerajaan Siak masa klasik.

Kajian mutakhir yang berfokus pada relasi kuasa antara negara dan komunitas adat terlihat dalam karya Tania Murray Li.<sup>991</sup> Li meneliti dampak pengaturan yang dilakukan negara terhadap komunitas adat di pegunungan Sulawesi, dengan menggunakan teori pengaturan dan relasi kuasa Michel Foucault. Christopher Robert Duncan meneliti hubungan etnisitas, kekristenan dan konversi agama pada komunitas adat di Kepulauan Halmahera.<sup>992</sup> Demikian pula studi Liana Chua tentang konversi agama di kalangan komunitas adat di Malaysia (Sabah dan Serawak) kepada agama Kristen.<sup>993</sup> Liana Chua berhasil mengungkapkan alasan orang Suku Asli memilih berkonversi ke agama Kristen dibandingkan Islam yang menjadi identitas nasional Malaysia.

Syamsul Maarif dalam disertasinya tentang dimensi keagamaan orang Ammatoa di Sulawesi mengelaborasi konversi komunitas tersebut menjadi Islam.<sup>994</sup> Maarif memperlihatkan strategi konversi agama komunitas Ammatoa merupakan respon atas desakan negara agar berkonversi agama. Namun demikian, Islam yang dipraktikkan komunitas ini memiliki keunikan tersendiri dibandingkan dengan Islam umumnya. Maarif dalam studinya mengatakan agama Ammatoan merupakan bentuk keberagamaan independen dengan campuran Islam.

---

987 Parsudi Suparlan, *Orang Sakai: di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat di Indonesia*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995).

988 Nathan Porath, A River, A Road, an Indigenous People and an Entangled Landscape in Riau, Indonesia. Dalam *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde, on the Road the Social Impact of New Road in Southeast Asia*, Leiden, 158 No 4, 2002. hal. 769-797

989 Yoonhee Kang, *Untaian Kata Leluhur: Marjinalitas, Emosi dan Kuasa Kata-kata Magi di Kalangan Orang Petalangan Riau*. Seri Monograf Pusat Penelitian Kebudayaan dan Kemasyarakatan UNRI, Pekanbaru, Vol 1 No 1, 2005.

990 Timothy P Bernard, *Pusat Kekuasaan ganda: Masyarakat dan Alam Siak & Sumatera Timur, 1674-1827*. Seri Monograf Pusat Penelitian Kebudayaan dan Kemasyarakatan UNRI, Pekanbaru, Vol 2 No 2 September, 2006.

991 Tania Murray Li, *The Will to Improve: Perencanaan Kekuasaan dan Pembangunan di Indonesia*, Terj. Hary Santoso dan Pujo Semedi, (Yogyakarta: Marjin Kiri, 2012).

992 Christopher Robert Duncan, *Ethnic Identity, Christian Conversion and Resettlement Among the Forest Tobeo of Northeastern Halmahera, Indonesia*. A Dissertation of Yale University, 1998.

993 Liana Chua, *The Christianity of Culture: Conversion, Ethnic Citizenship, and the Matter of Religion in Malaysian Borneo*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

994 Syamsul Maarif, *Dimension of Religious Practice The Ammatoans of Sulawesi, Indonesia*. A Dissertation of Arizona State University, 2012.

## B. Kerang Teori

Mengagamakan orang Suku Asli dipercaya banyak pihak terutama negara dan agamawan sebagai upaya perbaikan, pemeradapan dan meningkatkan kemakmuran komunitas tersebut. Kehendak memperbaiki komunitas ini sejatinya terletak pada gelanggang kekuasaan yang oleh Michel Foucault disebut “kepengaturan” (*governmentality*).<sup>995</sup> Ringkasnya, pengaturan adalah “pengarahan perilaku”, yakni upaya mengarahkan perilaku keagamaan seseorang dengan serangkaian cara yang sudah dikalkulasi sedemikian rupa.<sup>996</sup> Berbeda dengan pendisiplinan yang bertujuan memperbaiki perilaku melalui pengawasan ketat dalam kurungan (penjara, rumah sakit jiwa, sekolah), pengaturan bertujuan menjamin “kesejahteraan masyarakat, perbaikan keadaan hidup mereka, peningkatan kemakmuran”<sup>997</sup> dan sejenisnya dengan mengatur afiliasi agama.

Aparatus negara dan agamawan, mendorong orang Suku Asli agar berkonversi ke salah satu agama negara dengan dalih mengentaskan mereka dari keterbelakangan. Negara dan agamawan dalam mewujudkan agenda tersebut menawarkan seperangkat teknik rekayasa sosial untuk mengatur perilaku keagamaan mereka. Peneliti tertarik untuk menganalisa bagaimana orang Suku Asli melakukan pembalikan ke arah yang berlawanan dengan kehendak negara dan agamawan, yakni kelompok dominan ini dihadapkan “keadaan ketika orang-orang yang dijadikan sasaran mengungkapkan analisa kritis mereka, melalui kata maupun perbuatan”<sup>998</sup> sebagai ungkapan resistensi simbolik terhadap pengaturan.<sup>999</sup> Menggunakan teori relasi kuasa (*power relation*) Michel Foucault, penelitian ini akan memperlihatkan strategi orang Suku Asli dalam mengungkapkan arus balik perlawanan atas dominasi negara dan agamawan dengan pendekatan kuasa.

Kekuasaan menurut Foucault merupakan sesuatu yang abstrak tetapi memiliki dampak yang nyata dalam membentuk perilaku seseorang. Foucault mengatakan bahwa kehendak untuk mengatur dengan strategi perlawanan berada dalam keadaan “provokasi permanen”.<sup>1000</sup> Dia mengatakan “Biar pun para ahli berpendapat bahwa mereka bisa mengambil inisiatif untuk bertindak secara terencana, pada kenyataannya mereka harus puas dengan sekedar memberi reaksi setelah kejadian... antara kekuasaan dengan praktik perlawanannya berlangsung proses timbal balik tanpa henti”.<sup>1001</sup>

Proses timbal balik tanpa henti tersebut mengandaikan para pihak saling memainkan kuasa dalam merespon satu sama lain. Karenanya penelitian ini akan menggunakan analisa Foucault tentang relasi kuasa (*power relation*) dalam memperlihatkan strategi Orang Suku Asli dalam merespon kehendak beragama. Bagi Foucault relasi kuasa bukan terletak pada kekuasaan itu sendiri, melainkan pada beragam jaringan yang membentuk relasi dengan para pihak untuk mewujudkan tujuan masing-masing. Kajian tentang relasi kuasa karena berkaitan dengan diskursus tentang para pihak yang saling mengaktualisasikan kekuasaan dalam pencapaian tujuan sendiri-sendiri.<sup>1002</sup>

Kekuasaan hanya akan menjadi nyata apabila kekuasaan diekserisi (digunakan) antara para pihak yang memiliki perbedaan kepentingan dan tujuan.<sup>1003</sup> Terlihat bahwa konsepsi relasi kuasa Foucault mengandaikan beragam pihak yang saling menggunakan kekuasaan. Teori relasi hemat peneliti cukup

---

995 Michel Foucault, Afterword: The Subject and Power. Dalam H.L. Dreyfus and P. Robinow (ed.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester, 1982, h. 220-221.

996 Tania Murray Li, *The Will to Improve...*, h. 9

997 Michel Foucault, Afterword..., h. 110

998 Tania Murray Li, *The Will to Improve...*, h. 19-20

999 James C. Scott, *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*, (London: Yale University Press New Haven and London, 1990)

1000 Michel Foucault, Afterword..., h. 222

1001 Michel Foucault, Afterword..., h. 225-226

1002 Michel Foucault, *Essential Works of Foucault 1954-1984*. P. Robinow (ed.). (France: The New Press, 1994), h. 354.

1003 Michel Foucault, and Gilles Deleuze, “Intellectuals and Power”, dalam *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. D.F. Bouchard (ed.), New York: Cornell University Press, 1977, h. 213.

relevan untuk menjelaskan potret relasi kuasa antara komunitas Suku Asli dengan para pihak di luarnya, yakni negara, agamawan, pemodal dan lain sejenisnya. Pada konteks ini pilihan konversi agama pada komunitas suku asli tidak serta merta merupakan ungkapan kekalahan dalam kontestasi kuasa, melainkan dilihat sebagai strategi yang dipilih komunitas Suku Asli dalam mengaktualisasikan kuasa dengan versi mereka sendiri.

Peneliti akan mengelaborasi bagaimana negara dan agamawan menggunakan kuasa yang mereka miliki dalam membentuk perilaku sosial keagamaan komunitas Suku Asli di satu pihak, serta di pihak lain berusaha memperlihatkan bagaimana komunitas suku asli menggunakan kuasa dalam merespon desakan negara tersebut. Pada titik ini Peneliti memilih berseberangan dengan agamawan dan peneliti yang berpandangan mengagamakan Orang Suku Asli itu penting. Penelitian ini justru berargumen yang sebaliknya. Karena itu, dalam tulisan ini, perilaku sosial keagamaan komunitas Suku Asli pasca konversi ke dalam salah satu agama resmi negara akan dianalisa dalam perspektif arus balik perlawanan atas dominasi yang dilakukan negara dan kalangan agamawan.

## C. Potret Etnografis Orang Suku Asli Anak Rawa

### 1) Orang Suku Asli dan Sejarahnya

Sebelum orang Melayu memasuki teritori Orang Suku Asli Sungai Rawa, wilayah ini sangat terisolir dan tertutup. Orang Melayu berkenalan dengan Orang Suku Asli sejak masa Kerajaan Siak. Pada masa itu Sultan Siak memerlukan dukungan Orang Suku Asli untuk mengukuhkan kekuasaan di kawasan pesisir timur Sumatera. Menurut Natan Porath,<sup>1004</sup> kerajaan Siak menghimpun Orang Suku Asli untuk mengukuhkan kedaulatan di wilayah ini. Orang suku Asli Asli dikenal memiliki keahlian khusus seperti menguasai pengetahuan mengenai sumberdaya hutan dan kekuatan batin yang dapat diandalkan untuk memperluas kekuasaan.

Posisi istimewa mereka di lingkaran Kerajaan Siak terungkap dalam studi Timothy P. Bendar dan Leonard Y Andaya. Bendar dan Andaya memaparkan peranan penting Orang Suku Asli dalam menghidupkan aktivitas perdagangan internasional di Kerajaan Siak. Menurut Andaya, pada awal abad ke-XIX, hubungan antara orang Melayu dan Orang Suku Asli dibentuk oleh relasi ekonomi yang saling menguntungkan. Kelompok-kelompok kecil yang terdiri dari Orang Suku Asli beraktivitas mengumpulkan hasil hutan yang menjadi permintaan pasar internasional, sementara orang Melayu menyediakan layanan fasilitas perdagangan antara negara.<sup>1005</sup>

Andaya menulis bahwa persekutuan antara orang Melayu dan Orang Suku Asli diformalkan melalui suatu ikatan perjanjian saling menguntungkan bahwa kedua kelompok ini mengepalai komunitas mereka masing-masing. Orang Melayu dalam konteks ini adalah para elite Kerajaan Siak berperan menampung hasil alam yang dikumpulkan oleh komunitas orang asli. Orang Suku Asli dilaporkan memberikan sumber daya mereka yang menjadi penopang kekuatan ekonomi dan politik Kerajaan Siak. Terkecuali dengan terlibat sebagai bagian dari pasukan Kerajaan Siak dalam menghadapi invasi dari pihak luar, Orang Suku Asli berperan dalam memberikan kekuatan spritual dan magis pada komunitas kerajaan. Namun hubungan ini mengalami pergeseran saat kekuatan Kerajaan Siak diambil alih Belanda.<sup>1006</sup>

Keahlian Orang Suku Asli dan pengetahuan mengenai alam, khususnya hutan, dimanfaatkan Belanda dan Jepang. Pada masa Belanda, kebutuhan kayu balak untuk kepentingan pembangunan dan militer melibatkan Orang Suku Asli dalam pekerjaan tersebut. Namun literatur yang ditemukan mengindikasikan bahwa peran Orang Suku Asli sebagai pengumpul hasil alam dan orang Melayu sebagai

---

<sup>1004</sup> Nathan Porath, *A River...*, h. 769-797

<sup>1005</sup> Leonard Y. Andaya, *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka*. (Honolulu: Hawaii University Press, 2008), h. 203

<sup>1006</sup> Leonard Y. Andaya, *Leaves of the Same Tree...*, h. 217

penampung produk tersebut jelas mengalami pergeseran ketika perekonomian di wilayah Kerajaan Siak diambil alih Belanda. Menurut Andaya, hubungan istimewa itu belakangan mengalami pergeseran seiring terjadinya transformasi ekonomi pertanahan dari hasil hutan kepada ekonomi pertanian berbasis perkebunan pada pertengahan abad XIX. Tekanan modernitas, konsep nation-state dan persentuhan orang Melayu dengan ekonomi global semakin mempersulit posisi orang asli.<sup>1007</sup>

Keberadaan Orang Suku Asli semakin mengalami pergeseran pasca Indonesia merdeka. Suatu konstruksi politik yang dibentuk negara mencitrakan Orang Suku Asli sebagai masyarakat terasing, komunitas adat terpencil atau suku terasing. Istilah ini belakangan berubah menjadi Komunitas Adat Terpencil (KAT). Meski ada pergeseran sebutan, tapi posisi mereka secara politik tetap dimarjinalkan, dan ditempatkan di luar orbit peradaban. Jauh berbeda dengan kondisi pada masa kerajaan Siak, dimana mereka memiliki kedudukan istimewa dan dihormati karena cara hidup dan asal mereka. Sementara pada masa kemerdekaan, cara hidup mereka justru dianggap kebelakang.

## 2) Penyengat dan Kondisi Demografis

Penyengat adalah salah satu desa di wilayah Kecamatan Sungai Apit Kabupaten Siak Sri Indrapura. Desa Penyengat terdiri dari tiga dusun, yakni Dusun Penyengat, Dusun Tanjung Pal yang menjadi pusat pemerintahan desa, dan Dusun Tanjung Mungkal yang terletak cukup jauh dari kedua dusun lainnya. Tanjung Mungkal hanya dapat dicapai melalui jalur laut dengan waktu tempuh sekitar 90 menit dari pelabuhan Tanjung Pal menggunakan perahu bermotor (pompong).

Desa Penyengat di sebelah utara berbatasan dengan Laut Selat Panjang, di sebelah selatan dengan Desa Dayun, di sebelah barat dengan Desa Sungai Rawa, dan di sebelah timur berbatasan dengan Desa Teluk Lanus. Jarak Desa Penyengat ke ibukota kecamatan Sei Apit lebih kurang 63 kilometer dan ke ibukota provinsi Riau sekitar 196 kilometer. Luas wilayah Desa Penyengat yaitu 52.000 ha. Namun sebagian besar wilayah desa ini merupakan area konsesi perusahaan besar, baik perusahaan perminyakan, perkebunan sawit maupun hutan tanaman industri. Tidak sampai sepertiga dari wilayah desa yang merupakan wilayah desa yang sesungguhnya. Lokasi pemukiman berada di hamparan sepanjang pinggiran selat.

Jumlah penduduk Desa Penyengat sebanyak kepala keluarga (KK) tercatat sebanyak 301 KK, yang terdiri dari 265 (88.04%) KK laki-laki dan 36 (11.96%) KK perempuan. Adapun jumlah jiwa sebanyak 1.240 jiwa, yang terdiri dari 625 jiwa laki-laki (50.40%) dan 615 jiwa perempuan (49.60%). Berdasarkan tingkat pendidikan masyarakat Penyengat dapat dijelaskan sebahagian besar (35.56%) penduduk tidak sekolah. Penduduk yang berpendidikan tamat Sekolah Dasar (SD) menempati urutan kedua yakni mencapai 19.11 persen. Selanjutnya adalah penduduk yang belum sekolah, mencapai 16.94 persen, terdiri dari 8.31 persen. Penduduk yang berpendidikan Diploma-3 dan Sarjana S-1 masing-masing 0.40 persen dan 0.32 persen dari total jumlah penduduk.

Sumber mata pencaharian penduduk cukup beragam. Berdasarkan data yang diperoleh, penduduk yang belum bekerja merupakan yang terbanyak, sekitar seperempat persen dari total penduduk desa. Ini pun kata pekerjaan sebagaimana yang dimaksudkan petugas sensus di desa itu adalah orang yang punya aktivitas untuk pemasukan ekonomi keluarga mereka, apapun jenis aktivitas ekonomi tersebut. Pada kenyataannya Orang Suku Asli di desa itu tidak memiliki penghasilan tetap. Mereka mencatat aktivitas mencari damar di hutan apabila dilakukan secara relatif rutin sebagai pekerjaan. Artinya bahwa para pengangguran di desa tersebut lenih besar dari yang dikemukakan oleh data ini apabila profesi ibu rumah tangga dan lainnya digolongkan sebagai tidak bekerja.

---

1007 Leonard Y. Andaya, *Leaves of the Same Tree...*, h. 202

## D. Religi Orang Suku Asli dan Agama Negara

Di masa lalu, setidaknya sampai program relokasi pemukiman pada 1980-an, hampir semua Orang Suku Asli menganut agama kepercayaan. Mereka semula bukan penganut salah satu dari agama resmi pemerintah. Inti religi Orang Suku Asli adalah alam terdiri dari dua hakikat, yaitu alam nyata dan alam gaib. Menurut Pak Kehong, apa yang dijalani manusia sehari-hari tidak lepas dari alam gaib. Mereka percaya adanya kekuatan gaib dan makhluk gaib yang dapat mempengaruhi kehidupan manusia. Wujud dari kepercayaan ini adalah adanya pantang-larang dan ritual tolak-bala. Semua tempat memiliki penunggu, baik hutan, pepohonan, tanah, sempadan, dan tempat tertentu lainnya. Manusia harus tunduk dan hormat kepada para penjaga tersebut. Ritual peribadatan bukan merupakan permohonan ampun, tetapi pelepasan nazar karena misalnya 'Tuhan atau Dewa' telah membantu mewujudkan keinginan. Pak Kehong, menceritakan,

*Menyembah itu bukan untuk pengampun dosa. Menyembah untuk menunaikan nazar. Kalau di bahwa pohon punak misalnya kita lihat ada di ikat kain warna-warna, adu kuning, hitam, putih, itu sebenarnya bukan untuk minta ampun dosa. Karena datuk-datuk kita kalau berobat, zaman sakit berat, di situlah mereka bernazar, untuk menyembuhkan penyakit kita berniat, minta sama yang punya kuasa agar menyembuhkan penyakit. Mereka tahu Tuhan itu ada. Tapi dia minta izin dulu, kalau memberi sesaji, itu sebagai perantara bahwa setelah yang kuasa di bawahnya itu ada lagi, itulah sepertinya dewa. Dewa itu pasti ada, tapi kedudukan dewa di mana mereka tidak tahu. Dewa membantu menyelesaikan kesulitan. Kesulitan itu dari Tuhan, mereka minta doa pada dewa atau penghuni suatu tempat tertentu, kalau niat saya ini dikabulkan, maka saya akan melakukan itu. Misalnya mau buka lahan, kita sesaji, minta kemudahan, setelah tiga hari baru bisa digarap.*

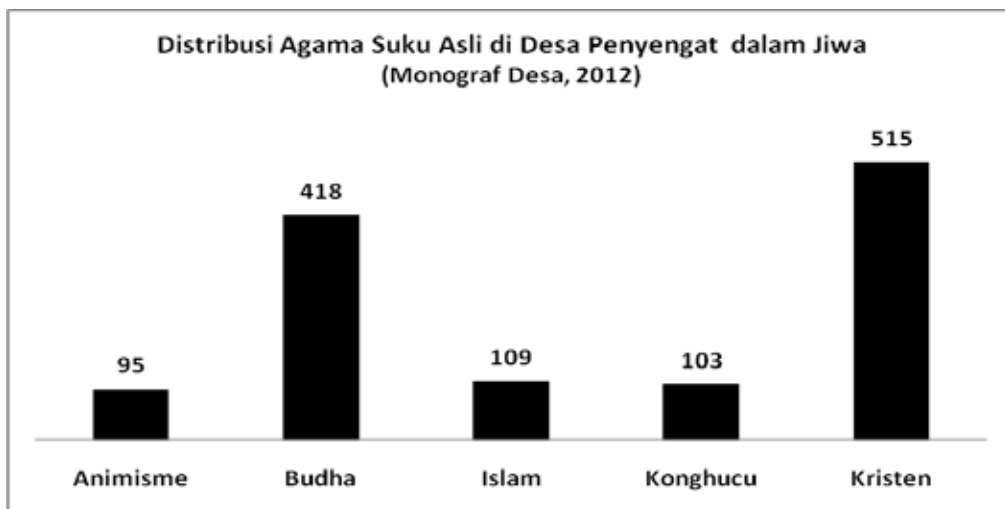
Selama tiga dekade terakhir terjadi perubahan signifikan terkait agama dan kepercayaan orang asli. Menurut Duncan, program relokasi pemukiman yang diiringi proyek 'pemeradaban' antara lain dalam bentuk pembinaan keagamaan telah mendesak mereka untuk memeluk agama tertentu.<sup>1008</sup> Mereka menyambut baik agama resmi yang datang ke dalam kehidupan mereka. Pak Kehong mengatakan "agama adalah soal kepercayaan kita masing-masing-masing. Semua agama semua untuk jalan yang baik. Islam, Kristen, Budha, dan agama lain memiliki tujuan yang baik. Meski dengan cara berbeda, tujuannya sama-sama ke Tuhan." Pak Kehong mengibaratkan orang beragama seperti antara seseorang yang memilih berjalan kaki dan naik pompong dalam mencapai tujuan tertentu. Hanya jalan saja yang berbeda, sementara tujuan adalah sama.

Pandangan seperti ini membuat perbedaan agama tidak pernah menjadi persoalan, baik dalam interaksi sosial sehari-hari maupun dalam masalah perkawinan. Orang Suku Asli memberi kebebasan bagi anak-anak mereka untuk memeluk agama apapun dan memilih pasangan dari Orang Suku Asli maupun pendatang, yang beragama apapun. Orang Suku Asli menganggap konflik yang terjadi di antara mereka tidak dipengaruhi agama, tetapi pribadi masing-masing. Agama, menurut Pak Kehong, "sejak awal tidak ada yang menyuruh manusia berbuat jahat. Orang Suku Asli yang tidak beragama pun tidak ada menyuruh berbuat jahat. Apalagi Tuhan."

Selama tiga puluh tahun terakhir orang Suku Asli berkonversi menjadi pemeluk agama negara. Di desa yang relatif kecil terdapat lima agama/kepercayaan, yakni: Animisme, Budha, Islam, Konghucu dan Kristen. Mayoritas penduduk Penyengat beragama Kristen, yakni mencapai 41.53 persen, diikuti agama Budha sebesar 33.71 persen, seterusnya agama Islam sebesar 8.79 persen, dan yang sedikit adalah Animisme sebesar 7.66 persen. Setiap pemeluk agama memiliki tempat ibadah yakni masing-masing satu buah masjid dan vihara serta dua buah gereja. Lihat diagram berikut.

---

<sup>1008</sup> Christopher Robert Duncan, *Ethnic Identity...*, h. 134.



Agama Islam dan Kristen baru diperkenalkan di daerah ini sekitar tahun 1980-an ketika pemerintah melakukan program relokasi pemukiman bagi suku terasing. Orang-orang yang diwawancarai, menginformasikan bahwa Gereja HKBP (Harajoan Kristen Batak Protestan) dibangun di desa ini pada tahun 1980-an. Agama Budha dikenal Orang Suku Asli melalui orang China setempat. Pada berbagai tempat di Bengkalis, Siak dan Kepulauan Meranti, sebagian Orang Suku Asli lahir dari hasil perkawinan antara Orang Suku Asli dengan orang China. Tetapi mengingat agama Konghucu sampai dengan era reformasi tidak diakui eksistensinya sebagai agama, maka dalam pencatatan sipil mereka ditulis Budha sebagai agama. Pada saat sensus kependudukan “mengharuskan” agama lokal dicatat atau dikelompokkan ke dalam salah satu dari lima agama yang diakui negara, maka Orang Suku Asli lebih memilih dicatat sebagai penganut Budha, meski secara fektual mereka penganut aliran kepercayaan.

Kehadiran agama baru dapat diterima dengan mudah meskipun dengan tingkat penerimaan berbeda-beda. Agama kepercayaan tetap menjadi inti identitas religi orang asli. Penerimaan mereka terhadap agama resmi negara bagi sebagian Orang Suku Asli dilatari oleh faktor untuk menyasati aturan negara yang hanya mengakui enam agama. Ketika Orang Suku Asli dihadapkan pada kesulitan untuk mengurus administrasi pencatatan sipil—seperti pembuatan KTP atau surat keterangan pernikahan—selama mereka tetap mencantumkan animisme sebagai agama mereka, maka kemudian mereka menuliskan agama tertentu ke dalam KTP sehingga memungkinkan mereka mendapatkan surat keterangan menikah dari salah satu agama yang diakui negara.

Tidak pentingnya agama secara faktual terlihat dari kenyataan dalam satu rumah tangga Orang Suku Asli mudah dijumpai satu rumah terdiri beragam agama, meskipun hal ini tidak akan pernah ditemui dalam pendataan resmi yang dilaporkan kepada negara. Fenomena ini dapat dipahami sebagai salah satu cara ‘orang-orang kalah’ melakukan perlawanan atas represi negara. Mereka ‘di atas kertas’ bisa saja mengikuti peraturan pemerintah dengan memilih salah satu dari agama resmi, tetapi kenyataannya tetap mereka tetaplah seperti identitas semula, penganut agama kepercayaan. Beberapa Orang Suku Asli yang kami temui mengatakan mereka ikut Kristen atau Budha agar mudah mengurus administrasi di pemerintahan.

## **E. Konversi dan Kuasa Negara dalam Agama**

Bagi orang Suku Asli, konversi agama merupakan salah satu bentuk negosiasi terhadap perubahan sosial yang berlangsung di sekitar mereka. Kehadiran agama-agama pasca program relokasi pemukiman beberapa dekade lalu telah menghadapkan mereka pada pilihan terbatas: tetap memegang keyakinan



lokal dengan konsekuensi akses sosial yang semakin terbatas; atau, berkonversi ke dalam salah satu agama negara sehingga transformasi sosial dan akses hak kewarganegaraan secara lebih mudah.

Kondisi yang menghadapkan mereka pada pilihan berkonversi ke dalam salah satu agama dapat dijelaskan sebagai berikut. Seorang suku Asli ingin mendapatkan Kartu Tanda Penduduk (KTP) diharuskan memilih salah satu agama negara. Hal ini lantaran pengusulan KTP tanpa menyebutkan afiliasi agama tidak dilayani pemerintah setempat. Sebelum mengurus KTP, seseorang terlebih dahulu harus mengurus Kartu Keluarga. Dokumen KK juga mensyaratkan penyebutan agama. Mengejutkan, meski undang-undang dasar mengakui agama kepercayaan, tetapi orang Suku Asli, tidak diizinkan menuliskan “kepercayaan” pada kolom agama.

Seseorang yang tidak ber-KTP tidak memiliki akses beberapa hak kewarganegaraan. Alit, sewaktu masih mahasiswa, tidak dapat mengajukan permohonan beasiswa pemerintah Riau karena tidak memiliki akta kelahiran. Akte kelahiran tidak dapat diterbitkan karena pernikahan orang tuanya tidak terdaftar di kantor catatan sipil. Pada 2011, beberapa siswa dari SD di Penyengat yang menjuarai perlombaan kesenian tingkat kecamatan terpaksa tidak dapat mengikuti perlombaan tingkat kabupaten, karena persyaratan perlombaan harus melampirkan surat keterangan keluarga. Malangnya, orang tuanya tidak memiliki surat keterangan KK, karena pernikahan dilakukan secara adat, dan tidak dicatatkan secara sipil.

Di Desa Penyengat warga baru mendapatkan Kartu Tanda penduduk (KTP) dan surat keterangan keluarga (KK) pada tahun 2010. Dampak paling nyata terhadap pencatatan sipil adalah munculnya perilaku konversi agama. Tapi pada beberapa kasus, konversi hanya berlangsung secara administratif. Alit mengatakan hingga sekarang masyarakat di desanya belum memahami betul makna agama. Alit sendiri mengaku tidak sepenuhnya mempercayai fungsi agama sebagai panduan hidup. Menurutnya agama tidak menjamin perilaku seseorang menjadi baik. Para koruptor di Indonesia, menurut Alit adalah orang beragama. Tetapi, agama yang dianut tidak mampu mencegah mereka korupsi. Ketika Peneliti menanyakan alasannya memilih konversi ke Kristen, Alit secara ringkas mengatakan karena pemerintah meminta dirinya beragama. Konversi agama merupakan strategi Orang Suku Asli agar mendapatkan akses hak secara lebih luas sebagai warga negara.

## **F. Menegosiasikan Identitas Pasca Konversi Agama**

### **1) Negosiasi dalam Tradisi Perkawinan**

Menurut tradisi Orang Suku Asli, seseorang memiliki kebebasan untuk memilih pasangan masing-masing. Mereka tidak mengenal sistem perkawinan yang dijodohkan secara paksa oleh orang tua. Mereka juga tidak melarang perkawinan lintas suku ataupun lintas agama. Soal perjodohan, Pak Kehong menceritakan:

*Banyak orang suku asli kawin dengan orang Jawa, Batak, Cina, Sumbawa, maupun Flores. Masyarakat tidak memperlakukan pernikahan lintas suku. Jodoh mereka Tuhan menentukan. Adat istiadat suku asli itu tidak terganggu. Misalnya anggaphlah suku asli tidak punya agama menikah dengan suku Jawa muslim, kan kita akan melangkah untuk tantangan berat karena masalah agama. Tapi bagi suku asli itu tidak masalah kalau yang suku asli harus ikut agama yang bersuku Jawa. Yang diutamakan adalah pertanggungjawaban dan kewajiban dalam berumah tangga. Masalah agama itu terserah, mau masuk ke Islam atau ke suku asli. Orang tua suku asli melihat mau apaun agama anaknya, dia tetap darah dagingnya juga. Tidak bisa dipisahkan seperti laut dan pantai. Yang berpisah itu kan agama, itu semua tidak terganggu hubungan sosial sesama kita.*

Perkawinan sesama penganut kepercayaan dilakukan seorang batin dengan dua orang saksi. Lokasi akad kadang di rumah batin atau di rumah mempelai. Pada masa sekarang, perkawinan Orang Suku Asli dibuktikan dengan surat keterangan nikah yang ditanda-tangani Kepala Batin dengan diketahui kepala desa, kepala adat dan dua orang saksi. Mekanisme ini sesungguhnya tidak dikenal dalam sistem pencatatan sipil pernikahan di Indonesia. Di Indonesia, surat keterangan menikah diterbitkan

Departemen Agama melalui Kantor Urusan Agama. Di kalangan orang Kristen, Budha, atau Muslim, akad pernikahan bisa saja dilakukan pemimpin agama tetapi harus dilakukan sesuai dengan prosedur Kantor Urusan Agama.

Pak Abon, staff pemerintahan, menceritakan biasanya Orang Suku Asli yang menikah secara adat, dia menikah kembali secara agama negara agar bisa mendapatkan surat keterangan nikah dari pemerintah. Ini menjadi masalah karena mekanisme ini mengharuskan mereka mengaku atau berkonversi ke dalam salah satu agama yang diakui negara. Menurutnya,

*Kalau mau mencatatkan nikah, pertama kita mempersiapkan dahulu di desa. Secara agama, kalau Kristen harus mengambil surat pemberkatan dari Gereja. Lalu mengajukan surat ke pemerintah di Kantor kependudukan, baru mereka mengeluarkan surat nikah. Kalau Budha, saya Budha, mengambil surat pemberkatan nikah dari Vihara.... Kita ditanya, bapak agama apa. Kita bilang Animisme. Lalu mereka jelaskan, agama yang diakui ada lima. Kita disuruh milih salah satu... Secara adat kita nikah dahulu, dengan cara animisme. Setelah itu dinikahkan lagi untuk ambil surat pemberkatan dari vihara. Animisme orang tidak tahu... Animisme kan tidak punya surat pemberkatan. Tidak sah menurut negara. Menurut negara, mereka harus punya surat pemberkatan dari gereja, vihara atau Islam. Orang yang sudah menikah secara animisme, mau dapat surat pemberkatan, dia harus dinikahkan lagi secara agama... Banyak laporan dari gereja, banyak masyarakat minta surat nikah dari gereja. Gereja katakan mereka tidak punya hak mengeluarkan surat nikah, terkecuali pernikahan itu sudah diberkati gereja.*

Wawancara di atas memperlihatkan problematika pernikahan Orang Suku Asli adalah karena absennya pengakuan negara. Dengan menikah secara adat, pernikahan mereka tidak mendapat pengakuan negara. Jalan yang tersedia agar mendapatkan pengakuan nikah adalah ketika mengantongi surat keterangan menikah dari kantor urusan agama, baik Islam, Kristen atau pun Budha. Seringkali dijumpai seseorang berkonversi ke salah satu agama karena alasan ingin mendapatkan surat pemberkatan nikah, kendati setelah itu mereka tidak memperlihatkan diri sebagai bagian dari pemeluk agama bersangkutan.

## 2) Negosiasi dalam Tradisi Kematian

Tradisi orang asli, apabila ada orang yang meninggal dunia, maka mayatnya disemayamkan tiga malam sebelum dikebumikan. Setiap malam para anggota masyarakat dan sanak famili akan bergadang sambil dan mengisi waktu tersebut dengan bermain kartu atau hiburan lainnya. Tidak jarang juga Orang Suku Asli baik laki-laki maupun perempuan bermain kartu dengan sistem taruhan saat ada anggota keluarga atau anggota masyarakat yang meninggal dunia.

Saat pengumpulan data lapangan Agustus 2013, dua orang anggota keluarga yang meninggal dunia pada waktu yang berbeda, yakni istri Pak Kehong (Kepala Dusun), dan Pak Din (seorang dukun paling dihormati di desa tersebut). Istri Pak Kehong sudah berkonversi menjadi pemeluk Budha, sementara Pak Din memeluk animisme, meskipun dalam KTP tertulis beragama Budha. Selama tiga malam istri jenazah Pak Kehong disemayamkan. Peneliti menyaksikan suasana meriah karena masyarakat begadang sebagai ungkapan penghormatan terhadap jenazah. Selama tiga malam, aktivitas warga di rumah tersebut diisi dengan pelbagai kegiatan baik yang bersifat sekedar hiburan ataupun judi. Pada satu malam, Peneliti ikut bergadang, terlibat dalam aktivitas warga bermain batu lacak, kendati Peneliti hanya bisa bertahan sampai pukul tiga dinihari. Peneliti memilih tertidur di samping jenazah istri Pak Kehong, sementara di tempat yang sama sekelompok orang sedang bermain kartu dengan taruhan 10 ribu sampai 50 ribuan hingga dini hari.

Ponton, tokoh masyarakat, mengatakan bahwa aktivitas tersebut merupakan ungkapan penghormatan terakhir bagi jenazah yang akan dikuburkan. Ponton mengatakan sebelum sebelumnya, ketika ibunya meninggal dunia, dia menyemayamkan jenazah ibunya selama tujuh malam. Selama itu pula rumahnya dipenuhi warga untuk melakukan penghormatan terakhir dengan cara sama. Sekedar catatan, bahwa Ponton adalah pemeluk Islam, kendati di KTP dia tercatat sebagai pemeluk Budha. Warga yang hadir dan begadang tidak terbatas pemeluk agama tertentu saja, melainkan berasal dari semua komponen agama di desa tersebut.

Konversi agama yang beragam di kalangan Orang Suku Asli tidak memutus ikatan kolektifitas mereka sebagaimana terekspresikan dalam tradisi kematian. Di Penyengat, kompleks pemakaman antara pelbagai pemeluk agama yang berbeda berada di satu lokasi pemakaman. Ketika menghantarkan jenazah isti Pak Kehong Peneliti menyaksikan areal pemakaman orang Islam, Kristen, Budha dan Aminisme berada di satu kompleks. Abok Agustin, Sekretaris Desa Penyengat mengatakan alasan menempatkan pemakaman dalam satu lokasi meskipun agamanya berbeda menandakan keharmonisan mereka dalam beragama.

### 3) Negosiasi dalam Perayaan Hari Besar Agama

Lebih kurang dua atau tiga hari sebelum muslim merayakan idil fitri, Orang Suku Asli menyelenggarakan perayaan *malam tujuh likur*. Ini adalah hari 'lebaran' bagi Orang Suku Asli. *Malam tujuh likur* diyakini sebagai hari dimana ruh para leluhur datang ke rumah mereka. Karena itu untuk menyambut momen penting tersebut, Orang Suku Asli menyelenggarakan perayaan dengan mengadakan pesta makan-makan atau minum-minuman semalaman, atau memberikan saji-sajian di muka rumah masing-masing atau pohon di jalan-jalan.

Pada sore hari ke-26 ketika muslim menyelenggarakan puasa, Orang Suku Asli menyiapkan masakan, memasak ikan, ayam, babi dan jenis makanan terbaik yang mampu mereka sediakan. Beberapa keluarga membuat masakan asam pedas, rendang atau goreng babi, sayur bawang, masak kubis atau lainnya sesuai kemampuan ekonomi masing-masing. Malam hari, sekitar pukul 20.00 WIB, biasanya kegiatan silaturahmi dimulai. Mereka saling berkunjung, dan tuan rumah mempersilahkan para tamu menyantap hidangan. Orang tua membeli baju baru untuk anak-anak mereka. Para pemuda biasanya memanfaatkan momen tersebut dengan melakukan pesta khas orang asli. Saat tengah malam sebagian mereka minum-minuman keras. Tidak ada pembedaan antara laki-laki dan perempuan dalam perayaan tersebut.

Perayaan malam tujuh likur di kalangan Orang Suku Asli bukan hanya dilakukan di desa Penyengat. Orang Suku Asli di Pulau Rukat (Bengkalis), Pulau Rangsang (Kepulauan Meranti) dan Tanjung Selokop (Pelalawan) juga merayakan hari lebaran mereka di malam tujuh likur. Adalah menarik untuk menelusuri akar historis perayaan malam tujuh likur di kalangan orang asli. Terlebih apabila dikaitkan dengan kenyataan Orang Suku Asli memperingati hari lebaran mereka berdasarkan hitungan malam ke-27 orang muslim melakukan puasa pada bulan Ramadan. Tapi sayangnya Orang Suku Asli di Penyengat tidak banyak yang bersedia memberikan penjelasan historis tentang asal-muasal perayaan tujuh likur.

Kenyataan bahwa penganut aliran kepercayaan baik animisme maupun dinamisme memiliki sistem perayaan hari besar ditunjukkan para ahli sosiologi maupun antropologi agama. Emile Durkheim, Clifford Geertz, Brian Morris, maupun sosiolog atau antropolog lainnya menganalisa sistem keagamaan atau kepercayaan berdasarkan sistem ritual mereka. Demikian halnya, agama Orang Suku Asli juga terekspresikan pada ritual perayaan hari besar agama mereka.

Perayaan tujuh likur sejatinya tidak hanya dilakukan orang masih memeluk agama lokal. Masyarakat suku Asli yang sudah berkonversi ke dalam salah satu agama resmi negara juga merayakan upacara tujuh likur. Dari 47 keluarga yang merayakan upacara tujuh likur pada tahun 2013 (setengah bulan sebelum Peneliti ke lokasi penelitian), Peneliti diinformasikan beberapa diantara mereka pemeluk agama Kristen, Budha dan Konghuchu. Peneliti tidak menemukan keluarga muslim merayakan malam tujuh likur. Namun demikian, tradisi mengunjungi pada keluarga yang merayakan tujuh likur tidak terbatas pada pemeluk agama tertentu saja, melainkan juga pemeluk agama Islam.

Tradisi saling merayakan hari besar agama juga dilakukan pemeluk agama yang berbeda. Saat berada dilokasi penelitian suasana lebaran di desa tersebut masih terasa di beberapa rumah tangga yang beragama Islam. Peneliti mengikuti rombongan guru-guru yang beragama Islam untuk saling berkunjung ke rumah dalam melakukan lebaran. Salah seorang peserta adalah Alit, Orang Suku Asli

dan pemeluk Kristen. Saat Sekretaris desa yang beragama Islam mengundang warga makan siang di rumahnya dalam rangka lebaran, Peneliti menemukan warga yang datang ke rumah tersebut tidak terbatas pada muslim saja.

Sebuah keluarga kiranya menarik untuk dikemukakan untuk memperdetail gambaran tentang bagaimana hari besar keagamaan diperingati keluarga yang terdiri dari beragam agama. Alit hidup dalam keluarga beda agama. Alit belum menikah dan masih tinggal dengan ayah (lebih dekat ke Konghuchu) dan ibunya yang beragama Budha. Hendri, salah seorang kakaknya telah memeluk Islam karena pernikahan. Kakaknya yang lain memeluk agama Kristen, juga karena pernikahan. Ringkasnya, dalam keluarga Alite, terdapat anggota keluarga yang beragama Budha (Ibu), Kristen, Islam, Konghuchu, serta dipersatukan dengan identitas sebagai orang Suku Asli yang semuanya meyakini pentingnya melestarikan tradisi leluhur. Saat hari raya China, Alit mengaku selalu mempersiapkan apapun kegiatan di rumahnya dalam rangka menyambut hari raya China. Ketika Natal, Alit memilih bergabung di rumah kakaknya untuk merayakan natal. Ketika Peneliti berkunjung ke rumah Hendri, Peneliti menemukan Alite, Ibunya dan kakaknya di rumah Hendri untuk aktivitas yang masih dalam suansa idil fitri.

Alit mengaku bangga dengan kondisi keluarganya yang multi agama, dan dapat merayakan hari raya semua agama secara baik dan rukun. Pak Hok, ayah Alit yang mengatakan tidak mempersoalkan anaknya berkonversi ke agama apapun yang diinginkan, sejauh ada salah seorang dari mereka yang masih memeluk agama leluhur (Konghuchu). Menurut Pak Hok, agama-agama lain tidak menaruh perhatian terhadap leluhur, tetapi apabila ada anggota keluarganya yang masih tetap memeluk Konghuchu atau Budha, arwahnya kelak ketika sudah meninggal akan menemukan cara untuk berkunjung ke keluarga yang ditinggalkan. Pak Hok sendiri, meskipun beragama yang lebih dekat dengan Konghuchu, tapi setiap pagi dan sore selama Peneliti berada di lapangan selalu memutar kaset ceramah Zainuddin MZ, dan menyimak dengan tekun.

## G. Yang Me(Di)marjinalkan: Kontribusi Teoritis

Pemaparan sebelumnya memperlihatkan negosiasi identitas orang Suku Asli pada konversi agama terkait perilaku keagamaan sehari-hari, sebagaimana terungkap dalam tradisi pernikahan, upacara kematian, dan perayaan hari besar agama. Pada bagian berikut Peneliti akan berfokus menganalisa bagaimana praktik keberagaman tersebut dapat berkontribusi menjelaskan pola relasi kuasa antara yang memarjinalkan dan termarjinalkan. Menurut Scott, relasi antara yang marjinal dengan yang memarjinalkan selalu membentuk hubungan resistensial.<sup>1009</sup> Berbeda dengan Gramsci yang menempatkan pihak marjinal sebagai sasaran hegemoni, Foucault berpandangan pihak yang termarjinalkan tidak pada posisi yang pasif sama sekali.<sup>1010</sup> Menurut Foucault, kekuasaan tersebar dimana-mana.<sup>1011</sup> Perbedaannya terletak pada diaktualisasikan atau tidaknya kekuasaan tersebut. Selain itu, perbedaan hasrat dalam mengaktualisasikan kuasa juga berpengaruh terhadap perbedaan efek kuasa pada diri seseorang.<sup>1012</sup>

Relasi kuasa menurut Foucault terjadi karena adanya diferensiasi sistem sosial, perbedaan tujuan dalam masyarakat, instrumen pencapaian tujuan, dan bentuk institusi sosial yang beragam.<sup>1013</sup> Berkait perbedaan sistem sosial, fenomena demikian jelas terlihat pada mainset antara negara dan agamawan sebagai pihak yang memiliki kuasa dominan di satu pihak, serta komunitas suku Asli sebagai pihak yang disebaliknya. Negara memiliki kuasa mendefinisikan mana yang berperadaban dan tidak. Instrumen tentang berperadaban dirumuskan negara dan aparatusnya (intelektual, budayawan, agamawan dan lain sejenisnya) dan menentukan bahwa orang-orang yang berada diluar kriteria tersebut ditetapkan sebagai

---

1009 James C. Scott, *Domination and the Art of Resistance...*, h. 45

1010 Antonio Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks*, (New Delhi: Orient Longman, 1996).

1011 Michel Foucault, and Gilles Deleuze, "Intellectuals and Power"..., h. 213.

1012 Michel Foucault, and Gilles Deleuze, "Intellectuals and Power"..., h. 215.

1013 Michel Foucault, *Essential Works of Foucault...*, h. 344-345

tidak berperadaban. Hal ini bagi Foucault mirip dengan bagaimana orang sehat (dokter) membuat instrumen tertentu untuk mendefinisikan tentang gila dan kegilaan. Orang gila, menurut dokter adalah orang-orang yang tidak memenuhi kualifikasi sehat sebagaimana dirumuskan dokter. Sementara itu orang gila sendiri tidak memiliki kuasa mengaktualisasikan kekuasaan, dokter memiliki kekuasaan mutlak. Dalam *Madness and Civilization*, Foucault menantang bagaimana kalau logika dibalik: orang gila yang mendefinisikan mana yang sehat dan mana yang sakit.<sup>1014</sup>

Fenomena tentang komunitas suku Asli Anak Rawa yang dikonstruksi sebagai komunitas kurang berperadaban, pada dasarnya berkaitan dengan perbedaan konseptualisasi berkeadaban antara orang Suku Asli dan negara. Salah satu indikator berkeadaban menurut negara adalah keberafiliasian pada agama negara. Karena negara memiliki akses mengaktualisasikan kuasa atas definisi yang dirumuskan, maka komunitas suku Asli dipaksa mengikuti konsepsi negara tentang berkeadaban. Data lapangan memperlihatkan, tanpa beragama pun komunitas Suku Asli memiliki standar moralitas dan keberadaban tersendiri. Demikian pula, perbedaan mereka dengan agamawan dalam mendefinisikan keberadaban. Agamawan mempercayai kebahagiaan hidup didapatkan ketika seseorang mengikut agama tertentu sepenuh hati dan menafikan konsepsi kebahagiaan tanpa melalui jalan agama negara.

Komunitas marjinal selalu memiliki kuasa. Dinamika konversi agama Suku Asli memperlihatkan strategi mereka mengaktualisasikan kuasa. Mereka mengamini konsepsi agamawan dan negara tentang perlunya berkeadaban didapatkan melalui agama. Tetapi saat bersamaan memperlihatkan perlawanan atas konsepsi tersebut. Mereka mempersoalkan ketika harus memeluk salah satu agama negara. Tapi komunitas Suku Asli memiliki pemaknaan tersendiri terhadap kehidupan beragama. Perayaan agama yang menjadi ruang eksklusif bagi agama bersangkutan, misalnya, bagi Orang Suku Asli dimaknai ulang sehingga menjadi ruang publik yang terbuka bagi siapapun tanpa dibatasi perbedaan agama. Fenomena ini dalam pandangan Scott merupakan teknik kelompok sub-ordinat mengekspresikan resistensi mereka terhadap dominasi yang dialami.<sup>1015</sup>

Menurut Foucault perbedaan cara pencapaian tujuan juga mengakibatkan terjadinya relasi kuasa.<sup>1016</sup> Bagi orang Suku Asli, ungkapan syukur terhadap yang gaib (tuhan, dewa, ruh leluhur dll) merupakan ungkapan terimakasih atas keinginan yang dikabulkan, bukan permohonan ampun atas tindakan dosa. Perbuatan dosa dalam pandangan Orang Suku Asli tidak akan hilang dengan meminta ampun pada tuhan, dewa atau leluhur. Karena seringkali perbuatan dosa itu berkaitan dengan penzaliman dengan sesama manusia. Kalau seseorang mencuri misalnya, dia tidak bisa minta ampun kepada tuhan, karena yang dia sakiti bukan tuhan, melainkan orang yang dia curi. Karena itu, pendosa harus minta maaf kepada orang yang dia curi sebagaimana ungkapan penyesalan atas kejahatan yang dilakukan.

Demikian pula, perbedaan institusi sosial juga berpengaruh terhadap pola relasi kuasa antara komunitas marjinal dan yang memarjinalkan. Dalam hal ini institusi negara diakui memiliki kekuasaan yang hampir mutlak dalam membentuk perilaku sosial orang Suku Asli. Negara melalui birokrasi yang dimiliki memiliki kemampuan mengeksklusi seseorang yang tidak mengikuti kriteria negara. Tanpa KTP misalnya, seseorang tidak akan secara absah diakui sebagai bagian dari warga negara. Dia akan sepenuhnya tertutup dari akses terhadap hak kewarganegaraan. Bagi komunitas suku Asli yang tidak memiliki sintitusi sosial seperkasa negara, maka pilihan yang tersedia adalah dengan menyesuaikan diri dengan kehendak negara.

Tetapi orang Suku Asli memiliki strategi sendiri dalam mengaktualisasi kuasa melalui institusi sosial yang mereka miliki. Mereka menyadari kohesifitas sosial tidak boleh tergerus lantaran perbedaan agama. Secara sadar mereka berjuang untuk tetap melestarikan ruang perjumpaan, melepas sekat keimanan masing-masing dan melebur diri dalam identitas komunal sebagai orang Suku Asli. Momen

---

1014 Michel Foucault, *Kegilaan dan Peradaban: Madness and Civilization*. Yogyakarta: Ikon, 2002.

1015 James C. Scott, *Domination and the Art of Resistance...*, h. 31

1016 Michel Foucault, *Essential Works of Foucault...*, h. 344

pernikahan, kematian, perayaan hari besar agama merupakan institusi sosial mereka pelihara agar menjadi ruang perjumpaan tanpa disekat agama. Fenomena tersebut memperlihatkan bahwa di tengah dominasi kelompok superdinat, Orang Suku Asli memiliki strategi mengaktualisasikan kuasa dalam kerangka mempertahankan identitas komunal. Kendati hal tersebut bisa jadi berkonsekuensi pengendoran kriteria mereka tentang definisi orang asli, upaya-upaya tersebut ditempuh dalam rangka melestarikan identitas di tengah himpitan kuasa dominatif terhadap mereka.

## H. Penutup

Berdasarkan pemaparan, penelitian menyimpulkan beberapa hal. *Pertama*, konversi agama di kalangan orang Suku Asli berkorelasi dengan bagaimana negara dan agamawan mengaktualisasikan kuasa. Negara antara lain merumuskan kriteria keberadaban dan menentukan komunitas suku Asli sedang berada di luar orbit tersebut. Hal ini berkoneksi dengan pandangan agamawan yang memandang jalan kebahagiaan dan keberadaban dapat ditempuh melalui jalan agama. Dalam situasi demikian, alur pemikiran Orang Suku Asli digiring pada perlunya berkonversi agama.

*Kedua*, konversi agama berdampak signifikan pada pola perubahan sosial. Penelitian menganalisa perilaku keseharian terkait dengan pernikahan, upacara kematian, dan perayaan hari besar agama. Konversi agama menuntut mereka meninggalkan sebagian besar tradisi yang diwariskan leluhur dan menyesuaikan diri dengan konsepsi doktrinal agama baru. Tetapi orang suku Asli justru menawarkan formulasi kreatif yang memungkinkan mereka menyisipkan bagaimana tradisi leluhur dapat mewarnai praktik keseharian dalam agama baru tersebut.

Peneliti merekomendasikan agar pemerintah dan agamawan menghentikan penggunaan kuasa secara berlebihan dalam membentuk perilaku sosial orang Asli. Pendekatan kuasa dalam membentuk perilaku sosial Orang Suku Asli seringkali memunculkan arus-balik perlawanan. Pemerintah dan agamawan perlu merumuskan langkah-langkah pemberdayaan yang bertolak dari pengakuan eksistensi jatidiri kebudayaan Orang Suku Asli. Bukannya memaksakan agama tertentu, pemerintah perlu memfasilitasi mereka agar menjadi diri sendiri.

## DAFTAR PUSTAKA

- Andaya, Leonard Y., 2008. *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka*. Honolulu: Hawai University Press.
- Bernard, Timothy P, 2006. *Pusat Kekuasaan ganda: Masyarakat dan Alam Siak & Sumatera Timur, 1674-1827*. Seri Monograf Pusat Penelitian Kebudayaan dan Kemasyarakatan UNRI, Pekanbaru, Vol 2 No 2 September.
- Budiman, Hikmat (ed.), 2005. *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia*. Jakarta: Tifa dan Interseksi Foundation.
- Chou, Cynthia, 2005. *Indonesian Sea Nomads Money, Magic, And Fear Of The Orang Suku Laut*. London and New York: Routledge.
- Chua, Liana, 2005. *The Christianity of Culture: Conversion, Ethnic Citizenship, and the Matter of Religion in Malaysian Borneo*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Data Kependudukan Desa Penyengat Tahun 2012*. dokumen desa, tidak dipublikasikan.
- Duncan, Christopher Robert, 1998. *Ethnic Identity, Christian Conversion and Resettlement Among the Forest Tobelo of Northeastern Halmahera, Indonesia*. A Dissertation of Yale University.
- Foucault, Michel, 1982. Afterword: The Subject and Power. Dalam H.L. Dreyfus and P. Robinow (ed.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester.
- Foucault, Michel, 1991. Governmentality. Dalam G. Burchell, C. Gordon dan P. Miller (ed.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel, 1994. *Essential Works of Foucault 1954-1984*. P. Robinow (ed.). France: The New Press.

- Foucault, Michel, 2002. *Kegilaan dan Peradaban: Madness and Civilization*. Yogyakarta: Ikon.
- Foucault, Michel, and Gilles Deleuze, 1977. "Intellectuals and Power", dalam *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. D.F. Bouchard (ed.), New York: Cornell University Press.
- Gomes, Alberto G., 2007. *Modernity and Malaysia: Settling the Menraq Forest Nomads*. New York: Routledge.
- Gramsci, Antonio, 1996. *Selection from the Prison Notebooks*, New Delhi: Orient Longman.
- Kang, Yoonhee, 2005. *Untaian Kata Leluhur: Marjinalitas, Emosi dan Kuasa Kata-kata Magi di Kalangan Orang Petalangan Riau*. Seri Monograf Pusat Penelitian Kebudayaan dan Kemasyarakatan UNRI, Pekanbaru, Vol 1 No 1.
- Li, Tania Murray, 2012. *The Will to Improve: Perencanaan Kekuasaan dan Pembangunan di Indonesia*, Terj. Hary Santoso dan Pujo Semedi, Yogyakarta: Marjin Kiri.
- Maarif, Syamsul, 2012. *Dimension of Religious Practice The Ammatoans of Sulawesi, Indonesia*. A Dissertation of Arizona State University.
- Milner, Anthony, 2008. *The Malays*. West Sussex: Willey-Blackwell.
- Monograf Desa Penyengat Tahun 2010*, dokumen desa, tidak dipublikasikan.
- Porat, Nathan, 2002. A River, A Road, an Indigenous People and an Entangled Landscape in Riau, Indonesia. Dalam *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde, on the Road the Social Impact of New Road in Southeast Asia*, Leiden, 158 No 4. Hal. 769-797
- Rab, Tabrani, 2002. *Nasib Suku Asli di Riau*. Pekanbaru: Riau Cultural Institute.
- Scott, James C., *Domination and the Art of Resistance: Hiddenn Transcripts*, London: Yale University Press New Haven and London, 1990
- Suparlan, Parsudi, 1995. *Orang Sakai: di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

#### **Wawancara**

- Abet (33), Kepala Desa Penyengat.
- Abok (40), Sekretaris Desa Penyengat.
- Apui (35), Warga Penyengat.
- Aseng (40), Warga Penyengat.
- Buter (46), Warga Penyengat
- Din (60), Tokoh Masyarakat Penyengat.
- Dum (58), Ketua Batin dan Tokoh Masyarakat Penyengat.
- Ebon (49), Tokoh Agama Budha dan Warga Penyengat.
- Hamid (40), Guru SD di Penyengat.
- Henry (34), Mantan Ketua Pemuda Penyengat.
- Kehong (45), Tokoh Masyarakat Penyengat.
- Kiat (60), Tokoh Adat Penyengat.
- Navid (40), Staff Pemerintahan Desa Penyengat.
- Res (49), Tokoh Masyarakat Penyengat.
- Wiharsono (33), Ketua Kelompok Tani Wirid Yasin Penyengat.
- Yanto (34), Warga Masyarakat Penyengat.

# Naskah Usada Rara dan Warisan Pengobatan Islam di Tenggara Indonesia

Oleh: Lalu Muhammad Ariadi

## Abstrak

*Dalam sejarah perkembangan Islam di Nusantara, teks dan perdagangan memainkan peran yang sangat penting dalam pembentukan Islam sebagai sebuah peradaban yang ramah dan membangun. Diantara teks-teks yang dikenal berkontribusi secara baik adalah naskah-naskah pengobatan. Naskah-naskah ini sejak abad ke-15 M sudah memainkan peranan signifikan terhadap konstruksi kebudayaan dan peradaban diantara Islam dengan kebudayaan lokal pada berbagai wilayah di Nusantara, yang diantaranya adalah Lombok. Di Lombok, naskah-naskah pengobatan membentuk sejarah peradaban Islam yang khas di tenggara Indonesia. Peradaban ini menghubungkan kultur Melayu, kultur Banjar, dan kebiasaan hidup orang Sasak dengan ajaran-ajaran fikih dalam Islam. Diantara naskah-naskah pengobatan tersebut, yang paling dikenal adalah Naskah Usada Rara.*

*Sebagai sebuah naskah pengobatan yang utama, Naskah Usada Rara mencatat berbagai jenis tanaman obat yang berbeda dan merekam berbagai bentuk tehnik pengobatan yang memadukan aspek normatif dalam Fikih dengan aspek holistik dalam kepercayaan orang-orang Sasak tentang alam. Sinergitas ini menjadi faktor penentu keragaman kelompok-kelompok sosial dan keagamaan di Lombok, baik antara sesama penganut Islam, maupun antara Islam dengan agama lain, seperti Agama Budha dan Hindu. Selain itu, sebagai cara mengidentifikasi kelompok-kelompok sosial, berbagai jenis tanaman obat yang tumbuh dari lereng Gunung Rinjani hingga pesisir pantai-pantai di Lombok menjadi indikator dari berbagai hal, mulai dari masa tanam tanaman pangan hingga perkembangan kualitas medis diantara orang-orang Islam di Tenggara Indonesia.*

**Keywords:** Lombok, Jawi, Kawi, Usada Rara, Islam.

## A. Pendahuluan

Dalam dunia kebudayaan, Naskah Kuno atau Manuskrip memegang peranan penting terhadap perkembangan dan pertumbuhan peradaban-peradaban yang dimiliki sebuah kebudayaan. Ini misalnya bisa dilihat pada pengaruh dari berbagai teks Budha atas dikenalnya kebudayaan dan peradaban Nusantara di Asia pada abad ke-7 Masehi. Pada abad ini, tercatat banyaknya penganut Budha yang berlayar dari Tiongkok ke pusat Ilmu Buddha di Nusantara untuk belajar bahasa Sanksekerta dan melakukan penyalinan berbagai naskah dan teks Sanksekerta, baik itu yang terkait dengan ranah sosial, maupun mengenai ajaran-ajaran keagamaan.<sup>1017</sup> Begitupun pada abad ke-13 Masehi, ketika Islam mulai menyebar ke berbagai wilayah di Nusantara, yang tidak lepas dari penulisan teks dan penyebaran naskah-naskah, baik itu naskah keagamaan, naskah sejarah, maupun naskah pengobatan.<sup>1018</sup> Melalui naskah-naskah ini, teori-teori medis dan pengobatan dalam Islam yang berkembang sejak masa al-Razi pada abad ke-9 tersebar dan digunakan di Nusantara.<sup>1019</sup>

Di Nusantara, jalinan teks-teks Sanksekerta terakulturasi dengan konteks-konteks kebahasaan,

---

<sup>1017</sup>James T. Collins, *Bahasa Sanskerta dan Bahasa Melayu* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 23.

<sup>1018</sup>Mengenai sejarah penyebaran Islam di Asia Tenggara, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1999).

<sup>1019</sup>Al-Razi (841-926 M) adalah lulusan sekolah kedokteran Jindi Shapur yang didirikan pada masa Khalifah al-Mansur dari Dinasti Abbasiyah. Dalam karyanya, "Liber al-Mansofis", al-Razi membahas tentang kesehatan publik dan pengobatan preventif. Lihat M. Sanusi M, *Terapi Kesehatan Warisan Kedokteran Islam Klasik* (Yogyakarta: Najah, 2012). Lihat pula Philip K. Hitti, *History of the Arab* (Jakarta: PT. Serambi Alam Semesta, 2008).



kebudayaan lokal, dan pola anutan keagamaan yang menyebar di sepanjang jalur kepulauan yang terbentang dari ujung Filipina hingga kepulauan Polinesia. Akulturasi ini mengambil bentuk yang beragam satu sama lain. Di Sumatera, akulturasi ini menjelma menjadi pembahasan Melayu dalam alur Naskah-Naskah Jawi dengan tradisi berpantunnya yang kuat dan menjadi dasar dari peradaban Islam di Sumatera. Di Jawa, akulturasi ini memetamorfosa diri dalam pola penulisan teks Kawi dengan tradisi ke-Jawa-an dan keberislaman yang kaya akan pembacaan simbol dalam Epik dan Babad. Di Banjar, akulturasi ini melahirkan bentuk keberislaman yang kayak dengan spritualitas dalam ajaran-ajaran tentang alam dan sufi. Dan di Pulau-Pulau kecil di Tenggara Indonesia, akulturasi ini melahirkan tradisi menulis Jawi dan Kawi dengan kebudayaan mengobati yang kaya dalam lempir lempir Naskah Usada. Oleh orang-orang di beberapa Pulau di Tenggara Indonesia, naskah ini dipandang sebagai acuan hidup dan sekaligus penanda hubungan kebudayaan mereka dengan wilayah Jawa, Sumatera dan Banjar. Salah satu pulau tersebut adalah Pulau Lombok dan Pulau Sumbawa.

## **B. Pulau Lombok dan Akulturasi Naskah Jawi dan Kawi**

Sebagai sebuah daerah yang menjadi perlintasan para pedagang dan pendatang dari berbagai wilayah sejak abad ke-13 seperti Palembang, Makasar, Banjar dan tentunya Jawa, Lombok merupakan sebuah pulau yang secara dinamis menyerap berbagai unsur kebudayaan dan keagamaan yang dibawa oleh para pendatang dan pedagang. Hal ini dapat dilihat pada berkembangnya tradisi *Behikayat*, *Tari Shaman*, dan penyebaran naskah berbahasa Arab Melayu yang tampaknya sama dengan kebudayaan dari daerah-daerah di Sumatera dan seni pewayangan serta penulisan naskah berbahasa Kawi, seperti di daerah Jawa.<sup>1020</sup> Karena faktor demikian, bentuk keberagaman dan kebudayaan orang Sasak di Lombok menjadi unik. Karakter kebudayaan dengan dasar etika yang kuat terakulturasi dalam aspek-aspek spiritualitas keagamaan, baik itu dari sisi agama Budha, Hindu, maupun Islam. Semuanya terkumpul dalam nama *Sasak* dan filosofi *Lombo*.<sup>1021</sup> Sehingga, Islam, Budha, dan Hindu di Lombok menjadi berbeda dengan Islam, Budha, dan Hindu di tempat lain, seperti Jawa. Begitupun dengan karakter penulisan naskah yang menggabungkan aspek penceritaan dalam Budha dan Hindu dengan pengajaran dalam Islam.<sup>1022</sup>

Pulau Lombok menjadi daerah penyalinan teks-teks Kawi dan Jawi yang kuat pada abad-abad pertengahan yaitu pada abad ke-15 hingga ke-17. Pulau yang dijadikan jalur migrasi sejak era pelayaran orang-orang Austronesia hingga pelayaran orang-orang Bugis dan Makasar ini memiliki tradisi mengobati dengan berbagai jenis tumbuhan dan ritual menanam beserta menjaga tanaman-tanaman obat di hutan. Oleh suku yang menempati Pulau Lombok yang dikenal dengan Suku Sasak, tradisi dan ritual tersebut dijaga dalam teks pernaskahan yang dinamakan dengan Usada Rara.

Setelah menjadi dominannya Islam di Lombok antara abad ke-15 hingga ke-18, tradisi pernaskahan di Lombok mengalami perubahan. Perubahan ini ditandai dengan penyebaran ajaran-ajaran Tarekat dan naskah-naskah berbahasa Arab Melayu atau Jawi. Secara umum, masuk dan berkembangnya Islam di Lombok dilakukan oleh dua kelompok Islam yaitu kelompok Islam esoteris sebelum adanya modernisasi transportasi ibadah haji dan Islam eksoteris setelah adanya modernisasi transportasi haji. Pada saat masuk dan berkembangnya Islam ke Lombok pada abad ke-15 dan ke-16, Islam disebar

---

<sup>1020</sup>Berbagai data yang menjelaskan bentuk-bentuk dari tradisi orang Sasak di Lombok terdapat di Museum NTB. Adapun gambaran secara umum, dapat dilihat di Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat*, (ttp., Proyek Kajian Kebudayaan Daerah, 1977/1978), 11-44 dan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan NTB, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat*, (Mataram: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1977/1978).

<sup>1021</sup>Saat ini, etika-etika orang Sasak terkumpul dalam konsep orang Sasak tentang Adat dan Tata Krama. Konsep-konsep dalam Adat dan Tata Krama memiliki substansi yang sama dengan konsep akhlak dalam Islam yang mengatur cara-cara seorang manusia bersikap dengan Tuhan, sesama manusia, dan alam itu sendiri.

<sup>1022</sup>Yang dimaksud dengan Budha disini adalah Bodha Sasak. Mengenai sinergitas aspek spiritualitas antara Budha, Hindu, dan Islam di Lombok, lihat Lalu Muhammad Ariadi, *Haji Sasak; Sebuah Potret Dialektika Haji dan Kebudayaan Lokal* (Jakarta: Imprensa Publishing, 2013).

melalui tangan para mubalig dari kalangan Islam esoteris atau Islam Sufi.<sup>1023</sup> Pada masa ini, mubalig yang menyebarkan Islam di Lombok adalah para pedagang muslim dari luar Lombok yang datang berdagang melalui pelabuhan Lombok, seperti pedagang dari Jawa, Palembang, Banten, Gresik, dan Sulawesi.<sup>1024</sup> Para pedagang muslim ini adalah para pengikut ajaran Sufi yang pada abad ke-13 hingga ke-16 merupakan ajaran Islam yang dominan di Indonesia. Karena tujuan mereka datang ke Lombok tidak hanya untuk berdagang, melainkan misi menyebarkan Islam, maka banyak di antara mereka yang menetap, mendirikan perkampungan, dan menikah dengan warga lokal. Di antara perkampungan yang mereka dirikan adalah perkampungan Muslim di Labuan Lombok atau Kayangan,<sup>1025</sup> dan perkampungan Muslim di Labuan Carik.<sup>1026</sup> Dari kampung kampung ini, berbagai naskah-naskah sosial dan keagamaan menyebar ke berbagai desa di Lombok. Dari Labuan Lombok, naskah-naskah berbahasa Arab Melayu tersebar di pedesaan di Timur Lombok. Diantara naskah-naskah tersebut adalah *Kitab T}ariqat*, Naskah *Ma'rifat al-Jabbār* dan *Sair as-Salikin*. Dan dari Labuan Carik, naskah-naskah berbahasa Kawi tersebar luar dari Utara Lombok hingga sisi Selatan Lombok. Yang diantaranya adalah Naskah Wariga, Ana Kidung, dan Naskah Pengobatan Usada Rara.<sup>1027</sup>

Meskipun ada kesamaan persepsi bahwa para mubalig awal yang menyebarkan Islam di Lombok adalah pedagang Muslim yang menganut dan mempraktekkan ajaran-ajaran sufi dalam Islam, namun masyarakat Sasak di Lombok membagi para mubalig tersebut kepada dua kelompok, yaitu para mubalig dari pulau selain Jawa dan para mubalig dari Jawa.

*Pertama, para mubalig Islam dari kalangan non-Jawa.* Para mubalig ini menyebarkan Islam melalui dua tahap, yaitu tahap memperkenalkan Islam pada masyarakat Lombok dan tahap selanjutnya dengan memantapkan keislaman masyarakat Lombok melalui media *mushalla* dan penulisan kembali teks-teks yang mereka bawa oleh masyarakat Lombok sendiri.<sup>1028</sup> Di antara para mubalig ini, ada mubalig dari wilayah Sumatera yang menyebarkan Islam melalui Makassar ataupun langsung. Di antaranya adalah Tuan Lebay dan diperkirakan datang antara abad ke-15 hingga ke-16, dan lebih dikenal oleh masyarakat Lombok Timur pada saat ini. Tuan Lebay menyebarkan Islam di desa-desa dan daerah-daerah yang masuk ke dalam kekuasaan Kerajaan Selaparang. Melalui pengajaran ajaran-ajaran sufi dan fikih secara lisan dan tekstual dalam naskah-naskah berbahasa Jawi dari rumah ke rumah dan berpusat di Masjid, ia mampu menyebarkan Islam di wilayah timur Lombok. Di antara desa yang menjadi salah satu pusat pengajaran Tuan Lebay adalah Desa Ketangga.<sup>1029</sup> Oleh Tuan Lebay, ajaran-ajaran Islam disebarkan dengan mengakulturasikan berbagai spirit dalam tradisi berziarah masyarakat Lombok di wilayah timur

---

1023Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat*, 41-42.

1024Melalui saluran perdagangan tersebutlah Islam mulai dikenal oleh masyarakat Lombok, para pedagang tidak hanya membawa barang dagangannya, tapi membawa Kitab Suci al-Qur'an dan kitab-kitab kesusastaan yang bernuansa Islam, seperti, *Roman Yusuf*, *al-Tuhfah al-Mursalah* dan *Serat Menak*. Jadi sejak abad ke-13 dan ke-14 masyarakat Sasak sudah bersentuhan dengan Islam, namun belum begitu besar pengaruhnya, masih terbatas pada aspek perdagangan. Lihat Sudirman, *Gumi Sasak dalam Sejarah* (Pringgabaya: KSU Prima Guna, 2007), 11.

1025Perkampungan muslim di Labuan Lombok adalah perkampungan muslim yang terletak di Lombok Timur dan perkampungan muslim yang menjadi tempat tinggal para pedagang dan mubalig dari Palembang, Banten, dan Gresik. Kombinasi pengajaran sufistik dan fikih yang mereka bawa melahirkan praktek keislaman dalam bingkai tarekat yang memadukan ajaran lahiriah dan batiniah.

1026Perkampungan Muslim di Labuan Carik adalah perkampungan muslim yang terletak di Lombok Utara dan merupakan perkampungan muslim yang dominan ditinggali oleh pedagang dan pendatang Muslim dari Jawa. Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat*, 43. Para pedagang dan pendatang tersebut adalah pengikut Sunan Prapen yang menganut ajaran-ajaran sufistik Sunan Kalijaga dan Syekh Siti Jenar. Akulturasi ajaran-ajaran kebatinan Sunan Kalijaga dan Syekh Siti Jenar dengan etika sosial dan kepercayaan masyarakat setempat melahirkan praktek keislaman yang lebih cenderung berorientasi kepada praktek kebatinan dalam bingkai tarekat daripada praktek keislaman yang berorientasi kepada fikih.

