

The Interface between Islam and Globalization &  
Islam, Science and Technology



# Proceedings *of the* Annual International Conference

On Islamic Studies

## AICIS 2016

THE 16<sup>TH</sup> ANNUAL INTERNATIONAL CONFERENCE  
ON ISLAMIC STUDIES

IAIN RADEN INTAN LAMPUNG, NOVEMBER 1-4TH, 2016

PROCEEDINGS AICIS 2016



The Contribution of Indonesian Islam  
to The World Civilization

Organized by



Kementerian Agama RI



IAIN Raden Intan Lampung

Supported by



Pemprov Lampung



# PROCEEDING OF THE 16<sup>TH</sup> ANNUAL INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAMIC STUDIES

Theme

## **The Contribution of Indonesian Islam To The World Civilization**

*Sub Theme 4 :*

*The Interface between Islam and Globalization*

**IAIN Raden Intan Lampung  
November 1-4, 2016**

Organized by



Kementerian Agama RI



IAIN Raden Intan Lampung

Supported by



Pemprov Lampung

**Tim Editor:**

Kamran As'at Irsyady, Lc, M.A

Amri Syarif Hidayat, M.Si

## Kata Pengantar

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

Buku ini berisi proceeding *selected paper* yang dipresentasikan pada AICIS ke-16 pada tanggal 1-4 November 2016 di IAIN Raden Intan Lampung. Berdasarkan catatan panitia bahwa jumlah *submitted paper* pada AICIS tahun ini sebanyak 1345, kemudian dilakukan seleksi oleh Tim SC dan diputuskan sebanyak 350 makalah yang dapat dipresentasikan dalam forum ini. Dari tiga ratus lima puluh dibagi menjadi dua kategori, yaitu *pertama*, kategori A (*selected presenter*) terdapat 120 makalah yang wajib dipresentasikan dalam forum paralel AICIS 2016 yang ditanggung oleh panitia. *Kedua*, kategori B terdapat 230 yang diberi kesempatan untuk mempresentasikan papernya pada forum paralel namun atas tanggungan atau biaya pribadi atau lembaga.

Sebagaimana lazimnya dalam sebuah konferensi, biasanya panitia selalu menerbitkan buku proceeding yang berisi kumpulan makalah yang dipresentasikan dalam forum tersebut. Begitu juga pada AICIS ke-16 kali ini, seluruh makalah kategori A sebanyak 120 diterbitkan menjadi buku ini.

Buku ini terdiri dari 4 buku, yaitu Buku 1 yang berisi gabungan makalah sub tema 1 (*The dynamics of Islamic Thought*) dan 5 (*Islam, Science and Tchnology*); Buku 2 berisi kumpulan makalah sub tema 2 (*The Dynamics of Islamic Institution*); Buku 3 berisi gabungan makalah sub tema 3 (*The Heritage of Islamic Traditions*) dan 6 (*Area Studies*); dan Buku 4 berisi kumpulan makalah sub tema 4 (*The Interface between Islam and Globalization*). Selain itu, panitia juga akan menerbitkan pada jurnal ilmiah yang terindek *scopus* setelah melalui penyempurnaan dan perbaikan supaya spektrumnya lebih besar dan dapat dibaca oleh masyarakat dunia.

Untuk itu, kami atas nama panitia mengucapkan terima kasih kepada seluruh presenter yang telah melengkapi tulisannya sesuai yang telah ditentukan oleh panitia dan juga kepada Tim SC yang telah dengan sabar dan teliti membaca satu per satu makalah yang masuk kemudian memilih dan memutuskan berdasarkan kategori A dan B. Terima kasih juga kami sampaikan kepada Bapak Rektor IAIN Raden Intan Lampung yang terus *mensupport* dan *memback-up* panitia untuk bekerja semaksimal mungkin demi suksesnya AICIS ke-16 ini. Tak lupa kepada Bapak Dirjen Pendis, Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA dan Bapak Direktur Diktis, Prof. Dr. H. Amsal Bachtiar, MA yang telah mempercayakan penyelenggaraan AICIS ke-16 di IAIN Raden Intan Lampung.

Saya atas nama seluruh panitia mengucapkan selamat datang di “*Green Campus*” IAIN Raden Intan Lampung dan selamat berkonferensi.  
*Wassalamu'alaikum Wr. Wb.*

Bandar Lampung, Oktober 2016  
Ketua Panitia,

Prof. Wan Jamaluddin Z., Ph.D

## Sambutan

### Kepala Sub Direktorat Akademik dan Kemahasiswaan

*Assalamu Alaikum Wr. Wb.*

Pelaksanaan AICIS ke-16 tahun 2016 kali ini yang bertempat di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Intan Lampung merupakan momentum dalam menjaga kesinambungan dan komitmen pengelolaan pendidikan Islam di tingkat perguruan tinggi. Sebagai salah satu wahana dalam pengembangan jaringan dan juga penguatan wacana untuk mendukung riset dan publikasi, maka pelaksanaan AICIS merupakan kegiatan yang sangat strategis dalam rangka mewujudkan perguruan tinggi yang berdaya saing.

Pendidikan tinggi saat ini menghadapi tantangan yang berbeda sama sekali dengan di zaman sebelumnya. Untuk menghadapi itu semua, maka hanya dengan kolaborasi dan kerjasama antara semua lembaga yang ada sehingga mampu mewujudkan sebuah capaian akademik yang memungkinkan. Direktorat Pendidikan Tinggi Islam menjadi salah satu pilar untuk mewujudkan amanah yang diemban Kementerian Agama RI. Salah satu usaha yang berkesinambungan adalah pelaksanaan AICIS dari tahun ketahun. Tema tahun ini, Panitia Pengarah (*Steering Committee*) telah merumuskan tentang sumbangsih Islam Indonesia terhadap peradaban dunia.

Pendidikan tinggi Islam walau belum berstatus sebagai universitas riset, tetapi prinsip-prinsip yang dikembangkan dalam pengelolaan perguruan tinggi mulai mengarah kepada pengembangan atmosfer riset. Untuk itu, forum AICIS dimaksudkan juga sebuah wahana untuk menjadi salah satu sarana dalam mengkomunikasikan hasil-hasil riset yang selama ini sudah dilaksanakan oleh setiap dosen di seluruh perguruan tinggi keagamaan Islam.

Terima kasih juga kepada segenap panitia yang sudah bekerja untuk kesuksesan kegiatan ini sehingga bisa menjadi sebuah kegiatan yang berkesinambungan dari waktu ke waktu. Untuk itu, semoga kesempatan ini menjadi salah satu kesempatan terbaik untuk senantiasa menjadi ikhtiar bagi pengembangan pendidikan tinggi Islam.

*Wassalamu'alaikum Wr.Wb*

Jakarta, Oktober 2016

Subdit Akademik dan Kemahasiswaan  
Kepala,

Dr. Muhammad

## **Sambutan**

### **Rektor IAIN Raden Intan Lampung**

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

Pertama-tama saya ingin mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan kesempatan berharga kepada IAIN Raden Intan Lampung untuk menjadi penyelenggara AICIS ke-16 tahun 2016 ini. Kami dan seluruh civitas akademika IAIN Raden Intan Lampung menyambut baik dan gembira hal itu serta berkomitmen untuk menyukseskannya dengan seluruh kemampuan dan sumber daya yang ada. Untuk mewujudkan komitmen tersebut, kami telah mempersiapkan dengan baik seluruh kebutuhan sarana dan prasarana demi suksesnya acara tersebut.

Pada AICIS tahun ini mungkin akan dirasakan kesan yang berbeda karena penyelenggaraan kegiatan AICIS tidak seluruhnya di hotel melainkan di area kampus IAIN Raden Intan Lampung mulai dari *plenary session* maupun *parallel session* kecuali upacara pembukaan. Oleh karena itu, seluruh peserta AICIS ke-16 mulai dari pagi sampai sore akan beraktivitas di area kampus kami untuk mengikuti setiap kegiatan yang ada sambil menikmati suasana hijau kampus ("*green kampus*") kami.

Dalam kesempatan ini saya ingin mengucapkan terimakasih kepada Bapak Dirjen Pendidikan, Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA dan Direktur Diktilis, Prof. Dr. H. Amsal Bakhtiar, MA yang telah mempercayakan kepada kami sebagai tuan rumah AICIS ke-16 ini. Kepada Gubernur Lampung Bapak Muhammad Ridho Ficardo, S.Pi, M.Si yang telah memberi dukungan penuh demi terselenggaranya AICIS ini.

Penghargaan juga saya sampaikan kepada seluruh panitia baik pusat maupun lokal yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu dimana telah saling bekerjasama dalam menyukseskan acara ini.

Namun saya juga ingin memohon maaf kepada seluruh peserta konferensi, jika selama dalam penyelenggaraan AICIS ada hal-hal yang kurang berkenan baik mulai dari fasilitas, sarana dan prasarana maupun layanan. Mudah-mudahan dengan fasilitas yang ada seluruh peserta dapat menikmati dan memanfaatkannya sekalipun sangat terbatas.

Terakhir, saya sangat menyambut baik terbitnya *proceeding* ini yang tidak hanya sebagai dokumen penting seluruh kumpulan makalah yang dipresentasikan juga bisa menjadi buku referensi bagi perkembangan dan dinamika kajian Islam di Indonesia. Selamat membaca..

*Wassalamu'alaikum Wr. Wb.*

Bandar Lampung, Oktober 2016  
IAIN Raden Intan  
Rektor,

Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag

## **Sambutan**

### Direktur Pendidikan Tinggi Islam

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

*Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* tanpa disadari telah memasuki tahun yang ke-16. Artinya tanpa disadari pula para peminat kajian Islam telah banyak memberikan kontribusi pemikirannya melalui forum ini. Dalam kurun waktu tersebut telah banyak rumusan-rumusan yang dihasilkan selain juga presentasi paper hasil penelitian maupun pemikiran dari para peminat dan pengkaji kajian Islam. Maka tak salah jika kita harus berbangga hati bahwa AICIS telah menjadi arena akademis PTKI yang mempertemukan berbagai latar belakang disiplin ilmu, pemikiran dan keahlian, selain juga menjadi arena yang representatif dalam mensosialisasikan gagasan, penyebaran ide dan *positioning* PTKI dalam kanchah global.

Mengingat forum semacam AICIS telah menjadi *icon* bagi Kementerian Agama RI terutama Pendidikan Tinggi Islam, maka dalam setiap penyelenggaraan AICIS selalu ada dinamika yang terjadi sesuai dengan keberadaan PTKIN yang menjadi tuan rumah penyelenggaraannya. Dan hal yang patut disyukuri adalah dalam setiap penyelenggaraan AICIS jumlah paper yang masuk selalu melampaui target. Ini menunjukkan gairah para peminat kajian keislaman yang ingin turut serta dalam meramaikan forum ini setiap tahunnya sangat tinggi. Tahun ini saja menurut catatan panitia terdapat 1345 *submitted paper*, namun setelah dilakukan seleksi diputuskan ada 350 makalah yang akan dipresentasikan dalam forum ini.

Sebagai salah satu sarana mempublikasikan makalah-makalah yang terpilih tersebut, maka panitia membuat *proceeding* ini selain sebagai bahan referensi juga menjadi bahan dokumentasi makalah-makalah yang dipresentasikan dalam AICIS.

Saya menyambut baik diterbitkannya buku *proceeding* ini oleh panitia AICIS ke-16 IAIN Raden Intan Lampung. Mudah-mudahan selain membantu para peserta AICIS dalam mediskusikan beragam topik baik plenari maupun paralel juga sebagai media diseminasi ide maupun gagasan para pengkaji kajian keIslaman kepada publik secara luas..

*Wassalamua'alaikum Wr. Wb.*

Jakarta, Oktober 2016  
Direktorat Pendidikan Tinggi Islam  
Direktur,

Prof. Dr. H. Amsal Bakhtiar, M.A

## **Sambutan**

### Direktur Jenderal Pendidikan Islam

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

Sebagai event yang bergengsi di lingkungan Direktorat Pendidikan Islam, AICIS (*Annual International Conference on Islamic Studies*) telah membuktikan bahwa para dosen, peneliti dan pengkaji Islam terutama di lingkungan PTKI mampu menelorkan gagasan, pikiran dan temuan yang brilian dengan topik dan tema yang relevan dengan perkembangan situasi sekarang ini dalam perspektif keislaman. Dalam setiap event AICIS selalu ada hal-hal terbaru yang terungkap dalam kajiannya sehingga selalu menarik untuk diikuti oleh peserta yang hadir dalam setiap sesionnya.

AICIS selain memang merupakan pertemuan tahunan dalam mendialogkan hasil-hasil *research* terbaru untuk bisa dibaca, dikritisi dan diuji oleh sesama pengkaji dan pemerhati kajian keislaman, juga telah menjadi media membangun *intellectual networking* baik lokal maupun internasional. Di sinilah urgensi kenapa AICIS tetap dipertahankan keberadaannya sampai sekarang karena AICIS telah mampu membuktikan sebagai wadah yang representatif bagi diseminasi hasil-hasil kajian Islam kepada publik.

Tren yang selalu menggembirakan dalam setiap AICIS adalah kuantitas *submitted paper* selalu meningkat dari tahun ke tahun. Ini membuktikan bahwa AICIS telah mempunyai tempat tersendiri di kalangan pengkaji kajian Islam di PTKI bahkan tak jarang ada peserta dari perguruan tinggi umum yang ikut ambil bagian dalam forum ini.

Saya selalu mengharapkan kepada panitia penyelenggara supaya paper yang akan dipresentasikan bisa dicetak, diterbitkan dan di-onlinekan supaya dapat dinikmati oleh komunitas akademik yang lebih luas tidak hanya oleh komunitas internal kita saja melainkan komunitas internasional.

Dan syukur alhamdulillah pada AICIS ke-16 ini, IAIN Raden Intan Lampung telah bersedia menerbitkan menjadi *proceeding* ini. Mudah-mudahan dapat memberi kemudahan para peserta AICIS ke-16 dalam menyimak setiap tulisan yang dipresentasikan dalam forum ini.

Tak lupa pada kesempatan ini, ijinilah saya ingin mengucapkan terima kasih kepada Menteri Agama RI yang selalu antusias dan memberikan perhatian serius pada setiap penyelenggaraan AICIS. Juga kepada Gubernur Lampung, Muhammad Ridho Ficardo, S.Pi, M.Si yang telah memberi dukungan atas terselenggaranya AICIS di IAIN Raden Intan Lampung. Dan tak lupa Rektor IAIN Raden Intan Lampung, Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag beserta seluruh jajarannya yang tak kenal lelah dalam menyiapkan perhelatan besar ini dengan baik. Kepada seluruh panitia pusat dan daerah tak lupa saya sampaikan terima kasih atas kerjasamanya baik demi suksesnya acara ini. Terakhir kepada seluruh narasumber baik dalam



maupun luar negeri, partisipan dan peminat kajian keislaman yang hadir untuk menyemarakkan AICIS ke-16 ini, saya ucapkan terima kasih atas keikutsertaannya dalam forum ini.

Selamat berkonferensi..!!

*Wassalamu'alaikum Wr.Wb.*

Jakarta, Oktober 2016  
Direktorat Pendidikan Islam  
Direktur Jenderal,

Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA

## Daftar Isi

Kata Pengantar --iii--	
Sambutan Rektor --iv--	
Sambutan Direktur Diktis --v--	
Sambutan Dirjen Pendis --vi--	
Daftar Isi --viii	

### ***Sub Theme 4: The Interface between Islam and Globalization***

1.	Mulawarman Hannase	Indonesian Muslims Contribution To The World Peace: Models Of Support For Palestine Conflict Resolution	1-16
2.	Annas Rolli Muchlisin	Re-Examining Indonesian Islam As Model For Democratic Muslim-Majority Countries	17-29
3.	Supriyadi	الوسطية الإسلامية بإندونيسيا بين الواقع والتحديات	30-43
4.	Adrian	Peran Sosial Pemuka Agama Dalam Menghadapi Fenomena LGBT (Lesbian, Gay, Bisex Dan Transgender) (Studi Kasus Perbandingan Peran Pemuka Agama Islam dan Nasrani Dengan Pendekatan Feminisme Di Kota Cirebon)	44-62
5.	Yeni Setianingsih	Legitimasi Islam Terhadap Konsep Demokrasi Di Indonesia: Perspektif Ulil Abshar Abdalla	63-78
6.	Fitri Yanti	Komunikasi Keluarga Beda Agama Dalam Menanamkan Nilai-Nilai Agama Pada Anak (Studi Pada Keluarga Beda Agama Di Kecamatan Kedaton Bandar Lampung)	79-93
7.	Munirul Ikhwan	Defining The Common Good For Indonesia : Nation-State and the Question of Religious and Cultural Diversity	94-113

8.	Ahmad Salehudin	Revitalisasi Identitas Diri Komunitas Masjid Dalam Perubahan Budaya Global: Studi Pada Komunitas Masjid Saka Tunggal Banyumas, Masjid Raya Al Fatah Ambon, Dan Masjid Agung Jami'' Singaraja Bali	114-129
9.	Muhammad Shohibul Itmam	Pergumulan Islam Rimba Dan Islam Perkotaan Di Hutan Lindung Taman Nasional Bukit Dua Belas (Tnbd) Propinsi Jambi	130-144
10.	Faisal	Membangun Persepsi Positif Antar Umat Beragama: Belajar Dari Padang Dan Tanjungbalai	145-159
11.	Syawaluddin	Narasi Islam Dalam Repertoar Perlawanan Petani Atas Tanah PTPN VII Di Desa Rengas Payaraman Ogan Ilir Sumatera Selatan	160-183
12.	Abdur Rozaki	Islam, Oligarki Politik Dan Perlawanan Sosial di Madura	184-202
13.	Achmad Fawaid	Trans-Religious Identity From The Edge? Promoting Interfaith Dialogue Among Transgender Community In Yogyakarta	203-221
14.	Nurul Inayah	Potret Kelam Mantan Mucikari (Kehidupan Mantan Mucikari Setelah Penutupan Lokalisasi)	222-245
15.	Muhammad Ansor and Yaser Amri	Beyond Pious Critical Agency: Women, Interfaith Marriage And Religious Conversion In Contemporary Aceh	246-271
16.	Triana Sofiani	Perkawinan Bawah Umur Pada Masyarakat Muslim Di Kecamatan Sarang-Rembang (Merenggut Hak Dasar dan Kerentanan Anak Perempuan)	272-286
17.	Muhibuddin	Nasionalisme Ulama dalam Menangkal Paham Radikal Di Kalangan Santri Dayah Tradisional Di Aceh	287-303

18.	Ngainun Naim	Islam Radikal dan Strategi Deradikalisasi: Rekonstruksi Pemikiran Abdurrahman Wahid	304-319
19.	Asfa Widiyanto	Civil Society, Constitution And The Eradication Of Radicalism	320-340
20.	Ali Halidin	Implementation Of State Defense Curriculum In Warding Radicalism To University Student The Consederation Of Western Sydney University Program Bankstown Campus Australia SCCO- Community Engangedment Program Diktis-Kemenag 2015	341-360
21.	Nur Faizin Muhit	حلول النزاع في المجتمع المتعدد الثقافات والأديان محاولة بناء الانسجام والسلام في بمنظور القرآن؛ مجتمع دونوموليا في محافظة مالانج نموذجاً	361-380
22.	Rizqo Ahmadi	نشر دعوة التصوف الإجتماعي لمكافحة الإرهاب والتطرف	381-392
23.	Buyung Syukron	The Understanding Of Equivalency Of Islam And State : Measuring Paradigms And Concepts Of Experts Thought About Contemporary Islamic Political Movements In Indonesia	391-409
24.	Anthin Lathifah	Jihad Qital Dan Jihad Difa“: Makna Dan Prilaku Pelaku Jihad Berbasis Agama Di Kota Semarang	410-434
25.	Ahmad Syarif H	Agama, Kitab Suci, Dan Kerusakan Lingkungan: Pemahaman Keagamaan Dan Sikap Tuan Haji Di Bangka Belitung Terhadap Penambangan Timah	435-453
26.	Mujib Ridlwan	Resiliensi Berbasis Religi Bagi Mantan Psk Dan Mucikari Pascapenutupan Lokalisasi Gandul Tuban	454-472
27.	Azhar Jaafar et.all	Remaja Muslim Dan Globalisasi: Isu Dan Tantangan	473-484
28.	Fahmi Irfani	Political Jawara Of Local Elits And Potrait Of Oligarchy In Indonesia After The Collapsed The New Order Regime	485-499

- |     |                               |  |         |
|-----|-------------------------------|--|---------|
| 29. | Fathimatuz<br>Zahra           | Wisdom Of Leadership Lessons Based<br>On Anbiya Wa Sholihin (Rethinking<br>About Democracy Patterns)                     | 500-513 |
| 30. | Amrullah<br>Hayatudin         | التسامح الديني في الإسلام وتطبيقاته في إندونيسيا   | 514-521 |
| 31. | Kana<br>Kurniawan             | Politik Hukum Keagamaan (Studi Kasus<br>Pra dan Pasca Keterpilihan Jokowi-JK)  | 522-540 |
| 32. | Deffi<br>Syahfitri<br>Ritonga | Tipos Perempuan Dalam Narasi Sastra<br>(Kritik Sastra Feminis Atas Novel<br>Mudhakkirāt Ṭabībah dan Layar<br>Terkembang) | 541-560 |

## INDONESIAN MUSLIMS CONTRIBUTION TO THE WORLD PEACE: MODELS OF SUPPORT FOR PALESTINE CONFLICT RESOLUTION

Dr. Mulawarman Hannase, MA.Hum  
Program Pascasarjana Institute PTIQ Jakarta  
Perum Puri Laras II Blok E.55, Pisangan Ciputat  
[mbhannase@yahoo.com](mailto:mbhannase@yahoo.com)

**Abstract:** *This paper will explore how the Indonesian Muslim community which consists of many religious streams and social organizations to respond the recently crisis in Palestine and to support conflict resolution. The main issue highlighted in this paper is whether Indonesian Government and Muslims community in the country has network with the Palestinian? How the influence of this networking to the Palestine conflict resolution? Is the Muslim community in Indonesia has the same view in addressing the conflict in Palestine? This article will use two approaches; the theological and political approach. Theological approach used to compare the doctrine espoused by Islamist group in Palestine with some Islamists and Muslim organization in Indonesia. While political approaches used to answer the question how the political support of the Indonesian people against the Israeli Palestinian conflict, in particular the conflict between Hamas (Gaza Strip) and Israel. In dealing with the Palestine issue this paper make (conflict resolution theory) as a tool to identify the core issue of Palestine problem and its potential solution. Based on review of the above problems, it can be found that from an ideological perspective, Palestine Islamist Group has a strong networking in various countries, including Indonesia. Whereas the model of Indonesian Muslims support to the Palestine crisis, at least identified in three forms: pan-Islamism, diplomatic support and humanitarian support. That's mean that Indonesian Muslim community have high intention to the international word peace and to make harmony in the world civilization.*

### A. Prologue

The entire world community today witnessed the conflict that has plagued in the Middle East and seemed to be inexhaustible. Before the sticking up of the Arab Spring which caused a bloody conflict in some Arab countries; Tunis, Egypt, Libya, and now Syria, the Palestinian conflict is the most severe problems in the region, even in the whole world. It is very difficult to achieve a resolution of the conflict in this region because of multilayered issues that was created conflict. In addition to their external conflict between Palestine and

Israel, it was extremely severe internal conflict involving the major political factions in the country.

In the context of the internal problems, as in the Khalid Huroub view, it was caused by different view in looking at patterns of the struggle for Palestinian independence. In the issue of the interaction with Israel colonization, Hamas in his attitude firmly have consideration against Israel and favoring military confrontations. In this case, Mohammed Hafez called the movement as an uncompromising movement. In the view of Hamas, the conflict between Israel and the Palestinians constitute a religions and civilizations conflict. Thus, Hamas putting the Palestinian conflict as a religious conflict because of the Israeli army does not exclude the holy places of Muslims -like al-Aqsa Mosque - in its military attacks. Hamas is not interested in the path of peace settlement of the conflict, but are more likely to use the militancy struggle. This is in contrast to Fatah which still put the dialogue and peace talks approach to resolve the Palestinian issue.<sup>1</sup>

Furthermore, the main question in this paper how the role and contribution of Indonesia as the largest Muslim country in the world in an effort to resolve the conflict in Palestine so far. In the context of Indonesia, it was could hardly be found the literature in detail and comprehensively discussed the Palestinian relationship with Indonesia or Indonesian communities support to the Palestinian problem. However, the attention of the Indonesia people and government on this issue is enormous considering significant. Relating to this issue, it could be found in various printing and online media in the country, articles, opinions and comments suggested how the role of Indonesia and what should the Indonesian government do to end the Israeli Palestinians conflict in particular against the several wars in Gaza in recent years. Regarding the relationship between Indonesia and Palestine, at least we can identify in terms of the three approaches, namely from the ideological perspective or pan-Islamism, from a political standpoint and from the humanism approach.

## **B. Theoretical Framework of Islamic Conflict Resolution**

Muhammad Abu Nimr, a prominent conflict resolution scholar in American University Washington, argued that it is essential to recognize that the experience of conflict evokes a deep-seated need for affirmation of identity and restoration of meaning. Conflict resolution does more than address material clashes of interest; it speaks to social reintegration, restoration and redemption, existential security, personal transcendence and transformation. These concepts are drawn from the backdrop of the sacred, defined by Bateson as “the pattern that connects” the individual to the broadest context within which he or she belongs. The affirmation of individual and group identity

---

<sup>1</sup>Khalid al-Hurub, *Hamas, al-Fikr wa al-Mummasab* (Beirut: Mu'assasah al-Dirasat al-Filistiniyah 1999), 47.

achieved through redemptive transformation is essential in giving meaning to the conflict and its resolution. Attempts to divorce the spiritual from conflict resolution practices deny an essential component of healing and social restoration that permits conflicts to be experienced as resolved.<sup>2</sup>

In a world where distance between cultures, religions, and civilizations has collapsed, there is a profound need for cross-cultural and multi-religious studies of peace, peacemaking, coexistence, and reconciliation. Given the persistent frictions between Western and Muslim societies, the need for careful study of Islamic traditions of peace and peacemaking becomes particularly evident. Islam, like all religions, is not only a theological affirmation but also a living historical process with multiple syntheses and expressions that must be taken into account.<sup>3</sup>

Futhermore, Nathan C. Funk and Abdul Aziz Said made five Islamic approaches to peace:

- Power Politics: Peace through Coercive Power: Based on pessimistic reading of human nature, Islam is used as a language for legitimation of power and authority and for the preservation or social order; threats to a given political order are often framed as a threat to Islam. The power-political approach views peace as an absence of war, and underscores political necessities created by the restlessness of political subjects and the threatening posture of external enemies.
- World Order: Peace through the Power of Law: Peace is a condition of order defined by the presence of such core Islamic values as justice, human dignity, cultural coexistence and ecological stability, and not merely by an absence of direct violence. A situation in which these values are not present may be characterized as disorderly, unstable and un-Islamic.
- Conflict Resolution: Peace through the Power of Communication: Traditional Islamic approaches are explored: reconciliation, methods of mediation and arbitration. These methods affirm a restorative conception of peace and justice, encompassing notions of compensations for losses, attentiveness to issues of “face” or social esteem, renunciation for the sake of the whole and forgiveness.
- Non-Violence: Peace through Will Power: Adherence to Islam requires non-violent solidarity against oppression, the promotion of renewal through broad-based social movements and training for programs of direct non-violent action. Only a linkage of just ends with just means can secure authentic justice, peace and human dignity.
- Transformation: Peace through the Power of Love: This approach defines peace as a condition of all embracing harmony perceived through the

---

<sup>2</sup>See Mohammad Abu-Nimer. “Conflict Resolution in an Islamic Context: Some Conceptual Questions.” *In Peace & Change*, Vol. 21, no. 1. January, 1996.

<sup>3</sup>See, <https://www.american.edu/sis/islamicpeacechair/upload/Role-of-Faith-in-Cross-Cultural-Conflict-Resolution-Said-Funk-Kunkle-Sept01.pdf>, Accessed 15 July 2016.



inward renewal and transformation of human consciousness. The cultural community is the context and the receptacle of human realization; renewal takes place within each person through inward cleansing and loving surrender to the divine.<sup>4</sup>

By these theories the study aim to suggest new ways of organizing knowledge about Islam, within the context of emerging global perspectives on the promotion of human solidarity and the full utilization of cultural and spiritual resources for the advancement of peace. It kind of peace could be related with the Indonesian community support to the Palestine issue.

### **C. Pan-Islamism Perspective**

From the perspective of pan Islamism it can not be denied that the relationship between Indonesian Muslims was very strong with the issue of the Palestinian struggle for independence. Accordingly, the relationship caused by the fact that Indonesia is the largest Muslim country in the world with a wide range of religious patterns. In addition, the majority of Muslims in Indonesia are Sunni Muslims with two major Islamic organizations, namely Muhammadiyah<sup>5</sup> and Nahdlatul Ulama (NU).<sup>6</sup> Both of Islamic Organizations of respectively asserted that the Palestinian issue must be supported by Muslims in Indonesia in order that this country could be free from the bondage of Israel. Both of Islamic Social Organization is also likely to see this issue as an ideological issue that is related to the identity and interests of Islam in the world.<sup>7</sup> Both of Organizations also wants how Muslims reach the resurrection and glory without colonized by other state entities and the so-called pan-Islamism.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup>*Islamic Approaches to Peace and Conflict Resolution*. See in <https://www.american.edu/sis/islamicpeacechair/upload/Role-of-Faith-in-Cross-Cultural-Conflict-Resolution-Said-Funk-Kunkle-Sept01.pdf>

<sup>5</sup>One form of concrete support of Muhammadiyah is the assistance provided to the Palestinians \$ 2.5 billion on the 9 September 2014. The aid was delivered directly by Muhammadiyah chairman Din Syamsuddin to Palestinian Ambassador in the Central office of Muhammadiyah in central Jakarta. <http://www.muhammadiyah.or.id/id/news-3891-detail-muhammadiyah-bantu-palestina-rp-25-milyar.html>, accessed 20 February 2015.

<sup>6</sup>KH. Hasyim Muzadi once said that the Palestinian issue is not only a problem of the Palestinians or the Arabs, but the problem of Muslims as a whole. It was announced during the visit of the NU peace delegation to South Lebanon were greeted by the Imam al-Quds Mosque Sheikh Qa> hir Hamu> d in January 2010. <http://www.nu.or.id/a.public-m.dinamic-s.detail-ids.1-id.21169>, accessed 20 February 2015.

<sup>7</sup>Both NU and Muhammadiyah on the dealing with the issue of Palestine and the Gaza crisis has always identified it as the problem of Muslims as a whole, as has been mentioned before in a statement of KH. Hasyim Muzadi.

<sup>8</sup>There are so many meaning of Pan-Islamism (اتحاد الاسلام). The most powerful meaning is derived from the idea of Afgani that view the necessity of Muslims unite politically. However, the meant desirable in this context is the Pan-Islamism as a form of support for Muslims to fight for the freedom of Muslims everywhere. See Dwight E. Lee, "Notes and Suggestions The Origin of Pan-Islamism", *The American Historical Review*, Vol. 47, No. 2, (t.t), 278-87.

The issue of Palestine is also an important issue in view of Muslim scholars in Indonesia. In their views, the Palestinian crisis and a solution to it is often commented upon completion although limited to writing and comment in the social and public media. Academics and intellectuals such as, Ridwan Saidi,<sup>9</sup> Said Aqil Siraj, Din Syamsuddin, Azyumardi Azra, Zuhairi Misrawi,<sup>10</sup> Hasibullah Sastrawi<sup>11</sup> and more. Azyumardi Azra is one of the scholars who are giving many opinions and comments regarding the Palestinian case. One comment about this case is, Azra optimistic that Indonesia could become a mediator of the Palestinian crisis. One positive step for it is the President's (Joko Widodo) plan to open the Indonesian representative in Ramallah.<sup>12</sup>

Unlike the intellectuals and academics, the Palestinian issue in the perceptions of the common people in Indonesia is dominated by theological dimension. They mostly do not understand the Palestinian problem in detail, such as Fatah and Hamas problems.<sup>13</sup> For instance, when there is a war the Gaza Strip which was broadcast live on television and other mass media, they understand that the war involves all elements of society and militias in Palestine. In fact, a lot of war that's was going on recently in the Gaza Strip only involve the Hamas militants and the people of Gaza, although it continues to be supported morally by the West Bank and Palestinian society as a whole. In spite of their limited understanding about the Palestinian conflict, Indonesian Muslims are fully aware that the oppressed Palestinian people should be supported because it is associated with dignity of Muslims.<sup>14</sup>

Such support can be identified from the various forms. When performed Friday prayers for instance, is commonly found khatib (preacher) who closes his speech by inviting the congregation to pray for the Palestinian struggle. The practice of preachers in Indonesia is also a preacher routine in Arab countries,

---

<sup>9</sup>Ridwan Saidi famous works is *Fakta dan Data Yahudi di Indonesia Dulu dan Kini* (Jakarta: Khalifa, 2006).

<sup>10</sup>A comment of Zuhairi was when he criticized Hamas for victory celebrations in 8-day war in the Gaza Strip, 2006. He considers the celebration of Hamas was not appropriate because of the many casualties of war including the people of Gaza. See in <http://news.fimadani.com/read/2012/11/23/kader-jil-dan-hti-kritisi-kemenangan-rakyat-gaza/>. Accessed 21 February 2015.

<sup>11</sup>Some comments of Hasibullah Sastrawi more pessimistic towards Palestinian peace. In the Hamas victory in Gaza in 2012, for example, He asserts that the victory will not be long. <http://kompas.com/read/2012/12/04/02222290/Tantangan.Kemerdekaan.Palestina>.

<sup>12</sup><http://theglobejournal.com/politik/azyumardi-azra-indonesia-bisa-jadi-mediator-konflik-israel--palestina/index.php>. Accessed 21 February 2015.

<sup>13</sup>Indonesian society mostly saw in black and white the Palestinian issue. They have simple understanding that Israel and Jews are all evil, so that Muslims must unite to help the Palestinians, in fact, many of Jews who oppose the Israeli occupation and want a peace. Similarly in Palestine, the problem is not just how the Palestinian struggle for independence, but the internal problems between Fatah and Hamas is also quite complicated.

<sup>14</sup>Besides of religious issue the Palestinian issue is also a social historical problem. One of Indonesian literature that discussed this issue is the work of Trias Kuncahyono, in *Jerusalem: Kesucian, Konflik, dan Pengadilan Akbir* (Jakarta: Kompas, 2008).

with the emotional tone denounced and cursed the Jews and Israel and praying for Muslims in Palestine in order to win the war. Thus, generally Indonesian Muslims support the Palestinian issue can not be separated from the theological element.<sup>15</sup>



Figure 1: Friday prayers in Indonesia

Throughout the history of the Palestinian conflict, it is most often done in Indonesia as a form of support for Palestinian Muslims are staging demonstrations. The demonstrations against war in Palestine, especially in the Gaza Strip carried out by various groups, both among students on college campuses, Islamic organizations, Islamic parties and various NGOs.<sup>16</sup> Basically that's demonstrations was a form of humanity, as was done by other communities in European countries and the United States. However, if observed, these actions can not be separated from the ideological dimension as the pioneer and mass demonstrations, mostly from Islamic groups with different ideological background, such as Hizbut Tahrir,<sup>17</sup> Tarbiyah Movement<sup>18</sup> and others. The symbols used were very closely with Islamic nuance, such as women who took action to wear the hijab and posts in the banners of Islam.



---

<sup>15</sup>It has become a common sight that the Palestinian issue is often included in religious rituals of Indonesian society as do the preachers when performing Friday (Jumat) pray.

<sup>16</sup>Due to the number of Palestine solidarity demonstration in Indonesia, BBC of Indonesia had raised the issue of Indonesian demonstration, whether it is political or religious issue? It was expressed that it is true that the tendency of the Indonesian people to do a demonstration was very diverse, there was political and also ideological tendention. See [http://www.bbc.co.uk/indonesia/berita\\_indonesia/2014/07/140716\\_demo\\_gaza\\_politik\\_agama](http://www.bbc.co.uk/indonesia/berita_indonesia/2014/07/140716_demo_gaza_politik_agama)

<sup>17</sup>Reported by Republika, Hizb ut-Tahrir Indonesia held a massive demonstration at the (Bundaran HI) July 20, 2014. <http://www.republika.co.id/berita/inpicture/nasional-inpicture/14/07/20/n90oav-aksi-demo-solidaritas-untuk-palestina-di-bundaran-hi>. Accessed 20 February 2016.

<sup>18</sup>Tarbiyah movement is a movement of education and teaching in the values of Islam by certain groups. In Indonesia, this movement developed by groups that have ideological affiliation with the Muslim Brotherhood in Egypt. This movement was transformed into the Prosperous Justice Party (PKS). More read in "PKS: Implementasi Politik Gerakan Tarbiyah Indonesia dan Pemilu", dalam [https://www.academia.edu/8663909/PKS\\_Implementasi\\_Politik\\_Gerakan\\_Tarbiyah\\_Indonesia\\_dan\\_Pemilu](https://www.academia.edu/8663909/PKS_Implementasi_Politik_Gerakan_Tarbiyah_Indonesia_dan_Pemilu). Accessed 21 February 2016.

Figure 2: some demonstrations to support Palestine

To be more specific, the ideological relations between the Palestinians and the Indonesian Muslim community can be seen on the network of Islamic parties affiliated with the Muslim Brotherhood movement in Egypt, namely the Prosperous Justice Party (PKS).<sup>19</sup> The majority of researchers and Islamism expert stated that PKS is one of the Islamist parties in the world affiliated with the Brotherhood such as Hamas in Palestine and the AKP in Turkey.<sup>20</sup> As one of the Indonesia Parties, PKS which dominated by Tarbiyah activists have the basics movement adopted from the Brotherhood ideology. One of the Brotherhood thought which influenced the PKS is the view of the necessity of taking political action in fighting for Islam. Without going through political channels, it is impossible the Islamic triumph can be achieved.<sup>21</sup>

As a party that managed to get in power in Indonesia, especially in the administration of President Susilo Bambang Yudhoyono and the Government of Joko Widodo today, PKS \_ plays its role in providing support to the Palestinian crisis, especially the crisis in the Gaza Strip. That role could be identified in the form of a statement issued and in the form of humanitarian assistance by sending logistics to the Gaza Strip. In addition, most of the volunteers are scattered in various volunteer organizations also have an affiliation with the PKS and the doctrine of the Muslim Brotherhood.<sup>22</sup>



Figure 3: PKS (Prosperous Justice Party) on their action supporting Palestinian Crisis

At least, that are the forms the ideological perspective of the community and the Indonesian government to the Palestinian crisis. It is undeniable that from the perspective of pan Islamism, as noted, there is a very strong support despite Muslim Indonesia could not give a major influence on conflict resolution and for internal and external conflicts of Palestine.

<sup>19</sup>Anthony Bubalo, Greg Fealy, Whit Mason in *Zealous Democrats Islamism And Democracy In Egypt, Indonesia And Turkey* (New South Wales: Lowy Institute, 2008), 1-5.

<sup>20</sup>*Adalet ve Kalkınma Partisi, (The Justice and Development Party)* or the Turkish Justice and Development Party was the largest party today which was founded in 2001 and is led by Recep Tayyip Erdogan. The party dynamics has been discussed extensively by Hakam Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey* (Cambridge: Middle East Studies, 2009).

<sup>21</sup>The influence is what causes the movement transformed into a political party in Indonesia. Anthony Bubalo, Greg Fealy, Whit Mason in *Zealous Democrats Islamism And Democracy In Egypt, Indonesia And Turkey*, 25-30.

<sup>22</sup>PKS is a party in Indonesia which has strong support for the Gaza crisis. One form of such support as reported in *Republika* 21 November 2012 that hundreds of PKS volunteers ready to go to Gaza. <http://pksjateng.or.id/index.php/read/news/detail/590/Ratusan-Relawan-PKS-Siap-Berangkat-ke-Gaza>. Accessed 21 Maret 2016.

#### **D. Diplomatic and Political Perspective**

The relationship between Indonesians and the Palestinians from the political standpoint can be seen from some form of relation. The most dominant was the Indonesian government's commitment to support the independence of the Palestinian people, both in the form of diplomatic support by international organizations and the government statement to end the Palestinian crisis. Such support was very reasonable because in Indonesian history, Palestine and Egypt were the first two countries to recognize the independence of Indonesia.<sup>23</sup>

The real support by the Government of Indonesia to the Palestinian was also given in the context of a diplomatic by the opening of Palestinian Embassy in Jakarta, although the embassy's activity was very limited because it can not serve important matters such as consular affairs. Palestinians themselves do not have the authority to grant visas because they blockaded Israel.<sup>24</sup> In context of international relations, the opening of embassies is a kind of recognition of the country's sovereignty.<sup>25</sup>

On the contrary, since the establishment of Israel in the Palestinian territories, until now, there has never been the Government's recognition of Indonesia to Israel, although in the period of President Abdurrahman Wahid or Gus Dur was emerged the plan to open diplomatic relations with the state of Israel.<sup>26</sup> However, the discourse was not realized due to strong opposition by elements of the Indonesian people, both from the Islamic organizations, academia as well as public. Until today there was no any diplomatic relations between Indonesia and Israel and both countries not open embassies in Jakarta and Tel Aviv which represents the governments of two countries.

In the event of the Indonesia President election in 2014 ago, one of the issues in the vision and mission of the foreign policy of each candidate for President and Vice President (Prabowo Subiyanto-Hatta Rajasa and Joko Widodo and Jusuf Kalla) is the Palestinian issue. Both candidates competed to reinforce its support for Palestinian independence.<sup>27</sup> One of candidate had participated in a solidarity action in support for Palestine when the last war in

---

<sup>23</sup>Palestine was represented by the Palestinian mufti, Sheikh Muh} Ammad Amin Al-Hushai>ni> are publicly recognized Indonesia's independence on 6 September 1944. One of the media proclaimed this support was the al-Ahram Newspaper of Egypt. <http://www.fimadani.com/kemerdekaan-indonesia-berawal-dari-mesir-dan-palestina/>.

<sup>24</sup>At one time, the author had visited the Palestinian Embassy in Diponegoro streets in Jakarta, did not look any activity inside Embassy. Office Boy in the office also said that all matters for traveling to Palestine can be done at the Embassy of Jordan.

<sup>25</sup>See Ian Brownlie, *Principles of Public International Law*, 3rd ed., (Oxford: Oxford University Press, 1979), 345.

<sup>26</sup>About relationship between Indonesia and Israel government, read in Irmawan Effendi, "Problematika Hubungan Indonesia-Israel" <https://www.academia.edu/4027495/>.

<sup>27</sup>Various media covering the candidates' views at the time, especially in the third debate, one of media can be read in <http://www.tribunnews.com/pemilu-2014/2014/06/23/kubu-jokowi-jk-jokowi-satu-satunya-capres-pedulipalestina-dan-timur-tengah>.

the Gaza Strip.<sup>28</sup> Both are aware that the Palestinian issue is a problem that is supported by the majority of Indonesian people. So this issue will be effectively to be used as a campaign media to gain greater political support. Regardless of whether the issue is only used as a political commodity, or really a sincere support, which certainly proves that the Palestinian political issue was significant for Indonesia Muslims community.



Figure 4: former President and Vice President on their political campaign for Indonesia President election in 2014

Then how does Indonesian government to response the strengthening of Islamists ( Hamas) in Palestine? The Indonesian goverment has no any formal relation with Hamas since the establishment of this organization. When Hamas took power after winning elections in 2006, political relations between these organizations and the Government of Indonesia was not visible. There are several factors that led to the loss of political relations between the two sides. Among them, politically, Hamas does not represent the Palestinian government as the PLO once led by former President Yasir Arafat, and has been in a relationship with Islamic countries, including Indonesia.

Nonetheless, at some moment, the Government of Indonesia, consciously or not, to support the struggle of Hamas in various throes of conflict in the Gaza Strip in recent years. When there was war in Gaza Strip, the Indonesian government continues to provide support to the Palestinian struggle represented by Hamas in the Gaza Strip and condemned the brutality of Israel militant. In providing support, the Government of Indonesia was sometimes criticized by some quarters.<sup>29</sup> For example, when the war in Gaza, President Susilo Bambang Yudhoyono issued a statement that the Palestinian issue is entirely a political issue not a religious problem. This statement was

---

<sup>28</sup>Prabowo participated in solidarity rally carried out by the Palestinian National Committee for Palestinian People (KNRP) July 11, 2014.  
[Http://www.muslimdaily.net/berita/nasional/prabowo-ikut-aksi-solidaritas-untuk-palestina.html](http://www.muslimdaily.net/berita/nasional/prabowo-ikut-aksi-solidaritas-untuk-palestina.html).

<sup>29</sup>SBY on July 31, 2014 sent an open letter to the world community, including the United Nations to push Israel to halt its attacks into the Gaza Strip.  
[Http://www.republika.co.id/berita/internasional/palestina-israel/14/07/31/n9ki51-isi-surat-terbuka-sby-tentang-krisis-kemanusiaan-di-gaza](http://www.republika.co.id/berita/internasional/palestina-israel/14/07/31/n9ki51-isi-surat-terbuka-sby-tentang-krisis-kemanusiaan-di-gaza). Accessed 2 Marc 2016.

criticized by many who thought that the Palestinian problem can not be separated from the issue of religion and politics.<sup>30</sup>

An effort to establish political relations with Indonesia carried out by the Hamas movement recently. In 2014 a Hamas delegation visited Indonesia to explore the opening of political relations with Indonesia. The Hamas delegation visited the Indonesian Parliament for approval the establishment of formal relations between Indonesia and Hamas.<sup>31</sup> However, it was not successful because the various parties do not agree to this effort, including MUI, NU and Muhammadiyah. One of the groups that explicitly rejects was Muhammadiyah. As stated by the Muhammadiyah general chairman Din Syamsuddin, the opening of diplomatic relations between the Government and Hamas will be a problem because the current government has a formal relationship with the Palestinian Government Official. So to avoid duality of the relationship between Indonesia and Palestine, Indonesia must be only recognized the Palestinian Authority, while Hamas does not represent the Palestinian Authority.<sup>32</sup>



Figure 5: The Visit of Hamas Delegation to Indonesia on 2014

Until today, the Government of Indonesia continues to make a serious attempt to strive for the independence of Palestine. In the commemoration event of Asian-African Conference (AAC) in 2015 held in Indonesia, the Palestinian Authority, represented by Prime Minister Rami Hamdallah was not want to waste valuable opportunity to build the support from the countries of Asia and Africa to support independence. The momentum was very good indeed, where one of discussion focus in the conference was about the Middle East crisis and how to end the conflicts in the region. There were two important issues discussed in the context of the Middle East conflict are the problem of Palestinian independence and the issue of IS terrorism.

---

<sup>30</sup>See in <http://m.inilah.com/news/detail/75203/sby-bisa-terganjal-isu-palestina>. Accessed 2 Marc 2016.

<sup>31</sup>House Parlement leaders accepted the Hamas visit, <http://www.antaraneews.com/berita/466697/pimpinan-dpr-terima-kunjungan-hamas>. Accessed 2 Marc 2016.

<sup>32</sup>Din Syamsuddin's statement published in the <http://news.metrotvnews.com/read/2014/11/30/325774/ini-alasan-din-tolak-hamas-buka-kantor-di-jakarta>.

Referring to the implementation of AAC in Bandung in 1955, the main theme discussed the countries participating in the Conference was the problem of colonialism. It was still a lot of the colonial countries and yet di not gained independence. One of the countries that experienced the colonial occupation was Palestine. After 60 years of first ACC that was call for the elimination of colonialism, in fact, there are countries in this world that is not free today. In a sense, the Asian-African Conference still fails to bring the mission of independence for countries in Asia and Africa because the Palestinians have not been able to achieve his independence.

Indonesian President Joko Widodo in his speech in front of conference participants expressly called to Palestinian independence, and agreed by the leaders of Asian and African countries were present. The final decision of the Conference produced three documents, one of that contains the declaration of a Palestine independent. However, if observed, numerous calls by leaders of Asian and African countries can not be considered as a concrete step and can not give any influence on the Israeli-Palestinian peace. Since the first event of AAC 1955 until today, all countries that are members of the Conference, especially the Islamic countries want the independence of Palestine. But the support has not in fact produced anything.



Figure 6: Asian-African Conference (AAC) in 2015 held in Indonesia

## E. Humanitarian Approach

As well known that when there is a conflict, especially armed conflict, it of course would have resulted in human casualties.<sup>33</sup> In this case, the Palestinian conflict was one of the longest conflicts and caused many victims on both sides. Not only from the Palestinian side, on the Israeli side also claimed many victims. However, the number of casualties on the Palestinian side is much more than the victims of the Israelis. Ironically, casualties of the Israeli-Palestinian conflict are mostly civilians.<sup>34</sup>

To see the relation between Indonesia and Palestine from the perspective of humanism, it is most fitting to be discussed how the efforts of the international community in helping the victims of conflict in Palestine. In the context of Indonesia, the Palestinian crisis is always to be society and

---

<sup>33</sup>The theory of the conflict, including military conflicts studied by Johan Galtung.

<sup>34</sup>The number of victims of Palestinian conflict has been very much although the details data are not found. The intense international media proclaim this conflict were al-Jazeera and the BBC.



governments concern, so that efforts to contribute in this issue are to continuous as a form of solidarity and no doubt that the strength of religious solidarity between Indonesia and Palestine. The attempt to give humanitarian aid was in some form. Among other things, assistance in education, health, and most do was to provide financial assistance.

In the field of education, although not significant, Indonesian solidarity showed for instance when one community build a house of Tahfiz (Daar al-Qur'an) in Gaza initiated by one religious leader Ustaz Yusuf Mansur.<sup>35</sup> The purpose of the establishment of the Foundation was to help provide educational facilities to the children of Gaza, especially in the field of Islamic education. In conflict areas the foundation of any institution is certainly not easy to do it, contrary in an area which does not conflict such as in Indonesia. The challenges and risks must be faced. Challenges in the financial sector is very large because of the source of funding comes from public donations which requires a long process to collect. After that, to bring aid to the Gaza Strip should use a limited amount of cash and having to pass various checkpoints both in the country and in Egypt (Gaza border).<sup>36</sup> After arriving in Gaza, to build the infrastructure full of the high risk, because any time the region can obtain a military attack from Israel. However, due to the solidarity of humanity and Islam, volunteers with the persistent advocacy of aid although the amount is not significant.



Figure 7: a house of Tahfiz (Daar al-Qur'an) in Gaza initiated by one religious leader Ustaz Yusuf Mansur

The significant assistance has been done by the Muslim community and the Indonesian government was direct assistance in the form of money, food, medicine and health infrastructure (hospital). This assistance provided through government agencies, volunteer organizations and international humanitarian organizations. There are so many volunteer organizations that concern to mobilize assistance to the Palestinians, especially Gaza. Such organizations: Mercy,<sup>37</sup> Indonesian Red Crescent (BSMI),<sup>38</sup> the Indonesian Committee for

---

<sup>35</sup>[Http://www.pppa.or.id/modul.php?content=berita&idb=552](http://www.pppa.or.id/modul.php?content=berita&idb=552).

<sup>36</sup>The interview with one of the volunteers of the Indonesian Committee for Solidarity of Palestine (KISPA), Jakarta, 12 November 2014.

<sup>37</sup>MER-C (*Medical Emergency Rescue Committee*) is a social and humanitarian organization engage in medical emergencies and has character of trust, professional, neutral, independent, voluntary, and high mobility. This organization has been providing assistance to the Palestinians is large enough and managed to build Indonesia's Hospital in the region.

Solidarity with Palestine (KISPA),<sup>39</sup> the National Committee of the Palestinian People (KNRP),<sup>40</sup> and others. All of these organizations basically have the same goal of collecting funds from the people of Indonesia and submit them directly to the residents of the Gaza Strip, in the form of money, food and medicine. One of the important achievements of some of these organizations is the success of the volunteers Mercy Hospital building in the Gaza Strip.



Figure 8: Indonesia Hospital at Gaza Strip

The militancy of Indonesian volunteers to help the Palestinian people in the Gaza Strip was largest than others. Many of Indonesian volunteer who have many years of living in the Gaza Strip with humanitarian missions. One of them is Abdullah Onim, a volunteer who is still in the Gaza Strip and also a correspondent for one of the leading television channels in Indonesia. In the event of the Israeli air force attack against a ship carrying logistic aided to the Gaza Strip in May 2010,<sup>41</sup> the Mavi Marmara from Turkey, some Indonesian volunteers also participated in the ship -one of them the head of KISPA Ustadz Ferry Nur- although no one becomes a victim. This ship was not able to penetrate the Gaza Strip because it was intercepted by the Israeli military. These events later received international condemnation including from the Government of Indonesia.<sup>42</sup>

Until today, the activity of the Indonesian volunteers is very limited because it is difficult to deliver aid to the Gaza Strip. After the falling of Egypt

---

<sup>38</sup>Indonesia Red Crescent or BSMI an institution engaged in health and social care in Indonesia and to cooperate with humanitarian agencies at the national, regional and international. Relating to the Gaza conflict, in early 2009, BSMI volunteers went to Palestine during a humanitarian disaster as a result of Israeli military action into Gaza which is the sovereign territory of Palestine.

<sup>39</sup>KISPA is a humanitarian organization in Indonesia actively in distributing aid to the Palestinians. This organization was established on the 1st Rabiul Awwal 1423 H or May 14, 2002. The organization was first located in the office of the Indonesian Ulema Council (MUI) at the Istiqlal Mosque, the agency was created and was a combination of 20 Islamic organizations. One of its founders is Din Syamsuddin. Read on [http://www.eramuslim.com/berita/info-umat/ferry-nur-ketua-kispa-periode-2009-2014-amanah-ini-akan-saya-jalankan-sepenuhnya.htm#.V0k62\\_mUeuE](http://www.eramuslim.com/berita/info-umat/ferry-nur-ketua-kispa-periode-2009-2014-amanah-ini-akan-saya-jalankan-sepenuhnya.htm#.V0k62_mUeuE). Accessed 20 April 2016.

<sup>40</sup>Is an organization founded on May 8, 2006 it has a role in distributing aid to the Palestinians. Information about KNRP, see <http://www.knrp.org/>.

<sup>41</sup>The activity of Abdullah Onim should be accessed in <http://www.pkspiyungan.org/2014/07/sosok-abdillah-onim-relawan-indonesia.html>.

<sup>42</sup>Chronology of the events can be found in <http://www.voaindonesia.com/read/indonesia/2010/06/03/6707/kisah-relawan-indonesia-saat-penyerbuan-kapal-mavi-marmara/#sthash>.

President Muhammad Mursi from his power in mid 2014, which ousted President Mohammed al-Sisi this time, the Gaza Strip can not be penetrated by the volunteers because of the attitude of the Egyptian Government very repressive against the Brotherhood links. The Egyptian government shut down the Rafah border for fear the intense interaction between the Hamas and the Muslim Brotherhood in Egypt.

## **F. Conclusion**

From the above explanation it can be concluded that the shape of Indonesia's support to the Palestinians could be identified in three types; ideological (Pan-Islamism), political and humanism. From the standpoint of Pan-Islamism, Indonesian community has always supported Palestine issue in a variety of expressions. Praying for Palestinians in a Friday sermon, staged and others support form of expression by Indonesian Muslim society to the struggle of the Palestinian people is always existed. From a political standpoint, the Indonesian government has always supported the Palestinian struggle for independence, either in the form of a statement or through international organizations. From the humanism perspective, Indonesia is including of many countries that provide humanitarian aid to the Gaza Strip.

Based on the analysis conducted above, it can be concluded that in the perspective of conflict high politics, pan-Arabism be still one strong grounding in the pattern of relations of Arab countries and Pan-Islamism in the greater coverage, although it can not be denied that the relationship between the country- Islamic and Arab countries are also guided by political interests. In the case of Palestine, the Arab countries in general, maintaining relations with Fatah and Hamas Islamism. This is done in a variety of models, in the form of moral support, financial or rhetorical. The relationship is an important factor that Islamists can exist in the Palestinian political constellation. However, the participation rate of Arab and international community from one country to another varies, depending on the outlook and of each interest.

Many of Islamic state aid to the Palestinians also can not be separated by political interests and elements of sectarianism. The existence of Iran and other Arab countries in case Fatah and Hamas competition could not be separated from the Sunni and Shiite rivalry. Whereas until recently, in general the west view against Islamist groups still tend to be negative and regard Hamas as a terrorist institution. Last in the case of Indonesia's relationship with Palestine, it also can not be separated from three standpoints; Pan-Islamism viewpoint, political and Humanism. The accumulation of these three issues make the support Indonesia Muslim community to the Palestine is considered strong enough.

## Bibliography

- Ali Abu Nimeh, " Hamas and the Two State Solution: Villain, Victim, or Missing Ingredient," *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 3, (2008).
- Mohammad Abu-Nimer. "Conflict Resolution in an Islamic Context: Some Conceptual Questions." *In Peace & Change*, Vol. 21, no. 1. January, 1996.
- Sherifa Zuhur, " Hamas and Israel: conflicting Strategies of Group-Based Politic", dalam Nejc Kardelj (ed.), *Israel Versus Hamasi* (New York: Nova Science Publishers, 2010).
- Michael Irving Jensen, *The Political Ideology of Hamas: A Grassroots Perspective* (New York: I.B. Tauris, 2009).
- Kuel Jok, "Conflict of National Identity in Sudan" *Academic Dissertation*, University of Helsinki, (2012).
- Osama Abu Rāsyid dan Paul Syam, " Hamas: Tasyaddud 'Aqā'idī wa Murūnah Siyāsiyyah", *Silsilah Tarjamaāt al-Zaitūnah* 47, (Januari 2010).
- Robert Satloff, "Origins, Tactics, Strategy, and Response" dalam *Hamas Triumphant, Implication for Security, Politics, Economy, and Strategy*, The Washington Institute for Near East Policy (2006).
- Abu Nimr tentang studi perdamaian bisa dilihat dalam Muhammad Abu Nimer, *Nonviolence and Peacebuilding in islam* (Florida: University Press of Florida, 2003).
- Mahmūd Zihār, *Isbkāliyyah al-Khitāb al-Siyāsī al-Islāmī al-Mu'asyir* (Beirut: Dār al-Mustaqbal, tt.).
- Ashraf al-'Ajamī, "al-Mar'ah wa al-Intikhābāt" *Majallah Tasāmub*", Edisi 5, (2004).
- Ali Abunimeh, " Hamas and The Two State Solution: Villain, Victim, or Missing Ingredient," *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 3, Summer 2008.
- Jim Zanotti (ed.), "Israel and Hamas: Conflict in Gaza (2008-2009)" *Congressional Research Service*, (Februari 2009).
- Aaron D. Pina, "Fatah and Hamas: the New Palestinian Factional Reality", *CSR Report for Congress* (Maret 2006), 2.
- Khālid al-Hindī, *'Amaliyyah al-Binā al-Wathanī al-Filistīnī, Wajhab Nazrin Islāmīyyah* (Nablus: Markaz al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-Filistīniyyah, 1999).
- Jamāl Manshur, *al-Tabannul al-Dimuqrāfī al-Filistāni Wajhab Nazhr Islāmīyyah* (Nablus: Markaz al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-Filistīniyyah, 1999).
- Mahmūd al-Zihār, *al-Qawāsim al-Mushtarakah wa Wibdat al-Hadf fi al-Sulthab wa al-Mu'aridhab* (Ramallah: Manshurāt Wizārah al-Plām, 1995). Boris Dewiel, *Democracy; A History of Ideas* (Canada: University of British Columbia Press).
- David Potter, David Goldblatt, Margaret Kiloh, Paul Lewis, *Democratization* (USA: Polity Press in Assosiation with the Open University, 2000).
- John L. Esposito & John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996).

- Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Islam Negara dan Civil Society* (Jakarta: Paramadina, 2005), 279.
- Majid Khadduri, *Arab Contemporaries, the Role of Personalities in Politics* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press).
- Hakan Yilmaz , “Islam, Sovereignty, and Democracy: A Turkish View”, *Middle East Journal*, Vol. 61, No. 3 (Summer, 2007).
- David Held, *Models for Democracy* (London: Blackwell Publisher, 2000), 294.
- Sami Zubaida, *Islam the People and the State: Polical Ideas and Movements in the Middle East* (London: I.B. Tauris, 2009).
- Abu al-A’la al-Maūdūdī, *The Polical Theory of Islam* (Pathankot: Maktab al-Jama’at al-Islami,tt).
- Youssef M. Choueriri, *Islamic Fundamentalism* (London, 1990).
- Ayatullah Khumaini, “An Islamic State: Point of View” dalam Salim Azzam, (ed.), *Concept of Islamic State* (Kuala Lumpur: ABIM,

## RE-EXAMINING INDONESIAN ISLAM AS MODEL FOR DEMOCRATIC MUSLIM-MAJORITY COUNTRIES<sup>43</sup>

Annas Rolli Muchlisin<sup>44</sup>

Departement of Qur'anic Science and Exegesis, State Islamic University Sunan  
Kalijaga Yogyakarta

Street Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281

Email: [annas.rolli96@gmail.com](mailto:annas.rolli96@gmail.com)

**Abstract:** *A very long heated debate on whether or not democracy is inherently in line with Islam happens in many countries. The reliable fact proved that most of Muslim majority countries rejected democracy system to be implemented in their countries. While most of Muslim-majority country rejected to implement the democracy system in their countries, Indonesia allegedly appeared as model Muslim-majority country that integrates Islamic teachings and democracy values. Its ability to fuse democracy and Islam was praised by many political pundits and academicians from both Indonesia itself and other countries. Notwithstanding some has been optimist with the relation between Islam and democracy in Indonesia, this optimistic attitude should be reexamined for there are still many hardliner Islamic groups that threaten Indonesia democracy and Pancasila. The existence of these groups has added the large number of violence and intolerance behavior against minority groups. This raises a question, could we still put hope on Indonesian Islam as a model for democratic Muslim-majority countries? This article will deeply explore to answer it.*

**Keywords:** Democracy, Indonesian Islam, Moderate Islamic Civil Society Organization, Pancasila

### Introduction

Islam and democracy are said to be in relationship fraught with many problems because of their different system and source. Islam supposedly puts the God's authority above all authorities beside Him, whereas the democracy when makes decision and law is based on the agreement of majority of society. Or in simple word, the highest decision in Islam is on God's hand, while in

---

<sup>43</sup> This paper is submitted to be presented at the 16<sup>th</sup> Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) at State Institute of Islamic Studies Raden Intan Lampung November 1-4, 2016.

<sup>44</sup> An Undergraduate student of Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, State Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta, an awardee of Ministry of Religious Affairs scholarship

democracy the highest authority is on society agreement. According to the orthodox Muslim views, the God has made all laws for every single activity of humankind, so the obligation of them is only following those laws. For them, the Qur'an has commanded the Muslim society to embrace Islam by *kaffah* or completely as in their minds Islam has decided everything for Muslims, not only in ritual aspect, but also in system by which a state should run.

This difference often leads to very long discussion and debate between those who is eager to apply Islamic laws, known as *syariah*, in accordance with what was literally written in primary Islamic sources such as the Qur'an and the prophetic traditions and those who want to implement the democracy system which could accommodate all needs and interests of society from various religious beliefs and cultures, particularly in a country with multi religions, ethnics, and cultures. The fact has shown that democracy is the most successful system for a country with plural society.

On the relation between Islam and state, Muslim societies are divided at least into three groups. First, those who tend to force Islamic laws to be implemented in their countries. For them, kinds of Islamic laws such as cutting hand for thieves and killing for murderers as was literally written in the Qur'an are absolute and universal. Hence, they should be implemented all times and places regardless the changing era and problem. This group is representative of Muslims that want to found Islamic theocracy and to reject all country systems created by human thought. Some prominent Muslim scholars in this group are Hassan al-Banna, Sayyid Quthb, Abu al-A'la al-Maududi (Zaprul Khan, 2014).

Second, Muslims group who argued Islam and state are two different entities that each of them has its own place and orientation, so they could not be put together to avoid overlapping from both of them. All religions including Islam are private business between God and His worshipers, while state is in public sphere. This group is representative of Muslims who prefer the secular state. Some of the figures of this group are Ali Raziq and Thaha Husien (Zaprul Khan, 2014).

Third, Muslims group which is going to take middle ground from two aforementioned different Muslim groups. Of this group opinions is Islamic tenets should not be implemented in modern era as were written literally in primary Islamic sources, but the task of Muslim scholars is to catch the spirit contained in both Qur'an verses and redaction of prophetic tradition and, then, to apply this spirit in the context of modern society. This group could not agree with the first group opinion as for them Islam has given the wide opportunity for humans to optimally use their brains to create a system that could bring them to the better life in the world as well as contrasts with the second group because a state should not be separated from religious values as a principle of life. Muslim scholars that are included in this group are Muhammad Abduh and Muhammad Husien Haikal (Zaprul Khan, 2014).

Among those three groups, it seems that the first is predominant in Islamic world. It can be seen that of the 192 countries in the world today, 121

are electoral democracies; but in countries with a Muslim majority, only eleven of forty-seven (or twenty-three per cent) have democratically governments. In the non-Islamic world, there are 110 electoral democracies out of 145 states, or over seventy-six per cent. The report concludes that a non-Muslim majority country is three times more likely to be democratic than a Muslim-majority one (Azra, 2006).

Responding to the debate on relation between Islam and democracy, both Muslim and Western academicians and scholars are divided into two groups. First is an optimist group which argued that the roots of democracy could be found in early Islam. It was by Medina charter the Prophet has put a very democratic system which accommodated interests and needs of all societies of Medina coming from various religious and cultural backgrounds. This foundation of democratic system then was followed by senior Companions when electing the *kehalifah* after the Prophet has passed away. The four leaders of Muslim communities after the Prophet, known as *al-Kbulafa al-Rasyidun*, were elected by a discussion led by senior Companions in which every single of companion could tell his opinion regarding the candidate who is proper to be the next leader. Although this was a form of the earliest democratic system in Muslim world that was modeled by the early Muslim community, the latter generation did not follow to apply this system. It was dynasty of Umayya that firstly converted this system to be an empire system where only the king's children who is proper to be the next king.

Second is skeptic group which doubts Islam could be compatible with democracy. This group insisted Islam has commanded all Muslims to judge all aspects of human life including the law by which a state perform by the law of God and has provoked its followers that they are the soldiers of God who are serving to build 'God kingdom'. This group eventually asserted Islam, like other religions, is eager to establish Islamic theocracy.

The argument of the latter is now supported by the presence of some Muslim organizations across many countries that force and provoke to establish Islamic state. This is also added by a large number of disorders which really happened in Middle East, the land where mostly Muslims live.

While most of Muslim-majority country rejected to implement the democracy system in their countries, Indonesia attempts to appear as a model Muslim-majority country that integrates Islamic teachings and democracy system. Its ability to fuse democracy and Islam was praised by many political pundits and academicians from both Indonesia itself and other countries. The integration between Islam and democracy in Indonesia is a result of how Indonesian Muslims live Islam in this country and connect it with local cultures. It could not be denied that Indonesian local cultures that less emotional and glorify polite behavior have influenced the minds and attitudes of Indonesian Muslims. Islam which has integrated with these local cultures then formed a very unique Islam, it is Indonesian Islam.



## **Indonesian Islam and Democracy**

Indonesian could celebrate their independence day in August 17, 1945 after being colonized for more than three centuries due to the struggle and effort of all societies. Their successful in expelling the colonizers could be achieved by uniting all powers of society regardless their different tribes, local languages, skins, and religious faiths. From very early age, Indonesian has learnt nationalism should be put higher than other kinds of loving groups.

Being aware of the potencies which can emerge from group diversities that could disunity Indonesian society, Indonesian founding fathers had put five basic principles on which Indonesian governmental system should strongly hold, and these principles has strengthened the existence of democracy in Indonesia, it is known as Pancasila. Though pancasila as basic principles today is accepted by all Indonesian societies, these principles in the first time to several years later met many problems and obstacles that threatened them. One of its biggest problem emerged four years after the independence of Indonesia in 1945. A radical Muslim movement under the leadership of Kartosuwirjo in West Java attempted to establish the Indonesian Islamic State (Negara Islam Indonesia-NII) on 7<sup>th</sup> of August, 1949 (Hadi, 2007). Fortunately this attempt failed because a large number of moderate Indonesian Muslim disagreed with this kind of state, for them Indonesia may not implement theocracy system (Hoesterey, 2013).

Even though problems bothering pancasila and democracy in Indonesia still appeared in many years afterwards, Indonesia has consistently done its level best in democratic transition. It could be seen that from its independence until recently, Indonesia had a history of weak parliamentary institutions and was ruled continuously by the military from 1965 until 1998. Moreover, at the beginning of the democratic transition in 1998, the country found itself in the midst of its worst economic crisis since independence, with -14.3 percent growth; indeed, Indonesia's per capita GDP did not consistently return to 1997 levels until the fifth year of the transition, in 2003 (Kunklur, 2013).

For all these reasons and the fact that Indonesia had a Muslim majority with what appeared to be growing violent militants, at the end of the 1990s the country seemed to many analysts an extremely unlikely candidate for a successful democratic transition.

But where does Indonesia stand today? Surprisingly, in Freedom House's world rankings of "political rights", India, the longest-enduring democracy in the developing world, and Indonesia have since 2006 had an identical ranking, a 2, the second-highest possible score on the Freedom House seven-point democracy scale. Furthermore, Indonesia receives a score of +8 in Polity IV's twenty-one-point ranking of all countries in the world, where +10 is the most democratic and -10 the most autocratic. Indonesia's combined ranking by Freedom House and Polity IV has been better since 2006 than any of the nine other Association of Southeast Asian Nations countries, including

Catholic Philippines, Confucian Singapore, and Muslim Malaysia (Kunklur, 2013).

In the context of its new political stability, Indonesia for the period 2005-2010 joined China, India, and Brazil as one of the world's fastest-growing economies. Furthermore, the Economist Intelligence Unit estimates that Indonesia's real GDP growth from 2011 to 2030 should continue at more than 5 percent per year (Kunklur, 2013).

From those facts, Pancasila has proven to be, from its first emergence in Indonesian political principles until nowadays, able in keeping unity and harmony life among societies with a lot of diversities they have.

In relation state-Islam, Indonesia began to be considered as a model for countries which want to get Islam and democracy compatible after the failure of Arab spring. Many diplomats, academics, and political pundits, after searching for the best political analogy for the relation between Islam and state, have offered Indonesia due to its very unique expression of Indonesian Muslims as the model. For instance, Hillary Clinton, during her 2009 visit to Indonesia, proclaimed: "If you want to know whether Islam, democracy, modernity, and women's right can coexist, go to Indonesia" (Buehler, 2009).

Indonesia is the largest Muslim-majority country in the world. Home to approximately 230 million people of which more than 85% follow Islam (Buehler, 2009). Indonesia is also the world's third largest democracy after India and the United States of America. This article will, furthermore, see the democracy achievements received by Indonesian.

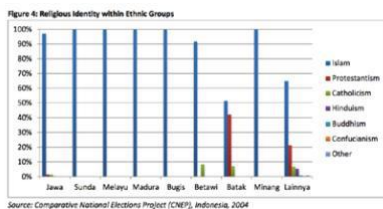
The Australia-Indonesia Centre in their presentation power points shows that Indonesia and Turkey represent the most successful Muslim majority nations. To prove the aforementioned claim, the Centre then lists Muslim-majority countries and shows the score given by two frequently used indices: Freedom in the World (2012) by the US-based Freedom House and the 2011 Democracy Index by the Economist Intelligence Unit. These indices are frequently used in Western media, but attracted some criticism and may not reflect recent changes.

As of 2012, Indonesia is the only Muslim-majority nation acknowledged as democratic by both Freedom House and Economist democracy indexes. See table below:

Location	Democracy Index Score	Democracy Index Rank	Democracy Index Category	Freedom in the World Status	Type of Government	Religion and State
Afghanistan	2.46	152	Authoritarian regime	Not free	Islamic republic	Islamic state
Albania	5.85	87	Hybrid regime	Partly free	Parliamentary republic	Secular state
Algeria	3.44	132	Authoritarian regime	Not free	Semi-presidential system, republic	State religion
Armenia	3.95	140	Authoritarian regime	Not free	Presidential system	Secular state
Guinea	2.79	148	Authoritarian regime	Partly free	Presidential system	Secular state
Indonesia*	6.53	40	Free and democracy	Free	Presidential system, republic, regional state, bicameralism	Secular state
Iran	1.56	190	Authoritarian regime	Not free	Islamic republic	Islamic state
Iraq	4.05	112	Hybrid regime	Not free	Parliamentary republic	Secular state
Jordan	3.89	118	Authoritarian regime	Not free	Constitutional monarchy	State religion
Kazakhstan	3.24	137	Authoritarian regime	Not free	Secular state	Secular state

The Indonesian transition thus cannot be comprehended without attention to the constructive role that the large Islamic organization played in fostering the pro-democratic attitudes and movements that helped weaken the authoritarian regime, facilitate the transition, and bolster consolidation efforts (Kunkler, 2013).

In addition Indonesia's successful transition to democracy system could not be achieved only by the efforts and strategies taken by its leaders and governments, but also by supportive participation of all societies. And because majority of its society embrace Islam as their religion, so talking about democracy in Indonesia could not be separated from discussing this majority's religion. The religion, of course, has played very important role in public sphere. The table below will show religious identity within ethnic groups in Indonesia.



From the table pointing religious identity within Indonesian society and showing Islam as religion of majority of Indonesian, this article, once more, stresses that we cannot ignore Islam in discussing the democracy in Indonesia.

In debate on secularism and liberal democracy, two major areas concerning religious actors' attitudes are frequently debated and are relevant for this discussion. The first concerns whether religious actors are a positive or negative force for democratization. There obviously are numerous examples throughout history where various religions have played a nondemocratic role. However, at times religion has been able to act as a positive force. The second major debate concerns attitudes toward secularism and whether religion, even if it is a positive force, should be an active participant at all in the public sphere of a democracy. Indeed, John Rawls, the most famous twentieth-century political philosopher in the English-speaking world, argued that religion must be "taken off" the political agenda (Kunkler, 2013).

Is Rawls' influential injunction that religion should be taken off the public agenda democratically and philosophically reasonable? In my view on experiences of Indonesian Muslims regarding the compatibility of Islam and democracy in Indonesia, I have any objections against Rawls' offer. In latter paragraph I will describe the role of Islam in shaping democracy value in Indonesia.

In 1995 the role of Islam in Indonesia became increasingly interwoven into various aspects of politics and national life. In order to understand how and why this has happened, differing streams of contemporary Indonesian

Islamic debate must be recognized. First, there are at least two contradictory visions of the proper role of Islam in the state. On the one hand, many, perhaps a strong majority, of Indonesian Muslims appear quite comfortable with a government that is basically politically democrat. For example, Abdurrahman Wahid, the leader of Indonesia's largest Islamic organization, the Nahdlatul Ulama, argues that ordinary Indonesian Muslims are quite content to freely practice their religion in democratic state.

### **The Challenges of Democracy in Indonesia**

All this time, Indonesia is often claimed as the largest Muslim country in the world that proved to advocate and practice democracy. Indonesia also often stated that although the majority of Muslims is staying here, they continue to protect and not to impose its will on the minority religious groups, adherents of minority faiths, and indigenous peoples. That can be happen because Indonesian Muslims practice tolerant religious and uphold the principle of 'Bhinneka Tunggal Ika', Unity in Diversity, in their daily lives. However, those claim and statement are questioned when we witnessed a number of discriminatory practices against religious minorities, ethnic, cultural, and other lifestyle over the past few years. In addition, there is also the practice of intolerance and violence acted by certain community groups, which was reported by national and international news.

Fanani (2012) said that studies conducted by Nicola Colbran indicate that this country is accused of failing to protect its citizens from the practice of discrimination, intolerance, and violence. If these practices still go on, perhaps the Pancasila, the 1945 Constitution, the Republic of Indonesia (NKRI), and unity in diversity as the basis for upholding religious freedom in Indonesia will only be a political jargon that is poor implementation and no trust.

Surprisingly, the last in June 2012, The Fund for Peace released back Failed State Index 2012. The Index that has been done by eight times ranked Indonesia as countries vulnerable to failure. In the explanation of this index, the enforcement of human rights in Indonesia is weak and likely to deteriorate in recent years (Fanani, 2012).

Many cases of human rights violations have occurred. Among them is the case of the persecution of the Ahmadiyah congregation, violence against the Shiite community, the attack on the Council of Tafsir Al-Quran (MTA), and the case of the prohibition of establishment of worship places in several places.

Mulyana (2011) reported one of the best examples of that was the tragedy of Cikeusik which happened in February 6, 2011. This tragedy took place in Umbulan village, Banten. The tragedy began when 15 Ahmadiyya congregations from Jakarta came to Cikeusik to hold some meetings with Ahmadiyya members in the village. Unfortunately, at 10.45 p.m. approximately 1,500 people from around the village Umbulan, Cikeusik, went to the house of meeting. They carried a variety of equipment of wood, stones and sharp weapons. The situation became tense and eventually the clash was inevitable.

Not only that, two units of motorcycles and two cars were burned. As a result of the incident, three alleged members of Ahmadiyya died. This tragedy can be watched widely in youtube.

Publishing final report year of national commission for human rights of the republic of Indonesia 2015, Commission for Human Rights of the Republic of Indonesia (2016) informed that the number of complaints of violations of the right to religious freedom in 2015 has increased from the number of complaints in 2014. The increasing number of complaints this year can be seen as an indicator that the number of violations of the right to religious freedom in 2015 is higher than in the previous year.

Among violations of the right to religious freedom, the kind of action that most complained on this year is the act prohibit, impair or impede the establishment of houses of worship both churches, mosques or other houses of worship. The report of national commission for human right, then, wrote some examples, such as the termination of 19 churches activities in Aceh Singkil, sealing 7 churches in Banda Aceh, cessation of church construction in Bandung, sealing 7 churches in Cianjur, termination of mosque construction in Manokwari, sealing GKI Yasmin church in Bogor, prohibition of 7 churches in Bandung, demolition and destruction of Huria Kristen Indonesia church in Samarinda, prohibition of mosque establishment in Bitung, and so on.

Halili (2016) reported that in 2015 Setara Institute recorded 196 violations of freedom of religion/ belief with 236 forms of action spread throughout Indonesia. Compared with a year ago, this number shows a significant increase. In 2014, the number of violations that occurred only 134 events, while the act of infringing only 177 actions.

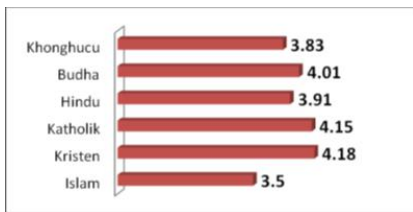
In addition Setara Institute research data in the past nine years shows that minorities are repeatedly and continuously being the object of violations of freedom of religion / belief. Minority groups in turn become the victims of abuse. One time the minority Ahmadiyah got the highest number of being victims of violations in 2008, 2011, and 2013. At other times Christians are the highest victims in 2010 and 2012. The religious sect became the largest victims in 2007, 2009, and 2014 while the Shiites became the most casualties in the latest year 2015. After 2014 the biggest victim was the Ahmadiyya community, this year the most widely became the victims is Shiite. They are the victims in 31 events.

The institute, then, released some groups that mostly became an actor of violations. The institute told that non-state actors in the top five rankings after society are FPI and the Alliance of Islamic Organizations in each of the 13 actions of intolerance, MUI with 12 actions, and religious leaders or community with 8 actions.

From aforementioned fact and survey we can see that intolerance actions do happen in our country and becomes a big problem for democratic government. This case surely smears the name of Indonesian Islam in front of global world whereas many people have put hope on Indonesian Islam to be an

ideal Muslim majority country which implements democratic government. Muslim as a majority religious group in Indonesia should accommodate the interests of minority groups and may not force their will on others because all members of society get the same rights in democratic system.

Puslitbang Kemenag RI (2013) researched on harmony life among religions followers. This research showed that in harmony aspect Islam followers in Indonesia got the last rank in comparison to other religion followers. It means that Indonesian Muslim still often act intolerantly.



Jajat Burhanuddin (2007) from the center of research on Islam and society at State Islamic University Syarif Hidayatullah did research on harmony life within Indonesian and the result was very surprisingly. The survey which used multi stage random sampling method in collecting the data showed that 62.4 % of Muslim society in Indonesia could not agree a non-Muslim be a president in Indonesia, 55.3% of them did not allow non-Muslim groups to hold their religious events in public sphere which is near Muslim houses, and 51.6% of them did not allow non-Muslim groups to build the churches in Muslim residents. This statistic data shows that the level of tolerance within Muslim community is still very low.

Those intolerance behaviors and a large number of violations of course were caused by many factors. One of the most important factors beyond those evil behaviors is the spirit of the wrong jihad. The jihad ideology was misused by some hard-liner Muslim groups to get the support from Muslim community to establish Islamic state in Indonesia. It can be seen from the early time of Indonesia when Kartosuwirjo in West Java attempted to establish the Indonesian Islamic State (Negara Islam Indonesia) on 7<sup>th</sup> of August 1949, four years after the independence of Indonesia (Hadi, 2007). Fortunately this attempt failed because a large number of moderate Indonesian Muslim disagreed with this kind of state, for they Indonesia may not implement theocracy system (Hoesterey, 2013).

Though this organization was resigned in 1960s, some radical Muslim organizations with same purpose and characteristic still emerge after that, even still exist today. One of these organizations that is very important is Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) that has slogan to unify Muslim society under *kehilafah* system. The activists of this organization force to implement *syaria* in Indonesia and tend to reject *pancasila* as a way of life for Indonesian because according to

them that *pancasila* is only a product of human thought which is not higher than al-Qur'an and al-Sunnah (al Waie, 2011). This kind of movement, of course, threatens Indonesia sovereignty and democracy.

In early 2016 Indonesians as well as global society were surprised by terror attack in Jakarta which was happened on 14 January 2016. The attacked killed eight people including the four attackers. It was the first for which ISIS claimed responsibility in causing attack in Indonesia (Tomsa, 2016). The chief of police in Jakarta Tito Karnavian stated the figure of ISIS from Indonesia, Bahrun Naim was involved in a bomb attack in Jakarta (BBC, 2016). From this fact we can see that many intolerance behaviors and violations such as terror attacks still happen in Indonesia and threaten the democracy of Indonesia. And these actions were initiated by, one of them, hard-liner Muslim groups.

### **The Role of Moderate Muslims in Maintaining the Democracy and Pancasila**

Indonesia is the largest Muslim population country in the world. Though Islam firstly did not come from this country, Indonesian Muslims has very unique attitude in expressing and living Islam in this very plural country. The acculturation between Islam and local cultures was sharply increasing the acceptance of Indonesian society for being Muslims, as we know that before Islam came to this country most Indonesian embraced Hindu and Buddha. The friendly method used by Muslim preachers in introducing and spreading Islam in this country was very effective for Indonesians were known as friendly people in comparison to other country citizens. This character then influenced the way how Indonesian Muslims live Islam in their daily life.

Even though a few hard-liner Muslim organizations had appeared in Indonesia, most of Indonesian Muslims were moderate and then could not be agree with the actions initiated by hard-liner Muslim groups. One of the best examples of this phenomenon was the rejection of moderate Muslims in establishing the Indonesian Islamic State pioneered by Kartosuwirjo in 1949.

We can say that democracy in Indonesia is better than democratic system in other Muslim countries, even many of them rejected to implement the democracy and prefer to hold theocracy system in the name of Islam. The large number of appreciation coming from many political pundits as well as academicians across the world for democracy in Indonesia was being the fact that Indonesian Islam can be model for other Muslim majority countries in the world. Though some hard-liner Muslim groups still exist in Indonesia until today, their participants and supporters were extremely little when we compare with the participants of moderate Muslim organizations in Indonesia such as Nahdlatul Ulama (the revival of Ulama) and Muhammadiyah (the followers of Muhammad). These two organizations are the hugest Muslim organization in Indonesia. So, when we discuss on the acceptance of Indonesian Muslims for democratic systems, we could not forget to discuss the role of these Muslim organization in assuring Indonesian Muslims to accept the democracy. Some

observers such as Hefner (2000) stated that NU and Muhammadiyah will play very important role in the process of democratization in Indonesia as long both of them continuously uphold their principles as civil society organization (Fachruddin, 2006).

Nahdlatul Ulama or NU for its abbreviation is the biggest religious organization in Indonesia. The recent research shows that the number of *nahdliyin*, a term used to call the member of Nahdlatul Ulama, reaches 40 percent of total number of Muslims in Indonesia (Manshur, 2014). Since established 1926, this organization has shown its performance to serve Indonesia. This could be seen when the founding father of this organization KH. Hasyim Asyari declared a *jihad* resolution to fight against colonizers in 1945. Moreover, this organization was known as the first religious organization that accepted *pancasila* as the basic principles of Indonesia (Sitompol, 2010).

It was Abdurrahman Wahid, the general leader of *tanfidziyah* in board of NU (1984-1999) who became the fourth president of Indonesia (1999-2001), who tried hard in order that Indonesia Muslims accepted democracy. During his first day being a president, there were many sectarian movements of both community and religion that threatened the democracy of Indonesia. Some historians said he has spent his career to campaign to oppose the sectarian movements (Barton, 2003).

Not only Abdurrahman Wahid, but other scholars of NU also have contributed to maintain the democracy of Indonesia. For instance, the general leader of PBNU 2010-now Said Aqil Siroj strongly curses the Indonesian who joins Islamic State of Iraq and Syria. He, furthermore, said that *ukhuwah wathaniyah* should be prioritized than *ukhuwah Islamiyah* (Siroj, 2015). The effort of NU in saving the democracy of Indonesia also could be seen in the movements of *Barisan Ansor*, the organization of youths under guidance of NU, that cooperate with Indonesian police to forcefully take *khilafah* banners and posters stuck by HTI down.

Muhammadiyah is other Islamic civil society organization beside NU that has played very important role in succeeding the process of democracy transition in Indonesia. Though this organization founded by Ahmad Dahlan in 1912 is in neutral position not practical politics, it has been able to motivate and support the establishment of democratic Muslim civil society (Khoiri, 2013).

Muhammadiyah has a principle of *amr ma'ruf* and *nahyi munkar* (promoting good deeds and forbidding wrongdoing) which is derived from the Qur'an. When this principle can be manifested among elites, bureaucrats, and opinion leaders, a democratic society can be established (Fachruddin, 2005). From the history of Indonesian Islam, a number of Muhammadiyah leaders had dedicated themselves in promoting and maintaining the democracy within civil society life in Indonesia, some of them are Prof. Dr. Din Syamsuddin, MA, Prof. Dr. Amien Rais, MA, Dr. Haedar Nashir, M.Si, Prof. Dr. Yunahar Ilyas, Lc and Prof. Dr. A. Syafii Maarif, MA (Efendi, 2014). The latter figure founded Ma'arif Institute in 2003 with slogan 'for culture and humanity' to



promote democratic values such as equality, human rights, pluralism in this very plural country.

### **Conclusion**

The discussions on whether or not Islam is compatible with democracy have happened in many countries. The debate between pro and contra group is sharply going on. Many scholars that see Islam cannot be compatible with democracy based their argument on what really happened in middle-east countries today. Although most of citizens of middle-east countries are embracing Islam, the large number of undemocratic behaviors such as violations and intolerance still exist within the life of society. While many Muslim countries, particularly in middle-east region, did not choose the democratic system, Indonesia performs with confidence as one of successful democratic Muslim country.

The number of compliments praised by many political pundits and academicians for the democracy of Indonesia should not pride us because there are still many undemocratic actions expressed by the society, particularly hard-liner Muslim groups. The author sees that during we still have the large moderate Islamic civil society organizations such as Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah, so we have big power to keep the democracy in the country and perform as a model for democratic Muslim-majority country in the world.

### **References**

- Azra, Azyumardi. (2006). *Indonesia, Islam, and Democracy Dynamics in a Global Context*. Jakarta: Solstice Publishing.
- Barton, Greg. (2003). *“Biografi Gus Dur The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid”* translated by Lie Hua. Yogyakarta: LKiS.
- Buehler, Michael. (2009). “Islam and Democracy in Indonesia” in *Insight Turkey*, Vol. 11, No, 4
- Efendi, David. (2014). *Politik Elite Mubblammadiyah Studi Tentang Fragmentasi Elite Muhammadiyah*. tk: Reviva Cendekia.
- Fachruddin, Fuad. (2005). “Educating for Democracy: Ideas and Practices of Islamic Civil Society Association in Indonesia” Thesis of Faculty of School of Education at University of Pittsburgh, Pennsylvania.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*. Jakarta: Pustaka Alvabet and Yayasan INSEP.
- Fanani, Ahmad Fuad. (2012). “Agama, Hak-Hak Minoritas, dan Problem Perlindungan Negara” in *Maarif* Vol. 7, No. 1.
- Hadi, Soetrisno. (2007). “Darul Islam (Negara Islam Indonesia) dan Kaitannya dengan Gerakan Radikal Islam di Indonesia” in *Agama dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: Nuqtah.

- Halili. (2016). *Politik Harapan Minim Pembuktian Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- HAM, Komnas. (2016). *Laporan Akhir Tahun Pelapor Khusus Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia*.
- Hoesterey, James B. (2013), “Is Indonesia a Model for the Arab Spring? Islam, Democracy, and Diplomacy”, in *Review of Middle East Studies*, 47
- Kemenag RI, Puslitbang. (2013). *Survei Nasional Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan.
- Kunkler, Mirjam and Alfred Stepan. (2013). *Religion, Culture, and Public Life: Democracy and Islam in Indonesia*. England: Columbia University Press.
- Khoiri, Nispul. (2013). “Pemikiran Politik Hukum Islam Muhammadiyah” in *Ayy-Syirah Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, vol. 47, No. 1.
- Siroj, Said Aqil. (2015). “Mendahulukan Cinta Tanah Air” in *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Sitompul, Einar Martahan. (2010). *NU dan Pancasila*. Yogyakarta: LKiS.
- Tomsa, Dirk. (2016). “The Jakarta Terror Attack and Its Implication for Indonesian and Regional Security” in *Perspective*. Singapore.
- Zaprul Khan. (2014). “Relasi Agama dan Negara dalam Perspektif Islam” in *Walisongo* Vol. 22, No. 1.

## الوسطية الإسلامية بإندونيسيا بين الواقع والتحديات

إعداد: لالو سوفريادي بن محيب

جامعة متارام الإسلامية الحكومية بإندونيسيا

nasabila46@gmail.com

**ملخص البحث :** يتناول المقال منهج الوسطية الإسلامية يطبقها شعب إندونيسيا في الحياة، فهو منهج ينبني على التفاهم والانسجام مع الآخرين واحترام الاختلافات الثقافية والدينية التي تميز الناس بعضهم عن البعض، وذلك لتحقيق مشروعات مشتركة وبناء السلام والتعاون. جاءت أهمية الدراسة لتقديم الصورة المثالية التي امتاز بها مسلمو إندونيسيا في تطبيقهم الوسطية الإسلامية في حياتهم حيث أنهم يعيشون مع أصحاب الديانات الأخرى على أساس التواضع والتكافل مع الحفاظ على القيم النبيلة التي جاء بها دينهم. استخدم الباحث في بحثه المدخل النوعي الوصفي التحليلي المعتمد على الأسلوب المكتبي في جمع البيانات مستفيدا في ذلك من نتائج البحوث والكتابات والدراسات السابقة التي تم نشرها في حقل هذه الدراسة كما اعتمد الباحث بنظرية بنية العقل العربي التي تعتمد على المنهج البياني والبرهاني والعرفاني كجهاز لتحليل المظاهر الإنسانية والاجتماعية، ذلك لأن البحث في نطاق الدراسات الإسلامية التي تحاول معرفة العلوم الإنسانية الاجتماعية. استنتج البحث أن الوسطية وتطبيقاتها بإندونيسيا ليست أمرا جاء صدفة بل محاولة لبناء من جديد على منظومة البنية للعادات والتقاليد القديمة والأعراف المحلية التي تعارف عليها زعماء إندونيسيا، وهذه الظاهرة لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية المكتوبة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وفي المسير الطويل الذي بلغ إليه إندونيسيا لتحقيق منهج الوسطية في حياتها يواجه فيها تحديات ممتثلة في علاقتها بالديمقراطية والعدالة وقضية التطرف والإرهاب.

**الكلمات المفتاحية:** الوسطية، السلام، منهج، التعددية، تحديات

### مقدمة

احتلت إندونيسيا مكانة مرموقة في العالم وذلك لحجم مساحتها وضخامة نسبتها، حيث إنها تعتبر رابع دولة من حيث عدد السكان بعد الصين والهند والولايات المتحدة وأكبر عدد سكان من المسلمين في العالم<sup>45</sup> وثالث دولة من الدول التي تطبق الديمقراطية في نظام حكومتها. وهذا العدد الضخم من السكان يجعل إندونيسيا موقعا إستراتيجيا للدراسة والبحث في المجالات المختلفة من بينها المجال العلمي والفكري والثقافي، بجانب ذلك أنها موطن آمن لأناس يعيشون بمختلف الثقافات والأديان والأعراق والأعراف. ليس من المبالغة من إطلاق إندونيسيا باسم الدولة ذات التعددية، إذ يعرف التعددية على أنها نظرة إيجابية تجاه الاختلافات والمحاولة بجدية على الحفاظ على كيانها بطريقة سلمية<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> بلغ تعداد سكان إندونيسيا 240 مليون شخص و 2,88 % منهم مسلمون

<sup>46</sup> Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam; Representasi dan Ideologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. 1, 2008), hal. 44.

إن التعددية في حياة شعب إندونيسيا يعود تاريخها إلى عصر الاستقلال 1945، وذلك حينما حدثت الجدلية بين زعاء إندونيسيا حول مستقبل إندونيسيا: هناك نظرتان أساسيتان تجاه هذه الناحية: هل توحيد هذه الاختلافات على الأساس الوطني أم توحيد هذه الاختلافات على الأساس الديني؟ هذه الجدلية الأساسية قد تؤدي مؤخرًا إلى ظهور التعددية في حين وقد تؤدي إلى التكامل السلمي في حين آخر. هذه النقطة هي التي جعلت الإسلام والتعددية إندونيسيا من الأهمية بمكان دراستها.

النظرة إلى الإسلام والتعددية ليست محددة في الجدلية بين الأساس الوطني والأساس الديني فحسب بل أصبح موضع الاهتمام في عصر الثورة الإصلاحية سنة 1998 حيث يطالب الشعب تطبيق الديمقراطية بشكل أوسع وحرية التعبير عن الآراء. من جانب آخر هذه الحرية ولدت ظهور الآراء بل الحركات بشكل مفتوح وشفافية في المجتمع، منها الحركة الناصبة لواء الإسلام التي من خلالها تظهر بأكورة الحركة التعددية باسم الإسلام إندونيسيا ومن ثم ظهور التطرف والإرهاب.

من هنا فإن التعددية في المجالات المذكورة هي القوة المحركة في بناء وترقية الذات، بل الأمل المنشود هو أن تسهم إندونيسيا مساهمة ملموسة في خلق جو يتسم بالقدرة على معرفة الآخرين والتفاهم والانسجام معهم واحترام الاختلافات الثقافية والدينية التي تميز الناس بعضهم عن البعض في تحقيق مشروعات مشتركة معهم وبناء السلام والتعاون.<sup>47</sup>

وقد تضافرت النصوص الشرعية بشقيها القرآن والحديث التي أشارت إلى أن الاختلاف والتنوع والتعدد في الثقافة والدين واللون والعرق واللغة من أبرز خصائص الوجود الإنساني ومن أؤكد ضرورات الاجتماع البشري وهي سنة من سنن الله في الكون، وإن أهمية الاختلاف لا تنأى فقط من كون التنوع هو أصل الاجتماع البشري بل لأنه أيضا مما تدعو إليه الفطرة وتقضي به الطبيعة، وما الاختلاف في واقع الأمر إلا ظاهرة من ظواهر الوجود أودعت في الكائنات عموما وفي الإنسان خصوصا.

إن الإسلام يعتبر الاختلاف أمرا طبيعيا فهو سنة من سنن الله تعالى في الكون والمخلوقات، فلكون كله قائم على التعدد والاختلاف في الأنواع والصور والألوان<sup>48</sup>. وهكذا فإن الاختلاف هو اختلاف تنوع وتعدد وهو أيضا من آيات الله تعالى التي تدل على عظمته وحكمته.<sup>49</sup> ولقد أقر الإسلام بالاختلاف في الحدود المنطقية والمعتوية ولعل موقف الرسول ﷺ في قضية صلاة العصر في بني قريظة خير دليل على الإقرار بمشروعية الاختلاف في السنة النبوية كما أن هناك وقائع وقضايا متعددة ومختلفة حدثت على مر العصور بل وحتى في عهد الرسول ﷺ.

إن التعددية في الدين تستلزم التسامح بين أصحاب الديانات، وقد يتساءل البعض كيف يتسامح الإنسان وهو يعتقد أن دينه هو الحق وأن دين غيره هو الباطل؟ وإذا كان الشخص يعتقد بمثل هذا كيف يتسامح

<sup>47</sup> Azumardi Azra, *Distinctive Paradigm of Indonesian Islamic Studies; Toward Renaissance of Islamic Civilization*, paper disampaikan pada AICIS ke-XIII tanggal 18-21 Nopember tahun 2013 di Hotel Sentosa Senggigi Mataram.

<sup>48</sup> قال تعالى: كما قال تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا

وَعَرَابِيٌّ سَوْدٌ) سورة فاطر: 27

<sup>49</sup> قال تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّبَالِغِينَ) سورة الروم: 22

مع غيره؟ لعل الإجابة تكمن في أن هذا الأمر يعد من روائع ما جاء به الدين الحنيف، بالرغم من اعتزاز معتقته بإسلامه ومباهاته به فإنه غرس فيه من العقائد والمفاهيم والأفكار ما يجعله يعيش بتسامح يقطع النظر عن المخالفين له. من هذه المفاهيم والأفكار الأساسية يتبين أن اختلاف الناس واقع بمشيئة وإرادة الله الخالق، الله هو الذي أراد الناس أن يكون كذلك<sup>50</sup>، هكذا خلق الله الناس وأن هذا واقع بمشيئته ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة ولو لم يشأ لم يكن. هذه القيم النبيلة المبنية على روح التسامح التي التحمت بشعب إندونيسيا لدليل قاطع على شدة نظرتهم الدينية التي امتازت بالوسطية، وبالذات أنها تكونت على يد مؤسسي هذه الدولة. وبالرغم من أن أكثر سكانها مسلمون لكن الركن الأساس في مبدأ شعب إندونيسيا ينبنى على فكرة الوطني الديني، وفي إطار لمنظومة الدولة الإندونيسية معروفة بفنشاشيلا. والسؤال المطروح ما هو الواقع الراهن لتطبيق الوسطية الإسلامية بإندونيسيا؟ ما هي تحديات الوسطية الإسلامية بإندونيسيا؟

### أهمية الدراسة

جاءت أهمية الدراسة لتقديم الصورة المثالية التي امتاز بها مسلمو إندونيسيا في تطبيقهم الوسطية الإسلامية في حياتهم حيث أنهم يعيشون مع أصحاب الديانات الأخرى على أساس التواضع والتكافل مع الحفاظ على القيم النبيلة التي جاء بها دينهم، وبمنظرة فاحصة وجد الباحث أن هذه الظاهرة لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية الغراء المكتوبة في الآيات القرآنية والتي جاء بها الرسول المصطفى محمد ﷺ، إذن فتقديم الصورة الشاملة للإسلام لأهمية قصوى لتطبيقها في أوساط المجتمع الإندونيسي.

من هنا يرى الباحث أن الأفكار والمفاهيم التي تدعو إلى العنف والتشدد في تطبيق الشريعة الإسلامية ليس لها أصل ولا سند في حياة شعب إندونيسيا، وبالعكس فإن الأفكار والمفاهيم التي تدعو إلى الوسطية الإسلامية لجزء حيوي ومهم في أعراف وعادات وتقاليد الحياة الاجتماعية. وجود اختلاف الآراء في المذاهب الفقهية مثلا في مسائل الجهاد ومشاركة المرأة في السلطة لا يمنع تطبيق الوسطية الإسلامية المتسمة بالرفق والرحمة والتسامح.

### منهج البحث

يعتمد البحث على المنهج النوعي الوصفي التحليلي المعتمد على الأسلوب المكتبي في جمع البيانات مستفيدا في ذلك من نتائج البحوث والكتابات والدراسات السابقة التي تم نشرها في حقل هذه الدراسة<sup>51</sup> لتعرف الواقع الراهن لتطبيق الوسطية الإسلامية بإندونيسيا وتحديات الوسطية الإسلامية بإندونيسيا. وفي سبيل التوصل إلى ذلك يتم هذا البحث بالرجوع إلى المصادر والمراجع المهمة في ذلك وهي الكتب التي تتناول الموضوع. ثم يقوم الباحث بتحليل الآراء والأفكار المكتوبة حول الموضوع.

لأن البحث في نطاق الدراسات الإسلامية التي تحاول معرفة العلوم الإنسانية الاجتماعية فالمنهج الذي نهجه الباحث هو نظرية بنية العقل العربي الذي قام بتطويرها المفكر المسلم المعاصر عابد الجابري حيث قسم الإطار العلمي كجهاز لتحليل المظاهر الإنسانية والاجتماعية إلى ثلاثة أقسام<sup>52</sup>: (1) البياني وهو المدخل الذي يعتمد على

<sup>50</sup> قال تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) سورة النبا: 2

<sup>51</sup> Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), hal. 158

<sup>52</sup> M. Amin Abdullah, Pengantar "Dialektika Epistemologi dalam Perspektif Humanisme Islam" dalam Baedhowi, *Humanisme Islam; Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Mubammad Arkoun*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. 1, 2008), hal. vii-xiv

النصوص الشرعية وهما القرآن والحديث والإجماع والقياس،، هذا النوع من النظرية تركز عقلية الناس على هيمنة الأصل وتتنحصر أفكارها في الاستنباط والقياس والاستدلال وهي مستخدمة كثيرا في النحو والبلاغة والفقه والكلام (2) البرهاني وهو المدخل الذي يعتمد على العقل سواء كان عن طريق الحواس أو التجربة اليومية التي يواجها الناس في حياتهم (3) العرفاني هو المدخل الذي يعتمد على الكشف والإلهام والتجربة الباطنية التي يمارسها المریدون للوصول إلى الحقيقة العلمية.

### مفهوم الوسطية

أصبحت الوسطية الإسلامية مصطلحا شائعا في الدراسات الإسلامية المعاصرة التي جاءت متأخرة من أجل الحفاظ على هوية الثقافات وتعزيز الاحترام المتبادل بين أصحاب الديانات إندونيسيا. استخدم الباحث المراجع اللغوية والاصطلاحية والدلالات القرآنية والأحاديث النبوية. قبل الحوض في لب الوسطية وتطبيقاتها لا بد أن نفهم معنى الوسطية لغويا واصطلاحا.

**الوسطية لغة.** للوصول إلى معرفة تامة بمنهج الوسطية في الإسلام، يحاول الباحث الرجوع إلى المعاجم اللغوية للكشف عن مدلولاتها ثم الاستفادة بالمراجع الحديثة لمعرفة العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي. ورد في لسان العرب أن كلمة وسط تضبط على وجهين، الأول وسط (يسكون السين) فتكون ظرفا بمعنى بين، يقال: جلست وسط القوم أي بينهم. والثاني وسط بفتح السين، وهي تأتي لمعاني متعددة متقاربة: الأول: اسما لما بين طرفي الشيء، تقول قبضت وسط الجبل، كسرت وسط القوس، جلست وسط البار. الثاني: صفة بمعنى خيار وأفضل وأنفس وأجود، كوسط المرعي خير من طرفيه. الثالث: العدل، ووسط الشيء وأوسطه أفضله، الرابع: الشيء بين الجيد والرديء، يقال أيضا شيء وسط أي بين الجيد والرديء<sup>53</sup>. من هنا فإن معاني الوسطية في اللغة العربية هي البينية والخير والأفضل والعدل والشيء بين الجيد والرديء.

**الوسطية في استعمال الشارع.** لم يجد الباحث كلمة الوسطية مذكورة في القرآن الكريم، إلا أنه وجد ما يشق منها، فقد وردت مادة (وسط) في القرآن الكريم في عدة مواضع وذلك بتصريفها المتعددة حيث تأتي بلفظ وسطا، الوسطى، أوسط، ووسطن.

(أولا): وسطا. وردت هذه الكلمة في قوله تعالى: **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقَبِيلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لَتَعْلَمَ مَنْ يَبْعَثُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ** (سورة البقرة: 143). يجد الباحث أن هذه الآية هي التي تبين معاني الوسطية التي هي صفة ربانية لهذه الأمة الإسلامية في كل شؤونها، وصفها الله عز وجل في القرآن الكريم لكي تتميز عن غيرها من الأمم، خاصة اليهودية والنصرانية اللتان تناقضان منهج الوسطية في الحياة. ولذلك أصبحت هذه الآية مرجعا أساسيا يرجع إليها المفسرون قديما وحديثا للتعرف على معنى الوسطية في الإسلام.

فسر الآية المذكورة أبو سعيد الخدري كما ورد في الحديث الذي أخرجه البخاري بأن الوسط هو العدل<sup>54</sup>، وروى الطبري بإسناده عن النبي ﷺ أنه فسره ب عدولا. وقال الطبري: إن الوسط في هذا الموضوع هو الوسط الذي بمعنى الجزء الذي هو بين الطرفين مثل وسط الدار، ومن هنا فسر الطبري الآية المذكورة بقوله: إن الله

<sup>53</sup> راجع التعريف اللغوي لمادة وسط، فصل الواو، باب وسط، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 427/7

<sup>54</sup> البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: وكذلك جعلناكم أمة وسطا (177/5)، رقم الحديث 4487

تعالى إنما وصفهم بأنهم وسط لتوسطهم في الدين فلا هم أهل غلو فيه كغلو النصارى الذين غلوا بالترهب وقولهم في عيسى ما قالوا فيه ولا هم أهل تقصير فيه كتقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله وقتلوا أنبياءهم وكذبوا على ربهم وكفروا به ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه فوصفهم الله بذلك إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها<sup>55</sup>. وقال محمد رشيد رضا في تفسير الآية هو تصريح بما فهم من قوله: كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (سورة البقرة: 213)، على هذا النحو من الهداية جعلناكم أمة وسطا. وقالوا إن الوسط هو العدل والخيار وذلك أن الزيادة على المطلوب في الأمر إفراط والنقص عنه تقصير وتفریط وكل من الإفراط والتفریط ميل عن الحادة القويمة فهو شر ومذموم فالخيار هو الوسط بين طرفي الأمر<sup>56</sup>. وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي في تفسير الآية: أي عدلا خيارا وما عدا الوسط فأطراف داخلة تحت الخطر، فجعل الله هذه الأمة وسطا في كل أمور الدين، وسطا في الأنبياء بين من غلا فيهم كالنصارى وبين من جفا منهم كاليهود بأن آمنوا بهم كلهم على وجه اللاتق بذلك<sup>57</sup>. وقال سيد قطب في تفسير الآية: وإنما للأمة الوسط بكل معاني الوسط سواء من الوساطة بمعنى الحسن والفضل أو من الوسط بمعنى الاعتدال والقصد أو الوسط بمعناه المادي والحسي أمة وسطا في التصور والاعتقاد أمة وسطا في التفكير والشعور أمة وسطا في التنظيم والتنسيق أمة وسطا في الارتباطات والعلاقات أمة وسطا في الزمان أمة وسطا في المكان<sup>58</sup>.

(ثانيا): الوسطى. وردت هذه الكلمة في قوله تعالى: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (سورة البقرة: 238)، فسر الطبري الصلاة الوسطى بالعرض لتوسطها الصلوات المكتوبة الخمس وذلك أن قبلها صلاتين وبعدها صلاتين. وعندما ذكر من قال إن الوسطى هي صلاة المغرب عقب الطبري على هذا القول وقال: إن أصحابه وجموحه قوله (الوسطى) إلى معنى التوسط الذي يكون صفة للشيء يكون عدلا بين الأمرين كالرجل المعتدل القامة الذي لا يكون مفراطا طوله ولا قصيرة قامته وإن ذلك قال: ألا ترى أنها ليست بأقلها ولا أكثرها ولا تقصر في السفر وأن رسول الله ﷺ لم يؤخرها عن وقتها ولم يجعلها<sup>59</sup>. وقال القاسمي في تفسير الآية أريد منها وصف الصلاة المأمورة بالمحافظة عليها بأنها فضلى أي ذات فضل عظيم عند الله، فالوسطى بمعنى الفضلى من قوله للأفضل الأوسط<sup>60</sup>.

يجد الباحث كلاما وجها قاله ابن الجوزي حيث وجه أقوال العلماء في المراد بالصلاة الوسطى إلى ثلاثة أقوال: أحدها أنها أوسط الصلوات محلا، والثاني أوسطها مقدارا، والثالث أفضلها. أما القول الأول فالمقصود به صلاة العصر لأن قبلها صلاتان في النهار وبعدها صلاتان في الليل، والقول الثاني فالمقصود به المغرب لأن أقل المفروضات ركعتان وأكثرها أربعة، والقول الثالث فالمقصود به الفضلي لجواز أن يدعي كل ذي مذهب فيها<sup>61</sup>.

55 ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت: دار الفكر، 1405هـ، 6/2

56 محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط2، 35/3

57 عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنان، تحقيق: محمد زهري النجار، الرياض: المؤسسة السعدي،

1977م، 1/157

58 سيد قطب، في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق، ط15، 1408هـ، 1/131

59 تفسير الطبري 567/2

60 محمد جمال الدين القاسمي، تفسير القاسمي، راجعه محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، ط2، 1398هـ، 3/322-326

61 أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علوم التفسير، المكتب الإسلامي، 564/2

(ثالثا): أوسط. وقد وردت هذه الكلمة في آيتين: الأولى قوله تعالى: { لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْفَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } (سورة المائدة: 89)، وفي سورة القلم: { قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُنَسِّحُونَ } (سورة القلم: 28). وقد ذكر المفسرون معنى كل كلمة في مواضعها، فمنهم من جعل معناها واحدا ومنهم من فرق بين مدلوليهما. قال بعض المفسرين من أوسط ما يطعم من أجناس الطعام الذي يقتاتة أهل البلد المكفر أهلهم. وقال ابن الجوزي: فيه قولان: أحدهما من أوسطه في القدر، وثانيهما من أوسط أجناس الطعام.<sup>62</sup>

(رابعا): فوسطن. وردت هذه الكلمة في قوله تعالى: {فَوَسَّطَنَ بِهِ جَمْعًا} (سورة العاديات: 5) أي التوسط في المكان، وقال ابن مسعود: فوسطن به جمعا يعني مزدلفة. وقال سيد قطب: وهي تتوسط صفوف الأعداء على غرة فتوقع بينهم الفوضى والاضطراب.<sup>63</sup>

يتبين مما سبق أن كلمة وسط في القرآن الكريم تستعمل في عدة معان: (1) بمعنى الخيار والأفضل والعدل (2) قد ترد لما بين شيئين فاضلين (3) وتستعمل لما كان بين شيئين وهو خير (4) وتستعمل لما كان بين الجيد والردئ والخير والشر. ومع هذا فلا يلزم لكل ما يعتبر وسطا في الاصطلاح أن يكون له طرفان فالعدل وسط ولا يقابله إلا الظلم والصدق وسط ولا يقابله إلا الكذب.

ومن العلماء المعاصرين الذي تحدث عن الوسطية هو الدكتور يوسف القرضاوي حيث عرف الوسطية بأنها التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير ويترد الطرف المقابل وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه ويظفي على مقابله ويحيف عليه.<sup>64</sup> وجاء القرضاوي بأمثلة على الأطراف المتقابلة: الربانية والإنسانية، الروحية والمادية، الآخروية والدينيوية، الوحي والعقل، الماضوية والمستقبلية، الفردية والجماعية، الواقعية والمثالية، الثبات والتغير وما شابهها. وهناك من جعل الوسطية من التوسط بين الشيئين دون النظر إلى معنى الخيرية التي دل عليها الشرع. وقد شاع عند كثير من الناس استعمال هذا الاصطلاح الرباني استعمالا فضفاضا يلبس أي وضع أو مسلك أرادوه حتى أصبحت الوسطية في مفهومهم تعني التساهل والتنازل، وهذا ليس من الوسطية بشيء.

الخلاصة فإن الوسطية تصح إطلاقه إذا توفرت فيه صفتان: (1) الخيرية أو ما يدل عليها كالأفضل والأعدل والعدل (2) البينية سواء كانت حسية أو معنوية. فإذا جاء أحد الوصفين دون الآخر فلا يكون داخلا في مصطلح الوسطية والقول بأن الوسطية ملازمة للخيرية أي أن كل أمر يوصف بالخيرية فهو وسط فيه نظر والعكس هو الصحيح فكل وسطية تلازمها الخيرية فلا وسطية بدون خيرية، ولا عكس فلا بد مع الخيرية من البينية حتى تكون وسطا.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> بن الجوزي، زاد المسير في علوم التفسير، 240/3

<sup>63</sup> في ظلال القرآن 3958/6

<sup>64</sup> يوسف القرضاوي، الوسطية الإسلامية ومعالمها، القاهرة: دار الشروق، ط3، 2011، ص 13

<sup>65</sup> لالو سوفريادي بن محجب، الوسطية في الإسلام من خلال القرآن الكريم: دراسة منهجية لمفهومها وملاحظتها، بحث مقدم للندوة العلمية تحت

الموضوع الوسطية الإسلامية مفهومها وتطبيقاتها ينظمها قسم الدراسات الإسلامية بكلية علم الاجتماع بجامعة جاكارتا الحكومية إندونيسيا بجاكارتا المنعقدة في تاريخ 10-11 يونيو 2015.



## الوسطية مبدأ حياة شعب إندونيسيا

أثبتت المصادر التاريخية أن الإسلام دخل إلى إندونيسيا عن طريق الصوفية وذلك بطريق الالتقاء الحضاري وقبول الأعراف والتقاليد المحلية التي تعارف عليها المجتمع دون تغييب هويتهم، وكان انتشاره سلبا لا إجبارا، هذا النوع من التسامح هو الذي يجذب معظم الناس في أرخبيل إندونيسيا باعتراف دين الإسلام. كما أكد بذلك عبد الرحمن مسعود حيث قال إنه بالرجوع إلى الوقائع التاريخية تبين أن اندماج التقاليد والأعراف المحلية إلى تعاليم الإسلام مع التمسك بقواعد الإسلام وأصوله هو الذي جعل بعض الملوك في منطقة جاوة يعتقد بدين الإسلام<sup>66</sup>.

إندونيسيا هي أكبر دولة في العالم يسكنها المسلمون، فمن بين حوالي 240 مليون نسمة من الأندونيسيين هناك من يعتقدون الديانة البروتستانتية والكاثوليكية والهندوكية والبوذية والكنفوشية. على الرغم من أن المسلمين يشكلون الغالبية العظمى من السكان، إلا أن إندونيسيا ليست دولة إسلامية ولا دولة علمانية. فهي تعترف رسميا بست ديانات من ديانات العالم الكبرى: الإسلام والبروتستانتية والكاثوليكية والهندوسية والبوذية، تغطي جميعها بنفس المعاملة من جانب الحكومة عبر وزارة الشؤون الدينية. وعلى هذا قال المفكر المسلم الإندونيسي أزوماردي أزا: اعترف الزعماء المؤسسون للجمهورية الإندونيسية المستقلة والموقعون على دستورها عام 1945 بتعدد الديانات في البلاد.

بجانب ست الديانات المذكورة اعترفت إندونيسيا بالديانة الإثنية غير الرسمية التي يعتنقها الأقلية التي ما زالوا يعيشون في البوادي والغابات، وهي معروفة بالتيار العقدي الذي يكون تعاليمه لا ترجع إلى مصدر من المصادر الدينية المعروفة بل إلى معتقدات محلية يتعارفون عليها في الغابات من خلال تجاربهم. إن تعددية المجتمع في الأديان قد يكون مصدرا للفجوة الاجتماعية التي تسبب الصراع أحيانا، وعليه فإن دور الحكومة في صناعة القرار لمن الأهمية بمكان إصدارها .

إذ تؤكد ديباجة دستور عام 1945 على أن الاستقلال الأندونيسي تحقق بفضل نعمة الله القدير وأن الدولة الإندونيسية تتأسس على خمسة مبادئ: الإيمان بإله واحد أسمى، إنسانية عادلة وحضارية، وحدة أندونيسيا، الديمقراطية التي تقودها الحكمة الداخلية من خلال الشورى والتشاور، والعدالة الاجتماعية للشعب الإندونيسي بأسره. إنها المبادئ الخمس المسماة بالـ «Pancasila» بانثاشاسيلا، وهي إيولوجية الدولة والأرضية المشتركة لمختلف فئات الشعب الأندونيسي. ووفقا للتفسير الرسمي للمبدأ الأول، يشير الإيمان بالله الواحد الأسمى إلى أن الإندونيسيين أحرار في ممارسة إحدى الديانات الست المعترف بها رسميا. هذا وتكفل المادة 29 من الدستور الحرية الدينية بشكل صريح. أما فيما يتعلق بالحياة الدينية، فيمكن دور الحكومة في تعزيز الاحترام المتبادل بين أتباع الديانات المختلفة، وتحقيق الانسجام داخل الأديان وما بينها. وقد ساهم التركيز على ضرورة التضامن الوطني والاجتماعي على خلق نمط من التفكير والعمل في جميع جوانب الحياة الإندونيسية، خاصة في الحياة الدينية<sup>67</sup>.

بجانب ذلك أن شعار "التنوع في الوحدة" هي القوة الكامنة التي تتيح الحرية لأصحاب الديانات في تطبيق تعاليم دينهم. وعليه فقد أصدر قرار وزير الشؤون الدينية سنة 1978-1984 بثلاثة أنواع من التسامح: الأول:

<sup>66</sup> Abdurrahman Mas'ud, (2006), *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta: Kencana, hlm. 54-58.

<sup>67</sup> تعلم التعايش في إسلام ذي الانبساطية في: <http://www.oasiscenter.eu/ar/>

التسامح داخل أصحاب الديانة المعينة، الثاني: التسامح بين أصحاب الديانات، والثالث: التسامح بين أصحاب الديانات مع الحكومة<sup>68</sup>.

### الوسطية الإسلامية ومكاتها

الدراسة عن الوسطية وتطبيقاتها إندونيسيا في هذه الآونة الأخيرة ليست أمراً جاء صدفة بل محاولة لبناء من جديد على منظومة البنية للعادات والتقاليد القديمة والأعراف المحلية التي تعارف عليها زعماء إندونيسيا. ومن المعلوم أن الحياة التي يملأ فيها جو السلام والتسامح ليس مجرد تعاليم صادرة من الشريعة الإسلامية فقط لكنها يعتبر جزء مهم وحيوي في أعراف المجتمع الإندونيسي، وعليه فإن الأفكار أو النظريات الدينية التي هي جزء من التراث الإسلامي سيكون موضعاً مناسباً للدراسة.

حضور الوسطية الإسلامية إندونيسيا تمثلها جمعيتان إسلاميتان كبيرتان هما جمعية نهضة العلماء وجمعية مجتهدية لجدير بأن تكون نموذجاً يقتدى به لإخاد الصراع العلمي المنتهي أحياناً إلى الصراع الشخصي، وبذلك الصراعات التي حدثت إندونيسيا بسرعة ما وقت. وعليه فإن وجود الرؤية الدينية الاجتماعية الوسطية لجدير بأن يكون مصدراً أصيلاً في خلق نظام المجتمع الموصوف بالمرونة.

الوسطية الإسلامية هي الرؤية الدينية التي لها مرجع تاريخي أصيل منذ إعلان استقلال إندونيسيا عام 1945م. فإن سعة الصدر والرحب والانفتاح نحو الآخرين يقدمها زعماء المسلمين الإندونيسيين للأمة باعتبار الفنشاشيلاً مرجعاً دستورياً في تدبير أمور الدولة اجتهاد سياسي لا يخلو من معنى ودلالة لمسيرة الإسلام في المستقبل. انطلاقاً من هذه المفاهيم فإن الإسلام لا يفهم على أنه "وحي منغلق" لكن الإسلام يفهم على أنه "وحي منفتح" يهتم بتعددية الثقافات. في هذه المرحلة فإن الأمل المنشود هو أن هذه المفاهيم يلعب دورها في تشجيع الناس على التحول الاجتماعي. الكياهي الحاج أحمد صديق ممثل لجمعية نهضة العلماء يصرح بأهمية فكرة الأخوة الوطنية والأخوة البشرية والأخوة الإسلامية، إيماناً بأن هذه الفكرة لا تأتي صدفة أو لا يرجع إلى مرجع ديني لكنها منبثقة عقدياً من حديث: (حب الوطن من الإيمان).

من هذا المنطلق فإن جمعيتي نهضة العلماء ومجتهدية وهما تمثلان الوسطية الإسلامية لا تهمها شعار "الدولة الإسلامية" و "تطبيق الشريعة الإسلامية" لكن يعني بمضمون دين الإسلام وليس مجرد الشعارات تقال. الدين هو مجموعة من التعاليم والقيم الاجتماعية بهدف تحكيم سياسة الدولة وليس جزءاً من الدولة. تنظر الوسطية الإسلامية إلى أن مشاركة الدين بطريقة مباشرة في الدولة يعطل القيم النبيلة التي يشتمل عليها الدين، وإلا سيكون الدين موضعاً للساحة السياسية والصراع السياسي فقط. وعليه فإن دور الدين هو المحكم وفي نفس الوقت المشجع للتحول السياسي.

وفي جانب آخر أن الوسطية الإسلامية تدعو إلى المرونة والمدنية، من هنا فإن الإسلام كدين يدعو الناس إلى الرحمة والشفقة بالآخرين لا بد أن تكون هي الرأي العام في أوساط المجتمع. هذه الفكرة محممة نشرها في أوساط المجتمع للابتعاد عن الفكرة الدينية التي تدعو إلى العنف والتشدد الذي يميل إليه بعض الفرق من المسلمين.

### الوسطية وتحديات الديمقراطية

<sup>68</sup> Tarmizi Taher, *Menuju Ummatan Wasathan Kernukunan Beragama di Indonesia*, terj. Jajat Burhanuddin dan Saiful Umam (Ciputat: PPIM IAIN Jakarta, 1998), hal. 19

إن المسير الطويل الذي بلغ إليه إندونيسيا لتحقيق الديمقراطية في حياتها لا يأتي صدفة بل يواجه فيها صعوبات ومشاكل بخصوص ما يتعلق بالتحويلات والتطورات السياسية التي قد أدت إلى حد تضحية النفس والمال. كون الديمقراطية التي لا يقبلها المجتمع قبولاً تاماً لهي من مشكلات تحقيق التسامح الديني، وقد نجح هذا الواقع الملموس من طريق النظرة إلى الديمقراطية على أنها "بضاعة" جديدة دخيلة من العالم الغربي إلى العالم الإسلامي، ويرى الباحث أن هذه النظرة تجاه الديمقراطية ليست صحيحة كل الصحة.

وباختصار أن هناك نظرتان للديمقراطية بإندونيسيا: الأولى: اعتبار الديمقراطية على أنها بضاعة جديدة وتناج غربي ويتعارض مع تعاليم الإسلام، وعلى هذا الأساس فلا يمكن قبولها وتطبيقها في حياة شعب إندونيسيا، فهي نظرة ناتجة عن المفاهيم التي تباها الفرق الإسلامية المتطرفة. والثانية اعتبار الديمقراطية على أنها القوة التي تمتع بها الغرب وأنها شئ يجدر الإعجاب به، وعلى هذا الأساس فيجب قبولها وتطبيقها كلياً في حياة شعب إندونيسيا. هاتان النظرتان المخالفتان بعضهما عن بعض قد تولدان الجدل العلمي ويرى الباحث أن نطاق الجدل وقع في أرض النظرية فقط.

يرى الباحث أن في نظر فقه السياسة الشرعية أن الديمقراطية بمعناها الواسع تكون دليلاً لاستنباط الآراء المتفرقة التي اشتهرت فيما بعد بمصطلح الاجتهاد، وقد ظهرت عدة من المنظمات الإسلامية الاجتماعية المشهورة مثلاً نهضة العلماء ومُجَدِّية وغيرها في إندونيسيا ورجال هذه المنظمات متفقون على تطبيق الديمقراطية في نظام حكومة إندونيسية نظرية كانت أم عملية.

فنهضة العلماء مثلاً اشتهرت تعاليمها الدينية الإسلامية بمنهج الوسطية والتسامح وهي تقبل الاختلاف (في مجال المعاملة) بين الأمة بقسط النظر عن اختلاف شعب الأفراد ودينهم وعرفهم مع أن معظم سكان إندونيسيا مسلمون.

### الوسطية وتحديات العولمة

تحديات الوسطية الإسلامية في المستقبل هي العولمة التي تجعل الحالة تتغير يوماً بعد يوم مما تسبب الخطورة قد تؤدي إلى التطرف والعنف والتشدد، بجانب السياسة الوطنية التي لا تهتم بالضعفاء كما تحدث مشكلة أخرى وهي تعطل الأعمال لكثير من العمال في الشركات والمصانع، وهذه الظاهرة لعبت دورها في منع تحقيق الوسطية الإسلامية بإندونيسيا.

العولمة هي جميع التطورات التي تحيط بتكنولوجيا المعلومات وآلة المواصلات والمعلومات التي يمكن من خلالها إدراك أبعاد الأمكنة في العالم. وأكد بذلك ألفين توفلر حيث يسميها بالموجة الثالثة وذلك حيث يسير الناس بثلاثة خطوات: الزراعة والصناعة والمعلومة.

في عصر العولمة التي تمتاز بتكنولوجيا الاتصال والمعلومة المتطورة فالالتقاء والصراع بين العناصر المختلفة من الصعوبة بمكان الابتعاد عنها. بالراديو والتلفاز والتليفون وفاكس والشبكة العنكبوتية الإنترنت يستطيع الناس المكاملة مع غيرهم وأدى دور التأثير. في هذه الحالة من الصعوبة بمكان سد الآراء والقيم بل المنتجات الصناعية المختلفة المضادة الدخيلة على دولة ما.

بوجود حرية التعبير فإن الإعلام مطبوعة كانت أم غير مطبوعة ينشر الأخبار والتعليق والمعلومات المتنوعة، في عصر الإعلام أصبح الناس لا يعيشون في عالم واقعي بل في عالم غير واقعي المتسم بالرقمي والإعلامي.

## الوساطة وتحديات التطرف والإرهاب

من التحديات المؤلمة الشائكة التي يعانها المجتمع في هذا العصر هي قضية التطرف والإرهاب، حيث بدأ ظهوره بظهور الفئات الدينية التي تحمل المفاهيم والإيديولوجيات والحركات المخالفة لما تعارف عليه السواد الأعظم من الناس المتمثلة في المنظمة الإسلامية الكبيرة وهما جمعية المحمدية التي تأسس سنة 1912 وجمعية نهضة العلماء التي تأسس سنة 1926.

اتفق المفكرون والمؤرخون بإندونيسيا على أن الثورة الإصلاحية سنة 1998 هي نقطة البداية لظهور الفئات الدينية المتشددة بشكل أوسع في تطبيق الشريعة الإسلامية وإن كانت هناك محاولات محممة قبل العهد المذكور لإنشاء هذه الفكرة لكنها لم تنجح.

التطرف هو عبارة عن المفاهيم أو التيارات التي تريد تحقيق التغيير أو الإصلاح الاجتماعي أو السياسي عن طريق التشدد والتنطع. يرى المفكر أزيوماردي أزرا أن التطرف هو الرأي والفكرة والإيدولوجي والحركة الإسلامية ذات توجهات لعملية الترويع والإخافة والإفساد سواء كان من أجل التوجهات الدينية للدفاع عن الدين في زعمهم أو مقاومة الأعداء في مجال السياسة. كثيرا ما أنهم يبررون عملياتهم لمقاومة استراتيجية السياسة والاقتصاد الرأس المالي وسيطرة وهجمة الغرب على المسلمين.<sup>69</sup>

ورد معنى الإرهاب في اللغة على الإخافة والتفريع والترويع. عرف مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي الإرهاب بأنه: العدوان أو التخويف أو التهديد مادياً أو معنوياً الصادر من الدول أو الجماعات أو الأفراد على الإنسان، في دينه أو نفسه أو عرضه أو عقله أو ماله بغير حق، بشتى صنوف العدوان وصور الإفساد في الأرض.<sup>70</sup>

فإن استخدام الإرهاب أو العنف المفاجئ بصورة مخططة ضد حكومة أو عامة الناس أو أفراد بهدف تحقيق مكاسب سياسية<sup>71</sup>. يرى الغالبية الكبيرة من كتاب المقالات أن الإرهاب عبارة عن الفتنة والفساد بجميع أشكالها التي تبث الخوف والذعر في طائفة أو لدى فرد وتعرض الأرواح والأموال والأعراض والوطن والعقيدة والديانة للأخطار سواء ير تكبه فرد أو جماعة أو حكومة. إن الإرهاب بالمعنى المذكور هنا عمل بنافي الشريعة الالهية والعقل والمنطق والقوانين الإنسانية المعترف بها دولياً. وأضيف أن الارهاب له دوافع ومناهج وأهداف تجعل منه محرماً شرعاً. وما نجده في القرآن والسنة النبوية من الجهاد والمقامة فإنه لا يقصد منه سوى درء الإرهاب بمعناه المذكور. ولتعزيز آراء هذه بشأن حرمة الارهاب استند إلى النصوص الآتية الذكر: وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ {الأنفال: 60} وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ {البقرة: 190}

لا يجلب للمسلم أن يروع مسلماً (مسند أحمد سنن أبي داود والطبراني) وإن كان هازلاً كإشارته بسيف أو حديد أو أفعى أو أخذ متاعه ففرع لفقده.. المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده.<sup>72</sup> إن هذين الحديتين الشريفين

<sup>69</sup> Azyumardi Azra, *Politico-Religious Root of Radicalism dalam makalah islam in Southeast Asia: Tolerance and Radicalism* (Melbourne: The Centre for The Study of Contemporary Islam, The University of Melbourne, 2010), hal. 3

<sup>70</sup> بيان مكة المكرمة الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشرة، (مكة المكرمة: 21 -

1422/10/26هـ الموافق 2002/10/15م.

<sup>71</sup> مجمع الفقه الإسلامي الهندي، الإرهاب والسلام (دار الكتب العلمية، 2007)، ص. 14

<sup>72</sup>Fath al-Qadir, 6: 44.

يعان المسلم وغير المسلم لأن المرء - مسلماً أو كان كافراً - إنسان كرمه الله تكريماً وجعل روحه ودينه وعقله وماله وعرضه محرماً من محرمات الله، ومن الحق أيضاً الإسلام بحمي حقوق كل إنسان بدون أي تمييز على أسس العقيدة أو الديانة وأوامر ديننا الحنيف مطلقة في تحريم الظلم أو الاعتداء على أي شخص ذلك لأن الظلم بحد ذاته جريمة لا يبررها ملة ولادين من الأديان السساوية.<sup>73</sup>

لذلك أن العنف والتشدد والإرهاب أو كل ما يتوصل فاعله إلى جرح الناس بل إلى إعدام روحهم بغير حق فهو فعل محرم. فإن الإرهاب هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغيا على الإنسان نحو دينه ودمه وعقله وماله وعرضه ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق وما يتصل بصور الخرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقع تنفيذا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإذناءهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعة للخطر.<sup>74</sup> فإن عدة من الأعمال الإرهابية حدثت في كثير من الدول،<sup>75</sup> فالأعمال التفضيرية التي قتلت مئات من الأبرياء بإندونيسيا مثلاً لتاريخ طويل وشبيه بما يحدث في غيرها من البلدان مثل باكستان والعراق والفلبين، ويجدر بالذكر هنا أن تفجيرات بالي 2002 وفندق ماريوت 2003 وسفارتي أستراليا والفلبين بجاكرتا 2004 وبالي 2005 وفندق ريز كارلتون 2009 تدل على صحة هذا الأمر.

من هنا فإن الأعمال الإرهابية العدوانية لا يمكن تبريرها، وإنما يمكن تفسيرها والوقوف على الأسباب التي تدفع من وراءها للقيام بما قاموا به، وقد توصل الباحثون اليوم في ظاهرة الإرهاب، التي تستهوي بعض الشباب من أوساط مختلفة وفي بيئات متعددة، إلى التنبيه على مجموعة من الأسباب التي يمكن الاستفادة من معرفتها للقيام بعمل تحصيلي باتجاه عموم الشباب ووقاية العالم من الآثار المدمرة للإرهاب.

يرى المفكر المسلم الدكتور أحمد الهادي جاب الله أن هناك عدة أسباب أدت إلى ظهور الفكرة الإرهابية أو العملية الإرهابية، منها: الحرمان الاجتماعي وغياب العدالة الاجتماعية ليس فقط في ظل المجتمع الواحد، وإنما في علاقات الدول الغنية بالدول الضعيفة والنامية وانحراف موازين العدل في التبادل الاقتصادي، واستغلال خيرات الشعوب المحرومة، وتقييد الحريات ودعم الأنظمة الشمولية، وانتشار التعامل العنصري وظواهر الإسلاموفوبيا، والفهم المشوه للدين والذي تدعمه بعض الدوائر ذات المصالح في انتشاره لتفتيت المشهد الإسلامي من داخله، وهذه الجهات تعمل أحيانا في ذات الوقت على دعم الاتجاهات المغالية والاتجاهات المتحللة، لأن كل منها يغذي الآخر.<sup>76</sup>

إن التطرف لا يمكن أن يواجه بالتطرف، والإرهاب لا يقضى عليه بهدم القيم الشرعية، وإنما بتقديم الخطاب الواعي الذي يقدم تعاليم الإسلام الصافية بعيداً عن نزعات الغلو والتطرف، وبعيداً عن نزعات الإلحاد

مجمع الفقه الإسلامي الهندي، الإرهاب والسلام (دار الكتب العلمية، 2007)، ص. 14 73

<sup>74</sup> Syaikh al-Islam Muhammad Thahir al-Qadri, *Fatwa Tentang Terorisme dan Bom Bunuh Diri*. Terj. Yudi Wahyudin dan Riswan Kurniawan, (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 2014), 222.

<sup>75</sup> من أهمها تفجير مركز التجارة العالمي سنة 2001 وتفجيرات قطارات ومحطات القطارات في مدريد سنة 2004 وتفجيرات قطارات الأنفاق

بلندن سنة 2005 وتفجير موكب رئيس الوزراء اللبناني السابق رفيق الحريري سنة 2005 وغيرها.

<sup>76</sup> الدكتور أحمد الهادي جاب الله، الإعلام في مواجهة الإرهاب، بحث مقدم إلى المؤتمر الإسلامي العالمي لمكافحة الإرهاب الذي تنظمه رابطة

العالم الإسلامي بمكة المكرمة، المملكة العربية السعودية 3-6 جمادى الأولى 1436 هـ الموافق 22-25 فبراير 2015 م.

والتعدي على الحرمات والقيم الشرعية ، فإن فقد أي طرف هذه المعادلة المهمة فإنه يصبح مباشرة جزءاً من المشكلة في مواجحة الإرهاب وليس جزءاً من الحل ، وهذه هي مهمة المشروع الوسطية والاعتدال.

من هنا فإن فكرة الوسطية الإسلامية التي تمتع بها سكان إندونيسيا تظهر جليا بالتراث الديني الذي يملكه وستكتمل حركة الوسطية الإسلامية إذا وجد قبول الجمهور الذي يمكنه من تحقيق الفكرة الدينية امتيازات بالانفتاح والسلام وهي الحالة الموضوعية العادلة لكل مواطن وهي المساواة لتعددية القبيلة والدين . وهذا الذي تطبقه نهضة العلماء في تعامله وفي نفس الأمر هذا المنهج يقصد به محو النزاع والتفرق بين أفراد أو جماعات الشعب بإندونيسيا ولو كانوا يتكفون من الأعراق المختلفة والديانات المتعددة والعادات والتقاليد المتنوعة. ومن هذا كله لا عجب علينا أن نفتخر من أساس دستور الوطني الإندونيسي البنينشاشيلا وهو الأساس الذي يقبل حضور الاختلاف بين الأمة.

### الخاتمة

إن منهج الوسطية الإسلامية لهو الخيار لمواجحة التطورات والمستجدات التي يعيش فيها المجتمع المعاصر وللحفاظ على الاختلافات في الثقافة والدين واللون والعرق واللغة وغيرها اعترافاً بأن هذه الاختلافات من أبرز خصائص الوجود الإنساني ومن أؤكد ضرورات الاجتماع البشري التي هي سنة من سنن الله في الكون وذلك بهدف تعزيز الاحترام المتبادل بين أتباع الديانات المختلفة، وتحقيق الانسجام داخل الأديان وما بينها.

موقف الحكومة من الاعتراف بالتعددية في الثقافات والأديان في حياة شعب إندونيسيا يعود تاريخها إلى عصر الاستقلال 1945، وذلك حينما حدثت الجدلية بين زعماء إندونيسيا حول مستقبل إندونيسيا: هل توحيد هذه الاختلافات على الأساس الوطني أم توحيد هذه الاختلافات على الأساس الديني، حيث أن الجدلية قد تؤدي مؤخرًا إلى ظهور التشددية في حين وقد تؤدي إلى التكامل السلمي في حين آخر.

إن من تحديات تطبيق الوسطية هي الديمقراطية فيما يتعلق بالتحويلات والتطورات السياسية التي قد أدت إلى حد تضحية النفس والمال، وذلك لكون الديمقراطية لا يقبلها المجتمع قبولاً تاماً.

ومن تحديات الوسطية الإسلامية هي العولمة التي تجعل الحالة تتغير يوماً بعد يوم مما تسبب الخطورة قد تؤدي إلى التطرف والعنف والتشدد، بجانب السياسة الوطنية التي لا تهتم بالضعفاء كما تحدث مشكلة أخرى وهي تعطل الأعمال لكثير من العمال في الشركات والمصانع.

ومن تحديات الوسطية هي قضية التطرف والإرهاب، فالتطرف عبارة عن المفاهيم أو التيارات التي تريد تحقيق التغيير أو الإصلاح الاجتماعي أو السياسي عن طريق التشدد والتنطع. بينما الإرهاب هو العدوان أو التخويف أو التهديد مادياً أو معنوياً الصادر من الدول أو الجماعات أو الأفراد على الإنسان، في دينه أو نفسه أو عرضه أو عقله أو ماله بغير حق، بشتى صنوف العدوان وصور الإفساد في الأرض، فالتطرف والإرهاب كل منهما عمل ينافي الشريعة الإلهية والعقل والمنطق والقوانين الإنسانية المعترف بها دولياً.

### فهرس المصادر والمراجع

#### المراجع العربية

تعلم التعايش في إسلام ذي الانتماسة في: <http://www.oasiscenter.eu/ar/>

جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر.

- البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: وكذلك جعلناكم أمة وسطا (177/5)، رقم الحديث 448.  
ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت: دار الفكر.  
مُجَدِّد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، ط2.  
عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنان، تحقيق: مُجَدِّد زهري النجار، الرياض: المؤسسة السعدي، 1977م،  
سيد قطب، في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق، ط15، 1408هـ،  
مُجَدِّد جمال الدين القاسمي، تفسير القاسمي، راجعه مُجَدِّد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، ط2، 1398هـ.  
أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُجَدِّد الجوزي، زاد المسير في علوم التفسير، المكتب الإسلامي.  
يوسف القرضاوي، الوسطية الإسلامية ومعلمها، القاهرة: دار الشروق، ط3، 2011.  
لالو سوفريادي بن مجيب، الوسطية في الإسلام من خلال القرآن الكريم: دراسة منهجية لمفهومها وملاحظاتها، بحث  
مقدم للندوة العلمية تحت الموضوع الوسطية الإسلامية مفهومها وتطبيقاتها ينظها قسم الدراسات الإسلامية  
بكلية علم الاجتماع بجامعة جاكرتا الحكومية إندونيسيا بجاكرتا المنعقدة في تاريخ 10-11 يونيو 2015.  
مجمع الفقه الإسلامي الهندي، الإرهاب والسلام، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007

Syaikh al-Islam Muhammad Thahir al-Qadri, *Fatwa Tentang Terorisme dan Bom Bunub Diri*. Terj. Yudi Wahyudin dan Riswan Kurniawan, (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 2014).

#### المراجع الإندونيسية

- Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta: Kencana, 2006.  
A Ilyas Ismail, <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/hikmah/14/09/10/nbnj4c-dialog-peradaban>  
Achmad Jainuri, Jainuddin Malik, dkk, *Terorisme dan Fundamentalisme Agama: Sebuah Tafsir Sosial*, Malang: Bayumedia, 2003.  
Azyumardi Azra, *Politico-Religious Root of Radicalism dalam makalah islam in Southeast Asia; Tolerance and Radicalism*, Melbourne: The Centre for The Study of Contemporary Islam, The University of Melbourne, 2010.  
Azumardi Azra, *Distinctive Paradigm of Indonesian Islamic Studies; Toward Renaissance of Islamic Civilization*, paper disampaikan pada AICIS ke-XIII tanggal 18-21 Nopember tahun 2013 di Hotel Sentosa Senggigi Mataram.  
M. Amin Abdullah, Pengantar "Dialektika Epistemologi dalam Perspektif Humanisme Islam" dalam Baedhowi, *Humanisme Islam; Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. 1, 2008.  
Tarmizi Taher, *Menuju Ummatan Wasathan Kerukunan Beragama di Indonesia*, terj. Jajat Burhanuddin dan Saiful Umam, Ciputat: PPIM IAIN Jakarta, 1998.  
Majma' al-Fiqh al-Islam al-Hindi, *al-Irhab wa al-Salam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007.

- Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam; Representasi dan Ideologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. 1, 2008.
- Syaikh al-Islam Muhammad Thahir al-Qadri, *Fatwa Tentang Terorisme dan Bom Bunub Diri*. Terj. Yudi Wahyudin dan Riswan Kurniawan, Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 2014.



## **PERAN SOSIAL PEMUKA AGAMA DALAM MENGHADAPI FENOMENA LGBT (LESBIAN, GAY, BISEX DAN TRANSGENDER)**

(Studi Kasus Perbandingan Peran Pemuka Agama Islam dan Nasrani  
dengan Pendekatan Feminisme di Kota Cirebon)

Adrian

STAIN Syaikh Abdurrahman Siddik Bangka Belitung  
email: adrian.rusman.gumay@gmail.com

**Abstract:** *LGBT definition has changed over time and geographically diverse. Socio-cultural attitudes toward sexual orientation and gender identity seem to be contrast between who are progressive and welcome with large populations who decline. This research was conducted to gain better understanding of Islamic scholar paradigm and social role of the LGBT phenomenon in Cirebon, using descriptive and qualitative approach and Comparative Analysis. The results of this study: (1) Islamic Scholar paradigm of LGBT phenomenon is still textual; (2) Islamic scholars have not publicly performed their role of social and humanitarian in LGBT group; (3) There's a need for Islamic scholars to have the same paradigm toward the existence of LGBT apart from the Holy Law, Psychological side and humanity; (4) It's important to establish an institution which handles cases of LGBT (advocacy, health, and psychology); (5) It's also necessary to manage and train volunteers (Psychiatrists, Therapists, doctors, counselors) as Islamic scholar mediator in cases of LGBT; (6) Last but not least, teaching sex education properly and comprehensively to children is a need.*

**Key words:** Social Role, Islamic Scholar, LGBT, Comparative Study

### **A. Latar Belakang**

Dari waktu-kewaktu perkembangan komunitas LGBT yang di awal hanya dikenali sebagai hubungan sesama jenis semakin berubah dan berbeda sevara geografis. Dimasa mesir dahulu berawal dari hasrat semua laki-laki yang menyatukan diri dalam hubungan sejenis, secara sederhana dan saling menerima satu sama lainnya dan dipahami sebagai dosa kecil, Selanjutnya pemahaman tersebut berkembang dalam paradigma hukum dan mekanisme pengadilan sampai suatu fase pengharaman praktik hubungan sejenis hingga dijerat hukuman mati. Suatu Tradisi sosio kultural religious berbasis agama samawi, gereja dan hukum menyatakan hubungan sejenis sebagai kejahatan dan penentangan terhadap hukum Tuhan. Sejak zaman Yunani jauh sebelum

lahirnya agama Nasrani hukuman terhadap kelompok hubungan sejenis telah terjadi.

Sejak Tahun 600 SM sejarah hubungan sejenis di Asia Timur telah ada, jika ditelusuri banyak istilah-istilah halus yang sejak dulu dikenal seperti sebutan “Kenikmatan buah terlarang”, “adat selatan” atau “potongan lengan baju” bagi kalangan komunitas sejenis di Cina, Sementara itu di Wilayah Nusantara Beragam perilaku seksual dan identitas gender telah dikenal pada masa-masa terdahulu, namun diperkirakan pada awal abad ke-20 identitas hubungan sejenis ini muncul di kota-kota besar. Gerakan komunitas sejenis (Lesbian, Gay, Bisex dan Transgender) (LGBT) mulai terorganisir dikisaran tahun 1960an melalui organisasi wanita transgender atau waria. Lalu kelompok Gay dan Lesbian mulai berkembang melalui jejaring media dan semakin berkembang dan terorganisir seiring maraknya isu HIV/AIDS ditahun 1980an melalui media cetak dan menyebar keberbagai wilayah. Pada masa itu juga terdapat berbagai pertemuan nasional dan beraliansi dengan berbagai organisasi berbasis feminimisme, kesehatan seksual dan gerakan pro demokrasi serta HAM.

Adanya perubahan sistem politik dan pemerintahan Indonesia Seiring kejadian tahun 1998 membuat gerakan LGBT berkembang dan meluas melalui pengorganisasian berbasis Advokasi dan HAM membuat perubahan di tingkat nasional. Namun hal itu tidak sampai mempengaruhi sistem perundang-undangan dan penerimaan oleh masyarakat terhadap komunitas LGBT.

Meskipun sejumlah Komisi Nasional memberikan dukungan dan pengakuan dan advokasi terhadap hak LGBT secara bervariasi, kenyataannya diberbagai wilayah Aparat Keamanan belum berhasil mengamankan Komunitas LGBT dari serangan kelompok Aktivistis garis Keras yang menentang keberadaan Kelompok LGBT.

Wakil Ketua MPR Hidayat Nur Wahid menyatakan, fenomena Lesbian, gay, biseks dan transgender (LGBT) sangat merisaukan seluruh warga bangsa. Fenomena negatif tersebut dikhawatirkan membawa pengaruh buruk dan menular di kalangan generasi muda, sehingga orang tua sangat mengkhawatirkan dampak buruk tersebut.

Hidayat memperingatkan seluruh elemen bangsa berhati-hati dan meningkatkan kewaspadaan agar pengaruh buruk jangan sampai masuk ke rumah dan merusak moral anak-anak. kata Hidayat, usai acara Sosialisasi Empat Pilar MPR bersama KAMMI, di Masjid Saadatu Drain, Pejaten Raya, Jakarta Selatan, Ahad ( 21/2 ).

Kutipan wawancara Wakil Ketua MPR tersebut di sebuah Harian Nasional, menggambarkan salah satu bentuk kegelisahan Tokoh Masyarakat sekaligus Tokoh Agama terhadap maraknya geliat isue LGBT di bumi Nusantara saat ini. Sikap sosial budaya terhadap beragam orientasi seksual dan identitas gender mencerminkan kontras antara mereka yang bersikap progresif dan bersedia menerima dengan populasi jauh lebih besar yang

biasanya tidak memiliki pengetahuan tentang masalah-masalah tersebut. Orang transgender mempunyai visibilitas yang lebih besar. Sebagian besar masyarakat tidak mengenal orang LGBT yang membuka diri. Orang dengan orientasi seksual atau identitas gender yang beragam mungkin mendapatkan sekedar toleransi dari pada penerimaan, meskipun hal ini hampir mustahil dapat diharapkan dari anggota keluarga.

Populasi Indonesia sebagian besar adalah pemeluk agama Islam, Katholik dan Kristen. Pada umumnya ajaran agama-agama ini ditafsirkan secara konservatif sehingga tidak setuju homoseksual dan mempengaruhi pandangan masyarakat secara keseluruhan dengan cara yang negatif, meskipun ada sejumlah individu religius yang lebih progresif dan bersikap menerima.

Tercatat ada berbagai perbedaan dalam pengembangan komunitas dan kegiatan LGBT di tingkat daerah, dengan tantangan lebih besar dihadapi di provinsi-provinsi yang konservatif karena dominasi ajaran Islam dan Kristen. Kegiatan pengorganisasian juga lebih mudah di kota besar dan menghadapi tantangan lebih besar di daerah yang penduduknya jarang, sehingga timbul kesulitan dalam hal komunikasi dan transportasi. Seperti halnya di provinsi Nangru Aceh Darussalam, kegiatan pengorganisasian LGBT menghadapi tantangan besar karena provinsi tersebut memiliki hak khusus untuk menetapkan hukum berdasarkan Syariah, sehingga kemungkinan adanya pemberlakuan Perda bersifat anti-LGBT. Pandangan masyarakat Indonesia terhadap hukum dan penegakan hak-hak LGBT di Indonesia sebagai hal yang sarat korupsi secara luas berdampak negatif, hal ini yang membuat individu maupun aktivis LGBT tidak ingin menempuh jalur hukum dan peradilan dalam memperjuangkan hak mereka di bidang hukum dan peradilan.

Tafsir agama yang sangat tegas menolak hubungan sejenis menjadi hukum yang dimaknai tekstual mengikuti pandangan hetero-normative sebagai pengimplementasian kehendak Tuhan. Dalam Islam terdapat ruang bagi Transgender untuk menentukan pilihan melalui Operasi pada individu yang memiliki dua jenis kelamin (*hemaprodit*) dua karakteristik sekaligus pria dan wanita agar jenis kelamin sesuai dengan identitas biologis. Melalui penelitian ini kita akan mendapatkan gambaran tentang paradigma pemuka agama dan peran sosial yang telah serta akan dilakukan oleh pemuka agama dalam hal ini Agama Islam dan Nasrani dalam menghadapi Fenomena Berkembangnya LGBT saat ini.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan fenomena yang telah diuraikan di atas dan untuk lebih memahami fenomena tersebut, maka permasalahan yang dapat diangkat dalam penelitian ini adalah :

1. Bagaimana pandangan pemuka Agama Islam dan Nasrani tentang keberadaan LGBT di Kota Cirebon?

2. Bagaimana bentuk peran sosial yang dilakukan oleh pemuka Agama Islam dan Nasrani terhadap fenomena LGBT di Kota Cirebon?

### **C. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

#### **1. Tujuan Penelitian**

- a. Untuk mendiskripsikan tentang bagaimana pendapat pemuka Agama Islam dan Nasrani tentang keberadaan LGBT di Kota Cirebon.
- b. Untuk mendiskripsikan dan menganalisa tentang bagaimana bentuk peran sosial yang dilakukan oleh pemuka Agama Islam dan Nasrani terhadap LGBT di Kota Cirebon.

#### **2. Manfaat Penelitian**

- a. Dapat digunakan sebagai bahan kajian lebih lanjut dalam pengembangan ilmu pengetahuan, serta mendalami dan menambah wawasan konsep-konsep serta permasalahan pemuka Agama Islam dan Nasrani tentang Fenomena LGBT.
- b. Dapat mengetahui bagaimana bentuk tindakan sosial yang dilakukan pemuka Agama Islam dan Nasrani terhadap LGBT di Kota Cirebon.
- c. Memberikan tambahan, masukan, atau sumbangan wacana bagi para praktisi, lembaga-lembaga masyarakat, institusi dan juga pihak – pihak yang memberikan perhatian pada fenomena LGBT di Kota Cirebon.

### **D. Kajian Teori**

#### **1. Teori Feminimisme dan sejarahnya di Indonesia**

Charles Fourier adalah seorang sosialis Perancis yang pertama sekali memperkenalkan istilah feminimisme dan banyak mempengaruhi perkembangan gerakan feminisme ke penjuru dunia. Namun defenisi ini pun digunakan sebagai bentuk pergerakan kesetaraan derajat, kebebasan dari penindaan terhadap segala aturan yang di buat kaum laku-laki terhadap kaum perempuan.

Seiring perkembangannya defenisi feminimisme menjadi makin sulit karena kaum feminimisme itu sendiri tidak mengingginkan adanya persamaan dan keseragaman dalam mendefinisikannya, sebagaimana Maggie Humm (1989) menyatakan bahwa pendefinisian yang terlalu kaku memiliki kecenderungan pengaburan makna, karena proses pemaknaan bagian dari usaha dalam memperluas pilihan makna bahasa, bukan malah mempersempitnya. Sedangkan menurut thompson (2001) feminisme adalah suatu gerakan” konstruksi sosial” dan bukan “gerakan persamaan gender” dimana focus bahasan yang dikaji gerakan oleh feminisme mengacu pada penataan sosial dan bukan biologis.

Abad ke-17 merupakan awal lahirnya gerakan feminimisme di Eropa sebagai bentuk protes terhadap gereja dari kaum wanita sebagai lembaga tertinggi yang menguasai dan mempengaruhi seluruh aspek kehidupan masyarakat. Aturan yang bersifat mutlak dan kekuasaan yang terlalu besar menyebabkan tekanan bagi masyarakat awam, begitupun kaum wanita sebagai kelompok minoritas dianggap sebagai golongan kedua setelah laki laki dan mendapatkan perlakuan yang tidak menyenangkan. Simone de Beauvoir

merupakan seorang wanita bangsawan Perancis, salah satu tokoh feminis yang paling awal melalui karya sastranya menyuarakan aspirasi berbasis gender.

Berbagai versi pembagian kajian feminimisme itu sendiri di kalangan peneliti, jika kita telusuri di awal 60an diantara tokoh feminimisme seperti Virginia Woolf dan Charlotte Perkins di Amerika serikat gerakan feminimisme bergerak memperjuangkan hak-hak wanita dibidang pendidikan dan politik di masyarakat, namun di tahun 70an muncul gerakan yang tidak sejalan dengan teori Marxis berupa gerakan feminimisme radikal dan sampai saat ini terus berkembang sesuai perubahan zaman dengan tetap berfokus pada perjuangan kaum feminimis, hal ini sejalan dengan berkembangnya teori Habitus yang dikemukakan oleh Pierre Bourdieu.

Di Nusantara gerakan berbasis gender pertama dilakukan untuk memperjuangkan hak agar kaum wanita mendapatkan persamaan hak dalam pendidikan oleh tokoh nasional R.A. Kartini, sebagian besar perjuangan Kartini tertuang dalam tulisan-tulisannya kepada sahabatnya di Belanda serta melalui pendirian sekolah khusus perempuan. Seiring perjuangan tersebutlah kartini mendapat gelar pelopor gerakan feminimisme di Indonesia, meskipun banyak kalangan yang mencibir gerakan tersebut. Namun melalui gerakan tersebut mengawali pemikiran akan kondisi sosial masyarakat yang tidak lagi memperlakukan wanita secara lebih buruk dan memandang segala sesuatu berdasarkan gender, hingga akhir masa pendudukan Belanda banyak tokoh pergerakan wanita menyelenggarakan kongres perempuan dan pemikiran-pemikiran Kartini dijadikan semangat juang para aktivis.

Gerakan Feminimisme di Indonesia lebih lambat jika di bandingkan dengan daratan benua Eropa maupun Amerika. Gerakan-gerakan feminimisme radikal tidak terjadi seperti di eropa berupa demonstrasi besar-besaran, hal ini dikarenakan budaya dan kaidah sosial kemasyarakatan di Indonesia sangat dipengaruhi oleh ajaran Agama Islam, dimana perlakuan terhadap wanita lebih baik dibandingkan di negara lain yang kecenderungan penguasaan laki-laki bahkan menafikan keberadaan dan aspirasi wanita.

## **2. Defenisi Seksualitas**

### **a) Orientasi Seksual dan Identitas Inti Gender**

Orientasi seksual dapat didefenisikan sebagai suatu pilihan atau preferensi seksual dalam menentukan apakah individu itu memilih pasangannya yang sejenis (homoseksual), atau lawan jenis (heteroseksual), atau keduanya (biseksual) untuk kepuasan hasrat seksualnya. Identitas Inti Gender didefenisikan sebagai upaya seorang individu (bayi) dalam mengembangkan diri menjadi individu perempuan atau laki-laki di fase berikutnya.

### **b) Homoseksual, Heteroseksual, dan Biseksual**

Homoseksual merupakan suatu pilihan individu yang lebih menyukai hubungan emosional dan seksual dengan individu yang memiliki jenis kelamin yang sama, Heteroseksual adalah suatu pilihan individu yang lebih menyukai hubungan emosional dan seksual dengan individu yang memiliki jenis kelamin berlawanan, sedangkan Biseksual (*bisexual*) adalah individu yang dapat

menikmati hubungan emosional dan seksual dengan individu dari kedua jenis kelamin.

### c) **Transeksual**

Transeksual merupakan kondisi dimana individu yang memiliki kepercayaan bahwa dirinya secara psikis mirip dengan lawan jenis dan merasa terjebak dalam jenis kelamin biologisnya, biasanya individu ini berupaya untuk melakukan perubahan fisik melalui medis untuk mendapatkan kondisi biologis yang sesuai dengan psikisnya melalui perubahan alat kelamin.

### 3. **Perbedaan Transgender dan transeksual**

Transsexual merupakan kondisi dimana individu yang memiliki kepercayaan bahwa dirinya secara psikis mirip dengan lawan jenis dan merasa terjebak dalam jenis kelamin biologisnya, contohnya seseorang yang terlahir sebagai wanita tapi merasa bahwa dirinya laki-laki. Transeksual ini dapat memunculkan perilaku lesbian atau gay, walau demikian perilaku ini tidak dapat disamakan dengan lesbian atau gay itu sendiri, karena memungkinkan wanita transeksual tertarik dengan wanita lain karena merasa bahwa dia seorang laki-laki. Individu transsexual membutuhkan bantuan medis seperti perubahan alat kelamin atau terapi hormon untuk menjalani hidup yang normal dimana kondisi biologis yang sesuai dengan psikisnya.

Transgender merupakan individu yang memiliki penampilan serta perilaku tak selayaknya jenis kelamin yang dimilikinya secara normative. Transgender juga dapat di katagorikan “penyimpangan” dari norma sosio kultural sebagai mana layaknya wanita dan laki-laki, contohnya jika Laki-laki mengenakan pakaian wanita dalam kesehariannya baik sekali maupun rutin atau pun seorang wanita layaknya berperilaku halus dan lembut (feminim) jika laki-laki memiliki karakter demikian termasuk transgender. Individu yang terlahir dengan kombinasi kelamin luar laki-laki dan pria juga termasuk transgender, Perilaku ini memungkinkan individu yang mengalaminya merubah atau memilih jenis kelaminnya dari wanita menjadi laki-laki atau sebaliknya laki-laki menjadi wanita.

## **E. Metodologi Penelitian**

### *1. Metode Penelitian*

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Menurut Denzin dan Lincoln, kata kualitatif merujuk pada penekanan pada proses dan makna yang tidak dikaji secara ketat atau belum diukur dari segi kuantitas, jumlah, intensitas atau frekuensinya. Pendekatan ini merupakan suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metodologi yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan masalah yang terdapat pada kehidupan manusia. Pada pendekatan kualitatif, penekanan pada sifat realitas yang terbangun secara sosial, hubungan erat antara peneliti dengan subjek yang diteliti.

Pemilihan informan dalam penelitian ini adalah pemuka Agama Islam dan Nasrani yang mempunyai kepedulian lebih hingga melakukan bentuk-

bentuk tindakan kepada LGBT dengan teknik *snowball*. Mencari informasi dari pemuka Agama Islam dan Nasrani yang kemudian dijadikan sebagai *key informant* di Kota Cirebon yang dirasa sesuai dan kompeten dengan penelitian ini.

Peran sosial pemuka Agama Islam dan Nasrani terhadap LGBT yang akan dipaparkan dalam bab ini adalah hasil wawancara mendalam. Melalui wawancara mendalam, akan dipaparkan mengenai bagaimana pendapat pemuka Agama Islam dan Nasrani tentang keberadaan LGBT dan alasan pemuka Agama Islam dan Nasrani melakukan tindakan kepada LGBT beserta bentuk – bentuk tindakan yang dilakukan, Lalu melakukan Analisis Komparasi antara Peran sosial yang dilakukan Pemuka Agama Islam dengan Pemuka Agama Nasrani.

Validasi Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan Expert Judgment melalui *Focus Group Discussion*, dan Triangulasi pada Komunitas LGBT yang ada di Kota Cirebon. Analisis data temuan dilakukan dengan menggunakan Analisis Komparasi yaitu dengan membandingkan pendapat dari tokoh agama Islam dan tokoh agama nasrani.

## 2. *Jadwal Pelaksanaan*

Penelitian ini dilaksanakan mulai Januari - July 2016.

## 3. *Pelaksana*

Dalam Penelitian ini yang menjadi pelaksana adalah: **Peneliti**; Peneliti dalam hal ini hanya 1 (satu) orang yang bertugas merancang/mendesain penelitian, melakukan observasi dan interview mendalam terhadap Narasumber dan melakukan Analis serta Desiminasi terhadap hasil penelitian. **Narasumber**; Narasumber dalam hal ini adalah Pemuka Agama yaitu Pemuka Agama Islam dan Nasrani, dikarenakan pendekatan ini menggunakan Pendekatan Feminimisme, maka narasurmernya diambil dari Unsur Pemuka Agama Islam dan Nasrani dengan pemilihan Narasumber dilakukan secara Snowball. **Pengumpul Data**; Pengumpul data terdiri dari 1 orang yang berasal dari unsur lokal dalam hal ini berdomisili di Kota Cirebon, yang bertugas membantu peneliti dalam mengumpulkan data-data dan fakta-fakta penelitian secara intens sesuai rencana penelitian yang telah disusun oleh Peneliti.

## F. Analisis Data Temuan

### 1. **Pendapat dan paradigma pemuka Agama Islam terhadap LGBT**

Sebuah langkah atau tindakan itu harus dimulai dari memahami persoalannya, Isue LGBT ini belum sepenuhnya di fahami oleh hampir semua kyai/ulama, Titik masalah ini harus difahami terlebih dahulu, baru kita dapat melakukan tindakan apa sebaiknya. Terdapat *Imbiguitas* dari cara pandang kyai pada umumnya. Satu sisi Fatwanya sangat Keras Sekali, tetapi ada Individu-individu yang melihat itu sebagai manusia. Langkah Utama adalah, perlu adanya pemahaman yang komplek tentang isu tersebut. Ulama itu hendaknya tidak hanya mendengar akan issue LGBT ini, tetapi mengkaji secara seksama kitab-

kitab kuning secara seksama, maka akan didapatkan pengetahuan secara seksama mengenai kasus ini.<sup>77</sup>

Sebagian besar ulama jika memandang dari kitab-kitab klasik / kitab kuning tersebut sangat tidak responsive terhadap kelompok LGBT, karena ada kesalah pahaman, yang ada di dalam pikiran para ulama LGBT itu sama dengan perilakunya kaum Nabi Luth, pendapat ini yang mendominasi pikiran para ulama, dimana kaumnya nabi luth di siksa oleh Tuhan, jadi kalau ada orang yang melakukan itu akan disiksa oleh Tuhan, malapetaka besar sekali.

KH Husin Muhammad berpendapat tidak sebagaimana pendapat tersebut, Homoseksual itu bukan perilakunya kaum Nabi Luth, hal itu merupakan sebuah orientasi, orientasi itu hasrat, hasrat itu cinta, Apakah dapat kalau itu sebuah cinta hal itu dilarang, tetapi ada juga yang mungkin hal itu terjadi pada prakteknya bukan karena cinta. Dalam istilah KH Husin Muhammad jika hal ini kecenderungannya karena *Given* dari kodrat dari awal melekat didalam dirinya, maka itu tidak dapat dicegah oleh jalan apapun. Selain itu ada sebuah fenomena akibat pergaulan atau dari sebuah komunitas yang tertutup yang hanya satu jenis, maka kemungkinan terjadi suatu proses sampai praktek/aksi terjadi pergaulan sejenis, hal ini bukanlah sebuah *Given*.<sup>78</sup>

Jika pemahaman ini tidak di kuasai akan terjadi kriminalisasi, lalu harus diapakan mereka ini. Mungkin saja kita dapat mengidentifikasi mereka melalui kerjasama dengan psikiater yang mengetahui apakah mereka mereka itu *Given* atau bukan *Given*. Sesungguhnya kelompok LGBT ini tidak ingin mereka hidup didalam kondisi seperti ini, mereka merasa menderita, orang tua mereka juga merasa susah, bahkan janggankan ulama/kyai bapaknya sendiri dapat mengusir mereka jika mengetahui mereka memiliki orientasi seksual yang berbeda.<sup>79</sup>

### **G. Pendapat dan paradigma pemuka Nasrani (Katolik dan Protestan) terhadap LGBT**

Alkitab memberikan pandangan yang sangat jelas mengenai LGBT baik dalam Perjanjian Lama maupun dalam Perjanjian Baru, yaitu secara langsung menentang praktek homoseksual atau secara tidak langsung tidak menyetujui praktek homoseksual dan lesbian. Yang dimaksudkan dengan melakukan hubungan homoseksual dan lesbian dalam konteks pembahasan ini bukanlah orang yang diperkosa untuk memuaskan nafsu seks si homoseksual, tetapi mereka yang telah bersepakat, sama-sama rela dan sama-sama senang melakukan hubungan homoseksual.

Masalah homoseksual telah menjadi pokok masalah yang diperdebatkan di orang Kristen karena ada pihak yang menyatakan penerimaannya, sedang pihak lain menolaknya. Pikiran pikiran dari teologi homoseksual yang bisa

---

<sup>77</sup> Interview : KH Husin Muhammad; Mudirul Ma'had PP Darul At Tauhid Jatiwangi Cirebon ; Aktivist dan pendiri Yayasan Femina yang bergerak di perlindungan dan advokasi gender.

<sup>78</sup> Interview : KH Husin Muhammad...

<sup>79</sup> Interview : KH Husin Muhammad...



diterimah oleh akal sehat membuat banyak orang bingung dan bertanya benarkah Allah berbicara tentang pokok homoseksual.

Pandangan Alkitab Tentang Seks Pada umumnya setiap orang memiliki persepsi atau pandangan yang berbeda-beda mengenai arti dari seks itu sendiri. Tulus Tu'u menguraikan 3 pandangan yang salah atau negative terhadap seks, yaitu sebagai berikut:

1. Seks dianggap sebagai dorongan jasmani saja, artinya dorongan itu bagaikan rasa lapar dan rasa haus. Makan dan minum memang penting, demikian pula soal seks.
2. Seks sering dianggap sebagai hal yang kotor dan tabu. Dengan kata lain bagi kelompok ini, soal seks tidak boleh diotak-atik karena itu banyak keluarga tidak paham mengenai seks.
3. Seks dilihat hanya dari aspek kenikmatan saja yaitu memperlakukan seks sebagai alat pemuas nafsu.

Anggapan tentang seks di atas sudah tentu bertentangan dengan pandangan Alkitab secara benar. Dalam hal ini "Alkitab memang bukan buku pedoman tentang seks, tetapi Alkitab memberikan suatu pengertian yang benar tentang seks. Selain itu Alkitab memberikan informasi tentang siapakah kita sebenarnya, apa arti seksualitas, dan mengapa Tuhan menciptakan laki-laki dan perempuan." Akan tetapi Alkitab tidak memandang bahwa seks merupakan suatu hal yang kotor dan hina terlebih dosa, namun sebaliknya seks adalah sesuatu yang suci dan agung yang bersumber dari Allah dan dianugerahkan kepada manusia.

Dipak Kejadian "Allah menciptakan seluruh alam semesta dan manusia sesuai dengan citranya, Allah menciptakan semuanya dengan kasih, di dalam uraian itu Allah mengambil tanah dibentuk dan dihembuskan nafas Tuhan kedalam diri manusia itu hingga hidup, di dalam diri manusia ada nafas Allah, didalam diri manusia ada Allah, maka gereja mengajarkan kita wajib menghormati, mengasihi setiap manusia apapun dia, termasuk yang dalam pandangan kita adalah orang jahat, termasuk orang yang memusuhi kita. Maka pedoman pertama apapun itu LGBT harus kita pandang sebagai manusia utuh yang diciptakan oleh Tuhan yang didalamnya ada Allah maka kita harus mengasihi dan menghormati. Lalu kaitanya dengan perkawinan Katolik hanya mengenal seorang pria dengan seorang wanita dan tak tercerai (monogami tak tercerai) maka Gereja Katolik tidak bisa memberkati perkawinan sejenis.<sup>80</sup>

Menurut Yohanes dalam pandangan katolik melalui ajaran kasihnya melalui sponsor "PAUS" yang sangat menghargai akan keberadaan manusia secara utuh tanpa memandang strata dan kedudukan manusia, termasuk yang di singkirkan, gelandangan dan tunawisma. Namun kondisi saat ini secara jujur peran sosial Gereja baru dalam wacana-wacana dalam menyikapi kegiatan-

---

<sup>80</sup> Interview : Bapak Yohanes Muryadi; Tokoh Agama Katolik (aktivis Gender) ; 15 Maret 2016 ; Gereja Bunda Maria Cirebon.

kegiatan dalam menyikapi fenomena LGBT, namun jika ada jamaah seperti ini gereja masih menerima, menghormati tanpa mengucilkan jamaah tersebut. Gerakan yang Nyata untuk mengangkat mereka, meluruskan mereka belum ada.

Yohanespun menyatakan bahwa gereja masih ingin tetap di dalam Zona Aman, Nyaman, begitu Gereja melakukan kegiatan itu (Advokasi/pendampingan dan sebagainya) akan membuat gereja berada di kondisi tidak aman, nyaman dan bisa disalahkan. Gereja masih ada unsur “ketakutan”, dari pada melakukan sesuatu yang membuat tidak nyaman mengapa tidak melakukan rutinitas saja, gereja hanya sibuk menghiruk pikukkan ke dalam, keluar tidak ada apa-apa. Padahal tahun 1962 Paus Yohanes Paulus membuka Konsili Vatikan ke-2 dengan kata-kata **“Ajjor Namentor-Open The Door And The Window”** gereja melihat keluar apa yang terjadi dan orang luar boleh melihat kedalam apa yang dilakukan oleh gereja, tapi gereja saat ini terlalu sibuk kedalam karena itu merupakan kondisi paling nyaman.

Sementara itu Pdt Alung, menyatakan bahwa dalam komunitas Gereja Kristen Indonesia (GKI) fenomena ini sudah menjadi kajian sejak tahun yang lalu, namun komunitas ini khususnya di Cirebon belum begitu menunjukkan eksistensinya, mungkin ada beberapa lokasi di dekat terminal Cirebon yang ada komunitasnya. Ada lembaga Kristiani non gerejawi bernama “Kresia”, pernah membuat kegiatan khusus keagamaan untuk komunitas LGBT, namun hal ini menjadi kasus di masyarakat hingga mereka tidak lagi berani melaksanakan kegiatan tersebut. Dalam menjelaskan ibadahnya kelompok ini di hari ibadah minggu tidak berani menunjukkan identitas mereka.<sup>81</sup>

GKI dalam hal ini akan membuka ruang dari tahun lalu telah membicarakan kajian teologis, psikologis dan sosial, dan punya kesimpulan yang sangat terbuka untuk menerima mereka untuk hadir di komunitas GKI, tidak langsung men-“judgt” bahwa mereka pendosa, tapi lebih cenderung kita berjalan lebih bersama melihat di dalam rantai iman.<sup>82</sup>

## H. Bentuk Peran sosial pemuka Agama Islam

Selama ini ulama belum memerankan peran sosialnya selain memarahi saja keberadaan kelompok LGBT ini. Bagaimana Ulama akan memerankan peran sosial selain melarang, melarang dan melarang, dikarenakan belum adanya pemahaman yang benar akan LGBT ini<sup>83</sup> Secara Normatif Peran sosial Ulama adalah merangkul, memberikan pemahaman dan pendekatan persuasive, namun jika ulama tidak faham akan hal ini maka pemahaman dan nasehat yang diberikan adalah, kalian harus berhenti terus kamu itu salah dan melanggar hukum tuhan, kamu akan disiksa dan dilaknat.<sup>84</sup> Jadi selama ini Pemuka Agama belum memerankan diri sebagai fungsi peran sosial kepada umatnya dalam

---

<sup>81</sup> Interview : Pdt Alung; Tokoh Agama / Pendeta Protestan) (aktivis Gender) ; 13 Maret 2016 ; ; Gereja Kristen Indonesia (GKI; Cirebon.

<sup>82</sup> Interview : Pdt Alung ...

<sup>83</sup> Interview : KH Husin Muhammad ...

<sup>84</sup> Interview : KH Husin Muhammad ...

menghadapi LGBT selain hanya pemahaman bahwa LGBT ini merupakan kaumnya nabi Luth. jadi Tindakan peran sosial yang dilakukan selama ini hanya “MELARANG” atau bahkan “MENEKAN/KRIMINALISASI” kepada kelompok LGBT ini.

Secara individu KH Husin Muhammad telah sering kali mendapatkan kasus seperti ini, dimana Individu LGBT ini mengadukan dan berkonsultasi akan keberbedaan yang dialaminya hingga sampai keluarga sendiri tidak dapat menerimanya, dan Beliau melakukan mediasi kepada pihak keluarga akan kondisi individu tersebut secara kemanusiaan. Idealnya Peran Ulama kedepan adalah: (1) Perlu adanya Pemahaman yang benar tentang LGBT ini di kalangan ulama (2) Kelompok LGBT ini datang dengan Apa adanya dan menceritakan apa yang mereka alami derita yang mereka rasakan pada wahana dan tempat yang tepat. (3) Perlu adanya suatu Center/Lembaga pelayanan publik yang memberikan layanan kepada para komunitas LGBT yang ingin meminta advokasi atas tindakan sosial masyarakat dan ataupun recovery bagi kelompok LGBT yang bukan *Given* dan ingin kembali menjadi ke orientasi seksual sebagaimana umumnya. (4) Perlu adanya Bashul Masail untuk membahas masalah LGBT.

### **I. Bentuk Peran sosial pemuka Nasrani**

Selama ini Gereja dan pemuka agama katolik selain melakukan khotbah belum pernah memerankan peran sosial lain dari sisi humanity terhadap kelompok LGBT, karena saat mereka dibawa ke tatanan normatif mereka mendukung tapi saat di buka ke kondisi realita mereka mundur, dan memilih berdiam diri untuk menghindari kondisi tidak nyaman yang dapat menjadi *impact* dari aksi yang akan mereka lakukan.

Menurut yohanes kedepan pemuka agama dan pemimpin masyarakat perlu melakukan diskusi ini lalu ada aksi. Kelompok ini perlu kita tolong, sebab seumpunya ini penyakit bisa dikurangi atau disembuhkan. Oleh karena itu tugas kita selaku insan dewasa bagaimana menjembatani mereka pertama untuk lebih menyadarinya dan sedapat mungkin jangan terus, seumpama tidak berkurang minimal sadar bahwa ini perlu “dibetulkan”.

Secara psikologis sebagian besar kelompok LGBT merasakan beratnya tekanan dan penderitaan yang mereka alami, baik dari dalam diri mereka, keluarga maupun lingkungan mereka. Gereja / pemuka agama perlu mengerti perasaan mereka, perlu mengerti penderitaan mereka, mendekati mereka sehingga perasaan tersiksa itu makin lama makin berkurang dan ingat Tuhan tidak membedakan seumpama nanti ada Surga mereka juga layak masuk surga dengan segala dosa-dosanya, tiada orang yang tidak berdosa. Tuhan maha Rahim. Tahun ini gereja sedunia mencanangkan sebagai **Tahun Kerahiman Tuhan**, karena manusia telah penuh dengan dosa, tapi Allah tak pernah berubah tetap Maha Rahim tetap Pengampun.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Interview : Bapak Yohanes Muryadi...

Senjata utama Gereja adalah “KASIH” dalam memberikan peran sosial di masa mendatang untuk menghadapi fenomena LGBT ini agar dapat mengurangi dampaknya ke masyarakat dengan cara mengasihi mereka. Namun hal ini tidak dapat dilakukan melalui gerakan bersama, perlu ada tim yang dipilih oleh gereja yang mempunyai dasar-dasar kuat untuk mendekati mereka. Sebab selama ini kita selalu cenderung menjahui mereka agar tidak terlibat apa-apa. Tapi sudah saatnya **Gereja mau mendekati mereka dengan segala resikonya**. Sehingga dengan segala realitanya mereka dapat menjadi orang yang religious.<sup>86</sup>

Selain itu kedepan hendaknya secara bersama segenap elemen Agama lainnya pemuka agama dapat melakukan berbagai upaya / peran sosial (1) kedalam diri sendiri harus menyadari bahwa lewat agama masing-masing orang diselamatkan, (2) Menanamkan dan menyuburkan budaya “sowan” budaya silaturahmi, budaya menghadap, saling berkunjung, didalam berkunjung dan bertemu kita dapat bermusyawarah. (3) Perlu adanya forum yang inten antar pemuka agama dalam mendiskusikan permasalahan ini.<sup>87</sup>

Sedangkan Pandangan GKI idealnya kedepan tindakan pemuka agama nasrani yang harus diambil dalam mengantisipasi fenomena LGBT adalah selalu menyampaikan Info-Info ini selalu disampaikan keanak-anak muda yang rentan terpengaruh terhadap LGBT, sebab seandainya gerakan kelompok-kelompok LGBT itu secara terang-terangan makan kita dapat mengantisipasinya, namun jika gerakan itu terselubung dalam mencoba mempengaruhi pemuda lainnya untuk gabung di komunitas LGBT maka ini hal yang sulit dideteksi, oleh karenanya perlu di antisipasi melalui info yang BENAR dan TEPAT tentang kegiatan LGBT.<sup>88</sup>

Masalah LGBT ini merupakan persoalan Individual, walaupun jika kelompok ini di tolak oleh linhkungannya akan menjadi Komunal. Untuk itu para pemuka agama hendaknya perlu diberikan wawasan dan pemahaman yang benar tentang LGBT, bukan dalam stigma “dosa” tapi menempatkan LGBT dalam kerangka yang benar, lalu bagaimanan melihat mereka sebagai bagian dari Masyarakat atau sebagai manusia yang utuh.<sup>89</sup>

Perlu adanya Center yang berfungsi menjadi pendamping para Ulama dalam menjembatani komunikasi dengan kelompok LGBT, karena masih banyak juga dari kelompok LGBT itu yang belum dapat terbuka secara umum, lalu dapat memanfaatkan media sosial untuk menjadi fasilitas pendampingan bagi kelompok LGBT yang masih sangat tertutup, dimana mereka merasa aman dari status mereka di lingkungan masyarakat. Ketakutan mereka untuk di tolak

---

<sup>86</sup> Interview : Bapak Yohanes Muryadi...

<sup>87</sup> Interview : Bapak Yohanes Muryadi...

<sup>88</sup> Interview : Pdt Alung ...

<sup>89</sup> Interview : Pdt Alung...

oleh keluarga dan lingkungan tidak menjadi konsumsi Publik, tentu harus dengan Konselor yang beretika yang dapat menjaga Etika Profesi.<sup>90</sup>

## **J. Analisis Komparasi peran sosial yang dilakukan oleh pemuka Agama Islam dan Nasrani terhadap fenomena LGBT di Kota Cirebon**

### **1. Pendapat Pemuka Agama tentang fenomena LGBT**

#### **a. Pemuka Agama Islam**

- Isue LGBT ini belum sepenuhnya di fahami oleh hampir semua kyai/ulama.
- Terdapat *Imbiguitas* dari cara pandang kyai pada umumnya.
- Sebagian besar ulama jika memandang dari kitab-kitab klasik / kitab kuning tersebut sangat tidak responsive terhadap kelompok LGBT, karena ada kesalah fahaman, yang ada di dalam pikiran para ulama LGBT itu sama dengan perilakunya kaum Nabi Luth.
- KH Husin Muhammad berpendapat Homoseksual itu bukan perilakunya kaum Nabi Luth, hal itu merupakan sebuah orientasi, orientasi itu hasrat, hasrat itu cinta.
- KH Husin Muhammad jika kecenderungannya karena *Given* dari kodrat dari awal melekat didalam dirinya, maka itu tidak dapat dicegah oleh jalan apapun.
- Selain itu ada sebuah fenomena akibat pergaulan atau dari sebuah komunitas yang tertutup yang hanya satu jenis, maka kemungkinan terjadi suatu proses sampai praktek/aksi terjadi pergaulan sejenis, hal ini bukanlah sebuah *Given*.<sup>91</sup>
- Jika pemahaman ini tidak di kuasai akan terjadi kriminalisasi.
- Pengidentifikasian kelompok LGBT hendaknya melalui kerjasama dengan psikiater yang mengetahui apakah mereka mereka itu *Given* atau bukan *Given*.
- Adanya tekanan baik dari dalam diri, keluarga maupun lingkungan LGBT itu sendiri saat mengetahui mereka memiliki orientasi seksual yang berbeda.<sup>92</sup>

#### **b. Pemuka Agama Nasrani**

- Alkitab memberikan pandangan yang sangat jelas mengenai LGBT baik dalam Perjanjian Lama maupun dalam Perjanjian Baru, yaitu secara langsung menentang praktek homoseksual atau secara tidak langsung tidak menyetujui praktek homoseksual dan lesbian.
- Yang dimaksudkan dengan melakukan hubungan homoseksual dan lesbian dalam konteks pembahasan ini bukanlah orang yang diperkosa untuk memuaskan nafsu seks si homoseksual, tetapi

---

<sup>90</sup> Interview : Pdt Alung...

<sup>91</sup> Interview : KH Husin Muhammad ...

<sup>92</sup> Interview : KH Husin Muhammad...

mereka yang telah bersepakat, samasama rela dan sama-sama senang melakukan hubungan homoseksual.

- Masalah homoseksual telah menjadi pokok masalah yang diperdebatkan di orang Kristen karena ada pihak yang menyatakan penerimaannya sedang pihak lain menolaknya.
- Pikiran pikiran dari teologi homoseksual yang bisa diterima oleh akal sehat membuat banyak orang bingung dan bertanya benarkah Allah berbicara tentang pokok homoseksual.
- Tiga pandangan yang salah atau negative terhadap seks, yaitu sebagai berikut:
  - Seks dianggap sebagai dorongan jasmani saja, artinya dorongan itu bagaikan rasa lapar dan rasa haus. Makan dan minum memang penting, demikian pula soal seks.
  - Seks sering dianggap sebagai hal yang kotor dan tabuh. Dengan kata lain bagi kelompok ini, soal seks tidak boleh diotak-atik karena itu banyak keluarga tidak paham mengenai seks.
  - Seks dilihat hanya dari aspek kenikmatan saja yaitu memperlakukan seks sebagai alat pemuas nafsu.
  - Dipak Kejadian “Allah menciptakan seluruh alam semesta dan manusia sesuai dengan citranya, Allah menciptakan semuanya dengan kasih.
  - Gereja mengajarkan kita wajib menghormati, mengasihi setiap manusia apapun dia, termasuk yang dalam pandangan kita adalah orang jahat, termasuk orang yang memusuhi kita.
  - Maka pedoman pertama apapun itu LGBT harus kita pandang sebagai manusia utuh yang diciptakan oleh Tuhan yang didalamnya ada Allah maka kita harus mengasihi dan menghormati.
  - Lalu kaitanya dengan perkawinan Katolik hanya mengenal seorang pria dengan seorang wanita dan tak terceraiakan (monogami tak terceraiakan) maka Gereja Katolik tidak bisa memberkati perkawinan sejenis.<sup>93</sup>

## 2. Peran sosial yang telah dilakukan

### 1. Pemuka Agama Islam

- Selama ini ulama belum memerankan peran sosialnya selain memarahi saja keberadaan kelompok LGBT ini. Bagaimana Ulama akan memerankan peran sosial selain melarang, melarang dan melarang, dikarenakan belum adanya pemahaman yang benar akan LGBT ini<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Interview : Bapak Yohanes Muryadi...

<sup>94</sup> Interview : KH Husin Muhammad...

- Secara Normatif Peran sosial Ulama adalah merangkul, memberikan pemahaman dan pendekatan persuasive, namun jika ulama tidak faham akan hal ini maka pemahaman dan nasehat yang diberikan adalah, kalian harus berhenti terus kamu itu salah dan melanggar hukum tuhan, kamu akan disiksa dan dilaknat.<sup>95</sup>
- Jadi selama ini Pemuka Agama belum memerankan diri sebagai fungsi peran sosial kepada umatnya dalam menghadapi LGBT selain hanya pemahaman bahwa LGBT ini merupakan kaumnya nabi Luth.
- Tindakan peran sosial yang dilakukan selama ini hanya “MELARANG” atau men STIGMATISASI kepada kelompok LGBT ini.
- Secara individu KH Husin Muhammad telah sering kali mendapatkan kasus seperti LGBT dan melakukan pendampingan serta mediasi dengan keluarga.

## **2. Pemuka Agama Nasrani**

- Kondisi saat ini peran sosial Gereja baru dalam wacana-wacana menyikapi fenomena LGBT.
- gereja menerima dan menghormati jamaah tanpa mengucilkan jamaah tersebut.
- Gerakan yang Nyata untuk mengangkat mereka, meluruskan mereka belum ada. Gereja masih ingin tetap di dalam Zona Aman, Nyaman, begitu Gereja melakukan kegiatan itu (Advokasi/pendampingan) bisa disalahkan.
- Ada lembaga Kristiani non gerejawi bernama “Kresia”, pernah membuat kegiatan khusus keagamaan untuk komunitas LGBT, namun hal ini menjadi kasus di masyarakat hingga mereka tidak lagi berani melaksanakan kegiatan tersebut.<sup>96</sup>
- Selama ini Gereja dan pemuka agama katolik selain melakukan khotbah belum pernah memerankan peran sosial lain dari sisi humanity terhadap kelompok LGBT.
- Dalam tatanan normatif gereja mendukung tapi saat di buka ke kondisi realita mereka mundur, dan memilih berdiam diri untuk menghindari kondisi tidak nyaman yang dapat menjadi impact dari aksi yang akan mereka lakukan.

## **3. Peran sosial yang direkomendasi untuk dilakukan**

### **1. Pemuka Agama Islam**

- Perlu adanya Pemahaman yang benar tentang LGBT ini di kalangan ulama.

---

<sup>95</sup> Interview : KH Husin Muhammad...

<sup>96</sup> Interview : Pdt Alung...

- Kelompok LGBT ini datang dengan Apa adanya dan menceritakan apa yang mereka alami derita yang mereka rasakan pada wahana dan tempat yang tepat.
- Perlu adanya suatu Center/Lembaga pelayanan publik yang memberikan layanan kepada para komunitas LGBT yang ingin meminta advokasi atas tindakan sosial masyarakat dan ataupun recovery bagi kelompok LGBT yang bukan Given dan ingin kembali menjadi ke orientasi seksual sebagaimana umumnya.
- Perlu adanya Bashul Masail untuk membahas masalah LGBT.

## 2. Pemuka Agama Nasrani

- Peran pemuka agama dan pemimpin masyarakat di masa mendatang perlu melakukan diskusi-diskusi intentsif sebelum melakukan tindakan.
- Gereja mau mendekati mereka dengan segala resikonya. Melakukan Advokasi dengan cara menjembatani mereka dengan segala realitanya mereka dapat menjadi orang yang religious.<sup>97</sup>
- Menanamkan dan menyuburkan budaya “sowan” budaya silaturahmi, budaya menghadap, saling berkunjung, didalam berkunjung dan bertemu kita dapat bermusyawarah.
- Perlu adanya forum yang inten antar pemuka agama dalam mendiskusikan permasalahan ini. <sup>98</sup>
- Perlu adanya Center yang berfungsi menjadi pendamping para Ulama dalam menjembatani komunikasi dengan kelompok LGBT.
- Memanfaatkan media sosial untuk menjadi fasilitas pendampingan bagi kelompok LGBT yang masih sangat tertutup.

## K. Penutup

### 1. Simpulan

Hasil penelitian ini dapat memberikan rumusan sebagai berikut:

- a. Sudut pandang sebagian besar pemuka agama Islam dan Nasrani dalam kasus fenomena LGBT masih bersifat tekstual sebagaimana Kitab suci yang mereka percayai. Sebagian besar ulama memandang Fenomena LGBT ini hanya sebagai permasalahan hukum agama, tanpa memandang hakikat LGBT itu secara kemanusiaan (*humanity*).
- b. Pemuka agama memandang kasus LGBT ini sebagai kasus kaum Sodom di Alkitab dan Kaum Nabi Luth di Al Qur'an, bukan memandang LGBT ini sebagai kasus personal yang ada dalam diri manusia, apakah keberadaan mereka dalam komunitas LGBT ini dikarenakan karena *Given* / bawaan dari dalam diri sejak lahir atau karena hubungan pergaulan dari komunitas tertutup (*non given*).

---

<sup>97</sup> Interview : Pdt Alung...

<sup>98</sup> Interview : Pdt Alung...



- c. Belum berperannya ulama secara terbuka dalam melakukan peran sosialnya secara humanity dikarenakan ada semacam “ketakutan” dalam diri mereka untuk melakukan peran sosial mereka kepada kelompok LGBT di masyarakat bahwa mereka akan di anggap sebagai Ulama yang Pro LGBT atau bahkan bagian dari LGBT itu sendiri.
- d. Perlu adanya Sosialisasi dan Penyamaan secara masif dan terstruktur Persepsi tentang keberadaan LGBT selain ditinjau dari sisi Hukum Agama, juga ditinjau dari sisi Psikologis dan kemanusiaan.
- e. Perlu dibentuknya Lembaga/badan/ Centre yang menangani kasus LGBT ini baik dari sisi advokasi, kesehatan, maupun psikologis.
- f. Perlu pembinaan dan pelatihan terhadap calon relawan yang nantinya akan bertugas secara professional (Psikiater, Therapist, dokter, Konselor) yang dapat membantu para ulama sebagai mediator pada kasus LGBT yang bukan dari kelompok *Given* untuk dapat kembali ke norma asal orientasi mereka, dan bagi yang dapat meminimalisir rasa yang mereka miliki agar tidak disalurkan kepada mereka yang tidak memiliki orientasi sejenis terutama pemuda dan anak-anak yang rentan akan pengaruh ini.
- g. Perlu sosialisasi dan pengendalian *Sex Education* yang tepat dan benar kepada anak-anak akan peran dan fungsi reproduksi dalam diri manusia untuk menghindarkan mereka dari rasa penasaran akan pengetahuan mereka dari berbagai sumber yang salah dan disalahgunakan.

## 2. Saran

Demikian penelitian ini, adapun rekomendasi yang diberikan untuk dapat dilaksanakan oleh berbagai pihak antara lain:

### a. Pemuka Agama

- Melakukan kaji ulang akan hakekat LGBT itu selain dari norma hukum agama, juga dari norma kemanusiaan, kesehatan dan psikologis melalui Bashul masail, diskusi lintas Agama, maupun Musawarah Antar umat beragama secara Nasional, untuk merumuskan dan mendefenisikan ulang akan LGBT.
- Menyiapkan Tenaga Ahli (Keagamaan) yang akan menjadi Relawan dan memiliki tingkat keimanan dan pengetahuan yang mumpuni untuk menjembatani komunikasi dan pendampingan secara bersama pada kelompok LGBT.

### b. Pemerintah

- Melakukan Sosialisasi dan pelatihan tentang LGBT bagi Ulama dan para Expert secara berkesinambungan untuk mendapatkan Paradigma yang sama terhadap kasus LGBT
- Mendirikan/Membuka Lembaga/badan/center pelayanan sosial terpadu yang menangani berbagai kasus LGBT

### c. Masyarakat

- Lebih membuka diri dan berempati terhadap kasus LGBT ini dari sisi kemanusiaan dengan memandang mereka sebagai bagian dari

masyarakat dan warga negara yang berhak hidup damai di Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan segala keterbatasan mereka.

- Menghindari Kriminalisasi terhadap kelompok LGBT ini terutama mereka yang berasal/keberadaannya karena Given, yang mereka sendiri tidak dapat menerimanya.
- Memberikan pertolongan kepada para korban LGBT yang telah terkait di kelompok ini karena pergaulan tertutup dan mereka ingin kembali kepada orientasi awal mereka.

## References

- Ariyanto, & Rido Triawan. 2008. *Jadi Kau Tak Merasa Bersalah: Studi Kasus Diskriminasi Dan Kekerasan Terhadap LGBTI*. Jakarta: Arus Pelangi.
- Boellstorff, Tom. 2005. *The Gay Archipelago: Seksualitas dan Bangsa di Indonesia*, Inggris: Princeton University Press.
- Dahlan, Abdul Aziz, 1996. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ihtiar Baru van hoeve.
- Esterlita, Krista Marsha. 2013. *Dilema Pengungkapan Identitas Wanita Transeksual. Kajian Fenomenologi Wanita Transeksual di Surabaya*.
- Fromm, Erich. 2011. *Cinta, Seksualitas, dan Matriarki*. Yogyakarta: Jalasutra.
- <http://fernando-sitohang.blogspot.com/2012/05/fenomena-transgender.html>. Diakses pada tanggal 10 Januari 2016.
- <http://id.wikipedia.org/wiki/ulama>. Diakses pada tanggal 05 Januari 2016.
- <http://ioanesrakhmat.blogspot.co.id/2015/09/lgbt-agama-teks-alkitab-dan-pandangan.html>
- <http://irna-chuwnha.blogspot.com/2010/06/pandangan-islam-tentang-transgender.html>, Diakses pada tanggal 05 Januari 2016.
- <http://kamuskesehatan.com/arti/disfungsi-ereksi/> Diakses pada tanggal 05 Januari 2016.
- <http://surabayamap.blogspot.com/p/surabaya-news.html>. Diakses pada tanggal 10 Januari 2016.
- <http://thisisgender.com/penyimpangan-orientasi-seksual-kajian-psikologis-dan-teologis/> Diakses pada tanggal 12 Januari 2016.
- [http://wiki.aswajanu.com/Kota\\_Surabaya](http://wiki.aswajanu.com/Kota_Surabaya). Diakses pada tanggal 05 Januari 2016.
- [http://www.kompasiana.com/fauziarizal/mengenal-lebih-dekat-transgender-dan-transeksual\\_550d32ec813311682db1e221](http://www.kompasiana.com/fauziarizal/mengenal-lebih-dekat-transgender-dan-transeksual_550d32ec813311682db1e221) Diakses pada tanggal 10 Januari 2016.
- <http://www.ourvoice.or.id/2013/01/transgender-transeksual-dan-waria/>, Diakses pada 10 Januari 2016.
- <http://www.quareta.com/post/alan-turing-homoseksual-dan-masyarakat>
- <http://www.rnw.nl/bahasa-indonesia/article/transgender-dalam-masyarakat-islam?mid=565859>. Diakses pada tanggal 10 Januari 2016.

- <https://www.docdroid.net/xSNXP6c/makalah-etika-kelompok-6.docx.html>  
Diakses pada tanggal 12 Januari 2016.
- Kadir, Hatib Abdul. 2007. *Tangan Kuasa Dalam Kelamin*, Yogyakarta: INSIST Press.
- Koeswinarno. 2004. *Hidup Sebagai Waria*. Yogyakarta: Lkis.
- Kusumastuti, Sintya Ardiani. 2008. *Keberagaman Waria (Pada Kelompok Pengajian Waria di Kota Surabaya)*.
- Moleong, L. J. 2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1984. *Al Munawwir Kamus Arab – Indonesia*. Yogyakarta: Pondok Pesantren Al Munawwir.
- Oetomo, Dede, *Dari Suara Lesbian, Gay, Bisexual, dan Transgender (LGBT) - Jalan Lain Memahami Hak Minoritas*. 2008.  
[politikislam123.wordpress.com](http://politikislam123.wordpress.com). Diakses pada tanggal 10 Januari 2016.
- Ritzer, George, & Douglas J Goodman. 2005. *Teori Sosiologi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Ritzer, George, & Douglas J. Goodman. 2010. *Teori Sosial Modern*. Jakarta: Kencana.
- Siahaan, Hotman. 1986. *Pengantar ke Arah Sejarah Dan Teori Sosiologi*. Jakarta: Erlangga.
- Soekanto, Soerjono. 2007. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Soenarjo. 1998. *Al- Quran dan Terjemahannya Juz 1 – 30*, Surabaya: UD Mekar.
- Suryakusuma, Julia. 2012. *Agama, Seks, dan Kekuasaan*. Depok: Komunitas Bambu.
- Triwulandari, Ajeng. 2012. *Wacana Superhero Transgender Dalam Film Madame X (Critical Discourse Analysis Terhadap Superhero Transgender Dalam Film Madame X)*.
- [www.e-psikologi.blogspot.com](http://www.e-psikologi.blogspot.com), Diakses pada tanggal 10 Januari 2016.
- [www.komnasperempuan.or.id](http://www.komnasperempuan.or.id). Diakses pada tanggal 10 Januari 2016.
- [www.okezone.com](http://www.okezone.com). Diakses pada tanggal 05 Januari 2016.

## LEGITIMASI ISLAM TERHADAP KONSEP DEMOKRASI DI INDONESIA: PERSPEKTIF ULIL ABSHAR ABDALLA

Yeni Setianingsih, S.Th.I, M.Hum.

STIT Bustanul 'Ulum Lampung Tengah, Sinar Negeri, Kec. Pubian, Kab.

Lampung Tengah, 34176

*Setya\_8589@yahoo.com*

**Abstrak:** *Indonesia adalah negara kepulauan yang terdiri dari bermacam-macam suku, agama, dan ras. Karena itu, memilih demokrasi sebagai bentuk pemerintah bagi Negara Indonesia adalah sebuah keharusan. Dan Islam, sebagai agama terbesar di Negara ini tentunya mempunyai peran yang sangat penting di dalamnya. Terutama mengenai legitimasi hukumnya terhadap bentuk pemerintahan yang dipilih. Untuk itu, apa yang dilakukan oleh Ulil Absbar Abdalla dengan menafsirkan kembali konsep-konsep demokrasi menjadi sangat penting. Sebab, dari sini dapat diketahui bahwa bentuk demokrasi yang selama ini telah dipilih Indonesia sebagai bentuk pemerintahan, tidaklah bertentangan dengan prinsip-prinsip yang terdapat dalam Islam.*

**Kata Kunci:** Demokrasi, Indonesia, Ulil Absbar Abdalla.

### Pendahuluan

Islam, sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* tentunya selalu menuntut umatnya ke jalan yang damai dan sejahtera, baik di dunia maupun di akhirat. Sebagai Negara yang mayoritas berpenduduk Muslim, masyarakat Indonesia pun menghendaki adanya kehidupan yang demikian. Untuk itu, mencari bentuk pemerintahan yang pas dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam tentunya menjadi sebuah keharusan. Dipilihnya demokrasi sebagai bentuk pemerintahan di Indonesia bukanlah tanpa alasan. Sebab, legitimasi Islam terhadap konsep demokrasi sudah tidak diragukan lagi. Meski begitu, menjamurnya pemahaman-pemahaman konservatif yang muncul di Indonesia tentunya menjadi kecemasan tersendiri. Ini karena kelompok yang dalam bahasa R. William Liddle disebut sebagai *Islam skripturalis*,<sup>99</sup> dengan karakternya yang formalistik, militan, dan

---

<sup>99</sup>Menurut R. William Liddle ada tiga faktor penyebab bangkitnya *Islam skripturalis*, yaitu: (1) lebih mudahnya ajaran-ajaran kaum skriptualis oleh kebanyakan kaum Muslim di Indonesia, (2) kemungkinan aliansi politik antar kaum skriptualis dan kelompok-kelompok social lain yang sedang tumbuh, (3) nafsu besar para politisi ambisius untuk membangun basis massa. Lebih

radikal ini beranggapan bahwa al-Qur'an adalah kalam Ilahi yang harus dipahami secara literer. Karena itu, semua segi kehidupan termasuk masalah Negara dan kepemimpinan, telah diatur di dalam al-Qur'an. Mereka berusaha menerapkan syariat Islam<sup>100</sup> melalui Perda syari'ah seperti yang telah diberlakukan di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD), Cianjur Jawa Barat, dan Bulukumba Sulawesi Selatan. Bagi mereka, Islam harus menjadi dasar Negara karena kedaulatan politik ada ditangan Tuhan. Dengan begitu, demokrasi harus dihapuskan,<sup>101</sup> dengan alasan demokrasi adalah buatan Barat.<sup>102</sup>

Inilah yang membahayakan. Sebab, pada dasarnya landasan demokrasi adalah kebebasan dan penghormatan terhadap hak-hak individu; penghormatan bahwa setiap individu memiliki dirinya, sehingga martabatnya diakui setara. Karena kebebasan individu ini dijamin oleh konstitusi, maka ia akan menjadi tameng yang cukup kuat untuk menahan aspirasi yang terus-menerus atas nama agama.<sup>103</sup> Jika demokrasi runtuh, maka kekerasan atas nama agama pun tidak

---

jelasan lihat dalam R. William Liddle, (1996), *Skripturalisme Media Dakwah; Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru*, dalam Mark R. Woodward (ed.) *Jalan Baru Islam; Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Bandung: MIZAN, 289-295.

Adapun ciri-ciri kelompok ini adalah: 1) berusaha menghindari dari usaha kompromi dan adaptasi dengan kebudayaan dan cara hidup selain yang diajarkan Nabi, 2) berusaha menghindari untuk tidak memberikan penafsiran ulang (reinterpretasi) atau rekontekstualisasi terhadap nash, 3) sangat tertutup dengan orang di luar kelompok mereka. Lihat, Khoiruddin Nasution, "Tipologi Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia Abad 20; Gerakan Skriptualis dan Subtansialis", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, No 26, th IX September-Desember 2000, 6.

<sup>100</sup>Isu pemberlakuan syari'at Islam memang telah cukup lama berkembang di negara yang pluralis ini. Ini terbukti sejak diproklamasikan negara ini telah muncul dari kalangan "*Islam santri*" yang mewacanakan tentang syari'at Islam, yang kemudian ditanggapi oleh para pejuang "*Islam nasional*" sebagai pihak penentang, hingga kemudian disepakati di mana Indonesia sebagai sebuah negara agama yang dimasukkan dalam UUD 1945, sebelum akhirnya diamandemen total. Isu ini pun kembali muncul dalam Kongres Umat Islam II yang diadakan di Makassar, pada 30 Desember 2001, dengan penekanan bahwa perjuangan untuk memberlakukan syari'at Islam harus tetap berlangsung, namun tidak harus dengan pemaksaan ataupun kekerasan. Lihat, Zuly Qadir. (2004). *Syari'at Demokratik; Pemberlakuan Syari'at Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 289.

<sup>101</sup>Khamami Zada, (2002). *Islam Radikal; Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: TERAJU, 6-11. Parahnya lagi, mereka memahami Islam murni dengan Islam seperti yang ada di Arab, dan Islam seperti di zaman Nabi Muhammad saw., dulu. Bagi mereka, beragama Islam yang benar adalah mentaati dan menjalankan ajaran dan ritual sebagaimana bentuk aslinya di Arab sana. Sedangkan beragama Islam yang salah adalah menjalankan ajaran dan ritual dengan menambah, mengurangi, atau memformulasikannya dengan system budaya atau nilai di luar Arab. Rumadi, (2012). *Kritik Wacana Agama Sebagai Gerakan Pemikiran Islam Kontemporer*, dalam Adnan Mahmud dkk. (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, cet. 2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 35-36.

<sup>102</sup>R. William Liddle, (2006) "Demokrasi dan Kebebasan Sipil", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan; Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta; Pustaka Alvabet dan Freedom Institute, 150.

<sup>103</sup>Trisno S. Sutanto, (2006). "Peran Agama dalam Politik", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan; Percakapan tentang Demokrasi Liberal*, Jakarta; Pustaka Alvabet dan Freedom Institute, 220.

dapat terelakkan lagi.<sup>104</sup> Karena itulah, pembahasan mengenai demokrasi menjadi relevan kembali untuk didiskusikan dalam kajian ini. Sebab, isu-isu tersebut selalu aktual dan tidak pernah kering oleh waktu. Apalagi jika mengingat kecenderungan yang semakin kuat terhadap eksklusivisme dan intoleransi yang terjadi di Indonesia, yang seringkali berujung pada kekerasan.

Salah satu dari sekian banyak pemikir muslim di Indonesia yang membahas tentang demokrasi adalah Ulil Abshar Abdalla. Dia merupakan seorang pemikir muda yang lahir dari tubuh organisasi NU. Kehadirannya diranah pemikiran Islam pernah menggemparkan bumi Indonesia. Tepatnya tanggal 18 November 2002 saat dia menghadirkan sebuah tulisan di Harian Kompas dengan tema “*Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*”. Kehadiran tulisan pendek itu menuai banyak perdebatan. Ulil dianggap telah melecehkan Islam, dia di-*murtad*-kan bahkan di-*kafir*-kan.

Meski banyak kalangan yang menentangnya, namun tentunya masih ada juga kalangan yang justru berpihak kepadanya. Sebab, apa yang telah dilakukannya itu termasuk bagian dari upaya untuk melakukan rekonstruksi terhadap penafsiran al-Qur’an yang sebenarnya pernah dilakukan juga sebelumnya oleh Nurcholish Madjid, Harun Nasution, maupun Abdulrahman Wahid. Karena itu, gagasan brilian Ulil ini bisa dikatakan berangkat dari pemahaman Islam yang liberal, yang selalu menekankan akan kebebasan berfikir. Sehingga dalam hal ini dia mengatakan bahwa hanya pemikiran Islam yang liberal-lah yang justru mempunyai masa depan yang cerah, yaitu Islam yang oleh Ulil disebut sebagai Islam “*kepala dingin*”, Islam yang selalu mencari dan memikirkan rumusan-rumusan baru yang dapat menjawab tantangan-tantangan yang terus berubah, tanpa terikat ketat dengan teks-teks keagamaan yang sudah lapuk.<sup>105</sup> Inilah sisi menarik dari pemikiran Ulil, dia juga tak pernah gentar sedikitpun melakukan rekonstruksi tersebut meski terkadang nyawa menjadi taruhannya.

Untuk itu, dengan menggunakan metode *deskriptif analitis*, tulisan ini akan difokuskan pada pandangan Ulil terhadap konsep demokrasi di Indonesia dalam kaitannya dengan legitimasi Islam terhadapnya. Karena itu, untuk mengetahuinya, maka terlebih dahulu akan dibahas mengenai setting socio-historis biografi intelektual Ulil. Kemudian dilanjutkan dengan melacak

---

<sup>104</sup>Fenomena ini tentunya sangat berbeda dengan apa yang terjadi antara akhir tahun 1980-an sampai paruh pertama tahun 1990-an, di mana Indonesia seringkali dijadikan sebagai rujukan oleh negara-negara di Asia tenggara, bahkan dijadikan suatu model bagi negara-negara berkembang sebagai tempat di mana para warganya dapat hidup berdampingan secara damai antar berbagai agama besar yang dianut. Baru kemudian diparuh kedua tahun 1990-an, kekerasan atas nama agama yang berlangsung diberbagai wilayah di Indonesia pun lebih dominan mewarnai. Lihat, Fatimah Husein, (2000), “Hubungan Muslim -Kristen dan Pemerintah Orde Baru Indonesia; Perspektif Sejarah”, dalam M. Amin Abdullah, dkk (ed.), *Antologi Studi Islam; Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 70.

<sup>105</sup>Adin Armas, (2003). *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal; Dialog Interaktif Dengan Aktifis Jaringan Islam Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 121.

perkembangan pemikiran Ulil dan karya-karyanya. Setelah itu baru dibahas mengenai legitimasi Islam terhadap konsep demokrasi di Indonesia dalam pandangan Ulil Abshar Abdalla.

### **Setting Sosio-Historis Biografi Intelektual Ulil Abshar Abdalla**

Ulil, merupakan tokoh kontroversial yang muncul pasca orde baru, di mana pada saat itu Indonesia ditandai dengan menjamurnya partai-partai politik Islam seperti Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Nahdlatul Ulama (PNU), dan Partai kebangkitan Umat (PKU). Selain menjamurnya partai-partai Islam tersebut, muncul pula ormas-ormas Islam seperti FPI, FKSW (Forum Komunikasi Ahussunah wal Jama'ah) yang kemudian populer dengan sebutan Laskar Jihad, Majelis Mujahidin, Hamas, Ikhmanul Muslimin dan Hizbut Tahrir.<sup>106</sup>

Terlahir dengan nama lengkap Ulil Abshar Abdalla di Pati, Jawa Tengah, pada tanggal 11 Januari 1967. Dia hidup di lingkungan santri yang sangat tradisional sekali yang notabennya adalah Nahdlatul Ulama tulen. Kakeknya, Kiai Muhammadun adalah seorang 'alim dari desa Pondohan. Sedangkan ayahnya, KH. Abdullah Rifa'i adalah pengasuh Pesantren Mansajul 'Ulum, Cebolek,<sup>107</sup> Kajen, Pati. Darah birunya ini semakin kental setelah dia menikahi Ienas Tsuraiya, yang merupakan putri dari KH. Mustofa Bisri, budayawan terkemuka di Indonesia, yang memimpin Pesantren Raudlatut Thalibin, Rembang, sekaligus Rais Syuriyah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU 1999-2004).

Ulil kecil, belajar agama Islam langsung dengan ayahnya di Pesantren Mansajul 'Ulum. Salah satu didikan penting yang dia peroleh dari ayah adalah di bidang tata-bahasa Arab atau *nahwu*. Pendidikan menengahnya dia selesaikan di Madrasah Mathali'ul Falah, Kajen, Pati, Jawa Tengah yang diasuh oleh KH. M. Ahmad Sahal Mahfudz (Rois 'Am PBNU 1999-2004 dan 2004-2009). Selain itu, dia juga pernah nyantri, di Pondok Pesantren al-Anwar, Sarang, Rembang.<sup>108</sup>

Setelah itu, Ulil melanjutkan pendidikannya kejenjang Stratra 1 di Fakultas Syari'ah LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) Jakarta,

---

<sup>106</sup>Laili Fuad, *Epistemologi Hukum Islam Ulil Abshar Abdalla*, Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005, 41-42.

<sup>107</sup>Cebolek, adalah sebuah desa yang terletak sekitar 30 km ke arah utara dari kota Pati. Bagi yang mengenal sejarah sastrawan Jawa, nama Desa ini diabadikan dalam sebuah serat (istilah Jawa untuk "treatise" dalam bahasa Inggris atau "risalah" dalam bahasa Arab) yang bernama *Serat Cebolek*. Serat itu mengisahkan tentang seorang kiai mistik pengikut teori *wahdatul wujud* (kesatuan wujud), yakni Kiai Mutamakkin. Pandangan kiai ini dianggap sebagai "gangguan" oleh penguasa resmi di Keraton Surakarta, yang dalam hal ini diwakili oleh Ketib Anom. Terjadilah pengadilan atas Kiai Mutamakkin yang juga dikenal sebagai Kiai Cebolek itu. Ulil adalah generasi kedelapan dari keturunan Kiai Mutamakkin (*Mbah Mutamakkin*). Hampir seluruh kiai yang ada di desa ini (termasuk kakek dari pihak ibunya) adalah keturunan dari Kiai Cebolek ini. Lihat dalam Ulil Abshar Abdalla, *Potrer Diri*, dalam [http://ulil.net/about/potrer\\_diri/](http://ulil.net/about/potrer_diri/)

<sup>108</sup>Laili Fuad, *Epistemologi Hukum Islam Ulil Abshar Abdalla*, 43.

cabang Universitas Ibnu Sa'ud, Riyad, Saudi Arabia yang beraliran Wahabi. Di sinilah naluri pemberontakannya mulai muncul.<sup>109</sup> Dia keluar dari kampus itu pada semester akhir karena berbeda pendapat dengan dosen yang dirasa mendiktenya.<sup>110</sup> Dia juga sempat mengenyam pendidikan di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara. Seperti yang kita ketahui bahwa dinamika yang berkembang di kampus ini adalah pemikiran Franz Magnis Suseno yang merupakan sosok yang menyimbolkan kebebasan, demokrasi dan pluralisme.<sup>111</sup>

Sebagai putra NU, Ulil dipercaya mengetuai LAKPESDAM (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Mada Manusia) Nahdlatul Ulama, Jakarta. Di LAKPESDAM ini, bersama anak muda NU lainnya yang berfikir liberal, Ulil memimpin penerbitan Jurnal *Tashwirul Afkar* yang pada akhirnya mampu menjadi penggerak tumbuhnya pencerahan dikalangan NU.<sup>112</sup> Dia juga menjadi staf di Institut Studi Arus Informasi (ISAI), Jakarta, serta Direktur Program Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP). Selain itu, dia juga tercatat sebagai Penasehat Ahli Harian Duta Masyarakat. Dan ditahun 2001, bersama Luthfi Assyaukanie (Paramadina) dan Ahmad Sahal (Mantan Direktur Jurnal Kebudayaan Kalam), dia mendirikan Jaringan Islam Liberal (JIL) sekaligus menjabat sebagai kordinatornya.<sup>113</sup> Hal inilah yang menjadikan Ulil menuai banyak simpati sekaligus kritik karena menyuarakan liberalisasi tafsir Islam. Atas kiprahnya dalam mengusung gagasan pemikiran Islam liberal itu, Ulil disebut sebagai pewaris pembaharu pemikiran Islam melebihi Nurcholish Madjid. Dan untuk memperdalam ilmu yang dimilikinya, dia melanjutkan

---

<sup>109</sup>Namun berdasarkan pengakuan yang dia tulis di situs pribadinya, ternyata pemahamannya terhadap Islam ini berasal dari pengalaman kecil dalam keluarganya sendiri, yang konon, di mana kakeknya yang meskipun secara keseluruhan pandangan-pandangan keagamaannya fleksibel tetapi juga dalam beberapa hal kaku dan “keras”. Dia, misalnya, tidak memperbolehkan seorang perempuan untuk sekolah, mungkin berdasarkan fatwa yang diberikan oleh Ibn Hajar al-Haitami (w. 1566) yang termuat dalam bukunya, “*Al-Fatawa al-Haditsiyah*”. Oleh karena itu, tidak ada satupun anak perempuan kakeknya itu yang masuk sekolah. Mereka dididik sendiri secara “partikelir” di rumah. Meski demikian, ayahnya yang lama berguru dengan kakeknya itu tidak setuju dengan fatwa ini dan lebih memilih menyekolahkan anak-anak perempuannya. Ayahnya semula masih ragu-ragu, tetapi setelah didukung oleh istrinya (ibu Ulil), dia akhirnya menjadi mantap dengan pendapatnya. Semula dia, tentu, ragu berlawanan pendapat dengan gurunya sendiri yang sangat dihormati itu. Namun istrinya meyakinkan bahwa zaman sudah berubah, dan karena itu dia tak bisa lagi mengikuti pendapat yang dulu, meskipun pendapat itu didasarkan pada “fatwa” ulama yang dianggap sebagai otoritas penting dalam mazhab Syafi'i, yaitu Ibn Hajar al-Haitami. Ibu Ulil yang tak pernah sekolah itu ternyata berpikir secara kontekstual. Ternyata pengalaman kecil dalam keluarga ini mempunyai pengaruh yang mendalam pada dirinya dan membentuk cara Ulil dalam memahami Islam pada tahap-tahap selanjutnya. Lihat dalam Ulil Abshar Abdalla, *Potrer Diri*, dalam <http://ulil.net/about/potrer diri/>

<sup>110</sup>Namun, ada juga sebagian sumber yang menyebutkan bahwa Ulil memperoleh gelar sarjananya di kampus ini.

<sup>111</sup>Laili Fuad, *Epistemologi Hukum Islam Ulil Abshar Abdalla*, 44.

<sup>112</sup>*Ibid*, 45.

<sup>113</sup>Saifuddin Zuhri, *Dekonstruksi Konsep Islam dan Implikasinya Terhadap Pluralisme Agama; Studi Penerimaan Ulil Abshar Abdalla atas QS. ali-Imran: 19*. Skripsi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.



kejenjang yang lebih tinggi yaitu dengan menempuh program Master di Boston, Amerika Serikat.<sup>114</sup>

### **Perkembangan Pemikiran dan Karya-karya Ulil Abshar Abdalla**

Sebagai seorang santri, Ulil telah menguasai tradisi intelektual klasik. Bahasa Arab, nahwu, sharaf, telah menjadi makanannya sehari-hari. Kemudian, dia melakukan proses urbanisasi intelektual dengan melirik pemikiran Islam kontemporer yang kekiri-kirian. Dia mulai akrab dengan teori sosial yang pada gilirannya menjadi pisau analisis dalam menuangkan ide-idenya. Perkembangan pemikirannya ini lebih banyak terasah ketika dia melihat realita sosial religius masyarakat yang terpinggirkan dan tertindas, yang mengabaikan semangat demokrasi. Karena itu, dia berkomitmen untuk meletakkan Islam sesuai konteks zamannya. Dia mencoba merumuskan gerakan sosio kultural sebagai bagian dari proses demokratisasi oleh kalangan Islam.<sup>115</sup> Dia sangat konsisten dengan pendiriannya untuk menolak jenis-jenis tafsir keagamaan yang hegemonic, tidak pluralis, anti demokrasi yang menggerogoti persendian umat Islam sendiri.<sup>116</sup>

Sedangkan mengenai karya-karyanya, Ulil banyak menuangkannya dalam bentuk tulisan. Tulisan-tulisannya itu kebanyakan berupa artikel-artikel yang diterbitkan dalam jurnal maupun media massa, juga berupa makalah-makalah saat mengisi sebuah seminar. Selain itu tulisan-tulisan Ulil ini juga banyak dijumpai baik disitus resmi organisasi yang diampunya, JIL, maupun di situs pibadinya. Di antara karya-karyanya adalah: *Membakar Rumah Tuhan; Pergulatan Agama Privat dan Publik* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999),<sup>117</sup> *Menjadi Muslim Liberal* (JIL dan Freedom Institute dan Nalar, Jakarta, 2006),<sup>118</sup> *Meruntuhkan Hegemoni Tafsir Menghidupkan Kembali Teks* (Jurnal Ulumul Qur'an, No 3. Vol V, 1994), *Wahyu Progresif* (Jawa Pos, 2 Desember 2001), *Pasar Raya Tafsir dan Perahu Nuh* (Jawa Pos, 5 Mei 2002), *Memahami Kembali Karakter Kitab Suci*,<sup>119</sup> *Menghindari Bibliolatri; Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam*,<sup>120</sup> *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, diterbitkan Kompas, dan masih banyak lagi karya-karyanya yang lain.

---

<sup>114</sup>Agus Sunsawa, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia; Studi Pemikiran Ahmad Wahib dan Ulil Abshar Abdalla*, Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006, 59.

<sup>115</sup>*Ibid.*, 57-58.

<sup>116</sup>*Ibid.*, 60-61.

<sup>117</sup>Buku ini merupakan kumpulan dari tulisannya yang terbit baik di harian lokal maupun nasional.

<sup>118</sup>Sama dengan buku sebelumnya, buku ini juga adalah sebuah kumpulan tulisan yang pernah dipublikasikannya di berbagai media cetak seperti Kompas, Republika, Duta masyarakat, dan mailing list Islam Liberal di <http://www.islamlib.com/>.

<sup>119</sup>Makalah dalam Seminar di UGM Yogyakarta, 19 April 2003.

<sup>120</sup>Artikel yang dipresentasikan pada seminar di Yayasan Wakaf Paramadina ini menyoroti tentang perlunya pembacaan pada al-Qur'an dengan menghindari sikap "bibliolatri" atau pembacaan yang hanya berhenti pada teksnya saja (tekstual).

## **Pandangan Ulil Abshar Abdalla dalam Kaitannya dengan Legitimasi Islam terhadap Konsep Demokrasi di Indonesia**

Dalam melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an, Ulil seringkali melakukan rekonstruksi besar-besaran. Ini karena dia sangat menolak keras penafsiran yang bersifat "bibliolatri",<sup>121</sup> yaitu "penyembahan terhadap teks". Menurutinya, hal itu akan menurunkan nilai Islam itu sendiri, sebab bibliolatri ini menghilangkan dimensi kemanusiaan dalam modus keberagamaan. Pengalaman manusia menjadi remeh dan tidak diperhitungkan. Manusia menjadi tidak ada harganya, entah sebagai pribadi atau kolektivitas sosial yang kaya akan pengalaman-pengalaman historis yang kongkrit.<sup>122</sup> Karena itu menurutnya, umat Islam haruslah melampaui bibliolatrisme, menyebrangi teks, dan menangkap visi etis al-Qur'an kembali, meletakkannya dalam perjuangan yang dialogis dengan kenyataan-kenyataan hidup umat di zaman sekarang.<sup>123</sup>

Untuk itu, yang perlu dilakukan umat Islam sekarang ini adalah melakukan ijtihad guna mencari formula baru dalam menerjemahkan nilai-nilai Islam dalam konteks kehidupan mereka sendiri. Karena pada dasarnya, wahyu tidaklah berhenti pada zaman Nabi saw., wahyu terus bekerja dan turun kepada manusia. Wahyu verbal memang telah selesai dalam al-Qur'an, tetapi wahyu non-verbal dalam bentuk ijtihad akal manusia terus berlangsung.<sup>124</sup> Begitupun dengan masalah bentuk pemerintahan. Jika umat Islam menggunakan pendekatan seperti itu, maka menjadikan demokrasi sebagai pilihan bukanlah hal yang bertentangan dengan Islam. Oleh karena itu, untuk mengetahui secara jelas kaitannya dengan legitimasi Islam terhadap konsep demokrasi di Indonesia dalam pandangan Ulil, berikut diuraikan terlebih dahulu mengenai Islam dan demokrasi.

### **1. Islam dan Demokrasi**

Secara ideal, demokrasi didefinisikan sebagai sebuah sistem pemerintahan "dari, oleh, dan untuk rakyat". Namun, jika suatu negara menggunakan acuan seperti itu, maka demokrasi tidak pernah ada dalam sejarah umat manusia, sebab dalam prakteknya, tidak pernah ada pemerintahan yang dijalankan secara langsung oleh semua rakyat; dan tidak pernah ada

---

<sup>121</sup>Kata "bibliolatri" secara harfiah berarti "penyembahan Bibel". Secara umum kata itu berarti "pengagungan" Kitab Suci apapun secara berlebihan sehingga menyerupai penyembahan. Lihat catatan kaki dalam Ulil Abshar Abdalla, (2005). *Menghindari Bibliolatri; Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam*, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed), *Islam Negara dan Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: PARAMADINA, 439.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 419-422.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 435-438.

<sup>124</sup>Ulil Abshar Abdalla, (2005), *Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam*, dalam Ulil Abshar Abdalla, dkk, *Islam Liberal dan Fundamental; Sebuah Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: elSAQ PRESS, cet. V, 9-10.

pemerintahan sepenuhnya untuk semua rakyat.<sup>125</sup> Karena itu, para ahli kemudian mencoba mencari definisi lain tentang demokrasi.

Dari sini, demokrasi kemudian didefinisikan sebagai sebuah sistem pemerintahan dengan ciri-ciri adanya kebebasan warga negara untuk: 1) Membentuk dan ikut serta dalam organisasi; 2) berekspresi atau berpendapat; 3) menjadi pejabat publik; 4) melakukan persaingan atau kontestasi di antara warga untuk mendapatkan dukungan dalam rangka memperebutkan jabatan-jabatan publik; 5) memberikan suara dalam pemilihan umum; 6) ada pemilihan umum yang jujur; 7) adanya sumber-sumber informasi alternatif di luar yang diberikan pemerintah; dan 8) adanya jaminan kelembagaan bahwa setiap kebijakan pemerintah tergantung pada dukungan suara dan bentuk-bentuk ekspresi keinginan lainnya, dan karena itu harus ada jaminan pemilihan umum secara periodik sehingga setiap kebijakan yang dibuat oleh pemerintah terbuka untuk dievaluasi dan dipertanggungjawabkan dalam pemilihan umum tersebut.<sup>126</sup>

Dari ciri-ciri tersebut, maka secara sederhana demokrasi dapat didefinisikan sebagai sistem pemerintahan yang ditandai antara lain oleh adanya kebebasan yang diatur dalam undang-undang yang berkaitan dengan kepentingan publik. Dari sini, tampak bahwa demokrasi menjadi sangat penting dan relevan untuk diterapkan di negara-negara modern, demi mencapai kemajuan suatu bangsa, termasuk juga Indonesia. Sebagai negara yang mayoritas penduduknya Islam, maka peran penting umat Islam di Indonesia sangat mempengaruhi bentuk pemerintahannya.

Karena itu, dapat disimpulkan bahwa masa depan Islam Indonesia dan potensi peran politiknya tidak hanya ditentukan oleh bagaimana para aktivis Islam mengartikulasikan semangat liberalif dunia politik Islam, tetapi juga ditentukan oleh pemahaman dan aksi politik mereka yang berada dalam jalur pola demokrasi. Apabila politik Islam berhasil memainkan peran konstruktifnya, maka tidak saja akan mewarnai kebijakan domestik, melainkan akan menjadi model relasi antara Islam, negara, dan demokrasi yang ideal.<sup>127</sup>

Selain itu, hanya dengan demokrasilah berbagai pandangan keagamaan mampu berbaur dan bersaing dengan pandangan non-agama, sehingga akan melahirkan model keagamaan yang terbuka, menjamin kebebasan agama, dan meminimalisir intervensi negara. Oleh karena itu, demokrasi pun diharapkan mampu membendung arus militansi agama dengan cara: 1) membebaskan agama dari kerangkeng politik, artinya, agama harus mengambil jarak dari politik agar dapat memberikan pencerahan; 2) membangun kesadaran dan kesepakatan terhadap kemajemukan serta keragaman; 3) membangun sikap menghormati agama-agama yang ada; dan 4) agama-agama harus

---

<sup>125</sup>Maswadi Rauf, dkk, (2009) *Menakar Demokrasi di Indonesia; Indeks Demokrasi Indonesia 2009*, Jakarta: United Nations Development Programme, 10-11.

<sup>126</sup>*Ibid.*

<sup>127</sup>Nurchalis Madjid, (2003) "Demokrasi dan Jagat Politik Islam", sebuah pengantar dalam Mun'im A. Sirry, *Membendung Militansi Agama; Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*, Jakarta: Erlangga, x.

diaktualisasikan terus menerus.<sup>128</sup> Berdasarkan fakta tersebut, maka demokrasi di sini mempunyai hubungan yang saling terkait dengan agama, khususnya Islam.

## 2. Penafsiran Ulil Abshar-Abdalla terhadap Konsep Demokrasi dalam Islam

Sejak kemerdekaan digulirkan, isu tentang hubungan antara agama dan negara menjadi persoalan besar yang tidak pernah dapat diselesaikan. Di sinilah Islam seharusnya hadir untuk menyelesaikan sikap dualisme itu dengan memberikan satu teologi yang menjadi dasar buat negara modern, yaitu sebuah teologi yang memisahkan secara tegas antara urusan agama dan urusan politik. Untuk itu, urusan negara harus diyakini sebagai urusan duniawi. Sebab, tidak ada ketentuan atau kewajiban dari ajaran Islam yang secara spesifik berbicara mengenai bentuk pemerintahan.<sup>129</sup>

Karena itu menurut Ulil, demokrasi merupakan sesuatu yang dinamik, dan membutuhkan kultur politik yang demokratis, sehingga adanya penghormatan atas hak-hak warga negara, tidak ada paksaan dalam agama, politik, maupun budaya dominan. Karena itulah dibutukakan penafsiran atas doktrin yang tidak tunggal, yaitu dengan menempatkan tafsir yang beragam, sehingga tumbuhlah kultur politik yang toleran. Maka diperlukanlah sebuah teologi sekuler.<sup>130</sup> Ini karena sistem dan bentuk pemerintahan adalah tanggung jawab manusia sendiri untuk memikirkannya dan mengijihkannya dari waktu ke waktu.

Hal ini karena menurut Ulil, jika kita menelusuri hadis-hadis Nabi, maka kita hanya akan menemukan satu hadis yang dengan terang-terangan menyuruh umat Islam sekedar untuk meng-'imitasi' tindakan Nabi, yaitu dalam masalah shalat, *shallû kamâ ra'aitumûni ushallî*. Sedangkan dalam segi kehidupan lainnya Nabi tidak pernah menganjurkan untuk meniru mentah-mentah, termasuk juga dalam masalah pemerintahan.<sup>131</sup> Untuk itu, urusan tentang bentuk pemerintahan adalah mutlak urusan manusia, yang dapat disesuaikan mengikuti perkembangan zaman. Dasar dari anggapan tersebut adalah Q.S. al-Mâidah [5]: 3.

<sup>128</sup>Mun'im A. Sirry, *Membendung Militansi Agama...*, 46-49.

<sup>129</sup>Luthfi Assyaukanie, "Islam Liberal; Pandangan Partisipan", dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam...*, xxv.

<sup>130</sup>Agus Sunsawa, *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia...*, 62-71. Isi pokok pemikiran Ulil inilah yang kurang lebih merupakan gagasan dari Islam liberal, yaitu: *Pertama*, menentang teokrasi, artinya, menolak penerapan syari'at Islam sebagai landasan ideologi suatu negara dan simbolisasi dari ide penyatuan agama dan negara. *Kedua*, mendukung demokrasi. *Ketiga*, membela hak-hak perempuan. *Keempat*, membela hak-hak non-Muslim (minoritas). *Kelima*, membela kebebasan berfikir. *Keenam*, progress, yaitu membela gagasan kemajuan. Lihat dalam Airlangga Pribadi, Yudie R. Haryono, (2002). *Post Islam Liberal; Membangun Dentuman Mentradisikan Eksperimentasi*, Jawa Barat: PT Gugus Press, 251-254.

<sup>131</sup>Ulil Abshar-Abdalla, "Wahyu Progresif", dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam...*, 77.

... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٥٠﴾

“... pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Menurut Ulil, yang dimaksud dengan Islam sebagai agama “sempurna” dalam ayat tersebut bukanlah pengertiannya yang harfiah, sebab hal itu sama sekali tidak mungkin. Banyak hal dalam sejarah Islam yang tidak ada jawabannya secara eksplisit dalam Islam, karena yang termuat dalam Islam hanyalah ajaran-ajaran dasar yang kemudian dapat dikembangkan sendiri melalui prosedur ijtihad, oleh para ulama dan sarjana Islam sepanjang zaman.<sup>132</sup>

Dari sini Ulil mengatakan bahwa jika Islam adalah sistem yang lengkap dan komprehensif sebagaimana dikatakan oleh sebagian aktivis Islam itu, maka ijtihad atau penalaran rasional berdasarkan sumber-sumber tekstual yang ada tak diperlukan lagi. Karena itu menurutnya, yang dimaksud dengan “sempurna sebagai agama yang telah sempurna” di sini adalah sempurna pada aspek pokok-pokok ajaran dan hukumnya saja. Istilah “sempurna” di sini jelas bukan dalam pengertian bahwa semua hal sudah ada dalam Islam, dan bahwa Islam telah memuat jawaban yang menyeluruh dan komplit terhadap segala masalah yang dihadapi oleh masyarakat di segala zaman. Karena yang termuat dalam al-Qur’an hanyalah ajaran-ajaran dasar yang kemudian dikembangkan sendiri, melalui prosedur ijtihad, oleh para ulama dan sarjana Islam sepanjang zaman. Contohnya, kasus pemilihan khalifah atau pemimpin masyarakat Islam sepeninggal Nabi Muhammad. Jika kita mengikuti pendapat yang umum dianut oleh kalangan Sunni, jelas tidak ada penjelasan yang detail dan menyeluruh tentang bagaimana menghadapi persoalan yang begitu penting dalam masyarakat, yaitu suksesi kepemimpinan (Kalangan Shi’a berpendapat lain, menurutnya, Nabi Muhammad tegas-tegas memawarikan kepemimpinan kepada menantu dan sepupunya sendiri, Ali ibn Abi Talib). Karena tiadanya keterangan yang jelas mengenai metode kepemimpinan ini, terjadilah pertikaian yang berlarut-larut lebih dari seribu tahun, antara Sunni dan Shi’a tentang metode pemilihan seorang khalifah atau pengganti Nabi. Dengan demikian, konsep kesempurnaan di sini adalah kesempurnaan potensil, bukan kesempurnaan aktual. Islam mengandung ajaran dan nilai-nilai dasar yang secara potensial bisa dikembangkan lebih lanjut sebagai sebuah sistem. Pengembangan

<sup>132</sup>Ulil Abshar-Abdalla, “Diskursus kesempurnaan Islam”, Posted on June 27, 2011 di <http://ulil.net/about>, diakses pada 27-04-2012, pukul 12:50 wib.

ini jelas membutuhkan kerja intelektual kolektif dari umat Islam sendiri. Itulah yang disebut dengan ijtihad.<sup>133</sup>

Sebab, meskipun Muhammad saw., diakui sebagai Nabi dan juga sebagai seorang “politikus”, namun politikus di sini menurut Ulil harus dimaknai sebagai seseorang yang harus berjuang untuk “*dealing with possibilities*”, menghadapi kenyataan kongkrit yang serba sarat dengan kemungkinan-kemungkinan. Disinilah Muhammad kemudian menjadi seorang pemimpin suatu komunitas konkret yang menjadi embrio sebuah negara di Madinah. Maka, tidak salah jika banyak generasi Muslim yang kemudian berlomba-lomba mencontoh bagaimana Muhammad mengelola suatu negara. Pencontohan ini tentunya boleh-boleh saja, yang tidak boleh adalah jika seluruh kebijakan Muhammad di Madinah saat itu kemudian ditiru seluruhnya pada masa sekarang. Karena bagaimanapun juga, apa yang dilakukan Muhammad di Madinah dulu tentunya dikondisikan oleh konteks sosial dan sejarah yang spesifik pada saat itu.<sup>134</sup> Hal ini karena dalam realitas sejarah, tidak semua persoalan hidup manusia dapat dijawab oleh teks-teks agama. Persoalan umat manusia, sejak Adam sampai kini, tidak sepenuhnya berjalan atas landasan tekstual agama. Di sinilah kemudian terlihat adanya hubungan dialektik antara teks dengan sejarah (realitas) yang tidak jarang dimenangkan sejarah.

Inilah alasan mengapa perlu dibedakan antara Islam ideologis<sup>135</sup> dan Islam etis. Islam ideologis mempunyai ambisi untuk menjadi sebuah sistem lengkap untuk menandingi ideologi sekular Barat, yang kemudian berujung pada keinginan untuk merebut kekuasaan politik demi menegakkan sistem Islami, atau bahkan negara Islam. Karena itu, Islam ideologis ini cenderung melihat

---

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup>Ulil Abshar Abdalla, (2005). *Menjadi Muslim Liberal*, Jakarta: Nalar, 96-98. Apa yang diuraikan Ulil di atas juga senada dengan Abou El-Fadl, di mana menurutnya, kita juga perlu melihat tradisi keagamaan di mana wahyu diturunkan. Sebab, tidak bisa dipungkiri bahwasannya tradisi keagamaan merupakan perpaduan antara teks dan konteks-wahyu dan interpretasi manusia dalam konteks sosio-historis tertentu. Seluruh tradisi keagamaan menunjukkan dinamisasi dan keragaman, yang merupakan alasan munculnya elemen-elemen yang konservatif, modernis maupun progresif dalam seluruh agama. Untuk itu, dengan merujuk langsung kepada sumber asli Islam, yaitu Nabi sebagai pemimpin Negara, di mana pada waktu itu dengan adanya piagam madinah di zaman Nabi yang merupakan perjanjian dasar dari ke tiga pihak yaitu kaum Muhajirin, Anshar, dan orang-orang Yahudi, merupakan contoh historis yang sangat baik mengenai dua konstruksi teoritis yang membentuk teori demokrasi modern konstitusi dan kontrak sosial. Dalam perjanjian tersebut, syari’at tidaklah dipaksakan kepada siapa pun, dan tidak ada hukum yang dipandang ada sebelum adanya perjanjian tersebut. Pesan-pesan Tuhan dalam al-Qur’an pun sama sekali tidak menghujat prinsip-prinsip perjanjian tersebut, karena nilai-nilai yang diusung adalah nilai-nilai Islami seperti kesetaraan, konsensus, dan musyawarah. Lihat, Khaled M. Abou El-Fadl, (2004). *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gifta Ayu Rahmani dan Ruslani, Jakarta: Ufuk Press, 55-72.

<sup>135</sup>Istilah “Islam ideologis” ini berasal dari pemikir dari Mesir, Nasr Hamid Abu Zayd, yang menganggap bahwa pengertian tentang Islam sebagai sistem alternatif yang lengkap sebagaimana dipahami umat Islam ini sebenarnya berkaitan dengan gejala yang dia sebut sebagai *adlajah al-din*, proses ideologisasi agama.

Islam dan entitas-entitas budaya di luarnya sebagai dua pihak yang saling berlawanan. Ia bersikap rejeksionistik atau menolak sistem-sistem lain yang dianggap inferior terhadap Islam. Di sinilah diskursus kesempurnaan Islam dipakai dan dieksploitasi oleh kalangan Islam ideologis sebagai justifikasi teologis untuk proyek politis-ideologis mereka.<sup>136</sup> Sedangkan dalam Islam etis, ia tidak mempunyai ambisi politis semacam itu. Ia hanyalah sumber moral dan etis yang memandu kehidupan seorang Muslim, sehingga ia pun dapat bersahabat dan berdialog secara produktif dan sehat dengan sistem-sistem lain di luarnya. Dalam pengertian Islam etis inilah dapat dilihat bahwa demokrasi merupakan sistem yang tidak berlawanan secara total dengan Islam. Karena itu, demokrasi pun dapat “dipribumikan” dalam konteks ajaran Islam sendiri.<sup>137</sup>

Selain itu menurut Ulil, sekarang ini umat Islam perlu melakukan rasionalisasi atas pengelolaan kehidupan sosial-politik. Wujudnya adalah sistem demokrasi dengan seluruh kerangka kelembagaan dan kebudayaan yang ada di dalamnya, yaitu, partai yang kuat, parlemen yang berwibawa, lembaga peradilan yang independen, pers bebas, masyarakat sipil yang “*vibrant*” (bersemangat), serta kultur sipil yang mapan.<sup>138</sup> Ini karena manusia diciptakan oleh Tuhan dalam keadaan bebas. Kebebasan adalah anugerah terpenting yang diberikan Tuhan kepada manusia, sehingga kebebasan berpendapat merupakan hak individu yang tidak seorang pun berhak mencegahnya. Bahkan dalam sebuah ayat al-Qur’an, Tuhan tidak mencegah makhluk-Nya berpendapat (Q.S. al-Baqarah [2]: 30).<sup>139</sup> Kebebasan berpikir adalah bagian dari syarat kemajuan sebuah masyarakat. Masyarakat yang terkekang dan tidak boleh mengemukakan pendapatnya adalah masyarakat mandek yang tidak memiliki masa depan.<sup>140</sup>

Dengan melihat hal-hal tersebut, maka adanya suatu sistem demokrasi menjadi suatu keniscayaan di dalam suatu Negara yang plural seperti Indonesia. Sebab, jika demokrasi tidak diterapkan di Indonesia, maka adanya diskriminasi antar suku, agama, dan ras, tentunya tidak lagi dapat dihindarkan. Meskipun tidak juga dapat dipungkiri bahwa demokrasi sebagai satu-satunya pilihan ini pun banyak kekurangannya. Hal ini seperti yang diakui sendiri oleh Ulil dengan mengatakan:

“Kalau saya katakan bahwa Islam sejalan dengan demokrasi, itu tidak berarti saya menganggap demokrasi sebagai sistem yang sempurna.

---

<sup>136</sup>*Ibid.*

<sup>137</sup>*Ibid.*

<sup>138</sup>Ulil Abshar Abdalla, (2005). *Menjadi Muslim Liberal*, Jakarta: Nalar, 179.

<sup>139</sup>“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sungguh Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”. Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan menyucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sungguh Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.” Ayat ini menceritakan dialog Tuhan dengan malaikat-Nya. Di mana, dalam hal ini Tuhan memberikan kebebasan malaikat-Nya untuk berpendapat, meskipun Tuhan telah tahu yang terbaik yang akan dijalankan-Nya.

<sup>140</sup>Luthfi Assyaukanie, (2007). *Islam Benar vs Islam Salah*, Jakarta: Kata Kita, 69.

Semua orang tahu bahwa demokrasi, sebagai hasil pemikiran manusia, pasti mengandung cacat dan kekurangan. Tetapi demokrasi adalah satu sistem yang paling mendekati ideal atau cita-cita tentang masyarakat bebas, yang sesuai dengan cita-cita Islam. Sejalan dengan cita-cita *wa laqad karamnâ banî âdam* (Q.S. al-Isrâ' [17]: 70).<sup>141</sup>

Kata “*karamnâ*” (memuliakan) di sini dalam pengertian Tuhan menurut Ulil adalah “memberi kebebasan sepenuhnya kepada manusia”. Karena itu, jika ada orang yang takut dengan kebebasan, berarti orang tersebut takut pada firman Tuhan. Mereka tidak percaya bahwa Tuhan memuliakan manusia. Dan memuliakan di situ artinya manusia diberi kebebasan kehendak, diberi akal yang cukup, dan dengan begitu dia dapat mencari jalan yang akan membuatnya selamat. Di sinilah Tuhan kemudian berfirman, *fa man syâa fal yu'min* (Q.S. al-Kahfi [18]: 29) artinya, “apakah kita mau percaya kepada ajaran yang dibawa oleh para Nabi atau tidak, itu terserah, tidak ada paksaan sama sekali.” Dari sini, dapat dikatakan bahwa tujuan utama Islam dalam jangka panjang adalah masyarakat yang bebas. Karena hanya di dalam kebebasan, manusia dapat menikmati harga dirinya, dan itulah idealnya Islam.<sup>142</sup>

Selain itu juga, sistem demokrasi ini pada dasarnya bertujuan untuk melaksanakan ajaran-ajaran Islam secara utuh dan konsekuen sehingga menciptakan suatu kemashlahatan sebagaimana yang dicita-citakan *al-siyâsah al-syar'iyah*. Untuk merealisasikannya, diperlukan kaidah-kaidah demokrasi yang meliputi: 1) *ta'arruf* (saling mengenal);<sup>143</sup> 2) *syûrâ* (musyawarah);<sup>144</sup> 3) *ta'âwun* (kerja sama); 4) *mashlahah* (menguntungkan masyarakat); 5) *'adl* (adil);<sup>145</sup> 6) *taghyîr* (perubahan). Inilah yang menjadi sebab mengapa bangsa Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam berhasil dalam membangun demokrasi. Salah satunya adalah karena bangsa ini mampu menerjemahkan Islam terutama

---

<sup>141</sup>Ulil Abshar Abdalla, (2006). “Islam Dan Kebebasan”, dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal*, Jakarta; Pustaka Alvabet dan Freedom Institute, 229.

<sup>142</sup>Dalam hal ini Ulil kemudian mencontohkan kondisi di Arab Saudi yang masyarakatnya sama sekali tidak mempunyai kebebasan, sebab negara telah menetapkan Sunni Wahabi, di mana tidak ada tempat sama sekali bagi orang-orang Syiah di sana; mereka tidak boleh mendirikan masjid dan madrasah, serta tidak boleh beribadah. Tidak adanya kebebasan tersebut menurut Ulil tidaklah sesuai dengan ideal Islam. Masyarakat yang seperti itu adalah masyarakat yang tidak memuliakan martabat manusia. Perilaku mereka tidak sejalan dengan ayat *wa laqad karamnâ banî âdam* itu. Padahal, masyarakat yang menikmati harga diri, martabat, serta kemuliaan itu adalah masyarakat yang individu-individu di dalamnya menikmati kebebasan penuh. Itulah *civil liberty*. Dengan perkataan lain, ideal Islam itu cocok dengan ideal demokrasi. Lihat, *Ibid.*, 227-229.

<sup>143</sup>Q.S. al-Hujurât [49]: 13.

<sup>144</sup>Q.S. âli-Imrân: [3]: 159 dan Q.S. Asy-Syûrâ [42]: 38.

<sup>145</sup>Q.S. al-A'râf [7]: 159 dan 181. Selain menggunakan kata *'adl*, dalam al-Qur'an juga digunakan kata *qisth* untuk mengungkap bentuk keadilan, seperti yang terdapat dalam Q.S. al-A'râf [7]: 29. Penjelasan lebih detail mengenai trem adil dalam al-Qur'an ini dapat dilihat dalam M. Dawam Rahardjo, (2002). *Ensiklopedi al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 369-422.



sebagai budaya, bukan sebagai hukum seperti yang diinginkan oleh Perda-Perda Syariat.<sup>146</sup>

Mereka yang menerapkan Perda-Perda Syariat inilah yang biasanya merasa paling benar sendiri dalam menafsirkan bentuk pemerintahan di Indonesia. Mereka akan menjadikan masing-masing tafsirnya dominan dalam sebuah masyarakat politik. Pertarungan inilah yang nantinya akan memunculkan konflik kultural yang bisa jadi sehat dalam kehidupan umat, tetapi juga dapat berakibat pada sikap dan perilaku yang tidak demokratis; kurang toleran dan kurang percaya terhadap sesama. Jika sudah begitu, maka demokrasi yang diharapkan mampu menjadi suatu sistem politik yang terbaik akan sulit terlembangkan.<sup>147</sup> Karena itulah, Ulil kemudian mengatakan:

“Jangan paksakan agama *over stretch*, artinya, kalau agama terlalu ditentang akan berbahaya. Menurut saya, agama jangan dianggap sebagai sebuah resep jadi yang bisa dilaksanakan secara lengkap, tetapi harus dipandang sebagai seperangkat nilai-nilai dasar yang kemudian diturunkan menjadi bermacam norma. Setelah itu baru kemudian norma-norma tersebut bisa menjadi semacam teori atau metode untuk membaca suatu masalah yang kemudian bisa menjadi semacam solusi untuk mengatasi suatu persoalan... Syariat Islam bukanlah KUHP, undang-undang atau perda, melainkan mempunyai arti yang beragam. Kalau ia diartikan sebagai fiqh berarti ia adalah kumpulan pendapat ulama yang bisa benar juga bisa salah. Sedangkan kalau ia ditafsirkan sebagai nilai-nilai dasar Islam maka itulah yang saya maksud. Karena dari situlah ia bisa dijadikan inspirasi untuk membuat undang-undang, hukum, dan seterusnya.”<sup>148</sup>

Untuk itu, menjadikan demokrasi sebagai bentuk pemerintahan di Indonesia adalah pilihan yang bijak. Demi kelangsungan kehidupan berbangsa dan bernegara yang aman dan harmonis. Ini karena demokrasi sendiri tidak mengabaikan prinsip-prinsip yang terdapat dalam al-Qur’an.

---

<sup>146</sup>Budhy Munawar Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam; Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), hlm. 484. Apa yang diuraikan Budhy di atas sebagai kaidah-kaidah demokrasi ini sebenarnya hampir serupa dengan apa yang diuraikan Khaled M. Abou El-Fadl, seorang pakar hukum Islam dari University of California Los Angeles (UCLA), yang berpendapat bahwa pada dasarnya al-Qur’an telah menyebutkan perangkat nilai-nilai sosial dan politik yang penting bagi sebuah pemerintahan Islam. Menurutnya, ada tiga nilai Qur’ani yang memiliki signifikansi khusus dengan masalah tersebut. 1) mencapai keadilan melalui kerja sama sosial dan prinsip saling membantu (Q.S. al-Hujurat [49]: 13, dan Q.S. Hud [11]: 119). 2) membangun sebuah sistem pemerintahan konsultatif yang tidak otokratis, yaitu dengan melihat cara Nabi memimpin, di mana Nabi selalu mendiskusikan setiap masalah pemerintahan dengan para sahabat (Q.S. al-Imran: [3]: 159, dan Q.S. Asy-Syura [42]: 38). 3) melembagakan kasih sayang dalam interaksi sosial Q.S. al-An’am [6]: 12 dan 54, Q.S. al-Anbiya’ [21]: 77, Q.S. an-Naml [27]: 77, Q.S. al-Jasiah [45]: 20. Lihat, Khaled M. Abou El-Fadl, (2004). *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gifta Ayu Rahmani dan Ruslani, Jakarta: Ufuk Press, 12.

<sup>147</sup>Saiful Mujani, “Syari’at Islam dan Keterbatasan Demokrasi”, dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam....* 25-26.

<sup>148</sup>Wawancara yang dilakukan Budhy Munawar Rachman dengan Ulil Abshar Abdalla di Jakarta pada bulan Juni 2007. Lihat dalam Budhy Munawar Rachman, (2010). *Argumen Islam Untuk Liberalisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*. Jakarta: Gramedia, 46-47.

## Simpulan

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa pandangan Ulil tentang demokrasi khususnya di Indonesia ini tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam. Maka, jelas bahwa Islam telah megelitimasi konsep demokrasi yang diterapkan di Indonesia. Melalui penafsirannya tersebut, Ulil ingin menegaskan bahwa masyarakat Indonesia, khususnya yang beragama Islam, tidak lagi dapat memungkiri bahwa untuk saat ini, demokrasi merupakan satu-satunya bentuk pemerintahan yang paling pas untuk masyarakat Indonesia yang plural ini. Penafsiran panjangnya tentang demokrasi ini tentunya tidak terlepas dari pendidikan yang dia peroleh sejak kecil. Backgroundnya yang memang berasal dari lingkungan Islam tradisional, yang dalam hal ini adalah pesantren yang berbendera Nahdlatul Ulama', memang mempunyai pengaruh besar terhadap perjalanan pemikirannya.

Karena itu, terlepas dari kontroversi yang muncul tentangnya, Ulil adalah salah satu dari sekian banyak pemikir muslim yang mencoba memahami maksud dan kehendak yang Tuhan tuangkan dalam al-Qur'an di muka bumi ini, dengan melihat realitas sosial yang ada, di mana al-Qur'an dibaca demi terciptanya kedamaian dan keadilan pada semua kalangan khususnya di Indonesia.

## References

- Abdalla, Ulil Abshar. (2005). *Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam*, dalam Ulil Abshar Abdalla, dkk, *Islam Liberal dan Fundamental; Sebuah Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: eLSAQ PRESS.
- (2003). *Menegubkan Kembali Masalahat*, dalam Zuhairi Misrawi dan Novriantoni Kahar, *Doktrin Islam Progresif*. Jakarta: LSIP.
- (2005). *Menghindari Bibliolatri; Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam*, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed), *Islam Negara dan Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: PARAMADINA.
- (2005). *Menjadi Muslim Liberal*. Jakarta: Nalar,
- Abdullah, M. Amin dkk (ed.) (2000). *Antologi Studi Islam; Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.
- Armas, Adin. (2003). *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal; Dialog Interaktif Dengan Aktivist Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani.
- Assyaukanie, Luthfi (ed.), (2002). *Wajib0 Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: Teater Utan Kayu dan Jaringan Islam Liberal.
- (2007). *Islam Benar vs Islam Salah*. Jakarta: Kata Kita.
- Basyaib, Hamid (ed.), (2006). *Membela Kebebasan; Percakapan tentang Demokrasi Liberal*. Jakarta; Pustaka Alfabet dan Freedom Institute.
- El-Fadl, Khaled M. Abou. (2004). *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gifta Ayu Rahmani dan Ruslani. Jakarta: Ufuk Press.

- Fuad, Laili. *Epistemologi Hukum Islam Ulil Absbar Abdalla*, (2005). Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF (ed), (2005). *Islam Negara dan Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: PARAMADINA.
- Nasution, Khoiruddin. "Tipologi Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia Abad 20; Gerakan Skriptualis dan Subtansialis", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, (No 26, th IX September-Desember 2000).
- Pribadi, Airlangga & Yudie R. Haryono (2002). *Post Islam Liberal; Membangun Dentuman Mentradisikan Eksperimentasi*. Jawa Barat: PT Gugus Press.
- Qadir, Zuly. (2004). *Syari'at Demokratik; Pemberlakuan Syari'at Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rachman, Budhy Munawar. (2010). *Argumen Islam Untuk Liberalisme; Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*. Jakarta: Gramedia.
- (2011). *Reorientasi Pembaruan Islam; Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam* . Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi.
- Rahardjo, M. Dawam. (2002). *Ensiklopedi al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, cet. 2. Jakarta: Paramadina.
- Rauf, Maswadi, dkk, (2009). *Menakar Demokrasi di Indonesia; Indeks Demokrasi Indonesia 2009*. Jakarta: United Nations Development Programme.
- Sirry, Mun'im A. (2003). *Membendung Agama; Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Erlangga.
- Sunsawa, Agus. (2006). *Gagasan Islam Liberal Di Indonesia; Studi Pemikiran Ahmad Wabib dan Ulil Absbar Abdala*, Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Woodward, Mark R. (ed.) (1996). *Jalan Baru Islam; Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. Bandung: MIZAN.
- Zada, Khamami. (2002). *Islam Radikal; Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: TERAJU.
- Zuhri, Saifuddin. (2003). *Dekonstruksi Konsep Islam dan Implikasinya Terhadap Pluralisme Agama; Studi Penafsiran Ulil Absbar Abdala atas QS. al-Imran: 19*. Skripsi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

<http://ulil.net/about/>

## KOMUNIKASI KELUARGA BEDA AGAMA DALAM MENANAMKAN NILAI-NILAI AGAMA PADA ANAK (STUDI PADA KELUARGA BEDA AGAMA DI KECAMATAN KEDATON BANDAR LAMPUNG)

Fitri Yanti

IAIN Raden Intan Lampung

dunia11fana99@gmail.com/saputrainawan25@yahoo.com

**Abstract** *This study begins by communication in families of different religions in the District Kedaton Bandar Lampung. research goal is to acquire, identify, assess and analyze communications in a family of different religions. how to instill religious values to children. see how the strategies, functions, and techniques of communication in families of different religions, and finally found that the patterns of communication in families of different religions inculcate religious values to children.*

*This study used qualitative methods of communication in families of different religions in the Kedaton District. The results showed that. 1) family communication strategy consists of planning the Muslim parents, choosing a school and religious activities in mosques. 2) family communication functions, such as relationships, delivering a message, educate / teach, changing attitudes and behavior. 3) family communication techniques, such as persuasive, coercive and transcendental, and 4) communication patterns in families of different religions teach religious values to children include: family interpersonal communication patterns and authoritarian communication patterns.*

**Kata Kunci:** Komunikasi Keluarga, Strategi Komunikasi, Fungsi Komunikasi, Teknik Komunikasi, Anak

### Pendahuluan

Keluarga merupakan komunitas terkecil di tengah-tengah masyarakat, dalam keluarga terdapat anggota keluarga. Di Kecamatan Kedaton<sup>149</sup> ada beberapa keluarga yang menganut demokrasi beragama di dalam keluarga ada yang beragama Islam, Kristen, Hindu, Budha bahkan ada yang masih menganut kepercayaan. Namun demikian relasi antar anggota keluarga di dalam rumah

---

<sup>149</sup> Jumlah keluarga beda agama di kecamatan kedaton berjumlah 23 terdata maupun tidak terdata keluarga namun peneliti mengambil 9 keluarga beda agama yang penulis anggap dapat mewakili keseluruhan keluarga beda agama yang tentunya didalam keluarga tersebut terdapat yang beragama Islam baik itu suami sebagai kepala keluarga atau istri yang beragama Islam serta keluaraga tersebut mempunyai keturunan.

tangga<sup>150</sup>nya berjalan secara harmonis.<sup>151</sup> (Gunaryo,2007:29) tanpa harus mempersoalkan perbedaan keyakinan agama yang dianutnya. Konstruksi dan struktur rumah tangga Bapak Mujiona yang anggota keluarganya berbeda keyakinan agama, ternyata tidak sendirian, paling tidak ada beberapa rumah tangga serupa yang menyertainya.

Satu dan lain hal yang menarik adalah masyarakat sekitar yang mayoritas beragama Islam, ternyata tidak mempersoalkan kehadiran rumah tangga beda agama ini dan bahkan mendukung serta menghadiri saat perhelatan perkawinan dilaksanakan sungguhpun tidak menurut ketentuan agama Islam.

Kehadirannya seolah ikut mengantar terkondisinya relasi yang harmonis antar penganut agama dalam suatu konstruksi dan struktur bangunan keluarga beda agama melalui proses pernikahan. Untuk itu sekalipun kehadiran rumah tangga beda agama dari kaca-pandang teologi masih berada dalam kawasan pro dan kontra, namun perilaku penganut agama yang melaksanakan perkawinan beda agama secara sosiologis terus ada dan tetap eksis di tengah-tengah kehidupan penganut agama.

Dalam konteks pluralisme, semua agama sama karena bersumber dari Tuhan Yang Maha Esa. Semua agama mengajarkan nilai-nilai baik yang harus dijalankan oleh umatnya masing-masing. Meski demikian, tidak dipungkiri bahwa dalam agama terdapat perbedaan doktrin yang tidak perlu dipertentangkan. Perbedaan tersebut harus dipahami sebagai bagian dari hak individu setiap pemeluk agama. Mempertentangkan perbedaan yang ada hanya akan melahirkan sikap permusuhan yang merugikan semua pihak. Tugas para pemeluk agama adalah menegaskan pentingnya nilai-nilai kebersamaan dan kesamaan yang dapat diterima oleh semua pihak dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Berdasarkan pandangan pluralistik ini pula pindah agama menjadi sikap yang tidak relevan. Secara sosial, perubahan agama seseorang tidak hanya menyangkut kepentingan pribadi. Banyak faktor yang ikut terpengaruh oleh sikap pindah agama: keluarga, masyarakat, bahkan komunitas agama yang ditinggalkan. Walau tidak dengan kata-kata, pindah agama adalah hal paling keras bagi sebuah agama yang ditinggalkan oleh pemeluknya. Tokoh-tokoh agama merasa terpukul jika umatnya melakukan tindakan pindah agama. Karena

---

<sup>150</sup> Selanjutnya obyek penelitian adalah orangtua Muslim, demikian juga digunakan *rumah tangga*, karena para anggota di dalamnya ada yang bukan keluarga dalam pengertian nasab seperti, pembantu.dan orang tua pasangan keluarga tersebut.

<sup>151</sup> yang menyebutkan bahwa konflik dapat mendorong terciptanya inovasi baru,meski tidak boleh ditafsirkan bahwa untuk sebuah perubahan perlu diciptakan konflik. Ia Jugamembedakan antara konflik dan dispute (perselisihan). Bahwa dalam prespektif rumah tangga,harmonis, keberadaan konflik yang cenderung keras dan perselisihan yang cenderung tidakakan dan tidak harus merusak konstruksi, struktur dan relasi rumah tangga yang dibangun melalui pernikahan.

itulah, pindah agama bukan solusi terbaik bagi umat untuk menyelesaikan problem sosial-teologis-ideologis yang mereka hadapi.

Fenomena sosiologis keluarga beda agama melalui suatu pernikahan di Kecamatan Kedaton ini, ibarat gunung es yang hanya di bagian permukaannya saja yang kelihatan. Artinya masih banyak yang tidak kelihatan dan tidak tercatat karena berbagai alasan seperti birokrasi, keluarga, tradisi, lingkungan dan lain-lainnya.

Konflik horizontal yang bernuansa agama selama ini, ternyata tidak berpengaruh banyak terhadap semakin menguatnya konstruksi dan struktur bangunan keluarga beda agama. Fatwa haram oleh MUI dan para elit agama, ternyata juga tidak mengkerdalkan minat antar penganut agama untuk mengkonstruksi sebuah bangunan rumah tangga beda agama melalui proses pernikahan. Fenomena ini menggambarkan bahwa perjalanan konstruksi dan struktur bangunan keluarga beda agama secara sosiologis sedang mendapatkan tempat.

Ternyata proposisi tersebut menemukan kebenaran bila melihat keluarga yang dibangun di atas basis agama yang berbeda, namun justru memperlihatkan suatu kondusifitas dan harmonisitas antar-anggota dalam keluarganya. Artinya ada sebuah *binding relation* yang secara sosiologis merupakan fenomena yang dapat diteliti dan dipelajari. Dengan kata lain bahwa penelitian ini hanya melihat proses konstruksi sosial sebagai sebuah fenomena yang terkait dengan *binding relation* dalam sebuah struktur keluarga yang para anggotanya berada pada basis keyakinan agama yang berbeda.

Keluarga beda agama di latar belakang oleh pernikahan beda agama, menikah dengan agama yang sama namun setelah menikah kembali pada agama asal, beda agama dari nasabnya. Sehingga setiap masing-masing individu yang memiliki agama yang berbeda di dalam keluarga tersebut akan menanamkan nilai-nilai agama atau memperkenalkan agama masing-masing terhadap anak-anak mereka.<sup>152</sup> (Kartini, 1985: 85).

Kecendrungan tersebut akan membuat anak-anak mereka bingung untuk memilih agama yang akan diikuti walaupun setiap anak tak jarang mengikuti ritual-ritual agama yang dijalankan dalam keluarga tersebut. Dan perbedaan agama dalam keluarga akan berpengaruh pada anak-anak mereka yaitu konflik batin, resistensi dari keluarga, administrasi pernikahan serta kebingungan.

Dalam perkawinan beda agama akan muncul berbagai persoalan-persoalan salah satunya adalah agama untuk anak-anak mereka. Sebagian besar pasangan beda agama telah menetapkan agama untuk anak-anak mereka setelah

---

<sup>152</sup> Mengatakan bahwa dari suatu perkawinan terciptalah kesatuan anggota keluarga yang terdiri dari ayah, ibu dan anak-anak. Keluarga masa depan bangsa merupakan tiga hal penting yang saling berkaitan. Keluarga yang mempunyai kedudukan kunci yang sentral, karena perkembangan anak dimulai dan di mungkinkan dalam lingkungan keluarga. Keluarga merupakan tempat dimana setiap individu dibesarkan, sejak individu lahir sampai dating masanya ia meninggalkan rumah untuk membentuk keluarga sendiri. Di dalam keluarga hubungan manusia yang paling awal terjadi, sebelum mengenal lingkungan yang lebih luas.

lahir, akan tetapi setelah dewasa mereka akan diberi kebebasan untuk memilih agama mana yang benar-benar mereka yakini.

Seorang anak yang lahir dari perkawinan dan latar belakang agama yang berbeda-beda, ketika ia telah dewasa dan akan mengerti akan masalah-masalah hidup yang ia hadapi akan mempertanyakan hal ini. Mengapa agama di dalam keluarganya berbeda-beda dan agama siapa yang harus dipilih? Ketika akan memilih agama sendiri akan banyak sekali faktor dan pikiran yang mempengaruhi anak sampai pada akhirnya anak akan benar-benar mengambil suatu keputusan apakah ia tetap memilih agama yang telah ditetapkan orangtuanya sejak lahir atau memilih agama yang baru atau agama diluar agama orangtuanya.

Dengan demikian fenomena sosial keluarga beda agama dengan segala relasinya di tengah-tengah *mainstream* keluarga dalam menanamkan keyakinan beragama menarik untuk diteliti dan karenanya dalam penelitian ini peneliti mengangkat topik tentang, *Komunikasi keluarga beda agama dalam menanamkan nilai-nilai agama pada anak*. Dengan fokus penelitian “Bagaimana Komunikasi keluarga beda agama dalam menanamkan nilai-nilai agama pada anak di Kecamatan Kedaton Bandar Lampung”? Dari dua identifikasi masalah yaitu

1. Bagaimana Strategi Komunikasi, Fungsi Komunikasi dan Teknik Komunikasi Keluarga Beda Agama dalam menanamkan nilai-nilai agama pada anak di Kecamatan Kedaton Bandar Lampung?
2. Bagaimana Pola Komunikasi Keluarga Beda Agama dalam menanamkan nilai-nilai agama pada anak di Kecamatan Kedaton Bandar Lampung?

### **Strategi Komunikasi Keluarga Beda Agama dalam Menanamkan Nilai-nilai Agama.**

Strategi pada hakekatnya adalah perencanaan (planning) dan manajemen untuk mencapai suatu tujuan. Tetapi untuk mencapai tujuan tersebut, strategi tidak berfungsi sebagai peta jalan yang menunjukkan arah saja, melainkan harus menunjukkan bagaimana taktik operasionalnya. Dengan demikian strategi komunikasi merupakan paduan dari perencanaan komunikasi (communication management) untuk mencapai suatu tujuan. Untuk mencapai tujuan tersebut strategi komunikasi harus dapat menunjukkan bagaimana operasionalnya secara taktis harus dilakukan, dalam arti bahwa pendekatan (approach) bisa berbeda tergantung pada situasi dan kondisi.

Dalam melaksanakan segala kegiatan dan aktifitas dikemudian hari tentunya orangtua telah merencanakan apa yang harus dan mesti di lakukan anak-anak mereka baik dalam mendapatkan pendidikan formal serta keyakinan mereka yang akan mereka jalani khususnya perencanaan orangtua beda agama dalam rumah tangga. Dari penelitian ini peneliti menemukan tiga kategori strategi komunikasi keluarga yaitu perencanaan orangtua muslim, memilih sekolah untuk anak dan kegiatan agama di Masjid.

Kategori *Pertama* dalam strategi orang tua muslim adalah Perencanaan orangtua muslim dapat dibagi menjadi empat bagian yaitu menghormati,

mengarahkan, mengajarkan dan melibatkan. Dalam mengarahkan anak-anaknya orangtua muslim selalu mengajarkan untuk saling menghormati termasuk keluarga yang berbeda agama apalagi dalam hal menjalankan ibadah agama masing-masing. Orang tua yang bijaksana membiarkan anak-anaknya memilih, tugas orangtua mengarahkan yang terbaik buat anak-anak mereka, nampaknya orang tua tidak menginginkan anak-anaknya menjalankan kegiatan keagamaan dalam kondisi dipaksakan.

Memberikan contoh adalah hal yang sangat bijaksana dalam mendidik anak yang lahir dan tumbuh berkembang di keluarga yang berbeda, tentunya dengan itu anak-anak akan dengan sendirinya mengerti ibadah yang harus dijalani setiap manusia beragama, Puasa dan Sholat adalah perintah agama yang wajib dikerjakan, apabila orangtua melaksanakannya dengan penuh maka anak akan sadar bahwa ibadah itu tidak dapat ditinggalkan. Kita ajari bagaimana dia berkomunikasi dengan *Rabbnya*, yaitu mendirikan shalat lima waktu.

Melibatkan anak-anak dengan tugas-tugas agama misalnya ketika membayar zakat, orangtua dapat menjelaskan bahwa dengan membayar zakat kita peduli dengan orang yang kekurangan. Pada prinsipnya orangtua muslim menginginkan pengembangan kualitas sumberdaya manusia merupakan prioritas utama yang harus ditingkatkan, sehingga dengan demikian ia dapat memiliki segala kemampuan yang dibutuhkan dalam pembangunan di segala bidang. Manusia yang berkualitas dapat memanfaatkan segala potensinya dan mampu merebut peluang di masa depan.

Kategori *Kedua* yaitu memilih sekolah untuk anak; disini dapat dibagi yaitu berbaur dengan anak-anak muslim artinya orangtua menginginkan anak-anaknya *berbaur* dengan teman-teman sebaya yang muslim, dalam artian dapat secara tidak langsung menerima pengetahuan agama dari pergaulan sehari-hari, anak akan melihat teman-temannya berperilaku anak muslim. *Pengetahuan tambahan*; anak akan mendapatkan ilmu agama karena di rumah mereka tidak maksimal mendapatkannya, jika disekolah yang notabennya agama tentu selain materi praktek juga diajarkan praktek sholat, mengaji dan lain sebagainya. *Percaya Diri*; anak tidak akan merasa terpojokkan ketika teman-temannya mengetahui bahwa dia berasal dari keluarga yang berbeda agama namun si anak akan percaya diri karena lingkungan, sekolah dan salah satu orangtuanya membuat dia tidak merasa kecil hati.

Pengembangan kemampuan berkomunikasi dalam interaksi keluarga perlu dilakukan orang tua, baik untuk kepentingan dirinya maupun anggota keluarga. Orang tua sebagai Seorang komunikator agar tidak ragu-ragu dan memiliki sikap yang mantap untuk memiliki kredibilitas yang tinggi, perlu memiliki keterampilan berkomunikasi, memiliki pengetahuan yang luas, memiliki sikap yang baik dan daya tarik. Pembentukan pribadi atau karakter sebagai *kehalifah* tentu menuntut kematangan individu, hal ini berarti untuk memenuhi tujuan utama tersebut maka pengembangan sumber daya manusia adalah suatu keniscayaan.



Kategori yang *Ketiga* yaitu Mengikuti kegiatan keagamaan di masjid. masjid adalah tempat ibadah dimana anak-anak senang mengikuti pengajian, suasana juga mendukung anak-anak mereka belajar aktif di masjid karena termotivasi teman-temannya pandai mengikuti rangkaian kegiatan pengajian. Di sinilah terpacu anak untuk dapat mengaji, sholat bahkan menghafal do'a-do'a. Yang paling pertama yang kita lakukan adalah memperkenalkan sang anak dengan *Rabbnya*, karena dengan tauhid atau iman yang mantap akan menggiring sang anak pada kesempurnaan lahir dan batin.

Hasil strategi komunikasi atau akibat komunikasi dapat mencapai aspek kognitif menyangkut kesadaran dan pengetahuan, aspek afektif menyangkut sikap dan perasaan dan aspek psikomotor menyangkut perilaku dan tindakan. Hasil komunikasi di antara anggota keluarga yaitu terjadinya perubahan perilaku anggota keluarga dalam menjaga keharmonisan hubungan keluarga.

### **Fungsi Komunikasi Keluarga Beda Agama dalam Menanamkan Nilai-nilai Agama.**

#### **1. Memupuk Hubungan**

Sebagai orang tua di dalam keluarga dan sebagai panutan ibu atau ayah muslim dapat berperan sebagai apa saja bagi para anak-anaknya, agar anak dapat lebih nyaman dalam menjalankan semua aktifitasnya. Untuk itu orangtua muslim berusaha menjadi yang terbaik bagi anak-anaknya dengan cara bagaimana orangtua memupuk hubungan dengan anak-anaknya

Interaksi antara orangtua dan anak dipandang sangat menentukan dasar pembekalan pada seorang anak. Agar proses tumbuh kembang anak terjamin dan berlangsung secara optimal. Kebutuhan dasar anak di tingkat keluarga harus terpenuhi. Kebutuhan dasar tersebut meliputi kebutuhan akan perhatian dan kasih sayang orangtua maupun anggota keluarga lainnya. Peran orangtua terhadap anak;

- a. Orangtua sebagai pendidik (*educator*), artinya orangtua dalam proses pendidikan anak dapat memainkan peran dalam pembentukan pribadi dan moral, bahkan meletakkan dasar-dasar dalam kecakapan hidup.
- b. Orangtua sebagai guru, artinya bahwa orangtua dalam kehidupan sehari-hari dapat memainkan peran untuk melakukan kegiatan belajar, apakah itu kegiatan membaca, menulis, maupun berhitung, sehingga anak-anak memiliki kesiapan untuk melakukan aktivitas belajar sebagaimana yang dikehendaki di sekolah.
- c. Orangtua sebagai *motivator*, artinya bahwa orangtua dapat memotivasi anak dan mendorongnya baik langsung maupun tidak langsung, sehingga membuat anak-anak itu menyukai kegiatan belajar dan bekerja.
- d. Orangtua sebagai *supporter*, artinya bahwa orangtua seharusnya mampu memberikan dukungan baik moral maupun materiil yang sangat diperlukan anak untuk melakukan kegiatan belajar baik di rumah maupun kepentingannya di sekolah. Dukungan yang diberikan hendaknya didasarkan

- pada prinsip-prinsip pedagogis, sehingga benar-benar dukungannya lebih bermakna bagi pertumbuhan dan perkembangan anak.
- e. Orangtua sebagai *fasilitator*, artinya bahwa orangtua seharusnya mampu menyisihkan waktu, tenaga, dan kemampuannya untuk memfasilitasi segala kegiatan anak dalam proses pertumbuhan dan perkembangannya. Orangtua dapat menciptakan lingkungan yang kondusif bagi terciptanya kegiatan belajar dan bermain bagi anak di rumah, sehingga memungkinkan semua kebutuhan anak untuk tumbuh dan berkembang dapat dicapai dengan mudah.
  - f. Orangtua sebagai model, artinya bahwa orangtua seharusnya menjadi contoh dan teladan di rumah dalam berbagai aspek kecakapan dan perilaku hidupnya, sehingga anak-anak dapat mengikuti yang baik-baik di rumah, sebelum anak-anak memasuki kehidupan di tengah-tengah masyarakat. Misalnya : kebiasaan melakukan ibadah, tutur kata, kebiasaan membaca, berdialog atau berdiskusi setiap menghadapi persoalan dengan cara yang sedemokratis mungkin dan tidak dengan sikap otoriter, respek antara sesama, dan sebagainya.

## 2. *Penyampaian Pesan*

Penyampaian pesan orangtua digunakan untuk menasehati, menegur, bimbingan/ pengajaran, serta memberikan informasi. Komunikasi ini adalah sebagai wujud ungkapan perasaan / pikiran atas apa yang dia pahami terhadap sesuatu hal atau permasalahan. Komunikasi berfungsi untuk menyampaikan perasaan-perasaan (emosi) kita. Perasaan-perasaan tersebut terutama dikomunikasikan melalui pesan-pesan nonverbal. Perasaan sayang, peduli, rindu, simpati, gembira, sedih, takut, prihatin, marah dan benci dapat disampaikan lewat kata-kata, namun bisa disampaikan secara lebih ekspresif lewat perilaku nonverbal. Berkomunikasi dengan bahasa tubuh bermakna lebih dari sekedar kata. Ekspresi kegembiraan ditunjukkan dengan mengangkat kedua tangan sambil mengepalkannya. Mengangguk berarti setuju. Memejamkan mata seolah-olah mengerti.

Berbagai pesan atau perasaan dapat disampaikan melalui sentuhan, tetapi yang paling sering dikomunikasikan antara lain : tanpa perhatian (*detached*), kasih sayang (*mothering*), takut (*fearful*), marah (*angry*), dan bercanda (*playful*).

Kecenderungan tersebut menunjukkan bahwa komunikasi yang berlangsung antar individu dalam suatu komunikasi turut ditentukan oleh suasana dan pengaturan lingkungan atau keadaan mengemukakan bahwa komunikasi terjadi dalam konteks ruang dan waktu, dengan gaya dan pola atau topik-topik termasuk simbol komunikasi seseorang yang ditentukan oleh suasana apa dan bagaimana dihadapi.

## 3. *Mendidik/Mengajar*

Dalam konteks edukatif, maka sebuah keluarga muslim yang paling utama adalah berfungsi dalam memberikan keyakinan agama, nilai budaya, nilai moral dan keterampilan.

Islam sangat memperhatikan pendidikan anak dalam keluarga. Kita tentu sepakat bahwa tidak ada yang lebih berbahaya terhadap masyarakat daripada kerusakan anak-anak sebagai generasi pengganti dan pemimpin masa depan kita. Oleh karena itu, Islam sangat memperhatikan hal ini dengan perhatian yang khusus dari sisi pendidikan mereka. Yakni dengan pendidikan yang memberikan jaminan keamanan dan kebahagiaan bagi kaum muslim. Cikal bakal pendidikan anak dimulai dari dalam setiap rumah tangga di bawah naungan kedua orangtuanya.

Dalam konteks fungsi edukatif, maka sebuah keluarga muslim (dalam hal ini orangtua) yang paling utama berfungsi dalam memberikan keyakinan agama, nilai budaya, nilai moral dan keterampilan. Berkaitan dengan pemberian keyakinan agama, sesungguhnya anak memang dilahirkan dalam keadaan fitrah maka orang tuanyalah melalui pendidikan di keluarga yang akan menentukan apakah anak tersebut akan menjadi muslim, nasrani, majusi atau yahudi.

Dari uraian di atas jelaslah bahwa peran orangtua dalam pendidikan anak di keluarga sangatlah besar. Tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa orangtua adalah central teacher dalam keluarga. Hal ini disebabkan setiap anak mendapatkan pendidikan pertama kali dan biasanya yang paling membekas dari orang tuanya. Orangtua menjadi pendidik pertama dan utama. Kaedah ini ditetapkan secara qodrati, artinya orang tua tidak dapat berbuat lain, mereka harus menempati posisi itu dalam keadaan bagaimanapun juga. Karena mereka ditakdirkan menjadi orangtua anak yang dilahirkan. Oleh karena itu, mau tidak mau mereka harus menjadi penanggung jawab pertama dan utama. Kaedah ini diakui oleh semua agama dan semua sistem nilai yang dikenal manusia.

Orangtua menjadi inspirator, sebagai layanan pendidikan dan menyiapkan sumber daya manusia yang berkualitas. Melalui pembinaan akhlak kepribadian, keilmuan dan motivasi dengan berbagai metode pengajaran dengan tidak lupa akan tujuan utama pendidikan yaitu menciptakan dan menggabungkan kepribadian muslimah yaitu kepribadian yang berilmu dan bertawakal kepada Allah.

#### **4. Mengubah sikap dan Prilaku**

Orangtua selalu memberikan pesan-pesannya baik berupa perintah, peringatan, penilaian dan lainnya.

Kepatuhan terhadap orangtua dan kemandirian menjadi dua aspek psikologis yang sangat lekat dengan kehidupan anak. Kepatuhan adalah perubahan sikap dan tingkah-laku seseorang untuk mengikuti permintaan atau perintah orang lain. Seseorang dapat dikatakan patuh terhadap orang lain, apabila orang tersebut dapat mempercayai (*belief*), menerima (*accept*), dan melakukan (*act*) sesuatu atas permintaan atau perintah orang lain. “*Belief*” dan “*accept*” merupakan dimensi kepatuhan yang terkait dengan sikap, dan “*act*” merupakan dimensi kepatuhan yang terkait aspek tingkah-laku patuh seseorang.

Demikian pula bukan setiap perubahan tingkah laku dipakai sebagai ukuran berhasilnya proses pendidikan orangtua. Harapan perubahan tingkah

laku perlu dirumuskan dulu dalam suatu pendidikan dengan perkataan lain bahwa tujuan pendidikan adalah rumusan pada tingkat dan jenis tingkah laku yang lazim dirumuskan dalam kategori pengetahuan, kecerdasan, sikap, dan keterampilan yang diharapkan bisa dimiliki oleh sasaran pendidikan setelah menyelesaikan program pendidikan.

Pendidikan dan pelatihan apapun bentuk dan tingkatnya pada akhirnya menuju pada suatu perubahan prilaku individu, kelompok bahkan masyarakat. Perubahan prilaku dalam hal ini mencakup perubahan atau peningkatan kemampuan di tiga bidang domain yakni kognitif, afektif dan psikomotorik. Seberapa jauh perubahan atau peningkatan itu terjadi diperlukan suatu mekanisme. Mekanisme itu menggunakan sistem atau alat pengukur, yang sering disebut tes, evaluasi dan pengukuran yang oleh sebagian orang di beri arti sama, serta menggunakannya secara bertukar, mesti sebenarnya berbeda. Komunikasi yang efektif dapat mengubah tingkah laku atau memperkuat tingkah laku yang sudah baik.

## **Teknik Komunikasi Keluarga Beda Agama dalam Menanamkan Nilai-nilai Agama**

### **1. *Persuasif***

Dapat dilihat dalam konteks orangtua pada penyampaian pesan dengan teknik persuasive (ajakan/himbauan) melalui tiga kategori yaitu kenyamanan, keterbukaan dan menarik. Dalam proses pembentukan sikap dan tanggapan, orangtua harus mampu mempertalikan antara gagasan atau pesan dengan nilai-nilai yang telah melekat dalam sistem masyarakat atau pada diri anak. Penguatan tanggapan adalah terdapatnya kesinambungan perilaku yang sedang berlangsung saat ini terhadap beberapa pesan, gagasan dan isu. Perubahan tanggapan adalah perubahan tanggapan anak untuk mengubah perilaku mereka terhadap suatu pesan, konsep atau gagasan.

Dalam komunikasi persuasif, meng-gayakan pesan merupakan aspek yang penting karena dapat "membungkus" pesan menjadi lebih menarik dan enak di "konsumsi". Orangtua dengan kharismanya memiliki gaya perolehan perhatian yang mengesankan, yang dapat diperoleh dengan cara penggunaan bahasa yang jelas, luas dan tepat. Bahasa yang efektif mengandung tiga unsur, yaitu kejelasan, kelugasan, dan ketepatan.

Saat ini sebagian besar orang tua yang berhasil mendidik anak-anaknya dengan cara komunikasi dua arah dan hubungan yang dilandasi dengan kasih sayang. Komunikasi yang tepat akan memudahkan anak ataupun orangtua untuk menyampaikan apa yang ia rasakan ataupun yang diketahui. Dengan komunikasi orangtua dapat mengenal setiap anaknya sebagai pribadi yang unik, dan dapat menjalin hubungan yang akrab dengan anaknya.

Ada tiga teknik komunikasi yang paling penting untuk dapat membangun jenis hubungan yang penuh kasih sayang dalam keluarga, yaitu: bercerita, mendengarkan dan berempati. *Berverita*, Orangtua dapat mendidik anaknya dengan bercerita. Orangtua yang bersedia membuka diri kepada anaknya akan

mendorong keterbukaan diri anak. Dengan memberikan kesempatan pada anak-anak untuk bercerita tentang apa yang dialaminya maka akan membantu anak agar lebih membuka diri, dapat menerima kritik dan saran, memperbaiki diri serta membantu anak untuk dapat lebih mengemukakan apa keinginan mereka. Jadi anak lebih terbuka dengan orangtua mereka. Anak yang tidak pernah berbagi pengalaman dengan orangtua, maka akan menjadi anak yang cenderung menutup diri dan tidak dapat mengekspresikan diri.

*Mendengarkan*, Kemampuan untuk mendengarkan orang lain, merupakan suatu hal yang penting untuk membina hubungan dalam keluarga. Pada hakikatnya mendengar adalah menerima sampai suatu cerita berakhir, serta berusaha untuk menyusun kembali dalam pikiran kita peristiwa-peristiwa dan pengalaman-pengalaman orang lain. Pada saat anak menghadapi suatu masalah orangtua hendaknya mendengarkan cerita anak sampai selesai sebelum orang tua memberikan solusinya. Dan terakhir *Berempati*, berarti mau merasakan apa yang dirasakan oleh orang lain.

## 2. *Koersif*

Teknik koersif dalam penelitian penulisan ini dapat dititik beratkan pada hukuman kepada anak yang melanggar aturan orangtua, namun hukuman yang diterima anak mempunyai tahapan-tahapan atau tingkat hukuman dari pelanggaran disiplin yang ringan sampai pelanggaran yang berat. Hukuman diberikan disesuaikan dengan pelanggaran anak terhadap aturan yang diterapkan orangtua.

Biasanya teknik koersif digunakan ketika anak sudah melanggar disiplin atau aturan berulang-ulang karena bentuk nasehat yang disampaikan sudah diabaikan atau tidak didengarkan. Hukuman yang diterima anak bertujuan agar anak tidak mengulangi atau anak akan menjadi jera dan tidak melakukan perbuatan yang melanggar disiplin kembali. Hukuman yang diterima anak diterapkan oleh orangtua berbentuk didikan atau pelajaran disiplin misalnya membersihkan kamarnya sendiri, menghafal beberapa paragraph pelajaran atau menulis sebanyak-banyaknya untuk tidak mengulangi kesalahan lagi.

## 3. *Transendental*

Orangtua menggunakan komunikasi transendental yang dilakukan dengan mempunyai tujuan agar anak mengetahui bahwa di samping ucapan rasa syukur atas nikmat yang diberikan oleh Allah SWT, komunikasi ini dilakukan oleh semua umat manusia yang beriman dan bertakwa disetiap waktunya karena komunikasi transendental dapat dilakukan kapan saja dan dimana saja. Sementara itu setiap anak dalam melakukan komunikasi transendental juga harus dilandasi oleh empat dimensi yaitu ruh, kalbu, akal dan nafsu keempat dimensi ini akan menjadi bahan bakar dalam proses komunikasi transendental. Berikut teknik transendental orangtua kepada anaknya yaitu:

### a. *Membekali tauhid dan keyakinan pada anak*

Tauhid merupakan sesuatu yang sangat urgen dalam pendidikan anak. Yang paling pertama yang kita lakukan adalah memperkenalkan sang anak dengan *Rabbnya*, karena dengan tauhid atau iman yang mantap akan menggiring

sang anak pada kesempurnaan lahir dan batin. Apabila iman seseorang telah sempurna maka akan memiliki akhlak yang mulia.

**b. Membiasakan Melaksanakan sholat dan Amar Ma'ruf Nahi Munkar**

Setelah kita memperkenalkan sang anak dengan *Rabbnya*, kita ajari bagaimana dia berkomunikasi dengan *Rabbnya*, yaitu mendirikan sholat lima waktu. Kemudian kita juga tidak luput mendidiknya dalam *amar ma'ruf* dan *nabi munkar*. Dengan demikian bentuk mendidik sangat luas, misalnya memberi teladan, membiasakannya, serta memberi motivasi untuk sholat.

Pengetahuan yang diberikan orangtua kepada anak mengenai sholat yang dilakukan, dimulai dari takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam kesemuanya dilandasi oleh empat dimensi komunikasi transendental. Dimulai dengan dimensi ruh, adanya ruh yang ditiupkan kedalam tubuh manusia membuat manusia hidup dan menjalankan aktifitasnya. Kemudian kalbu sebelum melakukan sholat, maka kalbu harus bersih terlebih dahulu, kalbu yang bersih akan membuat jiwa terlepas dari segala sesuatu selain Allah. Kemudian akal tanpa adanya landasan akal manusia tidak akan mampu melaksanakan sholat. Karena akal yang mengontrol tubuh manusia dalam melakukan gerakan sholat dan bacaan shalat dan terakhir nafsu.

Di samping sholat, komunikasi transendental juga dapat dilakukan dengan berdzikir. Ketika manusia berkomunikasi dengan Tuhan maka ada pesan yang disampaikan pada proses komunikasi tersebut, jika dalam sholat pesan yang disampaikan berupa bacaan-bacaan sholat do'a serta permohonan yang disampaikan pada setiap selesai sholat.

**c. Mendidik Berakhlak Karimah**

Sejak kecil anak harus diajarkan, dibiasakan, dan dikondisikan melakukan perbuatan yang baik. Jika seorang anak terbiasa melakukan perilaku yang buruk hingga ia besar, maka akan sukar meluruskannya. Artinya, penanaman akhlak kepada anak dimulai sedini mungkin dan seyogianya dilakukan oleh setiap orangtua. Jangan biarkan anak tanpa pendidikan akhlak dan moral.

**d. Mencintai Nabi, Keluarga dan Mengajari Membaca Al-Qur'an**

Memberikan teladan adalah metode paling jitu dalam pendidikan anak. Dan meneladani Nabi Muhammad saw Karenanya memperkenalkan pribadi Nabi Muhammad saw sejak dini akan menjadi pondasi kuat dalam pembangunan akhlaq para putra dan putri. Jadikan sosok Nabi itu hidup dalam benak mereka dan sangat mereka cintai. Tak ada pribadi yang lebih indah budi pekertinya dari pada Nabi Muhammad

Membaca Al-Qur'an merupakan pedoman hidup bagi setiap insan, membaca dan mempelajarinya merupakan suatu ibadah kepada Allah swt. Selain dari pada itu, Al-qur'an juga mempunyai rahasia dan hikmah yang tinggi. Rahasiannya perlu digali, pintu hikmahnya perlu dipelajari supaya perjalanan hidup kita senantiasa dalam keridhaan Allah swt. Lebih-lebih lagi kita wajib mempercayai kitab suci al-qur'an yang mana kitab ini merupakan pelengkap dan penyempurna rukun iman seorang muslim.

## **Pola Komunikasi Keluarga Beda Agama dalam Menanamkan Nilai-nilai agama pada Anak**

Peneliti menemukan beberapa pola komunikasi keluarga beda agama dalam menanamkan nilai-nilai agama pada anak di Kecamatan Kedaton, peneliti dapatkan dari hasil penelitian dan pembahasan yang telah dipaparkan sebelumnya yaitu :

### **1. *Pola Komunikasi Keluarga Interpersonal***

Setiap keluarga mempunyai pola komunikasi tersendiri. Relasi antara anak dan orang tua menunjukkan adanya keragaman yang luas. Relasi orangtua dan anak dipengaruhi dan ditentukan oleh sikap orangtua. Sikap yang berhubungan dengan afeksi dan dominasi; ada orangtua yang mendominasi, yang memanjakan, acuh tak acuh dan orangtua akrab, terbuka, bersahabat. Penerapan pola komunikasi keluarga sebagai bentuk interaksi antara orangtua dengan anak maupun antar anggota keluarga memiliki implikasi terhadap proses perkembangan emosi anak. Dalam proses komunikasi tersebut, anak akan belajar mengenal dirinya maupun orang lain, serta memahami perasaannya sendiri maupun orang lain.

Komunikasi dalam keluarga berbeda agama dalam menanamkan nilai-nilai agama pada anak lebih banyak komunikasi antar pribadi. Relasi antar pribadi dalam setiap keluarga menunjukkan sifat-sifat yang kompleks. Komunikasi antar pribadi merupakan proses pengiriman dan penerimaan pesan di antara dua orang atau kelompok kecil orang dengan berbagai efek dan umpan balik. Setiap komponen harus dipandang dan dijelaskan sebagai bagian yang terintegrasi dalam tindakan komunikasi antar pribadi.

Pola komunikasi interpersonal merupakan suatu proses interaksi total orangtua dan anak, yang meliputi kegiatan seperti memelihara, memberi makan, melindungi, dan mengarahkan tingkah laku anak selama masa perkembangan anak serta bagaimana cara orangtua mengkomunikasikan afeksi (perasaan) dan norma-norma yang berlaku di masyarakat agar anak dapat hidup selaras dengan lingkungan. Pada dasarnya komunikasi antarpribadi yang dilakukan oleh komunikator mempunyai tujuan untuk mengubah sikap, pendapat, dan perilaku komunikan dengan cara mengirimkan pesan dan prosesnya yang dialogis.

Dari hasil dan pembahasan penelitian ini strategi, teknik dan fungsi komunikasi keluarga beda agama dalam menanamkan nilai-nilai agama pada anak melahirkan pola komunikasi interpersonal yang dibandingkan dengan bentuk-bentuk komunikasi lainnya, komunikasi antarpribadi dinilai paling ampuh dalam kegiatan mengubah sikap, kepercayaan, opini, dan perilaku komunikan. Alasannya adalah karena komunikasi antarpribadi umumnya berlangsung secara tatap muka (*face to face*) antara komunikator dan komunikan saling bertatap muka, maka terjadilah kontak pribadi (*personal contact*). Ketika komunikator menyampaikan pesan kepada komunikan, umpan balik berlangsung seketika dan komunikator mengetahui pada saat itu tanggapan komunikan terhadap pesan yang dilontarkan. Pesan yang diajarkan, diarahkan dan diberi suatu pengertian antara orangtua dan anak tentang nilai-nilai agama

akan lebih efektif tanpa perantara apapun sehingga anak akan lebih memahami segala perbedaan yang terjadi di dalam keluarganya dan orangtuanya. Tanpa memaksakan kehendak orangtua kepada anak untuk memilih dan menjalankan agama yang mereka yakini dengan pola komunikasi interpersonal orangtua muslim dapat dengan mudah mengarahkan anak agar dapat menjalankan dan memilih agama yang diyakini orangtua muslim tersebut.

Pola komunikasi yang terjadi dalam keluarga bisa dinyatakan langsung ataupun hanya disimpulkan dari tingkah laku dan perlakuan yang terjadi dalam keluarga tersebut. Keluarga perlu mengembangkan kesadaran dari pola interaksi yang terjadi dalam keluarganya, apakah pola tersebut benar-benar diinginkan dan dapat diterima oleh seluruh anggota keluarga, apakah pola itu membantu dalam menjaga kesehatan dan fungsi dari keluarga itu sendiri, atau malah merusak keutuhan keluarga. Kesadaran akan pola itu dapat dibedakan antara keluarga yang sehat dan bahagia dengan keluarga yang dangkal dan bermasalah.

## **2. *Pola Komunikasi Keluarga Otoriter***

Dari teknik komunikasi keluarga beda agama, peneliti dapat menemukan salah satu pola komunikasi keluarga (orangtua muslim) dalam menanamkan nilai-nilai agama pada anaknya tentunya dengan hasil yang diinginkan dan diharapkan orangtua, dengan begitu orangtua muslim menggunakan pola komunikasi keluarga otoriter. Orangtua yang menerapkan pola asuh Authoritarian akan memberikan pengontrolan yang ketat terhadap perilaku anaknya. Namun kurang memberikan kesempatan atau berdiskusi. Artinya adanya penerapan disiplin yang ketat dan bersifat otoriter. Dengan pola asuh ini anak akan cenderung berkembang menjadi anak yang kaku, sulit menyesuaikan diri dalam situasi sosial, tidak percaya diri dan bahkan mengarah pada perilaku-perilaku agresif.

Adanya kontrol yang ketat dari orangtua, aturan dan batasan dari orangtua harus ditaati oleh anak, anak harus bertingkah laku sesuai aturan yang ditetapkan orangtua, orang tua tidak mempertimbangkan pandangan atau pendapat anak dan orangtua memusatkan perhatian pada pengendalian secara otoriter yaitu berupa hukuman fisik. Pada tipe ini orangtua menentukan apa yang perlu diperbuat oleh anak tanpa memberi penjelasan tentang alasannya. Apabila anak melanggar ketentuan yang telah digariskan oleh orangtua, anak tidak diberi kesempatan untuk memberi alasan atau penjelasan sebelum hukuman diterima anak. Pada umumnya hukuman berwujud hukuman badan. Pada pola ini orangtua jarang atau tidak memberikan hadiah, baik berwujud kata-kata maupun bentuk lain apabila anak berbuat sesuai dengan orang tua. Tipe pola otoriter, anak mempunyai sifat submitif, anak tidak mempunyai inisiatif karena takut berbuat kesalahan, anak menjadi penurut, tidak mempunyai kepercayaan diri dan tidak mempunyai tanggung jawab. Pada tipe ini kontrol orangtua sangat ketat. Namun dipihak lain orangtua menuntut agar anak lebih bertanggung jawab sesuai dengan perkembangannya, tetapi anak merasa terkekang dalam mencari kemandirian. Karena itu sering terjadi konflik



antara anak dan orangtua, anak tidak mau mengadakan komunikasi dengan orang tua, yang akhirnya terjadi jurang pemisah antara anak dan orangtua.

Pola otoriter mempunyai ciri diantaranya, kekuasaan orangtua dominan, anak tidak diakui sebagai pribadi, control terhadap tingkah laku anak sangat ketat, orangtua tidak segan-segan menghukum anak jika tidak patuh, anak harus tunduk, patuh, dan tidak boleh bertanya. Pola asuh otoriter cenderung membatasi perilaku kasih sayang, sentuhan dan kelakatan emosi antara orangtua dan anak sehingga antara orangtua dan anak seakan memiliki dinding pembatas yang memisahkan si "otoriter" (orang tua) dengan "si patuh" (anak).

Pola komunikasi keluarga ini digunakan orangtua muslim agar menghendaki anaknya memiliki sikap yang baik dan motivasi belajar yang tinggi harus memperlihatkan contoh atau ketauladanan dan dorongan ke arah yang diinginkan, apalagi orangtua muslim tidak ingin anaknya masuk atau mengikuti jejak perkawinan orangtuanya yang berbeda begitu pula orangtua muslim ingin anaknya berkeyakinan (Islam) sama dengan orangtuanya. Sikap orangtua memberikan kemungkinan yang sangat besar terhadap sukses atau gagalnya usaha seorang anak dalam membentuk pribadi yang shaleh. Oleh karena itu orangtua adalah modal dasar menanamkan kebaikan dalam mendidik anak.

### **Daftar Bacaan**

- Berger, Peter L. (1991). *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, Jakarta:LP3ES.
- Berger, Peter L. & Thomas, Luckman. (1990). *Tafsir Sosial atas Kenyataan*. Terjemah Hasan Basri dari *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*. Jakarta : LP3S.
- Bogdan, Robert dan Steven Taylor. (1975). *Introduction to Qualitative Research Methods: A Phenomenological to Approach to the Sosial Sciences*. New York: John Wiley & Sons
- Canggara, Hafied (2005). *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada
- Cresswell, John. (1997). *Qualitative Inquiry and Research Design Choosing Among Five Traditions*. California : Sage Publications. Inc.
- Daryanto. (1997). *Dasar-dasar Agama Islam*. Malang. P4TK
- Denzin, Noman, K. & Y Vonna S. Lincoln. (2000). *Handbook of Qualitative Research*. USA: Sage Publications
- Devito, Joseph A. (1992). *The Interpersonal Communication Book. Sixth Edition*. New York: Harper Collins Publishers
- Dradjat Zakiah. (1996). *Ilmu jiwa agama*, Bulan bintang, Jakarta.
- Efendi, O.U. (1995). *Ilmu Komunikasi; Teori dan Praktek*. Remaja Rosdakarya. Bandung.

- Gunaryo,Achmad. (2007). *Konflik Dan Pendekatan Terhadapnya dalam Mengelola Konflik Membangun Damai*, edt, M.Mukhsin Jamil, Semarang: IAIN Walisongo.
- Hidayat, Mien. (2007). Modul Kuliah PS. *Ilmu Komunikasi. Metodologi Penelitian Perbedaan Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Bandung: PPs Unpad
- Hamim Ilyas. (2002). *perkawinan campuran dalam pandangan Muhammadiyah*
- Ichtijanto. (2003). *Perkawinan campuran dalam Negara Republic Indonesia*. Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, Dep. Agama RI
- Kartini Kartono. (1985). *Peranan keluarga memandu anak*. Rajawali. Jakarta.
- Katz. D. (1960). *The Functional Approach to the Studi of Attitudes*. Public Opinion Quarter.
- Landis, P. (1970). *Your marriage and family living*. New York : Mc Graw Hill
- Liliweri, Alo. *Komunikasi Antarpribadi*. Bandung : PT.Citra Aditya Bakti
- Liliweri, Alo. (2003). *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: LKIS
- Majlis Ulama Indonesia, (1995). *Himpunan Keputusan dan Fatwa Ulama Indonesia* . Jakarta: SekretariatMajlis Ulama Indonesia Masjid Istiqlal.
- Muhajir, H. Noeng. (1998). *Metodologi Penelitian Kualitatif* . Edisi III. Yogyakarta: Rake Sarasin
- Murtadho. (2003). *Pendidikan Agama Pada Anak Pasangan Orang Tua Beda Agama*. Peneliti Badan Litbang Depag RI, Studi S3 Antropologi UI Depok, Indonesia.
- Muzda Mulia. Siti. (2005). *Muslimah Reformis*, Bandung. Mizan
- Olson, J.M., and M.P. Zanna. (1993). *Attitudes and Attitude Change*, Annual Review of Psychology.
- Onong Uchjana Effendi. (1993). *Ilmu, Teori dan Filsafat Komunikasi*. Bandung: Aditya Bakti
- Rosenbaum, M. & Rosenbaum, S. (1999). *Celebrating our differences. Living two faith in one marriage*. Philadelphia, PA : Beidel Printing House Inc.
- .Slamet, Santoso. (2010). *Teori-Teori Psikologi Sosial*. Bandung: Refika Aditama
- Subhami Kusuma Dewi. (2008). *Reaksi gender dalam perkawinan beda kisah Tanya perempuan muslim*. Yogyakarta. UGM.
- Syam, Nina. W. (2006). *Komunikasi Transendental*. Bandung: Yayasan Arena Komunikasi
- Yoeb, J. (1998). *Keys to interfaith parenting*. New York : Barons Educational Series, Inc.

## DEFINING THE COMMON GOOD FOR INDONESIA Nation-State and the Question of Religious and Cultural Diversity

Munirul Ikhwan

Graduate School of Sunan Kalijaga State Islamic University Yogyakarta

**Abstract:** *A dramatic political transformation took place in the 20<sup>th</sup> century, marked with the decline of world empires and the emergence of the nation-state as an uncontested geo-political sovereignty, whose introduction in the Muslim world had been challenged by Muslim political revivalist groups for the concept was perceived to have contradicted the idea of umma (universal Muslim community) and undermined the ruling of shari‘a in the life of Muslim society. The world’s most populous Muslim country, Indonesia, without exception, has to tackle the same challenge. This paper demonstrates how Indonesian people are involved in public debates, which lead them to common understanding about their common good, which is discursively represented by the state philosophical foundation, Pancasila (Five Pillars), regardless of its use and misuse by certain regimes. It argues that this common good can be seen as a social and political project whose legitimacy is increasingly bolstered by — Islamic— religious arguments.*

**Keywords:** Nation-State, *Umma*, Common Good, Indonesia, Pancasila, Social And Political Project

### Introduction

One of the most salient transformations that took place in the 20<sup>th</sup> century was the dramatic decline of world empires with the emergence of the nation-state as an uncontested political system and sovereignty. The Russian and German Empires dissolved in the 1910s, the French Empire in the 1940s, the Spanish Empire in the 1970s and the British Empire in the 1990s. The Ottoman Empire, which represented a Muslim world political power in modern times, dissolved in the 1920s. Its dissolution is often seen as a major setback of Muslim political power, and has been largely lamented by Muslim political revivalist groups which perceived that the adoption of the nation-state in the Muslim world has divided Muslims into geopolitical divisions bound not by religion but by worldly factors: race, culture, and language (Piscatori 1986). This division is seen by the proponents of the caliphate and *shari‘a*-based legal systems to have contradicted the idea of a single universal Muslim community (*umma*). Even worse, the adoption of the nation-state in the Muslim world is seen to have generated a bitter consequence, since many of those Muslim

nation-states are seen by Muslim political revivalists to have ignored the implementation of the divine law (Taji-Farouki 1996).

Indonesia, the world's most populous Muslim country with a huge cultural diversity, declared its independence as a sovereign state on August 17, 1945. What is interesting is that although Muslims are seen to have had dominant contribution in the realization of Indonesia's independence,<sup>153</sup> Islam has never been attached officially to the state constitution, and Islamic law has never fully dominated the state legal systems. Instead, Indonesia is founded on a philosophical basis, widely known as *Pancasila* (the Five Principles), which is relatively neutral from any religious identification. The paper aims to answer the following questions: Why did Islam fail to become the underlying principle of the state ideology? What drove Indonesia's founding fathers to take a neutral ideology for the state, while Islam was theoretically ready to provide a possible unifying basis for a country with a Muslim majority? How could Pancasila represent the common good for the state and Indonesian people? And to what extent is the national common good constantly debated and challenged? This paper argues that the realization of the common good in Indonesia cannot be disassociated from the effective functioning of the public sphere as a realm of contestation of ideas among various actors, in which the merits of arguments—not the backgrounds and identities of arguers—were crucial for this end.