1027Antara Naskah Wariga dan Naskah Usada Rara, pada dasarnya memiliki kaitan, karena kedua-kedua terkadang membahas Primbon dan tehnik pengobatan.

1028Di antara teks-teks yang ditulis ulang tersebut adalah al-Qur'an, Naskah *Kitab T}ariqat*, Naskah *Ma'rifat al-Jabbār*, Naskah *Fiqh Fath} al-Rah}mān*, *Qis}as} al-Anbiyā'*. Lihat Mujib dan Achmad Cholid Sodrie, *Khazanah Naskah Desa Ketangga, Kecamatan Suela, Kabupaten Lombok Timur* (Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, 2004), 92-3

1029Wawancara dengan Amaq Salam, tanggal 30 Mei 2009.

dengan nilai-nilai yang terkandung dalam ibadah haji.<sup>1030</sup>

Selain Tuan Lebay, mubalig yang berperan dalam dakwah Islam di wilayah timur Lombok adalah mubalig yang diutus dari kerajaan Goa. Kerajaan Goa yang diislamkan oleh para mubalig Minangkabau –Dato' Ri Bandang, Dato' Ri Patimang, dan Dato' Ri Tiro pada tahun 1600 Masehi<sup>1031</sup> menyebarkan Islam ke Bima (1616, 1618, dan 1623 M), Sumbawa (1618 dan 1626 M) dan Pulau Buton (1626M). Diperkirakan pada abad ke 17, para mubalig dari Kerajaan Samawa di Pulau Sumbawa yang telah ditaklukkan oleh Kerajaan Goa di Sulawesi Selatan, mengutus para mubalighnya untuk menyebarkan Islam ke Selat Alas dan Lombok.<sup>1032</sup>

Serentak dengan penyebaran Islam di wilayah Timur Lombok, Islam juga disebarkan secara langsung di wilayah Selatan Lombok. Islam masuk ke wilayah Selatan Lombok melalui mubalig dari Arab. Syaikh Nurur Rasyid, seorang mubalig yang menyebarkan Islam di wilayah Selatan Lombok bersama rombongannya. Nurur Rasyid pada dasarnya berniat menyebarkan Islam ke Australia, namun karena satu dan lain hal, mereka singgah di Pulau Lombok dan selanjutnya menetap di Lombok bagian Utara, yakni Bayan.<sup>1033</sup> Dari perkawinannya dengan anak penguasa setempat yaitu Denda Bulan, lahirlah seorang putra yang diberi nama Zulkarnain. Zulkarnain adalah cikal bakal Raja Selaparang yang menikah dengan Denda Islamiyah di kemudian hari. Dari pernikahannya dengan Denda Islamiyah, ia dikaruniai seorang putri yang diberi nama Denda Qamariyah Dewi Anjani.<sup>1034</sup>

Apakah yang dimaksud dengan Syaikh Nurur Rasyid adalah nama bagi pedang Arab atau memang menunjuk kepada nama seorang tokoh, masih belum jelas.<sup>1035</sup> Namun berita mengenai kedatangan Islam dari Jazirah Arab adalah benar. Hal ini terbukti dengan terdapatnya bangunan masjid di Bayan dalam bentuk madrasah, dan masjid di Ampenan Lombok Barat.

Selain menyebarkan Islam di wilayah timur dan selatan Lombok, Islam juga diperkirakan masuk pertama kali ke Lombok melalui sebelah selatan yakni di Pujut, yang dibawa oleh Wali Nyatok. Dari mana dan siapa Wali Nyatok atau Sayyid Ali atau Sayyid Abdurrahman, sampai saat ini masih belum jelas, namun di Desa Pujut masih terdapat masjid tua Rambitan, yang dibangun sekitar abad ke-16 dan masuk ke dalam kategori masjid pertama di Lombok.<sup>1036</sup>

Terkait penyebaran Islam yang dilakukan oleh para mubalig tersebut, tahap pertama yang mereka lakukan adalah memperkenalkan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakat Lombok. Media yang digunakan adalah kontak perdagangan sarung yang sedang berkembang di Pesisir Timur Pulau Lombok saat itu.<sup>1037</sup> Melalui kontak perdagangan ini pula, mereka memperkenalkan ajaran-ajaran sufi dan fikih pada masyarakat Lombok, baik secara lisan maupun dengan meninggalkan kitab-kitab kesusasteraan yang bernafaskan Islam, seperti *Roman Yusuf* dan *Serat Menak*. Tidak lupa kitab-kitab fikih-sufi seperti *Bayān al-Taṣdīq*, *Insān Kāmil* dan *Ma'rifat al-Jabbār*; serta *Tarekat Imām Abū Ḥasan* yang membahas tarekat dan shalat serta ajaran-ajaran sufi yang berpusat simbolisasi haji dan Ka'bah dalam naskah *Sabuk* pada beberapa desa di wilayah Timur Lombok.<sup>1038</sup> Begitupun dengan naskah-naskah Kawi yang

---

1030 Akulturasi antara budaya Sasak dengan nilai-nilai haji dapat dilihat pada isi dari berbagai naskah keagamaan masyarakat Sasak yang puncaknya ada pada ibadah haji dan praktek keagamaan masyarakat Sasak yang didorong oleh simbolisasi Ka'bah. Wawancara dengan Haji Mahsun, tanggal 15 Mei 2009.

1031 Lihat Mattulada, "Islam di Sulawesi Selatan", dalam Taufiq Abdullah, *Agama dan Perubahan Sosial* (Jakarta: CV Rajawali, 1983), 220-21.

1032 Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat*, 50. Lihat juga Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Nusantara* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), 60.

1033 Tito Adonis, ed., *Suku Terasing Sasak di Bayan Daerah Propinsi Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Depdikbud, 1989), 11-12.

1034 Lalu Wacana, *Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat* (Mataram: Depdikbud, 1975), 2.

1035 Geoffrey E. Marrison, *Sasak and Javanese Literature of Lombok* (Leiden: KITLV Press, 1999), 4.

1036 Lalu Djelenga, *Keris di Lombok* (Mataram: Yayasan Pusaka Selaparang, 1995), 20-21.

1037 Sudirman, *Referensi Muatan Lokal: Gumi Sasak Dalam Sejarah*, 11-12.

1038 Lihat Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, *Khazanah Naskah Desa Ketangga, Kecamatan Suela, Kabupaten*

memiliki substansi ajaran-ajaran Tarekat seperti Naskah Serat Rengganis dan Ana Kidung yang bercerita tentang kisah pencarian jati diri Adam dan Hawa.

Setelah intensitas hubungan berbagai kerajaan Lombok yang telah memeluk Islam dengan kerajaan-kerajaan lain di Indonesia mengalami peningkatan pada abad 16 hingga abad 18, baik dalam bentuk hubungan perdagangan maupun dalam bentuk pertukaran guru dan murid di bidang pengajaran Islam, Islam di Lombok semakin berkembang,<sup>1039</sup> di antaranya adalah masyarakat Sembalun.<sup>1040</sup> Dengan adanya pengutusan orang-orang yang ingin mempelajari Islam di pusat-pusat pembelajaran Islam di Indonesia, serta permintaan untuk didatangkan para guru dalam bidang pengajaran keislaman, perkembangan Islam pada masyarakat Lombok di wilayah Timur dan bahkan pada wilayah lain di Lombok terus meningkat, seiring pemahaman Islam masyarakat Lombok yang semakin mendalam. Melalui pengutusan orang-orang Sasak untuk belajar agama di daerah lain seperti Palembang, Tarekat Sammaniyah dengan ajaran *Wahdah al-Wujud*-nya, tari Saman, dan benda kebudayaan yang disebut dengan Banda Aceh kian menyebar di Lombok.<sup>1041</sup>

*Kedua, para penyebar Islam dari Pulau Jawa.* Masuknya Islam ke Lombok melalui jalur Pulau Jawa adalah sebagai bagian dari program Islamisasi yang dilakukan Wali Songo dan Kerajaan Islam Demak (1500-1550 M).<sup>1042</sup> Wali Songo menyebarkan Islam ke Lombok dengan mengutus Sunan Giri dan Sunan Pengging. Mengenai hal ini, Geoffrey mengatakan bahwa Islam diperkenalkan ke Lombok pada awal abad ke-16.<sup>1043</sup> Setelah pengaruh Kerajaan Majapahit terus menurun dan berakhir pada keruntuhannya, salah seorang sunan dari Wali Songo yang menjadi penguasa Islam Jawa, Sunan Ratu Giri mengirimkan murid-muridnya ke berbagai daerah di wilayah Nusantara. Oleh Sunan Ratu Giri, murid yang diutus ke wilayah Lombok dan Sumbawa adalah Sunan Prapen.<sup>1044</sup>

Oleh para penyebar Islam dari Jawa, ajaran-ajaran Islam yang disebarkan tidak melepaskan diri dari ajaran-ajaran agama sebelumnya, seperti ajaran-ajaran Budha yang menekankan aspek keseimbangan antara alam dan manusia dalam ajaran-ajarannya. Salah satu penanda dari akulturasi ini adalah tradisi pengobatan orang-orang Sasak di Lombok yang bersumber dari Naskah-Naskah Pengobatan, seperti Naskah Usada Rara.<sup>1045</sup> Naskah yang dikenal di Lombok sebagai rujukan dalam melakukan pengobatan secara tradisional mempengaruhi cara pandang orang-orang Sasak tentang pelestarian lingkungan,

---

*Lombok Timur* (Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, 2004). Keterikatan pemahaman keagamaan masyarakat Islam Sasak dengan Mekah sudah ada jauh sebelum adanya modernisasi transportasi haji. Lihat Sven Cederroth, *The Spell of The Ancestors and The Power of Mekah: A Sasak Community on Lombok* (Sweden: ACTA Universitatis Gothoburgensis, 1981), 69-70.

1039Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat*, 53.

1040Pada masyarakat Sembalun yang dikatakan sebagai Islam *Wetu Telu*, terdapat cerita tentang tiga orang yang diutus keluar untuk mempelajari Islam di Palembang, Jawa dan mempelajari kebudayaan Bali. Setelah ketiganya selesai untuk belajar, mereka kembali ke Sembalun, namun hanya dua utusan saja yang kembali, yaitu utusan ke Jawa dengan membawa *Serat Centini* dan *Manunggal Kawula Gusti*, utusan ke Bali dengan peralatan perang orang Bali dan pengetahuan kebudayaan Bali. Sedangkan utusan yang ke Sumatera, meninggal di tengah perjalanan, dan hanya *Kitab al-Tuh/fah* yang dipelajarinya yang sampai ke Sembalun. Karena tidak ada yang bisa mengajarkan isi *Kitab al-Tuh/fah*, praktek keagamaan orang Sembalun dalam melaksanakan ajaran Islam cenderung kepada Islam kebatinan orang Jawa yang diakulturasi dengan kebudayaan orang Bali. Inilah yang di kemudian hari di kenal dengan *Wetu Telu*. Wawancara dengan Haji Mustiadi, 9 April 2009.

1041Pada saat ini, baik tarekat Sammaniyah, tari Saman, maupun Banda Aceh, tidak terdengar lagi keberadaannya di Lombok.

1042Proses Islamisasi yang terjadi di Lombok terkait dengan ekspedisi militer Sultan Trenggana dari Demak yang memimpin Demak dari tahun 1521 sampai tahun 1520. Lihat Geoffrey E. Marrison, *Sasak and Javanese Literature of Lombok* (Leiden: KITLV Press, 1999).

1043Geoffrey E. Marrison, *Sasak and Javanese Literature of Lombok*, 4.

1044Geoffrey E. Marrison, *Sasak and Javanese Literature of Lombok*, 4. Selain dikenal dengan nama *Sunan Prapen*, *Sunan Prapen* juga dikenal dengan nama Sunan Semeru. Pada saat ia singgah di Bali, ia dikenal dengan nama *Pedande Wau Rauh*, dan kembalinya ke Jawa, ia diberi gelar *Haji Duta*. Lihat M. Muhaimin Ali, *Praktek Keberagamaan Masyarakat Islam Waktu Telu di Lombok Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Universitas Muhammadiyah Jakarta, 1999), 47.

1045Dari ratusan naskah yang dimiliki Museum NTB, hanya 5 Naskah Usada Rara yang bisa dikumpulkan oleh pihak Museum.

khususnya Hutan. Bagi mereka, hal ini menjadi sebuah prinsip yang penting, sebab sebagian besar Tanaman Obat hanya bisa tumbuh subur di beberapa bagian dari wilayah Hutan.

Pada masa Tuan Guru pada abad ke 18 pertengahan, yaitu era Tuan Guru Haji Umar Buntimbe dan Tuan Guru Haji Abdul Ghafur, pengajaran Islam, khususnya fikih, melalui teks-teks naskah pengobatan semakin marak digunakan. Ini terlihat dari Naskah Selawat dan Naskah Tuhfah al Mursalah yang tidak sekedar berbicara mengenai tata cara ibadah, aturan-aturan normatif dalam Islam. Namun, juga menjelaskan tentang aspek pengobatan dalam Islam. Oleh Tuan Guru Haji Abdul Ghafur, pengajaran ini diselengi dalam ritual *Ngurisan* dan *Behikayat*.<sup>1046</sup> Begitupun dengan Tuan Guru Haji Umar Buntimbe yang memanfaatkan media Lontar untuk menuliskan dan mengajarkan ajaran-ajaran fikih dalam Islam, seperti ajaran tentang makanan dan dedaunan yang halal dan haram dalam Islam.<sup>1047</sup> Itu sebabnya, bisa dikatakan, pengajaran naskah-naskah pengobatan tidak lepas dari ritual-ritual dan tradisi-tradisi keislaman, dan juga dengan ajaran-ajaran fikih itu sendiri.

### C. Naskah Usada Rara; Sebuah Naskah Pengobatan yang Mengajarkan Fikih Lingkungan

Naskah Usada Rara adalah bentuk tradisi orang-orang Sasak di Lombok dalam bidang pengobatan dan cara orang-orang Sasak memahami dan mengajarkan ajaran-ajaran fikih dalam Islam, yang diantaranya adalah mengenai tata cara ibadah dan penjelasan tanaman dan tumbuhan yang halal dan haram. Naskah ini berisi rekam jejak cara masyarakat Sasak sejak masa lampau dalam bidang pemanfaatan jenis-jenis tumbuhan tertentu yang ada disekitar lingkungan mereka sebagai ramuan obat. Naskah ini juga berisi berbagai doa dalam Islam dan ajaran-ajaran yang terkait dengan fikih. Hasil inventarisasi yang dilakukan pihak Museum Nusa Tenggara Barat dan masyarakat terhadap naskah ini memperoleh 266 jenis Tanaman Obat di Lombok.<sup>1048</sup> Tanaman-tanaman ini bervariasi dan menyebar dari Selatan Lombok hingga Utara Lombok, dan dari Hutan Bambu di Barat Lombok hingga Hutan Bakau di Timur Lombok.

Dari data yang dikumpulkan oleh pihak Museum dan masyarakat di Lombok, terdapat lima buah Naskah Usada yang ditemukan di antara masyarakat, yaitu:<sup>1049</sup>

#### 1. Naskah Usada 1

Naskah ini ditulis dengan cara digores di atas Daun Lontar menggunakan Pisau Pangot. Sistem penulisannya adalah 'Rekto Verso' atau bolak balik. Naskah ini berisi tentang pengobatan tradisional atas macam-macam penyakit, berbagai jenis bahan obat-obatan, cara pembuatan serta doa-doanya. Jumlah halaman naskah ini adalah 5 lempir (10 halaman) dengan huruf Jejawan dan bahasa campuran Sasak dan Bali.

#### 2. Naskah Usada 2

Naskah ini ditulis dengan cara digores di atas Daun Lontar menggunakan Pisau Pangot. Sistem

---

<sup>1046</sup>Ritual *Ngurisan* yang disebar oleh Tuan Guru Haji Abdul Ghafur mirip dengan Ritual *Ngurisan* di masyarakat Banjar. Begitupun dengan *Behikayat* yang mirip dengan tradisi membaca ajaran Islam di Melayu. Ritual *Ngurisan* sendiri adalah ritual mencukur rambut anak, dan *Behikayat* adalah tradisi mengajarkan ajaran Islam dengan membaca naskah berbahasa Arab Melayu. Mengenai Ritual *Ngurisan* dan *Behikayat*, lihat Lalu Muhammad Ariadi, *Haji Sasak; Sebuah Potret Dialektika Haji dan Kebudayaan Lokal*, 131, 165.

<sup>1047</sup>Konteks pengajaran yang digunakan Tuan Guru Haji Umar Butimbe tidak lepas dari konteks mendatangkan kemaslahatan dan menjauhkan kemudharatan. Contohnya, baik dalam Naskah Selawatan, maupun Naskah Usada Rara, tidak ada kebolehan menggunakan kotoran sebagai bahasan obat-obatan. Mengenai konteks historis Tuan Guru Haji Umar Buntimbe, lihat Jamaluddin, *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1740-1935*, Disertasi, (Jakarta: 2010).

<sup>1048</sup>Pemerintah Provinsi NTB, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Museum Negeri NTB, *Obat-Obatan Tradisional Lombok* (Mataram, 2006), 8

<sup>1049</sup>Selain 5 naskah yang ditemukan oleh pihak Museum Negeri NTB, terdapat 2 naskah yang dimiliki oleh Kelompok Kebudayaan di Lombok. Salah satu dari Kelompok Kebudayaan tersebut terdapat di Mataram.

penulisannya adalah ‘Rekto Verso’ atau bolak balik. Lempir-lempir dalam naskah ini dijepit dengan Kayu sebesar ukuran naskah. Naskah ini berisi ramuan obat-obatan tradisional dan kegunaannya, perhitungan baik buruk hari dan situasi berdasarkan perhitungan Bulan (Wariga), cerita tentang berbagai jenas Ayam yang baik dan tidak (Primbon Pengayam-Ayam). Jumlah halaman naskah ini adalah 50 lempir (100 halaman) dengan huruf Jejawan dan Bahasa Bali.

### 3. Naskah Usada 3

Naskah ini ditulis dengan cara digores di atas Daun Lontar menggunakan Pisau Pangot. Sistem penulisannya adalah ‘Rekto Verso’ atau bolak balik. Seperti pada naskah Usada 2, lempir-lempir dalam naskah ini dijepit dengan Kayu sebesar ukuran naskah. Naskah ini tertulis dalam bentuk Gancaran dan berisi baik buruk 42 hari berdasarkan tanggal dan kelahiran Nabi. Naskah ini memiliki 18 lempir (36 halaman) dengan huruf Jejawan dan bahasa campuran Sasak dan Bali.

### 4. Naskah Usada 4

Naskah ini ditulis dengan cara digores di atas Daun Lontar menggunakan Pisau Pangot. Sistem penulisannya adalah ‘Rekto Verso’ atau bolak balik. Naskah-naskah ini berisi obat-obatan tradisional dengan pembagian jenis penyakit yang diobati dua jenis, yaitu Penyakit Wajar dan Penyakit yang disebabkan makhluk halus. Selain itu, naskah ini berisi doa-doa dalam pengobatan. Jumlah halaman naskah ini 54 lempir (108 halaman) dengan huruf Jejawan dan Bahasa Sasak.<sup>1050</sup>

### 5. Naskah Usada 5

Naskah ini ditulis dengan cara digores di atas Daun Lontar menggunakan Pisau Pangot. Sistem penulisannya adalah ‘Rekto Verso’ atau bolak balik. Naskah ini berisi bahan obat-obatan dan cara pengobatannya, syarat-syarat pengobatan, berbagai pantangan dan doa-doa dalam pengobatan. Naskah ini memiliki 56 lempir (112 halaman) dengan huruf Jejawan dan Bahasa Sasak.

Diantara orang-orang Sasak di Lombok, kelima jenis naskah Usada ini menjadi acuan bagi pelaksanaan tiga tradisi yaitu Tradisi Mengobati, Tradisi Menjaga Hutan, dan Tradisi Mengamalkan Fikih. Baik itu Tradisi Mengobati dan Tradisi Menjaga Hutan yang sudah sejak era agama Budha di Lombok membentuk pola pembentukan struktur dan suprastruktur sosial orang-orang Sasak dan sekaligus memberi dasar corak Islam di Tenggara Indonesia, yaitu Islam yang dekat dengan alam dan lingkungan. Dalam tingkat struktur sosial, Bangsawan atau *Menak* dan Pengatur Air atau *Pengayah* memegang peranan terpenting dalam pola tanam Sawah dan pola tanam Hutan. Sedangkan dalam tingkat suprastruktur, Ahli Pengobatan atau *Belian* dan Agamawan, seperti Kiyai, dan Tuan Guru berperan atas aturan dan tata cara pengobatan menggunakan tanaman-tanaman obat diantara masyarakat Pedesaan. Oleh Tuan Guru dan Kiyai, aturan dan tata cara tersebut berdasarkan pemahaman terhadap fikih dalam ajaran-ajaran Fikih Imam Shafii.<sup>1051</sup> Keempat figur ini, secara simultan bekerjasama menjaga dan mengembalikan fungsi Hutan di Lombok yang saat ini sudah mulai sangat menurun. Kenyataan ini bisa dilihat pada perbandingan data pada dua tabel berikut ini.<sup>1052</sup>

---

1050Yang dimaksud dengan bahasa campuran Sasak dan Bali dalam naskah ini menunjuk kepada penggunaan Bahasa Halus Sasak di dalam naskah. Meski terdapat sedikit kemiripan dengan Bahasa Bali, namun sebagian besar bahasa yang digunakan memiliki kemiripan dengan bahasa yang lain, seperti kata *Tulak* yang serupa dengan bahasa Budha Tua di Jambi. Mengenai hasil penelitian tentang Bahasa Budha Tua di Jambi, lihat Disbudpar Prov. Jambi, *Proceeding The First International Conference on Jambi Studies* (Jambi: ICJS, 2013), 365.

1051Ajaran Fikih Shafii yang dimaksud lebih bersifat general dan berdasarkan kepada asas mendatangkan kemaslahatan dan menjauhkan kemudharatan. Misalnya, pelarangan memakan hewan yang menjijikkan dalam ajaran Fikih Shafii menjadi dasar pelarangan penggunaan Cacing Tanah dalam Naskah Usada Rara. Wawancara dengan Lalu Srai, 23 Juli 2014. Mengenai ajaran Imam Shafii, lihat Muhammad ibn Idris as-Shafii, *ar-Risalah* (Darul Kutub al-Ilmiyah, tt.)

1052Lihat Statistik Dinas Kehutanan Prov NTB, 2009. Lihat juga BLHP Prov NTB (2010) dalam Nandini (2011).

**Tabel 1. Luas Kawasan Hutan di Pulau Lombok**

No.	Jenis	Luas Hutan (ha)			Total	Prosentase
		Lombok Barat	Lombok Tengah	Lombok Timur		
1.	Hutan Lindung	35.785,16	10.857,54	31.498,97	78.141,67	47,92
2.	Hutan Konservasi	19.721,27	3.987,02	27.445,00	51.153,29	31,37
3.	Hutan Produksi					
	Hutan Produksi Tetap	5.171,52	4.888,58	5.565,00	15.625,10	9,58
	Hutan Produksi Terbatas	17.517,38	0	0	17.517,38	10,74
	Hutan Produksi Konversi	5.171,52	4.888,58	5.565,00	15.625,10	9,58
	Total	78.195,33	20.357,64	64.508,97	163.061,94	100

**Tabel 2. Luas Lahan Kritis di Pulau Lombok (ha)**

Tingkat Kekritisan	Loteng		Lobar		KLU		Lotim		Total Lombok	
	2009	2010	2009	2010	2009	2010	2009	2010	2009	2010
Sangat kritis	81,9	90,1	31,9	33,5	386,2	35,7	3.222,9	3.524,6	3.722,8	4.084,0
Kritis	1.419,0	1.668,9	2.066,7	2.173,2	5.756,3	6.446,8	11.486,5	12.919,9	20.728,5	23.208,8
Agak kritis	6.855,2	7.344,5	10.048,8	10.566,8	8.496,4	8.899,6	11.818,9	12.316,2	37.219,3	39.127,1
Potensial kritis	53.202,1	52.788,5	58.529,5	58.141,8	62.608,8	61.490,9	91.169,5	89.130,3	265.509,8	261.551,6
Tidak kritis	59.280,9	58.947,2	34.715,2	34.476,6	3.705,3	3.680,0	42.857,3	42.664,0	14.0558,6	139.767,8

Oleh para figur dalam struktur dan supra struktur sosial dan keagamaan tersebut, fungsi hutan dikembalikan melalui berbagai cara dan metode. Diantaranya adalah dengan mengembalikan tradisi menanam obat orang-orang Sasak diantara desa-desa di Lombok. Dengan membangkitkan kembali tradisi ini, fungsi hutan-hutan kecil yang dikenal dengan Hutan-Hutan Lokal kembali berfungsi di Lombok. Ini mereka lakukan karena sulitnya orang-orang mengelola kembali Hutan Induk yang saat ini berada di bawah perlindungan Pemerintah.

Oleh Pemerintah, aturan perlindungan dan pengelolaan hutan berdasarkan UU No. 41 Tahun 1999. Dalam Undang-undang ini, akses masyarakat terhadap hutan dibenarkan sejauh mendapatkan pengakuan dari Negara dengan batas-batas tertentu. Di Lombok, batas-batas yang ditentukan oleh Pemerintah acapkali bertentangan dengan batas-batas hutan yang ditetapkan Masyarakat Adat.<sup>1053</sup> Undang-undang ini diperkuat oleh keputusan Presiden RI yang menetapkan bahwa hutan merupakan kawasan yang berada di bawah kontrol negara di bawah yurisdiksi Kementerian Kehutanan.<sup>1054</sup> Akibat dari aturan yang tumpang tindih dengan aturan-aturan lokal yang berlaku dalam Masyarakat Adat, orang-orang Lombok memiliki posisi yang dilematis ketika mengelola hutan, termasuk hutan produksi untuk Tanaman-Tanaman Obat.

Di Lombok, orang-orang Sasak memiliki aturan-aturan adat yang dikenal sebagai *Awig-Awig* yang tidak lepas dari ajaran-ajaran Islam dalam Fikih. Keterkaitan ini misalnya bisa dilihat pada dasar beberapa tradisi di Lombok, seperti tradisi *Midang* (mengenal Perempuan), *Merarik* (Menikah), dan

<sup>1053</sup>Konflik antara Masyarakat Adat dengan Pemerintah menyebabkan tidak maksimalnya penyelamatan endemik Hutan Rinjani, termasuk beberapa jenis Hewan yang berada diambang kepunahan. Salah satunya adalah Celepuk Rinjani. Mengenai konflik Tanah Adat, lihat Jamie S. Davidson ed., *Ada dalam Politik Indonesia* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010), Cet. 1.

<sup>1054</sup>GW. Jones, Raharjo, W., *Penduduk, Lahan dan Laut: Tantangan Pembangunan di Indonesia Timur* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998).

*Ngoatin* (Mengobati).<sup>1055</sup> Salah satu *awig-awig* yang menjadi standar hidup orang-orang Sasak adalah *Awig-Awig* Pengelolaan Hutan dan Tanaman Obat. *Awig-Awig* ini mengatur secara ketat penggunaan dan pengelolaan hutan, baik itu Hutan Utama maupun Hutan Lokal, dan aturan penanaman dan penggunaan tanaman-tanaman obat. Diantara aturan-aturan ini bisa dilihat pada tabel urutan tata cara pengobatan di bawah ini:

No.	Nama Penyakit	Bahan Obat-Obatan	Cara Pembuatan dan Cara Pengobatan	Cara Pemetikan
1	Sakit Perut terasa ditusuk-tusuk	Kulit Telur, Jeringau	Dibakar sampai gosong menjadi arang. Lalu dilulur pada Perut	Jeringau dipetik sebagian dengan menyisakan batang dan tunas muda.
2	Sakit Perut dengan kotoran keras	Daun Gegerit dan Jahe	Digiling, lalu ditambalkan pada perut	Daun Gegerit dipetik seadanya dan Jahe diambil secukupnya
3	Desentri	Daun Api-Api dan Kemiri Lonjong, Kunyit, Adas.	Digiling dan diperas, lalu dilulurkan pada Perut dan Pinggang	Daun Api-Api diambil pada tangkainya.
4	Sakit Panas dan Kesurupan	Daun Gandarusa, Daun Seneq, Isin Bujak, Ketumbar, Sebie Gawah (Cabe Hutan)	Ditumbuk sampai halus, dan dilulurkan ke seluruh tubuh dari atas ke bawah	Sebie Gawah dipetik buah dan dedaunan yang tua
5	Sakit Koreng Raja	Kulit Ketimus, Lada, Bangle	Digiling dan Dilulur	Kulit ketimus diambil dengan menyisakan kulit muda
6	Sakit Kencing Batu	Batang Pohon Patah Tulang (Tungkul)	Direbus dan diminum	Batang pohon dikupas secukupnya dan diambil bagian dalamnya

Oleh *Awig-Awig* orang-orang Sasak, pengaturan penanaman dan penggunaan Tanaman Obat, dan pengelolaan Hutan disesuaikan dengan keadaan geografis dan topografis wilayah. Pada wilayah di Utara Lombok yang cenderung basah, pengaturan *Awig-Awig* disesuaikan dengan penata kelolaan Sungai. Ini terlihat dari penanaman jenis tanaman-tanaman obat yang memiliki akar yang kuat. Diantara tanaman ini misalnya adalah Pohon Bunut (Beringin) Pohon Nao (Pohon Aren), Pohon Buwuh, Kaliaga, Lempuyang, dan Kesambi. Sedangkan pada wilayah Selatan Lombok yang cenderung kering, pengaturan *Awig-Awig* disesuaikan dengan pepohonan yang tahan angin dan tidak membutuhkan banyak air. Diantara tanaman ini adalah Kodrat, Bujak, Empet-Empet, Bebele, Bila (Maja), dan Keroton (Bunga Sepatu). Selain jenis tanaman-tanaman ini, jenis Tanaman-Tanaman Obat yang lain bisa dilihat pada urutan tanaman di bawah ini:<sup>1056</sup>

No.	Bahasa Sasak	Bahasa Indonesia	Bahasa Latin
1.	Aiq-Aiq	Cocor Bebek	Kalanchoe Pinnata
2.	Ajan	-	-
3.	Ampas	-	-
4.	Antaq-Antaq	-	-

<sup>1055</sup> Dalam tradisi *Merarik* (Menikah), seorang wanita yang akan menikah dicuri terlebih dahulu sebelum akad pernikahan. Namun, meskipun dicuri, wanita dan laki laki yang akan menikah dilarang untuk bertemu dan berkumpul bersama. Pelarangan ini berdasarkan asas *Muhrim* dalam fikih.

<sup>1056</sup> Jenis tanaman-tanaman berdasarkan hasil inventarisasi antara Museum Negeri NTB, Peneliti, dan Masyarakat. Mengenai penjelasan singkat jenis Tanaman-Tanaman Obat di Lombok, lihat Pemerintah Provinsi NTB, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Museum Negeri NTB, *Obat-Obatan Tradisional Lombok* (Mataram, 2006).



5.	Apung-Apung	-	-
6.	Babela	Tapal Kuda	-
7.	Belandar	-	-
8.	Beleh Basong	-	-
9.	Bokah	Labu Air	Lagenaria Lencantha
10.	Borat Perit	Dadap	Crythrina Lithosperina
11.	Bujak	-	-
12.	Cahar	-	-
13.	Duwi	Duri	-
14.	Gandarusa	Gandarusa	Yusticia Gandarussa
15.	Inggau	Lengkuas	Alpina Galanga
16.	Kemangi	Kemangi	Ocimum SPP
17.	Lebui	Undis	Cajamus Cajan
18.	Re	Ilalang	Imperata Cylindrica

Adanya perbedaan *Awig-Awig* dan jenis tanaman obat di Utara dan Selatan Lombok juga diiringi dengan perbedaan bentuk kelompok sosial, tradisi, dan bahkan juga praktek keagamaan. Karena faktor kedekatan dengan wilayah Hutan, kelompok-kelompok sosial di Utara Lombok cenderung memiliki tingkat solidaritas yang tinggi, tradisi yang berbasis mistik dan kepercayaan terhadap alam, dan praktek keagamaan yang dekat dengan mistik dan ketarekatan. Ini misalnya nampak dari Tari *Tandang Mendet*, *Wayang Topeng*, dan *Ritual Ngayu-Ngayu* sebagai bentuk rasa syukur terhadap Tuhan dan penghargaan terhadap alam ketika masa tanam dan masa panen tiba di Sembalun. Berbagai ritual yang acapkali diiringi dengan Mantra dan Doa ini tidak lain adalah representasi dari pemahaman keagamaan-kebudayaan orang-orang Sasak di Utara Lombok yang dikenal dengan *Wetu Telu*.<sup>1057</sup>

Berbeda dengan masyarakat Sasak di Utara Lombok yang memiliki ritual dengan kepercayaan mistik yang tinggi, masyarakat Sasak di Selatan Lombok cenderung memiliki pemaknaan keagamaan yang normatif dan pragmatis. Ritual-ritual menjelang masa tanam dan panen jarang dilakukan. Begitupun ketika melakukan pengobatan terhadap orang-orang yang sakit. Orang-orang Sasak di Selatan Lombok cenderung membaca ayat-ayat al-Qur'an ketika mengobati seseorang dan jarang menggunakan mantra.<sup>1058</sup>

Meskipun terdapat perbedaan tata cara pengobatan, bentuk kelompok sosial, tradisi, dan bahkan kepercayaan keagamaan antara Utara Lombok dan Selatan Lombok. Namun, dalam tata pengelolaan Hutan Lokal, mereka memiliki tata cara yang hampir sama. Di daerah Bayan yang menjadi wilayah Utara Lombok, Hutan Lokal dikenal dengan Hutan Adat (*Gawah Adat*). Hutan Adat menjadi bagian Desa yang tidak boleh digarap dan diganggu. Hutan ini mengambil 10 persen dari total wilayah daerah Bayan. Bayan sendiri memiliki luas wilayah 32.910 Ha dengan 9 Desa and 95 Dusun. Sedangkan di daerah Padamara yang menjadi wilayah Selatan Lombok, Hutan Lokal dinamakan dengan *Gawah Laek*. Hutan Lokal di Desa Padamara, mengambil 10 persen dari total wilayah Padamara yang memiliki luas 195 Ha. Desa Padamara memiliki enam dusun dengan masing-masing Dusun memiliki Hutan Lokal yang ditumbuhi Bambu dan Tanaman-Tanaman Obat.<sup>1059</sup>

Melalui pengaturan kembali hutan oleh para Tokoh Adat dan sebagian Tokoh Agama, baik itu

<sup>1057</sup>Sebagian besar Tokoh-Tokoh Adat memandang *Wetu Telu* sebagai sebuah pandangan kebudayaan tentang mikro kosmos dan makro kosmos. Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan NTB, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat* (Mataram: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1977/1978).

<sup>1058</sup>Biasanya, pembacaan Ayat al-Qur'an diselingi dalam pembacaan doa yang menggunakan Bahasa Sasak. Salah satu ayat yang sering dibaca adalah surat an-Nas.

<sup>1059</sup>Monografi Kelurahan Padamara Tahun 2008, disusun oleh TKM, Mei 2008.

Hutan Utama, maupun Hutan Lokal, fungsi awal hutan yang pada masa lalu menjadi Hutan Produksi dan Hutan untuk Tanaman-Tanaman Obat dikembalikan secara bertahap. Oleh mereka, kemestian untuk menjaga Tanaman-Tanaman Obat dilakukan melalui media ritual, tradisi dan pengajaran tentang pentingnya menjaga lingkungan dalam berbagai naskah kuno yang ada di Lombok, seperti Naskah Ana Kidung yang menjelaskan tentang Islam sebagai agama yang menjaga lingkungan. Begitupun dengan tradisi mengobati yang ada di dalam Naskah Usada Rara, ditumbuhkan kembali dalam bentuk Tradisi Pengobatan Sasak dan melalui pengajaran Fikih Lingkungan dalam beberapa naskah kuno..

#### **D. Penutup**

Secara kultural, hutan merupakan aset bersama antara masyarakat dengan Pemerintah. Signifikansi hutan bagi masyarakat sudah ada sejak era perkembangan agama-agama awal di Nusantara, baik itu agama Budha, Hindu. Pentingnya posisi dan peran hutan ini tercatat dalam Naskah Usada Rara dalam bentuk runutan Tanaman-Tanaman Obat dengan berbagai tehnik mengobati yang unik. Setelah datangnya Islam, catatan ini dijaga dan diperkaya dalam bentuk tradisi dan ritual menjaga dan mengelola hutan yang berdasarkan kepada aturan-aturan dalam fikih.

Meski luas hutan semakin menurun dan jumlah lahan kritis meningkat tajam di Indonesia. Namun, dengan mengembalikan tradisi-tradisi lokal yang kaya, ajaran-ajaran lingkungan dalam fikih khususnya yang terkait dengan Naskah-Naskah Pengobatan, maka fungsi hutan secara perlahan kembali ke bentuk sejatinya yaitu untuk memberikan manfaat kepada masyarakat. Dengan melihat akulturasi pernaskahan pada ranah sosial dan budaya, yang dalam hal ini mengacu kepada pemaknaan Naskah Usada Rara di Lombok, perjuangan mengembalikan tradisi dan ritual penjagaan alam dan pengelolaan hutan adalah sebuah kenyataan yang sulit ditentang.

#### **Daftar Pustaka**

- Abdullah, Taufiq. *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: CV Rajawali, 1983.
- Adonis, Tito, ed. *Suku Terasing Sasak di Bayan Daerah Propinsi Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Depdikbud, 1989.
- Ali, M. Muhaimin. *Praktek Keberagamaan Masyarakat Islam Waktu Telu di Lombok Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Universitas Muhammadiyah Jakarta, 1999.
- Ariadi, Lalu Muhammad. *Haji Sasak; Sebuah Potret Dialektika Haji dan Kebudayaan Lokal*. Jakarta: IMPRESSA Publishing, 2013.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1999.
- as-Shafii, Muhammad ibn Idris. *ar-Risalah*. (Darul Kutub al-Ilmiyah, tt.)
- Cederroth, Sven. *The Spell of The Ancestors and The Power of Mekah: A Sasak Community on Lombok*. Sweden: ACTA Universitatis Gothoburgensis, 1981.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Bunga Rampai Kutipan Naskah Lama dan Aspek Pengetahuannya*. ttp., Proyek Kajian Kebudayaan Daerah, 1990.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan NTB. *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat*. Mataram: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1977/1978
- , *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1977/1978.

- Disbudpar Prov. Jambi. *Proceeding The First International Conference Conference on Jambi Studies*. Jambi: ICJS, 2013.
- Djelenga, Lalu. *Keris di Lombok*. Mataram: Yayasan Pusaka Selaparang, 1995.
- E. Marrison, Geoffrey. *Sasak and Javanese Literature of Lombok*. Leiden: KITLV Press, 1999.
- Hitti, Philip K. *History of the Arab*. Jakarta: PT. Serambi Alam Semesta, 2008.
- Jamaluddin. *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1740-1935*. Disertasi. Jakarta: 2010.
- Jones GW., Raharjo, W. *Penduduk, Lahan dan Laut: Tantangan Pembangunan di Indonesia Timur*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998.
- Mughniyah, Muh}ammad Jawwād. *Fikih Lima Mazhab*. Jakarta: PT Lentera Basritama, 1999
- Pemerintah Provinsi NTB, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Museum Negeri NTB, *Obat-Obatan Tradisional Lombok*. Mataram, 2006.
- S. Davidson Jamie ed. *Ada dalam Politik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010.
- Sudirman. *Gumi Sasak dalam Sejarah*. Pringgabaya: KSU Prima Guna, 2007.
- T. Collins, T. *Bahasa Sanskerta dan Bahasa Melayu*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

# **Kalam Jama'ah: A Preliminary Study on Maintenance of Arab Ethnicity and Arabic Language Use Among Indonesian-Born Hadhrami Arabs in Martapura, South Kalimantan**

**Oleh: Saifuddin Ahmad Husin**

## **Abstract**

*Language is an inherent part of a society's or community's identity. Language use is an act of identity performance. Such performance can be seen in the alternate use, (switching from one language to another) of two or more available codes (languages). Code-switching in communication is used in many ways. Its meaning can usually be traced to the basic meaning of the 'we-they' differences, that are, consciously or unconsciously, part of ethnicity and expressing identification with one or other social group and the values associated with them. Such case is true with the Hadhrami Arabs in Martapura, in spite of the lack of their Arabic lexical repertoires. Besides the tendency to practice endogamy, they still use some Arabic lexicons functioning as trade jargon, to maintain and perform acts of allegiance to Arab identity. The variety of Arabic, which they use mostly in the domain of trade or businesses, is called kalam jama'ah.*

*Key words: Language Maintenance, Identity, Arabic, Trade Jargon, Arab Identity.*

## **A. Introduction**

The emphasis of globalization has shifted from merely technological causes, rather it is the cultural flows between nations which above all else seem to typify the contemporary globalization process. These changes have resulted in diasporas of various kinds: that of the cosmopolitan academic, that of the international business/management/design consultant, and that of the migrant trader/laborer and refugee (Gellner and Ahmed, 1994). The latter -often in search of a new home- have resulted in the linguistically, culturally and socially heterogeneous communities now typical of many parts of the globe. The Hadhramis, the Arabs from a place called Hadhramaut in southern part of Arab peninsula and part of Yemen, are represented in the latter group. Many studies have been undertaken to address directly the question of how these people manage the cultural diversities, however, only few, if none at all, studied the linguistic aspect of the Hadhrami immigrants, especially in Indonesia.

This article aims to study the use of Arabic by Banjarese speakers of Hadhrami Arab descents. Such use is assumed to have a relationship with some of the ways of this particular speech community express and maintain their identity. Linguistic data are derived mainly from participatory observations and interviews. The analysis is sociolinguistic in nature. In doing so, first, the discussion deals with the relationship of Arabic, as one of the most salient characteristics and unifying factors of the Arabs, and the identity of Arabness. Second, the current situation of Arab descent community in South Kalimantan in general, and in Martapura in particular, including their history of immigration, number, main profession practiced by the community and linguistic characteristics are discussed. Finally, some sociolinguistic frameworks are proposed as analysis of the topic.

## **B. The Arab World as the Outcome of Linguistico-Cultural Symbols.**

Dhaouadi (1995) said that language is the main dimension of human culturo-symbolic systems. Other dimensions are religious belief, knowledge, science, cultural norms and value systems (p.2). Contemporary sociology and anthropology have frequently used culturo-symbolic systems to explain, for instance, how the human community's social order is maintained and how the process of socialization

is carried out through the transmission of culturo-symbolic components (elements) from generation to generation.

As far as language's capacity to perpetuate the culturo-symbolic heritage of human individuals, groups and societies, there is a plenty of evidence that attests to this. On the collective level the written language enables human groups to record their collective memory and to preserve it and eternalize it in spite of their disappearance as bio-organic entities. The Arabic language's full maintenance of the Qur'anic text of the seventh century is classical example of language's capacity to preserve for good the collective heritage and memory from the destruction and annihilation threat inevitably strikes the organic physico-materialistic existence of those human collectivities.

Likewise, language enables individuals to survive culturo-symbolically their relatively short bio-organic lifespan. Well-known thinkers and writers of all human civilizations and of all ages could not have fully diffused and propagated their ideas, theories, and paradigms had they not had at their disposal a well-evolved language in their own culture. Shehu (1999) said that deficiency in linguistic competence among members of any language group is a great threat to their identity.

In line with this, Dhaouadi (1995) further explained that human language function is not limited to its plain function as a means of social communication between the social actors. It is the favourable instrument that permits human beings to be able to survive the inevitable destruction of their temporal physico-organic existence (p.22). Language allows humans to prolong their symbolic existence well beyond their physico-organic age.

The common Islamic and linguistico-cultural symbols have enabled Arabs in general, and Arab Muslims in particular, to preserve their religio-linguistic-cultural solidarity for over fourteen centuries. Their religio-linguistic-cultural ties are imbued with transcendental/metaphysical dimensions. By that fact, they are in a position to secure lasting bonds and alliances between social actors. The military, political, and economic alliances between nations and people hardly know such everlasting solidarities.

### **C. Arabic and Arab Identity**

Identity refers to the sharing of essential elements that define the character and orientation of people and affirm their common needs, interests, and goals with reference to joint action.

Since its inception, Arab national identity has been seen as based primarily on language. Albert Hourani (1983) began his most famous book, *Arabic Thought in the Liberal Age*, with the statement that Arabs are more conscious of their language than any people in the world.

It has often been stated that the great majority of Arabs speak Arabic as their mother tongue and thus feel that they belong to the same nation regardless of race, religion, tribe, or region. This explains the tendency to dismiss the existing states as artificial and to call for political unity coinciding with linguistic identity. The prevailing view is that only a small minority of the citizens of Arab countries do not speak Arabic as their mother tongue and lack a sense of being Arab; this minority category includes the Kurds, Berbers, Armenians, and the ethnolinguistic groups of southern Sudan. Fewer still are those who speak Arabic as their mother tongue without sharing with the majority a sense of nationhood, a trend that may exist among the Maronites of Lebanon in times of conflict. Most other minority groups, such as the Orthodox Christians, Shiites, Alawites, and Druze, consider themselves Arabs with some qualifications and reservations.

There is, in fact, unanimous agreement among theoreticians of Arab nationalism on the great significance of language. Indeed, some proponents of this view have observed that it was language that historically contributed to the development of Arab consciousness prior to the emergence of Islam. Initially, Arabism had an ethnic focus, but it later took on a linguistic and cultural connotation. The two currents, Islam and Arabism, were closely linked at first, but subsequently followed separate courses.

While both remained important to Arab development, it was the successes and failures of Arabism that determined the eventual geographic and human boundaries of the Arab nation.

This relationship between language and national identity is stressed more emphatically by an Iraqi scholar and ideologue, Sati' al-Husari, who dismisses several other elements, including religion, economy, and geography, as irrelevant to the formation of nationalism. For him, only language and history define national identity (al-Husari, 1983). The former is the heart and spirit of the nation, and the latter is its memory and feeling. Consequently, those people who speak one language must have one heart and one spirit, and so they must constitute one nation and therefore one state. Language, it should be noted here, is not a mere instrument of communication or container of ideas and feelings; it is the embodiment of a whole culture and a set of linkages across time and space.

The conception of Arab identity as being primarily linguistic lends itself to several criticisms. First, some other basic elements have to be taken into account in any serious and systematic attempt at defining national identity. These other elements are many and varied; they include social formations, economy, geography, culture in a broad sense, ethnicity, regionalism, external challenges and conflicts, and religion. Second, a definition of Arab identity in linguistic terms would have to demonstrate the uniqueness of the Arabic language in comparison to those of other societies in which groups shared the same language but evolved into different nationalities. Third, a definition of Arab identity rooted primarily or solely in language tends to ignore several aspects of the present state of the Arabic language such as the continuing gap between written and spoken Arabic, the different Arab dialects, the bilingualism in some Arab countries, and the limited literacy of the Arab masses. It is true that literary Arabic tends to become the spoken language of the whole of the Arab world -a development that took Arabic in the opposite direction from Latin- which evolved into separate languages, but these aspects cannot be ignored. Fourth, the Arab sense of belonging has to be assessed in the light of overlapping and conflicting affiliations. Among the most significant of these overlapping identities are religious, regional, kinship or tribal and ethnic affiliations.

The treatment of language as the core ingredient and the most prominent manifestation of nationalism in general, and of ethnicity in particular, is characteristic of Arabic discourse on the topic which views language as not merely a means of communication but the genius of their nationhood. In spelling out the content of this position, the Arab nationalists adopt as an article of supreme faith the view that language is not just a means of communication, of conveying messages between interlocutors, but a most eloquent symbol of group identity (Edwards, 1985), and one whose ultimate strength lies in its ability to provide the cultural and instrumental backbone of the group's legitimate 'objective of furthering its ethno-cultural self- interest. Al-Fayyad (1984) indirectly likens the function of the Arabic language in the construction of Arab identity to that of the air the Arabs breathe or the water on which their life so crucially depends. He then goes on to say that any attack on the Arabic language represents an all-out attack on every aspect of Arab culture. In the Arab nationalist discourse, the universal theme that language cannot be separated from culture, in the same way as culture cannot be separated from culture, is imbued with meanings whose significance encompasses a broad spectrum of issues – particularly the role of the glorious Arab past, with its proud achievements in the human sciences- as the dominant authenticating base and legitimising infrastructure. Accessing culture through language thus becomes an exploration of the contribution of the medium and an articulation of the very essence of its content. Arab nationalism as a modernizing force is dynamically and inextricably rooted in this conception of the role of language in the life of the people, it is thus equipped with the durable ability to transcend the vast fluctuations in political fortunes which have befallen it over the past few decades.

#### **D. The Arabs in South Kalimantan: An Overview of the Current Situation**

In addition to hundreds of native ethnic groups living in Indonesia, a considerable number of people of Chinese, Indian, and Arab origins also live in this archipelago country. Although the Chinese

comprise the largest ethnic group in terms of number, the Arabs comparatively have far greater influence in cultural and linguistic aspects. This is due to the adoption of the religion of Islam, whose religious terms are expressed in Arabic, by the majority of people.

The Arabs are believed to have come to Indonesia during the early years of Hegira (Hijriyah) or 7th and 8th century AC. Initially, their arrival in Indonesia was said to be motivated solely by trading purposes. Later arrival was purely motivated by the spirit of spreading the religion of Islam to the local peoples (Azra, 1995: 3-4). In other words, later migrants from the Middle East, especially from Hadhramaut and/or Arabia, were professional propagandists and preachers of Islam. These professional propagandists and preachers had been able to make local authorities and royal families of several ancient kingdoms in Indonesia convert to Islam.

Of the three foreign ethnic groups mentioned previously, the Arabs and Indians can be said to have adopted the language of their area of residency in totality. Therefore, the Arabs, for example, living in Central and East Java will speak Javanese. The same is true with the Arabs who live in South Kalimantan where people use Banjarese, a Malay dialect, as their vernacular. However, as an ethnic group or race, the Arabs still maintain some of their cultural identity, such as using some relics of Arabic expressions in their speech, having their own social organization, including having music group which perform music and songs of Arab origin, and the practice of endogamy.

According to historical research finding, most of the Arab communities in Indonesia are believed to have come from Hadhramaut, a region in the southern part of Arab Peninsula which was once the British protectorate. The word Hadhrami refers to adjective of the region named Hadhramaut. van Den Berg (1969) wrote in his famous report to the Dutch colonial government *Les Hadhramout et les Colonies Arabes dans L'Archipel Indiens*; 'Quant aux rares arabs établies dans l'Archipel indien, qui ne sont pas du Hadhramout...' (p. 3-4). In 1859 the Dutch East Indies government did the first census on the number of members of Arab community in Indonesia. Before the 1859 census, the Dutch administration in Indonesia mixed up the Arabs with Indians or Bengalis.

The Arabs in Martapura, South Kalimantan were originally migrants who had lived there for quite a long time. Most of them are second to fourth generation Arabs. Their grandparents came to South Kalimantan during the last decades of nineteenth and first decade of the twentieth century (Kleden, 1996: 80). As for the exact date, there is no record. Though many experts claimed that the Arabs came to Indonesia at about the same time with the advent of Islam to the Indonesian archipelago, their arrival in massive number did only happen during the last decades of the 18th century. Due to its status as one of the biggest and most accessible ports and cities in Borneo, Banjarmasin was one of the Arab's destination (Santoso, 2000: 23). First generation immigrant Hadhrami Arabs are called Wulaiti (plural of *wilayati*, literally means 'territory'; born in the territory of their homeland), while local-born Arabs are called *al-Muwalladun* (*muwallad*, singular), literally means 'those who are born outside'. Following division of social stratification in their homeland, the Arabs in Indonesia are also divided into Sayyid and non-Sayyid members. The Sayyids are those who are considered as descendants of Prophet Muhammad's grandson, al-Husein.

In 1859, the Arab community in Indonesia was about 10,441. The number increased to 16,814 in 1870, 39,165 in 1885. According to the estimation of al-Irsyad (an organization whose members are mainly of non-Sayyid Arab descents), current number of Arab descents or al-Muwalladun in Indonesia is about 600,000.

According to a Dutch colonial report, the number of Arab in South Kalimantan before 1886 was 827. The term South Kalimantan was not yet used in the report, rather it used *cote meridionale et orientale de Borneo* to refer to what is now range of coasts extending from southwestern to southeastern parts of Kalimantan. Of the total number of the Arabs living in South Kalimantan before 1886, 113 of them were immigrants or al-Wulaiti consisting of 105 adult male and 8 children or teenagers; of the 714

immigrants of Indonesia-born or al Muwalladun, 155 of them were men, 129 women, and 430 children (van Den Berg, 1969: 108). By noticing the statistics and demographic composition, we can infer that the rapid increase of the number of Arabs was not due to immigration, but because of high rate of birth among them. We can also claim that the immigrant Arabs did not bring their wives along with them, instead they married local women. This is supported by Berg's report on Arabs in Indonesia before 1900s:

*“Les Arabes dans l'Archipel indien sont mariés, soit à des femmes indègines, soit des filles de leurs compatriotes, les quelles n'ont quitté le pays et sont, par ce fait, entièrement semblables aux femmes indègines, sous le rapport de la langue, de la civilisation et des moeurs.....” (p. 108)*

Although the Arabs now settle in most major cities all over South Kalimantan, major and large concentration of residency can be found in Banjarmasin, Barabai, and Martapura. Of the three cities Martapura has the largest Arab population.

The concentration of settlement of the Arabs in Martapura are found in at least six villages, Kampung Jawa, Pasayangan Laut, Keraton, Pekauman Ulu, Pasayangan Utara, and Melayu Mekar. Of the six villages where Arabs population can be found, transbordering Pekauman Ulu and Pasayangan Utara villages have comparatively more population of Arab stock. However, there is no official record about the population of Arab descents for official census question did not include Arab identification as one's ethnic identity. The estimated number of Arab population, which was made by senior members of Arab community in Martapura, is around 1000 people. In their daily conversations, these Hadhrami Arabs use the local vernacular, Malay variety of Banjar as first observed by Berg (1969) more than a century ago:

*“Une premiere consequence de ce qui précède, c'est que la langue parlée dans les maisons des Arabes n'est pas l'arabe mais la malais, le javanais, la langue de leur femme enfin. C'est aussi la langue qu'ils parlent à leurs enfants. Les garçons, devenus adultes, apprenent un peu d'arabe; les filles n'apprenent que quelques du Coran et de la prière.” (p. 110)*

Because the Arabs in Indonesia are married to local women or daughters of their compatriotes, one primary consequence is that the language used at the homes of the Arabs was not Arabic, but Malay, Javanese, or native language of their women. Neither was Arabic the language spoken to their children. However, according to my observations in some concentrations of Arabs dwelling in South Kalimantan, especially in the city of Martapura, however limited their Arabic competency, to some extent they can be said still use or maintain Arabic language. Such use is especially noticeable among younger Arab males who mostly work as jewel traders. As for domains of Arabic language use cover the family, social, religion, and trade or business. Although the domain of use of Arabic language is most obvious in the area of trade or business, but not all types of business practices of the Arabs entail the use of Arabic. Rather, where price negotiation is necessary high use of Arabic is predictable. Contrary to the male members of the Arab community, female Arab descendants use or retain only a few greetings. They called this variety of Arabic as *kalam jama'ah*, literally means 'speaking or language of the group'.

Although it is not the prime importance for current investigation to discuss varieties of Arabic, brief elaboration of variety of Arabic relics used by the Arabs in Martapura is necessary. First there is the Classical written language extending from pre-Islamic poetry to modern technical journals: this variety shows essentially the same sound system and morphology but with considerable variation in vocabulary, syntax, and forms of discourse. Next there is Colloquial Arabic, the chain of regional dialects which constitute the Arab's mother tongue today. The extent of variation among these dialects is greater than that between what are recognized in other circumstances as separate languages (e.g. Norwegian and Swedish or Bahasa Indonesia and Bahasa Melayu Malaysia), but the speakers of these dialects have a strong sense of linguistic unity, and a speaker of Arabic recognizes that speakers of other dialects are also speaking Arabic.

Intermediate between the two varieties or sets of varieties, relatively 'pure' Classical and Colloquial,



there are many shadings of 'middle language'. These intermediate forms, some highly fluctuating and transitional, others more stable, represent two tendencies: classicization, in which a dialect is modified in the direction of classical, and koineization, in which dialects are homogenized by the modification or elimination of features which are felt to be especially distinctive of a particular regional dialect.

Finally, in certain areas and under certain social conditions where Arabic has been used for limited purposes by people of other mother tongues, it has developed pidginized forms in which the lexicon and overt grammatical categories of the language have been drastically reduced. One such example is trade jargon Arabic in Arab quarters of various cities in Indonesia such as in the village of Ampel in Surabaya; Batu, Malang; Empang, Bogor; and Martapura, South Kalimantan. One salient characteristic of trade jargon variety of a language is that it is merely a spoken language. Therefore, needless to say the Arabic lexicons maintained by the Arabs in Martapura came from spoken dialect, and not from classical or any other variety of Arabic.

*As for profession, most Arabs in Martapura practiced commercial activities as their main profession. Their businesses range from jewel or diamond trade, garment and textile, groceries, mini markets, and live-stock, especially goat and sheep trade. Of the estimated total of Arab population, I could only observe that there are only 17 of them whose chose public position, be it government civil servant, teachers, lecturers, paramedic, or member of local legislative body. Of the seventeen members of Arab descents in Martapura, 10 of them are women. Seven of the women are teachers, two are university lecturers, and only 1 is a civil servant in a government office. As for the 7 men, three of them are teachers/lecturers, 1 paramedic, and the rest work in other government offices. These statistics reveal that most of the male members of Arab of Hadhrami descents in Martapura carry on the profession practiced by their predecessors.*

As noted earlier that the Hadhrami immigrants migrated to Indonesia with the purpose of searching a new home with its social, cultural, and linguistic consequences. Socially and culturally they had to adapt to new places and ways of life, and linguistically they were motivated to learn and use a new language or the vernacular used in their new homes. Since most of them are business practitioners, the most probable place where they can be observed performing daily activities is market. It is in this very place words of Arabic origin, but not parts of Bahasa Indonesia, or Banjarese, are commonly used by mainly members of Arab community and non-Arab as well.

## **E. Code Switching**

One of the definitions of sociolinguistics is the study of speakers' socially motivated linguistic choices. Copland and Jaworski (1997: 323) argued that this kind of definition implies the fundamental question: which languages or language varieties are spoken by members of different speech communities in different situations and why?

Language mixture in various kinds has long been the norm in many communities, and has become increasingly common as a result of various sociohistorical forces that have led to increasing contact among different language groups within the same national and local communities. This phenomenon is known as code switching involving several types of bilingual language mixture, including the alternating use of relatively complete utterances from two different languages, alternation between sentential and/or casual structures from the two languages, and the insertion of (usually lexical) elements from one language into the other. Sankoff (in Pride & Holmes, 1972) said that linguistic behavior involving shifting or switching is not specific or limited to multilinguals, that is, it does not differ qualitatively from the behavior of monolinguals. Hymes (in Paulston & Tucker, 2003) argued that each normal person and normal community is not limited in repertoire to a single variety of code. In many multilingual societies the choice of one language over another has the same signification as the selection among lexical alternates in linguistically homogeneous societies.

The above notions make the point that in every speech community there exists a variety of repertoires, of alternate means of expression. The existence of repertoire variety and alternate means of

expression have social implications, that is, that in choosing among the various codes available to them, speakers indicate what might be called social meaning. A consequence of this is that speakers in any community share rules regarding language usage, which allow them to interpret the social meaning of alternate linguistic choices.

Because people belong to different groups and have many potential identities, different codes will serve as markers or even tools for forging these identities. Language is one of the most important forms of human symbolic behavior and is a key component of many groups' social identities.

In line with this view, Gal (1979) claimed that changes in language choices derive from changes in how speakers wish to present themselves in interaction. She argued that "the process of language shift should be seen within a broader framework of expressively and symbolically used linguistic variation (p. 3). Within this framework, the different language choices made by the speakers are linked somehow to their evaluations of the status of the other groups with which the available languages are associated.

*This framework was supported by Le Page and Tabouret-Keller's notion of acts of identity (1985: 13-14). In this way, linguistic change is first and foremost a social phenomenon. These acts of identity provide another framework from which to assess the process of emergence and disintegration of identities and the resulting language shift or language maintenance. In particular, language behavior is viewed as a series of acts of identity in which people reveal both their personal identity and their search for social roles by creating patterns so as to resemble those of the group or groups with which, from time to time, they wish to be identified. These authors further suggest that positive or negative motivation to identify with groups is "by far the most important of the constraints for linguistic behavior" (p. 184). Thus, they stress the necessity of examining history, the sociolinguistic observation and the recording of the people's attitudes towards and about the language and ethnicity concurrently, in order to understand identity process and linguistic choice/use.*

The variation in language choice that might previously have been dismissed as random is in fact quite systematic, and is a vehicle of social meaning. Speakers switch to a different language not necessarily because they are speaking to a different person or about a different subject, but because they want to express a feeling or a point of view about something that is happening. Although such code-switching seems to be used in a number of different ways, its meaning can usually be tracked down to the basic meaning the 'we-they' differences, that are, consciously or unconsciously, part of ethnicity and expressing identification with one or other social group and the values associated with them.

## **F. Language and ethnicity**

The root of the terms "ethnic" and "ethnicity" is a Greek old concept which is referred to simply, to non-Greeks, and are therefore roughly synonymous with the Latin, "barbarian," which, originally, was a descriptive, not derogatory, term. In a pre-Christian version of the Old Testament written in Greek, "ethnic" is again used simply to designate non-Hebrew peoples. Today, accordingly, the term usually signifies a group of people with a distinctive culture, or a culture different from our own. "Ethnic," as applied to some cultural group, is neither synonymous with "racial" nor "national."

It is nonetheless not an overstatement to say that in both "popular" and academic discourse much confusion surrounds the concept of "ethnicity" (Ratcliff, 1994). In the field of sociolinguistics or sociology of language, the definition of ethnicity together with its links to language have drawn sociolinguists' attention as topics of research. Since the 1960s, Joshua Fishman (1985: 70), has been a leading scholar in the sociology of language. The underlying theme in his academic work is "language and ethnicity."

In succinctly treating ethnicity as "peopleness" Fishman (1982, 1985) proposes three components or dimensions of ethnicity—ethnic being, ethnic doing, and ethnic knowing (1985:9). Fishman uses the term "paternity" in order to explain the first component of ethnicity, stating that "ethnicity is experienced as coming 'with the blood if not through it'" (1989:25). For the second and the next generation Hadhrami

Arabs in Indonesia, the very fact that they were born to Arab parents qualifies them as an ethnic Arab. However, Fishman asserts that ethnic being is necessary but not sufficient (1985:9).

Ethnicity is not just a state of being (as paternity implies); but it is also a behavioral or implementation or enactment system Fishman adopts the term “patrimony” to refer to the “doing” component of ethnicity. He further suggests that paternity defines those who inherit a heritage, but that matrimony makes up the bulk of that heritage and of collectivity-defining behavior (1989:27-8).

Finally, Fishman (1989:30) states that “ethnicity is concerned not only with an actor’s descent-related being (paternity) and behaving (patrimony) but with the meaning that he attaches to his descent-related being and behaving (phenomenology).” This dimension of phenomenologically experienced ethnicity refers to “ethnic knowing.” In Fishman’s judgment, ethnic members’ views of their ethnicity are a part of their ethnicity, and these meanings may be implicit but yet real, since they are utilized in noting, ordering, and acting upon experiences. In his later works, Fishman further emphasizes dimension of ethnic knowing which includes three different stances toward ethnicity –ethnicity as transitional, enduring, and separate but shareable.

Fishman (1996) emphasizes “the perspectival quality” of ethnicity, arguing that the specification or attribution of ethnicity is fundamentally subjective and variable. For example, some of the individuals who are defined Xs by others (who consider themselves as Ys) may actually not consider themselves to be Xs at all. Some of those who do not consider themselves Xs, may come to consider to be Xs five or ten years later, or in the next generation. Finally those who *do* consider themselves Xs, their X-ship might be much more central or salient in consciousness in self-identity than it is for others (1996:329).

Fishman’s discussion on the three instances toward ethnicity enriches our understanding of the concept of ethnicity in general and of the perspectival and situational quality of ethnicity in particular. As mentioned previously that Fishman proposes three stances toward ethnicity, namely transitional, enduring, and separate but shareable. The first stance, espoused by Roman social theorists and their followers, assumes that ethnicity is transitional in terms of reward systems. According to Classical Hebrew and Greek social theories, ethnicity as enduring, portrays that ethnicity as a basic element of the human world needs to be carefully cultivated and protected. In this view of ethnicity, assimilation or destruction of ethnicity is considered “a divine and catalysmic punishment” (Fishman, 1982:7). The third stance, advocated by Herder and Whorf, considers ethnicity as separate but shareable. In this instance, ethnicity are to be preserved, learned, and shared because they carry “the promise of insights, wisdom, and alternative conceptualizations that can benefit us all (p. 8). These three stances toward ethnicity are an important part of ethnic knowing in that these different stances toward ethnicity render different meanings of ethnicity.

Ethnicity is better understood in relation to the concepts of race and nationality, since the three terms often occur simultaneously and interchangeably in popular –and scholarly- usage. Jenkins (2003) states that relationships between race and ethnicity are far from clear in the literature. Mason (1999) points out a tendency in the British sociological literature to use the terms “race” and “ethnicity” interchangeably because of similar processes and groupings of race and ethnicity in society. There is also a tendency among sociologists and anthropologists to dispense with the term “race” and instead use “ethnic groups” to describe those groups commonly defined as racial, because of confusing usage and the questionable scientific validity of “race” (Berremen 1972, as cited in Merger, 1997).

On the other hand, sociologists and anthropologists attempt to differentiate these terms from one another. For example, sociologist Richard Alba (1992) offers a definition of “race” as a variant of ethnicity, arguing that a racial group is an ethnic group whose members are perceived, by others and by themselves, to be physiologically different. In terms of processes of group identification, Banton (1983) suggests that membership in an ethnic group is usually voluntary, but membership in a racial group is not. For Fishman (1989), the crucial difference between ethnicity and race is that the latter is not only

more focused on the 'being' component but also often involves an evaluative ranking (for example, race A is superior to race B), while ethnicity, as an enactment and a celebration of differences, focuses on all three recognized components of being, doing, and knowing. Fishman argues that ethnicity has no built-in power dimension, while racism, being essentially hierarchical, always contains the concept of dominance.

As race or racism is a term linked to ethnicity, so is nationality or nationalism. Fishman (1985) perceives nationalism as conscious and mobilized ethnicity. Similarly, Jenkins (2003) argues that nationalism, like race and racism, is another historically specific facet of ethnicity. Oakes's discussion on ethnic versus civic nations helps our understanding of the power dimension in ethnicity and language (2001). Following Kohn (1955) and Smith (1991), Oakes distinguishes two fundamental types of nation: ethnic and civic. Ethnic nations, such as Korea and Japan, are an extension of ethnic groups in so far as it is founded on 'blood right.' In a civic nation founded on 'soil right,' like the United States, people are united around common laws and rights, regardless of their ethnic origin.

The definition ethnicity includes the notion collective, intergenerational cultural continuity. The term inherently contains the sense of links to one's own kind, i.e. one's own people, to collectiveness that not only purportedly have historical depth but, more crucially, share putative ancestral origins, and therefore, the gifts and responsibilities, rights and obligations deriving all of society and culture, depending on the extent to which ethnicity does pervade and dictate all social sensings, doings, and knowings. In this context, Le Page & Tabouret-Keller in commenting this components of definition proposed three conclusive ethnicity-related questions: Who are we? From where do we come from? What is special about us?

Fishman further claimed that language is part of the authentic 'doing' constellation and authentic 'knowing' constellation that are recurringly assumed to be dimensions of ethnicity (Fishman, 1985: 336).

It is indeed widely believed that there is a natural connection between the language spoken by members of a social group and that group's identity. By their accent, their vocabulary, and their discourse patterns, speakers identify themselves and are identified as members of this or that speech and discourse community. From this membership, they draw personal strength and pride, as well as sense of social importance and historical continuity from using the same language as the group they belong to (Kramsch, 1998: 70).

Kosaku Yoshino, in discussing ethnicity, claimed that the uniqueness of the in-group is most directly felt in interactions with outsiders, the linguistic and communicative mode is the key area (1995: 12). Indeed, language together with culture, religion, and history, is a component of ethnicity and nationalism. In this context, language relates with past time pride and authenticity. In addition, it also functions as contrastive self-identification. The latter function can be in the form of unifying function and at the same time separating function. This means that using or choosing one code over the other implies the performance of cultural acts of identity.

Although ethnic differences are sometimes not accompanied by linguistic differences, it is rare to find two or more mutually unintelligible languages used in a society without the speakers belonging to different ethnic groups.

Combining the frameworks mentioned above, we can see that code-switching between Banjarese and Arabic is used by the Banjarese speakers of Hadhrami Arabs for the purpose of identification as Arabs. That is, Arab is associated with foreignness, genetically and physically is more distinguished, economically; more prosperous, and religiously; more pious. The last characteristic is especially true with the case of Sayyid Arabs, as for non-Sayyids, they were viewed almost the same with their local Banjarese counterparts. Meanwhile, Banjarese is associated with native, traditional, and other such

values. This is partly because most of the Arabs came to South Kalimantan as traders cum propagandist of the religion of Islam. The circumstances faced and experienced by the Arabs were alarming, and feelings of superiority and advantage were internalized in their interethnic relations. For example, their practice of endogamy is viewed by the majority of Arab community members as a means of maintaining or preserving their pure blood. The latest development of practices of Arab acts of identity have been the increase use of more Arab vocabulary in their day-to-day conversation among Arab community members and with other groups whom they assume have relatively intensive contacts with them, especially in the context of business transactions. This increase is perhaps due to more frequent contacts with fellow Arabs in Java, especially those of East Java cities of Malang, Surabaya, and Pasuruan. Since I am a native of one of the six villages where Arab quarters are found, I have been able to conclude, from personal experiences and encounters with some of the members of Arab community, that new Arabic lexicons are only used and understood by those who make frequent visits to their relatives living outside Kalimantan.

The followings are some examples of use of Trade Jargon Arabic lexicons in Martapura:

1. Tahu lah *ente*, Anang nih *harat* banar *kallam Faranji* lawan *kallam jama'ah*!  
*You know, this person is very skillful in speaking language of the Europeans and Arabic!*
2. *Ana hayya* manakunakan. Padahal pinanya ada *pedahnya*.  
*I feel bad to ask about that. Actually, I think there is some profit.*
3. Kecuali bubuhan *jama'ah* nang rancak bulik-bulik ka Jawa, lebih banyak tahu.  
*Except those Arabs who make frequent trips to Java, [then they] know much more.*
4. Tapi bubuhan *ahwal* gin banyak jua nang bisa *kallam jama'ah*, apalagi di pasar.  
*But some non-Arabs are also able to speak [trade jargon] Arabic, especially in the market.*
5. Uma ai, *ente yahannuh*. Tahu aja kalu *kam rasmalnya*?  
*Come on, you are just pretending. Don't you know how much the capital is?*
6. Mulai *jeddi* lawan *sebeh ana*, sudah *syugul* nang kaya ini; bajualan *hajar*.  
*Starting from my grandfather and father, [we] have practiced this profession; selling jewels.*
7. Tapi *jeddi ana* dulu tu, sidin bajualan *ganam* jua. Imbah pina *tajir*; imbah pina *katir* jua tah *pulus*, sidin bajualan *jahab*.  
*But long time ago my grandpa, he also traded goats. After he was rich, you know, having relatively much money, he traded gold.*

Notes: *ente*:you, *kallam*:language, to speak, *faranji* (from *ifranji*, literally means French/France):Europe/European, *jama'ah*:Arab, *hayya*:shy, *pedah* (from *fa'idah*):profit, *ahwal*:non-Arabs, *ummuh*:mother, *yahannuh*:to pretend, to lie, *kam*:howmuch/many, *rasmal* (from *ra'su mal*):capital, *den* (from *dayn*):debt, *reja'*:go home, *sallim*:to pay up, *jeddi*:grandpa, *sebeh*:father, *syugul* (literally means busy):profession or job, *hajar* (literally means stone):jewel or precious stone, *ganam*:goat or sheep, *tajir* (literally means merchant):rich, *katir*:much/many, *pulus*:money, *jahab*:gold.