### **Common Good between Social Science and Islamic Legal Discourse**

Scholars with social science backgrounds have argued that defining the common good, what it consists of, and how it is constituted and best realized is a matter of contestation in any given society (Zaman 2004:130). In some cases, the common good is determined based on the interests of the dominant group, or widely termed as “communitarianism”. In his critique on communitarianism, Craig Calhoun (1998:20) views that in considering the public good, or the common good,<sup>154</sup> one needs “to think more clearly of the public as a realm or realms of discourse and contestation within which both identities and interests are constituted.” Calhoun observes that discussions of the public good generally tend to put emphasis more on an image of similarity under a certain category rather than the more differentiated relations among members of concrete social networks and interdependent social systems. According to him,

---

<sup>153</sup> Generally speaking, Islam was the religion of the majority of Indonesian people in the early 20<sup>th</sup> century, regardless of the degree of their commitment to its teachings. As widely argued, it played a crucial role in integrating dispersed nationalist movements in the first half of the century. It served not only as a common bond—counteracting parochial tendencies that might have become strong at the time—but also as a symbol of struggle and resistance against any intruder and oppressor of a different religion (Kahin 1966:38), and in particular the Dutch colonial government.

<sup>154</sup> In this paper I would rather use the term “common good”. Whether or not “common good” conceptually differs from “public good” is not significant in our discussion on how what I call the “national common good” of Indonesia can be achieved through the debates between the Indonesian founding fathers and, later, various elements of Indonesian society.

this might end with either identifying “the underlying commonalities that constitute the public as a category of similar persons”, or charging such commonalities with coercion. Accordingly, the idea of the public as a realm of public discourse and contestation among various parties is missing from this perspective (Calhoun 1998:23). Calhoun therefore emphasizes a more “democratic” atmosphere in the process of creating and nurturing the public good by considering modes of discourse that may go beyond the affirmation of commonality. With such a perspective, Calhoun highlights the importance of the public sphere in which contestation of ideas and opinions can be realized.

Introduced by Jürgen Habermas through his analysis on the bourgeois political life of the seventeenth through mid-twentieth centuries in Western Europe, the public sphere at its base implies a realm separate from the formal structure of political authority and the space of family, whose access is open for all citizens, in which something approaching public opinion can be formed (Eickelman and Salvatore 2004:6). It should be noted, however, that the idea of the public sphere cannot be exclusively understood as an arena of contest and dispute unique only to European bourgeois societies. Habermas in his later writings acknowledges the inclusion of more and more participants, which shows that there is no inherent reason why it has to be restricted to an idealized European bourgeoisie (Calhoun 1992:3; Eickelman and Salvatore 2004:6). In nutshell, it will be more productive to imagine the notion of the public sphere “as a contested terrain that ought to be thought of in terms of its multiplicity or diversity” (Meyer and Moors 2006:12) or any site of contests by members of a given society over the definition of the common good and of the values and virtues required for the common good to be realized (Eickelman and Salvatore 2004:5). Because the common good theoretically appears from an egalitarian public contestation, a single conception of the common good rarely can be achieved.

In Islamic legal discourse, the conception of the common good is often linked to *maṣlaḥa*, a traditional concept of legal reasoning employed to determine public interest, which actually obtains its significance in modern times as a principle of adaptability (Hallaq 1997; Masud 2009). *Maṣlaḥa* had been subject to criticism for the lack of explicit basis from the revealed text. In pre-modern times, it was put into marginal importance of authority, especially after the theory of “four sources” (the Qur’an, the *Sunna*, *ijmāʿ* or consensus, and *qiyās* or analogy), which were originally introduced by al-Imām al-Shāfiʿī (d. 204/820), came to dominate Islamic legal discourse (Masud 2009:128).

In the Shāfiʿī school of law, *maṣlaḥa* is classified into three categories: *maṣlaḥa muʿtabara*, which is explicitly endorsed by the revealed text, *maṣlaḥa mulghā*, which is rejected by the text, and *maṣlaḥa mursala*, which is neither endorsed nor rejected by the text. Of the three, only the first is considered valid, while the third has to be further examined from the point of view of its grades: *darūrāt* (necessities), *ḥājāt* (needs), *taḥsīnāt* (refinements). Of these, only

*darūrāt*-based *maṣlaḥa* is valid, while the other two cannot be accepted, if they are not supported by specific textual evidence. On this reason, the Shāfi‘ī jurists reject *maṣlaḥa* as an independent source of law; they subject it to scrutiny on the basis of the revealed texts and make it subordinate to *qiyās* (analogy; Masud 2009b:128, 142).

An important move in conceptualizing *maṣlaḥa* was made by a Ḥanbalī jurist, Najm al-Dīn al-Ṭūfī (d. 716/1316), who made *maṣlaḥa* the basic and overriding principle of *sharī‘a*, justifying it even to the extent that sets aside the revealed text. Nevertheless, as Muhammad Khalid Masud (2009:149–50) observes, al-Ṭūfī in his final analysis put *maṣlaḥa* within the framework of the “four-sources” theory where its application was necessary only after those four sources had failed. It was a Mālikī jurist, Abū Ishāq al-Shāṭibī (d. 790/1388), who conceptualized *maṣlaḥa* in a more independent way. He defined *maṣlaḥa* as “that which affects the sustainability of human life, the perfection of man’s livelihood, and the acquisition of what his emotional and intellectual qualities require of him in an absolute sense” (Shāṭibī n.d.:II,25). In his view, God instituted the *sharī‘a* in order to maintain the good of human beings. The obligations in it aim to protect the purposes of religion which, in its turn, aim to protect the good of humans (Masud 2009:151). Unlike al-Ṭūfī, al-Shāṭibī does not treat *maṣlaḥa* in the framework of the four-sources theory. His conception of the sources of law is limited to the Qur’an and the *Sunna* (Masud 2009:161), and *maṣlaḥa* functions as an operating principle to understand obligations in the revealed texts.

In modern times, *maṣlaḥa* —as an independent principle of adaptability to social and political changes— has been widely employed by utilitarianist Muslim scholars affiliated in one way or another with the reformist school of Muḥammad ‘Abduh (Hallaq 1997; Masud 2009). In his speech on the reform of religious courts in 1899, ‘Abduh (1949-1905) strongly advocated the use of *maṣlaḥa* as a guiding principle in law making. Drawing his thought from al-Shāṭibī’s legal philosophy, ‘Abduh stressed that in contracts and transactions “the consideration rests on the purposes and essences, not on the texts and wordings” (‘Abduh 1899:761). By advocating *maṣlaḥa* as such, ‘Abduh attempted to elevate reason to a fairly independent position in Islamic law making that might serve as a pragmatic function, and sought to identify a basis for dynamism and humanism of the *sharī‘a* (Hallaq 1997:214; Kerr 1966:55).

It is Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935), ‘Abduh’s most renowned pupil, who conducted the formidable task of interpreting and formulating ‘Abduh’s thought into a sort of legal theory. Riḍā not only had to modify the concept of *maṣlaḥa* “in such a way as to make it unqualifiedly palatable to the orthodox, but also to divest it of the fetters of the medieval theoretical discourse of which the concept was an integral part” (Hallaq 1997:214). In doing, he proposes ten principles that he calls “premises” (*muqaddimāt*). First,

God has perfected His religion for Muslims. Second, Islam supports ease, as God has omitted the difficulty from it. Third, the Qur'an is the cornerstone of religion. Fourth, the Prophet's statements concerning religious matters are infallible. Fifth, God has entrusted Muslims, individually and collectively, to run their worldly affairs as long as they conform to the guidelines laid down by religion. Sixth, matters of belief and worship do not change in time and place, and God has perfected them. Seventh, the Prophet's repugnance to answer the detailed questions of his companions was to avoid strictness in religion, or probably because the answer might only fit the interest of the people at that time, and not that of the generations after them. Eighth, the pious predecessors (*al-salaf al-ṣāliḥ*) denounced innovation and the use of reason to understand matters that the Prophet was reluctant to answer, but those who did not witness revelation employed reasoning to understand them, and this falls under God's permission (*illā annahū yadkhubu fī-mā 'afā Allāhu 'anh*). Ninth, the greatness of Islam and Muslims lies when they are able to engage their independent reasoning. And tenth, the truth of religion must be accompanied by intellectuality, so that the people would not go astray because of their fanaticism (Riḍā 1928:16–21; Hallaq 1997:215–16).

Riḍā's premises have to be understood within the contexts and challenges that Muslim society encountered in modern times. With such premises, Muslim utilitarianists attempt to link the greatness and truth of religion with independent reasoning and intellectuality, a common value proposed in theories of modernity to challenge the traditional—conservative—and doctrinal values, which modern Muslim thinkers generally perceived to be the main cause of Muslim decadence and backwardness (Adams 1968; Madjid 1998; Rahman 1970). Moreover, the premise about the differentiation between matters of faith, which have to be strictly subject to the dictates of the revealed texts, and worldly affairs, in which human reason plays a broader role to determine concepts that fit human interests, can be understood as a response to the idea of secularization which feature public discourse in modern times.

Although Muslim utilitarianists attempt to elevate the role of reason in determining the common good, conceptual differences do exist between their conception of the common good and that of social scientists proper. The '*ulamā*' typically imagine the common good as something discoverable rather than as a "social and cultural project" (Zaman 2004:130). *Maṣlaḥa* represents much more a legal criterion or method that is geared toward finding the common good (Salvatore and Le Vine 2005:2; Zaman 2004:131–32) than the concrete form of the common good itself. From the part of '*ulamā*', defining the common good cannot be totally disassociated from the 'guidance' the revealed texts. Therefore, they would not like this concept to be purely a subject of public contestation, as social scientists think such concept ought to be (Zaman 2004:130–31).

## **Defining the Common Good in the Indonesian Nation-State Context**

The foundation of the Indonesian nation-state cannot be separated with modern nationalist movements that flamed in the archipelago particularly in the early 20<sup>th</sup> century. It is the period when the idea of “Indonesia” was gradually constructed, publicly debated and communally imagined. Expressed in various political ideologies, Indonesian nationalism, as frequently argued, emerged as a common sense response to end the Dutch colonial control over the archipelago.<sup>155</sup> Tensions between regions and ethnic groups in the archipelago did exist, but by the end of the colonial period all the major ethno-linguistic groups were virtually “accustomed to the idea that there was an archipelagic stage on which they had parts to play” (Anderson 2006:132), a reason that made them remain competitive within a single Indonesian political system in the post-independence period.

George McTurnan Kahin highlights several factors that contributed to the growth of “integrated” nationalism in Indonesia’s 20<sup>th</sup> century. The first important one was the high degree of religious homogeneity that prevailed in Indonesia; Islam was not only a common bond, but also a symbol of struggle against any intruder and oppressor of a different religion. The second was the development of the Malay language as a lingua franca in the archipelago. The third was the existence of the *Volksraad* (People’s Council) installed in 1918 as the top representative council for all of Indonesia. The *Volksraad* not merely contributed to bringing together Indonesians from various parts of the archipelago, but functioned as an arena of public debate and contestation that eventually made the Indonesians aware of their common problems and their common relationship with the Dutch, and accordingly contributed to determining the common good that they aimed to achieve. And finally, the press and radio played a crucial role in disseminating this common sense to a wider public (Kahin 1966:38–41).

From a technical point of view, the creation of the Indonesian state probably can be traced back to the extensive discussions among Indonesian leaders in a forum facilitated by the Japanese colonial government, which foresaw the end of its colonial era. The forum is called the “Investigating Body for Preparatory Work for Indonesian Independence” (*Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia*, BPUPKI), which was formed on April 29, 1945, and consisted of some 60 members. In general the members can be classified in

---

<sup>155</sup> In the early twentieth century, at least three main ideologies of nationalism came to the fore, which aimed to end the Dutch colonialism: ‘secular’ nationalism, Islam and socialism. Sukarno’s old article entitled “Nationalism, Islam and Marxism” reflects these ideological tendencies, which according to him could work together to realize unity that would bring the nation into its greatness. Further reading see Sukarno’s (1984) *Nationalism, Islam and Marxism*, translated by Karel H. Warouw.



two groups: Islamic and ‘secular’ nationalists.<sup>156</sup> Consecutive meetings were held from May to July 1945 to discuss several issues concerning the form and the structure of the would-be state, its ideology, its constitution as well as state-religion relation. Both Islamic and secular nationalist factions agreed upon a point of making the Indonesian archipelago a sovereign state, but they differed upon an issue how Islam should be placed within the state. The secular nationalists —consisting of Muslims and non-Muslims— firmly upheld the neutrality of the state from any formal religious identification, whereas the Islamic nationalists insisted that Islam should be the basis of the state on the grounds that the majority of Indonesian people were Muslims and they contributed greatly to the struggle for independence (Ismail 1995:45).<sup>157</sup>

Some members of the Preparatory Body were given the opportunity to deliver their speech during the meetings. In his speech on June 1, 1945, Sukarno (1901-1970) introduced Pancasila (from two Sanskrit words: *panca*, five and *sila*, principle) as a set of values that could serve as the state philosophical foundation. Among various proposals, Sukarno’s Pancasila seemed to be the most plausible one for this end. But, objections came up from the Islamic nationalists since Sukarno’s formulation —consisting of nationalism (*kebangsaan*), humanitarianism (*internasionalisme*), deliberation (*mufakat*), social welfare (*kesejahteraan*) and belief in God (*ketuhanan*)— was seen to have not contained any explicit Islamic formula.<sup>158</sup> To solve the dispute, accordingly, smaller committee consisting of nine members —Sukarno, Muhammad Hatta, Muhammad Yamin, Ahmad Soebardjo, A.A. Maramis (representing the secular nationalists), Abikusno Tjokrosujoso, Abdul Kahar Muzakkir, Agus Salim and Abdul Wahid Hasyim (representing the Islamic nationalists)— was created and held a meeting on June 22, 1945 to look for an agreement. After reformulation and rearrangement, the so-called “gentlemen’s agreement” (Anshari 1976; Boland 1982) was eventually reached with a document widely known as “*Piagam Jakarta*” (the Jakarta Charter), which was included in the preamble of the 1945 draft Constitution. The document reads: “Belief in God with the obligation to

---

<sup>156</sup> We should not be confused here that the secular nationalists were necessarily anti-religion. They personally might not lack religious commitment and sentiment; they just considered Islam as personal devotion, not as an ideological system to put in the area of politics and state.

<sup>157</sup> George McTurnan Kahin (1966:38) gives an account that over 90 percent of the population in the Indonesian archipelago was Muslim. The exact percentage might be debated, but the high degree of religious homogeneity that prevailed at the time constitutes an important force for the emergence of Indonesian nationalism.

<sup>158</sup> Studies on the preparatory processes during the first session of the BPUPKI’s meetings are mainly based on Muhammad Yamin’s record. Unfortunately, in his work Yamin does not record the speeches made by Islamic leaders, such as Ki Bagus Hadikusumo, K.H. Mas Mansur, Abdul Wahid Hasyim and H. Agus Salim. It records only the speeches of three orators: Yamin himself, Supomo and Sukarno (Boland 1982:23). Thus, we cannot discuss in further details what the Islamic leaders really proposed for the foundation and structure of Indonesian state, except general ideas on the proposal of Islam as an official religion of the state and the *shari‘a* should be imposed on Muslim citizens.

implement the Islamic *shari'ah* upon its adherents; just and civilized humanity; the unity of Indonesia; democracy guided by the inner wisdom arising from representative deliberation; social justice for the whole of the Indonesian people.”

As such, Islamic vocabulary became evident in this new formulation. The principle “Belief in God”, which was initially put in the fifth order in Sukarno’s formulation, was then put in the first, and was followed by a strong and explicit Islamic phrase “with the obligation to implement the *shari'ah* upon its adherents”. The phrase, widely known in modern history of Indonesia as “*tujuh kata*” (the seven words), was added as a part of negotiation with the Islamic leaders who sought to impose the *shari'ah* in the country. However, the insertion of explicit Islam formula aroused objections from some of the secular nationalist faction during the Preparatory Body’s general meeting, particularly from the Christian leaders, on the grounds that such Islamic formula could bring considerable consequences on other religions, and evoke difficulties concerning the relation with customary laws (Boland 1982:28; Ismail 1995:52). But, Sukarno reminded the forum of great difficulties in achieving the agreement, and thus insisted that it had to be taken as accepted.

Following the Japanese surrender to the allies, Indonesia’s independence was declared on August 17, 1945. Another forum or committee, called the Preparatory Committee for Indonesian Independence (*Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia*, PPKI), held a meeting a day after the declaration of independence to officially enact the state constitution. Tension escalated when objections on the Islamic formula once again came to the fore into the extent that some members who represented the eastern parts of the Indonesian archipelago, which were dominated by Christian citizens, threatened to remain outside the Republic if the Islamic formula still existed in the preamble and the body of the Constitution. Informal discussion was held to seek a solution. Thanks to Muhammad Hatta, with whom the Islamic nationalists had firm confidence. Hatta had the initiative to discuss the matter with the representatives of the Islamic nationalists such as Ki Bagus Hadikusumo, Wahid Hasjim, Kasman Singodimedjo and Teuku Muhammad Hasan (Boland 1982:35; Ismail 1995:55), which eventually resulted in an agreement upon the removal of any explicit Islamic formula from the Constitution. The first principle of Pancasila —as shown in the preamble of the 1945 Constitution— was changed and modified; it now reads “Belief in One and Only God”. With this new formula, for the secular nationalist the state remained neutral, and for the Islamic nationalists, the first principle still corroborated the Islamic doctrine of monotheism (*tauhid*). More importantly still, a serious challenge to the creation of a unitary state could be peacefully resolved.

What is interesting from the debates and contestations behind the creation process of the state foundational philosophy is that national unity from the very beginning had constituted the “common good” which the Indonesian

founding fathers aimed to achieve, regardless of their confronting political orientations. They shared the same cultural and political imagination about the land and territorial polity that they had to struggle for. Nationalist movements in the early 20<sup>th</sup> century had nurtured and strengthened what Benedict Anderson (2006:6) calls an “imagined political community”. Sukarno himself insisted that if his proposal of Pancasila had to be shortened and modified, it would have to be *gotong-royong*, a genuine Indonesian phrase which means “mutual help” (Boland 1982:22) with a strong indication to the notion of unity and collaboration among various elements of the nation. Importantly still, Haji Agoes Salim, who was a representative of the Islamic faction and struggled for the ‘Islamic’ cause, explicitly expressed the importance of national unity. He stated that Indonesia was founded based on unity of motherland (*tanah air*), nation (*bangsa*) and language (*bahasa*); and above all, the unity of motherland is the most fundamental one (Salim 1951:123).

### **The Indonesian National Common Good Debated and Challenged**

The Dutch-Indonesian Round Table Conference in 1949, which ended with an agreement for the Netherlands to transfer its sovereignty to the United States of Indonesia (Republik Indonesia Serikat, RIS), gave impact to the constitutional transformation in the newly-born state. The 1945 Constitution was replaced by the Federal Constitution on December 27, 1949, which was later replaced by the Provisional Constitution on August 17, 1950. In the preamble of both constitutions, Pancasila is shortened in a more abstract formulation: Belief in One God, Humanitarianism, Nationalism, Democracy, and Social Justice.

A new episode of ideological struggle took place in the 1950s. The Islamic faction still firmly aspired to the creation of an “Islamic” state. The ideological contestation reached the Constitutional Assembly (*Konstituante*), a body elected in 1955 to create a permanent constitution. Heated debates between the secular nationalists and the Islamic factions evoked a deadlock, and accordingly a new constitution could not be achieved. Concerned with the current political situation, President Sukarno proposed a return to the 1945 Constitution through a presidential decree on July 5, 1959. The decree contains two important points: dissolving the Constitutional Assembly and an immediate return to the 1945 Constitution, which means the return of Pancasila in its first official promulgation in August 1945.

Following the Decree, Sukarno launched what he called “guided democracy”, which according to him was a family-based democracy based on mutual consultation led by one central authority (Ismail 1995:105–06). Sukarno’s guided democracy evidently provided him with enormous — autocratic— power, handling not only executive authority but also controlling legislative and judicative functions. His critics, among them Mohammad Hatta (1902-1980), viewed that his guided democracy indeed centralized power in him rather than implemented democracy as suggested by Pancasila (Ismail

1995:106). With a centralized power in his hands, Sukarno was capable of using authority to eliminate all challenges that might trouble his 'revolutionary' agenda. Pancasila, among other things, was used as a reason to purge any oppositional movements that in his view could endanger the unity of Indonesia.<sup>159</sup>

Sukarno's power came to an end in the mid 1960s, when he lost a full control over his political coalitions and some elements in armed forces. Culmination of the crisis took place when a failed coup broke out on September 30, 1965, causing the murder of some high-ranking army generals, during which the Indonesian Communist Party (*Partai Komunis Indonesia*, PKI), an important power in Sukarno's coalition, was blamed as the actor behind the assassination. Holding the mandate to secure national stability from President Sukarno, General Suharto (1921-2008), the commander of the Army Strategic Reserve (KOSTRAD), initiated a campaign to exterminate PKI and its affiliated organizations, in which Muslims, who had enmity with PKI as well, showed significant contribution (Aspinall 2009:51; Ricklefs 2001:347). The success of ousting the alleged treason of PKI marked the end of Sukarno's period. The New Order government under Suharto commemorated this success as the Day of Pancasila's Mighty (*Hari Kesaktian Pancasila*).

Expecting political changes within the new regime, Islamic leaders once again made an effort for the inclusion and legalization of Islamic formula in the constitution, but it ended without any success. Muslim contribution in crushing the communists was not regarded by the new regime (Boland 1982:153; Ricklefs 2001:357). The new government even vetoed the plan for the revival of Masyumi, which served as an umbrella party for Islamic nationalists during the early years of Indonesia, and instead forced the fusion of the remaining Islamic parties into one single party in 1973, namely the United Development Party (*Partai Persatuan Pembangunan*, PPP), which was practically controlled by the government accomplices. In such a way, the new government perceived itself as the defender of Pancasila by undermining both leftists and rightists.

Frustrated with the current political situation, many Muslim leaders withdrew from politics and decided to be more concerned with religious social and cultural missions. Consequently, Indonesia after 1965 witnessed an intensification of religious commitment among Muslim citizens (Ricklefs 2001:343) which later strengthened the cultural and social roles of Islam

---

<sup>159</sup> Pancasila was used by Sukarto as one of several arguments for his action to exterminate the Darul Islam, a rebellious movement that aimed at creating an Islamic state in the Indonesian territory, namely The Islamic State of Indonesia (*Negara Islam Indonesia*, NII). The rebellion, which was active from the late 1940s until the early 1960s and centralized in West Java under Kartosuwirjo (1905-1962), in South Sulawesi under Kahar Muzakkar (1920-1965) and in Aceh under Daud Beureu'eh (1899-1987), was deemed a serious threat for the Republic, and a challenge to the state unitary symbol, Pancasila (Boland 1982:62). The rebellion was gradually resolved by the early 1960s.

(Hefner 2000; Liddle 1996) and tinted the emergence of various Islamic political movements in the post-New Order period.

To maintain national stability and economic development, the New Order government implemented what it called the “Pancasila democracy”, which –as defined by the government– was a democratic system based on family spirit and mutual cooperation intended to achieve social welfare. Conceptually, this system rejected atheism, but strongly advocated religious tolerance in religious life, and proposed harmony and cooperation between individuals and society in social life (Ismail 1995:118). To achieve its ends, the government vigorously exercised a national indoctrination program to inculcate what it defined as “Pancasila doctrines” in all citizens, particularly students and civil servants. By this policy, the government claimed to protect Pancasila, but in fact it resorted to it as a means of social and political control, or even repression (Azra 2006:234). The People’s Consultative Assembly’s decision No. II/1978 on the Guideline for the Realization and Implementation of Pancasila (P4), behind which Suharto was seen as the initiating force, functioned as the legal basis for the regime’s repressive approach to the “ideologization” of Pancasila (Morfit 1981:847). By 1983 the government seriously took the initiative to make Pancasila the sole basis (*asas tunggal*) —a political project which was made constitutional with the issuance of Law No. 3/1985— to coerce all segments of Indonesian citizens to adopt Pancasila as the only basis of their activities. Those that refused the *asas tunggal* were banned. As such, the Pancasila democracy in the hands of the New Order government served as much as jargon rather than real implementation of democracy as suggested by Pancasila. The government imposed a family-based doctrine where opposition was deemed unnecessary. With the Pancasila democracy, the government meant to secure political unity and stability, as well as to avoid political pluralism and accountability (Antlöv 2000:205–06).

The protracted economic crisis that hit Southeast Asia in 1997 led to the collapse of the New Order regime in 1998, which plunged the country into a serious political crisis. Much of the New Order’s legacy was deprived, chiefly the *asas tunggal* and Pancasila indoctrination. Political Islam, which was suppressed during Suharto’s regime, appeared publicly. Its supporters became active in public debates over the definition of the common good for the Indonesian society. They questioned the position of Pancasila, which had for decades been functioned as the “national common good”. The old agenda — the introduction of the *shari‘a* into the Constitution and the reinsertion of the “seven words” into Pancasila— was revived. Two Islamic parties, namely PPP and PBB (*Partai Bulan Bintang*, the Star-Moon Party), strove at the parliamentary level for this end during the annual meeting of the People’s Consultative Assembly in 2002, while thousands of masses were mobilized outside the

parliament building for the same mission. Nevertheless, their efforts failed, and the Constitution remains neutral from any explicit religious formula.<sup>160</sup>

However, political Islam that gained momentum during the euphoria of democratization could not convince the majority of Indonesian citizens. Of the forty-eight contestant parties in the 1999 general election, only eleven parties embraced Islam as their ideology, whereas the others adopted Pancasila as their political basis, including two parties with close links to the two greatest Indonesian mass Islamic organizations: the National Awakening Party (*Partai Kebangkitan Bangsa*, PKB) with Nahdlatul Ulama and the National Mandate Party (*Partai Amanat Nasional*, PAN) with Muhammadiyah. The Pancasila-based, or secular, parties won a more than 76 percent of the vote. In the 2004 election, Islamic parties won only a total of 17.98 percent of the vote, while in the 2009 election, the vote for Islamic parties even decreased to 15.01 percent, and to 14.78 in the 2014 election.<sup>161</sup>

Having failed at the structural level, many of the supporters of political Islam — frequently called the Islamists— began to consider a cultural struggle, Islamizing society from below through religious gatherings, educational system, and infiltration of existing organizations and bureaucracies (Hilmy 2010:1–2). From the part of many Islamist activists, “Islamization” from below is seemingly more promising, especially if we regard that religious sentiments and ideals, rather than national symbols, are widely employed in campaigns during legislative, presidential, and local government elections, even by contestants from secular parties. Nevertheless, it is only a short-term project to acquire as many votes as possible.<sup>162</sup>

In recent decades, there have been a growing perception that links religiously motivated violence to an extreme implementation of Islamist ideas, an absolutist understanding of religion that shows less tolerance regarding different interpretations on certain religious tenets. The most recent incidents were violence by Muslim hardliners toward an Ahmadi community in Cikeusik

---

<sup>160</sup> For further discussion on the struggle of political Islam in the post-New Order period, see, for example, Noorhaidi Hasan’s (2006) *Laskar Jihad*, Masdar Hilmy’s (2010) *Islamism and Democracy in Indonesia* and Nadirsyah Hosen’s (2005) “Religion and the Indonesian Constitution”.

<sup>161</sup> For further reading about the results of the Indonesian elections, see [http://kpu.go.id/dmdocuments/modul\\_1d.pdf](http://kpu.go.id/dmdocuments/modul_1d.pdf) accessed on May 8, 2014, and <http://www.kpu.go.id/index.php/persentasepartai> accessed on June 8, 2014.

<sup>162</sup> The collapse of the authoritarian regime in 1998 was evidently celebrated with the euphoria of democracy and political liberalization. One of its consequences was the emergence of political parties and Islamic groups that all shared a common goal, a formal implementation of *shari‘a*. Although they failed in their attempts at the national level, recent developments — following the institutional reform and the decentralization policy that delegates some areas of authority to local governments— indicate the growing demand of adopting *shari‘a*-inspired by-law. The adoption, except in Aceh, mostly covers the issue of public morality. However, the enactment of *shari‘a* by-law is sometimes used as a means of power negotiation, because candidates or local governments have to gain as much as power backing from local partners for the success and sustainability of their administration (Buehler 2008; Hasyim 2014:183).

in 2011, a Shi'i community in Sampang in 2011 and 2012, and liberal-progressive activists in Yogyakarta in 2012. The state often fails to take necessary action; thus a call from certain elements of Indonesian society for the necessity of strengthening Pancasila within the national life emerges. A survey conducted by Center for the Studies of Islam and Society (*Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat*, PPIM) on May 15, 2007 suggests that only 22 percent of Indonesians support the *shari'ah* as the basis of the state, while the rest are in favor of Pancasila as the state ideology (Raillon 2011:110). Another survey conducted from 27-29 May 2011 by Central Statistics Body (*Badan Pusat Statistik*, BPS) finds that about 80 percent of Indonesians long for a return to the days when Pancasila was taught in schools. One of the reasons is back to the growing incidents of religious-based violence around the country.<sup>163</sup>

What is interesting from the above exposition is that Pancasila always becomes a central issue when it comes to discussions about the “common good” for the relation between state and religion in the Indonesian context. Although Pancasila might have suffer due to the use and misuse of certain regimes, especially the New Order regime which launched a systematized program of Pancasila indoctrination for its cause, it remains relative central in its current position as the national common good. Debates and contestations that happen in the post-New Order period could not produce ideas that might possibly function as the common good and replace Pancasila from its central position; those ideas—including those religiously-based—are never capable of convincing the majority of Indonesian citizens. Indeed, Pancasila increasingly gains its importance following the increasing numbers of religion-based violence in the so-called Reformation Era.

### **Islamizing the Common Good**

By the term *Islamizing* here, I mean any attempt of constructing arguments by referring to Islamic precedents in order to justify that Pancasila does not contradict, but corresponds with Islamic doctrines. It has been frequently argued that from the outset—its official announcement in August 1945—Pancasila had actually been “Islamized”. The objection raised by the secular nationalists was due to the existence of formulations explicitly linked to Islam. It is true that the “seven words” were removed, but the principle “Belief in God” was amplified to become “Belief in One and Only God” that strongly reflects Islamic monotheism.

Attempts of Islamizing Pancasila seriously started during Suharto's New Order government that vigorously sought to create national stability through Pancasila indoctrination, making it the sole basis of the state, which had come to face intense opposition especially from the Muslim side. Adam Malik (1917-1984), who was Vice President of the Republic (1978-1983), deemed that

---

<sup>163</sup> See [www.thejakartaglobe.com/home/survey-finds-80-of-people-still-find-pancasila-relevant/444403](http://www.thejakartaglobe.com/home/survey-finds-80-of-people-still-find-pancasila-relevant/444403) accessed on February 19, 2013.

Pancasila had a similar spirit to the political document created by the Prophet Muhammad, widely known as the Constitution of Medina, in which all Medinan people, including the Jews, were considered one nation (*umma wāḥida*) together with Muslims with the same rights and duties (Madjid 1994:64). Moreover, it might be surprising that NU, after being very critical to the policy of the government concerning Pancasila, accepted it as the sole basis through its 27<sup>th</sup> congress in 1984 in Situbondo, East Java. NU's acceptance was based on the conviction that Pancasila, as the basis and philosophy of the state, is not a religion and will never replace the position of religion. Moreover, the first principle closely reflects Islamic monotheism. Accordingly, the acceptance of Pancasila could be seen as a realization of *shari'ah* implementation in a nation-state context (Ismail 1995:245; NU 1986:34–5; Wahid 2010:80). K.H. Ahmad Siddiq (d. 1991), who was the chairperson of NU's Consultative Board from 1984-1991, called Pancasila a *kalima sawa'*<sup>164</sup> (a common word), which was able to unify all segments of Indonesian society (Ismail 1995:246).

The issue of “Islamizing” Pancasila soon became an intellectual discourse with a great cultural significance. Nurcholish Madjid (1939-2005), a prominent Indonesian Muslim thinker, argues that Pancasila was only accepted after long and tedious deliberations and after some of its principles had been further Islamized. Madjid contends that Sukarno's initial principle of “Belief in God”, which may include polytheism, was changed into a more Islamic formulation of monotheism, “Belief in One and Only God”. Moreover, it is made the first principle, different from the initial proposal of Sukarno who put it in the fifth order. The third principle, “the Unity of Indonesia”, was originally “Nationalism”. It was changed into a more neutral, but dynamic, formulation as a solution to the Muslim objection to the term “nationalism” which was deemed inconsistent with the idea of Islamic universalism and brotherhood (*umma*). The fourth principle “Democracy”, which was considered too general and could mean many things, was Islamized by adding a Prophetic teaching about “wisdom through deliberation” (Madjid 1994:58). Madjid is convinced that Muhammad Hatta, Haji Agus Salim, Ki Bagus Hadikusumo and Abdul Wahid Hasyim must have been credited with this Islamization.

Nurcholish Madjid's argument on why Islam has, in certain ways, to be accommodated in Pancasila and the identity of Indonesia in general is actually based on his conviction that Islam constitutes the most important basis for Indonesian nationalism. Madjid is convinced that anti-imperialist resistance was sporadically shown by local sultans and religious scholars throughout the Indonesian archipelago. He also highlights the decisive role of the *Sarekat Islam* (the Islamic Union) in the early 20<sup>th</sup> century in nurturing what he calls “radical”

---

<sup>164</sup> *Kalima sawa'* is a Qur'anic term as expressed in Q. 3:64. The Qur'an uses the term to call the People of the Book back to the common belief and understanding shared among them: not to worship but One God, not to associate anything with Him, and not to take one another as lords instead of God.



nationalist movements that made the freedom of Indonesia their ultimate goal of struggle (Madjid 2004:24, 36).

Referring to Robert N. Bellah, Madjid contends that the Medina society established by the Prophet and continued by the successive caliphs after him represents a model of modern nationalism. The society was modern because it was open for the participation of all of its members and because its leaders felt disposed for assessments based on capability, rather than ascriptive considerations such as friendships, regionalism, tribal relations, ancestral relations, and kinship (Madjid 1998:63, 2004:71). It thus distinguished itself from the older model of 'nationalism' that was mainly based on a narrow tribal-minded basis (*‘aṣabiyya*), which is condemned by Islam (Madjid 2004:32; Burhani 2013:37). Convinced with a model of nationalism as introduced by the first generation of Muslims, Madjid views that there should not be contradiction between commitment to Islam, on the one hand, and commitment to the state of Indonesia, on the other hand.

In the Indonesian context, Madjid views that Pancasila as the state ideology and the "national convergence" at the constitutional level has shown itself as the "effective" backbone of the state of Indonesia (Madjid 1998:44). It occupies the similar function and position to that of the Medina Charter which was agreed upon by the Prophet and other communities of different religions in the city of Medina (Burhani 2013:38). Showing the Islamic roots of Pancasila, Madjid affirms that in connection with Islam, Pancasila functions to give a constitutional framework for the implementation of Islamic teachings in the Indonesian context, whereas in connection with other religious communities it serves to provide a common platform for religious life and a firm basis for the development of religious tolerance and pluralism within the boundary of the Indonesian nation-state (Madjid 1994:64). Considering Pancasila a modern ideology, Madjid views that Pancasila has well functioned to bridge the gap between the cosmopolitan concept of Islamic community (*umma*) and the concept of nationhood (Burhani 2013:39).

Madjid's fellow, Abdurrahman Wahid (1940-2009), the former President of Indonesia and an important figure within the NU circle, was also a firm proponent of Pancasila, who contributed to providing theological grounds for its legitimacy. He was the main actor working with K.H. Achmad Shiddiq in formulating NU's response to the issue of Pancasila as the sole basis of the Indonesian state in the 1980s. Wahid's ideological stance for his acceptance of Pancasila, as Ahmad Najib Burhani (2013:28) observes, can be traced back to his concept of *pribumisasi Islam* (indigenizing Islam), "the manifestation of Islam in a local context". The idea goes back to the belief that Islam, which brings a universal mission, has a cosmopolitan character, whose manifestations might be varied from generation to generation, and from region to region. In the modern Indonesian context, an important element of *pribumisasi* is the acceptance of Pancasila, which constitutes the identity and the basis of the Indonesia nation-state. Therefore, Najib views that Wahid's acceptance of Pancasila is consistent

with his view on Islamic cosmopolitanism and the necessity of indigenizing the cosmopolitan nature of Islam in a local context. Based on this view, Pancasila is not only in line with Islamic values, but also constitutes the best manifestation of Islamic universal teachings in the Indonesian context (Burhani 2013:31).

Moreover, Wahid views that Pancasila constitutes the best alternative for resolving the long-debated and arduous issue of relation between state and religion. He contends that formalization of Islam by the state can lead to unpleasantness not only for non-Muslims and *abangan* (non-committed, nominal) Muslims, but also for those *santri* (Muslims practicing a more orthodox version of Islam) who disagree with the official religious line taken by the state. To involve the state in arbitrating religious matters, according to him, will inevitably result in the state trampling on the freedom of religious conscience of many of the citizens (Barton 2002:137). In Wahid's views, Islam can better function as ethical and moral guidance without necessarily being formally attached to the state; and Pancasila can carry out its function as the most viable option to unite all the different elements of Indonesian society, guarantee the sustainability of democratization, and become an umbrella for the plurality of religious interpretations that may exist in the country.

Another important Muslim scholar who goes in line with the idea of "Islamization" of Pancasila is Muhammad Quraish Shihab (b. 1944), a prolific Indonesian Qur'an exegete. Shihab highlights the importance of unity for a nation, which distinctly covers a huge diversity of religions, ethnicities, and cultures. He views that a strong nation must have been espoused by a firm foundation of unity without which the idea of nation itself cannot be imagined, or the nation at stake cannot realize its consummate goals (Shihab 2011:693). However, unity in Shihab's view does not necessarily mean to efface the diversity or differences that may have existed within the nation. Rather, unity is achieved through the people's agreement upon what constitutes the common good in their national life. In this respect, Shihab names the Medina Charter promulgated by the Prophet Muhammad as an excellent example as it not only had united the Arab Meccan immigrants (*al-muhājirūn*) with the Arab Medinan inhabitants (*al-anṣār*), but also had tied Muslims and the Medinan Jews as one nation and guaranteed, therein, religious freedom for each community (Shihab 2011:697). Thus, Shihab views that social and cultural diversity must be seen as a fact of life that should not be considered as an unsolved barrier of unity.

Shihab has great confidence in the founding fathers who had formulated the philosophical foundation of the Republic in a way that "Islamic and Indonesian thoughts" had come together to create a formula that could represent the very nature of Indonesian people who belonged to various ethnicities and beliefs (Shihab 1994:84). He views that Indonesia with Pancasila has brilliantly answered a thorny question in the modern era concerning the

relation between state and religion, offering a “middle path”<sup>165</sup> for a pluralistic nation, neither a secular system proper, which maintains a sharp separation between state and religion, nor a pure theocratic one, which seeks to address every political and state issue from the perspective of religious corpus. Shihab apparently shows no theological dissonance regarding the adoption of Pancasila as the state ideology, as long as the state constitutionally recognizes and regulates the freedom of citizens to implement their own faith without any interference from the state itself or other individuals (Shihab 1994:85).

Interestingly still, Quraish Shihab shows his concern with regard to the declining position of Pancasila in the post-New Order period. He laments that Pancasila is rarely made a “primary reference” (*rujukan utama*) in public debates and discussions related to state, social and political affairs. According to him, Pancasila contains a set of values, which can only function if they meet two conditions: first, they must be agreed upon (*disepakati*); and second they must be internalized (*dibayati*) and practiced by all elements of the Indonesian citizens (Shihab 2011:729–30). The first condition does not pose a serious problem, since Pancasila has been widely accepted by the majority of citizens, although it sometimes becomes a subject of criticism from the part of Islamist groups. In his view, Pancasila in recent decades faces the second challenge; it is not the problem of “the absence of values, but rather concerning our incompetence of internalizing the values in social life” (Shihab 2011:731). To answer the second problem, Shihab sheds light on the importance of education and training as a chief project for a realization of national character building. He seems to hint at the method adopted by the New Order government, when Pancasila became an important part of national education. Reflecting on the challenge of globalization, Shihab affirms that Pancasila in the Indonesian context provides a set of general principles and values that could function as a filter for new values (Shihab 2011:733–37) that may come from outside. In this case, Shihab puts emphasis on Pancasila as the identity of the Indonesian people. Indonesian Muslims therefore have two identities: first, a cosmopolitan identity as Muslims, and second, a national identity as members of the Indonesian state. Pancasila is believed to cover both.

### **Concluding Remarks**

A new territorial definition, which was later called Indonesia, emerged in the early 20<sup>th</sup> century along with the growth of a more integrated sense of anti-colonial movements facilitated by the existing public sphere such as the press, the *Volksraad*, and various social and political forums in which ideas and concepts were contested among various actors in the archipelago. Although divided in various ethnic groups, political ideologies and religious backgrounds,

---

<sup>165</sup> B.J. Boland (1982:112) uses the term a “middle way” to describe the state of Indonesia with both Pancasila and the Ministry of Religious Affairs, while Azyumardi Azra (2006) names Indonesia’s adoption of Pancasila with another identical term, a “middle path”, that corresponds to the Islamic paradigm of *umma wasaf* (middle people).

Indonesian leaders felt that there should be things that could unite them, which were much more important than parochial issues that divided them. They began to think of all the peoples of Indonesia as their constituency and Indonesia's unity as their common goal. For this end, Pancasila, which came out of debates and contestations among Indonesian leaders and stakeholders, emerged as the most effective formula, and its position remains so, despite its use and misuse of certain regimes.

The emergence of Pancasila as such can be seen as a social and political project that captures the communal imagination of Indonesian people and their conception of the common good in an era of nation-states. "Islamization" of Pancasila is another, religious-based, process of legitimizing the 'perceived' secular common good, which is of great importance for a country with the Muslim majority of citizens. It not only resolves theological polemics regarding a possible confrontation between Islam and nationalism, but also confirms that the integration of both is not impossible. What can be inferred here as well is that the success of the Indonesian publics in defining their common good could be an important ground for the Indonesian government which aims to project itself internationally as having lessons to offer the world as to how the country is able to tackle religious and cultural plurality within its national boundary.

### Bibliography

- Adams, Charles C. 1968. *Islam and Modernism in Egypt*. New York: Russell & Russell.
- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 3rd ed. London & New York: Verso.
- Anshari, Saifuddin. 1976. "The Jakarta Charter of June 1945." McGill University.
- Antlöv, Hans. 2000. "Demokrasi Pancasila and the Future of Ideology in Indonesia." in *The cultural construction of politics in Asia*, edited by Hans Antlöv and Tak-Wing Ngo. Richmond: Curzon Press.
- Aspinall, Edward. 2009. *Islam and Nation*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Azra, Azyumardi. 2006. "Pluralism, Coexistence and Religious Harmony in Southeast Asia." in *Contemporary Islam: Dynamic, not Static*, edited by Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, and Meena Sharify-Funk. New York: Routledge.
- Barton, Greg. 2002. *Abdurrahman Wahid: Muslim Democrat, Indonesian President*. Sydney: UNSW Press.
- Boland, B. J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Buehler, Michael. 2008. "The Rise of Shari'a by-Laws in Indonesian Districts: An Indication for Changing Patterns of Power Accumulation and Political

- Corruption.” *South East Asia Research* 16(2):255–85.
- Burhani, Najib Ahmad. 2013. “Defining Indonesian Islam.” in *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, edited by Jajat Burhanudin and Kees Van Dijk. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Calhoun, Craig. 1992. “Introduction: Habermas and the Public Sphere.” in *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun. Massachusetts etc.: Massachusetts Institute of Technology.
- Calhoun, Craig. 1998. “The Public Good as a Social and Cultural Project.” Pp. 20–35 in *Private Action and the Public Good*. New Haven & London: Yale University Press.
- Eickelman, Dale F., and Armando Salvatore. 2004. “Muslim Publics.” in *Public Islam and the Common Good*, edited by Armando Salvatore and Dale F. Eickelman. Leiden & Boston: Brill.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca, NY: Southeast Asia Program Publications.
- Hasyim, Syafiq. 2014. “Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Its Role in the Shariatization of Indonesia.” Free University of Berlin.
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Hilmy, Masdar. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hosen, Nadirsyah. 2005. “Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate.” *Journal of Southeast Asian Studies* 36(03):419–40.
- Ismail, Faisal. 1995. “Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila.” McGill University Montreal.
- Kahin, George McTurnan. 1966. *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kerr, Malcolm H. 1966. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abdub and Rashid Riḍā*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Liddle, R. William. 1996. “The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation.” *The Journal of Asian Studies* 55(3):613–34.
- Madjid, Nurcholish. 1994. “The Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience.” *Studia Islamika* 1(1).
- Madjid, Nurcholish. 1998. *Islam, Kemandirian Dan Keindonesiaan*. XI. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish. 2004. *Indonesia Kita*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Masud, Muhammad Khalid. 2009. *Shāṭibi’s Philosophy of Islamic Law*. 2nd ed. New Delhi: Kitab Bhavan.

- Meyer, Birgit, and Annelies Moors. 2006. "Introduction." in *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- Morfit, Michael. 1981. "Pancasila: The Indonesian State Ideology According to the New Order Government." *Asian Survey* 21(8 (August)):838–51.
- NU. 1986. *Hasil Mukhtamar Nahdlatul Ulama Ke-27 Situbondo*. Semarang: Sumber Barokah.
- Piscatori, James. 1986. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rahman, Fazlur. 1970. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives." *International Journal of Middle East Studies* 1(4):317–33.
- Raillon, Francois. 2011. "The Return of Pancasila: Secular vs. Islamic Norms, Another Look at the Struggle for State Dominance in Indonesia." in *The Politics of Religion in Indonesia*, edited by Michel Picard and Remy Madinier. New York: Routledge.
- Ricklefs, M. C. 2001. *A History of Modern Indonesia since C. 1200*. III. Hampshire: Palgrave.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. 1928. *Yusr Al-Islām Wa Uṣūl Al-Tashrī‘ Al-‘Āmm*. Cairo: Maṭba‘at al-Manār.
- Salim, H. Agoes. 1951. "Kementerian Agama Dalam Republik Indonesia." Pp. 123–29 in *Agenda Kementerian Agama 1951-1952*. Jakarta: Kementerian Agama.
- Salvatore, Armando, and Mark Le Vine. 2005. "Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies." in *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies*, edited by Armando Salvatore and Mark Le Vine. New York etc.: Palgrave Macmillan.
- Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā al-. n.d. *Al-Muwāfaqāt*. edited by Abdullāh Darrāz. Cairo: al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā.
- Shihab, M. Quraish. 1994. "Al-Umma Fī Indunīsiya: Mafhūmuhā Wāqī‘uhā Wa Tajribatuhā." *Studia Islamika* 1(1):79–90.
- Shihab, M. Quraish. 2011. *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*. Ciputat: Lentera Hati.
- Sukarno. 1984. *Nationalism, Islam and Marxism*. 2nd ed. edited by Ruth T. McVey. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program.
- Taji-Farouki, Suha. 1996. *A Fundamental Quest Hizb Al-Tabrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal.
- Wahid, Salahuddin. 2010. "Nahdlatul Ulama Dan Pancasila." in *Nahdlatul Ulama: Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan*, edited by Khamami Zada and Ahmad Fawaid Sjadzili. Jakarta: Kompas.
- Zaman, Muhammad Qasim. 2004. "The 'Ulama of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good." Pp. 129–56 in *Public Islam and the Common Good*, edited by Armando Salvatore & Dale Eickelman. Leiden & Boston: Brill.
- ‘Abduh, Muḥammad. 1899. "Taqrīr Faḍīlat Muftī Al-Diyār Al-Miṣriyya Fī Iṣlāh Al-Maḥākīm Al-Shar‘iyya." *Al-Manār*, December, 758–64.

## **REVITALISASI IDENTITAS DIRI KOMUNITAS MASJID DALAM PERUBAHAN BUDAYA GLOBAL: STUDI PADA KOMUNITAS MASJID SAKA TUNGGAL BANYUMAS, MASJID RAYA AL FATAH AMBON, DAN MASJID AGUNG JAMI' SINGARAJA BALI**

Ahmad Salehudin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prodi Perbandingan Agama, UIN Sunan  
Kalijaga, Jl. Marsda Adisutjipto No.1 Yogyakarta

*Email: ahmad\_salehudin@yahoo.co.id*

**Abstrak:** *Globalisasi yang ditandai oleh menghilangnya batas-batas administrasi Negara, aliran politik, strata ekonomi, dan agama telah membentuk kampung global merupakan fenomena global yang tidak bisa dihindari oleh siapapun, suka atau tidak suka. Globalisasi memungkinkan setiap orang secara mudah berganti identitas sesuai dengan identitas yang diinginkannya. Kondisi seperti ini cenderung melahirkan dilema bagi eksistensi identitas, termasuk identitas komunitas masjid. Namun demikian, komunitas masjid bukanlah sekumpulan benda mati yang hanya bisa pasrah menerima pengaruh luar, tetapi sekumpulan mahluk hidup yang memiliki taktik untuk merespon strategi kooptasi budaya global. Hasil penelitian menunjukkan bahwa secara substansial globalisasi tidak berpengaruh terhadap eksistensi identitas komunitas masjid. Dalam merespon globalisasi, masjid komunitas menjadi collective awareness untuk merespon dan menjalani kehidupan di tengah samudra budaya global yang semakin tak terkendali. Budaya global diadaptasi dan diadopsi selama bermanfaat untuk menguatkan identitas komunitasnya, dan bersikap acuh jika tidak sesuai atau membahayakan. Untuk melindungi identitas komunitasnya, ada tiga hal yang dilakukan, yaitu melalui pembiasaan dan pelembagaan identitas komunitas, meneguhkan otoritas leluhur, dan peneguhan visi misi lembaga.*

**Kata Kunci:** Globalisasi, Identitas, Komunitas, Taktik

### **Pendahuluan**

Masyarakat di seluruh dunia saat ini sedang ditransformasikan secara dramatis oleh globalisasi (Ritzer & Goodman, 2004: 587). Globalisasi mengintegrasikan dan menginteraksikan masyarakat yang bertebaran dengan segenap perbedaan ras, agama, dan geo-kultur yang dimilikinya dalam satu perkampungan besar yang disebut *global village* (Appadurai, 2006; Abdullah, 2006; Madjid, 1995: 110). Dengan jaringan teknologi informasi yang

berkembang secara revolusioner, seperti jaringan telekomunikasi dan situs internet, masyarakat di suatu negara dengan di negara lain dapat berinteraksi tanpa hambatan waktu dan batas-batas kewilayahan. Proses sosial ini menghasilkan perubahan besar-besaran dan cepat dalam semua dimensi kehidupan umat manusia. Kondisi ini kemudian disebut juga sebagai era globalisasi (Azizy, 2004: 19-20; AsiaDHRRA Sekretariat, 1998: 7).

Globalisasi juga ditandai oleh terciptanya sistem dunia yang tunggal di mana tata dunia baru yang dibangun dan menjadi harapan indah semua orang, berdiri di atas konsensus mondial. Globalisasi adalah suatu proses zaman yang mempengaruhi hajat hidup orang banyak. Tidak ada satu pun masyarakat di dunia ini yang tidak terkena efek globalisasi, termasuk di dalamnya komunitas keagamaan. Globalisasi mempengaruhi tingkat kesejahteraan, interaksi sosial, dinamika politik, cara beragama hingga cara makan, berpakaian dan menikmati kehidupan. Semua bidang kehidupan masyarakat dipengaruhi oleh globalisasi (Wolf, 2007: xi; Firmansyah, 2007: 10). Globalisasi tidak saja menjanjikan harapan-harapan yang indah bagi masyarakat, melainkan juga menimbulkan kegelisahan-kegelisahannya tersendiri. Globalisasi menghadirkan hantu ketakutan dan kegelisahan, misalnya adanya anggapan anggapan bahwa kebudayaan-kebudayaan di luar Barat harus menyesuaikan diri dengan gagasan-gagasan kultural Barat (Ritzer & Goodman, 2004: 588; Madjid, 1995: 110; Jameson, eds, 2004: 32), sehingga muncul kemudian apa yang disebut dengan homogenisasi (penunggalan) budaya.

Anggapan demikian memicu munculnya pertarungan, resistensi, dan krisis identitas. Persoalan identitas masyarakat menduduki tempat yang unik di era globalisasi yang tengah berlangsung. Dalam era globalisasi, ia menemukan vitalitasnya untuk eksis dalam langgam yang berbeda (Sinaga, 2004: 5), yaitu dengan menolak pemangkiran yang sewenang-wenang terhadap jatidiri. Persoalan identitas merupakan representasi diri berhadapan dengan pihak yang kuat. Dengan demikian, persoalan identitas pada dasarnya bukan sekedar fiksasi, tetapi lebih sebagai hasil dari proses kontestasi dan adaptasi (Sinaga, 2004: 5).

Dalam konteks globalisasi, persoalan identitas menjadi semakin menguat dalam dinamika masyarakat Islam, khususnya komunitas Islam Indonesia. Globalisasi yang dianggap bias kebudayaan Barat merupakan aktor hegemonik yang telah mengakibatkan perubahan dalam sendi-sendi kehidupan sosial Islam, terutama melemahnya identitas keislaman, seperti cara berpakaian, makan, hubungan laki-laki dan perempuan, hingga dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Krisis identitas seperti pedang bermata dua, ke dalam dapat meneguhkan identitas sosialnya, namun keluar menjadi kontraproduktif bagi eksistensi komunitas Islam itu sendiri, seperti munculnya stigmatisasi global atas Islam sebagai agama anti globalisasi yang ditandai oleh aksi terorisme dan kekerasan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok radikal (Wildan, 2008: 61).

Di era globalisasi ini, identitas menemukan vitalitasnya karena kebutuhan terhadap penemuan dan pencarian jatidiri dalam merumuskan esensi atau makna. Namun demikian, selain meneguhkan, globalisasi juga menghasilkan



persoalan atas diri identitas itu sendiri. Globalisasi telah membuat banyak orang kehilangan orientasi dan definisi atas dirinya, sehingga mereka ingin kembali ke identitas dasarnya yang dibangun di atas dasar “materi tradisional bentukan dunia komunal”. Identitas kemudian membantu mengatasi krisis individu maupun kelompok dengan membangun kembali makna yang hilang (lihat Mu'tasin, ed., 2006: 83-84). Letak persoalannya ada pada ketika peneguhan identitas keagamaan, misalnya diekspresikan melalui gerakan resistensi yang menimbulkan stigmatisasi, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh kelompok Laskar Jihad dalam konflik Muslim dan Kristen di Maluku sepanjang tahun 1999-2003. Kekristenan yang dianggap mewakili Dunia Barat menimbulkan ancaman dan krisis identitas bagi sekelompok Muslim di Maluku, sehingga melahirkan konflik dan kekerasan berlarut-larut yang membahayakan kesatuan nasional (Saleh, 2008: 72). Belum lagi munculnya gerakan terorisme dan aksi bom bunuh diri sebagai bentuk “perlawanan” atas globalisasi yang dianggap membahayakan identitas komunitas, seperti yang pernah terjadi di Jimbaran dan Pantai Kuta Bali, Hotel Ritz Carlton Jakarta, dan rangkaian aksi bom bunuh diri lainnya di Indonesia (Zuhdi, 2012: 252).

Dalam konteks lokal, globalisasi juga melahirkan ruang-ruang responsi identitas kelompok dalam bentuk pengikatan diri pada kesadaran etnik dan budaya. Ketika kesadaran etnik dan budaya, bahkan agama bertemu, maka pembentukan identitas sosial kian menemukan vitalitasnya. Salah satunya adalah komunitas masjid. Masjid merupakan identitas bagi komunitasnya, sehingga menjadi bagian penting yang “terancam” oleh globalisasi. Namun demikian, penelitian terhadap tema ini belum banyak dilakukan. Jika pun meneliti masjid, maka penelitian tersebut biasanya akan melihat masjid dalam sejarah pendiriannya, peran dan manfaat masjid dalam menegakkan ajaran dan syari'at Islam, dan kajian terhadap arsitektur masjid.

Dalam konteks globalisasi, membincang masjid sangat penting karena ia tidak semata-mata tempat ibadah, tetapi juga identitas komunitasnya, sebagaimana dapat dilihat dari Komunitas Masjid Saka Tunggal Banyumas, Masjid Raya Al Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami' Singaraja Bali. Masjid Saka Tunggal Banyumas adalah identitas bagi komunitas Islam *Aboge* (ahad rabu wage), Masjid Raya Al Fatah Ambon merupakan identitas komunitas Muslim lokal Ambon di tengah masyarakat Ambon yang mayoritas beragama Kristen, dan Masjid Agung Jami' Singaraja Bali merupakan identitas komunitas Muslim di tengah masyarakat Hindu Bali. Bagaimana ketiga masjid tersebut eksis hingga saat ini sangat menarik untuk didiskusikan.

Artikel ini membahas dua hal, yaitu bagaimana gambaran sosiologis-antropologisnya ketika identitas sosial terbentuk sekaligus menciptakan responsi atas perubahan budaya global yang dilakukan oleh Komunitas Masjid Saka Tunggal Banyumas, Masjid Raya Al Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami' Singaraja Bali, dan adakah pengaruh perubahan budaya global tersebut terhadap eksistensi identitas komunitas ketiga masjid tersebut.

## **Komunitas Masjid di Tengah Globalisasi**

Masjid tidak semata-mata tentang sebuah bangunan yang kemudian digunakan oleh orang Islam untuk melaksanakan ibadah, tetapi juga merupakan pengejawantahan simbolisme dari nilai-nilai yang dianut, diyakini, dan dilaksanakan oleh komunitasnya. Oleh karenanya, untuk memahami simbolisme yang terkandung dalam masjid tersebut tidak cukup hanya dengan melihat tampilan fisiknya saja, tetapi juga perlu meneroka sejarah dan semua aktivitas yang ada di dalamnya. Aspek fisik dan non fisik dari sebuah masjid akan menjadi sumber informasi yang sangat kaya tentang pola keberagaman dan keyakinannya, struktur sosial, serta corak dan watak masyarakat penduduknya.

### **1. Masjid Agung Jami' Singaraja Bali: Identitas Islam Bali yang Toleran**

Masjid Agung Jami' Singaraja merupakan salah satu masjid tertua di Kabupaten Buleleng, tepatnya berada di Jalan Imam Bonjol 65 kota Singaraja. Masjid yang dibangun di atas lahan seluas 1980 m<sup>2</sup> dan dikelilingi pagar besi ini berada di Kelurahan Kampung Kajanan, Kecamatan Buleleng, Kabupaten Buleleng, Provinsi Bali. Berada di area masjid ini kita akan lupa jika berada di Bali, yang seringkali diasosiasikan sebagai kawasan Hindu. Suasana di kawasan Masjid Agung Jami' Singaraja, mirip dengan suasana di Jawa, khususnya Jawa Timur. Laki-laki memakai sarung dengan berpeci, perempuan berjilbab, dan saat menjelang waktu salat dari pengeras suara masjid terdengar orang *ngaji*.

Masjid Agung Jami' Singaraja merupakan potret relasi harmonis antara Hindu dan Islam di Kerajaan Buleleng. Masjid ini didirikan pada tahun 1846M, yakni ketika Kerajaan Buleleng dipimpin oleh A.A. Ngurah Ketut Jelantik Polong (putra A.A. Panji Sakti, raja Buleleng I). Masjid ini merupakan bentuk perhatian dan kepedulian Raja Buleleng yang beragama Hindu kepada Umat Islam di daerahnya. Raja Buleleng memberikan tanah sebagai tempat pembangunan masjid, mengawal proses pembangunan masjid dengan menugaskan saudaranya yang bernama A.A. Ngurah Ketut Jelantik Tjelagie<sup>166</sup> dan Abdullah Maskati yang beragama Islam untuk memimpin pembangunan, memerintahkan juru ukir puri untuk membuat ukiran masjid,<sup>167</sup> dan memberikan *kori* (gerbang Puri) untuk dijadikan gerbang masjid.

Secara keseluruhan, arsitektur Masjid Agung Jami' Singaraja merupakan perpaduan antara spirit Islam dengan seni arsitektur Bali. Atap Masjid berbentuk limasan dan pada setiap sudut terdapat ukiran cungkup (seperti

---

<sup>166</sup> A.A. Ngurah Ketut Jelantik Tjelagie memiliki peran besar dalam menyebarkan Islam dan membangun kehidupan yang harmoni antara Islam dan tradisi Bali, salah satunya menulis Al-Quran dengan hiasan motif khas Bali di bagian pinggirnya. Al-Quran tulisan tangan A.A. Ngurah Ketut Jelantik Tjelagie saat ini tersimpan di masjid Agung Jami' Singaraja dalam kondisi kurang (tidak) terawat. Al-Quran bersejarah tersebut diletakkan dalam kotak kaca terkunci di bagian belakang mimbar tanpa mendapat perawatan yang layak, kelihatan kumal dan lusuh.

<sup>167</sup> Ukiran pada masjid seperti mimbar, pintu, dan lain-lain sangat khas Bali. Sampai saat ini, ukiran tersebut masih terjaga keasliannya.

sulur) enam buah. Pada daun pintu dan jendela terdapat ukiran stilisasi bunga-bunga dengan warna-warna yang cerah, sangat khas Bali.

Masjid Agung Jami' Singaraja dibangun karena masjid Keramat atau Masjid Tua<sup>168</sup> --masjid pertama di daerah Buleleng-- yang berada di jalan Hasanuddin dan berada dipinggir Sungai Tukad Mungga tidak lagi mampu menampung jumlah jamaah yang terus bertambah. Upaya perluasan masjid keramat juga tidak memungkinkan karena di samping kanan, kiri serta sebelah barat masjid telah dipenuhi rumah-rumah penduduk. Namun, mungkin saja ide pembangunan masjid Agung Jami' Singaraja bukan karena alasan tersebut, tetapi untuk menghindari pembongkaran masjid sakral nan bersejarah tersebut.<sup>169</sup>

Ritual keagamaan yang dijalankan di Masjid Agung Jami' Singaraja cukup menarik. Sebelum adzan masuk waktu salat, dari speaker masjid di putar qiraah selama kurang lebih lima menit. Imam memimpin salat dengan mengeraskan bacaan basmalah dan setelah salam berdzikir bersama dengan suara keras membaca *subhanallah*, *Alhamdulillah*, dan *Allahuakbar*.

Selama melakukan penelitian, terdapat fenomena cukup menarik, yaitu ketika Imam salat selalu membaca *qunut nazilah*<sup>170</sup> dalam setiap salat *farđu*. Sebagian besar jamaah mengamini. Menurut salah satu informan, pembacaan *qunut* tersebut atas instruksi Ketua Takmir, yaitu untuk memohon pertolongan Allah.

Hari Jumat menjadi salah satu hari yang menarik. Speaker yang memperdengarkan pembacaan ayat-ayat suci al-Quran terdengar beberapa saat sebelumnya pelaksanaan salat. Takmir menyalakan perangkat elektronik untuk menunjang kelancaran salat, seperti *microphone* dan video *shooting*. Video digunakan agar para jamaah yang berada di serambi dapat melihat khotib yang sedang membaca khutbah Jumat dan memimpin salat. Salat Jumat dilakukan dengan adzan dua kali, khutbah dengan bahasa Indonesia. Menurut penuturan

---

<sup>168</sup> Masjid Tua atau Masjid Keramat ditemukan oleh masyarakat Muslim yang pindah dari pelabuhan Buleleng ke pinggiran Sungai Tukad Mungga pada tahun 1654, yang jaraknya sekitar 500 meter. Pada saat ditemukan, bangunan segi empat berukuran 15 kali 15 meter persegi tersebut dipenuhi semak belukar dan di dalamnya terdapat sebuah mimbar masjid berukir ornamen khas Bali. Walau tidak diketahui siapa yang membangunnya, warga meyakini bahwa bangunan tersebut adalah masjid. Keberadaan Masjid Keramat tersebut menunjukkan bahwa kawasan pelabuhan Buleleng merupakan daerah persinggahan (bahkan mungkin didiami) para saudagar Muslim sejak tahun 1654 M.

<sup>169</sup> Alasan serupa terjadi pada pembangunan Masjid Raya Al Fatah Ambon. Lebih lanjut pembahasan tentang Masjid Raya Al Fatah akan dibahas tersendiri.

<sup>170</sup> Penulis sempat terkejut dengan pembacaan *qunut* tersebut, namun ternyata pembacaannya bukan sebuah kebetulan. Berdasarkan pengamatan yang dilakukan selama melakukan penelitian, pembacaan *qunut* tersebut dilakukan setiap salat, seperti Dhuhur, Ashar, Maghrib dan Isya' selalu membaca Qunut Nazilah. Menurut Koordinator keagamaan Masjid Agung Jami' Singaraja, Hariyanto, pembacaan Qunut tersebut atas perintah dari Bapak Ta'mir, yaitu untuk mendoakan agar bangsa Indonesia, dan khususnya umat Islam senantiasa mendapat pertolongan dari Allah SWT dan dijauhkan dari segala bencana.

salah seorang responden, salat tarawih dan witr 23 rakaat, walau ada juga yang hanya sebelas.

## **2. Masjid Raya al-Fattah Ambon: Merawat Islam Ambon dari Banjir Bandang Budaya Global**

Masjid Raya Al Fattah Ambon terletak di tengah kota Ambon, berdekatan dengan pasar dan pelabuhan, tepatnya berada di jalan Sultan Babullah, Ambon, Maluku. Masjid ini berada persis di samping Masjid Jami' An-Nur, salah satu masjid tertua di Ambon dan masjid yang dianggap sakral oleh masyarakat setempat. Pembangunan Masjid al-Fatah merupakan perluasan bangunan dari masjid Jami' yang sudah tidak lagi menampung jumlah umat Islam yang hendak melaksanakan ibadah.

Posisinya yang berada di tengah kota, posisi masjid ini sangat strategis dan mudah dijangkau oleh siapa saja yang ingin beribadah atau sekedar melepas lelah. Selepas salat Dzuhur misalnya, tidak sedikit para jamaah yang duduk-duduk di dalam atau emperen masjid, baik sedang *ngobrol*, atau hanya sekedar memainkan *gadgetnya*. Halaman masjid yang luas juga cukup memberikan kenyamanan kepada siapa saja yang membawa kendaraan, walaupun pada saat pelaksanaan salat Jumat tetap saja tidak muat. Namun demikian, posisinya yang berada di tengah kota dengan akses yang sangat mudah sering kali menjadi persoalan tersendiri, khususnya terkait dengan keamanan. Menyadari keadaan tersebut, pihak pengelola masjid memasang beberapa CCTV di sudut-sudut masjid. Selain itu, ketika jam kerja, khususnya pagi sampai siang hari, semua pintu gerbang ditutup dan dikunci. Jika tetap ingin masuk harus ijin terlebih dahulu kepada satpam.

Peletakan batu pertama pembangunan masjid ini dilakukan oleh Presiden pertama Republik Indonesia Ir. Soekarno pada tanggal 1 Mei 1963, dan diberi nama Masjid Raya "Al Fatah". Masjid Raya Kemenangan, ditamsilkan dari peristiwa kembalinya Irian Barat dalam pangkuan Ibu Pertiwi. Pada tahun 1984, Masjid Raya Al Fatah diresmikan pemakaiannya oleh Menteri Agama Republik Indonesia. Dalam rangka menyambut dan mensukseskan MTQ Nasional ke 24 di Kota Ambon, pada tahun 2010 masjid Raya Al –Fatah direnovasi.

Keberadaan Masjid al-Fattah Ambon sangat penting bukan saja karena sebagai pusat penyiaran Agama Islam, tetapi juga menjadi rumah dan benteng bagi Islam Ambon yang toleran dan akomodatif terhadap budaya lokal dari pengaruh faham keislaman yang cenderung keras dan intoleran. Pada saat terjadi konflik agama di Ambon pada tahun 1999, masjid ini menjadi tempat pengungsian masyarakat Muslim yang bertempat tinggal di Ambon.

Masjid Raya Al Fattah merupakan pengejawantahan dari Islam Ambon yang ramah dan toleran terhadap budaya lokal dan penganut agama lain. Masjid al-Fattah adalah identitas komunitas Islam Ambon. Secara organisasi, Islam yang dijalankan di masjid al Fattah Ambon tidak berafiliasi dengan organisasi apapun. Secara ritual keagamaan menjalankan Islam Ahlussunnah Wal Jamaah.

Setelah salat lima waktu kami melakukan dzikir bersama, membaca qunut setiap salat subuh, adzan dua kali saat salat Jumaat, dan ada pembacaan *tarhim* sebagai penanda waktu salat sebelum dikumandangkannya adzan.

Setiap salat jamaah yang dilakukan, selalu diakhiri dengan dzikir bersama membaca *Istighfar*, *Subhanallah*, *Alhamdulillah*, dan *Allahu Akbar* secara nyaring dan berulang-ulang, serta diakhiri dengan doa bersama yang dipimpin oleh Imam. Untuk salat-salat berjamaah yang pembacaan al-Fatihah dan surat-surat pendek secara nyaring, imam selalu membaca *basmalaah* diawal bacaan surat.

### **3. Masjid Saka Tunggal Banyumas: Identitas Komunitas Islam Jawa**

Masjid Masjid Saka Tunggal Baitussalam atau lebih dikenal dengan Masjid Saka Tunggal, terletak di Desa Cikakak, Kecamatan Wangon, Banyumas, Kabupaten Banyumas, Provinsi Jawa Tengah. Masjid ini dianggap sebagai masjid tertua di Indonesia, karena menurut tahun yang tertera pada saka tunggalnya, masjid ini dibangun pada tahun 1288 M oleh *mbab* Mustholeh yang dimakamkan di atas bukit disebelah barat masjid Saka Tunggal. Jika dilihat dari angka tahun pendiriannya, maka masjid ini merupakan satu-satunya masjid tertua di pulau Jawa yang dibangun sebelum masa dakwah Wali Sembilan (Wali Songo). Jika benar bahwa masjid saka tunggal didirikan pada tahun 1288 M (abad ke-12), maka masjid ini telah ada 2 abad sebelum era Wali Songo hidup pada masa abad 15-16 Masehi, dan bahkan lebih dulu ada dari kerajaan Majapahit.

Masyarakat Banyumas secara konvensional menyebutnya sebagai masjid Saka Tunggal. Penyebutan ini berhubungan dengan konstruksi masjid yang dibangun dengan satu pilar utama (tiang penyangga tunggal) yang berada di tengah masjid. Pilar utama ini memiliki empat sayap sebagai penopang bangunan atap masjid. Tiang dengan empat sayap penopang yang berada di tengah masjid ini terlihat seperti sebuah totem. Pada bagian bawah tiang terdapat kaca pelapis yang berfungsi untuk melindungi bagian yang terdapat tulisan tahun pendirian masjid tersebut. Saka masjid ini berdiri menjulang hingga bagian wuwungan yang berbentuk limas. Bentuk limas ini sama dengan bentuk wuwungan Masjid Agung Demak.

Letak masjid berada tepat di kaki bukit (gunung) Cikakak, dan relatif jauh dari jalan raya. Untuk sampai ke lokasi kita harus melewati jalan kampung beraspal yang tidak terlalu bagus, namun diujung jalan sudah tersedia lapangan parkir untuk kendaraan berziarah dan/atau berwisata ke Masjid Saka Tunggal. Untuk sampai dilokasi masjid, kita harus melwati pintu gerbang dengan membayar karcis. Lokasi masjid berada tepat diujung jalan di bawah gunung Cikakak. Di sekitar masjid hanya ada tiga rumah yang ditempati oleh keturunan pendiri masjid Cikakak *Mbab* Mustholeh yang sekaligus berperan sebagai juru kunci masjid.

Jika malam menjelang, suasana di sekitar masjid Cikakak sangat lengang. Hanya beberapa lampu kecil yang menerangi. Hampir tidak ada kehidupan sama sekali, terutama selepas salat Isya'. Suasana nampak sangat berbeda pada pagi

dan siang hari. Kawanan kera yang yang jumlah sangat banyak akan memenuhi sekitar wilayah masjid. Kera-kera tersebut turun dari bukit yang berada di sebelah barat masjid Saka Tunggal.

Ada empat sayap yang menopang di bagian saka masjid saka tunggal tersebut. Dari model arsitektur seperti itu tidak terlepas dari filosofi yang dikandung di dalamnya yaitu *papat kiblat lima pancer* atau empat mata angin dan satu pusat. Empat kiblat berarti manusia sebagai pusat pusaran dikelilingi oleh empat mata angin yaitu api, angin, air dan bumi. Dari empat penjuru mata angin ini maka manusia sebagai makhluk hidup harus mampu menciptakan keseimbangan. Adapun saka tunggal itu berarti bagi manusia seyogyanya seperti huruf *alif*, yaitu tidak bengkok, manusia yang tidak bengkok artinya tidak boleh bengkok, tidak nakal dan tidak berbohong. Ada sebuah kontrol serta pernyataan yang bersifat sanksi dari ajaran ini, yaitu apabila manusia bengkok maka tidak layak disebut manusia.

Adapun filosofi keseimbangan dari empat penjuru mata angin yaitu ajaran untuk tidak berlebihan dalam penggunaan air agar tidak tenggelam, jangan banyak bermain angin bila tak ingin masuk angin, jangan berlebihan bermain api agar tidak terbakar dan jangan berlebihan memuja bumi agar tidak terjatuh. Empat mata angin dan satu penjuru tersebut juga mempunyai merujuk makna pada terminologi Islam –Jawa yang disebut dengan *allanwamah*, *muthmainnah*, *shufiyah* dan *amarrah*.

Komunitas Masjid Saka Tunggal berada di bawah gunung Cikakak Cikakak dan menganut tradisi budaya Islam Aboge. Aboge merupakan singkatan dari *Alif Rebo Wage*, yaitu sebuah sistem perhitungan kalender yang menggabungkan kalender winduan dengan beberapa jumlah perhitungan hari pasaran dalam tradisi Jawa yakni *Pon*, *Wage*, *Kliwon*, *Legi* dan *Pahing*. Jika dirunut dari sisi historis, perhitungan sistem Aboge ini dimulai dari perintah Sutan Agung Hanyakrakusuma sebagai pemegang kekuasaan tertinggi di Kerajaan Mataram pada saat itu. Sistem penanggalan *ala Aboge* mengisyaratkan kepastian waktu jatuhnya hari Idul Adha, Idul Fitri dan permulaan Ramadhan (Sulaiman, 2013: 9). Dalam keperluan Aboge, shalat Idul Fitri disebut dengan *Shalat Ngiqti (Iqti)* dilaksanakan setelah puasa syawal pada tanggal 8 bulan Syawal pada pagi hari dan ada pula shalat *Rebo nekasan* yang dilaksanakan pada hari rabu terakhir pada bulan Safar (Haryanto, 2015: 44).

Ritual keagamaan yang dilaksanakan di Masjid Saka Tunggal cukup unik. Mereka memulai kegiatan ibadah dengan menabuh bedug dan kentongan yang dilakukan oleh juru kunci dilanjutkan dengan adzan langgam Jawa. Setiap orang yang datang melaksanakan salat sunnah yang jumlahnya sekitar empat salam masing-masing dua rakaat. Setelah melaksanakan salat sunnah, sambil menunggu pak Imam, jamaah salat Maghrib membaca *syiiran* yang lafadznya campuran antara bahasa Arab dan Bahasa Jawa yang dilagukan seperti orang berguman. Bagi mereka yang tidak terbiasa dengan bahasa Jawa *ngapak*, sangat sulit untuk memahami rangkaian *syiiran* yang dibaca.

Bedug kembali ditabuh sebagai tanda akan segera dilaksanakannya salat magrib. Imam berdiri dan salah satu jamaah membaca *iqamah*. Ketika membaca surat fatihah dan sura pendek, Imam membacanya dengan cepat dan cenderung seperti orang bergumam. Bagi mereka yang terbiasa membaca al Quran dengan tartil akan merasa janggal dengan cara membacanya. Gerakan-gerakan salat juga cenderung cepat, namun para jamaah yang sebagian besar sudah berusia lanjut dapat mengikutinya. Setelah salam, dilanjutkan dengan pembacaan dzikir. Lagi-lagi dengan pelafazan yang cenderung bergumam. Bacaan yang cukup menarik dan mudah diterka adalah pembacaan kalimat *lailabaiillallah* yang dalam jumlah hitungan tertentu berubah menjadi *illallah, bu Allah, dan bu'*. Setelah selesai wiridan, pak imam memimpin para jamaah untuk melaksanakan salat sunnah yang jumlahnya sekitar 10 salam, dimana masing-masing salam berjumlah dua rakaat. Setelah selesai melaksanakan salat sunnah tersebut, dilanjutkan dengan pelaksanaan salat Isya' secara berjamaah. Rangkaian ritual yang dilakukan sama dengan pelaksanaan salat maghrib. Ada kejadian unik dan mendebarkan pada saat dzikir setelah salat Isya', tiba-tiba salah satu jamaah mematikan semua lampu dan pintu masjid juga ditutup. Setelah selesai dzikir baru dihidupkan dan dibuka lagi.

Pelaksanaan salat Jumat juga cukup unik. Tidak ada pengeras suara, hanya beduk yang ditabuh oleh juru kunci: tidak terus-terusan, tetapi ada jeda. Sambil menunggu waktu salat Jumat, jamaah melaksanakan salat sunnah dan melantukan *syi'ran* berbahasa Arab yang bercampur dengan bahasa Jawa Banyumasan. Adzan pertama dilakukan oleh empat orang memakai jubah berwarna putih dan menutup kepalanya dengan udeng batik warna biru, dengan menggunakan langgam Jawa. Unik dan sangat indah. Hal unik lainnya adalah ketika khotib naik ke atas mimbar. Sang khotib ketika membacakan khutbahnya yang berbahasa Arab walau hanya terdengar sekilas berada dibalik tirai. Dengan berada dibalik tirai tersebut, para jamaah tidak dapat melihatnya.

Keunikan lainnya dapat dilihat saat melaksanakan salat Jumat, dzikir setelah salat, dan pelaksanaan salat sunnah yang jumlah sekitar sepuluh salam dimana setiap salah terdiri dari dua rakaat. Setelah selesai melaksanakan rangkaian ritual salat tersebut, para jamaah tidak langsung pulang, tetapi ada yang bergeser ke belakang lalu *ndeproke* dalam posisi sujud, seperti menyembah sesuatu. Setelah itu baru para jamaah meninggalkan masjid.

### **Komunitas Masjid Merespon Globalisasi: Merawat Identitas**

Dunia global tidak semata-mata proses homogenisasi budaya, tetapi juga memberi peluang bagi terjadinya kehidupan dunia yang semakin heterogen, pluralistik. Individu-individu dan komunitas-komunitas—bahkan yang marginal sekalipun—memiliki ruang dan kesempatan yang sama dengan kelompok dominan untuk melakukan adaptasi, eksplorasi nilai-nilai diri, dan manuver dalam arena globalisasi. Individu dan komunitas-komunitas lokal bukan benda mati yang hanya bisa menerima dan mengikuti stimulus yang datang dari luar, tetapi adalah agen penting dan kreatif, yang mampu untuk memilah dan

memilih apa unsur-unsur luar yang dapat diterima, diadaptasi dan apa yang harus ditolak sesuai dengan kebutuhan dan kerentanan identitasnya (Salehudin, 2015). Komunitas-komunitas masjid tersebut tentu ---meminjam teori Michel de Certeau dalam bukunya *the practice of every day life* (1984)—memiliki taktik untuk merespon strategi kooptasi budaya global.

### 1. Komunitas Masjid di Tengah Budaya Global

Masjid merupakan simbol identitas bagi komunitasnya. Dengan kata lain, masjid merupakan pengejawantahan dari identitas komunitasnya. Masjid Saka Tunggal yang menjadi identitas komunitas Islam Jawa yang dikenal orang sebagai Islam *Aboge atau alif rabo wage*. Masyarakat umum hanya mengenal Islam *Aboge* sebagai Islam yang menjalankan ibadah puasa Ramadhan, salat Idul fitri, dan Salat Idul Adha cenderung berbeda dari kebanyakan Islam di Indonesia. Ketika pemerintah Indonesia melalui kementerian Agama dan kelompok-kelompok Islam di Indonesia sibuk mengadakan sidang *itsbat*, mereka tidak peduli. Jika menurut mereka sudah waktu puasa, salat idul fitri, dan salat Idul Adha berdasarkan hitungan yang diwariskan oleh leluhur mereka ---disebut *aboge* atau *alif sabtu wage*---, mereka akan melaksanakan puasa, Salat Idul Fitri dan/atau Salat Idul Adha, tidak peduli apakah sesuai dengan keputusan pemerintah atau tidak.

Masjid Saka Tunggal Cikakak berada cukup terpencil, persis dikaki sebuah gunung dengan jalan akses yang relatif sulit, namun cukup dikenal oleh masyarakat Indonesia, khususnya menjelang pelaksanaan Salat Idul Fitri dan Idul Adha. Pada dua momentum tersebut, beberapa media baik televisi maupun media cetak dan online berdatangan untuk melihat, meliput dan mengabarkan kepada dunia bahwa di sebuah tempat terpencil ada penganut Islam yang melaksanakan Idul Fitri dan Idul Adha pada waktu yang berbeda dari waktu yang ditetapkan oleh pemerintah. Bahkan, mereka melaksanakannya ketika pemerintah masih berdebat hangat untuk menentukan kapan waktunya. Namun walaupun menjadi buah mata mass media, mereka seolah-olah tidak ambil pusing.

Melongok ke dalam masjid Saka Tunggal, kita akan mengetahui identitas komunitas masjid Saka Tunggal Cikakak yang khas dan unik. Mereka menjalankan ritual keagamaan sebagai orang-orang Islam Jawa, yaitu Islam yang sangat menghargai dan menghormati leluhur, dengan teguh dan *tawadhu*'. Di tengah hiruk pikuk Arabisasi dan purifikasi ke-Islaman yang gelorakan oleh mass media, khususnya televisi dan media cetak, mereka tetap secara teguh menjalankan Islam sebagaimana diajarkan oleh leluhur mereka. Membaca surat-surat al-Quran dalam salat dengan langgam Jawa dan dialek Ngapak sehingga terdengar samar-samar dan terasa tidak sesuai dengan kaidah-kaidah membaca al-Quran sering kali akan mengundang orang non komunitas Saka Tunggal (baca: non Islam *Aboge*) untuk menyalahkan mereka. Namun kekhusuan mereka untuk berdzikir setelah salat fardhu (wajib), melaksanakan ragam salat sunnah setelah salat wajib hingga puluhan salam dengan dua rakaat, tradisi salaman



setelah salat atarjamaah, dan diakhir dengan sujud syukur menunjukkan betapa agamisnya mereka. Nampaknya tidak salah jika kita berkesimpulan bahwa hidup mereka hanya untuk beribadah kepada sang Maha Pencipta. Globalisasi dengan segala pernak-pernik nilai yang dibawanya seolah-olah berhenti di pintu masuk masjid Saka Tunggal.

Masjid sebagai simbol identitas dari komunitas pendukungnya juga dapat dilihat dari keberadaan Masjid Agung Jami' Singaraja sebagai representasi Identitas Islam Bali dan Masjid al Fatah Ambon yang merupakan representasi dari identitas komunitas Islam Ambon. Namun berbeda dengan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas, Masjid Agung Jami' Singaraja cenderung akomodatif dengan globalisasi dan nilai-nilai yang dibawanya. Kedua masjid ini memanfaatkan secara kreatif dan selektif teknologi modern sesuai dengan kebutuhannya. CCTV yang dipasang hampir di setiap pojok masjid. Masjid yang luas dan posisinya yang terletak di tengah kota dan/atau pinggir jalan raya, maka penggunaan CCTV merupakan kebutuhan untuk menjamin keamanan fasilitas masjid dan kenyamanan para jamaah. "Dengan CCTV ini, kami dapat mengawasi semua bagian masjid dari ruangan ini. Salah satu peristiwa yang mendasari dipasangnya CCTV ini adalah seringnya kehilangan sandal para jamaah, khususnya saat salat Jumat," ungkap Hariyanto, salah satu Takmir Masjid Agung Jami' Singaraja.

Selain CCTV, di Masjid Al Fatah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja juga terdapat video shooting yang digunakan setiap salat Jum'at, yaitu untuk menshote khotib yang sedang menyampaikan khutbah dan Imam yang sedang mengimami, dan relay melalui televisi yang berada di beberapa tempat dalam masjid. Dengan cara ini, para jamaah salat Jum'at dan melihat khotib dan imamnya. Khusus untuk Masjid Al Fatah Ambon, penyebaran materi khutbah juga dilakukan dengan siaran langsung RRI Ambon. Teknologi dimanfaatkan oleh komunitas Masjid Al Fatah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja untuk "mengkomunikasikan" identitas komunitasnya.

Nilai-nilai modern juga digunakan oleh komunitas Masjid Al Fatah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja untuk melakukan transparansi dan akuntabilitas pengelolaan masjid. Setiap minggu (Jum'at), selalu dilaporkan sirkulasi keuangan yang didapat dari infaq jamaah dan/atau donasi lainnya, termasuk juga penggunaannya. Jamaah juga mendapatkan informasi siapa yang akan menjadi imam dan khotib Salat Jumat, imam salat *faridhu*, pengisi pengajian rutin, dan kegiatan-kegiatan lain yang akan dilaksanakan. Namun demikian, bukan berarti modernitas dapat masuk ke masjid secara leluasa, tetapi ada pembatasan sedemikian rupa, misalnya ketika waktu salat atau masuk masjid HP harus dimatikan atau *disilent*. Seolah-olah ada ruang yang jelas antara ruang agama dan ruang dari modernitas. Namun demikian, tidak sedikit yang masih memainkan HPnya saat khotib sedang menyampaikan khutbahnya.

Jika melihat latar depan –tampilan arsitektur dan kelengkapan masjid– kita menemukan akomodasi selektif terhadap modernitas, maka pada latarbelakangnya –nilai interiksinya– kita akan menemukan kecenderungan

untuk secara tegas menjaga identitasnya, yaitu sebagai representasi dari identitas komunitas Islam yang ramah terhadap budaya lokal, dan toleransi positif keberadaan agama lain. Masjid Al Fatah Ambon merupakan representasi dari identitas komunitas Islam Ambon yang ramah dan toleran terhadap budaya lokal, demikian pula dengan Masjid Agung Jami' Singaraja yang merupakan identitas dari komunitas Islam Bali yang ramah dan toleran terhadap budaya lokal.

## 2. Agen dalam Pertahanan Identitas

Globalisasi memberikan peluang yang besar bagi komunitas lokal untuk melakukan aktualisasi diri secara kreatif sesuai dengan kemampuan, kebutuhan dan tujuannya. Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, komunitas tiga masjid, yaitu Masjid Sakatunggal Cikakak, Masjid al-Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami' Singaraja Bali secara kreatif mampu mempertahankan identitasnya di tengah banjir bandang budaya global. Salah satu faktornya adalah keberadaan pemimpin ketiga komunitas masjid tersebut.

Pemimpin Masjid Sakatunggal Cikakak lebih dikenal dengan sebutan juru kunci. Posisi *juru kunci* sangat penting dalam semua segmen kehidupan masyarakat komunitas Islam Masjid Saka Tunggal (Islam *Aboge*). Semua ritual keagamaan yang dilaksanakan di masjid Saka Tunggal semuanya di pimpin oleh para juru kunci. Sebagai keturunan Kiai Mustholih, juru kunci juga menjadi mediator masyarakat untuk *ngalap berkah* dari *Mbah* Mustoleh. Siapapun yang hendak berziarah dan/atau *ngalap berkah* harus didampingi oleh juru kunci. Selain itu, sebagai representasi *Mbah* Mustoleh, mereka memiliki legitimasi untuk "mengatur" masyarakat. Apapun yang dikatakan oleh juru kunci, masyarakat akan mengikutinya, bahkan tanpa bertanya sama sekali. Dalam konteks globalisasi, keberadaan juru kunci menjadi sangat penting. Dia memiliki "wewenang" sangat besar untuk menggerakkan komunitasnya, menerima atau menolak globalisasi. Penerimaan dan/atau penolakan atas globalisasi yang dilakukan oleh juru kunci akan diikuti oleh komunitasnya tanpa bertanya. Menolak atau melawan juru kunci sama halnya menolak dan melawan *Mbah* Mustoleh.

Aktor di Masjid Raya al-Fatah Ambon adalah Bapak Imam. Bapak Imam memiliki peran sangat penting dalam menentukan warna dan corak keberagaman komunitas masjid Al Fatah. Semua keputusan terkait dengan keberagaman masjid sepenuhnya ditentukan Bapak Imam, mulai dari menentukan Khotib Jumat, Pengisi Pengajian rutin Ba'da Maghrib, dan pengajian anak-anak. Tanpa persetujuan Bapak Imam, siapapun tidak mungkin dapat memimpin kegiatan ibadah di Masjid Raya al-Fatah Ambon. Dalam konteks globalisasi, peran Bapak Imam sangat penting untuk menjaga identitas komunitas.

Aktor di Masjid Agung Jami' Singaraja adalah Ketua Takmir. Peran Ketua Takmir di Masjid Agung Jami' Singaraja relatif sama dengan penghulu di Masjid Raya Al Fatah Ambon. Ketua takmir memiliki otoritas mutlak untuk

mengelola masjid, seperti menentukan siapa-siapa yang boleh menjadi imam salat, khotib Jum'at dan penceramah pengajian. Dalam konteks globalisasi, peran Bapak Imam sangat penting untuk menjaga identitas komunitas.

### **3. Proses Meneguhkan Identitas Komunitas di tengah Globalisasi**

Agama seringkali berada pada posisi berhadapan dengan globalisasi, namun celakanya globalisasi sendiri merupakan keniscayaan sejarah yang tidak mungkin dibendung oleh agama sekalipun. Oleh karenanya, yang dapat dilakukan oleh komunitas masjid bukan melawannya, tetapi menyikapinya dan memanfaatkan globalisasi untuk memperkuat identitasnya. Ketiga komunitas masjid tersebut secara cerdas melakukan respon terhadap globalisasi: membiarkannya sebagaimana dilakukan komunitas Masjid Saka Tunggal, dan memanfaatkannya sebagaimana dilakukan oleh komunitas Masjid Raya Al Fattah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja. Secara garis besar, ada tiga proses yang dilakukan untuk menjaga identitasnya. *Pertama*, pembiasaan dan pelembagaan. Identitas disosialisasikan dan diinternalisasikan melalui pembiasaan dan pelembagaan, misalnya setelah salat melakukan dzikir bersama, adzan dua rakaat pada salat Jumat, dan lain sebagainya. Dengan cara ini, akan terjadi proses internalisasi nilai-nilai yang pada akhirnya akan memperkuat identitas komunitas. *Kedua*, penguatan otoritas leluhur. Salah satu cara efektif untuk “melawan” strategi kooptasi globalisasi adalah dengan taktik meneguhkan otoritas leluhur. Hal ini sebagaimana dilakukan oleh Komunitas Islam Aboge Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas. Mereka membentengi dirinya dengan menyandarkan diri kepada leluhur, yaitu dengan mematuhi dan menjalankan ajarannya. “*Anane awake dewe iku kerono anane leluhur, lah kalo ora taat marang leluhur terus awak dewe iki disebut opo?*” ungkap salah satu narasumber. Mereka harus menjalankan semua yang telah dijalankan dan diajarkan oleh leluhur dalam kehidupan sehari-hari, jika tidak maka akan *kuwalat*. Konsep *kuwalat* menjadi taktik jitu untuk menyikapi globalisasi. Dengan alasan takut *kuwalat*, komunitas Masjid Saka Tunggal terus mempertahankan ajaran leluhurnya. *Ketiga*, penguatan visi misi kelembagaan. Keberadaan visi misi lembaga relatif efektif untuk membendung banjir bandang globalisasi, sebagaimana dapat dilihat pada apa yang dilakukan oleh komunitas Masjid Raya Al Fattah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja untuk menjaga identitas komunitasnya. Visi misi lembaga menjadi dasar untuk menentukan siapa dan seperti apa khotib dan penceramah yang boleh tampil di Masjid Raya Al Fattah Ambon dan Masjid Agung Jami' Singaraja.

Kemampuan ketiga komunitas tersebut mempertahankan diri menunjukkan bahwa globalisasi tidak semata-mata menciptakan homogenisasi budaya, tetapi memfasilitasi terciptanya pluralitas budaya. Globalisasi merupakan ruang besar yang disediakan untuk semua kebudayaan—termasuk komunitas agama—untuk bertemu, tampil, bernegosiasi, dan berkontestasi untuk menunjukkan eksistensinya. Komunitas masjid bukan benda mati yang tidak berdaya menyikapi apapun yang terjadi pada dirinya, tetapi makhluk kreatif

yang dapat memilah dan memilih bagian-bagian dari globalisasi yang dapat digunakan untuk memperkuat dirinya atau harus ditolak karena bertentangan dengan identitas komunitasnya. Globalisasi adalah ancaman pada satu pihak dan peluang pada pihak yang lain. Komunitas Masjid Raya Al Fatah Ambon, Masjid Agung Jami' Singaraja, dan Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas mengajarkan kepada kita bagaimana memanfaatkan globalisasi untuk memperkuat identitas komunitasnya. Komunitas masjid tersebut ibarat ikan yang berenang di lautan. Walaupun memanfaatkan lautan untuk tempat hidup dan meneruskan transmisi kehidupannya, ikan itu sendiri tidak menjadi asin.

## Penutup

Globalisasi adalah kenyataan yang harus diterima, dihadapi, dan disikapi oleh siapa saja, termasuk komunitas masjid. Globalisasi meniscayakan tatanan dunia baru yang disebut kampung global, yaitu dunia yang tidak lagi dibatasi oleh sekat-sekat agama, suku bangsa, administrasi negara, dan aliran politik. Situasi ini seringkali dianggap sebagai ancaman bagi identitas karena mendorong terjadinya terjadinya homogenisasi budaya. Padahal, jika melihat fenomena Masjid Saka Tunggal Cikakak, Masjid al-Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami' Singaraja kita akan menemukan betapa globalisasi malah memperkuat identitas komunitas. Malahan, identitas komunitas masjid menjadi jangkar bagi identitas individu. Globalisasi memberi ruang kepada setiap individu untuk membangun identitasnya secara bebas sesuai dengan keinginannya. Namun dalam kondisi demikian, individu dapat terjebak dalam situasi tanpa identitas sehingga akan kesulitan dalam mengidentifikasi diri dan memaknai hidupnya.

Masjid Agung Jami' Singaraja merupakan identitas dari komunitas Islam Bali, Masjid Raya Al Fatah Ambon merupakan identitas dari komunitas Islam Ambon, dan Masjid Saka Tunggal Cikakak merupakan identitas dari komunitas Islam Jawa atau yang dikenal dengan Islam Aboge (Alif Rabo Wage). Dalam konteks globalisasi, Individu-individu anggota komunitas masjid tersebut dapat menyerap nilai-nilai dari mana saja, namun ketika masuk ke dalam masjid individu-individu tersebut harus menyesuaikan diri dengan identitas komunitasnya. Identitas komunitas merupakan *collective awareness* untuk merespon dan menjalani kehidupan ditengah samudra budaya global yang semakin tak terkendali.

Fenomena yang terjadi di Masjid Saka Tunggal Cikakak, Masjid al-Fatah Ambon, dan Masjid Agung Jami' Singaraja menunjukkan bahwa komunitas-komunitas tersebut tidak hanyut oleh banjir bandang globalisasi. Komunitas masjid bukanlah sekumpulan benda mati yang hanya bisa pasrah menerima pengaruh luar, tetapi sekumpulan makhluk hidup yang memiliki otoritas untuk bersikap, yaitu untuk memilah, memilih dan sekaligus menyikapi setiap nilai-nilai yang datang dari luar diri dan komunitasnya. Mereka memiliki --meminjam bahasa De Certeau (1984)-- taktik untuk merespon startegi budaya global. Seperti ikan di lautan, hidup dan berenang di dalamnya namun tidak menjadi asin.

## Daftar Pustaka

- AsiaDHRRA Secretariat, *The Impact Globalization on the Social-Cultural Live of Grassroots People in Asia*, Jakarta: Grasindo, 1998.
- Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- \_\_\_\_\_, dkk. (ed.), *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2007.
- Appadurai, Arjun, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy” dalam *The Globalization Reader*, Second Edition, Frank J. Lechner and Jhon Bali (ed), 2006.
- Abdul Fattah, Munawir, *Tradisi Orang-Orang NU*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006.
- Aulia, Rizky, *Makna Simbolik Arsitektur Masjid Patbok Negoro Sulthoni Ploso Kuning Yogyakarta*, Yogyakarta: Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Beyer, Peter, *Religion and Global Society*, New York: Routledge, 2006.
- Berger, Peter, and Samuel P. Huntington (ed), *Many Globalization Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Balya, M. Danial, *Tinjauan Kritis Terhadap Hubungan Antara Identitas dan Agama dalam Identity and Religion*, Hans Mol (ed), dalam <http://posapohlenteh.blogspot.com>, diakses tanggal 11 April 2014.
- Castells, Manuel, *The Power of Identity*, UK: Blackwell Publishing, 2003.
- Djaya, Ashad Kusuma, *Teori-Teori Modernitas dan Globalisasi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012.
- Eliade, Mircea, *Mitos Gerak Kembali Yang Abadi Kosmos dan Sejarah*, Diterjemahkan oleh Cuk Ananta, Yogyakarta: Iron Teralitera, 2002.
- Firmansyah, *Globalisasi Sebuah Proses Dialektika Sistemik*, Jakarta: Yayasan Sad Satria Bhakti, 2007.
- Geertz, Clifford, *Kebudayaan dan Agama*, terjemahan, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- , *Abangan Santri Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, Diterjemahkan oleh Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- , *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Book, Inc, Publishers, 1973.
- Goss, Jon. “Understanding the “Maluku Wars”: overview of Sources Communal Conflict and Prospect for Peace”. *Journal Cakalele*, Vol. 11 (2000).
- Haryanto, Joko Tri. “Relasi Agama dan Budaya dalam Hubungan Intern Umat Islam”. *Jurnal SMaRT* Volume 01 No. 01 Juni 2015.
- Jameson, Fredric, and Masao Miyoshi, *The Culture of Globalization*, USA: Duke University Press, 1998.
- Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1973.

- Kusumaningtyas, Safitri, *Globalisasi*, <http://safitrikusumaningtyas.web.unair.ac.id>, Diunduh pada 1 Juni 2014.
- Masroer Ch. Jb., *History of Java Sejarah Perjumpaan Agama-Agama di Jawa*, Yogyakarta: Arruzz Media, 2004.
- Piliang, Yasraf Amir, *Sebuah Dunia Yang Dilipat: Realitas Kebudayaan Menjelang Milenium Ketiga dan Matinya Postmodernisme*, Bandung: Mizan, 1998.
- Prawiro, Abdurrahman Misno Bambang. "Islam Aboge: Islam and Cultural Java Dialogue: a Study of Islam Abooge Communities in Ujungmanik, Cilacap, Central java Indonesia." *International Journal of Nusantara Islam*.
- Qodri, A Azizy, *Melawan Globalisasi: Reinterpretasi Ajaran Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Raharawin, Yunus. "Kerjasama antar Umat Beragama: Studi Rekonsiliasi Konflik Agama di Maluku dan Tual". *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* Vol. 7 No. 1 Juni 2013.
- Ritzer, George, *The Globalization of Nothing*, Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2004.
- Safriil Mubah, A, *Perkembangan Proses Globalisasi*, Surabaya: Hubungan Internasional Universitas Airlangga, tt.
- Salehudin, Ahmad, *Satu Dusun Tiga Masjid: Ideologisasi Agama atas Agama*, Yogyakarta, Pilar Media, 2007.
- Shaleh, Badrus, *Conflict, Jihad, and Religious Identity in Maluku, Eastern Indonesia*, dalam al-Jamiah Journal of Islamic Studies UIN Sunan Kalijaga, Volume 46, No. 1, 2008.
- Sulaiman. "Islam Aboge: Pelestarian Nilai-nilai Lama di Tengah Perubahan Sosial". *Jurnal "Analisa"* Volume. 20 No.01 Juni 2013.
- Suparlan, Parsudi. "Keyakinan Keagamaan dalam Konflik antar Suku Bangsa". *Jurnal Antropologi Indonesia* 66, 2001.
- Tanzeh, Ahmad, *Pengantar Metode Penelitian*, Yogyakarta: Teras, 2009.
- Trianton, Teguh, "Fungsi antropologi masjid Saka Tunggal: Studi Etnografi Pada Umat Islam Aboge Banyumas", dalam di *Jurnal Ilda*, Vol. 12, Nomor 1, Januarijuni 2014. ISSN: 1693-6736.
- Wolf, Martin, *Globalisasi Jalan Munjyu Kesejahteraan*, Diterjemahkan oleh Syamsudin Berlian, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.

## **PERGUMULAN ISLAM RIMBA DAN ISLAM PERKOTAAN DI HUTAN LINDUNG TAMAN NASIONAL BUKIT DUA BELAS (TNBD) PROPINSI JAMBI**

Dr. Muhammad Shohibul Itmam, MH  
STAIN Ponorogo

**Abstrak:** *Tulisan ini menjelaskan pergumulan keberagamaan Islam orang rimba dengan masyarakat perkotaan di hutan lindung Taman Nasional Bukit Dua Belas (TNBD) Provinsi Jambi dengan perubahan serta pergeseran yang terjadi dengan segala problematikanya. Entitas keberagamaan Islam orang rimba mengalami posisi delimitatis antara mempertahankan entitasnya sebagai orang Islam rimba dan melebur menjadi orang Islam kota sekaligus keluar dari hutan rimba. Dengan pendekatan kualitatif, deskriptif, analitis, sebagai penelitian lapangan yang fokus pada keberagamaan orang rimba, tulisan ini menyimpulkan bahwa telah terjadi perubahan mendasar pada Islam orang rimba terutama dari aspek dogma ajaran leluhurnya yang masih menggunakan doktrin leluhur secara turun temurun sehingga membentuk suatu keberagamaan Islam versi orang rimba baru yang simbiosis, akomodatif serta asimilatif sebagai akibat pergumulannya dengan Islam perkotaan (orang kota/luar). Perubahan tersebut sesungguhnya merupakan dampak dari sebuah interaksi sosial yang secara khusus terjadi pada masa transisi menjelang reformasi hingga sekarang. Akibat pergumulan tersebut, Islam rimba sangat dimungkinkan mengalami perubahan secara terus menerus sesuai perubahan kesadaran mereka yang dipengaruhi oleh konteks sosial masyarakat yang masuk pada mereka, dengan kata lain Islam Rimba adalah yang keberagamaannya ditentukan atas transaksi interaksi dengan Islam luar/ masyarakat kota yang berpengaruh. Selain itu, supaya pergumulan tersebut memberi kontribusi positif bagi keberagamaan Islam Rimba, tentunya ditopang dengan kebijakan pemerintah provinsi Jambi serta keberlangsungan pengawalan dan pengawasan kebijakan tersebut baik dalam skala nasional, regional maupun internasional.*

**Kata Kunci:** Rimba, Orang Rimba, Keberagamaan, Taman Nasional Bukit Dua Belas (TNBD)

### **Pendahuluan**

Islam Indonesia adalah Islam yang sangat unik, beragam pluralis seperti Islam NU, Islam Muhammadiyah, Islam Syiah, Islam Sunny dan lainnya yang mempunyai konsekuensi keberagaan bagi para pengikutnya. Rialitas Indonesia demikian antara lain terjadi di Provinsi Jambi yang memiliki keberagaman unik

dengan suku dan budaya pluralis seperti keberagaman Islam orang rimba yang interaksi dengan Islam Perkotaan yang terjadi di hutan lindung Taman Nasional Bukit Dua Belas (TNBD). Keunikan tersebut banyak dikenal oleh masyarakat Indonesia, bahkan masyarakat dunia sehingga presiden Joko Widodo menyempatkan berkunjung ke komunitas orang rimba<sup>171</sup>. Sebutan Orang Rimba, Suku Anak Dalam atau orang kubu mempunyai keberagaman unik, bahkan tampilan mereka terbersit mengandung nilai ke-Islaman yang berbeda umumnya masyarakat dalam membangun dan menerima suatu nilai atau ajaran tertentu. Hal ini menguatkan pandangan dan perspektif tertentu, bahkan dari dunia internasional khususnya untuk menjadikan Jambi sebagai icon yang layak dikaji dari berbagai perspektif dengan adanya komunitas orang rimba yang notabene Islam<sup>172</sup>.

Hutan lindung Taman Nasional Bukit Dua Belas di Jambi ditempuh dari kota melalui jalan berbelok, berliku, kanan kiri hutan karet, kelapa sawit, merupakan pemandangan yang menambah suasana makin fokus dan menghilangkan semua pemikiran yang tidak terkait dalam penelitian ini.<sup>173</sup> Hutan lindung ini juga melewati persimpangan Pao Sorolongan Jambi yang dari sini merupakan awal info valid tentang orang rimba karena mereka dekat dan sering ketemu orang rimba di pasar Pao, Sorolongan tersebut. Menurut seorang penjual nasi padang dan mie ayam yang sempat ketemu dan berbincang, orang rimba atau suku anak di provinsi Jambi memiliki sebutan nama untuk mereka yang dikenal dengan “Kubu” atau “Anak Rimba”. Hal demikian berdampak pada cara dan sikap orang modern terhadap orang rimba yang berbeda beda<sup>174</sup>.

Untuk sebutan kubu bagi suku Anak Dalam memiliki arti yang negatif, karena cenderung diartikan menjijikan, kotor dan bodoh. Panggilan kubu bagi suku anak dalam pertama kali terdapat di tulisan-tulisan pejabat kolonial yang kemudian diikuti masyarakat kota yang kurang respek terhadap eksistensi orang rimba. Sementara sebutan suku Anak Dalam merupakan sebutan yang diciptakan oleh pemerintah Indonesia melalui Departemen Sosial di tengah perkembangan sosial masyarakat. Arti suku Anak Dalam memiliki arti orang yang bermukim di pedalaman dan terbelakang. Sebutan yang ketiga adalah Anak Rimba merupakan sebutan yang lahir dari suku Anak Dalam sendiri. Arti Anak Rimba atau orang rimba adalah orang yang hidup dan mengembangkan kebudayaan dengan tidak terlepas dari hutan, tempat tinggal mereka<sup>175</sup>. Istilah

---

<sup>171</sup> Jogi Sirait dan Ridzki R. Sigit, “Kunjungan Jokowi dan Nasib Masa Depan Orang Rimba”, akses dari <http://www.mongabay.co.id/2015/11/05/kunjungan-jokowi-dan-masa-depan-orang-rimba/>, Rabu, 27 Juli 2016

<sup>172</sup> Wawancara dengan Theo, anggota WARSI pada 15 Desember 2013

<sup>173</sup> Catatan perjalanan penulis yang tidak dipublikasikan dari Rektorat pascasarjana IAIN STS Jambi menuju Taman Nasional Bukit Duabelas pada Kamis, 13 November 2013.

<sup>174</sup> Catatan penulis yang tidak dipublikasikan dari ceramah WARSI di Rektorat IAIN STS Jambi dalam materi seputar Orang Rimba pada 15 November 2013

<sup>175</sup> Catatan penulis yang tidak dipublikasikan dari ceramah WARSI di Rektorat IAIN STS Jambi dalam materi seputar Orang Rimba pada 16 November 2013.



Orang Rimba dipublikasikan oleh seorang peneliti, Muntholib Soetomo melalui disertasinya berjudul “Orang Rimbo: Kajian Struktural Fungsional masyarakat terasing di Makekal, provinsi Jambi”<sup>176</sup>.

Terkait dengan orang rimba ada fenomena menarik untuk dicermati, bahwa mereka sangat sadar dan bangga dengan nilai yang berlaku dikalangan mereka sendiri bahkan mereka juga menyebut dan mengenal Muhammad sebagai nabi dalam Islam. Agama, doktrin atau keyakinan orang rimba merupakan harga mati yang tidak bisa dibantah, karena membantah atau menentang doktrin bagi mereka sama halnya dengan menentang dan membantah leluhur mereka yang telah diyakini menyebabkan mereka ada di rimba yang konsekuensinya berdampak pada kehidupan yang susah jika menentang leluhur tersebut. Doktrin orang tua atau leluhur mereka sangat kuat dan mengakar dalam kehidupan sehari-hari yang tentunya kesadaran demikian sangat mempengaruhi ragam aktifitas yang mereka jalankan. Aktifitas-aktifitas tersebut terkadang kalau tidak disebut sering bertentangan dengan model kesadaran hukum yang terjadi dalam masyarakat modern (orang luar rimba) seperti menyikapi peraturan lalu lintas, kesadaran makanan, kesadaran mengelola lahan, tanah hutan, kesadaran pola pakaian dan lainnya, sehingga terjadi sebuah pergumulan panjang yang tidak kunjung usai<sup>177</sup>. Akibat pergumulan tersebut keberagamaan, khususnya Islam Rimba mengalami tarik ulur akibat interaksinya dengan Islam perkotaan.

Dalam konteks masyarakat modern, kesadaran yang muncul dari orang rimba dianggap sebagai kesadaran yang jelas bertentangan dengan hukum luar, namun tidak jarang, bahkan sering aparat pemerintah yang menemui mereka atau masyarakat modern menyesuaikan dengan kesadaran hukum mereka, dengan memberlakukan hukum orang rimba. Sebaliknya dalam hal tertentu yang cukup prinsip dan sebenarnya dalam prakteknya hanya berlaku bagi orang rimba, namun dalam praktiknya orang tersebut justru menerima dan menganggap lebih nyaman dengan mengikuti ketentuan hukum luar, seperti misalnya ketika ada penetapan tumenggung terpilih diantara mereka, maka penetapan atau pelantikannya ditetapkan oleh aparatur hukum luar seperti Camat dan lainya di kecamatan terdekat dengan hutan rimba<sup>178</sup>.

Atas dasar itulah pergumulan keberagamaan yang terjadi antara orang rimba dan orang modern merupakan hal tidak bisa dihindari sebagai konsekuensi dari perkembangan sosial dan respon terhadap dinamika kompleksitas masalah sosial. Potret keberagamaan demikian sangat membutuhkan pengorbanan secara asimilatif dari kedua pihak, yakni hukum modern dan hukum rimba. Dengan model kajian etnografi, tulisan ini hendak

---

<sup>176</sup> Ceramah Rektor IAIN STS yang tidak dipublikasikan dalam SC Sosial Keagamaan pada November 2013 di Gedung Rektorat IAIN STS.

<sup>177</sup> Catatan penulis yang tidak dipublikasikan dari ceramah WARSI di Rektorat IAIN STS Jambi dalam materi seputar Orang Rimba pada 16 November 2013

<sup>178</sup> Wawancara dengan Depati Nglambo dalam sebuah triangulasi menjelang keluar dari hutan pada 30 Desember 2013

menjelaskan bagaimana terjadinya pengumpulan hukum orang rimba dan hukum orang modern (hukum luar) di tengah masyarakat sesuai kesadaran hukum yang berkembang. Selain itu fenomena kesadaran hukum yang terjadi juga sangat memungkinkan terjadinya saling mempengaruhi dan terjadi pilah-pilih hukum dalam menetapkan suatu hukum yang berlaku, baik dalam orang rimba sendiri maupun dalam orang-orang moderen. Dengan demikian, saling mendominasi antara hukum orang rimba dengan nuansa islamnya dan hukum orang luar (hukum modern) sangat kental dengan persoalan kesadaran hukum yang terjadi diantara keduanya khususnya, menuju bangunan hukum atau ajaran tertentu yang sesuai dengan perkembangan keberagaman moderen.

### **Islam Rimba**

Islam rimba adalah Islam unik dengan keberagaman yang berbeda pada umumnya Islam. Bagi orang Islam rimba, keberagaman Islam rimba dipahami sebagai sebuah proses panjang dari interaksinya dengan Islam perkotaan yang telah mempengaruhinya. Hal demikian bisa disebut dengan keberagaman sebagai sebuah model kesadaran tertentu. Dalam teori kesadaran hukum, kesadaran merupakan kesadaran suatu nilai yang terdapat di dalam diri manusia tentang hukum yang ada atau tentang hukum yang diharapkan ada. Dalam kesadaran ini yang ditekankan sesungguhnya adalah nilai-nilai tentang fungsi hukum dan bukan suatu penilaian hukum terhadap kejadian-kejadian yang konkrit dalam masyarakat yang bersangkutan<sup>179</sup>.

Dalam konteks inilah, Sudikno Mertokusumo juga mempunyai pendapat tentang pengertian Kesadaran Hukum. Menurutnya, kesadaran hukum berarti kesadaran tentang apa yang seyogyanya kita lakukan atau perbuat atau yang seyogyanya tidak kita lakukan atau perbuat terutama terhadap orang lain. Ini berarti kesadaran akan kewajiban hukum kita masing-masing terhadap orang lain<sup>180</sup>.

Sementara Paul Scholten juga mempunyai pendapat tentang arti kesadaran hukum. Paul Scholten menyatakan bahwa, kesadaran hukum adalah kesadaran yang ada pada setiap manusia tentang apa hukum itu atau apa seharusnya hukum itu, suatu kategori tertentu dari hidup kejiwaan kita dengan mana kita membedakan antara hukum dan tidak hukum (*onrecht*), antara yang seyogyanya dilakukan dan tidak dilakukan<sup>181</sup>.

Berdasarkan ketiga pendapat tersebut, jelas bahwa kesadaran hukum mempunyai peranan penting dalam kehidupan bermasyarakat, oleh karena itu, hendaklah setiap manusia mempunyai kesadaran hukum dalam menjalankan apa

---

<sup>179</sup> Soerjono Soekanto, *Kesadaran Hukum Dan Kepatuhan Hukum*, Edisi Pertama, (CV. Rajawali, Jakarta: 1982), hlm. 152.

<sup>180</sup> Sudikno Mertokusumo, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, Cetakan Pertama, Edisi Pertama, (Liberty, Yogyakarta: 1981), hlm. 3

<sup>181</sup> Paul Scholten: *Algemeen Deen*, Hlm. 166 N.V. Uitgeversmaatschappij W.E.J Tjeenk Willink 1954, Kutipan diambil dari buku Sudikno Mertokusumo, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, Cetakan Pertama, Edisi Pertama, (Liberty, Yogyakarta: 1981), hlm. 2

yang diterimanya sebagai norma atau nilai yang yakini sebagai implementasi dari hukum yang dipatuhi. Hal inilah yang terjadi pada keberagaman Islam rimba yang mengandung nuansa Islam sebagai akibat interaksi dengan Islam perkotaan.

### **Geografi Dan Populasi Orang Rimba**

Orang Rimba memiliki wilayah hidup yang cukup luas di Sumatera. Mulai dari Palembang hingga Riau dan Jambi. Namun, memang paling banyak terdapat di daerah Jambi. Berdasarkan hasil survei Kelompok Konservasi Indonesia (KKI) Warsi hingga tahun 2013 menyatakan, jumlah keseluruhan Orang Rimba di TNBD ada 3.500 jiwa. Mereka menempati hutan yang kemudian dinyatakan kawasan TNBD, terletak di perbatasan empat kabupaten, yaitu Batanghari, Tebo, Merangin, dan Sarolangun<sup>182</sup>.

Hingga tahun 2013, paling sedikit terdapat 59 kelompok kecil Orang Rimba. Beberapa ada yang mulai hidup dan menyatukan diri dengan kehidupan desa sekitarnya. Namun sebagian besar masih tinggal di hutan dan menerapkan hukum adat sebagaimana nenek moyang dahulu. Selain di TNBD, kelompok-kelompok Orang Rimba juga tersebar di tiga wilayah lain. Populasi terbesar terdapat di Bayung Lencir, Sumatera Selatan, sekitar 8.000 orang. Mereka hidup pada sepanjang aliran anak-anak sungai keempat (lebih kecil dari sungai tersier), seperti anak Sungai Bayung Lencir, Sungai Lilin, dan Sungai Bahar. Ada juga yang hidup di Kabupaten Sarolangun, sepanjang anak Sungai Limun, Batang Asai, Merangin, Tabir, Pelepak, dan Kembang Bungo, jumlahnya sekitar 3.200 orang. Kelompok lainnya menempati Taman Nasional Bukit Tigapuluh, sekitar 500 orang.

Karena tidak dekat dengan peradaban dan hukum modern, Orang Rimba memiliki hukum rimba tersendiri sesuai kesadaran hukum yang tumbuh berkembang di kalangan mereka. Mereka menyebutnya hukum dengan sebutan seloka adat selain undang-undang yang dikenal dengan empat dipucuk, empat dibawah, sumbang delapan dan teliti dua belas. Daerah yang didiami oleh Orang Rimba dalam ada di kawasan Taman Nasional Bukit XII antara lain terdapat di daerah Sungai Serengam, Sungai Terap dan Sungai Kejasung Besar/Kecil, Sungai Makekal dan Sungai Sukalado. Nama-nama daerah tempat mereka bermukim mengacu pada anak-anak sungai yang ada di dekat permukiman mereka secara turun temurun hingga sekarang<sup>183</sup>.

### **Historisitas Keberagaman Orang Rimba**

Menurut berbagai sumber yang menjelaskan tentang asal usul sejarah suku Orang Rimba, diantaranya sumber dari Abdi, salah satu anggota WARSI, menyatakan bahwa asal usulnya berasal dari sejumlah cerita/atau hikayat yang dituturkan secara lisan dan berkembang turun temurun di provinsi

---

<sup>182</sup> Catatan diskusi penulis dengan WARSI di rektorat IAIN STS Jambi pada Desember 2013

<sup>183</sup> Lihat Kebudayaan Indonesia dalam <http://kebudayaanindonesia.net/id/culture/1071/suku-anak-dalam-jambi>, akses pada 5 Desember 2013

Jambi. Beberapa cerita atau informasi tentang orang rimba adalah cerita Buah Gelumpang, Tambo Anak Dalam (Minangkabau), Cerita Orang Kayu Hitam, Cerita Seri Sumatera Tengah, Cerita Perang Jambi dengan Belanda, Cerita Tambo Sriwijaya, Cerita Turunan Ulu Besar dan Bayat, Cerita tentang Orang Kubu. Kesimpulan ini diperjelas dengan penjelasan Tumenggung Serngam yang bernama Tumenggung Yenong yang sedang melangun di sungai Trap, wilayah kekuasaan tumenggung Maritua<sup>184</sup>. Berdasarkan penjelasan tersebut orang rimba berasal dari tiga keturunan yaitu:

1. Keturunan dari Sumatera Selatan, umumnya tinggal di wilayah Kabupaten Batanghari.
2. Keturunan dari Minangkabau umumnya di Kabupaten Bungo Tebo sebagian orang Mersan.
3. Keturunan dari Jambi Asli ialah Kubu Air Hitam Kabupaten Sarolangun Bangko.

Dalam penjelasan berikutnya, Tumenggung Yenong dan Abdi mengatakan bahwa asal usul Orang Rimba atau Anak Dalam berasal dari cerita tentang perang Jambi dengan Belanda yang berakhir pada tahun 1904, pihak pasukan Jambi yang dibela oleh Anak-Dalam yang dipimpin oleh Raden Perang. Raden Perang adalah cucu Raden Nagasari. Dalam perang gerilya maka terkenal dengan sebutan Anak-Dalam atau Orang Rimba dengan sebutan Orang Kubu, artinya orang yang tak mau menyerah pada penjajah Belanda yang membawa penyakit jauh dari senjata api. Orang Belanda disebut adalah Orang Kayo Putih sebagai lawan Raja Jambi (Orang Kayo Hitam). Penjelasan demikian diperkuat dengan penyataan Tumenggung Yenong dalam sebuah wawancara dengannya<sup>185</sup>.

Beberapa sumber lain yang membahas mengenai sejarah asal usul Orang Rimba yaitu disertasi Muntholib Soetomo yang memaparkan bahwa ada seorang pemuda yang gagah berani bernama Bujang Perantau. Pada suatu hari pemuda ini memperoleh buah gelumpang dan dibawa kerumahnya. Suatu malam ia bermimpi agar buah gelumpang itu dibungkus dengan kain putih yang nanti akan terjadi keajaiban, yang berubah menjadi seorang putri yang cantik. Putri itu mengajak bercinta Bujang Perantau, namun Bujang Perantau berkata bahwa tidak ada orang yang mengawinkan mereka. Putri tersebut berkata: *"Potonglah sebatang kayu bayur dan kupas kulitnya kemudian lintangkan di sungai, kamu berjalan dari pakal saya dari ujung. Kalau kita dapat beradu kening di atas kayu tersebut berarti kita sudah kawin"*. Permintaan itu dipenuhi oleh Bujang Perantau dan terpenuhi segala syaratnya, kemudian keduanya menjadi suami isteri.

Dari hasil perkawinan itu lahirlah empat orang anak, yaitu Bujang Malapangi, Dewo Tunggal, Putri Gading, Dan Putri Selaro Pinang Masak.

---

<sup>184</sup> Catatan penulis yang tidak dipublikasikan dengan tumenggung Yenong yang sedang melangun di Trap, suatu kawasan kekuasaan tumenggung Maritua pada pada 14 Desember 2013.

<sup>185</sup> Wawancara dengan Tumenggung Yenong di kawasan sungai Trap pada 14 Desember 2013.

Bujang Malapangi, anak tertua yang bertindak sebagai pangkal waris dan Putri Selaro Pinang masak sebagai anak bungsu atau disebut juga ujung waris keluar dari hutan untuk pergi membuat kampung dan masuk Islam. Keduanya menjadi orang Terang. Putri Selaras Pinang Masih menetap di Serengam Tembesi sedangkan Bujang Malapangi membuat kampung pertama di sekitar sungai Makekal pertama di Kembang Bungo, ke dua Empang Tilan, ke tiga di Cempedak Emas, ke empat di Perumah Buruk, ke lima di Limau Sundai, dan kampung terakhir di Tanah Garo sekarang.

Perjalanan berikutnya orang Rimba menjadikan tokoh keturunan Bujang Malapangi sebagai Jenang (orang yang dapat diterima oleh orang Rimba dan juga oleh orang lain, selain orang Rimba yang berfungsi sebagai perantara bagi orang Rimbo yang akan berhubungan dengan orang lain atau orang lain yang akan berhubungan dengan orang Rimba). Jenang yang paling berpengaruh dijadikan rajo (raja), dan segala urusan antara orang Rimba dengan orang luar harus melibatkan Jenang mereka dan raja-nya<sup>186</sup>.

Sejarah Suku Anak Dalam atau SAD masih penuh misteri, bahkan hingga kini tak ada yang bisa memastikan asal usul mereka. Hanya beberapa teori, dan cerita dari mulut ke mulut para keturunan yang bisa menguak sedikit sejarah mereka yang tentunya ini menunjukkan bahwa orang rimba memang telah ada sejak lama.

Beberapa perspektif tersebut antara lain pertama, bahwa leluhur mereka adalah orang Maalau Sesat, yang meninggalkan keluarga dan lari ke hutan rimba di sekitar Air Hitam, TNBD. Mereka kemudian dinamakan Moyang Segayo. Sedangkan perspektif kedua, penghuni rimba adalah masyarakat Pagaruyung, Sumatera Barat, yang bermigrasi mencari sumber-sumber penghidupan yang lebih baik. Diperkirakan karena kondisi keamanan tidak kondusif atau pasokan pangan tidak memadai di Pagaruyung, mereka pun menetap di hutan itu yang kemudian melahirkan keturunan hingga sekarang<sup>187</sup>.

Perspektif kedua ini lebih banyak dikuatkan dari segi bahasa, karena terdapat sejumlah kesamaan antara bahasa rimba dan Minang. Orang Rimba juga menganut sistem matrilineal, sama dengan budaya Minang. Selain itu yang lebih mengejutkan adalah, Orang Rimba mengenal Pucuk Undang Nang Delapan, terdiri atas hukum empat ke atas dan empat ke bawah, yang juga dikenal di ranah Minang. Sedangkan di Kabupaten Tanah Datar sebagai pusat Kerajaan Pagaruyung sendiri, terdapat sebuah daerah, yaitu Kubu Kandang. Merekalah yang diperkirakan bermigrasi ke beberapa wilayah di Jambi bagian barat.

Sedangkan perilaku Orang Rimba yang kubu atau terbelakang, menurut Tumenggung Serengan, disebabkan beratus tahun moyang mereka hidup di tengah hutan, tidak mengenal peradaban. Kehidupan mereka sangat dekat dan

---

<sup>186</sup> Wawancara dengan Tumenggung Yenong di kawasan sungai Trap pada 14 Desember 2013.

<sup>187</sup> Wawancara dengan Tumenggung Yenong di Sungai Terap pada 24 Desember 2013

bergantung pada alam. “Kami beranak pinak dalam rimba, makan sirih, berburu, dan meramu obat alam, sehingga lupa dengan peradaban orang desa. Kami terbentuk jadi Orang Rimba,” tuturnya<sup>188</sup>.

Mereka hidup seminomaden, karena kebiasaannya berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya. Tujuannya, bisa jadi “melangun” atau pindah ketika ada warga meninggal, menghindari musuh, dan membuka ladang baru. Orang Rimba tinggal di pondok-pondok, yang disebut sesudungon, bangunan kayu hutan, berdinding kulit kayu, dan beratap daun serdang benal.

Kelompok lainnya menempati Taman Nasional Bukit Tigapuluh, sekitar 500 orang. Karena tidak dekat dengan peradaban dan hukum modern. Orang Rimba memiliki sendiri hukum rimba. Mereka menyebutnya seloka adat.

Mereka sehari-harinya tanpa baju, kecuali cawat penutup kemaluan. Rumahnya hanyalah beratap rumbia dan dinding dari kayu. Cara hidup dengan makan buah-buahan di hutan, berburu, dan mengonsumsi air dari sungai yang diambil dengan bonggol kayu. Makanan mereka bukan hewan ternak seperti sapi kerbau kambing dan sejenisnya, tetapi kijang, ayam hutan, dan rusa.

Seloka yang muncul lewat mimpi juga memberi panduan mengenai hidup sosial di rimba. Aturan-aturan Orang Rimba memang tidak jauh dari Pucuk Undang Nang Delapan, yang dibawa dari minang. Aturan rimba sendiri melarang adanya pembunuhan, pencurian, dan pemerkosaan. Inilah larangan terberat, yang jika dilanggar akan dikenai hukuman 500 lembar kain. Jumlah kain sebanyak itu dinilai sangat berat, dan sangat sulit disanggupi, karenanya Orang Rimba berusaha untuk mematuhi<sup>189</sup>.

Dalam bentangan sejarah, secara tidak terstruktur sesuai penjelasan WARSI bahwa Johan Weintre, salah seorang peneliti antropologi asal Australia, yang juga pernah menetap di hutan rimba Taman Nasional Bukit Dua belas (TNBD), menuliskan, Kerajaan Sriwijaya menguasai Selat Malaka serta melakukan perniagaan dan memiliki hubungan sosial dengan mancanegara, termasuk Tiongkok dan Chola, sebuah kerajaan di India Selatan. Sekitar tahun 1025, Kerajaan Chola menyerang Kerajaan Sriwijaya dan menguasai daerahnya. Lalu sebagian penduduk yang tidak ingin dikuasai penjajah, mengungsi ke hutan. Mereka kemudian disebut kubu, membangun komunitas baru di daerah terpencil<sup>190</sup>.

Atas dasar itulah suku anak dalam termasuk golongan ras mongoloid yang termasuk dalam migrasi pertama dari manusia proto melayu. kulit sawo matang, rambut agak keriting, telapak kaki tebal, laki-laki dan perempuan yang dewasa banyak makan sirih, meskipun telah terjadi perubahan sejak tahun 2000-an khususnya sejak ditetapkannya bukit dua belas sebagai taman nasional pada

---

<sup>188</sup> Catatan penulis dari diskusi kelompok berdasarkan penuturan dan respon Tumenggung Yenong secara tidak terstruktur pada 15 Desember 2013.

<sup>189</sup> Wawancara dengan Depati Nglambo pada 16 Desember 2013

<sup>190</sup> Catatan diskusi dengan kelompok warsi pada 3 Desember 2013 di gedung rektorat IAIN SITS Jambi.

masa pemerintahan Gus Dur menjadi Presiden<sup>191</sup>. Ciri fisik lain yang menonjol adalah penampilan gigi mereka yang tidak terawat dan berwarna kecoklatan. Hal ini terkait dengan kebiasaan mereka yang dari kecil nyaris tidak berhenti merokok serta rambut yang terlihat kusut karena jarang disisir dan hanya dibasahi saja.

### **Keberagamaan dalam “Melangun”**

Tidak seperti umumnya umat Islam ketika menyikapi kematian di tengah mereka, orang rimba mempunyai keberagamaan khusus. Dalam menyikapi kematian yang terjadi di komunitas orang rimba dikenal suatu keberagamaan yang disebut “melangun”. Pada masa sekarang apabila terjadi kematian di suatu daerah, juga tidak seluruh anggota Suku Anak atau orang rimba yang ikut melangun. Dalam hal tersebut yang pergi melangun hanya anggota keluarga-keluarga mendiang saja yang melakukannya. Sehingga melangun ini dalam prakteknya telah terjadi perubahan implementasi dari awalnya serempak sekarang menjadi sesuai dengan kesadaran masing-masing orang rimba, khususnya di internal keluarga mereka.

### **Keberagamaan Seloko, Mantera dan Besale**

Sebagaimana dalam Islam mengenal istilah-istilah khusus dalam keberagamaan, maka kehidupan Orang Rimba juga sangat dipengaruhi oleh aturan-aturan hukum yang sudah diterapkan dalam bentuk seloko-seloko yang secara tegas dijadikan pedoman hukum oleh para pemimpin Suku, khususnya Tumenggung dalam membuat suatu keputusan. Seloko juga menjadi pedoman dalam bertutur kata dan bertingkah laku serta dalam kehidupan bermasyarakat Suku Anak Dalam. Bentuk seloko itu antara lain:

1. Bak emas dengan suasa.
2. Mengaji di atas surat
3. Banyak daun tempat berteduh
4. Titian galling tenggung negeri (Tidak ke sini juga tidak kesana/labil)

Dalam tradisi orang rimba juga mengenal *besale*, kepatuhan pada yang maha kuasa yang dalam amalan ini mereka sangat menghormati tradisi atau amaliyyah tersebut. Besale dipahami dan diyakini sebagai instrument untuk menjaga dan melestarikan kehidupan mereka di tengah pergumulan kesadaran hukum dengan berbagai komunitas orang terang (orang modern). Kata besale dapat diartikan secara harafiah duduk bersama untuk bersama-sama memohon kepada Yang Kuasa agar diberikan kesehatan, ketentraman dan dihindarkan dari mara bahaya<sup>192</sup>.

### **Doktrin: Kepercayaan**

Sebagai wujud dari adanya tuhan, mereka mempunyai doktrin dengan semangat melaksanakan besale. Hal ini karena kepercayaan mereka sangat kuat

---

<sup>191</sup> Wawancara dengan Depati Nglambo pada 30 Desember 2013

<sup>192</sup> Wawancara dengan Depati Nglambo pada 30 Desember 2013

terhadap hal-hal yang bersifat theologis. Komunitas adat yang sangat terpencil sebagai orang rimba pada umumnya mempunyai kepercayaan terhadap dewa, istilah ethnic mereka yakni dewo dewo. Mereka mempercayai adanya dewa yang mendatangkan kebajikan jika mereka menjalankan aturannya. Atas dasar itulah nyaris mereka tidak berani berbuat macam-macam terhadap apa yang diyakini itu sebagai larangan tuhan, dan mereka sangat patuh dengan perintah tuhan yang kemudian dalam menyikapi kepercayaan tersebut dikenal dengan “pantang larang”. Atas dasar itulah kebudayaan suku anak dalam ini sangat berbeda dengan kebudayaan masyarakat modern seperti sekarang ini<sup>193</sup>.

### **Keberagamaan dalam Mengelola Sumberdaya Alam**

Orang Rimba yang selama hidupnya dan segala aktifitas yang dilakukan di hutan sangat sadar betul tentang alam dan hutan sebagai sumber kehidupan mereka. Hutan, yang bagi mereka merupakan harta yang tidak ternilai harganya, tempat mereka hidup, beranak-pinak, sumber pangan, sampai pada tempat dilakukannya adat istiadat yang berlaku bagi mereka. Selain itu Orang Rimba mengenal wilayah peruntukan seperti adanya Tanoh Peranokon, rimba, ladang, sesap, belukor dan benuaron. Peruntukan wilayah merupakan rotasi penggunaan sumber daya hutan dari rimba menjadi lading dan kemudian menjadi sesap<sup>194</sup>.

### **Keberagamaan dalam Ukhuwah atau Sistem Keekerabatan**

Salah satu sikap yang patut dianggap positif bagi keberlangsungan orang rimba adalah mengetahui sejarah kekerabatan mereka. Hal demikian khususnya berdampak keturunan yang layak menjadi pimpinan, tumenggung, depati dan seterusnya. Atas dasar itulah sistem kekerabatan orang Rimba adalah matrilineal yang sama dengan sistem kekerabatan budaya Minangkabau. Orang Rimba tidak diperbolehkan memanggil istri atau suami dengan namanya, demikian pula antara adik dengan kakak dan antara anak dengan orang tua. Mereka juga tidak menyebut nama orang yang sudah meninggal dunia. Sebenarnya menyebut nama seseorang dianggap tabu oleh orang Rimba.

Namun yang aneh mereka tidak boleh dan sangat dilarang menyebut nama perempuan, baik yang masih anak-anak maupun yang sudah berumah tangga. Selain itu, kebudayaan orang Rimba juga mengenal sistem pelapisan sosial. Temenggung adalah pemimpin utama dalam struktur kelompok mereka<sup>195</sup>.

### **Keberagamaan Organisasi Sosial Masyarakat**

Masyarakat Suku Anak Dalam hidup secara berkelompok, Mereka bebas untuk tinggal bersama dengan kelompok lain. Namun mereka tidak dengan

---

<sup>193</sup> Hamdani\_unja@yahoo.com (UN SAR), MAKALAH SUKU ANAK DALAM JAMBI, dalam <http://delvinet.wordpress.com/2009/05/17/makalah-suku-anak-dalam-jambi/>, akses pada 5 Des. 2013

<sup>194</sup> Wawancara dengan Depati Nglambo pada 30 Desember 2013

<sup>195</sup> Wawancara dengan Depati Nglambo pada 17 Desember 2013



mudah berganti-ganti kelompok/tumenggunya karena terdapat hukum adat yang mengaturnya. Susunan organisasi sosial pada masyarakat Suku Anak Dalam terdiri dari:

1. Tumenggung, Kepala adat/Kepala masyarakat
2. Wakil Tumenggung, Pengganti Tumenggung jika berhalangan
3. Menti, Depati, Menyidang orang secara adat/hakim

Kepemimpinan Anak Dalam tidak bersifat mutlak, mereka sekarang dipilih berdasarkan pengajuan Tumenggung disetujui seluruh anggota. Menurut Depati Nglambo, jumlah kelompok yang diwakili oleh Tumenggung naik dari 3 kelompok pada tahun 1980-an - 2013 ini terdapat empat tumenggung di kawasan hutan bukit duabelas, yaitu, tumenggung Terap, Tumenggung Maritua, Tumenggung Amal, dan tumenggung Ngirang<sup>196</sup>.

### **Keberagaman dalam Pola Makanan dan Pakaian**

Mereka sudah banyak yang menggunakan beras sebagai makanan pokok sehari-hari. Sebenarnya makanan pokok mereka waktu dahulu adalah segala jenis umbi-umbian yang tumbuh di hutan, seperti keladi, ubi kayu, ubi jalar, umbi silung dan binatang buruan seperti babi hutan, rusa, kancil dan lain-lain.

Sedangkan dalam pola pakaian mereka, pada umumnya tidak berpakaian, namun mereka menggunakan cawat kain untuk menutupi kemaluannya. Dahulu aslinya mereka menggunakan cawat dari kulit kayu terap atau serdang, namun karena cawat dari kulit kayu sering menimbulkan rasa sakit akibat kutu kayu yang masuk ke dalam kulit, sehingga mereka meninggalkannya dan beralih dengan kain yang mereka beli di pasar melalui masyarakat umum.

Tingkat kemampuan intelektual suku anak dalam dapat disebut masih rendah dan temperamen mereka pada umumnya keras dan pemalu. Walaupun masih terbatas, tetapi sudah terjadi interaksi sosial dengan masyarakat luas sehingga keterbukaan terhadap nilai-nilai budaya luar semakin tampak<sup>197</sup>.

### **Keberagaman dalam Komunikasi dan Kesenian Orang Rimba**

Sebagai orang yang memiliki harta benda minimal, termasuk barang seni dan alat teknologi. Kelihatannya menurut kosmologi orang Rimba, mereka tidak terdorong atau tergoda mempunyai harta benda. Ada kerajinan yang dibuat dari bambu, daun, rotan, rumput, kayu dan kulit. Seperti tikar untuk membungkus barang atau sebagai tempat tidur, dan wadah untuk tempat menyimpan, untuk membawa barang dan untuk melengkapi sistem adat, atau sebagai alat tukar-menukar dalam upacara perkawinan.

Pada umumnya, saat mereka pergi ke pasar mingguan atau keluar hutan untuk pergi ke dusun, laki-laki sering memakai celana dan perempuan menutupi badannya agar mereka tidak merasa malu, demi menghormati budaya dusun serta agar diterima dengan baik<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> Wawancara dengan Theo WARSI pada 30 Desember 2013

<sup>197</sup> Wawancara dengan Depati Nglambo pada 18 Desember 2013

<sup>198</sup> Wawancara dengan Depati Nglambo pada 19 Desember 2013

## **Pergumulan Islam Rimba Dan Islam Perkotaan Di Hutan Lindung Taman Nasional Bukit Dua Belas (Tnbd) Propinsi Jambi**

Dalam sebuah tatanan masyarakat yang mempunyai nilai, norma dan dasar hukum yang kemudian bisa disebut sebagai agama, biasanya sering terjadi benturan antara hukum yang ditetapkan dan hukum yang terjadi atau yang dipraktikkan dalam suatu masyarakat di tengah kehidupan mereka. Dalam konteks demikian biasanya dipahami sebagai konkskuensi dari suatu nilai yang kemudian menjadi peluang disatu sisi sekaligus menjadi tantangan pada sisi yang lain. Hal ini terjadi karena dipengaruhi banyak faktor antara lain adalah faktor kesadaran hukum yang terjadi diantara mereka akibat responsifitas mereka terhadap hukum lain di luar mereka termasuk hukum moderen. Frekuensinya, pemahaman, keberagaman yang berbeda diantara mereka serta dinamika persoalan yang terjadi sudah barang tentu sangat berpengaruh terhadap eksistensi suatu kesadaran hukum dalam suatu masyarakat tersebut.

Dalam konteks tersebut, Islam rimba dan Islam perkotaan di hutan lindung Taman Nasional Bukit Dua Belas jambi mengalami posisi dilematis antara mempertahankan khas keislaman rimba dan menyesuaikan dengan Islam perkotaan yang konsekuensinya Islam rimba akan kehilangan substansi Islam yang diterima dari leluhurnya. Dalam praktik keberagaman Islam, kesadaran orang rimba juga terjadi sejak awal tahun 1970-an hingga era reformasi dan bahkan pasca reformasi yang kemudian eksistensinya menarik para pengkaji ilmu-ilmu sosial dan humaniora terutama dari sisi keberagaman Islam. Islam bagi orang rimba adalah mengikuti apa kata leluhur mereka tanpa berani merubah apapun karena merubah diyakini akan mendatangkan petaka ditengah kehidupan mereka.

Islam rimba dalam komunitas orang rimba di hutan Taman Nasional Bukit Dua belas (TNBD) sejak tahun 1970-an mengalami tarik ulur, pergumulan yang cukup ketat. Dalam konteks kesadaran beragama mereka mengalami tantangan besar namun sekaligus sebagai potensi peluang besar sebagai budaya lokal yang memungkinkan terjual secara positif sebagai budaya hukum Indonesia yang perlu dilestarikan. Nampaknya, dalam hal demikian, ketika misalnya ada persoalan tentang penyelesaian hukum modern, seperti hukum lalu lintas, maka orang rimba sangat ketat dan tegas menolak hukum modern atau hukum luar tersebut. Seorang polisi yang mencoba menangkapnya misalnya, karena alasan tidak membawa helm atau surat tanda naik kendaraan (STNK), maka orang rimba menjawab dengan jelas, tidak penting, karena mereka hanya membeli motor bukan yang lainnya. Prinsip penolakan orang rimba ini berdasarkan prinsip substantif, yang utama dan yang berguna menurut mereka. Sehingga kesadaran menggunakan helm, membawa STNK saat mengendarai motor dianggap sebagai hal yang tidak substantif bagi mereka, bahkan cenderung mengganggu dalam naik kendaraan bermotor.

Dalam kasus lain misalnya orang rimba meninggalkan mayat dari keluarga mereka tanpa menguburnya, bahkan mereka terus berjalan dan mencari tempat baru untuk tempat tinggal mereka. Hal ini tentu berbeda

dengan Islam pada umumnya yang mempunyai cara lazim dalam menyikapi orang yang meninggal dunia. Keunikan keberagaman lain dalam orang rimba ketika mereka mengalami suatu proses hukum tertentu, misalnya pesta demokrasi, pemilihan pimpinan diantara mereka melalui pemilihan Temenggung yang dilaksanakan di tengah hutan dengan sistem dan cara demokrasi versi mereka, ternyata mereka membutuhkan justifikasi, penguatan yuridis formal dari hukum modern, sehingga pelantikan Tumenggung terpilih dilaksanakan di kecamatan terdekat yang dilantik oleh seorang camat atau pejabat yang terkait dengan hukum moderen. Feneomena demikian sesungguhnya merupakan potret akulturatif antara budaya hukum orang rimba dengan orang luar atau disebut dengan hukum modern.

Berdasarkan fenomena diatas, pergumulan interaksi Islam rimba dengan Islam perkotaan merupakan sebuah pergumulan panjang dan mengalami tantangan besar di satu sisi sekaligus mempunyai peluang besar dalam dinamika keberagaman suatu agama pada sisi yang lain. Peluang dan tantangan yang terjadi dalam Islam rimba merupakan akibat interaksi dengan Islam moderen yang sulit dipisahkan sebagai satu kesatuan dalam tatanan masyarakat. Tidak ada hukum yang lengkap yang mengatur manusia tertentu dengan pola kesadaran yang statis, namun dalam setiap hukum terkait dengan kesadaran hukum yang tumbuh berkembang diantara manusia tersebut selalu terjadi upaya mendominasi dan didominasi. Hukum atau Islam rimba dan hukum modern dalam komunitas rimba di bukit duabelas (TNBD) nampaknya sulit disatukan dalam suatu wadah keberagaman tertentu, sehingga yang memungkinkan sesuai perkembangan sosial masyarakat, baik masyarakat rimba maupun masyarakat modern adalah terjadinya pergumulan panjang yang disatukan dengan bingkai pemberdayaan keberagaman rimba sebagai basis Islam rimba yang ada di Jambi, Indonesia. Islam rimba sebagai entitas yang bisa menarik perhatian dunia luar dari berbagai perspektif sebagai peluang besar bagi Islam nusantara atau Islam Indonesia khususnya yang berkembang di propinsi Jambi.

### **Kesimpulan**

Pergumulan Islam rimba dan Islam perkotaan di hutan lindung Taman Nasional Bukit Dua Belas (TNBD) propinsi Jambi merupakan Islam unik yang berbeda dengan umumnya Islam. Doktrin Islam rimba adalah mengenal sejarah kedatangan Islam dengan figur pembawa Islam yaitu Muhammad. Dalam praktiknya keberagamaannya Islam rimba sangat tergantung pada ajaran leluhur mereka tanpa mengetahui ajaran secara pasti sesuai Islam pada umumnya, seperti sholat dan ajaran lainnya. Pendek kata, Islam rimba mengalami pergumulan panjang dengan Islam perkotaan sehingga sangat tergantung pada ajaran yang mampu masuk dan mempengaruhi pada keberagaman orang rimba. Islam rimba adalah Islam asimilatif antara keberagaman orang rimba dengan orang modern atau perkotaan luar yang mempengaruhi orang rimba.

## Daftar Rujukan

- Catatan perjalanan penulis yang tidak dipublikasikan dari Rektorat pascasarjana IAIN STS Jambi menuju Taman Nasional Bukit Duabelas pada Kamis, 13 November 2013.
- Catatan diskusi dengan kelompok warsi pada 3 Desember 2013 di gedung rektorat IAIN STS Jambi.
- Catatan penulis yang tidak dipublikasikan dari ceramah WARSI di Rektorat IAIN STS Jambi dalam materi seputar Orang Rimba pada 16 November 2013.
- Catatan penulis dari diskusi kelompok berdasarkan penuturan dan respon Tumenggung Yenong secara tidak terstruktur pada 15 Desember 2013.
- Ceramah Rektor IAIN STS yang tidak dipublikasikan dalam SC Sosial Keagamaan pada November 2013 di Gedung Rektorat IAIN STS.
- Catatan penulis yang tidak dipublikasikan dengan tumenggung Yenong yang sedang melangun di Trap, suatu kawasan kekuasaan tumenggung Maritua pada 14 Desember 2013.
- Catatan diskusi penulis dengan WARSI di rektorat IAIN STS Jambi pada Desember 2013
- Dian Prihatini, 2007. Makalah "Kebudayaan Suku Anak Dalam". Fakultas Ilmu Sosial dan Ekonomi. Universitas Negeri Yogyakarta, Yogyakarta.
- Hamdani\_unja@yahoo.com (UNSAR), Suku Anak Dalam Jambi, dalam <http://delvinet.wordpress.com/2009/05/17/makalah-suku-anak-dalam-jambi/>, akses pada 5 Des. 2013
- Lihat Kebudayaan Indonesia dalam <http://kebudayaan.indonesia.net/id/culture/1071/suku-anak-dalam-jambi>, akses pada 5 Desember 2013.
- Manurung, Butet. 2012, Sokola Rimba, Insist Press, Yogyakarta.
- Paul Scholten: *Algemeen Deen*, Hlm. 166 N.V. Uitgeversmaatschappij W.E.J Tjeenk Willink 1954, Kutipan diambil dari buku Sudikno Mertokusumo, 1981, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, Cetakan Pertama, Edisi Pertama, Liberty, Yogyakarta, hlm. 2
- Soerjono Soekanto, 1982, *Kesadaran Hukum Dan Kepatuhan Hukum*, Edisi Pertama, CV. Rajawali, Jakarta, hlm. 152.
- Sudikno Mertokusumo, 1981, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, Cetakan Pertama, Edisi Pertama, Liberty, Yogyakarta, hlm. 3
- Soetomo, Muntholib, 1995, *Orang Rimbo: Kajian Struktural-Fungsional Masyarakat Terasing Di Makekal Provinsi Jambi*, Universitas Padjajaran, Bandung.
- Wawancara dengan Tumenggung Yenong di kawasan sungai Trap pada 14 Desember 2013.

Wawancara dengan Tumenggung Yenong di sungai Terap pada 24 Desember 2013

Wawancara dengan Depati Nglambo pada 16 Desember 2013

Wawancara dengan Theo, anggota WARSI pada 15 Desember 2013.

Wawancara dengan Depati Nglambo pada 30 Desember 2013

Wawancara dengan Depati Nglambo dalam sebuah trianggulasi menjelang keluar dari hutan pada 30 Desember 2013--

## MEMBANGUN PERSEPSI POSITIF ANTAR UMAT BERAGAMA: BELAJAR DARI PADANG DAN TANJUNGBALAI

Faisal, M.Ag.

Jurusan Perbandingan Agama IAIN Imam Bonjol Padang  
Jl. Prof. Mahmud Yunus Lubuk Lintah Padang  
*arsip.nasution@gmail.com*

**Abstrak:** *Kajian ini menunjukkan pentingnya bangunan persepsi yang positif dalam hubungan antar umat beragama. Konflik Melayu Muslim versus Cina Budhis di Tanjungbalai Sumatera Utara akhir Juli 2016 yang lalu menunjukkan bahwa bangsa ini belum sepenuhnya bisa menerima pluralitas agama sebagai realitas. Kajian ini menunjukkan bahwa tragedi Tanjungbalai tidak terjadi secara tiba-tiba, tetapi problem antara kedua umat beragama itu sudah terjadi jauh sebelumnya. Akibat persoalan yang tidak dituntaskan, isu berkembang dan membentuk persepsi negatif sehingga kemudian menjadi potensi laten yang meletup sewaktu-waktu. Sebaliknya, persepsi positif yang terbangun karena interaksi yang baik antar umat beragama, akan membangun kerukunan dan membentengi umat beragama dari berbagai isu dan potensi konflik, seperti yang terjadi pada umat Muslim dan Kristiani di Kota Padang*

**Kata Kunci:** Kerukunan, Konflik, Persepsi Positif, Persepsi Negatif

### Pendahuluan

Konflik Melayu Muslim *versus* Tionghoa Budhis di Tanjungbalai Asahan Sumatera Utara akhir Juli 2016 lalu, menjadi argumen kuat bahwa realitas pluralitas belum seutuhnya diterima semua elemen bangsa. Meletusnya konflik berlatar agama, apalagi disertai tindakan anarkis dan destruktif seperti pembakaran rumah ibadah, akan menyisakan trauma sejarah yang sangat mendalam. Tragedi itu tidak saja menjadi catatan yang sulit dihapus, tetapi juga berdampak panjang menjadi warisan referensi abadi tentang perlakuan buruk yang dialami sebuah komunitas oleh komunitas tertentu.

Tragedi Tanjungbalai seperti tragedi konflik beragama dimana-mana, sungguh tidak spontan dan berdiri sendiri. Jauh sebelumnya di Tanjungbalai, konflik antara Melayu Muslim *vs* Tionghoa Budhis sudah pernah terjadi. Berbagai faktor non agama disebut-sebut memiliki kontribusi besar dalam proses terjadinya konflik. Isu agama pada akhirnya tetap menjadi *triggerring factor*, pelatuk bagi meletusnya konflik yang lebih massif. Pola seperti ini juga umumnya mewarnai hampir setiap konflik sosial bernuansa agama.

Bila dirunut ke belakang, akan sulit dibantah adanya faktor persepsi negatif antar komunitas beragama yang terkonstruksi jauh sebelum konflik.

Persepsi negatif inilah yang menjadi potensi laten, persis ibarat api dalam sekam yang meski tak tampak membara di permukaan, tetapi menjalar menunggu potensi terbuka untuk menyala.

Persepsi terbangun melalui sejumlah proses dan dipengaruhi beberapa faktor. Demikian juga persepsi beragama, termasuk dalam mempersepsikan orang atau umat beragama lain oleh penganut agama yang berbeda. Agama sebagai institusi yang vital, strategis, aktual, sekaligus sensitif, maka bangunan persepsi yang positif dalam konteks hubungan antar umat beragama ini menjadi amat sangat urgen pula. Artinya, penanganan masalah hubungan antar agama tidak bisa dengan *symptomatic approach*, penyelesaian dampak dan akibatnya semata, jauh lebih mendasar adalah menyelesaikan akar persoalan yang sesungguhnya. Salah satunya adalah konstruksi persepsi yang mendasari perilaku hubungan personal maupun kolektif antar umat beragama.

Tulisan ini pada dasarnya diolah dari dua kasus yang terjadi baru-baru ini yang substansi persoalannya masih akan terus *up to date* di masyarakat plural. *Pertama*, kasus konflik Melayu Muslim *vs* Tionghoa Budhis di Tanjungbalai Sumatera Utara akhir Juli 2016 lalu, seperti ditulis pada bagian awal. *Kedua*, kasus kegiatan “Kebaktian Wilayah” umat Kristiani Kota Padang yang menjadi kontroversi bagi sebagian Muslim di Kota Padang. Di antara dampaknya adalah terjadi gangguan dan intimidasi fisik dan non fisik terkait penyelenggaraan kegiatan tersebut. Riset dilakukan untuk melihat bagaimana persepsi umat Kristiani yang *nota bene* sebagai “korban”, terhadap umat Muslim sebagai “pelaku”.

### **Persepsi Antar Umat Beragama**

Menurut Imam Tholkhah dalam Ahmad (2013), secara umum “kondisi kesehatan” kerukunan umat beragama dalam keadaan baik. Menurutnya, kondisi sehat itu dianalisis melalui persepsi, sikap, dan kerjasama umat beragama yang dinilai cukup baik. Meski demikian dalam pendekatan organisma, kondisi sehat itu bisa berubah suatu waktu menjadi sakit akibat berbagai “virus sosial”. Karenanya, perlu upaya pengobatan dan perawatan yang terus menerus agar tidak semakin parah. Artinya, upaya membangun persepsi positif antar umat beragama merupakan hal mutlak dalam mewujudkan kerukunan umat beragama.

Lebih lanjut menurut Imam Tholkhah, ada banyak faktor yang dapat memelihara kerukunan keagamaan agar tetap sehat, di antaranya pengembangan persepsi yang positif antar umat yang berbeda faham keagamaan. Persepsi positif ini menurutnya semacam *antibody*, ketahanan diri yang memang sudah melekat pada diri seseorang. Persepsi positif merupakan fitrah manusia sebagai makhluk sosial yang sama-sama ingin berteman dan hidup berkelompok. Meminjam teori Maslow, menurut Tholkhah dorongan internal yang positif ini muncul karena adanya kebutuhan dasar manusia untuk memperoleh rasa aman dan kasih sayang sesama manusia, yang diperkuat oleh motif atau keyakinan keagamaan yang mengajarkan hidup rukun dan damai.

Secara umum, persepsi juga disebut “pandangan, gambaran, atau anggapan” seseorang mengenai satu hal atau objek. Menurut Bimo Walgito (1978), persepsi “merupakan suatu proses yang didahului oleh penginderaan yaitu merupakan proses yang berwujud diterimanya stimulus oleh individu melalui alat indera atau juga disebut proses sensoris”. Slameto (2000) mendefinisikan persepsi sebagai proses menyangkut masuknya pesan atau informasi ke otak manusia. Melalui persepsi manusia terus menerus mengadakan hubungan dengan lingkungannya. Hubungan ini terjadi lewat indera penglihat, pendengar, peraba, perasa, dan pencium. Natawijaya (1978) menyebut bahwa setiap orang mempunyai persepsi berbeda pada suatu objek. Interpretasi seseorang terhadap sesuatu hal tergantung dari kemampuan, pengalaman, dan lain-lain. Persepsi mempunyai sifat subjektif, karena bergantung pada kemampuan dan keadaan masing-masing individu, sehingga akan ditafsirkan berbeda. Dengan demikian persepsi adalah proses perlakuan individu, pemberian tanggapan, arti, gambaran, atau penginterpretasian terhadap apa yang dilihat, didengar, atau dirasakan oleh indranya dalam bentuk sikap, pendapat, dan tingkah laku atau disebut sebagai perilaku individu.

Seperti yang dijelaskan di atas, bahwa persepsi tidak muncul secara spontan begitu saja, tetapi melalui proses dan dipengaruhi beberapa faktor. Menurut Dakir (1997) proses persepsi terbagi menjadi tiga tahapan yaitu (a) seleksi terhadap stimulus yang datang dari luar melalui indera, (b) interpretasi, yaitu proses pengorganisasian informasi, sehingga mempunyai arti bagi seseorang, dan (c) reaksi, yaitu tingkah laku akibat interpretasi. Menurut Rahmat (1985) dua faktor yang mempengaruhi persepsi yaitu (a) faktor fungsional, yang berasal dari kebutuhan, pengalaman masa lalu dan hal-hal lain yang termasuk apa yang disebut sebagai faktor-faktor personal. Hal yang menentukan persepsi bukan bentuk atau stimuli, tetapi karakteristik orang yang memberikan pada stimuli itu, dan (b) faktor struktural, yang berasal semata-mata dari sifat stimuli fisik dan efek-efek saraf yang ditimbulkannya pada sistem saraf individu. Sedangkan Toha (1983) menyatakan, dalam menelaah proses persepsi, fungsi persepsi sangat dipengaruhi tiga variabel (a) objek atau peristiwa yang dipahami, (b) lingkungan terjadinya persepsi, dan (c) orang-orang yang melakukan persepsi.

Terkait dengan umat beragama, maka persepsi dapat dipahami sebagai penilaian yang dalam hal ini terhadap kelompok agama lain, baik mengenai gambaran umumnya, masyarakatnya ataupun apa yang dilakukan oleh masyarakat agama lain bersangkutan. Karena itu menurut Ahmad (2013) konflik-konflik yang muncul antara pemeluk suatu agama dengan pemeluk agama lain, bisa berasal dari persepsi keliru atau pandangan buruk terhadap agama lain dan pemeluknya. Persepsi seperti ini muncul setelah individu melihat dan memberikan penilaian atas penganut agama lain yang dianggapnya merugikan agama atau komunitasnya. Karena itu menurut Ahmad (2013) persepsi sangat terkait dengan tindakan sosial yang muncul, sebab persepsi



mendahului tindakan. Dengan kata lain, persepsi biasanya mendorong lahirnya sikap atau bahkan tindakan.

### **Dari Persepsi Negatif Ke Amuk Massa; Belajar Dari Kasus Tanjungbalai**

Seperti yang dijelaskan pada bagian terdahulu, konflik Tanjungbalai bukanlah tragedi spontan dan tiba-tiba, tetapi jauh sebelumnya sudah pernah terjadi kasus yang melibatkan Melayu Muslim versus Cina Budhis. Peristiwa yang dikenal sebagai kasus konflik Patung Buddha Amitabha tersebut terjadi sepanjang tahun 2010 silam, yakni protes umat Muslim terhadap keberadaan patung Buddha yang terletak di puncak Vihara Tri Ratna Tanjungbalai.

Sejumlah kajian kasus tersebut menjelaskan bahwa umat Muslim meminta agar patung Buddha Amitabha tersebut diturunkan dan dipindahkan. Dalam laporan *Aliansi Sumut Bersatu Lahir untuk Merawat Pluralisme* yang ditulis Veryanto Sitohang dan Jenny Solin (2011) dijelaskan kronologi dan perkembangan kasus serta kaitannya dengan berbagai pihak dan kepentingan di Tanjungbalai. Dari berbagai sumber dapat disebut alasan pihak-pihak yang melakukan protes, paling tidak dapat ditarik kepada dua hal pokok yang mendorong tuntutan umat Muslim untuk menurunkan patung tersebut.

*Pertama*, keberadaan patung Buddha Amitabha tidak mencerminkan Kota Tanjungbalai sebagai Kota Umat Islam. Seperti disebut Irwansyah (2013) bahwa patung setinggi 6 meter yang berada di atas gedung lantai empat Vihara Tri Ratna itu justru seakan menjadi simbol kota bahkan membuat Vihara terlihat lebih menonjol dibandingkan Balai yang menjadi monumen Tanjungbalai yang terletak di timur laut berhadapan dengan Vihara Tri Ratna. Sehingga kapal-kapal yang masuk ke Tanjungbalai terlebih dahulu melihat Vihara Tri Ratna dibanding Balai yang merupakan simbol Kota Tanjungbalai tersebut. Ini membuat masyarakat kesal karena seolah-olah Vihara Tri Ratna telah menjadi simbol Kota Tanjungbalai, sebagai “Kota Cina”.

*Kedua*, posisi patung Buddha berada pada posisi kiblat sholat bagi masyarakat Muslim Desa Sei Nangka dan masyarakat Desa Jawi-Jawi yang berada di seberang Sungai Asahan, sehingga jika shalat mereka seolah-olah menghadap Vihara Tri Ratna dan Patung Buddha. Karenanya berkembang isu bahwa sholat menghadap vihara dan patung Buddha.

Atas desakan berbagai unsur umat Muslim, maka Walikota Tanjungbalai telah memprakarsai penandatanganan kesepakatan bersama pada tanggal 3 Agustus 2010. Prakarsa itu merupakan bagian dari tindak lanjut beberapa kali pertemuan Walikota dengan berbagai unsur, baik umat Muslim, Pemda, maupun Yayasan Vihara Tri Ratna. Intinya, sepakat memindahkan posisi patung Buddha ke tempat lain yang terhormat tanpa mengurangi kehormatan yang dilakukan oleh Pengurus Vihara.

Meski telah dicapai kesepakatan, namun tindak nyata dari isi kesepakatan itu ternyata tidak pernah dilakukan. Patung Buddha Amitabha tetap berdiri di Vihara Tri Ratna, meski protes dan tuntutan untuk merealisasikan kesepakatan

tersebut terus bergulir. Wisnu AJ (2015) menulis dalam *Kompasiana* berjudul “Benarkah Patung Budha di Tanjungbalai Akan Menjadi Bom Waktu?” Wisnu mempertanyakan apakah suatu saat bom waktu itu akan meledak dan melahirkan konflik horizontal agama di Kota Tanjungbalai. Ia mengutip tulisan Budi Agustono, seorang dosen Universitas Sumatera Utara di *Harian Waspada* Rabu 30 September 2015 yang mengatakan bahwa ketegangan agama di Tanjungbalai nampak tidak beriak namun sesungguhnya jika persoalan patung Budha tidak terselesaikan, akan menjadi bom waktu.

Berbagai kekhawatiran atas tidak tuntasnya persoalan patung Buddha tersebut disuarakan berbagai pihak. Kekesalan dan kemarahan warga Muslim dapat dilihat antara lain dapat dibaca pada tulisan Shohibul Anshor Siregar (2016) dalam *barutabu.top* berjudul “Pesan Tanjungbalai untuk Indonesia”. Antara lain ditulis:

“Tanjungbalai Budha. Begitu kata seorang senior saya. Pertemuan sungai Asahan dan sungai Silau, itulah Tanjungbalai. Di Tanjungbalai itu doeloe berdiri sebuah Balai yang menjelaskan identitas dan sejarah Tanjungbalai. Tahun 1980-an Tanjungbalai ini direklamasi. Di sana, di tempat doeloenya berdiri tegak dan kokoh sebuah balai sebagai simbol, kini sudah digantikan oleh sebuah patung Budha raksasa. Karena itu senior saya ini menyebut Tanjungbalai telah dirubah menjadi Tanjungbalai Budha”.

Kemudian di bagian lain tulisan dikaitkan dengan kasus patung berikut: “Walikota juga mengingatkan agar Pengurus Yayasan Vihara Tri Ratna sesegera mungkin menurunkan Patung Budha Amitabha sebagaimana disepakati dalam surat kesepakatan bersama. Tapi sayang kesepakatan itu tidak digubris. “Apa lu belani ama kita olang” begitulah ecek-eceknnya.”

Pernyataan di atas secara implisit berisi ketidaksenangan terhadap komunitas Tionghoa Budhis. Keadaan tidak kondusif ini pada gilirannya membentuk persepsi yang tidak baik kepada komunitas tersebut. Hal ini terlihat jelas pada bagian lagi tulisan Siregar di atas, sebagai berikut:

“Sordak angkat bicara keras di hadapan Gellok dan seluruh pengurus organisasinya dan para bigboss LSM yang hadir, juga lengkap dengan perangkat camera dan peralatan canggih lainnya. "Bicara apa kau? Kondusivitas? Kerukunan? Memang kau penjilat. Bagaimana mungkin kondusif dan rukun jika 0,2 % warga negara paling istimewa menguasai lebih dari 70 % lahan di Indonesia? Bagaimana kau bisa berfikir soal kerukunan dan kondusivitas jika kau susun perekonomianmu secara diskriminatif untuk mengistimewakan kedudukan 1 % minoritas warga untuk menguasai lebih dari 50 % kekayaan negara?"

Persepsi buruk sebagian umat Muslim terhadap etnis Cina atau Tionghoa muncul karena berbagai hal, seperti faktor ekonomi dan sebagainya. Kecemburuan sosial jelas tampak dalam kasus ini, seperti ditulis oleh Irwansyah (2013) berikut:

“Kesuksesan etnis Cina dalam berbisnis dan menguasai perekonomian terasa tak mungkin lagi diimbangi oleh penduduk asli yang beragama Islam. Pemilik kapal “Tongkang” hampir semuanya adalah orang Cina, hanya satu orang “Melayu” yang mempunyai kapal “Tongkang”, itupun saat ini hanya tinggal satu buah saja. Masyarakat muslim Tanjungbalai kebanyakan adalah orang bermarga, kakek-nenek mereka adalah orang Batak yang masuk Islam, sebutlah Irwansyah Sianipar pengusaha muda yang tinggal di Jl. Veteran, tidak berapa jauh dari Jl. Asahan Gg. Vihara, di mana Vihara Tri Ratna berada, ia mengatakan: dibanding terhadap agama Kristen bahwa kecemburuan terhadap agama Buddha lebih kuat akibat penguasaan orang Cina terhadap perekonomian hampir di segala bidang. Meskipun baru kali ini muncul persoalan—konflik Patung Buddha—antara umat Islam dengan penganut agama Buddha, tetapi sebenarnya “perasaan tidak senang dengan orang Cina” sudah terpendam sejak lama. Sementara itu penganut agama Kristen yang *notabene* orang Batak hubungan mereka dekat dengan masyarakat muslim di Tanjungbalai”.

Persepsi negatif yang terbangun tersebut pada akhirnya berkembang menjadi perilaku atau tindakan kekerasan. Itulah yang terjadi pada akhir Juli 2016 ketika sejumlah vihara dibakar massa. Dalam sebuah berita yang dimuat dalam situs *voo-islam.com* berjudul “Owww Ternyata Patung Budha Amitabha Ini Yang Bikin Mereka Ngamuk Kayak Orang Lapar” dimuat penjelasan Syahron Sirait, Ketua MUI Tanjungbalai, tentang pembakaran Vihara bukan hanya dipicu oleh protes warga Tionghoa atas suara adzan. Namun, banyak persoalan di Tanjungbalai yang harus diselesaikan terkait kehidupan umat beragama. Salah satunya, permintaan umat Islam terkait penurunan patung Buddha berukuran besar di Vihara Tri Ratna yang tak kunjung dilakukan semenjak 2010 silam. Padahal kesepakatan terkait hal tersebut sudah diatur oleh Muspida setempat. Syahron mengatakan, “Pemicu-pemicu yang lain kan belum ada yang terselesaikan. Itu patung semestinya diturunkan, sesuai dengan perjanjian. Tapi sampai sekarang tidak diturunkan.” Menurut Syahron, jika patung Buddha Amitabha itu diturunkan memungkinkan bisa menurunkan tingkat amarah umat Islam Tanjungbalai yang selama ini mengalami penekanan. “Kalau itu diturunkan, tensi amarah itu akan berkurang. Banyak masalah yang harus dibenahi di Tanjungbalai,” Menurutnya patung yang mentereng di tengah kota Tanjungbalai sangat mengganggu, dan tidak mencerminkan sebagai kota ulama.

Kajian di atas sekali lagi menegaskan bahwa persepsi negatif yang terus menerus terpelihara akan berubah menjadi tindakan dan menjadi bom waktu konflik terbuka.

### **Dari Persepsi Positif Ke Kerukunan: Pengalaman Muslim Dan Kristiani Kota Padang**

Seperti yang dijelaskan pada bagian terdahulu, bahwa akibat kontroversi kegiatan keagamaan “Kebaktian Wilayah” umat Kristiani (Katolik dan

Protestan) di Padang, terjadi beberapa peristiwa yang dinilai sebagai tindak kekerasan terhadap umat Kristiani. Terkait dengan itu, dilihat bagaimana persepsi mereka terhadap oknum umat Muslim yang ditengarai melakukan tindak kekerasan tersebut.

Berdasarkan data-data yang dihimpun, persepsi yang terbangun dalam diri umat Kristiani tentang toleransi umat Islam khususnya terkait kontroversi kegiatan Kebaktian Wilayah, dapat dikategorisasikan kepada 2 (dua) bentuk persepsi. Keduanya adalah, (1) persepsi positif, dan (2) persepsi negatif. Hal ini sesuai dengan pendapat Rahmat (2005) bahwa persepsi dapat dibagi menjadi dua bentuk, yakni persepsi positif dan persepsi negatif. Meski demikian, tampak persepsi positif lebih dominan dimiliki oleh informan dalam riset tersebut.

Persepsi positif antara lain berasal dari informan yang menyebut bahwa umat Islam dalam pandangannya sangat toleran dan bisa memahami apa yang menjadi kebutuhan beragama umat Kristiani. Salah seorang informan, WS (50 tahun) yang tinggal di pinggiran Kota Padang menjelaskan bahwa meski ia mengetahui adanya beberapa kasus yang mencuat terkait “Kebaktian Wilayah”, tetapi ia sendiri tidak mengalami halangan dan hambatan apapun terkait dengan kebebasan beribadahnya.

Menurut warga Padang etnis Jawa yang juga aktivis di Keuskupan Padang ini, ia bersama komunitas Katolik secara rutin melaksanakan beberapa kegiatan keagamaan yang sifatnya lokal di salah satu Rayon di Kota Padang, tempat dimana ia tinggal. Dalam pandangannya, umat Islam sebagai mayoritas di kawasan itu, cukup memberi kebebasan dan penghargaan kepada mereka dalam menjalankan ibadah-ibadah tersebut. Bahkan kegiatan tersebut cukup banyak dan bervariasi, seperti arisan bulanan, berbagi suka duka, do’a rosario, katekese umat, bulan kitab suci, dan masa advent. Ia menjelaskan tidak ada insiden apapun yang menunjukkan sikap ataupun praktek intoleransi umat Islam di kawasan tersebut.

Selain menunjukkan sikap toleran, umat Muslim di sekitarnya menurut WS juga sangat arif. Mereka bisa memaklumi kondisi tertentu yang jika tidak disikapi secara arif, akan memunculkan persoalan bagi umat Islam. WS mencontohkan ketika anak sulungnya meninggal dunia, dalam beberapa saat fasilitas umum seperti jalan yang dilewati sehari-hari oleh masyarakat, terpaksa ditutup karena digunakan untuk tempat duduk bagi para pelayat yang begitu banyak datang berbagi duka dan memberi doa. Akibat jalan ditutup, menurut WS masyarakat terpaksa harus melewati jalan melingkar di samping dan belakang rumahnya. Tetapi menurutnya tidak ada ada protes dan rasa keberatan warga Muslim, bahkan mereka turut memberi rasa simpati atas musibah yang dialami keluarganya tersebut. Ini menurut WS sebagai bukti bahwa toleransi beragama umat Islam di tempatnya cukup baik. Persepsinya terhadap umat Islam sangat positif.

Persepsi WS yang positif terhadap umat Islam ini, terbangun karena sikap yang ditunjukkan oleh umat Islam sesuai dengan apa yang dipahaminya sebagai sikap yang harus dimiliki umat beragama. Menurutnya, sebagai bagian

sah dari warga masyarakat dan warga negara, ia dan komunitas Katolik juga memiliki hak untuk melaksanakan kegiatan keagamaan, seperti yang diberikan negara kepada Muslim dan penganut agama lainnya. Karenanya, sangat pantas, patut dan seyogyanyalah masyarakat yang *nota bene* umat Islam sebagai mayoritas di lingkungannya memberi kesempatan untuk melaksanakan kegiatan ibadah dan keagamaan sebagaimana kebutuhan mereka sebagai umat Katolik. Menurut WS jikapun ada umat Katolik atau non Muslim lain yang mendapat perlakuan kurang simpatik dari masyarakat Muslim sekitar, hal itu bisa jadi lebih karena sikap kurang baik yang dilakukan oleh non Muslim sendiri. Misalnya, ketika mereka melakukan kegiatan keagamaan bersama, mereka tidak meminta izin tetangga yang bisa jadi terganggu karena adanya keramaian sehingga misalnya membuat akses jalan dan fasilitas umum terganggu.

Persepsi positif seperti yang ditunjukkan WS di atas, sejalan dengan Rahmat (2005) yang menyebut bahwa persepsi positif akan terbentuk pada diri individu, apabila objek yang dipersepsi sesuai dengan penghayatan dan dapat diterima secara rasional dan emosional oleh individu bersangkutan. Atau dengan kata lain, persepsi atau pandangan terhadap suatu objek dan menuju pada suatu keadaan dimana subjek yang mempersepsikan cenderung menerima objek yang ditangkap karena sesuai dengan pribadinya.

Menurut Irwanto (2002), setelah individu melakukan interaksi dengan obyek-obyek yang dipersepsikan maka hasil persepsi positif yang menggambarkan segala pengetahuan (tahu tidaknya atau kenal tidaknya) dan tanggapan yang diteruskan dengan upaya pemanfaatannya. Hal itu akan diteruskan dengan keaktifan atau menerima dan mendukung obyek yang dipersepsikan. Hal ini jugalah yang tampak dari sikap yang ditunjukkan oleh WS, yang selama ini sangat aktif dalam berbagai kegiatan masyarakat di lingkungannya yang *nota bene* mayoritas Muslim. Bahkan ia terlibat aktif dalam berbagai kegiatan kerukunan umat beragama, baik di lingkungan Katolik, maupun dalam wadah bersama lintas agama tingkat Provinsi. Ia juga tercatat sebagai salah seorang pendiri dan penggiat lembaga studi lintas agama yang cukup ternama di Sumatera Barat.

Persepsi positif juga diberikan oleh informan lain, S (45 tahun), warga Padang etnis Batak penganut Katolik yang tinggal di daerah perbatasan Kota Padang dengan Kabupaten Padang Pariaman. Di sekitar tempat tinggalnya meski masyarakat Muslim merupakan mayoritas, tetapi umat beragama lain, khususnya Katolik dan Protestan berbagai denominasi cukup banyak. Informan S yang berprofesi sebagai pedagang, melihat bahwa umat Islam di lingkungannya sangat bersikap toleran terhadap mereka yang memiliki keyakinan berbeda, seperti ia dan keluarganya yang menganut Katolik. Menurut S, mereka bisa melaksanakan berbagai kegiatan keagamaan dengan baik, termasuk “Kebaktian Wilayah” dan beberapa kegiatan lainnya. Selama ia berada di sana sejak sekitar 15 tahun lalu, belum ada halangan dan hambatan apapun dalam aktivitas keagamaannya. Menurutnyanya, semuanya berjalan dengan baik dan aman di tengah hubungan yang sangat baik pula dengan masyarakat Muslim.

Karena itu, S merasa tidak memiliki halangan untuk bersosialisasi dengan warga di lingkungannya, khususnya masyarakat Muslim. Ia terlibat aktif dalam berbagai kegiatan warga, seperti gotong royong dan sebagainya. Bahkan ia ingin dan bermaksud untuk menjadi anak suku Tanjung, salah satu suku di Minangkabau. Riset menunjukkan bahwa S seperti halnya juga WS lebih melihat bahwa respon yang kurang simpatik yang diterima oleh non Muslim bisa jadi karena mereka sebagai pendatang kurang bisa bersosialisasi, berkomunikasi dan berinteraksi dengan baik terhadap penduduk setempat. Sehingga menurutnya, bisa dipahami jika non Muslim yang *nota bene* pendatang tidak mendapat perlakuan baik dari mayoritas Muslim.

Pengalaman S di tengah komunitas Muslim sehingga ia bermaksud menjadi anak suku Minangkabau meski ia sendiri seorang Katolik, menunjukkan persepsinya tentang masyarakat Muslim sangat positif. Inilah yang tampaknya yang disebut Sobur (2003) bahwa persepsilah yang menuntun kita memilih suatu pesan dan mengabaikan pesan yang lain. Persepsi juga dapat mengubah perilaku seseorang, terhadap orang yang dipersepsi. Perilaku ataupun karakter S dengan etnis dan budaya Batak yang dikenal keras, karena persepsi positif terhadap lingkungan, bisa membuatnya ingin integrasi ke suku Minangkabau yang akan “mengubah” kulturenya menjadi Minang yang dikenal cukup lembut.

Persepsi positif terhadap Muslim dari kalangan penganut Kristen misalnya disampaikan salah seorang petinggi umat Kristen Sumatera Barat, Pendeta HS. Meski sebelum menjadi pendeta ia pernah menerima sikap kurang baik dari kalangan yang tidak simpatik kepada kegiatan keagamaan mereka, tetapi ia tetap memiliki persepsi positif terhadap umat Islam. Pengalaman dan hubungan baiknya dengan berbagai pihak dari kalangan Muslim selama ini, membangun persepsi positif terhadap Muslim. Adapun pihak-pihak yang kurang simpatik, menurutnya hanyalah sebagian kecil dari mereka yang belum menyadari pentingnya hidup rukun dan saling menghargai antar umat beragama.

Hal senada disampaikan tokoh Kristen Sumatera Barat, BBG jemaat salah satu gereja denominasi. Sebagai seorang yang puluhan tahun tinggal di Sumatera Barat dan 20 (dua puluh) tahun menjadi pelayan umat, ia sudah mencicipi asam garam kehidupan beragama, khususnya dalam konteks hubungan antar umat beragama di Sumatera Barat. Berbagai isu yang menerpa umat Kristen, terutama terkait isu Kristenisasi yang seringkali dituduhkan secara massif dan general kepada umat Kristiani (terutama oleh kalangan Muslim), sudah menjadi hal biasa baginya. Meski begitu, persepsi BBG kepada umat Islam secara umum sangat positif, meski menurutnya ada sebagian kecil kelompok Muslim yang berpaham keras, hal yang menurutnya terdapat pula di kalangan umat Kristiani.

BBG dikenal sangat dekat dengan umat Islam, baik tokoh maupun awam Muslim di lingkungannya. Ia melihat, bahwa seperti itulah mestinya sikap yang harus ditampilkan oleh umat beragama, sesuai tuntunan ajaran agama sendiri, maupun aturan pemerintah dengan berbagai regulasi untuk menata kehidupan

masyarakat plural. BBG melihat bahwa umat Islam di lingkungannya dan juga di daerah lain pada umumnya, menaati tuntunan itu. Inilah tampaknya yang membangun persepsi positifnya terhadap umat Muslim. Seperti yang disebutkan Robbins (2002) bahwa persepsi positif merupakan penilaian individu terhadap suatu objek atau informasi dengan pandangan yang positif atau sesuai dengan yang diharapkan dari objek yang dipersepsikan atau dari aturan yang ada.

Karena memiliki persepsi positif, maka seperti disebutkan di atas oleh Sobur (2003) bahwa persepsi menuntun seseorang untuk memilih suatu pesan dan mengabaikan pesan yang lain, serta dapat mengubah perilaku seseorang terhadap yang dipersepsi, maka BBG sebagaimana juga WS dari Katolik, sangat aktif dalam berbagai forum kerukunan dan kerjasama umat beragama, baik yang dilakukan oleh komunitas Kristen maupun lintas agama di Sumatera Barat. Seperti dikatakan Sobur, persepsi BBG yang baik terhadap umat Islam, telah mengabaikannya dari kesan buruk yang tentunya bisa saja banyak ia terima dari pengaduan jemaatnya.

Seperti disebutkan pada bagian awal, seorang individu belum tentu mempunyai persepsi yang sama dengan individu lain tentang suatu objek yang sama. Perbedaan ini menurut Mahmud (1990) bukan hanya ditentukan pada stimulusnya sendiri, tetapi juga pada latar belakang keadaan stimulus itu. Latar belakang dimaksud mencakup pengalaman-pengalaman sensoris, perasaan saat terjadinya suatu peristiwa, prasangka, keinginan, sikap, dan tujuan.

Arikunto dalam Ali (2004), menyatakan bahwa persepsi dipengaruhi faktor-faktor yaitu (1) ciri khas objek stimulus yang memberikan nilai bagi orang yang mempersiapkannya dan seberapa jauh objek tertentu dapat menyenangkan bagi seseorang, (2) faktor-faktor pribadi termasuk di dalamnya ciri khas individu, seperti taraf kecerdasan, minat, emosional dan lain sebagainya, (3) faktor pengaruh kelompok, artinya respon orang lain di lingkungannya dapat memberikan arah kesuatu tingkah laku, dan (4) faktor perbedaan latar belakang tingkah laku kultural (kebiasaan).

Menurut Walgito (2002), faktor-faktor yang berperan dalam persepsi adalah (1) objek yang dipersiapkan, yang menimbulkan stimulus, mengenai alat indera atau reseptor. Stimulus dapat datang dari luar individu yang mempersiapkannya tetapi juga dapat datang dari dalam individu yang bersangkutan yang langsung mengenai syaraf yang bekerja sebagai reseptor, (2) alat indera, syaraf, dan pusat susunan syaraf. Alat indera atau reseptor merupakan alat untuk menerima stimulus di samping itu juga harus ada syaraf sensoris sebagai alat untuk meneruskan stimulus yang diterima reseptor ke pusat susunan syaraf yaitu otak sebagai pusat kesadaran, dan (3) perhatian, untuk menyadari atau mengadakan persepsi diperlukan perhatian sebagai langkah pertama sebagai suatu persiapan dalam rangka mengadakan persepsi. Perhatian merupakan pemusatan atau konsentrasi dari seluruh aktivitas individu yang ditunjukkan kepada sesuatu atau sekumpulan objek.

Persepsi positif yang dimiliki oleh informan, amat sangat terkait dengan latar belakang individu, seperti disebutkan Mahmud (1990) di atas. Informan

WS yang memiliki persepsi positif terhadap praktek toleransi umat Islam terkait dengan kegiatan Kebaktian Wilayah, selama ini memiliki pengalaman cukup kaya dalam interaksi dan komunikasi, bahkan berkolaborasi dalam berbagai kegiatan sosial keagamaan dengan umat Islam. Intensitas komunikasi, relasi, dan kolaborasi ini kemudian menyingkirkan prasangka negatif terhadap Muslim, dan memunculkan keinginan untuk membangun hubungan yang baik. Inilah yang yang disebut Mahmud seperti dijelaskan di atas.

Selain terkait latar belakang, persepsi juga dipengaruhi oleh beberapa faktor, seperti disebut Arikunto dalam Ali (2004), yakni antara lain, (1) ciri khas objek stimulus yang memberikan nilai bagi orang yang mempersiapkannya dan seberapa jauh objek tertentu dapat menyenangkan bagi seseorang, (2) faktor-faktor pribadi termasuk di dalamnya ciri khas individu, seperti taraf kecerdasan, minat, emosional dan lain sebagainya, (3) faktor pengaruh kelompok, artinya respon orang lain di lingkungannya dapat memberikan arah sesuatu tingkah laku, dan (4) faktor perbedaan latar belakang tingkah laku kultural (kebiasaan). Hal ini tampak pada persepsi positif yang diberikan BBG yang dikenal dekat dengan komunitas Muslim, bahkan beliau dipercaya sebagai Pengurus RT di wilayahnya. Ia juga dikenal sehari-hari sebagai tokoh yang humoris, fleksibel, humanis, dan familier, mudah bergaul dengan siapa saja.

Pengaruh kelompok yang disebut oleh Arikunto juga tampak jelas dalam diri BBG, bahwa faktor pengaruh kelompok di lingkungan sangat mempengaruhi persepsi. Seperti disebutkan di atas, BBG mendapat kepercayaan masyarakat untuk menjadi Pengurus RT di lingkungannya. Dampak yang diterima dari kepercayaan ini, bukan saja terhadap BBG dan keluarga, tetapi juga komunitas Kristen yang cenderung tidak mendapat halangan dalam melakukan kegiatan keagamaan di wilayahnya. Dengan demikian tampak bahwa terdapat persepsi timbal balik antara subjek dengan objek dalam cara menyikapi antara satu dengan yang lainnya.

Faktor latar belakang yang disebutkan oleh Arikunto juga tampak pada respon yang diberikan BBG. Meski ia berasal dari etnis Batak yang dikenal keras dan “blak-blakan”, terus terang dan terkesan kurang santun, tetapi ia sudah tinggal puluhan tahun di Sumatera Barat. Karena itu, selain fasih berbahasa Minangkabau, BBG juga dalam berbagai hal sudah merasa seperti orang Minang. Dalam komunikasi sehari-hari, ia sering mengutip falsafah Minang, seperti pepatah-petitih atau adagium Minang untuk menjelaskan sesuatu. Bahkan dalam hal-hal tertentu BBG sudah seperti orang Minang, seperti basa basi dalam bertindak dan berbicara, memahami dan mempraktekkan *kato mandaki*, *malereang*, dan *manurun*, dan sebagainya. Pendek kata tampaknya BBG sudah menganggap Sumatera Barat yang mayoritas Muslim seperti tanah tumpah darahnya sendiri. Karena itu, meski ia tidak menyangkal ketidaknyamanan sebagian penganut Kristen dalam kebebasan beribadah, namun ia menganggapnya sebagai realitas yang bukan untuk dipersepsi buruk, tetapi harus diupayakan untuk diperbaiki sehingga terbangun dan terjalin kerukunan umat beragama.



Terbentuknya persepsi positif seperti ditunjukkan sebagian besar informan, didasari oleh beberapa tahapan. Hal ini relevan dengan Miftah Toha (2003) yang menyebut bahwa proses terbentuknya persepsi didasari oleh beberapa tahapan.

*Pertama*, stimulus atau rangsangan yang hadir dari lingkungannya. Dalam tahapan ini, jelas tampak bahwa informan yang memiliki persepsi positif diawali pertama kali oleh stimulus atau rangsangan yang hadir di lingkungannya. Informan WS misalnya, sejak awal berada di Padang sudah memiliki rekan-rekan dari kalangan Muslim yang memperoleh simpati beliau, khususnya dalam bidang kehidupan antar umat beragama. Seperti yang disebutkan di atas, sejak awal berada di Padang, WS bersama beberapa rekan lintas agama, termasuk Muslim, memelopori pusat kajian lintas etnis dan agama. Lembaga ini beberapa kali melakukan kegiatan bersama ormas dan lembaga Islam di Padang. Dengan demikian, stimulus atau rangsangan yang hadir dari lingkungan WS sejak awal sudah menggiringnya ke arah persepsi positif. Karena itu, meski ada hal-hal negatif dalam hubungan Muslim-non Muslim, tetapi kesan pertama yang berupa stimulus awal yang baik, bisa mengimbangi kesan yang datang kemudian.

Demikian pula yang terjadi pada BBG yang sejak awal berada di Padang sebagai mahasiswa salah satu perguruan tinggi swasta, ia sudah terlibat aktif dalam organisasi mahasiswa, bahkan mendapat kepercayaan sebagai salah seorang pimpinan pada senat mahasiswa perguruan tinggi tersebut. Meski seorang Kristen dengan latar belakang etnis Batak, tetapi ia mendapat sikap dan perlakuan yang baik dari rekan-rekan mahasiswa yang umumnya Muslim. Stimulus atau rangsangan yang baik ini, kemudian mendapat respon balik yang baik pula dari BBG. Hal ini berlanjut terus hingga kemudian ia banyak terlibat interaksi dan komunikasi serta kolaborasi dalam berbagai kegiatan dengan umat Muslim, baik di lingkungannya maupun dalam kedudukannya sebagai tokoh senior Gereja.

Apa yang dialami S, penganut Katolik yang juga memiliki persepsi positif terhadap umat Muslim, ketika awal-awal berada di Padang sangat mempengaruhi persepinya kemudian terhadap umat Muslim. Menurutnya, ketika ia sampai di Padang dan tinggal bersama saudaranya, ia mendapat perlakuan yang sangat baik dari tetangga dan masyarakat sekitar yang umumnya Muslim. Ia ditegur sapa, diajak ikut serta ronda, gotong royong, dan sebagainya, yang membuat ia tidak merasa asing dan dikucilkan oleh masyarakat Muslim. Stimulus ini kemudian melahirkan persepsi yang baik di masa berikutnya. Bahkan seperti yang diungkapkan pada bagian terdahulu, S justru ingin menjadi anak suku Tanjung, meski ia tetap sebagai seorang Katolik bersama keluarganya.

*Kedua*, registrasi, dimana menurut Toha, dalam proses registrasi ini, suatu gejala yang nampak adalah mekanisme fisik yang berupa penginderaan dan syarat seseorang berpengaruh melalui alat indera yang dimilikinya. Seseorang

dapat mendengarkan atau melihat informasi yang terkirim kepadanya, kemudian mendaftarkan semua informasi yang terkirim itu.

Apa yang disebut Toha ini, terlihat dari proses terbentuknya persepsi para informan yang memiliki persepsi positif terhadap umat Muslim Kota Padang terkait dengan kontroversi kegiatan Kebaktian Wilayah. Informan WS misalnya, bahwa kegiatan lintas agama yang beliau gagas yang -terutama masa-masa awal- mendapat sambutan baik, sehingga sambutan ini “terdaftar” dalam memorinya. Dalam keterlibatannya dalam berbagai forum kerukunan dan hubungan antar agama, WS mendengar dan melihat respon positif dari umat Islam yang tentunya menjadi koleksi memorinya. Ini kemudian membentuk persepsi positifnya hingga saat ini.

Demikian pula berbagai informasi yang diterima informan BBG dalam keterlibatan aktifnya dalam berbagai lembaga kerukunan dan hubungan antar agama, terkumpul dalam memori yang kemudian menggiring persepsinya kepada penilaian positif terhadap umat Muslim Kota Padang.

*Ketiga*, interpretasi, menurut Toha, interpretasi merupakan suatu aspek kognitif dari persepsi yang sangat penting yaitu proses memberikan arti kepada stimulus yang diterimanya. Proses interpretasi bergantung pada cara pendalaman, motivasi, dan kepribadian seseorang. Interpretasi ini juga tampak menggiring para informan yang memiliki persepsi positif, baik WS, BBG, maupun S. Kepribadian mereka yang cenderung terbuka, mudah bergaul, humoris, dan familiar, selaras dengan dan membentuk interpretasinya yang sangat baik dan kemudian membangun persepsi yang positif terhadap umat Islam.

## **Penutup**

Kajian ini menunjukkan bahwa persepsi yang terkonstruksi dalam diri seorang pemeluk agama terhadap pemeluk agama lain, akan membangun perilaku dan tindakannya, baik positif maupun negatif. Persepsi positif akan membangun terciptanya kerukunan antar umat beragama, sedangkan persepsi negatif akan melahirkan tindakan-tindakan destruktif yang akan menghancurkan sendi-sendi kerukunan dalam masyarakat yang pluralis.

Persepsi positif maupun negatif tidak muncul begitu saja, tetapi terbangun dari proses panjang, dari pengalaman pribadi dalam berinteraksi dengan objek yang dipersepsi. Terkait dengan kerukunan antar umat beragama, maka hendaknya setiap umat beragama harus menunjukkan sikap toleran dan tidak menimbulkan problem yang menciderai hubungan antar komunitas umat beragama.

Untuk itu, sangat dibutuhkan kebersamaan lintas umat beragama yang bisa membangun persepsi positif sekaligus membendung lahirnya persepsi negatif. Hendaknya tokoh-tokoh lintas umat beragama berupaya untuk menjembatani komunikasi dan interaksi positif antar umat beragama, sehingga hubungan yang terbangun baik akan mampu menjadi tameng yang

menghindarkan umat beragama dari berbagai isu dan terlebih-lebih konflik, baik laten maupun terbuka.

## References

- A.J., Wisnu. (2015). Benarkah Patung Budha di Tanjung Balai Akan Menjadi Bom Waktu? [http://www.kompasiana.com/wisnuandangiaya/benarkah-patung-budha-di-tanjung-balai-akan-menjadi-bom-waktu\\_561e0562f59673cb06c353c5](http://www.kompasiana.com/wisnuandangiaya/benarkah-patung-budha-di-tanjung-balai-akan-menjadi-bom-waktu_561e0562f59673cb06c353c5)
- Abdullah, M.Amin. (1993). “Dialog Peradaban Menghadapi Era Postmodernisme, Sebuah Tinjauan Filosofis Religius”, dalam *al-Jamiah Journal of Islamic Studies*, No. 53 Tahun 1993.
- Ali, Mursyid (ed.). (2001). *Konflik Sosial Demokrasi dan Rekonsiliasi Menurut Perspektif Agama-agama*. Jakarta: BPPA Depag RI.
- Ali, Mursyid (ed.). (2001). *Problema Komunikasi Antar Umat Beragama*. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Depag RI.
- Amin, Nasihun. (2001). “Toward Pluralistic Religious Life in Indonesia” dalam *Jurnal Ihya ‘Ulum al-Din*, Volume 3, Number 2, December 2001.
- Bagir, Zainal Abidin, dkk. (2013). *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2012*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies.
- Balitbang Agama & Diklat Keagamaan. (2003). *Konflik Sosial Bernuansa Agama di Indonesia*, Seri I-II. Jakarta: Depag RI.
- BBC. (2016). Amuk massa di Tanjung Balai, Vihara dan Kelenteng Dibakar. Diakses dari [http://www.bbc.com/indonesia/berita\\_indonesia/2016/07/160730\\_indonesia\\_rusuh\\_tanjung\\_balai](http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/07/160730_indonesia_rusuh_tanjung_balai)
- Coward, Harold. (1996). *Pluralisme Tantangan Bagi Agama-Agama*, terjemah Bosco Carvalo Yogyakarta: Kanisius.
- Dakir, *Dasar-dasar Psikologi*. (1997). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Faturachman. (1993). *Laporan Penelitian Prasangka dan Permusuhan Antar Kelompok*. Yogyakarta: Fakultas Psikologi UGM.
- Hasani, Ismail dan Bonar Tigor Naipospos (Editor). (2011) *Negara Menyangkal, Kondisi Kebebasan Beragama/berkeyakinan di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- Irwansyah. (2013). *Potensi Keretakan Hubungan Sosial Muslim-Buddhis (Kasus Konflik Patung Buddha di Kota Tanjungbalai Sumatera Utara)*. *Jurnal “Analisa”* Volume 20 Nomor 02 Desember 2013.
- Irwanto. (2002). *Psikologi Umum* (Buku Panduan Mahasiswa). Jakarta : PT. Prehallindo.
- Isa, Ahmadi. (2001). “Pluralisme, Konflik dan Perdamaian,” dalam *Jurnal Himmah*, Vol. 3 No. 05 Edisi Oktober-November 2001.
- Keraf, A. Sonny. (1997) “Masyarakat Majemuk dan Politik Kebudayaan” dalam *Prisma*, No. 4 Tahun XXXVI, April-Mei 1997.

- Natawijaya, Rohman. (1978). *Penyuluban di Sekolah*. Medan.
- Nugroho, Heru. (1997) "Dekonstruksi Wacana SARA Negara dan Implikasinya Terhadap Kemajemukan Masyarakat Indonesia" dalam *JSP Jurnal Ilmu Sosial & Ilmu Politik*, Vol. 1 No. 2, Nopember 1997.
- Padang, Ferry Wira, dkk. (2011). *Laporan Pemantauan Potret Kehidupan Beragama di Sumatera Utara*. Medan: Aliansi Sumut Bersatu.
- Pannikar, Raimundo. (1994). *Dialog Intra Religius*. Yogyakarta: Kanisius.
- Rahman, Budhy Munawar. (2001). *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina.
- Rahmat, Jalaluddin. (1985). *Psikologi Komunikasi*. Bandung: CV Radja Karya.
- Shihab, Alwi, (1998). *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan.
- Slameto. (2000). *Belajar dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya*. Bandung: PT Rineka Cipta.
- Stokhof, W.A.L. dan Murni Jamal (Redaktur). (2003). *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini*. Leiden-Jakarta: INIS dan PBB.
- Sumartana, Th. (1998). "Sara: an Unfinished Process of National Integration" dalam Djam'annuri (ed.), *Religions in Indonesian Context*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- Thoaha, Miftah. (1983). *Kepemimpinan dalam Manajemen*. Jakarta: Rajawali.
- Tilley, Terrence W. (1996). *Postmodern Theologies and Religious Diversity*. Maryknoll: Orbis Book.
- Wahid, Yenny Zannuba, dkk. (2013). *Laporan Tabunan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan dan Intoleransi 2013*. Jakarta The Wahid Institute.
- Walgito, Bimo. (1978). *Psikologi Sosial Suatu Pengantar*. Yogyakarta: CV Andi Offset.

## **NARASI ISLAM DALAM REPERTOAR PERLAWANAN PETANI ATAS TANAH PTPN VII DI DESA RENGAS PAYARAMAN OGAN ILIR SUMATERA SELATAN**

Syawaluddin  
UIN Raden Fatah Palembang

### **A. Latar Belakang**

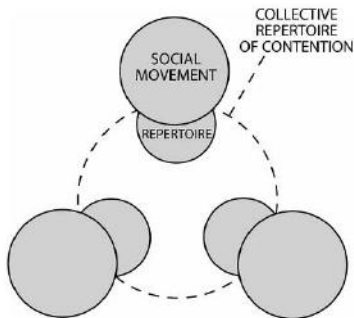
Penomena perlawanan petani Rengas dengan repertoar merupakan kasus yang memiliki kekhasan sendiri yang berbeda dengan bentuk perlawanan petani sejenis. Perlawanan yang biasa dilakukan petani umumnya akibat dari sistem yang berkompetisi, reaksi dan proaksi. Sementara bentuk perlawanan repertoar yang dilakukan petani Rengas terjadi dari tahun 1981-2010 secara khusus menjelaskan konflik agraria antara petani versus PTPN VII Unit Usaha Cinta Manis tidak sekedar bagian realitas konflik struktural bersumber dari kepentingan ekonomi dan pembangunan tetapi ada kenyataan yang perlu diperjelas yakni suatu kondisi pergeseran strategi perlawanan petani secara dinamis dan menunjukkan kontentasi beridentitas. Hal menarik lainnya adalah sering ditemukan *narasi-narasi Islam* menjadi pengikat solidaritas gerakan perlawanan.

### **B. Kajian Teoritik**

Hasil pengkajian data di lapangan ditemukan tiga elemen utama saling terkait yang mendorong taktik repertoar yakni kontentasi, identitas perlawanan dan intensitas perlawanan. Ketiga elemen tersebut terhubungkan dengan struktur peluang politik dan proses politik, mobilisasi, dan pemingkalian kolektif. Tindakan kolektif perlawanan dengan repertoar diposisikan sebagai tindakan gerakan, sebab tiga unsur utama setiap gerakan adalah kampanye, *repertoire of contension* dan *WUNC Display*. Tindakan tersebut dilakukan terus menerus sampai tujuan dan hasil perlawanan gerakan tercapai. Sementara dalam setiap gerakan yang melakukan perlawanan ada repertoar dan setiap repertoar selalu diikuti dengan strategi dan taktik.

Perubahan terus terjadi didalam repertoar, strategi, taktik, aktor, capaian tujuan agar hasil yang dicapai sesuai dengan tujuan perlawanan agar tetap berlanjut. Kontinuitas perlawanan merupakan episode penting untuk sampai pada *reperoire of contention*, sebab sangat mempengaruhi interaksi pertentangan

dengan pihak lawan yang lebih kuat dan proses internal yang terhubungkan dengan taktik repertoar<sup>199</sup>. Menurut Tilly repertoire adalah sebagai berikut: *Repertoire exists initially at the level of a specific group, where it describes the available means of contention for that group. However, as 'similar groups generally have similar repertoires, we can speak more loosely of a general repertoire that is available for contention to the population of a time and place'*<sup>200</sup>.



Sumber : Brett Role : Social Movement Studies, Vol. 4, No. 1, 65–74, May 2005

Bahkan Tilly menegaskan kembali konsep inti dari Repertoire yakni ; *Innovation at the margins is the most accepted account of change, proposing that contenders 'generally innovate at the perimeter of the existing repertoire rather than breaking entirely with old way'*<sup>201</sup>.

Bertemunya gerakan sosial dan repertoire karena adanya alat perlawanan yakni klaim terhadap hak atas sesuatu. Menurut Tilly klaim merupakan properti dari repertoar:

*Hewhole set of means [a group] has formaking claims of different kinds on different individuals or groups*<sup>202</sup>. Selanjutnya Tilly menjelaskan kembali bahwa “ *Repertoire exists initially at the level of a specific group, where it describes the available means of contention for that group. However, as 'similar groups generally have similar epertoires, we can speak more loosely of a general repertoire that is available for contention to the population of a time and place'*”<sup>203</sup>.

Meskipun klaim bisa saja di lakukan oleh kelompok dalam ranah perlawanan aksi kolektif, tetapi hal tersebut hanya tindakan perlawanan yang bisa menjadi gerakan perlawanan, sepanjang klaim tersebut menjadi tujuan bersama dan mengikat identitas perlawanan. Selain klaim dan identitas perlawanan sebagai properti *repertoire of contention*, ada unsur lain yang berfungsi

<sup>199</sup> Charles Tilly, *The Contentious French* (Cambridge, MA: Harvard University Press) , 1986: 4

<sup>200</sup> Ibid.

<sup>201</sup> Charles Tilly, *Contentious repertoires in Great Britain, 1758-1834*, in: M. Traugott (Ed.) *Repertoires and Cycles of Collective Action* (Durham, NC: Duke University Press). 1995: 28

<sup>202</sup> Ibid.

<sup>203</sup> Ibid:4-5

menghubungkan antar properti repertoar yakni perlawanan dinyatakan secara terang-terangan dan umum.

*The unit of analysis is generally the collective action event, which is defined using three criteria: the event must be collective, involving more than one person; the actors must be making a claim or expressing a grievance either to change or preserve the system; and the event must be public*<sup>204</sup>.

Repertoar terbangun dengan kuat dan bisa menjadi kohensi sosial yang terpelihara baik dalam komitmen gerakan yang mampu merubah aksi kolektif ke aksi gerakan petani Rengas baik itu dari segi organisasi terstruktur dan tidak terstruktur, strategi gerakan, dan kontentasi. Didalam perubahan tersebut warna kepentingan, kepercayaan, organisasi, kepemimpinan, ideologi keyakinan dan kemampuan masing-masing memberikan kontribusi nyata dalam perubahan identitas perjuangan. Ini terlihat pada elemen dasar perlawanan yang bersumber dari kenyataan ketidakadilan dan ancaman hilangnya sumber ekonomi.

Epinomena munculnya kesadaran meneruskan aksi-aksi perlawanan dan membangun kekuatan perlawanan dengan identitas gerakan perlawanan petani adalah bentuk menjaga dan memelihara nafas perlawanan terhadap pihak yang lebih kuat. Berbagai aksi-aksi perlawanan seperti aksi protes, demonstrasi massa, menduduki kantor DPRD selalu terhubung dengan narasi-Islam sebagai kekuatan “ideologis” dan solidaritas gerakan. Narasi Islam tersebut bukan dalam bentuk suatu ajaran ritualitas tetapi lebih ke suatu cara seorang Muslim merelakan kehidupannya kepada Allah SWT agar diberikan kekuatan merubah sesuatu sebut saja kalimat ***Allahu Akbar yang disertai dengan kata-kata Urang diri tak urung walau sejengkal*** (Allahu Akbar kita orang tidak akan mundur meski sejengkal)

Menurut Tilly dinamika aksi-aksi perlawanan ditentukan oleh beberapa kondisi diantaranya;

1. Kondisi interest
2. Kondisi pembentukan claim
3. Kondisi Isu
4. Kondisi Irregulasi dari aksi dan taktik yang membentuk series
5. Kondisi pelaku aksi
6. Kondisi Pemerintahan
7. Kondisi Politik
8. Dukungan dan Jaringan
9. Kondisi Gerakan Sosial
10. Organisasi dan Gerakan
11. Ideologis

Tilly berpendapat bahwa repertoar sebuah gerakan juga dapat dipengaruhi oleh sumber daya budaya, keterampilan, dan rasa keadilan dari

---

<sup>204</sup> Ibid: 15–42.

partisipannya<sup>205</sup>. Menurut Tilly *repertoire of contentious* muncul akibat dari adanya kekuatan ideologis. Sebab bisa mengikat posisi elektrik *repertoire contentious*. Bahkan “keyakinan atau ideologi” adalah bagian yang menyatu dan menghubungkan kerja interaksi pertentangan dalam gerakan perlawanan. Ideologi menjadi energi *repertoar* untuk tetap dalam kondisi episode perlawanan.

Tindakan perlawanan petani Rengas secara elektrik terorganisir melalui solidaritas dan ideologi yang menyatu di dalam gerakan selanjutnya terwujud dalam tindakan perlawanan yang berkelanjutan. Hal ini menjadi bagian dari *repertoire contention*.

Interpretasi terhadap kondisi, kemampuan dan kekuatan gerakan sangat mempengaruhi *performance repertoire of contentious*.

*a broad correlation between the rhythm of state making and the rhythm of rebellion will leave open many alternative interpretations of the interest, opportunities, and organizations at work*”<sup>206</sup>.

Kemampuan interpretasi dari aktor-aktor perlawanan membuka peluang alternatif tindakan yang memanfaatkan kerja dari *interest, opportunity* dan *organization*. Ini berarti banyak alternatif bentuk perlawanan yang bisa menjadi berkelanjutan dan cara melakukan hubungan pertentangan dengan lawan yang lebih kuat. Interpretasi itu sendiri merupakan suatu metode pemahaman yang berguna mengaktivasi kerja dari model mobilisasi sumberdaya aksi kolektif, sebab mengkorelasikan irama kerja dari aksi perlawanan<sup>207</sup>. Tilly berpandangan bahwa:

*Theorists of contentious politics have used the concept of repertoires of contention as part of a larger framework for analyzing differences in types of contention in particular historical periods and identifying the factors that lead to new and innovative forms of collective action*”<sup>208</sup>.

Berdasarkan alasan tersebut, maka yang dimaksud dengan “gerakan sosial” dalam studi ini menunjuk pada “gerakan petani” yakni sebagai gerakan sosial terdiri atas aktor petani dan non petani yang mbingkai isu atau mengusung agenda perubahan tatanan agraria dengan basis massa utamanya adalah petani<sup>209</sup>. Dari posisi dimaksud juga dapat dipahami bahwa;

1. Gerakan petani adalah suatu bentuk gerakan sosial yang mengusung agenda perubahan norma (struktural) dan nilai (kultural) agraria;

---

<sup>205</sup> Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*. New York: Random House, 1978: 153-159.

<sup>206</sup> Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, The Universitas of Michigan, 1978: 234

<sup>207</sup> McAdam, *Recruitment to High-Risk Activism: The Case of Freedom Summer*. *American Journal of Sociology*, 1986, vol, 92, 64–90

<sup>208</sup> Verta Taylor and Nella Van Dyke, “Get up, Stand up”: *Tactical repertoires of Social Movements*, *The Blackwell Companion to Social Movements* Edited by David A. Snow, Sarah A. Soule, Hanspeter Kriesi Copyright © 2004 Blackwell Publishing Ltd, 2004: 271.

<sup>209</sup> Bagian dalam tulisan ini diadopsi dari beberapa sumber Noer Fauzi, *Tanah Sebagai Syarat Hidup Masyarakat*, 2010, Mohamad Shohibuddin, *Sketsa Perkembangan Reforma Agraria dan Studi Agraria*, 2012, Anto Sangaji, *Kapitalisme dan Produksi Ruang*, 2011.



2. Gerakan petani hanya dilakukan oleh aktor-aktor petani.

Pemetaan teori gerakan sosial diperlukan, sebab begitu banyak ahli dari berbagai aliran dan dalam rentang waktu yang berbeda. Dalam khasanah gerakan sosial yang berkembang di Barat, banyak sekali perspektif yang menganalisis kemunculan gerakan sosial. Menurut Singh paling tidak ada empat perspektif atau pendekatan di dalam memahami terjadinya gerakan-gerakan sosial diantaranya<sup>210</sup>.

### Konsepsi Gerakan Sosial

Perspektif Gerakan Sosial	Pendukung dan Cara Memahami Gerakan Sosial
Tindakan Kolektif	Tarrow (1998) Ada empat cara memahami gerakan sosial 1. Perspektif perilaku kolektif ( <i>collective behavior</i> ), 2. Mobilisasi sumber daya ( <i>resource mobilization</i> ), 3. Proses politik ( <i>political process</i> ) dan 4. Gerakan sosial baru ( <i>new social movements</i> ).
Proses Politik	McAdam (1982, 1989, 1998), Peter Eisinger (1973), Jenkins dan Perrow (1977), Ada tiga cara memahami gerakan sosial. 1. Mobilisasi sumberdaya ( <i>resource mobilization</i> ), 2. Peluang politik ( <i>political opportunities</i> ) dan 3. Proses pembingkaihan ( <i>framing process</i> ).
Gerakan Sosial Baru	Canel, (1997) Alain Touraine (1977-1981), Claus Offe (1985), Laclau dan Mouffe (1985), Melucci (1982,1989,1996), Ada dua cara memahami gerakan sosial 1. Mobilisasi 2. Gerakan Sosial Baru
Mobilisasi Sumber Daya	Charles Tilly (1978) Zald dan Ash (1966), McCarthy dan Zald (1977), Anthony Oberschall (1973, 1978), Ada tiga cara memahami gerakan sosial : 1. Mobilisasi 2. Peluang Politik 3. Proses Politik
Repertoire	Charles Tilly (1978), Tarrow (1989, 1998). Ada cara lain menganalisis tindakan kolektif dan gerakan sosial : 1. Tindakan kolektif perlawanan yang ada repertoarnya. 2. Ada alat ( <i>mean</i> ) atau sekumpulan alat yang digunakan sebagai strategi dan taktik 3. Terjadi serangkaian tindakan atau lingkaran protes secara umum atau secara khusus

Sumber: Charles Tilly (1978); Canel (1997), Tarrow (1998); della Porta dan Diani (1999); Singh (2001)<sup>211</sup>.

Dalam pemetaan teori gerakan sosial ini, peneliti menggunakan pandangan dan klasifikasi yang dikembangkan oleh Rajendra Singh untuk membuat peta teori gerakan sosial dalam penelitian ini

<sup>210</sup> Rajendra Singh, 2010, *lok-cit*, hal: 89-114

<sup>211</sup> Charles Tilly, *lok-cit*, 1978, hal: 56-57, Doug McAdam, , John D. McCarthy and Mayer N. Zald (eds) *op-cit*. 1996: 2-14. Lihat juga Eduardo Canel, *op-cit* , 1997, hal: 28-34. Lihat Rajendra Singh, 2001, *lok-cit*, hal: 30. d, Della Porta, dan Diani, *Social Movements: An Introduction*. Oxford dan Malden, Mass.: Blackwell, 2006, hal: 10-22

### C. Hasil Penelitian Terdahulu yang Relevan

Ada beberapa hasil penelitian yang secara umum ikut memberikan pengaruh terhadap penelitian tentang repertoar perlawanan petani ini terutama pada konsep perlawanan petani diantaranya;

Disertasi Hotman Siahaan<sup>212</sup>, fokus kajiannya untuk menjawab dua hal yakni;

1. Realitas pembangkangan terselubung dalam program TRI merupakan reaksi yang rasional terhadap hegemoni birokrasi yang gagal mengartikulasikan kepentingan para petani.
2. Pembangkangan terselubung tersebut sebagai upaya mempertahankan batas keamanan subsistensi petani demi kelangsungan hidupnya.

Dalam alasan teoritik dan hipotesis, penelitian ini menggunakan teoritiknya dari James C. Scott; *Everyday Forms of Peasant Resistance* dan Samuel Popkin; *Rational-Actors Theory* yang dipakainya untuk menguji beberapa hipotesis, yakni; Pembangkangan terselubung yang dilakukan oleh petani dalam program TRI adalah suatu reaksi rasional. Hematnya, penelitian ini secara teoritik hendak mengajukan teori pembangkangan terselubung dalam konteks teori-teori yang membicarakan protes-protes sosial dan tindakan kolektif petani yang dapat dikategorikan sebagai *everyday forms of peasant resistance*.

Penelitian Hafis<sup>213</sup> fokus mengkaji dua hal yakni;

1. Realitas dari strategi perlawanan yang dilakukan oleh petani Jenggawah adalah perlawanan kolektif.
2. Taktik perlawanan dengan strategi unjuk rasa dan jaringan arus bawah dengan beberapa lembaga hukum dan LSM.

Hasil penelitian ini menemukan bahwa ada kewajiban bagi anggota Serikat Petani Pasundan (SPP) melakukan aksi massa. Beberapa aksi massa tersebut adalah *reclaiming* atau secara aktif melakukan penguasaan tanah, ekspansi anggota baru di lingkungan sekitarnya untuk menambah jumlah anggota OTL, dukungan solidaritas terhadap OTL-OTL yang lain melalui pengerahan massa.

Hafis mendasarkan kajiannya pada teori aktor-aktor gerakan dari McAdam bahwa gerakan sosial terjadi pada masyarakat yang sedang mengalami perubahan, transisional menuju perubahan sosial karena terbukanya kesempatan aktor untuk merespon, memobilisasi struktur-struktur sosial dan budaya yang ada sehingga memungkinkan dilakukannya komunikasi, koordinasi, dan komitmen di antara para aktor sehingga menghasilkan kesamaan pengertian dan kesadaran kolektif.

Sementara disertasi Musdalifah<sup>214</sup>, fokus mengkaji untuk menjawab tiga (3) hal yakni;

---

<sup>212</sup> Hotman M Siahaan, *Pembangkangan Terselubung Rakyat dalam Program Tebu Rakyat Intensifikasi Sebagai Upaya Mempertahankan Subsistensi*. Desertasi, Pasca Universitas Airlangga, Surabaya. 1996

<sup>213</sup> Hafid JOS, *Perlawanan Petani Kasus Tanah Jenggawah: Strategi dan Taktik Perlawanan*. Bogor: Pustaka Latin: 2001

1. Relasi antara aktor pemerintah, swasta dan masyarakat pada level mikro dan makro dalam terjadinya konflik antara PT. Lonsum dengan masyarakat tani.
2. Dampak positif, negatif dari aspek ekonomi dan sosial antara PT. Lonsum dengan masyarakat tani serta terjadinya dialektika pertimbangan moral dan rasional petani.
3. Pengaruh faktor eksternal dalam mengubah konflik laten menjadi konflik manifest antara PT. Lonsum dengan masyarakat tani; dan bentuk-bentuk resolusi konflik dalam proses akomodasi antara PT Lonsum dengan masyarakat tani.

Musdhalifah mendasarkan teorinya pada konsep Scott tentang pertimbangan moralitas melalui protes, perlawanan, bahkan revolusi petani sebagai suatu tindakan defensif melawan kapitalisme yang mengancam keamanan subsistensi masyarakat, dan konsep Popkin tentang pertimbangan rasionalitas melalui kesepakatan melakukan perlawanan yang dinilai sebagai cara yang efektif dan efisien dalam menuntut hak-hak mereka. Sementara dinamika konflik dalam bentuknya masing-masing digunakan dengan konsep dialektika konflik J.Gultung.

Penelitian Heru Purwandari<sup>215</sup>, fokus kajiannya ada tiga hal yakni;

1. Kondisi-kondisi yang menjadi faktor penentu membentuk organisasi petani respon atas permasalahan ekonomi dan politik.
2. Karakter pengorganisasian petani yang berpeluang memberikan solusi atas permasalahan yang ada
3. Karakter perlawanan petani apabila dikaitkan dengan watak negara dan aktor global.

Dengan mendasarkan kajian pada teori pemikiran neo-Marxian dalam hal ini ditempatkan pada posisi mengkaji faktor-faktor yang saling berkaitan dalam struktur masyarakat. Persoalan yang dihadapi petani adalah persoalan struktural yang harus dilihat dari integrasi tiga faktor yakni ekonomi, politik, dan ideologi.

Temuan penelitian ini adalah secara teoritis perlawanan dapat dilakukan dengan cara yang halus, tanpa mengubah struktur yang ada, atau dengan cara dekonstruksi sosial. Perlawanan dengan mempertahankan kemapanan dalam terminologi Scott dikenal dengan perlawanan tersembunyi, atau perlawanan dalam kepatuhan, sementara perlawanan dengan cara dekonstruksi dilakukan dengan merombak struktur yang ada. Pola perlawanan yang dikembangkan oleh organisasi petani SPPQT tidak dilakukan dengan mengubah struktur yang ada, melainkan mempergunakan struktur yang ada dan menjadi bagian dari sistem tersebut untuk kemudian memperbaiki sistem Penelitian Muhammad

---

<sup>214</sup> Musdhalifah, Disertasi, Perlawanan Petani : Studi Tentang Konflik Agraria dalam Relasi antara Perusahaan Perkebunan dengan Masyarakat di Kabupaten Bulukumba, pascasarjana Universitas Indonesia tahun 2008.

<sup>215</sup> Penelitian Heru Purwandari' Perlawanan Tersamar Organisasi Petani: Upaya Memahami Gerakan Sosial Petani. Thesis Pascasarjana Sosiologi Pedesaan IPB, 2006

Romdloni<sup>216</sup>, fokus mengkaji latar belakang petani melakukan gerakan perlawanan secara radikal lebih di dasari atas aspek ekonomi, sejarah kepemilikan tanah, budaya dan agama. Pemaknaan terhadap penggusuran lahan secara paksa dan intimidatif merupakan kejahatan dan harus dilawan. Konteks ini menjadi teologi gerakan petani untuk melakukan perlawanan. Bertemunya komitmen, integritas dan kemampuan pengorganisasian dikalangan petani tidak bias lepas dari batuan aktor non petani seperti Walhi kabupaten Batang.

Hilma Safitri<sup>217</sup> juga melakukan studi terhadap gerakan petani di Batang temuannya mampu member penjelasan bahwa pola dan strategi gerakan yang dilakukan oleh FP2NB tidak lepas dari kerja intelektual aktor-aktor organik yang berada dalam lingkungan ketegangan. Petani mengalami kesulitan dan mati langkah terhadap aksi tandingan yang dilakukan oleh Negara. Petani seharusnya mampu memaknai kembali persolan kebersamaan dan komitmen dengan cara belajar dari gerakan-gerakan petani sebelumnya yang selalu gagal.

Penelitian Geidy Tiara Ariendi<sup>218</sup>, mampu menjelaskan bahwa strategi perjuangan petani dalam mendapatkan akses dan penguasaan atas lahan jumlah tanggungan, pengalaman dan peran dalam organisasi, serta jumlah dan luas relasi dengan tingkat keterlibatan petani dalam memperjuangkan akses dan penguasaan atas lahan . Petani menyadari sepenuhnya bahwa tanah tersebut tidak dapat menjadi hak milik pribadi.

Hasil studi Kartodirdjo<sup>219</sup> pemberontakan petani Banten tahun 1888, menunjukkan bahwa perlawanan petani dapat mengambil bentuk yang terbuka, keras dan terorganisasi secara formal. Radikalisasi petani merupakan istilah yang sering dipakai untuk menggambarkan perlawanan petani secara terbuka dan menggunakan cara kekerasan dalam mencapai tujuan.menyatakan bahwa kecenderungan petani menjadi bersikap radikal tidak dapat dilepaskan dari peran ideologi ratu adil atau *jihad fi-sabilillah*.

Menurut Kartodirdjo kebanyakan studi gerakan pelawanan petani di Indonesia didasarkan pada asumsi bahwa berbagai pemberontakan petani lebih merupakan suatu ledakan fanatisme atau huru-hara menentang pajak. Studi-studi tersebut sudah puas dengan mengemukakan faktor-faktor agama atau ekonomi sebagai penyebabnya. Dalam garis studi ini, Sartono menyebut nama-

<sup>216</sup> Muhammad Romdloni, “ Teologi Petani : Analisis Peran Islam dalam Radikalisme Gerakan Petani pada Forum Perjuangan Petani Nelayan Batang Pekalongan (FP2NB) di Kabupaten Batang dan Pekalongan”, Thesis, UMS, 2005

<sup>217</sup> Hilma Safitri, “ Gerakan Politik Forum Paguyuban Petani Kabupaten Batang (FPPB)”. Bandung, Akatiga, 2010

<sup>218</sup> Geidy Tiara Ariendi, Stategi Perjuangan Petani Dalam Mendaptkan Akses Dan penguasaan Lahan: Studi Perlawanan Petani di Cisarua, Disertasi, Departemen Sains Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat, Fakultas Ekologi Manusia, IPB, 2011

<sup>219</sup> Kartodirdjo, Sartono, 1984, Pemberontakan Petani Banten 1888. Jakarta: Pustaka Jaya. Lihat juga Kuntowijoyo, Masyarakat Desa dan Radikalisasi Petani”, Esai-esai Sejarah Dr. Kuntowijoyo: Radikalisasi Petani.Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002,

nama seperti G.W.J. Drewes, Van der Kroef, Cohen Stuart dan Brandes<sup>220</sup>. Menurutnya faktor pemicu pemberontakan memiliki dimensi yang cukup luas yang mencakup sekaligus ekonomi, sosial, politik dan keagamaan.

Memperhatikan hasil penelitian Hotman Siahaan, Musdalifah, Hafis dan Heru Purwandari kesemuanya dikategorikan penelitian tentang perlawanan petani. Hasil temuan penelitian tersebut menyatakan bahwa perlawanan petani merupakan akibat dari kekuasaan negara yang menjadikan tanah sebagai modal pembangunan dengan cara industrilisasi dan terjadi eksploitasi.

Sementara penelitian ini melihat gerakan perlawanan petani dari perspektif yang berbeda yakni satu sisi sebagai gerakan yang lahir karena ideologisasi tanah dan sisi lainya sebagai suatu gerakan sosial petani yang menginginkan perubahan agraria dengan melakukan tindakan perlawanan dan membangun kontinun akhir gerakan yakni pengorganisasian. Penelitian ini akan mengkaji dari sisi rangkaian aksi dan taktik perlawanan petani Rengas terhadap PTPN VII. Rangkaian aksi dan taktik tersebut dilakukan dengan cara inovatif dan berulang. Kondisi perlawanan yang demikian dalam teoritiknya disebut repertoar. Kondisi repertoar menggambarkan suatu kondisi perlawanan yang dinamis dan inovatif disebabkan adanya narasi-narasi Islam

#### **D. Metode Berpikir Penelitian**

Ada dua persoalan yang menjadi pokok pembahasan, yaitu: kondisi-kondisi yang menyebabkan repertoar dan kontensi narasi islam dalam repertoar petani Rengas. Karena data-data yang akan diteliti bersifat dinamis, terbuka dan terjadi di dalam hubungan-hubungan sosial, maka penelitian ini bersifat kualitatif, metode kualitatif berisikan logika induktif dan interpretasi.

Pendekatan ini memberi penekanan pada sifat bentukan sosial realitas, hubungan dengan apa yang terjadi. Mengingat permasalahan yang diteliti cukup kompleks dan dinamis sehingga data yang diperoleh dari para narasumber tersebut dijaring dengan metode yang lebih alamiah yakni *interview* langsung informan sehingga didapatkan jawaban yang alamiah. Sementara analisis akan dilakukan secara interpretatif. sebab berusaha memahami peristiwa dan kaitannya terhadap orang-orang yang berada dalam situasi tertentu. Sementara secara teoritik akan digunakan beberapa teori seperti; gerakan sosial dan repertoire. Alasan memilih pendekatan ini sebab teori ini dipandang dapat menjelaskan berbagai keadaan-keadaan yang menciptakan keberadaan *dan* bagaimana proses tersebut berlangsung.

#### **E. Pembahasan**

Perlawanan yang bermula dilakukan secara pesonal berkembang menjadi massal dan membentuk gerakan sudah berjalan 30 tahun. Kenyataan ini mempertegas adanya suatu bentuk baru perlawanan bukan sekedar konflik struktural berkepanjangan atau kondisi terbatasnya jaringan yang dimiliki petani

---

<sup>220</sup> R. H. Bates, *Markets and States in Tropical Afrika: The Political Basis of Agricultural Policies* Berkeley: University of California Press, 1981

atau petani tidak memiliki ideologi perlawanan yang kuat, tetapi ada kondisi-kondisi yang menggambarkan bahwa petani Rengas tidak tinggal diam, petani Rengas terus melakukan tindakan perlawanan secara kondisional dan inovatif menyesuaikan konteks waktu dan tempat peristiwa dari masa Orde Baru di tahun 1981-1997 sampai dengan masa Reformasi di tahun 1998-2010. Kekuatan yang mampu merangkai tindakan perlawanan menjadi berkelanjutan dan memiliki daya gangguan terhadap perlawanan yang terjadi. Hal ini dilakukan sebagai penyesuaian kondisi dari strategi dan taktik perlawanan yang digunakan akibat dari penyebaran keyakinan dan ideologi keagamaan khususnya Islam.

Kenyataan ini menunjukkan bahwa perubahan tindakan kolektif perlawanan yang dilakukan oleh petani Rengas sesungguhnya menghadirkan suatu bentuk repertoar yang tidak ditentukan oleh perioderisasi dan dikotomik, tetapi ada kondisi-kondisi lainnya yang menjadikan ruang bagi lahirnya strategi dan taktik baru sebagai pembelajaran dari pengalaman kegagalan dalam mencapai tujuan perlawanan. Kondisi-kondisi tersebut merupakan realitas yang terjadi dan menyatu dengan kontelasi politik perlawanan. Ruang keyakinan dan ideologi justru tidak menciptakan dikotomi dan perioderisasi yang membela bentuk perlawanan tetapi mempercepat terjadinya intensitas perlawanan yang menjadikan interaksi perlawanan antara kedua belah pihak secara tegas. Kondisi ini menjelaskan perlawanan petani Rengas merupakan bagian dari bangunan *repertoar contentious* yang memanfaatkan narasi-narasi Islam.<sup>221</sup>

Selama masa perlawanan berlangsung selama 30 tahun melalui periode Orde Baru dan periode Reformasi. Berakibat terhadap aktor perlawanan yakni petani, isu, proses, bentuk, strategi, taktik capaian dan kondisi ekstrem lainnya. Strategi dan taktik perlawanan muncul dan berkembang dalam bentuk baru yang ditentukan oleh kondisi dan faktor lainnya yakni kekuatan keyakinan dan ideologi. Perubahan strategi dan taktik perlawanan tidak bersifat parsial, tetapi dengan hadirnya narasi Islam mempertegas rangkaian tindakan kolektif perlawanan dari masa ke masa yang selalu mengalami proses pembelajaran dari tindakan perlawanan sebelumnya yakni kondisi perlawanan antara petani Rengas dengan PTPN VII Unit Usaha Cinta Manis yang selalu gagal.

Setiap episode dari repertoar petani Rengas terhadap PTPN VII ternyata selalu menghadirkan tindakan baru dan mengikutsertakan pendukung baru. Mekanisme kerja disetiap episode perlawanan justru menjelaskan kuatnya pengaruh dari ideologi dan keyakinan berbasis ajaran Islam seperti seruan jihad, mati syahid, mujahidin hak azasi, Allahu Akbar, dan perusahaan kafir. Narasi-narasi Islam tersebut menyebar dikalangan petani dan menjadi isu-isu sosial mempercepat kerja tindakan perlawanan. Kehadiran narasi Islam dalam

---

<sup>221</sup> Kajian tentang kekuasaan dan kewenangan yang bertemu dengan jaringan kepentingan-kepentingan ekonomi, kekuasaan, elite masyarakat, pengusaha dan sumber daya alam didukung keberadaan sistem politik transisional justru menciptakan suatu kondisi jalinan hubungan kekuasaan yang didasari atas kekuatan-kekuatan yang dimiliki oleh pelaku dan ini merupakan relasi saling memanfaatkan dan ketergantungan (interdependensi) yang secara terus menerus dipelihara, direproduksi dan dimantapkan dalam kehidupan masyarakat.

perlawanan yang dilakukan oleh petani Rengas menggambarkan tindakan perlawanan dengan pilihan strategi dan taktik perlawanan yang dinamis dan memiliki tekanan terhadap pihak PTPN VII Unit Usaha Cinta Manis. Seperti tindakan kolektif perlawanan yang dilakukan petani Rengas dalam bentuk protes dan penolakan di tahun 1981-1982, tindakan serupa juga dilakukan pada tahun 2002-2003, namun dengan strategi dan taktik berbeda. Ketersambungan bentuk perlawanan tersebut bukan hanya dipengaruhi oleh kekuatan aktor perlawanan yang sama, tetapi ada faktor ideasional yang mengikat semua rangkaian perlawanan tersebut.

Kondisi ini menunjukkan penggunaan strategi dan taktik perlawanan yang dinamis, dan memiliki tekanan gangguan yang berbeda untuk mencapai tujuan perlawanan. Lebih jauh tindakan kolektif perlawanan di atas merupakan cara petani Rengas melakukan perlawanan menuntut kembali lahan mereka, tetapi juga suatu cara petani tetap melestarikan dan memelihara politik perlawanan. Perlawanan bukan sebatas respons kehilangan, tetapi sebuah kesinambungan tindakan kolektif perlawanan melalui strategi dan taktik inovatif.

Dua era pemerintahan yang berbeda yakni Orde Baru dan Reformasi berdampak terhadap berbagai aksi perlawanan petani di Indonesia. Pada masa Orde Baru aksi perlawanan petani sering dilakukan dengan cara tertutup, terbatas dan lebih menekankan pada bentuk organisasi yang bersifat rasional pemberdayaan. Gaya perlawanan pada era ini sangat dipengaruhi oleh sistem politik represif Orde Baru. Sementara pada era Reformasi aksi perlawanan lebih sering dilakukan dengan cara terbuka, terstruktur dan konfrontatif dan massif.

Gaya aksi perlawanan inipun dipengaruhi oleh sistem politik yang demokratis. Aksi perlawanan petani Rengas menunjukkan gaya perlawanan yang juga dipengaruhi dua era tersebut dan terhubung dengan beberapa factor penentu lainnya seperti; kondisi pertentangan, interaksi pertentangan, bentuk perlawanan, episode transisional, tujuan dan identitas penentang. Konflik petani Rengas versus PTPN VII Cinta Manis yang bersumber pada sumberdaya alam dan lingkungan (*natural resources conflict*) adalah konflik sosial yang dengan isu “*claim dan reclaiming*” penguasaan sumberdaya alam (tanah atau air) sebagai pokok sengketa terpenting. Dalam banyak hal, konflik sumberdaya alam berimpitan dengan *konflik agraria*, dimana sekelompok orang memperjuangkan hak-hak penguasaan tanah yang diklaim sebagai *property* mereka melawan negara, badan swasta atau kelompok sosial lain.

Penelitian ini menemukan kondisi-kondisi konflik yang memicu aksi-aksi perlawanan kolektif petani dalam interaksi perlawanan terkait dengan sikap-sikap pihak penguasa lahan yang melakukan penguasaan sumber daya tanah dengan dasar hukum pencadangan lahan untuk perkebunan tebu nasional. Lahan rakyat diambil dengan kekuasaan yang memaksa dan status pengambil alihan serta penguasaan lahan dengan cara intimidatif. Fakta ini menciptakan *steering problem*, sebab konflik merupakan kondisi dominasi struktural, kelompok yang berada didalam struktur dengan berbagai perangkat kewenangan mampu

mengarahkan berbagai bentuk kebijakan dan aturan main diluar struktur wewenang tersebut. Artinya petani Rengas berhadapan dengan pihak lawan yang kuat baik secara power maupun modal.

Sejarah konflik mencatat bahwa masuknya PTPN VII Unit Usaha Cinta Manis pada tahun 1982 berdasarkan surat menteri pertanian nomor :076/Mentan/1/1981 tanggal 02 Februari 1981 perihal izin prinsip PT Cinta Manis di Daerah Kabupaten Ogan Komering Ilir dan Kabupaten Lamatang Ilir Ogan Tengah Sumatera-Selatan. Ditindaklanjuti dengan surat Bupati Kepala Daerah Tingkat II OKI nomor: PU.000/4117/1981 tanggal 27 Maret 1981 perihal Pencadangan Areal untuk perkebunan tebu dan seterusnya perolehan lahan berdasarkan SK Gubernur Sumsel No. 379/Kpts/I/1981 tanggal 16 November 1981, Perihal Pencadangan Tanah Negara Seluas + 20.000 ha untuk Proyek Pabrik Gula di Kecamatan Tanjungraja, Muarakuang, Inderalaya, dan Tanjungbatu, Kabupaten Dati II Ogan Komering Ilir.

PTPN VII Unit Cinta Manis sebagai perusahaan Negara berada dalam dominasi struktural yang memiliki kemampuan dan kewenangan mengatur berbagai kebijakan dan aturan main didalamnya. Fakta data lapangan menemukan tafsir “Lahan Negara” yang dalam bahasa surat keputusannya disebut sebagai areal pencadangan perkebunan tebu di Kecamatan Tanjung Batu dan sekitarnya, dan selanjutnya diperluas maknanya melalui SK Gubernur Sum-Sel tahun 1981 dengan menyebutkan istilah menyediakan lahan pencadangan tebu di atas tanah Negara.

Penelitian ini menemukan kondisi-kondisi yang membentuk aksi-aksi perlawanan kolektif yang dilakukan oleh petani Rengas, meskipun aksi tersebut tidak memiliki arti apapun bagi PTPN VII. Tapi aksi perlawanan tersebut paling tidak mampu mengaktivasi perlawanan lainnya yang bisa saja menjadi episode perlawanan atau masuk dalam bingkai ketegangan struktural antara PTPN VII Unit Usaha Cinta Manis. Aksi perlawanan kolektif petani Rengas seperti aksi protes menolak ganti rugi murah dan mempertahankan lahan dengan cara menanaminya secara terbatas atau menolak berita acara pengambilan lahan dari petani ke PTPN VII.

Penelitian di lapangan menemukan bahwa ada aksi-aksi perlawanan secara kolektif pada era Orde Baru yang dilakukan oleh petani Rengas dari tahu 1981-1996. Aksi kolektif tersebut memberi tanda bahwa terhimpun didalamnya warga, petani dan keluarga petani dalam suatu kelompok terbatas. Tujuan kelompok-kelompok tersebut adalah melakukan kegiatan perlawanan dan pertahanan atas lahan yang diambil oleh PTPN VII dengan cara menanaminya dan menjaga lahan tersebut.

Meskipun dalam ranah yang masih sangat terbatas. Kelompok-kelompok ini terus-menerus melakukan kegiatan perlawanan baik secara individual maupun kelompok. Secara individual perlawanan sering dilakukan dengan cara merusak irigasi air, mempertahankan tanah sengketa yang berada di dekat perkebunan masyarakat. Sementara secara kelompok aktifitas perlawanan dilakukan dengan cara menuntup akses jalan ke perkebunan Tebu,



demonstrasi ke Kabupaten atau menduduki lahan sengketa tanpa merusak perkebunan Tebu.

Kehadiran aksi kolektif perlawanan petani Rengas dalam kelompok-kelompok terbatas dan terus berkembang ke arah perluasan dukungan dari luar desa tampaknya lebih dipengaruhi oleh kondisi represi dan fasilitas yang ada. Hal ini dipengaruhi juga oleh faktor mobilisasi sumberdaya. Dalam teori mobilisasi Tilly<sup>222</sup>, mobilisasi dalam tindakan kolektif meliputi : organisasi, interest, peluang atas ancaman dan kemampuan kelompok dalam menghadapi represi atau kontrol sosial.

Aspek interest (kepentingan) terkait dengan persoalan ekonomi dan kehidupan politik, aspek organisasi terkait dengan *well defined groups*<sup>223</sup> dan aspek represi terkait dengan kemampuan memaksimalkan peluang dan ancaman yang saling berhadapan dengan interest yang ada. *Well defined group* tentunya tidak dimaknai suatu aksi kolektif atau gerakan sosial sudah kuat dan kondusif dan berasal dari dalam organisasinya, tetapi bisa saja aktivasi perlawanan didorong oleh organisasi dari luar.

Teori mobilisasi sumber daya Tilly ini lebih melihat bahwa munculnya aksi kolektif awal bergesernya aksi perlawanan menjadi gerakan sosial karena adanya interaksi lingkungan pertentangan (*repertoire contentious*) dan tersedianya faktor-faktor pendukungnya seperti adanya sumber-sumber pendukung, tersedianya kelompok koalisi dan adanya dukungan sumber daya potensial lainnya seperti tekanan dan upaya pengorganisasian secara terstruktur.

Hal lain yang juga penting adalah ideologi, Temuan ini diposisikan sebagai basis akumulasi sumberdaya potensial petani yang dapat diwujudkan dalam penguatan taktik repertoar. Pada era Orde Baru, aksi perlawanan secara kolektif yang mengantarkan pada kondisi interaksi perlawanan dan kondisi perlawanan berkelanjutan adalah; aksi protes penolakan ganti rugi oleh petani, aksi protes penolakan SKHT petani, aksi mempertahankan lahan didekat lingkungan tempat tinggal, aksi menutup jalan ke perkebunan, diakhir pada era ini adalah aksi menuntut ganti rugi melalui jalur litigasi.

Pada era Reformasi 1998, aksi kolektif perlawanan petani Rengas masih berlanjut, karena belum menyatunya tujuan utama dan belum adanya identitas perlawanan. Pada akhir tahun 2000, aksi perlawanan kolektif berubah menjadi gerakan perlawanan. Hal ini dinyatakan dengan adanya tujuan utama dan identitas gerakan perlawanan. Tujuan utama gerakan perlawanan petani Rengas adalah pengembalian lahan dari penguasaan PTPN VII. Era gerakan sosial menandai bahwa perlawanan memasuki episode perlawanan beridentitas, bertujuan, berkelanjutan dan meningkatnya solidaritas penentang. Penelitian ini

---

<sup>222</sup> *Ibid*, hal :56

<sup>223</sup> Bagi Tilly aspek organisasi menjadi prasyarat bagi terciptanya suatu tindakan kolektif. sebab organisasilah yang kemudian bertugas untuk mengelolah interest ke dalam proses mobilisasi massa.

menemukan bahwa dukungan dari organisasi pemerintah desa seperti LKMD, Pesirah dan Kerio mendorong aktivasi repertoire.

Dukungan dari organisasi pemerintahan desa pada saat itu dapat terjadi karena kepala desa dan para pembantunya sejak dari awal menolak keberadaan PTPN.VII di Rengas dan mayoritas petani yang berjuang menuntut pengembalian lahan berasal dari desa Rengas. Disini sudah tampak ruang mobilisasi massa yakni usur dukungan dari organisasi meskipun masih sangat terbatas. Fungsi keorganisasian inilah akan berperan dan berkembang sendiri mencari dan memperbesar dukungan diluar masyarakat petani itu sendiri untuk masuk dalam *repertoire contention*.

Tahun 1998-2008 ciri perlawanan dilakukan secara terbuka, konfrontatif dan secara gerakan. Pihak-pihak yang terlibat dalam arena perseteruan mulai secara tegas memperlihatkan diri yakni petani Rengas dan Pihak PTPN VII. *Repertoire contentious* dibangun berdasarkan perencanaan dan disesuaikan dengan kondisi interaksi dengan pihak lawan yang lebih kuat. Tahun 2009 akhir diketika terjadi konfrontasi, penembakan 12 petani Rengas dan dilanjutkan aksi reklamasi missal dan redistribusi lahan 1.500 Ha ke petani Rengas. Episode ini menegaskan bahwa repertoire merupakan jalan keluar dari kusutnya kebijakan agraria. Aksi gerakan perlawanan tersebut merupakan bagian dari *repertoire contentious*.

Seturut dengan repertoire ada fenomena menarik yang terjadi sebagai variable anseble yakni momentum kebangkitan petani Rengas terjadi ketika warga dan petani Rengas yang sudah melebur menjadi petani Rengas mengutarakan keinginan besar untuk bergabung dengan SPI Sumsel, mengikuti arahan dari SPI dan WALHI di Palembang. Dalam proses tersebut kolektivitas tindakan petani diaktivasi oleh berbagai aktivitas institusi, organisasi lokal yang ada dan mendukung perjuangan petani yang sering disebut sebagai taktik repertoire. Taktik perlawanan dimainkan perannya sebagai bentuk memobilisasi gerakan perlawanan. Karenanya, untuk sampai pada gerakan perlawanan, maka upaya mobilisasi aksi kolektif itu harus memperhatikan faktor kesempatan dan ancaman atau situasi ketegangan. Sebagai bentuk perlawanan terhadap pemegang kekuasaan melalui berbagai ragam protes publik, termasuk tindakan-tindakan di luar jalur partisipasi politik formal yang diatur oleh hukum dan perundangan, untuk menunjukkan bahwa kelompok tersebut solid, berkomitmen, serta mewakili jumlah yang signifikan

Upaya tersebut harus memperhatikan peluang dan ancaman atau situasi lingkungan yang ada didalam ketegangan-ketegangan yang terjadi, karenanya pembacaan situasi ketegangan tersebut harus melihat aktivitas kontrol sosial yang dilakukan oleh pihak lawan. Situasi tersebut dipahami sebagai *the repertoire of contentious*. Dari sinilah akan terjadi cara berinteraksi dan bagaimana orang-orang berada dalam from perlawanan berinteraksi dalam pertikaian politik (*contentious interaction*). Aksi kolektif memiliki nuansa penentangan ketika aksi itu dilakukan oleh orang-orang yang kurang memiliki akses ke institusi-institusi untuk mengajukan klaim baru atau klaim yang tidak dapat diterima oleh

pemegang otoritas atau pihak-pihak yang ditentang lainnya. Aksi kolektif yang melawan merupakan basis dari gerakan sosial untuk bisa melakukan repertoar.

Dalam konteks ini gerakan perlawanan petani Rengas tidak saja diideasionalkan oleh kekuatan-kekuatan sipil organik dan elemen mobilisasi sumberdaya seperti kepentingan dan organisasi, tetapi juga suatu pembentukan keyakinan yang muncul dan menyebar kuat sebagai narasi gerakan yakni kata-kata *Allahu Akbar, Fii Sabillillah, Jibad Zhalim*, narasi-narasi keagamaan tersebut merupakan symbol pernyataan bahwa tujuan perjuangan dari gerakan perlawanan petani Rengas bukan berhenti pada kepentingan kembalinya lahan mereka semata tetapi memperjuangkan hak kemanusiaan secara universal yakni hak para petani tertindas<sup>224</sup>.

Perjumpaan antara narasi-narasi Islam dengan repertoar perlawanan petani Rengas terjadi melalui peranan usaha menguasai ide-ide dan identitas sosial. Identitas baru mereka menentukan lawan-lawan mereka. Proses ini sering disebut pemingkakan. Hal ini berakibat pada

- 1) Memperkuat kesadaran kolektif, keputusan- keputusan strategis sebagai bagian dari gerakan;
- 2) Mempertegas dan memperkuat subjek kontestasi antara aktor gerakan selaku representasi gerakan dengan negara dan para kelompok-kelompok yang berlawanan.

Perjumpaan antara narasi islam dengan aksi kolektif merupakan wujud dari identitas kelompok dan tidak terbatas dalam kategorisasi kognitif atau psikologis. Kondisi ini terbantuan oleh faktor sosiologis atau kerapatan sosial sebagai katalisator. Dalam posisi yang demikian repertoar gerakan petani Rengas yang notabene berasal dari agama Islam dan berasal dari suku asli Panesak memiliki jaringan kekerabatan yang lebih unggul dan luas lebih mudah membangun kolektifitas yang tidak saja disatukan oleh ideologi tetapi juga diperkuat oleh kerapatan sosial.

Pemaknaan keyakinan dan ideologi sebagai isu-isu yang mempercepat terbentuknya tindakan perlawanan lebih bervariasi dan massif yang mampu memicu aksi dalam jumlah besar dan berani seperti perlawanan pola reclaiming. Tidak sekedar tindakan menduduki dan menanami lahan tetapi juga mengerahkan kekuatan besar rakyat dalam jumlah ribuan dan didukung oleh masyarakat. Disamping melakukan gerakan protes dan demonstrasi dengan beragam cara untuk mengambil alih kembali penguasaan atas tanah.

Ruang *categorical inequaty* menjadi sangat penting dalam menciptakan kondisi kesinambungan keyakinan dan ideologi Islam. Dalam penemonea repertoar perlawanan petani Rengas penyebaran keyakinan bernarasi Islam melalui wadah-wadah sosial yang keseharian digunakan oleh masyarakat Rengas seperti Musholla, Masjid, Rumpoeng, Panje dan sejenisnya. `

Dalam penelitian ini menemukan kondisi penentu perubahan atau penggunaan aksi dan taktik yang selalu berbeda. Kondisi tersebut menjadi

---

<sup>224</sup> Tilly, 2004. " *Trust and Rule* ". Theory and Society, Vol. 33, No. 1, 1-30.

kondisi sentral bagi perubahan lainnya yakni hadirnya tokoh agama seperti ustaz, penyuluh agama, pemimpin pesantren yang memberikan tausiyah dan pengajaran Islam sangat memberi pengaruh terhadap kemampuan aktor-aktor terlibat dalam membaca keadaan dan melakukan interpretasi keadaan ke dalam aksi atau taktik perlawanan. Pengajaran Islam sering diberikan terkait dengan *maqosidur syari'i*, seperti kewajiban kita membela hak, kewajiban kita menjaga kehormatan dan kewajiban kita melawan kezhaliman.

Kondisi ini memberikan alternatif munculnya aksi dan taktik lainnya dan menciptakan bentuk aksi-aksi baru. Kondisi di atas sering disebut aktivasi yakni; suatu cara manusia untuk memahami sesuatu yang berada di dalam sistem kemasyarakatan, sehingga bisa menangkap makna sesuatu untuk dilakukan tindakan. Aktivasi tersebut dapat dilakukan secara alamiah, yakni melalui proses pergaulan keseharian, atau melalui upaya yang terorganisir. Jaringan pendukung gerakan sosial memiliki peran yang sangat penting dalam membantu proses aktivasi adalah pengajian dan majlis taklim.

Hadirnya narasi-narasi Islam di dalam setiap aksi-aksi dan taktik strategi perlawanan selalu mengikat kondisi-kondisi penentu perubahan yakni; aktor, sumber daya, dukungan, jaringan, capaian tujuan dan proses. Bahkan dukungan jaringan dari pengajian, majlis taklim dan ormas Islam lainnya adalah satu determinants yang sama pentingnya dengan elemen-elemen yang telah disebutkan. Tanpa dukungan jaringan, perilaku kolektif yang berorientasi pada norma atau interest tidak akan dapat berlangsung.

Peran sentral tokoh-tokoh petani Rengas yang kharismatik dan berpengaruh ternyata ikut mempercepat proses pembentukan aksi-aksi inovatif dan strategis. Hal ini menunjukkan bahwa tokoh-tokoh tersebut mampu melakukan peran sebagai *cultural broker*, mereka memperkenalkan butir-butir budaya kritis kepada masyarakat Rengas, menggerakkan perubahan secara lokal, bahkan membuat petani Rengas sangat dibutuhkan bagi perubahan kebijakan pencadangan lahan perkebunan. Konsep *cultural broker* nampaknya seperti yang di konsepsikan oleh Hiroko Horikoshi<sup>225</sup>, yakni tokoh kharismatik seperti Kyai dan Ulama bisa memerankan fungsi perantara atau mediator bagi suatu proses perubahan besar dalam masyarakat bahkan bisa lebih mengejawantahkan otoritas mereka sebagai pemimpin lokal dibanding fungsi mereka sebagai tokoh agama atau tokoh masyarakat. Proses sosial narasi islam dalam repertoar perlawanan petani di Rengas sebagaimana tabel berikut:

---

<sup>225</sup> Hiroko Horikoshi, *Kyai dan perubahan Sosial*, P3M, Jakarta, 1987: 244.

NO	Narasi Islam	Repertoar Contentius	Nilai-Nilai
1	<i>Jihad</i>	Menciptakan Strategi dan Taktik Perlawanan	Tindakan Perlawanan Yang Bervariasi dan berubah-ubah
2	<i>Mati Syabid</i>	Solidaritas dan Pembentukan Identitas Perlawanan	Melahirkan Aktor dan Pendukung Baru dari Berbagai Kalangan
3	<i>Amal Ma'ruf Nahi Munkar</i>	Mobilisasi Sumber Daya	Meningkatkan posisi tawar petani terhadap Perusahaan Perkebunan
4	<i>Perbuatan Zhalim</i>	Tindakan Perlawanan Kolektif	Perlawanan Dilakukan Secara Terbuka dan Massif
5	<i>Allah SWT bersama Kita (innallah maraana)</i>	Memelihara Tujuan dan Memanfaatkan Kesempatan yang ada.	Memanfaatkan saluran Politik Birokrasi dan Kekuatan Sosial Lainnya seperti, Majelis Taklim Jaringan Pesantren dan Gerakan Sosial lainnya.

Sumber : data olahan penelitian 2015

Perlu dicatat bahwa fenomena repertoar perlawanan petani Rengas dan hadirnya narasi-narasi Islam mengalami proses adaptasi terhadap unsur-unsur lokal dan keragaman latar belakang keislaman para aktornya yaitu; Traditionalis, Modernis dan Fundamentalis. Sekat ideologis Keislaman dalam kasus Rengas ini menjadi larut dan menghilangkan batas ideologis itu sendiri. Temuan penelitian ini menegaskan bahwa realitas sosial yang memperlakukan hak kaum petani yang dominasi umat Islam di Rengas mendorong petani mengambil pendekatan yang realistis dan pragmatis, dengan keyakinan melakukan tindakan konflik dengan penguasa.

Uraian di atas menunjukkan bahwa sejak saat perlawanan petani Rengas muncul dan bangkit cenderung lentur dan adaptif ketika berhadapan dengan realita di luar dirinya, termasuk represi kekuasaan, karena hadirnya narasi-narasi Islam sebagai solusi komprehensif humanis bagi kehidupan manusia. Patut diduga, “tarik-menarik” antara dua kecenderungan tersebut idealisme dan pragmatism karena umat Islam yang akomodatif dalam berhadapan dengan penguasa juga dapat dilihat sebagai responnya terhadap rute demokratisasi Indonesia.

Repertoar perlawanan petani Rengas yang didalamnya terdapat narasi-narasi islam di mana mobilisasi sumber daya yang mereka lakukan adalah bentuk ekstrimisme atas nama keyakinan, dan keterlibatan mereka dalam perlawanan dengan berbagai cara lebih merupakan strategi untuk menegakan keadilan atas hak ketimbang bentuk komitmen terhadap proses demokrasi. Padahal, keberadaan agama adalah persoalan ekspresi, bukan dominasi, karena ia tidak semata merupakan reaksi atas perasaan keterancaman, melainkan juga pernyataan keyakinan bahwa nilai dan doktrin agama tidak melulu berada di wilayah privat.

Penelitian ini menemukan bahwa isu-isu yang menyebar di kalangan petani Rengas seperti kriminalisasi petani, mobilisasi aparat keamanan dan pembakaran kebun masyarakat ternyata bisa menjadi bagian penting dari taktik dan startegi perlawanan . Isu-isu tersebut selalu berproses dari satu kondisi ke kondisi lainnya dan bertambah dari satu periode ke periode lainnya memperkuat munculnya aksi-aksi perlawanan. Pertemuan narasi-narasi Islam dengan isu-isu

bisa menjadi penghubung kerja repertoar dari satu period ke periode lainnya. Isu dan narasi Islam yang terjadi menjadi kekuatan yang mbingkai tindakan kolektif perlawanan petani Rengas.

#### **F. Kesimpulan.**

Penelitian ini menyimpulkan bahwa paling tidak ada empat hal dasar yang menjadi aksi reklamings dilakukan oleh petani Rengas sebagai aksi perlawanan massa dan gerakan. Yakni; keberlangsungan dari episode perlawanan, gerakan sosial, kondisi perlawanan dan taktik repertoar.

Perlawanan petani Rengas terhadap PTPN VII di Ogan Ilir Sumatera Selatan yang telah berlangsung 30 tahun. Perlawanan itu sendiri sudah melalui dua periode sistem politik yang berbeda yakni era Orde Baru dan Era Reformasi. Aksi perlawanan petani Rengas dimulai dari tahun 1981 sampai dengan konfrontasi berdarah dan tindakan reklamings massal tahun 2010. Dalam kurun waktu itu aksi-aksi perlawanan dilakukan oleh petani Rengas mengalami perubahan dalam interaksi kontentasinya yakni dari aksi kolektif menjadi aksi gerakan sosial yang memiliki identitas perlawanan.

Sementara perubahan strategi perjuangan dari tindakan kolektif ke gerakan adalah suatu pilihan rasional tindakan petani untuk melakukan perubahan kebijakan. Berbagai aktivitas institusi, organisasi lokal dan nasional yang ada dan mendukung perjuangan petani dan narasi keyakinan terhadap iman. Fakta menunjukan bahwa kalimat-kalimat *Allahu Akbar, Fii Sabillilah, Laailla Haillab Allah*, merupakan unsur penyatu dan penguat nilai perjuangan untuk mencapai tujuan perubahan tersebut dan penegasan sebagai identitas gerakan perlawanan.

#### **Daftar Pustaka**

- Babbie, Earl. (2003). *The Practice of Sosial research*, 9<sup>th</sup> edition, Wadsworth/Thompson Learning Inc, USA
- Berger, Peter, and Thommas Luckma. (1966), *The Social Construction of Reality: A Treaty of Sociologi of Knowledge*, Anchor Book: NewYork
- , 1990, *The Social Contruction of Reality: A Treaty of Sociology of Knowledge*, Anchor Books: NewYork
- Bates R. H. (1981), *Markets and States in Tropical Afrika: Te Political Basis of Agricultural Policies* Berkeley: University of California Press,
- Bourdieu, Pierre. (2001). "Further Notes on Bourdieu's 'Marxism'", dalam *International Journal of Contemporary Sociology*, Vol. 38
- , (1990) "Sociology as Socioanalysis: 'Tales of Homo Academicus'" dalam *Sociological Forum* Vol. 5(4)

- Cassell, C.; Symon, G. . (1994). *Qualitative Methods in Organizational Research*, Sage : London
- Canel, Eduardo. (1997). "New Social Movement Theory and Resources Mobilization Theory: the Need for Integration", dalam Michael Kaufman dan Haraldo Dilla Alfonso (Ed)
- Carmin, Joann dan Deborah B. Balsler. (2002), *Selecting Repertoires of Action in Environmental Movement Organizations: An Interpretive Approach*. Sage Publication: <http://www.sagepublications.com>. diakses 11 Juni 2011
- Cohen ean L. (1985), *Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements*. Dalam "Social Movements", *Journal "Social Research: An International Quarterly of The Social Sciences"*, Vol. 52 No.4 (Winter 1985)
- Coedes, G. Dan L. Ch. Damais. (1989). *Kedatuan Sriwijaya Penelitian tentang Sriwijaya*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan : Jakarta
- C, Barker. (2004). *Cultural Studies, Teori & Praktik, Kreasi Wacana* : Yogyakarta.
- Christiane, Northrup. (2002). *Women`s Bodies, Women`s Wisdom*, A Bantam Book Publishing History : New York USA
- D, Della Porta, dan Diani. (2006). *Social Movements: An Introduction*. Oxford dan Malden, Mass: Blackwell
- Dahrendorf, Ralf. (1959), *Class and Class Conflict in Industrial Society, California*, Stanford University
- Daniel M, Cress and David A. Snow, (1996) *Mobilization at the Margins: Resources, Benefactors, and the Vitality of Homeless Social Movement Organizations*. *American Sociological Review*, 61.
- (2000). *The Outcomes of Homeless Mobilization: The Influence of Organization, Disruption, Political Mediation, and Framing*. *American Journal of Sociology*
- Digirolamo Joel. (2008). *Conflict in organization, turbi charged leadership*, by paranopower inc
- Dieter Rucht. (1999). *Linking Organization and Mobilization: Michels' Iron Law of Oligarchy Reconsidered*. *Mobilization*
- Donald F Faules dan R. Wayne Pace, (1993), *Organizational Communication*, Paperback, Revised
- Dyke, Van Nella, Sarah A. Soule, and John D. McCarthy. (2001). *The Role of Organization and Constituency in the Use of Confrontational Tactics* by Social Movements. Paper presented at the Annual Meeting of the American Sociological Association, Anaheim, CA,
- Eugen, Ehrlich. (1994). dalam Dragen. *A Primer in The Sociology of Law*, Harrow and Newton: New York
- Gardono, Iwan Sujatmiko. (2006), "Gerakan Sosial dalam Dinamika Masyarakat" dalam *Gerakan Sosial : Wahana Civil Society bagi Demokratisasi*. LP3ES: Jakarta

- Giddens, Anthony. (2003), *The Constitution of Society : Teori Strukturasi Untuk Analisis Sosial*. Penerjemah Adi Loka Sujono, Pedati : Yogyakarta
- (1997). *Sociology*. Third Edition. Polity Press
- Galtung Johan, (2000), *Leaving the Twentieth Century, Entering the Twenty First: Same Basic Conflict Formations ,dalam Seaching Peace: The Road To Transcend Method*, Pluto Press: USA
- Hadi, Sudharto P. (2006), *Resolusi Konflik Lingkungan*, BP Undip: Semarang
- Haryatmoko. (2002). 'Kekuasaan Melahirkan Anti kekuasaan, *Majalah Basis*, Nomor 01-02 Januari-Februari
- , 2003, *Etika politik dan kekuasaan*, PT Kompas Media Nusantara :Jakarta
- Hardiman,Francisco Budi. (1990). *Kritik Ideologi-Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Penerbit Kanisius :Yogyakarta
- Hamilton,Peter. (1990). *Reading From Talcott Parsons*, Terjemahan oleh Hartono Hadikusumo, Tiara Wacana: Yogyakarta
- Horikoshi, Hiroko. (1987). *Kyai dan Perubahan Sosial*, P3M: Jakarta
- Horton, P.B., Hunt, C.L. (1982). *Sociology*, McGraw-Hill Bokk Company, New York.
- Hocker, Joyce and William Wilmot. (1985) *interpersonal Conflict*, 2nd ed. rev, Dubuque, Iowa: Wm. C. Brown Publishers
- Ian Craib. (1986) *Teori-Teori Sosial Modern*, CV Rajawali, Jakarta
- JOS, Hafid. (2001). *Perlawanan Petani Kasus Tanah Jenggawah: Strategi dan Taktik Perlawanan*, Pustaka Latin : Bogor
- George Ritzer dan Douglas J. Goodman. (2005). *Sosiology*, terjemahan oleh Alimandan, edisi ke 6, cet ketiga, Pranada Media : Jakarta
- Giddens Anthony and Philip W Sutton. (2010). *Sociology : Introductory Reading* (3<sup>rd</sup> Edition) , Polity Press,UK.
- Gurr Robert Ted (ed). (1980). *Hand Book of Political Conflict: Theory and Research*. The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co,Inc: New York
- Kartodirdjo, Sartono. (1984). *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Pustaka Jaya : Jakarta.
- Kuntowijoyo. (2002). *Masyarakat Desa dan Radikalisasi Petani?*, Esai-esai Sejarah Dr. Kuntowijoyo: Radikalisasi Petani, Bentang Budaya : Yogyakarta
- Kirk Blackard dan James W.Gibson, (2002), *Capitalizing of Conflict: Strategies and Practices for Turning Conflict into Synergy in Organizations*, davies-black publishing Palo Alto, California
- Kriesi, Hanspeter. (1988). *The Interdependence of Structure and Action: Some Reflections on the State of the Art*. JAI Press Inc
- Laraña Enrique, Hank Johnston, Joseph R. Gusfield. (1994). *New Social Movements :From Ideology to Identity* Temple: University Press,



- Luthans, F. (1973). *Organizational Behaviour*, McGraw Hill Publishing Company: New York
- Louis Kriesberg. (1998). *Constructive Conflicts From Escalation to Resolution*, Lanham.Md: Row Man and LittleField
- Mayer N Zald & John D Mc Carthy (2003). *Social Movement in an Organizational Society*, Transaction Publishers : New Jersey.
- Miall Hugh. (2000) *Resolusi Konflik Kontemporer: Penyelesaian, Mencegah, Melola dan Mengubah Konflik Bersumber Politik, Sosial, Agama dan Ras*. PT. RajaGrafindo Persada : Jakarta
- Michael, (2013), How Repertoires Evolve : The Diffusion Of Suicide Protest In The Twentieth Century, *Mobilization: An International Quarterly* 18(4):: 407-428
- Maria S.W Sumardjono, (2009), *Tanah Dalam Perspektif Hak Ekonomi Sosial Dan Budaya*, Kompas : Jakarta
- Marx, Karl. 1867 (1990). *Capital, A Critique of Political Economy*, Penguin Classic: NewYork
- Mark Traugott,. (2010), *The Insurgent Barricade*. Berkeley: University of California Press
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Mills*
- C. Wright. (1956), *The Power Of Ellites*, New York: Oxford University Press
- Michael. (2013), How Repertoires Evolve : The Diffusion Of Suicide Protest In The Twentieth Century, *Mobilization: An International Quarterly* 18(4):
- Mc Adam, Doug, John D. McCarthy and Mayer N. Zald (eds), (1996). *Comparative perspection social Movements: Political Opportunities, Mobilizing structure and Cultural Framing*, Cambridge University Press : NewYork
- Mc Adam, Doug, Sidney Tarrow and Charles Tilly. (2001). *Dynamics of Contention.*: Cambridge University Press : NewYok
- Mc Carthy, John D. and Mayer N Zald . (1977). “Resource Mobilization and social MovemenA partial Theory”, dalam *American Journal of Sociology* Vol. 82 No. 6, May
- Musdhalifah. (2008), *Konflik Agraria dalam Relasi antara Perusahaan Perkebunan dengan Masyarakat di Kabupaten Bulukumba*, Disertasi pascasarjana Universitas Indonesia: Jakarta
- Mustai'n. (2007), *Petani Versus Negara: Gerakan Sosial Petani Melawan Hegemoni Negara “studi kasus di PTPN XII Kalibakar Malang Selatan”*. Disertasi, pascasarjana Unair, dicetak dan diterbitkan, AR- Ruzz Media: Yogyakarta
- Norman, K, Denzim. (1990), *Interpretive Interactionism*, Newbury Park London-New Delhi: Sage Publication The International Professional Publisher, Northrup, Christiane, 2002, *Women`s Bodies, Women`s Wisdom*, New York USA: A Bantam Book Publishing History,
- Noer Fauzi. (2008). *Tanah Sebagai Syarat Hidup Masyarakat*, kata pengantar edisi bahasa Indonesia dari buku “*Transnasional Agrarian Movements:*

- Confronting Globalization*,” yang diedit oleh Saturnino M. Borrás Jr, Marc Edelman, dan Critobal Kay, dan diterbitkan pertama kali dalam bahasa Inggris oleh Willey-Blackweell, UK.
- Nugroho, Heru. (2004). *Menumbukkan Ide-ide Kritis* (edisi Revisi), Pustaka pelajar: Yogyakarta
- Joris verhulst, (2011), *mobilizing issues and the unity and diversity of protest events*, Universiteit Antwerpen Faculteit Politieke en Sociale Wetenschappen
- J. Breman. (1983). *Control of Land and Labour in Colonial Java*, Foris Publications: Holand
- John, Sturrock (ed), 2004, *Strukturalisme Post-Strukturalisme*, Jawa Post Press: Surabaya
- O.J, Bartos dan Paul Wehr, 2002, *Using conflict theory*, Cambrige University Press : NewYork
- Oberschall, A. 1978. *Theories of Social Conflict: Annual Review of Sociology Vol. 4*,
- Patton, M. Q. 1990. *Qualitative Evaluation and Research Methods*. Newbury Park : Sage
- Poteete, Amy r, 2011, *repertoires of domination: decentralization as process in botswana and Senegal*, World Depeloment, Vol:3.
- Purwandari, Heru’ 2006, *Perlawanan Tersamar Organisasi Petani: Upaya Memahami Gerakan Sosial Petani*. Thesis Pascasarjana Sosiologi Pedesaan IPB: Bogor
- Pruitt G. Dean dan Rubin Z. Jeffrey.. 2004, *Teori Konflik Sosial*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta
- Romdloni, Muhammad 2005, “*Teologi Petani: Analisis Peran Islam dalam Radikalisme Gerakan Petani pada Forum Perjuangan Petani Nelayan Batang Pekalongan (FP2NB) di Kabupaten Batang dan Pekalongan*”, Thesis, UMS : Surakarta
- Role , Brett, 2005, *Building An Electrical Repertoire Of Contention*, Social Movement Studies, Vol. 4, No. 1, 65–74, May
- Safitri, Hilma , 2010, “*Gerakan Politik Forum Paguyuban Petani Kabupaten Batang (FPPB)*” Thesis Pascasarjana IPB. Akatiga: Bandung
- Saptono, Ade, 2005, *Potensi Lokal Dalam Penguasaan Tanah Dan Pemanfaatan Sumber Alam*, dalam jurnal *huma*, Unan, volume 2: Padang
- Susan, Novri, 2009, *Sosiologi Konflik dan Isu-isu Konflik Kontemporer*, Kencana : Jakarta
- Strauss, A. L. 1987. *Qualitative Anaysis for Social Scientists*, Cambridge University Press: New York
- Samuel, L Popkin 1986, *Petani Rasional*, terjemahan Sjahrir Mawi
- Singh, Rajendra, 2010, *Gerakan Sosial Baru*, Yogyakarta, Resist Books
- Siahaan, Hotman, 1996, “*Pembangkangan Terselubung Petani dalam Program Tebu Rakyat Intensifikasi (TRI) sebagai Upaya Mempertahankan Subsistensi*”, Disertasi, pascasarjana Airlangga: Surabaya.
- Scott, James C, 1976, *Everyday Forms of Peasant Resistance* New Haven: Yale University Press

- 1984, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* New Haven: Yale University Press
- Shanin, Teodor. 1966. dalam Teode Shanin (ed), *Peasantry as a Political Factor*, Middlesex : Penguin Books, 1971
- Taylor, S. J, Bogdan, R. 1984. *Introduction to Qualitative Reserach Methods : The Search for Meaning* (2nd ed.), John Wiley & Sons : NewYork
- Tarrow [Sidney](#) , *Power In Movement: Collective Action, Social Movements And Politics*, [Cambridge University Press](#), 1994. ISBN 0-521-42271-X
- Taylor, Verta and Nella Van Dyke, 2004, "Get up, Stand up": Tactical epertoires of Social Movements, *The Blackwell Companion to Social Movements* Edited by David A. Snow, Sarah A. Soule, Hanspeter Kriesi Copyright © 2004 Blackwell Publishing Ltd,
- Charles Tilly, 1977, *Getting It Together In Burgundy, 1675-1975, Theory and Society* 4, Elsevier Scientific Publishing Company, Amsterdam - Printed in the Netherlands,
- Tilly, Charles, 1978. *From Mobilization to Revolution*. New York: Random House.
- ,1986, *The Contentious French* (Cambridge, MA: Harvard University Press)
- ,1995. *Popular contention in Great Britain, 1758-1834*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ,1995 *To Explain Political Process* *The American Journal of Sociology*
- ,2000. "Processes and Mechanism of Democratization". *Sociological Theory*, Vol. 18, No. 1, 1-16.
- ,2001, *Mechanism in Political Process* *Annual Review Political Science*
- ,2004, "Trust and Rule". *Theory and Society*, February, Vol. 33, No. 1
- e- tal, 2005b, *Dynamic of Contentious*, Cambridge University Press: NewYork
- , 2006, *Regimes and Repertoires*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ,2008, *Contentious performances*, Cambridge: Cambridge University Press,
- , 2009, "Social Movement and National Politics" dalam C. Bright and Sandra Harding (Eds), *State-Making and Social Movements: Essays in History and Theory*. (Ann-Arbor, Michigan: University of Michigan Press)
- Tilly,Charles. D. McAdam. S. Tarrow. (2008). *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press
- Tilly Charles, Lesley J. Wood. (2009). *Social movements, 1768 - 2008*, Paradigm Publishers: USA

- Tiara, Geidy Ariendi. (2011), *Strategi Perjuangan Petani Dalam Mendapatkan Akses Dan penguasaan Lahan: Studi Perlawanan Petani di Cisarua*, Disertasi, Departemen Sains Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat, Fakultas Ekologi Manusia, pascasarjana IPB
- Touraine, Alain. (1994). *An Introduction to the study of Social Movements*, Social Research, vol 52, no: 4
- , (1992), *Beyond Social Movement, Theory Culture and Society*, vol,9, no,1
- Weber, Max. (2006). *The Protestant Ethic and The spirit of Capitalism*, Terj. TW Utomo "Etika Protestan dan spirit Kapitalisme.cet., Pustaka Pelajar:Yogyakarta
- Weber, Max. (2006). *From Max Weber: Essays in Sociology*, terj, Noorkholis "Max Weber Sosiologi", cet.1, Pustaka Pelajar:Yogyakarta
- Wahyudi. (2005). *Formasi dan Struktur Gerakan Sosial Petani" studi kasus Reklaiming atas tanah PTPN XII Kalibakar Malang Selatan"*, Disertasi pascasarjana Universitas Indonesia
- Wahib, Abdul Situmorang. (2007). *Gerakan Sosial, Studi Kasus Beberapa Perlawanan*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta
- Wirawan. (2010). *Konflik Dan Manajemen Konflik: Teori, Aplikasi dan Penelitian*, Salemba Humanika: Jakarta
- Wolff, Stefan. (2006) *Ethnic Conflict A Global Perspective*. New York. Oxford University Press

## **ISLAM, OLIGARKI POLITIK DAN PERLAWANAN SOSIAL DI MADURA**

Dr. Abdur Rozaki, M.Si

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta

Email: rozaki75@gmail.com

**Abstrak:** *Riset ini melibatkan perubahan penting yang terjadi dalam kaitan dengan dinamika politik dan persilangannya dengan Islam di Indonesia. Di dalamnya mengkaji bagaimana praktek demokrasi elektoral memberikan kesempatan politik bagi lahirnya orang kuat lokal menguasai pemerintahan daerah. Dengan basis sosial keagamaan dominan, orang kuat lokal ini membangun oligarki politik yang dibentengi para jagoan (blater) dan tokoh-tokoh agama. Riset ini juga menjelaskan, bagaimana masyarakat mencoba melawan oligarki politik orang kuat lokal dengan mengembangkan perlawanan sosial yang bermula dari lingkungan dalam ikatan kerabat (geneology) dan juga warga yang tergabung dalam organisasi masyarakat sipil. Mereka mendorong proses demokratisasi melalui tuntutan akses dan partisipasi masyarakat sipil dalam kebijakan pemerintahan. Mereka juga berupaya mengembangkan berjalannya mekanisme popular control untuk memastikan kebijakan yang diambil pemerintah lebih berorientasi kepada kepentingan masyarakat banyak dibandingkan kepentingan oligarki dan patron-client semata.*

**Kata Kunci :** Oligarki Politik, Perlawanan Sosial

### **Konteks dan Arah Penelitian**

Reformasi politik di Indonesia yang berlangsung selama lebih dari satu dasawarsa terakhir ini melahirkan lanskap politik lokal yang dinamis dan beragam. Salah satunya adalah kembalinya orang kuat lokal dalam melakukan penguasaan politik di tingkat pemerintahan daerah. Orang kuat lokal yang sebelumnya hanya dominan di ranah kultural masyarakat dan memiliki akses politik yang terbatas di ranah negara, dengan adanya struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*) melalui liberalisasi politik dalam ranah demokrasi elektoral, mereka mampu melakukan pengorganisasian politik sehingga terpilih menjadi kepala daerah dan juga anggota dewan.

Salah satu yang menarik dari keberhasilan orang kuat lokal adalah FAI yang berhasil melakukan penguasaan politik di salah satu kabupaten di Madura. Di tengah transisi politik pasca tumbanganya Orde Baru, FAI mampu

menyingkirkan para aktor politik produk Orde Baru di panggung politik lokal dengan cara mengembangkan kekuatan politik keagamaan (*religio political power*) melalui *symbolic power* sebagai keturunan Syaikhona Kholil dari garis laki-laki satu-satunya untuk mempengaruhi para aktor politik lokal, baik itu politisi di parlemen, tokoh keagamaan dan kaum blater yang mengendalikan politik di desa.

Dalam konteks masyarakat Madura, Syaikhona Kholil adalah tokoh panutan dan pusat rujukan spritual masyarakat. Ia memiliki tempat terhormat di hati masyarakat Madura, bahkan para keturunannya pun memperoleh penghormatan dan dukungan kultural yang sangat kuat. Dukungan kultural inilah yang dikembangkan oleh FAI ke dalam dukungan politik sehingga menguasai politik pemerintahan daerah. Sejak keberhasilannya menjabat bupati tahun 2003, masyarakat berharap ia akan melakukan banyak terobosan untuk mengatasi problem kesejahteraan masyarakat, memulihkan dukungan dan kepercayaan masyarakat terhadap birokrasi, mengembangkan religiusitas keagamaan yang mengedepankan nilai-nilai kemaslahatan umat, keadilan, musyawarah-membuka partisipasi kewargaan. Ia mengesampingkan nilai religiusitas dan demokrasi, namun lebih mengembangkan oligarki politik dalam mengelola pemerintahan.

Di banyak tempat seperti di Philipina, Thailand praktek oligarki politik ini tidak banyak memunculkan perlawanan sosial dari kekuatan masyarakat, kecuali adanya gesekan politik antar sesama oligarch dalam perebutan sumber daya daerah. Sementara untuk konteks oligarki politik di salah satu Kabupaten di Madura, memunculkan perlawanan sosial dari kekuatan *civil society*, khususnya yang diorganisir oleh anak muda lulusan perguruan tinggi yang sebelumnya pernah memperoleh pendidikan pesantren di Madura.

Riset ini berupaya menjawab pertanyaan: (1) *Bagaimana orang kuat lokal di BKL membangun oligarki politik di tingkat pemerintahan?* (2) *Tipe oligarki politik seperti apakah yang dikembangkan oleh orang kuat lokal sehingga menimbulkan perlawanan sosial dari masyarakat sipil?*

Untuk memperjelas posisi pembeda kajian ini dengan kajian sebelumnya, riset ini juga melacak beberapa literatur yang menarik dan relevan dalam mengkaji orang kuat lokal dan oligarki politik. Seperti studi Vedi R Hadiz dan Richard Robison yang mengurai jejak oligarki sudah lama ditunen dalam struktur politik Indonesia. Jika sebelumnya oligarki itu bekerja dalam sistem pemerintahan otoriter maka di era demokratisasi bekerja dalam sistem pemilihan umum, partai politik, parlemen dan politik uang untuk mempengaruhi dukungan pemilih guna meraih kekuasaan (Robison & Hadiz, 2004). Tak heran menurut kedua ilmuwan ini, jika orang kuat lama di era Orde Baru banyak yang kembali berkuasa, baik di pusat dan daerah.

Sedangkan dalam kajian John T Sidel era demokratisasi juga memunculkan oligarch baru yang berasal dari para orang kuat lokal dengan basis sosial kelompok kekerasan, yakni para aktivis Pemuda Pancasila yang memanfaatkan momentum Pemilu untuk menguasai pemerintahan

sebagaimana yang terjadi di Medan Sumatera Utara. (Sidel, 2004: 85-89). Kajian lebih komprehensif dilakukan oleh Jeffry Winters (2011) yang membuat pemaknaan lebih mendalam tentang oligarki dan pemetaan praktek oligarki di berbagai tempat di belahan dunia, termasuk Indonesia. Menurut Winters, oligarki di Indonesia termasuk dalam tipe oligarki sultanistik yang berjalan melalui tiga fase (1) fase militer-Cina yang berlangsung dari 1965-1974 ketika Soeharto sudah berkuasa dan mengalahkan pesaing-pesaing utamanya di militer, (2) fase ekspansif oligarki dengan memperluasnya ke Melayu Pribumi dari 1974-1978, (3) fase keluarga yang ditandai oleh keterlibatan putra-putri Soeharto dalam aksi oligarkis, dimulai pada pertengahan sampai akhir tahun 1980-an. Kajian Winters ini meletakkan oligarki sebagai basis utamanya adalah kekayaan yang terkonsentrasi pada individu tertentu.

Studi ini mengurai adanya varian baru dalam oligarki politik lokal di Madura, yakni adanya aktor politik yang membangun representasi pada basis sosial budaya keagamaan dominan. Kalam konteks ini, agama tidak sekedar dilihat dimensi religiusitasnya saja, praktek ekonomi politik yang terselubung dalam mekanisme relasi simbolik kultural antara dimensi aktor, tokoh utama dengan individu lainnya di dalam komunitas keberagamaan. Kemunculan oligarki politik berbasis keagamaan dominan ini cukup khas, karena bukan bagian dari jejaring patronase politik Orde Baru, sehingga dari sisi kajian tentang oligarki politik dapat memperkaya perspektif sebelumnya, baik yang dikembangkan oleh Winters (2011), Sidel (2004) maupun Hadiz dan Robison (2002).

Secara teoritik, kajian ini juga mempergunakan pemikiran ilmuwan sebelumnya, dengan tetap memperhatikan kontekstualisasi dan penafsiran baru dalam menganalisis data sehingga ada dimensi kebaruannya pula. Sebagaimana pemikiran Pierre Bourdieu tentang habitus. Bahwasannya, orang kuat lokal dapat muncul dari proses habituasi dan kepandaiannya dalam membuat strategi atas modal (*capital*) yang dimiliki sehingga mampu memenangkan pertarungan dalam berbagai medan ranah atau arena, baik politik, ekonomi dan sosial budaya lainnya yang kemudian berupaya melestarikan dominasi kuasa atas modalnya tersebut (Bourdieu, 1977: 488-11). Basis sosial dari para orang kuat lokal menunjukkan proses pembentukan habitus dan modal yang dimilikinya dalam membangun dominasi kuasa di dalam masyarakat dan juga pemerintahan.

Joel Migdal memperjelas adanya orang kuat karena faktor penguasaan atas kepemilikan tanah yang dapat menjadi modal pembentuk status dan pengaruh dalam relasi fungsional lainnya di dalam masyarakat. Hal ini tercermin pada sosok para keluarga tuan tanah, kepala suku dan aristokrasi lokal yang muncul sebagai sosok orang kuat lokal yang begitu mudah didapat melalui proses kelahiran dari para pendahulu sebelumnya sehingga membuatnya memiliki berbagai sumber modal, yakni modal kepemimpinan, ekonomi dan sosial budaya lainnya. Mereka terus berupaya untuk melestarikan dan mengembangkan modal yang dimiliki terhadap berbagai perubahan yang berkembang. Dalam konteks demokrasi modern, mereka tidak saja sekedar

bertahan tapi berupaya mengembangkan pengaruh dan memanfaatkan situasi perubahan yang ada dengan pola hubungan patron-klien.

Memang tidak semua hubungan patron-klien ini menjadi dasar utama dalam proses relasi kekuasaan yang dibangun oleh para orang kuat lokal. Sebagaimana yang diurai oleh John T Sidel, bahwasannya pola hubungan fungsional juga yang didasarkan oleh adanya kesamaan kepentingan antara para orang kuat lokal yang berbasis pada tuan tanah, kelompok kekerasan dan birokrat serta militer yang lebih dekat aksesnya terhadap birokrasi pemerintahan saling berkelindan membangun aliansi kepentingan untuk meraih kekuasaan dan mempengaruhi berbagai kebijakan pemerintahan. Sebagaimana yang terjadi di Philipina, para keluarga tuan tanah terus beradaptasi dan menyesuaikan peran dengan liberalisasi politik dalam praktek demokrasi elektoral.

Mereka tetap berupaya melakukan kontrol dan mengendalikan politik pemerintahan melalui proses politik dalam demokrasi elektoral yang memungkinkannya dapat memenangkan pemilu sehingga dapat memasukkan anggota keluarganya di parlemen dan institusi pemerintahan. Kontrol dan kendalinya dalam berbagai kebijakan institusi modern membuat keluarga para tuan tanah dan orang kuat lainnya di lingkungan birokrasi pemerintahan mampu mengendalikan pula mekanisme pasar dan proyek pembangunan. Para keluarga tuan tanah ini juga membentuk sejenis milisi atau kelompok kekerasan untuk mengamankan aset dan pengaruh politiknya melalui pola hubungan patron-klien. Tak jarang adanya persaingan politik antar orang kuat dalam kendali dan kontrol pemerintahan menciptakan kekerasan politik berupa pembunuhan dan teror politik lainnya.

Apa yang terjadi di Indonesia memang tidak seekstrim di Philipina, namun demikian bahwa basis sosial para orang kuat lokal atau para aristokrasi politik tidak sepenuhnya pudar oleh kehadiran politik modern. Masih cukup banyak para orang kuat lokal atau aristokrasi politik yang mampu beradaptasi dan beraliansi dengan kekuatan baru dalam politik modern pasca kemerdekaan. Bahkan pasca Orde Baru runtuh, para aristokrat di berbagai daerah mengalami kebangkitan dan memanfaatkan arena politik demokrasi elektoral untuk memobilisasi rakyat dengan sentimen identitas, menghidupkan hubungan patron-klien dan pengaruh modal lainnya untuk mengambil alih kendali dan kekuasaan politik pemerintahan, baik di legislatif dan eksekutif. Para aristokrat yang sebelumnya kebanyakan menjadi anak manis Orde Baru dan tidak tampil secara menonjol dalam panggung politik pemerintahan, baru sesudah memasuki era reformasi politik dan munculnya struktur kesempatan politik dalam demokrasi elektoral kemudian tampil kembali dan menonjolkan politik identitasnya untuk memperoleh dukungan masyarakat.

Selama masa kekuasaan Orde Baru, banyak kelompok sosial yang berada dalam lingkaran kekuasaannya, mulai dari para aristokrat lokal, kelompok kekerasan sampai pada produk pendidikan modern, seperti militer, ekonom, teknokrat dan birokrat serta politisi. Orde Baru juga turut membesarkan para orang kuat dari basis sosial sebagaimana disebutkan tadi. Orang kuat yang



tumbuh dalam masa kekuasaan Orde Baru tersebut kemudian berupaya mempertahankan pengaruh dan kontrol politik atas sumber daya di tingkat pusat dan daerah. Robison dan Hadiz (2010) menyebutkan kemunculan mereka sebagai oligarch yang melakukan reorganisasi kekuasaan dalam masa transisi politik dengan memanfaatkan perangkat demokrasi yang masih rapuh, seperti kelembagaan partai politik, sistem dan penyelenggara pemilu, media massa yang masih dikuasai konglomerasi Orde Baru dan lemahnya konsolidasi masyarakat sipil sehingga dengan pengaruh uang dan jaringan sosial yang dimiliki para oligarch atau orang kuat produk Orde Baru mampu memenangkan pertarungan politik pada sejumlah arena dalam demokrasi elektoral. Golkar sebagai mesin kekuasaan Orde Baru masih mengendalikan dinamika politik parlemen, khususnya di tingkat pusat dan beberapa daerah utama di luar Jawa yang kaya akan sumber daya alam.

Upaya agar tetap membangun eksistensi politik guna mempertahankan dan memperluas kekayaan yang dimiliki membuat para oligarch produk Orde Baru menggunakan berbagai strategi, yakni dalam dinamika politik partai, selain tetap mempertahankan instrumen politik lama, mereka juga menyebar dan masuk kepada sejumlah partai produk reformasi dan ada juga dengan membuat partai baru. Partai baru ini muncul selain karena faktor perbedaan orientasi dan kepentingan politik dengan sesama oligarch lainnya sebagai sesama produk Orde Baru, juga didasarkan pada kepentingan untuk menjaga dan melestarikan kekayaan yang selama ini berhasil dicapainya selama berada dalam lingkaran rezim Orde Baru.

Para oligarch ini juga menggunakan sentimen politik identitas komunalitas etnik dan keagamaan untuk mempolitisasi emosi kelompok sosial dalam medan konflik horisontal. Belum stabilnya kontrol dan kendali kepemimpinan dalam pemerintahan transisional, dimanfaatkan untuk memperlemah konsolidasi kekuatan masyarakat sipil dalam mendorong kepemimpinan dalam menjalankan agenda reformasi. Begitu juga dengan belum stabilnya perekonomian masyarakat menghadirkan jebakan pragmatis lainnya sehingga rentan dipolitisasi kedalam proses politik berdasarkan skenario oligarch yang memiliki kekayaan materi melebihi para aktor kekuatan reformis lainnya. Bahkan dalam proses politik yang mendorong kestabilan demokrasi elektoral, para oligarch juga memainkan peran dan pengaruh yang sangat kuat dalam permainan kekuasaan.

Menurut Winters (2011) kuncinya terletak pada basis oligarki itu sendiri, yakni adanya kepemilikan kekayaan oleh segelintir orang atau kelompok yang akhirnya memberi jalan yang begitu mudah dalam mengendalikan dan mengontrol politik pemerintahan. Lebih lanjut Winters menjelaskan, bahwasannya selama Orde Baru berkuasa mampu melahirkan tipekal oligarki sultanistik, yakni kendali pemerintahan dan kontrol atas monopoli kekerasan dan pemaksaan berada dalam diri satu orang, yakni Jenderal Soeharto. Ia sosok yang bisa menentukan jatuh bangunnya siapapun para oligarch yang menentang kekuasaannya. Ia meletakkan negara bukannya sebagai negara yang melembaga

dalam batasan mekanisme hukum. Soeharto sebagai oligark dalam jejaring kekuasaannya juga membentuk pula lingkaran oligarch, mulai dari pengusaha keturunan China, militer, ekonomi, birokrat, politisi sampai pada anak-anak biologisnya yang semasa Orde Baru berkuasa melakukan akumulasi kekayaan secara ekstrim.

Pasca Orde Baru runtuh para oligarch yang dibesarkan oleh Orde Baru ini berupaya mempertahankan kekayaan dan tetap memperluas kekuasaannya dalam era demokrasi elektoral. Kekayaan yang berlimpah sebagai hasil dari pencapaian kekuasaan selama Orde Baru membuat para oligarch ini fleksibel dalam mengatur dan mengendalikan politik pemerintahan dalam demokrasi elektoral. Dinamika demokrasi elektoral sampai sejauh ini memperlihatkan belum adanya kekuatan yang mendorong proses politik yang membatasi penguasaan kepemilikan kekayaan para oligarch produk Orde Baru. Demokrasi elektoral hanya memberi akses seluas mungkin partisipasi masyarakat tapi tidak memiliki mekanisme politik untuk membatasi pengaruh politik dari para oligarch yang memiliki basis kekayaan materi yang cukup besar. Proses semacam ini membuat oligarki dan demokrasi saling bersandingan yang mengakibatkan kerugian di kalangan masyarakat.

Untuk menjelaskan munculnya oligarki politik yang memunculkan perlawanan sosial ini digunakan sejumlah dimensi teoritik dalam bingkai pemikiran gerakan sosial baru (*new social movement theory*). Dalam teori gerakan sosial baru adanya konflik sosial atau perlawanan sosial tidak lagi berpusat pada konflik kelas, melainkan dipahami dalam konteks yang baru, yakni upaya untuk mendorong reformasi politik, mendorong demokratisasi, mengurangi dominasi dan hegemoni negara atas masyarakat dan penguatan elemen masyarakat sipil sebagai embrio lahirnya gerakan sosial. Para aktor strategis dalam masyarakat yang terlibat dalam perlawanan sosial atau gerakan sosial tidak lagi harus berpusat pada buruh dan petani, namun berpusat pada berbagai elemen kelas menengah perkotaan dan aktivis kampus.

Berbagai dinamika politik terkait proses konflik sosial dan perlawanan sosial antara oligarch, orang kuat lokal lainnya dengan elemen masyarakat sipil dalam melakukan gerakan sosial dilihat pada aspek dimensi politik penentangan (*contentious politics*), sebagaimana pemikiran Doug McAdam, Sidney Tarrow dan Charles Tilly<sup>(2001)</sup>. Dalam dinamika politik penentangan, aspek yang perlu mendapatkan perhatian adalah adanya dimensi sintesis antara faktor internal (subyektif) dalam gerakan dan faktor eksternal yang di dalamnya meliputi struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*), struktur mobilisasi massa, peranan perantara, pembingkai isu (*framing*) dan langgam penentangan (*repertoire of contention*).

Dalam struktur kesempatan politik, beberapa variabel yang dilihat adalah adanya pertentangan politik antaraktor orang kuat lokal dan arena politik yang membuka ruang terhadap munculnya beragam opini kritis yang memberi jalan pada lahirnya aksi kolektif. Untuk struktur mobilisasi, variabel yang dilihat adalah lapisan sosial di dalam masyarakat yang menjadi kekuatan sumber daya

dalam proses mobilisasi massa dan juga adanya pembingkaihan (*framing*) isu yang membuat efek daya tarik dan kesadaran kritis yang membuat aktor atau kelompok sosial di dalam masyarakat termobilisasi. Dalam pembingkaihan (*framing*) agar pesan yang terkait dengan konflik kepentingan tampak kuat dan mengalami dramatisasi sehingga memunculkan efek psikologis yang kuat di dalamnya memerlukan adanya proses seperti (a) penyamaan bingkai (*frame alignment*) (b) penjemabatanan bingkai (*frame bridging*) (c) penguatan bingkai (*frame amplification*) (d) perluasan bingkai (*frame extension*) dan (e) transformasi bingkai (*frame transformation*). Terakhir adalah langgam penentangan (*repertoire of contention*), yakni adanya penggunaan simbol-simbol ritual keagamaan dan pertunjukan seni teatrical budaya lainnya dalam aksi-aksi kolektif yang dilakukan.

Sebagaimana diurai sebelumnya, bahwasannya kekuasaan yang dominatif dan dikelola dengan cara oligarkis selalu akan melahirkan kekecewaan politik (*political grievance*), baik di kalangan aktor yang berada dalam lingkaran kekuasaan sendiri maupun mereka yang sejak semula berjarak dengan akses kekuasaan. Namun demikian, kekecewaan politik bukanlah faktor utama yang melahirkan aksi kolektif atau gerakan sosial. Aksi kolektif muncul selain karena faktor subyektif, yakni berupa kekecewaan politik, perbedaan keyakinan atau cara pandang dalam melihat suatu permasalahan dan terhambatnya karir politik seseorang juga sangat dipengaruhi pula oleh adanya faktor eksternal, yakni berupa adanya struktur kesempatan politik dan atau juga struktur ancaman politik tergantung dari konteks lingkungan yang sedang mengalami pergulatan kekuasaan.

Sintesa di antara faktor internal dan eksternal ini menjadi aksi kolektif jika terdapat tantangan bersama yang didasarkan pada adanya tujuan bersama dan solidaritas sosial antar individu atau kelompok sosial yang menginginkan perubahan atau transformasi sosial dalam berinteraksi dengan para elite kekuasaan melalui proses politik penentangan (*contentious politics*). Dalam konteks ini, politik penentangan dilakukan sebagai bagian dari strategi mereka yang tidak berkuasa untuk menentang orang kuat lokal yang berkuasa atau pemegang otoritas pemerintahan. Mereka ini kemudian melakukan tuntutan baru melalui nalar politik rasional dan strategi perlawanan sosial dalam berseteru dengan kekuasaan.

Studi ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis deskripsi kritis. Metode penelitian ini menenpuh beberapa tahapan (1) observasi langsung pada obyek kajian dengan mengamati dan wawancara mendalam atas nara sumber (*informan*) yang memiliki informasi dan data lainnya yang relevan dengan tema penelitian. (2) kajian literatur berupa buku, hasil penelitian, dokumen, artikel, berita media dan karya sejenis lainnya yang memiliki relevansi dengan topik penelitian. (3) melakukan analisis data, mengkontekstualisasikan antara data dengan dimensi teoritik kajian studi untuk mempertajam hasil temuan dan melakukan interpretasi untuk mengkontruksi temuan baru (*novelty*) studi dibandingkan dengan studi sebelumnya.

## Budaya Keagamaan dan Lahirnya Oligarki Politik

Studi ini mengurai betapa budaya keagamaan dominan memberikan kontribusi bagi kemunculan oligarki politik lokal. Hal semacam ini dapat ditelusuri dari dimensi pendidikan dan pengajaran keagamaan yang dilakukan oleh kiai kepada putra putri masyarakat telah menciptakan sistem keyakinan (*world view*) yang meletakkan posisi kiai sebagai pusat rujukan spritual masyarakat. Dalam konteks ini, kiai sebagai bagian dari representasi, meminjam istilah Peter L Berger, langit suci (*sacred canopy*) yang memediasi berbagai unsur kepentingan dunia profan (*world of profane*) yang melahirkan dimensi keselamatan yang selalu menjadi orientasi dalam kehidupan keseharian warga masyarakat. Hal ini sebagaimana terlihat dari adanya praktek keberagamaan mengharap *berkah* dan *karomah* di kalangan warga kepada para kiai yang dianggap memiliki kualitas keilmuan dan kealiman yang tinggi, baik semasa masih hidup maupun sesudah meninggal sekalipun.

Kemampuan dalam memahami dan menafsirkan ilmu keagamaan membuat kiai memiliki otoritas keagamaan yang bersentuhan langsung dengan dinamika kehidupan keseharian masyarakat. Otoritas keagamaan ini menciptakan stratifikasi sosial tersendiri yang menciptakan kiai memiliki posisi sosial sebagai bagian dari elite di dalam masyarakat. Otoritas keagamaan kiai di dalam masyarakat dengan sendirinya menciptakan hegemoni pemikiran, membentuk kharisma dan pengaruh yang menimbulkan efek kuasa lainnya terhadap masyarakat. Meski demikian, tidak semua kiai memiliki hegemoni pemikiran dan kharisma yang sama antar satu dengan yang lainnya. Dalam konteks ini, masyarakat memiliki tingkat apresiasi yang beragam dalam memberikan tingkat penghormatan dan kepatuhan kepada sosok kiai. Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya pada bagian ini, bahwasannya posisi sosial keagamaan Syaikhona Kholil dan *trahnya* di Madura memiliki tempat yang paling tinggi dari sisi stratifikasi sosial dan penghormatan masyarakat dibandingkan dengan *trah* kiai non Bani Kholil lainnya<sup>226</sup>.

Budaya keagamaan dominan yang dikembangkan atas ketokohan Syaikhona Kholil dan proses reproduksi kharismanya di tengah masyarakat, oleh para pengikutnya menciptakan transformasi kharisma pula kepada *trah*-keturunannya. Transformasi kharisma ini bersentuhan pula dengan bidang-bidang kehidupan masyarakat lainnya, terutama yang terkait dengan politik kekuasaan dalam hubungannya dengan agama (*religio-political power*). singkatnya, pengaruh sosial keagamaan ini bersentuhan dengan relasi-relasi dalam kekuasaan. Konteks inilah yang benar-benar dijadikan sebagai modal utama oleh FAI dalam melihat peluang transisi politik untuk merebut kekuasaan.

---

<sup>226</sup> Kharisma Syaikhona Kholil tidak hanya di lingkungan keagamaan saja, tapi juga berpengaruh pula pada lingkungan sosial blater. Para blater (jagoan) masih menghormati kharisma budaya keagamaan Syaikhona Kholil. Wawancara dengan MS tanggal 1 Desember 2012.

Memang proses transisi politik saat itu, dalam konteks politik di daerah ditandai masih bercokolnya Gubernur dan juga Bupati sebagai kepala daerah produk pemerintahan Orde Baru yang masih menjalankan praktek pemerintahan. Meski demikian, proses transisi politik ini telah menciptakan struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*) sebagaimana diungkapkan oleh Sydney Tarrow (1994), bahwasannya dalam teori struktur kesempatan politik memiliki empat dimensi perubahan yang mencolok, yakni adanya keterbukaan akses warga untuk berpartisipasi, pergeseran dalam persekutuan kekuasaan, tersedianya sekutu yang berpengaruh dan adanya perpecahan di kalangan elite dalam memandang berbagai isu yang muncul di tengah masyarakat.

Adanya struktur kesempatan politik ini dimanfaatkan sedemikian rupa oleh *trah* Bani Kholil, yakni FAI untuk melakukan perebutan kekuasaan di tingkat lokal. Momentum politiknya saat itu tumbangannya rezim Orde Baru, dan menjelang berakhirnya masa jabatan Moch Fatah sebagai Bupati periode 1998—2003 yang berlatar belakang militer. FAI yang waktu itu terpilih sebagai anggota DPR RI periode 1999--2003 dari PKB, sudah mulai mengincar dan mengkondisikan berbagai elemen politik di BKL untuk menggantikan Moch Fatah. FAI terus berupaya mempengaruhi anggota DPRD dari Fraksi PKB yang memiliki kursi mayoritas di DPRD BKL untuk melakukan penolakan LPJ tahunan Bupati. FAI akhirnya terpilih menjadi Bupati melalui mekanisme pemilihan di tingkat DPRD sampai berlanjut pada periode masa jabatan kedua sebagai bupati melalui proses pemilihan secara langsung rakyat.

Terpilihnya FAI sebagai Bupati BKL menjadi babakan baru politik di Madura dan secara khusus di BKL. FAI yang berasal dari budaya lingkungan keagamaan dominan, *Nahdlatul Ulama'* (NU), *trah* Syaikhona Kholil yang selama ini lebih banyak mengambil jalur politik kultural yang berada di pinggiran kekuasaan kini menjadi sentral politik baru pemerintahan di tingkat lokal. Pemisahan orientasi budaya keagamaan dominan dengan birokrasi yang selama ini sudah berlangsung sejak zaman VOC-Belanda menjadi menyatu kembali dalam politik kekuasaan era reformasi dengan terpilihnya FAI sebagai Bupati BKL.

Sebagaimana diungkapkan oleh Max Weber yang membagi sumber kekuasaan kedalam tiga tipe sumber legitimasi, yakni tradisi, kharisma dan instrumen rasional seperti kekuasaan yang diperoleh berdasarkan aturan legal rasional<sup>227</sup>. Dengan terpilihnya FAI, ketiga sumber legitimasi kekuasaan ini menyatu dalam konstruksi diri FAI. Sebagai keturunan Syaikhona Kholil, FAI mereproduksi identitas kultural sebagai bagian dari tokoh agama, sebagaimana sebutan kiai dan haji yang selalu disandangnya. Ia juga memiliki kharisma selain dari lingkungan keagamaan juga dari non keagamaan, yakni keblateran karena selama remaja dan dewasanya, ia juga dibesarkan dalam budaya keblateran. Kemudian sebagai bupati terpilih, ia memiliki legalitas rasional untuk

---

<sup>227</sup> Kieran Allen, *Max Weber: A Critical Introduction* (London : Pluto Press, 2004), hlm. 100.

menggunakan dan mengendalikan berbagai instrumen pemerintahan dalam memperkokoh legitimasi kekuasaannya.

Keberhasilan FAI sebagai Bupati BKL tidak bisa dilepaskan dari adanya struktur kesempatan politik yang mampu dimanfaatkan sedemikian rupa. FAI memiliki kemampuan mentransformasikan *symbolic goods* sebagai keturunan Syaikhona Kholil yang selama ini terus menerus mengalami proses reproduksi makna secara kultural sebagai simbol kebaikan, rujukan spritual keagamaan kepada proses politik, dalam bentuk dukungan politik kekuasaan (*symbolic power*) di dalam arena politik kuasa. (Karabel & Hasley, 2004). Dalam menstrasformasikan *symbolic goods* ke *symbolic power* ini, FAI bermula dengan menggunakan modal budaya, memframing pengaruh Syaikhona Kholil di dalam masyarakat yang ditransformasikan sebagai alat politik untuk merebut kekuasaan.

Modal budaya ini pada akhirnya memudahkan dirinya pula untuk memperoleh modal ekonomi, berupa dukungan dari pengusaha Madura yang bersimpati pada dirinya dalam pendistribusian sumber daya material yang digunakan dalam proses mobilisasi massa dan juga lobi politik untuk menyelesaikan gugatan penggunaan ijazah palsu oleh lawan politiknya saat pencaolan menjadi bupati. Modal budaya ini juga memberi jalan yang terbuka lebar terhadap modal sosial lainnya, yakni kemudahan ketika merangkul berbagai jaringan para aktor dan kelompok sosial di dalam masyarakat dan jaringan pemerintahan lainnya, seperti Mabes Polri, Kementrian dan petinggi parpol untuk mendukung proses pelantikannya sebagai Bupati terpilih. Menjelang periode akhir masa jabatan sebagai Bupati dan berakhirnya pengusutan penggunaan ijazah palsu melalui SP3 oleh kepolisian, FAI benar-benar melakukan konsolidasi kekuasaan secara oligarkis.

Oligarki politik ini dibangun dengan beberapa cara diantaranya, yakni: *Pertama*, membangun representasi tunggal sebagai sosok yang paling otoritatif dalam menggunakan ikon sebagai *trah* Bani Kholil dibandingkan dengan sesama anggota *trah* lainnya. FAI melakukan dua pendekatan untuk menghadirkan ikon ini ke dalam pembentukan identitas dirinya, yakni dengan mereproduksi silsilah (*geneology*) yang merujuk garis tunggal sebagai keturunan laki-laki satu-satunya dari kalangan *trah* Bani Kholil. Sebagaimana umumnya dalam masyarakat yang masih memelihara kultur patriarkhi, bahwasannya kekuasaan keluarga selalu diwariskan atau berada di tangan garis keturunan anak laki-laki. Selain itu, ia juga mengkonsolidasi dan menduduki jabatan sebagai Ketua Yayasan Bani Kholil. Dengan pendekatan itu, ia berhasil menjadi sentral dan menjadikan anggota *trah* lainnya berada di pinggiran pengaruh darinya.

*Kedua*, mengedalikan para klebun atau kepala desa agar selalu menjadi tergantung kepada FAI. Banyak para klebun dikondisikan dengan status sebagai Pejabat Sementara (PJS). Status PJS itu sendiri merupakan permainan politik FAI. Posisi sebagai PJS klebun membuka peluang terhadap persaingan antar aktor dan kelompok di dalam masyarakat untuk berburu menduduki jabatan klebun. Dari sebanyak 281 desa di 18 kecamatan yang ada di Kabupaten BKL

berdasarkan data BPS Tahun 2001, terdapat sebanyak 133 kebun yang menjabat dengan status sebagai PJS. Kondisi semacam ini sudah berlangsung selama bertahun-tahun tanpa ada kejelasan dan kepastian adanya mekanisme resmi kapan akan diadakannya penyelenggaraan pemilihan kebun. Bahkan ada kebun dengan status PJS selama 20 tahun.

*Ketiga*, mengendalikan parpol melalui pengaruh uang. Diantara faktor dari lemahnya partai politik sebagai alat ideologi adalah kuatnya jeratan oligarki elite dan uang sehingga dalam proses melakukan kaderisasi, rekrutmen politik dalam pemilu selalu tidak didasarkan dalam proses politik yang memperhatikan kapabilitas, komitmen, *track record* dan loyalitas kader. Bahkan tak jarang setiap menjelang Pilpres dan Pemilukada, proses dukung-mendukung pancalonan presiden dan juga kepala daerah dijadikan sebagai ajang untuk meraup keuntungan materi sebagai kompensasi dalam memberi dukungan politik. Praktek membeli dukungan partai seringkali dilakukan oleh FAI dalam memelihara kekuasaannya selama dua periode masa jabatan dan berlanjut pada putranya sebagai bupati, dengan cara melakukan kartelisasi politik, yakni menyingkirkan para pesaingnya sebelum bertanding dan memilih calon “jadi-jadian” sebagai pendamping calon yang sesungguhnya (Daniel & Peter Mair, 1975).<sup>(</sup>

*Keempat*, mengendalikan berbagai instrumen penyelenggaraan pemilu. Mulai dari KPPS, PPK dan KPUD. Proses rekrutmen anggota KPUD tidak lepas dari pengaruhnya. Para tim seleksi dan proses penjarangan dari para pendaftar menjadi 10 besar sebelum diajukan ke KPU Provinsi yang akhirnya nantinya memilih 5 orang komisioner terpilih merupakan orang-orang yang sebelumnya sudah mengalami proses seleksi berdasarkan kedekatan dengan akses FAI. Untuk keanggotan PPK berada dalam kendali Camat dan semua Camat berada dalam kendali FAI. Para Camat tidak ada yang berani menjalankan agenda politik sendiri, sebab bila itu dilakukan maka posisi jabatannya sebagai Camat akan mudah digeser oleh orang lain, atau sang Camat akan dipindah ke wilayah pedalaman sebagai hukuman.

### **Oligarki Politik dan Perlawanan Sosial**

Kekuasaan yang dominatif dan dikelola dengan cara oligarkis tentu akan melahirkan kekecewaan politik (*political grievance*), baik itu di kalangan aktor yang berada dalam lingkaran kekuasaan sendiri dan terlebih lagi mereka yang sejak semula memang mengambil jarak dengan kekuasaan. Meskipun dimensi kekecewaan politik bukanlah faktor utama yang dapat mendorong munculnya aksi kolektif atau gerakan sosial. Aksi kolektif dapat muncul selain karena faktor internal aktor penggerakannya, yakni berupa kekecewaan politik, perbedaan keyakinan atau cara pandang dalam melihat suatu permasalahan dan terhambatnya karir politik seseorang, juga sangat dipengaruhi pula oleh adanya faktor eksternal, yakni berupa adanya struktur kesempatan politik dan atau bisa juga karena adanya struktur ancaman politik. Kondisi dinamikanya sangat

tergantung pada konteks lingkungan dan karakter politik lokal yang sedang mengalami pergulatan kekuasaan.