### (3 Arabs, 1 non-Arab, know each other well, talking at a jewelry shop)

- A (Arab): B (greeting by saying name), nang ini berapa wayah ini harganya?  
 'what is the price of this one now?'
- B (Arab):lawan *ente miyah khamsin*.

'for you *hundred fifty*'

nang *tarakhis, khamsin*, tujuh lima..

'the *cheaper* one, *fifty*, seventy five'

nang *miyah khamsin* itu nang tabagus.

'the *one hundred* and *fifty* is of the better'

C: (non-Arab): Amun lawan batunya pang?

'what if with the stone?'

B: Nang *tasagir* ini *kawa aja mitin wa khamsin*.

'the *smaller* one would be *two hundreds and fifty*'

**(Two brothers, A and B talking)**

A: *Ente* bawa lah *fulusnya*?

'did you bring the *money*?'

B: *kam* jadinya? *ana* ada *arba mi'ah* aja.

'*how much* was that? I have *four hundreds* only'.

A: Kena *ana* tambahi *miyah*.

'later, I will make add a *hundred*'

(Two friends, one from out of town, talking in a mosque)

A: *Kefalhal, khair?* 'how are you?'

B: *Alhamdulillah*

A: *Antum mabit huna?* 'are staying here tonight?'

...(interrupted by others)

A: *Hal antum mabit huna am tarji?* 'are staying here tonight, or going home?'

B: *Arji ba'da qolil.* 'I am going home after a while'

A: *bissayyarah?* 'by car?'

B: *Na'am bissayyarah* 'yes, by car'.

A: *win sayyarah?* 'where is the car?.'

B: *Amama al bustanul atfal* 'in the front of kindergarten'.

A: *Ana saajhab ila banjarmasin kazalik.* 'I am also going to Banjarmasin'.

B: *izan ijhab maiy* 'then, let's go with me'.

A: *Ajhab ila attabib yusuf, qorib ma'a masjid arrahman. ...huwa muallaf, tabib assin.* 'I am going to see doctor Yusuf, next to Ar-Rahman mosque. ... he is a convert, a chinese doctor'.

Some other mosque attendants of non-Arab origin: A (saying A's name), *bubuhannya* sudah datang. 'they have come'.

A: (to non-Arab) hadangi satumat. 'wait a minute'. (to B): *Ana ta'lim khamisa daqaiq.* 'I have to brief them for five minutes'.

## References

- Al-Fayyad, Muhammad Jabir. The Importance of Language in Human's Life. In *al-Lugha al-'Arabiyya wa al-Wa'y al-Qawmi*, Markiz Dirasat al-Wihda al-'Arabiyya, Beirut. 1984.
- AL-Husari, Sati'. *Fi al-Lugha wa al-Adab wa 'Alaqatihima bi al-Qawmiya*. Markiz Dirasat al-Wihda al-Arabiyya. Beirut. 1983.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Mizan: Bandung. 1995
- Bensman, J. and Resenberg, B. "Socialization" in *The Study of Society* edited by P.I. Rose. New York: Random House, 1977.
- Berg, L.W.C van Den. *Les Hadhramout et les Colonies Arabes dans L'Archipel Indiens*. Westmead: Gregg International Publishers Ltd. 1969
- Coupland, N. and Jaworski, A. *Sociolinguistics: A reader and coursebook*. New York: St. Martin's Press. 1997.
- Dhaouadi, Mahmoud. *Toward Islamic Sociology of Cultural symbols*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen. 1995.
- Edwards, John. *Language, Society and Identity*. Oxford: Basil Blackwell. 1985.
- Gal, S. *Language Shift: Social Determinants of linguistic change in Bilingual Austria*. New York: Academic Press. 1979.
- Gellner, Ernest. and Ahmed, Akbar S. *Islam and Globalization*. London: Routledge. 1994
- Gumperz, J. 'The Speech Community', in *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 9. 1968.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.
- Hudson, R.A. *Sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press. 1980.
- Hymes, Dell. *On Communicative Competence*. In Pride and Holmes. 1972
- Kramsch, Claire. *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press. 1998.
- Le Page and Tabouret-Keller's (1985) in Kramsch, Claire. *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press. 1998.
- Sankoff, G. Language Use in Multilingual Societies: Some Alternative Approaches. In J.B. Pride and J. Holmes. *Sociolinguistics*. Harmondsworth: Penguin Books. 1972.
- Santoso, Budi. *Peranan Keturunan Arab dalam Pergerakan Nasional Indonesia*. Jakarta: Progress. 2000.
- Shehu, Ahmed Abdussalam. *Islam and Language*. Kuala Lumpur: Al-Hilal Publishing. 1999.
- Shepard, John M. *Sociology*. 2nd edition: West Publishing Company, St. Paul. 1984.
- Suleiman, Yasir. *Arabic Sociolinguistics*. London: RoutledgeCurzon. 1994
- Suryadinata, Leo. Arifin, Evi N., Ananta, Aris. *Penduduk Indonesia: Etnis dan Agama Dalam Era Perubahan Politik*, Jakarta: LP3ES. 2003.
- Yoshino, Kosaku. *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. London: Routledge. 1995

# Fashionable Piety: Jilbab and Faith in The Muslim Middle Class in Indonesia

Oleh: Erna Wati, M.St.

## Abstract

*The significant movement in Indonesia called Islamisation, influences the transformation of Indonesian Muslim life through the political Islamic movements, the rising of the new Muslim middle class, and the rapid development of Islamic popular culture. The rapid development then influenced the culture and Muslim life-styles by representing Islamic symbolism through popular culture products such as fashion (jilbab). The trends indicate that the success of popular cultural adaptation, in Indonesia vary in terms of the issues that they represent. The rapid development of Islamic popular culture in Indonesia may also be influenced by the economic, political and cultural agenda which are involved in it.*

*This paper analyses the rise of Islam in Indonesian society and politics, with a focus on the jilbab within the context of popular Islamic culture. It also examines the trend of the jilbab in the Muslim middle class as a part of commodification of Islamic dress, and its relationship with religion and cultural identity. The goal of this project is to assist in understanding the history, the movement and the diversity of Indonesian Muslim fashion, the effects of marketing and consumption practices on how gender and piety are performed, embodied and represented in the contemporary Indonesian Muslim.*

*Key words: Islamic popular culture, jilbab, cultural identity, commodification*

## A. Introduction

One day in 1996, I was shocked by the argument between my mother and my sister, Erni. The argument was about Erni's decision to wear a *jilbab* (veil). My mother strictly refused Erni's decision because she thought by wearing the *jilbab* my sister would be disadvantaged in finding a good job in the future. This was a typical opinion that existed as a construct of Muslim society in Indonesia at that time: wearing a *jilbab* meant women would not have a bright future! While my sister, as a new activist in her school, thought that the *jilbab* was not only a symbol of Islam, but also a symbol of a freedom, that is, free from the government's power during Soeharto's regime.

The 'rejection' by my mother of my sister's decision did not only appear in our household, but also in our neighborhood: people called her an Islamic fundamentalist. This phenomenon has continued to interest me, seeking knowledge and trying to understand her decision. Erni invited me to join her in the recitation of Qur'an with her friends. I had a skeptical feeling at the first, but when I met Erni's friends I changed my prejudice towards them because they were very friendly. From them I learnt that the Qur'an teaches Muslim women to respect themselves by covering their body from other people. This point particularly intrigued me to learn about Islam on an intense level. In 2000, I followed my sister's decision to cover my body with Islamic dress and the *jilbab*. I did not regret my decision, because year by year Islamic dress and the *jilbab* have been taken up by many women, increasingly becoming a trend. I felt supported and also did not feel worried about my career because the *jilbab* had transformed society in Indonesia.

However, my interest in Islamic dress and the *jilbab* issue in Indonesia really started after my return. Living and being a minority group in Australia for two years led me to become a passive consumer of the *jilbab*. But living in Indonesia, as the Muslim faith is the majority group, I feel that the *jilbab* is a part of my primary needs. I realized the trend for wearing the *jilbab* has been positively welcomed by



the Indonesian Muslim community, but I am amazed by the somewhat contradictory issues of piety, consumerism and commodification that support this massive industry. Apart from this, Islamic dress and the *jilbab* in Indonesia has a history which is politically aligned with the Islamic movement in Indonesia.

## **B. Background**

After the death of Prophet Muhammad in 632, Islam became the new and dominant religion in the Arabian Peninsula. In the subsequent years, Islam spread rapidly throughout the sub-Saharan regions of Africa, as well as parts of Asia, including the Indonesian archipelago. Although debate continues surrounding when Islam came to Indonesia archipelago for the first time (between 1200s and 1600s) and how the region was “Islamised”, it is believed that Islam successfully spread in Indonesia by various routes of trade (Ricklefs 2005, Yusuf 2006). Unlike Islam in the Middle East, Islam in Indonesia has had unique political and socio-cultural characteristics, which have influenced the movement that emerged from it. During the colonial era (dates), when Indonesians struggled politically and militarily against the Dutch colonists, Indonesian Muslims exploited Islamic organisations to motivate and organise Muslims to rebel against the Dutch (Abdullah and Hisyam 2003).

One such example can be seen in Sarekat Islam. After Indonesian independence was established in 1945, under the guidance of Ir. Soekarno, Indonesian Muslim movements extended its religious influence to include political practices. These were heralded by the establishment of Islamic political parties like *Masyumi*, *Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII)*, *Nahdlatul Ulama* and *Partai Islam Perti* (Abdullah and Hisyam 2003, Ricklefs 2005). While under the control of the Soeharto regime, Islamic parties politically and economically lost their support which led to a shift in their activities from political practices to Islamic proselytization movements affiliated with organizations such as *Muhammadiyah* and *Nahdlatul Ulama* (Ricklefs 2005).

The shifting orientation, known as *Reformasi*, that marked Indonesian Muslim movements while under post-authoritarian rule still continues today and can be identified by the resurgence of political Islam and the emergence of Islamic popular culture in Indonesia. The *Reformasi* era contributed to the freedom to express and reflect Islam currently in everyday lifestyles. The rapid development of Sharia banks, the diverse styles of Muslim fashion, the massive publication of Islamic magazines and books, as well as the growth of Islamic music and cinema are an indication of the rising trend of Islamic popular culture, which can also be considered a by-product of “Islamisation” and commodification practices in Indonesia.

In this paper, I will analyse the rise of Islam in Indonesian society and politics, with a focus on the *jilbab* within the context of popular Islamic culture. I will then examine the trend of the *jilbab* in the Muslim middle class as a part of commodification of Islamic dress, and its relationship with religion and cultural identity.

## **C. Islamisation and commodification of the *Jilbab* in Indonesia**

In recent decades, the Islamisation movement in Indonesia has developed significantly. Although the pattern of Islamisation has existed in Indonesia since Islam initially came to Southeast Asia, the term “Islamisation” has become common over the last three decades, together with the socio-political changes it has brought and the large number of scholars who have enlivened the research of Islamisation in Indonesia. In order to facilitate their research, some scholars have tried to reinterpret the term and relate it to their various theories of commodification.

Mahmudi (2005 in Sasono, 2010: 49) defines Islamisation as the way of inviting people to strictly believe and act according to “Islamic teaching” and apply the principles of Islam to their daily lives. In

contrast, Baker (2005 in Sasono, 2010: 48) describes commodification as “a process whereby objects, qualities, and signs are turned into commodities whose prime purpose is for sale in the market place”. Meanwhile Fealy (2008: 16-17) defines the commodification of Islam as the act of “commercialisation of Islam, or the turning of faith and its symbols into a commodity capable of being bought and sold for profit”.

Moreover, since the global impacts of modernity are not selective and “has not pushed the religions to the margin of social life” (Heryanto 2011: 60), Islam comfortably accommodates itself to modernisation, especially for young Muslims. “Unlike the established religions, Buddhism, Christianity, Islam, which spread... in an *ad hoc* fashion, the founders of new religious movements... adopted a world focus from the outset” (Smith, 2008: 3 in Heryanto, 2011: 60). In short, different from the Islamisation in the past, Islamisation nowadays may be interpreted as the act of re-calling people to think, behave and express the principles of Islam by adopting the “commercialisation” strategies in its practice. However, the emergence of Islamisation in Indonesia has not instantly occurred. Some experts, such as Heryanto (2011), conclude that there are some political and socio-cultural dimensions which have influenced the transformation of Indonesian Muslim life. These include political Islam movements, the rising of the new Muslim middle class and the rapid development of Islamic popular culture. These will be discussed in turn.

In Indonesia, the movement of political Islam started in the late 1980s when it began shifting its orientation and significantly changed after the fall of Soeharto’s regime in 1998. The developments in the Islamic movements during the 1980s and 1990s are indicated by the process of Muslim middle class formation (Heryanto 2011) and the practice of Muslim women in wearing the *jilbab* (Jones 2007). The prohibition against Muslim women from wearing the *jilbab* at school and work (especially the civil servants) in 1980s had attracted protests within the Muslim community, it was perceived that the government had contradicted the Islamic definition of human rights and “many activists derided the Soeharto government as anti-Islamic” (Smith-Hefner 2007: 398).

In addition, the ban of the wearing-*jilbab* at that time more likely had a political agenda rather than bringing the nationalism issue where the government prohibited the people from wearing religious contents and symbols in the public. In fact, the government did not totally apply the prohibition of all religious contents and symbols, such as wearing the *biarawati*. Christian nuns, for example, could still wear their veil in public without pressures from the government. This situation clearly reflects that the *jilbab* in Soeharto’s regime was not simply a religious symbol but also a symbol of the potential people’s power that could threaten the government with terror. Beside this issue, the practice of Muslim women wearing the veil also signified a critique of the corrupt government at that time (Brenner 1996 in Jones 2007, Van Heeren 2010). The relationship between clothing, political power and ideology is explained by Malcolm Bernard (2002) as a way of communication in order to express both people’s agreement and disagreement on one group’s domination. Bernard rationally describes the relation as follows:

*“...the word ‘fashion’ is related to the Latin word factio, from which the modern word ‘faction’ derives. ‘Faction’ has an obviously political sense; it already refers to conflict between groups and to the possession and exercise of power by different groups. It may even have connotations of an avant-grade, a radical sub-cultural group who do not necessarily agree with the larger or mainstream culture and who struggle against it.” (Bernard 2002: 37).*

Although the prohibition of the veil and the discrimination against Muslim women wearing the veil did not diminish their desire to express their Islamic identities, the critiquing intent of the veil as a medium of cultural resistance has transformed the veil into a commercial commodity of Islam. For example, “the popularizing and stylization of headscarves” among “highly educated female urbanites” (Heryanto 2011: 63) indicates that Islamic symbols have become popular in the Muslim middle class. Similarly, with the western dress; the style of the *jilbab* and dresses has also been transformed from the “traditional” style to modern ones due to the global impact of modernisation.

The rapid movement of Islamic popular culture in Indonesia nowadays cannot be separated from the rising of the Muslim middle class in the 1970s. This intertwining was pioneered by the *Gerakan Salman* or “Salman movement” (Hefner 1993: 13). The name *Gerakan Salman* was taken from the name of the Salman mosque in the *Institute Teknologi Bandung* (ITB), which was the epicentre in constructing the Muslim intellectual community in constructing the movement. Hefner (1993: 13) says that the Salman movement was a reflection of Salman students’ rejection of “the scholastic arguments of traditionalist Islam and the exclusivism of modernism”, by Islamising secular universities. This movement gradually inspired other universities in Java to adapt religious activities and raised discussion within classrooms, as well as debate among Muslim intellectuals on how to construct Islamic campus life.

In the succeeding decade, the rise of this generation has continued and can be seen nowadays through a large number of educated Muslims men and women who completed their Master and Doctoral degrees, both in Indonesia and overseas. These new educated Muslims promote their Islamic ideas through various media such as seminars, talk shows, discussions, articles in the media and published books. They have also become engaged in political, economic, educational and entertainment activities by introducing Islamic concepts (Fealy 2008). It is also reflected in their dress, for example the trend of *jilbab* and *gamis* (long dress) for women and *baju koko* (shirt) for men.

The resignation of Soeharto in May 1998, followed by the *Reformasi* era was the fertile moment for the Muslim activists to expand the Islamic movement. The massive participation of new Islamic parties in Indonesian political realms, such as *Partai Keadilan* (now *Partai Keadilan Sejahtera*/PKS), *Partai Amanat Nasional* (PAN) and *Partai Kebangkitan Bangsa* (PKB), and also some radical and militant Islamic groups like *Laskar Jihad*, *Front Pembela Islam*, and *Hizbut Tahrir* which “came to the fore and operated in the open” (Hellwig 2011: 16) are some indications of the new era of movement of political Islam.

In the post-Soeharto era, the political Islam movement has had a significant impact on the Islamisation process in Indonesia. Some writers such as Feener and Gade (1998) believe that Indonesian Muslims are known by their perseverance in inviting people to strengthen their Islamic faith by proselytising Islam. This is known as *da’wah* (Feener and Gade 1998). Like other religious followers, Indonesian Muslims are proud to apply their piousness in their daily life. Moreover, according to Ariel Heryanto (2011), unlike Islam in other parts of the world, Islam in the post-Soeharto era has changed and has not restricted its ambit to fundamental and radical movements only. Islam has reflected itself in some parts of “contemporary lifestyles”, especially among youth” (Heryanto 2011: 60) and the Muslim middle class. The invitation to participate in Islamisation then significantly influenced the culture and Muslim life-style by representing the Islamic symbol through Islamic popular culture, particularly music, film, literature and also fashion which was known as Islamic pop culture.

#### **D. Definition of Jilbab**

The *Jilbab* (plural *jalabib*) refers to a long outer garment that covers the head and the body. The word comes from the Arabic language and is also mentioned in Al-Qur’an verse Al Ahzab:59 as goes:

*Ya ayyuha an-Nabiyy qul li azwajika wa banatika wa nisa al-mu’minin yudnina alayhinna min jalabib hinna; dhalika adna an yu’rafna fa laa yu’dhayn. Wa kana Allahu Ghafur Rahim.*

*O Prophet, tell your wives and your daughters and the women of the believers to bring down over themselves [part] of their outer garments. That is more suitable that they will be known and not be abused. And ever is Allah Forgiving and Merciful (Pickthall, 1979).*

The term of the *jilbab* has its roots in the *hijab* concept that morphologically means to veil, cover screen, shelter, seclude (from); to hide, obscure (from sight); to eclipse, outshine, overshadow; to make imperceptible, invisible; to conceal (from); to make or form a separation (between) (Shirazi 2000: 115). The command and the guide of the *jilbab/hijab* wearing are also specifically stated in Al-Qur’an verse

An-Nur: 31 as follows:

*And tell the believing women to reduce [some] of their vision and guard their private parts and not expose their adornment except that which [necessarily] appears thereof and to wrap [a portion of] their head covers over their chests and not expose their adornment except to their husbands, their fathers, their husbands' fathers, their sons, their husbands' sons, their brothers, their brothers' sons, their sisters' sons, their women, that which their right hands possess, or those male attendants having no physical desire, or children who are not yet aware of the private aspects of women. And let them not stamp their feet to make known what they conceal of their adornment. And turn to Allah in repentance, all of you, O believers, that you might succeed (An Nur: 31) (Pickthall, 1979)*

Although the verse is considered as the main guide for Muslim women in covering their body, the terms of Islamic veil actually differs from one Muslim society to another responding to local cultural influences (El Guindi 1999 and Shirazy 2000). Currently in Indonesia for instance, *jilbab* refers to the headscarf rather than a long baggy outer garment (Geertz 2000). In addition, there are two terms used of the veil in Indonesia Muslim society: *jilbab* and *kerudung*. *Jilbab* refers to a long outer garment which covers some parts of the body, from the head to the elbow, or sometimes almost covers the entire body except for the face and the hands (see figure 1.1). While *kerudung* usually refers to a long transparent shawl which covers a woman's hair (Amrullah 2008: 22) (see figure 1.2).



Figure 1.2. Kerudung

The consumer of the *jilbab* and the *kerudung* vary in terms of age, class, education and location. In the past, the *jilbab* had never been common in Indonesian Muslim society, except for the female members of the *Muhammadiyah*. On the other hand, women who covered their head with the *kerudung* instead of the more “opaque and close-fitting *jilbab*” were typically older, or women who had completed the hajj (Jones 2007: 217). The *kerudung* in the past was usually also worn by some women when they attended religious ceremonies. However, due to the change of socio-politic conditions in Indonesia by the late 1990s and the end of the Soeharto regime, the consumers of the *jilbab* and the *kerudung* have also changed. Today, the close-fitting *jilbab* is more popular in the Muslim middle class society and amongst school and university students. According to Jones, Nancy Smith-Hefner in her research has found that “fewer than 3% of middle-class female university students who chose to wear *jilbabs* on the Gadjah Mada University campus in the late 1970s, now over 60% do” (2007: 221). In short, the increasing number of *jilbab* costumers today indicates that the movement of Islamic fashion in Indonesia is influenced by some factors such as economy and political situations.

## E. The Shifting Orientation of *Jilbab* within Indonesian Muslim Middle Class

The practice of *jilbab* wearing in Indonesia has a long and complicated process because the style of the *jilbab* has changed in terms of style and function. The practice had been applied by some Indonesian Muslim women since the Dutch colonization era, especially after their returning from pilgrimage to Mecca. The function of the *jilbab* at that time signified that the person who wore the *jilbab* had already completed his/her pilgrimage to Mecca which automatically indicated him/her as a wealthy

and educated person. This *jilbab* style which was inspired by the Arabian veil was also followed by a small number of Muslim women such as female students in *Thawalib* (West Sumatra) and *Mu'alimat Muhammadiyah* in Indonesia (Fenner and Gade 1998). The common style of the *jilbab* at that time was combined with *Kebaya*, the traditional Javanese woman dress (see figure 1.3 and 1.4). This was popular up until Soekarno's regime (Taylor 2010).



Figure 1.3. Illustration of the *jilbab* wearing in 1950s and 1960s on *Suara Aisjiah* (the bulletin of Muhammadiyah's women members). The National Library of Australia collection: Newspaper [microform], Okt/ Nop Th.17 No.12 1952.



Figure 1.4. The style of the *jilbab* of Muhammadiyah's women members in 1950s and 1960s. The National Library of Australia collection: Newspaper [microform], Okt/Nop Th.17 No.12 1952.

A strong link between the *jilbab* and politics was not only experienced by Muslims in Indonesia but also Muslims in other countries such as Iran and Turkey. The global trend of the *jilbab* wearing that boomed in the 1970s and early 1980s was through the impact of the Revolution of Islam movement in Iran, where the leader of Iran's revolution, Ayatullah Khomeini succeeded in overthrowing the Syah Reza Pahlevi regime (Shirazi 2010). Also the *tesettur*, the style of Islamic women's modest dress, was popular in Turkey's urban area in the 1980s (Gokariksel and Secor 2009). *Tesettur* is a large headscarf that is wrapped tightly around the woman's face and draped down to cover the neck which is commonly worn by combining it with a coat (Gokariksel and Secor 2009). The *jilbab* which was used as a symbol of cultural identity to counter the Western hegemony was also adopted by other Muslim nations, including Indonesian Muslims to express their freedom.

In the 1980s the trend of the *jilbab* in Indonesia was introduced by a large number of students that studied overseas, especially in Middle Eastern countries. Besides them, there were celebrities who also initiated bringing the *jilbab* in the community. For instance, famous singer, Ida Royani who decided to wear the *jilbab* and opened a glamour boutique, *Ida Royani Boutique and Store*, in Jakarta for middle class Muslim women in Indonesia. Soon her *jilbab* style became a trend and was called *Jilbab ala Ida Royani*.



Figure 1.5. Ida Royani (left) and one of Ida Royani's collections (right) in 2009.

While in the 1990s, the trend of the *jilbab* shifted when another famous artist, Neno Warisman also decided to wear the *jilbab* with a different style. She wore the *jilbab* combined with *kerudung* at the same time. This new style had a significant impact on the common style of Indonesian women's *jilbab*. The positive responses from Muslim women with this trend led the producers of the *jilbab* to try to invent other new styles and contracted some artists as models. In order to attract Muslim women to buy their products, the producers also gave a name for the *jilbab* based on the artist's name such as *Jilbab Inneke Koesharawati*, *Jilbab Marshanda*, *Jilbab Astri Ivo* and *Jilbab Dewi Sandra*. These actions can be seen as indirectly proselytising Islamic beliefs in a very contemporary way.



Figure 1.6. (From left to right): Neno Warisman, Inneke Koesharawati, Marshanda, and Astri Ivo.

During the 1980s to early 2000s, *jilbab*'s style remained fairly uniform in Indonesia. However, in 2005 after Noor magazine launched, the style significantly changed every one or two years. Noor magazine is a middle class Islamic fashion magazine that has become a fashion 'bible' for Muslim women in Indonesia. The pioneers of the magazine were Ratih Sanggarwati (an Indonesian senior model who decided to wear the *jilbab*), Sri Artaria Alisjahbana, Jeti Rosila Hadi and Mario Alisjahbana. Noor was the first cosmopolitan Muslim women magazine in Indonesia that aimed to accommodate

the aspiration of Indonesian Muslim women in order to inform them about their needs, challenges and Muslim lifestyles (Jones, 2010). The vision of the magazine is to assist Muslim women in Indonesia to have a modern view without losing their Islamic identity. Besides encouraging the Indonesian *jilbab* style, in 2011 Noor also popularized *tesettur*, the Turkish *jilbab* style which Indonesian Muslim women responded to positively (see figure 1.7).



Figure 1.7. Cover and inside appearances of Noor Magazine. The National Library of Australia Collection: Mar 5 2007.

Aside from the magazine, the popularity of the *jilbab* also appears in other mediums, electronic and fashion media markets, including in the film, *sinetron* (Indonesian soap opera), novel's cover and advertisement. In 2008, the success of *Ayat-Ayat Cinta* (The Love Verses), both novel and the film version, attracted Indonesian Muslim society by showing Islamic visibility and contents like the *jilbab*. The appearance of a typical western woman face but wearing head cover and chador on the cover of the novel *Ayat-Ayat Cinta* (see figure 1.8), successfully invited people to read the novel and recorded it as one of the best-seller novel at that time. While the film version offered a good opportunity for the *jilbab* producers like *Rabbani* and *Zoya* (see figure 1.9), to support and advertise their product through the costumes of the actresses. The *jilbab* that the actresses wore in the film usually then become one of high demand amongst Indonesian women.



Figure 1.8. Cover of the novel "Ayat-Ayat Cinta" and the advertisement of the film.





Figure 1.9. Rabani and Zoya sponsored the Islamic film and sinetron.

Following the success of the *jilbab* appearance on the cover of novels and sponsoring Islamic film, the *jilbab* producers now compete in sponsoring the Islamic *sinetron* in some TV programs. Moreover, some beauty products such as makeup and shampoo producers choose actresses who wear the *jilbab* as their spokes model (see figure 2.0). These Islamic fashion movements and changes among the Indonesian Muslim middle class illustrate that people also communicate and express their thinking through nonverbal media such as fashion. The appearance of modern *jilbab* and its relationship between fashion, communication and culture will be discussed in the next session.



Figure 2.0. Advertisement of Wardah cosmetic and Sunsilk shampoo

### **Jilbab: Communication, Culture and Consumer**

The rise of the *jilbab* industry and its popularity among Muslim women in Indonesia is a complex issue that has taken place within economic, political and cultural contexts. Thus the *jilbab* as a part of Muslim women’s identity may clarify that fashion and clothing is means of nonverbal symbolic communication and a form of a cultural practice and system. Malcolm Bernard clearly argues that “... fashion and clothing are forms of nonverbal communication in that they do not use spoken or written words” (2002: 29). He argues that fashion and clothing are cultural in the sense that they are some of the ways in which a group constructs and communicates its identity. Also that dress non-verbal communication through which meaning and values are produced and exchanged.

Similar to Bernard’s statement, Jennifer Craik argues that fashion is not just speaking about clothes that cover the body, but “a means of communicating about the body and can thus be considered a symbolic system where clothes and the rules that govern how they can be worn can be seen as a type of language or set of signs” (2009: 109 – 110). Therefore, as a nonverbal or symbolic communication, fashion represents people’s identity that is influenced by factors such as religion, politics, economy, social standards and culture. Fashion as a symbol of religion today can be identified from the fancy necklace to the glamorous headscarf. The rapid rise of popular culture in Indonesia also has a role in



assisting people to express their ideas and thinking through the dress, headwear, and accessories trends paralleling the fashion impulse of the west. This includes the ‘fashion’ of the *jilbab* in Indonesia.

As the biggest Muslim population in the world, Indonesia is the main target of Islamic popular culture products which is almost capitalist in nature. It could be concluded that the rapid development of Islamic popular culture, realise or not, also embody “Americanisation”. Strinati in his article *Mass culture and Popular culture* (1995) clearly depicts how American popular culture influences the global consumption culture in order to gain mass profit through industrialisation. Strinati further explains why Americanisation has been considered one of the harmful causes of today’s popular culture as follows:

*“...American popular culture is seen to embody all that is wrong with mass culture. Because mass culture is thought to arise from the mass production and consumption of cultural commodities, it is relatively easy to identify America as the home of mass culture since it is the capitalist society most closely associated with these processes. So much mass culture comes from America that if it is perceived as a threat then Americanisation becomes a threat as well. For critics of mass culture this represents a threat not just to aesthetic standards and cultural values, but to the national culture itself.” (Strinati 1995: 22).*

In short, the emergence of Islamisation through Islamic popular culture products such as the *jilbab* in Indonesia could potentially be associated with Americanisation because some of the consumption processes are identified with the hedonistic West.

Regarding the *jilbab* industry in Indonesia, Indonesian Muslim women meet the consumer attributes that have been outlined by Jennifer Craik (2009) in her book in terms of social class, lifestyle, stage of life and demographic trends and religion. The economic situation that has been improved since the fall of Soeharto’s regime in 1998 has led to “Islamic capitalism” (Gokariksel and Secor 2009: 11) significantly growth in Indonesian Muslim society. The rise of the *jilbab* fashion is embedded in the growth of consumer culture and the cultivation of subjectivities in increasingly commodified forms for the pious and the secular alike (Gokariksel and Secor 2009). This situation then constructs the Muslim middle class and commodification of Islam in Indonesia including the *jilbab* phenomenon we see today. *Jilbab* is not only a religious symbol, as I was in the past, but also becomes one of primary needs and part of Muslim women’s life style. By wearing more colorful and fashionable styles of the *jilbab*, Indonesian Muslim women not only attempt to dispel the negative associations of the veil, but also position themselves as fashion-conscious consumers integrating into modern society. In short, the producers and consumers of the *jilbab* participate in the construction of new Muslim subjectivities through a set of new meanings and practices enabling and promoting the *jilbab* industry and its surrounding cultural debates.

Islamic women fashion movements in Indonesia are excellent examples of the relationship between religion and commodification practices. However, the Islamic content and symbolism today does not appear only in Indonesian Muslim women’s fashion but also in men’s Islamic clothing. This can be seen through the fashion of some Indonesian televangelists like Aa Gym who wears turban and sarong, and Arifin Ilham who chooses white clothes and *peci* (Indonesian men’s headwear) as a part of their piety symbol. It can be recognised that Islamic fashion, for both women and men, today is an interesting topic to be explored and discussed in the future.

## **F. Conclusion**

The significant movement of Islamisation in Indonesia influences the transformation of Muslim life such as the political Islamic movements, the rise of the new Muslim middle class, and the rapid development of Islamic popular culture. The rapid development then influenced the culture and Muslim life-styles by representing Islamic symbolism through popular culture products such as fashion. The trends indicate that the success of popular cultural adaptation, such as *jilbab*, in Indonesia vary in terms of the issues that they represent. The rapid development of Islamic popular culture in Indonesia may also be influenced by the economic, political and cultural agenda which are involved in it.

Therefore, similar with the fashion in other cultures, the function of the *jilbab* has changed due to the modernisation, industrialisation and the common global change. In the past, the *jilbab* in Indonesia used to be a symbol of the religious practices. While during Soeharto's regime, the role of the *jilbab* shifted into a symbol of power and political sense. The *Reformasi* era in Indonesia brought a new life for Indonesian Muslims and has influenced and transformed the *jilbab* into a variety of functions, from representation of individual identity, class, status, gender to the modern life style. These fashion trends indicate that the process of Islamisation through commodification of fashion in Indonesia is not a simple process, thus making it a debatable issue.

## BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, Taufik & Hisyam, Mohamad (2003) *Sejarah Ummat Islam Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia & Yayasan Pustaka Umat.
- Amrullah, Eva F. (2008) "Indonesian Muslim Fashion: Style and Designs," *ISIM Review* (22): 22-23.
- Barnard, Malcolm (2002) *Fashion as Communication*, London: Routledge.
- Brenner, Suzanne (1996) "Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and 'the Veil'," *American Ethnologist* 23 (4): 673-397.
- Craik, Jennifer (2009) *Fashion: The key concepts*. New York: Berg.
- El Guindi, Fadwa (1999) *Veil: Modesty, Privacy, and Resistance*, Oxford: Berg.
- Fealy, Greg (2008) "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia," in Fealy, G. and White, S. (Eds); *Expressing Islam; Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, pp. 15-39.
- Feener, Michael & Gade, Anna M. (1998) "Patterns of Islamization in Indonesia," *Cornell University Southeast Asia Program Outreach*. Url: [https://www.eastwestcenter.org/fileadmin/resources/education/asdp\\_pdfs/asdp\\_pdfs\\_2011/NehRead\\_Andaya\\_Feener.pdf](https://www.eastwestcenter.org/fileadmin/resources/education/asdp_pdfs/asdp_pdfs_2011/NehRead_Andaya_Feener.pdf) (Accessed April 12, 2012).
- Geertz, Clifford (2000) *Available Light: anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press.
- Gokariksel, Banu & Secor, Anna J. (2009) "New transnational geographies of Islamism, capitalism and subjectivity: the veiling-fashion industry in Turkey." *AREA* 41(1): 6-18.
- Haviland, William A (2000) *Anthropology: Ninth Edition*, Orlando: Harcourt College Publisher.
- Hefner, Robert (1993) "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class," *Indonesia* 56: 1-35.
- Hefner, Robert (1997) "Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries Among Indonesian Muslims," *Indonesia* 64: 77-103.
- Hellwig, Tineke (2011) "Abidah El Khalieqy's Novels: Challenging Patriarchal Islam," *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 167(1): 16-30.
- Heryanto, Ariel (2011) "Upgraded Piety and Pleasure: The New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture," in Weintrub, Andrew N. (Ed); *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*, Oxon: Routledge, pp. 60-82.
- Jones, Carla (2007) "Fashion and Faith in Urban Indonesia," *Fashion Theory* 11(2/3): 211-32.
- Jones, Carla (2010) "Images of Desire: Creating virtue and value in an Indonesian Islamic lifestyle magazine," *Journal of Middle East Women's Studies* 6 (3): 91-117.

- Pickthall, Marmaduke (1979) *The Meaning of the Glorious Qur'an: Text and Explanatory Translation*. Delhi: Kutub Khana Ishayat-ul-Islam.
- Ricklefs, Merle C (2005) *Sejarah Indonesia Modern, 1200-2004*, **Jakarta: Serambi**.
- Sasono, Eric (2010) "Islamic-themed Films in Contemporary Indonesia: Commodified religion or Islamization?" *Asian Cinema* 21(2): 49-68.
- Shirazi, Fagheh (2000) "Islamic Religion and Women's Dress Code: The Islamic Republic of Iran," Arthur, Linda B. (Ed); *Undressing Religion*, Oxford: Berg.
- Smith-Hefner, Nancy J. (2007) "Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia," *The Journal of Asian Studies* 66(2): 389-420.
- Taylor, Jean G. (2010) "Identity, Nation and Islam: A dialogue about men's and women's dress in Indonesia" in Roces, M. and Edwards, L., (Eds); *The Politics of Dress in Asia and the Americas*, Brighton: Sussex Academic Press.

# Islam Puritan: Rekonstruksi Puritanisme Keagamaan di Lingkungan Pesantren

M. Arfan Mu'ammam

Kandidat Doktor di UIN Sunan Ampel Surabaya, Anggota Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia (MIUMI) Jawa Timur dan Dosen di Universitas Muhammadiyah Surabaya

## Abstract

*Purifikasi keagamaan mulai merambah ke Indonesia menjelang akhir abad ke-19 dimulai dari Minangkabau<sup>1060</sup> kemudian ke Jakarta dengan Jami'atul Khair dan al-Irsyad, Yogyakarta dengan Muhammadiyah dan Bandung dengan Persatuan Islam. Ideologi tersebut kini menjadi inspirasi sebagian pesantren di Jawa Timur. Puritanisme yang kaku sejatinya memberikan potensi terhadap tumbuhnya radikalisme, walaupun demikian puritanisme dalam sejarah memberikan kontribusi yang berarti terhadap pengikisan budaya dan tradisi hinduisme-budhaisme dalam keagamaan masyarakat Islam di Indonesia.*

*Artikel ini mengkaji tentang fenomena faham puritan di pesantren khususnya di Jawa Timur; keenam pesantren yang dipilih menjadi bentuk representasi dari pelembagaan faham puritan di Indonesia.*

**Kata Kunci:** *Skriptualis, Akomodasionis dan Puritan*

## A. Pendahuluan

Gelombang reformasi berdampak luas ke segenap penjuru Dunia Islam, dari Afrika Utara sampai Asia Tenggara, reformasi itu mulai berlangsung pada abad ke-18, tatkala umat Islam kehilangan kreativitas dan tenggelam dalam kebekuan pemikiran, akibat tertutupnya pintu ijtihad oleh institusi-institusi keagamaan yang sudah mapan. Dari situlah kemudian bangkitlah para tokoh pembaharu seperti Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703–1792) di Semenanjung Arabia, Syah Waliyullah ad-Dahlawi (1703–1762) di India, dan Muhammad ibn Ali as-Sanusi (1791-1859) di Afrika Utara. Sebagaimana halnya Ibn Taimiyyah lima abad sebelumnya, para pembaharu pada abad ke-18 itu memusatkan gerakan mereka untuk mencairkan “kebekuan internal” yaitu memurnikan tauhid, menentang dominasi mazhab, dan memberantas hal-hal yang dianggap bid'ah. Adapun masalah “ancaman eksternal” tidaklah menjadi fokus pemikiran, sebab sebagian besar Dunia Islam belum tersentuh oleh hegemoni kelompok non-Muslim. Meskipun sejak abad ke-17 bangsa-bangsa Eropa Barat sudah berdatangan sebagai pedagang, penyebar Injil atau prajurit (gold, gospel, glory atau mercenary, missionary, military), kehadiran mereka sampai akhir abad ke-18 tidaklah menggoyahkan tatanan peradaban umat Islam<sup>1061</sup>.

Maka pada akhir abad ke-19 bermunculan tokoh-tokoh pembaharu (*mujaddid*)<sup>1062</sup> yang menyeru umat Islam agar mengambil peradaban modern yang menunjang kemajuan, sebab modernisasi dalam arti yang benar, yaitu yang didasari rasionalisasi dan teknikalisisasi, tidaklah bertentangan dengan ajaran

---

1060 Untuk kasus di Minangkabau, Tafiq Abdullah mencatat bahwa Tuanku dari Ulakan merupakan khalifa Tarekat Syatariyah dan menjadi sumber otoritas keagamaan saat itu. Hingga kemunculan gerakan Padri, mempertanyakan otoritas keagamaan ulama Ylakan adalah harab bagi para guru agama di Minangkabau. Lihat Tafiq Abdullah, “Adat dan Islam: Telaah mengenai Konflik di Minangkabau,” Anwar Ibrahim et. al (ed): Reading On Islam in Southeast Asia. diterjemahkan A Setiawan Abadi, *Islam di Asia Tenggara. Perspektif Sejarah*. Jakarta: LP3ES, 194.

1061 Mahsun Jayadi, *Fundamentalisme Muhammadiyah*, (Surabaya: PNNM, 2010),

1062 Istilah *tajdid al-din* pada dasarnya kurang tepat digunakan, sebab agama adalah wahyu ilahi yang tidak boleh diubah dan diperbaharui. Istilah yang tepat adalah *tajdid al-fikr al-Islami*, sebab yang diperbaharui adalah pemahaman, pemikiran, metode pengajaran dan pengamalan ajaran agama tersebut. Al-Manawi, *al-Fayd al-Qadir*, Juz 1. (Cairo: Matba'ah Tijariyyah Kubra), 10. dalam Amal Fathullah Zarkasyi, *Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam*, (ISID-Gontor: Jurnal Tsaqofah Volume 9, Nomor 2 November 2013), 400.

Islam bahkan justru diperintahkan oleh al-Qur'an. Oleh karena para mujaddid ini bersikap positif terhadap modernitas, mereka oleh para ahli sejarah dijuluki kelompok modernis (*mujaddid*) dan ide mereka disebut modernisme Islam. Gerakan *tajdid* kemudian mulai merambah Indonesia.

Adapun di Indonesia pembaharuan tersebut dilakukan oleh berbagai organisasi dan golongan, diantaranya adalah Muhammadiyah, didirikan oleh Ahmad Dahlan di Kampung Kauman Yogyakarta pada 18 November 1912. Kondisi objektif yang mendasari kelahiran Muhammadiyah adalah faktor internal seperti ketidakmurnian amalan Islam sebagai akibat dari tidak dijadikannya al-Qur'an dan Sunnah Rasul sebagai satu-satunya rujukan oleh sebagian besar umat Islam Indonesia, lembaga pendidikan yang dimiliki umat Islam belum bisa menyiapkan generasi yang siap mengemban misi selaku khalifah di muka bumi. Sementara itu, faktor objektif eksternal adalah semakin meningkatnya Kristenisasi di tengah-tengah masyarakat Indonesia, penetrasi bangsa Eropa terutama Belanda di Indonesia pada masa kolonial. Menurut Mukti Ali, kelahiran Muhammadiyah dilatarbelakangi oleh empat hal yang penting, yaitu: (a). Ketidakbersihan dan campuraduknya kehidupan agama Islam di Indonesia. (b) ketidakefisienan lembaga pendidikan Islam. (c). Aktivitas misi katolik dan Protestan dan (d). Sikap acuh tak acuh, bahkan sikap merendahkan dari golongan intelektual terhadap Islam.<sup>1063</sup>

Selain Muhammadiyah yang berdiri tahun 1912, Syekh Ahmad Soorkati pada 1914 mendirikan Al-Irsyad yang bertujuan untuk memajukan pendidikan Agama Islam secara murni dikalangan bangsa Arab peranakan. Untuk itu mereka mendirikan madrasah al-Irsyad, terutama di daerah pesisir, seperti Surabaya, Pekalongan, Tegal dan Jakarta dalam bidang sosial dan dakwah Islam dengan dasar Al-Qur'an dan As-Sunnah secara murni<sup>1064</sup>.

Selain al-Irsyad, ada organisasi Persatuan Islam (Persis)<sup>1065</sup> yang didirikan oleh KH. Zamzam, ulama dari Palembang pada 17 September 1923 di Bandung. Tujuan Persis adalah mengembalikan kepemimpinan Islam pada Al-Qur'an dan Hadits. Guna mewujudkan cita-cita tersebut, Persis melakukan berbagai usaha seperti mendirikan madrasah, pesantren<sup>1066</sup>, kegiatan tabligh, serta menerbitkan majalah dan buku agama. Majalah yang cukup populer di kalangan kaum muslimin di Indonesia dan bahkan di mancanegara seperti Malaysia adalah majalah *Pembela Islam* dan *Al-Muslimun*.

Kiprah Persis dalam memerangi bid'ah dan khurafat yang disampaikan secara keras dan lugas memang sangat menonjol. Sikap semacam itu semakin menonjol disaat kepemimpinan ustadz A. Hasan, yang terkenal karena pena dan lidahnya yang tajam dalam menegakkan pemurnian agama. Popularitas A. Hasan saat memimpin Persis adalah korespondensi yang beliau lakukan dengan Bung Karno saat dibuang ke Ende. Surat itu kemudian diterbitkan dalam bagian dari buku Bung Karno yang terkenal, yaitu *di Bawah Bendera Revolusi* dalam bab *Surat-surat dari Ende*.<sup>1067</sup>

Gerakan pemurnian Islam di Indonesia tersebut di Implementasikan dengan didirikannya lembaga-

---

1063 Mukti Ali, 1985 dalam Pasha dan Darban, 2002

1064 Soegijanto Padmo, *Gerakan Pembaharuan Islam Indonesia dari Masa ke Masa: Sebuah Pengantar*; (Jurnal Humaniora, Vo. 19, No. 2 Juni 2007), 156.

1065 Persatuan Islam merupakan salah satu gerakan Islam modern yang cenderung menekankan aktivitas gerakannya dalam bidang pendidikan dan sosial. Persatuan Islam bukanlah organisasi yang bergelut dalam bidang *siyashah*, dalam arti politik praktis. Lihat Pimpinan Pusat Persatuan Islam, *Tafsir Qanun Asasi dan Dakhili Persatuan Islam*, (Bandung: Pusat Pimpinan Persis, 1984), 6. Pandangan ini didukung juga oleh Howard M. Federspiel yang secara serius mengkaji Persatuan Islam. Menurutnya, sejak permulaan sekali Persatuan Islam telah menawarkan berbagai aktivitas pendidikannya. Bidang pendidikan telah mendapat penekanan serius dari Persatuan Islam. Lihat Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (Ithaca, New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program Cornell University, 1970), 18.

1066 Pada tahun 1940 Ahmad Hassan pindah ke Bangil, di Bangil ini kemudian Ahmad Hassan mendirikan Pesantren Persatuan Islam yang hingga sekrang masih tetap eksis. Selain itu sesudah tahun 1900-an banyak bermunculan sekolah-sekolah swasta atau partikelir. sekolah-sekolah ini di antaranya didirikan oleh organisasi-organisasi Indonesia yang bergerak dalam bidang pendidikan. Pada umumnya sekolah-sekolah swasta ini mendapat bantuan dari Pemerintah. Bantuan atau subsidi inilah kiranya yang telah membuat pesatnya penyelenggaraan pendidikan oleh pihak swasta. Baca Soegarda Poerbakawatja, *Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka*, (Jakarta: Gunung Agung, 1970), 29.

1067 Soegijanto Padmo, *Gerakan*, 157.

lembaga pendidikan seperti pesantren dan sekolah formal, pelebagaan tersebut sebagai bentuk dan upaya mewarisi dan mempertahankan ideologi *puritan* melalui jalur pendidikan formal, pelebagaan ideologi *puritan* dalam bentuk pesantren ini merupakan salah satu unsur yang dipilih dalam menentukan obyek penelitian, diantara obyek penelitian yang dipilih adalah: Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan, Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan, Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan, Pesantren Maskumambang Dukun Gresik, Pesantren Persatuan Islam di Bangil Pasuruan dan Pesantren Walibarokah Lembaga Dakwah Islam Indonesia di Burengan Kediri.

Pengambilan keenam pesantren tersebut sebagai obyek penelitian dengan landasan bahwa keenam pesantren itu sudah dianggap mewakili ideologi puritan di Indonesia dan beberapa ormas maupun lembaga yang menganut ideologi tersebut, diantaranya adalah Muhammadiyah, Persatuan Islam, Lembaga Dakwah Islam Indonesia, Dewan Dakwah Indonesia, Ideologi Salafi dan Wahabi.

Pondok Modern Muhammadiyah adalah representasi dari Muhammadiyah, Pesantren Persatuan Islam adalah representasi dari Persatuan Islam, Pesantren Wali Barokah adalah representasi dari Lembaga Dakwah Islam Indonesia, Pesantren al-Ishlah adalah representasi dari Gontor, Pesantren al-Islam adalah representasi dari Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia, Pesantren Maskumambang adalah representasi dari ideologi Wahabi.

## **B. Dinamisasi Purifikasi Keagamaan**

Dalam perkembangan sejarahnya bahwa gerakan purifikasi pasca Ibnu Taimiyah terus mengalami dinamisasi, dan kontinuitasnya, serta mengalami beberapa variasi corak dan penekanannya masing-masing sesuai dengan konteks waktu, tempat, dan problem yang dihadapi. Gerakan-gerakan purifikasi itu sendiri dapat diklasifikasi menjadi dua, yaitu gerakan purifikasi pra-modern dan gerakan purifikasi pada masa modern.

Gerakan purifikasi pra-modern, mengambil bentuknya terutama pada abad XVII dan XVIII M. Sementara itu, gerakan modern terutama dimulai pada saat jatuhnya Mesir di tangan Napoleon Bonaparte (1798-1801 M), yang kemudian menginsafkan umat Islam tentang rendahnya kebudayaan dan peradaban yang dimilikinya, serta memunculkan kesadaran akan kelemahan dan keterbelakangan<sup>1068</sup>.

Walaupun gerakan purifikasi secara garis besarnya terbagi dalam dua batasan dekade yaitu pra-modern (abad XVII dan XVIII M) dan modern (mulai abad XIX M), tetapi sebagaimana dikemukakan oleh Fazlur Rahman bahwa gerakan purifikasi yang dilancarkan pada abad tersebut pada dasarnya menunjukkan karakteristik yang sama dengan gagasan pokok Ibnu Taimiyah yang dipandang sebagai bapak purifikasi, yaitu gerakan-gerakan purifikasi tersebut mengedepankan rekonstruksi sosio-moral masyarakat Islam sekaligus melakukan koreksi sufisme yang terlalu menekankan individu dan mengabaikan masyarakat<sup>1069</sup>.

Adanya karakteristik yang sama pada gerakan-gerakan purifikasi, baik pra-modern maupun modern tersebut, dapat dilihat misalnya pada abad XVII M. Syaikh Ahmad Sirhindi telah meletakkan dasar teori reformasi yang sama dengan Ibnu Taimiyah, juga menekankan pelaksanaan ajaran syariah dalam kehidupan sehari-hari. Kemudian gerakan wahabiah pada abad XVIII M yang dipelopori Muhammad bin Abdul Wahab dipandang lebih radikal dan tidak mengenal kompromi terhadap semua pengaruh yang “non Islam” terhadap amal ibadah. Gerakan-gerakan serupa juga muncul di kawasan dunia Islam lainnya. Shah Waliyullah di India abad XVIII M, juga melakukan hal yang sama dengan apa yang dilakukan oleh Syaikh Ahmad dalam sikapnya terhadap ajaran sufi yang menyimpang. Namun, yang

---

1068 Lihat Harun Nasution, *Pembaruan*, 14. Zulbadri Idris, *Pembaruan Islam Sebelum Periode Modern*, dalam Jurnal Media Akademika, No. 29, XIV/1998, 56.

1069 M. Amin Rais, *Kata Pengantar*, x. Lihat lebih lanjut pada Fazlurrahman, *Revival and Reform in Islam*, dalam P.M Holt. ANN K.S Lambton, Bernard Lewis (ed), *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2B, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 636-656.

membedakannya dengan pendahulunya, gerakan Shah Waliyullah juga memasuki dunia kehidupan sosial politik, di mana ia menentang ketidakadilan sosial ekonomi yang menimpa rakyat, mengkritik beban pajak yang ditanggung oleh kaum petani, serta menyerukan kaum muslimin untuk menegakkan sebuah negara teritorial di India yang menyatu ke dalam bentuk sebuah kekaisaran yang bersifat internasional<sup>1070</sup>.

Gerakan purifikasi pra-modern dengan dasar “kembali kepada al-Qur’an dan al-Sunnah serta ijtihad” sebagaimana di atas, juga mewarnai gerakan purifikasi pada era modern (abad XIX dan XX M). Sebagai misal, gerakan purifikasi yang digerakkan dan dicetuskan oleh Muhammad Abduh, yang dirumuskan dalam empat aspek yaitu: *pertama*, pemurnian Islam dari berbagai pengaruh ajaran dan pengamalan yang tidak benar (*bid’ah* dan *khufarat*); *kedua*, purifikasi sistem pendidikan tinggi Islam; *ketiga*, perumusan kembali doktrin Islam sejalan dengan semangat pemikiran modern; *keempat*, pembelaan Islam terhadap pengaruh-pengaruh dan serangan-serangan Eropa<sup>1071</sup>.

Apa yang dilakukan oleh Abduh di atas, menunjukkan adanya karakteristik yang sama dengan era sebelumnya, yaitu adanya purifikasionis-reformis. Apa yang dilakukan Abduh hanya sebagai salah satu contoh, tentunya dapat ditemukan juga dalam gerakan dan pemikiran yang dilakukan oleh tokoh lainnya.

Berkaitan dengan kesinambungan karakteristik gerakan purifikasi baik pra-modern dan modern, menurut Voll dapat terlihat pula pada tiga bidang atau tema yang digelorkan, yaitu: *pertama*, seruan untuk kembali kepada penerapan ketat al-Qur’an dan Sunnah Nabi; *kedua*, keharusan adanya ijtihad; *ketiga*, penegasan kembali keaslian dan keunikan pengalaman Qur’an yang berbeda dengan cara-cara sintesa dan keterbukaan pada tradisi Islam lainnya<sup>1072</sup>.

Uraian di atas menunjukkan bahwa ide purifikasi yang berlandaskan teologis dan normatif, secara historis menunjukkan relevansi dengan landasan teologis dan normatif. Oleh karenanya, gerakan purifikasi memiliki akar historis yang kuat sebagai pijakan bagi kontinuitas gerakan purifikasi kini dan yang akan datang.

### C. Sekilas tentang Obyek Penelitian

Ada enam pesantren yang menjadi obyek penelitian dalam tulisan ini, pengambilan enam pesantren tersebut didasarkan bahwa keenam pesantren tersebut menganut ideologi puritan, dan keenam pesantren tersebut merupakan bentuk representasi dari pelebagaan ideologi puritan di pesantren. Penulis akan menjelaskan secara singkat keenam pesantren tersebut.

Yang *pertama* adalah Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan (PMM), PMM merupakan salah satu aset yang di miliki oleh Muhammadiyah. Karena ia merupakan lembaga yang dibawah naungan Muhammadiyah, maka secara ideologis Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan berideologikan Muhammadiyah.

Adapun konsep keilmuan yang dikembangkan di Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan adalah kombinasi antara Aspek Aqidah yang sedikit banyak diambil dari Pesantren al-Mu’min Ngruki, sedangkan Aspek Fiqih<sup>1073</sup> diambil dari Pesantren Persatuan Islam di Bangil, serta Aspek Bahasa diambil dari Gontor.

---

1070 Achmad Jainuri, *Tradisi Tajdid dalam Sejarah Islam* (bagian kedua), dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 06/80/1995, 25.

1071 Lihat Achamd Jainuri, *Landasan*, 25-26

1072 John O Voll, *Pembaruan*, 25

1073 Pendekatan yang digunakan dalam Pembelajaran fiqh di Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan adalah pendekatan tradisi ikhtilaf, pengertiannya bahwa peserta didik diberi wawasan yang luas dari beberapa pendapat, dan dibiasakan untuk mengkritisi dan menerima pendapat orang lain, sehingga lahirlah demokratisasi pendidikan dalam kelas. Hasan Rasidi, *Konsep Pendidikan Rahmatan Lil ‘Alamin, Analisis Pemikiran KH. Karim Zen tentang Pendidikan Islam*, (Surabaya: Tesis IAIN Sunan Ampel, 2003), 26

Yang *kedua* adalah Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik, Maskumambang merupakan sebuah pesantren dibawah naungan Yayasan Kebangkitan Umat Islam (YKUI) yang tidak berafiliasi terhadap kelompok golongan ormas tertentu, akan tetapi pada awalnya nyaris mirip dengan NU<sup>1074</sup>. Akan tetapi pada saat masa kepemimpinan KH. Amar, pola keilmuan dan ideologi Maskumambang berubah dan cenderung pada ideologi wahabi, sehingga suatu ketika KH. Najih Achjad pernah mewakili Indonesia mengikuti seminar *Risalah Wahabiyah* di Saudi Arabia.

Selanjutnya adalah Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan, al-Islam merupakan pondok pesantren yang sempat menjadi sorotan media karena beberapa pengajar di pesantren al-Islam menjadi pelaku Bom Bali pada tahun 2001, Chozin sebagai pengasuh pondok yang sekarang menjadi ketua yayasan pesantren al-Islam merupakan kakak Amrozi pelaku Bom Bali<sup>1075</sup>. Walaupun demikian, pengasuh pondok pesantren al-Islam KH. Din Muhammad Zakariya memaknai jihad tidak seperti yang dimaknai oleh mereka pelaku Bom, sehingga dapat dimungkinkan pola pikir dan konsep jihad yang di anut pelaku Bom tersebut dibangun diluar pesantren al-Islam. Terlepas dari kontroversi tersebut, penelitian ini tidak menyinggung bagaimana konstruk pesantren al-Islam tentang jihad<sup>1076</sup>, akan tetapi lebih fokus pada konstruk ideologi puritan di pesantren al-Islam.

Yang *keempat* adalah Pondok Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan, al-Ishlah merupakan pesantren yang didirikan oleh KH. Dawam Sholeh, dari latar belakang keluarga dapat diketahui jika KH. Dawam Sholeh adalah dari keluarga Muhammadiyah, akan tetapi tidak serta merta pesantren yang didirikannya adalah pesantren Muhammadiyah atau secara ideologis *pure* Muhammadiyah.

Gagasan dan ide pendirian pesantren al-Ishlah sangat banyak dilatarbelakangi dari Pondok Gontor dimana KH. Dawam dulunya pernah nyantri. Sehingga ideologi dan manajemen Gontor sangat kental mewarnai pondok pesantren al-Ishlah, walaupun tidak bisa secara keseluruhan diterapkan seperti di Gontor. Di sisi lain, ideologi Muhammadiyah turut andil dan sedikit banyak berpengaruh dalam pembentukan ideologi di pesantren al-Ishlah itu sendiri, karena KH. Dawam sendiri pernah menjadi kepala sekolah di SMP Muhammadiyah Sendangagung.

Yang *kelima* adalah Pesantren Persatuan Islam Bangil Pasuruan, atau sering disingkat Pondok PERSIS, Persis sendiri merupakan salah satu gerakan Islam modern yang cenderung menekankan aktivitas gerakannya dalam bidang pendidikan dan sosial. Persatuan Islam bukanlah organisasi yang bergelut dalam bidang *siyasah*, dalam arti politik praktis<sup>1077</sup>.

Persatuan Islam sebagai sebuah *jam'iyah* pendidikan dan sosial, dengan sendirinya memiliki sistem pendidikan tersendiri. Sistem pendidikan Persatuan Islam ini disebut dengan "Pesantren Persatuan Islam"<sup>1078</sup>. Sistem ini memiliki kurikulum pendidikan tersendiri yang berlaku bagi semua

---

1074 Dalam sebuah ungkapan, Gus Dur pernah mengatakan bahwa pendiri NU itu ada tiga, yaitu KH. Hasyim Asy'ari, KH. Kholil dan Maskumambang. Wawancara dengan Drs. Fatihuddin Munawwir tanggal 05 Mei 2014. Beliau adalah ketua Yayasan Kebangkitan Umat Islam (YKUI) Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik. Beliau adalah menantu dari KH. Najih Achjad. Dikarenakan kondisi kesehatan KH. Najih Achjad saat ini tidak memungkinkan untuk mengasuh pesantren, maka sementara ini kepemimpinan dipegang oleh Ust. Fatihuddin Munawwir.

1075 Setelah terjadinya Bom Bali, dan terbukti bahwa pelakunya berasal dari pengajar al-Islam, masyarakat setempat sempat ingin membakar pesantren al-Islam, tapi ada salah satu tokoh masyarakat yang akhirnya dapat memadamkan amarah masyarakat dan memberikan pemahaman kepada masyarakat.

1076 Tidak seperti yang diberitakan, pesantren al-Islam pada dasarnya lebih moderat dalam memahami makna Jihad. Lihat Din Muhammad Zakariya, *Konsep Kurikulum Pendidikan Islam di Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan*, (Surabaya: Tesis Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2013).

1077 Lihat Pimpinan Pusat Persatuan Islam, *Tafsir Qanun Asasi dan Dakhili Persatuan Islam*, (Bandung: Pusat Pimpinan Persis, 1984), 6. Pandangan ini didukung juga oleh Howard M. Federspiel yang secara serius mengkaji Persatuan Islam. Lihat Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (Ithaca, New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program Cornell University, 1970), 18. Kajian yang merupakan disertasi doktoral ini berusaha memotret Persatuan Islam sebagai sebuah gerakan pembaruan Islam di Indonesia, mulai dari masa berdirinya hingga masa Orde Lama.

1078 Lihat *Komisi Tajdidut Ta'lim ke-2 Persatuan Islam, Pedoman Penyelenggaraan Pendidikan Pesantren Persatuan*



jenjang kependidikan mulai dari pendidikan prasekolah, pendidikan dasar, pendidikan menengah hingga pendidikan tinggi. Sistem pendidikan Persatuan Islam sesungguhnya terbentuk melalui proses historis yang cukup panjang. Semenjak kelahirannya, Persatuan Islam selaku *jam'iyah* pendidikan, tabligh dan kemasyarakatan telah menyelenggarakan pendidikan Islam secara khas dan partikelir<sup>1079</sup>.

Dan yang terakhir adalah Pesantren Wali Barokah LDII Burengan Kediri, dari sekian banyak gerakan keagamaan di Indonesia dengan berbagai varian paham, Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) mungkin bagian kecil yang tidak pernah diperbincangkan secara serius baik dalam kepentingan akademik maupun dalam perbincangan publik<sup>1080</sup>. Citra negatif LDII kini sudah mulai berangsur-angsur sirna dalam masyarakat, LDII kini menganut “paradigma baru<sup>1081</sup>” yang pada tahun 2006 dijabarkan oleh MUI dalam Fatwanya.

Terlepas dari berbagai macam kontroversi dan citra negatif LDII di masa lalu, LDII memiliki sebuah kekuatan kultural yang menjadi ciri dan identitas LDII seperti doktrin kembali kepada al-Qur'an dan Hadits, karena itu aktivitas santri tidak dapat dipisahkan dari mempelajari al-Qur'an dan Hadits<sup>1082</sup>. Tema-tema untuk berpegang teguh pada al-Qur'an dan Hadits menjadi tema-tema sentral dalam pengajian-pengajian LDII. Seruan dan himbuan kembali kepada al-Qur'an dan Hadits inilah yang menjadi sebuah semangat puritanisme keagamaan di kalangan LDII.

Profil santri di pesantren Walibarokah LDII Kediri didominasi oleh kalangan Abangan, walaupun tidak menutup pintu pada ormas lain seperti Muhammadiyah dan NU. Pembelajaran Hadits di pesantren Walibarokah tidak seperti pembelajaran Hadits pada pesantren lain yang cenderung menggunakan *Riyadhushsholihin* misalnya, pesantren Walibarokah lebih cenderung mengkaji hadits dari sumbernya langsung, yaitu *kitab-kitab kutubus sittah*, sehingga dipesantren Walibarokah terdapat banyak *halaqoh-halaqoh* pengajian hadits sesuai dengan masing-masing perowi hadits<sup>1083</sup>.

Pesantren Walibarokah sendiri tidak memiliki lembaga formal, sehingga para santri yang tinggal dipesantren walibarokah hanya mempelajari Hadits dan al-Qur'an sesuai minat dan kemampuan masing-masing<sup>1084</sup>. Santri yang ingin sekolah formal, mereka mengambil sekolah formal di sekitar pesantren. Walaupun demikian bukan berarti LDII tidak memiliki lembaga formal, lembaga formal yang dikelola LDII terletak di Jombang.

---

*Islam*, (Bandung: Pusat Pimpinan Persatuan Islam, 1984), Bab I pasal 1 dan Tim Perumus Pedoman Sistem Pendidikan Persatuan Islam, *Pedoman Sistem Pendidikan Persatuan Islam*, (Bandung: Bidang Tarbiyah Pimpinan Pusat Persatuan Islam, 1996), bab 1 pasal 1.

1079 Sesudah tahun 1990-an banyak bermunculan sekolah-sekolah swasta atau partikelir. Sekolah-sekolah ini diantaranya didirikan oleh organisasi-organisasi Indonesia yang bergerak dalam bidang pendidikan. Pada umumnya sekolah-sekolah swasta ini mendapat bantuan dari pemerintah. Bantuan atau subsidi inilah kiranya yang telah membuat pesatnya penyelenggaraan pendidikan oleh pihak swasta. Baca soegarda Poerbakawatja, *Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka*, (Jakarta: Gunung Agung, 1970), 29.

1080 Hilmi M, *Pergulatan Komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia di Kediri Jawa Timur*, (Jakarta: Universitas Indonesia, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Departemen Antropologi Program Studi Pascasarjana “Ringkasan disertasi”, 2012), 1.

1081 Penggunaan istilah “paradigma baru” adalah istilah yang “dipaksakan” oleh MUI, oleh karenanya MUI merespon paradigma baru LDII dengan menerbitkan Keputusan Komisi Fatwa MUI Nomor 03/Kep/KF-MUI/X/2006 tentang LDII. dalam Hilmi M, *Pergulatan*, 14.

1082 Wawancara dengan Ketua Dewan Pimpinan Wilayah LDII Ir. Chriswanto Santoso, M.Sc, di DPW LDII Gayungan VII/11 Surabaya. Tanggal 31 Mei 2014.

1083 Ada Halaqah Bukhori, ada Halaqah Muslim, ada Halaqah Imam Turmuzdi dan seterusnya, pengajarnya pun memiliki spesialisasi tersendiri, ada pengajar atau ust. Yang memiliki spesialisasi hadits-hadits Bukhori, ada ust. Yang memiliki spesialisasi hadits-hadits Muslim dan seterusnya. Wawancara dengan Bapak Chriswanto Santoso, tanggal 31 Mei 2014.

1084 Halaqah dibuat berdasarkan kemampuan masing-masing santri, sehingga dibuat kelas “lambat” artinya mereka yang masih nol dari segi keagamaan maupun penguasaan Bahasa Arab. Dan kelas “cepat”, artinya santri yang sudah “mumpuni” dalam segi bahasa arab maupun penguasaan keagamaan.

## D. Purifikasi Keagamaan di Pesantren

Respon maupun definisi dari purifikasi keagamaan di Pesantren cukup beragam, seperti Pondok Modern Muhammadiyah berpendapat bahwa, aqidah ummat Islam harus diluruskan, karena aqidah ahlusunah wal-jama'ah sendiri memiliki banyak versi, ada aqidah ahlusunah wal-jama'ah versi NU, ada aqidah ahlusunah wal-jama'ah versi Muhammadiyah, dan ada versi-versi yang lain, karenanya di Pondok Modern Muhammadiyah diajarkan *al-aqidah al-Islamiyyah as-Shohihah* karya Muhammad Zamil Zenu dan *al-aqidah al-wasithiyyah*, serta *Majmu' Fatawa* karya Ibnu Taimiyyah, dan juga beberapa ceramah dari Sholeh Fauzan bin Ustaimin salah seorang ulama besar Saudi Arabia, sehingga dalam memahami Islam dalam hal ini aqidah dapat sesuai dengan aqidah yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW.

Sedikit berbeda dengan apa yang difahami oleh Maskumambang, dalam pandangan Maskumambang Islam secara etimologis adalah *al-khudhu'* (patuh), patuh disini adalah patuh terhadap syari'at, yaitu syari'at yang diajarkan oleh Rasulullah. Karena Islam yang datang ke Indonesia itu sudah terkontaminasi oleh budaya animisme dinamisme maka *Purifikasi* disini adalah mengembalikan ajaran Islam sesuai dengan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Diantara latarbelakang pendirian Maskumambang sendiri adalah pemurnian tauhid, dan ini sudah terrefleksi pada visi Maskumambang yaitu "*beraqidah shohihah*".

Namun Pesantren al-Islam memiliki pandangan lain terkait dengan purifikasi, al-Islam berpendapat bahwa *Purifikasi* adalah *al-muhafadhah 'ala qodimi sholih wal akdhu bil jadid al-ashlah*<sup>1085</sup>, menjaga ajaran atau syari'at yang dibawa oleh Nabi dan para ulama salaf terdahulu dan mengambil sesuatu yang baru yang memiliki masalahat bagi ummat. Bagi pesantren al-Islam *Purifikasi* harus dilakukan, walaupun demikian, pesantren al-Islam tidak memaksakan ideologinya dianut oleh santri karena dalam agama tidak ada pemaksaan *la ikroha fiddin*, sehingga cenderung lebih longgar. Para santri diajak berdiskusi, berfikir dan dikenalkan dengan madzhab-madzhab yang ada.

Hampir sama, akan tetapi beda bentuk implementasi, Pandangan pesantren al-Ishlah mengenai *Purifikasi* adalah pemurnian aqidah, akan tetapi bentuk pemurniannya dan upaya purifikasinya tidak begitu tampak dan menonjol, penanaman aqidah di pesantren al-Ishlah sama dengan di Gontor, artinya persoalan-persoalan bid'ah sangat dihindari untuk dibahas.

Jauh berbeda dengan Pesantren Persatuan Islam, Pandangan Persis mengenai *Purifikasi*, Persis lebih condong ke istilah *taswiyah*, yaitu membersihkan Islam dari hal-hal yang bertentangan dengan syari'at, atau dari hal-hal yang berbau tradisi *hindu-Javanese Ceremonies and rituals*<sup>1086</sup>. Karena bagaimana seseorang bisa mengembalikan ajaran Islam sebagaimana semula jika daki-daki tersebut belum dibersihkan.

## E. Konstruksi Ideologi Puritan di Pesantren

Setiap pesantren memiliki ciri khasnya masing-masing dalam memaknai al-Qur'an dan al-Hadits, walaupun pada dasarnya mereka memiliki semangat yang sama yaitu semangat purifikasi agama, dan memiliki ideologi yang sama yaitu ideologi *tajdid*, walaupun ada pesantren yang tidak setuju dengan terminologi *tajdid* itu sendiri, akan tetapi tetap memiliki alunan yang senada dengan *tajdid*.

---

1085 Wawancara dengan KH. Din Muhammad Zakariya pada tanggal 15 Mei 2014. Beliau adalah pengasuh Pondok Pesantren al-Islam Tenggulung Solokuro Lamongan menggantikan Moh. Khozin yang sekarang menjabat sebagai ketua Yayasan Pesantren al-Islam

1086 Lihat Allan A. Samson, *Conception of Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesian Islam*, dalam Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (ed), *Political Power and Communications in Indonesia*, (London: University of California Press, 1978), 197.

Dengan demikian perlu kiranya dilakukan *tipologisasi ideologi puritan* di beberapa pesantren di Jawa Timur. Melalui penelitian yang dilakukan oleh penulis di enam pesantren di Jawa Timur, penulis memetakan ideologi puritan di pesantren menjadi tiga tipologi, yang *pertama* yaitu pesantren dengan tipologi *puritan radikal*<sup>1087</sup>, pesantren yang memiliki tipologi *puritan radikal* cenderung lebih keras dalam merespon persoalan-persoalan *tajdidiiyyah*, ada diantaranya yang menganut faham Muhammad bin Abdul Wahab<sup>1088</sup> sebagai ideologi mereka, yaitu pesantren Maskumambang Dukun Gresik. Adapula yang cenderung militan dalam mendidik para santri yaitu pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan<sup>1089</sup> dan ada juga yang cenderung *textual*<sup>1090</sup> dalam memaknai berbagai sabda Nabi dan firman Allah SWT yaitu Pesantren Persatuan Islam Bangil Pasuruan.