Intesa di antara faktor internal dan eksternal ini saling mendorong jika terdapat proses pengorganisasian atas tantangan bersama yang didasarkan pada adanya tujuan bersama dan solidaritas sosial antar individu atau kelompok sosial yang menginginkan perubahan atau transformasi sosial dalam berinteraksi dengan para elite kekuasaan melalui proses politik penentangan (*contentious politics*) dalam bentuk aksi kolektif atau perlawanan sosial. Dalam konteks ini, politik penentangan dilakukan sebagai bagian dari strategi mereka yang tidak berkuasa untuk menentang elite yang berkuasa atau pemegang otoritas pemerintahan. Mereka ini kemudian melakukan tuntutan baru melalui nalar politik rasional dan strategi gerakan sosial dalam berseteru dengan kekuasaan yang mengendalikan pemerintahan.

Berbagai praktek *rent seeking* dalam pengerjaan proyek APBD dan proyek sejenis lainnya menghasilkan praktek pembangunan yang tidak berkualitas, tidak menyentuh perbaikan kesejahteraan masyarakat. Praktek *state predatory* yang dilakukan oleh oligarch lokal ini juga sangat mengganggu percepatan pembangunan, sebagaimana yang terjadi pada kasus pengembangan wilayah Suramadu. Impian lahirnya perubahan dari rezim baru yang sangat dekat dengan budaya keagamaan masyarakat dibandingkan dengan kepemimpinan yang berasal dari basis sosial militeristik di zaman Orde Baru, tentu menimbulkan kekecewaan masyarakat, terutama pada pendukungnya yang masih memiliki keinginan perubahan.

Jika dilihat dari para aktor utama penggerak perlawanan sosial melalui aksi kolektif di BKL dapat diidentifikasi dalam tiga kategori; **Pertama**, mereka yang sebelumnya berada dalam lingkaran kekuasaan lalu memutuskan untuk mengambil jarak dan terlibat dalam akses penentangan politik (*contentious politics*). Kelompok ini dimotori oleh MT dengan lembaganya CIDE (*Center for Islam and Democracy Studies*) dan AL dengan lembaganya LEKSDAM (Lembaga Sosial Demokrasi dan Hak Asasi Manusia). Kedua aktivis ini di masa lalu pernah bermitra dengan FAI namun dalam perkembangannya mengambil sikap beroposisi. Sikap oposisi ini diambil, sebagaimana dalam penuturan MT karena FAI tidak konsisten dalam memperjuangkan perbaikan masyarakat dan lebih cenderung menerapkan proses membangun kepemimpinan dengan cara oligarkis dan mempergunakan kekuasaannya untuk memperkaya diri. “*Tak banyak yang diharapkan dari seorang penguasa yang lebih memetingkan kekayaan dibandingkan rakyatnya dengan kekuasaan yang begitu dominan karena memperoleh dukungan sosial dari lingkungan keagamaan dan keblateran*, ungkap MT<sup>228</sup>. MT semakin gigih melakukan perlawanan saat rumahnya diteror dengan cara dilempar batu dan mobilnya dibakar oleh orang yang diperkirakan suruhan oligarch lokal. MT berpisah sebagai mitra sejak masa jabatan pertama

---

<sup>228</sup> Wawancara dengan MT, tanggal 3 Desember 2012.



kepemimpinan FAI sebagai bupati, sedangkan AL, temannya MT, berpisah sebagai mitra FAI pada periode kedua kepemimpinan sebagai bupati.

**Kedua**, mereka yang sejak dari awal mengambil jarak dan bersikap kritis terhadap kekuasaan. Kelompok ini motor utamanya adalah AS melalui organisasinya, yakni BKL *Corruption Wacth* (BCW) yang kemudian memperluas advokasinya dan bermetamorfosis menjadi Madura *Corruption Wacth* (MCW). Selain sosok AS, juga yang sangat lantang suara kritisnya adalah saudara FR dengan lembaganya yang bernama LIRA (Lambung Informasi Rakyat). Baik AS dan FR secara kontinyu terus menyoroti isu-isu korupsi dan kecenderungan adanya praktek penyalahgunaan kekuasaan lainnya dalam kebijakan publik yang tidak transparan dan akuntabel. Para aktivis BCW/MCW dan LIRA selalu mengedepankan data yang akurat dalam menyampaikan kritik dan pendapatnya, khususnya yang terkait dengan dugaan penyalahgunaan anggaran daerah dan ketidaksesuaian antara perencanaan anggaran dengan kualitas pelayanan. Para aktivis gerakan mahasiswa juga banyak yang bergabung dengan BCW, baik itu mahasiswa Madura yang kuliah di Surabaya dan juga yang kuliah di perguruan tinggi yang ada di Madura sendiri. Dalam melakukan aksinya, mereka juga menggunakan nama lain, seperti dengan cara membuat komite aksi sebagai organ taktis, yang keberadaannya disesuaikan dengan isu dan momentum politik dalam mengkritisi kebijakan public yang sedang menjadi sorotan hangat masyarakat.

Salah seorang aktivis BCW-AS, mengutarakan motivasinya melakukan perlawanan terhadap oligarki politik FAI karena potret kemiskinan dan kebodohan masih menyelimuti warga di BKL. Banyak warga yang hidup dalam kemiskinan karena tidak memiliki akses terhadap berbagai proyek pembangunan. Komitmen kepemimpinan Bupati juga sangat rendah dalam memperbaiki taraf hidup masyarakat, meski APBD BKL terus mengalami peningkatan dari tahun ke tahun, khususnya DAU dari pemerintah pusat, tak banyak menyentuh warga karena dikorupsi.<sup>229</sup>

**Ketiga**, mereka yang masih memiliki ikatan kekerabatan (*genealogy*) sebagai anggota keluarga besar *trah* Syikhona Kholil yang saling membangun perseteruan atau penentangan politik antar satu sama lain. Penggerak utamanya adalah IBK dan NA, kesehariannya selain mengasuh pondok pesantren juga sering memberikan ceramah pengajian keagamaan di masyarakat. Keduanya pernah menjadi pengurus PKNU. Baik IBK dan NA, masih merupakan keponakan dari FAI sebagai sesama *trah* Bani Kholil. Motif utama keduanya melakukan penentangan politik karena menganggap FAI selama ini tidak menghormati konsensus bersama dalam musyawarah keluarga besar yang memutuskan adanya rotasi kekuasaan secara bergilir sesudah FAI menjabat sebagai kepala daerah kepada sang keponakan, yakni IBK. FAI tidak menaati keputusan konsensus keluarga, dan melanjutkan ambisi politiknya untuk terus

---

<sup>229</sup> Wawancara dengan AS, tanggal 4 Desember 2012.

melenggang mulus dua periode sebagai bupati dan meneruskan kekuasaannya sebagai bupati kepada sang anak melalui PemiluKada, 12 Desember 2012.

Faktor lainnya yang membuat IBK dan NA termotivasi untuk melakukan perlawanan sosial terhadap oligarki politik FAI adalah adanya politisasi nilai-nilai keagamaan, khususnya figur keagamaan yang memancar dalam kharisma Syaikhona Kholil untuk tujuan kekuasaan semata. Bahkan FAI yang juga menggunakan identitas kegiaian, demi ambisi kekuasaan dinilai mulai melunturkan tradisi keagamaan yang selama ini sangat dipegang teguh oleh sebagian besar masyarakat. Hal ini sebagaimana terlihat ketika mengadakan temu tokoh blater, dengan menggunakan baju blater ikut menari dan *nyawer* dengan dua orang *tandhe'* perempuan. Dalam tradisi keagamaan Madura, seseorang yang taat dalam memelihara nilai keagamaan, dipandang tabu atau tidak pantas menari dengan *tandhe'*, atau sejenis tayub dalam masyarakat Jawa, perempuan yang bukan muhrimnya, terlebih di depan umum. Perilaku semacam ini bukanlah teladan yang baik untuk seorang tokoh agama dihadapan masyarakat yang masih kuat memegang teguh budaya santri. IBK menilai bahwa kekuasaan FAI semakin melenceng dari budaya keagamaan masyarakat sehingga membuatnya semakin terdorong untuk tidak menyerah melakukan politik penentangan melalui mekanisme politik dalam arena PemiluKada.<sup>230</sup>

Ketiga kategori kelompok sosial di atas menepis anggapan sebelumnya yang pernah berkembang bahwasannya oligarki politik FAI tidak mungkin memunculkan keberanian dari para aktor atau komunitas politik di BKL dalam melakukan perlawanan sosial. Para aktivis dari berbagai kelompok sosial melakukan aksi kolektif dengan memanfaatkan struktur kesempatan politik dan saling memberi dukungan satu sama lain untuk memperluas opini dan pengaruhnya terhadap masyarakat akan pentingnya perubahan, perbaikan kondisi yang tidak bisa lagi diharapkan selama kekuasaan pemerintahan dikendalikan oleh FAI. Para aktivis yang tergabung dalam CIDE, BCW, LEKSDAM dan LIRA melakukan tekanan politik melalui rangkaian berbagai aksi demonstrasi, seminar dan pernyataan pers di ruang publik dan memposting informasi dan opini kritis lainnya di sosial media, seperti *facebook* dan *twitter* guna memperluas pengaruh politiknya di tengah masyarakat dan sekaligus berupaya mendelegitimasi kekuasaan FAI secara berlahan-lahan. Tekanan politik sebagaimana dalam bentuk aksi demonstrasi yang kerap kali mereka lakukan menitik pada dua sasaran, yakni terkadang secara langsung pada FAI, sebagai pucuk kepala daerah dan sasaran berikutnya, yakni secara tidak langsung ditujukan kepada praktek kinerja lingkungan SKPD, institusi penegak hukum, seperti Kejaksaan dan Kepolisian yang diharapkan memiliki efek berupa tekanan politik terhadap kekuasaan FAI.

Sebagai bagian dari organisasi masyarakat sipil, para aktivis ini bekerja melancarkan perlawanan sosial dari luar sistem, namun tetap pula membangun aliansi strategis dengan para politisi yang berada di dalam sistem, seperti

---

<sup>230</sup> Wawancara dengan IBK, tanggal 1 Desember 2012.

anggota DPRD BKL dari Fraksi PKNU. IBK sebagai Ketua Dewan Syuro PC PKNU BKL, dengan 5 suara Fraksi-PKNU di DPRD BKL selalu bersikap kritis dan mengambil peran sebagai partai oposan dengan mengkritisi berbagai aspek kebijakan pemerintah daerah.

Perlawanan sosial terhadap oligarki politik lokal ini terlihat dari adanya keberanian para aktivis di BKL saat membongkar adanya dugaan kuat praktek korupsi yang diduga kuat melibatkan FAI dalam program bantuan dana pengungsi korban kerusuhan etnis di Sambas dan Sampit Kalimantan. Dalam analisa BCW, indikasi ketidakberesan ini terlihat dari adanya perbedaan data pengungsi yang sudah menerima bantuan, yang sudah diakhiri status pengungsinya, antara Kantor Kesejahteraan Sosial Kabupaten BKL yang mendata jumlah pengungsi tahun 2003 sebanyak 8.497 KK, 34.724 jiwa dengan Dinas Sosial Provinsi Jawa Timur yang mendata sejumlah 8.445 KK 34.720 jiwa.

Berbagai pendekatan sudah dilakukan oleh BCW terkait adanya dugaan penyalahgunaan dana pengungsi ini, yakni melalui serangkaian aksi demonstrasi sejak periode awal kepemimpinan FAI sebagai Bupati BKL. BCW juga membawa kasus dugaan korupsi ini kepada aparat penegak hukum di BKL dan melaporkannya pula kepada Polda Jatim. Namun, para penegak hukum di BKL dan Jatim lebih memilih bungkam dan bahkan dalam perkembangannya, Polda Jatim mengeluarkan SP3 atas kasus ini. Menjelang berakhirnya periode kedua kepemimpinan FAI sebagai Bupati BKL, BCW yang tidak pernah kenal menyerah kemudian memilih langkah untuk melakukan aksi demonstrasi di depan gedung KPK (Komisi Pemberantasan Korupsi) di Jakarta dan melaporkannya agar KPK dapat segera mengusut kembali kasus ini dan segera dapat menangkap para pelakunya. Proses aksi demonstrasi yang sebelum ini dilakukan di BKL dan Jatim, kemudian diperluas dengan memanfaatkan struktur kesempatan politik di tingkat nasional, yakni dengan mendatangi KPK sebagai lembaga yang selama ini paling berani dan dipercaya masyarakat dalam melakukan pemberantasan korupsi. Dalam melakukan aksinya di gedung KPK pada tanggal 7 Oktober 2012, para aktivis BCW melakukan pembingkai (*framing*) isu utama sebagai sosok yang harus menjadi perhatian utama KPK, yakni FAI sebagai oligarch lokal, sebagai dalang utama.

Perlawanan sosial yang paling hebat adalah saat pendiskualifikasian pencalonan IBK dalam pencalonannya sebagai Bupati pada Pemilu pada 12 Desember 2012. IBK yang masih kerabat FAI melakukan perlawanan dan aliansi politik dengan organisasi masyarakat sipil lainnya. Berbagai aksi demonstrasi menjadikan jalanan di kota BKL seperti lautan manusia sehingga meminta bantuan Kapolri yang menurunkan Brimob Kelapa Dua dari Jakarta untuk memadamkan aksi massa yang berpotensi menggagalkan pelaksanaan Pilkada 2012.

Pasca pendiskualifikasian IBK dalam kontestasi politik, muncul kembali teror dan kekerasan politik yang dialami pendukungnya, yakni Muzakki dan Mahmudi mengalami pembacokan dalam proses politik penentangan itu.

Peristiwa pembacokan aktivis menambah deretan panjang dari peristiwa sebelumnya, sebagaimana yang dialami oleh Noor Hidayat, Fahrillah saat mengkritisi kebijakan bupati, dan penembakan terhadap saudara Mathur Kusairi, aktivis anti korupsi BKL.

Teror dan kekerasan politik yang menimpa para aktivis ini tentu saja menjadi ancaman bagi demokrasi lokal. Suasana teror dan kekerasan potensial memperlemah partisipasi warga dalam penyelenggaraan pemerintahan. Jejak teror dapat pula menimbulkan efek traumatik para pelakunya dan lingkungan orang dekatnya. Efek teror juga memberi pesan pada generasi berikutnya agar menjadi alergi untuk terlibat membangun sikap kritis dan melakukan kontrol terhadap kekuasaan. Tidak adanya kontrol terhadap kekuasaan akan dapat menciptakan pemerintahan yang otoriter dan diskriminasi politik karena warga yang tidak berada dalam lingkaran kekuasaan akan mengalami eksklusi politik pembangunan, akibatnya jalan meraih kesejahteraan menjadi tersandera oleh politik oligarki yang represif dan makin mengarah pada praktek otoritarian karena adanya penggunaan instrumen kekerasan untuk membungkam sikap kritis warga.

Teror dan kekerasan politik semacam di atas dapat mengkondisikan dinamika kekuasaan di BKL pada lorong gelap *Philippinanisasi* politik, yakni gejala politik kekerasan, pembunuhan dan pembataian lawan politik yang mengganggu kepentingan kekuasaannya. Sebagaimana yang terjadi pada kasus Pemilukada antar klan politik di Philipina pada 23 November 2009, yang melibatkan Ismail Toto, klan Mangundadatu dengan sekelompok paramiliter suruhan Andal Ampatuan Jr, putra dari Andal Ampatuan Sr. (Mercado, 2010). Aparat penegak hukum sangat lemah berhadapan dengan kekerasan politik antar Klan ini sehingga kekerasan politik terus berkembang menjadi virus yang merusak demokrasi politik di Philipina.

## **Kesimpulan**

Di tengah budaya *civil society* yang belum kuat, orang kuat lokal dapat melakukan politisasi atas basis sosial keagamaan yang berkembang kearah oligarki politik. Nilai keagamaan yang semestinya digunakan sebagai orientasi kekuasaan untuk memperbaiki rakyat, justru digunakan untuk memperkaya diri dan memperkuat politik dinasti.

Hal ini kemudian memunculkan perlawanan politik, baik dari lingkungan kerabat dan aktivis sosial dari kalangan masyarakat sipil lainnya. Oligarki politik FAI melucuti peran dan fungsi negara lebih sibuk mengurus kepentingan dirinya semata. Berbagai instrumentasi politik pemerintahan dipergunakan untuk menopang kekuasaan dalam rangka mengakumulasi kekayaan. FAI memainkan peran sebagai *state predatory*, praktek *rent seeking*, politik teror dan kekerasan terhadap aktivis sosial untuk membungkam adanya kritik dan perlawanan sosial agar dapat mempertahankan kekuasaannya.

Dapat disimpulkan kepemimpinan yang dikembangkan FAI adalah **tipe oligarki kleptokratik represif**. Tipe oligarki politik sejenis ini melakukan

perpaduan atau kombinasi dari berbagai teori tentang orang kuat lokal yang dikembangkan oleh para ilmuwan sebelumnya. Sebagaimana dalam teori Migdal, orang kuat lokal berasal dari basis sosial elit tradisional, basis sosial keagamaan dominan, FAI masuk dalam kategori ini, meski ia mampu beradaptasi dengan situasi politik modern. FAI mengembangkan pola dukungan politik yang memadukan antara unsur keyakinan keberagaman masyarakat atas kepatuhan pada kharisma Syaikhona Kholil di tingkatan masyarakat bawah. Politik uang digunakan pada tingkatan elit massa dalam memelihara dukungan politik. Dalam konteks ini, dukungan politik warga tidak selalu didasarkan pada aspek yang melulu bersifat materialisme, sebagaimana dalam pandangan Vedi R Hadiv ataupun juga Jeffry Winters. Namun, cara FAI membangun oligarki politik sangat dekat pula dengan pemikiran Hadiz dan Winters, yakni pada orientasi ekonomi politik untuk mengakumulasi kekayaan. Masyarakat lemah dihadapan negara dalam kendali FAI, tapi negara lemah dihadapan FAI sehingga dalam posisi seperti ini, benar pula apa yang dikatakan oleh John T Sidel, bahwa kesuksesan berbagai investasi dan industrialisasi suatu daerah di dalamnya, sangat tergantung seberapa besar mengakomodasi kepentingan orang kuat lokal. ###

## Bibliography

### Buku

- Bourdieu, Pierre, "The Forms of Capital", dalam J.G. Richardson (ed), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood Press, 1986.
- \_\_\_\_\_, Cultural Reproduction and Social Reproduction, In: Karabel, J., & Hasley, A.H.(eds.), *Power and Ideology in Education*, New York: Oxford University Press, 1977.
- Blok, Anton, *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*, London: Basil Blackwell, 1974.
- Femia, Joseph V., *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Fung, Archon dan Erik Olin Wright, *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, London, New York: Verso, 2003..
- Hadiz, Verdi R, *Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Localising Power in Post-Authoritarian Indonesia: A Southeast Asia Perspective*, California: Stanford University Press, 2010.
- Harris-White, Barbara, *India Working: Essay on Society and Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, Series Contemporary South Asia 8.
- Hallet, Tim, *Symbolic Power and Organizational Culture*, Sociological Theory, Vol.21, No.2,128-149.

- Klinken, Gerry van, *Patronage Democracy in Provincial Indonesia, In Rethinking Popular Representation*, edited by Tornquist, O, Webster, W., and Stokke, K, New York: Palgrave, 2009.
- Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow and Charles Tilly, *Dynamics of Contention* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Migdal, Joel S, *Strong Societies and Weak State: State Society Relations and State Capabilities in The Third World*, Jew Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Maribeth dan Priyambudi Sulistiyanto (eds.), *Deepening Democracy in Indonesia: Direct Election for Local Leaders-Pemilukada*, Singapore: ISEAS, 2009.
- Mas'ud, Abdurrahman, *Dari Haramaian Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Rozaki, Abdur, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2003.
- \_\_\_\_\_, (eds.), *Kelompok Kekerasan dan Bos Lokal di Era Reformasi* (Yogykarta, IRE Press dan CSEAS Universitas Kyoto, 2006.
- Robison, Richard dan Vedi R Hadiz, "Oligarcy and Capitalism: The Case of Indonesia", dalam Luigi Tomba (ed.), *East Asian Capitalism: Conflicts, Growth and Crisis*, Milan: Fondazione Giancomo Feltrinelli, 2002.
- \_\_\_\_\_, dan Vedi R Hadiz, *Reorganizing Power in Indonesia: The Politic of Oligarchy in an Age of Markets*, London: Routledge Curzon, 2004.
- Sidel, John T, *Capital, Coersion, and Crime: Bossism in the Philipines*, California: Stanford University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_, Bosisme dan Demokrasi di Filipina, Thailand dan Indonesia, dalam John Harris, Olle Tornquist, Kristian Stokke (eds.), *Politisasi Demokrasi Politik Lokal Baru*, Jakarta; Demos, 2005.
- Stainback, Susan, *Understanding and Condusing Qualitative Research*, Dubuque Iowa: Kendal/Hunt Publishing Company, 1988.
- Smith, Philip, *Cultural Theory: An Intruduction*, Oxford & Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001.
- Tarrow, Sidney, *Power in Movement Social Movement and Contentious Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998
- Weber, Max, *The Sociology of Religion*, translated by Epharin Fischhoff, Boston: Beacon Press, 1967.
- Winters, Jeffrey A., *Oligarch*, New York: Cambridge University Press, 2011.

### **Jurnal dan Encyclopedia**

- Frank, Zephyer Lake, Elite Families and Oligarchic Politics on The Brazilian Frontier: Mato Grosso, 1889-1937, *Latin American Research Review*, Vol. 36. No. 1, 2001.
- Hart, Stephen, "The Cultural Dimension of Social Movement: A Theoretical Reassessment and Literature Review," *Sociology of Religion*, 1996.

Kitschelt, Herbert, "Citizen, Politicians and Party Cartelization: Political Representation and State Failure in Post Industrial Democracies", dalam *European Journal of Political Research* 37.

Rozaki, Abdur, "The Social Origin of Political Power of Blaters (Thugs) in Madura", *Kyoto Review of Shoutheast Asia*, Universitas Kyoto Jepang, Desember 2009.

## TRANS-RELIGIOUS IDENTITY FROM THE EDGE? PROMOTING INTERFAITH DIALOGUE AMONG TRANSGENDER COMMUNITY IN YOGYAKARTA

Achmad Fawaid

LAI Nurul Jadid Paiton Probolinggo

[fawaidachmad@gmail.com](mailto:fawaidachmad@gmail.com)

**Abstract:** *Transgender issues, including those who have been called as 'waria', are diverse, complex, and evolving, particularly in Indonesia where the most inhabited people are Muslims commonly bringing with them any sexual and, sadly, religious stereotype to waria as marginal(ized) individuals. This paper aims to raise a question of our primordial understanding and religious experience on the existence of transgender community. It focused on an empirical study of Kebaya (Keluarga Besar Komunitas Waria Yogyakarta), Yogyakarta's Center for Transgendered, which is an NGO developed by transvestites in Yogyakarta to struggle against prejudice, acceptance, and HIV Aids. This study is not specifically to analyze their social relation, but importantly how the NGO became a shared space of interfaith dialogue and a representation of religious life among transgender people in Yogyakarta, including the ways they build socio-cultural-religious relation with other people and religious figures. It would be analyzed under socio-anthropological approach to religion by which this study reflect them as a part of certain community who had special position in terms of interreligious dialogue. The implication of this study suggests that interfaith dialogue is possible, not only among the inner-circle of mainstream religious believers, but also among and from the edge community: from those who often feel ostracized within today's trans-population in Indonesia.*

**Keywords:** Transgender Community, Interreligious Dialogue, Kebaya

### Introduction

The relationship between transgender and religion varies widely around the world. Religions range from condemning any gender variance to honoring transgender people as religious leader. In Indonesia, promoting interreligious tolerance, dialogue, and sympathy among transgender people are challenging but too risky, since the most conservative Muslims and believers in this country



had accused them as having to do with sexual orientation rather than identity.<sup>231</sup> What's special about transgender people is their self-understanding and self-expression when it comes to gender with religion.

There are two general types of binary gender (male and female), and waria is regarded as *the third gender*. However, the term *waria*, in some extents, is problematic. It could be related to the extent to which waria is socially perceived in the certain communities. In the toilets of TRS (*Taman Remaja Surabaya*), for instance, waria's identity seems to be adjusted with male (*pria*), not female (*wanita*). There are only two toilets there indicating: "wanita" dan "pria/waria".<sup>232</sup>

It means that waria is not a kind of gender category apart from both of them. Tom Boellstroff refers waria to *male transvestites* or *male transgender*.<sup>233</sup> Transgender people also include persons with intersex conditions, such as external genitalia not easily classified as male or female, variant development of internal reproductive organs or variations in sex chromosomes.<sup>234</sup> Consequently, they have inflexible attitude; their bodies are men, but the ways they walk, talk, and dress up are like women.<sup>235</sup>

Ben Murtagh, in *Gender and Sexualities in Indonesian Cinema* (2013), quoted a psychiatrist's definition of the three types of transgender, or commonly called in Indonesia as *wadam* or *banci*:

The first is the transsexual (*transsexualisme*) group, that is those who have the body of men but the souls of women. The second is the transvestite group (*transvestisme*), who are those who have the bodies of men but get sexual pleasure by performing the activities of women or those who have feminine characteristics. The third group is known as *wadam kaleng*, or *banci kaleng*. That

---

<sup>231</sup> Koeswinarno, "Islamic Response to Transexuality in Indonesia", a paper presented in *Southeast Asian Consortium on Gender, Sexuality, and Sexual Health*, (Salaya, Thailand, 2003), p. 2. The short of it is that Islamic law forbids men to dress and adopt the mannerisms of women, and vice versa. Unsurprisingly, the image of a bunch of transsexuals facing Mecca with their dicks dangling underneath their jilbāb gives some parts of Islamic society the heebie-jeebies. Not only in Islam, the conservative Christian people commonly note that the Book of Genesis in the Hebrew Scriptures (a.k.a. Old Testament) describe how God created Adam as a male and Eve as a female. Many conservatives feel that God restricted each gender to specific roles in the family, faith group, government, and other areas of life. They may feel threatened by thoughts of a newborn being created by God as being of one gender and then having that person change gender later in life: 'gender confused'.

<sup>232</sup> Tom Boellstroff, "Playing Back in the Nation: Waria, Indonesia Transvesties", *Cultural Anthropology*. Vol. 19, No. 2 (May, 2004), p. 182.

<sup>233</sup> *Ibid*, p. 161-162.

<sup>234</sup> Chris Glaser, "Gender Identity and Our Faith Community," *A Guide for Advocacy, published by Human Right Campaign*. Online download: <http://www.brc.org/resources/gender-identity-and-our-faith-communities-a-congregational-guide-for-transg>. (The last access: August 15th, 2016). This guide had strongly contributed to idea of this paper in terms of promoting trans-religious identity among transgender community.

<sup>235</sup> Koeswinarno, *Hidup Sebagai Waria* (Yogyakarta: LKiS, 2004), pp. 1-5

is men who wear women's clothes for profit or who merely have an adventurous spirit.<sup>236</sup>

Shortly, the term *waria* is an amalgamation of the Indonesian word for woman, *wanita*, and the word for man, *pria*, which has been coined to describe the transgendered population in Indonesia. These days in Yogyakarta society has buttonholed its warias into a specific category of entertainers (namely buskers and street artists), beauticians and sex workers, because they are deemed socially unacceptable in other professions.

Waria's life in Indonesia has a long (hi)story. A historical tradition of *Gemblak* or *Ludruk* in East Java suggests that there were women acted by men. In such tradition, they have a cultural position in the light of art performance, but they have socially been marginalized because they are often associated with prostitution.<sup>237</sup>

Today it is ironically recognized that there is lack of exact calculation on amount of waria in Yogyakarta. *Firstly*, no institutions, either private or state, carefully collected data of waria. The social board (*Dinas Sosial*) of Yogyakarta never made an inventory database of their life. *Secondly*, the main organization of waria, known as Iwayo (*Ikatan Waria Yogyakarta*),<sup>238</sup> has not been followed by majority of waria in Yogyakarta, as it is difficult to get an access about numbers of waria. *Thirdly*, waria is a community with high mobility, since many warias in Yogyakarta are immigrants from other cities.

The social rejection highly contributed to the unacceptable and marginalized condition of waria. There is also politization of identity in which waria has insufficient bargaining position to be voter or political leader. The unclear card identity, difficult profession, social stereotype, and small amount of quantity are common causes of social distrust to them in the level of political government.<sup>239</sup> The human right is another issue mostly associated to waria. The discrimination to them has still occurred, as some NGOs which concern

---

<sup>236</sup> Ben Murtagh, *Genders and Sexualities in Indonesian Cinema: Constructing Gay, Lesbi, and Waria Identities on Screen*, (Abingdon, Oxon, New York: Routledge, 2003), p. 33.

<sup>237</sup> Koeswinarno, *Waria dan Penyakit Menular Seksual*, (Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1996), pp. 12-14.

<sup>238</sup> The (f)actualization of waria in Yogyakarta society occurred in June, 1980. At that time, an artist, the late Yoyok Aryo succeed to gather waria around Yogyakarta and contacted Persatuan Wartawan Indonesia (PWI) Yogyakarta branch on June 13<sup>th</sup>, 1980 to declare community of DIY Waria. However, program's intensity of community slowly decreased until it transformed into newer community called Iwayo (Ikatan Waria Yogyakarta) led by Christine Tambroni. Main focused agenda of this community is social agendas for waria. Koeswinarno, *ibid*, pp. 64-65. Later, on December 18<sup>th</sup>, 2006, due to massive cases of HIV/AIDS suffered waria, Kebaya (Keluarga Besar Komunitas Waria) was built to deal with it. This NGO also advocates empowerment and protection to waria with HIV/AIDS.

<sup>239</sup> Koeswinarno, "Islamic Response to Transexuality in Indonesia", a paper presented in *Konsorsium on Gender, Sexuality, and Sexual Health in Southeast Asia*, Salaya, Thailand, 2003. This work focused two major studies: Islamic law and Muslims' social response to the existence of waria, and their influence on production of social streeotype to the boarder transgender community in Indonesia.

about humanity and gender attempted to advocate them for better social relation. However, social discrimination has been unfinished hitherto.

Among these crucial issues, there is rarely discussed one: inter-religious issue. It is important to notice that waria is commonly regarded as people with transgender characteristics, HIV/AIDS, and other social stereotypes, such as *bancing*, *bencong*, and the like. However, it is considerable to question on their religious life. Are they religious community? How do they conduct interreligious dialogue with elites of religious groups?

These questions are intended to stimulate further exploration of their religious lives. It has been also guide-assistance for this research in perceiving waria in the light of religious perspective. Waria are positioned as people who have certain religious values and practices. However, there are some exceptions by which waria are commonly called as “non-religious” or “confused-religious” or “blasphemed-religious” people with the different ways.

This research is aimed to study whole population of waria in Yogyakarta. The samples are represented into community based waria, Kebaya (Keluarga Besar Komunitas Waria), an NGO concerning about empowerment of waria and dealing with HIV/AIDS care. The former and executive of the community, Mami VK, has argued that Kebaya is historically an extension of Iwayo (Ikatan Waria Yogyakarta) built on May 1, 1983. In Kebaya, there are four members with different religions.<sup>240</sup> However, as Mami VK said, they have full respect to their own religious experiences among each other.

The inter-religious issue is sensitive but important problem to discuss in a relation with waria community in Yogyakarta. This is sensitive due to fact that in recent development, the members of Kebaya are still difficult to worship outside of their own community, so it is important to discover how they interact with the others in the context of religious activities. This research is aimed, one of them, to portray this issue.

## **Literature Review**

The research themes concerning with waria, or transgender in general, have been commonly discussed in the field of medical, political, social, and cultural aspects. However, interreligious issues within this spectrum of literatures are rarely under main analysis. Some sources are highly contributing to this research. Koeswinarno’s seminal works, *Hidup Menjadi Waria* (2004)<sup>241</sup> and *Waria dan Penyakit Menular Seksual* (1996)<sup>242</sup> are primary sources initially exploring waria’s life in Yogyakarta. A major theme of these books is socio-cultural arena related to future of waria. For Koeswinarno, waria has low social acceptance as “normal” community, so they should reformulate their strategies to survive in the future. There would be two remaining choices: become

---

<sup>240</sup> They are SR, AJ, and WN (Moslems) and KR (Christian).

<sup>241</sup> Koeswinarno, *Hidup Sebagai Waria* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

<sup>242</sup> Koeswinarno, *Waria dan Penyakit Menular Seksual* (Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1996).

homosexual or genital circumscision. This book is important in building the initial framework for this study, but Koewinarno does not discuss in more details the inter-religious experiences of waria in Yogyakarta.

In *Gender, Sexualities in Indonesian Cinema: Constructing Gay, Lesbi, and Waria Identities on Screen* (2003),<sup>243</sup> Ben Murtagh explores how lesbian, gay, and transgender subjectivities have been portrayed, and understood, in Indonesian cinema from 1971 until 2008, such as *Gadis Metropologis*, *Istana Kecantikan*, and *Arisan!*. By queer viewing of these film, Murtagh resulted in a valuable contribution to understand gender and sexuality in Indonesia that will be rewarding read for all those interested in Indonesia, film, and queer subjectivities. In analysing films and revealing audience viewing strategies, Murtagh shows that films cannot simply be criticised as negative presentations or praised as positive ones, but rather that complexity characterises both production and viewing strategies. In Chapter 2, Murtagh explores portrayals of waria is removed to assert maeness over performative femininity. Although the films selected reveal a kind of normalness about being waria, Murtagh frames waria as asexual figures of fun, and consequently has little concern with their religious life.

Meanwhile, Tom Boellstorff, in his article “Playing Back the Nation: Waria, Indonesian Transvestites” (2004)<sup>244</sup> has clearly explained social relation of waria in Taman Remaja Surabaya (TRS). Boellstrof perceived waria’s subjectivity in the contested point of identity between male (*pria*) and female (*wanita*). For Boellstorff, TRS is a space in which waria identity is socially admitted. Boelstorff provides an example of toilet in TRS which is initially named with “wanita” dan “pria” in the nameplate, and now it has been changed into “wanita” dan “pria/waria”. The result pointed out that in Indonesia; waria’s subjectivity is commonly based on their performance, not their identity status. In this article, Boelstorff also clarifies a little bit of waria’s perception about their God. For him, waria believed that “become waria” is a gift from God which can't be refused. This article is important for this research, but it does not futher explore the ways waria involved with interreligious dialogue with elites of religious groups.

Next year, after the previous article has been published, Tom Boellstorff did additional research of waria in the light of homosexuality in Indonesia. His article “Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia” (2005)<sup>245</sup> provide an exploration of gays' perception and position in religion. Boellstorff attempts to discuss homosexuality in relation with religion, but the subject of his study is not waria, but gays. For Boellstorff, gay community has

---

<sup>243</sup> Ben Murtagh, *Genders and Sexualities in Indonesian Cinema: Contracting Gay, Lesbi, and Waria Identities on Screen*, (Abingdon, Oxon, New York: Routledge, 2003)

<sup>244</sup> Tom Boellstor ff, “Playing Back in the Nation: Waria, Indonesia Transitives”, *Cultural Anthropology*. Vol. 19, No. 2 (May, 2004), pp. 159-195.

<sup>245</sup> Tom Boellstorff, “Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 107, No. 4 (December, 2005), pp. 575-585.

been more influenced by orthodoxy of Islamic doctrine which positioned them as part of Sodom. However, some of them have argued that what happens in them is a destiny that neither can't be changed nor refused. In some extents, this article is helpful for building a theoretical framework for this study in drawing a relationship between waria and religion, but in other extents it does not explain interreligious dialogue in which gays have been involved in their daily basis.

This research is exactly at position to provide a landscape of waria's religious patterns and their participation in building an interreligious dialogue with elites of religious groups. Regarding with some relevant literatures above, this study suggests that social stereotype, as Koeswinarno (2004) argued, is very influential on the ways waria perceives their God. This study is also affirmative to Murtagh and Boellstorff's works that waria believed that "become waria" is a blessed gift from God. However, this study resulted in different hypothesis from what Murtagh and Bollstorff did. In the case of sin, for instance, not all waria believe that "become waria" is a gift; some of them have been doubly said that "become waria" can be sinful under certain circumstances. This study also takes a different position from these sources in its analysis on how waria have conducted interreligious dialogue with elites of religious groups.

### **A Short Capture of Kebaya Development and Institution**

In Yogyakarta Kebaya is the only Center for Transgendered People with its mission on empowerment of waria in social, cultural, and health care. Kebaya is an extension of Iwayo (Ikatan Waria Yogyakarta) built on May 1st, 1983. The transformation of Iwayo into Kebaya are result of the fact that Iwayo did not really concerned about HIV/AIDS issues in waria community. The NGO with its notarial deed No. 38/22 January 2007 is aimed to reach a main goal: "Waria Yogyakarta Would be Free from HIV/AIDS". This institution is based at Gowongan Lor JT III/148 Yogyakarta, approximately 30 meters from crossroads of Yogyakarta Monument. Like other NGOs, Kebaya is organized in the structural division, including Consultant (GKR Hemas, Dr. YW, S. Ph. D.), Director/Manager (Mami VK), Field Coordinator (AM), Case Manager (RM), Finance (YS), and Field Officers (YR, WA, TA, SA, SA).

Kebaya has been supported by its members' subsidies. It also builds institutional relationship with some funding, such as UNAIDS, HIVOS, and GF. Among many programs of Kebaya, the empowerment of waria with ODHA (Orang dengan HIV Aids/People with HIV Aids) is the most important. This community has conducted care-support treatments and VCT test regularly in the six areas of waria communities in Yogyakarta.<sup>246</sup> In the

---

<sup>246</sup> In the data base profile, Kebaya stands with eight waria communities, such as *Kricak Community* (Sidomulyo) with 39 members, *Badran Community* with 19 members, *Lempuyangan and Solo Street Community* with 33 members, *Sleman Community* with 25 members, *Bantul Community* with 42 members, and other communities with 71 members. What makes this database unique is

scientific level, Kebaya has involved with both individual and collective researches about waria by means of making relation with some universities in Yogyakarta. It has also produced a documentary film about waria and waria photo exhibition.

### **Religious Life**

Kebaya did not have a special programs to cover religious based activities as well as religious background of every waria in the six places of Yogyakarta. Such agenda is challenging in the sense of that waria life could be regarded as “mysterious” or “non-panoptical”. Instead of taking clear identity, today’s debate is on adequacy of legal identity of gender in their identity cards.

However, it does not suggest that Kebaya has no concerns with religious practices. *Pesantren Al-Fatah* is one of Islamic organizations together with Kebaya for development of waria. This Islamic institution is specialized for giving Islamic education to waria. Some lecturers of UIN Sunan Kalijaga have been involved in this institution.<sup>247</sup> The Senin-Kamis school (“Monday-Thursday” in Indonesian, the two days of the week school is in session) is another religious institution founded in 2008 as a safe place for transgender Muslims to practice their faith without judgement or ridicule.<sup>248</sup>

Additionally, Kebaya also builds some initiatives of interreligious dialogue with some elites of religious groups. This is what will be further discussed on the special chapter. Generally speaking, the interreligious dialogue between Kebaya members and religious elites is not formal one in the ceremonial events. It takes a form of personal encounter between both of them.

Kebaya located at the housing in which most residents are Muslims. Kebaya building takes a place near to the Muslim family houses. My interview with Mami VK and some residents resulted in a fact that there is relatively no conflict between Kebaya members and their neighbors. Rather, the neighbors have high tolerance with the existence of this NGO in participating some empowerment events of waria in Yogyakarta.

---

because it only includes of name, place, and date of birth, home town, last educational level, and occupation. There is no information about religion in the data base. Kebaya Team, “Database Pendampingan Waria LSM Kebaya DIY Per-31 Mei 2011”, Yogyakarta: LSM Kebaya (unpublished).

<sup>247</sup> One of UIN Sunan Kalijaga lecturers actively involving in Al-Fatah Islamic Institution is Muzayyin, brother of Abdul Muiz Ghazali, an activist of Nahdlatul Ulama Indonesia. A research concerning with relation between this Pesantren, Nahdlatul Ulama, and waria is conducted by Hary Widyantoro, “Rethinking the *Waria* Discourse: the Nahdlatul Ulama Islamic University Activists and Transgender Santri,” *Master’s Thesis*, (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies, 2015).

<sup>248</sup> More details on the Senin-Kamis school of waria are available on Hannah Brooks, “Warias, Come Out, and Plaaayayay”, p. 1; cf. Dyan Maya Safitri, “Piety Revisited: The Case of Pesantren Khusus Waria Al-Fatah Senin-Kamis Yogyakarta”, *Master’s Thesis*, (Yogyakarta: Center for Religious and Cross-religious Studies, 2011).

There are four members living in this base camp. Three of them are Muslims, and another one is Christian. However, they are seemingly accommodated in harmonious relation each other. Moreover, for them, talking about “religion”, is something “strange”, because the religion is a private business.

### **“Waria Religion As Trans-Identity”<sup>249</sup>**

How to define waria religion? The term *waria religion* is not intended to indicate that waria's religion is different from religion which other people formally embrace. Instead, this term is used to emphasize the importance of religion for waria and to show that waria has own transcendental spirit just like other religious people.

The *waria religion*, here, is defined as trans-religious identities and patterns practiced by waria as well as the ways people responded them in social context. To further explain waria religion in a relation with interreligious dialogue, the first thing to do is to draw out their religious experiences in the term of worship, sin, and destiny, and then to seek for practical possibilities in which they are involved in interreligious dialogue with other waria, society, and elites of religious groups.

### **Worship**

The transgender people, including waria, tend to define worship as personal activity. Although worship also has social impact, they find it risky to get this chance. It comes from the difficulties as well as dilemmas to perform worship in public places, such as in mosque or church. Mami VK told about how difficult for him, and other warias, to perform Friday prayer in the public mosque.

That is the problem (about performing prayer in mosque). I am confused how to behave. We don't perform Friday prayer not because we don't want to do it. We just think about how other people feel and think of us while performing Friday prayer. Instead of being focus in prayer, they will feel bothered enough.<sup>250</sup>

It suggests an unfinished social problem in waria's daily worship activity. Friday prayer for every Moslem male is 'obliged' not to perform because of social stereotype. However, the statement *we just think about how people feel and think of us while praying* implies a concession that every Muslim shouldn't do due to equality doctrine of all human being while practicing prayer.

---

<sup>249</sup> Conceptually, term 'waria's religion' is modified from term *agama pelacur* popularized by Nur Syam in his *Agama Pelacur: Dramaturgi Transendental* (Yogyakarta: LKiS, 2011). In this book, Syam tried to discover religious life of a prostitute using social dramaturgy analysis. This subtitle is also trying to explain religious experience of waria, but the targeted output is about how the experience influences waria in building interreligious dialogue with elites of religious people.

<sup>250</sup> Interview with Mami VK, on February 20, 2014, at Kebaya basecamp.

Because of worship they perform tends to regard with their personal intimacy with God, command to perform worship is not obeyed with sense of compulsion at all. "For me, religion is about pleasantness in performing worships,"<sup>251</sup> Mami VK said. It also suggests that that waria, in some extents, is more religious than common religious people. During observation, Mami VK seems never force or commands other warias to perform prayers even though Mami VK was born in a strong religious family.

"You all are Moslems, so just do the prayers," is that Mami VK kept saying to Kebaya's members. It points out that actually waria's religious responsibility to God is strong enough. Although they are marginalized in social life, they still consider and do believe in God's existence as an ultimate source for every gift and things they have now.

## Sin

Warias have different interpretation of a sin. At least, based on their interpretation, they can be divided into two categories, i.e. those who consider that being waria is sinful, and others who think that it doesn't matter to be waria (in other word, the later category seems to consider that waria is a blessed destiny).

The former group is mainly influenced by Islamic doctrine of Lot's story and Sodom people. Although some verses talking about Prophet Lot's story are still problematic, they really influence the way waria look at themselves as well as interpret the meaning of sin especially in taking sexual intercourse with the same sex.<sup>252</sup>

Well, based on Lot's story, we are not Sodom people. Sodom consists of gay and lesbian instead of waria. Those people wanted to take sexual intercourse with Angels, but we don't want the same. We liked to do it with handsome men. It is undeniable about strange feeling when I listen to the story. Feeling guilty and sinful is probably true, but it is the destiny. Then what should we do?<sup>253</sup>

It suggests that Lot's story still influences on the ways waria understands and interprets a sin. Here, essence of sin is specially interpreted in a matter of sexual relation no matter what the condition beyond the relation is, such as amounts of sexual partners or treatment during the sexual activity.

However, there is also waria who interprets the sin in practical frame. In our short conversation, WN told:

---

<sup>251</sup> Interview with Mami VK, on February 20, 2014, at Kebaya basecamp.

<sup>252</sup> Due to Islamic perspective, *zina* or adultery is generally defined as illegal relationship between men and women, while anal sex which is usually performed with the same sex is sinful. However, sinful aspect of those two practices need to be further discussed and explained, because Al-Quran only mentions Lot's people instead of Sodomi or Gomorrah. Meaning to say, homosexual relationship is excluded in sinful actions category. Stephen O. Murray and Will Roscoe, "Conclusion", *Islamic Homosexuality: Culture, History and Literature*, eds. Murray and Roscoe, New York: New York University Press, 1997, p. 307.

<sup>253</sup> Interview with SR, February 20, 2014, at Kebaya base camp.



I think it depends on your deeds. Generally, all religions dislike us. However, in a matter of sinful or not, it is all about choice. If both parts in any relation are willing to do, there is no sin then. But, taking sexual intercourse with several partners may be sinful, because it is also bad for health.<sup>254</sup>

A reasons behind such consideration of "sinful" waria is strongly practical. According to WN, a matter of sin in being waria depends on how waria interacts with the partner. When both parts are glad and willing for the relationship, the sin can be decreased or erased at all. Meanwhile, for WN, waria can also get sin when they are not keeping God's blessing by taking sexual intercourse with several partners which is so risky to suffer HIV/AIDS.

### **Destiny**

This is actually regarded with previous depiction on whether it is sinful to be a waria. In this case, warias usually assume that 'being waria' is not sinful, because it is a destiny even a God's blessing.

God created them as warias for His own will and they can't neither deny nor reject it. Refusing God's gift is precisely a sinful thing, because God has determined them to be waria. So that's why, there is no reason to say that being waria is a sinful one.

I am not willing to be a waria, but this is God's gift. I never tried to change my self into a woman, but since I was a child, I had feminine characters. Therefore, I just want to keep the body and soul God gave me. There are few people who intentionally change penis into vagina, such as Dorce. I don't want to be like them. This is a God's gift, I will never change it. I will keep it as always.<sup>255</sup>

What Mami VK told above suggests that being a waria is not sinful, because it is God The Most Merciful's blessed gift. As a waria, Mami VK believes that none dreamed or wanted to be waria, but since we was born, we was as we is and our fate is nothing but being a waria. Therefore, Mami VK just receives and keeps everything on his hand.

For Mami VK, sinfulness is not being a waria, but trying to change what God gave into something else which is different. Being a waria is a fate and everyone gets the fate has to receive what God wants them to be. About it, Mami VK firmly said.

If I changed my genital, would I get pregnant? Is it possible for me having womb? I wouldn't, would I? When the Angel asked me where the God's gift is, I will not able to answer if I had removed it. Otherwise, if I pass away, I will not care whether I will be showered in a way people use for female corpse or male one. I don't care at all.<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> Interview with WN, February 20, 2014, at Kebaya basecamp.

<sup>255</sup> Interview with Mami VK, February 20, 2013, at Kebaya basecamp.

<sup>256</sup> Interview with Mami VK, February 20, 2013, at Kebaya basecamp.

Mami VK's conviction about destiny is really important here, especially about waria's self confidence. Considering "being waria" as a destiny even blessing is a kind of last fort they have when they regret about themselves as well as what they done so far. This is also closely related with how they interpret sexuality essence as a part of desire, because everyone has a desire and denying it is just a sinful one.

### **Waria And Interfaith Dialogue**

Kebaya is an active NGO involved with contributing and building interfaith dialogue with society, other warias, and elites of religious people at Yogyakarta. Surely here, the dialogue has three definitions. *Firstly*, dialogue and meeting of different perspective; *secondly*, concrete and real meeting with religious people; and *thirdly*, self-empowerment to open with the others in dialogue. By attending face to face dialogue, waria has actually involved in multi-perspective dialogue, between waria's perspective and religious people's perspective.

There are two perspectives used in defining interreligious dialogue. The first is coming from St. Sunardi's idea in "The Dead End of Religious Dialogue in Indonesia" (2001).<sup>257</sup> For Sunardi, today's idea of dialogue is very limited. In Indonesia, the interreligious dialogue tends to be elitist, in which this activity is commonly undertaken and coordinated by the governmental institutions, including Minister of Religious Affairs. Consequently, the dialogue is merely aimed to protect the believers from proselytism (p. 67). According to Sunardi, the interreligious dialogue is ideally directed one of them, to make an encounter between religious communities and society. Such dialogue can advance not only religious consciousness, but also social collectiveness to deal with social issues in Indonesia.

The second is Mansour Fakih's idea of social transformation in his well-known *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik* (2002).<sup>258</sup> In this book, Fakih has not directly mentioned "dialogue" as part of transformative movements. He has emphasized the importance of critical attitude to social change. What is expected from the interreligious dialogue should be aimed to achive such goal: social transformation. In Fakih's perspective of transformation, the interreligious dialogue is not merely regarded in normative way as a social encounter among religious communities. Such dialogue should be pragmatic in the sense of social transformation. For this purpose, those who are involved within the interreligious dialogue should have critical position to dominant party in social relation. The community of waria, for instance, is not merely guided to have dialogue, but also to empower them to have self-recognition about the importance of dialogue for social transformation.

---

<sup>257</sup> Sunardi, "The Dead End of Religious Dialogue in Indonesia", *Interface 4*, 1 Mei 2001, pp. 55-65.

<sup>258</sup> Mansour Fakih, *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar bekerja sama dengan Insist Press, 2002).

Additionally, Kebaya also attended interreligious dialogues with various communities. Some of them are kyai, pastor, and FPI. Having each other's interest, those communities tried to have interreligious dialogue with Kebaya as an institution contributing to an empowerment of waria in various aspects. For the purpose of social transformation, Kebaya has actively been involved in empowering waria for self-recognition in building the interreligious dialogue with other religious community.

### **Waria and Kiai**

The history of Kebaya can't be separated with personal experience of Mami VK who often involves in founding and leading it up to now. During our interview, I could infer that personally Vinolia has a close relation either with kyai or pastor. In the midst of process for getting having self-identity, for instance, Mami VK ever visited a house of kyai in Yogyakarta. The kyai openly and warmly welcomed him and said, "it is ok to be waria as long as you do well for others".

However, not everyone accepts existence of waria. Some elites of religious people are still wondering waria's status in hereafter. Some radical kyais also often underestimate them by saying that waria only deserves place in hell to be tortured there. Once upon a time, Mami VK visited a religious figure and asked him to be repentant.

When he ordered us to read a verse, one of use was able to read it because he is alumnae of Tebuireng Islamic Boarding School. However, we were still blamed and accused.<sup>259</sup>

Dealing with this issue, Mami VK usually strengthens herself by visiting Islamic boarding schools welcoming her well. Fortunately, not every elite of religious people treat them badly.

"Kyai HM was even more opened and welcomed us better," Mami VK said. HM is a leader of Pesantren Senin-Kamis in Notoyudan, Ngampilan, Yogyakarta. The institution accepts waria, gay, and lesbian to be student living and studying there. This Islamic boarding school is initiated by Iwayo before it turned into Kebaya.

### **Waria and Pastor**

Besides kyai, Kebaya members are also active in building interreligious relation with pastor. They actively involved in some meetings and events of Seminari School at Jakal (Kaliurang Road). At that time, Mami VK, discussed with some pastors and academicians about waria's position in Christianity. It is a real stage to reduce socio-religious stereotype of waria.

Moreover, one of pastors visited Kebaya just to ask them about homosexuality. He came there because he was asked by his fellow about that issue, and he felt that Kebaya members know this more than himself.

---

<sup>259</sup>Interview with Mami VK, February 20, 2013, at Kebaya basecamp.

According to Mami VK, Kebaya was really appreciative welcoming the pastor to discuss each other about homosexuality and Christian.

In addition to personal level, Kebaya also attended many agendas of waria empowerment by inviting elites of religious people, including pastors, to actively involve within it. For Mami VK, those programs are significant not only to provide a positive atmosphere among waria's life, but also to make peace interreligious building of dialogue with pastor.

### **Waria and FPI**

FPI (*Front Pembela Islam*/Front of Islamic Defender) is also included in interfaith dialogue with waria in Yogyakarta. It seems surprisingly since that instead of having dialogue, FPI in other areas often involved in sweeping waria, as recently happened in Solo and Jakarta.

However, in Yogyakarta, Kebaya's proactive action in socialisation of waria's identity had a significant aspect for FPI's acceptance on them. Uniquely, Mami VK has a close relation with a staff leader of FPI, namely HR, as it is far easier and safer for attending various events regarding with waria in Yogyakarta.

I will be friend with some of FPI members. One of them is HR. I comfortably attended waria contest in front of Banteng Vredeburg because there is no worry for FPI's sweeping. In Kaliurang, there was a seminar talking about lesbian swept by FPI and I was there for giving acknowledgment. I found no bad or rough treatment. Later, I told HR about this and he just said: "It is better for your friends to be like you, having achievements and skills." I just answered, "Everyone is different. They have own advantages and disadvantages. Not everyone must be like me".<sup>260</sup>

Institutionally, Kebaya doesn't have close and formal relation with FPI, but personally Mami VK befriends with some members of FPI. It surely leads to more serious interreligious dialogues, especially for discussing how waria is considered by FPI members who tend to be rather radical.

For Mami VK, Kebaya is in fortune because it lies in Yogyakarta which is largely known as a city of tolerance even though there are recently issues concerning with local government policy to eliminate some ethnic groups, such as Papuan. Mami VK assumes that Yogyakarta is special than other cities. It also supports harmony between Kebaya and FPI up to now. "In other cities, waria is usually swept and raided, but it doesn't happen in Yogyakarta. That makes Yogyakarta special. I am sure everywhere here is safe. Meanwhile, in Jakarta and Solo, it is difficult to get a safe place for us," Mami VK said in end of our interview.

### **Promoting Interreligious Dialogue**

There is lack of empirical adequacy to restrict the interreligious dialogue merely as encounter between waria and religious elites. More importantly, the ultimate goal is to make waria be aware of the importance of the interreligious

---

<sup>260</sup> Interview with Mami VK, February 20, 2013, at Kebaya basecamp.

dialogue in their daily lives. For this purpose, Mansour Fakih's perspective of transformation, as mentioned before, should be implemented in considering about the degrees to which Kebaya's empowerment to waria has effectively worked in the context of interreligious dialogue.

Some programs are considered as successful in empowering waria to involve themselves within interreligious dialogue. The following is a short depiction of each program and parameter on how far these programs are aimed to make them recognize the importance of building the interreligious dialogue.

### **Gong Xi Fat Chai Parade**

The procession is carried out for one year in every *Imlek*. This is one of Kebaya programs of empowerment in appreciating Kong Hu Chu community. The program is institutionally aimed for normative celebration between waria and Kong Hu Chu, but it has substantively provided an important effort to increase waria's consciousness of the importance of interreligious dialogue.

Through getting involved in the parade, waria can socially encounter with Kong Hu Chu community, whose are also minority of social relation in Indonesia. Mami VK has stated that this procession has not merely dominated by the Kebaya as the main coordinator. This institution has only facilitated and coordinated the meeting of waria in Yogyakarta and attempted to seek for their own creative plans about the parade.

This parade is expected to be one of the strong factors in building relationship between waria and Kong Hu Chu. However, in the broader perspective of interreligious dialogue, this program has provided a space for dialogue among them. It means that Gong Xi Fat Chai parade has included idea of 'self-empowerment' in order to get waria involved in the interactive participation with Kong Hu Chu. They can recognize about their needs to not only actively participate together, but also to develop themselves in building a better interreligious dialogue.

### **Waria's Reunion in Cooperation with GKI Semarang**

Kebaya can be regarded as one of cultural institutions in Yogyakarta which actively involves in development of plurality and interreligious tolerance. Waria's Reunion is a program held by this NGO to empower waria in better understanding this religiosity. Interestingly, this program is resulted from the cooperation between Kebaya and GKI (*Gereja Kristen Indonesia/Christian Church of Indonesia*) Semarang.

Waria's reunion is initially aimed to strengthen a network of inter-waria in Yogyakarta and Semarang. However, it is strongly believed that this program can cultivate a progressive consciousness to build the interreligious dialogue. The reason is that this program has included one of big Christian communities in Semarang. It means that the interreligious dialogue can also be built through alumni networks.

This is why that Kebaya is very enthusiastic to not merely gaining a social beneficial from empowerment of waria within the own community. This NGO has efforts to build a network of interreligious community. As like as Gong Xi Fat Chai parade, the implementation of reunion is creatively handled by waria. It is a space for them to build an interfaith dialogue with Christian community in GKI Semarang. By doing this program, waria is expected to have religious consciousness about the importance of reunion not only for strengthening the network, but also for empowering themselves in the context of interreligious dialogue.

### **Further Analysis**

#### **God and Personal Intimacy**

This research points out that waria's relation with God is still in personal level. Meaning to say, worship is still just interpreted as personal intimacy only so that it is performed in private places.<sup>261</sup> They know how importance worship is, but it is not number one priority in interpreting God. They perform prayer, but they don't force others to do as they do, as well as to perform worshipping in public places.

It suggests that social stereotype really influences how they interpret and see God. Waria like to meet the God in lonely places where others can't reach the place and find them out. Mami VK and his friends' decision not to perform Friday prayer is a proof that a matter of social acceptance really troubles waria.

Besides that, they accentuate religion on pleasantness in performing worship. This leads them to think that worship is a private matter of each individual. It is important to notice that they do worship as men. In performing prayer, they often use kopiah while in pilgrimage, they also act as men. Here, Mami VK plays a good role by forcing waria to consider themselves as men and not to lie to their selves by considering that they are women.

Interpreting God is often regarded with a matter of sin and destiny. On these two issues, Kebaya members are in different opinions about how God really treats them. In one hand, they are still bothered by orthodoxy doctrine about people of Lot's story regarded with them. This makes them less confidence to talk about God especially in a matter of their personality.

Meanwhile, on the other hand, some of them consider that being waria is not sinful because it is God's gift. For those who think like this, being waria is even a blessing because God had determined them to be as they are since they were born. Refusing it is refusing God's blessing they have received. This is such an undeniable destiny.

One time, Mami VKs was asked, "Does God think that you are a man, woman, or waria?" He simply answered, "God considers me as waria, neither man nor woman. Being waria is what God wants about me". Although this

---

<sup>261</sup>Further explanation about *personal intimacy* can be read in Joe Masterlo's article, "Intimacy: Religion vs. Spirituality", <http://www.joemasterleolcsv.com/2012/01/21/intimacy-religion-vs-spirituality/>, accessed on March 12, 2013.

statement represents that they are the third gender beyond man and woman, actually they can't refuse or reject the fact they are normal men with feminine mind and thought in talking about sin and destiny.

### **“Personal” Interreligious Dialogue**

Since it was firstly born and run, Kebaya has not been actively involved in building formal interreligious dialogues with elites of religious people. However, this doesn't mean that they never been involved in this kind of dialogue. In some chances, as it was explained before, they had dialogues with some elites of religious people. They are also often considered as more knowledgably one to talk about homosexuality instead of elites of religious people.

However, interreligious dialogue in Kebaya is still in personal scope. The dialogue is not formally and directly facilitated by Kebaya yet. It run and occurred individually, as what Mami VK experienced due to his board connection. He has good and intense communication with kyai, pastor, as well as FPI member. This close relationship facilitates him to be in intense interreligious dialogue with them all.

However, as Mami VK said, Kebaya is not proactive yet in building interreligious dialogues, and they just give a feedback so far. Meaning to say, they don't be proactively involved by visiting elites of religious people to talk to them formally and intentionally. Perhaps, the reason is because they feel it is enough to live their life without having to talk and interact with elites of religious people. Consequently, they are more often visited instead of going somewhere to visit anybody.

Besides that, interreligious dialogue of Kebaya only happened in Yogyakarta so far. Those who visit Kebaya are also from Yogyakarta only. This indicates that interreligious dialogue in this NGO is still in local level. Discussed topic is also about one same thing, i.e. homosexuality.

In various moments, as what Mami VK and his followers did in Seminari Yogyakarta and befriended with FPI, priest and pastor, Kebaya is also institutionally involved, although it is still facilitated by personal relationship and friends' link of Mami VK. Mami VK is playing important role here in building and keeping interreligious relationship between waria and elites of religious people.

Additionally, one thing to be concerned with interreligious dialogues is about minimum involvement of Al-Falah Islamic institution coordinated by this NGO. Mami VK herself admitted that Kebaya doesn't intervene anything about it.

If any buddy's here want to stay at the boarding, we please them. I don't force them at all. It was them who choose to stay here (Kebaya) or get living outside. I find no problem on that. I don't also intervene managerial of

institution. I will attend in social programs but for educational or religious program, I seldom attend.<sup>262</sup>

It is noticable to infer that interreligious dialogue Kebaya attended is still in personal level, especially what happens to Mami VK and his close relationship with some elites of religious people. Surely, Mami VK has important role in keeping interreligious relation, besides his own skill and achievement enabling him to easily interact with society. He is a good beginning for building more serious interreligious dialogue in larger scope.

### **“Critical” Interreligious Dialogue**

The critical dialogue assumes that empowerment of waria is aimed not only to involve waria in making responsibility for the others, but also to make themselves be aware of building an interreligious dialogue. The idea of ‘critical’ is coming from Mansour Fakhri’s notion about transformative movement in society. This movement which is known as ‘organic intellectual’ acquires the communities’ efforts to have critical attitude for social transformation.

In relation with waria, the critical dialogue is defined as waria’s efforts in making them open with other people without having influence from external factors, such as their involvement in NGO. It means that Kebaya has a facilitating function to increase their consciousness in building the interreligious dialogue with the others. This is one of important steps for social transformation of waria in specific and social community in general.

The Gong Xi Fat Chai parade and Waria’s Reunion in cooperation with GKI Semarang is two of transformative agendas administered by Kebaya to make waria having collective consciousness to build an interreligious dialogue with other religious community. Furthermore, their institutional dependency on Kebaya can be decreased by means of their involvement in these progressive programs.

This critical movement which is aimed to create a social transformation has reflected itself within waria’s creativity in developing their own activities of both programs. In addition to increase their self-rule, this movement is hopefully to make waria be aware of the importance of their active participation in interreligious dialogue.

Indeed, it is too far to expect a “big result” from such programs. However, what Kebaya has done through these programs has reflected their efforts to be critical to themselves and their social community. For Mansour Fakhri, this is “another way” (*jalan lain*) for every social institution, including Kebaya, not only to strengthen waria’s social independency, but also to guide them in humanizing themselves in the context of interreligious dialogue.

Their involvement within these critical programs of empowerment is also a challenge to common institutions and educational policies which side with majority and discriminate minority groups. Instead of cultivating a spirit of

---

<sup>262</sup> Interview with Mami VK, February 20, 2013, at Kebaya basecamp.



interreligious dialogue, such institution has commonly been directed to create the single definition of the plurality and religiosity.

Regarding with this ironical condition, the concept of “interreligious dialogue” should be re-interpreted in broader spectrum. It is possible to build an interreligious dialogue if people who involve within this dialogue are not only able to be actively involved in the personal dialogue with religious elites, but also can empower themselves in making a critical interreligious dialogue for social transformation.

### **Conclusion And Suggestion**

In social life, waria is often considered as abnormal people. However, their religious experiences as well as interreligious religion of their life are rarely exposed. The social stereotype runs without looking waria as religious people who also worship God. A few attentions on the religious aspect is given, and consequently often make them more marginalized because it covers them and their life more and more, so they become more mysterious.

Actually, waria community members also have their own religious experiences. They also have own interpretation about God, worship, destiny, as well as sin. They worship in a deep personal intimacy. They also consider Him as One Essence wanting and determining them to be as they are. In spite of difference opinions on whether becomes waria is sinful, waria's relation with God is still limited in private public.

In interreligious dialog, Kebaya actively involved many times. Being facilitated and promoted by Mami VK, this NGO has tried to build good and harmonic relation with kyai, pastor and FPI. Although the dialogue is still in local scope, what Mami VK has done so far is a good start to the better condition.

Kebaya has further efforts to build social transformation through critical interreligious dialogue. This is carried out, one of them, by means of implementing two programs of empowerment, namely Gong Xi Fat Chai and Waria's Reunion in cooperation with GKI Semarang. Although they take ceremonial forms, both of them are expected to increase their attempts in building an interreligious dialogue. Through these programs, they are not only facilitated to have dialogue with religious elites, but also to encourage themselves in building their own interreligious dialogue.

For the next time, interreligious dialogue of this NGO should be broadened into community level, not personal only, so that religious experience can also be known by waria outside the NGO.[]

## Bibliography

- Brooks, Hannah. (2011). "Warias, COme Out and Plaaayayay", <http://www.vice.com/read/warias-come-out-and-plaaayayay-0000007-v18n10>. The last access: 15th, August 2016
- Fakih, Mansour. (2002). *Jalan Lain: Manifesto Intelektual Organik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Insist Press.
- Glaser, Chris. (2008). "Gender Identity and Our Faith Community." *A Guide for Advocacy*, published by Human Right Campaign. Retrived from: <http://www.hrc.org/resources/gender-identity-and-our-faith-communities-a-congregational-guide-for-transg>. The last access: August 15th, 2016.
- Koeswinarno. (2004). *Hidup sebagai Waria*. Yogyakarta: LKiS.
- Koeswinarno. (2003). "Islamic Response to Transexuality in Indonesia", *a paper presented in Southeast Asian Consorsium on Gender, Sexuality, and Sexual Health*, Salaya, Thailand.
- Koeswinarno. (1996). *Waria dan Penyakit Menular Seksual*. Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan UGM.
- Boellstorff, Tom. (2004 May). "Playing Back the Nation: Waria, Indonesia Transvestites", *Cultural Anthropology*, Vol. 19, No. 2, pp. 159-195.
- Boellstorff, Tom. (2005 December) "Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 107, No. 4, pp. 575-585.
- Tim LSM Kebaya. (2011). "Database Pendampingan Waria LSM Kebaya DIY Per-31 Mei 2011" by LSM Kebaya Yogyakarta. *Paper unpublished*.
- Safitri, Dyan Maya. (2011). "Piety Revisited: The Case of Pesantren Khusus Waria Al-Fatah Senin-Kamis Yogyakarta." *Master's Thesis*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-religious Studies.
- Syam, Nur. (2011). *Agama Pelacur: Dramaturgi Transendental*. Yogyakarta: LkiS.
- Murray, Stephen dan Will Roscoe, "Conclusion". (1997). In Murray dan Roscoe (eds), *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* (pp. 302-319). New York: New York University Press.
- Murtagh, Ben. (2013). *Genders and Sexualities in Indonesian Cinema: Contracting Gay, Lesbi, and Waria Identities on Screen*. Abingdon, Oxon, New York: Routledge.
- Masterleo, Joe. (2012). "Intimacy: Religion vs. Spirituality". Retrieved from: <http://www.joemasterleolcsw.com/2012/01/21/intimacy-religion-vs-spirituality/>, The last access: 12 Maret 2013.
- Sunardi. (2001 May). "The Dead End of Religious Dialogue in Indonesia", *Interface* 4, No. 1, pp. 55-65.
- Widyantoro, Hary. (2015). "Rethinking the Waria Discourse: the Nahdlatul Ulama Islamic University Activists and Transgender Santri." *Master's Thesis*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies.

## **POTRET KELAM MANTAN MUCIKARI (KEHIDUPAN MANTAN MUCIKARI SETELAH PENUTUPAN LOKALISASI)<sup>263</sup>**

Nurul Inayah, SE., M.Si <sup>264</sup>

Institut Agama Islam Darussalam Blokagung Banyuwangi

PP Darussalam Karangdoro Tegalsari Banyuwangi

Email : inayahsyaikhoni@yahoo.co.id

**Abstrak:** *Semenjak diterbitkannya Peraturan Bupati Banyuwangi bernomor 88 Tahun 2011 tentang Pencegahan dan Penanggulangan Penyebarluasan Pekerja Seks Komersial (PSK) di Kabupaten Banyuwangi. Dampak yang nampak jelas dari penutupan lokalisasi adalah hilangnya penghasilan dari para PSK dan mucikari. Pertanyaannya yang muncul adalah siapa sebenarnya mucikari yang tinggal dilokalisasi kabupaten Banyuwangi ? mengapa hanya sedikit mantan mucikari yang bersedia untuk beralih profesi ?, bagaimana mucikari memenuhi kebutuhan hidupnya setelah lokalisasi ditutup ?. Penelitian ini merupakan penelitian yang dilakukan di 11 lokalisasi yang telah ditutup oleh Pemerintah Daerah Kabupaten Banyuwangi. Hasil dari penelitian adalah Mucikari yang tinggal dilokalisasi yang telah ditutup merupakan warga masyarakat yang memiliki rumah dengan kamar yang dibuat kost atau dikontrak oleh PSK. Alasan tidak punya ketrampilan dan pendidikan rendah serta tetap tinggal di ekslokalisasilah yang menjadikan mereka enggan beralih profesi. Dan sebagian mantan mucikari mencari penghasilan dengan menjadi pedagang, nelayan, menjadi TKI, dan menjual kerajinan tangan.*

Kata Kunci : Prostitusi, Mucikari, Lokalisasi, Kehidupan

### **A. Pendahuluan**

Bisnis pelacuran merupakan salah satu pekerjaan tertua di dunia yang kerap disebut sebagai pathologi sosial tertua dan memancing kontra keras dari kalangan masyarakat tradisional-religius. Usaha untuk membubarkan bisnis ini telah banyak diupayakan, baik melalui pemerintah maupun organisasi

---

<sup>263</sup> Penelitian ini merupakan penelitian kerja sama antara IAI Darussalam dengan Badan Perencanaan Daerah Kabupaten Banyuwangi tahun 2014

<sup>264</sup> Anggota Tim : Drs. Sugiyono, M.Si, Lilit Biati, SE., MM., Zulfi Zumala Dwi Andriani, SS.,M.A, Siti Aimah, S.Pd.I, M.Si, H. Ahmad Munib Syafaat, Lc., ME.I, Dr. H. Abdul Kholiq Syafa'at, MA

masyarakat berlatar agama dan sosial. Namun legalisasi kompleks pelacuran ini sendiri telah ada sejak dikeluarkannya peraturan pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1852 yang meski disebut-sebut hanya untuk membatasi dampak negatif pelacuran, namun makin mengkomersialkan industri seks di Indonesia. Dalam pasal 2 peraturan pemerintah tersebut, wanita tuna susila diawasi secara langsung dan secara ketat oleh polisi. Untuk memudahkan polisi dalam melakukan pengawasan, para PSK disyaratkan untuk melakukan transaksi layanan seksnya di rumah bordil.

Saat ini hukum Indonesia tidak melegalkan dan membenarkan lokalisasi prostitusi. Sebab, di dalamnya terdapat empat masalah fundamental, yaitu perbudakan, tindak kejahatan, eksploitasi, serta perdagangan manusia.

Secara normatif, etika, moral dan agama juga menentang adanya lokalisasi. Masyarakat pada umumnya menganggap para pelacur sebagai sumber penyakit yang tumbuh di masyarakat. Pandangan masyarakat terhadap kehidupan pelacur pada kenyataannya tetap menunjukkan tidak menerima kehadirannya dan perlu segera diatasi. Begitu juga dengan mucikari sebagai penghubung ataupun penyedia jasa pelacuran, mereka dianggap sebagai seseorang yang tidak baik, dengan mencari uang dari yang tidak halal.

Semenjak diterbitkannya Peraturan Bupati Banyuwangi bernomor 88 Tahun 2011 tentang Pencegahan dan Penanggulangan Penyebarluasan Pekerja Seks Komersial (PSK) di Kabupaten Banyuwangi. Dengan tujuan pencegahan dan penanggulangan pekerja seks komersial (PSK) adalah mengurangi peredaran penyebaran penyakit HIV/AIDS dan penyakit masyarakat lainnya. Sasaran pencegahan dan penanggulangan pekerja seks komersial (PSK) adalah untuk berkurangnya jumlah pekerja seks komersial (PSK) dan lokalisasi. Ditahun 2014 total 11 lokalisasi yang ada di Banyuwangi resmi tutup.

Sejumlah mantan mucikari 230 kehilangan penghasilan dan PSK sejumlah 616 yang ada di 11 lokalisasi dipulangkan kerumah masing-masing. Implementasi kebijakan pemerintah daerah untuk menutup lokalisasi dengan melakukan pemberian penyuluhan keagamaan, penyuluhan kesehatan, memberikan pelatihan ketrampilan, serta memberikan bantuan modal dan peralatan pada PSK yang berasal dari kabupaten Banyuwangi sejumlah 277 orang. Sedangkan PSK yang berasal dari luar kota sejumlah 339 orang di pulangkan ke tempat asalnya. (Bappeda, 2014)

Dampak yang nampak jelas dari penutupan lokalisasi adalah hilangnya penghasilan dari para PSK dan mucikari. Para PSK yang sudah dibina dan diberi modal serta peralatan dapat memulai kehidupan barunya dengan mencoba untuk mencari penghasilan yang halal. Namun untuk mucikari, saat lokalisasi ditutup, mereka tetap tinggal di tempat mereka, pemerintah kabupaten Banyuwangi sempat melakukan Pengawasan dan pembinaan pada tahun 2012, dari 230 mantan mucikari yang masuk data base hanya 39 mantan mucikari atau 17% yang bersedia beralih profesi. (Badan Pemberdayaan Masyarakat dan Perdesaan Kabupaten Banyuwangi, 2014)

Nasib mantan mucikari semakin kelam disaat Kementerian Sosial membuat program kebijakan bantuan untuk para PSK saja serta tidak mendukung mucikari, dan justru menyarankan untuk dihukum berat. (Bayu-GATRAnews- 2015)

Pernyataan yang disampaikan oleh Kemensos menjadi pukulan berat bagi mantan mucikari yang tinggal ekslokalisasi, saat ini sudah tidak ada bantuan dari pemerintah yang dapat diharapkan untuk dapat mendukung usaha bangkit dari keterpurukan setelah lokalisasi ditutup.

Pertanyaannya yang muncul adalah mengapa mucikari harus dihukum berat siapa sebenarnya mucikari yang tinggal dilokalisasi kabupaten Banyuwangi ? mengapa hanya sedikit mantan mucikari yang bersedia untuk beralih profesi ?, apa yang menyebabkannya ? bagaimana mucikari memenuhi kebutuhan hidupnya setelah lokalisasi ditutup ?

## **B. Sekilas dunia Prostitusi di Kabupaten Banyuwangi**

Definisi dari prostitusi menurut Soedjono adalah dari asal kata “prostituera”(bahasa latin) yang berarti menonjolkan diri dalam hal yang buruk atau tercela atau menyerahkan diri secara terang-terangan kepada umum. Selanjutnya di Indonesia istilah ini dikenal dengan “pelacuran” yang pada umumnya didefinisikan sebagai berikut : pelacuran dapat diartikan sebagai penyerahan badan wanita dengan pembayaran kepada orang laki-laki guna pemuasan nafsu seksual orang-orang itu (Soedjono D,1973:115). Selanjutnya Poernomo dalam Moedjiono mendefinisikan pelacur sebagai wanita yang pekerjaannya menjual diri kepada siapa saja atau banyak laki-laki yang membutuhkan pemuasan nafsu seksual. (Soedjono D, 1977: 17)

Sedangkan, lokalisasi dimaknai sebagai tempat berlangsungnya kegiatan prostitusi, Soedjono mengatakan bahwa lokalisasi adalah bentuk usaha untuk mengumpulkan segala macam aktifitas atau kegiatan pelacuran dalam satu wadah, yang selanjutnya disebut dengan kebijaksanaan lokalisasi pelacuran (1973:122-124). Tujuan dibangunnya sebuah lokalisasi adalah untuk memberikan kontrol terhadap praktek prostitusi, terutama kontrol terhadap kesehatan para Pekerja seksual dalam rangka meminimalisir infeksi menular seksual dan juga agar bisa memberikan keterampilan bagi para pekerja seksual, dan mendorong mereka untuk melakukan alih profesi.

Prostitusi dikabupaten Banyuwangi dikenal dengan lokalisasi, dan ada 11 lokalisasi yang telah ditutup secara resmi oleh pemerintah daerah kabupaten Banyuwangi. Lokalisasi tersebut adalah : 1). Lokalisasi Klopoan desa Gendoh kecamatan Sempu. 2). Lokalisasi Turian desa Karetan Kecamatan Purwoharjo. 3). Lokalisasi Sumberkembang desa Karangmulyo kecamatan Tegalsari. 4). Lokalisasi Pulau Merah desa Sumberagung Kecamatan Pesanggaran.

5). Lokalisasi Blibis desa Patoman kecamatan Rogojampi. 6). Lokalisasi Sumberloh desa Benelan kecamatan Singojuruh. 7). Lokalisasi Gempol porong desa Kaliploso Kecamatan Cluring. 8). Lokalisasi Ringintelu desa Ringin Telu kecamatan Bangorejo. 9). Lokalisasi Padangpasir desa Karangbendo kecamatan

Rogojampi. 10). Lokalisasi Bomo Waluyo desa Rejoagung kecamatan Srono. 11). Lokalisasi Pakem desa Kertosari kecamatan Banyuwangi.

Sementara itu sejarah keberadaan lokalisasi tersebut belum pernah didokumentasikan, sedangkan pengurus eks lokalisasi dan masyarakat di sekitar eks lokalisasi itupun hanya bisa memprediksi. Hal ini dikarenakan, rata-rata pengurus eks lokalisasi yang ada sekarang merupakan generasi penerus dari pendahulunya yang sekarang sudah renta bahkan ada juga yang sudah meninggal dunia. Akan tetapi secara umum, pengakuan pendirian eks lokalisasi dari data yang kami himpun pada 11 eks lokalisasi di kabupaten Banyuwangi, dimulai era 1970an dengan membeli lahan warga/masyarakat maupun sewa dengan mendirikan bangunan semi permanen, yakni pondok bambu dan gubuk sederhana. Adapun kegiatan awalnya yakni membuka warung-warung kopi sebagai penarik minat pembeli (baca: lelaki penikmat PSK). Seiring berjalannya waktu, dengan bertambahnya jumlah pelanggan, pengurus eks lokalisasi juga menambah jumlah penghuninya. Kegiatan yang semakin ramai tersebut dimanfaatkan oleh pengurus eks lokalisasi untuk menjadikan eks lokalisasi sebagai tempat pemukiman melalui kerjasama dengan pemerintah desa setempat.

Pada kisaran tahun 1980an “lahan bisnis” yang mulai berkembang baik tersebut semakin menunjukkan eksistensinya dengan memberikan kontribusi pada pemerintahan desa setempat, melalui pembangunan sanitasi desa, jembatan, jalan di gang-gang desa, serta pembangunan masjid sehingga pemerintah desa kemudian terkesan memberikan perlindungan kepada penghuni eks lokalisasi untuk beroperasi. Kerjasama ini tentu saja dengan pertimbangan keamanan, melalui harapan yang besar bahwa dengan terlokalisir, akan meminimalisir penularan Penyakit Menular Seksual (PMS) pada masyarakat luas. Meskipun pada kenyataannya, dengan kesan perlindungan terhadap eks lokalisasi ini, menambah percaya diri penghuni eks lokalisasi untuk melegalkan kegiatannya.

Pada pekembangannya mereka mulai membuat bangunan permanen berbentuk rumah (baca: wisma), maka sekitar tahun 1992 Pemerintah Kabupaten Banyuwangi melalui dinas kesehatan seolah turut serta membantu kerjasama yang dibangun oleh penghuni eks lokalisasi dengan pemerintah desa melalui kegiatan sosialisasi, penyuluhan, pemeriksaan kesehatan secara rutin dan berkala. Tindakan preventif dalam rangka pencegahan penularan penyakit menular seksual inilah yang oleh penghuni eks lokalisasi menumbuhkan anggapan bahwa pemerintah kabupaten Banyuwangi telah melegalkan lokalisasi. Meskipun secara hukum dan administrasi seluruh eks lokalisasi tidak ada yang mempunyai surat/dokumen resmi perizinan (baca: perizinan bangunan maupun perizinan usaha/bisnis) dari pemerintah kabupaten Banyuwangi. Jadi sangat wajar, jika pada perkembangannya pemerintah kabupaten Banyuwangi menutup lokalisasi karena sudah “gerah” dengan aktifitas prostitusi di lokalisasi tersebut yang semakin hari semakin marak bahkan menempatkan lokalisasi padang

bulan/sumberloah sebagai lokalisasi terbesar kedua di Jawa Timur setelah Dolly yang ada di Surabaya.

### **C. Potret Mucikari di lokalisasi**

Mucikari mempunyai peranan sebagai pengasuh bisa juga dikatakan makelar atau perantara atau sebagai pemilik 'sementara' pekerja seksual komersial (PSK). Pekerja seksual ini bisa atau tidak tinggal serumah (kost/sewa kamar) dengan mucikari (misalnya dalam suatu lokalisasi), akan tetapi seorang mucikari selalu berhubungan dengan pekerja seks komersial (PSK) tersebut. Potret mucikari yang ada dilokalisasi di kabupaten Banyuwangi adalah sebagai berikut :

#### **1. PSK dan Mucikari sebagian besar berpendidikan rendah.**

Karakteristik warga yang ada di lokalisasi yang meliputi PSK dan Mucikari sebagian besar berpendidikan rendah, dari temuan penelitian dapat dijelaskan bahwa latar belakang pendidikan informan 52% dengan jumlah 14 orang merupakan lulusan SD/MI, 4 orang dengan 15% adalah tidak lulus SD/MI, lulus SMP/MTs 5 orang dengan prosentase 18% sedangkan yang lulusan SMA hanya 4 orang dengan prosentase 15%. Informan tidak ada yang memiliki pendidikan Perguruan Tinggi, dan mereka tidak memiliki ketrampilan. Dikarenakan mereka berpendidikan rendah dan tidak memiliki ketrampilan inilah pada akhirnya mereka memilih untuk bekerja sebagai PSK, seperti yang di sampaikan oleh Irma dan vina PSK yang tinggal di Ringin Telu, Yuli, Yayuk, serta Yuli Astutik PSK tang tinggal di Gempolporong. Seperti Vina (33) yang saat ini masih menetap di eks lokalisasi Ringintelu mengatakan bahwa dirinya tidak tamat Sekolah Dasar (SD), bahkan ia menegaskan ia sekolah SD hanya sampai kelas 2 SD saja. Ia yang berasal dari daerah Tanggul Jember ini mengaku dari keluarga dan lingkungan suku Madura, sehingga menurutnya, seperti kebanyakan teman-teman desanya, banyak yang tidak sampai tamat SD, karena yang dipentingkan keluarganya, segera membantu ekonomi keluarga dengan menjadi buruh perkebunan tebu milik PTPN yang berada di dekat rumahnya. Keadaan inilah yang membuatnya samapi pada profesinya sekarang, karena dalam ceritanya, ia mengatakan bahwa menjadi buruh perkebunan tebu apalagi kemudian menikah muda dan mempunyai anak, ternyata tidak mencukupi kebutuhan hariannya, sedangkan ia berkeinginan agar dua anaknya tidak mengalami nasib serupa dirinya, terlebih lagi ia sendiri menanggung kebutuhannya dan anak-anaknya karena ditinggal mati suaminya.

Yun (50) mucikari yang masih beroperasi di eks lokalisasi Gempolporong ini, menceritakan bahwa pendidikannya tidak sampai tamat SD, sedangkan ia menjadi tulangpunggung keluarga dan anak-anaknya, apalagi anaknya yang sudah menikah bercerai dan kini cucunya (kelas 2 SLTP) juga menjadi tanggungjawabnya dalam menyelesaikan pendidikannya. Maka menurutnya dengan terpaksa, ia tetap menjalankan bisnisnya meskipun kini sepi, karena pengunjung dan penghuni eks lokalisasi tersebut setiap harinya diliputi rasa khawatir adanya razia yang sebelumnya tanpa memberikan informasi. Ia

mengeluhkan keadaan tersebut, karena dengan sepiunya pengunjung berarti ia juga harus siap mencari penghasilan baru, maka iapun menyampaikan bahwa kini jika seharusnya-harinya paling banyak pengunjung (baca: tamu) 3 – 4 saja, terkadang juga A, dan bahkan juga sama sekali tidak ada tamu. Saat tidak ada tamu dalam sehari, biasanya dia akan berbaur dengan masyarakat desa untuk menjadi buruh cuci rumah tangga, buruh tani di sawah dan sebagainya, karena pendidikannya yang tidak tamat SD itu membuatnya kesulitan mencari pekerjaan, selain juga menyebabkannya terbatas dalam kepemilikan keterampilan.

## **2. Di lingkungan lokalisasi yang ada di kabupaten Banyuwangi**

Mucikari dikenal sebagai seseorang yang memiliki rumah, dimana rumah tersebut ditinggali oleh PSK, biasanya dirumah tersebut ada 1 sampai 4 kamar yang disewakan, rata-rata di rumah mucikari terdapat 2 sampai dengan 4 orang PSK. Mucikari yang tinggal dilokalisasi adalah penduduk setempat dan menetap turun menurun tinggal di lokalisasi tersebut, namun ada juga beberapa mucikari yang pendatang dari luar daerah. Fungsi ganda mucikari ini berperan sebagai pelindung bagi PSK dari pengguna jasa yang mungkin berbuat kurang ajar atau merugikan PSK. Dan ada jabatan ketua RT sebagai pemimpin yang akan ditaati oleh warganya. Ketua RT ini biasanya juga berprofesi sebagai mucikari. Hubungan yang terbentuk antara mucikari dan PSK seperti anak kost dan induk semang. PSK yang ada adalah pendatang dari luar daerah, minimal luar kecamatan datang dan masuk ke lokalisasi untuk bekerja dengan menjual diri.

## **3. Ada 2 (dua) sistem pembayaran PSK kepada mucikari.**

Secara nyata kebergantungan mucikari, sebagai pemilik rumah di lokalisasi ada pada 2 sistem pembayaran PSK kepada mucikari, sebagai berikut:

(1) sistem kontrak/sewa tempat, setiap PSK mengontrak/ menyewa kamar pada rumah mucikari dalam hitungan mingguan maupun bulanan yang pembayarannya dilakukan di muka, hal ini memberikan keuntungan bagi mucikari untuk mengikat PSK mukim di tempat itu sampai habis masanya dan menjadi jaminan keuntungan bagi mucikari jika sewaktu-waktu PSK meninggalkan tempat tersebut. Sementara itu sistem kontrak/sewa tempat ini menjelaskan bagi PSK bahwa kehidupan mereka di tempat tersebut hanya ikut tinggal, tidak termasuk mendapatkan jatah makan/minum, oleh karena itulah dengan sistem ini PSK mencari sendiri makan/minum yang dibutuhkannya

(2) sistem bagi hasil, setiap PSK dalam satu kali transaksi membagikan hasilnya dalam kisaran Rp.10.000,- s/d Rp.20.000,- kepada mucikari. Sistem bagi hasil ini memungkinkan PSK juga mendapatkan jatah makan/minum dari mucikarinya, meskipun jika sedang mendapatkan transaksi (baca: tamu) banyak, tentu saja mereka juga mereka juga harus mengkali-lipatkan jumlah seorang bagi hasilnya pada mucikari. Selain itu ada yang menerapkan system bagi hasil Short Time (berkisar kurang dari 1 jam) Rp.10.000,- dan untuk Long Time (berkisar lebih dari 2 jam ) dengan pembagian dua kali lipat dari bagi hasil short time. Inilah yang kemudian menjadi bukti ketergantungan mucikari pada lokalisasi, sedangkan untuk menambah penghasilan di lokalisasi mucikari juga membuka



warung, diantara daftar barang yang dijualnya adalah miras yang memang mendominasi pada penunjang transaksi prostitusi.

#### **4. Mucikari sangat menggantungkan kebutuhannya pada lokalisasi.**

Seperti halnya PSK yang menjadikan lokalisasi sebagai lahan usaha/bisnis, maka terlebih lagi bagi mucikari, lokalisasi bagi mereka adalah segalanya (baca: penopang hidupnya). Hal ini terbukti pada keluh kesah mereka yang sangat tampak paska penutupan lokalisasi. Menurut mereka, dengan menutup lokalisasi, pemerintah kabupaten (Pembab) Banyuwangi sama halnya dengan menutup usaha mereka, jika PSK bisa pergi ke lain tempat, baik sebelum maupun sesudah ditutupnya lokalisasi oleh Pembab, dengan insaf (baca: beralih profesi) maupun bertransaksi di luar daerah Banyuwangi. Akan halnya mereka (para mucikari) tidak bisa meninggalkan lokalisasi, karena mereka memiliki rumah (tempat tinggal) yang tetap disitu sebagai satu-satunya aset yang mereka punya. Maka pada proses penutupan lokalisasi mereka meminta kepada pembab Banyuwangi untuk membeli (mengganti rugi dengan harga kesepakatan) rumah mereka, maka dengan suka rela mereka akan menutup lokalisasi bahkan meninggalkan lokalisasi.

Paimo, Ketua RT eks lokalisasi Sumberkembang-Tegalsari mengatakan bahwa paska penutupan lokalisasi oleh Pembab Banyuwangi, tidak ada yang datang ke lokalisasi, sepi, padahal dia tidak mempunyai pekerjaan lain ataupun lahan yang bisa digarap untuk menopang hidupnya yang sudah renta. Sementara itu, paska hari "H" penutupan lokalisasi, Camat Tegalsari dalam satu hari bisa berkunjung satu kali-dua kali dengan tanpa memberikan informasi sebelumnya. Saking seringnya kunjungan Camat tersebut, sehingga menyebabkan PSK, tidak berani lagi beroperasi bahkan kemudian meninggalkan lokalisasi dan tidak berani kembali lagi. Sedangkan para mucikari yang memang asli bertempat tinggal di lokalisasi tidak mempunyai keberanian meninggalkan lokasi, karena rumah di lokalisasi itu satu-satunya aset (harta) mereka, sedangkan 80 persen mereka sudah di usia senja, tidak mampu bekerja berat, tidak punya modal usaha dan juga tidak memiliki lahan/ladang/sawah untuk menjadi tempat usaha.

#### **5. Lokalisasi bukan hanya tempat transaksi prostitusi, tetapi juga minuman keras, serta bisnis alat kontrasepsi.**

Hal ini tampak pada warung-warung yang ada di lokalisasi, bahkan banyak rumah (baca: wisma) berfungsi ganda sebagai warung yang juga menyediakan minuman keras (miras). Merk minuman keras yang banyak disediakan oleh warung-warung yang ada dilokalisasi biasanya adalah, Bir Bintang, Guinness, dan Angker. Harga yang di patok berkisar Rp.30.000,- s/d Rp.35.000. Meskipun Bir Bintang mendominasi pada persediaan miras di setiap lokalisasi, akan tetapi ada juga merk lain yang dipasarkan di lokalisasi. Menurut informasi pengurus eks lokalisasi Turian, yang dibenarkan oleh pengurus eks lokalisasi lainnya, pemasok minuman keras (miras) paling banyak dari daerah kecamatan Muncar, tanpa menyebutkan nama pabrik/perusahaan maupun

pemilikinya. Sementara itu bagi mediator yang mengamankan pasokan miras ke lokalisasi mendapatkan 10 krat setiap bulannya per satu lokalisasi. Selain itu ditemukan di beberapa eks lokalisasi seperti di Pakem, Blibis, Turian yang masih ada tempat untuk berkaraoke di tempat tersebut masih menyediakan minuman keras, jika satu pelanggan datang mampu menghabiskan 2-4 botol minuman keras atau dalam sehari menurut salah satu informan, maka akan dapat kita estimasi bahwa :

1 Botol Rp.30.000 x 2 botol x 2.345 orang (Berdasarkan informasi dari Radar Banyuwangi, 20 September 2014) = Rp. 140.700.000

Jika dalam sehari pengunjung lokalisasi menghabiskan 2 botol minuman keras sedangkan jika ada 2.345 orang yang “njajan” di lokalisasi dalam 1 bulan dan harga 1 botol miras Rp.30.000,- maka diestimasi dalam 1 bulan peredaran miras minimal mencapai Rp.140.700.000,-.

Sesuai anjuran dari dinas kesehatan dengan tujuan pencegahan penularan Penyakit Menular Seksual (PMS), setiap lokalisasi menyediakan kondom yang diberikan kepada setiap tamunya sebagai bagian dari servis pelayanan, karena harga jual dari kondom tersebut sudah termasuk dalam tarif yang disepakati bersama. Sutra adalah merk kondom yang mendominasi di setiap lokalisasi. Seperti keterangan salah satu eks mucikari di eks lokalisasi Bomowaluyo yang tidak mau disebutkan namanya, bahwa rata-rata pengunjungnya (baca: tamu) lebih memilih kondom dengan merk sutra, alasannya lebih pas dengan ukuran kelaminnya. Hal ini masih menurut informasinya karena rata-rata pengunjungnya adalah orang lokal Banyuwangi. Meskipun ia juga menyediakan kondom dengan merk Artika, tapi banyak pengunjung yang menolaknya karena kondom merk artika tersebut kata pengunjung ukurannya terlalu besar untuk kelaminnya, sehingga menghilangkan kenyamanan saat digunakan. Menurut Ibu dari dua anak ini, kondom merk Artika lebih pas digunakan untuk pengunjung yang berasal dari luar negeri. Transaksi kondom dengan menyebut merk ini ternyata juga terjadi seluruh eks lokalisasi yang diteliti.

Hal itulah yang kemudian menjadi dasar pemikiran bahwa ada pemasok kondom, khususnya yang bermerk sutra di setiap lokalisasi dengan jumlah yang besa yang tentu saja menguntungkan kepada pemasok dan pengurus lokalisasi, termasuk juga mediator yang mengamankan pasokan kondom merk sutra ini ke setiap lokalisasi. Paska penutupan lokalisasi masih dapat dilihat besarnya jumlah pasokan kondom merk sutra ini, diantaranya adalah yang nampak di eks lokalisasi Ringintelu yang saat ini secara sembunyi-sembunyi masih beroperasi. Sugeng yang merupakan pengurus eks lokalisasi tersebut tidak sungkan menunjukkan persediaan kondom merk sutra kepada peneliti.

Kemudian keterangan mendalam didapat dari pengurus eks lokalisasi Blibis, bahwa jika lokalisasi telah menerima bantuan dari pemasok kondom merk tertentu, berupa gapura (baca: pintu gerbang) masuk lokalisasi, jalan/gang paving di lokalisasi dan seterusnya, maka pemasok kondom merk tertentu tersebut akan mengikat pengurus lokalisasi dengan kesepakatan untuk tidak menerima pasokan barang selain merk tersebut. Lebih lanjut dia menjelaskan

bahwa, pemasok kondom Fiesta telah membangunkan gapura di eks lokalisasi tersebut. Oleh karena itulah sebagai pengurus lokalisasi, dia tidak berani menerima pasokan kondom merk lain, kecuali bersifat gratis, seperti yang didapat dari dinas kesehatan, melalui petugas Puskesmas maupun Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) bai Komunitas Peduli Aids (KPA) ataupun Kelompok Kerja Bina Sehat (KKBS).

#### **6. Kawasannya kumuh dan tidak sehat.**

Di seluruh eks lokalisasi yang diteliti tidak ada satupun rumah/wisma yang menyediakan kamar layak huni bagi PSK. Hal ini terlihat dalam ukuran kamar yang sangat kecil, yakni 2 X 2 meter dengan fentilasi (kalau tidak bisa disebut jendela, karena ukurannya yang sangat kecil) yang seadanya. Ada juga yang dindingnya hanya berbahan kardus dengan dilapisi koran secukupnya. Sementara itu, pintu kamar juga sangat sederhana, bahkan banyak juga yang hanya menggunakan selambu, yang jika diterbangkan angin atau kipas di ruang tamu, di luar kamar, akan mudah tersibak dengan sendirinya. Sementara itu mayoritas kamar mandi berada di luar kamar dengan kondisi yang juga sangat sederhana. Sedangkan ruang tamu dan ruang tengah yang juga digunakan untuk menerima tamu kondisi juga tidak jauh berbeda, seadanya, tampak dari kursi dan meja berbahan kayu yang kusam, bahkan ada juga yang dibuat permanen dari bahan semen membentuk kursi memanjang dan meja yang mengimbanginya. Padahal di ruang inilah bermula adanya transaksi prostitusi, dan juga berlangsungnya transaksi minuman keras (miras) yang diiringi dengan hentakan musik dalam hingar bingar suasana. Meskipun menurut keterangan penghuni eks lokalisasi, paska kebijakan penutupan lokalisasi hentakan musik volumenya tidak setinggi biasanya, bahkan ada juga yang tidak membunyikan musik dalam rangkaantisipasi dan kewaspadaan terhadap razia yang tiba-tiba.

#### **7. Antar Pengurus lokalisasi (mucikari) se-kabupaten Banyuwangi membangun komunikasi dan berkordinasi dengan baik**

Kerjasama yang kuat antar pengurus lokalisasi se-kabupaten Banyuwangi terbukti dengan adanya komunikasi dan kordinasi yang dibangun sangat baik. Diantara contohnya adalah terbentuknya pengurus keamanan, kesehatan, kesejahteraan dan sebagainya tingkat kabupaten Banyuwangi. Syamsul (40), salah satu pengurus lokalisasi yang bertempat tinggal di lokalisasi Bomowaluyo (Wonosobo-Srono) adalah seksi bidang kesehatan tingkat Kabupaten Banyuwangi. Terpilihnya Syamsul sebagai seksi bidang kesesahatan tingkat kabupaten Banyuwangi dilatarbelakangi oleh keberhasilannya mengurus kesehatan di lokalisasi Bomowaluyo melalui kegiatan pemeriksaan kesehatan penghuni lokalisasinya secara rutin dan berkala bekerjasama dengan lembaga-lelabaga terkait. Terbangunnya kerjasama ini juga sangat memungkinkan untuk berbagi informasi seputar efektifitas kegiatan di lokalisasi. Hal ini tampak pada pertemuan rutin pengurus lokalisasi se-kabupaten Banyuwangi setiap 3 bulan sekali yang diantara pembahasannya, sesuai informasi yang disampaikan Syamsul selain membahas kesehatan penghuni lokalisasi juga mencari cara jitu untuk lebih mensejahterakannya.

**8. GPRB (Gerakan Pejuang Rakyat Banyuwangi) adalah LSM (Lembaga Swadaya Masyarakat) bentukan pengurus/mucikari (baca: ketua RT) seluruh lokalisasi di kabupaten Banyuwangi**

GPRB adalah bukti lain kuatnya kerjasama yang terbangun antar pengurus lokalisasi di kabupaten Banyuwangi. Pada waktu proses penutupan lokalisasi oleh pemerintah kabupaten Banyuwangi, GPRB melakukan unjuk rasa dengan menentang keras kebijakan tersebut. Menurut mereka kebijakan penutupan lokalisasi adalah hal yang sia-sia, karena prostitusi di lokalisasi relatif lebih aman. Adapun jika lokalisasi ditutup, masih menurut mereka, hanya akan menyebabkan prostitusi terjadi di mana-mana dan tentu akan menyebabkan semakin tersebar-luasnya penyakit menular seksual di lingkungan masyarakat umum.

**9. Ada rotasi (perputaran) PSK dari satu lokalisasi ke lokalisasi lain di dalam kabupaten Banyuwangi maupun di luar kabupaten Banyuwangi**

Rotasi (perputaran) PSK dari satu lokasi ke lokasi lainnya di bilangan lokalisasi di kawasan Banyuwangi biasanya terjadi pada hitungan 2-3 bulan sekali. Hal ini seperti keterangan Sriyanti, eks PSK yang bermukim di eks lokalisasi Gempolporong Cluring. Hal ini bermanfaat bagi PSK untuk tidak mudah dikenali di satu lokalisasi, selain itu PSK akan dianggap orang baru terus di setiap lokalisasi, sehingga harga tawarnya standar, karena bagaimanapun pengguna (baca: pembeli) akan lebih menyukai “barang” baru. Namun ada juga PSK yang bertahan di satu lokalisasi karena sudah merasa cocok atau sudah menyewa tempat dalam waktu yang relatif lama (tahunan). Seperti halnya Sriyanti (34), eks Lokalisasi Gempolporong tersebut bertahan dengan menyewa rumah tahunan, bahkan sebelum berhenti menjadi PSK karena merasa mendapat peruntungan di daerah ini, selain menjadi PSK dia juga menjadi mucikari. Padahal jauh sebelumnya ia menetap di lokalisasi yang ada di Kalimantan.

Sedangkan paska penutupan lokalisasi oleh Pemkab Banyuwangi, rotasi (perputaran) PSK tidak lagi stabil, terkadang mereka mereka hanya 1-3 hari menetap di satu eks lokalisasi jika mereka merasa aman di tempat tersebut dan masih bisa melakukan transaksi prostitusi meskipun tidak sebanyak saat belum ada penerapan kebijakan penutupan lokalisasi. Kemudian saat mereka mendapat kabar (informasi) di tempat lain (baca: eks lokalisasi lain) lebih banyak tamunya, mereka akan meninggalkan tempat tersebut menuju tempat yang dikabarkan. Dan terkadang rotasi PSK tersebut dikehendaki oleh mucikari.

**10. Selain mucikari dan PSK Ada banyak orang yang menggantungkan peruntungan kehidupannya pada aktifitas di lokalisasi**

Selain PSK dan mucikari ada banyak orang yang menggantungkan peruntungan kehidupannya di lokalisasi, diantaranya adalah: tukang ojek, tukang parkir, petugas keamanan, pemilik warung makanan dan toko, tukang cuci, tukang sapu dan sebagainya. Ketika lokalisasi telah ditutup mereka seperti kehilangan lahan untuk mencari peruntungan hidup. Pak Sugeng, tukang parkir

di Ringintelu Bangorejo menyampaikan bahwa pendapatannya menurun drastis, jika dulu setiap harinya dia mendapat uang Rp.200.000, s/d Rp.300.000,- dengan asumsi tamu di lokalisasi mencapai hitungan 40-60 tamu setiap harinya dan per tamu membayar parkir 5 ribu. Namun sekarang dengan diberlakukannya kebijakan penutupan lokalisasi, paling banyak dalam sehari ia mendapatkan uang 50 ribu dan bahkan sama sekali tidak dapat uang saat terendus kabar Satpol PP melakukan razia.

Ada juga Sriyanah (55), pemilik warung kopi di eks lokalisasi Sumberkembang Tegalsari tersebut, mengeluhkan karena jika dulu sebelum penutupan lokalisasi oleh pemkab Banyuwangi ia mendapatkan keuntungan dari warung kopinya antara Rp.50.000-s/d Rp.100.000,- per hari, sekarang ini dia hanya mendapatkan pembeli 3-4 orang saja perhari dengan pendapatan paling banyak Rp.20.000,- sehari.

Bun (44), penjual cilok keliling yang biasanya mangkal di eks lokalisasi Gempolporong juga mengeluhkan dagangannya yang kini sangat sepi. Karena menurutnya imbas penerapan kebijakan penutupan lokalisasi di seluruh kabupaten Banyuwangi membuat pelanggannya pergi entah kemana. Ia menuturkan bahwa dulu pelanggannya adalah penghuni dan pengunjung/tamu di eks lokalisasi. Akan tetapi sekarang pelanggannya tinggal eks. Mucikari dan eks PSK yang tetap berada di eks lokalisasi itupun hanya sedikit, karena disebabkan sepinya tamu juga berakibat pada sepinya penghasilan penghuni lokalisasi yang mempengaruhi turunnya jumlah pelanggannya. Kalau dulu dalam sekali mangkal di eks lokalisasi tersebut ia mendapat Rp.300.000,- s/d Rp.400.000, sekarang mendapatkan Rp.50.000,- saja sangat sulit menurutnya.

### **11. PSK maupun mucikarinya bersikap hidup Hedonisme**

Indikasi perilaku hedonisme, bermewah-mewahan oleh PSK maupun mucikarinya tampak pada perhiasan yang mereka kenakan, diantaranya adalah kalung dan gelang emas dengan prediksi gram yang berat terlihat dari ukuran besarnya. Sriyanah dan Yun, eks mucikari dari eks lokalisasi Sumberkembang dan Gempolporong tanpa sungkan menunjukkan kalung emas besarnya saat menceritakan dampak penutupan lokalisasi oleh pemkab Banyuwangi, yakni sepinya pengunjung dan ketakutan berlebihan penghuni saat ada razia Satpol PP, sehingga ada yang sampai lari tunggang-langgang ke sawah, bahkan ada yang tanpa alas kaki berlari sampai terjungkal-jungkal di kebun. Kemudian Irma PSK yang saat ini masih bertransaksi di eks lokalisasi Ringintelu juga tampak bangga memakai gelang-gelang emasnya yang berkilau dan terdengar gemerincing saat dia menyibakkan rambutnya sambil menceritakan keinginannya mewujudkan keinginan anaknya masuk perguruan tinggi menuju cita-citanya menjadi guru. Saat itu dengan harapan yang tinggi, ia belum ingin menyudahi aktifitasnya di tempat tersebut sampai anaknya lulus dari perguruan tinggi, menjadi guru dan mendapatkan tempat kerja yang layak.

## **12. Ada mucikari yang belum mendapat dana berupa kompensasi penutupan lokalisasi dari Pemerintah Kabupaten Banyuwangi**

Harapan yang besar dari PSK dan mucikari mendapat kompensasi atas kebijakan penutupan lokalisasi, membuat mereka menggantung rencana masa depannya paska penutupan lokalisasi dari kompensasi tersebut. Sehingga bagi yang sudah mendapatkan, sesuai dengan keinginannya langsung menggunakan dana kompensasi tersebut untuk modal usaha. Sriyanti (34), eks PSK yang berstatus ganda sebagai eks mucikari tersebut menggunakan dana kompensasi yang telah ia terima, senilai 6.800.000,- untuk membuka warung di eks lokalisasi Gempolporong dengan alasan dia sudah tidak lagi kembali ke profesinya dan dia sudah terlanjur sewa tahunan rumah yang ia tempati kini. Sedangkan belasan temannya yang berprofesi sama di eks lokalisasi tersebut, memilih meninggalkan eks lokalisasi dengan membawa dana kompensasi yang telah diberikan oleh Pemkab Banyuwangi.

Sementara itu, bagi yang belum mendapatkan dana kompensasi tersebut, sampai saat ini tetap mengharapkannya dengan alasan usaha mereka yang sudah sepi. Sriyanah eks mucikari Sumberkembang mengatakan bahwa ia dan teman-temannya telah dua kali menjalani proses yang menuruti informasi Forpimdes (Forum Pimpinan Desa) untuk pencairan dana kompensasi penutupan lokalisasi, diantaranya diminta KTP dan foto kopinya, difoto dan tanda-tangan perjanjian, tapi dengan muka kecewa ia mengatakan, sampai saat ini belum menerima dana kompensasi tersebut. Paimo (72), pengurus eks lokalisasi yang juga bersatus ganda sebagai eks mucikari juga sangat menyayangkan belum turunnya dana kompensasi yang sangat diharapkan oleh seluruh warganya tersebut. Menurutnya, seluruh warganya saat ini keadaannya sudah memprihatinkan, karena rumah (baca: wisma) di eks lokalisasi Sumberkembang tersebut sudah tua-tua, usianya kini antara 60-70 tahunan, tidak mampu lagi bekerja berat, sedangkan rumah-rumah yang ditempati warganya tersebut memang sudah menjadi hak milik dan satu-satunya aset yang dimiliki. Sehingga mau meninggalkan eks lokalisasipun mereka tidak punya tujuan, iapun berharap, jika pemerintah benar-benar ingin menutup eks lokalisasi tersebut, segera memberikan dana kompensasi dan membeli rumah-rumah di eks lokalisasi tersebut, maka ia menegaskan pasti seluruh warganya akan dengan senang hati meninggalkan lokalisasi, termasuk juga meninggalkan profesinya selama ini.

## **13. Ada transaksi sewa kamar untuk pasangan selingkuh dan pacaran**

Sewa kamar adalah salah satu transaksi lain di lokalisasi selain prostitusi dan miras. Transaksi sewa kamar seperti ini tidak membutuhkan waktu lama, biasanya hanya digunakan untuk eksekusi (baca: melakukan) prostitusi, jadi antara 15 – 20 menit. Sehingga memungkinkan bagi mucikari maupun PSK jika ada kamar yang sementara kosong dengan durasi waktu tersebut menyewakannya pada pasangan yang membutuhkan kamar. Adapun sewa kamar dimaksud tarifnya antara 15 – 20 ribu. Seperti keterangan Peni (42) eks mucikari di eks lokalisasi Jambuan/ Pulau Merah (PM) bahwa sebelum

penutupan lokalisasi oleh pemkab Banyuwangi, dia akan senang hati memberi tempat (baca: kamar) pada pasangan yang membutuhkan karena lokasi Pulau Merah yang dekat pantai sangat memungkinkan banyaknya pasangan yang membutuhkan kamar untuk melakukan prostitusi. Sehingga walaupun kamarnya ada penghuninya, ia akan meminta kepada penghuni kamar tersebut waktu yang dibutuhkan untuk sewa kamar bagi pasangan yang menginginkannya.

#### **14. Geng Ijo adalah julukan pelanggan tetap musiman yang berasal dari Muncar**

Geng Ijo adalah pelanggan tetap di hampir setiap lokalisasi saat musim panen ikan, kisaran bulan Mei sampai dengan Nopember. Dalam waktu tersebut Geng Ijo yang biasanya satu rombongan nelayan Muncar menaiki sebuah mobil terbuka hampir sama dengan rombongan orang yang hendak menghadiri sebuah pengajian, bedanya Geng Ijo tidak memakai sandal dan tampak sekali sebagai nelayan dari warna kulit dan aroma khasnya. Menariknya Geng Ijo dengan membawa uang yang cukup banyak hasil dari panen ikannya, tidak hanya transaksi prostitusi, tapi juga miras, bahkan ada juga yang menguasai ruangan karaoke (sewa penuh) dengan joki yang minimal 2 orang menemaninya mabuk.

Jika lokalisasi didatangi Geng Ijo maka suasana lokalisasi akan tampak lebih ramai dari biasanya. Keterangan ini disampaikan oleh Bapak Supardi yang merupakan Pengurus eks lokalisasi Blibis dan dibenarkan oleh Pak Peking, pengurus eks lokalisasi Jambuan-Pulau Merah (PM). Akan halnya Pengurus lokalisasi, jika didatangi Geng Ijo, mereka sangat senang karena pendapatannya akan berlipat ganda, karena Geng Ijo biasanya datang secara bergerombol menaiki mobil terbuka, bahkan sekali waktu datang Geng Ijo membawa 3-4 mobil terbuka. Padahal dalam satu mobil terbuka saja terdapat 15 – 20 orang. Sampai saat inipun-paska penutupan lokalisasi oleh pemkab Banyuwangi Geng Ijo tetap merupakan pelanggan tetap yang sangat diharapkan kedatangannya, karena seperti tahu jadwal razia, mereka selalu saja berhasil mendatangi eks lokalisasi yang masih beroperasi dan tahu bahwa eks lokalisasi tersebut tidak akan segera di razia. Menurut penjelasan Peking (45 tahun) pengurus eks lokalisasi Jambuan-Pulau Merah (PM) Geng Ijo sebenarnya berasal dari daerah Jember, akan tetapi mereka mukim sementara-selama musim panen ikan di Muncar, sehingga mereka tampak dari Muncar.

#### **Gambar : Salah satu sudut di eks lokalisasi Turian**



Santai: Pelanggan berjalan santai di eks lokalisasi Turian

### **15. Ada lahan di lokalisasi dalam sebutan hak guna, bukan hak milik**

Warga di lokalisasi yang menempati rumah (baca: wisma) dengan profesi sebagai mucikari mayoritas mengatakan, rumah yang ia tempati dan ia sewakan kepada PSK bukan milik mereka, tetapi hanya sebagai hak guna saja. Ada yang lahannya milik perhutani, yakni eks lokalisasi Jambuan-Pulau Merah (PM), ada yang milik warga sipil, Nengah Kilo warga Bali yang lahannya digunakan eks lokalisasi Blibis. Selain itu ada juga yang lahannya milik warga masyarakat di sekitar lokalisasi.

### **16. Pengelolaan dana parkir di digunakan untuk lobi keamanan dan ada juga yang digunakan untuk membangun masjid.**

Setiap lokalisasi di lengkapi tempat parker, luasnyapun juga tergantung dari luas lokalisasi yang ada, dan tariff dari tiap lokalisasi juga tidak sama, rata-rata berkisar minimal Rp.3000, sampai tertinggi di sumberloh bertarif Rp.10.000,- . Dari dana parker yang terkumpul rata-rata dalam satu hari satu malam bisa mencapai antara Rp. 150.000 s/d Rp.500.000 jika dikalikan 30 hari maka dalam satu bulan dana parker mampu menghasilkan dana Rp.450.000,- s/d Rp. 15.000.000. Pengelolaan dana parker selain untuk menggaji penjaga parker dananya juga diperuntuk lobi-lobi keamanan seperti yang disampaikan oleh informan yang ada di eks lokalisasi pakem, bomowaluyo, sumberkembang, dan ringintelu. Selain itu dana parker juga diperuntukkan membangun masjid seperti yang ada di Turian, sedangkan di ringintelu dana parkir juga di sumbangkan pada masyarakat sekitar jika ada kematian atau kerja bakti.

### **17. Ada eks lokalisasi yang dibangun musholla dan ada juga yang tidak mau dibangun musholla**

Saat ini, eks lokalisasi yang dibangun musholla (tempat peribadatan Islam) oleh warga masyarakat sekitar dengan persetujuan warga eks lokalisasi adalah eks lokalisasi Klopoan-Gendoh. Hal ini berlangsung sebagai dampak positif dari penerapan kebijakan pemkab Banyuwangi untuk menutup semua lokalisasi di Banyuwangi. Eks lokalisasi Klopoan yang berada di dekat stasiun Gendoh ini, rata-rata warganya sudah beralih profesi, diantaranya adalah Fatima, yang merupakan eks mucikari yang juga merangkap sebagai eks PSK ini kini menekuni bidang kerajinan tangan dari bahan monte (manik-manik) berbentuk gantungan kunci. Dalam satu minggu dengan penghasilan pergantungan kunci Rp 500 dikalikan dengan hasil 600 buah gantungan kunci, maka ia mendapatkan Rp 300 ribu. Usaha ini ia mulai bersama dengan warga eks lokalisasi lainnya, karena sudah jenuh dengan razia paska penutupan lokalisasi yang cukup intens, karena eks lokalisasi Klopoan sangat dekat wilayahnya dengan Polsek dan Danramil Gendoh. Peran masyarakat sekitar dalam turut serta membantu mewujudkan eks lokalisasi menjadi musholla dan lembaga pendidikan Islam juga tampak dari kerukunan warga yang piket minta sumbangan dana pembangunan musholla di pinggir jalan raya. Selain itu tampak pula dari Banner memanjang yang menuliskan rencana peralihan eks lokalisasi Klopoan menjadi musholla dan lembaga pendidikan Islam yang terpasang di kanan-kiri pintu masuk menuju eks lokalisasi ini.



Sementara itu, eks lokalisasi Blibis, sesuai penjelasan Supardi yang merupakan eks pengurus lokalisasinya menyampaikan bahwa eks lokalisasi Blibis tidak bisa dibangun musholla karena tidak ada lahan untuk membangunnya. Meskipun banyak rumah (wisma) kosong yang ditinggal warganya, karena eks lokalisasi ini relatif sepi setiap harinya paska penutupan lokalisasi oleh Pemkab Banyuwangi, tapi karena lahannya milik Nengah Kilo (orang Bali) yang beragama hindu, tidak mungkin eks lokalisasi ini dibangun sebuah musholla, kecuali “mungkin” sebuah pura. Pun demikian, ternyata masih menurut informasinya, pemilik lahan sendiri jarang datang menengok tempat ini, karena sewaktu masih aktif menjadi lokalisasi, pengurusnya cukup membayarkan uang sewa lahan melalui transfer ke rekeningnya.

Sedangkan di eks lokalisasi Sumberkembang juga tidak mau dibangun musholla oleh warga sekitar, karena lahannya yang sempit. Sesuai potret lokasi, eks lokalisasi Sumberkembang ini berada di pinggir sungai besar dengan jumlah rumah 10 -11 rumah yang terkesan berhimpitan, menunjukkan bahwa lahannya memang sangat sempit. Menurut Paimo, eks pengurus lokalisasi Sumberkembang, tanah dan rumah di lokalisasi tersebut sudah menjadi hak milik warga eks lokalisasi dan satu-satu aset yang dimiliki, sehingga kalaupun harus dibangun musholla, mereka minta agar tanah dan rumah mereka dibeli, agar mereka bisa meninggalkan lokalisasi dengan modal untuk membangun rumah jauh di luar eks lokalisasi ini.

### **18. Pengurus eks lokalisasi adalah generasi ketiga**

Seluruh pengurus eks lokalisasi yang tersebar di wilayah kabupaten Banyuwangi, rata-rata merupakan generasi ketiga, sehingga mereka tidak bisa secara detail menyampaikan tentang sejarah berdirinya lokalisasi, kecuali perkiraan tahun berdirinya, yakni sekitar tahun 1970an. Latarbelakang penamaan lokalisasinya pun mereka juga tidak memahaminya. Jadi karena merupakan cucu dari pendiri, mereka kebanyakan hanya meneruskan bisnis lokalisasi tanpa mempertimbangkan manajemennya. Hal ini disebabkan latarbelakang pendidikan mereka yang minim (kebanyakan tamat SD bahkan ada juga tidak tamat SD) serta keterampilan yang juga terbatas dan didukung oleh pengalaman yang juga sebatas lingkungan lokalisasi. Seperti keterangan pengurus eks lokalisasi Padangpasir yang mengaku cucu dari orang yang mendirikan eks lokalisasi ini. Ketika lokalisasi ini ditutup oleh Pemkab Banyuwangi, ia kemudian beralih profesi menjadi buruh (karyawan) pabrik tembakau yang baru sekitar tiga bulan beroperasi di depan rumahnya. Alih profesi ini juga diikuti oleh warga laki-laki eks lokalisasi ini, sementara itu warag perempuan lebih banyak yang memilih menjadi pengumpul barang bekas (daur ulang) dan ada juga yang kini menjadi penjaga kebun/ladang milik warga sekitar.

### **19. Rata-rata alasan eks mucikari tidak mengambil dana hibah karena takut dianggap trafficking yang hukumannya berat, 10 tahun penjara dan denda Rp 800 juta**

Hampir di seluruh eks lokalisasi yang diteliti, eks mucikari menyampaikan bahwa iming-iming (baca: dana hibah) yang diberikan pemkab Banyuwangi agar eks mucikari mau menutup lokalisasi senilai 5 – 6 juta. Menurut mereka jumlah itu tidak sebanding dengan ultimatum dari pemkab Banyuwangi, jika paska penutupan lokalisasi ditemukan eks PSK yang bertransaksi prostitusi di wismanya, maka eks mucikari tersebut akan dikenai pasal trafficking dengan hukuman 10 tahun penjara dan denda Rp 800 juta. Padahal selama ini, PSK yang mukim di wisma mereka tidak ada satupun yang dipaksa datang atau didatangkan ke wismanya. Hal ini sesuai dengan penuturan Peni (42 tahun) eks mucikari Jambuan-Pulau Merah yang menyampaikan bahwa kedatangan anak buahnya waktu itu adalah dengan suka rela. Maka jika dikenai pasal trafficking dia anggap itu tidak tepat. Menurutnya, lebih baik dia tidak mengambil dana hibah, karena ketakutannya dikenai pasal trafficking tersebut.

## **20. Terhentinya Pelayanan kesehatan yang ada di eks lokalisasi**

Semasa masih beroperasinya lokalisasi sebagai tempat prostitusi, dinas kesehatan dan Komisi penanggulangan Aids serta KKBS rutin melakukan layanan sehatan setiap bulannya dan tiap 3 bulan sekali mereka juga melakukan VCT. Selain itu pemantauan intensif terhadap para PSK dalam melakukan pelayanan terhadap pelanggan juga di pantau, mereka selalu menganjurkan ataupun memaksa para PSK untuk menggunakan kondom sebagai pengamanan dalam penularan penyakit. Namun setelah ditutupnya lokalisasi maka pelayanan kesehatan serta pemantauan kesehatan secara otomatis terhenti. Para petugas medis dan relawan tidak bisa menemui PSK lagi, sekaligus mereka kehilangan kontak pada pantauan dan deteksi bagi PSK yang terkena penyakit menular. Paramedis dan relawan juga sekarang tidak mampu lagi untuk memaksa warga yang ada di eks lokalisasi untuk menggunakan pengaman dalam melakukan prostitusi.

Namun Pada kenyataannya masih ada Kesadaran warga eks lokalisasi untuk memeriksakan kesehatannya secara pribadi di Pusat Kesehatan Masyarakat (Puskesmas) karena profesi mereka yang rentan dengan Penyakit Menular Seksual (PMS). Seperti keterangan Yanti (33 tahun) yang tinggal di eks lokalisasi Gempolporong dan Irma (38 tahun) yang sekarang masih menetap di eks lokalisasi Ringintelu, mereka mengatakan bahwa kesadarannya untuk memeriksakan kesehatan di Puskesmas, karena setelah penutupan lokalisasi tidak ada lagi petugas kesehatan maupun Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) baik Komunitas Peduli Aids (KPA) maupun Kelompok Kerja Bina Sehat (KKBS) yang rutin memeriksa kesehatan mereka. Oleh karena itulah mereka dengan kesadaran sendiri memeriksakan kesehatannya di Puskesmas, mengingat profesi mereka yang rentan dengan Penyakit Menular Seksual (PMS). Dan mucikari juga berperan sebagai pengingat untuk PSK tidak melupakan jadwal rutin untuk memeriksakan kesehatannya.

## **21. Mayoritas keluarga mereka tidak mengetahui keberadaan dan profesi mereka sebagai PSK maupun mucikari di suatu lokalisasi.**

Identitas adalah privasi yang harus mereka jaga di sebuah lokalisasi. Diantaranya adalah mengganti nama asli menjadi nama panggilan. Sebut saja Irma (38) yang saat ini masih menetap di eks lokalisasi Ringintelu nama aslinya adalah Siti Jamilatun. Menurutnya nama panggilan ini akan bisa menutup identitasnya, sehingga tidak mudah dikenali di sebuah lokalisasi. Karena ia yang berasal dari daerah Lumajang ini, sebelumnya menetap di salah satu lokalisasi di daerah Malang. Selebihnya ia juga menyampaikan bahwa ia tidak ingin keluarganya tahu keberadaannya diketahui keluarganya di sebuah lokalisasi, apalagi hal yang paling ia takutkan jika terkena razia Satpol PP dan dikembalikan ke alamat yang tertera di Kartu Tanda Penduduk (KTP). Sedangkan ia pamit ke anak dan keluarganya bekerja sebagai pemasak di rumah makan Banyuwangi. Menurutnya alasan itulah yang paling masuk akal, sebab anak dan keluarganya sangat menyukai masakannya. Selain itu Yayuk (35) asal Sasakperot Banyuwangi dan Yuli (33) asal Pakis Banyuwangi yang sekarang masih menetap di eks lokalisasi Gempolporong menyampaikan kepada keluarganya bahwa mereka menjadi Pembantu Rumah Tangga (PRT) di Genteng.

## **22. Ada anak-anak di eks lokalisasi**

Vina (33) yang saat ini menetap di eks lokalisasi Ringin telu dengan membawa anaknya (2 tahun) dan Yayuk (35) yang masih menetap di eks lokalisasi Gempolporong juga membawa anaknya (10 bulan) dan mereka masih menyusu kepada ibunya. Keadaan tersebut terlihat memprihatinkan karena lokalisasi bukanlah lingkungan yang cukup bagus untuk menunjang tumbuh-kembang anak. Namun seperti memaksakan diri, mereka pamit pada keluarganya terpaksa membawa anak ke tempat kerja karena masih butuh perhatian ibunya, begitupun saat pamit pada pengurus eks lokalisasi. Seolah ingin mendapatkan pembelaan mereka menjelaskan bahwa mereka menjadi tulang punggung keluarga, setelah ditinggal mati oleh suaminya. Sementara itu, mereka mengatakan dengan terpaksa menjadi PSK karena tidak punya pendidikan dan keterampilan yang layak sebagai syarat melamar pekerjaan, sedangkan mereka juga tidak punya modal usaha dan pengalaman memulai usaha kecil. Akan tetapi membawa anak kecil ke tempat prostitusi (baca: lokalisasi) tetaplah merupakan hal yang kurang patut dalam kelayakan umum. Selain PSK yang membawa anak-anaknya dalam kegiatan prostitusi, ada mucikari juga yang memiliki keluarga serta anak-anak yang tinggal bersama-sama dilokalisasi.

## **23. Dibangun pabrik pengolahan tembakau di eks lokalisasi Padangpasir**

Seperti menjawab kegelisahan warga eks lokalisasi termasuk mucikari yang bingung alih profesi paska penutupan lokalisasi oleh pemkab Banyuwangi, pabrik pengolahan tembakau yang asalnya beroperasi di Pakis Banyuwangi, sudah tiga bulan ini beroperasi di lingkungan eks lokalisasi Padangpasir. Seperti penuturan Ahmad (40) pengurus (mucikari) eks lokalisasi Padangpasir bahwa

sebelum adanya pabrik pengolahan tembakau di tempat itu, dia bekerja serabutan, terkadang menjadi kuli bangunan, terkadang pula ikut dengan teman-temannya mengumpulkan barang bekas untuk didaur ulang yang disebutnya dengan istilah “rosokan”, kemudian dengan adanya pabrik pengolahan tembakau tersebut, ia menjadi karyawan dengan gaji 35 ribu per hari, sededangkan istrinya membuka warung kopi yang berada tepat di depan pintu masuk pabrik untuk menyediakan kopi dan jajanan bagi karyawan saat istirahat dan sepulang karyawan. Keadaan ini cukup membantu karena selama ini penghasilannya terus menurun karena tamu kebanyakan takut datang khawatir adanya razia oleh Satpol PP.

#### **24. Ada PSK mempunyai orang tua asuh (mucikari) dan menjadi inspirasinya untuk menjadi mucikari juga.**

Sri (34) yang saat ini menempati di eks lokasi Gempol porong mempunyai ibu asuh (mucikari) yaitu Yun (50) yang menjadi inspirasinya menjadi mucikari sampai mampu membeli rumah di eks lokasi tersebut. Kemudian Peni (42) yang sekarang masih tinggal di eks lokasi Jambuan-Pulau Merah (PM), sebelum berada di tempat tersebut ia juga mempunyai ayah asuh (Paimo) yang merupakan pengurus eks lokasi Sumberkembang, hal ini menegaskan bahwa sebelum menjadi mucikari di Jambuan-Pulau Merah (PM), ia pernah tinggal menjadi anak asuh (baca: PSK) di eks lokasi Sumberkembang. Namun kedua orang ini, setelah penutupan lokasi oleh Pemkab Banyuwangi menyampaikan sudah tidak beroperasi lagi. Sri mendapatkan dana hibah Rp 6.800,00,- yang digunakan untuk membuka warung, sedangkan Peni tidak mau mengambil dana hibah, karena takut terkena pasal trafficking yang diultimatumkan Pemkab Banyuwangi bagi eks mucikari yang ketika razia di rumahnya masih ada PSK, sedangkan dia menyanggah bahwa PSK yang datang ke rumahnya adalah dengan suka rela, maka seharusnya tidak termasuk trafficking.

#### **25. Secara keseluruhan Program bantuan pelatihan ketrampilan yang diselenggarakan oleh Dinas-dinas terkait belum mampu mengubah pola pikir warga eks lokasi dan untuk beralih profesi.**

Penghentian kegiatan prostitusi dan penutupan lokasi sebenarnya juga telah dibarengi dengan program penanggulangan dampaknya oleh pemerintah, yaitu dengan memberikan program bantuan dana juga bantuan pelatihan ketrampilan yang dibutuhkan oleh warga eks lokasi, tujuan program ini adalah untuk mengalihkan profesi PSK dan Mucikari yang telah kehilangan penghasilan. Namun menurut beberapa informan yang ditemui seperti di sumberloh, pakem, dan ringin telu pelatihan ketrampilan yang sudah diberikan tidak sesuai dengan yang diharapkan. Pelatihan yang dilakukan oleh dinas terkait terkesan hanya memenuhi program, dan tidak berlanjut dan belum intensif. Sebagian besar warga eks lokasi berpendidikan rendah serta tidak memiliki ketrampilan. Ketika mereka mendapatkan pelatihan ketrampilan seharusnya mereka juga mendapatkan dampingan secara intensif agar mereka benar-benar ahli dalam menguasai keterampilan yang baru.

## **26. Secara sporadis muncul sikap berwiraswasta sebagai upaya untuk bertahan hidup.**

Secara sporadis muncul sikap berswasta sebagai upaya untuk bertahan hidup dari para mantan mucikari dan mantan PSK yang bertempat tinggal di eks lokalisasi khususnya mereka yang usia masih muda dan masih mampu untuk berproduktif, hal ini di temukan di beberapa eks lokalisasi seperti di Turian Purwoharjo, beberapa eks mucikari dan sekaligus eks PSK yang mendapatkan dana hibah dari dinas-dinas terkait sudah ada yang mulai untuk berwiraswasta, dengan berjualan Criping pisang dan menyewakan sound sistem dengan merek 'Maharani', ada yang berternak kambing, ada yang membuat tas dari sampah bungkus kopi, serta ada yang menyewa lahan tegalan untuk bercocok tanam.

Di eks lokalisasi Klopoan Gendoh ditemukan eks mucikari membuat kerajinan tangan yang dikirim ke Bali dan ada juga eks mucikari yang menjadi tukang cukur keliling. Sedangkan di Bomowaluyo di temukan eks PSK sekaligus eks mucikari beralih profesi dengan usaha membordir, berternak lele, dan berdagang, di gempol porong kebanyakan dari eks mucikari beralih menjadi pedagang.

## **27. Perekonomian yang ada di eks lokalisasi yang sudah ditutup mengalami penurunan.**

Secara riil dan secara keseluruhan perekonomian yang ada di lokalisasi yang sudah ditutup mengalami penurunan dan kemandekan secara drastis dan memunculkan kemiskinan baru bagi para eks mucikari dan mantan psk yang sudah cukup tua dan tidak mampu bekerja. Karena selama ini kebutuhan hidup bagi warga yang tinggal di lokalisasi tercukupi oleh bisnis prostitusi, PSK, mucikari dengan menyewakan kamar, tukang cuci baju, tukang masak, tukang reparasi/servis elektronik, pedagang makanan dan minuman, tukang ojek, dan tukang parkir., yang menggantungkan hidupnya pada keberadaan lokalisasi mengalami penurunan penghasilan secara drastis. Di eks lokalisasi Sumber Kembang Tegalsari yang eks mucikari merupakan para janda yang berusia lanjut di atas 50 tahunan, mereka tidak memiliki keahlian dan tidak memiliki modal, satu-satunya penghasilan adalah berasal dari menyewakan kamar bagi para PSK, ketika lokalisasi di tutup maka mereka hanya bisa menggantungkan hidupnya pada belas kasihan orang lain, tetangga dan juga anaknya yang mau membantu. Kondisi seperti ini selain ditemukan di eks lokalisasi sumber kembang, juga di temukan di jambuan, dan pakem.

Gambar : Pemilik warung di eks lokalisasi Jambuan Pulau Merah



Sepi dan tanpa dagangan: Ibu Tumpuk (60 thn) eks mucikari yang hidup sendiri di eks lokalisasi Jambuan ini hidup seadanya dengan tetap berjualan.

### **28. Secara tidak langsung mendorong tumbuhnya hotspot-hotspot (tempat) baru dan bentuk-bentuk baru dalam cara bertransaksi.**

Penutupan 11 lokalisasi yang di kabupaten Banyuwangi secara tidak langsung mendorong tumbuhnya hotspot-hotspot (tempat) baru dan bentuk-bentuk baru dalam cara bertransaksi bagi para PSK yang masih melakukan pekerjaannya. Dengan makin ramainya kos-kosan yang ada disekitar perumahan penduduk, muncul kafe-kafe yang dapat melakukan transaksi dengan melalui alat komunikasi hp ataupun menggunakan perantara. Menurut informan yang bertugas sebagai Petugas Lapangan dari salah satu LSM yang ada di Banyuwangi, setelah penutupan lokalisasi para PSK yang masih aktif melakukan kegiatan prostitusi terkadang di temukan sedang bertransaksi di salah satu hotel ataupun kafe yang ada di kota Banyuwangi, dan ketika di tanya bagaimana mereka bisa ada di situ, mereka menjawab bahwa para pelanggan menghubungi mereka melalui telepon ataupun perantara satpam penjaga hotel ataupun kafe setempat. Selain itu menurut wiyadi, ketua RT eks lokalisasi ringin telu, sepengetahuan dia akhir-akhir ini tempat remang-remang, warung remang-remang semakin ramai karena sudah adanya PSK yang mulai menjajakan diri. Dan dari pemantauan LSM telah ditemukan juga hotspot-hotspot baru tempat untuk melakukan transaksi prostitusi.

### **D. Kebijakan Yang Menakutkan Bagi Mantan Mucikari**

Kebijakan Penutupan lokalisasi dikabupaten Banyuwangi yang telah dilakukan memberikan dampak bagi warga di eks lokalisasi, yang sangat terasa adalah perekonomian yang lumpuh di beberapa eks lokalisasi. Dengan berkurang ataupun tidak adanya PSK yang bertempat tinggal dilokalisasi praktis lokalisasi sepi pengunjung, parkir kosong, warung sepi, tukang cuci berhenti, dan jasa kebersihan praktis juga ikut kehilangan penghasilan. Dan dibeberapa lokalisasi warga eks lokalisasi yang juga mucikari mengalami depresi, karena tidak berpenghasilan.

Keadaan yang sesungguhnya adalah para mantan mucikari memiliki pendidikan rendah, merasa nyaman dengan profesi yang tidak menuntut keahlian khusus namun mendatangkan penghasilan besar menjadikan mereka enggan untuk beralih profesi, sekaligus dikarenakan juga mereka masih tetap

tinggal di eks lokalisasi. tinggal di ekslokalisasi karena memang hanya rumah tersebut sebagai harta satu-satunya yang mereka miliki. Dan jika mereka diharuskan pergi, mereka meminta ganti rugi seharga rumah yang ditinggalkan. Namun saat lokalisasi sudah ditutup penghasilan menghilang, mereka mencoba untuk tetap bertahan hidup dengan keadaan yang seadanya. Saat kebijakan penutupan lokalisasi direalisasikan, pemerintah juga telah membuat program bantuan dari dinas Badan Pemberdayaan Masyarakat Kabupaten Banyuwangi. Bantuan tersebut adalah memberikan pelatihan kepada mantan mucikari dengan program “Bantuan Kepada Mucikari Menuju Merdeka Bertaubat”. Pada tahun 2012 melalui APBD perubahan (PAK) mengalokasikan anggaran untuk belanja bantuan social kepada kelompok masyarakat mantan mucikari yang mau beralih profesi keluar dari pekerjaan mucikari yang di buktikan dengan surat pernyataan akan mendapatkan bantuan pemberdayaan sebesar Rp 5.000.000 per mantan mucikari. Namun hanya dari 230 mucikari yang masuk data base hanya 39 mucikari atau 17% memutuskan untuk beralih profesi.

Pada surat pernyataan ada klausul yang menyatakan bahwa setiap mucikari tidak diperbolehkan untuk menampung atau mempekerjakan PSK, jika ditemukan PSK dalam lokalisasi yang ditinggali maka akan dikenakan pasal pelanggaran trafiking dan dikenakan denda 800 juta rupiah dan hukuman penjara seberat-beratnya adalah 10 tahun penjara.

Rata-rata alasan eks mucikari tidak mengambil dana hibah karena mereka takut dianggap trafficking dengan hukumannya paling berat, 10 tahun penjara dan denda Rp 800 juta. Padahal selama ini, PSK yang mukim di wisma mereka tidak ada satupun yang dipaksa untuk tinggal mereka datang ke wismanya dengan suka rela. Mereka datang ke wisma ataupun ke lokalisasi dengan sadar dan memang berniat untuk menjual diri. Dan pemilik wisma (mucikari) tidak mungkin untuk mengusir mereka. Hal ini sesuai dengan penuturan Peni (42 tahun) eks mucikari Jambuan-Pulau Merah. Maka jika saat ada penggerebekan dan ditemukan PSK diwisma tersebut, dan bila dikenai pasal trafficking dia anggap itu tidak tepat. Untuk itu, lebih baik dia tidak mengambil dana hibah, karena ketakutannya dikenai pasal trafficking tersebut.

Seperti yang disampaikan oleh Max Weber, hidup manusia dan segala tindakannya sesungguhnya di tandai suatu upaya pencarian makna, baik di sadari maupun tidak. Aksi atau tindakan, di definisikan oleh Weber sebagai semua tingkah laku manusia bila dan sepanjang yang bersangkutan (melakukan berdasarkan) makna subyektif yang diletakkannya pada tindakan tersebut. (Rahmat, 1995:hlm37)

Subyektifitas untuk menyelamatkan diri dari jeratan hukum menjadi inilah yang melandasi tindakan mereka.

### **E. Berjuang Tuk Bertahan Hidup**

Bagi mantan mucikari, eks Lokalisasi adalah adalah tempat dimana dia hidup, tinggal dan akan selamanya hidup di tempat tersebut, karena disitulah rumahnya. Penutupan lokalisasi telah menutup penghasilan dari prostitusi tapi

hidup tetap berjalan, berbagai usaha untuk dapat membiayai kebutuhan hidup harus terpenuhi.

Program bantuan ditahun 2012 yang sempat diberikan pada mantan mucikari belum mampu mengubah profesi mantan mucikari secara keseluruhan, bagi yang pernah mendapatkannya dana bantuan sebesar Rp 5.000.000 per mantan mucikari sebagai modal usaha ternyata sebagian justru digunakan untuk membiayai kebutuhan hidup yang hanya mampu bertahan beberapa bulan saja. Dan sebagian mantan mucikari memanfaatkan dana bantuan untuk modal kerja, selain untuk sewa lahan pertanian, modal berternak kambing, usaha dagang, ada juga yang memanfaatkan dana bantuan untuk membuat kerajinan tangan.

Namun tidak semua mantan mucikari mendapatkan dana bantuan dari pemerintah kabupaten Banyuwangi, beberapa ekslokalisasi seperti sumberkembang, blibis, padang pasir, dan pulau merah, menurut pengakuan dari mantan mucikari tidak mendapatkan dana bantuan. Di eks lokalisasi Sumber Kembang, saat ini masih dihuni 9 KK dan rumah yang ada sejumlah 10 rumah merupakan hak milik. Setelah penutupan lokalisasi sumberkembang seperti kampung mati yang tidak memiliki aktifitas sama sekali, karena warga yang tinggal dilokalisasi tersebut semuanya janda jumlah 8 orang, yang berusia sekitar 50 tahun keatas dan tidak memiliki pekerjaan. Dan satu orang pria yang dijadikan sebagai ketua RT, yaitu Bapak Paimo. Dan saat ini para janda yang mendiami eks lokalisasi sebagian menggantungkan hidupnya dari warga sekitar yang berbelas kasihan dan sebagian mendapatkan kiriman uang dari anaknya yang bekerja keluar pulau.

Sebagian mantan mucikari yang masih mampu bekerja ada yang keluar daerah dan luar negeri (Menjadi TKI) untuk bekerja mencari penghasilan yang lebih baik dan halal. Sebagian ada yang tetap tinggal di ekslokalisasi namun beralih profesi menjadi pedagang, nelayan dan juga berternak dengan Modal pribadi.

Justru yang menarik, ditemukan beberapa mantan mucikari kembali melakoni profesinya kembali walau dengan sembunyi-sembunyi. Dengan alasan yang muncul adalah tidak memiliki ketrampilan, serta berpendidikan rendah.

Kondisi ini seperti teori yang disampaikan oleh Swedbergh dan Mark Granovetter sebagai tokoh yang asumsinya cukup menjelaskan bahwa yang dimaksud keterlekatan merupakan tindakan ekonomi yang disituasikan secara sosial dan melekat dalam jaringan sosial personal yang sedang berlangsung diantara para aktor (pelaku) ekonomi. Pelaku ekonomi yang dimaksud adalah tidak hanya terbatas pada tindakan aktor (pelaku) individual saja, tetapi juga mencakup perilaku ekonomi yang lebih luas, seperti penetapan harga dan institusi-institusi ekonomi, yang ada dalam suatu jaringan sosial adalah suatu rangkaian hubungan yang teratur atau hubungan sosial yang sama diantara individu-individu atau kelompok-kelompok Kegiatan dalam proses produksi, distribusi, dan konsumsi sangat banyak dipengaruhi oleh keterlekatan orang dalam hubungan sosial. (Damsar, 2009: Hal. 32-33)



Dimana para mantan mucikari yang masih tinggal di eks lokalisasi masih sering didatangi oleh wanita-wanita yang akan mencari penghasilan dengan menjual diri di eks lokalisasi, dan para pria pelanggan yang sudah terbiasa datang ketempat tersebut. Mantan mucikari tidak mampu mengusir, karena sebenarnya para PSK dan Pelanggan sudah tahu tentang penutupan lokalisasi namun mereka tetap melakukan transaksi dengan mengetahui resiko jika terjadi penggerebekan. Aktifitas prostitusi yang masih belum bisa hindari, kebutuhan hidup yang harus terpenuhi membuat mereka kembali melakoni profesi mucikari.

## **F. Penutup**

Meminjam istilah dari Nur Syam, Seksualitas adalah budaya manusia yang tertua (Syam, 2011:42) seksualitas tidak bisa dilepaskan dari kehidupan, kehidupan yang saat ini telah menjadi kapitalis menjadikan seksualitas sebagai bisnis prostitusi yang menguntungkan. Dan Mucikari serta PSK adalah pelaku bisnis prostitusi tidak bisa dipisahkan. Di Indonesia bisnis prostitusi yang dilokalisasi secara hukum dilarang dan harus dihilangkan Sebab, di dalamnya terdapat empat masalah fundamental, yaitu perbudakan, tindak kejahatan, eksploitasi, serta perdagangan manusia. Namun pada kenyataannya untuk menghilangkan lokalisasi prostitusi tidak semudah membalik tangan, permasalahan kemiskinan, pendidikan rendah serta politik dalam bisnis prostitusi yang terlokalisasi merupakan masalah yang menyertai, dan mesti terselesaikan dulu sebelum menghilangkannya.

## **Daftar Pustaka**

- AnneAhira, 2013, *Kebijakan Penutupan Lokalisasi-Kebijakan Yang Tidak Bijak*, www. AnneAhira.com, Bandung.
- Bappeda, 2014, *Pedoman Penulisan Proposal Penelitian Kerjasama Bappeda Kabupaten Banyuwangi Dengan Perguruan Tinggi Di Kabupaten Banyuwangi*.
- Bayu, Ervan, GATRAnews, <http://D:Gatranews- Mensos : PSK Diberdayakan, Mucikari Harus Dibukum Berat.html> 01 Juni 2015 07:33
- Bogdan, RC. And Biklen, S.K. 1982, *Qualitative Research for Education an Introduction to Theori and Methods*, London allyu and Bacon.
- Damsar, 2009, *Pengantar Sosiologi Ekonomi*, Jakarta : Kharisma Putra Utama
- Hull, Terrence H, dkk, 1997. *Pelacuran di Indonesia : Sejarah dan Perkembangannya*, Jakarta, Pustaka Sinar, Harapan.
- Inayah, Nurul, SE.,M.Si, 2011, *Fungsi dan Peran Perempuan Migran dalam Hubungan Kekeluargaan di Desa Karangdoro*, Penelitian Individu, Banyuwangi.
- Jawa Pos, 2014, *"Wabup Yusuf : Harus Ada Sinergitas Semua Pihak"*, PT. Jawa Pos, Surabaya.
- Kartini Kartono,2005, *Patologi Sosial*, PT. RajaGrafindo Persada, Jakarta.

- Khoiriyawati, 2012, *Karakteristik Pekerja Wanita Tunasusila (WTS) Di Lokalisasi Turian Desa Karetan Kecamatan Purvoharjo Kabupaten Banyuwangi*, Skripsi, Universitas Negeri Malang.
- Miskawi, 2013, *Kelam Di Padang Bulan (Dinamika Kehidupan PSK Lokalisasi)*, CV. Alfastabiq Alkhairat, Banyuwangi.
- Mudjijono, 2005, *SARLEM: Reproduksi Sosial Pelacuran*, Cetakan pertama, Yogyakarta. Gajah Mada University Press.
- Peraturan Bupati Banyuwangi Nomor 88 Tahun 2011, Tentang Pencegahan Dan Penanggulangan Penyebarluasan Pekerja Seks Komersial (PSK) Di Kabupaten Banyuwangi.*
- Pratiwi,Dhenok, 2013, *Buah Simalakama Penutupan Lokalisasi, Kompasiana*, [www:// // Kompasiana/ Buah-Simalakama-Penutupan-Lokalisasi.htm](http://www.// // Kompasiana/ Buah-Simalakama-Penutupan-Lokalisasi.htm).
- Rinalyuanita, Maya Chica, & Brams, Mahendra, 2012, *Laskar Cinta Satu Malam*, Syura Media Utama, Yogyakarta.
- Rahmat, Jalaluddin, 1995, *Komunikasi Interpersonal*, Graha Ilmu, Jakarta.
- Soedjono D, 1973, *Patologi Sosial: Gelandangan, Penyalahgunaan Narkoba*, Cetakan kedua, Bandung.
- Soedjono D, 1977, *Pelacuran, ditinjau dari segi hukum dan kenyataan dalam masyarakat*, Bandung; PT. Karya Nusantara.
- Syam, Nur , 2011, *Agama Pelacur*, cetakan pertama, LKIS, Yogyakarta
- Sugiyono, Prof., Drs., *Memahami Penelitian Kualitatif*, Bandung, Alfa Beta, 2005, Cet. Ke – 1.

## **BEYOND PIOUS CRITICAL AGENCY: WOMEN, INTERFAITH MARRIAGE AND RELIGIOUS CONVERSION IN CONTEMPORARY ACEH**

Muhammad Ansor

Langsa State Institute for Islamic Studies (IAIN Langsa), Aceh, Indonesia  
Jl. Meurandeh, Langsa Lama, Kota Langsa, Propinsi Aceh  
*Email: ansor\_riau@yahoo.co.id*

Yaser Amri

Langsa State Institute for Islamic Studies (IAIN Langsa), Aceh, Indonesia  
Jl. Meurandeh, Langsa Lama, Kota Langsa, Propinsi Aceh  
*Email: yaser.amri@gmail.com*

**Abstract:** *Most studies discussing about interfaith marriage and religious conversion are ignoring woman's autonomy in choosing her mate as well as her religion. This paper examines the agency of women who converted due to marriage based on the experiences of six women in two districts in Aceh, the South East Aceh, and Aceh Singkil. Data collected through observation and semi-structured interviews of the converted women, her husband, and her relatives. The phenomenon of religious conversion on the reason of marriage will be placed in the feminist poststructuralist discourse, especially the concept of pious agency and critical piety agency. This paper challenges the view that says religious conversion on the reason of marriage will give the result to those who converted that religion to them is merely administrative matters and they lose their focus on building personal piety. Instead, this article argued the possibility of someone who convert to other religion represent their religiosity after conversion as well as before conversion.*

**Keywords:** Pious Critical Agency; Interfaith Marriage; Religious Conversion; Acehese Women.

### **Introduction**

This article examines the experiences of six Acehese women who converted their religion due to marriage. They are Catholic and Protestant women who converted to Islam or vice versa. Religious conversion will be seen as an expression of one's freedom to choose her religion and mate. Employing Saba Mahmood's concept of Pious Agency (2001; 2005) and Rachel Rinaldo's Pious Critical Agency (2013; 2014), the article shows the religiosity of the participants either before or after conversion. This article criticizes Seo (2012) who claimed that religious conversion on the reason of marriage in Indonesia

reduces the religion to merely administrative matter and resulting in losing the focus to build self-religiosity.

Interfaith marriage and religious conversion is always interested to be discussed. The most renowned works on this theme written by Bagus, Al-Yousuf, Dwisaptani and Setiawan, Seo, and Liderberg. Bagus (2008: 346-362) discussed the marriage of Hindu and non-Hindu in Jimbarana, Bali; while al-Yousuf (2006: 317-329) discussed marriage and religious conversion among Muslims and Christians in the United Kingdom. Dwisaptani and Setiawan (2008: 327-339) explained that although religious conversion was done on the reason of marriage, but at least there are three things that may be explained regarding the phenomenon of religious conversion among the Javanese community in Indonesia. Those are the failure to find God in his previous religion, the weakness of religious value in the family life, and conflict or crisis experienced by him; a condition where one feels that his religion unable to give a solution to his crisis, problems, and conflicts. Both Dwisaptani and Setiawan found that sometimes religious conversions for a marriage were conducted on merely administrative consideration, though in some cases it is more substantial.

Seo's research (2012) focused on the meaning of religious conversion viewed from the perspective of management of religious life in Indonesia. Seo explained that religious conversion in Indonesia has social impact as well as political and juridical impact in accordance with socio-political reality surrounding them. By investigating the phenomenon of religious conversion in Java from Islam to Christianity or vice versa, Seo concluded that religious conversion on the reason of marriage in Indonesia is a reflection of state intervention on the religious life of the society. According to Seo, regulation of marriage in Indonesia that prohibit the interfaith marriage caused the religion itself lost its focus to build one's piety, instead of that it focus more to merely administrative matters.

Lindenberg (2009: 243-246) discussed the conversion of Chinese ethnic in Kota Bharu, Malaysia, to Islam. According to him, the merging of two different ethnic groups in marriage is not only related to two individuals, but involves two families, two groups of friends, and the two ethnic groups, which has – in the case in Malaysia – a different legal treatment. The couples who have converted for marriage tried to negotiate the diversity of their own ethnic background in order to be accepted in a new social environment, family, as well as their mate. However, according to Lindenberg, amid the effort of bridging the differences, at the same time each group turned out to reinforce the boundaries of differences and tried to keep away from outsiders. Lindenberg concluded that even though the religious conversion and cross-ethnic marriage in Malaysia is able to resolve the differences between different ethnic group (between Malay and Chinese) but at the same time often lead to break the family ties of the convert.

One of the articles which connected the religious conversion with female agency discourse is that of Margot Badran (in Nieuwkerk, 2006: 192-232). Badran shows that the attraction to the concept of Islamic feminisms is the core of the main motive that becomes the background of religious conversion among the females in the western countries. Badran (2006: 194) said that religious conversion is influenced by the consciousness of the convert and the attraction to what they considered as the peculiarity of Islamic feminisms concept. Therefore, women convert in the West often involve in some activities that promote the concept of Islamic feminisms. Unfortunately, Badran focused only on women conversion to Islam, apart from that, he didn't relate the phenomenon of marriage as background of religious conversion discourse that he presented. However, his contribution is significant in describing the process of forming woman agency in the West who converted to Islam.

The above studies do not place the woman agency as a locus of analysis in discussing the religious conversion in marriage. As a consequence, the phenomenon of woman and religious conversion do not contribute any autonomous comprehension about woman who converted to other religion for the reason of getting husband. For this reason, we will discuss the experience of six women who converted to other religion for the reason of marriage by utilizing the concept of agency as an analysis perspective. Conversion is often considered as a deviation of faith, therefore it is socially condemned (particularly by convert's previous religion). Interestingly, amid this situation, women that will be discussed here have a distinction in expressing their agency and subjectivity. Hopefully, discussing their experience will give theoretical contribution and enrichment to the debate and discourse on woman and agency, in post-feminisms perspective.

The body of the article is organized as follows. The first section provides our protocol of research that used. The second section describes the discourse on agency in the perspective of post-structural feminisms theory and related it with the phenomenon of conversion and marriage. This will be theoretical design to the next part of the discussion. After that, we will describe the topography of religious conversion in Aceh, especially Southeast Aceh and Aceh Singkil. To initiate the debate on woman agency, we present the biographical narration of six women who converted from Islam, Catholic, and Protestant. The next sub-chapter will analyze the reproduction of women agency of the convert, either before or after conversion. This article ended with conclusion and academic recommendation.

### **Research Method**

The research presented was undertaken in Aceh Singkil and Southeast Aceh since November 2014 up to January 2015. Ethnographic data are collected through observation, semi-structured interviews and informal conversations. We observed the daily activities of participants that consisted of six research participants in Aceh Singkil and Southeast Aceh. We also

interviewed their families, including husbands, children, and close relatives such as parents, brothers, sisters, neighbors, or friends. The in-depth interviews flow steadily but focused on the theme of the research. We had a discussion with imam of the mosque, priest and pastor to deepen the comprehension on the phenomenon that we investigated. Interviews with the key informant (the women who have converted) focused to dig all information regarding the conversion including background, experience, response of their family, the challenge that they have to face, the strategy of adaptation to the new milieu, the perception over their previous religion, and experience in marital life in relation with differences of religious background. As for the relatives of the convert, similar queries were questioned from the perspective of each respective informant.

Based on the narrative analysis method proposed by Polkinghorne (1995: 5-23), the data were analyzed by assembling plot of narration that shows the relationship between data elements as part of an effort to make a conclusion. As shown by Polkinghorne precisely, narrative analysis is described as a synthesis method in which events and occurrences (data) coherently constructed to explain certain phenomenon or how certain situations occur.

### **Women and Pious Agency**

Religious conversion is an expression of agency (Connolly, 2003: 353). Our paper argued that the convert may form self-religiosity either before or after the conversion. This phenomenon will be discussed by using the concept of agency in the discourse of post-structural feminism theory. Determining the borders of the term 'agency' is important, because as Kachra stated (2006: 1) that the concept of agency which emerges in the discourse of contemporary social science has differences among each other, at least as it is seen in the study of feminism, gender, queer theory, post-colonial theory or theory of race and ethnicity as well.

Agency is a social concept which nowadays becomes the concern of anthropology of Southeast Asia (Slama, 2012: 313; Keane, 1997: 674). The term agency refers to people's ability to make their own choices and act on them, even if they encounter opposition (Abu-Rabia-Quader and Weiner-Levy, 2013: 90; Dwyer and Minnegal, 2007). The issue of whether the social structure or personal agency that determines human action have long been the talk of the social sciences and ignited the interest of feminist intellectuals.

Many feminists believe that what women want is freedom; therefore, women collective act is an effort to resist any oppression (Rinaldo, 2014). However, the studies of the latter feminist challenge that assumption by showing women acts that reproduced gender inequality, and questioned the stability of gender identity (Butler: 1990; Collins, 2000). Nowadays some scholars argued that woman could be an agency in a way that do not meet the feminist expectation, like deciding not to question social injustice; locating

family, nation or other social structure as oppression location; or sometimes giving contribution in submitting to others (Rinaldo, 2014; Mahmood, 2005).

Agency is the main issue for the thinkers of gender and religion. Many of them intended to fade the stereotype that women religiosity is the effect of patriarchal violence (Rinaldo, 2014). Women religiosity may become an agency, and not merely obedience to religious doctrines. Women can reinterpret religious doctrines to offer a solution for their problems and establish a life that suited the modernity (Rinaldo, 2014). Women agency sometimes is political in nature. As what the women in Turkey did, they wore headscarf as denial to secularism (Saggie, 2011).

Later, the debate about the agency was enriched with the idea of religious adherence (Mahmood, 2001). Mahmood through their research in Egypt introduced the concept of pious agency. Mahmood (2005) argued that subjectivity is produced in its relation with normative doctrine. According to him, the practice of wearing headscarf, establishing religious learning group, and other religious articulations that carried out by women activists of mosque-based movement in Egypt; an example of how women become the subject of themselves. Mahmood realized that liberal feminist are hardly admit that this strict and rigid religious adherence is an agency, because they assume that agency works in the frame of resistance against oppression of either religion or culture (Mahmood, 2005: 13). Mahmood offered a concept of agency that totally different from the framework of liberal feminist. According to Mahmood, agency must be understood as a capacity to act in accordance with the space, time, and the structure of authority links that surrounds (2005: 34).

The work of Mahmood then inspired many feminist scholars and sociologists that analyzing the viability of individual is a subject in practicing religious teachings as well as an agency. Avishai (2008) elaborated Mahmood's idea to construct an argument that orthodox Jewish women are an active subject to become religious. Ali (2011) discussed the formulation of piety among the women member of Tablighi Jamaat in Australia. Likewise, Winchester (2008) discussed about how the Muslims who have converted produce new morality through religious practices. Essentially, the work of Mahmood prompted social scientists to see that the agency may involve the various capacities to act, even includes the action that is not intended to realize freedom. Agency, according to Dwyer and Minnegal (2007: 547) is often ambiguous in nature. But the concept of pious agency that introduced by Mahmood has limitations. For instance, this concept obviously does not accommodate the critical attitude towards interpretation and religious practices. Therefore, the idea of pious agency shows incompatibility between analytical framework (where religion used for various purposes) and practical framework (where women subjectivity fully set by religion). It is strongly predicted that the mismatch between feminism and piety is the manifestation of this division.

Rinaldo (2014: 6-8) with his research about women and piety movement in Indonesia offered a correction to the concept of Mahmood's pious agency.

Rinaldo introduced the concept of pious critical agency (PCA), a social concept which he defined as women capacity to critically interpret religious texts and driving it become public debate. PCA is a model of piety which is developed based on religious subjectivity. PCA did not compel those women to involve directly with the new interpretation of religious texts but more to encouraging the existence of mentioned debate. The notion of PCA aimed at the capture of new women involvement in public spaces, managing a discussion – which is political in nature – about the meaning of religious texts that often contested with conventional interpretation. In this case, PCA did not involve women reflection over religious texts but also offered critical interpretation that used for their political activities.

In this context, PCA is indeed similar with the concept of pious agency introduced by Mahmood. The only difference is that PCA simplified the process that described by Mahmood – a process where women try to form the subject of piety through critical approach in understanding the religion. Mahmood discussed the women interest in interpreting Koran (either in private or in general religious learning), and showed that they interpret the Koran not according to the common way. They argued that it is the way how they formulate life guidance based on normative piety, and it was not for the purpose of reforming religious interpretation. Such this concept failed to dig political consciousness of the related subject, things that often underlying critical interpretation as Rinaldo said (2013; 2014: 7-8) it was found in the pious movement of women activist in Indonesia. “While actually”, argued Rinaldo, “that is the true agency”.

Rinaldo put the debate of sociological agency into the deep discourse about the scholarship of contemporary Islamic feminists. The Muslim feminists from various countries such as Morocco, Iran, Malaysia, and Indonesia were presented to show their effort to build the synthesis between Islam and feminism (Badran, 2009; Gonzales, 2013; Mir-Hosseini, 2006; Moghadam 2012; Salime, 2011; Mulia, 2005). The said movement emphasizes on reinterpretation of religious texts to enforce women emancipation and their rights. They are personalities who are influenced by earlier Muslim feminist such as Fatime Mernisi, Asma Barlas, Zainah Anwar, Leila Ahmed and others who interpreted religious texts in egalitarian way and argued the importance of using historical context to understand Islam. Such movements differ with earlier feminist movement in Middle East and Asia which generally did not try to reinterpret religious texts from the perspective of gender (Badran, 2009; Roded, 2012).

Woman agency makes available a space for understanding the women subjectivity in forming their action. But both concepts of agency do not capture women’s religiosities who have converted – either while they were in their old religion or new one. Badran (2006: 204-205) argued that the convert women with their agency have capacity to construct religiosity based on value and norms of the new religion. However, Badran did not discuss the religiosity of the convert women before their conversion. As for Indonesia conversions



occur more because of the marriage considered valid if the couple have the same religion. Our premise is that a person when converted to other religion is able to represent his religiosity either in his previous religion or the new one.

The concept of religiosity in this article is employed through the notion of religiosity's Stark and Glock. Stark and Glock (in Wald and Smidt, 2006) measured one's religiosity based on five dimensions as follow: ritual, ideological, intellectual, experiences and consequences or practices of religious doctrines.

Through the ethnographic data that presented in the following discussion we will show how women agency constructs religious identity as well as religiosity both before and after conversion. We will place the discourse of religious conversion for the reason of marriage as negotiation between structure and agency. In this case, agency is not in the passive position in relation with the choice they have taken, but rather the result of objectification of social structure that surround. They are not only free to choose their religion, but they also reproduce the culture either within their family or in social environment, after the conversion.

### **Interfaith Marriage and Religious Conversion in Contemporary Aceh**

This part will explain the topography of religious conversion on the reason of marriage in Aceh. Before that, we need to present concise illustration of Aceh, especially Southeast Aceh and Aceh Singkil as the research location. Both districts are situated in the frontier of Aceh province. The east line of Southeast Aceh is the border of Tanah Karo district, while Aceh Singkil is the neighbor of Sibolga district. Sibolga and Tanah Karo are two districts of North Sumatera province that populated by majority Christian. It is unsophisticated if these both Aceh districts have significant Christian population, that is about 35000 lives or about 22% of total population in Southeast Aceh (Statistics centre of Southeast Aceh 2011), and about 14000 lives or about 10% in Aceh Singkil (Statistic center of Aceh Singkil 2011). The Christian population of both districts contributed 92% of total Christian population in Aceh (53000 lives).

Unlike other places in Aceh, Christian people here have quite significant social role. Since the establishment of Southeast Aceh in the early era of Indonesian reformation, the regent or at least his vice originated from sub district of Lawe Sigala-gala and Babul Makmur, the basis of Christian majority. Both Lawe Sigala-gala and Babul Makmur are economically two important cities in Southeast Aceh after its capital, Kuta Cane. The similar condition is apparent in Aceh Singkil. Since the beginning, the regent of Aceh Singkil is often having relation with Christian figures. For at least in the last two periods of local election, the supports of Christians become decisive for the victory. The existence of Christians in both areas is always become the political consideration for the local people since the vote during the election concentrated on the figure or particular candidate that trusted to facilitate their political aspiration.

Daily social interaction between Muslims and Christians in Aceh Singkil takes place intensively in diverse form. Conflict and harmony in Muslims and Christians relation came one after another. In the middle of 2012, Aceh Singkil became the topic in the media after the local government banned approximately 21 churches due to the absence of building permit of worship place. Five years prior to that, a church was set on fire by unknown executor. The conflict between the two communities appeared regularly since the riots which resulted in casualties and displacement of Christians in the local area in 1979 (See Baqir 2013). The social construction of Muslim-Christian tense relation was different with the condition when the research is conducted, which is harmonious (see Ansor, 2013). The Christian citizens attended the wedding party of their Muslim relatives and vice versa. Social interaction of its citizens is beyond religious barriers, including relation of marriage.

The best portrait of harmonious relation among Acehnese from diverse religious adherents is in Southeast Aceh. Amid the image of Aceh intolerance since the implementation of Islamic sharia (see Milallos, 2007; Ansor, 2016), Southeast Aceh presented the representation that entirely contradicted. When the celebration or merely a simple Christmas greeting was banned all over the districts and cities, a giant billboard size about four by eight meters containing the greeting of Christmas with the photograph of local regent as a background was set up in the city center of Southeast Aceh. According to the research participants, the government of Southeast Aceh gave some gifts not only to the Muslims on their feast day, but he did the same to the Christians on the Christmas – that never happened in any other places in Aceh. When other districts in Aceh banned the construction of the churches, a regent in Southeast Aceh attended an inauguration of a new church; moreover, he contributed financial assistance for the renovation of the church. This condition is parallel with the real harmonious relation between Muslims and Christians in their social life. Shortly, Southeast Aceh represents a ‘different Aceh’ in public sphere of Islamic law in Aceh.

In line with the socio-demographic context as explained above, the intermarriages where the couple comes from different religious background used to occur in Southeast Aceh and Aceh Singkil. However, there is no accurate data regarding the exact number of religious conversion in both districts because no census has ever been done for that cause. Therefore, we just describe the phenomenon of religious conversion sporadically, either from Islam to other religion or vice versa. In a lane of a village in suburban of Southeast Aceh where the research participant resides, we found that almost every house has a family member who converted to other religion, either from other religion to Islam or vice versa. This consist the conversion that occurred based on the reason of marriage as well as other reasons during the last three generations. Generally speaking, the conversions that occur are generally the conversion to Islam, but it doesn’t mean that the conversion from Islam to other religion is unfindable. We were informed that in a certain sub district

there are at least 8 women have been converted from Islam to other religion who two of them are interviewed by us for they are our research participants.

The data of the converts in Aceh Singkil is hard to find too. We only succeeded in collecting 300 documents regarding the conversion to Islam. Those data were kept in the Office of Religious Affairs (KUA, Kantor Urusan Agama) in two sub districts, Simpang Kanan and Danau Paris. This is the data of the conversion to Islam since the year 2000 up to 2014. Before they converted they were Protestant, Catholic and Parmalim adherents. We held some interviews with religious figures and former functionary in the local KUA to explore the background of the conversion. The reasons of conversion quite varied including factors of occupation, family, marriage, healing, education, God's guidance, ect. The conversion from Islam to Christianity in Aceh Singkil is not unfindable. In a village where we conduct this research we were informed that at least there are two women who converted from Islam to Christianity on the reason of marriage. One was converted to Christian sometimes before the marriage and another one married on the way of Islamic marriage but a year later converted to Christian because her husband reconverted to Christian. We failed to see those women because the case is quite sensitive among the society of Aceh Singkil. The local pastor and Christian leader suggested us not to see those women to avoid any undesirable incident.

The description above will not satisfy the readers who hope to get the exact number of religious converts in Aceh Singkil and Southeast Aceh. However, the exposure above gave an illustration of religious conversion on the reason of marriage in the area of research. Religious conversion is possibly occurs since the regulation of marriage in Indonesia do not allow the interfaith marriage (Lukito, 2009: 34-35). Due to that, the couple of two different religions will choose between two alternate choices, either conversion or to marry in the overseas (Seo, 2012). Most of the people of Aceh Singkil and Southeast Aceh generally choose the first model, though the second model was also found in the field.

Non-Muslim women in these areas, who want to marry Muslim boys, are often required to adjust their religion with their husbands'. From various considerations, converting to Islam is the most sensible and possible way to be taken. Under the pressure of patriarchal tradition and culture, women from minority religious group feel more comfortable when they make some adjustment with the religion of the majority group. We didn't find any male Muslim in Aceh who convert his religion from Islam to other religion on the reason of marriage. Unlike the non-Muslim males who easily convert to Islam simply because they want to make some adjustment with the religion of their wives. Such this phenomenon indicates that gender is not the only factor that determines the attitude of religious conversion due to marriage.

The women who convert in Aceh, either from Islam or to Islam, have to face a lot of barriers. Women who convert from Islam to other religion certainly have to face various obstacles that are different with those who

convert to Islam. Whoever converts from Islam to other religion has to face the qanun of Islamic sharia which regulates the sanction for the apostate. To the Acehnese, apostasy placed as a higher religious crime. Amid the enactment of the law of religious freedom in Indonesia, Aceh becomes the only province that has regulation regarding the imposition of the sanction over the apostate. In fact, the regulation on sanction against the apostate is re-enforced along with the ratification of *Qanun Jinayat* in the early 2014. On the other hand, Protestant women who converted to Islam also have to face the church regulation on the sanction against the relatives of the convert. The social sanction over religious conversion usually imposed not only limited merely against the perpetrators but also against their relatives (an interview with Citra, 2015). The higher his position in the church, the higher the social sanction imposed on him due to religious conversion. Similarly, Catholic women convert have to face the same consequences. It should be mentioned here that Catholic churches – during our investigation in the field – do not impose any sanction against its followers if they convert (an interview with Pastor Charles, 2015). However, the conflict among the family members caused by conversion cannot be avoided. It can be understood from the facts above that in Catholic community, the consequences and social sanction caused by religious conversion is lesser than two other religious communities.

To give a deeper comprehension about the experience of women convert in Aceh, we shall write the followings to explore the biographical narration of the research participants.

### **A Brief Biography of Participants**

We shall present the biographical narration of four women who act as research participants: Lina, Fitri, Nila and Alta. These four women are selected to be the sample since they represent the varied religious adherent. Lina is a Muslim woman who converted from Catholic. Fitri and Nila were initially Muslims but then converted to Catholicism. The difference between them is that Fitri converted at the time of marriage, while Nila converted eight years after her marriage. Alta is a Muslim woman who married a Protestant and enjoys the life of interfaith family. The status of all women is married, having children and feeling happy with their marriage.

The four women have different job and educational background. Lina completed her bachelorship in economy from a private higher studies institution in North Sumatera; Nila got diploma in primary education from Catholic school in Lampung, while Fitri is the alumni of obstetrics school in Langsa. Alta completed her studies from high school in Southeast Aceh. Alta and Lina both are house-wife, while Nila and Fitri are economically active. Nila is a teacher in a private school and Fitri is a government civil servant as a nurse. Lina, Fitri and Nila economically can be categorized as upper class, while Alta is economically lower class.

Lina, Fitri and Alta were born and raised in Aceh. Nila was born Lampung and live in Aceh after her marriage about twenty five years ago. These four research participants also represent the diverse ethnic in Aceh. Lina is Batak, Fitri is Gayo, Alta is Alas, and Nila is a Sundanese. Gayo, Alas and Sunda are the ethnic that identical with Islam. Each of them married a man of Batak-Aceh ethnic (ethnically Batak origin but was born and raised in Aceh). Nila, Fitri and Alta reside in Southeast Aceh, in a sub district where the majority of its people are Christian. While Lina, though originated from Southeast Aceh, but after marriage she lives in Aceh Singkil, a sub district that inhabited majority by Christian. The differences of demographic background hopefully give an initial picture about the diversity of the research participants. For more details, we shall explain their experience by correlating the background of conversion and the process of conversion that caused by marriage.

***Lina: 'The cross is still in my heart'***

Lina, 41 years, married and has 3 children. Lina converted from Catholic to Islam in the year 1991 because she married Pak Daryanto. Our first acquaintanceship with Lina and Pak Daryanto occurred in the early 2013, when we worked for another research about Muslim-Christian relation in Aceh Singkil (see Ansor 2013; Ansor 2016). Pak Daryanto is a headman in a village where we conduct our research. When we interviewed Pak Daryanto, Lina and another converted Muslim woman were there. They shared their religious experience as a Muallaf: a discussion that later inspired us to do the current research. In the end of 2014, we met again Lina and Pak Daryanto to interview them more intense and to observe their day to day life. We also met Opung Intan (Lina's mother), her brother and her cousin to deepen her biographical narration.

Lina was born to a Catholic family in Southeast Aceh (it takes 14 hours to travel from Aceh Singkil). Lawe Sigala-gala, the sub district where Lina was raised is populated by Christian majority, though in the capital village of the sub district the population of Christians and Muslims is balance. Her parents are devout Catholic adherents: her father was a sexton, while her mother at the time of the interview is registered as an activist in women Catholic community in bishopric of North Sumatera. Lina is the third from five children in her family and she is the only family member who converted to Islam. After the completion of her studies from a non-government university in North Sumatera, she worked in Aceh Singkil and married a local young man.

Lina's family is relatively more inclusive in practicing their religion. Though she was raised in a Catholic family, but she always interacts with her Muslim friends. Lina claimed to have many Muslim friends in her youth and hardly ever dating a Christian boy. Her parents had disappointed knowing that she was going to marry a young Muslim and convert to Islam. However, the tensions between Lina and her parents did not last very long. Responding to

her desire, her parents finally advised her to be ‘a good wife for her husband and be a good Muslim’. Her parents did not attend her wedding, but within a couple of weeks they visited Lina’s family in law. A couple months later, Lina organized a simple wedding party at her parents’ house. In general, there is no significant conflict between Lina and her parents regarding her decision to marry as well as to convert.

Lina believes that religions are various ways leading towards the same God. She believes in Islam as her new religion and practices it in her daily life. For her, the God that she worships now as a Muslim is the God that she had worshipped when she was a Catholic. After her conversion to Islam, Lina still keeps in touch with her relatives, brothers, sisters and her Catholic friend. She also uses to attend wedding receptions that held in churches nearby her residence. As a wife of Geuchik (Village chief), Lina actively involves in socio-religious activities in her village. At the same time she is intensively active in ensuring the Muslim preachers, who are invited to preach in her village, to have inclusive perspective about religion. She often protests against the preachers who disfigure other religions including her old religion. When interviewed, Lina said: “Though I am Muslim, the cross is still in my heart. I just worship the same God through a different way with the way I worshipped when I was Catholic”.

***Fitri: ‘Only the way of worship is different’***

Fitri was a Muslim and she then converted into Catholicism. When I met Fitri, I got the impression that she feels comfort with her new religion. We met Fitri at her home as recommended by the local chief. Like commonly Catholic home, the living room was full with ornaments of Catholic nuance: a painting of crucified Jesus, a statue of mother Mary, a painting of Holy Communion, and a Christmas tree. In the same room a photograph of Fitri and her family was hung, in which her mother and sisters are wearing hijab. We found that she was open to share her experience though some of them are quite personal in feature. Her awkwardness lasted only a quarter hours of interview, the rest of more than three hours the conversation was extroverted and dialogic.

Fitri was born to a devout middle class family, raised in Takengon, an area situated in the highland of middle Aceh which is known for the religiosity of its society (About Takengon, see Bowen, 1993). After completion of Muhammadiyah senior high school in her city, Takengon, she shifted to Langsa studying in a midwifery school. On the completion of her studies she was assigned for a job in Southeast Aceh, in a sub district where the population of Christian is significant. She happened to have date with several Muslim boys, but broke before marriage. She became acquainted with a district staff, a Christian youth, and agreed to get married after a courtship of about six years. However, her plan to marry was strongly rejected by her family since the boyfriend wishes her to convert to Catholicism.

After a long time facing an impasse, in 2004, Fitri and her boyfriend were married in a Christian tradition without the consent of her parents. In other words, they do 'eloping', a marriage without parental consent. They were married in a church in North Sumatera, where she was baptized as Catholic at her age of 30 years old. She tried to hide her marriage and mask her religious status to her family. However, the rumors had spread quickly and the boss where she works clarified her decision to convert to Catholicism. Her parents finally know about her conversion when they were phoned by the regent, clarifying the truth of the rumor regarding her conversion. Fitri could not hide the truth from her parents any longer, thus the conflict was inevitable. The society where she served questioned her conversion to Catholicism and expelled her from the village. For a year she didn't go to work until she found a new job in another place. In the new job environment too she was socially isolated when her new co-workers knew that she converted to Catholicism. Her husband, a staff of sub district office was excommunicated by his colleagues so that they decided to shift to North Sumatera.

Fitri's decision to convert socially cost her much. She lost communication with her family, social environment, and her old culture. Her parents were upset over her decision to convert. For a year she could not restore a good communication with them. Now their relation is getting better. Her mother and other family members sometimes visit her at her home. But social threats against Fitri had not diminished for a long time. Moreover, her conversion was happened after the implementation of Islamic sharia in Aceh. One of the rules of Islamic law in Aceh set penalties for apostasy. Although the rule was not really applied to her; Fitri felt the impact of the application of Islamic law in Aceh significantly shape her religious life experience.

***Nila: 'Follow me, may the light path be with you'***

Nila converted from Islam to Catholicism eight years after her marriage. She was raised in a middle class family in Lampung. Her father was an employee in a private company engaged in mining, oil and gas. Apart from that her father was having a business of boarding houses and public transport. The boarding houses accepted only male tenant; some of them were university student and were Christian by religion. Nila got six sisters, each of them having a maid assigned to serve them. Her parents took her to a Catholic school, from kindergarten up to high school. The school was categorized as an elite school and the most expensive school in Lampung. During her education in that school she then got acquainted with the value system in Catholic tradition. Therefore, she accepted the proposal of a tenant of her father's boarding house, a student of Lampung University, a Catholic. Nila married in the end of 1980s, a year after the completion of her high school; while her husband was a student of final year who failed to complete his education.

The wedding took place in Lampung according to Islamic tradition. After two years of her marriage, Nila and her husband shifted to Southeast

Aceh, husband's hometown. There she lived with her parents-in-law who is Catholic. The parents of her husband did not agree if their son converts to Islam. But at the same time, they could not prevent the wish of their son to marry this Muslim girl. Due to that, when their son came home with his Muslim wife and stayed with them for a period of time, Nila's parents-in-law awfully encouraged her to convert to Catholicism. Nila recalled that she always wanted to be a good daughter-in-law. Though she doesn't consume pork, she didn't object when her mother-in-law asked her to clean the pork as a meal to this family.

For eight years, Nila still practiced Islamic tradition. Her conversion to Christianity took place in the month of Ramadan, after three consecutive nights dreamed of meeting Jesus and Mary. In her dream, Nila said, Jesus repeatedly said 'Follow me, may the light path be with you'. This dream by Nila interpreted as 'guidance' to make her convert to Catholicism. Sunday or third day after the dream, Nila decided to join in worship at the church and expressed the desire to be baptized as Catholics. Nila who had been twelve years educated in Catholic school did not feel awkward with the new environment. From her point of view, the moment of her conversion to Catholicism is the turning point of her economic transformation in her family life. A month later, the pastor offered her the job of teacher in a school managed by Catholic foundation, a profession that she runs till now.

Nila's conversion surprised her family. Her parents knew she had converted to Christianity a year later and obviously did not agree on the verdict. When she went back to her hometown in Lampung, she was not accepted by her parents. Likewise, when she visited her forefather in Banten, she was expelled. Her forefather lived in Banten and runs an Islamic boarding school. At last, she has never seen her parents till the death of her mother. She learned to become a new Catholic adherent and active in social activities in her church. When we interviewed Fitri, she described Nila as 'woman who was Muslim previously, but has become a teacher of Catholicism in a Catholic school'.

***Alta: 'Two religions in one house'***

Alta's story is quite interested because she lived a life of interfaith marriage. Out of Aceh, interfaith marriage is a bit understandable, but when it happened to Aceh girl from Alas ethnic, it becomes incredible. Alta is a 38 years old woman having three children. Her marriage with a Protestant leader was held fifteen years ago. Her husband is a sexton and called himself as evangelist. Alta and her husband married in civil marriage. It is unknown whether the marriage was held according to Christian tradition or Muslim tradition. Altas' husband said that they had requested to marry in local KUA (office of religious affairs), but was rejected due to difference of religion. The local church too denied arranging their marriage since the bride is a Muslim. Many people presume that Alta converted to Christianity, but she confirmed



that she is still a Muslim and never left Islam. Alta, as we saw her, performs Salat, and claimed that she never gone to the church for life.

Our meeting with Alta and husband was under the recommendation of Opung Intan, Lina's mother. A month after the interview with Lina in Aceh Singkil, we visited Lina's parents in Southeast Aceh. Right after the interview with her, Opung Intan introduced Alta to us who lived about 30 meters distance from Opung Intan's residence. Altas' husband is nephew of Opung Intan. Therefore, she was quite receptive to our presence to share her married life experience, though she used to be cautious to strangers. Based on her confession, she is afraid of strangers because she realized that her marriage was not recognized by Islamic religious authority in Aceh. However, soon we managed to convince her of our status as a researcher, and committed to ensure her comfort as our research participant.

Alta said that her parents initially opposed the marriage very strongly. Many Muslims denounced her marital life. Alta told us that her neighbors warned her that she will be in hell if she lives a life of interfaith marriage. Alta often thinks over the life she live, whether it approved by God or conversely, disliked by Him. By the course of time, she surrendered to her destiny as she had told us in her confession. She don't want to force her husband to convert to Islam, at the same time, she was also not willing to conform to the religion of her husband. She don't want to end her marriage, because she loves her husband and their children, she wanted their children grow under the upbringing of both parents. She felt confident and strong to live such this life because she was supported by her siblings to go through the current path she had chosen.

It is not that easy to live in Aceh while your mate is non-Muslim, especially for woman. Interfaith marriage is not recognized here. Alta told us that she always worry of being interrogated by the sharia police (WH, Wilayatul Hisbah) who could be someday come to her house and question the status of her marriage. When we visited her at home, she could not hide her fear. It was clearly seen when we informed her that we came to interview her related with her marital life. "Perhaps they are officers who come to stone me to death, because I married a non-Muslim. That is the reason why I am afraid when strangers come", said Alta amid the interview of three hours duration.

### **Pious Agency of the Convert Women**

Based on his research in Central Java, Seo (2012: 92-93) concluded that the factor of gender is not at all decisive when someone convert his/her religion on the reason of marriage. There was a negative correlation between marriage and the compulsory of following husband's religion. There are some explanations that can be given. Gooren (2010: 65) said that couples who have stronger religious commitment (regardless male or female) tend to invite the partner to convert. While Seo (2013: 88) believes that economic factors and domicile that determine who should convert in interfaith marriage. If the still

married couple lives in environment of Muslim family, the mate tends to convert to Islam. Contrary to that, if the couple lives in an environment of non-Muslim family, the Muslim couple will convert to partner's religion. Seo concluded that economic is the decisive factor to determine who will convert in the interfaith marriage.

Unlike Seo, Jansen argued that women are often become the parties that conform to the religion of their partners. Jansen in a research about Muslim women and Christian minority in Jordan showed the intersection between gender and religious conversion (2006: x-xi; Hacker, 2009: 178-197). Women, sociologically often loose agency power in several aspects of life, including the determination of religion to be embraced. Women often become the parties that requested to conform to their husband's religion. This tradition implicates that women's autonomy to choose their own religion is lesser than men. Conversion of religion put women in a complicated position. If a Christian female, for example, marries a Muslim male, the female will almost certainly convert to Islam. Conversely, when the marriage comes from a couple of Muslim female and Christian male, polemic appears. Islam clearly forbids someone to convert to other religion. Therefore, in Jordan often the male Christian converts into Islam. In summary, the gender dimension effect determines the behavior of religious conversion, but on different instances these aspects sometimes ignored altogether.

Both perspectives above showed the differences and similarities. Soe holds that gender variable is not determining in the behavior of the conversion, while Jensen said that gender factors influenced by a number of specific requirements according to space, time and doctrinal aspects revolving around it. The similarity at least evidenced by the fact that the two perspectives above ignore the agency of women in determining the behavior of religious conversion. Unlike Soe and Jansen, Badran (2006, 202) concluded that the converted women is actually expressing agency and power in representing themselves. To understand the performance of women agency, one may explore the condition before conversion, the process as well as the condition after the conversion. It's meant that to look upon the motive of conversion alone is not sufficient, but being able to understand the manipulation process of conversion impact is also needed (Jansesn, 2006, p. xii; compare with Shanneck, 2011).

We will show the role of agency in the phenomenon of religious conversion by placing it in the discourse of post-structuralist feminism. One of the characteristics of post-structuralist feminism thought is to believe that women have the capacity to represent themselves. Not to talk about being represented women empowerment in the perspective of post-structuralist feminism more emphasize to give the discursive space for women to represent themselves. Lila Abu Lughod (2002: 783-790) in one of her articles that quite provocative, questioned: 'Do women really need to be saved?'. To her, academic perspective that have placed the women in the position of 'the group

that have to be saved' need to be discussed further. "Because", Abu Lughod argued, "this perspective departed from the assumption of male's superiority to become the savior of female. Women don't need any savior from outside themselves. To Lughod, the need is the capability of outsider to understand women and their own cultural sphere.

Before presenting ethnographic data regarding the agency of the converted women, we will show some theoretical concepts about agency according to experts. Rinaldo (2014) is of the view that agency is basically one's capacity to determine his will and to act accordingly. Aisyah and Parker (2014: 207) is of the view that agency is the freedom to express one's will. Agency may be understood as the capacity in the context of system relation to determine the movement of the world and not merely being dissolved in the world movement (Dwyer and Minnegal, 2007: 546). Therefore, agency is one's capacity to influence the social movement and not to be drifted in the flow of the movement. Agency makes the subject do something that might be different from the current of the thought or the action of the mainstream.

The converted women have the capacity to define their will and actualize that will as well. They express the agency and power to actualize their will (Pritchard, 2006). There are some form of performances of women agency when convert to other religion; such as (1) Removing the obstacles that hinder their desire to convert, (2) Rationalizing the reason of conversion through reinterpretation of religious doctrines as well as other reasons of non-religious one, (3) Giving a new meaning to important events that occurs in their life and relating it to the decision to convert, (4) Adaptation to new environment as well as old environment to defend the decisions that have taken.

The narratives of the research participants showed how they get rid of obstacles that prevented them. Their decision to marry and to convert was prevented by their parents. But they strive to actualize their will by getting ride all obstacles preventing them and accept the consequences as the result of their choice. Fitri has to pay high social cost due to her decision to convert to Catholicism. She had her job shifted, isolated by social environment, and moreover, she has to bear sustainable social criticism. Nila has to deal with similar experience. Till the time we conducted the interview she failed to restore good communication with her family due to her conversion. Gross (2012) said that faith conversion often inflicts social cost that is too expensive, like breaking with family, breaking with customer, work environment and alike (compare with Fazzino, 2014: 255-256). Women capacity to understand and to face the consequences according to our opinion is an expression of agency.

The research participants also expressed the agency through rationalization of religious conversion. Lina said that religion is a matter between her and God. All religions are directing towards God. It's just that each religion has different ordinances in worship. Fitri believes that all religions teach the truth and lead its adherents to spread goodness. Therefore, she was not too awkward with her decision to convert to Catholicism despite fierce

opposition from the people around her. For Lina no one can ensure that a religion is more correct than the other religions. Heaven can be achieved by running and wholeheartedly follow the teachings of the religion. All religions, for Lina, allow its adherents entering Paradise as far as they practice their religion well.

Though I embraced Islam, and Islam is a true religion, but in my opinion, if I do not practice Islam, I won't go to heaven. Likewise, Christianity is good religion that teaches love. If the Christians do not practice the teachings of Christianity, they won't go to heaven either. It is not merely religion that takes us to heaven, but the faith will do. That's all I know.... I left Christianity not for its badness, but it is my destiny, the path that is given by God to me. I am broadminded in regard to religion. It doesn't matter for me converting to Islam.

Research participants attempted to seek conformity between their old religion and new religion in order to minimize differences. Fitri said that religions have different ritual among each other, but all religions have the common goal, that is towards God. Fitri believes the differences between Islam and Christianity lies only in the number of its prophet. Christian prophets ended in Isa, while Islam ended on Prophet Muhammad. As Fitri said:

I see [...] there are a lot of conformities. Only prophet Muhammad is not there. [...] In Islam prophet Isa was lifted, while in Christianity he was crucified. [...] Muslims believe that before the doomsday the prophet will come, likewise, the Christian believe the same. Regarding the tradition of the Prophet's birth day anniversary, both Jesus and Muhammad equally celebrated. In Catholicism, the living can pray for the deceased. In Islam, a goodly child could also pray for the parents who have died. The quoted interview above showed the effort to seek conformity between old religion and new religion.

They always rationalize the decision to convert. Fitri believe that her conversion is God's destiny that she should live. To her, if God did not allow her marriage to happen then she will never marry her current partner. What Lina said during the interview was also similar. To Lina, no one can ensure that her old religion (Christianity) is more true than her current religion (Islam), or vice versa. Religious conversion is God's path that assigned to her by God. Her duty is to live her life goodly with the best of what God has given. According to her, everyone may attain heaven either through Islam, Christianity, or any other religion as far as the adherent practice the teachings of their religion truly.

Fitri also mobilized the meaning of important events that happened to her as an acceptance to her decision. Just to mention an example, she financed the umrah of her parents. The reason why she financed this religious journey is to become a devoted and dutiful daughter to her parents though she believes in different religion. Interestingly, Fitri (and also her mother) connected the phenomenon of umrah with her personal experience as a Muslim who had converted to Catholicism. This can be seen in how Fitri and her mother seek an

explanation about legal status of the umrah using the grant fund from the people of different faith.

Last time I arranged umrah for my mother. Somebody say that the finance I provided for the umrah is haram, because I am Christian. The umrah considered illegal according Islam. [...] My mother prayed there (Mecca) to God, "O God, if the money is not halal, please let me know! Make me lost here (in Mecca)". That is the prayer of my mother. Thank God, my mother said that the umrah run smoothly there. Moreover, when she wanted to kiss the black stone, God paved the way for her. She was surprised; it seemed that God had facilitated her. [...] My mother prayed: "O God, I don't like my daughter converted to Christianity. But how is else? Step, fortune, meeting, and death are in your hand. It is you who creates. I don't know whether this money is halal or not to perform umrah. I keep go on. If the money is not halal please let me know. Make me lost!". Thank God she was not lost. Everything ran smoothly. She went to Ka'bah alone, like no one was there. The way was wide and straight. I was surprised too. I thank God. It's meant that my prayer was granted by God. I prayed to God: "O God, please give health to my mother. O God, now I believe in different religion with my mom, but please answer my prayer for her". I thought my prayer was answered by God. I told my mother: "God answered my prayer, mom. [...] Some say: If a Muslim prays for a Christian, God will not answer. [...] However, my experience proved contra wise. My Christian prayer for my Muslim mother was answered by my God.

Our research participants often have special way to express agency related religious conversion. Among the participants, Alta is the most distinctive in articulating her agency. As delivered, Alta is the only women who choose not to convert her religion though married with a mate of different religions. Alta also does not question her husband for remaining in different religions with her. Alta does not question the doubt of the people around her against her religious status and her commitment to practicing Islam. She also cannot turn away from Islam, not because she lives in Aceh which implement the Islamic sharia, nor because she is part of the largest ethnic in Southeast Aceh (Alas ethnic) which is synonymous with Islam. Alta and her husband claimed that they are happy on her marital life today. Alta says:

We have married. We remain in our respective beliefs. I remain Muslim, my husband remains Christian. My faith could not be changed by man, likewise my husband. Be it pastor, ustadz or anyone who want to change our belief will certainly fail. Only God, who has authority to change my belief. Though I have three children already, the oldest one is at junior high school, regarding religion, I remain to choose Islam. I believe that there is no God except Allah. I got married for 15 years, I have tried to change my belief, but I cannot turn about Islam. Not because of parents nor because I live in Aceh, where Islamic sharia is implemented. It is from the deepest of my heart, I cannot turn from Islam.

Alta practices Islam, although she reduced the frequency of gathering in activity of wirid Yasin in the neighborhood. She did not question her children

educated according to the religion of their father. But Alta had agreed with her husband that when their children have grown, the children have the freedom to choose the religion desired by them.

The description above hopefully can help to explain the performance of agency of converted women. They articulated agency based on religiosity: a social concept that introduced by Mahmud (2001, 2005) as pious agency. Mahmood (2005) argued that agency is capacity or skill of conduct according to religious mores and ethics. But it seemed that Mahmood's conception is insufficient to explain the phenomenon of converted women which are discussed in this research. Mahmood presupposed the pious agency done in the context of implementation of religious mores and ethics, while the women of the research participant represented themselves as religious either in their old religion or in their new religion after the conversion.

The concept of pious critical agency introduced by Rinaldo (2007: 2014) in some particular aspects can explain the phenomenon of women agency of the research participants. Unlike Mahmood, Rinaldo (2014) said that religious agency can be generated by being critical to established religious doctrines. Rinaldo showed that pious movement which was done by women activist of socio-religious movement like Muslimat NU, Rahima, or Rifka Annisa. Three institutions which become the case study in Rinaldo's research are women activist who promoted critical interpretation over the doctrines of the mainstream in Islam. This must be different with the agency of converted women. While the critical attitude of those activists is within the frame of one religion, the converted women showed their religiosity when they were in their old religion as well as in their new religion.

Nila, Fitri, dan Lina are not only religious in the current religion, but they also obeyed and practiced the teachings of their old religion before they get converted. This phenomenon is similar to the study of Bangstad (2004: 355-358) when discussing the experience of Bahsar's conversion, a religious Catholic, who became a religious Muslim after converting to Islam for marriage. It is also indicated Shanneik (2011: 503-517) in his writings, Irish women who convert to Islam. Shanneik showed the experience of Irish woman who was raised in a devout Catholic tradition later became a religious Muslim after converting to Islam. Nevertheless, it must be admitted that the religiosity of research participants showed ranks of levels that varied from one individual to individual. This indicates, as stated Nisa (2012: 374), the performance of the agency always takes different forms according to the surrounding social structure.

## **Conclusion**

This article has analyzed the experiences of Acehnese women converts for marriage which is connected with the agency discourse in post-structuralist feminism perspective. The article shows that women who convert having the capacity to choose a spouse, also transformed into religious subjects with

critical awareness. Conversion is not merely based on the pragmatic needs but critical awareness of the goodness of religions. They believe all religions teach goodness and their religion is not the only way to God. They believe in the 'road of safety' outside the religion they profess. Thus, when the State only recognizes marriages of couples who co-religionists, women of research participants did not object when they are faced with the option to convert so that their marriage would be recognized by the state. Interestingly, in their new religion they became religious and wholeheartedly practicing life according to new religious value system. This finding corrects the view of Seo (2013) who said religious conversion on the reason of marriage in Indonesia only cause followers to lose the focus to become religious, because placing religion as merely administration affair.

More detail, the study showed that women who convert their religion have a capacity to represent themselves as religious subjects both before converting and after. These findings theoretically criticized the concept of godliness agency (pious agency) as told Mahmood. Mahmood (2005) argue the agency is the capacity or skills to do something ethically in line with religious morals. Mahmood conception of pious agency presumes piety is formed with obedient to religious moral ethics. While the women research participants leave the old religion with religious adherence to pursue the devotion that appropriate new religion. The conception of Pious critical agency stated by Rinaldo (2007: 2014) would in some way to explain this phenomenon. Rinaldo (2014) say religious agency can be formed by being critical of the establishment of religious doctrine. But the women convert surpassed beyond the critical attitude in religion. While the critical attitudes of the activists remain in the circle which embraced religion, the women convert shows religiosity when they embraced the old and the new religion. Hence, this study enriches the conversation concepts of pious agency which debated by Mahmood and Rinaldo.

Furthermore, to end the exposure, let us humbly express the limitations of this paper. As seen, this paper uses biographical narrative approach to the six women who convert their religion, Catholics, Christians, and Muslims. Typically, biographical narrative, of course, the study's findings only to describe the experience of the subjects studied. Posts should not be generalized to explain the dynamics of religious women who convert due to marriage in Aceh, especially in Indonesia. Biographical narrative technique chosen with the intention to produce the depth of meaning of reality without the slightest ambition to generalize the phenomenon discussed. Thus, to get a more comprehensive depiction about the experiences of women who converted, more research on a similar theme is needed which involve more participants and broader area of research.

## References

- Abu-Lughod, L. 2002. "Do Women Really Need Saving? Anthropological Reflection on Cultural Relativism and Its Others". *American Anthropologist*. 104(3): 783-790.
- Abu-Rabia-Quader, S. and Naomi Weiner-Levy. 2013. "Between Local and Foreign Structures: Exploring the Agency of Palestinian Women in Israel". *Social Politics*. 20(1): 88-108.
- Aisyah, S. and Parker, L. 2014. "Problematic Conjugation?: Women's Agency, Marriage and Domestic Violence in Indonesia". *Asian Studies review*. 39(2): 205-223.
- Ali, J.A. 2011. "Piety among Tablighi Women". *Contemporary Islam*. 5(3): 225-247.
- Akcapar, S.K. 2006. "Conversion as a Migration Strategy in a Transit Country: Iranian Shiites Becoming Christians in Turkey". *International Migration Review*. 40(4): 817-853.
- Ansor, M. and Masyhur, L.S. (2013). "Religion, Marginality and Power Relations: Religious Conversion and Religiosity of the Indigenous People in Penyengat", *Al-Albab: Borneo Journal of religious Studies*. 2(2): 169-186.
- Ansor, M. 2013. "We Are from the Same Ancestor?: Christian-Muslim Relations in Contemporary Aceh Singkil". *Al-Albab: Borneo Journal of religious Studies*. 3(1): 3-24.
- Ansor, M. 2016. "Under the Shadow of Sharia: Christian Muslim Relations from Acehnese Christian Experience." *Komunitas* 8(1): 125-134
- Aritongan, J.S. and Stenbrink, K. 2006. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and Boston: Brill.
- Arta, K.S. and Yuliantini, N.P.R. 2013. "Vihara di Tengah-tengah Seribu Pura: Studi Kasus Tentang Konversi Agama dari Agama Hindu ke Agama Budha di Desa Alasangker, Kecamatan Bulang Kabupaten buleleng Bali", *Media Komunikasi FIS*. 12(2). 80-96.
- Avishai, O. 2008. "Doing Religion in Secular World: Women in Coservative Religions and the Question of Agency". *Gender and Society*, 22(4): 409-433.
- Badran, M. 2006. "Feminism and Conversion: Comparing British, Dutch, and South African Life Stories". *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Karin van Nieuwerkerk. Austin: University of Texa Press. 192-232.
- Badran, M. 2009. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. New York: Oneworld.
- Bagus, M.I. 2008. "Mixed Marriages in Jembrana, Bali: Mediation and Fragmentation of Citizenship and Identity in the Post-bomb(s) Bali World", *The Asia Pasific Journal of Anthropology*, 9(4): 346-362.
- Baqir, Z.A., Ahnaf, M.I., Tahun, M., Asyhari, B. 2013. *Laporan Kehidupan Beragama di Indonesia 2012*, Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada.



- Bangstad, S. 2004. "When Muslim Marry non-Muslims: Marriage as Incorporation in a Cape Muslim Community". *Islam and Muslim-Christian Relation*. 15(3): 349-364.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bowen, J.R. 1993. *Muslims Through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Collins, P.H. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Connolly, J. 2003. *Becoming Christian and Dayak: A Study of Christian Conversion Among Dayaks in East Kalimantan, Indonesia*. The New School University, New York.
- Dwisaptani, R. and Setiawan. J.L. 2008. "Konversi Agama dalam Kehidupan Pernikahan", *Humaniora*. 20(3): 327-339.
- Dwyer, P.D. and Minnegal, M. 2007. "Social Change and Agency among Kubo of Papua New Guinea". *Journal Royal Anthropological Institute*. 13(3): 545-562.
- Elisabeth, M.Z. 2013. "Pola Penanganan Konflik Akibat Konversi Agama di Kalangan Keluarga Cina Muslim", *Walisongo Jurnal Penelitian*. 21(1): 171-190.
- Fazzino, L.L. 2014. "Leaving the Church Behind: Applying a Deconversion Perspective to Evangelical Exit Narratives". *Journal of Contemporary Religion*, 29(2): 249-266.
- Gonzalez, A. 2013. *Islamic Feminism in Kuwait: The Politics and Paradoxes*. London: Palgrave Macmillan.
- Gooren, H. 2010. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Pattern of Change in Faith Practices*. Macmillan: Palgrave.
- Gross, T. 2012. "Changing Faith: The Social Costs of Protestant Conversion in Rural Oaxaca". *Ethnos: Journal of Anthropology*. 77(3): 344-371.
- Hacker, D. 2009. "Inter-Religious Marriage in Israel: Gendered Implication for Conversion, Children, and Citizenship", *Israel Studies*. 14(2): 178-197.
- Handayani, T., Khasanah, L. and Fitria, Y. 2008. "Pengaruh Konversi Agama Terhadap Hubungan Kekeabatan: Studi Kasus di Desa Batur Kecamatan Getasan Kabupaten Semarang", *Inferensi: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*. 2(1). 69-98.
- Husein, F. (2005). *Muslim-Christian Relation in the New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives*. Bandung: Mizan.
- Hoon, C.Y. (2006). "Assimilation, Multiculturalism, Hybridity: The Dilemma of the Ethnic Chinese in Post-Suharto Indonesia". *Asian Ethnicity*. 7(4). 149-166. [doi: 10.1080/14631360600734400].

- Kachra, K.E. (2006). "The Problem of Agency: Foucault, Feminism and the Socially Constructed Subject". *A Dissertation*. Evanston, Illinois: Northwestern University.
- Keane, W. (1997). "From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and their Historicity in the Concept of Religious Conversion". *Society for Comparative Study of Society and History*. 39(4). 674-694.
- Krings, M. (2008). "Conversion on Screen: A Glimpse at Popular Islamic Imaginations in Northern Nigeria". *Africa Today*. Volume 54, No. 4, h. 44-68.
- Linderbeg, J. (2009). "Interethnic Marriages and Conversion to Islam in Kota Bharu", *Muslim-non-Muslim Marriage: Political and Cultural Contestation in Southeast Asia*. Gavin W. Jones, Che Heng Leng dan Maznah Mohammad (ed.), Singapore: ISEAS, 219-251
- Lukito, R. 2009. "Trapped Between Legal Unification and Pluralism: The Indonesian Supreme Court's Decision on Interfaith Marriage". *Muslim-non-Muslim Marriage: Political and Cultural Contestation in Southeast Asia*. Gavin W. Jones, Che Heng Leng dan Maznah Mohammad (ed.), Singapore: ISEAS, 33-58
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamis Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Mahmood, S. 2001. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology*. 16(2): 202-236.
- Milallos, M.T.R. 2007. "Muslim Veil as Politics: Political Autonomy, Women and *Syariah* Islam in Aceh", *Contemporary Islam*. 1(3): 289-301.
- Mir-Hosseini, Z. 2006. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism" *Critical Inquiry*. 32(4): 629-645.
- Moghadam, V. 2012. *Globalization and Social Movement: Islamism, Feminism, and the Global Justice Movement*. Lanham, MD: Rowman & Little-field.
- Moghissi, H. 2011. "Islamic Feminism Revisited". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 31(1): 76-84.
- Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Leiden: Amsterdam University Press.
- Mujiburrahman. 2001. "Religious Conversion in Indonesia: The Karo Batak and The Tengger Javanese", *Islam and Muslim-Christian Relation*. 12(1): 23-38.
- Mulia, S.M. 2005. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaharu Keagamaan*. Jakarta: Mizan.
- Nisa, E.F. 2012. "Embodied Faith: Agency and Obedience among Vace-veiled University Students in Indonesia", *The Asia Pasific Journal of Anthropology*. 13(4): 366-381.
- Parker, L. 2011. "Where Are the Women in Multiculturalism? Contribution on Culture and Religion from an Anthropologist of Multiculturalism in Indonesia". *Australian Feminist Studies*. 26(70): 433-452.

- Polkinghorne, D.E., 1995. "Narrative Configuration in Qualitative Analysis", *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 8(1): 5-23
- Pritchard, E. 2006. "Agency Without Trancendency". *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*. 7(3): 263-289.
- Rinaldo, R. 2007. "Mobilizing Piety: Women, Islam, and the Public Sphere in Indonesia". *A Dissertation*, Chicago, Illionis: The University of Chicago.
- Rinaldo, R. 2013. *Mobilizing Piety: Islam and Feminism in Indonesia*. New York: Oxford University Press.
- Rinaldo, R. 2014. "Pious and Critical: Muslim Women Activist and the Question of Agency". *Gender and Society*, 20(10): 1-23.
- Roded, R. 2012. "Islamic and Jewish Religious Feminism: Simialirites, Pararels and Interactions". *Religion Compass*. 6(4): 213-224.
- Safrihsyah, 2012. "Non-Muslim Under the Regulation of Islamic Law in Aceh Province", in Nur Kholis and Imas Maesaroh, *Conference Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII*. IAIN Sunan Ampel: Surabaya, 5-8 November: 417-426.
- Salim, A. And Sila, A. 2010. *Serambi Mekah yang Berubah: Views from Whitin*. Tangerang: Alvabet dan Aceh Research Institute.
- Salim, A. 2009. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honohulu: University of Hawaii Press.
- Salime, Z. 2011. *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Marocco*. Minnieapolis: University of Minnesota Press.
- Seggie, F.N. 2011. *Religion and the State in Turkish Universities: The Headscarf Ban*. Macmillan: Palgrave.
- Seken, I.K. 2010. "Motivasi Konversi Agama pada Masyarakat Sege dan Muntigunung Karangasem: Studi Komparatif", *Lampuhyang*. 1(1): 39-49.
- Seo, M. 2012. "Defining 'Religious' in Indonesia: Toward neither an Islamic nor a Secular State", *Citizenship Studies*. 16(8): 1045-1058.
- Seo, M. 2013. "Falling in Love and Changing Gods: Inter-religious Marriage and Religious Conversion in Java, Indonesia", *Indonesian and Malay World*. 41(119): 76-96.
- Shanneik, Y. 2011. "Conversion and Religious Habitus: The Experience of Irish Women Converts to Islam in the Pre-Celtic Tiger Era", *Journal of Muslim Minority Affairs*. 31(4): 503-517.
- Sihab, A. 1998. *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Slama, M. 2012. "'Coming Down to the Shop': Trajectories of Hadrami Women into Indonesian Public Realms", *The Asia Pacific Journal of Anthropology*. 13(4): 313-333.
- Sumanto, 2013. *Interreligious Violence, Civic Peace, and Citizenship: Christian and Muslim in Maluku, Eastern Indonesia*, Ph.D Thesis Boston University.
- Surpi, N.K. 2012. "Penginjilan dan Faktor Konversi Agama Hindu ke Kristen Protestan di Kabupaten Badung Bali", *Analisa Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan*. 19(2): 159-170.

- Yusuf, M. 2013. "Pendekatan Al-Maslahah Al-Mursalah dalam Fatwa MUI tentang Pernikahan Beda Agama, *Jurnal Abkam*. 13(1): 99-108.
- Wald, K.D., and Smidt, C.E. 2006. "Strategi-strategi Pengukuran dalam Studi Agama dan Politik". In *Agama dan Politik di Amerika*. David C. Leege and Lyman A. Kellstedt, Translited by Debbide A. Lubis dan A Zaim Rofiqi. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia and Freedom Institute. 43-83.
- Winchester, D. 2008. "Embodying the Faith: Religious Practice and the Making of a Muslim Moral Habitus". *Social Forces*. 86(4): 1753-1780.

### ***Interviews.***

- Alta, 37 years, Muslim, Aceh Tenggara, 05/01/2015.
- Andre, 40 years, Christian, Aceh Tenggara, 05/01/2015.
- Bintan, 45 years, Christian, Aceh Tenggara, 09/01/2015.
- Bisop, 55 years, Christian, Aceh Singkil, 08/01/2015.
- Brutu, 32 years, Christian, Aceh Singkil, 15/12/2014.
- Charles, 50 years, Christian, Aceh Tenggara, 01/01/2015.
- Citra, 22 years, Muslim, Aceh Tenggara, 07/01/2015.
- Daryanto, 45 years, Muslim, Aceh Singkil, 12/12/2014.
- Dina, 45 years, Christian, Aceh Tenggara, 05/01/2015.
- Fitri, 41 Tahun, Christian, Aceh Singkil, 06/10/2015.
- Fitya, 64 years, Muslim, Aceh Tenggara, 06/10/2015.
- Hambalisyah, 34 years, Muslim, Aceh Singkil, 16/12/2014.
- Jamal, 36 years, Muslim, Aceh Singkil, 14/12/2014.
- Karim, 28 years, Muslim, Aceh Tenggara, 06/01/2015.
- Lina, 42 years, Muslim, Aceh Singkil, 13/12/2014.
- Niky, 27 years, Christian, Aceh Singkil, 08/01/2015.
- Nila, 52 years, Christian, Aceh Singkil, 07/01/2015.
- Norim, 52 years, Christian, Aceh Singkil, 13/12/2014.
- Opung Intan, Christian, 72 years, Aceh Tenggara, 09/01/2015.
- Rahmat, Muslim, 36 years, Aceh Singkil, 15 Desember 2014.
- Rikyana, 42 years, Christian, Aceh Tenggara, 09/01/2015.
- Zainal, 62 years, Muslim, Aceh Singkil, 16/12/2014.

## **PERKAWINAN BAWAH UMUR PADA MASYARAKAT MUSLIM DI KECAMATAN SARANG-REMBANG (Merenggut Hak Dasar dan Kerentanan Anak Perempuan)**

Triana Sofiani

STAIN Pekalongan, Jl.Kusuma Bangsa No.9 Pekalongan

Email: [sofianitriana@gmail.com](mailto:sofianitriana@gmail.com)

**Abstrak:** *Paper ini mengeksplorasi hak dasar dan kerentanan anak perempuan dalam perkawinan bawah umur di Kecamatan Sarang-Rembang. Argumentasi teoritis yang selama ini dikembangkan adalah, Undang-undang Perkawinan vis a vis ajaran Islam, dipahami masyarakat sebagai membolehkan perkawinan bawah umur. Hal tersebut menjadi problematis karena, dalam ranah empiris perkawinan bawah umur merenggut hak dasar dan menimbulkan kerentanan, bagi anak perempuan, sehingga bertentangan dengan hukum negara dan nilai universal Islam, yang melindungi hak anak. Berdasarkan hasil penelitian, penyebab perkawinan bawah umur di Kecamatan Sarang, antara lain: pemahaman makna perkawinan yang sempit, patriarki, kemiskinan, rendahnya kesadaran pendidikan, ngemblok, dan tradisi nikah bawah umur secara turun temurun. Hak dasar anak perempuan, yang terenggut dalam perkawinan bawah umur, yaitu: hak pendidikan, memilih pasangan, mengembangkan diri, non diskriminasi, mendapatkan kehidupan yang lebih baik, serta rasa aman dan nyaman. Kondisi tersebut, mengakibatkan anak perempuan rentan terhadap kekerasan dan kesehatan reproduksi yang buruk, bahkan kematian ibu dan anak*

**Kata Kunci:** Islam, Hukum Negara, Perkawinan Bawah Umur, Dan Hak Anak Perempuan

### **Pendahuluan**

Perkawinan bawah umur masih merupakan isu yang menarik dan relevan untuk dikaji, karena melibatkan berbagai dimensi, antara lain: hukum negara, agama, kultur maupun hak asasi manusia, dalam ranah teoritis maupun praksis. Argumentasi teoritis yang selama ini dibangun adalah, hukum negara, yang dalam konteks ini Undang-undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan *vis a vis* ajaran agama (Islam) dipahami oleh masyarakat sebagai membolehkan dan/atau tidak melarang perkawinan bawah umur. Hal tersebut menjadi problematis karena, dalam ranah empiris perkawinan bawah umur ternyata merenggut hak dasar dan menimbulkan kerentanan, khususnya bagi anak perempuan, sehingga bertentangan dengan hukum negara dan nilai-

nilai universal Islam, yang memberikan perlindungan terhadap hak anak. Secara detail, norma hukum negara memberikan batas usia menikah bagi anak perempuan yaitu 16 tahun, sebagaimana terdapat dalam dalam Pasal 7 ayat (1) Undang-undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, sedangkan hukum Islam, dalam hal ini Al Qur`an dan hadits tidak menyebutkan secara spesifik tentang usia minimum untuk menikah. Persyaratan umum yang lazim dikenal adalah sudah baligh, berakal sehat, mampu membedakan yang baik dengan yang buruk sehingga dapat memberikan persetujuannya untuk menikah. Ketentuan ini menimbulkan berbagai persoalan, khususnya mengenai hak dasar dan kerentanan anak perempuan yang selama ini menjadi pelaku sekaligus korban pernikahan bawah umur.

Pemikiran tersebut di atas, semakin menarik dan relevan jika dikaji dalam konteks masyarakat muslim yang ada di wilayah Kecamatan Sarang- Rembang, Jawa Tengah. Alih-alih, perkawinan bawah umur di wilayah ini masih banyak dilakukan dan menjadi tradisi secara turun temurun. Berdasarkan data yang diperoleh di lapangan menunjukkan bahwa, dari 10 anak perempuan yang berusia 14 s.d 16 tahun, 7 anak telah menikah dan memiliki anak, bahkan 4 orang telah menjadi janda. Nilai dan pola pikir tradisional-patriarkhis, dimana masyarakat di wilayah ini masih beranggapan bahwa “*perawan tua*” adalah aib keluarga, sehingga muncul ungkapan “*lebih baik janda daripada perawan tua*”, mengakibatkan ketika anak perempuan mereka sudah menstruasi, maka harus segera dicarikan jodoh dan dinikahkan karena takut anak perempuannya tidak laku, dan menjadi perbincangan masyarakat. Pola pikir tersebut, diperteguh oleh pemahaman bahwa ajaran agama (Islam) yang mereka anut tidak melarang dan/atau membolehkan perkawinan bawah umur, sehingga perkawinan bawah umur masih dipraktikkan bahkan menjadi tradisi di wilayah ini.

Pendekatan kualitatif (Milles dan Huberman, 1992), digunakan sebagai upaya untuk menemukan fakta adanya kesenjangan antara *das sollen* dan *das sein*, sehingga diperoleh jawaban komprehensif tentang isu yang menjadi pokok permasalahan. Teori interaksionisme simbolik yang dielaborasi dengan konsep hak anak dalam perspektif hukum negara dan Islam dijadikan sebagai pisau analisis dengan argumentasi bahwa, realitas yang menjadi kajian ini, relevan dengan teori tersebut. Di sisi lain, Islam sebagai agama yang mengatur segala segi kehidupan (*rahmatan lil`alamin*) juga mengajarkan tentang hak anak, sehingga kesenjangan *das sollen* dan *das sein* dalam realitas masyarakat muslim seharusnya tidak akan terjadi.

## **Hasil Penelitian dan Pembahasan**

### ***Setting Sosial Masyarakat Muslim Kecamatan Sarang- Rembang***

Masyarakat di Kecamatan Sarang yang terletak di Pantai Utara, ujung timur Kabupaten Rembang, Jawa Tengah adalah masyarakat muslim dengan mayoritas 99.9 % beragama Islam, Islam sebagai agama mayoritas, berbanding lurus dengan banyaknya fasilitas keagamaan, antara lain: Jumlah Masjid sebanyak 43, Mushola sebanyak 232 dan langgar sebanyak 8 buah. Fasilitas

keagamaan tersebut juga ditunjang oleh banyaknya pendidikan non formal berbasis agama Islam, antara lain: RA sebanyak 22, TPQ sebanyak 76, MI sebanyak 11, MTS sebanyak 8, MA sebanyak 2, Madrasah Diniyah sebanyak 41, Pondok pesantren sebanyak 12 dan Majelis Taklim sebanyak 32 ( data KUA Kecamatan Sarang1 dan 2 tahun2014). Di wilayah ini, bahkan terkenal dengan keberadaan pondok pesantren Al-Anwar yang dimiliki oleh Kyai Haji Maemun Zubeir.

Jumlah penduduk di Kecamatan Sarang per tahun 2014 sebanyak 62.100 jiwa yang terdiri dari 29.686 jiwa laki-laki dan 32.414 jiwa perempuan, dengan jumlah Kepala Keluarga (KK) miskin adalah 30.288 Kepala Keluarga ( KK) atau kurang lebih 50% dari jumlah total penduduk. Kemiskinan yang akut dari sebagian besar penduduk di wilayah ini, mengakibatkan tingkat pendidikan masyarakat juga rendah. Sebagian besar masyarakat hanya lulus Sekolah Dasar dan/ atau bahkan tidak lulus Sekolah Dasar. Program pendidikan 9 tahun di wilayah ini tidak tercapai secara maksimal, karena kultur masyarakat yang kurang menyadari akan pentingnya pendidikan bagi anak-anak mereka. Sebagian besar anak laki-laki yang sudah lulus Sekolah Dasar dan/atau Sekolah Menengah Pertama (SMP) tidak melanjutkan ke jenjang SLTA, karena anak laki-laki di wilayah ini harus membantu orang tuanya mencari nafkah, sebagai buruh nelayan , yang dalam istilah lokal di sebut dengan *miyang* atau pergi merantau ke Surabaya untuk bekerja menjadi Kuli bangunan. Sedangkan bagi anak perempuan, setelah lulus Sekolah Dasar (SD) juga harus membantu mengurangi beban ekonomi orang tuanya, dengan bekerja sebagai Pekerja Rumah Tangga(PRT) atau buruh di Pabrik teri, ikan Asin dan Terasi yang ada di wilayah ini, sambil menunggu orang tua mencarikan jodoh atau bertemu jodohnya.

Di lihat dari perilaku sosial, masyarakat di Kecamatan Sarang memiliki kebiasaan minum-minuman keras dan main judi ( kartu dan dadu). Identitas sebagai wilayah pantura yang terkenal dengan adanya prostitusi tersepebung, juga masih ada di wilayah ini. Kaum laki-laki memiliki kebiasaan *nongkrong* di Warung Kopi *Bollot*, yang buka sepanjang malam ( mulai pukul 18.30 WIB sd 4.00 WIB). Sejak 2 tahun terakhir ini, juga berkembang tempat-tempat bilyard yang digunakan untuk nongkrong bagi kaum laki-laki dengan menikmati, kopi dan disediakan Penjaja Seks Komersial (PSK). Maraknya tempat-tempat bilyard di wilayah ini, karena pengaruh dari budaya kota, khususnya pantura sebagai tempat pemberhentian kendaraan Truk dari luar kota. Kondisi ini sangat bertolak belakang dengan realitas agama dan fasilitas keagamaan yang ada di wilayah ini.

### ***Menelusuri Penyebab Perkawinan Bawah Umur di Kecamatan Sarang – Rembang***

Berdasarkan hasil penelusuran di lapangan diperoleh data bahwa, perkawinan bawah umur di Kecamatan Sarang Kabupaten Rembang banyak yang tidak tercatat di Kantor Urusan Agama. Kepala KUA Sarang 1 ( Subkhan)

mengemukakan bahwa: “ Di wilayah KUA kecamatan Sarang 1 perkawinan bawah umur mungkin memang masih ada, meskipun yang terlibat dipermukaan sudah agak berkurang dibandingkan 5 tahun yang lalu, dalam lima tahun terakhir ini, yang terdata melakukan pernikahan dengan dispensasi nikah setiap tahunnya kurang lebih hanya 5 orang, kalau dulu setiap bulan pasti ada, bahkan dalam satu tahun bisa 10 sampai dengan 15 orang” (Wawancara 28 Agustus 2015 Pukul 9.15 WIB ). .Lain lagi dengan pemaparan yang dikemukakan oleh Kepala KUA Sarang 2, yang menyatakan bahwa: “ pernikahan di bawah umur di wilayah kecamatan Sarang 2 masih banyak, dan sulit untuk dihilangkan karena para orang tua ketika ditanya alasan menikahkan anak, adalah takut anak perempuannya hamil di luar nikah, dan anaknya sudah tidak sekolah lagi....mereka juga bilang takut anaknya menjadi perawan tua atau takut anaknya kena balak karena menolak laki-laki yang mau menikahnya...” Lebih lanjut, Kepala KUA Sarang 2 menyatakan bahwa, “ di KUA Sarang 1 dan 2 pernikahan bawah umur tidak terdata, dan tentunya juga tidak menggunakan dispensasi... jika ada hanya 1 atau 2 orang saja... dan itupun biasanya karena sudah terpaksa harus nikah... atau hamil duluan.....” (Wawancara 29 Agustus 2015 Pukul 9.05 WIB ).

Sedangkan menurut Mba Lilik dan mba Ridho (keduanya adalah perias penganten) mengatakan bahwa, pernikahan usia 14, 15 dan 16 tahun banyak dilakukan oleh masyarakat, khususnya di wilayah KUA Sarang 2. “biasanya para orang tua menuakan usia anak di KTPnya, mereka dibuatkan KTP dengan usia 17 tahun padahal mereka masih berusia 14, 15 atau 16 tahun. Anak yang menikah biasanya mengaku sendiri, kalau saya tanya usianya berapa? . wajah mereka juga tidak bisa dibohongi, karena mereka masih kelihatan sangat muda..” Lebih lanjut, mba Lilik mengatakan: “sudah hal yang umum di Sarang ini, menuakan anak untuk menikah dan para orang tua dan calon penganten tidak malu mengatakan kalau anaknya dituakan....”(Wawancara 2 dan 3 Agustus 2015 Pukul 18.30 WIB).

Ungkapan-ungkapan di atas bisa dimaknai bahwa: 1) ada kemungkinan jumlah perkawinan di bawah umur dalam 5 tahun terakhir ini mulai menurun; 2) ada kemungkinan jumlah pernikahan bawah umur di wilayah ini meningkat, namun tidak menggunakan dispensasi nikah, melainkan menuakan usia mereka melalui KTP, sehingga tidak perlu menggunakan dispensasi nikah; 3) ada kemungkinan jumlah perkawinan bawah umur di wilayah ini masih banyak sebagaimana 5 tahun sebelumnya, dan sama dengan point 2 tidak menggunakan dispensasi nikah, namun dengan menuakan usia melalui KTP.

Faktor yang menyebabkan masyarakat Kecamatan Sarang menikahkan anaknya, khususnya anak perempuannya di bawah umur, antara lain:

#### 1. *Kultur patriarkhi*

Masyarakat Kecamatan Sarang- Rembang, sebagian besar adalah suku Jawa dengan sosok patriarkhis yang kental, dimana laki-laki adalah sosok sentral atau memiliki kekuasaan untuk menentukan baik dalam keluarga maupun masyarakat. Menurut Silvia Walby ( 1998), patriarkhi merupakan sistem terstruktur dalam praktek sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pihak yang mendominasi, melakukan operasi dan mengeksploitasi kaum perempuan. Fakta yang menunjukkan kentalnya kultur patriarkhi di Kecamatan Sarang, antara lain:



1) garis keturunan ada pada ayah/suami; 2) Ayah / suami sangat dominan dalam keluarga; 3) Istri / anak perempuan berada di bawah kekuasaan bapak/suami dan; 4) keputusan rumah tangga berada di tangan bapak/suami. Kultur patriarkhi yang kental menyelimuti masyarakat menjadi sebab utama perkawinan bawah umur bagi anak perempuan.

Anak perempuan di wilayah ini, ketika sudah menstruasi maka dianggap sudah siap untuk dinikahkan. Artinya, anak perempuan yang sudah menstruasi siap dilepas oleh orang tuanya (Ayahnya), untuk diberikan pada laki-laki yang akan menjadi suaminya. Para orang tua, ketika anak perempuan sudah menstruasi, merasa takut jika anaknya mendapatkan stigma sebagai perawan tua. Oleh karena itu, muncul ungkapan di masyarakat "*lebih baik menjadi janda daripada perawan tua*". Sebagaimana dikemukakan Turmudi (39 Tahun) dan mba Dok (36 Tahun), yang menikahkan anak perempuannya bernama Lely saat masih berusia 15 tahun. "*cerai tidak apa-apa, yang penting nikahan dulu*". Kata Turmudi. Lely sekarang sudah berusia 19 tahun, dan telah menikah 2 kali (Wawancara tanggal 5 September 2015 pukul 10.30 WIB)

## 2. Pemahaman yang sempit tentang makna perkawinan.

Perkawinan bagi masyarakat di wilayah ini, dimaknai hanya sebagai menyatukan antara laki-laki dan perempuan untuk membentuk satu keluarga dan melanjutkan keturunan. Pernikahan juga dimaknai sebagai proses atau tahapan hidup yang harus dilalui oleh setiap orang. Hal tersebut sebenarnya tidak semuanya salah, karena makna perkawinan sendiri menurut syara' adalah akad yang ditetapkan syara' untuk menghalalkan antara laki-laki dengan perempuan melakukan hubungan suami isteri (Abdurrahman Al-Jaziri, 1986). Muhammad Abu Zahrah (1957) dalam kitabnya *al-ahwal al-syakhsyiyah*, mendefinisikan nikah sebagai akad yang menimbulkan akibat hukum berupa halalnya melakukan persetubuhan antara laki-laki dengan perempuan, serta menimbulkan hak dan kewajiban antara keduanya (Rahman Ghazaly, 2006). Masyarakat juga memahami bahwa ajaran Islam membolehkan dan/atau tidak melarang perkawinan bawah umur. Mereka merujuk pernikahan Nabi Muhammad SAW dengan Aisyah yang saat itu berusia usia 6 tahun, sebagaimana yang diketahui dan dipahami dari para tokoh agama setempat.

Selain itu, pola pikir masyarakat mengenai "*lebih baik janda daripada perawan tua*", mengindikasikan bahwa tujuan perkawinan, hanya sekedar untuk menghilangkan label sebagai perawan tua, yang diukur dari perubahan secara fisik, yaitu menstruasi bagi anak perempuan yang diikuti dengan perubahan terhadap organ- reproduksi. Perkawinan sebagai ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa (Pasal 1 Undang-undang Perkawinan) atau perkawinan sebagai akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalidzan* untuk mentaati perintah Allah SWT dan melaksanakannya merupakan ibadah dengan tujuan .mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah (Pasal 2 dan 3 Kompilasi Hukum Islam), tidak terwujud. Oleh karena

itu, dalam berbagai kasus mahligai rumah tangga yang dibangun hanya seumur jagung, atau hanya dalam hitungan minggu, atau bulan.

### 3. Kemiskinan

Masyarakat Kecamatan Sarang Kabupaten Rembang sebagian besar bekerja sebagai buruh nelayan dan petani tadah hujan, sehingga jika musim paceklik mereka banyak yang merantau sebagai buruh bangunan di Surabaya Jawa Timur. Kaum perempuan di wilayah ini, juga banyak yang menjadi Pembantu Rumah Tangga di keluarga kaya yang ada di kecamatan Sarang maupun di luar kota, seperti: Surabaya, Bandung dan Jakarta. Tingkat kesejahteraan keluarga yang rendah (miskin), mengakibatkan beban yang harus ditanggung oleh masing-masing keluarga sangat berat, dan anak perempuan dianggap sebagai beban ekonomi, sehingga orang tua menikahkan anak perempuannya yang belum cukup umur. Argumentasi yang dibangun oleh masyarakat setempat adalah, lazimnya setelah anak perempuan mereka menikah, kebutuhan pangan, sandang, dan papan menjadi tanggung jawab suami, meskipun dalam realitasnya kondisi ekonomi anak dalam keluarga barunya belum tentu menjadi lebih baik daripada saat sebelum menikah. Sebagaimana dialami oleh Ismaroh (20 tahun) yang menikah 6 tahun lalu dengan Yasin .( 30 tahun ). Ismaroh menikah dengan Yasin, ketika berusia 14 tahun dan sekarang dikaruniai 1 orang anak berumur 4 tahun. Ismaroh dan suaminya berasal dari keluarga buruh nelayan miskin. Suami Ismaroh bekerja sebagai buruh nelayan (*miyang*) dengan penghasilan tidak menentu. Selama 6 tahun pernikahan, Ismaroh masih menumpang di rumah orang tuanya yang sempit. Kondisi ekonomi yang sulit, mengharuskan Ismaroh yang hanya lulusan Sekolah Dasar ( SD) menjadi PRT di rumah tetangganya. “*untuk nambah penghasilan.*” Kata Ismaroh (Wawancara tanggal 4 September 2015, Pukul 15.25 WIB).

Nasib Ismaroh sebenarnya tidak berbeda dengan saudara perempuannya, yang bernama Markhamah dan Siti Ropiah, yang dinikahkan ketika masih berusia 14 dan 15 tahun, “*sudah ada yang minta, Alhamdulillah dikasihkan saja*”. Kata pak Romli dan mbok Jayanah orang tua Ismaroh. “*Saya merasa lega kalau anak-anak perempuan saya sudah menikah, tanggungjawab saya berkurang*” Lanjut Pak Romli (Wawancara tanggal 4 September 2015 Pukul 19.12 WIB). Ungkapan Pak Romli dan Istrinya mengindikasikan bahwa, beban dan tanggungjawab sebagai orang tua berkurang karena anak-anak perempuan mereka sudah menikah.

### 4. Rendahnya kesadaran masyarakat tentang pendidikan

Kultur dominasi laki-laki terhadap perempuan, ditambah dengan kondisi ekonomi yang miskin menjadikan anak-anak, khususnya anak perempuan di wilayah ini tidak memiliki hak terhadap akses pendidikan. Pendidikan bagi anak perempuan dianggap tidak penting, sehingga mereka banyak yang hanya lulus Sekolah Dasar, bahkan tidak lulus Sekolah Dasar. Menurut masyarakat di wilayah ini, anak perempuan tidak perlu sekolah tinggi karena setelah menikah mereka juga mengurus suami dan anak-anaknya.

Fakta mengenai rendahnya kesadaran tentang pendidikan bagi anak-anak perempuan di wilayah ini, mengakibatkan banyak anak perempuan putus sekolah hanya karena disuruh menikah. Sebagaimana dialami oleh Rubi'ah yang ketika kelas 1 SMP harus putus sekolah, karena harus menikah dengan laki-laki pilihan orang tuanya, yang bernama Aripin (25 tahun). Ketika ditanya mengenai, apakah menyesal keluar sekolah hanya untuk menikah?. Dengan singkat Rubiah menjawab "*menyesal*" (Wawancara 5 September 2015 pukul 9.30 WIB).

#### 5. Tradisi *Ngemblok*

Masyarakat Sarang adalah masyarakat yang masih mempertahankan tradisi leluhur, salah satunya adalah tradisi *ngemblok*. *Ngemblok* adalah adat peminangan yang termasuk dalam sistem perkawinan unggah-unggahi, dengan metode pihak perempuan memberikan sejumlah harta pada pihak laki-laki sebagai persetujuan dan ikatan bahwa pihak perempuan menerima keinginan pihak laki-laki yang ingin mempersunting anak gadisnya. Sebelum ke jenjang perkawinan, pihak laki-laki mendatangi keluarga pihak perempuan dan menyatakan keinginannya untuk mempersunting anak gadisnya atau disebut dengan tahap *pancongan*. Pada saat *pancongan* ini, pihak perempuan, tanpa mengikutsertakan sang anak – biasanya masih duduk di bangku SD ataupun SLTP – menerima kedatangan pihak laki-laki, namun tidak langsung menjawab maksud laki-laki tersebut. Setelah kurang lebih sebulan, datang rombongan pihak perempuan ke keluarga laki-laki dengan membawa aneka makanan, uang dan lain-lain sebagai jawaban atau *ngemblok*.

Tradisi "*ngemblok*", menjadi penyebab tumbuh suburnya perkawinan bawah umur, karena ketika seorang anak gadis sudah *ngemblok*, berarti sudah terikat dan siap dinikahkan dengan laki-laki yang di *mblok*. *Ngemblok* menurut istilah lokal dimaknai sebagai *ditengeri* (ditandai sebagai calon mempelai) yang akan menikah secara resmi. Hal yang menarik adalah, jika anak gadis sudah *ngemblok*, maka sudah boleh serumah bahkan sekamar dengan laki-laki yang akan menjadi calon suaminya, karena sudah "jadi" atau dalam bahasa lokal pasangan tersebut "*wis dad?*" atau resmi. Ironis lagi, ada temuan di lapangan bahwa, ketika seorang anak perempuan sudah *ngemblok*, orang tua ada yang membawa anak perempuannya ke bidan setempat untuk suntik KB dan meminum Pil KB. Ini tentunya sangat merugikan dan melanggengkan ketidakadilan gender, dengan korbannya adalah anak perempuan.

#### 6. Tradisi *nikah bawah umur secara turun temurun*

Kebiasaan para orang tua yang juga menikah di bawah umur, menjadi tradisi turun temurun bagi anak cucu di wilayah ini. Misalnya, yang dilakukan oleh Mba ndok dan suaminya (orang tua Lely), yang dulu juga dinikahkan oleh orang tuanya ketika berusia 13 tahun, bahkan mba ndok belum menstruasi. Mbok Nem (ibunya Ayu), juga menikah setelah 2 bulan menstruasi (ibunya Ayu tidak mengetahui usianya waktu menikah berapa tahun). Menikah usia bawah umur, bagi orang di wilayah ini memang telah menjadi tradisi turun temurun, khususnya bagi anak perempuan. "*dulu menikahitu gampang dan tidak rumit kayak sekarang ini?*" kata mereka dengan nada sama. Mbok Jayanah

menegaskan: “ *dari orang tua dulu memang demikian, kalau sudah menstruasi anak perempuan dicarikan suami oleh orang tuanya, saya dulu juga dijobokan dengan suami saya.*” (Wawancara tanggal 4 September 2015 Pukul 19.12 WIB).

Pola pikir masyarakat yang takut jika anak gadisnya menjadi perawan tua menjadikan para orang tua di wilayah ini, tidak berpikir panjang dan tidak banyak pertimbangan untuk menetapkan pendamping bagi anak perempuan. Mereka juga tidak pernah mempertimbangkan, anak perempuannya menyukai laki-laki yang akan menjadi suaminya atau tidak, karena menurut para orang tua dengan berlalunya waktu maka anak gadisnya akan cocok dengan sendirinya setelah menjadi suami istri. Para orang tua di wilayah ini berkaca dari pengalaman pribadi yang ketika menikah dulu, mereka juga tidak saling kenal.

Fakta di atas, jika dianalisis dengan menggunakan teori interaksionisme simbolik (George Ritzer, dan Douglas J Goodman, 2008) maka, tindakan menikahkan anak perempuan di bawah umur terjadi karena pemahaman yang sempit tentang makna perkawinan. Pemaknaan tersebut, diperoleh dari proses interaksi sosial selama bertahun-tahun dan dipengaruhi oleh sistem nilai yang ada dalam realitas masyarakat lokal. Sistem nilai tersebut berpengaruh terhadap pola pikir, sikap dan pandangan, sehingga seseorang akan melakukan atau tidak melakukan sesuatu tindakan (Margaret M. Poloma, 2003). Hal tersebut terlihat jelas dalam ungkapan yang sering dilontarkan terhadap para anak perempuan, misalnya: “ *lebih baik menjadi janda muda daripada perawan tua*” ada juga “ *tidak baik menolak laki-laki yang mengajak menikah, nanti terkena balak dan menjadi perawan tua*” dan “ *anak perempuan tidak harus sekolah, yang penting harus pintar mengurus anak dan suami*”. Ungkapan tersebut merupakan simbol dalam memaknai arti perkawinan bagi anak perempuan, yang lahir dari proses interaksi selama bertahun-tahun dalam realitas masyarakat Sarang, dengan basis nilai patriarkhi. Pemaknaan terhadap pernikahan bagi anak perempuan tersebut, akhirnya melahirkan sikap dan perilaku masyarakat dalam memperlakukan anak perempuannya, antara lain: 1) mencari jodoh dan menikahkan anak perempuan jika sudah menstruasi; 2) menerima laki-laki yang melamar anaknya tanpa mempertimbangkan keinginan anak gadisnya, suka atau tidak suka; 3) memanipulasi usia anak untuk menghindari dispensasi usia nikah dan; 4) menyuruh anak perempuan keluar dari sekolah, jika sudah ada laki-laki yang menginginkan untuk menjadi istri.

### **Perkawinan Bawah Umur: Merenggut Hak Dasar dan Kerentanan Anak Perempuan**

Secara sosiaologis, perkawinan bawah umur ternyata merenggut hak dasar dan rentan terhadap berbagai dampak yang ditimbulkan, khususnya bagi anak perempuan. Berbagai kasus yang terjadi dalam realitas perkawinan bawah umur di Kecamatan Sarang, menunjukkan adanya kerentanan bagi anak perempuan, yaitu: 1) mengalami kekerasan (psikologis, ekonomi, seksual dan fisik). Kekerasan psikologis dilakukan oleh orang tua, mertua maupun suaminya. Kekerasan dari orang tuanya adalah, tidak boleh menolak untuk

dinikahkan, meskipun tidak menginginkan dan tidak mencintai laki-laki yang akan menjadi suaminya. Kekerasan dari mertua, yaitu dicaci maki, disalahkan dan lain-lain. Sedangkan kekerasan dari suami, yaitu suami pemabuk, suami selingkuh, dicaci maki oleh suami dan lain-lain. Kekerasan ekonomi, yaitu: ditelantarkan dan tidak diberi nafkah oleh suami. Sedangkan kekerasan seksual, yaitu harus melayani suami setiap saat, sehingga merasa ketakutan dan sakit jika berhubungan seks dengan suami dan kekerasan fisik, yaitu: ditampar oleh suami, karena adanya pertengkaran; 2) kesehatan reproduksi yang buruk. Perkawinan bawah umur, dimana mereka belum siap untuk hamil dan melahirkan, akan menimbulkan resiko terhadap kesehatan reproduksi, bahkan terhadap bayi yang dilahirkannya. Berdasarkan temuan di lapangan menunjukkan bahwa, gangguan kesehatan yang menimpa, antara lain: kematian ibu dan anak; potensi kelahiran premature; bayi lahir cacat; bayi lahir dengan berat badan rendah/kurang; Ibu beresiko anemia (kurang darah); perdarahan pada proses persalinan dan; eklamsi (kejang pada perempuan hamil). Sedangkan hak dasar anak perempuan yang terenggut oleh pernikahan bawah umur dalam realitas masyarakat di kecamatan Sarang, antara lain:

*1. Hak memperoleh pendidikan.*

Hak untuk memperoleh pendidikan, khususnya bagi anak perempuan di Kecamatan Sarang-Rembang, terabaikan karena pernikahan yang harus mereka laksanakan di usia yang masih belia. Anak perempuan sudah lulus Sekolah Dasar/ MI dan/atau masih duduk di bangku SMP/MTs, jika telah menstruasi dan sudah ada laki-laki yang mengajak menikah, maka orang tua akan menyuruh anak tersebut untuk keluar dari Sekolah, meskipun masih kelas 1, 2 atau kelas 3 SMP/MTs. Kasus yang dialami oleh Lely, Ismaroh, Biah, Tia, sulis, wati dan lain-lain, yang hanya lulus Sekolah Dasar, bahkan harus putus sekolah ketika kelas 1 SMP karena harus menikah dengan laki-laki pilihan orang tuanya, menjadi fakta terenggutnya hak memperoleh pendidikan bagi anak perempuan di wilayah ini.

*2. Hak untuk mengembangkan diri.*

Ketika anak menikah di bawah umur, mereka akan kehilangan hak untuk mengembangkan diri sesuai dengan kemampuannya, karena usia antara 12 tahun s.d 18 tahun adalah usia dimana anak-anak mengalami masa perkembangan untuk menentukan jati dirinya menuju pada tahap perkembangan selanjutnya. Jika anak sudah menikah di usia 14, 15, 16 dan/atau sebelum usia 18 tahun, apalagi jika anak sudah memiliki anak dari hasil perkawinannya, maka perkembangan anak terhambat oleh realitas kehidupan rumah tangga baru yang harus dia tanggung sebelum masanya. Pada usia ini, mereka masih harus bermain dengan teman-teman sebayanya, mengembangkan diri melalui kegiatan yang positif, berkarya dan belajar di sekolah dan lain-lain, namun mereka dengan terpaksa harus berfikir sesuai dengan manusia dewasa yang sudah berkeluarga, seperti: mengurus suami, membesarkan anak, mengurus rumah dan segudang masalah yang harus dihadapi dalam rumah tangga.

Secara psikologis, kondisi tersebut berisiko terhadap tumbuhkembang dan masa depan anak termasuk generasi yang dilahirkannya, sehingga mengakibatkan stres dan pertengkaran dalam rumah tangga, sampai terjadinya kekerasan dalam rumah tangga dan perceraian. “*suami saya suka mabuk*” kata Lely. “*Suami saya suka main perempuan*” kata Biah sedih.

### 3. Hak memilih pasangan.

Hak anak yang juga dilanggar dalam perkawinan bawah umur adalah memilih pasangan. Di wilayah Sarang, orang tua akan menerima laki-laki yang ingin menikahi anaknya tanpa meminta persetujuan anak gadisnya, bahkan para orang tua mencari jodoh untuk anak gadisnya agar tidak disebut sebagai perawan tua, tanpa mempertimbangkan secara matang apakah anaknya menyukai atau tidak. “*tabu menolak laki-laki yang meminta untuk menjadi istri, nanti kena balak jadi perawan tua dan tidak laku*”. Kata “*tabu*”, “*kena balak*”, “*perawan tua*”, “*tidak laku*”, mengindikasikan bahwa, perempuan yang dalam hal ini adalah anak perempuan, adalah manusia yang lemah, tidak berdaya dan sebagai objek penderita dalam struktur sosial masyarakat patriarkhi, sehingga mereka tidak memiliki hak untuk memilih pasangannya ( calon suami).

Bentuk penyimpangan hukum dalam hal ini adalah a) memanipulasi usia anak untuk menghindari dispensasi usia nikah. Berdasarkan penelusuran di lapangan, ditemukan beberapa kasus yang terjadi terkait dengan manipulasi usia melalui KPT yang melibatkan aparat setempat, seperti Ketua RT, pak Lebe dan Kepala Dusun. Kasus Lely yang ketika menikah harus memanipulasi usia di KTP. Orang tua Lely mengaku, pembuatan KTP tersebut menghabiskan uang sebesar Rp. 1500,000 ( satu juta Lima Ratus Ribu Rupiah). Pak Turmudi dan Mba Dhok ( orang tua Lely) dan Lely mengaku sendiri ketika dilakukan wawancara. “*satu juta lima ratus ribu rupiah, sudah lengkap dan sampai akad nikah*” Ujar Pak Turmudi dan Mba dho. “*pak lebe yang biasanya menguruskan administrasi di KUA termasuk menuakan Umur melalui KTP.. tidak usah ke Pengadilan*” lanjut Turmudi yang di “*iya*” kan oleh Mba dho dan Lely. Selain itu, terdapat bukti terjadinya ketidak-sesuaian umur antara buku Nikah dengan yang tertera di ijasah. Ketidak-sesuaian ini banyak terjadi pada Calon pengantin yang usianya tercatat 16 sampai dengan 18 tahun. Setelah penulis teliti tahun kelahiran berdasar ijasah atau data yang dikeluarkan pihak sekolah banyak dari mereka yang berusia di bawah 16 tahun. Tentu saja kesenjangan ini menimbulkan banyak dugaan. Namun berdasarkan keterangan yang penulis peroleh dari Kepala KUA Sarang 2, perbedaan tersebut disebabkan sumber referensi dalam penentuan umur yang berbeda. KUA tidak mensyaratkan Ijazah ketika calon pengantin mendaftarkan diri di KUA.

Fakta penyimpangan hukum lainnya adalah mengenai orang tua yang tidak mempertimbangkan keinginan anak gadisnya suka atau tidak suka untuk menerima laki-laki yang akan menjadi suaminya. Menurut Pasal 6 ayat 1 Undang Undang nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, disebutkan: “*Perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai*”. Dalam pasal penjelasan disebutkan :”*oleh karena perkawinan mempunyai maksud agar suami dan istri dapat*

*membentuk keluarga kekal dan bahagia, dan sesuai pula dengan hak azasi manusia. Maka perkawinan harus disetujui oleh kedua belah pihak yang melangsungkan perkawinan tersebut, tanpa ada paksaan dari pihak manapun*". Berdasarkan ketentuan pasal tersebut, maka sikap orang tua yang demikian tidak sesuai dengan ketentuan pasal ini. Nilai dan pola pikir patriarkhisme yang mengejawantah dalam realitas masyarakat, menjadikan orang tua merasa memiliki hak penuh terhadap anak gadisnya dan hal ini tentu melanggar hak reproduksi yaitu hak untuk menentukan atau memilih pasangan. Dalam perspektif budaya hukum, kesadaran hukum masyarakat yang lahir dari budaya hukum patriarkhisme menjadikan masyarakat tidak taat pada ketentuan hukum, yang dalam hal ini tidak hanya Undang-undang Perkawinan, namun juga peraturan perundangan terkait lainnya.

4. *Hak untuk mendapatkan perlakuan yang sama (non diskriminasi).*

Anak perempuan di Kecamatan Sarang, sangat dibedakan dengan anak laki-laki. Hal tersebut, ditunjukkan oleh fakta, antara lain: 1) anak perempuan tidak memiliki akses terhadap pendidikan; 2) anak perempuan harus segera menikah ketika mereka sudah menstruasi, sebagai salah satu upaya mengurangi beban ekonomi orang tua; 3) Anak perempuan tidak boleh menolak ketika ada laki-laki yang mengajak menikah; 4) anak perempuan harus menanggung label sebagai perawan tua, tidak laku dan segudang label lainnya, yang berbeda dengan anak laki-laki.

5. *Hak untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik*

Perkawinan bawah umur ternyata tidak menjadikan seorang anak mendapatkan kehidupan yang lebih baik secara ekonomi, namun justru menciptakan kemiskinan baru. Perkawinan pada usia anak berkontribusi pada pelestarian rantai kemiskinan yang tidak putus dari satu generasi ke generasi, khususnya pada perempuan. Perempuan yang menikah pada usia anak dan terputus pendidikannya akan semakin terpuruk baik pada aspek modal sosial (kecakapan hidup, pendidikan, kesehatan termasuk kesehatan reproduksi), kepemilikan aset, dan jejaring sosial. Mereka kerap terasing dari dunia kerja, memiliki akses terbatas pada penyediaan layanan, dan tidak memiliki kontrol terhadap pendapatan rumah tangga.

Kondisi sebagaimana di atas, dialami oleh anak-anak yang menikah bawah umur di Kecamatan Sarang . Ismaroh, yang menikah di usia 14 tahun dengan seorang laki-laki yang juga berasal dari keluarga miskin, dan bekerja sebagai buruh nelayan dengan penghasilan tidak menentu, mengharuskan Ismaroh bekerja sebagai Pembantu Rumah Tangga untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. Ismaroh yang sudah menikah selama 5 tahun dan memiliki 1 orang anak ini, juga masih numpang di rumah orang tuanya yang sempit dan kumuh. Sama dengan Ayu yang menikah dengan Mustopa, juga harus mengalami nasib yang memprihatinkan setelah menikah. Kondisi Ayu dan keluarganya yang memprihatinkan mengakibatkan Ayu dan anaknya kehilangan hak untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik secara ekonomi. Pekerjaan suami Ayu sebagai buruh Nelayan dengan penghasilan tidak menentu, mengharuskan Ayu

bekerja menjual ikan ke Pasar sambil menggendong anaknya. Ikan tersebut diperoleh Ayu dari ceceran bongkaran kapal di Pelabuhan Sarang.

Berdasarkan temuan di lapangan, sebagian besar anak perempuan di wilayah Sarang ini, menikah dengan laki-laki yang juga berasal dari keluarga miskin. Kondisi dimana anak perempuan dari keluarga miskin menikah dengan laki-laki dari keluarga miskin, maka yang terjadi adalah menciptakan kemiskinan baru

#### 6. *Hak mendapatkan rasa aman dan nyaman.*

Seorang anak yang menikah di bawah umur, mengalami rasa tidak aman dan nyaman, karena harus menyesuaikan diri masuk ke keluarga baru, yaitu keluarga mertuanya, bahkan kadang rasa tidak aman dan nyaman justru datang dari suaminya. Menurut Ayu, selama 3 tahun pernikahannya suaminya sering mabuk dan suka main perempuan (selingkuh), jika Ayu protes maka suaminya akan marah, bahkan menamparnya. Hal ini membuat Ayu merasa tidak yaman dan ingin kembali ke Orang tuanya. Lely, tidak jauh berbeda dengan Ayu, tahun pertama pernikahannya, suaminya sangat baik dan sayang sama dia, namun setelah itu suaminya tidak pernah memperlakukan dia dengan baik. Lely yang tinggal di rumah mertuanya, merasa tidak krasan, apalagi setelah melihat bahwa suaminya, sering mabuk-mabukan dan jarang pulang. Mertuanya juga sering menyalahkan dia, sehingga Lely memutuskan kembali ke orang tuanya, dan bercerai dengan suami pertamanya.

Fakta di atas merupakan bentuk ketidakadilan gender yang dibangun oleh budaya patriarkhi, dimana korbannya adalah anak perempuan. Bentuk ketidakadilan gender (Faqih, 2006), dalam dalam konteks ini, antara lain: 1) anak perempuan tidak memiliki hak untuk memilih pasangan, karena hak tersebut ada pada bapaknya (orang tua) dan laki-laki yang ingin menikahinya. Hal ini merupakan bentuk diskriminasi dan subordinasi terhadap anak perempuan; 2) anak perempuan mengalami stereotype (label negatif), jika tidak segera menikah. Label tersebut antara lain: sebagai “*perawan tua*”, “*perempuan tidak laku*”; 3) anak perempuan mengalami kekerasan, karena tidak boleh menolak pernikahan, meskipun dia tidak menginginkannya. Selain itu, setelah mereka menikah, mereka juga banyak yang mengalami kekerasan ekonomi (ditelantarkan, tidak diberi nafkah), kekerasan psikologi (suami pemabuk, suami selingkuh dan lain-lain), kekerasan seksual dan kekerasan fisik.

Sedangkan jika dikaji dalam konteks hukum, maka bertentangan dengan Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945, khususnya Pasal 28D (2), Pasal 28C(1), Pasal 28H ayat (1) Pasal 28I (2) Pasal 28G ayat (1); Undang-Undang RI Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perubahan atas Undang-undang Nomor 23 tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak, yang menyatakan bahwa, hak anak adalah bagian dari hak asasi manusia yang wajib dijamin, dilindungi, dan dipenuhi. oleh orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah, dan negara ( Pasal 1 ayat 12 UUPA), Pasal 9 (1), Pasal 10, Pasal 15, Pasal 48, 49 dan pasal 50; Undang – undang RI Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, khususnya Pasal 12, Pasal 13 dan Pasal 60 (1); serta bertentangan



dengan Konvensi Hak Anak (*Convention on the Rights of the Child 1990*) yang telah diratifikasi melalui Keputusan Presiden Nomor 36 Tahun 1990 yang menekankan pada lima hak dasar anak, yaitu hak kelangsungan hidup, hak perlindungan, hak tumbuh kembang, hak pendidikan, dan hak untuk berpartisipasi.

Selain itu, perkawinan bawah umur, juga bertentangan dengan hak anak dalam Islam. Islam sebagai agama yang memiliki nilai-nilai universal juga mengatur mengenai dan memberikan perlindungan mengenai hak asasi anak mulai dari dalam kandungan sampai anak dewasa. Misalnya, 1) hak untuk hidup dan berkembang, Allah SWT berfirman yang artinya: *“Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yakni bagi mereka yang ingin menyempurnakan penyusuan.”* (Q.S. al-Baqarah: 233); 2) hak untuk memperoleh pendidikan, sebagaimana Nabi Muhammad SAW, bersabda: *Tidak ada pemberian seorang ayah yang lebih baik, selain dari budi pekerti yang lubur* (H.R. at-Tirmizi). Dalam hadis lain Nabi mengatakan: *Seorang ayah yang mendidik anaknya, itu jauh lebih baik daripada ia bersedekah setiap hari sebanyak satu sha*” (H.R. at-Tirmizi); 3) hak untuk tidak membedakan (non diskriminatif) antara satu dan lainnya, termasuk tidak membedakan antara anak lelaki dan anak perempuan. Rasulullah SAW bersabda: *“Samakanlah anak-anakmu dalam hal pemberian. Jika kamu hendak melebihkan salah seorang di antara mereka, maka lebihkanlah pemberian itu kepada anak-anak perempuan.”* (H.R. at-Tabrani) dan juga hadis Nabi berikut: *“Sesungguhnya aku menekankan pada kalian, perhatian yang lebih khusus terhadap hake dua orang lemah, yaitu anak yatim dan anak perempuan.”* (H.R. Ibnu Majjah). Perlakuan yang sama di sini mencakup aspek yang luas, termasuk pendidikan. Orangtua tidak dibenarkan berlaku diskriminatif, apalagi mementingkan anak laki-laki daripada anak perempuan, seperti yang dipraktikkan masyarakat. Perintah agar berbuat adil terhadap anak menunjukkan betapa kuatnya pesan kesetaraan, persamaan hak, serta menghindari sikap diskriminatif atas dasar jenis kelamin dan gender dalam Islam.

Hak-hak tersebut di atas senada dengan Deklarasi Kairo yang ditandatangani oleh negara-negara anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI), termasuk Indonesia, pada tanggal 5 Agustus 1990. Deklarasi ini memuat prinsip tentang hak asasi anak, sebagaimana tertuang dalam Pasal 7, yang berbunyi: *“Sejak dilahirkan, setiap anak mempunyai hak yang didapatkannya dari orang tua, masyarakat dan negara untuk diberi asuhan, pendidikan, serta perawatan material, kesehatan serta moral yang layak. Baik janin maupun ibunya harus dilindungi dan diberi perawatan khusus”*. Pernyataan tersebut bisa dipahami bahwa setiap anak mempunyai dua hak pokok, yaitu: hak pengasuhan dan hak pendidikan. Hak tersebut jika tidak dapat dipenuhi oleh orangtuanya, maka pemenuhannya menjadi tanggungjawab masyarakat dan negara.

## **Kesimpulan**

Perkawinan bawah umur di masyarakat muslim, Kecamatan Sarang, Rembang, disebabkan, oleh: pemahaman yang sempit tentang makna

perkawinan; kultur patriarkhi, kemiskinan, rendahnya kesadaran akan pendidikan, tradisi *ngemblok*, dan tradisi perkawinan bawah umur secara turun temurun.

Perkawinan bawah umur, dalam realitasnya telah merenggut hak dasar anak dan menimbulkan kerentanan bagi anak perempuan. Kerentanan tersebut, antara lain: 1) anak perempuan mengalami kekerasan psikologis, ekonomi, seksual dan fisik.; 2) anak perempuan mengalami kesehatan reproduksi yang buruk, bahkan kematian Ibu dan anak. Sedangkan hak dasar anak, khususnya anak perempuan yang terenggut karena perkawinan bawah umur, adalah: hak memperoleh pendidikan; hak memilih pasangan; hak mengembangkan diri; hak memperoleh kehidupan yang lebih baik secara ekonomi; hak untuk tidak didiskriminasi dan hak mendapatkan rasa aman dan nyaman. Fakta tersebut, bertentangan dengan Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945, Undang-Undang RI Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perubahan atas Undang-undang Nomor 23 tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak, Undang-undang RI Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, Konvensi PBB tentang Hak Anak dan bertentangan dengan nilai universal Islam.

Oleh karena itu, dalam konteks masyarakat lokal, seharusnya dilakukan upaya untuk merombak pemahaman mengenai makna perkawinan dalam Islam, yang melibatkan tokoh agama dan masyarakat, menumbuhkan kesadaran pendidikan bagi anak, khususnya anak perempuan, pendidikan adil gender dalam keluarga; melakukan tertib administrasi perkawinan di KUA dan dalam konteks hukum negara, seharusnya dilakukan harmonisasi peraturan perundang-undangan, terkait dengan perkawinan bawah umur.

## Referensi

- Abdurrahman Al-Jaziri, 1986, *Kitab 'ala Mazahib al-Arba'ab* ( pp.3). t.tp : Dar Ihya al Turas al-Arabi
- Amir Syarifuddin, 2007, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang- Undang Perkawinan* ( pp.26). Jakarta: Kencana.
- George Ritzer, dan Douglas J Goodman,. 2008. *Teori Sosiologi, Dari Teori sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern* (pp.28) Yogyakarta: Kreasi Wacana .
- Mansour Faqih, 2006, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (pp.9). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Margaret M. Poloma, 2003, *Sosiologi Kontemporer*, ( pp.13) terj. Tim Yasogama, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Rahman Ghazaly, 2006, *Fiqh Munakahat* (pp.30). Jakarta: Kencana.
- Silvia Walby, 1998, *Theorizing Patriarchy*, (pp.20). USA: Oxford Blackwell.

*Peraturan Perundang-undangan:*

Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Undang-undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3019).

Undang – undang RI Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

Undang-Undang RI Nomor 35 Tahun 2014 Tentang Perubahan atas Undang-undang Nomor 23 tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak.

Kompilasi Hukum Islam, Fokus Media, Bandung, 2005.

Keputusan Presiden Nomor 36 Tahun 1990 tentang Ratifikasi Konvensi Hak Anak (*Convention on the Rights of the Child 1990*)

## NASIONALISME ULAMA DALAM MENANGKAL PAHAM RADIKAL DI KALANGAN SANTRI DAYAH TRADISIONAL DI ACEH

Muhibuddin, M.Ag

UIN Ar-Raniry Banda Aceh, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Ar-Raniry  
Darussalam Banda Aceh

*Muhibuddinarraniry@gmail.com*

**Abstrak:** *Nasionalisme ulama merupakan panggilan jiwa kebangsaan Indonesia yang bermartabat. Nasionalisme ulama Aceh telah dibuktikan untuk negeri ini. Hingga sekarang inipun ulama Aceh terus saja menunjukkan sikap kebangsaannya untuk pembangunan Indonesia. Salah satu persoalan bangsa Indonesia sekarang adalah merebaknya paham radikal (terorisme). Ancaman ini tidak mungkin bisa menghadapi masalah ini tanpa peran ulama. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, metode deep interview, partisipant observasi, questioner dan tela`ah dokumen. Hasil penelitian menunjukkan bahwa santri dayah tradisional di Aceh belum terpengaruh terhadap paham radikal. Apalagi secara langsung terlibat dalam tindakan melawan hukum atau memberontak terhadap negara. Nasionalisme ulama dayah di Aceh telah berperan dengan baik guna menangkai berkembangnya paham radikal. Diantara indikatornya adalah ulama secara aktif berada di garis depan sebagai pendidik, pembina, dan penjaga benteng moral masyarakat, Ulama Aceh tidak mendukung gerakan sparatisme terhadap NKRI. Sikap ulama ini demikian menginternal terhadap santri sehingga mampu menangkai berkembangnya potensi paham radikal (terorisme) di lingkungan dayah.*

**Kata Kunci:** Ulama, Dayah, Nasionalisme dan Radikalisme

### A. Pendahuluan

Menurut “Nur`ani (2103) dalam studi-studi sosial tentang elit agama di Aceh menunjukkan bahwa keberadaan ulama tradisional dalam masyarakat akar rumput sangat sentral dan menentukan. Posisi sentral itu terkait dengan kapasitasnya sebagai elit agama yang berpengetahuan luas di bidang keagamaan dan dipercaya oleh masyarakat karena memiliki kharisma (wibawa) keagamaan. Dalam kapasitasnya yang besar, ulama berperan sebagai pengajar agama Islam

(*religious teacher*) dan juru dakwah (*Islamic missionaris*) yang handal dan diterima secara massif.

Sementara itu menurut “Nirzalin (2011); dayah (pesantren) sebagai institusi keulamaan berfungsi sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional yang mumpuni bagi masyarakat sekitar. Tidak jarang, kapasitas dayah menjadi tolak ukur bagi pengukuhan kebesaran pengaruh keulamaannya dalam masyarakat. Dayah, selain bisa memainkan perannya sebagai wadah transmisi keilmuan Islam, sebagai pusat praktek peribadatan, tetapi juga berfungsi sumber rekomendasi pemerintah dalam memperkuat kohesivitas sosial, melakukan tindakan agensi sosial-politik dan tindakan-tindakan keaktoran sosial lainnya”.

Sebagai pendidik utama di dalam lembaga dayah dan pengajar agama di masyarakat, ulama menjadi panutan (*role mode*) sehingga diyakini sebagai pemegang otoritas paling shahih tunggal dalam menafsirkan ajaran Islam, terutama di bidang teoretis dan praktis. Tidak heran bila dayah dijadikan sebagai lembaga pendidikan keagamaan alternative bagi masyarakat sekitar, selain madrasah. Sebab, dayah merupakan institusi pendidikan keagamaan yang memiliki daya tarik tersendiri; sistem pembiayaannya menganut sistem non-profit (nirlaba), keikhlasan dan pengabdian dipandang sebagai ibadah. Keyakinan semacam ini merupakan spirit paling penting dalam kelangsungan pendidikan keagamaan di dayah. Para ulama pendidik melaksanakan pengajaran di dayah dengan berbagai ilmu keagamaan tanpa menerima bayaran dari santri berupa SPP misalnya. Sebagai kompensasinya, ulama dayah melibatkan santrinya dalam kegiatan usahanya di luar dayah.

Sementara di sisi lain, realitas masyarakat Aceh sebagai penganut ajaran Islam fanatik yang menempatkan ajaran Islam sebagai satu-satunya basis nilai dan sistem pandangan dunia (*worldview*)--tetapi dengan standar pemahaman yang rendah--telah menjadi material sinergis bagi dominannya peran ulama sebagai aktor dalam transmisi keilmuan Islam dan agen perubah sosio-kultural di kalangan santri dayah dan dalam kehidupan masyarakat Aceh. Dalam konteks ini, ketergantungan masyarakat kepada ulama terlihat cukup dominan, terutama genre masyarakat rural—agraris, di mana ketergantungan pada siklus alam masih relatif besar. Di sini ulama memainkan perannya sebagai pengawal pandangan dan praktek keagamaan umat. Kiprah ulama sebagai konsultan sosial keagamaan ini secara perlahan akan mengalami pengurangan dan pergeseran. Sebab, masyarakat terus mengalami perubahan, baik pada aspek kebutuhan, orientasi hidup dan pelbagai tantangan baru yang dihadapinya. Masyarakat akan mencari figur *non-formal leader* lainnya untuk mengadaptasikan dengan perubahan dan sekaligus memenuhi kebutuhannya yang semakin lengkap.

Dalam konteks Aceh, ulama berada pada posisi lebih signifikan, ulama di Aceh nyaris berada langsung dalam struktur pemerintahan. Akibatnya, *bargaining* ulama terhadap pemerintah menjadi lebih mudah dan kuat. Bahkan reposisi ulama dalam sistem pemerintahan di Aceh tidak saja sebagai mitra Pemerintah Aceh, tetapi juga sebagai dewan pertimbangan terhadap kebijakan Pemerintah

Aceh. Bahkan salah satu dari empat bidang keistimewaan Aceh (Dokumen Aceh: 2003) adalah peran sertanya ulama dalam pemerintah daerah.

Menurut "Marzuki (2010), tidak sedikit ulama-ulama pesantren yang terkenal, baik dari segi keilmuannya juga dari sumbangsihnya kepada negara. Banyak ulama-ulama Aceh yang syahid, gugur di medan perang melawan penjajah, membela negara dan tanah air, seperti Teungku Chik di Tiro, Teungku Chik Kuta Karang, dan Teungku Fakinah. Mereka ini adalah insan pilihan yang merupakan hasil dari didikan pesantren".

Dalam kapasitasnya sebagai *warasatul-anbiya'* (pewaris para nabi), ulama dituntut untuk mengimplementasikan dan melestarikan misi kenabian, paling tidak harus mengemban peran *tablig, tabyin, tabkīm* dan *uswab* dalam kehidupannya. Ulama Aceh telah mengemban peran religius ini, bahkan pernah membuktikan diri dalam mengemban peran politik (*siyasah*). Pasang surut peran ulama Aceh bisa kita cermati pada sejarah Aceh dari sejak keberadaannya di daerah ini hingga kini.

Menurut "M. Yunus (1997), kebangkitan model masyarakat seperti ini kemudian juga dieksperimen di Aceh yang dikenal dengan kultur Islamnya. Sehingga ada ungkapan *agama ngon adat lagee zāt ngon sifeut*, maksudnya adalah Islam dengan tradisi budaya rakyat Aceh saling menyatu, ibarat darah dengan daging. Hal ini berlaku dalam segala cabang ajaran dan sistem kemasyarakatan yang tidak boleh berlawanan dengan ajaran. Konon lagi, otoritas Islam di Aceh yang berstatus istimewa dalam agama, pendidikan dan adat-istiadat diformulasikan oleh pemerintah Indonesia pada tahun 1959". Dalam kehidupan beragama, kehidupan adat, pendidikan dan peran ulama dalam penetapan kebijakan daerah (Syamsul: 2008).

Dalam tatanan kehidupan global akhir-akhir ini, radikalisme keagamaan dan ideologis telah menjadi sebuah ancaman serius terhadap stabilitas dan kedaulatan sebuah negara. Indonesia dengan mayoritas penduduknya beragama Islam menghadapi tantangan tersendiri dalam menghadapi kedua jenis radikalisme ini. Ulama sebagai salah satu komponen bangsa yang posisinya berada pada barisan terdepan di level masyarakat bawah diharapkan dapat memainkan andilnya untuk meredam dan menghambat pengaruh paham radikal ini terutama di kalangan generasi muda pada umumnya dan santri khususnya. Ulama dengan spirit pengabdian yang tulus kepada masyarakat, bangsa dan negara memiliki peran yang strategis dalam menyiapkan umat yang setia dan cinta kepada bangsa dan negara Indonesia ini. Melalui kegiatan pembelajaran di dayah, keteladanannya dalam masyarakat dan dukungan serta kerjasamanya dengan pemerintah diharapkan akan membawa dampak positif terhadap efektivitas penangkalan berkembangnya paham radikal di kalangan masyarakat. Nasionalisme ulama dayah tradisional di Aceh diyakini mampu menguatkan kembali rasa, cinta dan panggilan terhadap jati diri bangsa Indonesia pada jiwa-jiwa santri dayah tradisional yang berada di bawah pendidikan dan pembinaannya.

Penelitian tentang nasionalisme ulama Aceh dan penangkalan paham radikal di kalangan santri dayah tradisional antara lain bertujuan untuk menjaring informasi awal tentang potensi perkembangan paham radikal di kalangan santri dayah tradisional di Aceh, menjaring informasi awal tentang nasionalisme ulama dayah tradisional di Aceh, dan mengetahui proses internalisasi wawasan kebangsaan terhadap penangkalan potensi paham radikal santri.

Berdasarkan latar belakang dan tujuan penelitian di atas, masalah yang akan dibahas dalam makalah ini adalah bagaimana potensi perkembangan paham radikal di kalangan santri dayah tradisional di Aceh? Bagaimana nasionalisme (wawasan dan pemikiran kebangsaan) ulama dayah tradisional di Aceh dewasa ini? Bagaimana internalisasi wawasan kebangsaan terhadap penangkalan potensi paham radikal santri?

Makalah ini didasarkan pada penelitian yang dilaksanakan di beberapa dayah tradisional yang tersebar di daerah Kabupaten/Kota di Provinsi Aceh, seperti di Dayah Ruhul Fata Seulimum Kabupaten Aceh Besar, Dayah Jamia`h al-Aziziyah Samalanga, Dayah Cot Pu`uk Gandapura, Dayah Bustanul Arifin Kabupaten Bener Meriah, Dayah Darul Mujahidin Kabupaten Aceh Utara, Dayah Babussalam Kabupaten Aceh Singkil, dan Dayah BUDI Lamno Kabupaten Aceh Jaya. Subjek penelitian adalah ulama senior sebagai pimpinan dayah (abu atai abon), ulama muda sebagai tenaga pengajar (aba, abiya, abati, waled, dan teungku), serta santri sebagai peserta didik di dayah. Adapun yang menjadi sumber data dalam penelitian ini adalah berupa data primer, yaitu berupa data yang diperoleh dari narasumber (ulama dan santri) di dayah melalui observasi, wawancara, angket dan telaah dokumen. Sedangkan data sekunder adalah sumber referensi kepustakaan berupa konsep, teori, peraturan, ketentuan, dokumen, dan data pasif lainnya yang berkaitan dengan permasalahan yang menjadi fokus dari penelitian.

Makalah ini didasarkan pada penelitian yang bersifat eksploratif-deskriptif. Di mana penelitian menggali informasi sevalid mungkin dari sumber data utama yang dijadikan subjek penelitian. Sehingga hasil penelitian ini dapat memetakan dan mendeskripsikan bagaimana kontribusi ulama dayah salafiyah di Aceh yang kental dengan nasionalismenya sehingga dapat meredam berkembangnya potensi paham radikal di kalangan santri dayah melalui internalisasi wawasan kebangsaan.

## **B. Ulama Dayah, Nasionalisme dan Radikalisme**

### **1. Ulama Dayah**

Menurut "Jamal (1993), di Indonesia, pesantren mempunyai peranan penting dalam upaya mewarisi dan mengembangkan warisan intelektual dan spiritual". Hal ini bisa dipahami, karena dilihat dari latar belakangnya, pesantren berperan sebagai lembaga transformasi kultural yang menyeluruh dalam kehidupan masyarakat. Pesantren berdiri sebagai jawaban terhadap panggilan keagamaan, untuk menegakkan nilai-nilai agama melalui pendidikan, kegiatan

masyarakat dan praktek ritual. Karena tradisi keilmuan di pesantren ataupun dayah mengalami dinamika tersendiri yang unik. Akan tetapi sebagaimana disinggung di atas, dayah atau pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional tetap saja menyisakan satu persoalan besar, terutama berkenaan dengan *sterio type* sebagian kalangan yang menganggap bahwa dayah merupakan salah satu pusat pembenihan paham radikal di Indonesia.

Padahal dayah telah banyak berperan dalam pengembangan pendidikan di Aceh dengan melahirkan banyak ulama. Ulama alumnus dayah pada umumnya cukup loyal kepada negara, pengabdikan kepada agama, masyarakat dan bangsa. (Hamid: 2005).

Dalam konteks Aceh, ulama adalah sarjana Muslim alumnus lembaga pendidikan Islam tradisional non-formal yang disebut dengan dayah (pesantren). Ulama dan dayah merupakan dua dimensi yang saling melekat satu sama lain. Di lembaga dayah calon ulama dididik, dibentuk dan disiapkan melalui kajian disiplin ilmu bahasa dan keagamaan pada sejumlah referensi (kitab kuning) untuk menjadi ulama yang siap mengabdikan kepada masyarakat, negara dan bangsa.

## 2. Paham kebangsaan (nasionalisme)

Wawasan mengandung arti pandangan, penglihatan, tinjauan, atau tanggapan inderawi. Kata wawasan selain mewujudkan kegiatan untuk mengetahui isi, juga melukiskan cara pandang, cara lihat, cara tinjau atau cara tanggap inderawi. Wawasan kebangsaan adalah cara pandang suatu bangsa yang manifestasinya ditentukan oleh dialog dinamis dari bangsa tersebut dengan kesejahteraan, kondisi objektif geografis maupun kebudayaan serta ideaitas yang dijadikan aspirasi sebagai bangsa yang merdeka, bermartabat, berdaulat, dan karena itu memiliki identitas yang khas yang menjiwai bangsa tersebut dalam tindak kebijaksanaan (M Jamil: 1992). Dengan demikian, wawasan kebangsaan adalah penhayatan hidup warga negara sebagai penhayatan hidup, dan sebagai pengakuan ciri-ciri dan sikap perilaku dalam kehidupan berbangsa, bangsa Indonesia. Dengan menghayati jati diri kodrat bangsa sendiri maka dengan sendirinya akan lebih mudah menyusun kesatuan bangsa; kesatuan budaya, kesatuan ekonomi, dan kesatuan pertahanan keamanan, sebagai bentuk perwujudan dari eksistensi nasional.

Wawasan kebangsaan amat diperlukan oleh suatu bangsa dan negara yang merdeka dan berdaulat seperti Indonesia. Karena berakar pada wawasan kebangsaan inilah suatu bangsa akan mampu menempatkan diri sebagai bangsa dan negara yang dapat disejajarkan dengan bangsa-bangsa lain. Esensi wawasan kebangsaan adalah pembelajaran untuk menyadarkan warga negara terhadap pentingnya arti kehidupan bersama yang dilandasi oleh prinsip persamaan hak serta kewajiban di hadapan hukum dan pemerintahan. Selain itu wawasan kebangsaan juga sekaligus sebagai pembentuk tata pandang yang sehat dan wajar mengenai masa depan bangsa.

Lahirnya wawasan kebangsaan ini diaspirasi oleh rasa kebangsaan, yaitu kesadaran kolektif suatu bangsa sebagai hasil dialektika alamiah yang



berakar pada persamaan nasib dan hak serta kewajiban di hadapan hukum dan pemerintah. Kristalisasi wawasan kebangsaan inilah kelak melahirkan konsepsi wawasan kebangsaan yang merupakan pemikiran yang bersifat nasional di mana suatu bangsa memiliki cinta kehidupan dan tujuan nasional yang jelas. Melemahnya wawasan kebangsaan suatu bangsa dapat dipengaruhi atau disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain adalah tidak terdorongnya warga bangsa untuk menggunakan hak berpartisipasi dalam proses penyusunan kebijakan pembangunan, Lemahnya penegakan hukum dan penanganan hukum berlangsung secara tidak adil dan diskriminatif, kurang terbangunnya rasa kepercayaan antara pemerintah dan rakyat dalam penyelenggaraan pemerintahan dan penyampaian informasi secara tepat guna, kurangnya pemberian kesempatan yang sama bagi seluruh warga bangsa untuk meningkatkan kesejahteraan, kurangnya pemberian pelayanan untuk memenuhi kebutuhan publik, dan terjadinya demoralisasi aparaturnya pemerintah (Bustami: 2013).

Indonesia adalah negara yang didirikan di atas dasar falsafah bangsa Pancasila dan UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika dengan bentuk negara kesatuan. Indonesia adalah negara yang cukup majemuk dari aspek suku bangsa, budaya, etnis, bahasa daerah, ras dan keyakinan (agama), tradisi, dan filosofi lokal yang kaya dan unik. Pluralitas bangsa Indonesia pada satu sisi menjadi modal dan kekayaan yang berpotensi memajukan bangsa Indonesia. Tetapi bila tidak dikelola dengan baik, semua potensi ini akan membawa mudharat atau sumber pemicu konflik yang akan merongrong keutuhan negara. Wawasan kebangsaan dalam konteks keunikan Indonesia yang demikian rupa sangat diperlukan oleh segenap anak bangsa guna menumbuhkembangkan kecintaan kepada negara dan bangsa Indonesia. Kesadaran akan tanggungjawab warga negara terhadap keutuhan dan kedaulatan NKRI mutlak ditumbuhkan melalui lembaga pendidikan yang berkembang di segenap lapisan masyarakat Indonesia (Popong: 2015).

### 3. Paham Radikal (Radikalisme)

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, radikalisme diartikan sebagai "paham atau aliran yang menginginkan perubahan dengan cara keras atau drastis." Sementara Sartono Kartodirdjo mengartikan radikalisme sebagai "gerakan sosial yang menolak secara menyeluruh tertib sosial yang sedang berlangsung dan ditandai oleh kejengkelan moral yang kuat untuk menentang dan bermusuhan dengan kaum yang memiliki hak-hak istimewa dan yang berkuasa." Dengan demikian, radikalisme merupakan gejala umum yang bisa terjadi dalam suatu masyarakat dengan motif beragam, baik sosial, politik, budaya maupun agama, yang ditandai oleh tindakan-tindakan keras, ekstrim, dan anarkis sebagai wujud penolakan terhadap gejala yang dihadapi.

Selain istilah *radikal*, sebutan lain yang sering dipakai untuk melabeli gerakan yang cenderung anarkis ini adalah; *fundamentalis*, *ekstrim*, dan *militan*. Keempat istilah tersebut pada umumnya diarahkan kepada seseorang atau sekelompok orang dengan nada peyoratif, menghukum, menyudutkan, dan

merendahkan akibat perbuatannya yang radikal, eksklusif, tertutup, merasa benar sendiri, dan absolut dalam menghadapi masalah tertentu. Karena itu, apabila ada kelompok yang dicap *radikal*, *fundamentalis*, *ekstrim*, atau *militan*, maka masyarakat pada umumnya akan segera menjauhi atau mengucilkan. Atau, jika ditemukan kelompok masyarakat yang memperlihatkan pola tingkah laku atau pandangan yang ganjil dan aneh, yang kurang sesuai dengan perilaku masyarakat pada umumnya, maka kelompok tersebut akan segera dicap *radikal*, *fundamentalis*, *ekstrim*, atau *militan*.

Menurut Muchtar Buchori, ada dua hal mengapa gerakan-gerakan radikal seringkali mengalami ketegangan dengan lingkungan mereka; *pertama*, intoleransi mereka terhadap pandangan-pandangan, sikap, serta perilaku yang berlainan dengan selera mereka; *kedua*, kebiasaan mereka untuk membentuk bagian-bagian khusus dalam tubuh organisasi mereka, yang dalam perkembangan lebih lanjut menjadi alat gerakan yang bersifat paramiliter.

Apabila dihubungkan dengan gerakan keagamaan, radikalisme biasa muncul pada penganut agama apa saja dan di mana saja. Hal ini tidak berarti setiap agama mengajarkan kekerasan. Justru sebaliknya, setiap agama diyakini oleh pemeluknya mengajarkan kedamaian, toleransi, dan kasih sayang. Dalam Islam misalnya, dilarang keras untuk bersikap ekstrim (*ghulim*), menindas (*zālim*), sewenang-wenang dan melampaui batas. Sebaliknya Islam mengajak umatnya agar berlaku santun, toleransi, saling memaafkan, dan kasih sayang. Bahkan di antara agama-agama samawi, ajaran Islam merupakan jalan tengah (*wasat*) antara agama Yahudi dan agama Nasrani. Agama Yahudi yang dibawa Nabi Musa adalah agama hokum yang dalam praktiknya cenderung keras, kaku, dan serba haram, sehingga Allah hanya dipersepsi sebagai *hakim* yang sewaktu-waktu siap menghukum. Lalu datang Nabi Isa dengan membawa ajaran *teodisi* yang serba lembut dan serba kasih, yang dalam praktiknya terlalu banyak menekankan “maaf” sehingga menjadi terlalu permissif dan serba halal. Konsep moderasi Islam dapat dilihat dalam al-Qur’ān surat al-Shūrā ayat 40-41.

Dengan demikian, dalam melihat fenomena radikalisme agama harus dibedakan antara agama dan penganutnya. Agama, sebagaimana ungkapan Nurcholish Madjid, tetaplah sebagai sebuah ajaran moral yang mencintai nilai-nilai dasar kemanusiaan. Karena itu agama tidak bisa dituduh sebagai motivator penggerak perilaku menyimpang. Yang bisa dikenakan tuduhan teroris, radikal atau ekstrim adalah pemeluk agama itu sendiri. Dan itu bukan monopoli pemeluk agama tertentu. Gerakan-gerakan radikal dan ekstrim bisa terjadi pada pemeluk setiap agama yang ada.

Tidak ada ajaran agama apapun yang mengajarkan kekerasan, dan bahkan radikalisme sangat kontradiktif dengan semua agama. Mencari faktor di luar agama—seperti sosial, politik, ekonomi—sebagai pemicunya sangat mungkin, tapi berusaha mengelak untuk tidak mengaitkan radikalisme dengan agama—sebagaimana dipahami pemeluknya— bukan hal yang mudah, karena dalam realitas fenomena tersebut mudah dijumpai. Yang jelas, sebagaimana pendapat Mun’im A. Sirry, radikalisme agama tidak pernah terjadi di ruang hampa atau

dalam situasi vakum, selalu ada sebab dan sasaran. Dengan demikian, radikalisme agama seringkali muncul sebagai reaksi atas aksi sebelumnya yang dipandang merugikan agama dan penganutnya.

Paham radikal (radikalisme) yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah paham ekstrem, tegas, dan keras (non-moderasi) yang mengancam eksistensi dan stabilitas tatanan yang sudah eksis dan mapan sebelumnya. Paham radikal juga bisa dipahami sebagai paham yang melawan dan berseberangan secara kontras dan ingin berada di luar paham mainstream yang sudah ada. Biasanya, paham radikal adalah paham yang tidak populer (makruf) atau paham asing di luar pemahaman umum yang telah berlangsung sebelumnya. Paham radikal lazimnya diekspresikan dengan cara-cara yang keras dan kasar dan tidak jarang sengaja tidak mengindahkan etika. Paham radikal adalah paham yang memilih langkah garis keras sebagai metode gerakan dan perjuangannya. Pemaksaan dan tuduhan kesalahan terhadap siapa saja yang berada di luar barisan dengan mereka merupakan jalan pintas yang sering ditempuh oleh penganut paham radikal.

Secara umum paham radikal dapat dipicu oleh tiga latar belakang, yaitu paham radikal yang dilandasi oleh unsur keagamaan, sosial-budaya, ekonomi-politik. Seperti radikalisme Islam (Islam fundamental), radikalisme kaum sosialis (gerakan buruh), radikalisme kaum homo (budaya) yang memaksakan negara untuk mengakui perkawinan sejenis, dan radikalisme dalam bentuk pemberontakan politik suatu kelompok warga negara terhadap pemerintahan yang sah, seperti gerakan sparatisme. Radikalisme yang dimaksudkan dalam penelitian ini lebih dimaksudkan pada paham radikalisme politik. Dimana tesis penelitian ini adalah nasionalisme ulama dayah salafiyah mampu meredam berkembangnya paham radikal santri melalui internalisasi wawasan kebangsaan di lembaga pendidikan Islam tradisional seumpama dayah.

Salah satu bentuk konkrit radikalisme adalah terorisme dalam ragam bentuknya. Dalam masyarakat Indonesia yang majemuk, masalah terorisme di Indonesia menjadi problem sosial yang membutuhkan perhatian tersendiri dari semua elemen bangsa. (Walter: 2003). Terorisme merupakan masalah yang kompleks, penyebabnya beragam dan orang-orang yang terlibat di dalamnya lebih beragam lagi. Semua ini tidak luput dengan faktor dan motivasi tiap tindakan individu atau kelompok teroris dan harus memperhitungkan keberagaman yang bergitu banyak ini.

Adapun faktor yang mendorong terbentuknya terorisme adalah ekonomi, social, dan ideologi. Faktor ini dapat menjelaskan perilaku kelompok besarnya, tetapi seringkali tidak dapat menjelaskan tindakan yang dilakukan oleh beberapa gelintir orang saja. Penampakan lainnya ditandai olehal. meningkatnya fanatisme meskipun bukan merupakan hal.al baru bagi para pemerhal.ati terorisme, tetapi semakin penting dalam tahal.un-tahal.un terakhal.ir ini dibandingkan terhal.adap hal.al yang lain.

Terdapat dua sebab utama dan satu sebab tambahan fenomena terorisme, yakni doktriner, sosial dan politik. Pertama mengacu kepada adanya

bentuk-bentuk keberagaman tertentu yang non-kompromis dan cenderung kepada kekerasan sebagai penyelesaian masalah. Kedua menjelaskan bahwa pola keberagaman tersebut pada gilirannya seringkali merupakan produk dari faktor social yang ada terutama berbagai bentuk penderitaan yang terjadi di dunia Islam. Ketiga, bahwa hubungan kausal antara teror dan doktrin radikal serta doktrin tersebut dengan penderitaan sosial tidak selalu berlangsung secara alami, melainkan kadangkala juga “direkayasa” oleh pihak tertentu untuk kepentingan sepihak. Faham politik kenegaraan yang menghendaki adanya perubahan dan perombakan besar sebagai jalan untuk mencapai taraf kemajuan. Setiap bentuk teror amat berlawanan dengan ajaran agama apapun. Karena semua agama menekankan arti penting persaudaraan, perdamaian, dan tanggung jawab bersama untuk memelihara dan menjaga kehidupan. Tindakan teror yang dilakukan oleh seseorang yang beragama Islam tidak dengan sendirinya berkaitan dengan agama Islam. Karena itu terorisme yang dilakukan seseorang atau sekelompok orang tidak bisa dialamatkan pada kesalahan agama yang dipeluknya, apa pun agama orang itu, baik Islam, Kristen, Yahudi, Hindu, Budha, Sinto dan yang lainnya.

Dengan demikian ada dua pekerjaan besar yang bisa dilakukan untuk menangkal paham tersebut supaya tidak tumbuh membesar. Pertama, aksi-aksi penawar radikalisme perlu digiatkan. Kampanye tentang bahaya radikalisme, seperti halnya gerakan anti narkoba bisa dilakukan. Sistem kelompok keluarga sangat berperan besar dalam mempertebal toleransi dan bersedia menerima perbedaan agar ideologi tidak ditafsirkan secara sempit dan akhirnya berakibat deskrutif. Pekerjaan besar kedua adalah harus dilakukan pemerintah yakni merumuskan rehabilitasi yang tepat bagi para terpidana terorisme. Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) yang akan dibentuk pemerintah semestinya berperan besar dalam proses pelumpuhan radikalisme ini. Badan ini bisa bekerja sama dengan Departemen Tenaga Kerja, Departemen Sosial, juga tidak ketinggalan Psikolog untuk melakukannya, dan melibatkan semua warga negara yang memiliki paham kebangsaan yang kental untuk membantu sebuah upaya deradikalisasi. Gerakan radikal tidak mungkin dibunuh sama sekali, terutama di negeri yang penuh dengan celah hukum seperti Indonesia.

Radikalisme dalam konteks kebangsaan dapat dimaknai dengan potensi ancaman yang memungkinkan terjadinya disintegrasi bangsa. Dimana ancaman disintegrasi bangsa merupakan suatu fenomena yang terjadi di berbagai belahan bumi, terutama terjadi di negara-negara yang lahir dan merdeka setelah perang dunia II. Kondisi ini diperbruk lagi dengan politik “Balkanisasi” diantara negara-negara besar dunia. Politik Balkanisasi adalah. pengotak-ngotakan baru atas daerah. yang bersengketa sebagai kompromi jalan keluar. Politik ini menjadi katalisator bagi disintegrasi suatu bangsa dan negara yang sedang bersengketa. Indonesia merupakan salah satu negara yang berpotensi terjadinya ancaman disintegrasi bangsa. Potensi ini dipicu oleh beberapa faktor seperti munculnya daerah yang ingin memisahkan diri, superioritas dan politik kepentingan kelompok/golongan yang semakin meningkat, menguatnya

semangat primordialisme, memudarnya asas kesatuan wilayah nusantara sehingga terjadi pengusiran dan penjarahan milik warga lain, penggunaan kekerasan dan pemaksaan atas dasar terhadap kelompok minoritas, meniru budaya asing dan meninggalkan budaya sendiri, luntarnya budaya menghormati simbol-simbol kenegaraan, dan tingginya disparitas sosial, ekonomi dan politik antar daerah (Bustami: 2013).

Untuk menghindari terjadinya ancaman terhadap disintegrasi bangsa dapat diupayakan melalui pembentukan karakter masyarakat yang berwawasan kebangsaan. Diantara ciri masyarakat yang berkarakter kebangsaan itu antara lain adalah masyarakat yang memili rasa hormat dan bertanggungjawab, masyarakat yang bersikap kritis terhadap persoalan bangsa, masyarakat yang selalu membudayakan dialog, masyarakat yang terbuka terhadap semua hal positif, masyarakat yang berfikir objektif-rasional, masyarakat yang mampu menegakkan keadilan, dan masyarakat yang berperilaku jujur. Nilai karakter pembentuk masyarakat berwawasan kebangsaan ini bersumber dari beberapa unsur, antara lain ajaran agama, budaya, bahasa, dan dinamika sosial. Sementara itu tolak ukur suatu masyarakat telah memiliki wawasan kebangsaan antara lain adalah adanya keputusan warga negara bersatu sebagai bangsa, adanya perasaan senasib dan sepenanggungan, adanya kepentingan bersama dan kepentingan dari unsur-unsur pembentuk bangsa, kesadaran mendahulukan kepentingan yang lebih besar dari pada kepentingan pribadi atau kelompok, adanya tekad untuk mempertahankan rasa dan semangat kebangsaan, dan adanya kemampuan bangsa untuk secara terus-menerus memenuhi unsur-unsur pembentuknya.

Lenyapnya wawasan kebangsaan pada warga negara dapat ditandai dengan hilangnya kepercayaan rakyat kepada kebijakan pemerintah, hilangnya rasa kebangsaan dari segenap lapisan warga negara, dan munculnya sikap pengingkaran terhadap sejarah bangsa. Penyakit kronis kebangsaan ini dapat dikuatkan dengan menguatkan fungsi instruksionalisasi, fungsi ekonomi, dan fungsi kulturasi. Karena itu wawasan kebangsaan harus dibangun, dijaga dan dipelihara dengan menciptakan kebebasan dari diskriminasi ras, etnis dan agama, kebebasan dari kekurangan untuk dapat menikmati kehidupan yang layak, kebebasan untuk mengembangkan potensi individu dan masyarakat, kebebasan dari ketidakadilan dan penyimpangan hukum, kebebasan berfikir, berkreasikan dan berpartisipasi dalam pembuatan keputusan serta kebebasan berorganisasi, dan yang terakhir kebebasan untuk mendapatkan pekerjaan yang layak tanpa eksploitasi.

Untuk mewujudkan sejumlah kebebasan di atas, maka diperlukan kebijakan khusus demi terpeliharanya kesadaran wawasan kebangsaan bagi setiap warga negara. Diantara kebijakan dimaksud adalah memantapkan wawasan dan kesadaran kebangsaan yang menopang kokohnya integrasi nasional dan ketahanan bangsa dalam rangka mempertahankan tegaknya NKRI, mendewasakan sikap dan perilaku demokrasi masyarakat yang dilandasi oleh semakin mantapnya pemahaman dan pengamalan etika dan moral Pancasila,

memantapkan pemahaman pembauran bangsa di segala aspek kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, meningkatkan kewaspadaan nasional terhadap berbagai ancaman, gangguan, hambatan, dan tantangan bagi kokohnya integrasi bangsa, dan meningkatkan kerukunan umat beragama dan antar umat beragama dalam tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara yang berkeadilan (Bustami: 2013).

### **C. Nasionalisme Ulama Aceh**

Ulama Aceh secara garis besar terbagi dua; (1) ulama tradisional atau yang disebut *salafiyah* dan (2) ulama modernis-akademis-birokratis. Ulama tradisional terbagi lagi kepada dua kategori, yaitu (1) ulama tradisional besar (karismatik dan berpengaruh luas) dan (2) ulama tradisional kecil (lokal dan kurang berpengaruh). Dalam penelitian ini, kategori ulama yang dijadikan sebagai nara sumber utama (data primer) adalah ulama tradisional besar dan kharismatik. Basis semua kategori ulama di sini adalah lembaga pendidikan tradisional keagamaan yang disebut dengan dayah (pesantren). Paling tidak mereka sebelumnya adalah alumnus dayah tradisional terkenal, kendati kemudian ada di antara mereka yang mendirikan dayah yang baru. Diantara mereka kemudian berkiprah di dunia pendidikan umum (sekolah hingga PTU). Ada juga yang masih dalam wilayah pendidikan agama tetapi bukan pada dayah, namun pada madrasah atau perguruan tinggi Islam. Serta ada juga yang bergerak di luar dunia pendidikan, melainkan di ranah birokrasi pemerintahan, politik, ekonomi dan sosial.

Ulama tradisional atau salafiyah maksudnya adalah ulama alumnus dayah tradisional dan konsisten dengan segala tradisi konvensional ala pendidikan dayah yang belum tersentuh modernisasi pendidikan formal. Sementara itu, ulama jenis yang kedua adalah ulama alumnus dayah tradisional, atau alumnus dayah modern (terpadu) atau alumnus Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) baik dalam negeri maupun luar negeri dimana pikiran dan sikapnya telah bersentuhan dengan modernisasi pendidikan. Ulama jenis yang kedua ini secara sosia-kultural tidak diakui keulamaannya kendati secara keilmuannya sudah mencapai taraf keahlian (professional). Bahkan mereka notabene sebelumnya alumnus dayah, tetapi karena kemudian melanjutkan studi di lembaga pendidikan formal seperti perguruan tinggi berakibat pada tidak adanya pengakuan dari masyarakat luas, konon lagi dari ulama dayah.

Dalam perkembangan perpolitikan di Aceh, khususnya dilihat dari konteks perdamaian Aceh pasca kesepakatan damai GAM-RI, perkembangan sikap keulamaan dibagi ke dalam dua fase; (1) Pra-perjanjian damai GAM-RI (MoU Helsinki 15 Agustus 2015) dan (2) Pasca-perjanjian damai GAM-RI (MoU Helsinki). Saat Pra-perjanjian damai GAM-RI (MoU Helsinki); ulama tradisional besar (kharismatik) secara hakiki (hanya di dalam hatinya) mendukung pemerintahan yang sah (NKRI) dan tidak menyetujui gerakan bersenjata GAM. Kala konflik memuncak, posisi ulama terjepit di antara dua pihak (GAM-TNI/Polri). GAM pernah mencoba menjadikan ulama sebagai

rekomendasi perjuangannya kepada masyarakat, tetapi ulama tradisional besar menolak hal itu, kendati di dalam hati. Keberpihakan ulama tradisional besar kepada GAM hanya di permukaan saja. Ulama tradisional ini semata-mata bertujuan untuk melindungi masyarakat baik dari benturan dengan GAM maupun TNI/Polri. Sebenarnya para ulama besar ini memiliki pandangan tersendiri yang lebih mengakar dan independen sehingga tidak bisa dipengaruhi oleh pihak manapun yang bertikai saat itu. Sementara ulama tradisional kecil cenderung berpihak kepada GAM secara opportunistis, emosional dan demi kepentingan pribadi. Mereka dimanfaatkan oleh GAM untuk mempengaruhi masyarakat. Sementara ulama modernis tetap menghormati pemerintah RI kendati secara kurang terbuka disebabkan alasan keamanan dan keselamatan.

Namun pasca perjanjian damai; GAM mengakui NKRI dan meninggalkan perjuangan bersenjata dan kembali pada perjuangan birokratik. Kombatan GAM mulai terlibat secara langsung dalam pemerintahan daerah serta ikut serta dalam sektor pembangunan, maka ulama besar dan kecil tradisional serta ulama modernis mencair bersama untuk menggerakkan pembangunan dan mendukung realisasi perdamaian dengan menerima kehadiran mantan kombatan GAM berada dalam pemerintahan daerah, ulama melebur dalam garis kinerja pemerintah Aceh di bawah kepemimpinan mantan petinggi GAM.

Secara sosiologis, ulama di Indonesia pada umumnya adalah ulama yang bernaung di bawah payung NU. NU sendiri adalah organisasi keulamaan yang berhaluan nasionalis, pro pemerintah dan mendukung kebijakan pembangunan nasional. Demikian juga halnya dengan ulama dayah (pesantren) tradisional di Aceh, ulama dayah salafiyah di Aceh dengan sendirinya merupakan ulama yang berada pada shaf terdepan dan menjadi mitra pemerintah baik daerah maupun pusat. Di Aceh pada umumnya ulama dayah tradisional secara organisatoris turut bergabung di bawah organisasi keulamaan tertua di Indonesia ini, yaitu Nahdhatul Ulama (NU). Di samping juga ada sebagian mereka yang berada di barisan organisasi Muhammadiyah, dan beberapa jenis sub-organisasi keulamaan lainnya seperti Inshafuddin, Perti, al-washliyah, dan lain sebagainya.

Uniknya, posisi ulama ada di mana saja, tidak cuma bertahan di dayah, justru sebagian mereka menyebar di bawah Kementerian Agama mulai dari tingkat pusat hingga kecamatan, partai politik berhaluan Islam, dan ormas Islam lainnya. Mereka mengintegrasikan paham kebangsaan dan kenegaraan yang diyakininya itu kepada generasi muda Islam (santri) dimanapun mereka berada melalui jalur-jalur yang memungkinkan dan berpeluang dilakukan. Dedikasi ulama kepada negara dan bangsa cukup tinggi, tidak perlu diragukan lagi, dan bahkan mereka menunaikannya tanpa pamrih. Ulama diakui keberadaannya di seluruh sudut bumi pertiwi ini, mereka beramal untuk umat (masyarakat luas), mengajak umat untuk melakukan yang terbaik kepada bangsa ini sesuai dengan kapasitas dan kondisi masing-masing. Jika demikian kenyataannya, masih patut dan wajarkah bila negara masih menyimpan curiga kepada ulama dengan menuduh lembaga pengabdianya (dayah atau pesantren) sebagai basis

pelembagaan terorisme di Indonesia dan ulamanya sebagai penyebar paham radikal tersebut? Bila masih ada, maka sungguh terlalu!

Berdasarkan data yang diperoleh dari penelitian lapangan dapat dinyatakan bahwa tidak ditemukan adanya indikasi terhadap potensi perkembangan paham radikal di kalangan santri dayah salafiyah (tradisional) dimana penelitian ini dilakukan. Ide atau gagasan pemikiran santri yang mencoba merongrong dan mengancam kedaulatan, ideologi dan keutuhan negara sama sekali tidak ditemukan pada pemikiran santri. Sebab biasanya pemahaman suatu paham pada seorang anak tidak terjadi dengan sendirinya tanpa dipengaruhi oleh pihak lain, seperti bacaan, guru, teman sepeergaulan, orang tua atau orang dewasa lainnya serta masyarakat di sekitar. Demikian juga halnya dengan perkembangan paham radikal pada santri, seandainya ada maka paham itu diperoleh santri secara langsung ataupun tidak melalui suatu jaringan atau pintu akses baik di dalam maupun dari luar dayah. Jika melalui guru (pendidik) atau ulama di lingkungan dayah, lazimnya melalui proses pembelajaran baik yang kurikuler maupun ekstra kurikuler serta melalui budaya sekolah yang telah direkayasa. Sedangkan melalui referensi bacaan berupa kitab-kitab yang digunakan merupakan karya ulama mazhab syafi'iyah. Kitab-kitab tersebut ditulis oleh ulama-ulama abad pertengahan yang memiliki hubungan akomodatif dengan penguasa (khalifah). Sehingga pemikiran dan gagasan yang tertuang dalam karya-karya mereka dinilai cukup referentatif dan akomodatif terhadap negara. Bahkan para ulama imam mazhab tersebut dikenal cukup toleran terhadap perbedaan pendapat baik dalam bidang keagamaan, sosial, budaya, dan bahkan politik. Perbedaan pemikiran dan pandangan di kalangan para fuqaha tidak dengan sendirinya menyebabkan pertentangan yang tajam diantara mereka. Perbedaan sudut pandang ulama fuqaha cenderung diungkapkan dalam bahasa yang bersahaja untuk menjaga ukhuwah diantara mereka. Keteladanan semacam ini secara tidak langsung memberikan contoh yang baik kepada umat Islam pada umumnya, dan santri dayah khususnya untuk bersikap dan berakhlak santun, saling menghargai, lapang dada, terbuka dan menerima perbedaan pendapat. Sikap-sikap inilah yang menuntun pandangan santri sehingga benih-benih pemikiran yang ekstrim tidak muncul ke permukaan.

Padahal jika dicermati dari latar belakang keluarga santri itu sendiri, justru mereka berangkat dari pelbagai latar belakang keluarga dan profesi orang tua yang cukup variatif. Santri dayah tradisional di Aceh pada umumnya berangkat dari keluarga miskin dan menengah dengan profesi utama orang tua rata-rata sebagai petani, nelayan, pedagang kecil, makelar, PNS/ TNI/Polri berpangkat rendah hingga sedang, buruh kasar, tukang becak, tukang ojek, dan profesi lain yang berpenghasilan rendah sampai menengah. Bahkan dari segi ideologis, ada sejumlah santri dimana orang tuanya mantan kombatan GAM yang dahulunya gencar mengusung gerakan separatis terhadap kedaulatan NKRI. Namun *background* keluarga yang semacam ini tidak dengan sendirinya mempengaruhi pola pikir dan pemahaman ideologis santri yang kontras dengan ideologi yang dibenarkan negara. Kendati ada sebagian santri dimana orang tua mereka



anggota separatis GAM yang terbunuh oleh TNI/Polri pada masa konflik, namun mereka tidak menyimpan dendam terhadap pemerintah dan negara. Dengan kata lain, tidak seluruhnya benar jika santri yang berasal dari keluarga GAM akan mewarisi paham radikal atau menjadi generasi penerus GAM. Justru sesampainya mereka di dayah, tugas atau pekerjaan rumah pertama yang dilakukan oleh ulama dayah adalah menetralsir niat, pemahaman, sikap dan pandangan hidup santri terhadap realitas kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Mungkin ini juga sebabnya santri dayah di Aceh bersih dari pengaruh dunia di luar dayah yang hegemonik, dinamis dan sesekaali penuh pertentangan. Semenantara di lingkungan internal dayah realitas kehidupan yang dibentuk adalah fokus pada jihad intelektual keagamaan. Dimana visi santri adalah menjadi insan pembelajar untuk mempersiapkan diri untuk masa depan umat Islam yang penuh rintangan, tantangan dan peluang. Intensitas kegiatan pembelajaran dan aktivitas ritual keagamaan santri selama belajar di dayah nampaknya juga ikut mempengaruhi arah pemikiran santri. Yaitu santri yang berpengetahuan luas dan dalam, beramal shalih dan berakhlak mulia. Kepadatan jadwal kegiatan rutin yang ditetapkan di dayah mengkondisikan santri untuk memilih dan menentukan prioritas harinya. Konon lagi membangun kerangka pemikiran ekstrim dan mengorganisir gerakannya. Hal ini akan sulit terjadi apalagi ulama senior sebagai pembimbing santri di dayah selalu mengawasi dan mengkoordinasikan aktivitas santri secara berkala. Gerak-gerik dan pergaulan antar sesama santri secara implisit dengan mudah terpantau oleh ulama pembimbing di dayah. Intensitas dan frekuensi interaksi antara ulama dan santri yang demikian dekat cukup mendukung meredamnya paham yang dicurigai berkembang di dayah.

Terlepas dari semua itu, tokoh kunci yang cukup berperan dalam menentukan pandangan, pemahaman dan pola pikir santri terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara ini adalah berpulang kepada ulama sebagai pendidik, pengajar dan pembimbing langsung santri di dayah. Corak dan arah pemikiran ulama cukup mempengaruhi cara berfikir, bersikap dan bertindak santri di dayah itu. Konon lagi pola hubungan yang terbangun di lingkungan dayah adalah pola kharismatik, kultusisasi, atau semi-diktator dengan patron top-down. Di mana ulama berada pada hirarkhi paling tinggi sementara santri berada pada front paling bawah, maka segala proyeksi dengan mudah dapat diinternalisasikan kepada santri. Karena itu pada umumnya pola pikir santri suatu dayah dapat ditelusuri benang merahnya pada pemikiran yang dianut oleh ulama yang memimpin dayah tersebut. Sebab, proses internalisasi nilai, sikap, pemikiran dan tindakan dinilai cukup efektif berlangsung di dayah. Kebersamaan antara santri dan ulama cukup memungkinkan berlangsung di dayah dengan sistem pendidikan berasrama (mondok). Kebersamaan ini lama-kelamaan membentuk sikap santri kepada ulama pembimbingnya layaknya orang tua sendiri.

#### **D. Penutup**

Pola pikir santri dayah tradisional di Aceh semakin terbuka, plural, moderat, toleran sejuk dan damai. Realitas ini tidak terlepas dari semakin terbukanya interaksi, komunikasi dan kontak antara ulama dayah dengan dunia di luar dayah yang jauh semakin berubah. Perubahan ini mendorong semua elemen di lembaga pendidikan dayah untuk melihat semua persoalan dengan sikap terbuka dan pikiran yang lapang. Pola pikir santri dayah yang semakin mengembirakan ini tidak terlepas juga dari in-put santri dayah yang semakin cerdas dan terdidik, apakah melalui jenjang pendidikan sebelumnya maupun dari lingkungan keluarga dan masyarakat yang semakin menuju pada kehidupan yang lebih toleran dan plural. Tetapi factor yang paling urgen adalah dorongan yang semakin kuat dari ulama di lingkungan dayah itu sendiri tempat dimana santri dibina, dididik dan digembleng pemikirannya. Dalam perkembangan yang seperti ini, maka benih atau potensi paham radikal sulit tumbuh dan berkembang di kalangan santri dayah tradisional di Aceh.