Indikasi tersebut dapat dilihat ketika pesantren-pesantren tersebut merespon persoalan-persoalan keagamaan yang terjadi di Masyarakat diantara salah satu statemen dari pesantren tersebut ketika merespon persoalan seperti tahlilan misalnya, mereka cenderung kaku dalam merespon:

*“Ya kita kan pilihannya hanya 2, jadi bahasa ushul fiqhnya (Qowaidnya) nya yaitu Idza ta’arodho mafsadataani ru’iya a’dzomuhuma dhararan, ketika dihadapkan 2 pilihan mafsadah maka mafsadah yang paling kecil yg harus di lakukan dan hindari yg besar, dari pada kita gak enak sama Allah lebih baik kita gak enak sama manusia, maksud saya, kalo tidak enak sama manusia dia akan paham, orang-orang seperti itu kan biasanya gak paham ngundang, tapi dikirim berkate”<sup>1091</sup>*

Tipologi *puritan radikal* ini sejatinya dapat dibagi lagi, karena pola radikal dimasing-masing pesantren tidak sepenuhnya dapat disamakan, yang *pertama* adalah *radikal skriptualis*, pola ini mencerminkan interpretasi nash al-Qur’an dan Hadits Nabi yang sangat tekstualis, interpretasi textualis tersebut dapat dilihat pada Pondok Pesantren Persatuan Islam dalam menginterpretasikan Hadits Nabi mengenai jilatan anjing yang sudah dibahas pada analisis sebelumnya. Yang *kedua* adalah *radikal fundamentalis*, pola ini mencerminkan interpretasi nash al-Qur’an dan Hadits Nabi yang sangat fundamentalis, pemikiran fundamentalis tersebut dapat dilihat pada Pondok Pesantren Maskumambang dalam memaknai persoalan nisan kuburan yang cukup satu buah dan tidak mencantumkan nama ataupun tulisan sedikitpun pada nisan, karena Maskumambang berpendapat bahwa penulisan nama tidak memiliki landasan dalam al-Qur’an dan Hadits. Yang *ketiga* adalah *radikal militanis*, pola ini mencerminkan karakter militan yang dibentuk oleh pesantren kepada santri, karakter militan tersebut ditanamkan oleh Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun, ini dibuktikan bahwa pesantren tersebut memiliki “senjata” untuk membela umat Islam di daerah-daerah konflik atas komando dari pesantren, karenanya santri harus siap sedia dan rela berkorban demi membela umat Islam.

Tipologi selanjutnya, yaitu pesantren dengan tipologi *puritan modernis*, pesantren yang memiliki tipologi *puritan modernis* cenderung lebih longgar dalam merespon persoalan-persoalan *tajdidiiyyah*, seperti ketika merespon ucapan selamat natal, pesantren dengan tipologi *puritan modernis* jauh lebih toleran dibanding dengan pesantren lain yang memiliki tipologi *puritan radikal*, pesantren dengan tipologi *puritan modernis* menganggap bahwa ucapan selamat natal tidak akan merubah akidah seseorang, sama halnya dengan ketika Nabi Muhammad “berdiri” ketika ada orang Yahudi yang

---

1087 Istilah Puritan Radikal ini dibahasakan secara elok oleh Azyumardi Azra dengan istilah “Ultrapuritan”, atau semacam purifikasi yang kebablasan. Jika purifikasi versi Muhammadiyah hanya terbatas pada urusan *mahdlah*, ultrapuritan juga melakukan pemurnian dalam masalah mu’amalah. Pernyataan ini disampaikan pada International Research Confrence on Muhammadiyah (IRCM), 29 November–02 Desember 2013 di Universitas Muhammadiyah Malang.

1088 Pengakuan ini diungkapkan sendiri oleh Bapak Fatih selaku ketua Yayasan dan menantu dari KH. Najih Achjad: “.... Tauhidnya adalah tauhid Wahabi, jadi dunia luar menganggap Maskumambang itu Wahabi pesantren Wahabi, sehingga bapak sendiri pernah mewakili Indonesia untuk semacam seminar internasional masalah *risalah wahabiiyyah* di Saudi.

1089 Pesantren al-Islam sendiri memiliki beberapa koleksi senjata, sebagaimana yang diakui oleh pengasuh pondok al-Islam sendiri KH. Din Muhammad Zakariya: “Kita punya senjata memang, untuk membela Poso, membela Ambon, tahu polisi-polisi semuanya itu, yang dikomandoi sama Ali Imron, yang sekarang masih dipenjara di metro jaya”

1090 Pernyataan textual ini adalah kesimpulan penulis yang juga diamini oleh ust. Umar bahwa memang Persis seringkali dianggap seperti itu: “....Oleh karena itu sering, orang Persis dikatakan *Dhohiriyah*, karena mengambil *Dhohirinya* Hadits itu.”

1091 Wawancara dengan Drs. Fatihuddin Munawwir tanggal 05 Mei 2014

meninggal yang kebetulan jenazahnya melewati depan beliau, sikap “berdiri” Nabi ini merupakan bentuk penghormatan Nabi Muhammad terhadap orang Yahudi tersebut, sama halnya dengan ucapan selamat Natal merupakan bentuk penghormatan ummat Islam kepada kaum Nasrani<sup>1092</sup>. Demikian halnya dengan persolan-persoalan lain seperti program Keluarga Berencana (KB), suntik meningitis dan mendatangi tahlilan, pesantren al-Ishlah lebih toleran dalam merespon persoalan-persoalan tersebut, walaupun demikian bukan berarti al-Ishlah menyetujui tahlilan, tapi jika mendatangi itu hanya sekedar menjaga *hablumminannas* maka itu tidak masalah, demikian juga dengan KB dan suntik meningitis selama itu untuk *kemaslahatan* maka boleh saja.

Pesantren yang tergolong dengan tipologi *puritan modernis* yaitu Pondok Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan. Diantara pesantren yang diteliti oleh peneliti, hanya pesantren al-Ishlah yang masuk golongan *puritan modernis*, sikap *modernis* yang dimiliki al-Ishlah tidak lepas dari background studi dan latarbelakang pendidikan pengasuh pesantren al-Ishlah yaitu KH. Dawam Shaleh yang lulusan Pondok Modern Gontor Ponorogo.

Tipologi yang *ketiga* yaitu pesantren dengan tipologi *puritan akomodasionis*<sup>1093</sup>, pesantren yang memiliki tipologi *puritan akomodasionis* cenderung lebih akomodatif dalam merespon persoalan-persoalan *tajdīdiyyah*, disatu sisi tetap mempertahankan semangat puritannya, disisi lain tetap menjaga keutuhan *hablumminannas* dalam rangka mengakomodir perbedaan.

Pesantren yang tergolong dalam tipologi *puritan akomodasionis* adalah Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan dan Pesantren Walibarokah LDII Santren Kediri. Sikap Pondok Modern Muhammadiyah dan Pesantren Walibarokah hampir sama ketika menyikapi undangan tahlilan, jika itu dalam rangka menjaga *hablumminannas* tidak masalah, akan tetapi memakan makanan tidak dibolehkan, karena itu disajikan *li ghoirillah* dan merupakan bentuk *ta'awun*. Walaupun demikian tidak semua sikap menunjukkan persamaan, akan tetapi sikap tersebut cenderung akomodatif. Contoh yang lain adalah ketika menyikapi program KB, Pondok Modern Muhammadiyah berpendapat jika itu sebatas *tandzim* maka itu tidak masalah, sedangkan pesantren Walibarokah memiliki dua kebijakan, ketika di dalam pesantren dan di kalangan internal, LDII tidak menganjurkan menggunakan KB, akan tetapi di kalangan eksternal, LDII tidak menyerukan kepada masyarakat agar tidak mengikuti program KB, sikap ini demi menjaga dan menghormati kebijakan pemerintah.

## F. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis diatas, penulis menemukan bahwa Puritanisme keagamaan sebagai “ruh” dalam pesantren, dijadikan pembenar atas apa yang telah di interpretasikan, sehingga seringkali hubungan sosial dinomor duakan demi menjaga loyalitasnya terhadap sang maha kuasa. Maka ada sebagian pesantren yang memahami makna al-Qur’an dan al-Hadits secara tekstual, sehingga implikasinya pun cenderung mengesampingkan perbedaan yang ada. Adapula yang memahami makna al-Qur’an dan al-Hadits secara kontekstual, sehingga implikasinya pun cenderung toleran dan akomodatif dalam menyikapi perbedaan yang ada.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa konstruk ideologi puritan di pesantren Jawa Timur dapat di tipologikan menjadi tiga, yaitu: tipologi *puritan radikal*, *puritan modernis* dan *puritan akomodasionis*. Pesantren dengan tipologi *puritan radikal* adalah Pondok Pesantren Maskumambang Dukun Gresik, Pondok Pesantren al-Islam Tenggulun Solokuro Lamongan dan Pondok Pesantren Persatuan Islam. Sedangkan pesantren dengan tipologi *puritan modernis* adalah Pondok Pesantren al-

---

1092 Wawancara dengan KH. Dawam Sholeh Pengasuh Pimpinan Pondok Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan.

1093 Terminologi Akomodasionis terinspirasi dari istilah yang digunakan oleh Allan Samson dalam artikelnya *Conception of Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesian Islam*, dalam Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (ed), *Political Power and Communications in Indonesia*, (London: University of California Press, 1978), 196.

Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan. Dan pesantren dengan tipologi *puritan akomodasionis* adalah Pondok Modern Muhammadiyah Paciran Lamongan dan Pondok Pesantren Walibarokah Santren Kediri.

## DAFTAR PUSTAKA

Al-Manawi, *al-Fayd al-Qadir*, Juz 1. Cairo: Matba'ah Tijariyyah Kubra.

Federspiel, Howard M, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca, New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program Cornell University, 1970.

Federspiel, Howard M, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca, New York: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program Cornell University, 1970.

Ibrahim, Anwar, et. al (ed): *Reading On Islam in Southest Asia*. diterjemahkan A Abadi, Setiawan, *Islam di Asia Tenggara, Prespektif Sejarah*. Jakarta: LP3E5.

Jainuri, Achamd, *Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam*, Jurnal Ulumul Qur'an, No.03 Vol. VI, 1995.

Jainuri, Achmad, *Tradisi Tajdīd dalam Sejarah Islam* (bagian kedua), dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 06/80/1995, 25.

Jayadi, Mahsun, *Fundamentalisme Muhammadiyah*, Surabaya: PNNM, 2010.

Komisi Tajdid Ta'lim ke-2 Persatuan Islam, *Pedoman Penyelenggaraan Pendidikan Pesantren Persatuan Islam*, Bandung: Pusat Pimpinan Persatuan Islam, 1984.

M, Hilmi, *Pergulatan Komunitas Lembaga Dakwah Islam Indonesia di Kediri Jawa Timur*, Jakarta: Universitas Indonesia, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Departemen Antropologi Program Studi Pascasarjana "Ringkasan disertasi", 2012.

Nasution, Harun, *Pembaruan*, 14. Zulfadri Idris, *Pembaruan Islam Sebelum Periode Modern*, dalam *Jurnal Media Akademika*, No. 29, XIV/1998, 56.

P.M Holt. ANN K.S Lambton, Bernard Lewis (ed), *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2B, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Padmo, Soegijanto, *Gerakan Pembaharuan Islam Indonesia dari Masa ke Masa: Sebuah Pengantar*, *Jurnal Humaniora*, Vo. 19, No. 2 Juni 2007.

Pimpinan Pusat Persatuan Islam, *Tafsir Qanun Asasi dan Dakhili Persatuan Islam*, Bandung: Pusat Pimpinan Persis, 1984.

Poerbakawatja, Soegarda, *Pendidikan dalam Alam Indonesia Merdeka*, Jakarta: Gunung Agung, 1970.

Prosedding International Research Confrence on Muhammadiyah (IRCM), 29 November–02 Desember 2013 di Universitas Muhammadiyah Malang.

Rasidi, Hasan, *Konsep Pendidikan Rahmatan Lil 'Alamin, Analisis Pemikiran KH. Karim Zen tentang Pendidikan Islam*, Surabaya: Tesis IAIN Sunan Ampel, 2003.

Samson, Allan A, *Conception of Politics, Power and Ideology in Contemporary Indonesian Islam*, dalam Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (ed), *Political Power and Communications in Indonesia*, London: University of California Press, 1978.

Tim Perumus Pedoman Sistem Pendidikan Persatuan Islam, *Pedoman Sistem Pendidikan Persatuan Islam*, Bandung: Bidang Tarbiyah Pimpinan Pusat Persatuan Islam, 1996.

Zakariya, Din Muhammad, *Konsep Kurikulum Pendidikan Islam di Pondok Pesantren al-Islam*

*Tenggulun Solokuro Lamongan*, Surabaya: Tesis Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2013.

Zarkasyi, Amal Fathullah, *Tajdid dan Modernisasi Pemikiran Islam*, ISID-Gontor: Jurnal Tsaqofah Volume 9, Nomor 2 November 2013.

### **Wawancara**

Wawancara dengan Ketua Dewan Pimpinan Wilayah LDII Ir. Chriswanto Santoso, M.Sc, di DPW LDII Gayungan VII/11 Surabaya. Tanggal 31 Mei 2014.

Wawancara Pengasuh Ponpes al-Islam KH. Din Muhammad Zakariya pada tanggal 15 Mei 2014.

Wawancara dengan Pengasuh Ponpes Maskumambang Drs. Fatihuddin Munawwir tanggal 05 Mei 2014

Wawancara dengan KH. Dawam Sholeh Pengasuh Pimpinan Pondok Pesantren al-Ishlah Sendangagung Paciran Lamongan. Pada tanggal 16 Mei 2014

John O Voll, *Pembaruan*, 25

Mukti Ali, 1985 dalam Pasha dan Darban, 2002.

# Menggagas Islam Persuasif di Aceh: Upaya Resolusi Konflik Agama berbasis Multikultural

Oleh: Mumtazul Fikri

## Abstrak

*Beberapa tahun terakhir pergolakan dan penolakan terhadap syariat Islam di Aceh semakin gencar disuarakan, selain itu banyak pertikaian berbasis agama muncul di dalam masyarakat Aceh, ini menunjukkan ada masalah akut dalam penerapan syariat Islam di Aceh. Tulisan ini diawali dengan uraian fakta bahwa multikultural merupakan konsep klasik di dalam Islam yang telah ada sejak lama bahkan sejak negara Madinah lahir sebagai negara Islam pertama di dunia. Sedangkan dalam konteks Aceh, multikultural juga telah lama dikenal mengingat Aceh merupakan daerah pluralis dengan keragaman identitas masyarakatnya. Tulisan ini merupakan hasil penelitian penulis dimana hasil penelitian penulis yang menunjukkan bahwa syariat Islam di Aceh seolah belum mampu memayungi aspek multikultural masyarakat Aceh. Bahwa implementasi syariat Islam di Aceh membutuhkan kepada pendekatan berbasis lokal dengan mengedepankan multikultural sebagai muara dari penetapan kebijakan. Penulis merumuskan konsep Islam persuasif melalui empat prinsip utama yaitu menjunjung kearifan lokal, partisipasi aktifumat, berbasis psikologis dan bernilai optimis. Keempat prinsip tersebut diharapkan mampu menjadi solusi dalam upaya resolusi konflik agama yang terjadi di Aceh.*

*Kata kunci: Islam Persuasif, Resolusi Konflik, Multikultural*

## A. Pendahuluan

Dalam setahun terakhir ini ada 3 (tiga) peristiwa penting di Aceh yang berhubungan dengan Islam dan penerapan syariat di dalam masyarakat. *Pertama*, peristiwa pemukulan terhadap Drs. Ibrahim Latif, Kepala Dinas Syariat Islam Kota Langsa Propinsi Aceh. Peristiwa ini bermula ketika *wilayatul hisbah* (polisi syariat) Kota Langsa yang dipimpin langsung oleh Kepala Dinas Syariat Islam Kota Langsa menertibkan pesta Keyboard malam di desa Karang Anyar Kota Langsa. *Kedua*, peristiwa pelemparan botol miras terhadap Wilayatul Hisbah Kota Langsa Propinsi Aceh. Peristiwa ini terjadi pada saat WH Kota Langsa menertibkan pesta Keyboard malam di desa Alue Merbau Kecamatan Langsa Timur Kota Langsa. Kejadian ini secara tidak langsung membuktikan bahwa adanya oknum masyarakat yang tidak sependapat atas diterapkannya syariat Islam di Aceh sehingga melahirkan perlawanan yang tidak hanya verbal tetapi juga fisik. *Ketiga*, peristiwa pertikaian berdarah antara masyarakat dan pengikut pengajian Tgk. Ayyub Syakubat di Kecamatan Peulimbang Kabupaten Bireun. Peristiwa ini bermula dari kecurigaan masyarakat terhadap pengajian Tgk. Ayyub yang dianggap memiliki keganjilan dan perbedaan dengan pengajian yang lumrah dilakukan di dalam masyarakat. Kecurigaan dan perselisihan ini bermula pada peristiwa berdarah hingga menyebabkan 3 (tiga) nyawa manusia melayang sia-sia termasuk Tgk Ayyub sendiri.

Dua peristiwa pertama diatas menunjukkan bahwa adanya pergolakan oknum masyarakat yang tidak sependapat dengan penerapan syariat Islam di Aceh, sedangkan peristiwa ketiga menunjukkan bahwa perbedaan pemahaman agama dapat menyulut perselisihan dan konflik agama, dimana penganut ajaran minoritas dianggap sesat karena tidak bersyariat sesuai dengan paham mayoritas. Jika ditilik dari sisi lokasi kejadian, maka peristiwa pertama dan kedua terjadi pada daerah yang sama yaitu kota Langsa, sebuah kota di bagian timur Aceh dengan penduduk multietnis dan budaya heterogen. Sedangkan peristiwa ketiga terjadi di Peulimbang, sebuah kota di daerah Kabupaten Bireun yang masyarakatnya dikenal memahami Islam dengan fanatik, stagnan dan tradisional. Maka secara dangkal terlihat bahwa

adanya hubungan antara konflik syariat yang terjadi dengan keragaman budaya dan heterogenitas identitas masyarakat di daerah tersebut.

Peristiwa-peristiwa diatas sungguh bertolakbelakang dengan fakta Aceh sebagai propinsi dengan jumlah penduduk muslim terbanyak di Indonesia. Dimana dalam menjalankan pemerintahannya Aceh diberikan otoritas khusus yang berbeda dengan propinsi lainnya di Indonesia. Kekhasan Aceh ini terdapat dalam 3 (tiga) bidang yaitu Agama, Pendidikan, dan Kebudayaan. Keistimewaan ini memungkinkan Aceh untuk merumuskan berbagai kebijakan berbasis kearifan lokal (local wisdom) yang berbeda dengan daerah lainnya di Indonesia. Diantaranya, penerapan syariat Islam di Aceh yang merupakan salah satu bentuk kekhasan kebijakan Aceh dalam bidang keagamaan.

Gambaran diatas menunjukkan bahwa adanya masalah akut dalam penerapan syariat Islam di Aceh terutama dari aspek heterogenitas umat Islam yang mendiami suatu daerah dengan identitas beragam. Dimana Islam yang *rahmatan lilaalamiin* justru ditakuti di daerah Aceh yang dikenal dengan *Serambi Mekkah*. Dan penganut Islam yang dianggap benar adalah mereka yang beragama dengan syari'at mayoritas. Maka tulisan ini akan menjawab sebuah pertanyaan utama, bagaimana format Islam persuasif yang ramah terhadap multikultural? Berikutnya pertanyaan tersebut akan dijawab dengan melihat 4 (empat) permasalahan yaitu; *Pertama*, Bagaimana multikulturalisme dalam perspektif Islam? *Kedua*, Bagaimana esensi pendidikan multikultural? *Ketiga*, Bagaimana pendidikan multikultural di negeri syari'at? *Keempat*, Bagaimana konsep Islam persuasif berbasis multikultural? Keempat permasalahan tersebut akan menjadi topik pembahasan utama dalam tulisan ini.

Untuk kebutuhan pembahasan, tulisan ini akan dimulai dengan menjelaskan konsep Islam dan multikulturalisme. Bagian kedua akan membahas tentang esensi dan konsep dasar pendidikan multikultural. Bagian ketiga akan menjelaskan tentang historis syari'at Islam di Aceh, Aceh dan multikulturalisme, regulasi pendidikan berbasis syari'at Islam di Aceh, dan kritik terhadap kurikulum pendidikan berbasis syari'at Islam. Pada bagian keempat akan menjelaskan tentang Islam persuasif sebagai konsep Islam yang ramah terhadap multikultural.

## **B. Islam dan Multikulturalisme**

Islam adalah agama yang menebarkan perdamaian, keselamatan dan kesejahteraan untuk semua. Ini selaras dengan makna Islam sendiri secara bahasa berasal dari *يسلم-إسلاما – أسلم* yang bermakna “tunduk dan patuh”. Kata dasarnya adalah *سَلِمَ* yang artinya “keselamatan”. Ini berarti bahwa tujuan kedatangan Islam adalah untuk membawa keselamatan bagi semua, baik muslim maupun non muslim, laki-laki atau perempuan, minoritas atau mayoritas, bahkan binatang sekalipun berhak menikmati kedamaian Islam. Sebagaimana firman Allah swt: “Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam” (QS. Al Anbiya’: 107).

Multikultural bukanlah sesuatu yang baru di dalam Islam. Dimana Islam sesungguhnya dibangun atas dasar perbedaan dan keanekaragaman. Nabi Muhammad saw sendiri dilahirkan di lingkungan masyarakat Arab dengan keragaman suku dan bangsa yang berbeda-beda. Bukankah pula beliau dilahirkan di lingkungan masyarakat yang suka berperang dan gemar bertikai demi mempertahankan martabat dan harga diri suku mereka. Masyarakat Arab sangat fanatik terhadap identitas kesukuan mereka dan bahkan mengerdilkan orang lain di luar suku mereka. Dalam lingkungan demikianlah Rasulullah saw diutus demi menghapus perbedaan dan mengakui keberagaman suku bangsa. Sebagaimana firman Allah swt: “Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.” (QS. Al-Hujurat: 13).

Ayat diatas menunjukkan bahwa perbedaan kelamin, suku dan bangsa sesungguhnya merupakan



*sunnatullah* yang tidak patut dipertentangkan dan perbedaan identitas sesungguhnya sebuah keniscayaan di dalam Islam, akan tetapi nilai ketaqwaan di dalam diri merupakan hal utama yang mesti diprioritaskan. Tentu ketaqwaan yang dimaksud di dalam ayat ini adalah ketaqwaan yang didasari oleh keimanan kepada Allah swt.

Dalam *sirah nabawiyah* kita ketahui bahwa perkembangan sejarah Islam pada masa Rasulullah saw dibagi kepada 2 (dua) periode; periode Makkah dan periode Madinah. Islam awalnya dibangun dengan susah payah oleh Rasulullah saw dan para sahabat di negeri Makkah, dan kemudian mulai menyebar ke daerah sekitarnya diantaranya kota Madinah yang kemudian menjadi pusat peradaban Islam di masa Rasulullah saw dan *Khulafaurrasyidin*. Pada saat hijrah pertama ke Madinah, hal pertama yang dilakukan oleh Rasulullah adalah mempersaudarakan dan mempersatukan antara *muhajirin* dan *anshar*. Madinah adalah kota pluralis dimana keberagaman identitas masyarakat lebih kentara dibanding Makkah. Dari keberagaman identitas bangsa (Arab, Persi), etnis (suku), bahasa, hingga agama (Islam, Yahudi, Paganisme, Nasrani).

Karenanya, di awal masa hijrah di Madinah Rasulullah melakukan perjanjian dengan kaum Yahudi, diantara isi perjanjian tersebut adalah bahwa kaum Yahudi dan kaum Muslimin bebas memeluk dan menjalankan ajaran agamanya masing-masing, dan keduanya mempunyai hak yang sama untuk menikmati hidup di kota Madinah. Perjanjian ini kemudian dikenal sebagai Piagam Madinah yang terdiri dari 10 bab dan 47 pasal. Inti Piagam Madinah ini meliputi prinsip-prinsip persamaan, persaudaraan, persatuan, kebebasan, toleransi beragama, perdamaian, tolong-menolong dan membela yang teraniaya.

Piagam Madinah dalam sejarah dikenal sebagai titik berdirinya negara Islam Madinah dan tonggak berdirinya kejayaan politik Islam. Fakta ini menunjukkan bahwa dalam mendirikan sebuah negara Islam maka multikulturalisme masyarakat harus menjadi prioritas utama. Inklusifisme masyarakat harus dipupuk kuat agar tumbuh toleransi sesama, karena eksklusifisme hanya akan melahirkan perpecahan dan kelemahan umat.

Pengakuan nilai-nilai multikulturalisme di dunia seiring dengan pengakuan terhadap hak asasi manusia (HAM) yang mengusung azas persamaan dan mengakui hak-hak sesama manusia. Ini ditandai dengan dideklarasikannya *Universal Declaration of Human Right* dalam Sidang Umum Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) di Istana Chailot Paris pada 10 Desember 1948 sehingga tanggal tersebut kini dikenal dengan hari HAM se-dunia. Sedangkan jauh sebelumnya, nilai-nilai multikulturalisme dalam Islam telah ada sejak 14 abad silam ketika diturunkannya al-Qur'an sebagai sumber utama Islam dan kemudian diperjelas dengan hadits Rasulullah saw sebagai sumber hukum kedua.

Al-Qur'an memberikan penghargaan setinggi-tinggi terhadap hak asasi manusia. Al-Qur'an sebagai sumber hukum di dalam Islam telah menyajikan dalil-dalil tentang persamaan derajat sesama manusia. Ini dapat dilihat pada jumlah ayat tentang HAM begitu banyak terdapat di dalam al-Qur'an, antara lain:

1. Di dalam al-Qur'an terdapat sekitar 80 ayat tentang hidup, pemeliharaan hidup dan penyediaan sarana kehidupan, misalnya dalam surat al-Maidah ayat 32. Selain itu, terdapat 20 ayat yang membahas tentang kehormatan.
2. Terdapat sekitar 150 ayat tentang ciptaan dan makhluk-makhluk, serta persamaan dalam penciptaan, misalnya dalam surat al-Hujurat ayat 13.
3. Terdapat sekitar 320 ayat tentang sikap menentang kezaliman dan orang-orang yang berbuat zalim, dan terdapat 50 ayat yang di dalamnya disebutkan kata-kata: *'adl, qisth dan qishash*.
4. Terdapat sekitar 10 ayat yang membahas tentang larangan memaksa dan menjamin kebebasan berpikir, berkeyakinan dan mengutarakan aspirasi, misalnya di dalam surat al-Kahfi ayat 29.

Selain itu, apabila dibandingkan dengan Piagam HAM PBB maka konsep HAM dalam Islam jauh lebih spesifik dalam mengatur hak-hak manusia yang bahkan tidak disebutkan di dalam Piagam HAM PBB, diantaranya:

1. *Hak anak yatim*, dalam deklarasi HAM PBB hanya disebutkan tentang pemeliharaan anak yatim, sedangkan di dalam Islam pemeliharaan terhadap anak yatim diatur hingga prosedur pemeliharaan harta anak yatim, misalnya di dalam surat an-Nisa ayat 2.
2. *Hak orang yang lemah akal*, dalam Islam keterbatasan dan kekurangan tidak menghapus derajat kemanusiaan seseorang dalam memperoleh hak di dalam kehidupan. Seperti pengakuan Islam terhadap hak-hak orang yang lemah akalnya. Yang dimaksud lemah akal disini adalah anak-anak yang belum baligh, orang yang hilang akalnya (gila), orang yang belum cerdas mengurus hidupnya, atau orang dengan kebutuhan khusus (*special needs*), seperti di dalam surat an-Nisa ayat 5.
3. *Hak membela diri*, dalam Piagam HAM PBB hak untuk membela diri juga terabaikan, akan tetapi Islam menjunjung tinggi hak manusia untuk membela diri bilamana dirinya di bawah serangan, meski hal ini terjadi di bulan haram, misalnya di dalam surat al-Baqarah ayat 194.
4. *Hak warisan*, hal ini juga sangat jarang disebutkan dalam berbagai piagam HAM di dunia. Faktanya justru perkara warisan merupakan sumbu utama penyulut konflik di dalam masyarakat bahkan konflik internal keluarga, begitu banyak perselisihan dan pertikaian terjadi justru bersumber dari sengketa hak warisan. Sedangkan dalam Islam hak warisan sangat spesifik diatur dari konteks si penerima hingga jumlah bagian yang berhak diterimanya, seperti di dalam surat an-Nisa ayat 7.

Maka dapat disimpulkan bahwa multikulturalisme bukanlah perkara baru di dalam konsep Islam. Islam dengan kesyumulannya membahas secara lugas dan tuntas tentang multikulturalisme dan persamaan hak sesama manusia. Mulai dari kajian historis hingga kajian dogma teoritis menyajikan fakta bahwa Islam sangat menghargai perbedaan dan keragaman identitas di dalam kehidupan manusia. Karenanya mestilah setiap cabang (*furu'*) Islam dilandasi atas semangat *tasamuh* terhadap perbedaan, tidak terkecuali dalam bidang pendidikan. Adapun esensi pendidikan dalam konteks multikultural akan diperjelas dalam pembahasan berikutnya.

### C. Esensi Pendidikan Multikultural

Pada dasarnya konsep pendidikan multikultural bukanlah konsep baru dalam dunia pendidikan, terutama bila menilik kepada pendidikan dalam konteks dunia barat dimana pendidikan multikultural pertama sekali dilahirkan. Konsep multikultural dicetuskan untuk meminimalisir diskriminasi atas perbedaan agama, suku, bangsa, ras, etnis, bahasa dan warna kulit yang terjadi negara-negara barat. Setelah melewati beberapa dekade akhirnya perbedaan identitas tersebut semakin mampu untuk diminimalisir dan persamaan hak semakin mencapai puncak keemasannya. Meski demikian, bukan berarti pendidikan multikultural menjadi kadaluarsa untuk dibahas tetapi justru semakin gencar pengakuan terhadap hak asasi manusia maka pendidikan multikultural semakin hangat untuk dibincangkan sebagai barometer naik turunnya kesadaran masyarakat dalam menghargai perbedaan sesama.

Istilah multikultural pertama sekali digunakan di Kanada pada era tahun 1950-an. Istilah ini dikutip dalam surat kabar Kanada, Montreal Times yang menggambarkan masyarakat Montreal sebagai masyarakat *multicultural* dan *multilingual*. Sedangkan secara makna, pendidikan multikultural dapat didefinisikan sebagai “pendidikan untuk keragaman kebudayaan dalam merespon perubahan demografis dan kultural lingkungan masyarakat tertentu atau bahkan dunia secara keseluruhan”.

Menurut Tilaar, fokus pendidikan multikultural tidak hanya diarahkan kepada kelompok rasial, agama dan kultural domain saja, akan tetapi pendidikan multikultural sesungguhnya merupakan sikap peduli (*care*) dan berusaha untuk mau mengerti (*difference*), atau “*politics of recognition*” yaitu politik pengakuan terhadap keberadaan orang-orang dari kelompok minoritas. Maka pendidikan multikultural berupaya untuk melihat masyarakat secara universal bukan parsial dari satu sudut pandang saja. Berdasarkan paradigma dasar bahwa sikap *indifference* dan *non-recognition* tidak hanya berakar dari ketimpangan struktur rasial, tetapi juga mencakup masalah-masalah tentang ketidakadilan, kemiskinan,

penindasan dan keterbelakangan kelompok-kelompok minoritas dalam berbagai bidang, seperti sosial, budaya, ekonomi, pendidikan dan juga agama.

Menurut Mahfud, istilah pendidikan multikultural dapat digunakan pada tingkat deskriptif dan normatif, yaitu menggambarkan dan menelaah isu-isu dan masalah-masalah pendidikan yang berkaitan dengan masyarakat multikultural. Bahkan mencakup hingga pertimbangan terhadap kebijakan-kebijakan dan strategi pendidikan dalam masyarakat multikultural. Maka dalam konteks deskriptif, kurikulum pendidikan multikultural mesti mencakup subjek-subjek seperti toleransi, perbedaan etno-kultural, dan agama. Sedangkan dalam konteks teoritis, Mahfud menjelaskan bahwa ada 5 (lima) pendekatan dalam pendidikan multikultural, yaitu: *pertama*, pendidikan mengenai perbedaan kebudayaan; *kedua*, pendidikan mengenai perbedaan pemahaman kebudayaan; *ketiga*, pendidikan bagi pluralisme kebudayaan; *keempat*, pendidikan dwi-budaya; *kelima*, pendidikan multikultural sebagai pendidikan moral manusia.

Menurut pandangan penulis, substansi pendidikan multikultural sebagai pendidikan moral manusia dapat dipahami dalam 2 (dua) substansi yang satu sama lain tidak dapat dipisahkan, yaitu:

*Pertama*, Substansi Teoritis, yakni memahami pendidikan multikultural sebagai sebuah konsep teoritis sebagai bagian dari upaya global untuk mencerdaskan peserta didik dalam memahami perbedaan dan menerima keanekaan nusantara dan kebhinnekaan Indonesia. Pendidikan multikultural dalam substansi ini berupa sejumlah konsep teoritis yang disajikan kepada peserta didik dan masyarakat. Karenanya substansi ini berhubungan dengan kurikulum pendidikan, metode pembelajaran, materi pelajaran dan lembaga pendidikan yang berhubungan langsung dengan aplikasi teoritis pendidikan multikultural.

*Kedua*, Substansi Praksis, yakni upaya untuk mengimplementasikan nilai multikultural sebagai solusi permasalahan (ekonomi, sosial, budaya, agama) di dalam masyarakat melalui pendekatan paedagogis. Substansi ini membahas tentang pengkajian terhadap permasalahan-permasalahan yang muncul di dalam masyarakat dan berupaya menghasilkan solusi tepat melalui pendekatan edukatif. Substansi ini berhubungan dengan penelitian-penelitian sosial, budaya, ekonomi dan agama yang akar masalahnya bermula pada sikap *indeference* terhadap multikultural di dalam masyarakat, selanjutnya dicari solusi praktis dan instan berbasis pendidikan.

Lahan substansi praksis pendidikan multikultural misalnya dalam permasalahan penolakan oknum masyarakat terhadap syariat Islam di kota Langsa dengan masyarakat yang pluralis dan multietnis (pendahuluan-pen), maka solusi permasalahan ini membutuhkan kepada penelitian multikultural berbasis edukatif. Bagaimana kondisi masyarakat yang dihadapi, bagaimana budaya yang berkembang di dalam kehidupan mereka, bahasa apa yang mereka tuturkan, bagaimana latar belakang pendidikan mereka, hingga kepada bagaimana metode dakwah yang tepat untuk identitas masyarakat tersebut mesti dikaji tuntas. Karena untuk identitas budaya berbeda maka dibutuhkan pendekatan yang berbeda pula dalam interaksi sosial. Begitu pula dengan kasus yang terjadi di Bireun (pendahuluan-pen) menunjukkan adanya dominasi kelompok mayoritas atas kelompok minoritas. Perbedaan terhadap tradisi beragama dianggap sebagai penistaan sehingga memunculkan permusuhan bahkan pertikaian berdarah. Pemaksaan sudut pandang sepihak dengan mengerdilkan pendapat yang lain akan berbuah perpecahan umat. Maka dalam konteks ini, Aceh membutuhkan sebuah konsep Islam persuasif yang ramah terhadap nilai-nilai multikultural di dalam masyarakat.

#### **D. Pendidikan Multikultural di Negeri Syari'at**

Secara geografis, Aceh merupakan propinsi paling penghujung bagian barat wilayah Indonesia. Propinsi Aceh terdiri dari 18 kabupaten dan 5 kota, yang terdiri dari 280 Kecamatan, 755 Mukim, dan 6.423 Gampong atau Desa, yaitu Kabupaten Aceh Barat, Kabupaten Aceh Barat daya, Kabupaten Besar, Kabupaten Aceh Jaya, Kabupaten Aceh Selatan, Kabupaten Aceh Singkil, Kabupaten Aceh Tamiang,

Kabupaten Aceh Tengah, Kabupaten Aceh Tenggara, Kabupaten Aceh Timur, Kabupaten Aceh Utara, Kabupaten Aceh Bener Meriah, Kabupaten Bireuen, Kabupaten Gayolues, Kabupaten Nagan Raya, Kabupaten Pidie, Kabupaten Pidie Jaya, Kabupaten Simeulue, Kota Banda Aceh, Kota Langsa, Kota Lhokseumawe, Kota Sabang, dan Kota Subulussalam.

Masyarakat Aceh adalah masyarakat pluralis yang terdiri dari beragam identitas, seperti etnis, bahasa dan budaya yang heterogen meski dengan frekuensi berbeda tergantung kepada lokasi wilayah. Etnis yang mendiami wilayah Aceh, antara lain: (1) *Etnis Aceh*, mendominasi hampir di seluruh Kab/Kota di Aceh; (2) *Etnis Alas*, mendiami sebagian daerah Kab. Aceh Tenggara; (3) *Etnis Aneuk Jamee*, mendiami Kab. Aceh Selatan dan sebahagian daerah Kab. Aceh Barat Daya; (4) *Etnis Gayo*, mendiami Kab. Aceh Tengah, Kab. Bener Meriah dan sebagian Kab. Aceh Tenggara; (5) *Etnis Kluet*, mendiami daerah Kluet di Kab. Aceh Selatan; (6) *Etnis Tamiang*, mendiami Kab. Aceh Tamiang dan sebagian Kab. Aceh Timur; (7) *Etnis Singkil*, mendiami Kab. Aceh Singkil; (8) *Etnis Simeulue*, mendiami Kab. Aceh Simeulue; (9) *Etnis Jawa*, mendiami sebagian kota Langsa; dan (10) *Etnis Tapanuli Utara*, mendiami sebagian kota Langsa.

Sedangkan bahasa yang digunakan di Aceh antara lain: (1) *Bahasa Aceh*, digunakan hampir di seluruh Kab/Kota di Aceh; (2) *Bahasa Alas*, digunakan di Kab. Aceh Tenggara; (3) *Bahasa Aneuk Jamee*, digunakan di Kab. Aceh Selatan dan Aceh Barat Daya; (4) *Bahasa Gayo*, digunakan di Aceh Tengah, Bener Meriah dan Aceh Tenggara; (5) *Bahasa Kluet*, digunakan di Aceh Selatan; (6) *Bahasa Tamiang*, digunakan di Aceh Tamiang dan Aceh Timur; (7) *Bahasa Julu*, digunakan di Subulussalam dan Aceh Singkil; (8) *Bahasa Haloban*, *Bahasa Pakpak*, dan *Bahasa Nias*, ketiga bahasa tersebut digunakan di Aceh Singkil; (9) *Bahasa Lekon*, *Bahasa Sigulai*, dan *Bahasa Devayan*, ketiganya digunakan di Kab. Simeulue.

Sekilas dapat dilihat bahwa Masyarakat Aceh adalah masyarakat multikultural yang tersusun dari keanekaragaman etnis, budaya dan bahasa. Hal ini menunjukkan bahwa Aceh bukanlah milik etnis Aceh saja, tetapi milik semua etnis yang mendiami wilayah Aceh tanpa terkecuali. Karenanya menjadi keniscayaan bahwa seluruh kebijakan Pemerintah Aceh mestilah dilandasi atas semangat heterogenitas ini agar program Pemerintah Aceh tuntas tercapai dan tepat sasaran. Diantara kebijakan Pemerintah Aceh tersebut adalah penerapan syariat Islam di seluruh wilayah Propinsi Aceh yang diatur dalam Peraturan Daerah yang di Aceh dikenal dengan istilah Qanun Aceh.

Syariat Islam di Aceh mulai disyiarkan di Aceh sejak disahkannya UU No. 44 tahun 1999 tentang keistimewaan Aceh. Undang-undang ini adalah merupakan ekses dari kebebasan demokrasi yang diberikan pemerintah berupa otonomi khusus daerah pasca lengsernya pemerintahan orde baru di bawah kepemimpinan Presiden Soeharto. Selanjutnya, pada tahun 2001 disahkannya UU No. 18 Tahun 2001 tentang Status Otonomi Khusus untuk Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam. *Content* undang-undang tersebut diantaranya menetapkan istilah peraturan daerah di Aceh dengan *qanun*, dan menetapkan *Mahkamah Syar'iyah* sebagai bagian dari sistem pengadilan di Indonesia. Pasca *Memorandum of Understanding* (MoU) Helsinki, landasan yuridis pelaksanaan syariat Islam di Aceh semakin diperkuat dan mendapat dukungan penuh dari pemerintah terutama setelah diundangkannya UU No. 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Undang-undang ini memberikan kewenangan bagi Aceh untuk menyusun dan merumuskan berbagai kebijakan yang berbeda dengan kebijakan perundang-undangan (*qanun*) yang berlaku di Indonesia.

Meski demikian, setelah disahkannya UU No. 11 tahun 2006 belum ada penetapan *qanun* baru tentang syariat Islam di Aceh, kecuali *qanun* jinayat yang kemudian tidak jadi diberlakukan. Sampai saat ini setidaknya ada 7 (tujuh) *qanun* yang berhubungan langsung dengan syariat Islam di Aceh, dan keseluruhan *qanun* tersebut lahir di awal pendeklarasian penerapan syariat Islam di Aceh (1999-2004). Ketujuh *qanun* tersebut yaitu (1) *Qanun* Aceh No. 10 Tahun 2002 tentang peradilan Syariat Islam; (2) *Qanun* Aceh No. 11 Tahun 2002 tentang pelaksanaan Syariat Islam bidang aqidah, ibadah dan syi'ar

Islam; (3) *Qanun* Aceh No. 12 Tahun 2003 tentang minuman khamar dan sejenisnya; (4) *Qanun* Aceh No. 13 Tahun 2003 tentang *Maisir* (perjudian); (5) *Qanun* Aceh No. 14. Tahun 2003 tentang *Khalwath* (mesum); (6) *Qanun* Aceh No. 7 Tahun 2004 tentang pengelolaan zakat; (7) *Qanun* Aceh No. 11 Tahun 2004 tentang Tugas Fungsional Kepolisian Daerah Aceh.

Kewenangan yang dilimpahkan oleh pemerintah pusat kepada Aceh menunjukkan bahwa syariat Islam merupakan bagian dari kebijakan negara yang diberlakukan di Aceh dan sepenuhnya mendapat dukungan dari Jakarta. Penerapan syariat Islam di Aceh diharapkan mampu menciptakan rasa aman, tentram dan keteraturan hidup, serta mampu mewujudkan kemaslahatan, keadilan dan kesetaraan di kalangan masyarakat Aceh. Akan tetapi fakta di lapangan menunjukkan bahwa syariat Islam di Aceh belum mampu mengakomodasi keragaman kultural. Fakta ini ditunjukkan dalam beberapa hasil penelitian yang menimbulkan kontroversi penerapan syariat Islam di Aceh, diantaranya:

*Pertama*, penelitian Marzuki pada tahun 2010 dengan judul “*Kerukunan dan Kebebasan Beragama dalam Pelaksanaan Syari’at Islam di Aceh*”. Penelitian ini mengkaji tentang kerukunan dan kebebasan beragama non muslim dalam pelaksanaan syari’at Islam di Aceh termasuk di dalamnya implementasi pendidikan berbasis syariat Islam. Hasil penelitian ini menyebutkan bahwa secara umum kerukunan antarumat beragama di Aceh terpelihara dengan baik, dan masyarakat nonmuslim menikmati kebebasan dalam menjalankan agamanya. Akan tetapi, kerukunan antarumat beragama cenderung pada bentuk aktifitas keseharian, dan sangat terbatas pada kerukunan assosiasional seperti dalam pendidikan formal.

Menurut penulis, hasil penelitian ini secara tidak langsung merupakan kritik terhadap *Qanun* Aceh No. 5 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Pendidikan di Aceh. *Qanun* ini menyebutkan bahwa penerapan kurikulum pendidikan untuk tingkat sekolah tingkat dasar dan sekolah tingkat menengah di Aceh diajarkan 4 (empat) mata pelajaran yang berhubungan dengan syariat Islam yaitu (1) Aqidah; (2) Fiqh; (3) Al-Qur’an dan Al-Hadits; dan (4) Akhlak dan Budi Pekerti. Dan tentu mata pelajaran tersebut tidak dapat diikuti oleh siswa nonmuslim dan waktu belajar mereka di sekolah menjadi tidak maksimal. Sedangkan format kurikulum pendidikan untuk peserta didik nonmuslim hingga saat ini belum dirumuskan mengingat tidak adanya regulasi pendidikan yang mengatur tentang pendidikan nonmuslim di Aceh. Fakta ini menunjukkan bahwa regulasi pendidikan berbasis syariat Islam di Aceh belum ramah terhadap multikultural sehingga hak-hak pendidikan nonmuslim masih terkesan diabaikan. Mirisnya hal ini bertentangan dengan prinsip penyelenggaraan pendidikan di Aceh yang tercantum di dalam *Qanun* tersebut bahwa pendidikan di Aceh menganut prinsip persamaan hak bagi seluruh warga tanpa membedakan agama, suku, ras, dan keturunan.

*Kedua*, penelitian Dania,dkk pada tahun 2012 yang berjudul “*Syariat Islam dan Diskriminasi terhadap Perempuan di Ruang Publik*”. Penelitian ini menemukan fakta bahwa selama penerapan syariat Islam di Aceh justru diskriminasi terhadap perempuan meningkat terutama perannya di ruang publik. Banyak perempuan Aceh yang dibatasi haknya dan tidak diberi kesempatan untuk tampil di ruang publik, baik di tingkat eksekutif maupun di tingkat legislatif. Seperti larangan perempuan untuk menjadi Camat di Kecamatan Plimbang Kabupaten Bireun, dan larangan perempuan kerja malam oleh Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kabupaten Bireun.

*Ketiga*, Penelitian Asma T. Uddin pada tahun 2011 dengan judul “*Religious Freedom Implications of Sharia Implementation in Aceh, Indonesia*”, mengkaji tentang implikasi Peraturan Daerah (PERDA) kebebasan beragama bagi muslim dan non muslim di Aceh. Hasil penelitian ini menyebutkan bahwa implementasi PERDA syariah di Aceh masih ditafsirkan sebatas sudut pandang Islam dan mengenyampingkan interpretasi lain sehingga berpotensi menimbulkan masalah kebebasan dan kerukunan antarumat beragama. Oleh karena itu, syari’at Islam harus mampu mengayomi dan memayungi segala aspek kehidupan masyarakat baik muslim maupun nonmuslim.

Fakta diatas jelas mengandung kritik tajam terhadap penerapan syariat Islam di Aceh, bahwa kebijakan pemerintah mestilah menjamin keberagaman identitas masyarakat, dan regulasi hukum mesti

mampu memayungi dan mengayomi seluruh unsur masyarakat. Dan kebijakan dengan interpretasi sepihak justru akan menjauhkan pencapaian kebijakan tersebut. Maka bila muncul pertanyaan, mengapa syariat Islam di Aceh belum menemukan momentum tepat dalam merubah karakter masyarakat Aceh untuk menerima Islam sebagai jalan hidupnya? Maka menurut hemat penulis, kesalahannya bukan terletak pada Islam dan konsep syariat yang dikandungnya. Akan tetapi pada pendekatan dalam penerapan syariat Islam yang belum mampu menyentuh hati masyarakat Aceh. Maka dalam konteks ini, Aceh membutuhkan konsepsi Islam persuasif yang mampu mendidik umat dengan hati (*learning by heart*) dan ramah terhadap keragaman kultur masyarakat.

## E. Islam Persuasif Berbasis Multikultural

Belajar dari kondisi syariat Islam di Aceh, maka umat membutuhkan Islam persuasif yang disyiarkan dengan memahami kondisi umat sebagai konstituen dakwah. Bak kata pepatah “*di mana bumi dipijak disitu langit akan dijunjung*”, artinya dakwah harus dilandasi kepada kondisi, kultur, bahasa dan budaya setempat. Dakwah dengan pendekatan yang bertolakbelakang dengan kultur umat akan membuat pesan-pesan dakwah akan bias, mengambang dan tidak mencapai sasaran. Islam persuasif yang dimaksud disini adalah Islam berkembang dengan nurani umat yang beramal dan bersyariat dengan kesadaran dan kerelaan tanpa paksaan.

Perubahan perilaku dengan kerelaan merupakan tujuan sesungguhnya dari penerapan syariat Islam. Untuk mencapai tujuan tersebut maka komunikasi persuasif antara penanggung jawab syariat Islam (pemerintah) dan konstituen dakwah (umat) harus terjalin baik. Adapun tujuan dakwah persuasif yaitu: *pertama*, mengubah atau menguatkan keyakinan (*believe*) umat terhadap syariat, dan *kedua*, mendorong umat untuk melakukan sesuatu sehingga dapat membentuk perilaku syar’i umat (*behavior*) di dalam kehidupan.

Dalam konsep Islam persuasif, syiar dan dakwah yang dilakukan mesti berpijak atas 4 (empat) prinsip dasar yang akan menentukan efektifitas dakwah, yaitu:

*Pertama, The Selective Exposure Principle*, prinsip ini menjelaskan bahwa manusia akan mencari informasi yang sesuai dengan adat, budaya, opini, keyakinan, nilai dan perilaku mereka, dan akan menolak atau menghindari informasi yang berlawanan dengan adat, budaya, opini, kepercayaan, nilai dan perilaku mereka. Misalnya, bagi masyarakat petani, sawah dan ladang merupakan variabel yang sangat familiar dengan kehidupan mereka, sedangkan bagi masyarakat nelayan, laut dan tambak merupakan rumah kedua bagi mereka. Maka syiar persuasif dilakukan dengan mengedepankan pendekatan psikologis terhadap kultur budaya umat.

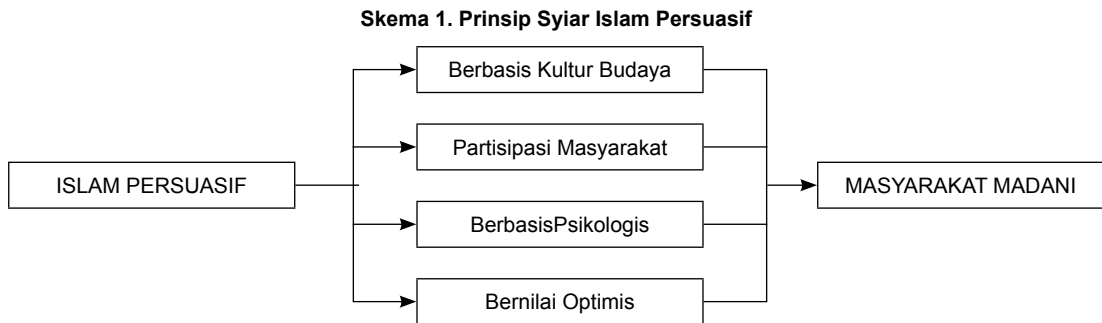
*Kedua, The Audience Participation Principle*, prinsip ini menegaskan bahwa daya persuasif akan semakin kuat bilamana manusia berpartisipasi aktif dalam melakukan suatu perbuatan. Maka agar syiar Islam melekat kuat dalam kehidupan, maka umat harus aktif dibiasakan untuk melakukan kegiatan-kegiatan positif hingga menjadi sifat yang mendarahdaging dalam perilaku mereka. Misalnya untuk mengajak masyarakat untuk gemar datang ke mesjid, maka dapat dilakukan dengan memperbanyak intensitas kegiatan-kegiatan keagamaan di mesjid, sehingga dengan sendirinya masyarakat akan terbiasa menjadikan mesjid sebagai pusat kegiatan (*public centre*).

*Ketiga, The Inoculation Principle*, prinsip ini menegaskan bahwa perlu adanya dukungan dan sugesti positif terhadap pengetahuan dan keyakinan yang dimiliki umat. Ini dapat dilakukan dengan melakukan pembenaran, pujian, dan motivasi atas segala upaya-upaya positif yang dilakukan umat. Misalnya, untuk menyemarakkan aktifitas mesjid perlu adanya bantuan moral maupun finansial kepada mesjid sebagai isyarat dukungan pemerintah atas upaya mereka dan menjadi rangsangan bagi mesjid lainnya untuk melakukan upaya positif yang sama seumpama mereka.

*Keempat, The Magnitude of Change Principle*, prinsip ini menegaskan bahwa semakin besar,

semakin cepat dan semakin penting perubahan umat yang ingin dicapai maka akan semakin menguras lebih banyak tenaga dan memeras lebih banyak keringat untuk mewujudkannya. Artinya untuk mencapai masyarakat yang bersyariat dan madani membutuhkan upaya dan usaha maksimal dalam mencapainya. Sehingga kualitas komunikasi dakwah pun harus semakin besar, semakin sabar dan semakin kreatif. Inti prinsip ini adalah nilai syiar dakwah harus bernilai optimis dan kerja keras.

Berdasarkan gambaran diatas maka prinsip syiar dakwah Islam persuasif dapat digambarkan sebagai berikut:



Maka dapat disimpulkan bahwa substansi Islam persuasif adalah mengundang perhatian umat untuk melakukan kebaikan, selanjutnya membangkitkan kesadaran umat akan kelebihan dan keistimewaan hidup bersyariat serta mengapa manusia membutuhkan nilai-nilai kebaikan di dalam hidupnya, dan mampu menumbuhkan minat umat untuk bersyariat dan memotivasi mereka untuk selalu mempraktikkan kebaikan. Akhirnya kebaikan menjadi karakter umat yang mendarahdaging dalam tingkah laku mereka, sehingga setiap kebaikan lahir dari hati yang tulus dan ikhlas hanya untuk mengharap ridha Allah swt, tanpa terkontaminasi oleh sifat *ujub*, *riya* dan *takabbur* di hadapan manusia.

## F. Penutup

Multikultural di dalam Islam bukanlah hal baru untuk diperbincangkan, sejak zaman Rasulullah saw multikulturalisme telah dipraktikkan dan diperlihatkan, tidak hanya perbedaan dalam suku, budaya dan bangsa, bahkan perbedaan agama telah menjadi penyeimbang kebijakan konsep negara pada masa Rasulullah saw. Sedangkan multikultural dalam konteks masyarakat Aceh telah pula mendarahdaging sejak lama. Aceh dikenal sebagai masyarakat pluralis dengan keragaman suku, budaya dan bahasa masyarakatnya. Suku berbeda-beda telah mendiami wilayah Aceh sejak lama, seperti *suku Aceh*, *suku Alas*, *suku Aneuk Jamee*, *suku Gayo*, *suku Kluet*, *suku Tamiang*, *suku Singkil*, *suku Simeulue*, *suku Jawa*, dan *suku Tapanuli Utara*. Keragaman ini menunjukkan betapa Aceh sebagai masyarakat multikultural yang tentu nilai-nilai multikultural meski melekat dalam kehidupan masyarakat Aceh.

Dalam konteks penerapan syariat Islam di Aceh menunjukkan adanya pergolakan dan menuai kritikan dari berbagai pihak, hal ini menunjukkan adanya masalah akut dalam penerapan syariat Islam di Aceh. Masalah sesungguhnya bukanlah pada tatanan Islam dan konsep syariat yang dikandungnya tetapi pada tatanan pendekatan yang digunakan belum mampu menyentuh hati masyarakat. maka dalam konteks ini, Aceh membutuhkan Islam persuasif yang mampu merubah karakter umat untuk ikhlas bersyariat tanpa perlu paksaan dari orang lain. Konsep Islam persuasif di Aceh diharapkan mampu menjadi miniatur Islam di wilayah lain demi mewujudkan Islam yang *rahmatan lil' alamin*.

## G. Daftar Pustaka

- Abdul Qadir Djaelani, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1995.  
 Ahmad Khiruddin, *Konstitusi Madinah: Latar Belakang dan Dampak Sosialnya*, Jurnal Al-Banjari Vol

5, No. 9, Januari – Juni 2007.

- Asma T. Uddin, *Religious Freedom Implications of Sharia Implementation in Aceh, Indonesia*, Minnesota: University of St. Thomas Law Journal, 2011.
- Choirul Mahfud, *Pendidikan Multikultural*, Cet. III, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Eggi Sudjana, *HAM dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Nuansa Madani, 2002.
- Kholid Syamsudi, *Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Islam*, Makalah dalam Kajian Tematik di Masjid Jami' al-Shofwa, Lenteng Agung, Jakarta Selatan pada tanggal 17 April 2011.
- Marzuki, "Kerukunan dan Kebebasan Beragama dalam Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh", dalam *Jurnal Harmoni*, Vol. IX, No. 36, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2010.
- Muhaemin el Ma'hady, *Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural*, 27 Mei 2004.
- Muhammad Tahir Ibn 'Asyūr, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Tunis: Dar al-Salam, 2006.
- Danial, dkk, *Syariat Islam dan Diskriminasi terhadap Perempuan di Ruang Publik*, Penelitian Islam dan Gender (PIG) Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri Tahun 2012.
- Sehat Ihsan Shadiqin, *Islam dalam Masyarakat Kosmopolit: Relevankah Syariat Islam Aceh untuk Masyarakat Modern?*, Makalah disampaikan pada *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) Ke-10 Tahun 2010* di Banjarmasin.
- Slamet, *Efektifitas Komunikasi dalam Dakwah Persuasif*, *Jurnal Dakwah* Vol.X No.2, Juli Desember 2009, hal. 185-186.
- Syahrizal Abbas, "Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh dalam Kerangka Sistem Hukum Nasional", dalam *Dimensi Pemikiran Hukum dalam Implementasi Syariat Islam di Aceh*, Syahrizal, dkk., Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh.
- Syarifuddin Usman, "Penerapan Syariat Islam sebagai Suatu Solusi", dalam *Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Azman Ismail, dkk., Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2007.
- Uus Uswatusolihah, *Dakwah dengan Pendekatan Komunika Persuasif*, *Jurnal Ibtā'*, Vol. 4 No.1 Januari-Juni 2006, hal. 4.
- Yefrizawati, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Hukum Islam*, Medan: Universitas Sumatera Utara, 2005.
- Undang-undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh Bab III Pasal 3 Ayat (2)*.
- Undang-undang Republik Indonesia Nomor 11 tentang Pemerintahan Aceh Tahun 2006*, Jakarta: Tamita Utama, 2006.
- H.A.R. Tilaar dalam Muhammad Isnaini, *Pendidikan Multikultural vs Multikulturalisme: Sebuah Ulasan Awal untuk Pembelajar*, <http://sumsel.kemenag.go.id>, Diakses pada 5 September 2013.
- Humas Propinsi Aceh, *Profil Aceh*, <http://humas.acehprov.go.id/index.php/profil/aceh>, diakses pada tanggal 11 September 2013.
- <http://aceh.bps.go.id/index.php?r=artikel/view&id=210>, diakses pada tanggal 11 September 2013.
- "Kadis SI Langsa Dikeroyok", *Harian Serambi Indonesia* tanggal 27 Agustus 2013.
- "WH dan PM dilempari Botol Miras", *Harian Serambi Indonesia* tanggal 22 Oktober 2012.
- "Peulimbang Berdarah, Tiga Tewas", *Harian Serambi Indonesia* tanggal 17 November 2012.



# Poetic Translation of the Qur'an and Indonesian Islamic Intellectualism: A Contribution of R.A.A. Wiranatakoesoemah's *Soerat Al-Baqarah* (1888-1965)

Oleh: Jajang A Rohmana

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

## Abstract

The paper aims to analyze how the local literary translation of the Qur'an can grasp the meaning of the Qur'an and 'subordinate' it in local poetry rules. The object studies is R.A.A. Wiranatakoesoemah's *Soerat Al-Baqarah*. It is a Sundanese poetic translation of the Qur'an in the form of *guguritan* or *dangding*. It has published long before H.B. Jassin's controversial work. He was known as *Dalem Haji* who has published his *hajj* story in 1924. The study is focused on implication of *canto* rules to the Qur'anic meaning field. The analysis use an intertextual study with semantic analysis. The study find that the use of *guguritan* in translation of the Qur'an might caused a problem of inaccessibility of the meaning. There are some implications of subordination of the translation by the *guguritan* rules. It effected to the expansion or constriction of the meaning, translation modification within the verses (*ayat*), and using loan words from other language especially Malay. This study is significant not merely demonstrate a diglossia ideology on language of the Qur'an that effect Sundanese literature, but also strengthen the thesis that 'Sundanize' of the Qur'an is performed as a resistance against Islam and Arabic through cultural impulses. *Soerat Al-Baqarah* is creative effort in Indonesian Islamic intellectualism that should be appreciated although literary language can never be completely satisfactorily compared and translated into the others.

Keywords: *guguritan*, translation, *Al-Qur'an*, Sundanese

## A. Introduction

Most Islamic scholars believe that miracle of the Qur'an (*i'jaz*) do not consist only in the internal meaning implicitly but also can be seen in its wonderful literary structures. The literary structures of the Qur'an were regarded as the most perfect example of the Arabic language. Hence, Amin al-Khuli (d. 1966) called the Qur'an as a greatest book of Arabic literature (*kitab al-'Arabiyyah al-akbar*) because it has fundamental effect dimensions of art and the divine literature.<sup>1094</sup> These literary structures can produce meaning in the Qur'an in effective way.<sup>1095</sup>

There are many studies on miracle of the Qur'an, from classic to modern, relating to its aesthetic aspect.<sup>1096</sup> The literary structures of the Qur'an as one of main aspect have influenced the development of Islamic literature. Hence, there are Qur'anic scholars who attempt to imitate the literary structures of the Qur'an in their translations and commentaries. They then also cited its structures in non-Arabic literary works.<sup>1097</sup> It is not only Muslims, but also non-Muslims. Moreover, their efforts in many cases also have invited some polemics as in the case of H.B. Jassin's *Bacaan Mulia*.<sup>1098</sup>

---

1094 Amīn al-Khulī, *Manāhij Tajdīd fī an-Nahw wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adab*, Kairo, 1978, p. 304.

1095 Issa J. Boulatta, "Literary Structures of the Qur'an," in Jane D. McAullife (Gen. Ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 3, Leiden-Boston-Koln: Brill, 2001, p. 192

1096 M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006, p. 8-49, 129-146.

1097 Wadad Kadi and Mustansir Mir, "Literature and Qur'an," in Jane D. McAullife (Gen. Ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 3, Leiden-Boston-Koln: Brill, 2001, p. 205.

1098 Yusuf Rahman, "The controversy around H.B. Jassin: a study of his *al-Qur'anul-Karim Bacaan Mulia* and *al-*

Poetic translation of the Qur'an in Indonesia Islamic intellectualism discourse is not a new phenomenon. Raden Adipati Aria Wiranatakoesoemah (1888-1965) has pioneered the *guguritan* of the Qur'an, *Soerat Al-Baqarah*, long before H.B. Jassin's polemical work, which was rejected by the Indonesian government and Majelis Ulama Indonesia (MUI). Wiranatakoesoemah has pioneered the *guguritan* of the Qur'an, *Soerat Al-Baqarah*. It is a poetic translation of the Qur'an in Sundanese metrical verses. It was published in 1949. Wiranatakoesoemah was known as *Dalem Haji* who wrote the story of his pilgrimage in 1924.<sup>1099</sup> *Soerat Al-Baqarah* is written in the form of Sundanese poetry (*guguritan* or *dangding*). It used the *pupuh* rules. The *pupuh* also used to arrange the song that called as *tembang Sunda*. The Wiranatakoesoemah's *Soerat Al-Baqarah* is almost unpopular in Indonesia. In addition to its language that used Sundanese, the government and 'ulama were not too concerned with *menak's* works (Javanese: *priyayi*). They are considered did not have strong influence in Sundanese people especially in the post-independence period.<sup>1100</sup>

This paper try to analyze Wiranatakoesoemah's *Soerat Al-Baqarah*. It is focused on how the work can elaborate semantic meaning of the Qur'an into the form of *guguritan*. It is important to demonstrate the ideology of diglossia in the Qur'an and its influence to Sundanese literature. The study attempts to strengthen Zimmer's thesis on the Sundanese translation of the Qur'an. He stated that the translation was performed as a Sundanese resistance against Arabic and Islam through their cultural impulses.<sup>1101</sup> It is like a puzzle. The Sundanese people tried to subdue and subordinate the translation of the Qur'an into the form of *guguritan*. The use of *guguritan* in translation of the Qur'an might caused a problem of inaccessibility of the meaning. It showed that inspired literary language can never be completely satisfactorily compared and translated into the others.<sup>1102</sup>

## B. *Guguritan* and The Sundanese Translation of the Qur'an

Qur'anic studies historically have been growing in Sunda region in the early twentieth century. It was occurred long after the fall of the Sundanese Kingdom in 1579 along with more intensified the Islamization in this region.<sup>1103</sup> As other regions in the archipelago, it presumably was not be separated from the influence of traditional 'ulama. They generally assumed that the translation of the Qur'an to the non-Arabic language was forbidden such as in the case of Ahmad Sanusi's polemics in 1930s.<sup>1104</sup> In addition, it related to the colonial policies which have restricted the publications of religious works, Sundanese language as a mother tongue of West Java people was rarely used in literary tradition than Javanese, Dutch, and Malay. Hence, K.F. Holle (1829-1896) who was known as the Dutch adviser, has pioneered to published many Sundanese printing books.<sup>1105</sup> In addition, it also cannot be denied that there are manuscripts on Sundanese translation of the Qur'an which was written in the eighteenth century. It can be found at pesantren in Priangan.<sup>1106</sup>

---

*Qur'an al-Karim* Berwajah Puisi," in Abdullah Saeed, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 85-105.

1099 Kees van Dijk, "Perjalanan Jemaah Haji Indonesia," in Dick Douwes and Niko Kaptein, *Indonesia dan Haji*. Jakarta: INIS, p. 79.

1100 Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java," *Studia Islamika*, vol. 7, no. 3, 2000, p. 53.

1101 Benedict R. O'G. Anderson, "The Languages of Indonesian Politics." in *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 27.

1102 Fazlur Rahman, "Translating the Qur'an." *Religion & Literature*, Vol. 20, No. 1, The Literature of Islam (Spring, 1988), p. 24.

1103 Edi S. Ekadjati, "Sejarah Masuknya Islam ke Tatar Sunda dan Perkembangannya" in Perhimpunan KB-PII. *Ngamumulé Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara Agama*. Bandung, KB-PII, 2006, p. 28-29.

1104 Jajang A Rohmana, "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal." *Jurnal Suhuf*. Vol. 6, No. 1, 2013, p. 197-224.

1105 Mikihiko Moriyama, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*. trans. Suryadi. Jakarta: KPG, 2005, p. 140.

1106 Edi S. Ekadjati and Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara: Jawa Barat. Koleksi Lima Lembaga*.

The Islamization in Sunda Region, which occurred after the fall of the Sundanese Kingdom, was cannot be separated from the role of Cirebon, Banten and Javanese Mataram Kingdom. The Javanese's influence then began entering the Islamic tradition in West Java. There are not only can be seen in the manuscripts on Javanese translation of the Qur'an which have founded in this region. There are also the Javanese tradition of pesantren which has influenced the tradition of pesantren in Priangan. *Ngapsahi* (Sundanese: *ngalogat*) as one of the Javanese pesantren tradition for instance, also can be found in West Java until now. Sundanese as a language of learning at pesantren presumably was used in the latter part of the nineteenth century.<sup>1107</sup> Sundanese generally was considered have more lower position than Javanese in the Javanese Mataram and the Dutch colonial period. It was what Zimmer called as a diglossia between Javanese and Sundanese. In the cases of diglossia, a prestigious literary variety of a language (the H variety) is "superposed" on any vernacular dialects of the language (L varieties). The H variety is typically characterized as "somehow more beautiful, more logical, better able to express important thoughts."<sup>1108</sup>

One of the Javanese influence in West Java can be seen in Sundanese literature such as *guguritan* or *dangding*. *Guguritan* (Javanese: *geguritan*) was considered to be an intellectual character of Sundanese in receiving the influence of Javanese culture. As Bujangga Manik's experience, a Sundanese noble at the Pajajaran Kingdom who has been traveled to Java and Bali in the sixteenth century, who could *carék Jawa* (proficient in Javanese) as was described in the manuscript of the sixteenth century.<sup>1109</sup> *Guguritan* presumably also has demonstrated the ability of Sundanese to received Javanese influence and considered it as one of the Sundanese literary wealth.

*Guguritan* is one of typical Sundanese poem which was composed in metrical verses rules. It was known as *pupuh* rules.<sup>1110</sup> There are seventeen kinds of the *pupuh*. However, there are only four kinds of *pupuh* are often used, namely *pupuh Kinanti* (8u-8i-8a-8i-8a-8i, it has the character of hope and expectation); *Sinom* (8a-8i-8a-8i-7i-8u-8a-8i-12a, it has the character of joy); *Asmarandana* (8i-8a-8é/o-8a-8a-8u-8a, it has the character of love); and *Dangdanggula* (10i-10a-8 é/o-7u -9i-6u-6a-7a-8a-12i, it has the character of happy).<sup>1111</sup>

In addition to *guguritan* or *dangding* which was composed in *pupuh* rules, there are many other typicals of poetry in Sundanese literature, such as *mantra*, *pupujian*, *sawer*, and Sundanese rhyme. *Guguritan* as well as *pupujian* and *sawer* usually were sung. *Guguritan* used to be sung in *tembang Sunda*.<sup>1112</sup> Meanwhile, *mantra* and Sundanese rhyme usually were just read. There are many kinds of songs in *Tembang Sunda*, namely *papantunan*, *jejemplangan*, *rarancagan*, and *panambih*. It were used differently which depend to every kind of the music, form and content of its poetry.<sup>1113</sup> *Guguritan* usually was sung in *rarancagan* style.<sup>1114</sup> *Guguritan* as a Sundanese song generally spread in oral tradition. *Guguritan* used to sung at many rituals. It were attended by many people, which were called as *mamaos*

---

Jakarta: YOI dan EFEO, 1999, p. 235-236; Ervan Nurtawab, *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe*, Jakarta: Ushul Press, 2009, p. 163-165.

1107 Iip Dzulkifli Yahya, "Ngalogat di Pesantren Sunda: Menghadirkan yang Dimangkirkan," in Henri Chambert-Loir (ed.). *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG, 2009, p. 364-365.

1108 Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyah and Basa Sunda, p. 40-41.

1109 J. Noorduyn and A. Teeuw, *Tiga Pesona Sunda Kuna*. trans. Hawe Setiawan. Jakarta: Pustaka Jaya, 2006.

1110 Ma'mur Danasasmita, *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama*. Bandung: STSI Press, 2001, p. 171-172.

1111 M.A. Salmun, *Kandaga Kasusastran Sunda*. Bandung: Ganaco, 1958, p. 50-55.

1112 Ajip Rosidi, *Sawér jeung Pupujian*. Bandung: Kiblat Buku Utama, 2011b, p. 127-133; HR. Hidayat Suryalaga, *Nadoman Nurul Hikmah, Tema-tema Ayat Al-Qur'an*. Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 2003; Yus Rusyana, *Bagbagan Puisi Pupujian Sunda*. Bandung: Proyek Penelitian Pantun jeung Folklor Sunda Rusyana, 1971.

1113 Willem van Zanten, *Tembang Sunda, An ethnomucological study of the Cianjuran music in West Java*. Thesis Leiden University, 1987, p. 66.