Regenerasi dan kaderisasi ulama di dayah tradisional yang berlangsung selama ini juga ikut mempengaruhi keterbukaan berpikir santri. Di mana dalam perkembangannya sekarang ini, sebagian besar dayah tradisional di Aceh mengalami peremajaan kepemimpinan dan kepengurusan lembaga dayah. Dewasa ini dayah tradisional di Aceh sudah mulai dipimpin oleh ulama-ulama muda yang memiliki wawasan dan pergaulan yang semakin luas dan dinamis. Para ulama muda ini sebagiannya adalah jebolan pendidikan dayah plus pendidikan formal bahkan tamatan perguruan tinggi. Menariknya lagi adalah ada diantara mereka yang berkiprah di sejumlah organisasi sosial keumatan dan kemasyarakatan, dan bahkan di ranah politik, seperti terlibat dalam kepengurusan partai politik hingga terpilih sebagai anggota parlemen di daerah. Kiprah ulama muda semacam ini ternyata menambah spirit tersendiri bagi santri dayah yang dipimpinnya. Sehingga kecurigaan dan pertentangan pemikiran yang pernah berkembang di kalangan santri dayah tradisional di Aceh terhadap perkembangan di luar dayah sudah semakin hilang.

Nasionalisme ulama dayah tradisional di Aceh dewasa ini semakin menguat seiring dengan perjalanan dan pengalaman masyarakat Indonesia menghadapi tantangan nasional, regional dan internasional. Konon lagi, dalam lingkup kehidupan berbangsa akhir-akhir ini semua komponen anak bangsa terlibat langsung dalam derap langkah pembangunan negeri ini. Sehingga tidak ada satu orang anak negeripun yang merasa diabaikan andil dan kontribusinya kepada bangsa ini. Ulama justru berada pada shaf yang paling terdepan untuk menjaga dan mengawal harmonisasi sosial dalam masyarakat. Ulama menjaga bangsa ini dengan keberadaannya yang semakin strategis dalam lingkup sosialnya guna mengawal moral-spiritual anak bangsa sehingga tidak menjadi beban pemerintah dan negara. Tidak bisa dipungkiri bahwa sikap, pemikiran dan tindakan negarawan ulama merupakan kataisator paling mujarrab dalam mengayomi masyarakat Indonesia yang berbudaya dan religious ini menjadi warga negara yang menjunjung tinggi harkat dan martabat bangsa Indonesia.

Kontribusi kebangsaan ulama dayah tradisional di Aceh sangat jelas terlihat pada saat konflik politik di Aceh berkecamuk. Ulama dayah tidak saja berada pada posisi yang cukup terjepit antara kepentingan bangsa yang lebih besar (stabilitas politik) melainkan juga harus mempertimbangkan desakan dari GAM yang sangat membutuhkan legitimasi ulama guna menjustifikasi jalan perjuangan mereka. Independensi merupakan jalan tengah yang harus ditempuh oleh ulama saat itu guna menyelamatkan masyarakat lapis bawah yang tidak jarang menjadi korban konflik politik tersebut. Kala itu ulama telah berpikir keras bagaimana memposisikan eksistensinya di tengah-tengah kepentingan yang bertolak belakang. Kesigapan ulama dayah akhirnya dibuktikan dengan keberhasilan ulama menjadi mediator di lapangan untuk mendamaikan dua pihak yang bertikai ini. Saat itu ulama menjadi rebutan antara pemerintah pusat dan kelompok perlawanan di Aceh. Berkat ketulusan dan keikhlasan dan jiwa kebangsaan ulama inilah akhirnya perdamaian di Aceh disepakati. Dan penanganan rekonsiliasi dan resolusi konflik menuju perdamaian abadi di Aceh pasca konflik politik GAM-RI yang berkepanjangan hingga sekarang telah dinikmati secara bersama.

### **Daftar Pustaka**

Buku:

- Abdullah Haedari, dan Amin Hanif, (ed.) (2004), *Masa Depan Pesantren Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global*, Jakarta: IRD Press.
- (2006), *Transformasi Pesantren: Pengembangan Aspek Pendidikan, Keagamaan dan Sosial*, Jakarta: LeKDiS & Media Nusantara.
- Ali Hasjmy (1997), *Ulama Aceh; Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamadun Bangsa*, Jakarta: Bulang Bintang.
- Baihaqi AK (1983), "Ulama dan Madrasah Aceh", dalam *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali.
- Dhamakhsyari Dhafir (1985), *Tradisi Pesantren di Indonesia*, Bandung, Erlangga.
- Endang Turmudi dan Riza Sihbudi (ed) (2005), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press.
- George Makdisi (1981), *The Rise of College: Institute of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hasbullah (1992), *Budaya Pesantren di Indonesia*. Jakarta: Renika.
- Hasbi Indra (2003), *Pesantren dan Transformasi Sosial: Studi atas Pemikiran KH. Abdullah Syafi'ie dalam Bidang Pendidikan*, Jakarta: Padamadani.
- Ibrahim Bardan (2008), *Resolusi Konflik Dalam Islam, Kajian Normatif Historis Perspektif Ulama Dayah di Aceh*, Banda Aceh: Aceh Institute.
- Ismuha (1983), "Ulama Aceh Dalam Perspektif Sejarah" dalam *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali.
- Jamal D Rahman (1993), "Distorsi Khazanah Kultural Pesantren", dalam A. Naufal Ramzy (ed), *Islam dan Transformasi Sosial Budaya*, Jakarta: Deviri Ganan.

- James T. Siegel (1969), *The Rope of God*, London: University of California Press
- Luthfi Auny, dkk., (ed.) (2004) *Eksiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press.
- M. Hasbi Amiruddin (1994), *The Response of the Ulama Dayah To The Modernization of Islamic Law In Aceh*. Tesis Master Mc.Gill. Kanada.
- (2003), *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, Lhokseumawe: Nadia Foundation.
- M. Imdadun Rahmat (n.y), *Arus Baru Islam Radikal; Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Erlangga.
- Mastuhu (1994), *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS, 1994.
- Muslim Zainuddin, dkk (2006), *Agama dan Perubahan Sosial Dalam Era Reformasi di Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press.
- Muhtarom (2005). *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi: Resistansi Tradisional Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Razali Abdullah (2005), *Ulama Aceh Penasehat Sultan*, Lhoeksemawe: Taman Seni Budaya Meuligo Pase.
- Sri Suyanta (2004), "Peran Ulama Aceh di Era Reformasi", *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.
- Teuku Ibrahim Alfian (1975), *The Ulama in Acehnese Society: A Preliminary Observation*, Banda Aceh: Pusat Latihan Ilmu Sosial Aceh.
- Jurnal:
- Azyumardi Azra (1990). "Ulama, Politik dan Modernisasi?", 'Ulumul Qur'an. Vol. II. Jakarta: Paramadina.
- Majalah:
- Mastuhu (1993, Maret), *Kegelisaban Pesantren Dalam Era Globalisasi*. Majalah Warta, edisi I. Jakarta: Kemenag RI, hal. 15-28.
- Yusny Saby (1998, Juni), "Pesantren Unggul dan Calon Ulama: Tantangan Dalam Menghadapi Era Globalisasi?" Sinar Darussalam, No. 222, Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry dan Unsyiah, hal. 31-39.
- Penelitian:
- A Halim Tosa (1989), *Dayah dan Pembaharuan Hukum Islam di Aceh*, Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat IAIN Ar-Raniry.
- Yusny Saby (1995), "Islam and Social Change: The Role of 'Ulama' in Achenese Society", Amerika: Temple University.
- Paper:
- Ismail Yacob (2004), "Kontribusi Dayah Dalam Pembinaan Sosial, Budaya dan Ekonomi Terhadap Perwujudan Masyarakat yang Adil dan Bermartabat", Makalah, disampaikan pada muktamar IV Persatuan Dayah Inshafuddin, 15-18 Maret 2004 di Banda Aceh.

## **ISLAM RADIKAL DAN STRATEGI DERADIKALISASI Rekonstruksi Pemikiran Abdurrahman Wahid**

Ngainun Naim

IAIN Tulungagung, Jl. Mayor Sujadi Timur 46 Tulungagung

*Naimmas22@gmail.com*

**Abstrak:** *Tulisan ini membahas tentang Islam radikal dan strategi deradikalisasi yang direkonstruksi dari pemikiran Abdurrahman Wahid. Islam radikal yang semakin berkembang pesat semenjak jatuhnya Orde Baru memunculkan kegelisahan masyarakat secara luas. Muncul berbagai upaya untuk membendung arus Islam radikal, salah satunya melalui strategi deradikalisasi. Data yang disajikan dalam tulisan ini berasal dari pemikiran Abdurrahman Wahid yang terserak di berbagai buku, majalah, dan internet. Kumpulan pemikiran tersebut kemudian dianalisis untuk menemukan pandangan Abdurrahman Wahid tentang Islam radikal dan strategi deradikalisasi. Abdurrahman Wahid berpandangan bahwa Islam radikal itu telah merusak Islam. Adapun strategi deradikalisasi ditawarkan melalui: pribumisasi Islam, peran pesantren, memelihara tradisi dan membangun interaksi, serta melalui jalur spiritualitas Islam.*

**Kata Kunci:** Abdurrahman Wahid, Pemikiran, Islam Radikal, Strategi Deradikalisasi.

### **Pendahuluan**

Islam Indonesia memiliki karakteristik unik dan khas. Karakteristik ini menjadi pembeda dengan Islam di berbagai belahan dunia yang lainnya. Interaksi dan dialektika dengan berbagai faktor yang berlangsung secara intensif menjadikan Islam Indonesia senantiasa tumbuh dan berkembang. Selalu saja terdapat aspek unik yang menjadi pembeda antara Islam Indonesia dengan Islam dari berbagai belahan dunia yang lainnya.

Salah satu bentuk Islam yang eksistensinya menguat setelah jatuhnya era Orde Baru adalah Islam radikal. Sesungguhnya kelompok ini sudah ada jauh sebelumnya, tetapi menemukan momentum untuk mengekspresikan dan mengembangkan diri di era reformasi. Orde Baru yang sangat ketat mengawasi eksistensi kelompok radikal menjadikan kelompok semacam ini tiarap dan menjalankan aktivitasnya "di bawah tanah".

Ketika ruang ekspresi terbuka lebar di era reformasi, kelompok Islam radikal segera memanfaatkannya sebaik mungkin. Padahal, keberadaan Islam radikal sesungguhnya tidak menguntungkan karena ketika kelompok ini tumbuh

dan berkembang, aksi-aksi mereka sesungguhnya menghambat pembangunan (Ariel Heryanto: 2008, 9). Meskipun wacana publik hingar bingar dengan pemberitaan tentang Islam radikal, eksistensinya sesungguhnya hanya dalam skala kecil.

Islam radikal memiliki karakter eksklusif. Mereka menutup diri terhadap sesuatu yang berasal dari luar kelompok mereka. Kebenaran hanya berasal dari kelompok mereka. Mereka yang berbeda dinilai sebagai kelompok yang 'salah'. Selain itu, Islam radikal juga mengabsahkan penggunaan jalan kekerasan. Implikasinya, kelompok Islam radikal memunculkan keresahan dalam skala luas. Apalagi eksistensi kelompok ini terus berkembang dari waktu ke waktu.

Fenomena tumbuh dan berkembangnya gerakan Islam radikal sebenarnya sudah lama diprediksi oleh banyak ahli. Pengamat politik dari Amerika Serikat, R. William Liddle pernah menulis bahwa keterbukaan politik yang muncul pada era reformasi merupakan bentuk kemajuan demokrasi. Namun demikian, keterbukaan ini membuka peluang besar munculnya apa yang disebut sebagai Islam skripturalis. Kelompok ini tidak berorientasi pada gerakan intelektual. Orientasi mereka lebih pada bagaimana menerapkan ajaran Islam yang sudah termaktub dalam Al-Qur'an dan Hadis. Titik orientasinya adalah syariat (R. William Liddle, dalam Mark R. Woodward (ed.): 1999, 289).

Pernyataan R. William Liddle selaras dengan realitas yang ada di mana kelompok Islam radikal kian tumbuh dan berkembang. Kelompok ini juga semakin banyak dengan berbagai macam variasi, orientasi, titik pijak, dan tujuan politik. Antar kelompok bahkan bisa saling berebut peran. Walaupun memiliki tingkat keragaman yang tinggi, namun ada beberapa karakteristik yang menjadi identitas pemersatu. *Pertama*, radikalisasi tidak muncul begitu saja. Ia merupakan sebuah ikhtiar dalam memberikan respons terhadap dinamika kehidupan yang ada. Karakter responsnya bukan dalam bentuk dialog, tetapi lebih berupa penolakan atau perlawanan. *Kedua*, radikalisasi tersebut tidak berhenti hanya sebatas sebagai penolakan semata, melainkan juga menawarkan bentuk tatanan alternatif yang dianggap lebih baik. *Ketiga*, kaum radikalis meyakini bahwa ideologi dan paham kebenaran mereka adalah yang terbaik. Ideologi atau paham keagamaan di luar yang mereka yakini salah semua (Khamami Zada: 2002, 16-17).

Seiring perjalanan waktu, eksistensi Islam radikal semakin menyebar luas dengan jumlah anggota yang semakin banyak. Martin van Bruinessen menyebut fenomena semakin menguatnya kelompok Islam radikal ini sebagai *the conservative turn*. Tanda paling jelasnya adalah adanya sejumlah fatwa kontroversial yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 2005. Salah satu fatwa menyebutkan bahwa sekularisme, pluralisme, dan liberalisme agama bertentangan dengan Islam (Martin van Bruinessen: 2014, 18).

Berbagai upaya untuk mencegah tumbuh dan berkembangnya kelompok Islam radikal juga telah dilakukan. Pemerintah menggunakan berbagai instrumennya untuk meminimalisir keberadaan kelompok yang acapkali

menggunakan jalan kekerasan ini. Organisasi sosial keagamaan melakukan berbagai upaya seperti sosialisasi tentang Islam humanis melalui ceramah, penyebaran buku, dan sebagainya. Namun demikian ternyata sampai sekarang ini belum ada strategi yang handal untuk menangkal perkembangan kelompok Islam radikal.

Implikasinya, kelompok Islam radikal dalam berbagai variannya terus menyebarkan sayapnya ke berbagai lini kehidupan. Meminjam kerangka Torrow, kelompok Islam radikal di Indonesia bisa berkembang sedemikian cepat karena realitas politik yang semakin terbuka. Selain itu, di dalam lingkaran kelompok Islam radikal sendiri juga terdapat sumberdaya yang berhasil dimobilisasi untuk mewujudkan tujuan organisasi (Sidney Tarrow: 1995, 2).

Setidaknya ada empat faktor yang menjadi pendorong kian suburnya perkembangan Islam radikal di Indonesia. *Pertama*, pengaruh gerakan-gerakan transnasional. *Kedua*, terbukanya arus demokratisasi di era reformasi. Kondisi ditekankan secara politik selama puluhan tahun di era Orde Baru menjadikan kelompok Islam radikal menemukan momentum aktualisasi diri saat pintu terbuka lebar. *Ketiga*, penegakan hukum di era demokratisasi jauh dari memuaskan sehingga memunculkan semangat untuk menegakkan syariat Islam. Dan *keempat*, kegagalan gerakan Islam *rahmatan lil ʿālamīn*, yang toleran dan menghargai terhadap keanekaragaman (M. Dawam Rahardjo, dalam Irwan Masduqi: 2011, xxvii).

Fenomena Islam radikal merupakan fenomena yang sangat kompleks. Aspek penting yang tidak bisa diabaikan adalah radikalisme keagamaan merupakan manifestasi dari persinggungan antara agama dan politik. Persinggungan ini berkaitan dengan dinamika dalam skala global hingga pada level lokal. Namun ia juga bertautan dengan kompleksitas relasi modernisasi dan globalisasi yang memberikan ruang bagi munculnya identitas parokial dan ekspresi politik yang lekat dengan nuansa kekerasan (Noorhaidi Hasan: 2008, vii-viii).

Realitas semacam ini mengafirmasi argumen bahwa salah satu tantangan besar yang harus dihadapi oleh bangsa Indonesia adalah tantangan mengelola keanekaragaman. Indonesia memang merupakan sebuah bangsa yang multi, yaitu multi-etnis, multi-iman, dan multi-ekspresi kultural dan politik. Jika realitas multi yang ada mampu dikelola secara bijak, cerdas, dan jujur maka akan menjadi kekayaan kultural yang dahsyat. Kekayaan kultural harus dibela dan diperjuangkan dengan sungguh-sungguh, sabar, dan lapang dada (Ahmad Syafi'i Ma'arif: 2009, 246).

Namun jika realitas multi tidak mampu dikelola secara baik, Indonesia akan menjadi bangsa yang selalu sibuk dengan persoalan mengelola keanekaragaman. Energi yang semestinya bisa dipakai untuk mengembangkan kemajuan justru habis tersedot untuk menghentikan dan rekonsiliasi konflik demi konflik. Pada kondisi semacam ini, kemajuan menjadi sesuatu yang sulit untuk terwujud.

Dalam kerangka deradikalisasi, perlu dilakukan upaya serius dari berbagai pihak dengan mengeksplorasi berbagai strategi, baik pada level filosofis, teoretis, hingga level praktis. Upaya-upaya ini penting dilakukan sebagai bagian dari upaya membentengi perkembangan Islam radikal secara luas. Jika kelompok Islam radikal semakin luas maka akan muncul berbagai eksekusi negatif dalam kehidupan umat Islam secara keseluruhan.

Islam Indonesia selama ini dikenal sebagai Islam yang berkarakter moderat. Bahkan pengamat domestik dan asing menyebutkan jika Indonesia telah meraih kesuksesan paling besar dalam menampilkan wajah Islam moderat-progresif (Amich Alhumami, dalam Ahmad Fuad Fanani, dkk: 2015, 78). Prestasi ini tidak diperoleh dengan cara mudah. Karena itu merupakan hal yang disayangkan jika perjuangan yang sedemikian berat kemudian diambil alih oleh Islam radikal.

Dalam konteks sebagaimana paparan di atas, rekonstruksi terhadap pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam radikal dan strategi deradikalisasi penting dilakukan. Gus Dur—sapaan akrab Abdurrahman Wahid—adalah sosok yang dikenal sebagai pemikir dan aktivis moderat. Beberapa pakar bahkan mengategorikan beliau menjadi beberapa sebutan. Terlepas dari sebutan yang disematkan kepada beliau, konsen beliau yang besar terhadap nilai-nilai kemanusiaan menjadi aspek yang penting dan relevan untuk dibahas lebih lanjut.

Tulisan ini membahas tentang: (1) Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam Radikal; (2) Strategi Deradikalisasi dalam konteks pemikiran Abdurrahman Wahid.

### **Deradikalisasi**

Persebaran secara luas kelompok Islam radikal telah memunculkan keresahan dan kekhawatiran berbagai lapisan masyarakat. Hal ini disebabkan karena adanya berbagai eksekusi negatif yang mengiringi setiap jejak kemunculannya. Maka, berbagai upaya untuk mencegah tumbuh dan berkembangnya kelompok Islam radikal pun terus dilakukan.

Ada berbagai konsep dan strategi yang telah ditawarkan, baik oleh pihak pemerintah, organisasi sosial, pemikir, maupun dari pihak-pihak lain yang terkait. Namun demikian harus objektif diakui bahwa berbagai upaya yang telah dilakukan belum berlangsung secara maksimal (Adjie Suradji: 2016, 6). Kelompok Islam radikal dalam berbagai variannya masih tetap eksis dan tidak kenal lelah dalam menyebarkan sayapnya ke berbagai bidang kehidupan. Bahkan semakin hari penyebarannya semakin deras.

Dalam kerangka mencegah—atau paling tidak meminimalisir—persebaran Islam radikal, satu langkah yang penting untuk dilakukan adalah deradikalisasi. Kata deradikalisasi terdiri dari kata radikal yang mendapat imbuhan "de" yang berarti mengurangi atau mereduksi, dan akhiran "sasi" yang berarti proses, cara atau perbuatan. Rangkaian kata deradikalisasi itu kemudian membentuk makna sebagai, "suatu upaya mereduksi kegiatan-



kegiatan radikal dan menetralisasi paham radikal bagi mereka yang terlibat teroris dan simpatisannya serta anggota masyarakat yang telah terekspose paham-paham radikal teroris” (Agus SB: 2016, 142).

Cakupan dari deradikalisasi cukup luas, mulai dari aspek keyakinan, penegakan hukum, sampai kepada aspek pemasyarakatan. Semua itu dilakukan dalam kerangka melakukan transformasi dari ”yang radikal” menjadi ”yang tidak radikal”. Pada perspektif ini, substansi deradikalisasi adalah melakukan upaya netralisasi terhadap mereka yang berpaham radikal (Agus SB: 2016, 143).

Namun demikian deradikalisasi tidak hanya ditujukan kepada mereka yang telah menganut paham radikal. Perspektif lain menyebutkan bahwa deradikalisasi bisa juga mencakup upaya deteksi secara dini, menangkal sejak awal, dan menyasar berbagai lapisan potensial dengan beragam bentuk dan varian yang relevan bagi masing-masing kelompok yang menjadi sasaran (Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naispospos (eds.): 2012, 191). Perspektif ini menunjukkan bahwa deradikalisasi bisa bersifat preventif agar tidak terkena ideologi radikalisme dan bisa juga bersifat netralisir mereka yang telah terindikasi ideologi radikal.

Strategi deradikalisasi merupakan strategi yang penting untuk dilakukan secara intensif. Penanganan terhadap kelompok Islam radikal secara represif-formalistik memang penting, tetapi tidak akan mampu menghentikan gerak mereka secara tuntas. Pola semacam ini hanya mampu menghentikan sementara. Jalan kekerasan akan memunculkan kekerasan jenis lain di waktu yang berbeda, tergantung kondisi dan situasi (Masdar Hilmy: 2016, 6).

Deradikalisasi sesungguhnya bukan strategi sederhana. Ada berbagai kerumitan, hambatan, dan kompleksitas persoalan pada tataran implementasi. Salah satu persoalan yang menjadi penghambat deradikalisasi adalah pemahaman terhadap ajaran agama. Aspek yang menjadi pembeda antara satu umat beragama yang radikal dengan yang tidak radikal adalah pemahaman terhadap ajaran agama. Substansi ajaran agama, dengan demikian, menjadi medan perebutan pemaknaan antara kelompok radikal dengan kelompok non-radikal. Hal ini wajar mengingat gerakan radikal dan non-radikal sesungguhnya memiliki obyek dasar yang sama. Keduanya berjuang melalui berbagai upaya untuk memperebutkan makna agama agar selaras dengan kepentingan mereka.

Kerumitan implementasi strategi deradikalisasi semakin terasa ketika objeknya adalah mereka yang telah mengalami radikalisasi pemahaman agama. Mereka yang teradikalisasi cenderung menjadi sosok yang intoleran. Jika tidak mendapatkan penanganan kondusif dalam kerangka deradikalisasi, tidak tertutup kemungkinan mereka dengan cepat dapat menjadi teroris (M. Amin Abdullah, dalam Komaruddin Hidayat: 2014, 207). Kondisinya berbeda dengan mereka yang belum pernah teradikalisasi. Mereka lebih mudah memahami dan menyerap spirit keberagaman yang non-radikal.

Problem lainnya adalah program deradikalisasi yang ada selama ini belum dijalankan secara sistematis. Deradikalisasi baru menjadi strategi yang

diimplementasikan secara sporadis. Implikasinya, program deradikalisasi belum mampu mencegah penyebaran gerakan Islam radikal secara lebih intensif (Zuly Qodir: 2014, 112-114). Padahal, kelompok Islam radikal terus melebarkan sayapnya dengan berbagai cara. Pada titik inilah gerakan deradikalisasi seharusnya dilakukan secara intensif, integratif, berkelanjutan, dan melibatkan berbagai unsur secara komprehensif (Masdar Hilmy: 2016, 6).

Deradikalisasi tidak bisa mengandalkan kepada satu elemen semata. Semua elemen yang memiliki peranan harus menjalankan tugas deradikalisasi secara intensif. Dengan demikian, deradikalisasi menjadi gerakan bersama yang melibatkan berbagai *stakeholders* dalam kerangka yang sistematis. Salah satu institusi yang bisa menjalankan peran strategis adalah pendidikan (Syarif Arif: 2010, 107), termasuk lembaga pendidikan pesantren.

Ada dua langkah strategis yang dapat dilakukan oleh institusi pendidikan. Langkah *pertama* adalah melakukan deteksi dini (*early warning*) terhadap pergerakan paham radikal, baik yang melalui proses dari atas ke bawah (*top-down process*) yang dilakukan oleh pihak luar, maupun yang dilakukan dari bawah ke atas (*bottom-up process*) yakni individu sendiri yang mengeksplorasi paham radikal melalui berbagai sumber sehingga dirinya terinfiltrasi. Mengenal secara dini terhadap perilaku yang terinfiltrasi oleh paham radikal sebenarnya relatif mudah. Hal ini dapat dilakukan dengan mengamati perilaku sehari-hari, membandingkannya dengan perilaku sebelumnya dan mencermati ada atau tidaknya perubahan dari perilaku mereka. Deteksi secara dini menuntut adanya suatu pola hubungan yang memungkinkan pihak pengajar memiliki kepekaan terhadap perubahan paham keagamaan murid dan teman.

Perspektif psikologi sosial mengenal adanya dua pola interaksi. *Pertama*, hubungan pertukaran (*exchange relationship*). Hubungan semacam ini lebih banyak didasarkan pada kalkulasi-kalkulasi keterpenuhan kepentingan antar-kedua belah pihak. *Kedua*, hubungan komunal (*communal relationship*). Dalam lingkungan pendidikan, pola hubungan seperti ini perlu dikembangkan karena keterikatan antar-individu dalam suatu kelompok lebih didasarkan pada kasih sayang, kesetaraan, keadilan, dan perasaan ke-kita-an. Dalam kerangka deteksi dini, pola yang penting untuk dikembangkan adalah pola hubungan komunal. Pola hubungan komunal memungkinkan untuk memberikan respons persuasif terhadap individu yang terinfiltrasi paham radikal sehingga bisa dikembalikan kepada paham moderat.

Langkah *kedua* yang perlu dilakukan oleh institusi pendidikan dalam rangka deradikalisasi adalah dengan mengembangkan suatu model pendidikan yang dapat mencegah terjadinya infiltrasi paham radikal. Model ini perlu mengacu pada suatu desain utuh yang memuat: kerangka pandang yang mendasar (*philosophical foundation*) terhadap Islam; materi; model pembelajaran; serta lingkungan yang dapat menumbuhkan pengetahuan dan sikap pengakuan, toleran, dan koperatif terhadap pihak yang berbeda baik karena alasan agama, paham keagamaan, budaya, dan lain sebagainya (Syamsul Arifin: 2015, 59-61).

Strategi deradikalisasi seyogyanya memang dilakukan secara intensif-integratif agar membawa hasil yang lebih optimal. Keberhasilan strategi deradikalisasi akan berimplikasi pada tidak menyebarnya ideologi Islam radikal. Islam radikal yang eksklusif dan tidak menghargai terhadap keanekaragaman membuat wajah Islam Indonesia kurang ramah dan tidak toleran. Pada titik inilah deradikalisasi seharusnya dilakukan oleh seluruh instrumen masyarakat.

### **Perspektif Islam Radikal**

Bagi Abdurrahman Wahid—selanjutnya ditulis Gus Dur—radikalisme itu merupakan fenomena yang keberadaannya bersifat fluktuatif. Jika ada faktor-faktor yang mendukung maka radikalisme itu akan tumbuh subur. Tetapi jika tidak ada faktor yang mendukung, bahkan mengekang keberadaannya, radikalisme tidak akan berkembang. Namun demikian Gus Dur memberikan penegasan bahwa radikal itu tidak bisa dibiarkan karena mereka bisa melampaui batas. "Radikal", demikian Gus Dur, "namun tetap dalam keradikalannya ada batasnya" (Abdurrahman Wahid: 2007, 70).

Sebagai seorang pluralis, Gus Dur menyadari bahwa realitas kehidupan sosial keagamaan tidaklah sederhana tetapi sangat kompleks dan dinamis. Di dalam kompleksitas dan dinamika tersebut sering sekali terdapat perbedaan pendapat, kompetisi antar kelompok, dan perebutan kekuasaan. Tidak jarang agama menjadi dasar legitimasi. Di dalam kompleksitas dan kehidupan yang dinamis, radikalisme juga merupakan fenomena lain yang tidak bisa diabaikan.

Kehidupan yang dinamis dan kompleks pada dasarnya merupakan karakter zaman modern. Ada berbagai macam respon yang diberikan oleh intelektual Muslim terkait dengan modernitas. Respon yang dikembangkan oleh Gus Dur terhadap modernitas adalah positif dan fleksibel (Greg Barton: 1997, 162). Hal ini bermakna bahwa modernitas tidak harus ditolak, tetapi diterima secara kritis. Modernitas memiliki kelebihan sekaligus kekurangan. Fleksibel dalam konteks ini bermakna mengambil aspek positif dari modernitas dan meninggalkan aspek yang negatif.

Sikap positif dan fleksibel itu mendasari juga pandangan Gus Dur terhadap aspek yang lebih luas, termasuk pemahaman keagamaan. Komitmen Gus Dur pada pemaknaan yang terus-menerus dalam penerapan nilai-nilai sosial keagamaan secara tepat dilakukan agar selaras dengan kebutuhan-kebutuhan yang berkembang di dalam masyarakat. Hal ini menandakan aspek yang sangat mendasar, yaitu dinamisasi. Dinamisasi dinilai Gus Dur mampu membangkitkan kualitas progresif yang memungkinkan Islam terus relevan dan diterima. Tanpa adanya dinamisasi, Islam akan menjadi rumusan yang doktriner dan kering.

Dinamisasi memungkinkan umat Islam dekat dengan semua warga negara, Muslim atau non Muslim, karena dinamisasi menjadikan umat Islam sebagai umat yang terbuka terhadap perbedaan. Tidak hanya terbuka, melainkan juga mengapresiasi secara positif terhadap komposisi yang plural. Substansi pandangan ini adalah Islam menyerukan orang untuk bersikap toleran terhadap

orang lain. Seseorang tidak akan menjadi Muslim yang baik tanpa menunjukkan keinginan tulusnya terhadap semua kalangan masyarakat (Greg Barton: 1997, 192).

Perspektif positif semacam ini tidak dimiliki oleh kelompok Islam radikal. Perspektif Islam radikal adalah perspektif statis dan kaku. Mereka tidak memiliki watak dinamis karena dinamisasi dinilai sebagai bentuk penyimpangan terhadap ajaran Islam. Kelompok Islam radikal sesungguhnya telah merubah Islam dan agama menjadi ideologi. Saat menjadi ideologi sesungguhnya berbahaya bagi kehidupan sosial dalam skala yang luas (Abdurrahman Wahid: 2013, 141).

Islam radikal tumbuh dan berkembang karena pengaruh banyak aspek. Pengaruh yang paling kuat berasal dari gerakan Islam internasional dari Timur Tengah, terutama yang berpaham Wahabi atau Ikhwanul Muslimin, atau gabungan keduanya. Keberadaan Islam radikal—Gus Dur menyebutnya dengan "Islam garis keras"—telah mengubah wajah Islam Indonesia yang lembut, toleran dan penuh kedamaian menjadi agresif, beringas, intoleran, dan penuh kebencian (Greg Barton: 1997, 143).

Islam radikal terus melebarkan sayap pengaruhnya secara luas. Gus Dur menegaskan bahwa keberadaan kelompok ini tidak hanya berdiri sendiri dalam organisasi tertentu, tetapi juga melakukan infiltrasi ke banyak organisasi dan pemerintahan. NU dan Muhammadiyah yang disebut-sebut sebagai **benteng Islam moderat di Indonesia** tidak luput dari infiltrasi Islam radikal. Kelompok ini berusaha keras mempengaruhi kedua organisasi besar ini. Tidak hanya itu, mereka juga merebut berbagai aset NU dan Muhammadiyah, baik sekolah maupun masjid (Greg Barton: 1997, 147-157).

Gus Dur memang seorang pluralis, tetapi bukan berarti Gus Dur memberikan toleransi tanpa batas. Bagi Gus Dur, kelompok Islam radikal itu sudah sangat berbahaya. "Mereka mudah mengecoh banyak umat Islam dan mudah pula menyusup ke mana-mana dan kapan saja", tegas Gus Dur (Greg Barton: 1997, 159). Apa yang mereka lakukan sesungguhnya berbahaya. Gus Dur dengan tegas mengingatkan bahwa Islam radikal telah merusak agama Islam. Banyaknya kekerasan yang mereka lakukan menjadikan umat Islam menjadi malu (Greg Barton: 1997, 166).

Fenomena Islam radikal menjadi ancaman serius bagi masyarakat Indonesia yang sarat dengan keanekaragaman. Perspektif kebenaran tunggal yang diusung oleh kelompok Islam radikal—sebagaimana pemikiran Gus Dur—berbahaya bagi masa depan Indonesia yang plural. Padahal, mengelola keanekaragaman itu membutuhkan usaha, pemikiran, dan strategi yang serius.

Dalam kerangka mengelola keanekaragaman, ada beberapa hal yang penting untuk diperhatikan. *Pertama*, memberikan hak politik kepada kelompok minoritas agar eksistensi dan suaranya dapat terwakili dalam percaturan politik nasional. Mereka jangan sampai tidak diakui eksistensinya karena sesungguhnya mereka eksis. *Kedua*, hak untuk mengatur diri sendiri, seperti otonomi politik

pada setiap kelompok yang disepakati. *Ketiga*, hak untuk dapat mengembangkan budaya lokal masing-masing etnik (Ahmad Syafii Mufid: 2001, 22).

Beberapa hal penting dalam pengelolaan keanekaragaman tersebut tidak ada dalam perspektif Islam radikal. Sebagaimana terlihat pada pemikiran Gus Dur tentang Islam radikal, mereka sesungguhnya berbahaya bagi umat Islam dan bagi masa depan Indonesia. Pada perspektif semacam inilah diperlukan berbagai upaya untuk membendung arus Islam radikal. Salah satu strategi yang bisa ditempuh adalah melalui deradikalisasi.

### **Strategi Deradikalisasi**

Ditinjau dari perspektif deradikalisasi, Gus Dur ternyata telah merumuskan secara implisit berbagai strategi yang bisa dilakukan untuk mencegah tumbuh berkembangnya kelompok Islam radikal. Strategi tersebut memang tidak ditulis secara eksplisit di berbagai karya beliau. Rekonstruksi pemikiran Gus Dur dengan perspektif deradikalisasi yang penulis lakukan menemukan beberapa pemikiran penting Gus Dur yang selaras dengan strategi deradikalisasi.

#### **(1) Pribumisasi Islam**

Salah satu gagasan pokok Gus Dur yang paling populer adalah pribumisasi Islam. Gagasan ini menimbulkan kontroversi secara luas ketika digulirkan. Bahkan riak kontroversinya pun masih saja muncul sampai sekarang. Padahal, gagasan ini menarik untuk direkonstruksi sebagai strategi deradikalisasi. Munculnya gagasan pribumisasi Islam dilatarbelakangi oleh kegelisahan Gus Dur terhadap ancaman Arabisasi. Sekarang ini, Arabisasi sebagaimana diusung kelompok Islam radikal, tengah berjalan secara massif. Pada perspektif yang semacam ini, pribumisasi Islam penting diangkat kembali sebagai strategi deradikalisasi.

Menurut Gus Dur, pribumisasi Islam bukan berarti ‘jawanisasi’ atau sinkretisme. Substansi pribumisasi Islam adalah mempertimbangkan terhadap kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama. Jadi tidak mengubah terhadap agama itu sendiri.

Selain itu, Gus Dur juga menegaskan bahwa pribumisasi Islam itu bukannya:

...upaya meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash*, dengan tetap memberikan peranan kepada *usul fiqh* dan *qaidah fiqh*.

Pribumisasi Islam adalah bagian dari sejarah Islam, baik di negeri asalnya maupun di negeri lain, termasuk Indonesia. Kedua sejarah itu membentuk sungai besar yang terus mengalir dan kemudian dimasuki lagi oleh kali cadangan sehingga sungai itu semakin membesar. Bergabungnya kali baru, berarti masuknya air baru yang mengubah warna air yang telah ada. Bahkan pada tahap berikutnya, aliran sungai itu terkena ‘limbah industri’ yang sangat kotor. Maksud dari perumpamaan itu adalah bahwa proses pergulatan dengan kenyataan sejarah

tidaklah mengubah Islam, melainkan hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam.

Masalahnya adalah bagaimana mempercepat pengembangan pemahaman *nash* agar berjalan lebih sistematis dengan cakupan yang lebih luas dan argumentasi yang lebih matang. Kalau keinginan ini terlaksana, maka inilah yang dimaksudkan dengan pribumisasi Islam, yaitu **pemahaman terhadap *nash* yang dikaitkan dengan masalah-masalah di negeri kita** (Abdurrachman Wahid: 2001, 124).

Pribumisasi Islam, dengan demikian, bukan untuk mengubah Islam, tetapi kontekstualisasi Islam agar selaras dengan dinamika perkembangan zaman. Hal ini penting dilakukan agar Islam tidak ketinggalan zaman. Substansi pribumisasi, sebagaimana paparan di atas, bukan untuk memaksakan model Islam kaku sebagaimana yang dikembangkan oleh Islam radikal. Islam memang satu, tetapi ikhtiar memahami Islam menghasilkan interpretasi yang beragam. Pribumisasi Islam, dalam kerangka ini, adalah interpretasi Islam sesuai dengan konteks Indonesia.

## **(2) Peran Pesantren**

Pesantren merupakan institusi penting yang mendapatkan banyak perhatian dari Gus Dur. Hal ini wajar mengingat nyaris sepanjang hidupnya, pesantren menjadi bagian yang tidak terpisahkan. Wajar jika Ulil Abshar-Abdalla menyatakan bahwa, "Pandangan dunia yang membentuk Gus Dur adalah pandangan dunia pesantren" (Ulil Abshar-Abdalla, dalam Abdurrachman Wahid: 2000, xviii). Sehingga wajar jika Gus Dur memiliki optimisme terhadap pesantren. Bagi Gus Dur, pesantren dapat menjalankan peran transformasi dalam maknanya yang luas (Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad: 2004, 62). Selain itu, pesantren juga merupakan lembaga studi Islam yang mempunyai nilai historis terhadap gerakan sosial keagamaan (Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad: 2004, 53).

Menurut Gus Dur, pesantren adalah titik mula proses transformasi. Dalam kerangka deradikalisasi, pesantren menjadi titik mula proses deradikalisasi. Peranan ini selaras dengan konteks sosiologis Islam di Indonesia. Pesantren, dengan demikian, dapat menjalankan tugas mendasarnya dalam mewujudkan kultural Islam (Abdurrachman Wahid: 20010, 12). Hal ini dipertegas oleh pendapat Huda bahwa, "Sejarah telah memberikan bukti signifikan bahwa pesantren memiliki kemampuan dalam melakukan transformasi total terhadap komunitas masyarakat yang majemuk dan heterogen" (Syaiful Huda: 2003, 46-47).

Perspektif deradikalisasi juga sangat mungkin dikembangkan di pesantren karena pendekatan pembelajaran yang dikembangkan di pesantren memang sangat memungkinkan untuk terwujudnya hal tersebut. Menurut Gus Dur, pendekatan pembelajaran di pesantren harus mampu merangsang kemampuan berpikir kritis, sikap kreatif, dan juga merangsang peserta didik untuk bertanya sepanjang hayat. Pembelajaran di pesantren tidak berwatak doktriner yang bisa membunuh daya eksplorasi anak didik.

Perspektif pendekatan pembelajaran ini jika dikembangkan secara konstruktif maka menjadi media yang sangat bagus dan efektif. Hal ini sejalan dengan pendapat Gus Dur yang menyatakan bahwa ditinjau dari perspektif pengelolaan pendidikan, watak mandiri pesantren dapat dilihat baik dalam sistem pendidikan dan strukturnya maupun dalam pandangan hidup yang ditimbulkannya dalam diri santri. Struktur pendidikan di pesantren berwatak populis dan memiliki kelenturan sangat besar. Semua orang, tidak peduli dari strata sosial manapun, diterima dengan terbuka di pesantren, tanpa hambatan administratif atau finansial apapun (Abdurrahman Wahid: 2001, 138).

Selain itu dukungan bagi strategi deradikalisasi di dunia pesantren bisa juga dilacak pada tujuan pendidikan pesantren. Tujuan pendidikan pesantren adalah integrasi antara pengetahuan agama dan non-agama, sehingga lulusan yang dihasilkan akan memiliki kepribadian yang utuh dan bulat, yang menggabungkan di dalam dirinya unsur-unsur keimanan yang kuat dan penguasaan atas pengetahuan secara berimbang (Abdurrahman Wahid: 2001, 145).

Zamakhsyari Dhofier (1998: 21) memerinci tujuan pendidikan pesantren meliputi meninggikan moral, melatih dan mempertinggi semangat, menghargai nilai-nilai spiritual dan kemanusiaan, mengajarkan tingkah-laku yang jujur dan bermoral, dan mempersiapkan para santri untuk hidup sederhana dan bersih hati. Lebih lanjut, ia menegaskan tujuan pesantren bukanlah untuk mengejar kepentingan kekuasaan, uang dan keagungan duniawi, melainkan ditanamkan bahwa belajar semata-mata adalah kewajiban dan pengabdian kepada Tuhan.

Menyimak terhadap tujuan pendidikan pesantren tersebut terlihat bahwa *out put* yang dihasilkan adalah manusia-manusia yang tidak fanatik. Manusia-manusia yang jujur, mengedepankan ibadah, dan menghargai terhadap kemanusiaan adalah manusia yang secara karakter berseberangan dengan Islam radikal. Karena itulah, pesantren memiliki peranan penting dalam kerangka deradikalisasi.

### **(3) Memelihara tradisi dan Membangun Interaksi**

Tradisi memiliki peranan penting dalam menjaga keseimbangan sebuah masyarakat. Tradisi keagamaan pada dasarnya adalah interaksi yang intensif antara tradisi dan agama. Keduanya berkait kelindan secara berkelanjutan yang pada akhirnya bisa melahirkan peradaban (Nouruzzaman Shiddiqi: 1996, 258).

Tradisi adalah titik pijak perkembangan sebuah masyarakat. Masyarakat yang tercerabut dari akar tradisi akan kehilangan orientasi. Terjadinya krisis pada masyarakat modern merupakan akibat dari tercerabutnya tradisi dari kehidupan mereka. Memelihara tradisi dengan kokoh sembari menerima terhadap nilai baru merupakan formula yang strategis untuk menjaga masyarakat agar tidak gamang dalam menghadapi arus perubahan kehidupan yang semakin deras.

Pentingnya memelihara tradisi terlihat kuat di berbagai tulisan Gus Dur. Bagi Gus Dur, tradisi yang membuat umat Islam tidak akan mudah terombang-ambing oleh arus perubahan yang ada. Penguatan tradisi keagamaan, dalam

kerangka deradikalisasi, juga cukup strategis untuk membendung arus Islam radikal.

Gus Dur menawarkan berbagai strategi pemeliharaan tradisi keagamaan. Salah satunya dapat dilakukan secara informal melalui jalan pembiasaan dalam kehidupan sehari-hari. Tradisi yang terus dirawat secara baik akan membuat umat memiliki pijakan yang kokoh dalam menjalankan agama sekaligus berfungsi untuk membentengi umat dari berbagai serangan eksternal yang ada. Pemeliharaan tradisi ini sekarang menghadapi tantangan dari eksternal maupun internal. Dari eksternal adalah globalisasi. Dan dari internal adalah munculnya kelompok ahli bid'ah dan mudah mengafirkan.

Basis tradisi dan menyerap modernitas membuat paradigma berpikir yang dikembangkan Gus Dur bercorak moderat. Ahmad Amir Aziz yang melakukan penelitian komparatif antara Nurcholish Madjid dengan Gus Dur menyimpulkan bahwa, "Gus Dur tokoh paling moderat dan figur pejuang demokrasi yang sungguh-sungguh" (Ahmad Amir Aziz: 1999, viii). Moderatisme Gus Dur tidak terbentuk begitu saja. Ia merupakan akumulasi pengalaman panjang, keluasan wawasan, dan perspektif konstruktif atas pembacaan realitas yang dilakukan secara kritis. Kondisi inilah yang menyebabkan Gus Dur—bersama dengan Djohan Effendy, Ahmad Wahib, dan Nurcholish Madjid—dinilai telah meletakkan dasar-dasar neo-modernisme Islam Indonesia (Fachry Ali dan Bachtiar Effendy: 1996, 70).

Neo-Modernisme mengapresiasi tradisi secara kritis dan pada saat yang bersamaan juga mengambil perspektif modernisme. Basis tradisi dan adopsi nilai baru tidak selamanya bisa berjalan mulus. Kalangan yang telah mapan dan memegang teguh tradisi biasanya tidak mudah untuk menerima hal-hal baru. Apalagi jika tawaran hal baru itu mengganggu kemapanan tradisi. Konsekuensinya, pengusung gagasan baru acapkali harus berhadapan dengan kritik, penolakan, dan bahkan penghakiman. Di antara mereka yang paling sering dikritik dan diserang pemikirannya karena menawarkan pemikiran baru adalah Abdurrahman Wahid (Fachry Ali dan Bachtiar Effendy: 1996, 71).

Meskipun banyak diserang tetapi Gus Dur tetap kukuh dengan pendiriannya. Konsistensi Gus Dur tersebut dalam perkembangannya menjadi bukti kuat bahwa tradisi yang dikawalinya belakangan mendapatkan serangan yang bertubi-tubi. Justru karena itulah apa yang dilakukan oleh Gus Dur merupakan bukti dari strategi deradikalisasi yang efektif.

Orang yang kuat menjaga tradisi juga harus meningkatkan kualitas kerjasama dengan sesama. Gus Dur selalu mengingatkan tentang pentingnya menyuarakan kebenaran dan selalu sabar dalam menjalankan tugas (Abdurrahman Wahid: 2013, 168). Interaksi sosial kemasyarakatan semacam ini penting artinya untuk menjaga keharmonisan sosial.

Perhatian Gus Dur terhadap interaksi sosial kemasyarakatan tampaknya dilatarbelakangi oleh pemikiran dan kiprah beliau yang intensif dengan masyarakat. Pergaulan Gus Dur sangat luas dan lintas kelompok. Gus Dur juga aktif melakukan berbagai upaya untuk transformasi masyarakat menuju kepada



kehidupan yang lebih baik. Bahkan Gus Dur disebut sebagai tokoh utama dari intelektual Islam Indonesia yang menekankan pada upaya *community development* untuk memperbaiki kondisi umat Islam Indonesia (Zuly Qodir: 2010, 21).

Kelompok Islam radikal menolak terhadap perbedaan pendapat dan pluralitas realitas. Mereka mengklaim sebagai pemilik kebenaran tunggal. Apa yang mereka lakukan seolah membela Tuhan. Agama bagi mereka adalah untuk Tuhan, bukan untuk manusia. Padahal, kehadiran agama itu adalah untuk kepentingan manusia, bukan kepentingan Tuhan karena memang Tuhan tidak butuh bantuan manusia (M. Sulton Fatoni dan Wijdan Fr.: 2014, 31). Justru karena itulah interaksi sesama manusia harus dibangun secara intensif. Pada titik inilah paradigma yang diusung Gus Dur menemukan relevansinya karena bersebarangan dengan paradigma Islam radikal yang eksklusif dan menghindari interaksi kemanusiaan secara setara.

#### **(4) Spiritualitas Islam**

Aspek spiritualitas mendapatkan perhatian khusus dari Gus Dur. Spiritualitas selama ini cenderung dipahami sebagai aspek yang berhubungan dengan dimensi dalam diri manusia. Sebagai aspek intrinsik, spiritualitas seolah bersifat pasif dan tidak memiliki kontribusi terhadap dinamika perkembangan umat.

Gus Dur memiliki pendapat berbeda. Menurut Gus Dur, aspek spiritual itu sifatnya bukan pasif tetapi aktif. Sifat aktif memungkinkan pendekatan spiritual bisa dipakai untuk berbagai tujuan positif, termasuk sebagai strategi deradikalisasi. Hal ini disebabkan karena pendekatan spiritual yang dikelola secara baik dapat menumbuhkan kesadaran aktif yang mampu mendorong transformasi individual dan sosial. Secara jernih Gus Dur menjelaskan bahwasanya saat terjadi ketegangan bantinhah antara *Rabb* dan hawa nafsu maka akan berimplikasi pada munculnya aktivitas lahiriah (Abdurrahman Wahid: 2013, 133).

Kelompok Islam Radikal dinilai Gus Dur telah mereduksi, mengampusti, dan bahkan mengebiri terhadap pesan-pesan luhur Islam. Islam tidak hanya terdiri dari aspek fiqih yang bersifat lahiriah, tetapi juga ada aspek tasawuf yang bersifat spiritual. Kelompok garis keras mengklaim bahwasanya mereka sepenuhnya memahami terhadap maksud kitab suci. Konsekuensinya, mereka merasa berhak untuk menjadi wakil Allah (khalifah Allah) dan menguasai dunia ini untuk memaksa siapa pun mengikuti pemahaman mereka. Mereka meyakini bahwa pemahaman mereka adalah pemahaman yang 'sempurna' (Abdurrahman Wahid: 2013, 141).

Pemahaman semacam ini muncul karena mereka telah mengubah Islam menjadi ideologi politik. Implikasinya, pemahaman yang berbeda, apalagi bertentangan dengan pemahaman mereka, akan dinilai sebagai bertentangan dengan Islam. Hal ini disebabkan karena dasar tafsir ideologis adalah menguasai dan menyeragamkan (Abdurrahman Wahid: 2013, 142-143).

Oleh karena itu, usaha penting untuk deradikalisasi adalah dengan memperkenalkan dimensi spiritualitas dan esensi ajaran Islam. Banyak kalangan

yang terpesona dengan ajakan kelompok Islam radikal karena melihat Islam hanya dari simbol-simbol formal semata. Karena itulah, deradikalisasi dengan menghadirkan dimensi spiritual dan esensi ajaran Islam sebagaimana usulan Gus Dur sangat strategis untuk menghadang laju arus Islam radikal.

Deradikalisasi melalui dimensi spiritual dan esensi ajaran Islam dilakukan dengan berbagai macam cara, seperti dengan mengajak dan mengilhami masyarakat untuk rendah hati, terus belajar dan bersikap terbuka. Cara-cara semacam ini memungkinkan untuk bisa memahami spiritualitas dan esensi ajaran Islam. Jika ini terus dilakukan maka akan tumbuh umat Islam yang memiliki "jiwa-jiwa yang tenang" (Abdurrahman Wahid: 2013, 144-145). Kondisi manusia yang jiwanya tenang merepresentasikan kehadiran spiritualitas, yakni apa yang oleh Gus Dur disebut sebagai khalifah Allah yang sebenarnya (Abdurrahman Wahid: 2013, 134). Jiwa-jiwa yang tenang sebagai cermin kematangan spiritual tidak mudah mengafirkan atau memurtadkan mereka yang berbeda. Titik tekan kehidupannya adalah berusaha semaksimal mungkin untuk memberikan manfaat sebanyak mungkin kepada siapa pun tanpa mempermasalahkan terhadap berbagai bentuk perbedaan yang ada (Abdurrahman Wahid: 2013, 140).

Meskipun aspek spiritual yang sifatnya intrinsik itu penting bukan berarti mengabaikan terhadap aspek fiqih yang ekstrinsik. Keduanya tidak harus dikontraskan karena keduanya sesungguhnya saling melengkapi. Memberikan titik tekan secara ekstrim terhadap aspek fiqih yang ekstrinsik akan menjadikan Islam berwajah sangar sebagaimana yang ditampilkan kelompok Islam radikal. Cara berpikir *fiqh oriented* dalam realitasnya tidak mampu menyelesaikan masalah secara mendasar. Pendekatan fiqih dan tasawuf harus seimbang (Budhy Munawwar-Rachman, dalam Hasan M. Noer: 2001, 48-49).

Gus Dur berusaha membangun keseimbangan antara aspek eksoterik dan esoterik. Penekanan pada salah satu aspek menjadikan ekspresi Islam menghadapi tantangan yang tidak ringan saat diimplementasikan dalam kehidupan. Aspek keseimbangan inilah yang menjadikan Islam sebagai agama yang dinamis seiring dengan dinamika dan perkembangan zaman.

#### Penutup

Islam Indonesia yang dinamis menjadi objek kajian yang selalu menarik. Kajian pemikiran tokoh, seperti kajian terhadap pemikiran Abdurrahman Wahid, selalu menemukan aktualitas. Konteks pemikiran Abdurrahman Wahid yang luas memungkinkan untuk merekonstruksi pemikiran-pemikirannya yang mencakup banyak bidang agar senantiasa relevan dengan dinamika perkembangan zaman yang ada.

Abdurrahman Wahid semenjak lama memberikan perhatian terhadap fenomena Islam radikal. Eksistensi Islam radikal berkaitan dengan faktor internal dan eksternal umat Islam. Meskipun menghargai terhadap berbagai ragam ekspresi keberagamaan, Abdurrahman Wahid memberikan catatan bahwa Islam radikal sesungguhnya merusak terhadap Islam.

Karena itulah, pemikiran-pemikiran Abdurrahman Wahid dapat direkonstruksi dalam kerangka pencarian strategi deradikalisasi. Pemikirannya tentang Islam radikal, pesantren, tradisi, dan spiritualitas Islam merupakan basis yang cukup kokoh untuk memformulasikan strategi deradikalisasi. Kontribusi pemikiran semacam ini penting agar kehidupan umat beragama yang harmonis dapat selalu terjaga.

### **Daftar Pustaka**

- Abdullah, M. Amin (2014). "Islam dan Keindonesiaan," dalam Komaruddin Hidayat (ed.). *Kontroversi Khilafah: Islam, Negara, dan Pancasila*. Bandung: Mizan, 2014.
- Abshar-Abdalla, Ulil (2000). "Pada Mulanya Gus Dur Seorang Santri", dalam Abdurrahman Wahid. *Melawan Melalui Lelucon, Kumpulan Kolom Abdurrahman Wahid di TEMPO*. Jakarta: Pusat Data dan Analisa TEMPO.
- Alhumami, Amich (2015). "Muhammadiyah: Pergumulan Kelas Menengah Muslim Indonesia", dalam Ahmad Fuad Fanani, dkk. *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia, Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*. Bandung: Mizan.
- Ali, Fachry Ali dan Effendy, Bachtiar (1996). *Merambab Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- Arif, Syaiful (2010). *Deradikalisasi Islam: Paradigma dan Strategi Islam Kultural*. Depok: Koekosan, 2010.
- Arifin, Syamsul (2015). *Studi Islam Kontemporer, Arus Radikalisasi dan Multikulturalisme di Indonesia*. Malang: Intrans Publishing.
- Aziz, Ahmad Amir (1999). *Neo-Modernisme Islam di Indonesia, Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Barton, Greg (1997). "Liberalisme: Dasar-dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy dan Greg Barton. *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nabdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS.
- Bruinessen, Martin van (2014). "Mukadimah: Perkembangan Kontemporer Islam Indonesia dan "Conservative Turn" Awal Abad ke-21," dalam Martin van Bruinessen (ed.). *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, terj. Agus Budiman. Bandung: Mizan.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman (2004). *Wajah Baru Islam di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.
- Dhofier, Zamakhsyari (1996). *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES.
- Fatoni, M. Sulton dan Fr, Wijdan (2014). *The Wisdom of Gus Dur, Butir-Butir Kearifan Sang Waskita*. Depok: Imania.
- Hasan, Noorhaidi (2008). *Laskah Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, terj. Hairus Salim. Jakarta: LP3ES.

- Hasani Ismail dan Naispospos, Bonar Tigor (eds.) (2012). *Dari Radikalisme Menuju Terorisme: Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah & D.I. Yogyakarta*. Yogyakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- Heryanto, Ariel (2008). "Pop Culture and Competing Identities", dalam Ariel Heryanto (ed.). *Popular Culture in Indonesia, Fluid Identities in Post-Authoritarian Politics*. London: Routledge,.
- Hilmy, Masdar (2016). "Memutus Reproduksi Terorisme". *Kompas*, 26 Juli.
- Huda, Saiful (2003). *Menggagas Pesantren Masa Depan: Geliat Suara Santri untuk Indonesia Baru*. Yogyakarta: Qirtas..
- Liddle, R. William (1999). "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru," dalam Mark R. Woodward (ed.). *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Maarif, Ahmad Syafii (2009). *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan bekerja sama dengan Maarif Institute.
- Mufid, Ahmad Syafii (2001). *Dialog Agama dan Kebangsaan*. (Jakarta: Zikrul Hakim.
- Munawar-Rachman, Budhy (2001). "Spiritualitas: Pendekatan Baru dalam Beragama", dalam Hasan M. Noer (ed.). *Agama di Tengah Kemelut*. Jakarta: Mediacita.
- Qodir, Zuly (2010). *Islam Liberal, Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*. Yogyakarta: LKiS.
- Qodir, Zuly (2014). *Radikalisme Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rahardjo, M. Dawam (2011). "Fanatisme dan Toleransi," pengantar dalam Irwan Masduqi. *Berislam Secara Toleran*. Bandung: Mizan.
- SB, Agus (2016). *Deradikalisasi Nusantara, Perang Semesta Berbasis Kearifan Lokal Melawan Radikalisasi dan Terorisme*. Jakarta: Daulat Press.
- Shiddiqi, Nourouzzaman (1996). *Jeram-Jeram Peradaban*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Suradji, Adji (2016). "Ancaman Teroris Generasi Baru". *Kompas*, 3 Februari.
- Tarrow, Sidney (1995). *Power in Movement: Social Movement, Collective Action and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wahid, Abdurrahman (2001). *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid, Abdurrahman (20010). *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Depok: Desantara.
- Wahid, Abdurrahman (2007). *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Wahid, Abdurrahman (2013). *Sekadar Mendabului, Bunga Rampai Kata Pengantar*. Bandung: Nuansa.
- Zada, Khamami (2002). *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.

## **CIVIL SOCIETY, CONSTITUTION AND THE ERADICATION OF RADICALISM**

Dr. phil. Asfa Widiyanto, M.A.

State Institute for Islamic Studies (IAIN) Salatiga, Jl. Tentara Pelajar No. 2  
Salatiga 50721 Indonesia  
*asfa.widiyanto@gmail.com*

**Abstract:** *The German scholar Ernst-Wolfgang Böckenförde (b. 1930) is reported to have said that “the free secular state lives on premises that it cannot itself guarantee”. These premises include the morality, commitment to public order and the like. In this train of thought, we may say that the constitution is in need of strong civil society so as to maintain the well-being of the state. This paper investigates the interplays between constitution and civil society in eradicating radical tendencies within Indonesian and Austrian society, most particularly within the Muslim communities of these respective countries. Islam is recognised as religion in both countries. The notions of “European Islam” and “Indonesian Islam” are believed to shape the current-state of eradicating radicalism in the two countries.*

**Keywords:** *Radicalism, Civil Society, Indonesian Islam, European Islam.*

### **Introduction**

The term “fundamentalism” was initially employed by the American Protestants in the first half of twentieth century. They assign themselves as “fundamentalists” to set them apart from “liberal” Protestants. The fundamentalism in this sense refers to the movement to return to “basics and reemphasise the fundamentals of Christian tradition”, namely “a literal interpretation of Scripture and acceptance of certain core doctrines” (Armstrong 2001: xii). Since then, the term fundamentalism has been applied to other religions, including the rest Abrahamic religions (Islam and Judaism), Indian and Chinese religions.

Karen Armstrong defines fundamentalism as “a militant form of piety whose objective is to drag God and religion from sidelines, to which they have been relegated in modern secular culture, and bring them back to the centre stage”. He goes on to explain that fundamentalism is “a response to the spiritual crisis of the modern world”, which is contrary to the belief of some people who perceives it as “a throwback to some ancient form” or “conscious

archaism”. For Armstrong, fundamentalism emerged most particularly after the Enlightenment (*Aufklärung*), after which the piety based on myth and cult fell down. Fundamentalism can be seen as an experiment in offering new ways of being religious in Post-Enlightenment world (Armstrong 2001: vii). At this regard, we may say that there at least two ways of being religious in Post-Enlightenment era, namely: being fundamentalist and being progressive religious.

Armstrong (2001: xii-xviii) highlights the features of fundamentalism, which include:

- (1) splitting the world into two antagonistic camps: “one for God and the other against Him”
- (2) developing the “fantasies of destruction and annihilation”
- (3) rejecting the notions of secularism, pluralism, religious toleration, peacekeeping and free speech
- (4) pulling out from society to produce a counterculture
- (5) fighting the forces which imperil their “most sacred values”.

Some fundamentalist (most particularly the radical fundamentalists) often exploit the sectarian issue (Sunnite versus Shiite, believer versus infidel) to justify their violence to others.

Islamic Fundamentalism can be seen as an effort to “deculturalise” Islam, in the sense of purifying Islam from “any specific cultural ties”. The phenomenon of “deculturalisation” of Islam is a clear example on how the forces of globalisation play a role in the articulation of Islam in Muslim communities (Joseph and Ridell 2008: 165-166).

“Islamism” is construed as “a new movement of thought that endeavoured to define Islam primarily as a political system”, more specifically “in keeping with the two major ideologies of the twentieth century”. This movement, which is mainly initiated by the Egyptian scholar Hassan al-Banna and the Indo-Pakistani scholar Abu al-A’la al-Mawdudi, justifies this new vision by the notion of a “return” , namely “a return to the texts and to the original inspiration of the first community of believers” (*al-salaf*). Oliver Roy explains further that nowadays Islamism has undergone a change regarding its vision. It has been transformed into a type of “neo-fundamentalism”, which aims primarily at re-establishing the *shari’a* (Islamic law), “without inventing new political forms” (Roy 1994: viii-ix).

Roy (1994: 4-5) goes on to elucidate the tendencies of Islamism. First, it sets “against the corruption of times and sovereigns, against foreign influence, political opportunism, moral laxity, and the forgetting of sacred texts”. Second, it sets against colonialism and imperialism.

The term “radicalism” was firstly used in politics. The (political) radicalism designates the movement which aspire “extreme change of part or all of the social order”. It is worth mentioning that the word was “first used in a political sense in England, and its introduction is generally ascribed to Charles James Fox (1749-1806), who in 1797 declared for a ‘radical reform’ consisting

of a drastic expansion of the franchise to the point of universal manhood suffrage (the right to vote in electing public officials and adopting or rejecting proposed legislation)”<sup>265</sup>

The term “radicalism” has been then employed in the realms of religion. The religious radicalism designates a faith-based movement or mode of thought that “incites narrow-mindedness, intolerance and even hatred”. It is worth mentioning that religious radicalism often targets both other religious doctrines and secular society. Religious radicalism is found in many religions. One may mention for instance, “the Christian fundamentalists in the US campaigning against the lax moral of their society and young Muslim men harassing Muslim girls in Western Europe because in their eyes the girls do not behave according to Islamic rules”. Another instance in Judaic tradition would be, “the crimes committed by Jews on Muslims in Israel” (Timmermann *et al* 2007: 9).

### **The Experience Of Indonesia In Dealing With Radicalism State ideology versus national philosophy**

The state ideology Pancasila could serve as a means in countering radicalism if it is understood as Indonesian worldview, as a “quintessence” or crystallisation of Indonesian (living) values. It could be however trigger the emergence of radicalisation if it is understood as a “forced ideology”. Such coercion from state apparatuses will trigger the resistance from a certain elements of the society. This coercion can be observed for instance during the New-Order Indonesia (1966-1988) in which the state apparatuses enforced the adoption of Pancasila as the sole principle (*asas tunggal*) to every organisations at the country.

It is interesting to look into the competing interpretations of Pancasila during the New Order-Indonesia. One publication points out that the competing interpretation of the Pancasila during this era shows the political antagonism, which does not meet any rational solution. This is due to the tensions between two main forces within the Indonesian society: “secular nationalists” and “Islamic fundamentalists” (Wahyudi 2015).

Wahyudi (2015) goes on to explain the contention of “Islamic fundamentalists”:

The underlying issues and concerns of the radical Islamists have to do with the notion that as a state ideology or “dasar negara,” one of the implications of Pancasila is that Islam is only one of many tolerated religious streams with no legitimate claim to exclusivity. However, the radical Islamist position would deny a place for Islam under the banner of Pancasila and argue against Pancasila (including pluralism, liberalism and democracy) for the superiority of Islamic *Shari’a*.

---

<sup>265</sup> “Radical Ideologist”, *Encyclopaedia Britannica*, <http://www.britannica.com/topic/radical-ideologist>, accessed February 2, 2016.

Wahyudi construes “secular nationalists” as “selected organizations and individuals involved in the activities of government institutions and civil societies that are concerned with the politics of radical Islam or Islamic fundamentalism”. Furthermore, Wahyudi (2015) indicates the types of “secular nationalists”:

The *first* is “the marginalised, radical secular nationalists.” This category refers to the attitudes of secular nationalists that are mainly anti radical Islam and anti-to all ideas of Islamism. Their ideological orientations are communitarian and republican-oriented, but they may also be aware or unaware of their ideological positions and be blind to the risks of excluding Islamic politics for the sake of the principle of state secularism.

The *second* category is “the mainstream, compromised secular nationalists.” This group is generally unaware of its ideological orientations and does not bother with questions of ideological principles in dealing with radical Islam and the groups of Islamism. Members of the group may have liberal or communitarian orientations, but they are mostly unreflective of their own ideological positions and their attitudes to radical Islam can be opportunistic. This means that they generally compromise their secular principles for the sake of power or other reasons.

The *last* group or category is “the reformist, enlightened secular nationalists.” This group of secular nationalists is aware of and can be thoughtful of their ideological orientations and preferences, which mostly are liberal in orientation. They have a considerable tactical or even strategic calculation in dealing with radical Islam. They do not appear willing to compromise their political principles and show a strong commitment to political transformation and public engagement.

### **State ideology, constitution and the recognition of faith community**

The “1945 Indonesian Constitution“ (Undang-undang Dasar 1945, abbreviated as UUD 1945) is the basis of all regulations in Indonesia. This constitution was issued in 1945 and amended four times during the period of 1999-2002. The preamble of this constitution mentions that the Pancasila is the basis of Indonesian state. In other words, it constitutes the Indonesian state ideology.

The Indonesian constitution guarantees the people’s freedom in practicing their respective religions. This can be observed from the chapter 11 article 29 of the constitution, which reads as follows:

- (1) The nation is based on the belief in one God;
- (2) the state guarantees the people’s freedom to embrace and practice their respective religion.<sup>266</sup>

The government restricts the number of recognized religions in the country. Thus can be observed from the first principle of state’s ideology,

---

<sup>266</sup> Naskah Undang-undang Dasar 1945.



namely “belief in one God”. This pillar implies the obligation of every citizen to embrace a religion; accordingly the government regards those who do not attach themselves to any one religion as subversive (Franke 2006: 61-82). This is most notably due to the government’s alertness to the former Indonesian Communist Party (PKI). Some government officials seem to simply equate communism with atheism.

The government also compels some religions to modify their respective doctrines in order to conform to the principle of monotheism. The Buddhists, for instance, advocated the principle of “Adibuddha” as the only Buddhist God that should be assigned to conform to the Pancasila principle of “belief in one God”. The Balinese Hindus also formulated the principle of “Ida Sang Hyang Widhi Wasa” (the All-One God), which is identified with the principle of “belief in one God”. This demonstrates that Indonesia adopted “restricted pluralism” (Franke 2006: 61-82).

Nowadays there are six recognized religions in Indonesia: Islam, Catholicism, Protestantism, Hinduism, Buddhism and Confucianism. The adherents of “local religions” and other unrecognized religions do not enjoy the same rights as the adherents of recognized religions. These religions are often considered as “*aliran kepercayaan*” (mystical movement) by the government and the majority of the people.

### **The features of “Indonesian Islam”**

“Indonesian Islam” is believed by many specialists to have its distinct features, of which the most striking is the compatibility between Islam and democracy. This distinct character of “Indonesian Islam” is considered to be able to explain why the process of democratization in Indonesia persist and likely to succeed, which is different from the experiences of Muslim countries in the Middle East and North Africa, which encountered the “Arabic spring” of democracy but unfortunately did not last longer.

Azra (2013) reveals the characteristics of “Indonesian Islam”. This features include: (a) peaceful spread of Islam; (b) culturally embedded, in the sense of undergoing cultural enrichment without losing its own cultural traditions; (c) rich heritage; (d) Pancasila state; (e) women exerts more role in public; (f) mainstream organizations, most notably the Nadlatul Ulama and the Muhammadiyah; (g) radical groups, which are small in number but relatively outspoken; (h) empowerment of the moderates, as a balance to the outspoken radicals.

The existence of radical groups in Indonesia is worth specific remarking. Radical Islamic groups are also found in other Muslim countries. In Indonesia, radical Islamic groups are found during the Old Order, New Order and Reformation Era, but it is most particularly during the Reformation Era that radical Islamic groups become more visible. What is specific to Indonesia is that the number of these radicals is relatively small, and that there are counter-discourses and praxis made by the moderate Muslim personages and groups.

These discourses and praxis of the moderates play a significant role in shaping the nature and future of “Indonesian Islam”.

### **Indonesian Islamic Civil Society and the prevention of radicalism**

Islamic Civil Society in Indonesia nowadays is represented most particularly by the Muhammadiyah (The Followers of the Prophet Muhammad) and the Nahdlatul Ulama (The Awakening of Religious Scholars). The Muhammadiyah was founded in 1912. This particular movement represents the orthodox-puritanical tendency within Islam in the Indonesian Archipelago. It runs some modern schools, orphanages and hospitals.

A few years later, in 1926, another organisation called the Nahdlatul Ulama was established. This particular organisation is considered to be the stronghold of traditionalist orthodox thought among the majority of religious scholars (*‘ulama’*) in the Indonesian Archipelago (Niewenhuijze, 1985: 1229). It augmented the authority of *‘ulama’* within the Muslim society (Burhanuddin 2007: 4).

The years 1983-1984 was crucial in the development of the Nahdlatul Ulama, since the major change of social and political orientation of the Nahdlatul Ulama took place during this period. Nahdlatul Ulama once participated as a political party during the first Indonesian general election in 1955. Van Bruinessen and Wajdi (2006: 205-206) rightly points out organization’s 1984 National Congress decided that the Nahdlatul Ulama should return to its original feature (*kebhittaa*) as non-political religious and social organization. This decision was met by considering the fact that a number of conflicts with the government pertaining issues of religious concern (marriage legislation, formal recognition of heterodox religious movements) took place. In addition, there was also the phenomenon of sidelining of vocal Nahdlatul Ulama politicians.

Indonesian Islamic Civil Society Organisations are distinct to those of some Muslim countries (most notably the Jamaat-i Islami in Pakistan and the Muslim Brotherhood in Egypt), in the sense that Indonesian Civil Society Organizations (most notably the Nahdlatul Ulama and the Muhammadiyah) demonstrate their commitment to Indonesian nationalism and constitutional governance (Hefner 2013: 58).

In this train of thought, Islam in Indonesia, or Indonesian Islamic Civil Society Organisations, may play a role in the consolidation of democracy in Post-Suharto Indonesia. “Indonesian Islam” is believed by many specialists to have its distinct features, of which the most striking is the compatibility between Islam and democracy. This distinct character of “Indonesian Islam” is considered to be able to explain why the process of democratization in Indonesia persist and likely to succeed, which is different from the experiences of Muslim countries in the Middle East and North Africa, which encountered the “Arabic spring” of democracy but unfortunately did not last longer.

Since mid-1998 Indonesia has underwent a transition from authoritarianism to democracy, and this process is uncompleted. The continuing success of this transition is relied on the moderation of two mainstream Islamic civil society organizations (the Nahdlatul Ulama and the Muhammadiyah) as well as the new Indonesian Muslim middle class (Hefner 2013: 62).

The efforts of eradicating radicalism have been undertaken by the Nadlatul Ulama and the Muhammadiyah. This can be observed from the position of these two institutions as well figures within these institutions such as Abdurrahman Wahid, Salahuddin Wahid, Said Aqil Siradj, Syafi'i Ma'arif and Din Syamsuddin.

One of the figures of the Nahdlatul Ulama Ahmad Mustofa Bisri (b. 1944) points out, "The Muhammadiyah and the Nahdlatul Ulama serve as the bastion of the Indonesian state. Accordingly many parties strive to provoke these two organisations so as to come into conflict. If these two organisations are weak and influenced by others, the future of Indonesia will be in danger". He goes on to stress that such strength is needed in eliminating the radicalism as for instance the teachings of "Islamic State of Iraq and Syria" (ISIS).<sup>267</sup> Syamsuddin (2010: 195) argues that the Nahdlatul Ulama and the Muhammadiyah should be acknowledged as pillars of democracy, since they play a role in advocating good governance. Syamsuddin goes on to explain that Islamic Civil Society Organizations have "strengthened democracy in various ways, including asserting compatibility of Islamic values to democracy, supporting legal or judicial reform, encouraging good governance, strengthening cultural base for democracy, taking part in conflict resolution, and promoting interfaith and intercultural dialogue".

Democratic consolidation is conceived differently among scholars. Some are convinced that democratic consolidation is concerned with "the 'positive' tasks of deepening a fully liberal democracy or completing a semi-democracy". Some others stress "the 'negative' challenges of impeding the erosion of liberal democracy or else, avoiding the breakdown of whatever minimal kind of democracy we have in place" (Schedler 2001: 67). Other specialists understand democratic consolidation in a "neutral" way, namely in the sense of the "organisation" of democracy, or the call for "establishing democracy's specific rules and organizations". The original meaning of democratic consolidation is concerned with "securing achieved levels of democratic rule against authoritarian regression" (Schedler 1998: 91-100). It is worth to confine the meaning of democratic consolidation to the two "negative" notions: preventing democratic breakdown and averting democratic erosion.

---

<sup>267</sup> "Waspada! ISIS, Gus Mus: NU dan Muhammadiyah Perkuat Diri" (To Counter the ISIS Movement, Gus Mus Suggests the NU and Muhammadiyah to Strengthen Themselves), <http://news.detik.com/berita-jawa-timur/3074353/waspada-gerakan-isis-gus-mus-nu-dan-muhammadiyah-tetap-perkuat-diri>, accessed August 19, 2016.

### **Indonesian strategies in countering radicalism**

Indonesia's success story in confine the extreme tendencies within the society has attracted the attention from many European agencies and scholars. The Research Director of the Swedien Center for Asymmetric Threat Studies Magnus Ranstorp, for instance, reveals his observation on Indonesia: "Indonesia was chosen since the country has frequently been described as a major success story. As one of the largest Muslim countries in the world, Indonesia has successfully stemmed widespread development of violent radicalization as well as marginalized Jemaah Islamiyyah, an indigenous terrorist movement with regional and transnational tentacles" (Ranstorp 2009: 2).

Ranstorp (2009: 3) goes on to evaluate Indonesian measures of marginalising extremist elements:

The various measures in Indonesia that aim to preserve the basic system *Pancasila*, that is promotion of a tolerant and moderate interpretation of Islam and marginalization of extremist forces, are often carried out in an unorganized manner and on different strategic and tactical levels. Not only is there often no comprehensive idea of how various initiatives are connected, there is no unified national, regional or local strategy for how the various tools are designed in relation to the desired message or which target groups should be reached. This need not necessarily entail a problem since the various initiatives work well on different levels and for different target groups. However, it is more difficult to evaluate whether the individual initiatives are truly effective from long and short term perspectives.

Ranstorp (2009: 9-18) reveals the strategic measures in combating extremism in Indonesia:

- (a) interfaith dialogue
- (b) popular culture
- (c) exposing the extent of extremism and its 'true colors'
- (d) providing positive counterbalances to extremism
- (e) promoting democracy
- (f) promoting mainstream religious education
- (g) capacity building initiatives for Muslim movements and activists on a grass roots level.

Ranstorp further stresses the strength of Indonesian measures against radicalism, "Indonesia is certainly unique with its coalitions of various strategic players that simultaneously act individually and collectively on different levels against extremism". Ranstorp (2009: 15) mentions the network built by LibForAll foundation:

LibforAll's demonstration of strength involves creating a cross-sector network that is based on a five-level integration of the following: religious leaders (*ulama*) who have garnered widespread public support and who can address radical backlash; religious scholars and teachers who can garner the requisite intellectual and theological support for a pluralistic and tolerant interpretation of Islam; pop idols who have massive support from young

people; government leaders who are able to address social factors as an underlying factor of extremism; as well as business leadership that can offer requisite financial support.

Having aware of the strength of Indonesian measures in combating radicalism, Ranstorp (2009: 20) however underlines the limitations in exporting these models beyond Indonesia.

Even if Indonesia is unique in many different ways with its pluralistic and tolerant interpretation of Islam, there are naturally limitations to what extent the different models can be directly exported to other context-specific operational areas. Even though Indonesia has made enormous efforts to export its model to other countries as a means of bridging religious gaps, the country's efforts often encounter difficulty as a result of ethnic differences and cultural norms among Muslims in the Middle East. There are not only geographic barriers, strong cultural differences exist as well. *Pancasila's* influence including a strong separation of Islam and state is unique to Indonesia, but the dividing line ends there.

In this line of thought, the strategies to overcome such a transnational extremist group as the "Islamic State of Iraq and Syria" (ISIS) could not be uniform in every country. One publication points out that "there is no universal approach to tackling ISIS. Rather, the group can only be defeated through a variety of locally designed and targeted responses. Extremist groups like ISIS use technology and social networks to cross boundaries and attract recruits globally—but their discourse is linked to local grievances wherever they operate". (Gannouchi 2016).

Gannouchi (2016) goes on to explain the way ISIS exploits the local problems. "It tapped into Sunni resentment over Shiite sectarian repression to forge support in Iraq. In countries like Tunisia, where sectarianism is less of a factor but unemployment remains at a crushing 40 percent for those under 35, it has exploited resentment at economic exclusion to appeal to marginalized youth. In this way, ISIS superimposes its global ideological narrative onto local contexts, presenting itself as the solution to local grievances".

It is worth remarking that ISIS had its greatest recruiting successes from in societies which endured the dictatorship. ISIS has successfully taken advantage of these problems and grievances to establish their own image as alternative. One may say that ISIS "offers a false choice between extremism and dictatorship", without awaring that there is another feasible alternative, namely democracy. In this regard, "the fight against ISIS must be not only a fight *against* something, but a fight *for* something" (Gannouchi 2016).

### **The Experience Of Austria In Coping With Radicalism Austrian constitution**

The Federal Constitutional Law 1920, as amended in 1929 (*Das Bundes-Verfassungsgesetz 1920 in der Fassung 1929*), is considered to be the main Austrian constitution. All the basic issues of the structure of the state, democracy and

the courts are governed by the Federal Constitution (*Das Bundes-Verfassungsgesetz*, often abbreviated as B-VG).<sup>268</sup>

The Federal Constitution 1920 was decided as the Constitution of the new Republic of Austria after politicians and jurists advised long about it and had negotiated. The Constitution was the result of difficult negotiations, and it was therefore considered by the parties as the greatest possible compromise. Among the most important personalities in the negotiations included the First Chancellor of the Republic of Austria Karl Renner of the Social Democratic Labour Party, Michael Mayr of the Christian Social Party and the reputed jurist Hans Kelsen.<sup>269</sup>

In addition, “the Prohibition Act 1945” (*Das Verbotsgesetz 1945*) and “the State Treaty of Vienna 1955” (*Der Staatsvertrag von Wien 1955*) are considered as parts of the Federal Constitution. With “the Prohibition Act 1945”, the law and its constitutional status make it clear that the Austrian Republic and its citizens reject and fight the Nazi ideology. “the State Treaty of Vienna 1955” contains a clear commitment to modern democracy, to human rights and the rights of ethnic groups.<sup>270</sup>

In contrast to many other countries, in Austria there is a necessity to adopt a large number of schemes as a “constitutional law” (*Verfassungsgesetz*). This is often associated with difficult political negotiations, as there is always need a two-thirds majority in the National Council for a constitutional law.<sup>271</sup>

### **The recognition of Islam in Austria**

Islam was recognised in Austria since 1912. This rooted in the policy of the Austro-Hungarian Empire towards Bosnia and Herzegovina. The annexation of Bosnia and Herzegovina by the Austro-Hungarian Empire created a challenge on how this large Muslim minority integrated themselves into non-Muslim majority state. The establishment of new organisation of Islamic community in 1882, of which its peaks is Reis-ul-Ulema can be regarded as the first step of the Bosnians’ efforts to integrate themselves into Austrian society. This hierarchical Muslim organisation has been considered as one of distinctive features of Bosnian Muslims, and later it served as a model of the establishment of “Islamic Faith Community in Austria” (*Islamische Glaubengemeinschaft in Österreich*, IGGiÖ) in 1979 (Lohlker 2012: 12).

It is worth remarking that “Bosnian Islam” is considered by some scholars as representing “European Islam”. This can be observed from the following quotation: “Because of the Yugoslav wars, the 1990s were marked by the rediscovery of an ancient and autochthonous Muslim presence in Europe. Bosnian Muslims, in particular, have become the symbol of European Islam

---

<sup>268</sup> „Das Bundes-Verfassungsgesetz“ (Federal Constitution), <https://www.parlament.gv.at/PERK/VERF/BVG/index.shtml>, accessed February 2, 2016.

<sup>269</sup> „Das Bundes-Verfassungsgesetz“.

<sup>270</sup> „Das Bundes-Verfassungsgesetz“.

<sup>271</sup> „Das Bundes-Verfassungsgesetz“.

that have been covered by the Cold War and forgotten by Western Europe, as well as by the Muslim World” (Bougarel 2007: 96).

In 1932, the Muslims in Austria founded an “Islamic Cultural Association” (*Islamische Kulturbund*), whose first president was the ethnologist Umar Rolf. The National Socialism banned the Islamic Cultural Association in 1939, and as a substitute it supported the establishment of “Islamic Community in Vienna” (*Islamische Gemeinde zu Wien*) in 1943 but this organisation did not last long, it dissolved in 1948. In 1951 we witness the establishment of “Association of Muslims in Austria” (*Verein der Muslime Österreichs*). It was followed by the emergence of “Muslim Social Services” which was initiated by some Bosnian intellectuals (Heine, Lohlker and Potz 2012: 53-54).

Heine, Lohlker and Potz (2012: 18) underline the significance of recognition of religious community in the following words:

In modern constitutional and legal state an especially constructed protection against discrimination are guaranteed not only by religious liberty, but also by the appropriate legal forms of religious communities and their activities. Corporate religious rights are therefore ideal in a special way as an institutional network for guaranteeing minority rights to immigrants.

At this regard, we may observe that the context of recognition in Indonesia is distinct to that in Europe. In Indonesia, the recognition is rooted in the state ideology Pancasila. The first pillar of this state ideology is the belief in one God, which clearly exhibits. One may say that this principle of monotheism is modelled on Islam accordingly religions other than Islam have to conform to this principle. In Europe, church structure and profile serve as a model of recognising other faith communities. Church structure shows a limited degree of plurality. This will create a problem if this structure is applied to Muslim community, since their diversity is high.

In Austria, the recognition of religious community is issued by the Ministry of Culture and Education (*Kultusministerium*). One religious community should at least comprise of 16,000 members, in order to be recognised as a religious community. The Iraq Shiites in Austria cannot give the exact numbers of their members, since for them is dangerous if they have to collect their passports. Prof. Rüdiger Lohlker (chair of Islamic studies) and Prof. Stephan Procházka (chair of Arabic studies) were asked to provide recommendation pertaining to the Shiites in Austria. Such a recommendation is an indication that the university is involved in the policy of religion not only in pure scholarly matters (Discussion with Rüdiger Lohlker, November 3, 2015).

### **“Old Islamic Law” , “New Islamic Law” and the combat against extremism**

The “Islamic Law” (*Islamgesetz*) was issued on July 15, 1912. It is worth remarking that “Islamic Law 1912” did not deal with the implementation of injunctions of *shari’a* for the Austrian Muslims, but rather concerned with the

state regulations pertaining to the rights and obligations of Muslims in Austrian public sphere (Discussion with Carla Amina Baghajati, October 20, 2015).

The Bosnians had enjoyed special cultural and religious assurance most notably polygamy, women's veil (*hijab*), inheritance, and patronage (*Ebrschutz*) which had been fixed legally but unfortunately did not have chance to be part of the "Islamic Law 1912". The "Islamic Law 1912" however was a best gift to the Muslim community since guaranteed the equality of Muslims and Islam within Austrian system. This law also made possible the establishment of IGGiÖ in the year 1979. This provides a legal model of modern European society, which allots place for Islam, recognises its values, and is aware of the contribution of Islam in shaping European society (Shakir, Stanfel and Weinberger 2012: 123).

There was discussion among Austrian Muslims pertaining to the "Islamic law 1912" which was only concerned with the Hanafite. Some people looked for recommendation from the Turkey government which hinted that legal schools in Islam are different from those of other religions. The Hanafite, Shafiite, Hanbalite and Malikite which are known in the Muslim world as legal schools (*madhhab*) are equally orthodox. The IGGiÖ which was established in 1979 declared that that they not only represented four Sunni legal schools but also Twelver Shiism, Ibadism and Zaidism (Potz 2012: 120).

In the year 1987 the court took a decision that the article on "according to the rites of Hanafite" in the "Islamic Law of 1912" was abrogated. The argument was that the religious neutral state could not restrain a certain religious community since it fell into the unallowable discrimination and the attack on independency of Islamic community. This brings consequence to the statute of the IGGiÖ, and accordingly the IGGiÖ changed one of statute's articles "all adherents of Islam who live in Austria" (Potz 2012: 121).

"New Islamic Law" (*Neue Islamgesetz*) was issued on February 25, 2015 by the Austrian parliament. Many people suppose that this new regulation is aimed at marginalising extremist tendencies within Muslim community. The terror attacks in some places of the world, most particularly which are committed by the Islamic State of Iraq and Syria (ISIS), are considered as the backgrounds in issuing this regulation.

In Austria about 560,000 Muslims live. Most of them are hailing from Turkey, Bosnia and Herzegovina, Chechnya and Iran. It is assumed that about two hundred of them, including women and minors, have already joined terrorist militia ISIS.<sup>272</sup> This number is significant and it constitutes 0.00035 percent of the Muslim population in the country.

With this "New Islamic Law", the government strives to counteract extremist religious tendencies and create rules for a "European-style Islam". The minister of foreign affairs and integration Sebastian Kurz (b. 1987) said, "What we want is to reduce the political influence and control from abroad and

---

<sup>272</sup> „Regelungen für Muslime: Österreich verabschiedet Islamgesetz“.



we want to give Islam the chance to develop freely within our society and in line with our common European values”.<sup>273</sup> Kurz went on to say that the law aims at granting more rights for Austrian Muslims, as well as avoiding undesirable developments.<sup>274</sup>

Elsewhere, Kurz explained, “We do not have the challenge (with other religions) that we have to worry about the influences from foreign nations and for that reason, we have to be a bit stricter about the financing from foreign countries in the case of Islam”.<sup>275</sup> This “New Islamic Law” triggered a debate within Austrian Muslims, most particularly pertaining to the funding from overseas. This is due to the fact that most of the mosques in Austria have been supported by the government of Turkey, and accordingly such a regulation from Austrian government will weaken the financial state of the mosques in question.

Some Austrian Muslim are not happy with the new Islamic law issued by the Austrian government since he observes that in this law he finds a clause that the Federal Chancellor can anytime cancel this law. According to them, the old Islamic law was more rooted in the constitution (Discussion with SR, November 26, 2015).

The debate on “New Islamic Law” was followed with interest by the people in some other European countries. This can be observed for instance in France, which witnessed the Islamist attacks the weekly magazine Charlie Hebdo in 2011 and 2015, and accordingly the government thinks of stricter rules. In this regard, the Austrian minister of foreign affairs and integration Sebastian Kurz pointed out the text of the law can serve as a basis for European regulations. He also stressed, Islamic clerics have to be positive role models to young Muslims.<sup>276</sup>

This “New Islamic Law” has specific features:

- (a) the precondition for the acquisition of legal status include a positive attitude towards society and the State
- (b) the imams from abroad may only serve in Austria for maximum one year
- (c) the pastoral care are to be carried out by those who have capacities in Islamic knowledge and European constitution
- (d) Islamic holidays is guaranteed by the state

---

<sup>273</sup> “Austria passes controversial reforms to 1912 Islamic Law”, <http://www.bbc.com/news/world-europe-31629543>, February 25, 2015.

<sup>274</sup> „Regelungen für Muslime: Österreich verabschiedet Islamgesetz“ (Regulations for Muslims: Austria Adopt Islamic Law), <http://www.spiegel.de/politik/ausland/islamgesetz-oesterreich-regelt-islam-europaeischer-praegung-a-1020536.html>, published February 25, 2015.

<sup>275</sup> “Austria passes controversial reforms to 1912 Islamic Law”, <http://www.bbc.com/news/world-europe-31629543>, February 25, 2015.

<sup>276</sup> „Regelungen für Muslime: Österreich verabschiedet Islamgesetz“.

(e) The teaching of Islam in schools is in German.<sup>277</sup>

The independence and restriction of Islamic religious societies are observable from the Part One, Section Two of the “New Islamic Law”:<sup>278</sup>

Islamic religious societies regulate and manage their internal affairs independently. They are free in teaching of creed and doctrine and have the right to publically practice their religion.

Islamic religious societies enjoy the same level of legal protection as any other recognised religious communities; their doctrines, facilities and practices also enjoy this protection provided they do not contradict any legal stipulations.

Religious communities or other subdivisions, including their members should prefer to stick to the general state rules rather than their intra-religious social rules or teachings, provided that in each case, applicable state law does not provide for such a possibility.

It is particularly the stipulation “religious communities or other subdivisions, including their members should prefer to stick to the general state rules rather than their intra-religious social rules or teachings” that triggered a reaction from the “Islamic Faith Community” (IGGiÖ). This can be perceived from the following quotation:

The Islamic community said they also objected to wording that state law takes precedence over religious rules, a phrase that does not exist elsewhere. “It’s as if they believe Sharia law will take over Austria”, Baghajati said. “We’ve said over and over in countless statements that we stand for pluralism, rule of law and equality”.<sup>279</sup>

The “New Islamic Law” is also concerned with the interaction between religious communities and the state. This can be discerned from the Part Five, Section Twenty Three of this law: “The constitution of a religious society, the statutes of religious communities as well as their respective established rules of procedure, most specifically cult allocation order and electoral rules, and their changes are only valid with the approval of the Federal Chancellor”.

Notification and reporting obligations are also regulated by the “New Islamic Law”, and this to some extent indicates that control of the state towards Islamic religious communities in Austria. This can be perceived from the following excerpts from the “New Islamic Law”.

The religious community and the Republic are obliged to inform each other pertaining to events affecting a matter of this federal law. This is especially true for the initiation and termination of procedures and orders of

---

<sup>277</sup> „Das neue Islamgesetz im Überblick“ (New Islamic Law: An Overview), <http://religion.orf.at/stories/2696523/>, accessed February 1, 2016.

<sup>278</sup> “Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften - Islamgesetz 2015“ (Federal Act on the external legal status of Islamic religious communities - Islamic law of 2015), [http://www.derislam.at/deradmin/news/Islamgesetz\\_2015.pdf](http://www.derislam.at/deradmin/news/Islamgesetz_2015.pdf), accessed November 21, 2015.

<sup>279</sup> “New Islamic Law Sparks Controversy in Austria”, <http://www.dw.com/en/new-islamic-law-sparks-controversy-in-austria/a-18276225>, February 2, 2015.

detention for the people referred to in the section 14 and 21, and for intra-religious society appeals against elections in the religious society or in a religious community.<sup>280</sup>

In addition, the “New Islamic Law” is concerned with religious events so as not to run in counter with the public order. This is observable from the following excerpts:

The (state) authority may prohibit gatherings and events of worship purposes, which may create a direct threat to the interests of public safety, order or health or national security or the rights and freedoms of others starts. Threats, which emerge from the occasion of the event of third parties, do not constitute a ground for prohibiting.<sup>281</sup>

### **Austrian Muslims and the notion of “European Islam”**

Some people point out that the notion of “European Islam” is forced from the outside. Muslims have to conform to the European key concepts. They are restricted in exercising their own identity. In my view, the notion of European Islam is distinct to that Indonesian Islam, in the sense that the latter notion come from within the Indonesian Muslim community. The notion of “Euro-Islam” was introduced by Bassam Tibi in 1992 during the discussion on migration. Tibi was born in Damascus in 1944. He moved to Germany in 1962 and becomes German citizen in 1976. He served as a professor for International Relations in some universities.

Tibi construes European Islam as follows: “European Islam is revolving around five principles: acceptance of democracy, acceptance of separation between religion and politics, also *laicity*, acceptance of individual human rights (in Islam we know the existence of collective human rights) including freedom of religion, tolerance in modern sense, not in Islamic sense, the acknowledgement of pluralism of civil society” (Ghadban 2006: 7). Tibi’s conception of European Islam implies that this concept emerges not genuinely from within Muslim community.

The notion of “European Islam” or “Euro-Islam” can be considered a way of reconciliation between Islamic values and European key concepts, which have been pioneered most notably by Bassam Tibi and Tariq Ramadan. Ramadan (b. 1962) is a Swiss Muslim scholar and currently serves a professor of Contemporary Islamic Studies at the University of Oxford. He is the grandson of Hassan al-Banna, the founder of Ikhwan al-Muslimin (the Muslim Brotherhood). Such a reconciliation may take in the form of, using the phrase of Mohamad (2014: 40) “adopting an idealized version of Islam that is ‘unobtrusive’ and ‘in harmony’ with the secular characteristics of Europe”.

---

<sup>280</sup> “Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften - Islamgesetz 2015“.

<sup>281</sup> “Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften - Islamgesetz 2015“.

In making Islam in conformity with social realities in Europe, Tibi and Ramadan felt the necessity of adjustments in terms of theology and law (Mohamad 2014: 41). Tibi's and Ramadan's projects are mostly concerned with such adjustments, notwithstanding the criticism of "conservative Muslims".

Ramadan justifies the legitimacy of "European Islam" by arguing that this is a kind of reinterpretation and contextualisation of Islamic teachings in the context of European culture and society. This can be observed from the following quotation of Ramadan's statement (Mohamad 2014: 41-42):

This renewal is not a modification of the sources themselves but a transformation of the mind and eyes that read them, which are naturally influenced by the new social, political, and scientific environment in which they live. A new context changes the horizons of the text, renews it, and sometimes gives it an original purport, providing responses never before imagine.

Ramadan's efforts in justifying Muslim integration into European culture and society, by grounding on Islamic sources, are observable most notably from his book entitled *To be a European Muslim* (2015).

Ramadan does not want to be trapped with the displeased question, whether Europe should be perceived as *dar al-islam* (abode of Islam, lands under Muslim rule) or *dar al-harb* (abode of the war, lands not under Muslim rule). As an alternative to these classical concepts, he promotes viewing Europe as *dar al-shahada* (abode of testimony). This designates a space "within which Muslims are sent back to the essential teachings of Islam so that they can contribute to promoting good and equity within and through human brotherhood by bringing the strengths of the Islamic message to their mostly non-Muslim societies" (Pipes 2000).

Further, Ramadan (2004: 18) criticises his fellow Muslims who holds bipolar vision pertaining to Islam and the West.

'Whatever is Western is anti-Islamic' or 'Islam has nothing in common with the West'. This bipolar vision is widespread and gives some Muslims a sense of power, might, and legitimacy in Otherness. But not only is this bipolar and simplistic vision a decoy (and the claims that justify it are untruths), but the power it bestows is a pure illusion: in practice, the Muslims who maintain these theses only isolate themselves, marginalize themselves, and sometimes, by their excessive emotional, intellectual, and social isolation, even strengthen the logic of the dominant system whose power, by contrast, lies in always appearing open, pluralistic, and rational.

Both Tibi and Ramadan are concerned with the harmonisation between liberal democracy and dogmatic teachings of Islam. Their projects imply some challenges. Mohamad (2014: 43) points out:

Here naturally lies the challenge of re-articulating in Islamic terms characteristics of liberal democracy such as equality (often implying strands such as gender, sexual orientation and pluralism) and freedom (often implying freedom of speech, lifestyle and religion), especially when they are constantly pitted against what many Muslims tend to perceive as normative Islamic

dogmas, such as prohibitions against blasphemy, apostasy, hedonism, and sexual ‘perversions’, and commandments for embracing traditional gender roles and adopting Sharia and all the categories of law that it implies, including the controversial *budud*.

Tibi is also involved in cooperation with the governments in Europe in terms of Muslim integration. This can be observed for instance from the fact that in 2005 he worked together with the Dutch government to establish an initiative called “Europe: A Beautiful Idea”. This initiative was particularly aimed at encouraging Muslim immigrants to integrate with European culture and society. This is in line with Ramadan’s project, in which he established a Muslim pillar in Rotterdam. Through this initiative, he encouraged Muslims in Europe to become “Citizens of the Heart” by embracing European identity and integrating themselves into European culture and society (Carle 2011).

Tibi provides arguments of exhorting Muslim to integrate with European values: “Europeans need to be true to their Enlightenment heritage by giving up ‘blood and soil’ concepts of citizenship. In response, immigrants need to ‘bring their identity into harmony with Europe and its cultural system’. Muslims can do this because they, like Europeans, are heirs of Hellenistic rationalism” (Carle 2011).

The future of Austria’s success in marginalising extremism lies in the ongoing elaboration of “European Islam”, how the European Muslims (including Austrian Muslims) could respond genuinely to European key concepts, without necessarily breaking their Islamic values and tradition, and without feeling forced by the non-Muslim majority to pursue such undertaking. In my point of view, it is necessary for the Austrian Muslims to firstly come to terms with the plurality within the Muslim community, so as to develop a kind of inner-Islamic pluralism. Such a capital is necessary and will become a fruitful step towards the elaboration of genuine European Islam.

The Austrian Muslims are believed to assign a double identity: being Europeans and being Muslims. Many European governments including Austria are taking the policy of integration, in the sense that the Muslims in Europe have to integrate to European culture. Some European state apparatus however are not of the complexity and diversity of Muslim countries, from which these Muslims, who are now residing in Europe, are hailing.

### **Concluding Remarks**

The state ideology Pancasila could serve as a means in countering radicalism if it is understood as Indonesian worldview, as a “quintessence” or crystallisation of Indonesian (living) values. It could be however trigger the emergence of radicalisation if it is understood as a “forced ideology”. Despite the relatively low degree of legal enforcement towards the acts (let alone plans) of radicalism in the country, Indonesia is considered by many specialists to be one of the countries which could resist radicalism.

Indonesia's success in eliminating radicalism is most notably due to its social capital namely in the form of strong civil society. Various actors and institutions within the society actively promote the virtues of tolerance and mutual respects which consequently counter the radicalism. Indonesian Islamic Civil Society Organisations, for instance, demonstrate their commitment to Indonesian nationalism and constitutional governance. These Islamic Civil Society Organisations also take part in nurturing the spirit of tolerance within the Muslim community at large. They even defend the rights of other faith communities when these communities are threatened by the radicals.

The Federal Constitutional Law 1920, as amended in 1929 is considered to be the main Austrian constitution. All the basic issues of the structure of the state, democracy and the courts are governed by the Federal Constitution (*Das Bundes-Verfassungsgesetz*).

The "Islamic Law" (*Islamgesetz*) was issued on July 15, 1912. This law is concerned with the state regulations pertaining to the rights and obligations of Muslims in Austrian public sphere. "New Islamic Law" (*Neue Islamgesetz*) was issued on February 25, 2015 by the Austrian parliament. Many people suppose that this new regulation is aimed at marginalising extremist tendencies within Muslim community. With this "New Islamic Law", the government strives to counteract extremist religious tendencies and create rules for a "European-style Islam". With this in mind, we could see constitution and state plays a strong role in eradicating radicalism in Austria. Legal enforcement towards the acts of radicalism and terrorism is relative high. Nevertheless we see that the percentage of Austrian Muslims which joined the ISIS is relatively higher than that of Indonesian Muslims. This could become one of the indications that the Austrian Muslims are still struggling in marginalising radicalism.

The future of Austria's success in marginalising extremism lies in the ongoing elaboration of "European Islam", how the European Muslims (including Austrian Muslims) could respond genuinely to European key concepts, without necessarily breaking their Islamic values and tradition, and without feeling forced by the non-Muslim majority to pursue such undertaking.

## References

- Armstrong, Karen. 2001. *The Battle for God: A History of Fundamentalism*. New York: The Random House Publishing Group.
- "Austria passes controversial reforms to 1912 Islamic Law". <http://www.bbc.com/news/world-europe-31629543>. February 25, 2015.
- Azra, Azyumardi. 2013. "Distinguishing Indonesian Islam: Some Lessons to Learn". In *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. ed. Jajat Burhanuddin and Kees van Dijk. Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Bougarel, Xavier. 2007. "Bosnian Islam as 'European Islam': Limits and Shifts of a Concept". In *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*. ed. Aziz al-Azmeh. Cambridge: Cambridge University Press.
- "Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften - Islamgesetz 2015" (Federal Act on the external legal status of Islamic religious communities - Islamic law of 2015). [http://www.derislam.at/deradmin/news/Islamgesetz\\_2015.pdf](http://www.derislam.at/deradmin/news/Islamgesetz_2015.pdf). Accessed November 21, 2015.
- Burhanuddin Jajat. 2007. *Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The 'Ulama' in Colonial Indonesia*. Doctoral Thesis. Leiden: Universiteit Leiden, 2007.
- Carle, Robert. 2011. "Tariq Ramadan and the Quest for Moderate Islam". *Society* 48 (1): 58-69.
- "Das Bundes-Verfassungsgesetz" (Federal Constitution). <https://www.parlament.gv.at/PERK/VERF/BVG/index.shtml>. Accessed February 2, 2016.
- "Das neue Islamgesetz im Überblick" (New Islamic Law: An Overview). <http://religion.orf.at/stories/2696523/>. Accessed February 1, 2016.
- Discussion with Carla Amina Baghajati, October 20, 2015.
- Discussion with Rüdiger Lohlker, November 3, 2015.
- Discussion with SR, November 26, 2015.
- Franke, Edith. 2006. "Zwischen Integration und Konflikt: Religiöse Pluralität in Indonesia" (Between Integration and Conflict: Religious Plurality in Indonesia). In *Religionen Nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien* (Religions side by side: Models of Religious Diversity in East and Southeast Asia). eds. Edith Franke & Michael Pye. Berlin and Zürich: LIT, 61-82.
- Ghadban, Ralph. 2006. *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas* (Tariq Ramadan and the Islamisation of Europe). Berlin: Verlag Hans-Schiler.
- Ghannouchi, Rached. 2016. "Fight ISIS with Democracy". <http://www.theatlantic.com/international/archive/2016/02/tunisia-democracy-ennahdha-isis/458703/>. Accessed February 2, 2016.
- Hefner, Robert. 2013. "Indonesia in the global scheme of things: Sustaining the virtuous circle of education, associations and democracy". In *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. ed. Jajat Burhanudin and Kees van Dijk. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Heine, Susanne, Rüdiger Lohlker and Richard Potz. 2012. *Muslimen in Österreich* (Muslims in Austria). Innsbruck: Tyrolia.
- Joseph, Craig M. and Barnaby Ridell. 2008. "Islamic Schools, Assimilation and the Concept of Muslim American Character. In *Being and Belonging: Muslims in the United States since 9/11*. ed. Katherine Pratt Ewing. New York: Russell Sage.
- Lohlker, Rüdiger. 2012. "Entwicklung eines österreichischen Islam" (The Development of Austrian Islam). In *Ostarrichislam: Fragmente*

- Achthundertjaebriger gemeinsamer Geschichte* (Austrian Islam: Fragments of Eight Hundred Years of Common History). eds. Amena Shakir, Gernot Galib Stanfel and Martin M. Weinberger. Vienna: New Academic Press.
- Mohamad, Mohamad Azmi bin Haji. 2014. *European Islam and Reform: A Comparative Study of the Theologies of Yusuf al-Qaradawi and Tariq Ramadan*. Doctoral thesis. Birmingham: University of Birmingham.
- “New Islamic Law Sparks Controversy in Austria”, <http://www.dw.com/en/new-islamic-law-sparks-controversy-in-austria/a-18276225>, February 2, 2015.
- Pipes, Daniel. 2000. „Review of *To be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*”. *Middle East Quarterly* 7 (4).
- Potz, Richard. 2012. „100 Jahre Islamgesetz“ (100 Years of Islamic Law). In *Ostarrichislam: Fragmente Achthundertjaebriger gemeinsamer Geschichte* (Austrian Islam: Fragments of Eight Hundred Years of Common History). eds. Amena Shakir, Gernot Galib Stanfel and Martin M. Weinberger. Vienna: New Academic Press.
- “Radical Ideologist”. Encyclopaedia Britannica <http://www.britannica.com/topic/radical-ideologist>. Accessed February 2, 2016.
- „Regelungen für Muslime: Österreich verabschiedet Islamgesetz“ (Regulations for Muslims: Austria Adopt Islamic Law). <http://www.spiegel.de/politik/ausland/islamgesetz-oesterreich-regelt-islam-europaeischer-praegung-a-1020536.html>. Published February 25, 2015.
- Ramadan, Tariq. 2004. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramadan, Tariq. 2015. *To be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicestershire: Islamic Foundation.
- Ranstorp, Magnis. 2009. *Preventing Violent Radicalization and Terrorism: The Case of Indonesia*. Stockholm: Swedish National Defence College
- Roy, Oliver. 1994. *The Failure of Political Islam*. Trans. Carol Volk. Cambridge: Harvard University Press.
- Schedler, Andreas, “Measuring Democratic Consolidation”. *Studies in Comparative International Developments*, 36 (1) (2001).
- Schedler, Andreas, “What is Democratic Consolidation?” *Journal of Democracy*, 9 (2) (1998).
- Shakir, Amena, Gernot Galib Stanfel and Martin M. Weinberger, „Islamgesetz 1912“ (Islamic Law 1912). In *Ostarrichislam: Fragmente Achthundertjaebriger gemeinsamer Geschichte* (Austrian Islam: Fragments of Eight Hundred Years of Common History). eds. Amena Shakir, Gernot Galib Stanfel and Martin M. Weinberger. Vienna: New Academic Press.
- Syamsuddin, Din. 2010. “Islam and Democracy in Indonesia”. In *State, Law and Religion in Pluralistic Societies: Austrian and Indonesian Perspectives*. eds.



- Richard Potz, Astrid Hafner and Sabine Kroissenbrunner. Vienna: Vienna University Press.
- Timmermann, Christiane *et al.* 2007. "Introduction". In *Faith-Based Radicalism: Christianity, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanaticism*. eds. Christiane Timmermann. Brussels: Peter Lang.
- van Bruinessen, Martin and Farid Wajdi. 2006. "Syu'un ijtima'iyah and the kiai rakyat: Traditionalist Islam, Civil Society and Social Concerns". In *Indonesian Transitions*. eds. Henk Schulte Nordholt and Ireen Hoogenboom. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- van Niewenhuijze, C.A.O. 1985. *Aspects of Islam in Post Colonial Indonesia*. The Hague: W. van Hoeve, 1985.
- Wahyudi, Agus. 2015. "Dealing with Difference/Antagonism: Pancasila in the Post-Suharto Indonesia". Conference Paper, ISA Global South Caucus Singapore.
- "Waspadai ISIS, Gus Mus: NU dan Muhammadiyah Perkuat Diri" (To Counter the ISIS Movement, Gus Mus Suggests the NU and Muhammadiyah to Strengthen Themselves). <http://news.detik.com/berita-jawa-timur/3074353/waspadai-gerakan-isis-gus-mus-nu-dan-muhammadiyah-tetap-perkuat-diri>. Accessed August 19, 2016.

**IMPLEMENTATION OF STATE DEFENSE CURRICULUM  
IN WARDING RADICALISM TO UNIVERSITY STUDENT  
The Consideration of Western Sydney University Program  
Bankstown Campus Australia SCCO-Community Engagement  
Program Diktis-Kemenag 2015**

Ali Halidin

Mahasiswa S3, Doktor Pengkajian Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
Http: [Ali\\_Halidin@Yahoo.Com](mailto:Ali_Halidin@Yahoo.Com), E-Mail: [Alibalidin766@Gmail.Com](mailto:Alibalidin766@Gmail.Com)

**Abstract:** *The radicalism had been infiltrated to the education board or institution, especially at the University student. A lot of fews believed that the motive of radicalism and terrorism are not sourced from a single aspect. The radicalism is a resistance movement on three things in aspects of human life: the ruling hegemony (powerful hegemony), the spirit of religion (religion spirite), and cultural dominance of Islam (Islamic cultural domination). A field work methoology and some observation in University of Western Sydney Asutralia, it was seen that case study approach of doing radicalism happen among the student could be analize more efectively and accurately. And also it could be analize from correlation between the less of state defense implementation and being radical. This study finally can be sonesederated to the research of some Professor and the research done by the lecturer in UWS Australia, like Prof. Maria Hawkins, Adam Pessomai and Brien.*

**Keywords:** Radicalism, Curriculum, Community Engagement

## **A. Background**

The term of Islamic-Radicalism in Indonesia is debatable. This is because there is no consensus between Islamic scholars in defining this term. In many Islamic studies, there are two mainstream perspectives developed in analyzing radicalism.<sup>282</sup> The first mainstream is a security oriented approach and then a structural-oriented approach.<sup>283</sup> The security approach mainstream analyses radicalism primarily concerned<sup>284</sup>

---

<sup>282</sup>Azyumardi Azra.. Professor of History; Rector of State Islamic University, Jakarta, *Indonesia Honorary Professor, The University of Melbourne. Islam in Southeast Asia: Tolerance and Radicalism*. Paper Presented at Miegunyah Public Lecture The University of Melbourne Wednesday 6 April, 2005

<sup>283</sup>Noorhaidi Hasan. *Islamic Radicalism and the Crisis of the Nation-State*. Journal Regional Issues ISIM News Letter 7 /01Southeast Asia.2008

<sup>284</sup>Joshua Snider. *Socialisation of the Islamic Terrorist: The Case of Indonesia University of Notre Dame Australia University of Notre Dame Australia Research Online@ ND*. 2008.

With issues of terrorism and violence.<sup>285</sup> Both issues inherited in majority research among Islamic scholars such as Saiful Mujani, Ahmad Syafi'i Maarif, and Azyumardi Azra. In this study also about *Muslim Demokrat*, Mujani argued that there is an interconnectivity between external influence from Middle East who has brought Pan-Islamism, Muslim Brotherhood, and global caliphate and Muslims in Indonesia.<sup>286</sup> Those ideas are established in contemporary Islamic organization like Jamaah Islamiyah, Jamaah Ansarut Tauhid, Majelis Mujahidin Indonesia, and many others. Meanwhile, Azra and Ma'arif agree with Mujani's thesis in concluding that Islamic trans-national movement has great influence to idea for organizing Islamic movement in Indonesia.<sup>287</sup> Furthermore, Maarif even mentioned that Wahhabism plays a significant role and in fact becomes a role model in creating and converting Muslims in Indonesia into terrorists.<sup>288</sup> On the other hand, the structuralize-oriented approach analyzes radicalism in Indonesia by arguing that it is rooted from poverty problem in society.<sup>289</sup> This is because inequality and marginalization in economic and social aspects has grown wider within society. In this mainstream, it is clear that the rich people become richer and the poor people become poorer and this condition has made easier for poor people to be radicalized.<sup>290</sup>

Thus, Islamic militancy is a response to poverty or impoverishment. Indonesia is not alone in this case. Many other countries also are hotbeds of militant Islam. The point is that militant Islam tends to surge in countries experiencing disillusionment, poverty and despair.<sup>291</sup>

---

<sup>4</sup>Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer *Syamsul Bakri* DINIKA Vol. 3 No. 1, January 2004. Hopelessness and hate. But those theories are wrong. Based on a new Gallup World Poll of more than 9,000 interviews in nine Muslim countries, we find that Muslim radicals have more in common with their moderate brethren than is often assumed. If the West wants to reach the extremists, and empower the moderate Muslim majority, it must first recognize who it's up against. by John L. Esposito, Professor of Religion and International Affairs, *What Makes a Muslim Radical?* Georgetown University & Dalia Mogahed, Executive Director, *The Gallup Center for Muslim Studies*. 2013

<sup>286</sup>William, R. Liddle and Saiful Mujani. *Leadership, party, and religion: Explaining voting behavior in Indonesia*. *Comparative Political Studies* 40.7, 2007: 832-857.

<sup>287</sup>William, R. Liddle and Saiful Mujani, *Politics, Islam, and public opinion*. *Journal of Democracy* 15.1, 2004: 109-123.

<sup>288</sup>Kurniawan, Hendra. *Realitas gerakan hizbut tabrir di indonesia: wacana hegemonik dan praksis ideologi (studi pemikiran islamisme timur tengah dalam peta gerakan fundamentalisme islam-politik di Indonesia, 2003)*.

<sup>289</sup>Abdullah, M. Amin. *Islamic studies dalam paradigma integrasi interkoneksi: sebuah antologi*. Suka Press, 2007.

<sup>290</sup>For an in-depth analysis of the development of Islam in Indonesia, see, T.W. Arnold, *The Preaching of Islam*, New Delhi, South Asia Book, 1995; M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since 1300-Present*, 3rd edition, Palgrave and Stanford University Press, 2001; Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe, The Free Press, 1960.

<sup>291</sup>Jimmy Carter. stated that the election was a significant and democratic leap for Indonesia as a predominantly Muslim country. *International Herald Tribune*. July 15, 2004.

Therefore, to reduce militancy and radicalism is simply by improving economic condition and addressing economic inequality. The roots of Islamic radicalism must be looked for outside the religion, in the real world of cultural despair, economic decline, political oppression, and spiritual turmoil in which most Muslims find themselves today. In the case of the Middle East, many Islamic organizations also stress radicalism as a response towards political oppression and economic inequality. Hassan Al-Banna, the founder of Muslim Brotherhood in Egypt emphasized characteristic of political<sup>292</sup>

Indonesia is rich with many brands of Islam, ranging from radical to liberal. In the global fight against terrorism, it has become a matter of some urgency to study how Islamic fringe groups are making their presence felt. These groups have yet to be the focus of Western media in the same way that radical of Islam is the way to declared themselves.<sup>293</sup>

The radicalism in Indonesia had been contributed to the political discourse in Indonesia. Most of the trajectories item describe the muslim role. Indonesia has many Islamic Parties, this is as pluralism that was needed in Indonesia, it had consist of many faith and religion, many tribes and region, many island with their different cultures.<sup>294</sup>

The political movement in Muslim Brotherhood as anti-political oppression perpetuated by the regime that, in their opinion, collaborating with western bourgeoisie.<sup>295</sup> The term "radical" needs careful definition because this term is very sensitive and multi-interpretative. The term "radical" is often associated with disagreement or terrorism that cornered Islam as universal religion.<sup>296</sup> In this, paper, I explore Islamic radicalism using three analysis model: First, they believe that the Qur'an and Sunnah must be implemented literally by Muslims and this means purity from any interpretation of Islamic scholars and priests who traditionally hold authority in interpreting the Qur'an and Sunnah. Second, their point of views about Islamic teaching is very conservative particularly when it is used as the basis for rebuilding society and

---

<sup>292</sup>Karl Schoenberger, *Asia's vibrant new democracies were built from within, unlike Iraq*. Mercury News, posted on 4 July, 2004.

<sup>293</sup>Wasisto Raharjo Jati, Radicalism in The Perspective Islamic-Populism, Trajectory of Political Islam in Indonesia, Journal of Indonesian Islam, Volume 07, Number 02, December 2013. 1-3

<sup>294</sup>M. Syafi'i Anwar, *The Interplay Between U.S. Foreign Policy And Political Islam In Post -Soebarto Indonesia*, Working Paper, Number 3, September 2008. 1-2

<sup>295</sup>Islam, Radicalism, and Peace Building. pp. 66-67. R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru," in Mark R. Woodward (ed), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, ed. I, (Bandung: Mizan, 2009).

<sup>296</sup>Jimmy Carter stated that the election was a significant and democratic leap for Indonesia as a predominantly Muslim country. *International Herald Tribune*. July 15, 2004.

the state. Three, they give legitimation for their violent action in achieving their goals; building Islamic state and global caliphate.<sup>297</sup>

Anti-Pluralism Resilience, Radical conservative Islam has a strong tendency to reject pluralism and considers such an idea offensive. Other religions are regarded as untruthful and designed either by those who have deviated from Islam or by infidels. The radical Islamist often claims that God has made a clear distinction between “Muslim” and “*kafir*.” Consequently, they tend to strictly define who is friend and who is foe, making a very distinct demarcation between “us” (*minna*, in-groups) and “them” (*minhum*, out-groups). Out-groups are treated differently. Their claim of absolute truth negates not only non-Muslims but also Muslims with different religious perceptions.<sup>298</sup>

Weak state is most the important influence of radicalism and terrorism.<sup>299</sup> The implications of a weak state are far-reaching. Having gained political momentum, many groups formed political parties.<sup>300</sup> Muslim activists were most interested in establishing new parties. As a result, during Habibie’s presidency from 1998-99, there were at least 114 parties. Of those, 40 were Islamic parties committed, at least generally speaking, to the implementation of *shari’a*.<sup>16</sup> During the 1999 general election process, there was a tendency for groups to reflexively invoke *shari’a* as a way to attract constituents.<sup>301</sup> Islamic parties such as PPP (United Development Party) and PBB (Crescent and Star Party) demanded the re-inclusion of “Piagam Jakarta” (The Jakarta Charter) in their general election campaign. However, the result of the 1999 general election shows that of the 40 Islamic parties, fewer than 10 gained seats. Islamic parties gained 17.8 percent of the seats. Defined broadly to include PKB and PAN, the Islamic parties gained 37.5 percent.<sup>302</sup>

This study will analyze the role of education such as national defends curriculum through TNI education profession perspective in overcoming the

---

<sup>297</sup>Muhammad Sali> m al’Awwa>, *Fi> al-niz> }a> m al-siya> si> li> al-dawla} al-Isla> miyya}*, Cairo: al-Makta> b al-Misri> al Hadi> dh}, 1983, p. 22, cited from Bassam Tibi, “*The Idea of an Islamic State and the Call for the Implementation of the Shari’a*,” partially republished by Middle East Information Center from *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Available at <http://middleeastinfo.org/article4480.html>, pp.1-16. Accessed on 6/9/2004.

<sup>298</sup>See, M. Syafi’i Anwar, *Shari’a, Pluralism, and the Prospect of Democracy in –post-Soeharto Indonesia*, paper presented at EU-Indonesia Day Conference on Pluralism and Democracy: Indonesian Perspective, Brussels, December 2006, p. 24. See, also, “*Islam, Radicalism, and Peace Building in Indonesia: The Analysis of Radical Movements and Their Implication for Security Development*, Report of ICIP’s Research Project, ICIP-Japan International Cooperation Agency, 2004.

<sup>299</sup>Ahmed S. Hashim. *Military Studies Programme, Institute of Defence and Strategic Studies (IDSS), S. Rajaratnam School of International Studies (RSIS), Nanyang Technological University (NTU), Singapore Policy Report The Impact of The Islamic State*. Journal RSIS Nanyang Technology University. February 2015. 3

<sup>300</sup>Rumadi. *Demokrasi dan Radikalisme Agama. Divisi Muslim Demokratis*, Yayasan Abad Demokrasi. Kolom | Edisi 009, Agustus 2011

<sup>301</sup> Cucu Sumantri.

<sup>302</sup>*Islam, Radicalism, and Peace Building: The Analysis of Radical Movements and Their Implication for Security Development Prospect*, ICIP-JICA (Japan International Agency), 2004, pp. 69-71.

radicalism in PTAIN. Period in which Islamic political groups (both moderate and radical) appeared in Indonesia following the fall of Soeharto in 1998. The key questions addressed are: 1) what is radicalism and Islamic liberal, 2) what is the network's mission and its programs, 3) what is liberalis response to the issue of Islam-state relations in Indonesia, and 4) what is the significance of their existence to Islamic discourse in Indonesia, in particular, and Southeast Asian in general.<sup>303</sup>

The time frame chosen here is a critical period in the process of sociopolitical change in Indonesia. This period of post-*orde baru* Indonesia is considered to be critical for at least two reasons. Firstly, there was a political change in Indonesia from an authoritarian regime to a more democratic government, starting from the Habibie government onwards, and it has had great impact on the emergence of Islamic political parties and also on Muslim groups in general. Secondly, the rise of radical Muslim groups the world over, including Indonesia, has attracted world attention, especially after the events of September 11, 2001, and the Bali Bombings 2002 and 2005.<sup>304</sup>

To understand how U.S. policy plays into the politics of Islam in Indonesia, one should analyze it within a global context, specifically in terms of U.S. policy toward the broader Muslim world. The Indonesian response to U.S. policy is intricately tied to the Washington strategy vis-à-vis the Middle East and other Muslim countries. To be sure, Indonesian Muslims share a strong solidarity with other Muslims—especially in the Middle East—given their long shared history, religious political roots and ideological affinities. Still, it is important to remember that Indonesian Muslims have a unique political culture. The country's sociological makeup is noteworthy. Indonesia is a plural society: it comprises more than 17,000 islands and 400 ethnicities, encompassing various customs, religions and beliefs. It is currently the largest Muslim country in the world, with a total population of 225 million, 87.5% of which is Muslim.

Despite its Muslim majority, Indonesia is not an Islamic state. The 1945 Indonesian constitution, *Undang-Undang Dasar*, is not based on *shari'a*. The state ideology is based on *Pancasila* (Five Principles), the first of which is “Belief in

---

<sup>303</sup>Robert W. Hefner, “Globalization, Governance, and The Crisis of Indonesian Islam,” paper presented for Conference on *Globalization, State Capacity, and Muslim Self-Determination*, University of California-Santa Cruz, March 7-9, 2002, p. 14.

<sup>304</sup>The total seats gained by Islamic parties in the 1999 general election include PPP (58 seats), PBB (13 seats), PK (7 seats), PNU (5 seats), PP (1 seat), PPII Masyumi (1 seat), and PKU (1 seat). *There are two parties often grouped by observers as Islamic parties* that gained significant votes, PKB (51 seats) and PAN (34 seats). *If these two parties are included, the total seats gained by Islamic parties are 172 seats or 37.5 %. However, both PKB and PAN are very reluctant to be grouped as Islamic parties. Without PKB and PAN, Islamic parties gained only 87 seats or 17.8 %. See, Baktiar Effendy, 2014.p. 214.*

One Supreme God.” Since 1945 there have been repeated attempts to impose *shari’a*, but each has failed.<sup>305</sup>

The Curriculum of Nasional defends should be done By the government of Indonesia, especially to the Islamic University or college (PTKIN/PTKIS). Its needed to reform that curriculum as long as disappeared, and only it was given to the TNI profession educations.<sup>306</sup> This way is useful to avoid the radicalism movement that usually came from University or College, with the assumption radicalism most of done by the educated people such student on University or college, and also came from the Islamic boarding school, like *santri* and *pesantren*.<sup>307</sup> This curriculum has to do through the people, to build their awareness and knowing their right and obligation as the nasional people to included themselves in protecting the country and to be loyalized to NKRI.<sup>308</sup> And why should be TNI profession educations on perspective. Because TNI has ability and power also loyalty to restrain this country, by not doing the coups even they have a change to do it, for example, the fall of *Orde Baru* (*transition era, Gusdur case, KPK-Polri*). TNI had been professional and do the postour of Nasional defends curriculum through their education profession school to all kader and TNI soldier.<sup>309</sup>

## **B. Prosedure in Implementing Curriculum**

### ***Procedure***

To develop a sound philosophy for an EKA (Enriched Knowledge for Akademic) program (or any school program),<sup>310</sup> an EKNA program committee (also known as a subject-area committee) must be established for the initial phase.<sup>311</sup> The steps for structuring, along with responsibilities for the committee, are as follows:

#### ***Step 1***

---

<sup>305</sup>Robert W. Hefner, *Globalization, Governance, and The Crisis of Indonesian Islam*, paper presented for Conference on Globalization, State Capacity, and Muslim Self Determination, University of California-Santa Cruz, March 7-9, 2002, p. 14.

<sup>306</sup>Mayjen TNI (PURN) Sudrajat, MPA. Ambassador-Indonesian Embassy In Beijing. *Pembinaan Teritorial TNI AD : Justifikasi, Implementasi dan Fisibilitas, Seminar Nasional, Pemberdayaan Wilayah Pertahanan Melalui Binter Bersama Seluruh Komponen Bangsa dalam Rangka Mendukung Kepentingan Nasional. 2009*

<sup>307</sup>Marwazi. *Pendidikan Bela Negara di Pondok Pesantren (Antara Cita-cita dan Realita)*. Jurnal Pendidikan *at-Ta’lim*; Vol. 3, Tahun 2012

<sup>308</sup>Dewan Pendidikan Provinsi DIY, *menyampaikan makalabnya yang berjudul Peran Pemuda dalam Perjuangan Bangsa dan Wawasan Nusantara. Sedangkan materi Bela Negara disampaikan langsung komandan Kodim 0734 Yogyakarta Let.Kol. Setya Hari, serta Walikota Yogyakarta Herry Zudianto, yang menyampaikan tentang Ketahanan Nasional. Seminar Bela Negara DIY. 2010*

<sup>309</sup>Richard L. Davis, Lt Col, Usaf Frank P. Donni, Lt Col, *USAF Professional Military Education for Air Force Officers: Comments and Criticisms Air University Press Maxwell Air Force Base, Alabama June 2004*

<sup>310</sup>Van B Weigel. *Deep Learning for a Digital Age: Technology's Untapped Potential To Enrich Higher Education*. Jossey-Bass, 989 Market Street, San Francisco, CA 94103-1741, 2002.

<sup>311</sup>Russell Nieli, K. *Enhancing intellectual diversity on campus—the James Madison Program at Princeton*. Academic Questions 18.2 (2005): 20-48.

••The campus superintendent and board of education must approve the process for Academic curriculum development. *Special note:* J. Timothy Waters, CEO of McREL, and Robert J. Marzano, a senior scholar at McREL, found a statistically significant relationship (a positive correlation of .24) between district leadership and student achievement.<sup>312</sup>

### **Step 2**

••The curriculum council should form an The Institution Board program committee composed of EKA teachers representing all grade levels (K–12), preferably two teachers from each grade level.<sup>313</sup> In smaller class, however, one teacher per three grade/course levels is satisfactory (with feedback from those teaching the other grade/course levels). In smaller districts, a curriculum director could be hired by the cooperative (if such a co-op exists) to lead this process (a cooperative is a consortium of school districts cooperatively working together toward common goals). Co-op superintendents would need to support this approach to curriculum development. The superintendents, building principals, and content-area teachers would need to see the value of receiving input from other teachers in the cooperative and embrace the idea of a similar curriculum in cooperative schools. Although there may be resistance to adopting a first-grade curriculum throughout the co-op, some classes would benefit from a standard curriculum. Distance-learning classes (e.g., foreign languages) would benefit from a co-op curriculum coordinator helping the schools set up a common curriculum. This common curriculum (including the textbook) would give the co-op schools much more flexibility in creating a schedule. Schools would not be tied to one school in the co-op. If School A could not fit its students into the schedule of the school that usually offered the class, the students could receive the same class from another school in the cooperative and be confident that the materials and content are the same. In this process, the curriculum coordinator could use the distance-learning equipment to facilitate meetings. Staff from each school could sit in their own distance-learning rooms and share with the other members of the co-op. This would eliminate travel and make the possibility of meeting more often realistic.

### **Step 3**

••Building principals (or designees) from the elementary, middle-level or junior high school, and senior high school must be members of the committee as well (preferably with one principal or designee from each level).

### **Step 4**

---

<sup>312</sup>Tim Waters, Robert J. Marzano, and Brian McNulty. *Balanced Leadership: What 30 Years of Research Tells Us about the Effect of Leadership on Student Achievement. A Working Paper.* (2003).

<sup>313</sup>Dietz, Laura, and Avaré Stewart. "Utilize probabilistic topic models to enrich knowledge bases." Proc. of the ESWC 2006 Workshop on Mastering the Gap: From Information Extraction to Semantic Representation. 2006.



••The campus akademik curriculum director (or designee) should serve as chairperson and be responsible for organizing and directing the activities of the EKA program committee.

### ***C. Implementation Focus (Applied Curriculum)***

Supervision of specific schools is divided between the Director, Deputy Director, and Superintendents of Education . Assignment of schools is done largely on a geographic basis, with additional focus areas, such as Special Education, assigned to one of the four . A school division sub-office in Beauval serves the needs of west side schools and houses one of the Superintendents of Education, as well as support staff for west side schools.<sup>314</sup>

The problem is a disorder of thought that would give birth to great ideas, academically, the problem will bear ilmu - new science with the times. The problem that comes from the phenomenon surrounding environment, whether seen, felt and that reported (personal experience). This problem will lead towards a scientific theory, if arranged systematically and in accordance with the rules keimuan and keilmiaan (scientific method). Those issues will be answered, hearing based on the following steps:<sup>315</sup>

Any change can be looked at in terms of the "possible use of new or revised materials, the possible use of new teaching approaches and the possible alteration of beliefs". Complexity can create problems if schools "attempt to implement innovations that are beyond their ability to carry out". This overreaching is common in educational enterprises but complexity can result in greater changes because more is being attempted. Though there are more difficulties associated with more ambitious efforts, "these projects also accomplished more in terms of teacher change and were more likely to be continued". A change of major magnitude and complexity is difficult to sidestep or minimize, particularly if it touches on all aspects of the education enterprise . Ambitious and demanding innovations also "appeal to the teachers' professionalism" (p.5) .

### ***D. Target of The Implementation***

Studies on the theory and educational thinking, is the object of discussion that is not static, dynamic inclined and up to date, because education is an urgent thing for the community and more particularly for the government.

It is undeniable that some of Indonesian Muslims understand Islam in radicalism perspective. They used several of means to disseminate this radicalism through organization of cadres, speeches in mosques are managed by

---

<sup>314</sup>Daryl George Arnott, Factors Affecting. *The Implementation Of an Elementary Science Curriculum In Three Northern Provincial School*. Thesis, The author claims copyright Use shall not be made of the material contained herein without proper acknowledgement, page. 103

<sup>315</sup>Implementing The Curriculum With Cambridge a Guide for School Leaders, *Cambridge International Examination*. Accessed December 2015

their control, publishing magazines, booklets and books, and through various websites on the internet. As a result, Islamic radicalism has entered the most schools in some areas. If this is not immediately anticipated, it can help in growing the intolerance attitudes among students as opposed to the purpose of religious education itself.

The phenomenon of violence in the name of religion are often known by the radicalism religion increasingly looks fierce when it appears the events of terror bombings in the homeland . Several events in the form of terror bombing had taken many casualties and widespread impact on Indonesian society. At least there have been more than 20 times the bombings since 2000 until now. Various phenomena or violent radicalism mentioned above, certainly does not appear by itself . This paper attempts to unravel a number of causative factor in the field of religious radicalism which allegedly has penetrated in the world of education, and how the efforts can be done in anticipation of this destructive ideology.

### ***E. Problem in The Implementation***

The term radicalism comes from the Latin " radix " which means root ,base , bottom , or it could also mean a thorough , all-out and very hard to demand change . According to Indonesian Dictionary ( KBBI ) radicalism means ( 1 ) the flow of radical ideology or politics ; ( 2 ) understand or stream that wants changes or updates to social and politics by violent or drastic ; ( 3 ) an extreme position in the political stream

It is a delicate task to dine religious radicalism, especially Muslim radicalism in globals well as Indonesian contexts. Some terms to characterize any religious group could be regarded as pejorative and could easily cause unexpected trouble. An internet dictionary mildly denies *radicalism* as "the beliefs and opinions of radicals, especially a set of ideas which advocates more substantial social and political change than is supported by the political mainstream."<sup>316</sup>

A young Indonesian Muslim researcher of religious radicalism as "the rigid religious attitude which contains violence."<sup>317</sup> He quoted Hassan Hanafi, a renowned Egyptian Muslim scholar, that at least there are two reasons behind the violence in contemporary Islam. First, it is due to the oppression of the prevailing political regimes.<sup>318</sup> Islamic groups have no freedom of opinion. Second, the failure of secular ideology of the prevailing regime makes religious

---

<sup>316</sup>Original text of this article was presented at a Conference of EMS on Indonesia in Stuttgart, Germany on 24 November 2007. German translation appeared in EMS-Dokumentations brief Nr. 1/2008, pp. 18-24. In concise power point form, this paper was used as background of author's presentation on "Breaking through to the Burden of the Past (Renewing our Theology)" in a workshop of Doing Theology in Context of Religious Resurgence Today, organized by Christian Conference of Asia and hosted by Communion of Churches in Indonesia held in Jakarta, 9-13 March 2008.

<sup>317</sup>The Rev. Dr. Zakaria J. Ngelow is an Indonesian theologian and director of Yayasan Oase Intim, a foundation for the promotion of local Christian theologies and praxis ministries. 2012

<sup>318</sup><http://www.allwords.com/word-radicalism.html>

fundamentalism or radicalism an ideological alternative for Muslim communities.<sup>319</sup> He also referred to the findings of the Chicago Project on Fundamentalisms that fundamentalisms are a defense mechanism which appears as a reaction to the threatening crisis. It is the circumstantial crisis that determines their existence. Olivier Roy, a French expert on political Islam, mentioned the phenomena of religious radicalism (Salafism) and political radicalism (Al Qaeda) in recent Islamic development in the West. He argued that contemporary religious radicalism was above all related to a consequence of globalization and Westernization of Islam, similar to the development<sup>320</sup> in American Protestantism.<sup>321</sup>

The study explains that radical Islam consists of a multitude of movements, organizations and groups which show a certain affinity with one another, but which may also have very different ideological and strategic views.<sup>322</sup> As object and significance of this study, there are three types of radical Islam. The first type is *radical caliphatism*. This type highlights resistance against Western political (and also economic) oppression. The focus is on the political power of the West as something that should be broken and replaced by the political power of Islam. The second type of radical Islam is *radical Islamic puritanism*. It emphasises resistance against Western cultural oppression. The focus is primarily on the 'baneful' Western lifestyle, which is considered a threat to 'pure Islam'. The third type is described as *radical Muslim nationalism* (or *radical Muslim communitarianism*). This is a reaction against both the political and cultural dominance of the West, but is less religiously motivated in the proposed alternative.<sup>323</sup>

#### ***F. Supporting Referencies in The Curriculum Implementation***

To support this study, some of the research before its need to discuss, as the beginning information to next concern and focus for academic debating. Among these research, dissertation or thesis are very important to know the detail study problem, focusing discussing and debating based on their academic theories. And also to differ between this study and others study in area research study.

Hassan Amir Lieutenant, dissertation the study of radicalism, under tittle Islamism and radicalism in the maldives, Maldives National Defense Force.

---

<sup>319</sup>Happy Susanto, "Observing the Phenomena of Religious Radicalism," (2004) accessed at <http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id.2008=657>

<sup>320</sup>Olivier Roy, *Islam in Europe: Clash of religions or convergence of religiosities?* (2007), accessed at <http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-roy-en.html>

<sup>321</sup>Noorhaidi Hasan *Reformasi, Religious Diversity, and Islamic Radicalism after Subarto Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities Vol. 1, 2008, pp. 23–51* URL: <http://www.kiith-journals.nl/index.php/jissh/index> URN:NBN:NL:UI:10-1-100073 Copyright: content is licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 License ISSN: 1979-8431. 4

<sup>322</sup>Burke, Jason. *Al-Qaeda: the true story of radical Islam*. IB Tauris, 2004.

<sup>323</sup>John D Johnson, MAJ, USA . *Analysis of The Sources of Islamic Extremism., Alliant International University, San Diego, Fort Leavenworth, Kansas. Thesis Approved 2007.6*

This study explore the rise of Islamism and Islamic radicalism in the Republic of Maldives. It analyzes the causes and grievances which have fueled the rise of political Islam, as well as its radical elements, and the main groups operating in both the political and social space (as well as on the fringes), including an analysis of their main ideological drivers and their social and political outlook<sup>324</sup>

Kirk S. Campbell, dissertation of *Civil-Military Relations And Political Liberalization: A Comparative Study Of The Military's Corporations And Political Values In Egypt, Syria, Turkey, and Pakistan*, Virginia Military Institute. This study about posits that military corporations is a prerequisite for the military to think and act independently, In each case, the political values were colored by unique local concerns or ideological outlooks, which indicated significant limits to support for liberalization, but also gave credence to the authenticity of the values.<sup>325</sup>

Cigdem Sirin Villalobos Dissertation, about *Public Support for Military Interventions Across Levels of Political Information and of Intervention*. Public support for military interventions and generally with the findings of the analyses at each intervention stage. To start with, “presidential approval” has a highly significant and positive effect on the likelihood of supporting the intervention in Iraq<sup>326</sup>

Noorhaidi Hasan, Bertus Hendriks, Floor Janssen, Roel Meijer. Research project team. The politics of the Saudi counter-terrorism strategy are to enhance the previous apolitical line of Wahhabism and its subservience to the power of the royal family. The rise of oil prices means that the Saudi state can play its role as generous patriarch, creating a new security sector, raising salaries, extending its power as benevolent ruler to its citizens, and concentrating even more power into its hands with the new structures that are being built to control society<sup>327</sup>

---

<sup>324</sup>Hassan Amir Lieutenant. *Approved for public release; distribution is unlimited Islamism and Radicalism in The Maldives*. Maldives National Defense Force B.A., Jawaharlal Nehru University, 2003. M.A., University Malaya, 2009. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Security Studies: *Combating Terrorism Strategy, and Policy from the Naval Post Graduate School*. December 2011 Author: Hassan Amir Approved by: Mohammed M. Hafez Thesis Advisor Anshu Chatterjee Second Reader Daniel Moran Chair, Department of National Security Affairs. 6.3.7

<sup>325</sup>Kirk S. Campbell B.S. *Civil-Military Relations And Political Liberalization: A Comparative Study Of The Military's Corporateness And Political Values In Egypt, Syria, Turkey, and Pakistan*. May 1981, Virginia Military Institute M.A. August 1990, University of Virginia A Dissertation submitted to The Faculty of Columbian College of Arts and Sciences Of the George Washington University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science January 31, 2009 Dissertation directed by Nathan J. Brown Professor of Political Science and International Affairs.12

<sup>326</sup>Cigdem Sirin Villalobos. *Public Support For Military Intervention Across Levels of Political Information and Phases Intervention*. A Dissertation Submitted to the Office of Graduate Studies of Texas A&M University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctoral Philosophy Approved by: Chair of Committee, Nebemia Geva, May 2009. 23

<sup>327</sup>Noorhaidi Hasan, Bertus Hendriks, Floor Janssen, Roel Meijer. *Counter Terrorism Strategies in Indonesia, Algeria and Saudi Arabia* Netherlands Institute of International Relations ‘Clingendael’ Clingendael 7 2597 VH The Hague.

Syamsul bakri, *Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer*, submitted at Journal Education. Discourse to radicalism opinion of USA, as their threat and danger for them. The Muslim leaders such as Khomaeni and Saddam Husein are regarded as a dangerous leaders. In the USA perspective they were big enemies and terrorists. The Muslim activist in several parts of Moslem world, furthermore, can be mother of terror. It was America perspective that Muslims revolt them. In fact, Islam has been not religion of terror but religion of peace as written in the Qoran, Sunnah and in the history of first Moslem society<sup>328</sup>

Ahmad Nur Fuad. *Interrelasi Fundamentalisme dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer*. Neo - fundamentalism and Islamic Politics (Political Islam) Following the explanation above Ayubi and Roy, Islamic fundamentalism is also often used to refer to political Islam (political Islam) . It is inseparable from some fundamentalist agenda in politics . Political character of Islamic fundamentalism manifested in religious symbols they use in the context of political struggle or power , for example the Islamic state , the Islamic government and formalization of shari'ah " ah in the country . One of the fundamentalist Islamic doctrine -and various variants in it - is that there is no separation of religion from<sup>329</sup>

Abu Rokhmad, *Radikalisme dan Upaya Deradikalisasi Pabam Radikal (Radicalism and deradicalism)*. This study dispute under concern of deradicalism. Educational institutions are supposedly not immune from the influence of radical ideology. The research concluded that: (1) Some teachers acknowledged that the concept of radical Islam may have been spread among students because of their lack of religious knowledge; (2) The units of Islamic study in the schools is progressing well but there is no guarantee of immune from radicalism since most of the learning process is released to a third sides; (3) In the textbooks and worksheets there are various statements that may encourage students to hate other religions and other nations. It can be concluded that the strategy of deradicalization may be implemented are preventive deradicalization and preservative deradicalization of moderate Islam, andcurative deradicalization.<sup>330</sup>

### ***G.Methodology and Approaches to Stakeholders in Implementation***

The quantitative study using a cross-sectional survey design examined the current attitudes, beliefs, opinions, and practices of this study education and radicalism. A deciding factor for using a cross-sectional survey design is to

---

<sup>328</sup>Syamsul bakri, *Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer*, submitted at Journal Education. DINIKA Vol. 3 No. 1, January 2004

<sup>329</sup>Ahmad Nur Fuad. *Interrelasi Fundamentalisme dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer*. *Jurnal Pendidikan Indonesia*. Acced. 05,03 2015

<sup>330</sup>Abu Rokhmad, *Radikalisme dan Upaya Deradikalisasi Pabam Radikal (Radicalism and deradicalism)* Walisongo, Volume 20, Nomor 1, Mei 2012 113

compare two or more groups in terms of attitudes, beliefs, opinions, or practices.

Demographic data within the survey instrument allowed for further delineation of the research object. The selection of a cross-sectional survey design was a method to explore a possibility of relationships between the independent variables of amount and method of leadership encouragement and the dependent variable of amount of participation in higher education of enlisted personnel and also university student.

This study consisted of administrating a survey to education role of nasional curriculum defense. Questions on the survey instrument included the amount and method of encouragement from leaders. The combination of qualitative inquiry, a descriptive case study research design, and a multiple case framework created a strong foundation to describe the fact and the research material

### **1. Qualitative Methode**

The qualitative research method is the most authentic and congruent method to accomplish the goal of describing the organizational cultures of education programs and leaders within the voluntary education system.<sup>331</sup> Use of the qualitative method offered the opportunity to build context from theories, abstractions, and concepts. Traditionally, organizational culture research has benefited from the intimate aspects of the social setting provided by qualitative inquiry.<sup>332</sup> The objective of qualitative research is to gain an understanding of the phenomenon from the perspective of participants. The strength of using the qualitative method is revealed at the intersection of those most involved with the circumstances under study.<sup>333</sup>

The qualitative approach was selected because the problem being explored is complex and multifaceted.<sup>334</sup> Qualitative research is more than simplifying an observation; qualitative research is collecting data through in-depth interviews, participant observation, and focus group interaction. Use of a qualitative research method often produces new insights and surprises. Understanding participant's context and deriving meaning through personal information gathering was the fundamental reason for conducting the current qualitative research Using the qualitative research method instead of the quantitative<sup>335</sup>

### **2. Social Approach**

---

<sup>331</sup>John W. Creswell. *Reseach Design, Qualitative, Quantitative, and Mixed methods approache. Second Edition.*2012.21

<sup>332</sup>A Guide to Using Qualitative Research Methodology. 2011

<sup>333</sup>Research Methodology (For Private Circulation Only).2013

<sup>334</sup>Out line. *Research Approach and Methodology.*2009

<sup>335</sup>Hsiu-Fang Hsieh Sarah E. Shannon *Three Approaches to Qualitative Content Analysis. Journal Quality Health Reseach.*2008

Participants were selected from each of the four individual military installation education centers using a non probability purposive sampling method. The research was individuals experienced in the phenomenon. Given the research goal was to attain a description of the organizational cultures of a defined population, using a purposive sampling approach was appropriate based on the predefined nature of the categories. Use of a non random purposive approach met the sampling approach goals of the current research<sup>336</sup>

### **3. Finding Population**

The population under consideration for the study consisted of general people of Indonesian country, also moslem community, groups religion. A purposive sampling technique was used to form a sample of thirteen participants who are experts in the subject of this reseach. Purposive sampling is widely used in qualitative studies. Purposive sampling is an effective sampling method when the study seeks to study a subject or domain that has experts who can provide information based on their knowledge and experience. Defined purposive sampling as a method that selects samples based on a specific purpose aimed at answering a study's research questions.

### **4. Materials/Instruments**

An adobe professional interactive survey form collected respondents' information via email. The adobe professional software preserved respondents' answers in data files in electronic format thereby enhancing preservation and reliability of the data. Emails were sent to respondents individually so participants in the study were not be able to identify other experts in the research. The researcher downloaded the respondents' data and analyzed it directly, interview to the expert and making communication to the people related to this study.

### **5. Processing and Analysis**

Once the research participants were determined, a survey questionnaire for round 1 of the Delphi process was developed. The survey tool was an interactive adobe professional questionnaire form attached to an email to the respondent. Email methods have been used successfully in many Delphi studies. Email was sent individually to participants thereby protecting their confidentiality. While participants were known to the researcher, they were not known to each other, nor could any person outside the study be able to determine who is a participant. The researcher ensured confidentiality protocols are maintained.

---

<sup>336</sup>Caroline Bulsara. *Using a Mixed Methods Approach to Enhance and Validate your Research* Brightwater Group Research Centre Manager & Adjunct Senior Lecturer, Notre Dame University. 2013.3

## ***G. Framework Landscape Study***

### ***1. Radicalism on University Student***

It is undeniable that some of Indonesian Muslims understand Islam in radicalism perspective. They used several of means to disseminate this radicalism through organization of cadres, speeches in mosques are managed by their control, publishing magazines, booklets and books, and through various websites on the internet. As a result, Islamic radicalism has entered the most schools in some areas. There are five steps for student behavior to radicalism, If this is not immediately anticipated, it can help in growing the intolerance attitudes among students as opposed to the purpose of religious education itself.<sup>337</sup>

In some college campuses generally, the tendency of students to support the actions of radicalism is also very high. This was revealed in the study of Islamic Campus involving 2466 samples of students from various leading universities in Indonesia. This survey was conducted in October 2010 through January 2011, in 10 cities in Greater Jakarta. This study was conducted to 100 junior high schools and 100 high schools. This study uses face-to-face interviews with the questionnaire guides, and random sampling. Limit of sampling error of approximately 3.6 percent for teachers of Islamic Education (PAI) and 3.1 percent for students. The study population of this survey is PAI teacher in middle and high school in Greater Jakarta. The total population of teachers PAI taken samples were 2,639 people, consisting of 1,639 teachers and 800 teachers PAI PAI junior high school. Of the total population of 590 samples taken of teachers, of whom 327 teachers and 263 teachers PAI PAI junior high school. While the total number of valid student sample was 993 students, which consists of 401 junior high school students and 592 high school<sup>338</sup>.