1114 Yus Rusyana dan Ami Raksanegara, *Puisi Guguritan Sunda*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud, 1980, p. 1.

or *beluk*, such as birth ritual, baby shaving, commemorates on Shaykh ‘Abdul Qadir Jilani etc.<sup>1115</sup> More longer *guguritan* works were used to tell a local story (*hikayat*, romance), the religious learning and agriculture matters. All the kind of stories were called as *wawacan*.<sup>1116</sup>

*Guguritan* generally contains variety of themes, such as love, human behavior, culture, learning, tragedy and beauty of Sundanese nature. It also was used as response to any social problem, such as in the cases of the Cimareme tragedy or SI-Afdeeling B 1919. Moehamad Sanoesi, a Sundanese poet, has written a *guguritan*, *Garut Genjlong* (Garut in turmoil). Meanwhile, Parikesit also has written *Meupeus Keuyang* (Anger with the innocent) in daily Sundanese newspaper *Padjadjaran* in 1919.<sup>1117</sup>

The Sundanese traditional literature generally have been developed by Sundanese *menak* or royal elite since the nineteenth century. R.H. Muhammad Musa (1822-1886), as a *Hoofd penghoeloe* of Limbangan Garut, the first Sundanese writer who has published *wawacan* works. Likewise, R.A. Bratadiwidjaja and R. Haji Abdussalam have composed some *guguritan* works. R.A.A. Kusumaningrat or well known as Dalem Pancaniti, Regent of Cianjur (1834-1863) also wrote a letter to his wife with *guguritan*. R.A.A. Martanagara, Regent of Bandung (1893-1918) has composed *wawacan* works, *piwulang* and some chronicles or *babad*.<sup>1118</sup> The most famous of Sundanese poet is Haji Hasan Mustapa (1852-1930). He has sent the letters to his partner, Kiai Kurdi (d. 1909) from Sukawangi Pesantren, on religious matters in the form of *guguritan*.<sup>1119</sup> Mustapa was known as a prolific writer and a famous Sundanese Sufi who composed more than 10,000 stanzas of Sufi *guguritan* or *dangding* in 1900-1902.<sup>1120</sup>

Furthermore, there are Sundanese writers who have composed *guguritan* before the World War II in the twentieth century, such as Kalipah Apo, Toebagus Djajadilaga, Memed Sastrahadiprawira and MA. Salmun. There are also Sundanese poet in the post-independence period until now, such as Rahmatullah ading Affandi (RAF), Wahyu Wibisana, Apung S.W., Dedy Windyagiri, Yus Rusyana, Dyah Padmini, Etti RS and other young poets.<sup>1121</sup> *Guguritan* works were not only known in Sundanese literature tradition, but also were used in Indonesian literature. Sanusi Pane, a Pujangga Baru poet, for instance, has composed *dangdanggula Sandyakala Ning Majapahit* (1932) and *sinom Kertajaya* (1956). Likewise, Ramadan K.H. has used *Kinanti* in his *Priangan Si Jelita* (1956).<sup>1122</sup>

However, there is only R.A.A. Wiranatakoesoemah (1888-1965) who first composed *guguritan* of the Qur’an in his *Soerat Al-Baqarah* (1949?).<sup>1123</sup> He used *guguritan* as a form of translation of the Qur’an. The publication of *Soerat Al-Baqarah* was assisted by R.A.A. Soeriamihardja, Regent of Purwakarta. Wiranatakoesoemah has also written the work on the story of Muhammad, *Riwajat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w* (1941).<sup>1124</sup> The latter of his work, which was an adaptation of E. Dinet’s work, a famous France painter, has used *guguritan* especially in his citation of translation of the Qur’an.<sup>1125</sup> Wiranatakoesoemah’s work then has influenced R. Hidayat Suryalaga (1941-2011), a Sundanese poet from Padjadjaran University, to composed *Saritilawah Nur Hidayah*. The most complete of poetic

---

1115 Ajip Rosidi, *Mencari Sosok Manusia Sunda*. Bandung: Pustaka Jaya, 2010, p. 30-31 and 194.

1116 Ajip Rosidi, “Perihal Puisi Guguritan Sunda,” *Pikiran Rakyat*, Rabu 20 Juli 1983.

1117 Ajip Rosidi, *Guguritan*. Bandung: Kiblat Buku Utama, 2011a, p. 17; Wendy Mukherjee, “Moh. Sanoesi’s Siti Rajati: A Nationalist Novel from West Java.” *Jurnal Melayu*, 2, 2006, p. 179-218.

1118 Nina H. Lubis, *Kehidupan Ménak Priangan 1800-1942*. Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998, p. 240-241.

1119 Haji Hasan Mustapa, *Balé Bandung*. Bandung: Rahmat Cijulang, 1984.

1120 Ajip Rosidi ed., *Énsiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2003, p. 263.

1121 Ajip Rosidi, *Guguritan*, p. 18.

1122 Yus Rusyana and Ami Raksanegara, *Puisi Guguritan Sunda*, p. 3-4.

1123 R.A.A. Wiranatakoesoemah, *Soerat Al-Baqarah: Tafsir Soenda damelan Al-Hadji R.A.A. Wiranatakoesoema*, Bandung: “Poesaka,” n.d. (1949?).

1124 R.A.A. Wiranatakoesoemah, *Riwajat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w*. Bandoeng: Islam Studie Club, 1941.

1125 E. Dinet and Sliman ben Ibrahim, *The Life of Muhammad the Prophet of Allah*. Paris: The Paris Book Club, 11, Rue de Chateaudun, n.d. (1918?).

translation of the Qur'an in Sundanese.<sup>1126</sup> The paper attempted to explain Wiranatakoesoemah's work on the *guguritan* of the Qur'an, *Soerat Al-Baqarah*. This study is important relating to the 'Sundanization' of translation of the Qur'an in West Java especially which used the form of *guguritan*.

### C. On R.A.A. Wiranatakoesoemah and his *Soerat Al-Baqarah*

Wiranatakoesoemah was born in Bandung at 8 August or 28 November 1888. The former was interesting date 8-8-1888. His full name was Raden Adipati Aria Muharam Wiranatakoesoemah V.<sup>1127</sup> Wiranatakoesoemah is son of R. Adipati Kusumahdilaga, The 9th Regent of Bandung (1874-1893). His father died when he was five years old. He then raised by his mother, R.A. Soekarsih, and got three family guardians, namely R. Martanagara (Regent of Bandung), R. Ardinagara (Attorney of Bandung), and Suriadiningrat (Subdistrict of Cilokotot/Cimahi). They have taken care of his father's legacies.

Wiranatakoesoemah studied the recited Qur'an to Hadji Anwar, Chalifah of Bandung.<sup>1128</sup> He then was left to guard to Adams family, which was a Dutch colonial official, to gained a Western learning. He has been learned at the ELS (1901), and then continued to learn at OSVIA. In 1904, he moved to HBS or Gymnasium Willem III in Batavia under the suggestion of C. Snouck Hurgronje, an advisor of the Dutch colonial. He lived at Hellwig's house, an inspection office of HBS. Wiranatakoesoemah gained his diploma in 1910. In addition to learned at the school, he got an extracurricular tutorial lesson from Snouck in every Sunday. He studied French, German, and English. Snouck succeeded him as his family guardian after R. Ardinagara died. In addition to Snouck, other figures who has shaped Wiranatakoesoemah's personality was G.J.A. Hazeu (1870-1929), the next advisor of the Dutch colonial.<sup>1129</sup>

Furthermore, Wiranatakoesoemah was appointed as a clerk of the Subdistrict Tanjungsari. In 1911, Resident of Priangan then has appointed him as a chief of subdistrict of Cibeureum Sukapura (Tasikmalaya) shortly after his appointment as *mantri polisi* in Cibadak Sukabumi. His position has more ascended when he was promoted as The Regent of Cianjur at twenty four years old in 1912.<sup>1130</sup> Wiranatakoesoemah has not only succeeded in facilitating the congress of Sarekat Islam in 1916 but also pioneered the wet rice field in Cianjur. He has contribution to increase Cianjur people income in agricultural field. The term of *Beras Cianjur* was known as the best quality rice in West Java.

Wiranatakoesoemah then was appointed as Regent of Bandung for more eighteenth years (1920-1931, 1935-1942). He also was elected as a member of Volksraad which represented The Association of the Regents. As a Regent of Bandung, he has concerned in demonstrating the performance arts such as *Cianjuran*, *degung*, *wayang golek*, *tunil*, and many others. The performance arts of *tunil Lutung Kasarung* then was nominated into a movie in 1926. *Lutung Kasarung* was known as the first movie in Indonesia.

In the post-independence period, Wiranatakoesoemah has been promoted as the first of domestic affair minister in Indonesia. He also was has been a chairman of the Supreme Advisory Council in Soekarno era and a *wali negara* of Pasundan State (1948-1950). He then has an active member of the PSSI party and was elected as a Constituent Assembly member after the election in 1955. He died on January 22, 1965.

Wiranatakoesoemah's career was brilliant. It was not only relating to his position as a Sundanese

---

1126 H.R. Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh*. Bandung: Yayasan Nur Hidayah, 1994.

1127 Ajip Rosidi ed., *Énsiklopedi Sunda*, p. 702; Nina H. Lubis, *Kehidupan Ménak Priangan 1800-1942*, p. 100-285.

1128 "Het 25-jarig jubileum van onzen Regent," *Mooi Bandoeng*, Officieel Orgaan van de Vereeniging "Bandoeng Vooruit," No. 1, Jaargang 6, January 1938, p. 5.

1129 Iip Dzulkifli Yahya, "Wiranatakusumah Sosok Nu Masagi," *Pikiran Rakyat*, 1 Maret 2010.

1130 *Mooi Bandoeng*, Officieel Orgaan van de Vereeniging "Bandoeng Vooruit," p. 6.

aristocrat, but also his abilities and competencies. He can be considered as an intelligent aristocrat who could understand many languages such as Dutch, English, French and German. Wiranatakoesoemah's Malay work on his pilgrimage journey in 1924 was regarded as the first completely work on memoir story of the pilgrimage experience.<sup>1131</sup>

In addition to his intelligent, Wiranatakoesoemah was also known as a productive writer. Most of his work was related to religious issues, such as *Mijn Reis naar Mekka, naar het dagboek van den regent van Bandoeng Raden Adipati Aria Wiranatakoesoemah* (1925), *Perdjalanan Saja ke Mekah* (1925), *Lalakon Kangdjeng Dalem-Bandoeng Angkat Djarah ka Mekah*, translated by R. Memed Sastrahadiprawira (1926), *De beteekenis der mohammedaansche feestdagen* (1931), *Choetbah Lebaran* (1937), *Moreele en geestelijke herbewapening uit Islamietisch oogpunt* (1939), *Het leven van Muhammad, de profeet van Allah* (1940), *Riwayat kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w.* (1941), *Miraj Kangjeng Nabi Muhammad SAW, Khalwat, Islamiestische Democratie in Theorie en Praktijk* (1948), *Soerat Al-Baqarah: tafsir Soenda damelan Al-Hadji R.A.A. Wiranatakoesoemah* (1949) and many others.

*Soerat Al-Baqarah* is a Sundanese translation of the Qur'an in the form of *guguritan* that has published in 1949. The publication of *Soerat Al-Baqarah* was assisted by R.A.A. Soeriamihardja, Regent of Purwakarta. Wiranatakoesoemah composed and used a type of stanza only, namely *Kinanti*. He also used other type of *pupuh*, namely *Kidung*. *Kidung* is a *pupuh* which as similar to *Kinanti*.<sup>1132</sup> There are 286 verses (*ayat*) in *Soerat Al-Baqarah*. *Pupuh Kinanti* was used to translate verses 1-20 and 67-121. Meanwhile, *Kidung* was used to translate verses 21-66 and 122-286. The total number are 521 stanzas (*Kinanti* 111 stanzas and 410 stanzas).

However, Wiranatakoesoemah did not provided a lot of information related to his source of works. He might has used some translations of the Qur'an in Dutch or English. It was based on other Wiranatakoesoemah's work, *Riwayat kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w.* (1941), which was an adaptation of E. Dinét's work, a famous France painter, *The Life of Mohammad* (1918). Wiranatakoesoemah also used *guguritan* especially in his citation of translation of the Qur'an which was assisted by M. Kd. Prawira Atmadja.<sup>1133</sup>

## D. Translation of the Qura'n and guguritan rules

The form of *guguritan*, which was used by Wiranatakoesoemah in *Soerat Al-Baqarah*, initially was similar as that of the other Sundanese poet's works. It can be seen from the type and rule of stanza (*pupuh*) and its position as a Sundanese song. However, one of the different is the message in its *guguritan*, namely the Qur'anic message. *Soerat Al-Baqarah* is a translation of the Qur'an in the form of *guguritan*. It contains the divine words. Hence, it is not only refers to *guguritan* rules, but also emphasizes the God message to the readers. It is not only a translation which as similar to other translation of the Qur'an, but also the poetry in the form of *guguritan*. It has stanza rules and can be consider as a Sundanese song. So, it is very interesting that Wiranatakoesoemah's *Soerat Al-Baqarah* could be appreciated by a Qur'anic reciter (*qari'*), musician (*kecapi* and flute), singer and Qur'anic commentator.<sup>1134</sup>

Therefore, *Soerat Al-Baqarah* as a *guguritan* work was written in the rules of *pupuh Kinanti*. It can be seen in its number of cantos (*larik*), *guru lagu* (the end of vowel in every stanza), and *guru wilangan* (the number of syllables). Although it has more flexible in the nature of *pupuh*, *pedotan*, and the unity of

---

1131 Henri Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam: Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji*. Jilid II (1900-1950), Jakarta: KPG, 2013, p. 551.

1132 R.A. Danadibrata, *Kamus Basa Sunda*. Bandung: Kiblat Buku Utama, 2007.

1133 R.A.A. Wiranata Koesoema, *Riwayat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w.*, p. vii; E. Dinét and Sliman ben Ibrahim, *The Life of Muhammad*, n.d. (1918?).

1134 Iip Dzulkifli Yahya, "Saritulawah Nur Hidayah, Karya Besar Miskin Apresiasi." *Pikiran Rakyat*, 20 Desember 2002.

cantos, but the *guguritan* rules was still used as a reference. Wiranatakoesoemah used the *pupuh Kinanti* in his translation on Surah Al-Baqarah [2]: 3 in the following way:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

- |   |   |
|---|---|
| <p>3. Pikeun ka anoe sumudjud (8u)<br/>noe pertjaja ka noe gaib (8i)<br/>ka Allah Maha Kawasa (8a)<br/>noe getol salat ngabakti (8i)<br/>sok sidkah ka noe masakat (8a)<br/>ti ridjki pasihan Goesti (8i)<sup>1</sup></p> | <p>For those who bow down<br/>believe in the unseen<br/>believe in God The Almighty<br/>who steadfast in prayer and worship<br/>give alms to the poor people<br/>which God has provided</p> |
|---|---|

The translation demonstrates that Wiranatakoesoemah uses the *pupuh Kinanti* rules strictly. There are six cantos in the translation. Every canto consists eight syllables. It uses the end of vowel in every stanza which as similar with *Kinanti* rules (u-i-a-i-a-i). The translation indeed can be sung like other *guguritan*. The harmony of lyrics and tone will be felt beautifully when it was sung. Therefore, it is not easy to translate the Qur'an in the form of *guguritan*. It is like a puzzle. The translator does not only consider the accuracy of *guguritan* rules, but also pay his attention to the harmony of the lyrics and the tone as a Sundanese song.

Translation of the Qur'an in the form of *guguritan* presumably more complex than other translation of the Qur'an. It can be seen in both H.B. Jassin's *Bacaan Mulia* and Abdullah Yusuf Ali's *The Holy Qur'an* which only tend to emphasize its poetic language beautifully. Jassin and Ali's translation of the Qur'an were not restricted by the *guguritan* rules such as the number of cantos, syllables, the end of vowel etc:

- |  |
|--|
| <p>3. yaitu (bagi) mereka yang beriman<br/>kepada yang gaib,<br/>yang mendirikan shalat,<br/>dan menafkahkan sebahagian rizki<br/>yang kami anugerahkan kepada mereka<sup>2</sup></p> <p>3. Who believe in the Unseen,<br/>are steadfast in prayer,<br/>and spend out of what We have provided for them.<sup>3</sup></p> |
|--|

Both Jassin and Ali's translations only reflect the beautiful poetic language. It do not consider the *guguritan* and *pupuh* rules. Their translations more freed to express its translation words. Jassin says that his work was a poetic translation of the Qur'an which based on the beautiful sound, rhythm, metaphor, colors and mood. It was not a poetical Qur'an.<sup>1135</sup>

However, his emphasis on the beautiful words in *Bacaan Mulia* was often criticized. H.B. Jassin was criticized concerning discrepancies between the poetic translation and the Arabic Qur'an. Oemar Bakry, Nazwar Syamsu and Siradjudin Abbas are the most of serious critics toward Jassin's *Bacaan Mulia*.<sup>1136</sup> Their criticism were focused on faults in translation of verses based on Arabic structure and grammar. The polemics presumably were considered fair because Jassin and his critics have a different point of view on translation of the Qur'an. Jassin tends to emphasize the structure of the Indonesian literature and Bakry for instance, has an orientation to used the structure of Arabic Qur'an.

Therefore, it is fairly that there are many critics toward Jassin's *Bacaan Mulia*, especially on faults in his translation.<sup>1137</sup> It is interesting that we did not found any critics toward Wiranatakoesoemah's *Soerat*

1135 Penerbit Mutiara ed., *Polemik H. Oemar Bakry dengan H.B. Jassin*. Jakarta: Penerbit Mutiara, 1979, p.19.

1136 Nazwar Syamsu, *Koreksi Terjemahan Bacaan Mulia H.B. Jassin*. Padang: Pustaka Saadiyah, 1978; Siradjuddin Abbas, *Sorotan atas Terjemahan Quran H.B. Jassin*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1979; Penerbit Mutiara ed., *Polemik H. Oemar Bakry dengan H.B. Jassin* (1979); H.B. Jassin, *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995.

1137 Moh. Zuhri, *Terjemah Puitis Al-Qur'an, Kritik Ilmu Ma'ani terhadap Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia Karya H.B. Jassin*, Yogyakarta: Lintang-PPs IAIN Walisongo, 2012, p. 156.

*Al-Baqarah*. In this regard, *Soerat Al-Baqarah* was based on *guguritan* rules in its translation. So, there are fault possibilities of the translation in *Soerat Al-Baqarah*, such as discrepancies of the meaning between Arabic Qur'an and translation in the form *guguritan*.

## E. Critical notes

The translation of the Qur'an is one of the most important topics in Qur'anic studies today. Primarily, this is because the first book that many non-Arabic speakers will encounter in their attempts to understand Islam and its holy text is a translation of the Qur'an.<sup>1138</sup> One of the translator task is convey the message in the source language through the target language effectively. The translator has to realize that there is impossible to making the translation precisely.<sup>1139</sup> However, there are many faults of the translation such as in the case of a translation of the Qur'an by Ministry of Religion Affairs in the 1990 edition. The faults generally occurred in using of effective and standard sentences.<sup>1140</sup>

In the case of *Soerat Al-Baqarah*, the faults also cannot be avoided. It is generally as a result of its appropriate with the *guguritan* rules. Wiranatakoesoemah realizes that his poetic translation of the Qur'an is based on the formulation of the rules of Sundanese poetry rather than Arabic. It is certainly related to his background who could not undertand Arabic fairly. Hence, he did not referred to the Arabic Qur'an directly. Wiranatakoesoemah presumably referred to the Dutch or English translation of the Qur'an. Therefore, there are three faults in his poetic translation of the Qur'an.

### 1. The merging of ayat

Wiranatakoesoemah realizes that his translation based on his appropriate with the *guguritan* rules. It is difficult to compromise the translation of ayat into *guguritan* shortly or lengthy. He has to tried as hard as possible to adjust the rules. One ayat was sometimes merged into a half to three stanzas. It is depending on the length or short of *ayat*. Following example demonstrates how Wiranatakoesoemah used a stanza of *Kinanti* to translate of two ayat QS. Al-Baqarah [2]: 5 and 6:

- |    |  |   |
|----|--|---|
| 5. | Anoe kiteo lampah djoedjoer (8u)<br>tangtu ti Noe Maha Soetji (8i)<br>bagdja mareunang gandjaran (8a)          | أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ                            |
| 6. | ari djalma anoe moengkir (8i)<br>keukeuh baé teu pertjaja (8a)<br>nadjan tjoekoep dipépéling (8i) <sup>4</sup> | إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَّذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ |

The above *Kinanti* translation of the Qur'an is merging of two *ayat*. Wiranatakoesoemah presumably forced to merge it because of its short translation. Both the fifth and sixth ayat have different theme. The fifth ayat describes concerning the pious, while the sixth ayat focuses on the unbelievers. Thus, Wiranatakoesoemah tend to ignore the different theme between the pious and the unbelievers.

In addition, Wiranatakoesoemah's choice to translate only using a metrum of *Kinanti*, may be one of cause his faults. He tends to difficult using words and sentences. Because of this problem, we then would be understandable if Wiranatakoesoemah finally also use *Kidung*, another *pupuh* which more freed and unrestricted by *guguritan* rules. His choice to use *pupuh Kidung* demonstrates a weakness of Wiranatakoesoemah to compromise between his appropriate with source language and *guguritan* rules. In the same case, Hidayat Suryalaga, one of next generation who has written a poetic translation of the Qur'an "Saritulawah Nur Hidayah," choose to use four kinds of *pupuh* (*Kinanti*, *Sinom*, *Asmarandana* and *Dangdanggula*). Suryalaga realizes that it is very difficult to translate the Qur'an in the form of

1138 Abdullah Saeed, *The Qur'an An Introduction*. London and New York: Routledge, 2008, p. 119.

1139 Douglas Robinson, *Becoming A Translator: An Introduction to the Theory and Practice of Translation*, London and New York: Routledge, 2002, p. 164; J.C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press, 1978, p. 93.

1140 Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001, p. 8-9.



*guguritan*. It is like a puzzle game. Hence, the four of *pupuh* can give him many alternatives to choose the kind of *pupuh*.<sup>1141</sup>

## 2. Constriction and expanding of the meaning

In addition to merging of *ayat*, Wiranatakoesoemah has also constricted and expanded in the field of meaning based on *guguritan* rules. Both constriction and expanding have not only caused shift the meaning, but also change it semantically.<sup>1142</sup> The translator presumably attempted to summarize his translation shortly appropriate with the number of cantos, syllables, and the end of vowel in *guguritan* rules. This shift of the meaning for example, can be seen when Wiranatakoesoemah translates following QS. Al-Baqarah [2]: 20:

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

- |  |  |
|--|--|
| 20. Koe poék teu bisa madjoe<br>lolong teu bisa ningali<br>ari geus aja baranjaj<br>bisa madjoe leumpang deui<br>kitoe kawasana Toehan<br>torék lolong damel gampil <sup>5</sup> | They cannot move in the darkness<br>Their eyes is blind, so cannot see anymore<br>Then there is thundering<br>They can move and walk again<br>This is the power of God<br>It so easy to deaf and blind |
|--|--|

In above translation, Wiranatakoesoemah attempts to constrict the translation shortly. It has been reduced the meaning of *ayat*. *Yakād al-barq yakhtaḥ abṣārahum* for instance, was understood as the darkness that makes them unable to move and walk like a blind who cannot see anymore. The meaning of thunder which almost thundering their eyes was also understood as a blind eyes. In addition, Wiranatakoesoemah also missed the phrase of *wa iżā azlam ‘alaihim qāmū*. He considers that the meaning of phrase has included in the first canto. It is also interesting that Wiranakusumah only translated the phrase *innallāh ‘alā kull syai’ qadīr* in three words, *kitu kawasa Toehan*.

We can compare Wiranatakoesoemah’s translation with *Al-Amin* by Qamaruddin Saleh et.al. They tend to more appropriate with the source language of *ayat*.

20. Méh-méhan éta gelap téh nyamber panénjo maranéhna, saban-saban éta kilat nyaangan bral maranéhna laleumpang, tapi upama reup poek deui reg maranéhna ngarandeg. Upama Allah ngersakeun, tanwandé dileungitkeun pangdégé katut panénjo maranéhna téh. Saéstuna Allah Maha Kawasa kana sagala perkara.<sup>6</sup>

In addition to constriction of the meaning, his appropriate with the *guguritan* rules also has affected to the expanding of the meaning. There are many adding words was used in the translation which different of the source language. Wiranatakoesoemah for instance, has added the phrase *tjaang méncrang katingali* (bright visible) and *ngobrol ngetjewis* (to talk) in the following translation of QS. Al-Baqarah [2]: 77-78. It is not found in the source language.

- (أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (۷۷) وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (۷۸))
- |  |  |
|--|--|
| 77. Maraneh koe njaho njoetjoe<br>jén Goesti Allah tingali<br>kana sagala perkara<br>nadjan noe diboeni-boeni<br>anoe témbong soemawonna<br>tjaang méntjrang katingali | You know certainly<br>that God the most know<br>all matters<br>though it have hidden<br>even though something appear<br>It was looked bright |
|--|--|

1141 H.R. Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda*, p. 14.

1142 J.D. Parera, *Teori Semantik*, Jakarta: Erlangga, 2004, p. 106-107.

- |     |   |  |
|-----|---|--|
| 78. | Antara manéh geus tangtoe<br>aja anoe henteu ngarti<br>teu paham eusina Qoer'an<br>ngan woengkoel ngobrol ngetjewis<br>barina nerangeunana<br>ngan koe kira-kira badis <sup>7</sup> | One of you indeed<br>Someone did not understand<br>He did not understand the Qur'an<br>He just talks<br>When he attempts to explain<br>It just something like to explain |
|-----|---|--|

We can compare the above translation with *Al-Qur'an Miwah Tarjamahna dina Basa Sunda* by provincial government and regional office of the Ministry of Religious Affair in West Java. The latter translation has more appropriated with *ayat* than Wiranatakoesoemah's *Soerat Al-Baqarah*.

- |     |  |
|-----|--|
| 77. | Naha maranéhna henteu nyahoeun, yén saéstuna Allah Nu Maha Uninga kana sagala anu ku maranéhna dirahasiakeun jeung nu ku maranéhna diébréhkeun?                                      |
| 78. | Ti antara maranéhna aya ogé anu ummi tur teu nyarahoeun pisan kana eusina éta kitab kajaba saukur meunang ngira-ngira, bari maranéhna téh ngandelkeun sangkaan wungkul. <sup>8</sup> |

Wiranatakoesoemah presumably has chosen to more appropriate *guguritan* rules than meaning of *ayat* in the source of language. It is a consequence of his quite difficult choice between the appropriate translation with the source language and the beautiful translation based on *guguritan* rules. This cases demonstrate that Wiranatakoesoemah did not used the appropriate translation with the source of language in his translation. Hence, we can understand that Wiranatakoesoemah preferred call his translation in *Soerat Al-Baqarah* as a *tafsir* than translation. In the beginning of his *guguritan Soerat Al-Baqarah*, he states:

- |    |   |  |
|----|---|--|
| 1. | Kalawan asma Jang Agoeng<br>Allah Noe Moerah toer Asih<br>Aliflaamim nami soerat<br>sareng kasebatna deui<br>Albaqarah katelahna<br>ajeuna badé ditafsir <sup>9</sup> | In the name of God the Most Great<br>Allah the Merciful and Compassionate<br>Aliflamim is a name of surah<br>and it is also called<br>as Albaqarah<br>now would be interpreted |
|----|---|--|

The term of *tafsir* would be preferred than translation, because the Qur'an basically cannot be translated into any languages exactly without involving interpretation.<sup>1143</sup> This argument was considered as a reason to rejected the translation of the Qur'an into non-Arabic language, especially in Egypt and Bahasa.<sup>1144</sup> In West Java, Ahmad Sanusi's *tafsir* and translation of the Qur'an was rejected in 1934. He has published a commentary of the Qur'an in Malay, *Tamsjijatoel-Moeslimin*.<sup>1145</sup> Wiranatakoesoemah presumably realized that his *Soerat Al-Baqarah* was no longer translation, but *tafsir*. It indeed was not considered as *tafsir* which similar as a commentary or detailed interpretation. *Soerat Al-Baqarah* can be considered as translation of *tafsiriyyah*, not *harfiyah* (literal translation).<sup>1146</sup> The literal translation generally was considered more difficult than *tafsiriyyah*. Thus, it can be understood that Wiranatakoesoemah has chosen translation of *tafsiriyyah* in his *Soerat Al-Baqarah*.

### 3. Loan words

In addition to the merging, constriction and expanding the meaning, Wiranatakoesoemah used loan words from other language especially Malay. He tends to difficult if used Sundanese words only in his translation of the Qur'an. The Malay word of "Toehan" (God) for instance, was forced to use it because the end of vowel is (a). He did not used the Sundanese word "Gusti" because the end of vowel is (i) in the following QS. Al-Baqarah [2]: 20:

1143 Benjamin G. Zimmer, "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda," p. 36.

1144 Moch Nur Ichwan, "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis, The Holy Qur'an in Egypt and Indonesia." *Archipel*, Vol. 62, 2001, p. 143-161.

1145 Dadang Darmawan, *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsjijatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi*. Disertasi. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.

1146 Manna>' Al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Muassasat ar-Risālah, 1976, p. 313-314.

20. Koe poék teu bisa madjoe lolong teu bisa ningali ari geus aja baranjaj bisa madjoe leumpang deui kitoe kawasana Toehan torék lolong damel gampil <sup>10</sup>	They cannot move in the darkness Their eyes is blind, so cannot see anymore Then there is thundering They can move and walk again This is the power of God It so easy to deaf and blind
---	--

The word of “*Toehan*” (God) is a Malay word. As a Sundanese aristocrat who has understood many languages, Wiranatakoesoemah tried to adjust its translation word with the end of vowel (a). Therefore, he has chosen “*Toehan*,” not *Gusti*. It demonstrated that the Malay loan words are considered as more appropriate alternative for his translation than Sundanese (*Gusti*). Thus, Wiranatakoesoemah has chosen *guguritan* rules as his main principal in the translation. Therefore, Wiranatakoesoemah also used many Malay words such as *banjir darah* (flood of blood, see number 30), *warna kuning* (yellow, 69), *tahoen* (year, 96), Djabrail (Gibrail, 97), *masjid* and *masigit* (mosque, 114), and many others. All of the words was used to appropriate it with the end of vowel in every canto.<sup>1147</sup> In addition, Wiranatakoesoemah also often used different translations for the same word. The word of “*hudan*” for instance, was translated with “*pituduh*” (guidance) “*jujur*” (honest) or *kahadéan* (kindness) (see number 16), “*panuhun*” (request) (97), “*panuntun*” (guide) (159), and many others. See the following translation of QS. Al-Baqarah [2]: 2, 5 and 6:

2. Ieu Kitab langkung agoeng Radjaning Kitab noe leuwih teu mangmang teu asa-asa pitoedoeh pikeun Moeslimin anoe taqwa ka Pangéran noe sieun kabendon Goesti	This Book is greater The Great Book there is no hesitation on it It is guidance for Muslims who has a piety of God has fear hated by God
5. Anoe kitoe lampah djoedjoer tangtu ti Noe Maha Soetji bagdja mareunang gandjaran	That is honest from the Most Holy rewarded happily
6. ari djalma anoe moengkir keukeuh baé teu pertjaja nadjan tjoekoep dipépéling <sup>11</sup>	Meanwhile, man who refuses He has not believed though he was reminded

In addition to used the loan words, Wiranatakoesoemah also used Sundanese in denotation meaning. He realized that the message of *ayat* is very clear. Thus, there are no metaphor word in *Soerat Al-Baqarah*. Wiranatakoesoemah seems very difficult to used a poetic language. There are also difficult to use a word repetition in the last and beginning of cantos. It is different with Haji Hasan Mustapa’s *dangding* (1852-1930). Mustapa considered as a Sundanese great poet who composed more ten thousand stanzas of *guguritan* or *dangding*. Mustapa’s *guguritan* was considered as the most Sundanese incredible works.<sup>1148</sup>

### ***Soerat al-Baqarah* and Indonesian Islamic Intellectualism**

It is important to note that Wiranatakoesoemah’s *guguritan* of *Soerat Al-Baqarah* has contribution not only for development of Qur’anic studies in the archipelago, but also the formation of Islamic intellectualism in Indonesia. His works can be considered as a pioneered translation of the Qur’an in the form of *guguritan*. Wiranatakoesoemah has influenced other poet to composed translation of the Qur’an which similar as his *Soerat Al-Baqarah*. Hidayat Suryalaga’s *Saritiawah Nur Hidayah* for instance, is influenced by Wiranatakoesoemah’s works.<sup>1149</sup>

Morover, the significance of Wiranatakoesoemah’s work recognized as having an important

1147 R.A.A. Wiranatakoesoemah, *Soerat Al-Baqarah*, p. 12, 29, 42, and 50.

1148 Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*. Bandung: Pustaka, 1989, p. 87-245.

1149 H.R. Hidayat Suryalaga, *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda* (1994).

contribution in affirming the harmonious relation between Islam and Sundanese local culture. His translation of the Qur'an in the form of *guguritan* enriches treasure of local Islam in Indonesia. It converge and penetrate the Islamic values into inner dimension of Sundanese. Instead the Sunda minds drawn and interpreted into the shades of Islamic spirituality.

Since the 15th century until the 17th, when the Malay Muslims began to adopt Arabic as a literary expression, Sundanese tends to retain their own character and literary language. The language represent a strong limitation for them in maintaining penetration of foreign elements and it forms the basis of identity feelings.<sup>1150</sup> However, the Islamization then influence the effort of vernacularization. *Sadur* and translation for example, shows that the vernacularizations is processing ideas to the language and local culture. Finally, many Arabic seep into regional language deeply.<sup>1151</sup>

Wiranatakoesoemah as a *menak* and poet has accommodated the Sundanese traditions as an integral part of his faith which does not lose its cultural roots. His position as a Sundanese aristocrat making him easy to pay any attentions to Islamic knowledge especially Qur'anic studies. And his cultural roots of Sundanese become an important means of his expression of Islam. As God has borrowed Arabic cultural to accommodate the Qur'anic ideas. Does not have to be Arab with all its attributes to become a religious. The truly Sundanese is a mirror of the heart religious experiences.

*Guguritan* is a local literature that used as an expression of local translation of the Qur'an. Its localities cannot be separated from the grand narrative of Islamic intellectualism especially Qur'anic studies in Indonesia. Wiranatakoesoemah's *Soerat Al-Baqarah* as a literature work has been expressed his religious experiences in appreciating the Holy Qur'an. If we see from the larger tafsir discourse context, Wiranatakoesoemah's *Soerat Al-Baqarah* presumably represent an expression of local Qur'anic scholar that is expressed with a sense of Sundanese language and literature. His composition of poems are not different from H.B. Jassin's *Bacaan Mulia*, Abdullah Yusuf 'Ali's *The Holy Qur'an, Text and Translation*, A.J. Arberry's *the Koran interpreted*, Muhammed Marmaduke Pickthall's *The Glorious Meaning of the Holy Qur'an*, and many others.<sup>1152</sup> Thus, Wiranatakoesoemah's *Soerat Al-Baqarah* expressed the same beautiful feelings of the Qur'an. Wiranatakoesoemah expressed it in his regional language.

## F. Closing Remarks

Based on the description, it is not easy to translate the Qur'an into the form of *guguritan*. There are some potentials which tend to be fault of translation. It has occurred as a result of *guguritan* rules which forced the translator to keep attention of number of cantos, syllable, and the end of vowel. The *guguritan* rules basically aims to making a beautiful sound and tone (*murwakanti*). It is a part of Sundanese song rules. It usually can be accompanied by musical instruments such as flute and *kecapi* in Cianjuran song. Thus, every *guguritan* work can be sung included *Soerat Al-Baqarah*. It could be said that has occurred a subordination of translation of the Qur'an by *guguritan* rules. The use of *guguritan* in translation of the Qur'an also might caused a problem of inaccessibility of the translation meaning. Thus, it can be concluded that the literary language cannot be fully compared and translated to the others.

However, the poetry religious work such as Wiranatakoesoemah and H.B. Jassin have to be studied continuously. They attempted to appreciated the beautiful literary of the Qur'an and imitated it to their

---

1150 Anthony Reid, *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Souteast Asia*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 29.

1151 A.H. Johns, "Penerjemahan Bahasa Arab ke dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan," in *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Ed. Henri Chambert-Loir. Jakarta: KPG, 2009, p. 51-53.

1152 H.B. Jassin, *Al-Qur'an Al-Karim Bacaan Mulia* (1991); Abdullah Yusuf 'Ali, *The Holy Qur'an, Text and Translation* (1997); A.J. Arberry, *the Koran interpreted*, New York: Touchstone, 1996; Muhammed Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Qur'an Explanatory Translation*, Amana Publications, 1996.

languages. Wiranatakoesoemah's *Soerat Al-Baqarah* tend to imitated it into Sundanese literary work, *guguritan*. His work should be appreciated as an attempt to disseminate the Qur'anic message within Sundanese Muslim society in Indonesia.

## References

- Abbas, Siradjuddin. 1979. *Sorotan atas Terjemahan Quran H.B. Jassin* [An Overview on H.B. Jassin's Translation of the Qur'an]. Jakarta: Pustaka Tarbiyah.
- 'Ali, 'Abdullah Yusuf. 2007. *The Holy Qur'an, Text and Translation*. Kuala Lumpur, Islamic Book Trust.
- Anderson, Benedict R. O'G. 1990. "The Languages of Indonesian Politics." in *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Arberry, A.J. *The Koran interpreted*, New York: Touchstone, 1996.
- Boulatta, Issa J. 2001. "Literary Structures of the Qur'an." in Jane D. McAullife (Gen. Ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 3, Leiden-Boston-Koln: Brill.
- Catford, J.C. 1978. *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press.
- Chambert-Loir, Henri. 2013. *Naik Haji di Masa Silam: Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji* [Performing Hajj in the Past: Tales of Indonesian Pilgrims]. Jilid II (1900-1950). Jakarta: KPG.
- Darmawan, Dadang. 2009. *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama terhadap Tafsir Tamsijjatoel-Moeslimien Karya K.H. Ahmad Sanusi* [The Orthodoxy of Tafsir: The Response of 'Ulama to Ahmad Sanusi's Tamsijjatoel Moeslimin]. Dissertation. Jakarta: SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Danadibrata, R.A. 2007. *Kamus Basa Sunda* [Sundanese Dictionary]. Bandung: Kiblat Buku Utama.
- Danasasmita, Ma'mur. 2001. *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama* [A Discourse on Old Sundanese Language and Literature]. Bandung: STSI Press.
- Dijk, Kees van. 1997. "Perjalanan Jemaah Haji Indonesia." [Indonesian Pilgrims Journey] in Dick Douwes and Niko Kaptein, *Indonesia dan Haji* [Indonesia and Hajj]. Jakarta: INIS.
- Dinet, E. and Sliman ben Ibrahim, n.d. (1918?). *The Life of Muhammad the Prophet of Allah*. Paris: The Paris Book Club, 11, Rue de Chateadun.
- Ekadjati, Edi S. 2006. "Sejarah Masuknya Islam ke Tatar Sunda dan Perkembangannya" [The History of Islamization in Sunda Region] in Perhimpunan KB-PII. *Ngamumulé Budaya Sunda Nanjeurkeun Komara Agama*. [Preserving Sundanese Culture and Maintaining the Religious Charisma] Bandung, KB-PII.
- Ekadjati, Edi S. and Undang A. Darsa. 1999. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara: Jawa Barat. Koleksi Lima Lembaga* [Source Catalogue of Nusantara Manuscripts: West Java]. Jakarta: YOI and EFEO.
- "Het 25-jarig jubileum van onzen Regent," *Mooi Bandoeng*, Officieel Orgaan van de Vereeniging "Bandoeng Vooruit," No. 1, Jaargang 6, January 1938.
- Ichwan, Moch. Nur. 2001. "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis, The Holy Qur'an in Egypt and Indonesia." *Archipel*, Vol. 62, 143-161.
- Jassin, H.B. 1991. *al-Qur'anul-Karim Bacaan Mulia* [The Holy Qur'an, The Glorious Book]. Jakarta: Djambatan.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi* [The Controversy of Poetry Qur'anic Translation]. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Johns, A.H. "Penerjemahan Bahasa Arab ke dalam Bahasa Melayu: Sebuah Renungan [The Translation of Arabic to Malay: A Reflection]." in *Sadur; Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* [The Adaptation, The History of Translation in Indonesia and Malaysia]. Ed. Henri Chambert-Loir.

Jakarta: KPG, 2009.

- Kadi, Wadad. and Mustansir Mir. 2001. "Literature and Qur'an." in Jane D. McAullife (Gen. Ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 3, Leiden-Boston-Koln: Brill.
- al-Khūlī, Amīn. 1978. *Manāhij Tajdīd fī an-Nahw wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo.
- Lubis, Ismail. 2001. *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur'an Departemen Agama Edisi 1990* [The Falcification of Depag's Qur'anic Translation, 1990 edition]. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Lubis, Nina H. 1998. *Kehidupan Ménak Priangan 1800-1942* [The Life History of Menak/Sundanese Noble in 1800-1942]. Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda.
- Moriyama, Mikihiro. 2005. *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19* [New Spirit: Colonialism, Print Culture and Sundanese Literature in 19<sup>th</sup> Century]. trans. Suryadi. Jakarta: KPG.
- Mukherjee, Wendy. 2006. "Moh. Sanoesi's Siti Rajati: A Nationalist Novel from West Java." *Jurnal Melayu*, 2, 179-218.
- Mustapa, Haji Hasan. 1984. *Balé Bandung*. Bandung: Rahmat Cijulang.
- Noorduyn, J. dan A. Teeuw. 2006. *Tiga Pesona Sunda Kuna* [Three Enchantment of Old Sundanese]. trans. Hawe Setiawan. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Nurtawab, Ervan. 2009. *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe* [Old Qur'anic Commentaries in Nusantara], Jakarta: Ushul Press.
- Parera, J.D. 2004. *Teori Semantik* [Semantic Theory]. Jakarta: Erlangga.
- Penerbit Mutiara. 1979. *Polemik H. Oemar Bakry dengan H.B. Jassin* [The Polemics of Oemar Bakry and H.B. Jassin]. Jakarta: Penerbit Mutiara.
- Pickthall, Muhammed Marmaduke. *The Meaning of the Glorious Qur'an Explanatory Translation*, Aman Publications, 1996.
- Al-Qaṭṭān, Mannā'. 1976. *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Muassasat ar-Risālah.
- Rahman, Fazlur. 1988. "Translating the Qur'an." *Religion & Literature*, Vol. 20, No. 1, The Literature of Islam (Spring, 1988): 23-30.
- Rahman, Yusuf. 2005. "The controversy around H.B. Jassin: a study of his *al-Qur'an al-Karim Bacaan Mulia* and *al-Qur'an al-Karim Berwajah Puisi*." in Abdullah Saeed, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. New York: Oxford University Press. 85-105.
- Reid, Anthony. *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Souteast Asia*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Robinson, Douglas. 2002. *Becoming A Translator: An Introduction to the Theory and Practice of Translation*. London and New York: Routledge.
- Rohmana, Jajang A. 2013. "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal [The Study of Al-Qur'an in Sunda Region: A Preliminary Survey]." *Jurnal Suhuf*. Vol. 6, No. 1, 197-224.
- Rosidi, Ajip. 1983. "Perihal Puisi Guguritan Sunda [On Sundanese *Guguritan* Poem]." *Pikiran Rakyat*, Rabu 20 July.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana* [Haji Hasan Mustapa and His Works]. Bandung: Pustaka.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Mencari Sosok Manusia Sunda* [Looking for Sundanese Profile]. Bandung: Pustaka Jaya.
- \_\_\_\_\_. 2011a. *Guguritan*. Bandung: Kiblat Buku Utama.
- \_\_\_\_\_. 2011b. *Sawér jeung Pupujian*. Bandung: Kiblat Buku Utama.
- Rosidi, Ajip. ed. 2003. *Énsiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia* [The Encyclopedia of Sunda, Nature, Cuture, and Human]. Jakarta: Pustaka Jaya.

- Rusyana, Yus. 1971. *Bagbagan Puisi Pujian Sunda* [A Source of Sundanese Pujian Poem]. Bandung: Proyek Penelitian Pantun jeung Folklor Sunda.
- Rusyana, Yus. and Ami Raksanegara. 1980. *Puisi Guguritan Sunda* [Sundanese Metrical Verses Poem]. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud.
- Saeed, Abdullah. 2008. *The Qur'an An Introduction*. London and New York: Routledge.
- Salmun, M.A. 1958. *Kandaga Kasusastran Sunda* [Worth Case on Sundanese Literature]. Bandung: Ganaco.
- Setiawan, M. Nur Kholis. 2006. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* [Al-Qur'an, The Greatest Literary Book]. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Shaleh, Qamaruddin. A.A. Dahlan, Yus Rusamsi. 1971. *Al-Amin, Al-Qur'an Tarjamah Sunda*. Bandung: CV. Diponegoro.
- Suryalaga, H.R. Hidayat. 1994. *Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an 30 Juz Winangan Pupuh*. Bandung: Yayasan Nur Hidayah.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Nadoman Nurul Hikmah, Tema-tema Ayat Al-Qur'an*. Bandung: Yayasan Nur Hidayah.
- Syamsu, Nazwar. 1978. *Koreksi Terjemahan Bacaan Mulia H.B. Jassin* [A Correction of Jassin's Bacaan Mulia]. Padang: Pustaka Saadiyah.
- Tim Penyusun. LPTQ Propinsi Jawa Barat Bekerjasama dengan Handam Citamatra Studio. 2002. *Al-Qur'an Miwah Tarjamahna Dina Basa Sunda* [Al-Qur'an and Its Sundanese Translation]. Bandung: Kerjasama Pemprov Jabar, MUI, LPTQ, Kanwil Depag.
- Wiranatakoesoemah, R.A.A. n.d. (1949?). *Soerat Al-Baqarah: Tafsir Soenda damelan Al-Hadji R.A.A. Wiranatakoesoemah* [Soerat Al-Baqarah: Sundanese Tafsir by Wiranatakoesoemah]. Bandung: "Poesaka."
- \_\_\_\_\_. 1941. *Riwajat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w.* Bandoeng: Islam Studie Club.
- Yahya, Iip Zulkifli. 2002. "Saritilawah Nur Hidayah, Karya Besar Miskin Apresiasi [Saritilawah Nur Hidayah, A Masterpiece which Lacked Appreciation]." *Pikiran Rakyat*, 20 December.
- \_\_\_\_\_. 2009. "Ngalogat di Pesantren Sunda: Menghadirkan yang Dimangkirkan [Ngalogat at Sundanese Pesantren: To Appeared Which was Subordinated]." in Henri Chambert-Loir (ed.). *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG.
- \_\_\_\_\_. "Wiranatakusumah Sosok Nu Masagi," *Pikiran Rakyat*, 1 Maret 2010.
- Zanten, Willem van. 1987. *Tembang Sunda, An ethnomucilological study of the Cianjuran music in West Java*. Thesis Leiden University.
- Zimmer, Benjamin G. 2000. "Al-'Arabiyyah and Basa Sunda: Ideologies of Translation and Interpretation among the Muslims of West Java." *Studia Islamika*, vol. 7, no. 3, 31-65.
- Zuhri, Moh. 2012. *Terjemah Puitis Al-Qur'an, Kritik Ilmu Ma'ani terhadap Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia Karya H.B. Jassin* [The Poetic translation of the Qur'an, A Critical Notes of 'Ilm Ma'ani to H.S. Jassin's Bacaan Mulia]. Yogyakarta: Lintang-PPs IAIN Walisongo.

# Harmoni dalam Keragaman: Konstruksi Perdamaian dalam Relasi Muslim-Katolik di Kalibawang Kabupaten Kulon Progo

Oleh: Nur Kholik Afandi

STAIN Samarinda

## Abstrac

*Harmony in diversity is a possiblle to be efforted, as specially in interreligious plurality. The Research was aimed to how is the constructions of peace on Muslim-Katolik relationship of Ngrajun Kulon Progo. The collection tecniques used in this research are participatory observation, indepth interviews, and document. The data analyzis tecnique use in this reseach is Milla& Hhuberman model that consisted of data collection, data reduction, and conclusion. The result of the research shows us that interreligious peace contruction relationship was dominated of channels of communicatin, integrated climated, and the power from grass -roots who force the value of colletivness. The peace of construction appears in civic association that associated a mong them in religious ritual and social activities. The religoius is not an identity that divers of the of members socity, but the religius identity was included in civic pluralism.*

## A. Latar Belakang

“Harmony in Diversity”, adalah sebuah harapan dalam setiap kehidupan keberagamaan masyarakat yang harus dipandang secara optimis untuk merealisasikan hal tersebut. Namun secara fatual kerukunan hidup antar umat beragama di Indonesia khususnya masih banyak masalah-masalah yang menghambat terhadap pencapaian kondisi tersebut. Berdasar Laporan Tahunan Kehidupan Beragama Tahun 2010 yang di kelurkan oleh CRCS, ada dua masalah yang menjadi tantangan dalam menciptakan kerukunan dan kebebasan dalam beragama, yaitu: masalah rumah ibadah dan penyesatan. Tercatat sebanyak 39 masalah kerukunan hidup antar umat adalah masalah rumah ibadah, dimana 32 kasus diantaranya menyangkut hubungan antar umat beragama.(CRCS, 2010:33-34)

Konflik-konflik yang melibatkan perbedaan keyakinan (antar umat beragama) memiliki potensi yang tinggi terhadap terjadinya tindak kekerasan, main hakim sendiri, justifikasi sebuah kebenaran atau keyakinan kelompok satu dengan kelompok lainya menjadi sumber konflik ideologi yang akhir-akhir ini muncul di Indonesia. Agama memberikan kontribusi yang luar biasa bagi para pemeluknya, terutama menyangkut pola pikir, pola sikap dan pola perilaku individu dalam masyarakat. Pola pikir individu yang dipengaruhi agama, pada dasarnya masuk dalam ranah pengetahuan dan pemahaman keagamaan, dimana agama yang berisikan doktrin atau ajaran-ajaran memiliki sifat memaksa terhadap pemeluknya untuk mengikuti apa yang diajarkan oleh agama. Agama dengan doktrin-doktrin yang dimilikinya, secara psikolois memiliki dampak yang luar biasa bagi perkembangan individu, terutama menyangkut pola pikir seseorang.

Menurut Din SyamsidinLebiha lanjut dalam acara tersebut, para tokoh dan pemuka agama memberikan sambutan dan dukungan terhadap terciptanya kerukunan hidup antra umat beragama. “Kami yakin ini ekspresi umat beragama untuk mendukung kebhinekaan di Indonesia,” ungkap Romo Antonius Benny Susetyo Pr sebagai ketua pantia saat membuka acara. Diharapkan, kegiatan tokoh-tokoh agama mendukung kerja pemerintah dalam membangun kerukunan antarumat beragama di Indonesia. Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, juga Ketua Presidium Inter-Religious Council (IRC), M Din Syamsuddin berharap Pekan Kerukunan Antar-Umat Beragama Sedunia mendorong dialog antarumat beragama untuk mewujudkan kerukunan antarumat beragama di Indonesia. “Bisa



membentuk keakraban bagi kita semua umat beragama.” Kerukunan umat beragama harus terus menerus ditingkatkan dan dikembangkan oleh unsur-unsur masyarakat Indonesia tanpa kecuali. sebagai agenda tahunan PBB, Pekan Kerukunan Antar-Umat Beragama Sedunia bertema “Harmony in Diversity” kali ini mendukung perwujudan kerukunan antarumat beragama. Menurutnya, Indonesia mempunyai modal sebagai bangsa majemuk mewujudkan kerukunan antarumat beragama yang terjalin lama kendati terganggu beberapa fase waktu. Misalnya, awal gerakan reformasi, terjadi konflik di Ambon (Maluku) dan Poso (Sulawesi Tengah). “Kita harus menjalin persatuan dan kesatuan lewat kehidupan beragama.” (<http://dpd.go.id/2011/03/pekan-kerukunan-antar-umat-beragama-sedunia/>)

Fenomena tersebut diatas menunjukkan bahwa betapa pentingnya arti kerukunan hidup antar umat beragama dalam sebuah cita-cita yang mulia “harmoni in diversity” dalam tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam rang merealisasikan kondisi yang dicita-cita tersebut di atas tentu merupakan sebuah perjuangan yang sangat panjang, dan memerlukan keterlibatan dari semua unsur baik dari fihak pemerintah maupun kalangan agama. Secara teoritis fenomena untuk menciptakan harmoni dalam keragaman dalam bingkai kerukunan hidup antar umat beragama, dapat dilihat dari perspektif teori konstruksi perdamaian yang meliputi beberapa unsur antara lain: *effective channels of communication, effective system of arbitration, integrative climate (Bridging social capital), critical mass of peace enhancing leadership dan just structure.*

Sudut pandang tentang harmoni dalam keragaman dalam kerangka kerukunan antar umat beragama dari perspektif teori konstruksi perdamaian senantiasa terkait dengan konsep-konsep dialog antar umat beragama, dan konsep pluralitas kewaraan. Berdasar sudut pandang inilah saya tertarik untuk meneliti bagaimana konstruksi perdamaian masyarakat relevansinya dengan dialog antar umat beragama dan konsep pluralitas kewargaan di dusun Ngrajun kel. Banjarharjo kec. Kalibawang Kulon Progo,

## **B. Hasil dan Pembahasan Penelitian**

### **Gambaran Umum Masyarakat**

Lokasi yang menjadi setting dalam penelitian ini adalah dusun Ngrajun yang berada di Kelurahan Banjarharjo Kec. Kalibawang Kulon Progo. Wilayah ini secara geografis termasuk dalam kategori wilayah pegunungan. Daerah ini tepatnya berada di bawah lereng Bukit Menoreh yang mengelilingi daerah Kulon Progo. Mata Pencapaian masyarakat Ngrajun, antara lain bercocok tanan (bertani), berladang, pedadang dan PNS. Masyarakat di dusun Ngrajun mayoritas beragama Islam sekitar 70% dan 30% beragama Katolik. Secara statistik angka perbandingan pemeluk agama Islam dan non-Islam khususnya untuk daerah Kec. Kalibawang jumlah antara keduanya hampir berimbang, bahkan semakin mendekati daerah pegunungan (Suryalaya) jumlah penduduk non-Muslim (Katolik) justru lebih banyak dibandingkan dengan penduduk yang beragama Islam, misalnya di daerah Sendang Sono yang terdapat patung Bunda Maria.

Pada awalnya penduduk dusun Ngrajun beragama Islam, namun setelah datang seorang penyebar agama Katolik yang berasal dari daerah Semarang, ada beberapa orang muslim yang menganut agama Katolik, dan berkembang sampai saat ini. Oleh karena itu dalam kehidupan keluarga, tidak jarang ditemui sebuah keluarga berbeda agama, namun tetap hidup berdampingan dalam satu atap keluarga. Untuk melaksanakan ibadah sholat berjamaah, masyarakat muslim dusun Ngrajun hanya memiliki satu mushalla, dengan kapasitas jamaah sekitar 70 orang, sedangkan akses bagi umat Katolik untuk melaksanakan ibadah di gereja, berjarak sekitar 1 km dari dusun Ngrajun, tepatnya dekat pasar Bogo Kalibawang.

Ditinjau dari aspek sosial budaya, masyarakat dusun Ngrajun adalah masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai budaya lokal (adat-istiadat). Adat istiadat masyarakat inilah yang sebenarnya menjadi suatu kekuatan pemersatu masyarakat. Adat istiadat tersebut antara lain tolong-menolong, hormat-

menghormati, harga-menghargai, tepo-seliro dan saling menjaga persaudaraan antar anggota masyarakat satu dengan yang lainnya, tanpa memandang perbedaan ekonomi, pendidikan bahkan keyakinan. Berdasar adat-istiadat yang ada dan bertahan dalam masyarakat tersebut, kemudian dimunculkan dalam berbagai institusi-institusi non-forma maupun informal dalam berbagai bentuk perkumpulan masyarakat, seperti adanya arisan setiap malam Kamis Pahing, Ngat Pon, Perkumpulan Tani Ngudi Makmur, Perkumpulan (persatuan) Peternak Andhini Makmur, Dasa Wisma. Institusi-institusi inilah yang menjadi wadah bagi masyarakat untuk saling berinteraksi, berkomunikasi dalam kehidupan sehari-hari, baik hanya sekedar untuk berkumpul maupun untuk menyelesaikan masalah-masalah kehidupan bersama.

## C. Pembahasan

Pada bagian ini peneliti ingin menyajikan data dan membahas bagaimana harmoni dalam keragaman menyoal hubungan antara umat Islam dengan Katolik di dusun Ngrajun kel. Banjarharjo Kec. Kalibawang Kulon Progo, dalam perspektif arsitektur perdamaian. Untuk memahami hal tersebut, maka perlu dibahas beberapa hal yang mendukung terhadap analisis yang kan dilakukan dari perspektif teori konstruksi perdamaian relevasinya dengan dialog antar umat beragama dan konsp pluralitas kewargaan..

### 1. Tradisi –tradisi Masyarakat

Dalam kehidupan sosial tradisi dan masyarakat adalah dua hal yang saling terkait dan tidak dapat dipisah-pisahkan. Tradisi yang ada dalam masyarakat akan menentukan identitas masyarakat satu dengan lainnya, sekalipun sering terjadi kesamaan tradisi. Tradisi-tradisi yang berkembang dalam masyarakat antara lain tradisi yang terkait dengan masalah kehidupan beragama, sosial dan budaya, perekonomian dan pertanian.

Tradisi keagamaan dilaksanakan dalam bentuk ritual dan perayaan keagamaan, Ritual adalah “... *prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical being or powers*” (Abdullah 2002:9, dalam Turner, 1967:19). Jadi yang dimaksud dengan ritual adalah kepercayaan terhadap supranatural yang sering dimanifestasikan melalui kegiatan-kegiatan seperti sesaji, berdoa, menyanyi lagu-lagu sakral, sehingga ritual bersifat lebih suci dan keramat (Abdullah 2002:10).

Selanjutnya menurut Irwan Abdullah (2002:10) dalam Dictionary of Antripology (Charles Winick (1977:105), ceremony berasal dari bahasa latin caeremonia yang berarti:

*“A fixed or sanctioned pattern of behavior which surround various phases of life, often serving religious or aesthetic ends and confirming the goup’s celebration of particular situation”.*

Tradisi yang terkait dengan kehidupan beragama antara lain Nyadran pada bulan sapar, tradisi silaturahmi pada hari raya Idul Fitri, Natal dan tradisi Kurban. Sedangkan tradisi yang terkait sosial budaya antara lain adanya kegiatan-kegiatan arisan yang diprakarsai oleh masyarakat, seperti arisan malam Kamis Pon, musyawarah Karang Taruna dan Daswisma. Tradisi yang terkait dengan perekonomian dan pertanian antara lain: tradisi bercocok tanam dan panen secara gotong royong, berangkat ke pasar berjalan kaki secar bersama-sama, dan belanja di pasar.

#### a. Tradisi-tradisi sosial keagamaan masyarakat

##### 1) Nyadran

Nyadran bagi masyarakat Jawa khususnya di daerah Ngrajun adalah merupakan tradisi rutin yang dilaksanakan pada setiap tahun, tepatnya menjelang bulan Ramadhan, yaitu bulan Sya’ban atau Ruwah. Nyadran adalah bentuk refleksi sosial keagamaan pada sebuah masyarakat tertentu, yang ditandai dengan melaksanakan kegiatan ziarah kubur secara masal. Ritual Nyadran pada dasarnya merupakan tradisi yang bersifat turun-temurun dari nenek moyang masyarakat Jawa.

Pada dasarnya antara Nyadran dengan ziarah kubur adalah sama, namun perbedaannya hanya terletak pada waktu pelaksanaannya saja. Biasanya ziarah kubur dilaksanakan oleh masyarakat pada setiap hari Kamis malam Jum'at, akan tetapi Nyadran dilaksanakan pada bulan menjelang Ramadhan, yaitu Sya'ban atau Ruwah.

Prosesi ritual Nyadran yang ada di masyarakat Ngrajun diawali dengan *kegiatan besreh kuburan*<sup>1153</sup> yang dilaksanakan sehari sebelum prosesi Nyadran dilaksanakan biasanya pada pagi hari. Menurut mbh. Wanto salah seorang warga dusun Ngrajun mengatakan bahwa “sebelum melaksanakan Nyadran kami para warga mengadakan kegiatan besreh dikuburan bersama-sama, agar makam (kuburan) kelihatan bersih”. Dalam melaksanakan kegiatan besreh kuburan diikuti oleh seluruh warga kampung dan warga di luar kampung yang memiliki ahli kubur di kampung setempat. Kegiatan besreh kuburan ini menjadi ajang pertemuan warga yang berbeda agama, sekalipun kegiatan Nyadran ini pada dasarnya adalah kegiatan dari umat Islam.

Menurut pak Ponijo salah seorang warga kampung mengatakan bahwa “ yang ikut serta dalam kegiatan besreh kuburan ini bukan hanya orang Islam saja, tetapi orang-orang Katolik juga ikut”. Lebih lanjut menurutnya bahwa orang-orang disini lebih berpedoman bahwa kegiatan yang sudah menjadi tradisi mereka jalankan secara bersama-sama, tanpa melihat perbedaan agama. Pernyataan pak Ponijo ini juga dibenarkan oleh pak Wagirin, bahwa dikampung ini yang diutamakan adalah kebersamaan termasuk kegiatan besreh kuburan, karena sudah menjadi tradisi masyarakat, maka semuanya merasa memiliki dan ikut dalam kegiatan tersebut, baik yang beragama Islam maupun Katolik.

Setelah selesai melaksanakan kegiatan besreh kuburan hari berikutnya masyarakat melaksanakan ziarah kubur secara massal, yang merupakan puncak dari prosesi Nyadran. Pada prosesi ini diadakan kegiatan do'a bersama (masyarakat setempat sering menyebut dengan istilah Tahlilan) yang diadakan di regol kuburan (semacam pintu gerbang, tetapi memiliki halaman yang luas). Do'a bersama ini dipimpin oleh “mbah Kaum” sebagai simbol pemimpin agama setempat. Dalam prosesi do'a bersama ini juga diikuti seluruh anggota masyarakat, baik laki-laki maupun perempuan, tua-muda, maupun anak-anak. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh bpk. Sukarmin, disin kalau ada kegiatan Nyadran seluruh warga ikut ke kuburan mendo'akan leluhur, tua-mua, anak-anak, laki-laki dan perempuan. Menurut bpk. Wagirin “yang ikut ziarah kubur dan mendo'akan para leluhur di sini bukan hanya orang Islam saja, tetapi juga orang Katolik' pokonya yang penting di sini kompak, ngumpul bareng.

Prosesi Nyadran diakhiri dengan pertemuan seluruh warga kampung di rumah salah satu pemuka masyarakat biasanya kepala Dusun, atau tokoh masyarakat lainnya. Di dusun Ngrajun tempat untuk melaksanakan musyawarah bersama ini dilaksanakan di regol kuburan. Prosesi ini diselenggarakan setelah selesai melaksanakan ziarah kubur secara massal. Pada prosesi ini diadakan musyawarah secara terbuka oleh pemuka masyarakat, mengenai masalah-masalah yang dihadapi bersama, program-program pembangunan, perkembangan pembangunan dan keuangan kampung. Pada prosesi inilah terjadi “rembug desa”, dimana masyarakat bisa ikutserta memberikan ide atau gagasan dalam pengembangan pembangunan di Kampung. Pada acara Nyadran ini menurut bapak Wagirin, masyarakat juga mengumpulkan dana semacam infaq untuk kas kampung, pada tahun ini infaq mencapai Rp. 2.500.000,-. Setelah melaksanakan doa' bersama, kemudian di akhiri dengan acara makan bersama.

---

<sup>1153</sup> Besreh adalah kegiatan yang dilaksanakan oleh masyarakat secara bersama-sama (gotong-royong) untuk membersihkan pekarangan, jalan, atau makam yang biasanya menggunakan alat seperti cangkul, sabit dan linggis. Besreh yang dimaksud dalam hal ini adalah kegiatan membersihkan makam dari reruntuhan dan sampah-sampah disekitar makam dalam rangka mempersiapkan kegiatan Nyadran.

.Keterlibatan warga dalam prosesi acara Nyadran ini juga tidak hanya melibatkan warga yang beragama Islam saja, akan tetapi warga yang beragama Katolik juga ikut serta dalam kegiatan rebug desa. Menurut bpk. Ponijo, “warga Katolik disini juga ikut membawa makanan pada acara Nyadran, mereka berkumpul bersama-sama ikut musyarawah”. Hal senada juga dibenarkan oleh bpk. Wagirin”disni warga yang beragama Katolik juga ikut membawa makanan untuk acara Nyadran”.

Menurut bapak bapak Jemakir: “kalau di kampung ini pada bulan Ruwah sering diadakan kegiatan Nyadran. Seluruh warga kampung disini juga ikut merayakan baik yang beragama Islam maupun Katolik”. Hal ini juga dibenarkan oleh bapak Wagirin: ”bahwa pada acara tersebut masyarakat baik yang beragama Islam maupun Katolik ikut sama-sama melaksanakan kegiatan “besreh” bersih-bersih makam (kuburan) yang ada di kampung ini, kemudian hari berikutnya kita melakukan do’a bersama (ziarah kubur) di makam yang juga dihadiri oleh warga yang beragama Islam dan Katolik, kita sama-sama di makam untuk mendo’akan arwah yang sudah meninggal”.

Berdasar hasil wawancara dengan Bapak Sastro, salah seorang pemuka agama Katolik di Ngrajun, beliau mengatakan bahwa: setiap manusia itu memiliki hubungan dengan yang sudah meninggal, maka kita wajib mendo’akan mereka yang sudah meninggal, agar mereka diberkati untuk masuk surga, maka kami juga ikut melaksanakan kegiatan Nyadran di Kampung ini. Hal yang sama juga di sampaikan Bapak. Ngatimun selaku tokoh agama Katolik di Ngrajun, bahwa kita juga ikut mendo’akan arwah-arwah yang sudah mendahului kita, termasuk dalam kegiatan Nyadran, yang penting disini kami bermasyarakat.

Fenomena Nyadran sebagai bagian dari tradisi masyarakat Ngrajun sangat menarik untuk di bahas, terutama terkait dengan harmoni kehidupan dalam keragaman (relasi muslim dan Katolik), ditinjau dari konsepsi arsitektur perdamaian. Secara sosia kultural, kegiatan Nyadran tidak hanya sekedar prosesi yang tersebut di atas, yaitu membersihkan kuburan tempat leluhur, ziarah kubur (do’a bersama) dan rebug desa. Akan tetapi Nyadran pada dasarnya memiliki dimensi sosial-keagamaan bagi masyarakat setempat yaitu dalam relasi antara yang hidup dengan yang mati (ziarah kubur), maupun rekasi sosial (rebug deso). Nyadran memiliki makna mempererat tali silaturahmi antar warga baik yang beragama Islam maupun Katolik.

Fungsi Nyadran secara sosial sebagai perekat tali silaturahmi inilah yang menaraik untuk dikaji dari perspektif arsitektur perdamaian. Salah satu unsur yang berperan dalam terciptanya perdamaian atau harmoni kehidupan dalam keragaman adalah adanya saluran komunikasi yang memadai bagi masyarakat untuk saling berkomunikasi. Dari perspektif inilah Nyadran pada dasarnya adalah arena yang mempertemukan dan menyatukan ide atau gagasan bersama (rebug deso) dalam rangka memajukan masyarakat tanpa memandang perbedaan identitas agama, sebagaimana fakta yang ada dalam masyarakat Ngrajun. Berdasar fungsi inilah Nyadran menjadi sebuah media untuk menciptakan harmoni antar anggota masyarakat yang berbeda agama, karena yang diutamakan adalah sifat dan sikap kebersamaa.

Nyadran juga menrupkan sebuah ekspresi dan manifestasi kesalehan sosial yang ditampakkan oleh masyarakat, yang ditandai dengan sifat dan sikap kersama, tolong-menolong, solidaritas antar anggota masyarakat yang menjadi watak sebuah masyarakat (tradisi masyarakat). Tradisi yang berkembang inilah yang berpengaruh terhadap pola interaksi, tata hubungan antar anggota masyarakat yang lebih intens dan intim. Oleh karena itu tradisi Nyadran memiliki nilai yang sangat tinggi bagi masyarakat terutama dalam menjalin hubungan yang bersifat vertikal maupun horizontal. Secara vertikal ibadah Nyadran dapat meningkatkan nilai ibadah bagi diri seseorang dengan cara mengingat bahwa kita semua akan meninggal dunia (melalui ziarah kubur). Secara horizontal, tradisi Nyadran dapat meningkatkan kekerabatan, kerukan, dan toleransi antar anggota masyarakat.

Dari perspektif sosial budaya, terutama bila ditinjau dari konstruksi sebuah perdamaian dalam kehidupan antar umat beragama, Nyadran memiliki makna sebagai sebuah media perekat sosial, rasa memiliki terhadap kampung halaman, dan tanah kelahiran. Dalam prosesi Nyadran inilah masyarakat dapat berkumpul bersama-sama, baik yang berasal dari daerah setempat maupun dari luar daerah karena ada pertalian hubungan keluarga. Dalam prosesi Nyadran juga mempertemukan antar sanak saudara yang jauh yang jarang bertemu, berkumpul bersama dengan anggota masyarakat lain sekalipun berbeda agama dan keyakinan, golongan ataupun afiliasi terhadap parpol tertentu.

Nyadran menjadi ajang untuk berbaur dengan masyarakat, saling mengasihi, saling menyayangi satu sama lain. Nuansa kedamaian, humanitas dan familiar sangat kental terasa. Apabila nyadran ditingkatkan kualitas jalinan sosialnya, rasanya Indonesia ini menjadi benar-benar rukun. Nyadran dalam konteks Indonesia saat ini telah menjelma sebagai refleksi, wisata rohani kelompok masyarakat di tengah kesibukan sehari-hari. Masyarakat, yang disibukkan dengan aktivitas kerja yang banyak menyedot tenaga sekaligus (terkadang) sampai mengabaikan religiusitas, melalui nyadran, seakan tersentak kesadaran hati nuraninya untuk kembali bersentuhan dan bercengkrama dengan nilai-nilai agama: Tuhan.

## 2) Silaturahmi pada hari Raya Idul Fitri

Salah satu tradisi masyarakat Indonesia pada saat hari raya Idul Fitri adalah silaturahmi antara sesama warga muslim untuk saling memaafkan. Di dusun Ngrajun tradisi ini sudah berlangsung sejak lama dan hingga saat ini tradisi ini menjadi acara rutin tiap tahun. Perayaan Idul Fitri dilakukan baik secara perorangan, kelompok atau secara komunal. Padahari raya Idul Fitri masyarakat Ngrajun merayakan dengan cara menyediakan makanan untuk persiapan menerima tamu. Biasanya masyarakat saling kunjung mengunjungi, baik itu dikarenakan hubungan kekeluargaan, tetangga atau pertemanan.

Idul Firi bagi masyarakat Ngrajun menjadi sebuah fenomena yang menarik untuk diamati, hal ini dikarenakan perayaan Idul Fitri tidak hanya dirayakan oleh umat Islam saja, akan tetapi juga dirayakan oleh warga yang beragama Katolik. Menurut mbah Wanto salah seorang warga muslim di dusun Ngrajun mengatakan bahwa: “ di sini kalau hari raya Idul Fitri semua warga ikut merayakannya, yaitu dengan cara saling mendatangi dari rumah ke rumah, orang yang bergama Katolik juga ikut datang kerumah termasuk ke rumah saya”. Hal senada juga diungkapkan oleh bpk. Sukarmin, “wah kalau di sini semua ikut merayakan Idul Fitri, orang yang beragama Katolik juga ikut mengunjungi ke rumah-rumah orang Islam, jadi nampak guyup rukun”.

Menurut bapak Wagirin ketika ditanya bagaimana hubungan kemasyarakatan antara warga muslim dan Katolik yang ada di dusun Ngrajun pada hari raya Idul Fitri, ia menjawab “kalau di sini justru yang di utamakan adalah kerukunan antar warga, tanpa memandang agama seseorang apakah Islam atau Katolik yang penting adalah hidup bersama-sama dengan rukun. Contohnya pada waktu hari raya Idul Fitri warga yang beragama Katolik ikut merayakan, mereka datang(silaturahmi) ke tempat kami yang beragama Islam. Mereka datang mengucapkan “Sugeng Riyadin”, selamat Hari Raya Idul Fitri, mohon maaf lahir batin. Selain mereka datang berkunjung ketempat tetangga dan saudara-saudaranya, mereka juga menyiapkan makanan sebagaimana yang disiapkan oleh orang-orang Islam, berupa makanan dan minuman untuk tamu mereka. Pada hari Raya Idul Fitri tersebut, umat Islam juga datang berkunjung ke rumah-rumah warga yang beragama Katolik”

Berdasarkan hasil wawancara dengan Bapak Ngatim (tokoh agama Katolik) beliau mengatakan: “wah kalau di Ngrajun ini saya memang berupaya dengan sekuat tenaga untuk menjaga kerukunan antar umt beragama, kita kan sama-sama satu warga, seharusnya saling menjaga

hubungan baik dengan sesama warga” Lebih lanjut ia mengatakan bahwa kalau pada hari Raya Idul Fitri kami juga ikut sama-sama merayakan, kami juga ikut datang silaturahmi ke tempat mereka (warga yang beragama Islam), demikian pula kalau Natal mereka (yang beragama Islam juga) datang silaturahmi kepada kami. Hal yang sama juga diungkapkan oleh Bapak Satro (tokoh agama Katolik), beliau mengatakan:” kami di sini itu memiliki dua hari raya yang kami rayakan, yaitu Hari Raya Idul Fitri milik orang Islam dan hari raya Natal”.

Berdasar fenomena tradisi perayaan Idul Fitri tersebut di atas, maka menarik untuk dikaji lebih mendalam, terutama keterlibatan antara umat muslim dengan umat Katolik yang merayakan Idul Fitri secara bersama-sama. Ternyata berdasar hasil data yang diperoleh di lapangan masyarakat di dusun Ngrajun lebih mengedepankan nilai-nilai kebersamaan, nilai-nilai kekeluargaan sebagai warga masyarakat dan nilai-nilai kerukunan. Dari perspektif pluralisme dalam kehidupan masyarakat, warga dusun Ngrajun pada dasarnya telah menerapkan pluralisme kewargaan. Indikasi ini nampak pada sikap dan perilaku warga yang seolah-olah identitas agama bukan menjadi pemisah bagi sebuah kebersamaan, akan tetapi lebih mengedepankan pada kesadaran kolektif sebagai warga masyarakat.

Sedangkan ditinjau dari perspektif arsitektur perdamaian dalam rangka menciptakan keharmonisan kehidupan antar umat beragama, moment idul fitri adalah momen untuk saling berkomunikasi. Idul fitri juga berfungsi untuk saling mengkomunikasikan kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat sebagai sesama umat manusia tanpa melihat perbedaan agama, yang diakhiri dengan komunikasi saling memberikan maaf. Melalui moment saling memaafkan inilah sebenarnya yang menjadi kekuatan atau pondasi bagi kebersamaan dalam kehidupan masyarakat.

Idul Fitri juga merupakan moment untuk membangun kebersamaan antar umat dalam memandang masa depan yang lebih optimis setelah melakukan pensucian diri dengan cara saling memaafkan tanpa memandang perbedaan agama. Melalui perayaan Idul Fitri inilah terjadi penguatan kembali terhadap nilai-nilai kebersamaan yang mungkin telah dinodai dengan rasa permusuhan, perselisihan dalam kehidupan bermasyarakat. Moment Idul Fitri menjadi sebuah nilai yang sangat penting bagi perjalanan suatu masyarakat menuju tataran kehidupan yang lebih harmonis, karena melalui Idul Fitri akan terbangun sistem kekerabatan, kebersamaan yang lebih kuat dalam menjalani proses dinamisasi sebuah masyarakat.

### 3) Silaturahmi pada perayaan Natal

Natal sebagai salah satu hari raya kelahiran Yesus Kristus senantiasa diperingati oleh umat Kritek dan Katolik se-dunia. Bagi warga Katolik di hari raya Natal menjadi sebuah moment yang sangat penting bagi pemantapan iman mereka. Dari aspek sosial hari raya Natal memberikan makna untuk menyambung ikatan kekeluargaan sesama umat Katolik khususnya dan masyarakat pada umumnya. Salah satu kebiasaan atau adat yang ada dalam masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat Kulon Progo, pada saat hari raya Natal adalah saling kunjung-mengunjungi terutama sesama umat Katolik, dan kepada warga sekitar (tetangga). Dari kebiasaan saling mengunjungi tersebut biasanya umat Katolik menyediakan berbagai makan dan minuman untuk menghormati para tamu.

Kadatangan tamu merupakan sebuah berkah tak terkecuali tamu yang berasal dari agama yang berbeda. Salah satu fenomena yang menarik dari untuk di amati pada hari raya Natal di dusun Ngrajun adalah rasa kebersamaan, rasa menghormati dari warga muslim terhadap warga Katolik. Salah satu bentuk penghormatan warga muslim terhadap warga Katolik adalah dengan melakukan kunjungan (silaturahmi) ke rumah warga yang beragama Katolik. Hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh bpk. Ponijo” kalau saya untuk menghormati orang Katolik pada hari raya Natal, ya saya berkunjung ke rumahnya, terutama tetangga dekat saya

karena tiap hari ketemu, masaka nggak datang”. Hal yang sama juga di ungkapkan oleh bpk. Sukarmin: “kalau saya ya datang, kan mereka saudara kita, kita juga harus menghormati, apalagi masih ada hubungan kekeluargaan”.

Berdasarkan hasil wawancara dengan dengan Bapak Ngatimun selaku tokoh agama Katolik, beliau mengatakan bahwa di kampung ini sudah terkenal kerukunannya, maka harus kita jaga. Pada hari raya Natal biasanya umat Islam juga datang ke rumah kami, mengucapkan salam Natal dan silaturahmi, demikian juga kalau pada hari Raya Idul Fitri kami juga ikut datang silaturahmi ke tempat warga yang beragama Islam. Hal ini juga dibenarkan oleh Santro, bahwa di Ngrajun ini hubungan antar umat Islam dengan warga Katolik sangat baik, misalnya pada waktu perayaan Natal ampun Idul Fitri, kita sama-sama saling mendatangi untuk silaturahmi. Pernyataan tersebut di atas juga di kuatkan oleh data hasil observasi yang saya lakukan. Ketika saya datang (berkunjung) ketempat Bapak Ngatimun, ternyata banyak warga yang beragama Islam datang dan silaturahmi, mereka mengucapkan Natal dan saling meminta dan memebri maaf. Pemandangan dan pengalaman yang sama juga kami rasakan, kita kami berkunjung ketempat Bapak Sastro pada waktu Natal, ternyata tamu yang datang bukan hanya warga Katolik saja, akan tetapi juga warga Muslim, mereka berkunjung mengucapkan Natal dan saling memaafkan”.

Berdasar fenomena tersebut ditinjau dari pelaksanaan dialog antar umat beragama, masyarakat Ngrajun telah melaksanakan dialog dalam rangka menumbuhkan sikap saling menghormati dan menghargai. Salah dsatu pernyataan yang perlu digarisbawahi adalah sikap yang menganggap “mereka adalah tetangga kita”, “mereka adalah saudara kita” adalah sesuatu yang memiliki nilai sangat tinggi, makna yang mendalam bagi sebuah konstruksi perdamaian masyarakat menuju tatanan kehidupan yang harmonis antar umat beragama. Sifat dan sikap seperti ini tidak akan muncul dan tumbuh begitu saja, tanpa di dahului adanya dialog atau komunikasi yang kondusif antar umat bergama. Moment Natal inilah yang dijadikan oleh warga Ngrajun sebagai wadah atau arena untuk saling berkomunikasi, saling memaafkan, saling menghargai sebagai sesama umat beragama dan warga masyarakat.

#### 4) Pembagian daging hewan qurban

Menurut bapak Wagirin: “Nah, kalau disini pada waktu Hari Raya Idul Adha, kami juga membagi-baikn daging kurban kepada warga yang beragama Katolik. Menurut dia alasan memberikan daging qurban karena mereka adalah tetangga kita, kalo ada apa-apa kita juga minta bantuan mereka, maka sudah seharusnya kita juga memberi kepada mereka, ini kan juga shodaqoh. Coba anda bayangkan kalau tetangganya yang beragama Islam mendapat bagian daging hewan kurban, sementara ada tetangganya yang beragama Katolik dengan anak-anaknya yang masih kecil tidak mendapat bagian daging hewan kurban, kan kasihan anaknya, mereka juga tetangga kita.

Lebih lanjut lagi ai mengatakan bahwa ide untuk memberikan daging hewan kurban kepada orang yang beragama Katolik ini pernah ditentang terutama Idul Adha kemarin (1432H) oleh orang pendanga”orang baru” tapi saya selaku warga disini yang biasa menangani pelaksanaan kurban di masyarakat ini selalu berusaha bagaimanapun mereka (orang Katolik) mendapatkan jatah daging qurban. Saya musyawarahkan dengan masyarakat yang lain, ya alhamdulillah mereka sepakat, kalau orang yang beragama Katolik juga tetap diberi jatah daging qurban.

Berdasarkan fakta dan fenomena pembagian daging qurban di masyarakat Ngrajun dapat dicermati secara lebih mendalam tentang makna qurban yang dilaksanakan oleh masyarakat. Qurban yang dilaksanakan oleh dari perspektif faktul mengandung makna berbagi rasa tanpa melihat adanya perbedaan agama, akan tetapi lebih mengedepankan pada kebersamaan antar anggota masyarakat. Dalam pelaksanaan qurban ada perasaan tepo-seliro sebagai salah satu

modal untuk memahami hidup secara bermasyarakat, sehingga timbul sikap saling menjaga perasaan satu sama lainnya. Sifat dan sikap yang mewarisi kultur inilah yang sebenarnya menjadi ciri khas masyarakat desa khususnya dusun Ngrajun sebagai modal dasar dalam menciptakan keharmonisan kehidupan antar umat beragama. Sifat dan sikap inilah yang merupakan konstruksi dasar bagi terciptanya sebuah perdamaian masyarakat.

#### 5) Pembagian zakat fitrah

Salah satu rukun Islam adalah menunaikan ibadah zakat. Zakat memiliki makna sosial yang sangat mendalam bagi umat Islam, terutama tentang makna berbagi terhadap sesama kaum yang berhak menerima zakat. Menurut Islam ada 8 kelompok yang berhak menerima zakat, yaitu faki, miskin, ‘amil, muallaf, riqob, ghari, fi sabilillah dan ibnu sabil. Namun berbeda bagi masyarakat Ngrajun dalam hal pembagian zakat fitrah. Panitia pembagian zakat fitrah di dusun Ngrajun juga memberikan zakat fitrah kepada warga yang beragama Katolik. Hal ini sesuai dengan apa yang disampaikan oleh bpk. Wagirin” kalau disini zakat fitrah diberikan bukan hanya kepada orang muslim saja, akan tetapi juga diberikan kepada warga yang beragama Katolik”.

Pembagian zakat kepada warga yang beragama Katolik tersebut sudah berjalan lama, dan seolah-olah sudah menjadi tradisi. Alasan memberikan zakat kepada warga yang beragama Katolik adalah karena alasan kebersamaan sebagai sesama warga. Hal ini sesuai dengan apa yang disampaikan oleh bpk. Wagirin:” kami memberikan zakat fitrah kepada warga Katolik karena mereka adalah tetangga kita, yang penting bagi kami masyarakat Ngrajun adalah kebersamaan, bagaimana menciptakan kerukunan tanpa memandang agama yang penting guyup rukun.

Berdasar fenomena tersebut pada dasarnya sama dengan fenomena pelaksanaan pembagian hewan qurban, dimana nilai-nilai kebersamaan, sikap saling menghormati, saling menjaga perasaan adalah sikap yang selalu diutamakan oleh masyarakat dusun Ngrajun dalam menjalankan kehidupan bermasyarakat. Nilai-nilai luhur inilah yang direproduksi oleh masyarakat dalam setiap aspek kehidupan, termasuk di dalam pengamalan keagamaan yang telah berubah menjadi tradisi masyarakat. Nilai-nilai yang ada dalam masyarakat tersebut, pada dasarnya adalah buah dari sebuah sistem komunikasi yang efektif yang dibangun oleh masyarakat yang menjelma dalam tradisi-tradisi sosial keagamaan dalam masyarakat.

#### b. Tradisi sosial dan budaya masyarakat

Membahas tentang harmoni dalam keragaman ditinjau dari konstruksi perdamaian antar umat beragama, tidak bisa dipisahkan dari *social capital* yang menjelma dalam bentuk *civic association*. Berdasarkan hasil observasi dan wawancara, didusun Ngarjun ada beberapa bentuk *civic association* antara lain: Kelompok Sinoman Kamis Paing, Arisan Ngat Pon, Perkumpulan Andhini Mulyo, Dasa Wisma Ngat Legi, Perkumpulan tani Ngudi Makmur serta PKK. Mandiri,

##### 1) Sinoman Kamis Paing

Sinoman adalah sebuah istilah yang tidak bisa di pisahkan dari masyarakat di Kulon Progo, khususnya daerah Kalibawang. Istilah sinoman selalu terkait dengan kegiatan hajatan yang dilakukan oleh masyarakat, seperti perayaan pernikahan (pengantinan), khitanan, dan perayaan tertentu karena nadzar (biasanya dalam bentuk tasyakuran, misalnya mengundang wayang, ketoprak, jatilan/kuda lumping). Sinoman adalah sebuah kelompok yang berfungsi atau bertugas untuk membantu mempersiapkan dan melaksanakan sebuah acara (hajatan) warga. Misalnya dalam perayaan pernikahan, sinoman memiliki tugas mempersiapkan dekorasi dan panggung, mempersiapkan dan menyajikan hidangan, mencuci piring dan gelan, dan among tamu (penerima tamu).



Kelompok Sinoman Kamis Paing dalam menjaga kebersamaan antar anggota, mereka melakukan kegiatan arisan. Kegiatan arisan ini pada dasarnya bertujuan untuk mempertemukan anggota yang jarang bertemu dalam konteks kegiatan sinoman, sekalipun sering bertemu dalam kegiatan sehari-hari. Menurut bapak Wagirin salah seorang pengurus Sinoman Malam Kamis Paing mengatakan bahwa: “ di arisan sinoman Malam Kamis Paing ini, kami mengadakan kegiatan arisan sebesar Rp. 5.000,-, pokoknya yang penting kita ngumpul bareng. Hal senada jua diungkapkan oleh bapak Mardi selaku anggota kelompok Sinoman Malam Kamis Paing,” disini yang penting bukan uangnya mas, tetapi bagaimana kita bisa ngumpul bareng.

Anggota Sinoman Malam Kamis Paing juga dikenal dengan istilah “Sinoman Tuo” yang beranggotakan sekitar 25 orang. Anggota Sinoman Kamis Paing ini pada dasarnya adalah seluruh warga, baik laki-laki maupun perempuan, Islam maupun Katolik. Menurut bapak Wagirin” yang menjadi anggota dalam sinoman Kamis Paing ini orang Islam dan orang Katolik. Ketika ditanya ketuanya, lebih lanjut bapak Wagirin menjawab” Ketuanya pak Mintrayo, beliau non-muslim, Katolik”.



Gambar: Warga sedang mengadakan Arisan Kamis Pon di rumah bpk.Mardi

Gambar tersebut saya ambil ketika masyarakat sedang melakukan kegiatan arisan Kamis Pon di rumah Bp.Mardi salah seorang warga dusun Ngrajun. Kegiatan arisan ini sudah dilaksanakan selama puluhan tahun dari generasi ke generasi. Arisan Kamis Pon ini beranggotakan seluruh warga dusun Ngrajun, atau sering dikenal dengan istilah arisan Sinoman. Arisan Sinoman adalah arisan yang khusus membahas masalah-masalah acara-cara atau kegiatan-kegiatan perayaan (hajatan) ketika salah satu warga masyarakat memiliki hajat, seperti pernikahan, sunatan, dan selamat-selamatan yang sifatnya dirayakan, sebagaimana diungkapkan oleh mbah Wanto yang pernah menjabat sebagai Ketua Arisan Kamis Pon.

Berdasarkan hasil wawancara dengan mbah Wanto (mantan Ketua Sinoman Kamis Paing), beliau menyatakan bahwa: “ anggota dalam kegiatan arisan Kamis Pon tidak hanya dibatasi oleh warga yang beragama Islam saja, akan tetapi juga warga yang beragama Katolik, bahkan yang menjadi ketua arisan saat ini adalah warga yang beragama Katolik yaitu Pak Mintaryo, rumahnya di seberang Jalan”. Berdasar hasil observasi yang peneliti dokumentasikan dalam bentuk gambar di atas, juga dapat dilihat bahwa keragaman agama tidak menjadikan batas atau sekat bagi warga untuk berkumpul, misalnya gambar pakde Sastro yang bergama Katolik (baju batik berkaca mata). Menurut Bpk. Wagirin: “ dalam arisan ini yang ingin dibangun adalah kebersamaan antara warga, bagaimana warga bisa saling bertemu, berembuk dan bantu-

membantu, gotong royong ketika ada kegiatan sinoman di tempat warga lain”.

Berdasar fenomena arisan yang ada dalam masyarakat, apabila dilihat dari perspektif teoritis mengenai konstruksi perdamaian, maka arisan termasuk bagian dari *channels of communication*. Arisan merupakan arena atau ajang silaturahmi antar warga, tanpa memandang perbedaan agama. Melalui arisan warga dapat berdialog dan berpartisipasi langsung dalam membuat kesepakatan-kesepakatan bersama, untuk dilaksanakan secara bersama-sama pula. Jadi dalam hal ini arisan memiliki fungsi yang strategis untuk mempertemukan pemikiran dan pendapat warga, untuk menentukan tindakan dan membutak kesepakatan untuk dipertanggungjawabkan secara jawab kolektif terhadap keputusan yang telah disepakati. Dengan adanya keterbukaan komunikasi ini maka akan berimplikasi pada tumbuhnya sifat dan sikap saling memahami, tolong menolong, bantu-membantu antar warga satu dengan lainnya tanpa melihat latar belakang perbedaan agama. Hal inilah yang merupakan salah satu prasarat bagi terciptanya keharmonisan hubungan antar umat beragama di dusun Ngrajun, kel. Banjarharjo Kalibawang Kulon Progo.

Selain sebagai *channels of communication*, dari perspektif teori konstruksi kelompok sinoman juga dapat dikatakan sebagai *civic association*, yang berperan sebagai wadah untuk menyalurkan ide arau gagasan-gagasan yang terkait dengan tujuan dari sebuah organisasi atau asosiasi. Dengan terbangunnya sistem *channels of communication* yang baik yang didukung oleh *civic association* yang ada, maka akan terbentuk iklim organisasi yang kondusif (*integrative climate*), sebagai salah satu prasarat terciptanya sebuah perdamaian. Kondisi-kondisi seperti inilah yang diharapkan menjadi kekuatan untuk menciptakan tatanan kehidupan masyarakat yang harmonis.

## 2) Arisan Ngat Pon

Kelompok arisan Ngat Pon adalah salah perkumpulan masyarakat di bidang sosial. Perkumpulan ini memfokuskan kegiatannya pada penyediaan dan penyewaan barang (barang pecah belah), perlengkapan meja-kusi keperluan warga ketika mengadakan hajatan (pengantin, sunatan), atau ketika ada kematian. Anggota arisan Ngat Pon ini berjumlah sekitar 25 orang yang memiliki latar belakang perbedaan agama. Arisan Ngat pon ini diketuai oleh Bapak Kasimun, beliau adalah tokoh umat katolik di Kampung ini, kata Bapak wagirin. Lebih lanjut menurut bapak Wagirin, asal mula didirikanya arisan ini adalah untuk mengantisipasi gagal panen yang mengakibatkan terjadinya paceklik di kampung, sehingga warga berinisiatif untuk membuat lumbung paceklik. Lumbung paceklik yang didirikan oleh warga ini pada dasarnya untuk meningkatkan ketahanan pangan masyarakat, karena pada waktu itu sering terjadi gagal panen yang disebabkan oleh banyaknya hama tanaman dan sistem irigasi yang kurang memadai.

Seiring dengan perkembangan masyarakat, arisan ini sekarang lebih memfokuskan pada penyediaan dan penyewaan barang pecah belah dan meja kursi untuk keperluan warga yang sedang mengadakan hajatan atau peringatan kematian, sebagaima tersebut di atas. Untuk mempererat tali persaudaraan antar warga kampung kelompok ini mengadakan arisan setiap malam Ngat Pon (Minggu Pon) sebesar 5.000,-. Dalam pertemuan arisan tersebut selain membahas tentang penyewaan dan penyediaan barang pecah belah, juga membahas perkembangan desa secara umum, kata bapak Wagirin selaku anggota arisan tersebut.

Bila ditinjau dari aspek kontruksi perdamaian pada dasarnya sama antara kelompok arisan Kamin Paing dengan kelompok arisan Ngat Pon, yaitu sama-sama termasuk dalam kategori *civic association*, dan berperan sebagai *channes of communication* yang berkontribusi pada terwujudnya *integrative climate*. Sedangkan bila ditinjau dari aspek dialog antar umat beragama, fenomena tersebut di atas termasuk dalam tataran dialog antar umat beragama dalam tataran keseharian dan tataran aksi. Dari proses dialog yang terjadi inilah pada dasarnya proses menuju kebersamaan muncul, dimana identitas-identitas agama bukan menjadi pemisah tetapi menyatu

dalam identitas keanggotaan masyarakat (kewargaan), dengan konsep” demi kebersamaan, demi masyarakat” (pluralitas kewargaan).

### 3) Dasa Wisma

Bentuk *civic association* lain yang ada dalam masyarakat adalah perkumpulan Dasa Wisma yang di motori oleh ibu-ibu PKK. Pada perkumpulan dasa wisma ini ada beberapa masalah yang dibahas dalam setiap pertemuan, antara lain masalah kegiatan ibu-ibu (muslim dan non-muslim), kesehatan dan masalah sosial kemasyarakatan. Kegiatan dasa wisma juga tidak bisa terpisah dengan program kegiatan PKK, terutama dalam bidang peningkatan kesejahteraan keluarga. Salah satu kegiatan yang dilaksanakan adalah peningkatan kualitas kesehatan ibu dan anak, melalui POSYANDU untuk Balita maupun kelompok Lansia.

Untuk mempererat tali persaudaraan antar warga setiap Minggu Legi, anggota ini mengadakan pertemuan dan arisan sebesar Rp. 2000,-. Menurut ibu Marsilah, “ ya arisannya dua ribuan saja, tetapi yang penting kita bisa sama-sama ngumpul, bisa rembungan (musyawarah) bareng untuk menyelesaikan masalah-masalah di kampung kita”. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa kegiatan dasa wisma ini memberi manfaat besar bagi ibu-ibu untuk bisa saling bertemu untuk mempererat rukun tetangga.

Fenomena dasa wisma pada dasarnya tidak dapat terpisah dari program pemerintah untuk meningkatkan kesejahteraan kehidupan keluarga. Melalui kelompok dasa wisma inilah diharapkan program-program pemerintah dapat dilaksanakan. Dilihat dari perspektif teori konstruksi perdamaian, perkumpulan dasa wisma termasuk bagian dari *civic association*, yang berperan sebagai media atau *channels of communication* yang berkontribusi terhadap terciptanya *integrative climate* dalam masyarakat. Adanya kegiatan-kegiatan dialog dalam perkumpulan dasa wisma yang melibatkan perbedaan agama termasuk dalam kriteria dialog antar umat beragama, yang membahas kepentingan-kepentingan bersama demi sebuah kesejahteraan masyarakat. Dari kegiatan dialogis tersebut, pada dasarnya telah konsep pluralitas kewargaan telah diimplementasikan, dimana identitas keagamaan bukan menjadi identitas penghambat, akan tetapi menyatu dalam identitas yang lebih luas yaitu kepentingan bersama.

### c. Tradisi dalam peternakan, pertanian dan perekonomian

#### 1) Perkumpulan Andhini Mulyo

Salah satu bentuk *civic association* yang bergerak dalam bidang peternakan adalah perkumpulan Andhini Mulyo yang di ketuai oleh Bapak Wagirin. Perkumpulan ini bertujuan untuk meningkatkan kualitas pengelolaan peternakan yang dilakukan oleh masyarakat. Hal ini dilakukan sesuai dengan situasi dan kondisi kampung yang kaya akan sumber daya alam yang mendukung terhadap kegiatan peternakan.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Bapak Wagirin (Ketua Perkumpulan) diperoleh data tentang kegiatan perkumpulan Andhini Mulyo. sebagai Perkumpulan ini Andhini Mulyo ini berjumlah 14 orang. Salah satu bentuk kegiatan yang dilakukan oleh perkumpulan ini adalah pinjaman modal usaha untuk pengembangan peternakan. Modal usaha yang diberikan sebesar Rp5.000.000,- dan Rp. 4.000.000,-. Angsuran untuk pinjaman modal Rp. 5.000.000, diangsur sebanyak 8 kali selama 4 tahun sebesar Rp. 725.000,-, sedangkan untuk modal usaha Rp.4.000.000,- diangsur selama 6 x dalam kurun waktu 3 tahun sebesar 790.000/angsuran.

#### 2) Perkumpulan tani Ngudi Makmur

Bentuk *civic association* lainnya adalah perkumpulan tani Ngudi Makmur. Perkumpulan Ngudi Makmur adalah perkumpulan yang bergerak dalam bidang pertanian yang di ketuai oleh Bapak

Sastro. Menurut ketua perkumpulan ini, tujuan diadakanya perkumpulan ini adalah untuk meningkatkan kualitas pertanian di dusun Ngrajun. Hal-hal yang dibicarakan dalam setiap pertemuan yang di adakan oleh perkumpulan ini terkait dengan masalah pertanian, misalnya model pengelolaan tanam padi dengan sistem Legowo untuk meningkatkan kualitas dan kuantitas hasil pertanian.

Perkumpulan ini menjadi sebuah wadah yang strategis untuk memberdayakan masyarakat petani, karena dengan adanya perkumpulan ini komunikasi antar petani dengan masyarakat semakin terjalin, sehingga banyak bantuan yang diperoleh warga tani untuk pengembangan pertanian. Program-program pemerintah untuk meningkatkan kualitas pertanian dapat di akses langsung oleh kelompok ini. Dengan demikian perkumpulan ini dapat dijadikan sebagai wadah untuk mendialogkan gagasan-gagasan pengembangan pertanian internal anggotamasyarakat atau antara anggota masyarakat dengan pihak pemerintah.

### 3) Bercocok tanam dan panen secara gotong royong

Selain kegiatan arisan, kegiatan panen padi dan menanam padi (tandur), juga merupakan arena atau *channels of communication* yang memiliki kontribusi dalam menciptakan keharmonisan antar relasi muslim-katolik dalam bingkai konstruksi perdamaian di Kulonprogo.



Gambar: Masyarakat sedang melakukan panen padi.

Gambar tersebut di atas, adalah gambar yang diambil pada tanggal 13 Desember 2011, ketika masyarakat dusun Ngrajun sedang melakukan panen padi tepatnya di area persawahan yang terletak sebelah utara dusun. Salah satu kebiasaan/tradisi masyarakat dusun Ngrajun adalah saling tolong-menolong dalam kegiatan pertanian yaitu pada masa bercocok tanam dan pada masa panen. Untuk kegiatan bercocok tanam, kegiatan ini dilaksanakan secara gotong-royong, tanpa memberi imbalan (bayaran), kegiatan ini sudah dilakukan secara turun-temurun dari generasi kegenerasi hingga saat ini. Biasanya kegiatan ini dilakukan secara bergiliran dari warga satu dengan warga lainnya, sebagaimana diungkapkan oleh mbh Darmo, “ disini kalau bercocok tanam (tandur) ya dikerjakan secara bersama-sama, dari tempat satu ke tempat yang lain”. Ungkapan mbah Darmo ini juga dibenarkan oleh mbh Mardi, “ di sini yang penting saling tolong-monolong kalau ada kegiatan cocok tanam (menanam padi/tandur).

Berdasar fenomena cocok tanam tersebut, ditinjau dari perspektif konstruksi perdamaian dapat dilihat bahwa kegiatan tanam padi secara bersama-sama menjadi salah satu ajang, atau saluran bagi masyarakat untuk mengadakan hubungan silaturahmi (ber komunikasi) atau dengan

istilah teoritisnya “*channels of communication*”. Saluran-saluran komunikasi yang terbangun ini menjadi suatu kekuatan yang sangat luar biasa bagi terciptanya kehidupan yang dialogis antara anggota masyarakat, baik yang muslim maupun umat Katolik. Dalam kondisi seperti ini yang diutamakan adalah sifat dan sikap saling kebersamaan, tolong-menolong dan bantu-membantu bukan masalah komersil semata. Dengan adanya intensitas komunikasi yang terbangun secara kultural ini berimplikasi pada berkurangnya sikap dan sifat egois, sebagai embrio dari ketidakharmonisan masyarakat. Melalui kegiatan bercocok tanam secara gotong-royong, maka komunikasi antar warga akan terjalin secara intens, sehingga banyak hal yang dapat didialogkan (dibicarakan) antar anggota tanpa memandang perbedaan agama.

Intensitas dialog dalam kegiatan bercocok tanam yang dilakukan oleh masyarakat ini, apa bila ditinjau dari perspektif dialogis antar umat beragama adalah merupakan bentuk dialog dalam kehidupan sehari-hari. Menurut JB. Banawiratma, Zainal Abidin Baqir, etc (2011:8) bahwa dialog antar umat beragama terdiri dari 7 tataran, antara lain adalah: (1) Dialog kehidupan, (2) Analisis sosial dan refleksi etis kontekstual, (3) Studi tradisi-tradisi agama, (4) Dialog antar umat beragama:berbagai iman dalam level pengalaman, (5) Dialog antar umat beragama:berteologi lintas agama, (6) Dialog aksi dan (7) Dialog intragama. Berdasar fenomena tersebut di atas, maka, kegiatan dialog antar umat beragama di dusun Ngrajun pada dasarnya telah berjalan sejak lama, dan menjadi tradisi dari generasi ke generasi, dan mengakar dalam kehidupan masyarakat. Dengan adanya kegiatan dialog antar umat beragama melalui kegiatan-kegiatan yang sudah melembaga secara informal, maka akan menjadi kekuatan yang menyatukan masyarakat dan mendukung terciptanya harmoni kerukunan hidup antar umat beragama.

#### 4) Aktivitas Ekonomi



Gambar: Kebiasaan warga berjalan kaki ke pasar secara bersama-sama

Gambar tersebut adalah salah satu potret masyarakat dusun Ngrajun yang sedang melakukan aktifitas ekonomi, baik untuk menjual atau membeli barang kebutuhan sehari-hari (berbelanja) ke pasar Bogo yang berjarak sekitar 1km dari desa. Salah satu kebiasaan yang terkait dengan jual beli (ekonomi) adalah berangkat ke pasar secara bersama-sama dengan berjalan kaki. Menurut mbh. Darmo, kegiatan ini sudah berlangsung sejak dulu sejak ia masih muda. Hal ini juga dibenarkan oleh ibu Painem bahwa kebiasaan ke pasar dengan jalan kaki bagi warga Ngrajun sudah berlangsung lama, mereka saling menghampiri antar warga satu dengan warga lainnya, bahkan sebelumnya hari pasaran mereka sudah janjian untuk berangkat bersama-sama. Melalui kebiasaan berangkat ke pasar secara bersama-sama ini menggambarkan adanya



kebersamaan masyarakat terutama menyangkut aktifitas ekonomi. Aktifitas ekonomi ini tidak terpisah dari kegiatan-kegiatan keseharian masyarakat sebagai petani. Biasanya pada hari pasaran, masyarakat menjual barang-barang hasil usaha mereka, misalnya gula merah, slondok (semacam kanan ringan khas Kalibawang) dan tikar pandan, serta barang-barang lainnya. Selaian itu masyarakat juga menjual hasil pertanian mereka, seperti singkong, buah-buahan, sayur-sayuran dan kelapa serta hasil panen lainnya.

Berdasar dasar aktivitas tersebut di atas nampak bahwa intensitas komunikasi antar warga terutama kaum ibu-ibu sangat tinggi. Tingkat intensitas komunikasi ini dapat dilihat pada gambar di atas, ketika warga sedang melakukan komunikasi pada saat berangkat ke pasar. Isi komunikasi yang dibicarakan pada saat berangkat ke pasar atau pulang dari pasar biasanya seputar kehidupan sehari-hari. Sebagaimana diungkapkan oleh mbh. Darmo, kalau kita ke pasar bersama-sama yang dibicarakan adalah masalah-masalah pertanian, masalah harga barang, masalah perkebunan, dan masalah kondangan (undangan tempat hajatan).

Selain prosesi berangkat dan pulang ke pasar, hal lain yang menarik dari fenomena kehidupan masyarakat Ngrajun adalah kegiatan atau aktivitas di dalam pasar. Pasar dari perspektif komunikasi adalah arena dialogis antara penjual dan pembeli untuk melaksanakan kesepakatan bersama. Namun di balik itu, pasar juga dapat dijadikan sebagai tempat untuk mempertemukan sanak-kerabat, baik yang satu kampung ataupun lain kampung karena beda rumah (tempat tinggal). Selain berfungsi mempertemukan sanak kerabat, pasar juga mempertemukan antar warga (tetangga), baik tetangga jauh maupun tetangga dekat, sehingga dapat saling bertemu, saling menyapa dan saling berkomunikasi, sebagaimana terlihat pada gambar di berikut ini.



Gambar: Suasana keakraban di pasar

Berdasar gambar tersebut ternyata pasar memiliki fungsi yang sangat strategi untuk mempertemukan atau mempererat sistem kekerabatan atau kekeluargaan, baik yang di dasarkan pada hubungan keluarga atau hubungan tetangga. Sesuai dengan fenomena tersebut di atas mengenai kebiasaan masyarakat melakukan aktifitas ekonomi secara bersama-sama, mengindikasikan bahwa komunikasi yang terjalin antar anggota masyarakat berjalan dengan sangat lancar. Dengan adanya komunikasi yang sangat bagus ini, dari perspektif konstruksi perdamaian merupakan salah satu indikator atau prasarat bagi terbentuknya perdamaian antar umat beragama. Komunikasi yang terbangun dalam diri masyarakat ini pula menjadi sebuah kekuatan yang menyatukan masyarakat yang berbeda agama dalam mencapai keharmonisan kehidupan bertetangga.

Selain aktifitas ekonomi yang terkait dengan pasar, sebagai masyarakat dukuh Ngrajun juga melakukan kegiatan ekonomi di dalam rumah tangga. Seperti terlihat pada gambar di bawah ini, nampa warga sedang melakukan komunikasi jual beli (transaksi). Sebagaimana di katakan oleh ibu Painsi “ya beginilah mas para pembeli sering kerumah untuk mengambil barang dangan (slondok), ya sambil ngobrol nyantai ngalor-ngidul biar tambah akrab”. Dari petikan pernyataan yang disampaikan oleh ibu Painsi, tadi secara tersirat menyatakan bahwa ketika ada pembeli merasa senang karena ada teman yang bisa di ajak berkomunikasi. Menurut ibu Painsi tamu yang sering datang berbelanja bukan hanya pedanga yang ingin membeli barang dagangannya, akan tetapi juga para tetangga.

Potret dari seorang ibu Painsi menggambarkan bahwa komunikasi personal antar anggota masyarakat di dusun Ngrajun selama ini telah berjalan dengan baik. Ini terbukti dengan adanya pertemuan (silaturahmi) warga untuk melakukan transaksi ekonomi (membeli barang dagangan). Dalam pertemuan tersebut, menurut ibu Painsi yang dibicarakan bukan hanya masalah harga dagangan, tetapi juga masalah-masalah lainnya, seperti masalah pekerjaan, sawah (tanduran, panen) dan masalah kehidupan bertetangga.

Berdasar potret tentang aktifitas ekonomi yang dijalankan oleh bu Painsi kaitanya dengan konsep saluran komunikasi (*channels of communication*), maka dapat dimaknai bahwa pertemuan dalam skala kecil yang terjadi di dalam rumah memebrikan pengaruh yang sangat besar bagi tingkat kekerabatan masyarakat. Apalagi dalam pertemuan tersebut tidak hanya rekasi antara penjual dengan pembeli, akan tetapi juga relasi sesama warga yang pada dasarnya dalam masyarakat tersebut berbeda agama. Seperti yang dikutip dari pembicaraan tersebut”yang penting akrab” memberikan makna bahwa dialog-dialog yang dilaksanakan pada dasarnya bertujuan untuk mengakrabkan antar warga satu dengan lain. Dengan semikian komunikasi yang di jalin oleh bu Painsi, merupakan cerminan kekuatan saluran komunikasi yang ada dalam masyarakat Ngrajun untuk menciptakan masyarakat yang harmonis.



Gambar: Transaksi jual beli sambil silaturahmi

Fenomena lain yang menarik terkait dengan konstruksi perdamaian yang ada dalam masyarakat Ngrajun adalah kebiasaan masyarakat memandikan kerbau pada pagi dan sore hari yang dilaksanakan secara bersama-sama di selokan yang ada di dusun Ngrajun. Kebiasaan yang dilakukan masyarakat sudah berjalan sejak lama, dan hingga kini masih berlangsung sekalipun sudah mengalami penurunan jumlah peternak kerbau karena beralih ke mesin traktor. Tempat pemandian kerbau ini memang sudah ada dan difasilitasi oleh pemerintah untuk digunakan oleh masyarakat. Arena “penjeruman”kerbagau ini menjadi tempat untuk saling bertemu antar

warga masyarakat terutama yang beternak kerbau, baik yang muslim maupun Katolik. Selain para peternak kerbau tempat ini juga sering dijadikan sebagai tempat untuk berkumpul warga yang sekedar ingin berbincang-bincang dengan warga lainnya.

Hal-hal yang sering dibicarakan pada saat melakukan aktifitas memandikan kerbau (njerumke kebo), menurut pak Kemad, antara lain masalah persawahan, bagaimana mengelola sawah, tanam padi dan panen. Hal yang tak kalah pentingnya dibicarakan pada pertemuan tersebut adalah masalah terkait dengan masalah bagaimana meningkatkan kualitas pertanian yang ada di kampung. Mereka berbagai pengalaman bagaimana mengelola sawah, dan meningkatkan hasil panen.



Gambar: Lokasi tempat masyarakat memandikan kerbau

## 2. Identitas Agama dan Identitas Kewargaan Masyarakat

Masyarakat yang menjadi setting dalam penelitian ini secara geografis adalah masyarakat pedesaan yang tinggal di daerah pegunungan, yang rata-rata bermata pencaharian sebagai petani. Secara garis besar mayoritas masyarakatnya beragama Islam dengan perbandingan sekitar 20% Katolik dan 80% beragama Islam. Sesuai dengan data yang telah dipaparkan mengenai keberagaman masyarakat, bahwa pada mulanya masyarakat dusun Ngrajun adalah masyarakat yang beragama Islam, dan agama Katolik di bawa oleh misionaris dari daerah Semarang. (Hasil wawancara dengan Bp. Wagirin tgl. 13 Desember 2011) Dalam perkembangan selanjutnya banyak warga yang sebelumnya beragama Islam pindah ke agama Katolik, bahkan tidak jarang ditemui ada beberapa warga yang awalnya beragama Islam, pindah agama Katolik dan pindah lagi menjadi Islam, kemudian pindah lagi menjadi Katolik. (Hasil Wawancara dengan Ponijo, tgl. 11 Desember 2011). Dari fenomena tersebut di atas, maka keragaman dan keberagaman di Dusun Ngrajun Kel. Banjarharjo Kec. Kalibawang adalah sebuah realitas yang unit, hal ini ditandai dengan adanya beberapa keluarga yang beragam agama.

Berdasarkan paparan data tersebut di atas maka perlu dibahas bagaimana masyarakat memandang agama dalam kehidupan masyarakat, terutama yang terkait dengan bagaimana identitas agama dalam ranah publik. Apakah agama menjadi sebuah identitas yang membuat sekat (pemisah) dalam kehidupan mereka sehari-hari atau identitas agama bersifat tersembunyi, sehingga seolah-olah tidak memberi pengaruh pembeda antar pemeluk agama satu dengan lainnya.

Berdasarkan hasil observasi dan wawancara diperoleh data pemaknaan identitas agama bagi masyarakat Ngrajun, antara lain seperti yang disampaikan oleh Bapak Kasimun, "Agama adalah ageman aji, artinya agama adalah pakain untuk membuat orang menjadi ratu, atau orang yang berharga. Maka agama harus dijalankan dengan sebenar-benarnya". Lebih lanjut beliau mengatakan bahwa



dalam kehidupan ini agama boleh beda, tetapi yang penting di masyarakat kita harus bersatu, hormat menghormati dengan tetangga. Beliau juga mengatakan, “dalam agama itu yang penting adalah agamaku ya agamaku agamamu ya agamamu, yang penting saling menjaga hubungan baik dalam masyarakat karena kita hidup bermasyarakat.”

Sedangkan menurut hasil wawancara dengan bapak Ponijo, beliau mengatakan, “ dalam kehidupan ini kita harus bermasyarakat, kita tidak boleh fanatik dengan agama lain, karena akan membuat kita selalu berusaha mencari kesalahan orang lain. Menurut Bapak Wagirin, “ di sini memang banyak yang berbeda agama, tetapi yang diutamakan adalah kebersamaan antar warga, karena itu yang lebih penting”.

Bersarkan hasil data tersebut dapat dimaknai bahwa agama memang menjadi sebuah identitas yang ada dalam masyarakat, yang embedakan antara individu satu dengan lainnya. Akan tetapi ada makna yang lebih mendalam, bahwa agama jangan sampai dijadikan sebagai pemisah, karena yang lebih utama adalah kebersamaan dalam masyarakat. Dari fakta ini kalau dikaitkan dengan istilah pluralitas kewargaan, dapat dikatakan bahwa fenomena itu adalah bentuk atau cerminan dari realitas pluralitas kewargaan yang ada dalam masyarakat.

### 3. Simpulan

Berdasar hasil dan analisis data yang dilaksanakan selama penelitian, maka dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Kehidupan antar umat beragama masyarakat dukuh Ngrajun, dalam perspektif teori identitas, secara umum dapat disimpulkan bahwa agama bukanlah menjadi sebuah identitas yang memisahkan antar pemeluk agama. Secara fakta agama memang membedakan identitas antar individu yang satu dengan lainnya, akan tetapi identitas keagamaan tersebut luntur dan menyatu dalam identitas yang lebih universal yaitu identitas sebagai bagian dari anggota masyarakat. Ini berarti bahwa identitas agama bukan bersifat memisahkan antar pemeluk agama satu dengan yang lainnya, akan tetapi identitas keanggotaan masyarakatlah yang lebih dominan menyatukan antar pemeluk umat beragama, atau sering disebut dengan pluralitas kewargaan. Prinsip kehidupan dalam keragaman yang dimiliki masyarakat adalah kebersamaan, kerukunan dan saling memahami antar anggota masyarakat, sekalipun berbeda agama. Prinsip inilah yang menimbulkan sikap dan sifat masyarakat yang saling hormat-menghormati, tolong-menolong, tepo-seliro, gotong-royong dan saling menjaga perasaan antar anggota masyarakat tanpa memandang adanya perbedaan keyakinan dan agama satu sama lain.
2. Kehidupan yang harmoni pada masyarakat dukuh Ngrajun Kel. Banjarharjo Kec. Kalibawang Kab. Kulon Progo adalah karena adanya konstruksi teori perdamaian yang terbangun dalam diri masyarakat yang meliputi: *effective channels of communication*, *effective system of arbitration*, *integrative climate (Bridging social capital)*, *critical mass of peace enhancing leadership* dan *just structure*. Dari kelima unsur tersebut, unsur yang paling fundamental dalam menciptakan kondisi perdamaian adalah adanya saluran komunikasi yang efektif (*effective channel of communication*), iklim yang mengintegrasikan masyarakat (*integrative climate*) yang didukung oleh masyarakat arus bawah dalam bentuk tradisi-tradisi masyarakat dan *civic association*. Saluran komunikasi yang efektif secara teoritis akan mengurangi atau meminimalisir terhadap potensi-potensi konflik yang terjadi dalam masyarakat. Dengan adanya saluran komunikasi yang efektif, maka kegiatan yang bersifat dialogis antar anggota masyarakat yang terdiri dari pemeluk agama yang berbeda akan berjalan secara efektif. Saluran komunikasi yang efektif juga berimplikasi pada proses komunikasi yang mengarah pada upaya saling memahami antar pemeluk agama yang satu dengan pemeluk agama lainnya (*mutual understanding*), sehingga mampu menghilangkan prasangka-prasangka negatif sebagai embrio perpecahan antar umat beragama. Saluran komunikasi yang ada di daerah penelitian ini berbentuk lembaga-lembaga non-formal atau informal atau *civic association*, baik dalam bentuk kegiatan keagamaan, adat-istiadat, kegiatan perekonomian masyarakat. Saluran komunikasi yang

terkait dengan tradisi keagamaan antara lain: perayaan hari Raya Idul Fitri, Hari raya Qurban, perayaan Natal, Nyadran, Kenduri. Saluran komunikasi yang terkait dengan perekonomian antara lain pada waktu masyarakat melakukan panen padi, tanam padi, dan berangkat ke pasar secara bersama-sama. Sedangkan bentuk-bentuk civic association sebagai salah satu penggerak masyarakat dan memiliki kontribusi yang besar bagi terciptanya *integrative climate*, antara lain adanya perkumpulan atau kelompok arisan Sinoman Kamis Painh, Arisan Ngat Pon, Perkumpulan Tani Ngudi Makmur, Kelompok Ternak Ngudi Waluyo, dan Kelompok Dasawisma.

## Referensi

- Abdullah. Irwan (2002), *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa. Analisis Gunungan pada Upacara Jawa*, Yogyakarta: Balai Kajian dan Sejarah Tradisional
- \_\_\_\_\_(2010), *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Ahnaf, Muhamad Iqbal (2011), *Kontruksi Perdamaian, Makalah disampaikan dalam short-course metodologi Penelitian Keagamaan Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI-CRCSekolah Pasca Sarjana UGM*
- Bagir, Zainal Abidin, dkk (2011), *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia*, Yogyakarta: CRCS UGM
- Bagir, Zaenal Abidin, dkk (2011), *Pluralisme Kewargaan. Arah Baru Budaya Politik Keragaman di Indonesia*, Bandung: Mizan
- Banawiratma, J.B., Bahir, Zaenal Abidin, Etc.(2010), *Dialog Antar Umat Beragama. Gagasan dan Praktik di Indonesia*, Bandung: Mizan
- Hamdan, *Kerukunan Hidup Antar Umat Bergama*,
- Hendropuspito, (1984), *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius
- ((<http://dpd.go.id/2011/03/pekan-kerukunan-antar-umat-beragama-sedunia/>)
- Kebijakan Pemerintah tentang Kerukunan Hidup Antar Umat Beragama, Bab 31.
- Peter Beilharz (2005), *Teori-teori Sosial. Observasi Kritis terhadap Para Filosof Terkemuka, Judul Asli Social Theory: A guide to Central Thinkers*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Turner, Victor W (1967), "*Simbol in Ndebu Ritual*", in Victor Turner, *The Forest of Symbol: Aspect of Ndebu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press
- Winick, Charles (1997), *Dictionary of Antropology*. New Jersey: Littlefield, Adams & Company

# Kapitalisme Religius Pengusaha Batik Muslimah: Representasi Identitas Keagamaan dalam Hubungan Kerja antara Majikan-Buruh

Oleh: Triana Sofiani, Rita Rahmawati, Shinta Dewi Rismawati

## Abstrak

*Kajian ini berangkat dari hasil penelitian tentang pengusaha batik muslimah di kota Pekalongan, dalam menjalankan kegiatan usahanya. Pengusaha batik muslimah, yang merupakan sosok individu taat agama, faktanya tidak menjadikan nilai agama (Islam) sebagai pedoman dalam melakukan kegiatan usahanya, khususnya ketika mereka berhubungan dengan para buruh. Buruh bagi pengusaha batik muslimah identik dengan alat produksi dalam rangka meminimalisir modal usaha, sehingga ajaran tentang "bayarlah upah buruhmu sebelum kering keringatnya", hanya sebagai slogan belaka, karena praktiknya buruh tidak mendapat upah dengan segera. Besaran upah ditentukan sepihak oleh pengusaha batik muslimah yang notabene sebagai majikan dan upah buruh sangat tidak layak (30% dibawah UMR). Inilah fakta kontradiktif antara pemahaman teks dan konteks atas ajaran nilai-nilai agama. Fakta tersebut memunculkan tanda tanya besar yang harus dicari tahu, mengapa terjadi. Hasil penelitian yang dilakukan dengan pendekatan kualitatif menunjukkan bahwa, perilaku pengusaha batik muslimah dalam hubungan kerja yang tidak sesuai dengan nilai agama, disebabkan adanya dominasi nilai kapitalisme yang terpola dalam realitas bisnis batik di Kota Pekalongan, sehingga identitas keagamaan sebagai sosok muslimah dengan intelektualitas keagamaan yang tinggi dan taat menjalankan ritual keagamaan, tidak terepresentasi dalam bisnis mereka. Orientasi "laba", dengan pola pikir untung-rugi mengalahkan kesadaran ajaran agama yang mereka yakini, ketika menjalankan usahanya.*

## I. Pendahuluan

Kota Pekalongan yang selama ini dikenal dengan sebutan Kota Santri sekaligus Kota Batik, bukan hanya sebagai *label* saja, akan tetapi menyimpan keunikan tersendiri dibandingkan dengan daerah lain. Sebagai kota santri, dimana Islam menjadi agama dominan, dengan kultur religius kental yang dibangun selama bertahun-tahun oleh masyarakat pesisir utara ini, telah menjadi pola dalam realitas kehidupan masyarakat, baik di bidang sosial, politik maupun ekonomi. Sebagai kota Batik, industri perbatikan telah menjadi *nafas* bagi masyarakat kota Pekalongan, yang melahirkan para pengusaha batik *dus* pengusaha muslimah, baik yang berskala kecil, kecil menengah, menengah maupun besar.

Suatu hal yang menarik, di Kota Pekalongan ini pengusaha batik yang dalam bahasa lokal disebut dengan "juragan" 95% beragama Islam dan 85% adalah perempuan, bahkan Juragan Batik Perempuan 100% beragama Islam. Data yang berhasil dihimpun dari Disperindagkop dan UKM Kota Pekalongan tahun 2013, dari sejumlah 1261 pengusaha batik (kecil, menengah dan besar), pengusaha perempuan sebanyak 1041 dan pengusaha laki-laki sebanyak 220 orang. Hal ini membuktikan bahwa, sektor perbatikan memang dikuasai oleh kaum perempuan. Menurut Kepala Disperindagkop dan UKM Kota Pekalongan, para pengusaha batik perempuan Kota Pekalongan 100% beragama Islam<sup>1154</sup>. Penelitian Zuly Qodir di daerah Pekajangan Kota Pekalongan, juga telah membuktikan hal tersebut.<sup>1155</sup>

Realitas tersebut semakin menarik dan relevan ketika ditarik pada tataran kegiatan menjalankan usahanya, terutama dalam hubungan kerja antara majikan dan buruh. Alih-alih para pengusaha batik

---

1154 Wawancara tanggal 5 Maret 2014

1155 Lihat Zuly Qodir 2002, *Agama dan Etos Dagang*, Solo: Pondok Edukasi, hlm. 10.

muslimah yang dalam hal ini sebagai majikan atau istilah lokal disebut dengan juragan, yang merupakan sosok individu yang taat agama, bahkan beberapa menjadi si Ustadzah di Majelis Taklim, namun di sisi lain mereka mengeksploitasi para buruhnya (kapitalis).<sup>1156</sup> Ajaran tentang "bayarlah upah buruhmu sebelum kering keringatnya", hanya sebagai slogan belaka, karena praktiknya buruh tidak mendapat upah dengan segera. Besaran upah juga ditentukan secara sepihak oleh pengusaha batik muslimah yang *notabene* sebagai juragan, sehingga upah buruh batik sangatlah tidak layak (30% di bawah UMR). Buruh batik identik dengan alat produksi dan mereka tidak mendapatkan jaminan sosial dan kesejahteraan sebagai layaknya buruh<sup>1157</sup>. Inilah fakta kontradiktif antara pemahaman teks dan konteks atas ajaran nilai-nilai agama. Fakta tersebut memunculkan tanda tanya besar yang harus dicari tahu, mengapa terjadi.

Pendekatan kualitatif digunakan sebagai upaya untuk menemukan fakta adanya kesenjangan antara teks dan konteks, sehingga diperoleh jawaban komprehensif tentang isu yang menjadi pokok permasalahan.. Teori perilaku, teori religiusitas dari Glock dan Stark dan etika protestan dari Max Weber yang dielaborasi dengan konsep hubungan kerja dalam Islam dan konsep kapitalisme religius, dijadikan sebagai pisau analisis, dengan argumentasi bahwa, realitas yang menjadi kajian ini, relevan dengan teori-teori tersebut. Di sisi lain, Islam sebagai agama yang mengatur segala segi kehidupan (*rahmatan lil'alam*) juga mengajarkan tentang etika hubungan kerja, sehingga kesenjangan teks dan konteks dalam realitas masyarakat muslim-mah seharusnya tidak akan terjadi.

## II. Pembahasan

### A. Profil Pengusaha Batik Muslimah Kota Pekalongan.

Pengusaha batik Muslimah kota Pekalongan rata-rata berusia 30 tahun s/d 60 tahun, dengan tingkat pendidikan sebagian besar hanya lulus SD/MI atau SLTP/MTs dan/atau Pondok Pesantren. Rendahnya tingkat pendidikan pengusaha batik muslimah kota Pekalongan disebabkan oleh kultur masyarakat yang memang kurang memperhatikan segi pendidikan bagi anak-anaknya, karena sebagian besar mereka dididik untuk berwirausaha. Pendidikan bagi orang Pekalongan memang hanya dipandang sebagai upaya agar bisa membaca, menulis, berhitung, dan mengaji (mempelajari ilmu agama) bagi orang Pekalongan lebih penting dibandingkan mempelajari ilmu non agama<sup>1158</sup>.

Pengusaha muslimah kota Pekalongan, terutama yang berusia 40 tahun ke atas, juga mengalami pola pendidikan yang biasa berlaku di masyarakat Pekalongan pada umumnya, yaitu setelah lulus SD/MI atau SLTP/MTs, mereka melanjutkan ke pondok pesantren untuk belajar ilmu agama sampai usia remaja dan siap dinikahkan oleh orang tua mereka, dengan anak rekan sesama juragan atau dengan anak Kyai/Ustadz-ah. Sebagaimana yang dialami oleh Hj. Nurbaiti (48 tahun) pemilik batik Dahlia. Beliau mengungkapkan pengalaman hidupnya ketika ditanya tentang tingkat pendidikannya, " *Saya dulu lulus dari Madrasah Klego..(MI 2 Klego Kota Pekalongan), saya mengaji di Ustadz Subakir dan saya jadi menantu Ustadz Subakir.....dijodohkan ketika saya masih berusia 14 tahun...*"<sup>1159</sup>. Hj. Istiadzah (45 tahun), pemilik batik Sarah dan yang pernah menjadi Ketua IWAPI (Ikatan Wanita Pengusaha Indonesia) cabang Pekalongan ini, juga hanya lulusan MTs dan sempat mondok di Kyai Ghofar Ismail(almarhum)---- seorang Kyai karismatik di Kota Pekalongan---- dan kemudian menikah dengan sang Kyai dalam usia yang masih sangat belia, yaitu 14 tahun. Begitu juga Hj.Hamidah (50 tahun), yang lahir dari keluarga juragan batik ini, juga hanya lulusan Madrasah Ibtidaiyah (MI), dan beliau

---

1156 Lihat dalam Triana Sofiani, " Manifestasi Perlindungan Hukum Perempuan Sanggan Batik dalam Hubungan Kerja", *Hasil Penelitian*, Jurnal Penelitian STAIN Pekalongan, 2006, hlm 4.

1157 Ibid, hlm 48-58

1158 Lihat Esty Zaduqisty, " Pekerja Anak Industri Batik Kota Pekalongan" *Laporan Penelitian*, STAIN Pekalongan, 2006, hlm. 54

1159 Wawancara tanggal 7 April 2014. Pukul 14.00 WIB

dijodohkan dengan seorang anak juragan batik rekan bisnis orang tuanya, yang bernama H. Mustain (almarhum).

Dilihat dari jenis skala usaha, sebagian besar pengusaha batik muslimah mengelola jenis usaha skala menengah dan besar dengan kualitas ekspor, yang memperkerjakan sejumlah 40 s/d 100 buruh bahkan lebih, terutama untuk pengusaha-pengusaha batik yang sudah ternama seperti: Batik Tobal, Batik Suci, Batik Ismania, Batik Larissa, Batik Rajawali, Batik Dahlia dan lain-lain. Menurut penuturan Hj. Fatkhiyah, ketika beliau masih memegang perusahaannta, pernah memperkerjakan kurang lebih 700 orang buruh. Namun, bukan berarti pengusaha batik muslimah yang tidak bernama (tidak dikenal namanya oleh masyarakat), adalah pengusaha kecil.<sup>1160</sup> Misalnya Hj. Mahmudah (44 tahun), adalah pengusaha batik muslimah skala besar karena memperkerjakan kurang lebih 136 orang buruh, namun masyarakat tidak mengetahui nama perusahaan dari Hj. Mahmudah ini. Hal ini terjadi karena Industri batik di Kota Pekalongan sebagian besar dikelola dengan *Putting Out System* (POS), sehingga sebagian besar buruh tidak bekerja di rumah majikan (juragan), namun di rumah buruh sendiri. Oleh karena itu, meskipun para Pengusaha Batik Muslimah tidak memasang papan nama perusahaan, bagi mereka tidak menjadi masalah. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Hj. Mahmudah: “*memasang papan nama usaha itu tidak penting, yang penting usahannya lancar...ada ijin usaha dan tidak melanggar aturan pemerintah.*”<sup>1161</sup>. Unagkapan tersebut senada dengan yang diungkapkan oleh Hj. Hamidah (55 tahun), yang juga tidak memasang papan nama perusahaannya.<sup>1162</sup>

Status sosial ekonomi para pengusaha batik muslimah terbilang tinggi dan sebagian besar juga berasal dari keluarga yang berstatus ekonomi tinggi pula (anak pengusaha atau juragan). Hal ini ditunjukkan dengan fasilitas yang mereka miliki seperti: rumah mewah, mobil bagus, perhiasan yang dipakai, pakaian yang mereka kenakan dan lain-lain. Masyarakat kota Pekalongan biasa memanggil para pengusaha baik laki-laki maupun perempuan dengan sebutan *juragane* atau *kajine*, meski mereka belum pernah naik haji<sup>1163</sup>. Status sosial yang tinggi ini, menjadikan pengusaha batik muslimah dipandang oleh masyarakat sebagai orang yang patut dihormati, karena yang memberikan penghidupan bagi mereka. Apalagi sebagian besar pengusaha batik muslimah juga merupakan tokoh masyarakat bahkan tokoh agama. Misalnya, Hj. Siti Toatun Sugianto, pemilik Batik Indoka, beliau adalah eks Ketua Aisyah Kota Pekalongan dan sekarang ketua KBIH Aisyah Pekalongan serta aktif mengisi pengajian di Majelis Taklim.

Pengusaha batik muslimah kota Pekalongan juga aktif dalam organisasi profesi, kemasyarakatan dan keagamaan. Misalnya, IWAPI, Aisyah, Muslimat NU, Majelis Taklim dan forum-forum pengajian lainnya. Motivasi keaktifan para pengusaha muslimah dalam berbagai organisasi ini, antara lain: menjalin hubungan bisnis, silaturahmi, menimba Ilmu Agama (Islam) dan sebagai sarana informasi bisnis. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Hj. Siti Muzayanah “*Saya masuk IWAPI didorong oleh motifasi bisnis dan sosial.... saya juga aktif di kepengurusan Muslimat cabang Kauman.. sebagai konsekuensi orang NU.... para anggota Muslimat di tempat saya juga banyak yang usaha bati....jadi saya bisa sekalian saling tukar informasi....*” Ketika ditanya lebih lanjut tentang informasi apa saja biasanya yang sering dibicarakan ketika bertemu dengan para pengusaha batik muslimah, beliau menjawab: “*tentang siapa maklon(buruh besar) yang kerjanya bagus.... tentang upah sanggan umumnya,.... ya banyak lah seputar usaha....*”<sup>1164</sup>..

Berangkat dari pemaparan di atas, tentunya ada perbedaan spesifik dari masing-masing pengusaha muslimah tersebut. meski secara umum ada kesamaan profil antar pengusaha batik muslimah satu dengan

---

1160 Di Kota Pekalongan ini, banyak pengusaha batik kualitas ekspor yang tidak bernama. Mereka mengekspor produksi batiknya dengan tidak mencantumkan merek pada hasil produksi, bahkan tidak memasang papan nama perusahaannya.

1161 Wawancara tanggal 9 April 2014 pukul 9.00 WIB

1162 Wawancara tanggal 9 April 2014 Pukul 12.30 WIB

1163 Triana Sofiani, Op.cit. hl. 45.

1164 Wawancara tanggal 15 April 2014 pukul 15.30 WIB

yang lainnya. Kesamaan profil antar mereka disebabkan adanya kultur masyarakat kota Pekalongan, yang tentunya berpengaruh kental terhadap pembentukan sikap maupun perilaku dari masing-masing individu yang ada dimasyarakat tersebut, termasuk pengusaha batik muslimah.

## **B. Industri Batik sebagai Latar lahirnya Pengusaha Muslimah**

Secara umum, latar lahirnya pengusaha muslimah kota Pekalongan tidak bisa dilepaskan dari perspektif historis yang melingkupinya, karena sebelum kedatangan pedagang Arab, India, Belanda dan Cina, masyarakat kota Pekalongan juga telah mengenal dan membuat batik. Pada awalnya, batik hanya dibuat dan dipakai oleh kaum priyayi untuk keperluan sendiri terkait dengan upacara-upacara besar mereka. Namun, dengan bergulirnya waktu dan pergeseran pola struktur masyarakat, para perempuan “kampung “ juga mulai memproduksi batik meskipun hanya untuk konsumsi sendiri. Batik yang dibuat masih bercorak ragam hias batik kraton (Bojong, Kesesi, Sragi, Ulujami dan Batang). Dengan datangnya pengaruh dari luar seperti pedagang Arab, India, Belanda dan Cina, maka pembuatan batik mulai diperluas untuk kepentingan dagang. Menurut Geertz dalam Colleta dan Kayam, perkembangan pasar mendorong kaum santri memasuki industri batik. Itulah sebabnya mengapa sampai sekarang banyak perusahaan batik dijalankan oleh para santri di daerah-daerah kantong santri (*santri enclave*) semacam Laweyan Surakarta, Cirebon, termasuk Pekalongan.

Secara khusus, latar lahirnya pengusaha batik muslimah Kota pekalongan, dipengaruhi oleh:

*Pertama*, untuk melestarikan usaha keluarga. Kehidupan keseharian yang telah terkondisi dengan keadaan keluarga dalam hal ini adalah orang tua yang telah terlebih dahulu menjalankan usaha di bidang yang digelutinya, sehingga perempuan sebagai anak ini meneruskan usaha yang telah dijalankan oleh orang tuanya ataupun setelah berpisah dengan orang tuanya membuat usaha sendiri ditempat yang berbeda.“ *Anake wong mbatik yo kudu iso mbatik*, menjadi ungkapan umum dalam realitas pengusaha batik Kota Pekalongan

*Kedua*, melanjutkan usaha suami. Hampir sama dengan motivasi pertama, motivasi ini sama-sama *nguri-uri* atau melestarikan usaha keluarga, namun bedanya, motivasi ini melanjutkan usaha suami yang telah meninggal dunia.

*Ketiga*, kebutuhan ekonomi. Motivasi ini hanya terjadi pada mereka yang berasal dari keluarga buruh juragan (*maklon*), bahkan dari keluarga buruh. Pengalaman yang mereka dapat selama menjadi buruh, membuat mereka bisa menjalankan usaha batiknya, sebagaimana yang dilakukan oleh para juragannya. Hj.Mahmudah dan Hj.Tutik Susilowati (batik Suci), adalah contoh realitas ini. Hj. Tutik (Batik Suci), sejak suaminya meninggal dunia tahun 1979 dan meninggalkan 6 orang anak yang masih kecil-kecil, menjatuhkan pilihan pada usaha batik ini. Pada tahun 1980, beliau mulai merintis usaha batik dari “nol”, karena kebutuhan ekonomi dan masa depan anak-anaknya. Semangat untuk membuat masa depan anak-anaknya lebih baik, menghantarkan Hj. Tutik menjadi pengusaha batik muslimah yang patut diperhitungkan di Kota Pekalongan.<sup>1165</sup>

*Keempat*, keinginan untuk bekerja dan berkarya menghasilkan sesuatu meskipun perempuan. Hj. Istiazdah (46 tahun) pemilik batik Sarah, membuka usaha batik karena ingin bekerja dan berkarya meskipun sebagai kaum perempuan dan agar mempunyai penghasilan sendiri, sehingga tidak tergantung pada suami. Selain itu menurut beliau agar eksistensinya di mata masyarakat lebih diakui, meskipun seorang perempuan<sup>1166</sup>

*Kelima*, pengaruh lingkungan. Lingkungan Kota Pekalongan yang *notabene* sebagai sentra industri batik, memunculkan ide-ide usaha baru bagi seseorang yang dapat menangkap peluang usaha.

---

1165 Wawancara tanggal 8 April 2014 Pukul 10.30

1166 Wawancara 3 April 201, Pukul 15.30 Wib

Keenam, hobi. Terkait motivasi ini, hanya terjadi pada sebagian kecil para pengusaha muslimah, bahkan bisa dikatakan hanya satu atau dua orang saja diantara sekian banyak pengusaha muslimah yang ada di Kota Pekalongan. Namun, motivasi ini juga patut diperhitungkan dalam kanvas latar lahirnya pengusaha muslimah kota Pekalongan. Hj. Markhamah (Batik Ismania) adalah satu-satunya yang menjawab karena hobi, ketika ditanya tentang latar belakang membuka usaha batiknya<sup>1167</sup>.

Berbagai faktayang melarbelakangi lahirnya pengusaha batik muslimah Kota Pekalongan, sebenarnya tidak berdiri sendiri. Artinya, antara sebab satu dengan lainnya tidak bisa terlepas atau saling terkait. Misalnya, meskipun usaha batik mereka disebabkan karena melanjutkan usaha orangtua, suaminya ataupun karena hobi, namun faktor.ekonomi tentunya tetap menjadi pertimbangan bagi setiap orang yang menjalankan usahanya.

### C. Perilaku Pengusaha Muslimah dalam Relasi Juragan-Buruh

Perilaku adalah tindakan atau sikap manusia yang dapat diukur atau diamati<sup>1168</sup> Oleh karena itu, berbicara perilaku dalam konteks apapun adalah berbicara realitas tindakan atau sikap manusia dalam kehidupan sehari-hari, terkait dengan diri sendiri, orang lain maupun dengan masyarakat. Perilaku manusia tidak timbul dengan sendirinya, tetapi sebagai akibat dari stimulus yang diterima oleh organisme yang bersangkutan baik stimulus eksternal maupun stimulus internal. Menurut aliran behavioritis, perilaku sebagai respon terhadap stimulus, akan sangat ditentukan oleh keadaan stimulusnya dan individu seakan-akan tidak mempunyai kemampuan menentukan perilakunya. Hubungan stimulus dan respon seakan-akan bersifat mekanistik. Sedangkan menurut aliran kognitif, perilaku individu merupakan respon dari stimulus, namun dalam diri individu itu ada kemampuan untuk menentukan perilaku yang diambilnya. Artinya, individu aktif menentukan perilaku yang diambilnya.<sup>1169</sup>

Berangkat dari pemikiran di atas, perilaku pengusaha batik muslimah, merupakan hasil dari pengalaman serta interaksi mereka dengan lingkungannya, yang terwujud dalam bentuk pengetahuan, sikap, dan tindakan, yang mereka lakukan. Jika perilaku pengusaha batik muslimah, dibentuk karena adanya interaksi mereka dengan lingkungan masyarakat sekitarnya (stimulus eksternal), maka ada dua sisi yang berseberangan (kontradiktif), yaitu nilai-nilai agama dan nilai kapitalisme. Kota Pekalongan yang dijuluki sebagai kota Batik sekaligus kota santri, memunculkan industri batik di satu sisi dan kota santri di sisi lainnya. Industri perbatikan menjadi *nafas* bagi masyarakat di kota Pekalongan ini, yang pada akhirnya melahirkan pengusaha batik muslimah. Sebagai kota santri, dimana Islam menjadi agama dominan dengan kultur religius yang dibangun selama bertahun-tahun oleh masyarakat pesisir utara ini, juga menjadi pola dan sendi dalam realitas kehidupan masyarakat termasuk bagi pengusaha batik muslimah.<sup>1170</sup>

Secara lebih spesifik bisa dijelaskan bahwa, sebagaimana yang sudah dipaparkan di atas, latar lahirnya pengusaha batik muslimah kota Pekalongan, memang tidak lepas dari lahirnya industri batik

---

1167 Wawancara tanggal 5 April 2014, Pukul 18.30 WIB

1168 Sopiah, *Perilaku Organisasional*, Yogyakarta: Andi, 2008.hlm 3-4

1169 Bimo Walgito, *Psikologi Sosial Suatu Pengantar*, (Yogyakarta: Andi Offcet:2003), hlm.32

1170 Jumlah penduduk sebanyak 2.473.540 jiwa, yang beragama Islam sebanyak 247.017 jiwa atau (94% lebih). Jumlah ini begitu dominan dibandingkan dengan pemeluk agama lain. Kristen Protestan 5433; Katolik 5567; Hindu 1363; Buda 2741 dan yang beragama lain sebanyak 1419 jiwa. Apabila dijumlah secara keseluruhan, jumlah penduduk non muslim(Kristen, Katolik, Hindu, Buda dan agama lain) hanya 6% dari jumlah seluruh penduduk.Realitas lain terkait Islam sebagai agama dominan *dus* kulture religius masyarakat, ditunjukkan antara lain oleh: banyaknya tempat ibadah umat Islam; banyak lembaga pendidikan Islam yang dikelola oleh ormas Islam seperti Nahdatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Al-Irsyad, maupun yayasan-yayasan yang bersifat otonom seperti Yayasan Badan Wakaf Ma'had Islam dan Al Ummah, mulai dari PAUD dan TK sampai SMU/MA bahkan Perguruan Tinggi; sekolah-sekolah di Kota Pekalongan masih menggunakan hari libur pada hari Jumat bukan hari Ahad (Minggu); banyaknya lembaga pendidikan non-formal yang mungkin jumlahnya jarang ditemukan di daerah lain, seperti TPQ sebanyak 151 dan 63 Madrasah Diniyah; pondok pesantren sebanyak 22 buah, baik bercorak *salaf* maupun modern dan; Majelis Taklim sebanyak 317 buah. Sumber dari data Kantor Kementerian Agama Kota Pekalongan tahun 2013..

yang ada di wilayah ini. Sebagian besar para pengusaha batik muslimah di wilayah ini, juga berasal dari keluarga pengusaha batik, sehingga hal tersebut berpengaruh kental membangun perilaku dan sikap mereka dalam menjalankan usaha batiknya. Kentalnya nilai religius dari masyarakat lingkungan kota Pekalongan, juga tidak bisa diabaikan begitu saja dalam membangun perilaku pengusaha batik muslimah ini. Kondisi tersebut, akhirnya memunculkan identitas ganda yang kontradiktif dalam diri mereka, dimana ketika pengusaha batik muslimah menjalankan kegiatan bisnisnya, maka nilai yang menguasai perilaku mereka adalah nilai kapitalisme, sedangkan ketika mereka keluar dari kegiatan bisnisnya, maka nilai yang mendominasi perilaku mereka adalah nilai agama yang mereka anut, sekaligus menjadi nilai masyarakat umumnya yang ada di wilayah ini.

Fakta mengenai perilaku pengusaha batik muslimah dalam kegiatan bisnis perbatikan, khususnya dalam relasinya dengan para buruh, ditunjukkan dalam beberapa hal, sebagai berikut:

1. Merekrut buruh perempuan yang belum berpengalaman. Buruh tersebut biasanya direkrut dari daerah Bandar (Batang), yaitu suatu daerah tandus dan miskin yang rata-rata penduduknya bekerja sebagai Pembantu Rumah Tangga di kota, termasuk Kota Pekalongan. Buruh Batik yang berasal dari Bandar ini biasanya diberi tempat untuk menginap di rumah juragannya, diberi makan, namun diberi upah murah sesuai dengan standar di wilayah Banda ini.
2. Penyamaan standar pengupahan bagi semua buruh, baik yang sudah berpengalaman maupun belum dan diukur dengan standar pengupahan orang-orang Bandar, *notabene* standar upahnya murah.
3. Memberikan jatah makan hanya sekali (*caton*) baik bagi buruh yang pekerjaannya dikerjakan di rumah juragan.
4. Memanfaatkan sikap dan mental pasrah buruh yang berprinsip *nrimo kahanan sing penting langeng* (bersikap pasrah dengan upah yang rendah yang penting dia dapat terus bekerja).
5. Lebih suka menggunakan tenaga perempuan yang *notabene* upahnya lebih murah dibandingkan dengan laki-laki, dengan alasan perempuan lebih teliti dan telaten dalam mengerjakan batik.
6. Lebih suka memakai maklon (istilah lokal dari: buruh yang memperkerjakan buruh) dalam proses produksi, daripada menggunakan buruh yang langsung yang bekerja di rumahnya. Karena dengan memakai maklon, resiko dan modal lebih bisa ditekan.
7. Menentukan besaran upah secara sepihak, yakni dengan memanfaatkan posisi tawar kekuasaan mereka (secara ekonomi) untuk menekan buruh dengan prinsip *nek ora gelem upah semono, yo rono gelek sing liyo* (kalau buruh tidak mau diupah segitu silahkan cari juragan lain).
8. Memberikan upah (*pocokan*) pada buruh juragan (*maklon*) dengan cara diangsur, sisa angguran dibayar dengan sistem cek/giro yang jatuh temponya mundur antara 2 sampai 3 bulan. Biasanya para *maklon* ini kalau memerlukan uang untuk segera membayar buruh yang ada dalam penguasaannya, terpaksa *menyembelih* ceknya (istilah lokal untuk menggadaikan cek), dengan risiko bunga 1 bulan sebesar 5%.
9. Juragan biasanya mengulur waktu untuk membayar upah dengan alasan bahwa barangnya belum laku, masih menumpuk dan uang yang ada dibuat modal untuk memutar bisnisnya.
10. Tidak memberikan jaminan kesehatan dan kesejahteraan pada buruh, atau kalau memberipun dengan standar yang sangat rendah dan tidak bisa dibilang sebagai uang THR, uang kesehatan atau uang kesejahteraan.

Fakta tersebut di atas, menunjukkan adanya nilai kapitalisme yang mendominasi perilaku pengusaha batik muslimah dalam kegiatan bisnis, dan yang dilakukan melalui pola relasi dengan para buruhnya. Hal tersebut senada dengan pemikiran Karl Mark bahwa, sistim kapitalisme mengeksploitasi buruh dengan dibayar murah, jauh dari nilai produksi yang dihasilkan. Hal ini tidak bermoral, karena hanya memeras



tenaga orang lain untuk memperkaya diri sendiri atau penumpukan laba. Sistem ini bisa langgeng karena hasil penghisapan dan perampasannya terhadap hak-hak buruh, yang dalam konteks ini adalah nilai tambah yang dihasilkan oleh para buruh itu sendiri.<sup>1171</sup> Sedangkan, menurut Dawam Rahardjo, realitasnya para pelaku bisnis atau orang yang menjalankan suatu usaha sering tidak mengindahkan etika, karena yang ada dalam pola pikir mereka hanyalah materi atau profit.<sup>1172</sup>

Pemikiran Mark dan Dawam Rahardjo tersebut, faktanya jelas terlihat dalam realitas perilaku pengusaha batik muslimah kota Pekalongan. Orientasi “profit” yang menyelubungi pola pikir pengusaha batik muslimah ketika menjalankan usahanya, menjadikan mereka tidak pernah tahu atau bahkan pura-pura tidak tahu, kalau yang dilakukan terhadap para buruhnya adalah hal yang tidak sesuai dengan koridor nilai agama yang mereka yakini, karena yang ada dalam pikiran mereka hanyalah bagaimana menumpuk laba yang sebesar-besarnya dengan cara menekan biaya produksi dan yang paling mudah dalam hal ini adalah, melalui tetesan keringat para buruhnya..

## D. Representasi Identitas Keagamaan dalam Relasi Juragan -Buruh

Identitas keagamaan pengusaha batik muslimah di kota Pekalongan tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosial keagamaan masyarakat di daerah ini. Kota Pekalongan yang terkenal sebagai kota santri, dimana Islam menjadi agama dominan, dengan kultur religius yang dibangun selama bertahun-tahun oleh masyarakat pesisir utara ini, juga telah menjadi pola dan sendi dalam realitas kehidupan masyarakat termasuk pengusaha batik muslimah. Oleh karena itu, sebagaimana masyarakat kota Pekalongan, pengusaha Muslimah juga merupakan individu-individu yang taat agama atau soleh ibadah.

Untuk melihat secara identitas keagamaan pengusaha batik muslimah kota Pekalongan, maka akan dianalisis dengan menggunakan lima (5) dimensi religiusitas dari Glock dan Stark, yang meliputi, antara lain: dimensi idologi, dimensi intelektualitas, dimensi ritualitas, dimensi eksperiensial dan dimensi konsekuensial.<sup>1173</sup> Sebagai penegasan, yang dimaksud dengan religiusitas adalah hubungan antara perasaan, keinginan, harapan, keyakinan manusia terhadap hukum yang ditunjukkan dengan ketaatan dalam melaksanakan ajaran agamanya<sup>1174</sup>. Lebih lanjut, Dister menjelaskan bahwa religiusitas adalah, suatu keadaan di mana individu merasakan dan mengakui adanya kekuatan tertinggi yang menaungi kehidupan manusiadan hanya kepada-Nya saja manusia bergantung dan berserah diri. Semakin seseorang mengakui adanya Tuhan maka semakin tinggi religiusitasnya.<sup>1175</sup> Glock dan Stark mengatakan bahwa, religiusitas adalah keberagaman yang menunjukkan ketaatan dan komitmen seseorang terhadap agamanya. Ciri-ciri individu yang mempunyai religiusitas tinggi dapat dilihat dari tindak-tanduk, sikap dan perkataan, serta seluruh jalan hidupnya mengikuti aturan-aturan yang diajarkan oleh agama.<sup>1176</sup> Untuk lebih jelasnya, lima (5) dimensi religiusitas dari Glock dan Stark, antara lain:

### 1. Dimensi Idiologi

Sebagai orang muslim, para pengusaha muslimah mengakui keterikatan diri mereka dengan doktrin agamanya. Keyakinan mereka atas kebenaran ajaran agama (Islam) sudah tidak diragukan lagi. Menurut Hj. Toatun dan Hj. Istiadzah yang telah diinterpretasikan oleh peneliti bahwa “*Agama adalah pengontrol perilaku, baik dan buruk, apa yang harus, boleh dan tidak boleh dilakukan,ukurannya*

---

1171 Lihat Yoshihara Kunio, 1990, *Kapitalisme Semu Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES, hlm. 3

1172 Dawam Rahardjo, “Etika Bisnis Menghadapi Globalisasi dalam PJP II”, dalam *Prisma*, 2 Februari 1995, hlm. 23.

1173. Lihat Glock dan Stark dalam Roland Robertson, *Agama dalam analisa dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta:Rajawali Press, 1998), hlm.291-296.,.

1174 Lihat Y.B Mangunwijaya, *Menumbuhkan Sikap Religiusitas Anak-Anak* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama 1991), hlm.3

1175 Lihat dalam Rini Lestari dan Purwati. “Hubungan Antara Religiusitas dengan Tingkah laku Koping”, *Indigenous: Jurnal Ilmiah Psikologi Vol. 6. No. 1 tahun 2002*, hlm. 54

1176 Roland Robertson, Op.Cit.hlm, 291

*adalah agama yang kita anut (Islam).*”<sup>1177</sup> Hj. Hamidah, Hj. Mahmudah dan semua pengusaha muslimah yang diwawancarai juga mengakui hal tersebut, meski dengan bahasa yang berlainan. Bagi para pengusaha batik muslimah Kota Pekalongan, Islam adalah *nafas*, pegangan hidup dalam semua sendi kehidupan. Menurut mereka hal ini bersifat mutlak, meski dalam konteks perilaku ada pengabaian nilai agama, adalah hal yang biasa sebagai manusia.

## 2. Dimensi intelektual

Sebagaimana masyarakat Kota Pekalongan pada umumnya, pengusaha batik muslimah juga mempunyai intelektualitas keagamaan yang cukup tinggi. Kemampuan baca Alquran mereka cukup bagus, bahkan mereka juga ada yang memahami kandungan isi Alquran dan; semuanya juga hafal Surat Yasin, karena biasa dibaca tiap malam Jumat. Pengetahuan mereka tentang ajaran Islam juga cukup tinggi. Mereka mengetahui dan sangat memahami kewajiban ritual ibadah yang harus dilakukan oleh setiap Muslimah serta makna yang terkandung di dalamnya. Misalnya: makna shalat mengandung nilai kedisiplinan dan loyalitas; puasa mengandung nilai solidaritas dan empati; zakat mengandung nilai kepedulian dan pemberdayaan dan; naik haji mengandung nilai ukhuwah Islamiyah dan komitmen terhadap ajaran Islam.

Mereka juga mengetahui dan memahami bahwa Islam adalah agama yang mengatur semua sendi kehidupan, termasuk dalam kegiatan ekonomi, bahkan mereka juga sangat memahami tentang Hadist Nabi, yang berbunyi: *“bayarlah buruhmu sebelum kering keringatnya”*. Menurut Hj. Mahmudah makna dari kandungan Hadist tersebut, adalah: *“maksudnya tidak boleh menunda hak buruh, kalau mereka sudah selesai pekerjaannya, harus segera dibayar”*. Sedangkan Hj. Hamidah, ketika ditanya tentang bunyi hadist tersebut, mengungkapkan: *“bekerja itu ibadah.. buat bekal dunia akherat.. makanya tidak bole curang, harus adil dan tidak boleh menunda hak orang lain (buruh),.. harus mentauladani perilaku Rosullallah....., rejeki itu hanya titipan,.....”*. Selain itu, para pengusaha batik muslimah juga mengetahui hal pokok yang harus dilakukan dan tidak boleh dilakukan oleh umat Islam seperti: berakhlak mulia, menyantuni fakir miskin; tidak menyakiti sesama; adil, menepati janji, jujur dan lain-lain.

## 3. Dimensi ritual

Pengusaha muslimah kota Pekalongan adalah figur-figur yang sangat rajin menjalankan ritual keagamaanya, seperti solat wajib, solat sunat, berjamaah di Mushola atau Masjid, taraweh setiap bulan ramadhan, sholat Iedul Fitri dan Iedul Adha, menyembelih binatang kurban, puasa ramadhan, puasa sunat, dan lain-lain. Semuanya tidak diragukan dalam pelaksanaannya. Zakat dan naik haji, selalu mereka tunaikan, bahkan sebagian besar pengusaha batik muslimah pergi haji dan umrah lebih dari satu kali. Misalnya, Hj. Fatkhiyah melaksanakan haji 3 kali dan setiap tahun Beliau umrah bersama keluarganya. Hj. Toatun naik haji 2 kali dan umrah 6 kali. Hj. Markhamah naik haji sebanyak 2 kali dan umrah 3 kali, dan Hj. Hamidah menunaikan ibadah haji sebanyak 4 kali yakni 2 kali bersama suaminya, dan setelah suaminya meninggal pergi haji 2 kali bersama anaknya.

Pengajian rutin di Majelis Taklim, pengajian hari raya besar Islam dan juga pengajian rutin di tempat-tempat Kyai besar, dilakukan oleh semua pengusaha batik Muslimah Kota Pekalongan. Bahkan para pengusaha batik muslimah ini, ada yang menjadi Ustadzah dan mengisi pengajian di beberapa Majelis Taklim, misalnya: Hj. Istiadzah dan Hj. Toatun Sugianto.

Suatu hal yang menarik, bahwa selama bulan ramadhan, rumah para juragan (pengusaha) di Kota Pekalongan, termasuk rumah pengusaha batik muslimah ini selalu ramai dikunjungi oleh kaum *dhuafa* untuk meminta sedekah. Sebagaimana yang diketahui di sekitar lingkungan peneliti, para Juragan di

---

<sup>1177</sup> Keduanya aktif dalam mengisi pengajian di beberapa Majelis Taklim Perempuan Kota Pekalongan. Wawancara tanggal 3 April 2014, Pukul 15.30 WIB dan tanggal 16 April 2014, pukul 10.15 WIB

Kota Pekalongan, selama bulan suci Ramadhan sampai menjelang Idul Fitri menyediakan amplop yang berisi uang Rp. 5000 s/d Rp. 50.000 untuk dibagikan pada para fakir-miskin yang datang ke rumahnya. Disamping itu, selama bulan Ramadhan penuh, disaat menjelang buka puasa, mereka juga membagikan Takjil (Nasi bungkus, kolak dan makanan kecil lainnya) pada para fakir miskin yang sedang berpuasa, dengan cara menyuruh orang untuk mengantar Takjil tersebut, ke rumah-rumah fakir miskin yang ada di wilayah Kota Pekalongan.

Berangkat dari pemaparan di atas, menunjukkan bahwa konsern ritual keagamaan pengusaha batik muslimah Kota Pekalongan sangatlah tinggi. Dan dimensi ini menjadi bukti utama tingkat keagamaan seseorang.

#### 4. Dimensi eksperiensial

Dimensi ini bersifat sangat personal karena, setiap individu memiliki pengalaman keagamaan masing-masing yang hanya diketahui dan bisa dirasakan oleh individu tersebut. Seorang yang memiliki pengalaman keagamaan positif akan cenderung semakin *concern* dengan agamanya, terutama praktek yang menghasilkan pengalaman keagamaan tersebut. Hal ini terwujud, misalnya dalam: perasaan bersyukur kepada Allah SWT, perasaan mendapatkan teguran dari Allah SWT, perasaan bahwa doanya sering terkabul, perasaan dekat dengan Allah SWT pada saat berdoa dan lain-lain. Orang yang sudah mencapai taraf pada dimensi ini, sudah tidak memikirkan lagi “keduniawian” apalagi yang bersifat kebendaan. Jika asumsi ini kita terima, maka dapat dikatakan bahwa, Pengusaha batik muslimah kota Pekalongan belum mencapai tingkat dimensi ini secara mendalam. Hal ini ditunjukkan dengan realitas bahwa, mereka masih memandang bahwa “orang bisnis harus untung”. Orientasi “untung” dalam pola pikir para pengusaha muslimah kota Pekalongan menjadi indikator atas dimensi ini.

#### 5. Dimensi konsekuensial

Dimensi ini merupakan puncak dari keempat dimensi sebelumnya dan merupakan tujuan ajaran Islam. Dimensi ini, untuk mengukur sejauh mana perilaku individu dimotivasi oleh ajaran agamanya, a di dalam kehidupan sosial, misalnya: suka menolong sesama, bersikap adil, jujur, empati, tidak menipu, suka memaafkan kesalahan orang lain, dan lain-lain. Namun demikian ternyata ada jarak antara pengetahuan, pemahaman, ritual ibadah dan pengalaman keagamaan seseorang dengan perilaku aktual, terutama perilaku sosial-ekonomi. Faktanya, perilaku ekonomi pengusaha batik muslim, dalam menjalankan kegiatan usahanya, tidak selalu paralel dengan pengetahuan dan pemahaman keagamaannya. Dalam dataran ekspresi lahiriah, para pengusaha batik muslimah kota Pekalongan memang nampak Islami. Kata-kata atau *kalimah toyyibah* seperti *insyallah*, *masyaallah*, *al-hamdulillah*, *astagfirullah*, *subhanaallah*, menjadi ungkapan umum dalam berinteraksi dengan buruhnya maupun masyarakat. Kata *Assalamu 'alaikum*, seantiasa diucapkan ketika mereka saling bertemu dan bersapa. Cara berbusana juga menjadi identitas yang menonjol, dengan memakai jilbab (berkerudung dan busana muslimah).

Pengusaha muslimah terkenal sebagai sosok yang suka suka beramal sosial kepada masyarakat sekitarnya. Sebagaimana yang biasa dilakukan oleh Hj. Hamidah, misalnya Beliau sering membagikan beras kepada buruh dan masyarakat sekitarnya; memberikan persen tahunan pada buruhnya, rata-rata Rp.5.0.000 s.d Rp.100.000,- dan “uang sambungan”(istilah lokal) yang diberikan kepada para buruh dan maklon pada malam sawalan (hari ketujuh di bulan sawal) seminggu setelah lebaran sebanyak Rp.50.000,-dan; memberi mori untuk kain kafan bagi keluarga yang meninggal dunia.

Berangkat dari pemaparan mengenai dimensi religiusitas di atas, bisa dipahami bahwa identitas keagamaan, pengusaha muslimah bisa dikategorikan sangat baik, Akan tetapi, hal tersebut ternyata tidak paralel dengan perilaku mereka ketika menjalankan kegiatan bisnis batiknya, terutama dalam memperlakukan para buruh yang bekerja di tempatnya. Jika perilaku adalah tindakan atau sikap yang dapat diukur, maka perilaku pengusaha muslimah dalam menjalankan usahanya juga dapat diukur, dan ukuran suatu sikap atau tindakan adalah nilai, norma, moral dan etika dalam suatu masyarakat. Secara

umum, ketika masyarakat menganggap bahwa perilaku seseorang tidak sesuai dengan nilai, norma dan etika yang ada dalam masyarakat umumnya, maka orang tersebut dianggap telah menyimpang dari nilai dan etika yang ada dalam masyarakat.

Dalam masyarakat Kota Pekalongan yang religius, ukuran perilaku dan sikap seharusnya adalah nilai, norma, moral dan etika agama yang dianut oleh masyarakat, bahkan ketika mereka menjalankan usaha atau bisnisnya. Akan tetapi, para pengusaha termasuk pengusaha muslimah, ketika mereka menjalankan usahanya, ukuran yang dipakai bukan lagi nilai-nilai agama yang dianut, melainkan nilai-nilai ekonomi *an sich* yang diadopsi dari nilai-nilai kapitalisme. Padahal sebagaimana yang sudah dipaparkan di atas, para pengusaha muslimah ini adalah orang-orang yang sangat memahami nilai-nilai agama, mereka juga sangat taat terhadap agama yang mereka anut. Artinya, nilai-nilai agama yang sudah menjejawantah dalam realitas kehidupan mereka, ternyata tidak menyentuh dalam diri para pengusaha muslimah sampai dalam tataran perilaku, ketika menjalankan usahanya, meski mereka sangat paham kalau semua tindakan dan sikap mereka, dalam menjalankan usahanya harus berdasar atas nilai –nilai agama (Islam). Sebagaimana yang dikemukakan oleh Hj. Nur (Batik Dahlia):

*“ orang bisnis itu tidak boleh ngemplang, harus jujur... tidak boleh menipu hanya karena menginginkan untung banyak.... barang yang jelek jangan dibilang bagus hanya karena pingin untung banyak.... berdosanya itu...harus berkiblat pada suri tauladan Rosullulah ketika Beliau berbisnis... Insyaallah kita akan selamat dunia akhirat.... bisnis pasti akan lancar”*<sup>1178</sup>

Hj. Tutik Susilowati (Batik Suci), juga mengemukakan: *“ rejeki itu sudah ada yang atur... tidak perlu ngemplang, apalagi menipu dan, menginjak teman.... malah tidak langgeng nanti...”*<sup>1179</sup> Ungkapan yang bernada sama juga dikemukakan oleh Hj. Mahmudah:

*“ orang bisnis ya harus jujur... agar rejekinya barokah.... meneladani Rasulullah....tidak boleh menipu... tidak boleh ingkar janji, harus bertanggungjawab.... baik pada pekerjaan, keluarga (orang tua), buruh maupun masyarakat... biar selamat dunia akherat..”*<sup>1180</sup>

Ungkapan- ungkapan tersebut mengindikasikan bahwa pengusaha muslimah Kota Pekalongan sebenarnya sangat paham, bahwa perilaku dan sikap dalam menjalankan usaha seharusnya berlandaskan nilai-nilai yang Islami. Akan tetapi, dalam konteks relasi dengan para buruhnya, ternyata tidak paralel dengan pemahaman keagamaan mereka. Ukuran yang dipakai oleh para pengusaha muslimah dalam konteks ini bukan lagi merujuk pada nilai-nilai Islam, akan tetapi lebih condong pada nilai-nilai kapitalisme. Padahal Islam, tidak melarang orang untuk mencari “laba” ketika menjalankan bisnis, namun harus dilakukan secara halal dan tidak secara batil (merugikan orang lain). Bukankah, Nabi Muhammad SAW, juga seorang pedagang dan Beliau telah mengajari umatnya, tentang bagaimana mencari laba.

Pola pikir “untung –rugi”, yang tidak pernah bisa ditinggalkan oleh pengusaha batik muslimah ketika menjalankan kegiatan usahanya, tercermin dalam ungkapan, yaitu: *“ Dadi Juragan yo kudu iso golek bathi, lek ra iso golek bathi yo dadi buruh bae (jadi juragan ya harus bisa mencari untung, kalau tidak ya jadi buruh saja). ”*. Kata-kata ini menjadi lazim dalam diri para pengusaha muslimah kota Pekalongan. Keharusan mendapatkan untung dalam berbisnis, menyebabkan mereka berusaha menekan biaya produksi dengan berbagai strategi. Strategi yang paling mudah dilakukan adalah melalui tenaga para buruhnya. Misalnya, strategi yang dilakukan oleh Hj. Hamidah dalam hal ini yaitu, dengan mencari tenaga kerja murah di daerah Bandar (yaitu sebuah wilayah pedesaan yang miskin dan tandus, serta sebagian besar penduduknya menjadi Pembantu Rumah Tangga di Kota, termasuk kota Pekalongan) *“ Orang Bandar itu masih jujur-jujur, masih lugu, mudah diatur dan tidak rewel kayak orang-orang sekitar sini.....karena prinsip kejujuran menjadi pegangan bagi saya dalam bekerja ”* ungkap Beliau

---

1178 Wawancara Tanggal 4 Mei 2014 Pukul 9.00 WIB

1179 Wawancara tanggal 8 Mei 2014 Pukul 10.30 WIB

1180 Wawancara tanggal 7 Mei 2014 Pukul 10.30 WIB

dengan bahasa yang sangat tepat ketika ditanya mengapa para pekerjanya dicari dari daerah Bandar. Selanjutnya dengan bahasa yang arif beliau mengatakan “*sekalian bisa menolong mereka, daripada mereka pada nganggur dan tidak mendapat uang untuk makan sehari-hari*”. Pernyataan “menolong mereka”, bisa dimaknai sebagai rasa solidaritas sosial (teposeliro, tolong menolong dan kasih sayang terhadap sesama) yang merupakan representasi identitas keagamaan, namun hal tersebut ternyata “harus” dimaknai sebaliknya. Makna “menolong” dalam konsep bisnis Hj. Hamidah, ternyata tidak paparel dengan makna “menolong” yang menjadi roh dari nilai agama yang Beliau anut, dalam identitasnya sebagai seorang muslimah. Makna “menolong” bagi kegiatan bisnis Hj. Hamidah ternyata merupakan strategi untuk meminimalisir biaya produksi.

Sebuah fenomena yang sangat menarik dan perlu dicermati dari pola pikir “untung-rugi” (baca: kapitalisme) yang dibangun oleh kaum Juragan termasuk pengusaha muslimah di kota Pekalongan, yang oleh penulis disebut sebagai kapitalisme realigius lokal. Sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, pengusaha muslimah kota Pekalongan dalam berbagai hal masih berpegang teguh pada nilai-nilai agama. Akan tetapi ketika mereka bersentuhan dengan usaha mereka, nilai-nilai agama ditinggalkannya. Sehingga bisa dikatakan mereka mempunyai “pribadi yang terbelah”, atau “identitas ganda”, yaitu dalam hubungan kerja para pengusaha batik muslimah sangat *pelit* dalam memberikan upah tetapi di luar hubungan kerja mereka rata-rata “pemurah”. Inilah yang disebut sebagai kapitalisme religius lokal.

Kapitalisme religius lokal model pengusaha batik muslimah tersebut, sangat berbeda dengan konsep kapitalisme religius dari Iggi Haruman Achsien. Menurut Achsien, kapitalisme religius adalah, sistem ekonomi holistik yang dituntun oleh prinsip, nilai, dan norma etika agama yang dibangun atas dasar keadilan dan kebaikan (*al-adl wa'l ihsan*) bagi kemanusiaan. Artinya, bukan hanya sekedar aktivitas ekonomi yang mengatur alokasi sumber daya untuk memenuhi kebutuhan material dan fisik masyarakat, akan tetapi juga untuk melengkapi kebutuhan spiritual.<sup>1181</sup> Perbedaan kapitalisme religius dalam realitas pengusaha batik muslimah dengan pendapat Achsin. tersebut terletak pada, tuntunan nilai agama yang tidak sampai menyentuh aras perilaku bisnis pengusaha batik muslimah dalam relasi juragan buruh. Sedangkan kapitalisme religius model Achsin, memegang prinsip nilai keadilan dan kebaikan bagi kemanusiaan yang harus mewarnai setiap tindakan, bahkan ketika manusia menjalankan usahanya, apalagi dalam memperlakukan buruh sebagai manusia yang mempunyai hak kemanusiaan. Eksploitasi dalam konsep kapitalisme religius tidak pernah ada, karena hanya akan merusak kemanusiaan manusia.

Sedangkan apabila kita tarik dalam pemikiran Weber yang menyatakan bahwa, di kalangan Protestan sekte Calvinis, kemakmuran dan kekayaan hanyalah digunakan untuk melayani Tuhan<sup>1182</sup>, maka perilaku bisnis pengusaha muslimah juga tidak menyentuh aras pelayanan terhadap sang pencipta (Tuhan), karena dalam etika Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadist, diserukan bahwa, ketika manusia melakukan bisnis harus penuh dengan muatan etika (Qs. 62:10). AlQur'an memberi petunjuk agar dalam bisnis bebas dari kecurigaan atau penipuan (QS. 2: 282) serta tercipta hubungan yang harmonis, saling ridha, tidak ada unsur eksploitasi (QS. 4: 29). Islam memberikan petunjuk tentang bagaimana hubungan kerja majikan– buruh harus dilakukan melalui prinsip-prinsip yang telah diaturnya, yaitu prinsip kesetaraan (*musâwah*) dan keadilan (*adâlah*).

Prinsip kesetaraan menempatkan majikan dan buruh pada kedudukan yang sama atau setara, yaitu sama-sama sebagai pihak yang saling membutuhkan dan memiliki hak dan kewajiban secara setara, tenaga di satu sisi dan upah di sisi lain. Sebagaimana firman Allah yang artinya “*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang bathil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka diantara kamu..*” QS. An-Nisa' (4: 29).

---

1181 Iggi Haruman Achsien, “Kapitalisme Religius?” Dalam *Buletin Ekonomi Moneter dan Perbankan*, Juni 1999. Hlm. 9.

1182 Prinsip ini mengungkapkan suatu tipe perasaan yang erat hubungannya dengan pemikiran keagamaan, yang mengajarkan bahwa dalam berbisnis sekalipun nilai-nilai agama tidak boleh ditinggalkan dan justeru ajaran agama harus menjadi “roh” dalam perilaku bisnis ini. Lihat Mubyarto dkk, *Etos Kerja dan Kohesi Sosial*, (Yogyakarta, Aditya Media, 1991). hal. 2. Juga dalam Max Weber, (tjm), *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*. (Yogyakarta, Pustaka Prometheus, 2007), hlm.34.

Serta “Dan bagi masing-masing mereka memperoleh derajat sesuai dengan apa yang telah mereka kerjakan”. (QS. Al-Ahqaf, 46:9). Selanjutnya, Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda: “Saudara kalian adalah budak kalian. Allah jadikan mereka dibawah kekuasaan kalian.” (HR. Bukhari). Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam menyebut budaknya, yang dalam konteks ini adalah buruh batik sebagai saudara majikan agar derajat mereka setara dengan saudaranya.

Sedangkan prinsip keadilan (*‘adālah*), yaitu memberikan sesuatu sesuai dengan haknya. Allah berfirman yang artinya “*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pengajaran*”<sup>1183</sup>. Dalam hadis qudsi dari Abu Hurairah radhiallahu ‘anhu, Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam juga diriwayatkan: “*Ada tiga orang, yang akan menjadi musuh-Ku pada hari kiamat:... orang yang mempekerjakan seorang buruh, si buruh memenuhi tugasnya, namun dia tidak memberikan upahnya (yang sesuai).*” (HR. Bukhari 2114 dan Ibn Majah 2442). Nabi Muhammad SAW bersabda: “*Ada tiga golongan yang menjadi musuhku di hari Kiamat nanti. Orang yang memberi (jaminan) atas nama-ku, lalu ia berkhianat. Orang yang menjual orang merdeka lalu memakan hasilnya. Dan orang yang menyewa pekerja dan meminta pekerja itu untuk melaksanakan seluruh tugasnya, namun tidak memberikan upahnya..*” (HR. Bukhari 2114 dan Ibn Majah 2442). Beliau juga menyerukan menyegerakan penunaian hak upah pada para buruh. Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda: “*Berikanlah upah kepada pekerja sebelum kering keringatnya.*” (HR. Ibn Majah dan dishahihkan al-Albani).

Kedua prinsip tersebut, seharusnya menjadi rujukan dan/atau pedoman bagi pengusaha batik muslimah, dan terepresentasi dalam kegiatan mereka ketika melakukan hubungan kerja dengan para buruhnya, sehingga terwujud hubungan kemitraan yang harmonis berbasis kesetaraan dan keadilan dalam Islam yang bebas dari **eksploitasi**.

## E. Penutup

Perilaku pengusaha batik muslimah kota Pekalongan dalam hubungan kerja dengan buruhnya, antara lain: merekrut buruh yang belum berpengalaman; penyamaan standar pengupahan bagi semua buruh; memanfaatkan sikap dan mental pasrah buruh; lebih suka menggunakan tenaga perempuan karena upahnya murah; menentukan besaran upah secara sepihak; memberikan upah dengan cara diangsur; tidak memberikan jaminan kesehatan, kesejahteraan. Identitas sebagai sosok muslimah yang konsern terhadap nilai-nilai agama, tidak terepresentasi dalam perilaku mereka ketika melakukan hubungan kerja dengan para buruhnya. Hal tersebut terjadi karena, karena orientasi “laba” dengan pola pikir “untung-rugi” yang berbasis pada nilai-nilai kapitalisme lebih dominan dibandingkan dengan kesadaran akan ajaran nilai-nilai agama yang mereka yakini.

## Daftar Pustaka

- Bimo Walgito, *Psikologi Sosial Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Andi Offset:2003.
- Dawan Rahardjo, “Etika Bisnis Menghadapi Globalisasi dalam PJP II”, dalam *Prisma*, 2 Februari 1995
- Esty Zaduqisty, “Pekerja Anak Industri Batik Kota Pekalongan” *Laporan Penelitian*, STAIN Pekalongan, 2006.
- Iggi Haruman Achsien, “Kapitalisme Religius?” Dalam *Buletin Ekonomi Moneter dan Perbankan*, Juni 1999.
- Mubyarto dkk, *Etos Kerja dan Kohesi Sosial*, Yogyakarta, Aditya Media, 1991.

---

1183 QS. Al-Nahl: 90 (bunyi ayat)

- Max Weber,(tjm), *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*. Yogyakarta, Pustaka Prometheus2007.
- Roland Robertson, *Agama dalam analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Jakarta:Rajawali Press, 1998.
- Rini Lestari dan Purwati. “Hubungan Antara Religiusitas dengan Tingkah Laku Koping”, *Indigenous: Jurnal Ilmiah Psikologi Vol. 6. No. 1 tahun 2002*.
- Sopiah, *Perilaku Organisasional*,Yogyakarta: Andi, 2008
- Triana Sofiani, ” Manifestasi Perlindungan Hukum Perempuan Sanggan Batik dalam Hubungan Kerja”, *Hasil Penelitian*, Jurnal Penelitian STAIN Pekalongan, 2006,
- Yoshihara Kunio, *Kapitalisme Semu Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES, 1990.
- Y.B Manguwijaya, *Menumbuhkan Sikap Religiusitas Anak-Anak*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Zuly Qodir, *Agama dan Etos Dagang*, Solo: Pondok Edukasi, 2002.

# Pluralisme dalam Perspektif Ulama Nahdlatul Ulama dan Implikasinya Bagi Perlindungan Kelompok Minoritas di Indonesia

Oleh: Fathorrahman, S.Ag, M.Si

Dosen tetap Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## Abstrak

*Dalam kehidupan berbangsa yang seara esensial dilandasi oleh asas kebhinekaan, ihwal pluralism menjadi gagasan yang sangat penting untuk diaktualisasikan. Hal ini, mengingat banyak fenomena kelompok-kelompok sosial, terutama yang berbasis kepada keagamaan, yang berposisi lebih mayoritas banyak menggunakan cara-cara refresif untuk memaksanakan keyakinannya kepada kelompok yang lebih minoritas. Tak pelak lagi, tindakan anarkhisme menjadi konsekwensi lanjutan dari cara berfikir parsial bahwa yang minoritas harus mengikuti yang mayoritas.*

*Ironisnya, perihal pluralism yang dapat dijadikan sebagai semangat kebersamaan dan sikap saling menghargai, menjadi salah satu bidikan stigma bahwa pluralism adalah paham yang bertolak-belakang dengan ajaran agama tertentu. Seiring dengan stigma tersebut, Majelis Ulama Indonesia (MUI) pernah mengeluarkan fatwa haram bagi pluralism. Implikasinya, fatwa inikian dikukuhkan sebagai alasan untuk menguatkan sendi-sendir mayoritas untuk mendiskreditkan minoritas, terutama yang berbeda aliran maupun ideology dengan kelompok mayoritas.*

*Namun demikian, untung lah adalah sekumpulan ulama yang tergabung dalam Nahdlatul Ulama (NU) yang mempunyai sikap dan pendirian yang berbeda, yang tetap menganggap pluralism sebagai nilai-nilai ketuhanan dan nilai-nilai kemanusiaan yang patut dilestarikan. Sehingga, banyak generasi NU, terutama di level bawah, yang menumbuhkan sikap saling menghargai di tengarah keberagaman yang tergelar di lingkup kehidupan mereka. Dan hal ini, tak terlepas dari pemikiran para sesepuh ulama NU seperti Gus Dur, Mustafa Ali Ya'kub, Ali Yafie, dan lain-lain yang mengintrodusir ajaran keagamaan yang toleran, moderat, berimbang, dan berkeadilan.*

*Untuk mengetahui lebih detail dan mendalam tentang bagaimana konstruk pemikiran ulama NU dalam merespon semangat pluralism yang mutlak dipelihara dan bagaimana pula posisi NU dalam memperlakukan kelompok-kelompok minoritas, makalah ini mencoba untuk menguraikannya lebih lanjut.*

## Pendahuluan

Di Indonesia, gagasan pluralisme mengalami gelombang pro-kontra yang tak berkesudahan. Berbagai elemen masyarakat memberikan persepsi dan penilaian yang multi perspektif dalam mencermati pluralisme. Bahkan, gagasan ini, mengalami titik tidih yang kulminatif ketika Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa pengharaman pluralisme.<sup>1184</sup> Posisi MUI yang berdiri tegas dalam menolak pluralisme menuai protes keras pula dari berbagai elemen masyarakat, ulama, intelektual, dan kalangan lainnya.<sup>1185</sup>

---

1184 Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/Munas VII/MUI/11/2005 Tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekulerisme Agama

1185 Baca, Faisal Ismail (Guru Besar UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta) "apa yang salah dengan pluralisme agama?" Koran SINDO Jum'at, 7 Februari 2014. Dalam tulisan ini, Faisal Ismail menegaskan "tidak ada agama yang mengandung ajaran yang mutlak. Dan beranggapan bahwa tidak ada yang salah dengan pluralisme agama. Yang terlihat salah, menurut pendapat saya, adalah sinkretisme agama. Salah seorang pimpinan MUI di sebuah televisi menjelaskan, yang diharamkan MUI adalah



Tuai protes berbagai kalangan tersebut sangat beralasan. Setidaknya, bila merujuk kepada penjelasan Diana L. Eck tentang gagasan dasar pluralisme tidak akan seperti yang dibayangkan oleh MUI. Dalam kaitan ini, ada tiga point penting yang terkandung dalam pluralisme,<sup>1186</sup> *pertama*, pluralisme adalah keterlibatan aktif (*active engagement*) di tengah keragaman dan perbedaan. *Kedua*, pluralisme sebagai pemahaman yang konstruktif (*constructive understanding*). Dalam konteks ini, perbedaan merupakan *sunnatullah* yang patut dilestarikan dan tidak patut dipersoalkan. Maka, untuk mensikapi perbedaan tersebut membutuhkan pemahaman yang konstruktif dalam melihat dan memposisikan pihak lain. *Ketiga*, pluralisme bukanlah relativisme. Melainkan sebagai upaya menemukan komitmen bersama di antara berbagai komitmen (*encounter commitments*).<sup>1187</sup> Di antara komitmen bersama yang menjadi landasar universal adalah spirit kemanusiaan.

Secara sosiologis, ketiga pemetaan pluralisme tersebut menjadi modal sosial untuk mengarahkan pluralisme bukan pada tataran teologis<sup>1188</sup> *an sich*. Melainkan meletakkannya kepada wilayah ideologis yang mentransformasikan etika sosial dalam kehidupan yang heterogen. Sehingga, pluralisme ditegaskan sebagai cara pandang dalam melihat orang lain sebagai bagian dari sistem sosial yang harus dihargai.<sup>1189</sup> Dan pluralisme digunakan sebagai dasar pemahaman yang inklusif dalam menentukan pandangan kita terhadap agama-agama lain. Dengan demikian, akan bisa arif melihat setiap perbedaan yang ada di dalam kemajemukan, dan bisa jadi akan memotivasi antara satu dengan yang berbeda untuk saling berlomba menuju kebaikan.<sup>1190</sup>

Cara pandang bernuansa humanitarian ini menemukan konteksnya pula bila dirujuk kepada berbagai ayat yang menguraikan pentingnya sikap saling menghargai perbedaan. Di antara beberapa firman Allah dalam berbagai ayat yang sangat populer yang membincang perihal ini adalah ayat yang berbunyi:

*“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa Mengetahui lagi Maha Mengenal”*<sup>1191</sup>.

Di ayat lain, Allah juga berfirman

*“Dan sekiranya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobokkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa. »*<sup>1192</sup>

Pengakuan beberapa ayat dalam Al-Quran terhadap pluralisme dipertegas lagi dalam khotbah perpisahan Nabi Muhammad, sebagaimana dikutip oleh Fazlur Rahman, ketika Nabi menyatakan bahwa,

*“Kamu semua adalah keturunan Adam, tidak ada kelebihan orang Arab terhadap orang lain, tidak pula orang*

---

*pluralisme agama yang ditarik ke sinkretisme agama”*. bandingkan dengan Zuhairi Misrawi, *Al Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007) hlm. 207. Dalam buku ini, Zuhairi juga menegaskan kesalah-fahaman MUI dalam memahami dan menginterpretasi gagasan pluralism.

1186 Diana L. Eck, *A New Religious America: How a “Christian Country Has Become the worlds most religiously diverse nation* (New York: harper San Fransisco, 2001) hlm. 70

1187 Pembahasan secara kontekstual tentang pemahaman Pluralisme yang dipetakan Diana bisa dibaca dalam, Zuhairi Misrawi, *Al Qur'an Kitab Toleransi.....*hlm. 208

1188 Patut disadari, bila pluralism diletakkan pada wilayah teologis, maka akan melahirkan kelompok puritan teologis yang akan selalu mengakui bahwa agamanya adalah yang paling benar dan memahami ajarannya secara literlek yang kemungkinan besarnya akan turut mengkafirkan ummat lain yang berbeda agama. Lebih jelas baca, Abdullah Saeed, *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar*, terj (Yogyakarta: Kaukaba, 2014) hlm. 264-266.

1189 Heru Nugroho, *Menumbuhkan Ide-ide kritis* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2001) hlm. 174

1190 Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001) hlm. 46-48.

1191 QS: Al Hujurat: 13

1192 QS: Al Hajj: 40

*selain Arab terhadap orang Arab, tidak pula manusia yang berkulit putih terhadap orang yang berkulit hitam, dan tidak pula orang yang hitam terhadap yang putih kecuali karena kebajikannya.*<sup>1193</sup>

Beberapa sumber ayat di atas menjadi bukti bahwa, faham pluralisme bukanlah sesuatu yang unik dan tabu untuk dilestarikan dalam kehidupan masyarakat. Karena, secara fundamental, pluralisme menjadi fitrah dalam kehidupan manusia yang telah dicipta dalam keragaman multi latar. Bahkan, agama Islam mengajarkan sikap yang inklusif dalam bermasyarakat, dan mengakui kemajemukan dalam masyarakat antara lain disebabkan oleh kemajemukan keagamaan para pemeluknya.<sup>1194</sup>

Maka, ketika pluralisme yang dalam sejarahnya cukup mendapat tempat yang luhur, baik dalam dimensi al qur'an maupun hadits, lalu kembali dipersoalkan oleh sekumpulan ulama yang tergabung dalam MUI, apalagi sampai mengeluarkan fatwa "haram" yang secara tekstual-normative, fatwa ini sangat sensitive, tentu akan dipertanyakan banyak kalangan. Bahkan, sikap mempertanyakan ini akan menuai sikap antipatik terhadap MUI, yang implikasinya akan melahirkan sikap tidak percaya terhadap produk-produk pemikiran MUI yang nyaris selalu berlawanan dengan kebutuhan sosial masyarakat.

Dalam posisi ini, sekumpulan ulama lain, yang tergabung dalam organisasi kemasyarakatan seperti Nahdlatul Ulama (NU) mempunyai pandangan berbeda dalam mempersepsikan pluralisme. Meskipun secara genealogis, ulama-ulama NU mempunyai habitus pengalaman keberagaman yang sama dengan ulama MUI, mereka justru mendukung faham pluralism yang secara sosiologis menjadi tuntutan dan kebutuhan masyarakat yang majemuk.<sup>1195</sup> Terutama, tokoh-tokoh NU yang dalam istilah Abdullah Saeed bertransformasi diri sebagai kelompok ijthadhis-progresif.<sup>1196</sup>

## Pandangan Ulama NU

NU sebagai sebuah organisasi masyarakat Islam yang lahir di Surabaya 31 Januari 1926 adalah wadah bagi umat Islam yang menganut paham *ahlussunnah wal jama'ah* (Aswaja).<sup>1197</sup> Melalui paham ini, NU mengakomodasi berbagai budaya dan tradisi lokal yang tumbuh dalam kehidupan masyarakat secara turun-temurun, dan mentransformasikan visi keislaman ke dalam empat karakter yaitu, *pertama*, *tawassuth* (moderat) yaitu tidak condong ke ekstrem kanan yang fundamentalis-radikal maupun ekstrem kiri yang liberal. *Kedua*, *tawazun*, seimbang antara pendekatan dalil akal ('aqli) dengan dalil dari Al-Quran (*naqli*). *Ketiga*, *i'tidal* (lurus), dan *keempat*, *tasamuh* (toleran).<sup>1198</sup>

Di kalangan tokoh NU, paham aswaja yang dalam perkembangannya bermetamorfosis sebagai ideologi menjadi basis pergumulan intelektual yang menjangkau isu-isu global seperti pluralisme. Apalagi, secara prinsipil pluralisme merupakan derivasi epistemologis "kerahmatan" untuk menunjukkan bahwa al qur'an yang menjadi sumber ajaran Islam mengajarkan tindakan apresiasi terhadap sebuah keberagaman. Bahkan, pluralisme menjadi lompatan praksis dari keempat karakter aswaja yang memelihara perbedaan sebagai sumber dari kebhinekaan.

Atas dasar nalar historisitas<sup>1199</sup> inilah maka lahir pemikiran-pemikiran progresif yang diawali oleh

---

1193 Fazlur Rahman, dkk, *Agama Untuk Manusia*, terj, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000) hlm. 75

1194 Nurchalis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992) hlm. 177

1195 Hal ini dimungkinkan, karena secara organisatoris, ulama NU berada dalam satu komitmen komunal untuk memahami ajaran Islam berdasarkan paham aswaja yang secara substantive banyak mengakomodasi gagasan kontekstual seperti pluralisme. Sehingga cara pandang yang dirancang antara satu ulama dengan ulama lain di NU bersifat kolegial yang saling menopang. Hal ini, berbeda dengan kumpula ulama di MUI yang terdiri dari berbagai latar organisasi, yang antara satu dengan yang lain memiliki paham keagamaan yang berbeda. Bahkan, bisa jadi, cara pandang seorang ulama di MUI yang bervisi "radikal" mempengaruhi proses pembentukan fatwa ekstrem yang disepakati oleh sebagian besar ulama di MUI. Sehingga, keluarlah fatwa-fatwa yang resisten dengan realitas masyarakat yang heterogen.

1196 Abdullah Saeed, *Pemikiran Islam...* hlm. 268-275

1197 Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gusdur* (Jakarta: Kompas, 2010) hlm. 102

1198 *Ibid*

1199 Nalar historisitas adalah sebuah pendekatan dalam memahami ajaran Islam. Nalar historisitas ini kebalikan dari nalar

kehadiran KH Hasyim Asy'ari di zaman kemerdekaan<sup>1200</sup> dan menginspirasi banyak ulama dan generasi intelektual NU yang hingga kini menjadi garda terdepan dalam mempromosikan pemikiran keagamaan yang terbuka. Salah seorang tokoh intelektual NU yang mampu mewarisi pemikiran progresif pendiri NU adalah Abdurrahman Wahid (Gusdur)—yang tak lain adalah cucu dari KH. Hasyim Asy'ari.

Kehadiran Gusdur di blantika pemikiran sontak mengundang decak kagum berbagai kalangan nasional dan internasional dan bahkan memacu minat peneliti internasional untuk meneliti sosok dan kiprah pemikiran Gusdur. Salah satu penelitian mutakhir yang sangat komprehensif mengkaji Gusdur dan pemikirannya adalah penelitian Greag Barton.

Dalam penelitian Greag Barton yang mengkaji pemikiran neo-modernis Nurcholis Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur)<sup>1201</sup>, terdapat uraian menarik ketika mengeksplorasi pengalaman gagasan pluralisme yang diusung oleh Gus Dur, sebagai representasi tokoh NU. Secara implisit, penelitian ini mengungkap gagasan pluralisme yang diusung oleh Gusdur, pada tiga dimensi, *pertama*, pluralisme di level pemikiran (*plural in mind*). *Kedua*, pluralisme di level perilaku (*plural in attitude*). *Ketiga*, pluralism di level tindakan (*plural in action*).

Pada level pemikiran, menurut Gusdur, pluralisme mengakar bukan hanya dalam bagaimana seseorang bertindak tetapi dalam bagaimana seseorang berfikir.<sup>1202</sup> Maka, beberapa pemikiran Gusdur yang tertuang dalam berbagai tulisan banyak mengeksplorasi berbagai ide yang seringkali melampaui zamannya.<sup>1203</sup> Salah satu gagasannya bahwa pluralism secara tegas di akui di dalam kitab suci al Qur'an dan secara tegas pula mendeklarasikan bahwa pluralisme masyarakat – dari segi agama, etnis, warna kulit, bangsa dan sebagainya – merupakan keharusan sejarah yang menjadi kehendak Allah. Karena itu, upaya penyeragaman dan berbagai bentuk homogenisasi yang lain, termasuk dalam hal pemahaman dan implementasi ajaran agama, merupakan sebuah pemahaman yang bertentangan dengan semangat dasar al Qur'an.

Pembacaan yang komprehensif tentang al Qur'an tidak lepas dari wawasannya yang sangat luas, ditopang sumber bacaannya yang membingkai khazanah klasik dan kontemporer, dan gaya artikulasi gagasan yang retorik-humoris. Meskipun demikian, di balik kecerdasan Gusdur tersebut, selalu saja banyak kalangan yang tidak menyukai pemikiran Gusdur dan melempar berbagai kecaman yang datang dari berbagai pihak yang tentu saja memiliki cara pandang keagamaan yang cenderung eksklusif.<sup>1204</sup>

Pada level perilaku, Gusdur melibatkan diri dalam berbagai komunitas pro-demokrasi dan Hak Asasi Manusia serta komunitas lintas agama. Kehadiran Gusdur di berbagai forum tersebut, menjadi teladan bagi banyak kalangan agar tidak hanya membatasi pergaulan secara homogen, namun harus membuka diri terhadap berbagai kalangan meskipun dalam prosesnya seringkali dihadang oleh berbagai stigmatisasi dari berbagai beberapa kelompok ekstrem kanan yang radikal. Kemampuan Gusdur dalam menjalin persahabatan dengan berpihak, baik kepada kelompok yang dipersepsikan sebagai “musuh”

---

normativitas. Lebih jelas baca, Amin Abdullah, *Studi Agama: Antara Historisitas dan Normativitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997) hlm. 98

1200 Salah satu terobosan pemikiran KH Hasyim Asy'ari adalah pengakuan Indonesia sebagai Negara yang harus dibela dan mengakui Pancasila sebagai dasar Negara. Lebih jelas baca, Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila* (Yogyakarta: LKiS, 2010) hlm. 66

1201 Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, terj (Jakarta: Paramadina, 1999) hlm. 395

1202 *Ibid*, hlm. 396

1203 Ada tiga faktor yang mengantarkan Gusdur menjadi ulama, intelektual, cendekiawan yang dikenal genius dan bahkan disegani di kancan internasional. *Pertama*, Gusdur dibesarkan dan dididik dalam lingkungan keluarga yang menuntutnya selalu terbuka dan selalu mempertanyakan sesuatu secara intelektual. *Kedua*, Gusdur dibesarkan di dalam dunia sufistik Islam tradisional Indonesia. *Ketiga*, Gusdur dipengaruhi oleh orientasi budaya masyarakat modern yang mengarah kepada pluralism dan egalitarianism. Melalui ketiga faktor tersebut, Gusdur banyak dipengaruhi oleh apa yang dibaca dan dipelajari dan keduanya memungkinkan Gusdur untuk mencoba menyintesisakan pemikiran barat yang modern dengan Islam. Lebi jelas, baca, Greg Barton, *Biografi Gusdur* (Yogyakarta: LKiS, 2003) hlm. 135-138

1204 M. Hamid, Gus Gerr, *Bapak Pluralisme & Guru Bangsa*, (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2010) hlm. 13-14

oleh pihak-pihak tertentu, maupun pihak yang selama ini disub-ordinasi oleh sebuah sistem yang berlaku dalam komunitas kecil maupun komunitas besar, semakin memosisikan Gusdur sebagai figur yang mampu mempersonifikasi sifat kenabian dalam dirinya. Karena, perlawanan Gusdur terhadap kelompok yang memusuhi bukan dengan cara refresif-reaksiner melainkan dengan persuasive-akomodatif.

Pada level tindakan bisa dilihat ketika Gusdur diangkat menjadi Presiden yang ke-4 di tahun 1999. Gus Dur yang di kemudian hari dijuluki bapak Pluralisme, gigih memperjuangkan hak-hak kaum minoritas, antara lain dengan mencabut Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 14 tahun 1967 tentang agama dan adat istiadat China. Dengan dicabutnya inpres ini etnis Tionghoa bebas merayakan tahun baru Imlek, dan menjalankan tradisi-tradisi mereka seperti Barongsai dan Liang-liong. Keputusan ini kemudian dilanjutkan oleh presiden Megawati dengan menetapkan Imlek sebagai hari libur nasional melalui Keputusan Presiden No. 19 tahun 2002. Selain itu, Gusdur juga meminta maaf kepada keluarga para korban pembantaian massal 1965-1966, dan beliau mengusulkan pencabutan TAP MPRS No. XXV/1966 yang menyatakan bahwa PKI dan ormas-ormasnya adalah organisasi terlarang di Indonesia.<sup>1205</sup>

Melalui ketiga level tersebut, Gusdur selalu berupaya menterjemahkan paham pluralisme dalam dua dimensi sekaligus, yaitu teologis dan sosiologis. Secara teologis, gagasan pluralisme Gusdur dihadapkan pada tantangan iman, yaitu bagaimana mendefinisikan iman Ummat Islam ditengah keragaman iman yang lain yang diyakini oleh pemeluk agama lain? Sedangkan secara sosiologis, gagasan pluralisme Gusdur dihadapkan pada sejumlah fakta sosial, yaitu bagaimanakah hubungan antar umat beragama, lebih khusus lagi hubungan antar iman ditengah pluralisme agama?<sup>1206</sup>

Apalagi, dalam konteks Indonesia yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam, namun sebagian besar pengalaman pendidikannya masih di bawah rata-rata. Hal ini, berpengaruh terhadap cara pandang masyarakat yang masih awam untuk menyerap gagasan kontemporer seperti pluralisme. Bahkan, di mata banyak kalangan ummat Islam yang banyak tersebar di lingkungan agraris pedesaan, gagasan pluralisme dianggap sebagai ajaran sosial yang masih aneh untuk dicerna apalagi diaplikasikan sebagai mekanisme sosial dalam menjalin relasi yang lintas-batas. Sehingga, kehadiran Gusdur yang mempropagandakan ajaran sosial seperti pluralisme tidak luput dari tantangan dan ancaman yang sangat signifikan.

Maka dari itu, dalam menginternalisasi gagasan pluralisme ke dalam kehidupan masyarakat yang masih berada dalam tahap belajar memahami pesan inti al qur'an secara kontekstual, Gusdur selalu mengadopsi pemikiran ulama-ulama lokal (baca: kyai langgaran) yang tingkat keilmuannya sangat dekat dengan iklim pengetahuan masyarakat awam. Beberapa ulama lokal seperti Kiai Adlan yang rasional, Kiai Khasbullah yang bisa menghargai perbedaan, Kiai Iskandar yang bisa memperlakukan semua orang dengan baik dianggap sebagai teladan pemikiran keagamaan dan menjadi inspirasi bagi masyarakat. Beberapa figur tersebut diulas oleh Gus dur dalam beberapa artikelnya yang dimuat di Tempo dan beberapa media lainnya.<sup>1207</sup>

Setidaknya, melalui personifikasi ulama-ulama lokal tersebut, gagasan pluralism dapat diperkenalkan kepada masyarakat secara berkelanjutan. Dampaknya, tidak sedikit dari masyarakat beragama, terutama mereka yang secara ideologis menganut paham aswaja *a la* NU yang menerima pluralism sebagai keniscayaan sejarah dalam menghidupkan dinamika sosial keberagaman yang bernuansa interreligius.

Semangat interreligiusitas yang disematkan dalam gagasan pluralisme tentu tidak “menihilkan” keyakinan dasar mereka terhadap prinsip kepemelukan yang fanatik terhadap ajaran Islam. Namun, prinsip ini juga tidak membekukan keniscayaan lain yang harus berani berbaur dan menjalin kontak

---

1205 Majalah Tempo. Liputan Khusus: *Pengakuan Algojo 1965*. edisi 1-7 Oktober 2012, hlm: 7

1206 Model Pemetaan paham pluralism pada tataran teologis dan sosiologis yang dilekatkan pada penyimpulan ketiga level tersebut, penulis pinjam dari cara analisis Sukidi dalam “**Sukidi**, “Tinjauan Islam atas Pluralisme Agama”. Kompas, 17 Juni 2001

1207 Greg Barton, *Gagasan Islam*.....hlm. 396-400

sosial dengan antar umat beragama maupun antara kelompok sosial. Sehingga, prinsip fanatisme ini bisa terbuka dengan fanatisme lain yang berwujud strategi persandingan menuju kebaikan bersama (*common good*), yaitu membangun corak kehidupan yang bahagia, damai, dan sentosa.

Dalam kaitan ini, menarik pula mencermati gagasan KH Ali Yafie, seorang figur ulama yang tumbuh besar dari iklim NU, ketika menjelaskan agama sebagai kesadaran defensif dan kesadaran ofensif secara moderat.<sup>1208</sup> Sisi pertama adalah untuk memelihara dan mempertahankan karakter dan ciri khas ajaran sebuah agama ketika dan sisi kedua untuk memberikan ruang gerak yang fleksible bagi dinamika kehidupan dalam rangka penerapan asas-asas kepercayaan dan bimbingan keagamaan, nilai-nilai dasar moral keagamaan, dan patokan-patokan norma keagamaan dalam tata kehidupan.<sup>1209</sup>

Secara implisit, kedua bentuk kesadaran yang perlu saling berjaln-kelindan ini merupakan manifestasi gagasan yang saling melengkapi terhadap adagium “*al-muhafadlah a’la qodim al shalih wal akhdzu bil jaded al aslah*”, yaitu mempertahankan nilai-nilai kearifan dan prinsip-prinsip dasar ajaran yang termuat dalam tradisi lama, namun terbuka kepada upaya pengambilan ajaran sosial baru sebagai mekanisme pembentukan peradaban yang lebih baik.

Dalam hal ini, makna yang tersirat dari bangunan epistemologi relasional–meminjam istilah Kuntowijoyo<sup>1210</sup>–yang menghubungkan kesadaran defensif dan kesadaran ofensif dalam menjalankan ajaran agama Islam maupun pengakuan diri terhadap prinsip keyakinan ajarannya sembari terbuka dengan adanya pembaharuan yang lain, menjadi modalitas utama dalam menerima gagasan kontemporer seperti pluralisme.

Pembingkaihan dua arah yang saling komplementer ini untuk meminimalisir “hambatan teologis” yang berada di ruas persitegangan antar kelompok, yang masih menganggap pluralisme sebagai pemicu konflik sosial dan sentimen keagamaan. Sehingga, pluralisme yang diinterpretasi sebagai akomodasi dua bentuk kesadaran tersebut secara perlahan akan dapat diterima sebagai *sunnatullah*.

Maka, kehadiran ulama NU yang berani memahami dan menginterpretasi ajaran Islam sebagai bahasa agama–meminjam istilah Komarudin Hidayat<sup>1211</sup>–yang dinamis akan memungkinkan bagi terbukanya ruang dialog antar kelompok guna menemukan *hikmah* dan *rahmat* yang termuat dalam pesan al qur’an. Sehingga, pluralisme tidak dianggap sebagai *momok* yang resistensial yang dalam anggapan kelompok tertentu–terutama yang beraliran kanan radikal–masih menjadi pemikiran yang menyesatkan.<sup>1212</sup>

Gagasan KH Ali Yafie yang mengenegahkan integrasi dua kesadaran agama yang bersifat defensif dan ofensif ini, memberikan kontribusi pemikiran keagamaan yang sangat berarti bagi masyarakat Indonesia. Apalagi, dalam proses intelektualitasnya, Ali Yafie banyak mengakui dasar-dasar Negara seperti Pancasila sebagai fondasi kebangsaan dan konstitusi Negara seperti Undang-undangan 45 sebagai atap kebernegeraan yang bisa melindungi semangat NKRI dan kebhinekaan. Sehingga, betapa pun kuatnya tuai protes yang dilayangkan oleh kelompok-kelompok tertentu yang hingga kini masih konsisten dengan cara pandang ekstremitasnya, tidak akan melunturkan norma besar (*grand norm*) keindonesiaan yang secara fundamental mengakui pluralisme sebagai khazanah pemikiran yang lazim tumbuh subur di bumi nusantara. Apalagi, secara historis, benih-benih kemerdekaan yang rekah di

---

1208 Keberadaan pemikiran Ali Yafie yang moderat menjadi perhatian Michael Feener ketika meneliti para pemikiran Muslim Indonesia yang moderta. Baca, R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in modern Indonesia* (USA: Cambridge university press, 2007) hlm.

1209 KH. Ali Yafie, “Tajdid: Adakah Suatu Kemestian?” *majalah Pesantren*, P3M, No.1/Vol.V/1988. Secara prinsip, taksonomi kesadaran defensive dan kesadaran defensive ini serupa dengan gagasan Fazlurrahman yang memetakan studi agama dalam bingkai normativitas dan bingkai historisitas.

1210 Kuntowijoyo, *Dinamika Politik Islam* (Bandung: Mizan,1997) hlm. 123

1211 Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996) hlm 119-122

1212 Hal ini sebagaimana tercermin dalam fatwa MUI maupun pandangan kelompok islam ekstremist yang tersebar di berbagai media cetak seperti majalah sabili maupun media sosial seperti website arrahmah.com.

republik ini bermula dari proses memar yang melibatkan semua komponen bangsa secara lintas batas. Maka, seolah tidak bisa ditampik lagi bahwa pluralisme memang patut menjadi modalitas sosial yang bisa mendewasakan setiap individu dalam memahami ajaran agama secara kontekstual dan mengimplementasikannya secara inklusif dilingkungan sosialnya yang heterogen.

Selain kehadiran beberapa ulama NU yang memilikirkan pemikiran keagamaan yang progresif, tercatat pula seorang imam besar Masjid Istiqlal yang bernama KH. Mustafa Ali Ya'qub (Ali Mustafa). Ali Mustafa merupakan seorang ulama Indonesia yang dikenal banyak kalangan sebagai tokoh agama yang mempunyai pemikiran keislaman yang moderat dan produkti melahirkan karya tulisan. Berbagai pikiran segar dan mencerahkan banyak dipublikasikan di berbagai media, terutama media nasional seperti Kompas. Salah satu tulisan yang mengundang decak kagum dari berbagai kalangan adalah "Indonesia, antara Mayoritas dan Minoritas".<sup>1213</sup> Dalam tulisan ini, Ali Mustafa menguraikan hubungan harmonis antara penduduk Indonesia yang beragama Islam sebagai mayoritas dan penduduk Indonesia yang beragama non-Islam sebagai minoritas. Namun, kedua kelompok tersebut bisa duduk bersama dalam bingkai kebangsaan.

Potret ini mengundang simpati dari berbagai pihak luar negeri, terutama kalangan jurnalis yang tergabung dalam *East and West Center* yang bermarkas di Honolulu, Hawaii Amerika Serikat, saat bertandang ke Indonesia untuk mempelajari pola interreligius yang berkembang baik di Indonesia. Salah satu pertanyaan yang mengemuka dari salah satu wartawan Myanmar dan India adalah, mengapa penduduk Indonesia yang mayoritas Muslim bisa hidup berdampingan dengan non-Muslim tanpa mencolokkan model konfliktual di antara mereka?

Secara sederhana, Ali Mustafa menjawab bahwa "*Islam memiliki prinsip dalam menjaga kerukunan antar umat beragama. Prinsip ini sebagaimana diebut dalam al qur'an; lakum dinukum waliyadin*". Pengalaman harmonis ini ditunjukkan pula oleh nabi Muhammad melalui sabdanya: *sesungguhnya orang-orang yahudi dari kabilah Bani 'Auf adalah satu bangsa dengan ummat islam. Bagi orang-orang yahudi, agama mereka dan bagi orang-orang Islam, agama mereka*".

Kedua dalil naqli di atas menjadi *code of conduct* untuk menjelaskan betapa prinsip-prinsip keharmonisan dan saling menghargai menjadi ruh utama (*raison 'detre*) bagi keberadaan suatu agama di sebuah Negara yang dihuni oleh penduduk yang majemuk. Apalagi, secara esensial, Islam banyak mengusung tema "kerahmatan" yang tidak hanya diperuntukkan bagi ummat pemeluknya, melainkan terbuka pula bagi ummat pemeluk agama lain.

Atas dasar ini, masing-masing ummat harus menegaskan sebuah cara pandang yang bersifat universal dan tidak dikooptasi oleh kebenaran nilai agama tertentu bahwa Indonesia adalah milik ummat Islam, ummat kritens, ummat Budha, ummat Hindu, Ummat Tiongoa, dan ummat berbagai aliran dan kepercayaan lainnya. Semua pemeluk agama harus berdiri sama tinggi duduk sama rendah dalam prinsi-prinsip egalitarianisme. Bagi ummat Islam yang berposisi sebagai mayoritas di Indonesia wajib menjaga dan melindungi pemeluk agama lain yang menjadi minoritas. Supaya, corak kehidupan yang berkembang bisa berjalan secara moderat (*tawasuth*), toleran (*tasamuh*), berimbang (*tawazun*), dan adil (*ta'adul*).

Dalam kaitan ini, kehadiran beberapa ulama NU yang hadir dengan pemikiran keagamaan yang terbuka akan menjadi warisan sejarah yang akan hidup dalam benak generasi mendatang. Dan pemikiran yang demikian akan menjadi panutan yang tidak mudah lekang oleh pergantian zaman. Karena, dalam pandangan sebagian besar ummat Islam di Indonesia, ulama masih dianggap penyangga peradaban yang bisa mewarisi ajaran para nabi (*waratsatul anbiya'*).<sup>1214</sup> Maka, menjadi penting untuk mengeksplorasi pemikiran ulama yang progresif ke ruang publik yang sarat dengan "telikung makna esensi ajaran

---

1213 Kompas, jumat 14 Maret 2014

1214 Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987) hlm. 58-63

Islam” dan bahkan direpresentasi sebagai pesan Tuhan, supaya Islam bisa dihadirkan sebagai wajah agama yang humanis.

## Kearifan Lokal

Salah satu tanda penegas identitas kepelemukan sebuah agama di tengah keberagaman agama yang hidup di tengah-tengah masyarakat adalah persaksian (*syahadah*). Syahadah menjadi kata kunci utama bagi semua pemeluk agama Islam untuk meniscayakan keyakinan ideologisnya. Meskipun, dalam perkembangannya, syahadah mengalami multi manifestasi dalam bingkai prosedur ibadah kepada Allah. Namun, bukan berarti perbedaan cara dan pendekatan ibadah yang dalam kehidupan umat Islam saling menegasi dan menihilkan antara satu dengan lain. Karena, cara dan pendekatan tersebut berkaitan dengan model ekspresi keagamaan yang bisa jadi ditentukan oleh konteks sosial dan latar tradisi yang berlaku.<sup>1215</sup>

Demikian pula dalam hidup bernegara yang diikat oleh satu kunci berupa nasionalisme keindonesiaan yang merujuk kepada UUD 45 dan Pancasila, setiap bangsa yang tersebar dalam berbagai provinsi, daerah, suku, dan jenis teritorial lainnya akan memiliki cara dan pendekatan yang beragam dalam memahami dasar negaranya. Sehingga, bukan tidak mungkin antara satu dengan lain akan mengekspresikan semangat kebangsaannya berdasarkan nilai-nilai lokal yang berkembang di tempat tinggalnya.

Maka, dalam menjalani kehidupan, baik di lingkup agama maupun Negara, harus menumbuhkan kesadaran otentik bahwa kemajemukan adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa ditolak. Apalagi, memaksakan diri untuk menekan kelompok lain harus sama dengan apa yang diyakini oleh dirinya. Tentu, hal ini menjadi sesuatu yang sangat mustahil yang sampai kapanpun tidak akan pernah terjadi. Karena, keberagaman yang ada pada agama dan Negara sudah digariskan sebagai takdir sejarah kehidupan manusia oleh Tuhan yang maha kuasa.

Bagi ulama NU, perbedaan tafsir dan aliran dalam tiap agama maupun Negara adalah cermin dari keluasan makna yang terkandung dalam ajaran kitab suci. Maka, ulama NU selalu memosisikan diri sebagai pihak yang menerima perbedaan-perbedaan tersebut sebagai kodrat yang saling memperkaya dan bukan kutuk yang menafikan serta menghancurkan sesama.<sup>1216</sup> Karena, secara fundamental, NU sebagai wadah paguyuban Ummat Islam Nusantara mengapresiasi berbagai nilai kearifan yang tumbuh di berbagai aliran keagamaan maupun daerah kebangsaan.

Kearifan lokal sebagai cara mengakomodasi tradisi yang berkembang dalam kehidupan masyarakat menjadi strategi kultural NU untuk memahami dan menjelaskan ajaran keagamaan yang kontekstual. Karena, dalam kearifan lokal terdapat kekayaan budaya lokal yang mengandung kebijakan hidup dan dapat berfungsi sebagai penuntun perilaku dalam rangka membangun kohesi dan harmoni sosial.<sup>1217</sup>

Berbagai praktek tradisi keagamaan maupun tradisi sosial yang hidup di berbagai daerah diterima sebagai bagian dari cara dan pendekatan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Berbagai objek yang berlaku di masing-masing tradisi tersebut dimaknai sebagai peranta (*washilah*) yang sama sekali tidak mereduksi Tuhan sebagai sebagai dzat yang transendental.<sup>1218</sup> Bahkan, berbagai perantara yang beragam tersebut menjadi modus operandi orang NU dalam menjalin kebersamaan dengan berbagai pihak secara lintas batas. Sehingga, dari sini lah kesadaran pluralitas mulai terbangun yang menuntun setiap orang untuk saling menghargai, gotong royong, saling memberi dan menerima, dan asas bersimbiosis-mutualis lainnya. Dalam kaitan ini, pola interrelasi yang melibatkan sistem dua arah atau lebih yang terbangun

---

1215 Masdar Farid Mas’udi, *Pengantar* dalam Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-Orang NU* (Yogyakarta: LKiS, 2011) hm. xiii

1216 *Ibid*

1217 Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2001) hlm. 247-249

1218 Ngabdurrahman al Jawi&team LTM, *Tradisi Amaliah NU dan Dalil-dalinya* (Jakarta: Antares, 2011) hlm. 5-21

dalam kesadaran pluralitas orang NU tersebut dapat menjadi modalitas sosial yang bisa berdampak positive bagi upaya penerimaan keberadaan pihak lain, termasuk menerima keberadaan kelompok minoritas yang memiliki latar belakang etnis, agama, ras, dan semacamnya.<sup>1219</sup>

Bagi orang NU, Persinggungan antara kelompok minoritas dan mayoritas diletakkan dalam semangat komunalitas yang bersifat kolejial. Di mana, antara satu dengan lainnya dianggap sebagai saudara sebangsa (*ukhuwah wathaniyah*) dan saudara sesama (*ukhuwah basyariyah*) yang mempunyai hak rerata untuk hidup setara di hadapan Tuhan. Meskipun, di sisi lain, dimensi saudara seiman (*ukhuwah islamiyah*) menjadi satu prioritas pula untuk menegaskan identitas keberagamaannya di ruang publik. Namun, melalui strategi kultural yang banyak menghimpun kearifan lokal sebagai cara dan pendekatan untuk memahami ajaran agama yang kontekstual sekaligus metode membangun kohesi sosial dalam kehidupan berbangsa, menjadi ciri khas tersendiri dibanding ummat Islam lain yang memahami dan memmanifestasikan ajaran agama yang sesuai ideologi kelompoknya.<sup>1220</sup>

Melalui kearifan lokal, ulama NU leluasa meramu perpaduan antara ajaran agama yang termuat dalam kitab suci dengan budaya masyarakat yang termuat dalam tradisi lisan yang sama-sama gigih menyampaikan nilai-nilai kebenaran, kejujuran, dan keadilan. Pemaduan syi'ir keagamaan bernada tembang kedaerahan sebagaimana yang dilakukan para wali songo di Jawa maupun wali lain di luar Jawa diadaptasi sebagai strategi kultural dalam mengajarkan semangat kebersamaan baik dalam lingkup hubungan kemanusiaan, hubungan kebangsaan, dan hubungan keagamaan.

Dengan demikian, interkoneksi kearifan lokal dan ajaran agama menjadi pintu masuk bagi NU untuk merawat kebhinekaan dalam kehidupan masyarakat sekaligus memelihara pola hubungan yang berimbang (*tawazun*) antara posisi mayoritas dan minoritas. Sehingga, prinsip agama sebagai "rahmatan lil 'alamin" dapat termanifestasi dengan baik dan semua pihak dapat berpartisipasi dalam membentuk kehidupan yang damai, aman, dan sentosa.

## Penutup

Dalam konteks Indonesia, posisi ulama masih dianggap sebagai barometer pandangan masyarakat apakah sebuah ajaran sosial seperti paham pluralisme maupun lainnya bisa diterima sebagai konstruksi sosial yang dapat melengkapi semangat keberagaman atau justru ditolak lantaran dianggap sebagai bentuk reduksi sosial yang bisa mengancam keberagaman ummat Islam. Ulama menjadi garis penghubung yang bisa menjembatani proses transformasi sebuah ajaran sosial dalam kehidupan masyarakat.

Namun demikian, di tengah kerasnya penolakan pluralisme yang dilakukan oleh ulama tertentu yang berdiri pada bagian kelompok muslim radikal, ditambah lagi dengan dan mencuatnya fatwa pengharaman MUI terhadap paham pluralisme, ulama NU bisa tampil sebagai bagian kelompok yang berbeda dengan cara pandang mereka, dan menerima paham pluralisme sebagai keniscayaan yang perlu diakui bersama.

Melalui beberapa ulama yang berpemikiran progresif, pluralisme dianggap sebagai *sunnatullah* yang patut ditegakkan di tengah iklim kehidupan Indonesia yang heterogen. Posisi NU yang responsif terhadap pluralisme tidak lepas dari dua aspek, *pertama*, paham aswaja yang meliputi empat kriterium seperti *tawassuth*, *tasamuh*, *tawazun*, dan *ta'adul* menjadi landasan ideologi NU dalam membangun hubungan sosial secara lintas batas tanpa menihilkan kelompok tertentu yang minoritas. *Kedua*, kearifan lokal yang menjadi strategi dakwah NU menjadi pintu masuk bagi penerimaan pluralisme yang di

---

1219 Abdurrahman Wahid, *Tabayyun Gusdur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, dan Reformasi Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1998) hlm. 63-71

1220 Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan transformasi kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007) hlm. 71-77



dalamnya mempunyai berbagai tradisi yang perlu diakomodasi guna meneguhkan prinsip “kerahmatan” dan menyemai kedamaian dalam kehidupan masyarakat. Sehingga, posisi mayoritas dan minoritas tidak dipertentangkan dalam hubungan yang sub-ordinat melainkan bisa digerakkan secara harmonis.

Kehadiran ulama NU yang berpikiran progresif seperti KH. Abdurrahman Wahid, KH. Ali Yafie, dan KH. Ali Mustfa Ya'qub yang menerima pluralisme sebagai *sunnatullah* dan mengindoktrinasiannya sebagai mekanisme sosial dalam menyemai semangat keberagaman yang kosmopolitan, menjadi bukti empiris bahwa paham pluralisme akan tumbuh baik di Indonesia. Apalagi, dalam salah satu rumusan pilar kebangsaan yang ditetapkan oleh MPR, terdapat adagium “*bhinneka tunggal ika*” sebagai semboyan Negara, sepadan dengan paham pluralism yang bisa memperkuat sendi kehidupan masyarakat Indonesia.

Dengan demikian, masing-masing pihak perlu mengaplikasikan paham pluralism tersebut dalam kehidupan nyata. Supaya, dalam kemajemukan setiap orang bisa belajar menghargai perbedaan, belajar menerima kenyataan, belajar memberikan spirit kebersamaan, guna tegaknya kehidupan yang damai. Implikasinya, ketika kesadaran pluralistik dapat termanifestasi dengan baik dalam kesadaran teologis ummat beragama, akan berdampak kepada kesadaran sosiologis yang menganggap semua kalangan, baik yang mayoritas lebih-lebih yang minoritas sebagai satu kesatuan persaudaraan yang berdiri sama tinggi dan duduk sama rendah. Sehingga, iklim demokratis yang salah satu prinsip dasarnya adalah memberikan apresiasi akan bisa tercipta dengan baik.

Semoga kehadiran ulama NU yang mampu membingkai pemahaman keagamaan yang terbuka melalui paham aswaja yang meliputi: *tawasuth*, *tasamuh*, *tawazun*, dan *ta'adul* dapat menginspirasi ulama di kelompok lain, sehingga semua pihak menjadi kekuatan untuk membangun Indonesia yang lebih baik.

# Character Building dalam Perspektif Orang Rimba: Studi Kasus di Ketumenggungan Inggrip Kedundung Muda Sarolangun Jambi

Oleh: Gunawan Ikhtiono

## Abstrak

*Selama ini bangsa kita terlampau jauh mengadopsi sistem dan metode pendidikan yang lahir dan berkembang di luar negeri serta mengabaikan nilai-nilai kearifan lokal yang ada di dalam negeri sendiri. Sehingga kepribadian bangsa lambat laun mengalami degradasi yang berujung kepada hilangnya jati diri bangsa yang telah diwariskan secara turun temurun. Sebenarnya kita memiliki Ribuan budaya, yang masing-masing memiliki ciri khas, dan belum terserap menjadi bagian dalam sistem Kependidikan Nasional.*

*Inilah yang harus digali kembali oleh para peneliti dan ahli, khususnya dalam bidang pendidikan. Salah satu nilai lokal tersebut adalah metode Orang Rimba menanamkan karakter kepada anaknya. Untuk menjaga eksistensi diri dan Sukunya, mereka menerapkan konsep Yaitu tahu akan dirinya sendiri, mengetahui adatnya, faham dan tunduk pada aturannya, serta bisa baca tulis. Tujuan hidup yang diinginkan Orang Rimba bagi anak-anaknya bersifat Ideologis Praktis, dan sangat kontekstual dengan situasi dan kondisi dimana mereka berada.*

*Inilah kelebihan bagi Orang Rimba untuk serba bisa dalam kehidupan, mudah beradaptasi, dan lebih siap menghadapi perubahan zaman. Sebagaimana pepatah mereka, "Masuk kandang Kambing mengembik, masuk kandang Kerbau mengoak". Dengan catatan jangan sampai "Kepucuk Tak Berpucuk, ke Akar Tak Berurat". Jika keluar dari Rimba diharuskan mengikuti Budaya yang ada ditempatnya. Jika ingin tetap hidup di dalam Rimba, maka peganglah kuat-kuat Adat-Istiadatnya. Jangan sampai nilai-nilai karakter tersebut tidak menjadi bermanfaat untuk dirinya sendiri, apalagi bagi masyarakat.*

*(Key notes; pengembangan karakter, Orang Rimba, Karakter Budaya Bangsa)*

## A. Sekilas Orang Rimba

Manusia adalah makhluk ciptaan Tuhan yang paling sempurna (Q.S. at-tin; 4), karena dibekali dengan akal. Dari akal itu melahirkan rasa dan karsa (kehendak manusia) yang kita sebut sebagai Budaya. Agar manusia dan budaya itu dapat berkembang dengan sempurna, dia harus hidup bersama dengan manusia lain, atau bermasyarakat (makhluk sosial). Lingkungan manusia ini ditandai dengan ciri hidup berkelompok dan saling berinteraksi secara teratur guna memenuhi kepentingan bersama.<sup>1221</sup>

Setiap masyarakat itu mempunyai tatanan tertentu. Tidak selalu langsung terlihat, tetapi ada. Terlihatnya tatanan tersebut, merupakan akibat dari penerapan prinsip-prinsip penataan yang bekerja dalam masyarakat tersebut. Adanya sejumlah prinsip yang saling melengkapi satu dengan lainnya, membawa dinamika di masyarakat menjadi semakin nyata bahwa sistem kehidupan harus diatur didalamnya. Aturan itulah yang menjadi bagian dari sistem Budaya.

Jika kebudayaan timbul sebagai hasil dari interkasi antara pemikiran akal dan kenyataan dalam masyarakat, maka dengan sendirinya kebudayaan juga bersifat dinamis. Dapat berubah berdasarkan situasi dan kondisi serta zaman yang berbeda. Bahkan dapat pula bernetamorfosis kedalam bentuk budaya baru yang lebih berbeda dengan sebelumnya. Evolusi budaya ini tidak dapat dihindarkan, karena

---

1221 Abdul Kadir Muhammad. Ilmu Sosial Budaya Dasar. (Citra Aditya Bakti Bandung. 2005) hal, 43.

jika tidak turut di dalamnya, sama halnya dengan melawan hukum alam. Demikian juga dengan Orang Rimba yang secara sejarah merupakan bagian dari Diaspora kerajaan Pagaruyung di Sumatera Barat.

Salah satu ciri dari banyaknya persamaan dengan masyarakat Minang adalah dalam masalah kekuasaan rumah tangga yang *Matrilinial*<sup>1222</sup>. Dimana perempuan lebih mendominasi dan menguasai masalah perekonomian di dibandingkan dengan laki-laki. Namun untuk urusan keluar (eksternal) memenuhi nafkah keluarga atau pemerintahan misalnya, laki-lakilah yang memegang peran. Menariknya lagi, meskipun perekonomian menjadi hak perempuan, namun laki-laki sebagai kepala Keluarga memiliki hak atas poligami. sebagaimana yang dilakukan oleh Tumenggung Inggrip yang memiliki 2 istri serta dikaruniai 17 anak.

Selain sistem perekonomian, juga dalam masalah keyakinan Orang Rimba masih satu akar dengan keyakinan Orang Minang (kerajaan Pagaruyung), yakni ajaran Islam. Meskipun mereka menganggap Dewa sebagai yang mengatur segala kehidupan di dunia ini, namun mereka juga mengakui adanya Allah dan Muhammad. Secara historis mereka juga meyakini bahwa nenek moyang mereka berasal dari satu manusia yang jika di telusuri silsilahnya akan berujung pada Adam dan Hawa.

Sebagaimana diceritakan oleh Mangku<sup>1223</sup>, bahwa manusia pertama adalah Adam. Kemudian Adam membuat *Tempo* (patung wanita) dari tanah. Karena tidak hidup yang disebabkan belum bernafas, maka Adam menghadap ke Tuhan untuk meminta nafas. Ditiupkanlah nafas pemberian Tuhan itu ke *Tempo* yang telah dibuatnya. Lalu hiduplah dan darinya Hawa. Kemudian dari keduanya di beri keturunan kembar, anak berikutnya pun demikian. Dan di nikahkannya anak-anak tersebut secara silang, karena saat itu belum ada manusia selain mereka.

Sebenarnya banyak anak Rimba yang tertarik dan mau menjadi Islam, atau lebih tepatnya menjalankan syariah Islam (karena Islam telah mengakar di dalam budayanya). Namun para orang tuanya yang masih keberatan. Mereka menyatakan bahwa masih sayang dengan dewa-dewa mereka. Lalu bagaimana jika anak mereka nanti sudah tidak menyembahnya. Karena para dewalah yang mengatur semua kehidupan dan menentukan nasib manusia. Bahkan jika yang masuk agama Islam adalah orang yang memiliki posisi/kedudukan dalam struktur pemerintahannya, maka akan disidang dalam Sidang Adat mereka untuk selanjutnya dilepaskan dari jabatannya.

## B. Nilai-nilai Budaya Orang Rimba

Orang Rimba, itulah sebutan yang paling pas menurut mereka. Mereka tidak suka dengan penghalusan bahasa yang di lekatkan oleh pemerintah kepadanya, yakni Suku Anak Dalam. Mereka lebih tersinggung lagi jika kita mengatakan Kubu. Sebutan Orang Rimba ini adalah menunjukkan jati diri sebagai etnis yang mengembangkan kebudayaannya yang tidak bisa lepas dari hutan. Sebutan ini juga paling proporsional dan obyektif karena didasarkan kepada konsep Orang Rimba itu sendiri dalam menyebut dirinya dengan seloko, "*Beratap Cikai, Berdinding bener, Bertikar Gambut, Berayam Kuaw, Berkambang Kijing, Berkerbau pado Tonuk*".

Sebagaimana umumnya ciri sebuah kebudayaan yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat<sup>1224</sup>, Salah

---

1222 Sistem itu hanya diajarkan secara turun temurun kemudian disepakati dan dipatuhi, tidak ada buku rujukan atau kitab undang-undangnya. Namun begitu, sejauh manapun sebuah penafsiran dilakukan atasnya, pada hakekatnya tetap dan tidak beranjak dari fungsi dan peranan perempuan itu sendiri. Hal seperti itu dapat dianggap sebagai sebuah kekuatan dan sistem tersebut yang tetap terjaga sampai sekarang. Zainuddin. Sistem Kekerabatan Orang Rimba. (KKI-Warsi. 2009 Jambi) hal, 19.

1223 Mangku adalah jabatan dalam Orang Rimba di bawah Depati. Depati Sendiri kedudukannya dibawah Tumenggung. Secara struktur, jabatan Orang Rimba adalah Tenggana, Tumenggung, Depati, Mangku dan Menti. Jika di sesuaikan dengan Struktur Pemerintah adalah Presiden, Gubernur, Bupati, Kepala Desa dan Kepala Dusun. Jadi Mangku adalah jabatan setingkat dengan Kepala Desa. Adapun nama beliau adalah Basemen. Wawancara dengan Mangku, 20 Desember 2013.

1224 Adapun unsur kebudayaan yang bersifat universal yang dapat kita sebut sebagai isi pokok tiap kebudayaan di dunia adalah, 1) Peralatan dan Perlengkapan hidup manusia sehari-hari, misalnya pakaian, perumahan, alat rumah tangga, senjata dan sebagainya. 2) Sistem Mata Pencaharian dan Sistem Ekonomi. Misalnya pertanian, peternakan, sistem produksi. 3) Sistem

satunya adalah mata pencaharian. Mata pencaharian adalah sebuah usaha untuk memenuhi kebutuhan hidup. Baik untuk kebutuhan saat ini ataupun untuk masa yang akan datang. ini akan selalu ada, karena kebudayaan tidak dapat eksis tanpa adanya keberlangsungan dalam kehidupan. Dan keberlangsungan itu akan terpelihara jika mata pencaharian tetap menjadi bagian unsur terpenting dalam kebudayaan.

Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, Orang Rimba sangat menggantungkan diri pada alam dimana mereka berada. Limpahan karunia yang telah Dewa berikan kepadanya, membuat Orang Rimba tidak perlu bersusah payah untuk memikirkan dinamika kehidupan yang harus direncanakan berdasarkan strategi tertentu. Baginya, ilmu pengetahuan yang harus dimiliki adalah ilmu pengetahuan yang bersifat praktis tanpa program yang sistematis. Oleh karenanya, ilmu pengetahuan yang diberikan tidak harus dengan metode dan jenjang tertentu pula.

Orang Rimba terbiasa dengan budaya instan dalam hal pemenuhan kebutuhan dari alam. Orang Rimba tidak perlu membudidayakan Hasil Hutan, karena setiap jengkal tanah yang mereka injak adalah bagian dari hutan yang menghasilkan. Mereka juga tidak perlu meningkatkan kuantitas ketersediaan pangan dengan beternak aneka hewan seperti babi, kijang, rusa, kancil, ular, dan lainnya, karena semua tersedia di alam sekitar. Oleh karenanya juga, Orang Rimba tidak butuh banyak ilmu pengetahuan dalam melakukan kegiatan pemenuhan kebutuhannya.

Untuk mencapai semua itu cukup dengan perburuan. Tombak, kayu, dan peralatan sederhana lainnya sudah mencukupi dalam mendapatkan mata pencahariannya. Orang Rimba tidak membutuhkan waktu yang lama dalam memperoleh hasil buruan. Dalam satu hari mereka bisa memperoleh beberapa ekor babi atau kancil. Hasil hari itu, untuk dikonsumsi saat itu juga. Tidak ada istilah disimpan untuk kebutuhan besok atau lusa. Sehingga inovasi berkaitan dengan ilmu pengetahuan berburu tidak berkembang atau memang tidak diperlukan perkembangan, karena dari dulu hingga sekarang masih sama metodenya.

Mengambil dan mengonsumsi secara instan itu jugalah yang memengaruhi persepsi Orang Rimba terhadap makna keberhasilan. Persepsi keberhasilan ini di hitung atas seberapa mudah dan singkatnya waktu yang diperlukan untuk mendapatkan hasil buruan. Seseorang yang keluar *Sudung* (rumah bagi Orang Rimba) untuk berburu atau mencari buah-buahan tidak dianggap berhasil jika pulang tidak membawa barangnya. Jika tidak membawa mereka dianggap tidak berguna dan memalukan.

Hal ini berpengaruh terhadap persepsi Orang Rimba atas calon lelaki yang baik dan tangguh dalam usaha mendapatkan pasangan dan atau calon menantu. Karena sebuah keberhasilan disandarkan dalam hal mendapatkan sesuatu yang bersifat material. Ada kecenderungan di Orang Rimba bahwa melakukan sesuatu yang abstrak atau tidak terlihat secara langsung sebagai sesuatu yang kurang bernilai.<sup>1225</sup> Jadi, arti kehidupan bagi mereka sangat berbeda dengan pemahaman kehidupan yang bersifat formalitas.

Selain berburu, Orang Rimba juga meramu obat-obatan. Terpenuhinya kebutuhan tidak akan menjadi jaminan bagi Orang Rimba untuk terus bertahan jika secara fisik mengalami gangguan. Gangguan yang secara medis adalah sakitnya fisik, maka untuk memulihkan kesehatan dibutuhkan ramuan yang dianggap mampu mengatasinya. Obat yang dihasilkan Orang Rimba menjadi bagian terpenting dalam kehidupannya. Salah satunya adalah *Pasak Bumi* (tanaman dengan dahan dan daunnya kecil-kecil yang dapat tumbuh besar, sedangkan akarnya mengkerucut seperti jarum). Selain pasak bumi Orang Rimba juga sangat ahli dalam mengambil madu hutan. Dan metode ini jugalah yang diajarkan secara turun temurun.

---

Kemasyarakatan, misalnya sistem kekerabatan, sistem perkawinan, sistem warisan. 4) Bahasa sebagai media komunikasi, baik lisan maupun tertulis. 5) Ilmu Pengetahuan. 6) Kesenian, misalnya seni suara, seni rupa, seni gerak. 7) Sistem Religi. Koentjaraningrat, Pengantar Ilmu Antropologi, (Jakarta; Aksara Baru, t.t) hlm, 218-219.

1225 Meretas Asa di Belantara. Cuplikan Kisah Fasilitas Pendidikan Alternatif Warsi bersama Orang Rimba. Penerbit Gramedia Jakarta, 2012, hal, xvii.

Seiring perkembangan zaman yang tidak akan bisa dihindari oleh siapapun di dunia ini, maka sistem kehidupan masyarakatpun turut terpengaruh oleh perputaran masa tersebut. Hal sama juga saat ini di alami pula oleh Orang Rimba, dimana hewan buruan yang selama ini memanjakannya mulai berkurang. Oleh karena itu, saat ini Orang Rimba sudah mulai memikirkan bagaimana menjaga eksistensi budayanya. Sehingga saat ini Orang Rimba sudah memulai dengan bercocok tanam atau berkebun. Dahulu mereka tidak mengenal mekanisme investasi sebagai upaya menjaminakan kehidupan dalam jangka panjang. Namun saat ini mereka mulai memikirkannya, meskipun masih sebatas pemenuhan kebutuhan hidup, bukan kebutuhan materialisme lainnya. Sebagaimana disampaikan oleh Tumenggung Inggrip, dahulu Orang Rimba menanam padi tapi sudah sekitar 7 hingga 10 tahun terakhir mereka beralih ke Karet.<sup>1226</sup>

Untuk disebut berhasil dalam hidup seseorang harus memiliki beberapa kriteria yang harus dipenuhi. Perlunya jaminan hidup ditengah semakin berkurangnya sumberdaya alam, menuntut seseorang harus mengoptimalkan sumberdaya manusianya. Bagi Orang Rimba untuk saat ini belum membutuhkan perkembangan dalam ilmu pengetahuan. Selama Orang Rimba masih mengajarkan anak mereka dalam memenuhi kebutuhan melalui berburu, berkebun, meramu obat dan lain sebagainya, selama itu pula sistem pembelajaran untuk mewariskan budaya tetap dianggap terus berjalan.

### C. Transformasi Nilai Kependidikan Orang Rimba

Selama ini, negara hanya mengakui pendidikan formal yang dilakukan oleh Kementerian Pendidikan dan Kementerian lain yang terkait seperti Kementerian Agama. Namun pendidikan alternatif yang dijalankan oleh Lembaga-lembaga Swadaya Masyarakat seperti Warsi di Jambi, YCM di Mentawai, Yayasan Merah Putih di Sulawesi dan lembaga-lembaga lain belum diakui secara formal untuk mengeluarkan surat keterangan tamat belajar. Semua masih harus dikembalikan ke Institusi Pendidikan Formal, agar sah mendapatkan Ijazah.

Disisi lain, hal yang mendasar bagi Orang Rimba adalah pendidikan yang bersifat Kontekstual, bukan tekstual. Orang Rimba lebih suka dengan hal yang sifatnya praktis, bukan toeritis. Senada dengan ini adalah Paulo Freire, tokoh “pendidikan yang membebaskan” masyarakat kota di Brazil<sup>1227</sup>. Ia menginginkan sebuah sekolah yang benar-benar demokratis. Yang berpihak kepada kepentingan anak-anak yang serba kekurangan, dan yang secepat mungkin mengenyahkan masalah-masalah dari kelompok bawah dan terpinggirkan.

Selama ini pendidikan formal terlalu kaya muatan tapi miskin konteks lokal. Tanpa intervensi negara untuk pengakuan, akan sulit bagi anak Rimba memiliki legal formal atas kemampuan akademiknya. Padahal ada beberapa anak Rimba yang telah memiliki sertifikat kegiatan *Pemetaan Dasar dan Pengenalan Sistem Informasi Geografi* yang dikeluarkan oleh KKI Warsi Jambi. Ketiadaan pengakuan legal formal itu juga sama artinya dengan merampas kesempatan mereka berkompetisi memperebutkan peluang hidup untuk kehidupan yang lebih baik.<sup>1228</sup>

Menurut Hasan Langgulung, pendidikan dapat dilihat dari segi pandangan individu dan segi pandangan masyarakat, serta memandang pendidikan sebagai suatu transaksi, yaitu proses memberi dan mengambil antara manusia dan lingkungannya. Oleh karena itu, tugas dan

---

<sup>1226</sup> Wawancara dengan Tumenggung Inggrip, 18 Desember 2013. Sama halnya dengan Ketumenggungan, dahulu Orang Rimba hanya terdiri dari 4 Tumenggung. Karena pergeseran Nilai dan konflik sosial diantara mereka sendiri, saat ini menjadi 13 Tumenggung. Namun dari 13 itu saat ini hanya ada 8 Tumenggung yang masih memegang Adat Istiadatnya, sementara yang lainnya tidak menjalankan lagi bahkan telah ada yang melebur dengan masyarakat umum.

<sup>1227</sup> Paulo Freire, Pendidikan Masyarakat Kota, terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta; LKiS, 2003), hlm. 23.

<sup>1228</sup> Realitas di lapangan sangat sulit mengintegrasikan anak Rimba untuk mengikuti pola pembelajaran di sekolah formal. Kendala bahasa, kesesuaian materi pembelajaran dengan ruang hidup dan ruang budaya mereka juga sangat berbeda. Sehingga, jika memaksakan anak Rimba mengikuti UAN yang sangat kompleks itu tentu akan sangat sulit. Buletin Alam Sumatera. Penerbit KKI Warsi edisi April 2012, hal, 55.

fungsi pendidikan dapat dilihat pada tiga pendekatan. *Pertama*, pendidikan dipandang sebagai pengembangan potensi. *Kedua*, pendidikan dipandang sebagai pewarisan budaya, dan. *Ketiga*, pendidikan dipandang sebagai interaksi antara potensi dan budaya.<sup>1229</sup> Kesemua pendekatan dalam fungsi pendidikan ini tidak berjalan sendiri-sendiri tetapi saling memberikan penekanan yang dapat digunakan dalam mengatasi segala tantangan dan hambatan yang terjadi.

Pendidikan dipandang sebagai Pengembangan Potensi ini mencerminkan bahwa pendidikan sebagai pengembangan segenap potensi manusia dalam kehidupannya. Manusia mempunyai sejumlah potensi atau kemampuan. Sedangkan pendidikan merupakan suatu proses untuk menumbuhkan dan mengembangkan potensi-potensi yang dimiliki dalam arti berusaha untuk menampakkan dan mengembangkan (aktualisasi) berbagai potensi manusia yang dalam Islam disebut dengan “fitrah” sebagai potensi dasar yang akan dikembangkan bagi kehidupan manusia.<sup>1230</sup>

Dalam hal ini dinyatakan bahwa potensi manusia sebagai karunia Tuhan haruslah dikembangkan, sedangkan pengembangan potensinya yang sesuai dengan petunjuk Tuhan merupakan Ibadah. Jadi, tujuan kejadian manusia dalam rangka ibadah adalah dalam pengertian pengembangan potensi-potensi manusia sehingga menjadikan dirinya mencapai derajat kemanusiaan yang tinggi. Derajat ini dicapai dengan mengaktualisasikan segala potensi yang dikaruniakan Tuhan KEPADANYA.<sup>1231</sup>

Pendekatan selanjutnya, Pendidikan di pandang sebagai pewarisan budaya. Seseorang dalam lingkungan memberi corak pada watak dan kepribadian, sebab lingkungan inilah yang berusaha mewariskan nilai-nilai budaya yang dimilikinya. Dengan harapan akhirnya adalah dapat memelihara dan mempertahankan kepribadian serta identitas budayanya sepanjang zaman. Bukan merubah atau meniru budaya lain tanpa mengetahui landasan filosofisnya.

Kemudian, terjadinya Interaksi antara Potensi dan Budaya. Fungsi ini sesungguhnya merupakan kelanjutan dari fungsi pengembangan potensi dan pewarisan nilai-nilai budaya. Fungsi pendidikan dalam pengertian ini dinyatakan sebagai proses memberi dan menerima antara manusia dan lingkungannya. Adalah proses, bahwa dengan itu manusia dapat mengembangkan dan menciptakan kemampuan-kemampuan yang diperlukan untuk mengubah kondisi kehidupan, kemanusiaan dan lingkungannya. Jadi, pembentukan sikap dan kepribadian tersebut akan membimbing usahanya dalam membina kembali sifat-sifat kemanusiaan baik lahiriah maupun rohaniahnya.<sup>1232</sup>

Karena pendidikan adalah proses, maka ketiga pendekatan tersebut diatas, sangat terlihat pada diri Orang Rimba. Pendidikan dibutuhkan untuk mewariskan budayanya sendiri, sehingga metodenyapun disesuaikan dengan adat istiadatnya. Mereka lebih tahu apa yang harus dipertahankan, apa pula yang mestinya ditinggalkan. Bukan mengambil atau meniru sistem yang dipakai diluar sebagaimana sistem pendidikan kita yang mengadopsi dari luar negeri. Karena itu akan mencabut akar-akar budaya secara tidak langsung.

Oleh karena itu tujuan penanaman kakakter yang di inginkan Orang Rimba bagi anak-anaknya sama halnya dengan proses pendidikan yang berujung pada pewarisan budaya mereka sendiri. Tujuan penanaman karakter mereka lebih bersifat Ideologis Praktis, dan sangat kontekstual dengan situasi dan kondisi dimana mereka berada, yakni dihutan Rimba. Sehingga tujuan pendidikan bagi anak Rimba hanya untuk *Tahu Dirinya Sendiri, Tahu Adat, Faham dan menaatinya, serta Bisa Baca Tulis.*

---

1229 Hasan Langgulung. Pendidikan Islam Menghadapi Abad 21. Penerbit Pustaka al-Husna Jakarta. 1988, hal, 57.

1230 Muhaimin dan Abdul Mujib. Pemikiran Pendidikan Islam, kajian filosofis dan kerangka dasar operasionalnya. (Tregenda Karya Bandung. 1993) hal, 138.

1231 Hasan Langgulung. 1988, hal, 61.

1232 Ibid, hal, 57.

## D. Tahu Hidupnya Sendiri

Anak Rimba dididik sangat mandiri dalam hidupnya. Mereka telah diajarkan untuk hidup sendiri sejak usia sekitar 10 tahun. Ketika anak telah memasuki usia tersebut, anak laki-laki telah dibuatkan *sudung* sendiri untuk tidur. Makan dan minumpun tidak sepenuhnya diberi oleh orang tuanya, karena mereka selalu diajak berburu untuk memenuhi kebutuhannya sendiri. Namun tidak untuk anak perempuan. Mereka masih tetap tinggal dalam rumah bersama induknya. Hal ini sangat berbeda dengan umumnya anak yang masih hidup bersama orang tuanya, bahkan sampai dengan dewasa masih ditanggung segala kebutuhannya.

Dengan mandiri sejak kecil anak Rimba dapat beradaptasi dengan situasi dan kondisi kehidupan, baik di dalam maupun di luar Hutan Rimba. Di Rimba mereka mampu hidup dengan menggantungkan alam sebagai sandarannya (*survival*), diluar bisa sekolah dan hidup berdampingan dengan masyarakat meskipun masih ditemukan adanya diskriminasi. Hasil tempaan orang tuanya inilah, mereka memiliki jati diri yang kuat. Dengan menjaga harga diri dan martabatnya sebagai sesama manusia, anak Rimba lebih fleksibel dengan siapa akan bergaul.

Metode pembelajaran kemandirian anak Rimba, salah satunya adalah dengan menyuruh pergi sendiri dalam radius 1 km. Jika mereka telah berani dan kembali, maka radius ditambah lagi oleh orang tuanya, dan seterusnya. Dengan kemandirianya, anak Rimba akan menjadi orang yang kuat pendirian dan memiliki karakter yang kuat dalam menghadapi kehidupan. Sebagaimana yang telah disampaikan oleh Mangku,<sup>1233</sup> dimana anak dari kecil selalu di ceritakan berbagai dongeng yang sangat memberi inspirasi untuk cara berfikirnya.

Sebagai bentuk keberhasilannya dalam menanamkan kemandirian, ada beberapa anak Rimba yang sangat semangat bersekolah di luar. Mereka ingin hidup diluar karena ingin kehidupan yang berbeda dengan di dalam. Sebagaimana di sampaikan oleh Sutrisno, Kepala SMPN 12 Satu Atap Sarolangun,<sup>1234</sup> bahwa ada 7 dari 11 anak Rimba yang dianggap sebagai kader. Karena di sekolah itu anak Rimba ini sebagai yang pertama di koordinasikan dengan Dinas Pendidikan di daerah setempat. Semangat sekolah anak-anak itu dianggap sebagai langkah untuk memajukan diri dan sukunya. Dan harapannya ada diantara mereka yang benar-benar berhasil dikemudian hari.

Beliau juga berharap, di Camp Warsi<sup>1235</sup> anak-anak yang sekolah di luar bisa mandiri. Jika bekal yang diberikan oleh orang tuanya habis, di anjurkan untuk bercocok tanam, berkebun aneka sayuran atau buah yang nantinya bisa di jual. Selain itu jika ada pekerjaan-pekerjaan (sebagai contoh renovasi rumah, membuat jembatan, menggarap sawah, menanam tanaman, dll), selama tidak mengganggu jadwal sekolah mereka, anak-anak tersebut diajak/dilibatkan untuk sekedar menambah uang saku.

Dan saat ini telah ada anak Rimba yang telah menempuh Pendidikan Tinggi, yakni Besudut<sup>1236</sup>. Berkat

---

1233 Wawancara dengan Mangku, jum'at tanggal 20 desember 2013.

1234 Beliau adalah satu satunya guru yang telah menjadi Pegawai Negeri Sipil diantara 11 guru lainnya yang mengajar di Sekolah tersebut. Menariknya beliau diangkat menjadi PNS dari Golongan 1 sebagai Penjaga Sekolah. Kemudian mengambil paket B dan C untuk penyeteraan, dan melanjutkan ke STKIP Sarolangun. Sejak 2008 beliau mutasi menjadi guru dan pada 2011 resmi diangkat Kepala Sekolah. Wawancara dengan Sutrisno, 21 Desember 2013.

1235 Camp Warsi adalah Rumah Permanen yang dibuatkan oleh Komunitas Konservasi Indonesia Warsi diperuntukkan bagi Orang Rimba. Letak Camp tersebut di perbatasan Hutan lindung Taman Nasional Bukit Duabelas dengan warga setempat, desa Bukit Suban. Sehingga Camp tersebut lebih bersifat seperti *Guesthouse* (rumah singgah) jika Orang Rimba kemalaman ketika bertransaksi dengan orang luar, atau seperti Asrama bagi anak Rimba yang sekolah diluar.

1236 Setelah mengikuti pendidikan alternatif yang diselenggarakan oleh Warsi, dia keluar Rimba dan hidup bersama masyarakat kampung dan di sekolahkan di Sekolah Dasar. Setelah tamat SD dia kembali masuk ke Rimba berkumpul dengan orang tuanya. Kemudian tahun 2009 bertemu lagi dengan fasilitator Warsi dan menjembatannya melanjutkan ke SMP 14 SPB Bangun Serenten Muara Tabir Tebo. Setelah tamat SMP, Warsi kembali mengadvokasi supaya di terima di SMA Paket Reguler. Dari advokasi tersebut Besudut di terima di SMA 14 Tebo yang berjarak sekitar 15 km dari tempat keluarganya di Bernai. Besudut berharap jejaknya akan bisa di ikuti oleh anak Rimba lainnya. Buletin Alam Sumatera. Penerbit KKI Warsi edisi September 2013, hal, 36.

kegigihannya untuk terus sekolah, kisahnya sampai pernah di angkat oleh Metro TV dalam Program KickAndy. Pengalaman yang dia rasakan sangat menyentuh hati Komunitas Konservasi Indonesia Warsi untuk mengadvokasinya. Dimana dia pernah tidur di teras sekolah sebelum jam pelajaran mulai, karena jauhnya perjalanan dari dalam Rimba ke sekolah sehingga lelah dan ketiduran.

Selain Besudut, saat ini ada juga Beteguh. Anak Rimba yang baru berusia sekitar 14 tahun itu telah mampu memberi Inspirasi untuk teman-temannya. Disamping masih sekolah, Beteguh juga menjadi guru bagi teman-temannya di Rimba<sup>1237</sup>. Perjalanan 2 jam dari dalam ke Sekolah telah menarik perhatian media Lokal maupun Nasional, Media cetak maupun elektronik. Liputan 6 Siang SCTV, Indonesiaku Trans7, bahkan saat penelitian berlangsung, dia juga sedang melayani net.TV.

Kemampuan Beteguh terlihat lebih menonjol di antara anak Rimba lainnya. Dia mengikuti ujian persamaan di SD Pematang Kabau, Kecamatan Air Hitam, Sarolangun Jambi tahun 2011. Kemudian melanjutkan ke SMPN 12 Satu Atap Sarolangun Jambi.<sup>1238</sup> Dia bercita-cita ingin menjadi Peneliti.<sup>1239</sup> Jika menjadi peneliti kelak dia bisa membuka mata dunia akan kekayaan adat dan budaya Orang Rimba. Harapan dia, dunia akan menghormati kehidupan dan keyakinan Orang Rimba.<sup>1240</sup>

Dimana ada kemauan di situ ada jalan. Sedangkan Jalan keberhasilan harus dibarengi dengan Kerja keras dan tekad yang kuat. Itulah gambaran anak Rimba untuk bisa mempertahankan eksistensi diri dan budayanya. Dalam Seloko Rimba dikatakan, "*Dimano gelanggang ramai, dio numpang bergurau. Dimano periuk terjerang, dio numpang makan*". Artinya anak laki-laki dalam Rimba dapat bebas dan berjuang menggapai keinginannya.

## E. Tahu, Faham dan Tunduk Pada adat

Bagi orang Rimba, awalnya sekolah dianggap budaya luar yang akan merusak mereka. Karena hal-hal yang diajarkan tidak ada kaitannya dengan adat dan kebudayaan Rimba. Namun seiring dengan semakin tingginya interaksi dengan orang terang (sebutan orang Rimba untuk masyarakat di luar komunitasnya), lambat laun sekolah dianggap menjadi kebutuhan.<sup>1241</sup> Sehingga metode pendidikan yang diperkenalkan oleh Warsipun disesuaikan dengan adat dan budaya Orang Rimba.

Karena kekhawatiran tersebut, maka sekolahpun hanya sebatas untuk bisa baca tulis. Khusus bagi anak yang ikut belajar diluar diharuskan sering pulang ke dalam Rimba. Hal ini dilakukan agar anak tidak lupa dengan adat istiadatnya. Sebagaimana yang disampaikan oleh Sutrisno bahwa anak Rimba yang sekolah di SMPN 12 Satu Atap yang sudah lama belum masuk kedalam disuruhnya masuk untuk sekedar menengok orang tua dan membantunya berkebun.

Apa yang telah di usahakan oleh Sutrisno sangat di dukung oleh Mangku. Beliau berharap kepada anaknya sendiri yakni Beteguh, agar jangan tanggung-tanggung dan benar-benar untuk sekolah setinggi mungkin. Mangku mempersilahkan sekolah dimanapun selama dia mau dan mampu. Tetapi setinggi-tingginya sekolah anak Rimba jangan sampai melupakan adat budayanya sendiri, terutama bahasa Rimba. Ibarat pepatah jangan sampai seperti kacang yang lupa kulitnya.

Sebab jika meninggalkan adat Rimba akan sangat sulit hidupnya. Sebagai contoh, ada seorang anak Rimba yang gagal menikah meskipun telah bertunangan. Penyebab kegagalan tersebut dikarenakan

---

1237 Semangat anak Rimba untuk belajar sangat tinggi. Meski hanya diatas tanah, tanpa bangku dan kursi apalagi seragam, mereka akan bersemangat mendengarkan setiap penjelasan yang diberikan gurunya yakni Beteguh. Meskipun usianya baru 14 tahun, tapi sudah tampil sebagai pemimpin bagi teman-temannya anak Rimba. Harian Jambi Independent, edisi jum'at 03 Mei 2013.

1238 Harian Umum Kompas, edisi Kamis 02 Mei 2013.

1239 Selama penelitian Beteguh adalah guide, selama hamper 1 bulan, sejak tanggal 12 hingga tanggal 31 Desember 2013

1240 The Jakarta Post, monday may 6, 2013.

1241 Hal tersebut disampaikan oleh Rudi Syaf, manajer Komunikasi KKI Warsi. Sebagaimana dikutip dari Jambi Ekspres edisi Kamis 02 Mei 2013.



tidak lulus “uji penganten” karena tidak bisa berburu, menombak serta bercocok tanam.<sup>1242</sup> Pernikahan bagi Orang Rimba tidak hanya dilihat sebagai sebuah transaksi untuk hak hidup bersama dan menggauli istri secara sah dan diakui kerabat. Pernikahan juga berfungsi untuk menentukan kedudukan sosial individu dan keanggotaan mereka dalam kelompok.

Oleh karenanya, campur tangan keluarga sangat besar. Selain sebagai kontrol terhadap bentuk pernikahan juga di anggap sebagai penciptaan unit-unit ekonomi rumah tangga, dan merupakan bentuk instrumen hubungan politik di antara individu dan kelompok. Sebagaimana kemiripan orang Jawa, dimana harus melihat *babad*, *bebet* dan *bobot*. Hal ini sangat berbeda dengan masyarakat kita saat ini yang tidak ada ketentuan dan prasyarat agar calon penganten benar-benar telah siap berumah tangga. Meskipun ada hanya sebatas formalitas semata, bahkan cenderung mengarah ke materialisme (yang terpenting si calon penganten memiliki banyak harta, moral menjadi pertimbangan berikutnya).

Sementara bagi perempuan Orang Rimba, Mangku mengatakan bahwa mereka tidak boleh sekolah. Menurutny di luar sudah sangat bebas dalam pergaulan. Sebagai contoh, dimana antara laki-laki dan perempuan dengan leluasa naik kendaraan berboncengan. Baginya, jika perempuan Rimba seperti demikian, maka akan merusak budayanya sendiri. Orang Rimba meyakini bahwa adat ada pada perempuan, jika perempuan sudah tidak mampu memegang adat maka akan rusaklah atau hilanglah budayanya.

Hal ini sangat selaras dengan nilai yang terkandung dalam ajaran Islam. Jika perempuan Orang Rimba tidak boleh keluar khawatir merusak budaya, Islam membolehkan keluar dengan syarat ada muhrimnya. Bahkan perempuan Rimba dilarang menikah dengan orang selain Rimba. Jika menikah maka akan dikeluarkan dari adatnya. Sedangkan laki-laki Rimba di perbolehkan menikah dengan orang luar. Pun ada keserasian dalam Islam bahwa Muslimah dilarang menikah dengan Kafir *ahlul-kitab*, sementara laki-laki diperbolehkan menikah dengan perempuan *ahlul-kitab* (dengan harapan agar si perempuan dapat terbawa keimanannya menjadi Muslimah).

Anggapan bahwa anak perempuan tidak boleh sekolah itu seolah menempatkan Perempuan Orang Rimba berada dalam posisi marginal. Kenyataannya tidaklah benar, Posisi perempuan Orang Rimba seperti kebanyakan perempuan Indonesia. Mereka tidak lepas dari tugas di dapur dan menyusui serta mengasuh anak, dengan setiap hari di sibukkan mengambil air, menyiapkan makanan, mencari kayu, bahkan menemani lelaki membersihkan ladang. Namun dalam adat Orang Rimba, perempuan tetaplah diberi posisi yang tinggi. Hak perempuan ini di istilahkan dengan *Kuaso Betino*.<sup>1243</sup>

Alasan Dewa akan marah jika perempuan Orang Rimba boleh sekolah sebagaimana diungkapkan Mangku, bukan berarti perempuan Rimba tidak bisa berkarya. Perempuan Rimba juga memiliki keterampilan keluarga, salah satunya yakni membuat *Ambung* (wadah yang terbuat dari Rotan). Secara filosofis, wadah adalah tempat menaruh sesuatu sebagaimana perempuan Rimba yang sangat menguasai perekonomian daripada laki-laki. Seluruh aktivitas dalam rumah tangga dikuasai oleh *Induk* (ibu bagi

---

<sup>1242</sup> Dalam pertunangan Orang Rimba, jika calon laki-laki dinilai kurang sopan (agak nakal) maka akan lebih cepat dinikahkan. Namun jika calon laki-lakinya lebih sopan, rajin bekerja, suka memberi nafkah, dan baik budi pekertinya justru lama dinikahkan. Kemudian ada istilah *Kuat Kuaso Gagawani*; dimana anak laki-laki melarikan anak gadis, atau misalnya menarik tangan cewek atau mengambil barang cewek, seperti kalung, gelang dsb. Lalu oleh induknya/ibunya di denda, dan dendanya ditentukan induk sendiri, bukan berdasarkan ketentuan adat. Ditambah lagi jika si calon penganten memiliki kakak harus memberi sesuatu yang menurut istilah kita adalah pelangkah. Hal ini sengaja dilakukan agar segera dinikahkan. Wawancara dengan Tumenggung Inggrip, 18 Desember 2013.

<sup>1243</sup> Dalam adat Orang Rimba, *Kuaso Betino* meliputi hak terhadap barang-barang domestik, warisan, anak hasil perkawinan, perhiasan/manik-manik serta hak terhadap sumberdaya penting lainnya di Rimba. Kekuasaan mereka terhadap barang-barang domestik meliputi hak terhadap periuk, kual, parang dan alat-alat masak. Dalam hal warisan, jika terjadi perceraian (mati atau hidup), anak menjadi hak perempuan dan mereka juga berhak menerima *Peninggalan* (jaminan hidup) apabila suaminya menceraikannya. Mereka juga berhak atas perhiasan berharga, seperti cincin dan barang antik sebagai harta dari kehidupan berumah tangga dengan suami. Zainuddin. Sistem Keekerabatan Orang Rimba. KKI-Warsi. 2009, hal, 44.

Orang Rimba).

Selain membuat *Ambung*, perempuan Rimba juga harus mampu membuat tikar dari daun Pandan. Dapat juga di waktu senggang perempuan mentaut *Sebilik Sumpah*. Dan masih banyak lagi keterampilan yang dihasilkan dari perempuan Rimba. Yang jelas, perempuan Rimba di didik sangat terampil dalam kehidupan berumah tangga. Apapun pekerjaan yang menjadi tanggung jawab perempuan Rimba, saat setelah atau sebelum menjadi Induk dapat di selesaikan dengan sebaik-baiknya. Nilai-nilai tersebut sangat sering di ajarkan kepada perempuan Rimba<sup>1244</sup>.

Disisi lain, laki-laki sebagai Kepala Keluarga Orang Rimba memiliki kebebasan berpoligami.<sup>1245</sup> Sedangkan perempuan sebagai istri sangat terbatas ruang geraknya. Sehingga jika bepergian tetap harus mendapatkan restu dari suaminya. Bahkan secara adat, menurut Tumenggung Inggrip “Setukak tidak boleh meninggalkan tanggo, Sepincang tidak boleh meninggalkan lautan”, jika perempuan pergi tidak boleh melebihi batas yang diberikan oleh suaminya apapun alasannya<sup>1246</sup>.

*Local wisdom* inilah yang jika dikelola dengan baik dan di implementasikan ke dalam kehidupan sehari-hari akan menjadikan Indonesia sebagai negara yang memiliki karakter kuat. Budaya bangsa harus digali lebih mendalam, dieksploitasi keberadaannya melalui usaha-usaha menafsirkan kebenaran.<sup>1247</sup> Kemudian membangun sistem makna, serta merumuskan tujuan arah hidup baik secara personal maupun kolektif dengan berpijak pada *local wisdom* di masing-masing etnis yang tersebar di wilayah Indonesia.

## F. Untuk Bisa Baca Tulis

Seiring bergulirnya otonomi daerah, maka disetiap daerah dapat mengembangkan sistem pendidikan sesuai dengan kultur daerahnya masing-masing. Setiap daerah bisa memanfaatkan potensi yang ada sesuai dengan kemampuannya. Tidak mengikuti apa yang selalu di instruksikan oleh pusat. Pusat hanya sebagai fasilitator, bukan penentu keberhasilan secara keseluruhan. Sama halnya dengan sistem pendidikan Postmodernisme, dimana pada intinya tidak sepakat dan menolak logika-logika penyeragaman. Postmodernisme lebih menghargai keanekaragaman termasuk adanya kearifan-kearifan lokal.<sup>1248</sup>

Oleh karena itu, kreativitas merupakan keharusan bagi siapapun yang akan mengajar anak Rimba. Keberanian melakukan kreativitas adalah mutlak, karena anak Rimba memiliki sifat yang cepat jenuh/bosan. Hal ini di ungkapkan juga oleh Bu Maryatun.<sup>1249</sup> Sebagai contoh, ketika sedang konsentrasi mengajari salah satu anak, maka yang lainnya keluar, tidak melanjutkan belajar sendiri. “Mereka itu sulit di tebak cara berfikirnya” jelasnya. Merekapun lebih banyak belajar di Kamp Warsi dari pada di sekolah. Belajarnya pun lebih banyak di luar ruang daripada didalam.

Di sekolah juga sering seperti demikian. Anak Rimba lebih suka main bola dari pada belajar di kelas. Ketika sedang belajar diluar ada bola, mereka terlihat resah dan lama-lama keluar untuk

---

1244 Wawancara dengan Mangku, jum'at tanggal 20 desember 2013.

1245 Sebenarnya poligami yang dilakukan oleh para penghulu atau orang yang berpangkat di Ketumenggungan Inggrip (menurut Warsi 75% pejabat di Kedundung Muda) lebih kepada alasan sosial, disamping melindungi anak dan janda atau bahkan perempuan yang mandul. Yang kesemuanya itu berujung pada upaya melestarikan asal suku Rimba.

1246 Induk/istri; *Setukak tidak boleh meninggalkan tanggo, Sepincang tidak boleh meninggalkan lautan*. Artinya, istri jika pergi 1 hari, sore harus pulang, jika pamit 2 hari, 1 hari harus pulang, jika pamit 4 hari, 2 hari harus pulang, dan seterusnya. Wawancara dengan Tumenggung Inggrip, 18 Desember 2013.

1247 Muji Sutrisno dan Hendar Putranto, *Teori-teori Kebudayaan*, (Yogyakarta; Kanisius, 2005) hlm, 160.

1248 Mukhrizal Arif, dkk, *Pendidikan Posmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Tokoh Pendidikan*, (Yogyakarta; Ar-ruzz Media, 2014), hlm, 9.

1249 Guru SMPN 12 Satu Atap Sarolangun yang secara khusus menangani anak Rimba. Alumni Universitas Jambi Jurusan Fisika ini mengatakan bahwa menjadi guru bagi anak-anak tersebut merupakan keinginan yang terpendam sejak lama. Ketika SMP, waktu berangkat sekolah naik sepeda sering diganggu oleh anak-anak Rimba. Rasa penasaran itulah yang membuatnya ingin mengajar mereka. Wawancara dengan Bu Maryatun, 24 Desember 2013.

bermain bola. Sedangkan saat itu bukan belajar seperti biasa, melainkan Ujian Akhir Sekolah. Sangat berbeda dengan siswa lainnya yang sangat tertib dan konsentrasi penuh ketika sedang melakukan ujian tersebut. Demikian penjelasan sekaligus tantangan Bu Maryatun.

Seorang pendidik (guru), sebenarnya bukanlah sebagai *transfer of knowledge* semata, tetapi juga bertanggung jawab atas pengelolaan, pengarah, fasilitator dan perencana. Sebagai guru, mereka harus merasa “terpanggil”, “berkeahlian”, dan memperoleh imbalan yang cukup layak<sup>1250</sup>, sehingga dapat menjalankan tugas dengan baik. Jadi, tidak semua orang dapat menjalankan tugas sebagai guru, kalau dalam hatinya tidak memiliki rasa panggilan tugas. Hal inipun belum cukup kalau mereka tidak berilmu atau berkeahlian dalam mendidik dan mengajar, serta menguasai metodologi materi didik sekaligus.<sup>1251</sup>

Tipikal guru ideal tersebut sangat tertanam dalam diri Maknun, guru yang mengajar anak Rimba. Meskipun terbilang baru di Komunitas Konservasi Indonesia, KKI Warsi, namun keterampilannya memahami pola dan karakter anak Rimba sangat baik. Dia telah 2 bulan hidup di Rimba dengan perlengkapan dan makanan sebagaimana umumnya di dalam Rimba. Dia mengajar apa saja yang menjadi kebutuhan anak Rimba, khususnya Baca Tulis dan Hitung. Tidak ada pelajaran yang diajarkan berdasarkan standar kurikulum yang diterapkan sekolah di luar Rimba. Semua berjalan mengalir apa adanya.

Di dalam Rimba ada 2 jenjang pendidikan yang diselenggarakan oleh Warsi, yakni jenjang Sekolah Dasar dan Sekolah Menengah Pertama. Namun tidak bisa dipersepsikan bahwa sistem tersebut sebagaimana di luar. Tidak ada batas maupun jarak diantara kedua level tersebut. Semua menjadi 1 Proses Belajar Mengajar, belajarnya pun tidak dalam sebuah ruang kelas dengan berbagai fasilitas yang memadai. Melainkan tenda yang dibuat dengan atap Terpal berlantaikan kulit kayu tanpa dinding. Sehingga, didalam kelas itu sama halnya dengan diluar kelas.

Demikian juga dengan kurikulum yang diajarkan, sangat jauh berbeda dengan sekolah. Tidak ada buku paket ataupun lembar kerja siswa sebagai bahan belajar baik ketika disekolah ataupun untuk tugas di rumah. Tidak ada sistem evaluasi secara berjenjang seperti mid semester atau semester. Juga tidak ada hasil akhir belajar yang termaktub di dalam buku Raport. Pun tidak ada istilah naik atau tinggal kelas. Semua berjalan secara naluriah dan mengalir sangat alami. Di Rimba, seorang guru sangat bebas melakukan inovasi terhadap sistem Proses Belajar Mengajar.

Waktu belajar, Sekolah di Rimba tidak terjadwal secara struktural mulai hari senin sampai dengan sabtu. Tidak ada jam tambahan atau ekstrakurikuler. Apalagi kegiatan les dan kursus tambahan untuk pendalaman materi. Tidak juga mulai dari pagi hingga siang dengan istirahat sebagai penanda pergantian jam pelajaran. Mereka belajar sesuai dengan keinginannya, seringkali dilakukan di malam hari hanya dengan diterangi lampu lilin. Namun semangat mereka belajar tidak pudar.

Kurikulum yang ditargetkan oleh guru bersifat praktis, yakni agar anak Rimba bisa baca tulis dan hitung. Dengan hasil akhir tersebut, harapan baginya adalah agar tidak bisa di bohongi lagi oleh orang yang tidak bertanggung jawab sebagaimana yang telah terjadi dimasa orang tua mereka dahulu. Sebagai

---

1250 Pada periode klasik, guru bisa meminta gaji dari murid-muridnya. Jumlah gaji terserah kepada setiap anak didiknya, tergantung kepada kemampuan orang tua si murid. Secara umum, gaji guru dapat dibagi ke dalam dua macam, yaitu gaji guru yang berhubungan dengan waktu dan gaji yang berhubungan dengan pelajaran yang didapat dengan waktu anak. Bentuk gaji yang pertama hampir dibayar oleh semua murid, yaitu sejumlah uang kecil yang dibayar setiap minggu atau bulanan ditambah sepotong roti yang diberikan. Kadang-kadang pembayaran ini dilakukan pada musim-musim tertentu. Dan dalam keadaan tertentu pula diberikan sejumlah gandum atau jagung, ataupun bahan-bahan pakaian, sebagai ganti pembayaran uang atas prestasi-prestasi misalnya murid telah menghafal surat tertentu sebagai imbalan atas dasar keikhlasan dan kemampuan keluarga si murid. Hanun Asroah. Sejarah Pendidikan Islam. (Logos Wacana Ilmu Jakarta, 1999) hal, 81. selengkapnya lihat Ahmad Sjalaby. Sejarah Pendidikan Islam. Terjemahan Mughtar Jahja dan Sanusi Latief. (Bulan Bintang Jakarta, 1973) hal, 231.

1251 Mastuhu. Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam, strategi budaya menuju masyarakat akademik. (Logos Wacana Ilmu, Jakarta. 1999) hal, 139.

contoh, dahulu dalam bertransaksi Orang Rimba selalu mendapatkan hak jauh lebih kecil dari harga yang sebenarnya. Harga kebutuhan yang akan dibeli oleh Orang Rimba jauh lebih mahal daripada hasil hutan yang dijadikan sebagai barternya.

## G. Kesimpulan

Dengan mengetahui dirinya sendiri, anak Rimba akan memiliki karakter yang mandiri. Dengan mengetahui adat, faham dan tunduk aturannya, mereka akan memiliki jatidiri berdasarkan budayanya. Dan ketika mereka bisa baca tulis, maka anak Rimba akan menjadi generasi yang lebih siap menghadapi perubahan zaman. Bahkan inilah kelebihan baginya untuk serba bisa dalam kehidupan, mudah beradaptasi daripada anak didik yang dihasilkan dari proses yang hanya mengandalkan Intelektual semata.

Mengenai kehidupan kelak yang akan dijalani, Tumenggung Inggrip menyerahkan sepenuhnya terhadap pilihan anak tersebut. Tumenggung mempersilahkan seluruh anak-anak Rimba di wilayah kekuasaannya untuk memilih hidup dimanapun. Dengan catatan bahwa ia harus bisa menyesuaikan diri dimana mereka berada. *“Masuk kandang Kambing mengembik, masuk kandang Kerbau mengoak”*, inilah pepatah mereka.

Demikian juga harapan yang disampaikan oleh Mangku agar anak tidak *“Kepucuk Tak Berpucuk, ke Akar Tak Berurat”*. Jika keluar dari Rimba diharuskan mengikuti Budaya yang ada ditempatnya. Jika ingin tetap hidup di dalam Rimba, maka peganglah kuat-kuat Adat-Istiadatnya. Sebagaimana pepatah dimana bumi di pijak, disitu langit di jinjing. Jangan sampai karakternya tidak menjadi bermanfaat untuk dirinya sendiri, apalagi bagi masyarakat.

Artinya, kebudayaan harus menjadi manfaat dan berguna bagi seluruh umat manusia, tanpa memandang Suku, Agama, Ras, dan Antar-golongan. Sebagaimana firman Allah swt *“wahai sekalian umat manusia! sesungguhnya kami ciptakan kamu sekalian dari pria dan wanita, dan kami jadikan kamu sekalian berbagai bangsa dan suku, ialah agar kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia diantara kamu disisi Allah adalah yang paling bertaqwa. Sesungguhnya Allah itu Maha Tahu dan Maha Teliti”* (QS.A-hujurat 49;13). *Waallahu a'lam*

## Daftar Pustaka

### Buku

- Arif, Mukhrizal, dkk, Pendidikan Posmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Tokoh Pendidikan, Penerbit Ar-ruzz Media Yogyakarta, 2014.
- Asrohah, Hanun, Sejarah Pendidikan Islam. Penerbit Logos Wacana Ilmu Jakarta, 1999.
- Koentjaraningrat, Pengantar Ilmu Antropologi, Penerbit Aksara Baru, Jakarta t.t.
- Langgulong, Hasan, Pendidikan Islam Menghadapi Abad 21. Penerbit Pustaka al-Husna Jakarta, 1988.
- Mastuhu, Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam, strategi budaya menuju masyarakat akademik. Penerbit Logos Wacana Ilmu, Jakarta, 1999.
- Muhaimin dan Abdul Mujib, Pemikiran Pendidikan Islam, kajian filosofis dan kerangka dasar operasionalnya. Penerbit Tregenda Karya Bandung, 1993.
- Muhammad, Abdul Kadir, Ilmu Sosial Budaya Dasar. Penerbit Citra Aditya Bakti Bandung, 2005.
- Paulo Freire, Pendidikan Masyarakat Kota, terj. Agung Prihantoro, Penerbit LKiS, Yogyakarta, 2003.
- Sutrisno, Muji dan Hendar Putranto, Teori-teori Kebudayaan, Penerbit Kanisius Yogyakarta, 2005.

Zainuddin, Sistem Keekerabatan Orang Rimba. KKI Warsi, 2009.

### **Jurnal dan media massa**

Buletin Alam Sumatera. 2012. Penerbit KKI Warsi edisi April.

Buletin Alam Sumatera. 2013. Penerbit KKI Warsi edisi September.

Jambi Ekspres, edisi Kamis 02 Mei 2013.

Jambi Independent, edisi jum'at 03 Mei 2013.

Kompas, edisi Kamis 02 Mei 2013.

Meretas Asa di Belantara. 2012. Cuplikan Kisah Fasilitas Pendidikan Alternatif Warsi bersama Orang Rimba. Penerbit Gramedia Jakarta.

The Jakarta Post, monday may 6, 2013.

### **Wawancara**

Wawancara dengan Tumenggung Inggrip, 18 Desember 2013.

Wawancara dengan Mangku, jum'at tanggal, 20 Desember 2013.

Wawancara dengan Sutrisno, S.Pd. (Kepala SMPN 12 Satu Atap), 21 Desember 2013.

Wawancara dengan Maryatun, S.Pd. (Guru Khusus anak Rimba di SMPN 12 Satu Atap), 24 Desember 2013.

Diantara Dongeng-dongeng Anak Rimba yang menginspirasi dalam menanamkan karakter.

### **“Sang Miskin”**

Kenapa dibilang miskin, karena hidupnya sengsara, jelek, dan miskin. Di desa tempat dia tinggal tidak ada yang mau menikah denganya karena kemiskinannya. Akhirnya dia izin ke orang tuanya untuk pergi merantau naik Dendang/ketek (sejenis perahu kecil).

Ketika beberapa jauh dia pergi atau beberapa minggu dia berjalan bertemulah dengan sebuah rumah. Disitu ada seorang nenek berjanggut panjang yang hampir sampai ke tanah. Kemudian sang miskin bertanya apakah nenek yang bernama nenek berpanjang janggut? Di jawabnya iya, sayalah nenek panjang janggut. Nenek panjang janggut bertanya kamu mau kemana? Dia jawab aku pergi merantau, di desaku tidak ada yang mau menikah denganku, karena aku jelek dan miskin.

Sang miskin kemudian diberi jalan, nenek panjang janggut berkata “tolong dengarkan kata-kata petunjuk dariku”. Setelah diberi petunjuk, berangkatlah sang Miskin. Pertama ketemu kayu Kranji yang *benyornya* (dahan) menjulur ketengah. Dalam hati sang miskin, inilah yang dibilang nenek panjang janggut. Kemudian beberapa saat lamanya berjalan bertemu pohon *Senngeris*, yang cabangnya mengarah kekiri dan kekanan jalan serta dahanya bersanggo. Sang miskin membathin bahwa inilah jalannya.

Setelah itu dia mendengar seperti ada orang berbicara. Kemudian di ikutinya suara tersebut, semakin lama bukan ke bawah tetapi ke atas. Nah inilah yang disebut daun *Sepekat*, yaitu daun yang saling bergesek, jadi seperti orang berbisik. Kemudian sang miskin bertemu dengan *Balai* bersudut empat. Selain itu ada balai yang lebih kecil yang *Temiangya Gading* (wadah tempat sesajen). Lalu ketemu *Sesap* (semak belukar) yang telah berumur 1 tahun, ada lagi 2 tahun, ketemu lagi yang berumur 3 tahun.

Kemudian dilihatnya ada taman yang luas yang ditengah-tengahnya ada air yang jernih serta dipinggirnya ada *limau* 7 batang. Dimana batang limau tersebut harus dipanjat dengan Sungsang (kepala dibawah

sedangkan kaki di atas). *Limau* tersebut dipanjat satu persatu untuk diambil daunnya. Setelah selesai kemudian mandi di air ditengah taman tersebut. Digosokkanlah daun limau itu ke badannya seperti sabun mandi.

Setelah selesai mandi keluarlah cahaya dari badan sang miskin. Cahaya tersebut dapat menyinari pohon-pohon yang ada disekitarnya. Kemudian pulanglah sang miskin tadi dan bertemu dengan nenek panjang janggut kembali. Dia menyampaikan bahwa dia mampu mengikuti apa yang telah dipesankan, maka sekarang badannya bersinar. “Nah sekarang pulanglah, mudah-mudahan ketemu dengan anak orang kaya atau anak orang berpangkat”.

Singkat cerita, setelah dia pulang ke kampungnya menikah dengan anak si Rajo Mudo. Rajo Mudo itu dizaman dahulu adalah seperti lurah. Hikmahnya adalah kalau kita jadi orang baik, maka akan baik pula hidupnya. Demikian sebaliknya, jika kita jelek sifatnya maka lama-lama akan ketahuan jeleknya. Untuk mencapai kebaikan itu tidak mudah, harus disertai dengan kerja keras dengan berbagai rintangan dan cobaan yang dihadapi.

### **“Si Putih Bungsu dan Si Putih Enam”**

Ada 2 perempuan kakak beradik, namanya Si Putih Bungsu dan Si Putih Enam. Si Putih Bungsu adiknya Si Putih Enam. Mereka berasal dari keluarga miskin. Karena kemiskinannya, maka tidak ada laki-laki yang mau menikah dengan keduanya. Akhirnya Si Putih Bungsu atau sang adik pergi merantau.

Beberapa jauh ketika berjalan merantau dia melihat sinar seperti Matahari di sore hari yang menyelip di antara dedaunan. Si Putih Bungsu pernah mendengar cerita bahwa ada Nenek Depadang Bungo. Dan terlihat disekitar itu ada taman bunga yang sedang berbunga semua, tidak ada tumbuhan lainya selain bunga. Ketika sampai ketepian dia bertanya, “apakah anda yang bernama Nenek Depadang Bungo?”, “Iya, sayalah Nenek Depadang Bungo”. “Apa tujuan kamu kesini?” tanya Nenek tersebut.

Lalu berceritalah Si Putih Bungsu, bahwa semua lelaki didesanya tidak ada yang mau menikah denganya. Semua itu karena saya orang miskin dan jelek. Setelah diceritakan, nenek tersebut menyuruh menunggui rumahnya, karena Nenek Depadang Bungo mau pergi berlayar ke Makkah. Saya titip anak yang ada di rumah, jaga dia dengan sebaik-baiknya. Jika dia lapar berilah makan, jika dia menangis diamkanlah, mandikanlah dan sebagainya. Tapi sang nenek tidak memberi waktu sampai kapan kembalinya. “Baiklah saya akan ikuti kata-kata nenek”, kata Si Putih Bungsu.

Si Putih Bungsupun mengikuti apa yang telah diamanatkan oleh nenek Depadang Bungo, mulai dari memberi makan, memandikan, mengasuh dengan baik. Akhirnya dalam beberapa waktu yang agak lama, anak tersebut tumbuh dengan sempurna. Badannya tegap, kulitnya bersih, tampan dan menyenangkan jika dilihat. Ketika nenek Depadang Bungo pulang dari berlayar, dia terkejut. “Ah, anak siapa ini? tampan sekali dan badanya tegap”. Si Putih Bungsu menjelaskan bahwa ini adalah anak nenek yang dulu di titipkan ke dirinya.

Jika kita menjaga, memelihara, merawat dengan baik, pasti hasilnya akan baik pula. Demikian juga dengan anak kecil tadi. Akhirnya nenek Depadang Bungo sangat berterima kasih dengan Si Putih Bungsu atas apa yang telah dilakukannya. Ia menjalankan apa yang telah diamanatkan dengan baik. Sebagai ucapan terimakasihnya, nenek Depadang Bungo memberikan Selendang kepada Si Putih Bungsu.

Ketika pulang, Si Putih Bungsu diberi pesan lagi bahwa nanti ditengah jalan carilah bambu yang masih muda, bersih dan lurus. Lalu mandilah disungai dan sampirkanlah selendang itu di bambu tersebut. Begitu mengambil air dan menyiramkan ketubuhnya, seketika itu juga perlahan-lahan selendangnya menjadi manusia lelaki muda, tampan dan tubuhnya bersinar. Kelak lelaki itulah yang akan menjadi suaminya.

Ketika sampai dirumah, orang tuanya terkejut. Dari kejauhan sudah terlihat sinaran cahaya dari lelaki

tampam tersebut. Lalu diceritakanlah kepada semua keluarganya apa yang telah dialami oleh Si Putih Bungsu. Mulai dari bertemu nenek Depadang Bungo sampai dengan berlayar dan mengasuh anaknya.

Akhirnya irilah sang kakak, atau Si Putih Enam. Kemudian dia mengikuti apa yang telah dilakukan oleh Si Putih Bungsu. Bertemulah nenek Depadang Bungo, disampaikanlah apa yang menjadi permasalahannya, sampai dengan diberi amanat menjaga anaknya karena mau berlayar ke Makkah. Sama persis seperti apa yang pernah dilakukan oleh Si Putih Bungsu.

Tapi ada perbedaan antara Si Putih Enam dengan Si Putih Bungsu. Karena sebagai orang yang bijak, nenek Depadang Bungo mengetahui jika si anak yang ditiptkan tidak diurus dengan baik. Mandi pakai abu yang hitam, makan diberikan yang sudah bercampur tanah, menangis dibiarkan saja. Dan pada akhirnya anak tersebut menjadi kurus, sakit-sakitan, matanya sayu dan kurang gizi.

Datanglah nenek Depadang Bungo menanyakan keadaan si anak yang ditinggalkan. Nenek Depadang Bungo pulang dengan membawa “Tabung Buluk”. Disuruhlah membawanya pulang dengan pesan nanti carilah bambu yang bungkuk, yang tua dan jelek. Lalu mandilah, sampirkan selendang ke bambu tersebut.

Tabung Buluk tadi ditutup dengan rapat, tidak boleh ada orang yang tahu. Bahkan setiap celah harus ditutup, sehingga anginpun tidak bisa masuk. Ketika mulai menyiramkan air, keluarlah orang jelek yang sudah tua dengan rambut beruban. Maka terkejutlah Si Putih Enam, “hah kenapa yang keluar kok orang semacam ini?”. Karena penasaran kemudian dibukalah Tabung Buluk yang disimpannya tadi. Lebih terkejut lagi, karena yang keluar segala macam binatang, ular, kalajengking dan sebagainya.

Lalu menyeranglah kepada Si Putih Enam. Dia mengerang kesakitan, teriak-teriak minta tolong. Karena tadi pintunya ditutup, dikunci agar orang tidak bisa masuk maka orang yang diluar tidak berani menolong. Setelah beberapa lama kemudian meninggalah Si Putih Enam karena gigitan dan sengatan binatang tersebut, dan orang tua jelmaan selendang tadi menghilang. Itulah balasan bagi orang yang tidak amanah.







Islam di Indonesia adalah kekuatan pendorong demokrasi. Islam yang *compatible* dengan demokrasi, dengan merujuk pada pengalaman Indonesia, memberi harapan baru bagi tatanan perdamaian global. Harapan dunia bahkan kini tertuju kepada Islam Indonesia sebagai model dan referensi dunia dalam membangun demokrasi tanpa berbenturan dengan agama sebagai keyakinan hidup masyarakat.

Dalam spektrum yang sama kita melihat jejak perkembangan intelektualisme Islam sebagai pemberi kontribusi penting dalam keindonesiaan modern. Kita dapat mengatakan, studi Islam sebagai disiplin keilmuan dengan misi dan daya tarik tersendiri telah turut mewarnai kemajuan dunia pendidikan Indonesia. Studi Islam yang dibangun dan dikembangkan di lembaga pendidikan tinggi Islam di seluruh Tanah Air telah memberi andil besar dalam membentuk *mainstream* wajah umat Islam Indonesia yang moderat.

Kontribusi dan peran strategis lembaga pendidikan Islam di bawah naungan Kementerian Agama, dalam upaya menciptakan pemahaman agama yang *rahmatan lil 'alamin*, merupakan fakta dan fenomena yang selalu menarik untuk dikaji. Perguruan Tinggi Agama Islam senantiasa mengajarkan Islam dan keberagaman yang toleran. Islam garis keras bukanlah pilihan umat dan juga bukan Islam yang *mainstream* di Nusantara ini.

Dewasa ini agama-agama besar dunia terus berbenah diri. Belakangan, kita melihat gerakan Karen Armstrong yang sedang gencar-gencarnya mengkampanyekan "agama cinta kasih". Pengembaraan Armstrong yang panjang dalam menggeluti studi agama-agama besar dunia seperti Katolik, Yahudi, Buddha dan Islam, mengantarkannya untuk berpendapat bahwa ternyata kita harus segera menampilkan agama-agama pada masa Aksial. Masa Aksial adalah masa sekitar Nabi Ibrahim a.s hidup. Di sanalah sisi-sisi agama yang paling otentik. Dalam sejarahnya sangat kecil peranan agama dan konflik, kekerasan, dan tragedi berdarah. Kalau ada konflik yang ditengarai sebagai konflik atas nama agama, pastilah bukan karena ajaran agama tertentu, tetapi karena latar kekuasaan, politik dan ekonomilah yang menjadi pemicunya. (Menteri Agama RI, Lukman Hakim Saifuddin)

ISBN 978-602-7774-42-1



Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Ditjen Pendidikan Islam  
Kementerian Agama Republik Indonesia  
Jl. Lapangan Banteng Barat No. 3-4 Jakarta  
Telp. (021) 3812344