---

<sup>337</sup>The fifth stage of the attitude is (1) acceptance (receiving), (2) the response (responding), (3) assessing (valuing), (4) organizing (organization), and (5) the characterization of the complex value or values (characterization by a value or value complex). David R. Krathwohl, *Taxonomy of Educational Objectives : Handbook II, Affective Domain* ( New York : David McKay, 1964) , hlm.55

<sup>338</sup>The Radicalism Movement also came from the College Student, or Student Radical Movement, this also suitable of the research was hendled by The Nusa Institute in 2011 di 32 provinces, Center for Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta between 2008-2009, The Survey of Lazuardi Birru dan LSI 2011 to forceful the research invention of CSRC, it carry out on Jabodetabek, around (50,95%), while 20,09% ready to do the radicalism, and also the PAKAR Institution get new result for their observation and research held between November 2010 and April 2011 shown that around 102 Islamic Boarding School in 15 provinces in Indonesia had been saved the root of radicalism spirite. While the influences of it, according to the date on some big universities in indonesia around 80,6% on all population had been going radicalise



## **2. State Defense Education in PTKIN (Education Profession Perspective)**

Civics education is a conscious effort to prepare students to develop a love, loyalty, courage to sacrifice to defend the nation and homeland Indonesia<sup>339</sup> As a curricular program, Citizenship Education courses in college is the shape change of civics education is too skewed or more oriented aspects of civil defense in the context of meeting the needs of defense. Therefore, the development of democratic values, social values, awareness of obedience to the law, as well as social discipline is not a civics education purposes. Teaching methods are applied over indoctrinated that only touches the cognitive aspects, while aspects of attitudes and behavior untouched<sup>340</sup>

People's War universe to come is the Total Defence is the totality of the power of political, economic and military power of the state as a totality. The strength of our defense is not counted by the number of people fighting, but the strength of the national fight. As the amount of state income / capita, the amount of power of our industry both defense and other industries, the amount of petroleum products and our energy, the amount of our technological capabilities, the amount of state financial ability, the amount of information technology capabilities, the amount of real power of our armed forces and many are such as the amount of nationality, culture and civilization. Here's total assets will be taken into account in people's defense system which will come.<sup>341</sup>

## **Bibliography**

A Guide to Using Qualitative Research Methodology  
Al'Awwa, Muhammad Salim. *Fi al-nizam al siyasi li al-dawla al-Islamiyya*, Cairo: al-Maktab al-Misri al Hadith, 1983, p. 22, cited from

---

<sup>339</sup>Objects Kep Citizenship Education DG High Pend No. 267 / DIKTI / KEP / 2000 include: Rights and Obligations of the Indonesian Democratic Citizenship Education for Human Rights Introduction State Defense Archipelago National Defense National Politics and Strategy Decree No. II / MRP / 1999 on Guidelines Act No.20 of 1982 on the Basic Provisions of Defence and Security of the Republic of Indonesia (Jo Act No. 1

<sup>340</sup>Fokuswira. Media Informasi Kementerian Pertahanan. 2012

<sup>341</sup>Development of Territorial Army: Justification, Implementation and Feasibility. National Seminar, Theme: Empowerment Through Binter Joint Defence Region All Components to Support Nation in the National Interest. The Department February 26, 2009. Also, Fokuswira, Media Information Dephankam. See Also, Nuraini Asriati. Proceedings of the National Seminar 2013, Towards a Civil Society and Sustainable ISBN: 978-979-98438-8-3665. "Secondary Education Model Development, National School " Secluded area, Disadvantaged, and Border Outermost West Kalimantan - Sarawak Malaysia

- Anwar, M. Syafi'i. The Interplay Between U.S. Foreign Policy And Political Islam In Post-Soeharto Indonesia, Working Paper, Number 3, September 2008. 1-2
- Anwar, M. Syafi'i. Shari'a, Pluralism, and the Prospect of Democracy in –post-Soeharto Indonesia, paper presented at EU-Indonesia Day Conference on “Pluralism and Democracy: Indonesian Perspective,” Brussels, December 2006, p. 24. See, also, “Islam, Radicalism, and Peace Building in Indonesia: The Analysis of Radical Movements and Their Implication for Security Development,” Report of ICIP’s Research Project, ICIP-Japan International Cooperation Agency, 2004.
- Arnold, T.W. The Preaching of Islam, New Delhi, South Asia Book, 1995; M.C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia Since 1300-Present, 3rd edition, Palgrave and Stanford University Press, 2001;
- Azra, Azyumardi Professor of History; Rector of State Islamic University, Jakarta, Indonesia Honorary Professor, The University of Melbourne. Islam in Southeast Asia: Tolerance and Radicalism. Paper Presented at Miegunyah Public Lecture The University of Melbourne Wednesday 6 April, 2005
- Bakri, Syamsul. Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer, submitted at Journal Education. DINIKA Vol. 3 No. 1, January 2004
- Bakri, Syamsul. Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer Syamsul Bakri DINIKA Vol. 3 No. 1, January 2004
- Bruinessen, Martin van. (2002), “Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia” accessed at Martin van Bruinessen (2002).
- Bruinessen, Martin van, (2003), “Post-Suharto Muslim engagements with civil society and democracy” accessed
- Bulsara, Caroline. Using a Mixed Methods Approach to Enhance and Validate your Research Brightwater Group Research Centre Manager & Adjunct Senior Lecturer, Notre Dame University
- Carter, Jimmy. stated that the election was a significant and democratic leap for Indonesia as a predominantly Muslim country. International Herald Tribune. July 15, 2004.
- Corporateness And Political Values In Egypt, Syria, Turkey, and Pakistan. May 1981, Virginia Military Institute M.A. August 1990, University of Virginia A Dissertation submitted to The
- Dewan Pendidikan Provinsi DIY, menyampaikan makalahnya yang berjudul Peran Pemuda dalam Perjuangan Bangsa dan Wawasan Nusantara. Sedangkan materi Bela Negara disampaikan langsung komandan Kodim 0734 Yogyakarta Let.Kol. Setya Hari, serta Walikota Yogyakarta Herry Zudianto, yang menyampaikan tentang Ketahanan Nasional. Seminar Bela Negara DIY. 2010
- D. Johnson, John MAJ, USA . Analysis of The Sources of Islamic Extremism., Alliant International University, San Diego, Fort Leavenworth, Kansas. Thesis Approved 2007.6

- Faculty of Columbian College of Arts and Sciences Of the George Washington University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science January 31, 2009 Dissertation directed by Nathan J. Brown Professor of Political Science and International Affairs.12  
Glencoe, The Free Press, 1960.
- Hashim, Ahmed S. Military Studies Programme, Institute of Defence and Strategic Studies (IDSS), S. Rajaratnam School of International Studies (RSIS), Nanyang Technological University (NTU), Singapore Policy Report The Impact of The Islamic State. Journal RSIS Nanyang Technology University. February 2015. 3
- Hasan, Noorhaidi. Islamic Radicalism and the Crisis of the Nation-State. Journal Regional Issues ISIM News Letter 7 /01Southeast Asia
- Hasan, Noorhaidi Reformasi. Religious Diversity, and Islamic Radicalism after Suharto Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities Vol. 1, 2008, pp. 23–51 URL: <http://www.kitlv-journals.nl/index.php/jissh/index> URN:NBN:NL:UI:10-1-100073 Copyright: content is licensed under a Creative Commons Attribution 3.0 License ISSN: 1979-8431.
- Leirvik, Oddbjørn. Report from a delegation visit to INDONESIA by the Oslo Coalition of Freedom of Religion or Belief, July 29 - August 11, 2002.
- L. Davis, Richard Lt Col. Usaf Frank P. Donni, Lt Col, USAF Professional Military Education for Air Force Officers: Comments and Criticisms Air University Press Maxwell Air Force Base, Alabama June 2004
- L. Esposito, John. Professor of Religion and International Affairs, What Makes a Muslim Radical? Georgetown. University & Dalia Mogahed, Executive Director, The Gallup Center for Muslim Studies
- Liddle, William. Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru,” in Mark R. Woodward (ed), Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia, ed. I, (Bandung: Mizan, 1999).
- Lieutenant, Hassan Amir. Approved for public release; distribution is unlimited Islamism and Radicalism in The Maldives. Maldives National Defense Force B.A., Jawaharlal Nehru University, 2003. M.A., University Malaya, 2009. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Security Studies: Combating Terrorism Strategy, and Policy from the Naval Post Graduate School. December 2011 Author: Hassan Amir Approved by: Mohammed M. Hafez Thesis Advisor Anshu Chatterjee Second Reader Daniel Moran Chair, Department of National Security Affairs. 6.3.7
- Marwazi. Pendidikan Bela Negara di Pondok Pesantren (Antara Cita-cita dan Realita). Jurnal Pendidikan at-Ta’lim; Vol. 3, Tahun 2012
- Out line. Research Approach and Methodology

- Original text of this article was presented at a Conference of EMS on Indonesia in Stuttgart, Germany on 24 November 2007. German translation appeared in EMS-Dokumentations brief Nr. 1/2008, pp. 18-24. In concise power point form, this paper was used as background of author's presentation on "Breaking through to the Burden of the Past
- R. Woodward, Mark, President Gus Dur, Indonesia, Islam, and Reformasi accessed at <http://web.archive.org/web/20030219093713/http://www.asu.edu/cla/s/asian/pubs/woodward.htm>
- Research Methodology (For Private Circulation Only)
- Roy, Olivier. Islam in Europe: Clash of religions or convergence of religiosities? (2007), accessed at <http://www.eurozine.com/articles/2007-05-03-roy-en.html>
- Rumadi. Demokrasi dan Radikalisme Agama. Divisi Muslim Demokratis, Yayasan Abad Demokrasi. Kolom | Edisi 009, Agustus 2011
- Rumadi (2002). "Democracy and Religious Radicalism" accessed at <http://islamlib.com/en/article/democracy-and-religious-radicalism/>
- Raharjo Jati, Wasisto. Radicalism in The Perspective Islamic-Populism, Trajectory of Political Islam in Indonesia, Journal of Indonesian Islam, Volume 07, Number 02, December 2013. 1-3
- (Renewing our Theology)" in a workshop of Doing Theology in Context of Religious Resurgence Today, organized by Christian Conference of Asia and hosted by Communion of Churches in Indonesia held in Jakarta, 9-13 March 2008.
- Sarah E, Hsiu-Fang Hsieh. Shannon Three Approaches to Qualitative Content Analysis. Journal Quality Health Reseach.2008
- Susanto, Happy. "Observing the Phenomena of Religious Radicalism," (2004) accessed at <http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id=657>
- Snider, Joshua. Socialisation of the Islamic Terrorist: The Case of Indonesia University of Notre Dame Australia University of Notre Dame Australia Research Online@ND. 2008. 2
- Sumantri, Cucu Islam. Radicalism, and Peace Building: The Analysis of Radical Movements and Their Implication for Security Development Prospect," ICIP-JICA (Japan International Agency), 2004, pp. 69-71.
- S. Campbell, Kirk B.S. Civil-Military Relations And Political Liberalization: A Comparative Study Of The Military's Noorhaidi Hasan, Bertus Hendriks, Floor Janssen, Roel Meijer. Counter Terrorism Strategies in Indonesia, Algeria and Saudi Arabia Netherlands Institute of International Relations 'Clingendael' Clingendael 7 2597 VH The Hague.
- Schoenberger, Karl Asia's vibrant new democracies were built from within, unlike Iraq. Mercury News, posted on 4 July, 2004.
- Sudrajat, Mayjen TNI (PURN) MPA. Ambassador-Indonesian Embassy In Beijing. Pembinaan Teritorial TNI AD : Justifikasi, Implementasi dan Fisibilitas, Seminar Nasional, Pemberdayaan Wilayah Pertahanan Melalui

- Binter Bersama Seluruh Komponen Bangsa dalam Rangka Mendukung Kepentingan Nasional. 2009
- Tibi, Bassam. "The Idea of an Islamic State and the Call for the Implementation of the Shari'a," partially republished by Middle East Information Center from *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Available at <http://middleeastinfo.org/article4480.html>, pp.1-16. Accessed on 6/9/2004.
- Villalobos, Cigdem Sirin. Public Support For Military Intervention Across Levels of Political Information and Phases Intervention. A Dissertation Submitted to the Office of Graduate Studies of Texas A&M University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctoral Philosophy Approved by: Chair of Committee, Nehemia Geva, May 2009. 23
- W. Creswell, John. *Research Design, Qualitative, Quantitative, and Mixed methods approach*. Second Edition
- W. Hefner, Robert. Globalization, Governance, and The Crisis of Indonesian Islam, paper presented to the Conference on Globalization, State Capacity, and Muslim Self Determination, University of California-Santa Cruz, March 7-9, 2002, p. 14.
- Zakaria J, The Rev. Dr.. *Ngelow is an Indonesian theologian and director of Yayasan Oase Intim, a foundation for the promotion of local Christian theologies and praxis ministries*.  
[http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Post\\_Subarto\\_Islam\\_and\\_civil\\_society.htm](http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Post_Subarto_Islam_and_civil_society.htm)  
<http://www.allwords.com/word-radicalism.html>[http://www.oslocoalition.org/html/project\\_indonesia/indonesia\\_project\\_report.html](http://www.oslocoalition.org/html/project_indonesia/indonesia_project_report.html)

## حلول النزاع في المجتمع المتعدد الثقافات والأديان بمنظور القرآن: محاولة بناء الانسجام والسلام في مجتمع دونوموليا في محافظة مالانج نموذجاً

نور فائزين محيط و عين المسرورة

الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم بمالانج

Pesantren Bahrul Ulum: 03/01, Getung, Turi, Lamongan, Jawa Timur 62252

Email: [nur.faizin@mail.ugm.ac.id](mailto:nur.faizin@mail.ugm.ac.id)

**الملخص:** إن علم الاجتماع الوظيفي لا يزال يعتقد أن الدين يخدم الغرض الاستراتيجي في الحياة الاجتماعية والمجتمعات المسلمة في حياتهم ويعتقد أيضاً أن القرآن هو المصدر الرئيسي للدين الإسلامي. يناقش هذا البحث حول النزاع؛ وأوضح دوافعه وقراراته في دونوموليا مالانج بمنظور القرآن، وبالتحديد الصراع الاجتماعي الديني الذي ينقسم إلى النزاع بين الأديان و النزاع بين الطوائف الدينية. والمنهج المتبع في هذا البحث هو منهج فينومولوجيا باستخدام الأسلوب النوعي في التحليل.

ويحصل الباحث على نتائج منها أن الجهود التي تبذلها جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج تتفق مع روح الحلول التي حددها القرآن الكريم التي يمكن تجميعها إلى قسمين: أولاً، الجهود المبذولة لتعزيز والحفاظ للانسجام بين الأفراد في دين واحد وبين أتباع الديانات المختلفة وكذلك بينهم وبين الحكومة الإندونيسية، ويتم ذلك عن طريق تعزيز أفكار بانجاسيلا في الحياة ونشر القواعد التي تحكم العلاقة بين الأديان. ثانياً، جهود الإقناع بالمقاربة الثقافية لزعماء الدين من خلال تعزيز الحقوق الاقتصادية والترفيهية.

**الكلمات المفتاحية:** الصراع، دونوموليا، مالانج، القرآن

### المقدمة

إن الحياة في المجتمع المتعدد الأديان والثقافات مظنة قوية لحدوث النزاعات ووقوع الصراعات، فقد حدث فيه نزاع وصراع بين أعضائه كثيراً بأسباب متنوعة ودوافع مختلفة، بل وقد يحدث النزاع بينهم بسبب تافه للغاية. والنزاع في الحقيقة أمر طبيعي في الحياة الاجتماعية، فإذا كان الناس مدنيا بطبعه فالحياة الاجتماعية نزاع وصراع بطبيعتها<sup>342</sup>، فكلما كان اختلاف في فهم لقضية من القضايا أو تنوع في مصلحة من المصالح النفعية فإن النزاع يحتمل أن يحدث، وإنما المؤسف من ذلك أن تقع تصرفات عنيفة وقرارات قاسية في النزاعات أو في محاولة حلها وفضها. فالتعدد في الأديان والثقافات ثروة غالية من ثروات الأمة، ولكنه -في وقت آخر- قد يشكل تهديدا خطيرا لاستقرار الأمن والسلام بينهم، لأن النزاع قد يؤدي إلى تفكك وتفرق في وسط مجتمع متوحد، بل قد يصل الأمر إلى التفكك الوطني الذي يهدد كيان الدولة. وفي محافظة مالانج، وبالتحديد في منطقة دونوموليا نموذج ممتاز لهذه القضية الخطيرة، فإنه لا يختلف اثنان أن الأمر المطلوب وجوده في الإسلام أن يعيش الناس جميعاً في أمن وسلام كما يحدث في دونوموليا رغم اختلاف أعضائه في دينهم وإيديولوجياتهم.

<sup>342</sup> انظر ما قاله ابن خلدون في مقدمته: "قالوا و إنما وجب نصب الإمام بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين،

ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض" المقدمة لابن خلدون، (بدون سنة) مكتبة الأسرة، القاهرة، ص 289

إذا نظرنا إلى الدين بمنظور علم الاجتماع فقد يصوره البعض بأنه أفيون يدفع أعضاء المجتمع إلى تصرفات شرسة فكأنه شيء مخيف وأصبح في بعض الأحيان سببا من أسباب حدوث النزاعات بينهم ودافعا من دوافع وقوع الصراعات القاسية فيهم، فقد يحملهم دينهم إلى وقوع في حروب وقتال كما حدث في تاريخ الحياة البشرية<sup>343</sup>، ولكن الأمر يختلف بالنسبة لمجتمع دونوموليا مالانج بالرغم من اختلافهم في العقائد والأديان كأنهم قد عرفوا أن أديانهم تتعد عن أسباب النزاع بجميع أشكاله سلمية كانت أو عنيفة كلما أمكن ذلك<sup>344</sup>. وبعبارة أخرى، عندما أراد باحث أن يبحث عن الدين كتنفيذات وتطبيقات من أتباعه ويقاربه مقارنة سوسيولوجية اتضح أن التعدد الديني في هذا المجتمع لم يكن دافعا من دوافع وقوع النزاع بينهم وخاصة بعد تقوية المفاهيم التي قام بها فرقة من أساتذة الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج.

إن الدين الإسلامي يوجب أتباعه ويحث الناس جميعا أن يعيشوا في تراحم وتسامح وأن يجلبوا الأمن والسلام. فالإسلام في مصادره الرئيسية وخاصة القرآن الكريم والحديث الشريف- يمثل دين الرحمة ودين التسامح والسلام. والإسلام كأيدولوجية يقدم روح المسامحة ويخطط لحلول سلمية عند الصراعات، ولكنه للأسف يكثر في المجتمع المتعدد الأديان نزاع بين أعضائه وقساوة في معاملتهم اليومية، والظروف التي يعيش فيها مجتمع دونوموليا مالانج من أقل القلائل حيث يعيش الناس فيها بسلام وأمن وأمان، وفيهم المسلمون والمسيحيون والبوذيون، كما أن بعض المسلمين من جمعية "نهضة العلماء" وبعضهم الآخر من جمعية "مُجَدِّية" وفيهم أيضا جمعية "الدعوة الإسلامية الإندونيسية"<sup>345</sup>. فكان أيدولوجية السلام قد انطبع في سلوكياتهم وحياتهم اليومية حتى نشأت بينهم روح التسامح والتوعية بتعاليم كتبهم المقدسة، فيتكون منهم مجتمع متسامح يحل مشاكلهم بطرق سلمية. والمجتمع الإسلامي يكون مثلا رائدا ونموذجا ممتازا في تنفيذ أيدولوجية السلام والتسامح، ومن خلال هذا المجتمع الإسلامي يتجلى واضحاً أن الإسلام دين الرحمة والسلمة. وتقديم مثال نموذجي لقيام السلام في مجتمع متعدد الثقافات والأديان في هذه الأيام الأخيرة أصبح محاولة محممة لتصوير الإسلام بصورة جيدة وليقتدي بهم مجتمعات أخرى في جميع أنحاء العالم، وخاصة في كل قرية من قرى مالانج.

وهذه الورقات تحاول أن تقدم صورة حية من صور التسامح والسلام في مجتمع متعدد الأديان والمعتقدات بصفة أن الإسلام دين السلام ودين السلمة، وذلك بتجلية مظاهر التسامح ومحاولات إرسائها وتقويتها بينهم وكيفية حل النزاعات الواقعة بين المسلمين أنفسهم وبين مجتمعات الأديان الأخرى. والمنهج المستخدم في هذه الورقة منهج التحليل

<sup>343</sup>انظر على سبيل المثال ما قاله:

-Thomas F. O`dea, (1990) *The Sociology of Religion*, terj., Rajawali Press, Jakarta, hlmn, 139

-Johan Efendi, (Juni 1978) *Dialog Antar Umat Beragama, Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan*, dalam Prisma, No. 5, LP3ES, Jakarta, hlmn, 13

<sup>344</sup> أصحاب المذهب الوظيفي في علم الاجتماع (*functionalism of sociology*) يرون أن الدين أمر حيوي وله دور كبير في حياة الإنسان

الاجتماعية، انظر على سبيل المثال ما قاله:

-Barbara Hargrove, (1992) *The Sociology of Religion; Classical and Contemporary Approaches*, Illinois, 1997 dan Elizabeth K. Nottingham, *Religion and Society*, terj., Rajawali Press, Jakarta.

<sup>345</sup> أم سنبلة وغيرها، (2014) تنمية المجتمع المتعدد الثقافة من خلال التوعية عن التعدد والتنوع في دونوموليا مالانج، قسم خدمة المجتمع

والبحث، الجامعة الإسلامية الحكومية مالانج، ص 58

الفيونومولوجيا<sup>346</sup>، وسوف تتعرض الورقة عن الموضوع في إطار آيات القرآن الكريم التي تبين دوافع النزاع وحل النزاع، والبحث سيتم من الناحيتين، وهما النزاع بين المسلمين (*inter-religious conflict*) والنزاع بين الأديان المختلفة (*intra-religious conflict*)، وذلك ببيان طرق لحفاظ الأمن والسلام وحل النزاع والصراع التي توجد في مجتمع دونوموليا مالاخ وتجربته في تحويلها إلى ظروف أفضل، والباحث يستخدم النظرية في ضوء آيات القرآن الكريم.

### مفهوم النزاع بين المجتمع المتعدد في ضوء القرآن

إن كلمة *conflict* يصعب ترجمتها إلى كلمة موافقة تماما باللغة العربية، كذلك يصعب على علماء علم الاجتماع أن يأتي بتعريف متفق عليه، فالنزاع ظاهرة ذات أبعاد متناهية التعقيد، بلغة التشابك، يمثل وجودها أحد معالم الواقع الإنساني الثابتة، حيث تعود وجودها منذ نشأة الإنسان الأولى، حيث توجد علاقته في المستويات المختلفة؛ فردية أو جماعية، وفي الأبعاد المتنوعة؛ نفسية أو ثقافية، سياسية أو اقتصادية، أو اجتماعية، أو تاريخية.<sup>347</sup> ويأتي في دائرة المعارف الأمريكية أن النزاع يشير عادة إلى "حالة عدم الارتياح أو الضغط النفسي الناتج عن التعارض أو عدم التوافق بين رغبتين أو حاجتين أو أكثر من رغبات الفرد أو حاجاته.<sup>348</sup> وهناك تعريفات أخرى يهتم كل تعريف منها بعدد من أبعاد النزاع المتنوعة من بعد نفسي أو ثقافي أو سياسي أو اقتصادي أو ديني أو غير ذلك من أبعاد النزاعات. ولكل نزاع بأبعاده المختلفة مفهوم، فمفهومه النفسي (*psychological conflict*) يشير إلى موقف يكون لدى الفرد فيه دافع للتورط أو الدخول في نشاطين أو أكثر مختلفين في طبيعتها أو متضادين تماما. ومفهومه السياسي (*political conflict*) يشير إلى موقف تنافسي خاص، يكون طرفاه أو أطرافه، على دراية بعدم التوافق في المواقف المستقبلية المحتملة، ويكون كل منها أو منهم مضطرا إلى تبني أو اتخاذ موقف لا يتوافق مع المصالح المحتملة للطرف الثاني أو الأطراف الأخرى.<sup>349</sup> أما مفهومه الديني (*religious conflict*) فهو الصراع بشأن قيمة من القيم الدينية، أو بشأن ادعاء من الإدعاءات أو الشخصية التي تنطوي مع القضايا الدينية أو القضايا المتترجة بشعار ديني أو عبارة دينية. وأشكال النزاع الديني كثيرة، منها النزاع في بناء المعابد أو الاستيلاء على بيت من بيوت العبادة، والنزاع في امتلاك أو ملكية معبد المنطقة، والنزاع في التضليل والتكفير بسبب اختلاف رأي أو وجهة نظر وغيرها من الأشكال الأخرى.<sup>350</sup> فيتبين من هذه المفاهيم أن تعريفات النزاع تتنوع بحسب الأبعاد التي يتركز بها معالجة الشحص الباحث لقضية النزاع، ويمكن من هذا البيان أن يقال: النزاع هو الخلاف أو الصراع في الأفكار أو الأمور

<sup>346</sup> لأن تحليل البيانات يتركز على تحليل الفهم والمعنى على المظاهر الموضوعية، وهي الرؤية العلمية التحريية للدين والعالم والإنسان في علاقتها بالرؤية الدينية، وهي دراسة الخبرات لتقصد بلوغ ماهيتها وعللها الجوهرية (انظر : الفيونومولوجيا المنطق عند آدمون هرسيل، دار التنوير، بيروت، ص 10، وانظر أيضا: زين الدين مالكي، Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik، سوريا: Ipam سنة 2003 ص: 235-236)

<sup>347</sup> منير محمود بدوي، (1997) مفهوم الصراع : دراسة في الأصول النظرية للأسباب والأنواع، مجلة "دراسات مستقبلية"، العدد 3، الأسبوط مصر العربية، ص 35.

<sup>348</sup> The Encyclopedia Americana International Edition, (1992) " Danbury , Connecticut: Gerolier Incorporated .: 537 (38) (في منير محمود، المرجع السابق، ص 38).

<sup>349</sup> منير محمود، المرجع السابق، 38.

<sup>350</sup> Ihsan Ali Fauzi, dkk, (2014) *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia*, Pusad Paramadina, Jakarta, hlmm. 12



المادية أو بعبارة أخرى، هو التفاعل الذي يحدث في المجتمع ولكنه مفصول بأهداف متنوعة حتى تولد منها خلاف أو جدل أو تناقض.

وإذا تأملنا الآيات القرآنية لاحظنا أن النزاع ورد في مواضع كثيرة، منها أن القرآن ذكر النزاع مقترنا بكلمات ذات معان سلبية مثل الفشل والتكذيب وذهاب السمعة الطيبة وما إلى ذلك، يقول الأصفهاني: والتنازع والمنازعة المجاذبة ويعبر بها عن الخصامة والمجادلة.<sup>351</sup> ومن المعاني السلبية التي تضمنتها الكلمة معنى الوهن والجبن وانحطاط القوة مادية كانت أو معنوية، كما يمكن أن نلاحظ أن الخطاب القرآني قد ربط بين هذه المعاني، ورتب بعضها على بعض، فقوله تعالى: (وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ) نهي من الله تعالى عن النزاع، ويدل على أن الفشل سواء للأفراد أو للأمة إنما كان مرجعه إلى التنازع والاختلاف، والنهي عن النزاع يقتضي النهي عن أسبابه ودوافعه من شقاق واختلاف وغيرها، وكذلك أمر من الله تعالى بالحفاظ على الأمن والسلام.

هذا ما يشير إليه ظاهر الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة النزاع، ولكن الحقيقة أن سلبية النزاع لم تكن على إطلاقها، لأن النزاع أو التنازع قد يحدث في ظروف معينة أن يتحول إلى عامل مدمر في كيان عدد من الجماعات، فيكون نزاعا سلبيا، ولكنه في ظروف أخرى قد يتحول إلى عامل إيجابي متكامل ويتحول إلى قوة صلبة في عملية الصعود إلى المستوى الأفضل لعدد من المجتمعات.<sup>352</sup> والنزاع في الحياة الاجتماعية عملية طبيعية اجتماعية، سواء كان النزاع بين فردين أو أكثر، أم كان بين مجموعتين أو أكثر. وفي حالة وقوع النزاعات يسعى كل واحد من الطرفين إلى التخلص من الطرف الآخر بتبنيته مهارات وإجادة قدراته لتعجير الطرف الآخر. يقول ابن خلدون: ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض، والنزاع أو التنازع قد يفضي إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس.<sup>353</sup> والتنازع ينشأ من اختلاف في دوافع فرد من الأفراد أو مجموعة من المجموعات أو اختلاف في تصوراتها وأهدافها ومطالباتها، فيؤدي ذلك في الأخير إلى اتخاذ قرارات متناقضات، وقد خلق الله تعالى الناس مختلفين، يقول تعالى (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ)<sup>354</sup>. يقول محمد عبده في تفسير هذه الآية: هذا بيان سنة الله تعالى في اختلاف الأمم في الدين كاختلافهم في التكوين والعقول والفهوم،<sup>355</sup> فالخلاف قد يكون رحمة إن حسن التدبير أو مصيبة إن ساء التفعيل، فقد يؤدي التنازع والخلاف إلى التنافس الإيجابي لحياة الإنسان بين المجتمع، ويتحول إلى التعاون الذي أمر الله تعالى به، ولكنه أيضا قد يفضي إلى التقاتل والحرب وغيرها من الأمور السلبية كما قاله ابن خلدون. فالخلاصة في حقيقة المسألة ترجع إلى كيفية سياسة الاختلاف وطريقة حل النزاع ومنهج الانتهاء من الخصامة والعداوة والوقوف أمام هذه الظاهرة الواقعة في حياة البشر موقفا صحيحا سليما.

والنزاع قد يكون نزاعا سلميا ونزاعا عنيفا غير سلمي، والفرق بينهما هو في موقف الأطراف المتنازعة ومحاولة حل تلك النزاعات، فإذا استخدم نوع من الأسلحة عند الانحلال والانتهاه منه فهو نزاع عنيف وغير سلمي،<sup>356</sup> والإسلام - كما هو معنى من معاني اسمه (الإسلام والسلام) - يقدم الأمن والسلام في جميع الأحوال ويسلك الطريق السلمي في

351 أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني، (1967) مفردات غريب القرآن، دار الفكر، بيروت، ص 429.

352 George Ritzer dan J. Michael Ryan (ed), (2011) *The Concise Encyclopedia of Sociology*, Blackwell Publishing, UK, pp. 80.

353 ابن خلدون، المقدمة، مكتبة الأسرة، القاهرة، ص 289

354 سورة هود، 118

355 محمد عبده، تفسير المنار، (1947) طبعة دار المنار، القاهرة، ج 12، ص 248

356 Ruth A. Wallace and Alison Wolf, (1995) *Contemporary Sociological Theory*, Prentice-Hall, USA, pp. 149.

حل النزاعات والصراعات، وذلك يتمثل جيدا في أخلاق الإسلام وآدابه عند الاختلاف، وكيف الإسلام يمنع الإكراه في الدين قال تعالى (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)<sup>357</sup> والإكراه حمل الغبر على قول أو فعل لا يريد به عن طريق التخويف أو التعذيب أو ما يشبه ذلك، والتدين هو إذعان قلبي، واتجاه بالبنفس والجوارح إلى الله رب العالمين بإرادة حرة مختارة، فإذا أكره عليه الإنسان إزداد كرها له ونفورا منه، فالإكراه والتدين نقيضان لا يجتمعان، ولا يمكن أن يكون أحدهما ثمرة للآخر،<sup>358</sup> فإذا منع الإسلام الإكراه فهل يعقل أن يجوز استعمال الأسلحة لحل النزاع والصراع الديني، إنه غير معقول.

### دوافع النزاع وأسبابه في المجتمع المتعدد بمنظور القرآن

بما أن الحلول للنزاع تتطلب معرفة أسبابه ودوافعه سنتكلم هنا باختصار عن دوافعه فالنزاع بين أفراد المجتمع (*intra-religious conflict*) أو بين جمعياته (*inter-religious conflict*) له أسباب ودوافع كثيرة يمكن تقسيمها إلى قسمين، الأول: الدوافع الكلية، وهي دوافع عامة في الجميع تندرج فيها دوافع جزئية، والثاني: الدوافع الجزئية، وهي التي تندرج في الدوافع الكلية وهي تدفع إلى النزاع بطريق مباشر. والدوافع الكلية تشمل على ما يلي: طبيعة الإنسان، فالله تعالى خلق الإنسان عموما بطبيعة عدم الاستقرار ومعرض للوقوع في الأخطاء، وقد نبه القرآن الكريم إلى هذا فيقول تعالى (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا)<sup>359</sup>. التنوع أو الاختلاف، فالناس على أشكال متنوعة، ولكل فرد منهم خصائص كامنة في شخصيته تختلف عن غيره من الأفراد، وكذلك كل مجموعة أو أمة، فإن لها خصائص لا توجد في غيرها من المجموعات أو الأمم، والقرآن الكريم يعترف باختلاف بأنه قانون هذا العالم لا يستثنى منه شيء، وفي القرآن آيات كثيرة تشير إلى ظاهرة التعدد في بنية المجتمع الإنساني. ومنها التعصب والتقليد الأعمى لعصبية قومية أو عشائرية أو عنصرية، والعصبية أن يدعو شخص أو مجموعة إلى نصرة نفسه أو مجموعته والتألب معه، على من يناوؤهم ظالمين كانوا أو مظلومين، والعصبية قد تكون شعورية ولا شعورية، وهي تربط الأفراد بفكرة من الأفكار، وقد تكون قائمة على علاقة القرابة أو علاقة القبيلة أو عنصر من العناصر الاجتماعية، و العصبية تربط أفرادها بها ربطا مستمرا وتشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كفرد أو كمجموعة.

إن الدوافع المذكورة كلها تكون كلية حيث أن لكل دافع إمكانية كبيرة و طاقة كامنة لايقاع النزاع والصراع بين أفراد المجتمع وبين مجموعاته. وهناك دوافع أخرى تنشأ عارضة وجديدة في المجتمع وليست طبيعة مجبولة لكل أفرادها ولكل جمعية من جمعياته أو مجموعة من مجموعاته ولكنها أيضا تكون أسباب دافعة لوقوع النزاع بين المجتمع وخاصة المتعدد الثقافات والأديان كمثل منطقة دونوموليا محافظة مالانج التي سوف نتكلم عنها في هذه الورقة. فمن الدوافع الجزئية حب المال والجاه، والناس يرون أن المقياس لاستحقاق القيادة والجاه إنما يكون بالنسب وكثرة المال، وليس الكفاءة العقلية والقوة البدنية والقدرة الشخصية، فهذه كلها لا قيمة لها عندهم.<sup>360</sup> ومنها الإشاعة، فلا ينشر أحد خبرا من الأخبار إلا وهو على علم بأنه صحيح ثابت، قال تعالى (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ

357 سورة البقرة، 256.

358 محمد السيد طنطاوي، 234/1

359 سورة النساء، 28.

360 محمد السيد طنطاوي، المرجع السابق، ص 423/1.

أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا<sup>361</sup> ومنها السخرية والتنازير وهما يشيران بالبغض وفساد العلاقة الودية بين أفراد المجتمع. والسخرية قد تنشأ من العداوة والكبر والتسلية وإضحاك الآخرين ومرافقة أهل سوء ومحاولة الانتقاص من مكانة الآخرين. فكم من منازعة ومشاجرة في المجتمع يكون أول سببها اللمز والسخرية بالآخرين. ومنها سوء الظن إن الظنون السيئة تنشأ عنها الغيرة المفرطة والمكائد والاعتيالات والظعن والمبادأة بالقتال حذرا من اعتداء مظنون ظنا باطلا.<sup>362</sup> والإنسان عندما ينظر إلى الحياة الاجتماعية نظرة جميلة تنطلق من روح الجمال فإنه سيعيش مع أفراد المجتمع تعايشا حسنا، بل إنه سيحول الألم والفساد في مجتمعه إلى تجربة مفيدة ودرس عملي لأجل مصالحه في المستقبل. ومنها الغل والحسد، فالغضب إذا لزم كظمه لعجز عن التشنفي في الحال رجع إلى الباطن واحتقن فيه فصار حقدا، ومعنى الحقد أن يلزم قلبه استئثار الغير والبغضة له والنفار عنه وأن يبقى ذلك.<sup>363</sup>

### طرق حل النزاع في المجتمع المتعدد بمنظور القرآن

إن النزاعات والصراعات في الحياة الاجتماعية متنوعة الأبعاد، وهذه الورقة تركز على البعد الديني أو النزاع الديني، وهو الصراع بشأن قيمة من القيم الدينية، أو بشأن ادعاء من الإدعاءات أو الشخصية التي تنطوي مع القضايا الدينية أو القضايا المترتبة بشعار ديني أو عبارة دينية، وهو رغم كثرة أشكالها في المجتمع المتعدد الثقافة والمتعدد الأديان فإنه يمكن تقسيمها إلى نوعين أساسيين من حيث مستوى النزاع. النوع الأول: النزاع بين الأفراد داخل مجموعة واحدة (*intra-religious conflict*)، وهو النزاع الذي يقع بين المسلمين أنفسهم أو بين أتباع دين معين، ويحدث هذا النزاع عندما يتصور كل من المتنازعين آراء مختلفة حول موضوع واحد، وهذا النزاع قد يكون بدافع طبيعي أو اختلاف في وجهة نظر أو نحو ذلك، والنوع الثاني: النزاع بين أصحاب دين مع أصحاب دين آخر (*inter-religious conflict*)، وهذا النزاع يحدث لأن أتباع كل دين له عصبته وأن كلا منهم يختلف في التصورات العامة عن الحياة وأهدافهم و متطلباتهم المتزايدة أو نحو ذلك.

وحل النزاع (*resolution conflict*) مصطلح سوسيولوجي قد تختلف عبارات الناس في شرحه وبيان المراد به، فيقال هو الجهود المبذولة لمعالجة أسباب النزاع ومحاولة بناء العلاقات الجديدة المستمرة لفترة طويلة بين المجموعات، ويقال أيضا هو حسم النزاع وحل الخلافات مع الآخرين، وهو جانب مهم لبناء المجتمع وأخلاقه، وذلك يتطلب محاربة على المفاوضة و تطوير حساسية العدالة بين المتنازعين، كما يقال أيضا هو مصطلح للتعبير عن مجموعة من الأفكار والطرق المستخدمة للحد من النزاع<sup>364</sup>. والمقاربة لحل النزاع مسامية مع نظرية النزاع وأبعاده، والمدار في نظريات حل النزاع يكون على خطوات المعالجة له، وأهم خطوة هي تحليل مصدر النزاع وسببه الرئيسي<sup>365</sup>، والمعالجة من الخارج تسمى بالتدخل وهو ما يقوم به أطراف تتوسط في النزاع بغرض الوصول إلى حل أو نتيجة مقنعة، وبعبارة أخرى اشتراك طرف خارجي غير مشترك في النزاع ويكون غرضه المساعدة في وصول الأطراف المشتركة في النزاع إلى الحل، وعادة ما يكون المتدخل حياديا وليس له مصالح شخصية تؤثر فيما يتخذه من قرارات لتتنحاز لأحد الأطراف، ويأخذ التدخل أحد الأساليب الثلاثة، الأولى: إدارة النزاع (*conflict management*) والغرض منها مساعدة

361 سورة الإسراء، 36.

362 الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، 213/9.

363 محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، (1985) إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ص 181/3.

364 انظر : فض. النزاعات <https://ar.wikipedia.org/wiki/النزاعات> 2015/7/15

365 Sadik Kirazli, (2011) *Conflict and Conflict Resolutions in the Pre-Islamic Arab Society*, Journal Islami Studies, vol. 50, no. 1, pp. 40.

الأطراف المشتركة في النزاع في الوصول إلى وجهة نظر أو سلوك يعمل على وقف قيام أطراف النزاع بسلوك معاد أو عنيف، ولا يخاطب التدخل في هذه الحالة مصادر الصراع ولكن يركز على تعديل سلوك النزاع، ويستهدف بعض موضوعات النزاع بالقدر الذي يضمن عدم حدوث سلوك معادي أو عنيف من الأطراف المشتركة في النزاع، وعادة تستخدم هذه الطريقة في خفض درجة تعقيد السلوك، والثانية: حل النزاع (*conflict resolution*)، والغرض منه مساعدة الأطراف المشتركة في النزاع في فهم حاجات الأطراف الأخرى ومصادر النزاع وموضوعاته، والعمل على إيجاد حلول للنزاع، وهذا يكون بعد إدارة النزاع، والثالثة: تحويل النزاع (*conflict transformation*) والغرض منه محاولة تحويل علاقة الأطراف المشتركة في النزاع إلى علاقة إيجابية من خلال تغيير علاقتهم من علاقة النزاع إلى علاقة ودية عن طريق استهداف مصادر النزاع وموضوعاته، والغرض الآخر هو مساعدة الأطراف المشتركة في النزاع على اكتساب سلوكيات النزاع صحيحة تمكنهم من التعامل مع النزاعات بمفردهم.<sup>366</sup>

والقرآن الكريم يستعمل كلمة "الإصلاح" غالباً في التعبير عن حل النزاع، يقول الله تعالى (لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا)<sup>367</sup> وقال تعالى (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)<sup>368</sup> وقال (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا)<sup>369</sup> وقال أيضاً (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَانِكُمْ وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)<sup>370</sup> وغيرها من الآيات القرآنية، ومعنى الإصلاح بين الناس التآليف بينهم بالمودة إذا تفسدوا من غير أن يجاوز في ذلك حدود الشرع الشريف.<sup>371</sup> وضدها كلمة "الفساد" قال تعالى (الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ)<sup>372</sup> والإصلاح بهذا المفهوم ليس مجرد إدارة النزاع (*conflict management*) الذي غايته إيقاف سلوك عنيف من المتنازعين، ولكنه يشمل حل النزاع (*conflict resolution*) الذي يهدف إلى فهم كل طرف وموضوعات النزاع، كما يشمل أيضاً تحويل النزاع (*conflict transformation*) إلى علاقة المودة والمحبة بين المتنازعين. وقد حض القرآن على الإصلاح بين الناس سواء أكانوا جماعات أم أفراداً لأن التخاصم والتنازع يؤدي إلى انتشار العداوات والمفاسد بين الناس.<sup>373</sup> فإن لم يتدخل أفراد المجتمع بحل النزاعات التي تقع بينهم فإن الفساد سيأتي إليهم لا محالة. ويطلب القرآن الكريم بحل النزاع لكي تستقيم الحياة في المجتمع، وحقائق حل النزاعات إنما هي محاولة لاستعادة التوازن في حياة البشرية.

إن النزاعات في القرآن الكريم بالنظر إلى نطاقها وأبعادها متنوعة، ولكنها تنقسم إلى قسمين أساسيين باعتبار أبعاد المشتركين في النزاع حيث أن في المجتمع تنوعاً وتعددًا في الأديان والثقافات، وهذا النزاع بين المسلمين أنفسهم، والنزاع بين المسلمين وغيرهم، وسنشرهما بالأمثلة مع بيان أسلوب القرآن الكريم في حله والخروج منه عند كل قضية.

366 زباد الصمادي، (2010) حل النزاع، جامعة السلام التابعة للأمم المتحدة، الأردن، ص 27.

367 سورة النساء، 114.

368 سورة الأنفال، 1.

369 سورة الحجرات، 9.

370 سورة الحجرات، 100.

371 شهاب الدين الألويسي، المرجع السابق، 227/4.

372 سورة الشعراء، 152.

373 محمد السيد طنطاوي، 134/3.

ومن الوسائل القرآنية في حل النزاع بين أصحاب رسول الله ﷺ التي أرشد إليها القرآن الرجوع إلى القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ، فكان الرسول ﷺ في زمان نزول الوحي هو المرجع الوحيد للمسلمين في جميع أمورهم وشؤونهم سواء في حالة سلمهم أو عند تنازُعهم، فلم يكن في عهده ما يؤدي إلى النزاع إلا كان ﷺ يأتي بجل، فكانت الأحاديث والروايات مثالا جيدا لما قام به الرسول ﷺ بجل النزاعات التي حدثت بين مجتمع الصحابة، فالمرجعية إنما تكون إليه، وقد أمر الله تعالى بذلك في قوله (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)<sup>374</sup> لقد تشاجر عمر بن الخطاب مع هشام بن الحكم في مسجد من مساجد المدينة حول قراءة أحرف القرآن الكريم، فكاد عمر بن الخطاب يتعجل عليه قبل أن ينتهي من صلاته، ثم بعد أن سلم هو وهشام من صلاتهما أسرع عمر إلى هشام فلبه عمر -أي جمع ثيابه عند صدره- ثم جره بردائه فيأتي به إلى الرسول ﷺ، وعندما أتيا إليه ﷺ حكم بينهما وحل نزاعهما.<sup>375</sup>

أما النزاع بين غير المسلمين أنفسهم فقد كانت المرجعية لهم إلى كتابهم الذي أنزله الله تعالى إلى نبيهم عليه الصلاة والسلام، يقول الله تعالى (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَابُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوُا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)<sup>376</sup> فالتوراة يحكم بها بين اليهود أنبياءهم والرَبَّانِيون والأحبار الذين هم خلفاء الأنبياء، وكان هذا الحكم منهم بالتوراة بين اليهود، بسبب أنه تعالى حملهم أمانة حفظ كتابه، وتنفيذ أحكامه وشرائعه وتعاليمه،<sup>377</sup> أما في حق المسيحيين فقد قال الله تعالى (وَلْيَحْكُمُ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)<sup>378</sup>

ومن وسائل حل النزاع الموقف المنفتح للصواب، فإذا نظرنا إلى النزاعات لاحظنا أن الدافع فيها هو اختلاف قدر معرفتهم وسعة علومهم ببعض مسائل الدين، فقد يعرفها البعض دون الآخر، وأحيانا كان الدافع هو اختلافهم في فهم النصوص الشرعية، فبعض الناس لا يفهمون إلا على الظواهر والبعض الآخر استنبط معنى آخر، فالرسول صلى الله عليه وسلم صوب الفريقين ولا خطأ من اجتهد برأيه وهو مؤهل له،<sup>379</sup> فهو ﷺ قد علمنا المسامحة والموقف المنفتح للصواب، وعلمنا أن كلا من الاجتهادين صحيح وصواب، وفي القرآن الكريم آية تلمح ما هو شبيه بمثل هذا الاختلاف، يقول الله تعالى (وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ

374 سورة النساء، 59.

375 الحديث كما أخرجه مسلم في باب بَيَانِ أَنَّ الْفُرْقَانَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ وَبَيَانِ مَعْنَاهُ، رقم 1936: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْقَارِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأُهَا وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَقْرَأَ بِهَا فَكَذْتُ أَنْ أُعْجَلَ عَلَيْهِ ثُمَّ أَمْنَهُهُ حَتَّى انْتَصَرَفَ ثُمَّ لَبَّيْتُهُ بِرِدَائِهِ فَحَمَّتُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ سَمِعْتُ هَذَا سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأْتُ بِهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « أُرْسِلُهُ أَقْرَأَ ». فَقَرَأَ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- هَكَذَا أُتْرِثُ. ثُمَّ قَالَ لِي أَقْرَأُ. فَقَرَأْتُ فَقَالَ « هَكَذَا أُتْرِثُ إِنْ هَذَا الْفُرْقَانُ أُتْرِثُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَقْرَأُوا مَا تَمَيَّنْتُمْ مِنْهُ.

376 سورة المائدة، 44.

377 محمد السيد طنطاوي، المرجع السابق، 235/4.

378 سورة المائدة، 47.

379 الحديث أخرجه البخاري، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، رقم 904.

عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ<sup>380</sup> اختلف أهل الجاهلية بعد مجيء الإسلام، فمنهم من قال "يأثم من تعجل فبات في المزدلة يومين فقط" ومنهم من قال "يأثم من تأخر إلى ثلاث ليال فيها" فنزلت الآية حلا للنزاع بين المسلمين وردا على أهل الجاهلية.<sup>381</sup>

ومن تلك الوسائل العفو والصفح، ومن طرق حل النزاع وتحويله إلى علاقة ودية بين الأطراف المتنازعة العفو والصفح، بدل الانتقام والثأر، ففي القرآن عديد من الآيات التي تحث وتشجع على العفو والغفران عند وقوع المنازعات والصراعات، ومن أسلوب القرآن الكريم في تثبيت العفو أن الله تعالى يغفر لمن عفى وغفر غيره، وذلك ما قاله تعالى في شأن أبي بكر الصديق عند المنازعة بحديث الإفك لبنته عائشة رضي الله عنها (وَلَا يَأْتَلِي أَوْلُوا الْفُضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيُغْفِرُوا وَيُغْفَرُوا أَلَا نُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)<sup>382</sup> كان أبو بكر الصديق أقسم أن لا يعطى مسطح بن أثاثة شيئا من النفقة أو الصدقة، وكان مسطح قريبا لأبي بكر، وكان من الفقراء الذين تعهد أبو بكر رضي الله عنه بالإفناق عليهم لحاجتهم وهجرتهم وقرابتهم منه، فلما تكلم المنافقون في المدينة عن عائشة رضي الله عنها تكلم بعض المسلمين معهم، وكان مسطح منهم، فتنحرج أبو بكر فخلف على أن لا يعطيه شيئا من أمواله، فنزلت الآية تحريضا على العفو ومقابلة الإساءة بالإحسان، فبالعفو والصفح يفض النزاع، وهو أسلوب فعال في حل النزاع.

ومنها إرسال الحكم المحامد، ذكرها القرآن الكريم بخصوص النزاع بين الزوجين، فقال تعالى (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْتَغُوا حَكْمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا)<sup>383</sup> أقيمت العلاقة الزوجية على المودة والرحمة وعدم تناسي فضل أحد الزوجين، والله تعالى يشير إلى عقد النكاح بأنه ميثاق غليظ ومطلوب احترامه. والآية تدل على وجوب إرسال الحكيم عند نزاع الزوجين، وهو النزاع المستمر الذي يؤدي إلى الشقاق، وهذه الآية أصل في جواز التحكيم في سائر الحقوق أيضا،<sup>384</sup> والحكم هنا يفصل يتدخل في النزاع فينظر آراء كل من الطرفين المتنازعين أو الأطراف المتنازعة ليأتي بأحسن تعليل وتحليل، هذا الحكم لا بد أن يكون عنده كفاءة للتدخل في النزاع، وأن يكون أمينا وعلما، ويكون الحكم من جهتي المتنازعين، وأن يكون الحكمان عدلين، وأن يكونا أشد طلبا للصلاح. وحل النزاع بين الزوجين أساس لحل النزاع بين الأسرة، وهي أصل لبناء المجتمع المستقر والمطمئن، لا نزاع فيه ولا صراع.

ومنها تطهير النفوس وتنقية القلوب من الأمراض الهادمة للعلاقة الحميمة بين المسلمين من أجل حماية المسلمين من الوقوع في النزاع وعلاج حالة الواقعين فيه، وفي مقدمة هذا العلاج اجتناب سوء الظن، وقد صور القرآن الكريم هذا المرض بصورة تنفر منه العقول السليمة، قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِمَّا ظَنَّنَا بِكُمْ أَنْ تَحْسَبُوا وَلَا تَحْسَبُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ)<sup>385</sup> فمن آمن بالله تعالى إيمانا حقا ابتعد ابتعادا تاما عن الظنون السيئة بأهل الخير من المؤمنين، لأن هذه

380 سورة البقرة، 203.

381 شهاب الدين الألويسي، المرجع السابق، 177/2.

382 سورة النور، 22.

383 سورة النساء، 35.

384 الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، 412/3.

385 سورة الحجرات، 12.

الظنون السيئة التي لا تستند إلى دليل أو أمانة صحيحة فأنها تؤدي إلى تولد الشكوك والمفاسد فيما بينكم.<sup>386</sup> ومن مظاهر تطهير النفس الاعتراف بالقصور والنقص وعدم الكمال، ولذلك لما وقع يوسف عليه الصلاة والسلام في ورطة النزاع مع امرأة الملك واعترفت بالخطأ فقالت (وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَزَمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)<sup>387</sup> ولو اعترفت بالقصور والنقص في أول الأمر ما وقع النزاع بيوسف عليه الصلاة والسلام، والذي حملها إلى الكذب ودعوى الزور ليوسف عليه الصلاة والسلام لم يكن إلا هواها وشهواتها، فإن النفس البشرية لكثيرة الأمر لصاحبها بالسوء إلا نفسا رحمها الله وعصمها من الزلل والانحراف.

ومنها التعاون والاعتصام بحبل الله، فإن ذلك يجمي أعضاء المجتمع الإسلامي من الوقوع في النزاع، والقرآن الكريم يأمر أمته بذلك، يقول الله تعالى (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)<sup>388</sup> والتعاون الإيجابي هو التعاون على الخير والبر، وكان الآية تقول، أيها المؤمنون تعاونوا على كل ما هو خير وبر وطاعة لله تعالى، ولا تتعاونوا على ارتكاب الآثام ولا على الاعتداء على حدوده، فإن التعاون على الطاعات والخيرات يؤدي إلى الفلاح والسعادة، أما التعاون على ما يغضب الله تعالى فيؤدي إلى الشقاء والصراع فيما بينكم. فإذا عاش بينهم روح التعاون كان التمسك والاعتصام بدين الله الإسلامي أمرا نافعا ومساعدة لاستقرار ظروف المجتمع، وقد أمر الله المسلمين بذلك (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)<sup>389</sup> ومعنى الآية كونوا جميعا متمسكين بكتاب الله ودينه وبعهدده، ولا تتفرقوا كما كان شأنكم في الجاهلية بضرب بعضكم رقاب بعض، بل عليكم أن تتجمعوا على طاعة الله وأن تكونوا كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا. وكان المسلمون من الأوس والخزرج يكادون أن يتقاتلوا في النزاع كما كانوا يتنازعون في الجاهلية، وذلك حينما أثار اليهود الفتنة بينهم.<sup>390</sup>

إن طرق المحاولات التي ذكرها القرآن الكريم لحل النزاع بعضها قد تكون لحفاظ المجتمع الإسلامي من الوقوع في النزاع مع بعضهم وقد تكون لتقديم حل النزاع وتحويله إلى حالة أفضل يسود فيها الشعور بالوحدة والاتحاد وبالودية والمحبة. كما أنها حلول للنزاع بين المسلمين فإن بعضها قد تصلح أن تكون حلولا للنزاع بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانة الأخرى في المجتمع المتعدد الأديان والثقافات، فمثل الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لا يمكن أخذه لحل النزاع بين المسلمين وغيرهم لأن غير المسلمين لا يعترفون بها، أما تكييف الجو الإيجابي والتعاون في البر ومصالح الأمة والعفو والصفح فإنها تنفيذ في ذلك كثيرا. والآن يأتي الكلام على طرق حل النزاع بين المجموعات في مجتمع متعدد الأديان والثقافات.

### وسائل حل النزاع بين المجموعات في المجتمع المتعدد بمنظور القرآن

كان المسلمون في مكة عاشوا في اضطهاد من الكفار، والكفار ما كانوا على مجموعة واحدة، بل كانوا على قبائل، فكل قبيلة تفتخر بقبيلتها وبوثنتيتها، فإذ كان لكل قبيلة إله من الحجر أو الشجر يعبدونه، أما المسلمون في المدينة فكانوا مجموعة من المجموعات الموجودة فيها، فهم كانوا يعيشون مع اليهود والنصارى، وكل مجموعة يفتخر بدينه، ففي مثل هذا

386 محمد السيد طنطاوي، المرجع السابق، 109/10

387 سورة يوسف، 53.

388 سورة المائدة، 2.

389 سورة آل عمران، 103.

390 محمد السيد طنطاوي، المرجع السابق، 134/2.

المجتمع يحتمل أن يحدث النزاع كثيرا، لأن المعتقدات تختلف والتطلعات والأهداف مختلفة أيضا، وأسباب النزاع ودوافعها موجدة فيه، فهذا المجتمع في أشد الحاجة إلى طرق أكثر لحل نزاعاته من المجتمع الذي يتكون من مجموعة واحدة. نعم، كان الكفار في مكة يعبدون الأصنام، ولكن لا يكون النزاع بينهم -حتى النزاع مع المسلمين- نزاعا دينيا، بل كان النزاع بينهم نزاعا قبليا (*ethnic conflict*) لأن الدافع لنزاعات أهل مكة دوافع قبلية مع قبيلة وأبعاها أيضا قبلية، والدافع إنما يكون من انتهاك الشرف والمكانة.<sup>391</sup> فلذلك كانت قبيلة بني هاشم وبني المطلب قائمين في صف واحد مع الرسول ﷺ في حين من الأحيان.

وإذا نظرنا إلى الآيات القرآنية التي نزلت في المدينة بعد الهجرة نجد أنها تقدم حولا أخرى للنزاعات التي تحدث في المجتمع المتعدد الأديان مثل مجتمع المدينة، زيادة على ما سبق، فمن تلك الوسائل تثبيت سنة التنوع والاختلاف فقد نزلت آيات قرآنية كثيرة تثبت أن التنوع والاختلاف في هذا العالم أمر طبيعي وسنة من سنن الله تعالى، والتنوع آية من آيات الله تعالى، يقول الله تعالى (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَابِيٌّ سُودٌ . وَمِنَ النَّاسِ وَالذَّوَابِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ)<sup>392</sup> وقال تعالى (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ)<sup>393</sup> وقال أيضا (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ)<sup>394</sup> هذه الآيات المكية تقدم قاعدة عامة لسنة التنوع والتعدد، ومعناها أنه لو شاء الله تعالى لجعل الناس كلهم مؤمنين مثل الملائكة الذين على فطرة الإيمان والطاعة والتوحيد، قال تعالى (لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ)<sup>395</sup> هذه الآيات تثبت أن الدستور في هذه الحياة الدنيوية هو أن الوحدة لله وأن التعدد والتنوع لجميع الخلق، بما فيه الجمادات، والنباتات، والأشجار، والناس وسائر مخلوقاته تعالى، فالوحدانية للخالق وحده والاختلاف أو التنوع للخلق كله، فحالة حمل الناس على فكرة واحدة معاد لسنة الله تعالى. ثم بعد أن تأسست قاعدة التنوع والاختلاف في مكة نزلت في المدينة تثبت وتنظم هذا التنوع في خطوط واضحة، فيقول الله تعالى (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيُنْزِلُ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)<sup>396</sup> نعم، قد جعل الله لكل أمة وكل دين شريعة وطريقة للسير في هذه الحياة الدنيا فلا إكراه ولا عنف في الدين ولا باسم الدين، فإذا وقع التنازع فالحكم على وفق ما أنزله الله تعالى في شريعتهم كما فعله أنبيأؤهم الأولون.

ومنها الوفاء بالعهد لحل النزاع ولحفظ الأمن والسلام في المدينة، وهو سمة من سمات المؤمنين وسبيل ناجح للحفاظ على استقرار حالة المجتمع الذي فيه تعدد الأديان، وهو طريق لحل النزاع الواقع فيه، فلقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمون في المدينة مثلا ممتازا في هذا الأمر، والله تعالى أوجب على المسلمين الوفاء بالعهد والالتزام به

<sup>391</sup> Raymon Cohen, (2001) *Language and Conflict Resolutio*, Jurnal, *International Studies Review*, vol 3, no. 1 thn, pp. 37.

<sup>392</sup> سورة فاطر، 27-28.

<sup>393</sup> سورة الروم، 22.

<sup>394</sup> سورة هود، 118.

<sup>395</sup> سورة التحريم، 6.

<sup>396</sup> سورة المائدة، 48.



واحترام المواثيق، فيقول تعالى ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾<sup>397</sup> ويقول أيضا ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾<sup>398</sup> فالإسلام بمقت الغدر بأي صورة من الصور، ولأي غرض من الأغراض، ذلك لأن الميثاق الذي يعقده المسلمون لا ينعقد أمام الناس خاصة، بل ينعقد أيضا بينهم وبين الله تعالى، لأنهم قد جعلوا الله تعالى شهيدا وكفيلا على عهودهم.

ومنها الحوار، فقد نزلت في المدينة آيات تبين أن الحوار وسيلة قرآنية لحل النزاع. في الحوار يتبادل الأطراف المتنازعة في المعلومات والأفكار والآراء، والحوار يتعرف على وجهات نظر الآخرين، ويتأمل عنها، وهو وسيلة من وسائل البلاغ والدعوة إلى الحق، والتغيير الفكري، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه يفتح باب التفاهم بين أبناء الأديان والاتجاهات والثقافات المختلفة. وهو كوسيلة لحل النزاع لا بد أن يستلزم المتحاورون فيه أسلوب الوضوح التام، وعدم خلط الحق والباطل، وإذا لم يحصل من الحوار اتفاق من الأطراف المتنازعة فليس ذلك سببا للتفرق وعدم التعاون بينهم، والحوار الناجح يكون على حسن الإقناع، وعلى الرفق واللين وسعة الصدر، فإن ذلك أبلغ في إطفاء نار الغضب، وفي التقليل من عنادهم، وفي إصلاح شأن أنفسهم، وفي إيمانهم بأنك إنما تريد الوصول إلى الحق دون أي شيء سواه.<sup>399</sup>

ومنها الدفع بالأفعال الحسنة والمواقف الإيجابية، يقول الله تعالى (وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ . وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ)<sup>400</sup> كانت عداوة المشركين للرسول ﷺ قد بلغ ذروة القساوة، والآية إرشاد منه تعالى إلى ما يجب أن يتحلل به عباده المؤمنون، أي ما دامت الخصلة الحسنة لا تتساوى مع الخصلة السيئة، فعليك أيها المسلم أن تدفع السيئة إذا جاءتك من المسيء، بأحسن ما يمكن دفعها به من الحسنات، بأن تقابل ذنبه بالعمو، وغضبه بالصبر، وقطعه بالصلة وفظاظته بالساحة.<sup>401</sup> فإذا كان ذلك مع المشركين فكيف بأهل الكتاب الذي لهم علاقة قديمة في مصدر كتبهم مع القرآن. وإذا كان كل طرف يتدافع مع الآخر بطريق أحسن، كان النزاع يؤدي إلى ما هو أصلح لكل طرف منها، والتدافع سنة من سنن الله تعالى في العالم بين الله تعالى هذه الحقيقة (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)<sup>402</sup> والتدافع إذن ليس طريقا لحل النزاع فقط، بل هو طريق لتحويل النزاع إلى علاقة التوحد والتعاون أيضا، ولولا أهل الديانات فسدت مواضع العبادات من مساجد للمسلمين والكنائس للمسيحيين والمعابد لأصحاب الأديان الأخرى، وبالتدافع صلح المجتمع المتعدد الأديان والثقافات وأصلح.

ومنها إرساء الحرية والتسامح، فقد خلق الله تعالى هذا العالم بجمع ما فيه من بيض وسود وأغنياء وفقراء كلهم أحرار، فكل إنسان في الأرض يولد حرا، وكل مضايقة ومعاملة فيها إكراه تتنافى مع هذه الحقيقة الفطرية، وقد نزلت سورة فيها بيان شاف عن حرية الإنسان حتى في مسألة اختيار الدين والعقيدة، وقد يقال كيف يأمر الله تعالى المسلمين بعبادة الله تعالى ويترك غيرهم بعبادة الأوثان وآلهة أخرى، أليس الإسلام هو الدين الحق الذي يجب دعوة الناس إليه؟ هذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على ذروة التسامح والحرية في الإسلام، والحرية والتسامح هما أساس

397 سورة النحل، 91.

398 سورة الإسراء، 34.

399 محمد السيد طنطاوي، المرجع السابق، 283/5.

400 سورة فصلت، 34-35.

401 محمد السيد طنطاوي، المرجع السابق، 407/9.

402 سورة البقرة، 251.

الدعوة الإسلامية. فالله تعالى أمر المسلمين بالدعوة ولكنه أيضا يقول (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)<sup>403</sup> وكان الرسول ﷺ وأصحابه في المدينة يطبقون هذه الطريقة بأحسن تطبيق مع اليهود والنصارى وسجلها في دستور موثق يعرف فيما بعد باسم "وثيقة المدينة" التي فيها تسامح وحرية لكل صاحب دين أن يتعبد لربه دون تضيق أو منع من صاحب دين آخر. ففي المجتمع المدني مساواة بين أصحاب الأديان وأصحاب المعتقدات الأخرى، وفي التسامح احترام حرية الآخرين، وليس معنى احترام الرأي الآخر القبول به والافتناع باعتقاده بالضرورة، وليس الهدف الأخير من موقف التسامح مجرد الاعتدال عن التنازعات، بل التسامح وسيلة لتحويل النزاع إلى علاقة ودية، وموقف التسامح يسير مع أسلوب الحوار في حل النزاع كسير الروح في الجسد، ولا يتحصل الحوار بهدفه المنشود إلا إذا كان هناك احترام متبادل بين الأطراف المتنازعة. فالتسامح الذي لا يبني على حوار تسامح حساس، والحوار دون التسامح حوار سطحي.

### الموقع الجغرافي لمحافظة مالانج والحالة الاجتماعية: منطقة دونوموليا

تكون مالانج محافظة من محافظات جاوة الشرقية باندونيسيا. واستنادا إلى لائحة الحكومة رقم 8 سنة 2008، كانت مدينة كفانجين (*Kepanjen*) عاصمة جديدة لمحافظة مالانج. ومدينة كفانجين الآن تحاول لتحسين نفسها بصفة أنها عاصمة للمالانج. ومحافظة مالانج مجاورة لمحافظة جومبانج (*Jombang*)، وموجوكتا (*Mojokerto*) في الشمال، وفي جهة الغرب محافظة بليتا (*Blitar*) وكديري (*Kediri*). وأكثر مناطقها مناطق جبلية وهوؤها باردة وقيية. ومن المعروف أن محافظة مالانج تكون جهة من الجهات السياحية الرئيسية التي تسافر إليها السياحيون في جاوة الشرقية. وهي من أكبر المحافظة مساحة في جزيرة جاوة الشرقية بعد بانجوانجي (*Banyuwangi*). وكان في الجزء الشمالي الغربي جبال كثيرة منها جبل أرجونا (*Arjuno*)، ومحافظة مالانج تحتوي على نهر برانتاس (*Brantas*) وهو أطول أنهار موجودة في جاوة الشرقية. وفي جهة الشرق جبال برومو (*Bromo*) وتنجر (*Tenger*) وسمرو (*Semeru*). وجبل سمرو يكون من أعلى الجبال الموجودة في جاوة الشرقية. وكانت محافظة مالانج بين أجواف تلك الجبال المذكورة، وكان الجزء الجنوبي لمحافظة مالانج من محيط إندونيسيا ومنطقة الجبال والبر المتزوج. وفي جهة الجنوب منطقة ساحلية ضيقة للغاية وكثير منها من نحو التلال.

ولمحافظة مالانج إمكانات وطاقات زراعية ذات مناخ معتدل، وتستخدم المناطق الشمالية والشرقية لمزارع التفاح في أغلب الأماكن. ومناطقها الجبلية الغربية مزروعة بالخضار كثيرا وتصبح واحدة من منتجات النباتي الكبير في جاوة الشرقية. وفي المناطق الجنوبية عديدة من مزروعات القصب للسكر وبساتين نباح وبطيخ. وبالإضافة إلى مزارع الشاي في محافظة مالانج أيضا الموارد الأرضية على مزارع القهوة والشوكولاته مثل في منطقة تيرتويودا (*Tirtoyudo*).



أما منطقة دونوموليا (*Donomulyo*) فيقع في جنوب غرب محافظة مالانج، وللمنطقة ملامح جبلية، ومواقعها الجغرافية تبلغ مساحتها 19.259 هكتار وهي تتألف من 10 قرية ارتفاع الأرض حوالي 480 متر فوق سطح البحر مع هذه الحدود التالية: في جهة الشمال بمنطقة كاليفاري (*Kalipare*)، وفي جهة الشرق منطقة باجاك (*Pagak*)، وفي جهة الجنوب محيط اندونيسيا، وفي جهة الغرب منطقة واتس (*Wates*)<sup>404</sup> ودونوموليا نفسها منطقة فرعية تقع في المناطق الساحلية الجنوبية من محافظة مالانج، وتتكون المنطقة من أربع قرى، وهي: قرية دونوموليا (*Donomulyo*)، ويتكون من 18 مجموعة الجار (*RT*) و4 مجموعة السكان. وقرية باندونغ (*Bandung*)، ويتكون من 16 مجموعة الجار (*RT*) و4 مجموعة السكان. وقرية كالي باكم (*Kalipakem*)، ويتكون من 13 مجموعة الجار (*RT*) و3 مجموعة السكان. وقرية مولياساري (*Mulyosari*)، ويتكون من 24 مجموعة الجار (*RT*) و4 مجموعة السكان.

أما عدد بيانات المدارس ففي دونوموليا تسعة مدارس ابتدائية حكومية (بداية من المدرسة الابتدائية الحكومية الأولى إلى التاسعة): هناك مدرستان ثانويتان، مدرسة الثانوية الأولى و مدرسة الثانوية الثانية، وهناك المدرسة الثانوية المتخصصة، وفيها مدرسة الثانوية الإسلامية دونوموليا، وفيها أيضا المدرسة الثانوية المسيحية الكاثوليكية البرتوس، وفيها المدرسة الثانوية القومية الفتوحية التابعة لجمعية "نهضة العلماء"، وفيها أيضا المدرسة الثانوية القومية المتخصصة التابعة لجمعية "مُجدية" ومدرستان ثانويتان قوميتان إسلاميتان.

ومنطقة دونوموليا تقع في جانبها الغربي قرية بوروراجو (*Purworejo*) وفي جهة الشرق تقع قرية تمفورساري (*Tempursari*) وقرية تلوكلساري (*Tlogosari*) وأما في جهة الشمال فتقع فيه قرية كاليتيلو (*Kalitelu*) التابعة لمنطقة (*Kalipare*) كما أن في جهة الجنوب قرية ماتارام (*Mentaraman*). والسلع الموجودة في منطقة دونوموليا يمكن تطويرها، وخاصة الموارد والسلع السنوية التي يكون حصادها في كل سنة مرتين أو ثلاث مرات. وأكثر إنتاج السلع فيها يكون حول الزراعة والمزارع، منها مزارع القهوة ومزارع الجوز الهندي . ومنطقة دونوموليا معروفة بأنها منطقة منتجة ككاو، وبناء على تلك الخصائص والمميزات تحصل دونوموليا في كثير من الأحيان على مساعدة مالية سلعية لتطوير مواردها الأرضية من وزارة الزراعة الإندونيسية.

<sup>404</sup> [http://donomulyo.malangkab.go.id/?page\\_id=5](http://donomulyo.malangkab.go.id/?page_id=5) 12/8/2016

### التزاعات والصراعات الاجتماعية والدينية في منطقة دونوموليا: الدوافع والحلول

وإذا تكلمنا على المستوى الوطني، فإنه عند ما جاء دين المسيحية إلى هذا الأرخييل في القرن السادس عشر فإن فيه كثير من سكانه قد اعتنقوا دين الإسلام، فقد دخل الإسلام فيه ما بين القرن التاسع والعاشر الميلادية من خلال التجار المسلمين من الهنود العربية والفارسية، فقد قال كولي (F.L. Cooley) في بحثه حول العلاقة بين الإسلام والمسيحية في إندونيسيا أن الظروف والعلاقة بين الإسلام والمسيحية منذ بداية وصولها إلى إندونيسيا ليست جيدة، فقد حدث كثير من الصراعات القومية والدينية بل حدث كثير من القتال التي ترجع أسبابه إلى أسباب يظنها كثير من الناس أنها أسباب ودوافع دينية ولكنها في الحقيقة ليست كذلك<sup>405</sup>.

ومنذ القرن التاسع عشر الميلادي، وهو عهد استعمار الهولندية، كانت إندونيسيا تمرّ بمرحلة جديدة من الناحية السياسية. وكان للظروف والتغيرات السياسية أيضا تأثير كبير على العلاقة بين الإسلام والمسيحية، وذلك لأن التغيرات والتطورات السياسية ستحدد أنماط العلاقات وأشكالها بين أتباع الأديان الموجودة في ذلك الحين. وبعد نهاية الحكم الاستعماري، عادت العلاقة بين المسلمين والمسيحيين إلى التوتر والميل إلى النزاع والصراع. فقد حدث هذا التوتر والعلاقة المتصارعة أثناء مناقشة دستور عام 1945 والدورة التأسيسية على نتائج الانتخابات الدولية العامة عام 1955. وفي عام 1971 بلغ عدد أتباع المسيحية إلى 7.4٪، وهذا العدد أكثر من عددهم عام 1931 حيث يبلغ حينذاك إلى 2.8٪. وكان هذا يحدث بسبب أن الحكومة الإندونيسية قررت أمرا جديدا ويطلب على سكانها احتضان واحد من الأديان المعترف بها من قبل الدولة إندونيسيا وكان كثير من الناس الذين التحسوا في حركة حزب الشيوعية (PKI) يفضلون المسيحية على الإسلام. فلقادة الإسلاميون يهتمون أن الحكومة الجديدة تؤيد على دين المسيحية لتوفيرها القرار والقانون لانتشار دين المسيحية فكان هذا من دوافع النزاع والصراع بين المسلمين والحكومة الجديدة في جانب ومن دوافع الصراع بينهم وبين المسيحيين بجانب آخر<sup>406</sup>.

إن العلاقات بين الإسلام والمسيحية تكون دائما على مبدأ الشك والتحامل والتصارع وكذلك بين الأديان الأخرى لأنها قد شاركتنا على حد سواء في الصراع الذي كتبه التاريخ لإندونيسيا بل والعالم عامة، فعلى على سبيل المثال، كتب التاريخ عن الحروب الصليبية بين المسلمين والمسيحيين وكذلك الاستعمار والاحتلال الذي فعله المسيحيون عدة سنين، وكانت الدول العربية تحت الخلافة التركية تحارب وتمارس الحروب لأوروبا المسيحية. فالمسلمون الإندونيسيون يرون أن المسيحيين لم يأتون إلى هذا الأرخييل إلا لأغراض خبيثة لأن المسيحية جاءت من خلال الاستعمار.

والظروف السلمية والانسجام الديني تشمل ثلاثة جوانب، أولا: الانسجام بين الأديان، والانسجام بين أتباع الدين الواحد، والثالثة، الانسجام بين أصحاب الأديان مع الحكومة. ولقيام هذا الانسجام الديني الثلاثي الأبعاد رسمت الجامعة الحكومية الإسلامية مالاخ ثلاث أولويات الدين في تطور الحياة الدينية، وهي: تأسيس الأيديولوجية وفلسفة بانجاسيلا (Pancasila) في الحياة الدينية وبين المسؤولين عن شؤون الدين الإسلامي في المنطقة، كما تحاول الجامعة في إنشاء الشركات الاقتصادية في تحقيق الاستقرار والأمن الوطني تعزيزا لثلاثة الانسجام الديني (يعني الانسجام بين المتدينين المسلمين والانسجام بين أتباع الأديان الموجودة فيها والانسجام الديني مع الحكومة). وكذلك تحاول

405 انظر: أم سنبله وغيرها، المرجع السابق، ص 34

406 المرجع السابق، ص 35

الجامعة الإسلامية على المشاركة الفعالة من المجموعات الدينية في المشاركة على النحو الأمثل للتنمية الوطنية في كافة مجالات الحياة.

وفي تحقيق هذا الانسجام الثلاثة تحاول الجامعة بنشر القواعد واللوائح عن الانضباط المنصوص عليها في القرار الرسمي (SK) رقم 70 سنة 1978 بشأن المبادئ التوجيهية عن نشر دين بين المجتمع المتدين بدين آخر، وكذلك قرار الوزارة الدينية رقم 77 سنة 1978 بشأن المؤسسات المساعدات الخارجية بطريقة رسمية مع قرار وزير الدين في اندونيسيا، وكذلك القرار من الوزير الديني مع وزير الشؤون الداخلية رقم 11 سنة 1979 بشأن إجراءات إذاعة البرامج الدينية والمساعدات الخارجية. كما تحاول الجامعة الإسلامية الحكومية مالاخ بنشر الفهم الصحيح عن الجهود التي بذلتها حكومة إندونيسيا في أهمية الحوار. وفي هذا السياق اهتمام وزارة الشؤون الدينية بالحوار في مناسبات مختلفة في كثير من الأحيان وبعقد لقاءات مع الشخصيات القادة أو الزعماء الدينيين لمناقشة وتبادل الأفكار حول قضايا الأمن والسلام بين الأديان حتى يتحقق هذا الانسجام الديني.

وفي منطقة دونوموليا - سواء كانت أفرادها أو مجموعتها - طاقة كبيرة لحدوث النزاعات والصراعات من قبل الجهات الخارجية والمفاهيم الثقافية المدسوسة فيها، وفي أحيان أخرى، كان الأمن والسلام والانسجام الديني في منطقة دونوموليا أشتعلت وشابت في الإسلام نفسه، يقول الأستاذ نور وحيد -وهو احد الزعماء فيها - : إن الأسباب التافهة الخارجية قد تكون سببا من أسباب حدوث صراع بين أعضاء المنطقة".<sup>407</sup> ومثال ذلك صراع بين جماعة المحمدية، ونهضة العلماء (NU) وجمعية الدعوة الإسلامية. ففي هذه المنطقة حاجة ماسة إلى التسامح الديني في الحياة اليومية، وهذا التسامح يمكن أن تعمل بشكل صحيح فقط إذا كان هناك ثقة متبادلة بين أعضاء المجتمع أفرادا وجماعات. والثقة المتبادلة قوة من القوى المحتاجة لتحقيق مجتمع مدني. فالجامعة الإسلامية الحكومية مالاخ من خلال قسم خدمة المجتمع حاولت على إرساء الأمن والانسجام بينهم بأنواع طرق متباينة مع تعاليم القرآن الكريم، فحاولت أن تقيم بينهم تعاوناً حميماً وعلاقة إنسانية والإفهام بفهم صحيح عن سنة الاختلاف التي خلق الله تعالى هذا العالم عليها. وحاولت الجامعة أن تبني الأمن والانسجام بين أعضاء مجتمع دونوموليا فمن الطرق المتبعة لإجل تلك المهمة بناء التعاون الحميم بين الأعضاء في النشاطات الاقتصادية التي تساعد على رد الاستقرار والسلام بينهم، وخاصة من خلال النشاطات الزراعية، فحاولت أن تنشئ زراعة عامة حيث يسمح للعمل فيها وللنشاطات فيها جميع أعضاء المجتمع دون تفریق على أساس الدين. وهذا المنهج يعني المقاربة الثقافية والتعاونية تتفق كثيرا مع نظرية التواصل، فقد حدثت من خلال التكلم والحوارات في مع عدد من الشخصيات العامة المؤثرة أثناء تلك النشاطات، كما أن من طريقة حل الصراع بينهم بمشاهدة الأفلام وتشغيل الفيديو ذات الصلة بالأمن والسلام بين الأديان وبين أعضاء المجموعة.<sup>408</sup>

ويتم الانسجام والسلام بين أعضاء المجتمع بإرساء الثقة المتبادلة بينهم، إذا كان هناك جهود متضافرة لتحقيق هذا الهدف السامي في المستقبل، فكانت الجامعة تساند على هذا الهدف. وينبغي لجميع الأطراف أن تتعاون في التعامل مع المشاكل الإنسانية والفقير التي يجب مواجعتها وحلها. وكذا سيتم بالابتعاد عن السلطة الموحدة على أساس الدين في المجتمع، فإن البعد عن السيطرة السياسية الموحدة على حساب التعددية التي تجعل من قدرة سكان المجتمع لتحقيق

407 الحوار مع نور وحيد، في يوم 12 أكتوبر 2014 في أم سنبله وغيرها ص 26

408 المرجع السابق، ص 29.

الحياة الديمقراطية، وذلك من خلال الأمور التالية : الاتفاقيات بينهم، والمساواة في المجالات السياسية والتضامن والثقة والتسامح والأنشطة الاجتماعية التعاونية بين المواطنين.

وبعض الجهود التي قامت بها الجامعة لإعادة بناء هذه الثقة المتبادلة ما يلي: أولاً، استعادة الثقة المتبادلة ستعتمد كثيراً على قدرة الأعضاء والمجتمع نفسه على بناء المصالح العامة واختراق المصالح الطائفية أو الحزبية. وبناء المصالح العامة إنما تحسن بعد عملية التذكر والنسيان للتاريخ الدموي في الماضي كأن ذلك لم يحدث أبداً. وهذا هو معنى العفو الذي حض عليه القرآن الكريم، والعفو والمصالحة إنما تتحقق بعد الاعتراف بأن الإنسان لم يخلق إلا مع محدودية الطاقة والموارد والضعف. ثانياً، المواجهة مع واقع الصراع والعنف في اندونيسيا بين الطوائف الدينية في دونوموليا تحتاج إلى بناء الحركة البديلة التي تقوم على روح السلام واللاعنف، وهذا الروح إنما يتأتى بالموقف المنفتح للصواب وليس موقف الاحتكار للصواب في طائفة دون طوائف أخرى واحتكار الصواب لدين دون آخر في المعاملة اليومية الإنسانية والاجتماعية، فقد حاولت الجامعة في إرساء هذه الحقيقة، ثالثاً، يمكن أن تحدث الثقة المتبادلة أيضاً من خلال الحوار التحرري بين الطوائف الدينية في القضايا التي تعتبر حساسة. في حوار التحرري التي أجريت مع مبادئ الانفتاح والمساواة والتحرير، وليس الحوار الملئ بالأحكام المسبقة الخبيثة. وينبغي أيضاً أن يكون الحوار قادرة على الدخول في القضايا الحساسة التي تهم بين الطوائف الدينية وغالباً ما تؤدي إلى الصراع والتزاع مثل قضية التنصير والأسلمة.

والجامعة الإسلامية الحكومية مالاخج تهم أيضاً عن الانسجام والعلاقة السلمية للمتدينين فهناك العديد من القضايا الاستراتيجية التي أدت إلى الطوائف الدينية الداخلية التي تصبح عاملاً دافعاً لوقوع النزاع والصراع بين الطوائف الدينية بطريقة العنف فيما بعد حتى لا ينشأ في أفكار المجتمع بأن الدين الوحيد الذي يليق بالوجود هو دينه، وحتى لا تبدو أفكار دينية تفوق على مجتمع دين آخر، ولا يكون في أذهانهم موقف تفوق مجموعة على مجموعة أخرى على أساس الأثرية والأقلية الكمية.

وقد حاولت الجامعة الإسلامية الحكومية مالاخج في التأييد والتأييد على عقد اجتماعات منتظمة في منطقة دونوموليا، والاجتماعات تبحث عن الأنشطة الداخلية للمجتمعات الدينية الموجودة فيها، وتهدف هذه النشاطات الاجتماعية لجمع الآراء والاقتراحات من الزعماء والقادة من أصحاب الأديان الموجودة فيها، وكذلك أتباع المجموعات الإسلامية الاجتماعية من أبناء الدين الواحد، وانعقدت هذه الاجتماعات روتينية، فمن خلالها يدوم بينهم السلام والأمن والانسجام.<sup>409</sup> فالانسجام بين أتباع الأديان والمجموعات له له أهمية كبيرة وخاصة في مجتمع متعدد الأديان والمجموعات يشمل الوعي والفهم كما يشمل الموقف العملي بينهم، ومن المتوقع أيضاً أن أعضاء المجتمع يتعاونون بمساعدة بعضهم البعض في الميادين الاجتماعية والميادين الاقتصادية.

والعلاقة السلمية والانسجام الديني في المجتمع تتحقق في أشكال متنوعة، منها الملاحظة من أجل العثور على المنهج القويم لتعزيز الانسجام الديني مع بعضهم بعضاً وكذا الحكومة مع الأديان. ومنها دراسة الحالة من خلال النظر للعلل والأسباب، ويعني بها دراسة القضايا الاجتماعية والدينية كنشاط مشترك بين الطوائف الدينية الموجودة فيها. ومنها إنشاء المنتدى أو منظمة للعمل الجماعي للتشاور بين أتباع الأديان وأتباع المجموعات لعقد الأنشطة بينهم وذلك من أجل تبادل المعلومات والأفكار نحو الانسجام مع الغرض الجمع بين القادات الدينية والحكومة للحصول على اتفاق واحد بينهم. ومنها كتابة الدراسات عن الأمن والانسجام عن الحياة الدينية في أيام السنة، ويهدف هذا النشاط

409 المرجع السابق، ص 46.

للحصول على صورة واضحة عن الحياة الدينية اليومية<sup>410</sup>. وتغير الظروف والأزمان في مثل هذا العصر يصلح لمنطقة دونوموليا لتكون قادرة على زيادة الوعي العام حول أهمية الأمن والسلام بين أديانهم وقادرة على تنمية أفكارهم حول أهمية الانسجام بين أعضائهم، ولكن الواقع له تأثير معاكس تماما حيث يؤثر على تلقيص الحرية بينهم، وهذا أمر خطير جدا عندما يحدث من قبل جميع أعضاء المجتمع.<sup>411</sup>

وكانت الظروف في مجتمع دونوموليا أنهم يتمسكون على أهمية أمور: الأمر الأول الاحترام المتبادل للمعتقدات الدينية والمقدسات الإيديولوجية. والأمر الثاني زيادة الوعي الديني بين المجتمع والذي أنجز حكمة كبيرة لافتة للنظر. والأمر الثالث أنه لا يوجد عملية الأسلمة أو التنصير أو التهديد بطريقة مدسوسة بين مجتمع دونوموليا من خلال الرشوة في الأنشطة الدينية روتينية كانت أم حديثة. والأمر الرابع إنشاء الحياة اليومية بين الأديان في المجتمع على أساس احترام الحقوق الإنسانية فوق الحقوق الأخرى. والأمر الخامس كون مجتمع دونوموليا مجتمعا متعدد الثقافات ولديهم يعيشون في أمن وسلام وانسجام. والأمر السادس زيادة تجارب أعضاء المجتمع حول التدين القويم وتعزيز السلام بين المجتمع في الجوانب الاجتماعية والجوانب الدينية معا.<sup>412</sup>

والانسجام بين أعضاء المجموعات الإسلامية والاجتماعية في مجتمع دونوموليا يكون بين منظمات المجتمع نهضة العلماء والمحمدية وجمعية الدعوة الإسلامية. ومن خلال تقوية الاقتصاد بزراعة الفطر يتعزز أيضا العلاقة الحميمة بين المجتمع بسبب الجهود المشتركة بينهم وكذلك يتعزز الوعي الداخلي عن أهمية التسامح والمسامحة بين المجتمع راسخا على نحو متزايد. والذي لا يقل أهميته أن التحول الأهم لمجتمع دونوموليا وجود الانسجام الديني بين مختلف الشعوب بغض النظر عن أديانهم، المسلمون والمسيحيون والبوذيون كانوا على حياة راقية متسامحة مع البعض الآخر، ولو كان بينهم مسلم مؤلف من المسيحية كان موقفه الإسلامي تجاه المسيحيين يتقى مفتحا بلا سخرية لدينه السابق، وكذا يتم إيجاد الانسجام مع المجتمع في أمور الدين وفقا على مدى زيادة معرفتهم وسعة أفكارهم حول حقيقة العلاقة بين الدين والدولة بأن علاقة تأييد وتعزيز وليست علاقة النقد والهدم بعضهم بعضا.

### الخاتمة

إن موضوع حلول النزاع موضوع واسع يتسع بحسب الأبعاد والنطاق التي ينظر إليها الباحث، وهذه الورقة محاولة لاكتشاف ظاهرة النزاع ببيان الطرق المتبعة في حلوله في منطقة دونوموليا محافظة مالايا في ضوء البيان القرآني، ولا أدعى أن هذه الورقة قد اكتملت من جميع الوجوه، بل يحتاج هذا البحث في المستقبل للتكميل من بحوث عديدة وعميقة ومتأنية أخرى تكون أكثر تمثيلا للموضوع، سواء كانت من الجوانب السياسية أو الاقتصادية أو النفسية أو غيرها. وأظن أنني قد أتيت بنموذج جيد حول أنواع حلول النزاع الاجتماعي الديني فقط وهي التي قامت بها الجامعة مولانا مالك إبراهيم بمالايا على إرساء وتقوية السلام والانسجام بين ذلك المجتمع.

أما أنواع حلول النزاعات التي قامت بها جامعة مولانا مالك إبراهيم بمالايا فتكون على سبيل الحفاظ قبل الوقوع، فالحفظ للمجتمع في دونوموليا، سواء كانوا أفرادا وجماعات، رسمت الجامعة عدة طرق لإرساء السلام والانسجام بينهم، والظروف التي تحاول الجامعة على تكيفها لتأكيد الأمن والسلام هناك تشمل ثلاثة جوانب، تأكيد الانسجام بين الأديان، وتأكيد الانسجام بين أتباع دين واحد، وتأكيد الانسجام بين أصحاب الأديان والحكومة، وبهذه المناسبة تؤكد

410 المرجع السابق، ص 48-49.

411 المرجع السابق، ص 54.

412 المرجع السابق، ص 57-58.

الجامعة على تأسيس الأيديولوجية وفلسفة بانجاسيلا في حياتهم الدينية بين المسؤولين عن شؤون الدين الإسلامي في المنطقة، كما نشرت الجامعة القواعد والقرارات الرسمية التي أخرجتها الوزارات في إندونيسيا، وهذه المحاولات تتماشى مع روح الآيات القرآنية التي تتكلم عن أنواع الطرق لحل النزاعات بين المجتمع.

أما المقاربة الثقافية لحل النزاعات بينهم فالجامعة تحاول أن تقوي روح التعاون الحميم بين الأعضاء في النشاطات الاقتصادية فتنشئ زراعة عامة حيث يسمح للعمل فيها جميع أعضاء المجتمع دون تفریق على أساس الدين، وكذا تفعيل الحوارات الشخصية مع عدد من الشخصيات العامة المؤثرة، وقد تكون بمشاهدة الأفلام وتشغيل الفيديو ذات الصلة بالامن والسلام بين الأديان ومساندة العملية التي تكون سببا لإرساء الثقة المتبادلة بين أعضاء المجتمع وتأكيد أهمية تلك العملية عن طريق نشر الأفكار الصحيحة حول القضايا ذات الصلة وتباعد الجامعة عن أذهان المجتمع فكرة الطائفية وفكرة احتكار الصواب بينهم دون غيرهم وتباعد أيضا عنهم فكرة التفریق على أساس الأثرية والأقلية الكمية. والقرآن يحث على موقف الانفتاح في مثل هذه القضايا ولم تصحح أي محاولة بطريق العنف.

### المراجع باللغة العربية

- القرآن الكريم
- الطاهر بن عاشور، (1987)، التحرير والتنوير، دار النشر، تونس
- أبو الحسين مسلم بن مسلم، (بدون سنة)، الجامع الصحيح، دار الجليل بيروت
- أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الاصفهاني، (1967) مفردات غريب القرآن، دار الفكر، بيروت
- زياد الصادي، (2010) حل النزاع، جامعة السلام التابعة للأمم المتحدة، الأردن
- شهاب الدين محمود الألوسي، (1998) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت
- عبد الرحمن بن خلدون، (بدون سنة) المقدمة، مكتبة الأسرة، القاهرة
- محمد السيد طنطاوي، (1999) التفسير الوسيط، مكتبة الأزهر، القاهرة
- محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، (1987) الجامع الصحيح، دار ابن كثير، بيروت
- محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، (1985) إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت
- محمد عبده، (1947) تفسير المنار، طبعة دار المنار، القاهرة
- محمد عارة، (1998) هل الإسلام هو الحل، دار الشروق، القاهرة
- منير البعلبكي، (1970) قاموس المورد إنجليزي-عربي، دار الملايين، بيروت
- منير محمود بدوي، (1997) مفهوم الصراع، مجلة دراسات مستقبلية، عدد 3، أسيوط، مصر
- يوسف القرزاوي، (1995) من فقه الدولة في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة

### المراجع بالإنجليزية والإندونيسية

- Barbara Hargrove, (1997) The Sociology of Religion; Classical and Contemporary Approaches, Illinois,
- Betty R, Scharf, (2004) The Sociological Study Of Religion, terj., Machnun Husein, Prenada Media, Jakarta
- Elizabeth K. Nottingham, (1992) Religion and Society, terj., Rajawali Press, Jakarta.



- George Ritzer dan J. Michael Ryan (ed), (2011) *The Concise Encyclopedia of Sociology*, Blackwell Publishing, UK.
- Ihsan Ali Fauzi, dkk, (2014) *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia*, Pusad Paramadina, Jakarta.
- Johan Efendi, *Dialog Antar Umat Beragama, Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan*, dalam *Prisma*, No. 5 Juni 1978, LP3ES, Jakarta.
- Lexy J. Moleon, (2002) *Metodologi Penelitian Kualitatif Remaja Rosdakarya*, Bandung.
- Raymon Cohen, (2001) *Language and Conflict Resolutio*, *Jurnal, International Studies Review* , vol 3, no. 1
- Ruth A. Wallace and Alison Wolf, (1995) *Contemporary Sociological Theory*, Prentice-Hall, USA.
- Sadik Kirazli, (2011) *Conflict and Conflict Resolutions in the Pre-Islamic Arab Society*, *Journal Islami Studies*, vol. 50, no. 1
- Thomas F. O`dea, *The Sociology of Religion*, terj., Rajawali Press, Jakarta, 1990
- Ummi Sumbulah, dkk, (2014) *Harmoni dan Kerukunan Umat Beragama di Kec. Donomulyo Kab. Malang*, Laporan penelitian 2014, UIN Maliki, Malang.

## نشر دعوة التصوف الإجماعي لمكافحة الإرهاب والتطرف

رزق أحمدى

الجامعة الإسلامية الحكومية تولو نوج أجونج

[rizzoaham@gmail.com](mailto:rizzoaham@gmail.com)

**الملخص:** من المتفق عليه أن الإرهاب والتطرف هو ضد الدين، ضد القانون، وضد الطبيعي الإنساني. لم تحت أي ديانة قط على الأرض فيه. ولو وجد وانتشر هذه العقيدة لكان أتى من المصدر الفاسد بالتأكيد. الإرهاب والتطرف من القضايا الضرورية والطارئة. هو كعدو لجميع الحكومة في العالم. لقد حاولت الحكومات مقاومة ومكافحة عليه بعدة طرق وأساليب ولكن لم تزل هذه القضية مستمرة حتى عصرنا الآن بل نبتت وازدهرت. ننطلق من هذا الدافع، فقد كشف هذا البحث عن مسألة واحدة. تعني صار التصوف الإجماعي منها فعاليا لمكافحة الإرهاب والتطرف من حيث مميزاته. التصوف الإجماعي كمنهج التطبيقي (*applicative formula*) للتعاليم التصوف والصوفية. أستنبط فيه تعاليم الإنسانية التي بها يعلو درجة البشر ولا يُعلَى عليه. التصوف الإجماعي يعلم التسامح والتراحم بين الناس مما تنوعت دياتهم وعقائدهم. ليس كما إعتقده الجماعة التكفيرية والإرهابي التي دعوا إلي التشدد والعنف والتفجير بإسم الدين. التصوف الإجماعي يعطي مثلا عن طريق عملي، مثل الذكر التي يعتبر التأمل النفس والتأمل الذاتي، وكذلك خلق الفتوة والإيثار والصحة. هذه الخلق رمز أساسي في إنشاء المجتمع المدني المناسب.

**الكلمات المفتاحية:** التصوف الإجماعي، الإرهاب، التطرف، المجتمع.

### المقدمة

في هذه الأيام ملئت الجرائد المطبوعة أو على الشبكة الدولية بأخبار إفجار والتدمير المباني والفنادق وأماكن العامة باسم حركة الجهاد. الجهاد كما يرمه البعض، السبيل الواحد للقضاء على الحكومة الضالة والرأسة الكافرة. ونحن لا نوافق بمثل هذه الفكرة. الأحداث في الشرق الأوسط وأوروبا وآسيا وغيرها من الدول الأخرى يدهشنا، يبدو أن المعركة ضد التطرف كأنها ليست لها نهاية. تزدهر هذه العقيدة إزدهارا رائعا حتى وصلت إلى مناطق مختلفة.

حرر المركز الاقتصاد والسلام (*The Institute for Economics and Peace*) مقرها في سيدني ونيويورك وميكسيكو سيتي، مؤشر السلام العالمي سنة 2015، وقعت غالبية ضحايا الهجمات الإرهابية في خمس دول إسلامية: العراق ونيجيريا وأفغانستان وباكستان وسوريا. على الرغم أن الهجمات وقعت في العراق، ولكن عدد من الضحايا في نيجيريا أكثر، حيث جماعة إرهابية بوكو حرام و وفونالي لها تأثير عميق وتتحرك هائلا. ومن المعروف بوكو حرام باعتبارها جماعة إرهابية المتطرفة والمتشددة وأكثر فتكا، بل قد تفوق الوحشية *ISIS* في الشرق الأوسط. (<http://economicsandpeace.or>)

مستندا على البيانات *IEP* من الشئ مثير للإشمزاز، أن الهدف الهجمات الإرهابية معظمهم نجده أصيبت على المدنيين والمواطنين الذين لا يعرفون شيئا، غير مدنيين. المدنيين في الشوارع وأماكن العام أكثر الناس يصبحون ضحايا. كما حدث في إندونيسيا في قبولة بالي الأول والثاني، و *Ritz-Carlton* جاكارتا. وفي السنة 2016، حدث أيضا في

وديكو نيجريا، وبغداد عراق، ودمشق سوريا، وفارس، واسطنبول، وغير ذلك من المدن والاماكن الكثيرة. بالإضافة أن الشرطة والمسؤولين الحكوميين والمحال التجارية في كثير من الأحداث تكون أكثر هدفا من المباني ذات الصلة بالدينية والعسكرية، كما حدث في عاصمة جاكرتا، المعروف بالقبولة "سرينة".

لقد حاولت الدولة الوقاية والمكافحة للقضاء على الإرهاب بعدة الاستراتيجية. أمثال الاستراتيجية العسكرية والسياسية والثقافية. الاستراتيجية العسكرية بإنشاء وحدة العمليات في إندونيسيا تعرف بـ *Densus88*. قام هذه الوحدة بتجسس أعضاء هذه الحركة في شتى الميادين والمناطق بل حتي إلي أماكن منعزل. يزعج الوحدة العسكرية عملياتهم وفصل هذه المجموعة أو الحركة عن شبكاتهم الداخلي والخارجي. وينضب التمويل. بل في الظروف المعينة، حيناً قاموا بالمعارضة هم الوحدة العسكرية أماكن اختبأهم باستمرار. بهذا العملية سيسرعون أنهم أثناء الدهشة وليس لهم الخيار ما عاد الإستسلام.

وأما عن طريق السياسة، قام بالإستعراض والمراجعة للقانون الدولي في القضية الإرهابية. وكذلك إشراك النخبة السياسية لتكون صوتا واحدا في التعامل مع مشكلة الإرهاب، لاسيا الاحزاب السياسية الإسلامية من المهم أن تساهموا تساهما إفعاليا في هذه المشكلة لتجنب الضغط السياسي من أجل القضاء على الإرهاب. ليس المراد لمواجهة المسلمين خاصة ولكن لمواجهة الجماعات الإرهابية المتطرفة. ومن ثم، الإسلام نفسه لا يوافق على الإرهاب وفكرة التطرف. ولو وجد حركة الإرهاب والتطرف باسم الإسلام فلا بد عليهم أن يراجع معني الحقيقي من الإسلام. صورة الإسلام الحقيقي قائمة على الإفتتاح والإعتدال والوسطية.

رغم أن لكل واحد من هذه العمليات لها أثر عظيم، مازالت استراتيجية أخرى لإنهاء هذه المشكلة، يعني عن طريق الثقافة. زعم البعض أن الثقافة هي الوسيلة الفعالية لقضاء الإرهاب والتطرف. بالنهج الثقافي (*Cultural Approach*) من الوسيلة البسيطة قامت بها الحكومة وجميع المواطنين. علي سبيل المثال في إندونيسيا، لقد قام الوكالة الوطنية لمكافحة الإرهاب (*BBNPT*) هي كئائب الحكومة الإندونيسية- بالتعاون مع مجلس نهضة العلماء (*NU*)، ومُجتمدية، حتى مجلس العلماء الإندونيسي (*MUI*) للنشر أي معلومات المهمة والوصول إلى جذور العشب. فلذلك جميع المواطنين والمدنيين شاركوا في الحفظ على أمن الدولة عن حركة الإرهاب. أنهم يشعرون أن الإرهابية عدو للدولة القومية.

وجدير بالذكر أن الاستراتيجية للتصدي الإرهاب والتطرف سوف تختلف من مكان إلى مكان و بين البلدان بحسب تختلف ثقافتها وعاداتها. لحسن الحظ، توجد في الإسلام الثورة والثقافة الكريمة إحتوى فيها على مبادئ التصوف الإجتماعي. دعوة التصوف الإجتماعي من الأسلوب المساهم لمكافحة الإرهاب والتطرف المناسب. يهدف هذه الدعوة إلى المجتمع أيا كان ألوانهم ومذاهبهم وديانتهم وأعمارهم. على وجه الإجمال حث الناس على التخلق بأسماء الله عز وجل وخلق المصطفى ﷺ الذي أتى بالرسالة الإلهية السامية، يدعو إلي نشر السلام والرحمة للعالمين أجمعين. فالتصوف الإجتماعي في نظر الباحث له دور مرموق في مكافحة الإرهاب والتطرف الذي سوف يحلل في المباحث الآتية بالتفصيل.

### حقيقة الإرهاب والتطرف

من ناحية اللغوية ورد لفظة الإرهاب تشتق من رهب بمعنى خاف، والاسم الرَّهْب، كقوله تعالى: "من الرَّهْبِ" أي بمعنى الرهبة، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم (لا رهبانية ولا تبتل ، ولا سياحة في الإسلام) كاعتناق السلاسل،

والاختصاص، وما أشبه ذلك مما كانت الرهابة تتكلفه، وقد وضعها الله عز وجل عن أمة محمد ﷺ، وأصلها من الرّهْبَة: الخوف، وترك ملاد الحياة كالنساء (ابن منظور، 1414).

وأما في معجم اللغة العربية المعاصرة "إرهاب" مفرد، مشتق من "رهب"، مصدر أرهب. وهو مجموع أعمال العنف التي تقوم بها منظمة أو أفراد قصد الإخلال بأمن الدولة وتحقيق أهداف سياسيّة أو خاصّة أو محاولة قلب نظام الحكم "ضحايا الإرهاب"، إرهاب دولي: أعمال ووسائل وممارسات غير مُبرّرة، تمارسها منظمات أو دول، تستثير رعب الجمهور أو مجموعة من الناس لأسباب سياسيّة بصرف النظر عن بواعثه المختلفة. أوكار الإرهاب: مصطلح يطلقه الصهاينة غالباً لتبرير احتلال الأراضي الفلسطينيّة الخاضعة لسيادة فلسطينيّة أمنيّة ومدنيّة كاملة ( عمر، 2008).

ولفظ التطرف، ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة، تطرف (مفرد): مصدر تطرفّ / تطرفّ في. التطرف: المغالاة السياسيّة أو الدينيّة أو المذهبيّة أو الفكرية، وهو أسلوب خطر مديّر للفرد أو الجماعة، تبذل بعض الدول جهوداً مضنية للقضاء على التطرفّ الإرهابي (عمر: 2008). في الواقع، أن الإرهاب والتطرف توجد في جميع الديانة. توجد أقليات في كل الأديان توصف بالتطرفين والمتشددين ولهم العزم القوية لأداء الجهاد وبذلوا نفوسهم كما فهموا. ظهور هذه الفرق مند زمان بعيد بل في عصر النبي - ﷺ وصحابة الكرام والتابعين وتابعهم - في ثلاثة القرن الأولي. المفكرون يرون أن فكرة الإرهاب والتكفيري المتطرف يعتبر ك"الخواارج الجدد" الذي قد تطور مستمرا حتى صار أشكالا متنوعا. ومن ثم أن الإرهاب والتطرف في نظري المعاصر، إجمالا، يعتبر الفكرة والحركة التي دعت إلى المقاومة تجاه الحكومة والرياسة، حيث وجود الإختلافات والتعارض القيم بينهم وبين الجمهور المجتمع بطريق العنف والداغش والتطرف.

### خلفية ظهور حركة الإرهابية

من حيث النظرية التاريخية نجد أن حركة الإرهابية بدأت مند عصور قديمة حينما وقوع الفتنة بين المسلمين التي يترتب على ظهور الفرق والمذاهب في الإسلام مثل الخوارج. وأما بالنسبة تطور هذا الإيديولوجيا "الداعشية" الحديثة، المبنية على فكرة الجهاد التكفيري، تطور مع بداية التدخل السوفيياتي في أفغانستان، حيث تم إنشاء فصائل "المجاهدين" لمحاربة السوفييات. وتم تشجيع هذا الفكر وتمويل معتقيه. مجتمع الأفغاني يرون أن حركتهم يساوي بالجهاد ومدافعا للدين لان السوفييات يعتبر "الكفار الشيوعيين". ولكن الأسف ما وراء هذا الحركة والحرب كانت تقودها الولايات المتحدة الأمريكية لأجل الأغراض المعينة.

ولما ترك السوفييت أرض أفغانستان لم تمت هذا الإيديولوجيا بل إزدهرت إلى مختلف البلاد. توجد المدارس المتطلعة منها المدرسة الوهابية أسسها محمد بن عبد الوهاب الذي دعى إلى تطهير المجتمع من البدع والعادات والتقاليد المخالفة للشريعة، والدعوة إلى الاقتداء بالسلف الصالح أي أهل القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية. وفي مصر نجد مدرسة القطبية. تنسب هذه المدرسة إلى سيد قطب-الزعيم للمجموعة الإخوان المسلمين التي ظهرت ونشأت في جمهورية المصرية العربية ثم تنتقل إلى مختلف البلدان في العالم. ومن أبرز علامة العنف تعرف في مقولة التي كتبه أثناء السجن تحت العنوان "الحاكمية الإلهية". من هذه المقولة تبنت العنف للانقلاب على حكم عبد الناصر-في ذلك الوقت عبد النصر هو رئيس الجمهورية. و أما في البيئة الهندية كان أبو علي المودودي يرى أن التحديات التي تواجه المسلمين هناك تتمثل في القهر الذي تمارسه الغالبية الهندوسية، وتذويب الهوية الإسلامية، والإستعمار الإنكليزي. وفي ظلّ هذا المناخ، أنتج المودودي مفهوم الجاهلية والحاكمية الإلهية ( عودة، 2014). هكذا تطور هذه

العقيدة بعد عصور طويل، إتصلت بالأأم المختلفة في أنحاء العالم حتي في إندونيسيا. فظهر الحركة المتطرفة مثل الدولة الإسلامية الإندونيسية (NII) بعد الإستقلال من المستعارين.

مما تنوعت أشكال الحركات الإرهابية المتطرفة وتباينت أفكارهم، ولكن الباحثين في الإرهاب والتطرف يرون أن حركة الإرهاب والأفكار المتطرفة، كأنهم إتفقوا علي الهدف والغرض المعين، من أشهرها الدعوة التكفيرية وإقامة الدولة الإسلامية تحت الخلافة. ودعوا إلى الجهاد في سبيل الله وإعلاء كلمت الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. الجهاد عندهم أمر ضروري في نصر دعوة الإسلام. يعرف الجهاد بالحرب والقتال. وهو سبيل واحد للنهي عن المنكر.

وهناك وجهة النظر أخرى في ظهور هذه الفكر الإرهابي والمتطرف. أشار البيانات التي ينشرها IEP، نفذت في 70 في المئة من الهجمات الإرهابية في الدول الغربية من قبل الهجمات ما يسمى بـذئب وحيد "lone wolf" الهجمات التي تقوم بها الجهات الفاعلة لحسابهم الخاص. الدافع الرئيسي لظهور هذه الحركات يرجع إلى المذاهب السياسي، خصوصا رد فعل المناهضة للحكومة ومشاعر تفوق سباق البيض.

### مفهوم التصوف الإجتماعي

قبل أن نشير إلى حقيقة التصوف الإجتماعي فقد عرفنا أن التصوف هو صورة عن صحيح الدين وحقيقته، وهو أمر ضروري عند جميع الناس. حاجتنا إلي التصوف هي الحاجة الماسة، وهو نزعة أصلية في النفس الإنساني. يوسف القرضاوي يري أن التصوف يعتبر تراثا في التربية الأخلاقية والسلوك الإيماني، لايمكن الاستغناء عنه، كما لايمكن الاستغناء عن تراث الفقه في معرفة الأحكام الظاهرة. ولهذا ظل في نفس القرضاوي خاطر يراوده للكتابة في هذا الجانب الروحي، أو الرباني، أو الإيماني، أو الأخلاقي، الذي ساه العلامة أبو الحسن الندوي "ربانية لارهبانية"، كتابة تستمد من القرآن والسنة، وتستفيد من سلف الأمة، ومن تراث القوم الرحب، وترته بميزان الشريعة المعصومة، وتصله بقيم الإسلام الشامل المتوازن، وترجمه إلى لغة العصر، بحيث يفهمه طالبوه، ويتعاملون معه بيسير (القرضاوي، 1993).

فالناس كلهم في حاجة إلي تزكية للنفس التي لا فلاح غيرها كما قال تعالى: "لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين". قال أبو جعفر، يعني بذلك: لقد تطوّل الله على المؤمنين "إذ بعث فيهم رسولا"، حين أرسل فيهم رسولا "من أنفسهم"، نبيّا من أهل لسانهم، ولم يجعله من غير أهل لسانهم فلا يفقهوا عنه ما يقول "يتلو عليهم آياته"، يقول: يقرأ عليهم آي كتابه وتزيله "ويزكيهم"، يعني: يطهرهم من ذنوبهم باتباعهم إياه وطاعتهم له فيما أمرهم ونهاهم "ويعلمهم الكتاب والحكمة"، يعني، ويعلمهم كتاب الله الذي أنزله عليه، ويبين لهم تأويله ومعانيه "والحكمة"، ويعني بالحكمة، السنّة التي سنّها الله جل ثناؤه للمؤمنين على عبر لسان رسول الله ﷺ، وبيانه لهم "وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين"، يعني: وإن كانوا من قبل أن يمنّ الله عليهم بإرساله رسوله الذي هذه صفته "لني ضلال مبين"، يقول: في جملة جهلاء، وفي حيرة عن الهدى عبياء، لا يعرفون حقًا، ولا يطلون باطلا (الطبري، 2000). ومن ثم ولو لم يرسل الله عزوجل رسوله وأوليائه لكان الناس باقية على الضلالة. الناس بطبيعتهم يحتاجون إلى تصفية نفوسهم وعقولهم من الرذائل والشوائب. فيكون نتيجة هذه التصفية إذا أقيمت، إمتد الصلاح والفلاح.

فملخص مراد التصوف هو تقوي الله والإحسان إلي خلقه. ويراد به ربانية نافية، واضحة الغاية، بينة الطريق، مستقيمة على أمر الله، متبعة لسنة رسول الله ﷺ - ماضية على نهج السلف بعيدة عن بدعة القول والعمل وانحراف الإعتقاد والسلوك، لا يرادها دروشة منحرفة ولا رهبانية مغالية ولا نظرية فلسفية بعيدة عن روح الإسلام

ووسطية الإسلام (القرضوي، 1993). وهذا هو الدين كله وقد أشار إليه عز وجل في سورة النحل "إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون". إن التقوى من أعظم العبادات، لكنها إذا اقتزنت بالإحسان فإنها تصبح أفضل الطاعات والقربات. فالإحسان يمثل تكملة له. رب عبادات قليلة تضاعف أجرها بحسب إحسانه.

فلذلك كتب العالم المشهور مُجَدِّ الغزالي كتابه باسم "الجانب العاطفي من الإسلام"، أي الناحية الباطنية في فهم الإسلام. يري أن هناك مظاهر فشل المتدينين في تقديم المنهج الإلهي، فلذلك حاول أن يحاضر منها لائقاً في فهم الإسلام مشعباً للقلب والعقل كافلاً للعقل والأخرة ملياً لحاجة الروح والجسد العاجلة والاجل (الغزالي، 2005).

وأما التصوف الإجتاعي من المصطلح الجديد في دراسة التصوف ممحا حقيقة تعاليمه قد ظهرت مند بداية ظهور التصوف. حاول التصوف الإجتاعي إظهار روح الإنساني والإجتاعي عن طريق تعاليم التصوف نفسه. وهي الناحية الإنسانية والساحة ونشر الرحمة. إذ، فالتصوف الإجتاعي لا يفارق بين التصوف الفلسفي والتصوف العملي أو الأخلاقي، والتصف السني، والتصوف العرفاني. كل هذه المذاهب الصوفية تتضمن على القيمة الإنسانية العالمية. فالصوفي المجتمعي الحقيقي هو المتفلسف والعمل وتخلق بأخلاق الكريمة وله النوق الروحاني العميق.

عند رأي مجمل القمر-الأستاذ في التيارات الإسلامية المعاصرة بجامعة الإسلامية الحكومية تولونج أوكنج- أدخل فكرة "التصوف الإجتاعي" ضمن الفكرة النادرة و من الفكر الابتكاري لدي المفكرين أندونيسيين. نجد هذه الفكرة عند أمين شكر في كتابه "Tasawuf Sosial". التصوف الإجتاعي من محاولة تنمية فكرة التصوف. التنمية من الفكرة المحددة إلى الفكرة الواسعة والمفتوحة. بمعنى، أن التصوف في كثير من الأحيان تسبب إلى الأمور المتعلقة بالغرلة والفر من الدنيا وتسابق في جبل الله دون جبل من الناس. التصوف عند بعض الناس تُعرف بالأفعال المتخصصة والمغلقة للأعضاء المحدودة بعيدة عن الحياة الإجتاعية حتى أدخله مُجَدِّ إقبال ضمن الأمور التي تسبب تأخر الثقافة المسلمين ويعوق تقدم المسلمين. فلذلك، ذهب أمين شكر إلى أن التصوف مخالف بمثل هذه التعالم والقيم. يري أن التصوف ليس الفكرة والعملية المنعزل والمغلق للأفراد المحددة بل عملية مفتوحة لجميع الناس. لا يعزل عن الناس والمجتمع بل يشارك في تنمية القومية والدولة كالمسؤولية الإجتاعية في هذا العصر (قرن 21). يشارك تماماً في الأمور الإجتاعية، والسياسية، والإقتصادية، والثقافية وغير ذلك. فيلزم على الصوفي الحقيقي أن يقدم أطبق المنهج والوظيفي للمواجهة على أي مشكلة في هذا العصر ويواجه الدنيا حقيقياً. والصوفي العالم لأبد أن يعيش بين المجتمع الذي فيه تعدد وتنوع الشعب والقبائل والديانة أيضا. هذا ما يسمى المسؤولية التعددية التي هي الأمر المستحيل تجنب عنه لأنه من سنن الله عز وجل.

ظهور هذا النوع من التصوف، مناسب لهذا الزمن نظراً أن الإسلام ذو مكانة عالية من حيث القيمة الأخلاقية لتنمية البشرية المثالية. فهذه القيمة الأخلاقية هي الأساس المهم في إنشاء الفرد والمجتمع مساوياً ومتوازناً. يُحترم الناس بسمو أخلاقهم وأدبهم. حقيقة التصوف هو غرس الأخلاق الكريمة ويمارسه في المعاملة الإجتاعية.

ومن المتفق عليه أيضا أن التصوف هي ثمرة الإحسان، واحد من شعبة الدين. يري مُجَدِّ الغزالي أن الإحسان لأبد بين التأمل الذاتي والصلاح الإجتاعي. تدعو إلى التواضع والعطف والحب بين الناس بعضهم البعض وتطهير النفس من أدرانها. فملخص القول، أن منهج التصوف الإجتاعي هو حول إحضار الجانب الروحاني الإسلامي خاصة عن مفاهيم الإصلاح والمصلحة وتحقيق منافع الناس.

## مرسم التصوف الإجتماعي علي عبر التاريخ

فقد شائع بين الجمهور، أن التصوف والصوفية عبارة عن البطالة والكسل والجمود، والفرار عن معترك الحياة، فهذه الأوهام باطلة. باطلة من النواحي، إما ناحية التاريخ والواقع أو من ناحية النفسية والعقل والبرهان. فالصوفي الحقيقي عند أبي الحسن الندوي، بطلولة وكفاح لا بطالة والإستسلام (الندوي، 1966).

نجد في القرون الأواخر أمثال الأمير عبد القادير الجزائري، والشيخ محمد أحمد السوداني، والسيد أحمد الشريف السنوسي، والسيد الإمام أحمد الشهيد الذي كان شيخ طريقة وزعما روحيا في جانب، ومجاهدا وقائدا ومناضلا في جانب آخر (الندوي، 1966). والصوفي له مجالات التحرك مثل الاربطة والزوايا، الكليات والمعاهد الشرعية، والجمعيات الخيرية، والأندية الرياضية التقفية وغير ذلك من المجالات التي تكون لهم ميدان الجهاد لإصلاح المجتمع والمساهمة فيهم.

وكما حدث في السودان أن الإسلام الصوفي كالمهج المناسب في ذلك الوقت. يقوم بجوار الحكومة وشارك في محاربة التطرف. فيقول زعيم حزب الأمة السوداني الصادق المهدي-وهو من أحفاد أحمد المهدي صاحب الحركة المهديّة في السودان: "الإسلام الصوفي منذ نشأته أتمس بإسقاط واجب الجهاد، وبالتخلي عن الإيجابية الاجتماعية فكان أشبه بحركة انطواء، مما سهّل على جماعته التعايش مع نظم سياسية فرضت سلطانا على المجتمع، وهكذا كان حال الإسلام الصوفي في السودان في الغالب، لذلك عندما همّ الغزو الثنائي غزو السودان، كان من سياسته محاربة التطرف (المهديّة) بالصوفية، ولذلك شجعت الطرق الصوفية تشجيعا كبيرا لاستيلاء تلك التي عادت المهديّة، لم يكن الحكم الاستعماري متخوفاً من الإسلام الصوفي، لأنه كان يتوقع إمكان التعايش معه وإمكان التحالف معه." ثم يقول: "لقد كان نظام الحكم الاستعماري مطمئنا للفكر والتّج الصوفي" (المقدي).

ويعد أحداث 11 سبتمبر توجد بعض عملية صوفية في ميدان الإجتماعية كما ظهر في عام ( ٢٠٠١ م) لقد سمحت سوريا رسمياً لناشطين إسلاميين معتدلين بإحياء منتديات ثقافية واجتماعية في العاصمة دمشق، وقال مدير مركز الدراسات الإسلامية في دمشق (محمد حبش): إنّ السلطات السورية وافقت على الترخيص لمنتدى يهدف إلى نشر فكر إسلامي أن "حبش" معتدل عبر محاضرات ثقافية واجتماعي، بعد شهرين من تقديم الطلب. ونفي كونه و أرفاقه لهم صلة بأي تنظيم إسلامي أو أنّهم يؤلفون تجمعا معارضا، لكنه أرفق يقول:إننا نعارض جماعة الإخوان المسلمين المعروف في بعض بالفكرة المتطرفة. ومن المعروف أن محمد حبش من الصوفية التّقشّنبديّة. (المقدي)

سجل عامر النجار-أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة قناة السويس والباحث في الفلسفة والتصوف، صاحب كتاب "الطرق الصوفية في مصر"- على عبر الشبكة الدولية عن التصوف وإصلاحي الإجتماعي. يقول: "أن دور الصوفي الإجتماعي عظيم. فإن الصوفي الحق تجده دائما مع الناس والمحتاجين منهم خاصة، فهو لا يعيش متقوقعا داخل ذاته، بل تجده في قلب الحياة، يحاول تضمين جراح المتعيين، يمنو على المصابين والمكلمين، فالصوفي يخدم نفسه كما يخدم الآخرين، يكشف عيوب نفسه، ليعالجها في نفسه وفي الغير، ويرتفع بمستوى الحياة الروحية، ليجعل منها نموذجا يحتذيه الآخرون" (النجار، 2016). بالذات لكل الناس الروح الاجتماعية وأن التصوف من هذا المنطلق يتجسم فيه طريق العمل بقاعدتان، خدمة الفرد نفسه وخدمة الجماعة أي خدمة تنظيم المجتمع. وانعقاد طريقة الوصول إلى الله هو الإجتماع على العمل الصالح ومجاهدة النفس في الله مع المرشد والمريدين وكافة أطراف المجتمع الإسلامي.

وأكد الندوي أن هذه المجاهدات والرياضات، وتركبة النفس والصلوة بالله تنشئ في الإنسان حالة عجيبة، من الشوق والوجد والحب والحنان، تتغلغل في أحشاء، وتستقر في أعماق (الندوي، 1966).

### نشر دعوة التصوف الاجتماعي حلّ مشكلة الإرهاب والتطرف

قضية الإرهاب والتطرف هي القضية يلفت الأنظار العالمي. تنوع الأمور الدافعة التي أدت إلى هذا العمل والحركة. فهذا المبحث سوف نركز عن تحليل بعض هذه الدوافع. منها فقد ازدهرت بين المجتمع الإسلامي الفكرة الإسلامية التنقية (*purification*). يدعوا إلي تطهير وتنقية الدين من شوائبه وعن أي بدع-عند رأيهم- ولكن في نفس الوقت نسي عن معنى الحقيقي والتعاليم الأساسي من الدين بل تقع في فهم النصوص الدينية حرفياً ونصوصياً (*textual*). فلذلك من اللازم لأبد إعادة فهم الإسلام إلي معناه حقيقي، منها حول مفهوم التنوع. التنوع يعتبر شيئاً لا شك فيه وجوده (*undoubtedly*) بين المجتمع. عند رائئ نور خالص مجيد، التعددية والتنوعية في هذا القرن يعتبر شيئاً بسيطاً. هي من سنة الله. فمن المستحيل أن لا تعددية ولا تنوعية بمعنى مجموعة الشعوب والأقوام، ما عاد المذنب المعينة أمثال فاتيكبان ومكة والمدينة (مجيد، 1995). فالناس يحتاجون إلى التسامح والتعاون وتبادل الإحترام بين مختلف القبائل والديانة والألوان بدون أي تخفيض عن معتقداتهم. ولو حدث بمثل هذه الظاهرة لكان الناس يعيشون في الأمن والسلام. وليس كمثل عقيدة الإرهاب والتطرف الذين ينشرون الكراهة ومطالبة الحقيقة (*truth claims*).

لقد أعطى الصوفي السلفي أمثال الخنيدى والغزلى وابن عربى والسهوردي أسوة في نشر دعوة التنوع (*diversity*). نبت هذا الفهم من دخل نفوسهم ليس من الأثر الخارجي كالأوضاع والظروف الإجتماعي والمفاهيم الأجنبية. هم يرون أن المجتمع تتكون من عناصر المجتمع المختلفة كالعقائد المختلفة والدين المختلفة والجنسية المختلفة. فمن المستحيل أن لا يعترف بهذا المنوعة والتعدد. فالله عز وجل قد خلق الإنسان من ذكر والأنثى وجعلهم شعوباً وقبائلًا لتعارفوا بينهم. ومقياس الكرام الأساسي هو أيهم أبقاهم الله والإحسان بغيرهم.

بالإضافة إلى ذلك، الإتحاد في التنوع والتعدد (*unity in diversity*) هو من المسؤولية لكل فرد في هذا العصر. هذه المسؤولية - كما ثبت عند رأي أمين شكور- شيء لازم لكل الأفراد المجتمعي. المعيشة والمعاملة في المجتمع التعددي لأبد الإسترشاد بقواعد التعددى. بهذا الظروف لأبد قبول تنوعات على ما هي عليه. فالصوفي الناضج لا يهتم بأن فلانا يتبع المذهب الفلاني أو يتعبد على مذهب كذا، أو هو على دين كذا؛ لأن العارف يعتقد أن مسجده في قلبه "فالذين يعبدون الله في الشمس يرون الله شمساً، والذين يعبدونه في أشياء جامدة يرون الله شيئاً جامداً، والذين يعبدون بصفة أنه وجود واحد، ليس كمثل شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الحق لا يقيد نفسه أبداً بإحدى هذه الطرق، ويحكم بخطأ ما سواها وإذا كان لون الماء لون إنائه، فإن الماء لا لون له، وإنما يتلون بلون الإناء الذي يحل فيه" (خوجه، 2011). هكذا الصوفي يعطي نموذج المثالي لكافة المجتمع ويحثون على إحترام الآخرين بدون النظر عن عقيدتهم.

فكرة "وحدة الأديان" نجدها الاصل من مظاهر التنوع والتعدد. نجد هذه الفكرة في النصوص الصوفية مثل "الأعمال الكاملة" للحلاج و"قصص الحكم" و"الفتوحات المكية" لابن عربى. نعرف أن بعض الصوفيين يذهبون إلي أن كل ديانات كأنها سواء لا خلاف فيه. فالنصوص عندهم يتضمن فيه وحدة الأديان، ولا يصح بدونه. هم يذهبون إلى مثل هذه الفكرة لأنهم ينظرون الدين نظر الحقيقي وليس نظر الظاهري.

رغم أن هذه الفكرة يقاومه البعض ويزعمون أنها من جملة الفكرة الملهدة، ولكن أود أن أشير إلى أن هذه الفكرة من الجانب الإيجابي. فالجانب الإيجابي من هذه الفكرة، يورث خلق التسامح والتراحم بين معتنق الأديان. لا نقول كل ديانة سواء مطلقاً بل نقول لكل ديانة لها جوهر واحد، يعبدون الله ووحدايته. فالتوحيد هو منشأ ومصدر كل



ديانة. فمفهوم التوحيد له الأثر العملية في حياة المعاملة اليومية. يعني ضرورة الوعي والمدرک على كافة الفارق واختلافات. فلذلك عدم الأخذ بهذه التنوع أمر مستحيل لأنها شئ ضروري بل لزوم الأخذ من جانب الإيجابي كما ثبت في القرآن الكريم أنها كأداة المرفق وهي من سنة الله عز وجل (شكر، 2012).

ومن أسباب التطرف أيضاً، أنهم فهموا فريضة الجهاد فيها ضيقاً فيولد من هذا الفهم العنف والتطرف باسم الدين. الجهاد ليس مجرد بمعنى الغزوة الحرب والقتال وإراقة الدماء، سواء كانت دماء المسلمين أو دماء غيرهم بل تحتوي على عدة معان مثل الجهاد بمعنى التهدة، أو المجتهد أو العمل بالجد ونشاط، وكذلك بمعنى الصبر والثبات والراسخ والعزم في مواجهة الإغراء والفتنة. وقد صنف محمد قريش شهاب، أحد المفسرين الإندونيسيين، الجهاد إلى ثلاثة أصناف. الجهاد ضد العدو الحقيقي والجهاد ضد الشيطان والجهاد ضد الهوى. نعم، لا نناقى معنى الجهاد بالقتال، وقد اعترف الإسلام بالحرب لأن من سنة الطبيعة والاجتماعية كثيراً ما تفضي إلى التنازع والتناكر للحق والاعتداء على الآخرين، ولولا هذا المفهوم لقتضت عوامل الشر والفساد على دعوة الإسلام في مدها. ولكن لأبد أن نبه أن فريضة الجهاد ليست مجرد إزهاق الأرواح ونشر الفتنة.

فقد أباح الإسلام الجهاد بشرط أن لا يسبب الفتنة كما قال تعالى: "حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ" (الأفئال: 39). وأما ما فعلوه جماعة الإرهابية والمتطرفة أصبح القتال نفسه محديداً للفتنة في الدين، أو مانعاً من تعبيد الناس لربهم، أو صاداً للناس عن دعوة الحق، أو معطلاً للدعوة إلى الله، أو مؤدياً للقبض على آلاف الشباب المتدين دون جريئة منهم، أو مانعاً لكل مظهر من مظاهر الإسلام في بلد أو آخر، أو مؤدياً لإطفاء جذوة الدين في قلوب الشباب المتدين الصغير، أو مخوفاً لكل من يدعم الإسلام ودعوته بنفسه أو ماله أو جاهه، دون أن يحقق هذا القتال غايته العظمى، وهي إعزاز الدين والمسلمين وأوطانهم، ولكن أدى إلى احتلال ديارهم وخراب أوطانهم وتدمير مجتمعاتهم، إذا أصبح الجهاد كذلك، فقد خرج عن مقصوده، ولا بد من وقفة حازمة لمنعه. فالإسلام جعل الجهاد وسيلة وليس غاية مرادة لذاتها (ابراهيم: 2013). إذا كان الجهاد للجهاد، والقتال للقتال، هو نموذج خاطئ للجهاد، وهو فهم سقيم لهذه الفريضة العظيمة من فرائض الإسلام. فكان الجهاد هو الغاية الأساسي وليس الوسيلة لإعلاء كلمات الله العظمى.

وأما مسألة وجوب بناء حكومة الخلافة الإسلامية ليست أمر ملحة إن كانت مصحوبة و مسبوقة بالأمر الهينة مثل العنف والفضوى. ولكن الأمر الضروري والأساسي في هذه الأيام هو لزوم إقامة النار السلام المبنية على منهج الإسلام وليس دار الإسلام بدون منهج السلام (سراج، 2010). فقد أعطى لنا المصطفى - ﷺ - مثالا واضحا وأسوة حسنة بمحاذة الميثاق المدينة التي حدث بين المهاجرين والأنصار والقبائل في المدينة. هذا الميثاق هي رمز أساسي في إنشاء التسامح بين معتق الأديان والشعب في ذلك الوقت. فالرسول - ﷺ - جاء عليهم بقلب لطيف. دعا إلى الإسلام بدون إكراه ويعيشون في أمن وسلام تحت راية التزاحم والتسامح. هكذا الصوفي المجتمعي الحقيقي يحمل خطابا روحيا وتربويا أساسيا. يدعو إلى التخلق بالأخلاق الرسول - ﷺ -. فالرسول هو ميزان الحياة ومنبأ كل الحسنات.

وبالجملة، في السياق المعاصر أن هذا المظهر قد أشار لنا بعض المفكرين بعرض التيار الفكري في الإسلام وإصلاح المجتمع كالتصوف المدني الذي أتسم بالإستيعاب (*accommodating*) والوظيفي (*funcioanal*). يعني إستيعاب شتي طموحات والآراء وأصبح العملية الفعلية. تعود الفوائد إلى المجتمع والأفراد الواسعة. التصوف المدني دخل ضمن التصوف الإجتماعي من حيث المنهج والمميزات. نجد شكل هذه الفكرة في فكري الصوفي العالمي محمد فتح الله كولين

الذي دعى إلى فكرة "الخدمة والشخص المعنوي" (*Hizmet and Syakhs-i Imanevi*). من خلال هذا المفهوم وجه كولين إلى تحويل وتطوير الروحانية الفردية إلى الشخصية الجماعية. أدخل هذه الفكرة إلى المجموعة التي يسمون "حركة كولين" وتكيفه على العملية المناسبة. وحث على كافة أعضاء المجموعة إلى الخدمة تحت الأساس المساوية بين الناس. كولين الذي عرف بـ"التصوف على طريقته الخاصة" (*sufism in his own way*)، قام بإعادة تفسير تعاليم التصوف مطابقاً للظروف والأحوال المعاصرة. يحرك المجتمع ليحقق الهدف الجماعي. هذه الحركة تلبية للمجتمع المعاصر الذين أصيبوا بالأحوال الطارئة.

وإذا تأملنا، معظم الناس يقعون في مثل هذا الحال لأن الإنسان المعاصر مبتليين بالأزمة الإنسانية. ينسون ربهم وهويتهم الحقيقي. ينشغل بشؤون الدنيا، أو يزعمون أنهم على رحاب الله عز وجل بفعل الجهاد-بصورة العنف والنظر. فالتصوف الإجتاعي له وجاء لهذه المشكلة الإجتاعية. نرى من سيات التصوف عامةً والتصوف الإجتاعي خاصةً دعي إلى كثرة التأمل النفس والتأمل الذاتي. ومن الوسائل التي يوصل إلى التأمل النفس والتأمل الذاتي هي بذكر الله سرا وعلنية. الذكر هو شيء أساسي لدي جميع الناس. فمن الحق أن يحس وجود الله وأن يدرك شهوده وأن يتصرف الناس ما شاءوا لكن مع الإستیقان بأنهم في حضرته، ما ينفكون عنه أبداً، وما يتركهم لحظة "فَلْتَقْصَّ عَلَیْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ" (الأعراف: 7). (الغزالي، 2015).

وميدان الذكر واسع. الإيقاف في سبيل الله كأنه العمل لا يرتبط بالذكر مع أن الحقيقة أثبت أن الإيقاف بأشكاله من جملة ذكر الله، كما قوله تعالى في كتابه العزيز: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ. وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقْتُ وَأَكْتُ مِنَ الصَّالِحِينَ" (المنافقون: 9-10). الإيقاف هو الذكر المهم بل هو أشرف من ذكر اللسان ولو واطأه صحو القلب. فمن المستلزم أن يوجد من أرباب المال من يذكر ربه عندما يجتمع وكذلك من يذكر ربه عندما يتخلي عنه ويصرفه إلى وجوه البر.

فارسول ﷺ حث و أكد على أن العبادة لأبد تكون ترافقه الذكر لأنه أعظم عمل أجرا. روي عن أنس بن مالك عن رسول الله أن رجلاً سأله فقال: أَيُّ الْمُجَاهِدِينَ أَعْظَمُ أَجْرًا؟ قَالَ: "أَكْثَرُهُمْ لِلَّهِ ذِكْرًا"، قَالَ: وَأَيُّ الصَّائِمِينَ أَعْظَمُ لِلَّهِ أَجْرًا؟ قَالَ: "أَكْثَرُهُمْ لِلَّهِ ذِكْرًا"، ثُمَّ ذَكَرَ الصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ وَالْحَجَّ وَالصَّدَقَةَ، كُلُّ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "أَكْثَرُهُمْ لِلَّهِ ذِكْرًا"، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ لِعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: يَا أَبَا حَفْصٍ ذَهَبَ النَّاكِرُونَ لِلَّهِ بِكُلِّ خَيْرٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَجَلٌ" (الطبراني، 1994). فالذكر لأبد يقارنه العمل باستمرار حتي يقارنه الأعمال، ويتحول الإستغراق فيه إلى خلوص قلب ومهارة يد ونبالة غاية" (الغزالي، 2005). فهذه الطريقة قدر الناس أن ينشر المصلحة إلى أوسع مناطق وميادين.

وجدير بالذكر أن أفعال الذكر تكون عبادة إجتماعية أيضا. بذكر أساء الله وصفاته عز وجل الناس يورث الإنسان دائما على إحسانه أي كأن الله يرافقه ويراقبه في جميع شؤون حياته. والإرهابي المتطرف لما قام بتفجر القنابل وانحدر لأداء أهدافهم في حين نسي من أساء الله الحسنی "الرحمن والرحيم" التي لأبد أن يتمسك به. وإذا كان الله سمي بالرحمن والرحيم وكيف بهؤلاء الإرهابيين الذين يقاتلون الناس غير مذنبين ويسفكون دمائهم. فالذكر يتوصل إلى إحسانه عز وجل وتوقفه.

وخلاصة القول في هذا الأمر أن مراد الإحسان كما في الحديث "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك" ليست وصفاً لشخص يصف قدميه للصلاة، أو يهلع لسانه بالذكر فحسب، بل إنما هي وصف للإنسان يقيم أوامر الله كلها، في شؤون الحياة كافة. ومجال الإحسان رحب الدائرة، حدوده وظيفته الإنسان في الحياة من المهد إلى اللهد (الغزالي، 2005).

### الفتوة والإيثار والصحة من أنواع التطبيق العملي في التعاليم التصوف الاجتماعي

الفتوة في اللغة من الفناء وهو الشباب، والفتي في الأصل الشاب وقد يراد به الكامل من الشباب فالفتوة هي القوة (مُجهد، 1998). تطلق الفتوة علي معنيين، الفتوة بمعنى المادي والفتوة بمعنى المجازي أو المعنوي. فالفتوة في نظر المادي بمعنى القوة الجسدية والشجاعة كما عرف بالعربي الجاهلي. في عصر الجاهلي نرى أن الشباب يتسابقون في ميادين المعركة والغزوة، وكذلك يسافرون من منطقة إلى مناطق بل إلى أنحاء البلدان. يركبون الخيل ويحملون السلاح ولا يخافون لومة لائم. ينتحرون أنفسهم لأجل الكرامة وحقوق الفرد والدفاع عن عائلتهم وقبيلتهم. إذ، الشباب الشجاعة والقوية الجسدية في حين ذو مكانة عالية ومحترمة بين المجتمع.

ولما ظهور دعوة الإسلام تغير معنى الفتوة إلى معني المجازي (الناحية المعنوية). الفتوة من ناحية المعنوية تكون في مجموعها شجرة الأخلاق بفروعها وأغصانها وثمارها. بناء عليه إذا ما تعرفنا علي خلق رسول الله ﷺ قد تعرفنا على كثير من جوانب القوي المعنوية لفتوته. حتى عبر أم المؤمنين سيدة عائشة رضي الله عنها- حين سئل عنه- صلى الله عليه وسلم- "وكان خلقه القرآن" (مُجهد، 1998). وكان من خلقه رسول الله ﷺ- الحياء والسخاء والتوكل والرضا والصبر والرأفة والعفو والحلم والصفح والسكينة والتواضع والإفتقار والإخلاص والصدق والقناعة والخشوع، وغير ذلك من الأخلاق الكريمة. فامة مُجهد-ﷺ- لأبد أن يقتدي بصفته الكريمة حتى أصبح مسلماً مفتوة.

الإرهابيون يزعمون أنهم تخلقوا بخلق الفتوة. يذهبون إلي ميدان "المعركة" والقتال بالشجاعة ويظهرون قواتهم. ينتحرون أنفسهم ولا يخافون لومة لائم. فهذا ليس بمعنى الفتوة الحقيقي. فتوته كفتوة الجاهلي التي تعرف الفتوة بالأوصاف المادية. كيف يسمى الفتوة الحقيقي مع أنهم قد أدى علي عملهم بسقوط الضحايا من المواطنين والمدنيين الذين لا يعرفون شيئاً.

والثاني من الخلق الذي لا بد على المسلمين والناس أجمعين التمسك به هو الإيثار. الإيثار (*altruism*) من أخلاق الرسول ﷺ-. عكسه "الأثرة" التي أصابتها جماعة الإرهابيين. فالأول أفضل عبادة وأجل سيادة. ينتج الإيثار غالباً من حسن الظن بالله والأمل بالتعويض الإلهي الدنيوي والأخروي، أو من أجل مرضاة الله والتقرب إليه. وهو تفضل الآخرين على نفسه، يعطي بكثير ويبقى القليل. وأما الثاني تفضيل النفس على الآخرين في الإختصاص بالشيء (الأنانية). أي التفرّد والإستبداد بالشيء، والإختصاص به دون الآخرين (بري، 1432).

والناس في معاملاتهم بين الإيثار والأثرة. بين أن يفضل ذاته وبين أن يفضل غيره فالإرهابيون أصيبوا بهذه الأثرة أي الأنانية. يفعلون ما شائوا بدون تفكير عميق. يفضلون آرائهم ومذاهبهم ومعتقداتهم. تعصبوا تعصبا جماً واحداً. ويغلقون ميدان تنوع المعتقدات الآخرين وعدم التسامح والتراحم. بأنانيتهم، يجبرون الآخرين أن يوافقوا ويتبعوا معتقداتهم. ومن يخالفهم أصبح عدواً لهم وأعلنوا بحلال دمايتهم، والعياذ بالله.

والثالث من القضايا المهمة لتطبيق عملية تعاليم التصوف الاجتماعي هو "الصحة". هذه القضية يذكرنا عن قصة هجرة الرسول ﷺ- مع صاحبه الصديق كما حكي في القرآن الكريم "ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا". أثبت الله سبحانه في هذه الآية أن النبي ﷺ- أظهر عليه الشفقة لصديقه. الصديق هو الخليل

والحبيب. كان أبو بكر الصديق ذو مكانة العالية في المجتمع المسلم ومن أسبابه أنه أمن بنبوته ﷺ إيماناً خالصاً ونهجاً بمنهجه صلى الله عليه وسلم.

وفي هذا العصر لقد وقعت المصيبة للشباب، والمسلمين عامة، الذين أخطؤا في إختيار الصديق. هم الذين سقطوا في الشبكات الإرهابية في بداية الامر أنهم تعجلوا بمصاحبة الصديق الغامض بدون التفتيش مع الحذر عن هويته. معظمهم خدعت بدعوتهم المتطرفة ويعطوهم الأمل، أن عملياتهم التي سيقوم به من جملة الجهاد والنهي عن المنكر وسوف يفوضون الأجور الكثيرة، مع أن حقيقة الأمر ليس كذلك. وقد تجتذ زعماء الإرهابيون وأتباعهم مجتمع المسلمين الذين ليس لهم المعرفة الواسعة عن الإسلام. يغزل دماغهم و أدرجهم بالأفكار الملحدة ونتيجة ذلك يتابعون مذهبهم ومعتقداتهم بسهولة. هذا مايسمي "الجماعة التكفيرية" الذين يكفرون الآخرين ولكن لا يحسون ولا يعترفون بكفرهم.

فالتصوف وضع منهجا في اختيار الصديق والصحيح والخليل. الصحة على ثلاثة أقسام: صحة مع من فوقنا وهي في الحقيقة خدمة، وصحة مع من دوننا وهي تقضي على المتبوع بالشفقة والرحمة. و الثالث على التابع فهو بالوفاق والحرمة (القشيري، 1989). حث المسلمين أن يصحب العارفين بالله تعالى والصالحين لأن الناس غير قادرين علي أن ينقي من أدران النفوس. الإنسان بطبيعته يحتاجون إلي الآخرين ليكون مرآة لهم. فلذلك في نظر الصوفي أن المرديد دائما علي مراقبة المرشد الخالص. غير أننا لابد أن يعامل من دوننا معاملة رحمة وشفقة والساحة. الإنسان كلهم مساو لابد أن يقدر حقوقهم الإنساني. وكذلك على التابع وعلي الصغير فالإنسان لابد رعايتها وأن يريهم ويرشدهم إلى أحسن الصراط.

ومن ثم هذه الحالة تكون طارئة للمجتمع المسلمين إذا لم يكن هناك الحل علي هذه المشكلة. فلذلك على كافة المجتمع اللزوم بمصاحبة الأخيار والصالحين وحذر الإسلام المسلمين من سوء اختيار الصحة حتي لا تكون مصيبة لهم. لأن المرء مرآة صديقه. هذه هي الحل المناسب. هكذا وضع خلق الصحة الثالث الأخير بعد الفتوة والإيثار لأنه مبنية على هذين الصفتين، أي لا صحة بدون الإيثار والفتوة.

#### الخاتمة

لا يفضل التصوف الإجتماعي على سائر الوسائل المكافئة للإرهاب وفكر التطرف ولكن نجد فيها مكانة في غرس الأخلاق المحمودة خاصة تربية روحية إنسانية. وهو النزعة الأصلية من نفس البشر لا يمكن أن لا يلتفت عنها. ولما كانت المشكلة جاءت من عند النفس البشر-مثل عقيدة التطرف والإيمان بالأفكار الملحدة- فالمستحسن أن يتعاملها ويعالجها من داخل نفوسهم عن طريق القيام بالتصوف الإجتماعي. من خلال التصوف الإجتماعي، دعي الإسلام على كافة الناس لاسيما أصحاب الفكر المتطرف والإرهاب، ليكونوا يقضان وواع دائما حتى قدروا على ان يواجهوا أي مشكلات بقلب سليم ومفتوح. يقدمون التسامح والتراحم على التشدد والعنف والإكراه.

#### قائمة المراجع

إبراهيم، نايج. (2013). مراجعة فكرته الخاطئة عن فريضة الجهاد.

<http://www.ye1.org/forum/threads/710748>

إبن عربي، محي الدين. (1985). الفتوحات المكية. تحقيق عثمان يحيى. المكتبة العربية.

\_\_\_\_\_. فصوص الحكم. تحقيق أبو علا العيفي. بيروت، دارالكتاب العربي.

إبن منظور، جمال الدين الأنصاري الرويعي الإفريقي. (1414 هـ). لسان العرب. بيروت، دار صادر.

الأوصيف، عبد الله بن الكيلاني. الإرهاب والعنف والتطرف في ضوء الكتاب والسنة. موقع السكينة.

<http://www.assakina.com/book/5997.html>.

بري، عبد اللطيف. (1432). مفهوم الإرهاب في القرآن الكريم. -2011-01-07

/22-57-00

خوجه، لطف الله ملا عبد العظيم. (2011). وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقارير المتصوفة، دراسة تحليلية. مكة المكرمة، مكتبة ملك الفهد الوطنية.

الشعراني، عبد الوهاب. (2015). لوائح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية. بيروت، دار الكتب العلمية. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. (1994). المعجم الكبير. محقق حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة، مكتبة ابن تيمية.

الطبري، أبو جعفر. (2000). جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة.

عمر، أحمد مختار عبد الحميد. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب.

عودة، يونس. (2014) الخلفية التاريخية الفكرية للإرهاب التكفيري. العدد 352.

<http://www.lebarmy.gov.lb/ar>

الغزالي، محمد. (2005). الجانب العاطفي من الإسلام. القاهرة، نهضة مصر.

القرضوي، يوسف. (1993) تفسير فقه السلوك في ضوء القرآن والسنة، الحياة الربانية والعلم. القاهرة، مكتبة وهبة.

القشيري، أبو القاسم. (1989). الرسالة القشيرية. تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة، مؤسسة دار الشعب.

محمد، عبد العزيز. (1998). الفتوة في مفهوم الإسلام، دراسة في الأخلاق الإسلامية. إسكندرية، دار الوفاء لعنينا.

المقدي، محمد بن عبد الله. التصوف بين المتكلمين والمواجعة.

النجار، عامر. التصوف والإصلاح الاجتماعي، حجة الإسلام الإمام الغزالي و الإمام الراحل محمد زكي إبراهيم نموذجاً.

موقع ابناء فضيلة الشيخ فوزي محمد. -<https://sites.google.com/site/hmasatsofia/Sufi-true/aljhad-alswfy-dd-alastmar/adya-altswf>

الندوي، أبو الحسن على الحسيني. (1966). ربانية لا رهبانية. بيروت، دار الفتح للطباعة والنشر.

Syukur, Amin. (2012). *Menggugat Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

\_\_\_\_\_. (2004). *Tasawuf Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Siraj, Said Agil. (2010). *Tasawuf sebagai Kritik Sosial, Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi bukan Aspirasi*. Jakarta Selatan: SAS Foundation.

Madjid, Nurcholish. (1995). *Islam Agama Peradaban, Membangun makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.

Qomar, Mujamil. (2014). *Ragam Pengembangan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*. Episteme, Vol. 9, No.2, Desember.

Institute for Economic and Peace. (2015). *Positive Peace Report 2015*.

<http://economicsandpeace.org/research/#economics-of-peace>

<http://fgulen.com/ar/>

## **THE UNDERSTANDING OF EQUIVALENCY OF ISLAM AND STATE : Measuring Paradigms and Concepts Of Experts Thought About Contemporary Islamic Political Movements in Indonesia**

Buyung Syukron, S.Ag., S.S, MA  
IAIN Metro Lampung

**Abstract:** *This paper aims to discuss the re-issue of the relationship between Islam and the state in the perspective of political Islam in Indonesia. The study was motivated by a desire to scrutinize the development and tidal relationship between Islam and the state is very dynamic colored political map of democracy in Indonesia with a strong Islamic tradition. This discussion concludes that Understanding of the relationship of religion and the country with the approach of political Islam is not intended to establish a State religion or Islamic State of Indonesia, but more on filling the spaces of religion is functionally in order the life of society, nation and State. The relationship of Islam and the country can be integrated in a functional relationship that envisioned the notability. Good integralistics relations, symbiosis and sekularistik, each must be seen as a complementary form. Facing the development of modernity, Islam and the state should be articulated as an effort to constantly adjust to the development of society in its various aspects, such as economic globalization and political world, science and technology, the development issues of democracy, gender, human rights, pluralism, both nationally and internationally.*

**Keywords:** The Relationship of Islam and The Country, Political Islam, Integralistik, Sekularistik

### **Introduction**

Concentration and discussion of the relationship of Islam and the country has been widely discussed by the experts in the Islamic world over the emergence of the concept of the nation state (nation State) in the 19th century, popularized by the Western world to the international world, including the majority of the population of Indonesia's territory. Although the concept of the nation state has been introduced since the beginning of the 19th century, in general the concept of Islam and the country recently became serious international issues – no exception in the majority of the population of countries such as Indonesia Islam – in the 1940s in the 20th century and then, exactly on the second world war.

After Indonesia proclaimed its independence in 1945, and later gained international recognition *de jure* and *de facto*, since it is also intensively discussed the issue of Islam and the state. However, historically it was actually began in the pre-independence. In the post-independence is the relationship of Islamic discourse and the state formally under discussion in the institutions and government organizations and non-government, political parties, mass organizations, from the level of organization and small institutions to higher state institutions executive, legislative and judiciary. Interesting note patterns of Islamic political thought in connection with Islamic and state feud after the independence, in which some scholars have seen as moderate Muslims of Indonesia's stance at the time. Therefore, many parties viewed it as a "success" the Islamic character of the State's basic philosophy that is brought forth the Pancasila through Declaration of Jakarta Charter in 1945.

Nevertheless, it must be admitted that not a few who assess it as a 'failure' of scholars or leaders of Islamic movements in the formulation of the final of the Jakarta Charter, primarily it related to the elimination of nine words in the first principle of Pancasila, namely "the deity with the obligation to enforce Sharia Law for adherents", which later became four words namely *silalah* 'Almighty God'.<sup>413</sup> This is among other things a result of various dialogues and long discussions, full of turmoil and exhausting post-independence Indonesian Muslims in addressing the theme "corelativity Islam and the State". In the development phase, the terms of an Islamic state, came after Democratic Party (Election 1955). At that moment, on the situation in developing parliamentary democracy since 1950, the Constituent Assembly was given a chance to compile the legality of the new Country (read the new Constitution), the protagonist was initiated and mobilized by Mohammad Natsir. Furthermore, the discourse and the concept of the State continues to grow rapidly in Indonesia until now. The progress of course can not be removed simply from the contributions and the discourse that developed in the International Islamic world, especially emerging countries in the Middle East and Africa, India and Pakistan diseputaran 18th century, 19th and 20th century. Contributions and discourse is very visible from the concept and theory of ideas and political movements of the figures in the century.

Referring to this, in the 18th century came the idea and political movement of Waliyullah (1702-1762) in India, Ahmad bin Idris (1837) and Muhammad Ali bin al-Sanusi (1787-1762) in Africa. The political movement that eventually gave birth reformer-political reformer of Islam in the region, precisely in the 19th century, the characters appear as Rifa'ah al-Thanthawi (1801-1873), Jamaluddin al-Afghani (1838-1897), Ahmaf Sayyid Khan ((1817-

---

<sup>413</sup> The First Principle "The almighty of the God" is believed that the most important principle in Islam. Since, Harun Nasution said that trully between the prists and leaders of Inonesia that argued the relationship between State and Religion....

1898) and Muhammad Abduh (1849-1905), and finally such a discussion of the concept of Islam and the State kept continuing by Rashid Rida (1865-1935), Said al\_nursi (1867-1960), Muhammad Ali Jinnah (1876-1945), Muhammad Husayn Haykal (1888-1956) Ali Abdul Raziq (1888- 1966), Taha Husayn (1889-1973), Ahmad Luthfial-Syayyid (1872-1963), Abdul Hamid bin Bades (1890-1940), Abu A'la al-Mawdudi (1903-1979), Sayyid Qutb (1906-1966 ), Hassan al-Banna (1906-1949), Fazlur Rahman Malik (1919-1988), Ali Shariati (1933-1977) and many other figures.<sup>414</sup>

The paradigm had been emerged from the Middle East, India and Pakistan reflected that the strong dominance of 'religion' on the one hand, and the political thinking of the Western world, reflecting the dominance of 'State', on the other hand, has spawned several political currents of Islam along 20th century the flow and understanding such a conservatism, fundamentally, modernism, secularism and liberalism, both based on the color of 'religion' and the *nation state*. Another thing, which is interesting also to be observed as a phenomenon of contemporary Islamic societies that are still visible forms 'confusions' of some Muslims in addressing the issue of the relationship between Islam and the State, especially in the context of contemporary issues as cargo Islam and the State such as democracy, civil society, human rights, gender, and globalization.

## **Contextual Rationality Political Islam And The Objectivity Of State**

### ***Contextual rationality Democratic Political Islam***

One of the biggest problems are faced by Islam today is scorn spicy theory ever written and published by Kuntowijoyo, that religion (Islam), while many-dimensional politics in democratic single-dimensional frame i.e. dimensions of rationality. When will make religion as politics, then what happens is the massive reduction over the meaning of the religion itself. The Conditions and situation will certainly bring up interpretation and renewed concerns over the existence of religions. The question is, the interpretation and worry as to what will emerge? Study on the answer to this question is simple of course, that the political affairs of the state is a matter of rational, while religion is the business-oriented and returned to the revelation.<sup>415</sup>

---

<sup>414</sup> Muslims are the teachings of Islam with the good is Pancasila who runs Pancasila well too. see Harun Nasution, *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran*, cet. V (Bandung: Mizan, 1998), h. 259. On the figures' thoughts, reflectively viewable in John J. Donohue dan John. L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, cet. V (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), p. 1-318.

<sup>415</sup> The use of the term 'Political Islam' is intended for a paradigm that sees the need for the Islamic community is functioning optimally so as to create an Islamic society, and 'political Islam' is not intended to come to the thoughts and ideas and aiming at establishing "Islamic State" or "Country of Belief", or more specifically "Islamic Ideology". Kuntowijoyo, "*Agama Berdimensi Banyak, Politik Berdimensi Tunggal*", in Abu Zahrah (ed.), *Politik Demi Tuhan* (Bandung; Pustaka Hidayah, 1999), p. 121-125.



In this perspective, Kuntowijoyo argued that the involvement of the whole community to be at the forefront in the forming of rationally Islamic political, because if not, concern raised is the Muslims as the majority will just be a passenger and not the driver, which we know the driver is a State or a non-Muslim. It cannot be denied saying about Islamic political, it will bring up two large entities, namely Islam (as a religion) and State. With this entity, there is a large payload called "politics". Therefore, either separating or grouping of religion (Islam) and countries in the context of democratic politics is not such an easy issue.

In a democratic political discourse, the two entities are sometimes even always in situations of tension and debate long enough. Therefore, such an offer of contributing a greater understanding loose and flexible, rooted and rational<sup>416</sup> in dealing with world affairs and religion, or Islam and the state, has been delivered by Al-Shahrastani an expert of kalam :

“...that nas or texts (the Qur'an and the Hadith) has expire, while events (reality of life) that requires the completion of a new always happen (developing), and something that no ending could not be regulated by something that is over...”<sup>417</sup>

The views al-Shahrastani above and then gave birth to the fundamental rule is 'revelation had ended down, while new events which require the completion and solutions never end'. This rule can be referred to as the relevant theory that it becomes a necessity to serve as a foothold to conduct and develop *ijtihad* or new ideas. Another view worthy of consideration was made to reassure Muslims about the rationality of Islam is the blurb, which is cited from Hasan Sya'b's thought, a scholar of Lebanon, that “ *ijtihad* is associated with the spirit of Islam and the adaptation to the conditions and needs of the ever-changing human, and it starts from ' the creative dynamism of God in the Qur'an “.<sup>418</sup>

Sya'b presented Islam as a belief system that has permanent dynamism through the Qur'an and creativity the intellectual through *ijtihad*. Sya'ab also

---

<sup>416</sup> The rationality normative Muslim is known, through the concepts of the Qur'an and Hadith. The Qur'an through the term "Iqra'" is a command of God to man to read, and is the first revelation was revealed by God to the Prophet Mohammed. Whereas through the Hadith, i.e. two words of the Prophet Muhammad, first, "there is no religion for those who did not have (using) ratio, sense and reason" (narrated by Bukhari) and the Hadith regarding the dispatch story of Mu'adh bin Jabal to Yemen, which is when the Prophet gave the leeway to develop a pattern of *ijtihad* or reasoning to use them freely against issues that are not found in the Qur'an or Hadith. In the end the more convincing in its operational level when finding popular expression of al-Shahrastani, as will be addressed in the next.

<sup>417</sup> Abu al-Fath Muhammad 'Abd al-Karim ibn Abi Bakr Ahmad al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Kairo: bab al-Halabi, 1967), p. 199.

<sup>418</sup> Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi, Gelejar Pemikiran Arab Modern*, cet. I (Yogyakarta: LKIS, 2001), p. 101.

described the man as God's instruments on Earth for continuing dynamism, creativity, passion for freedom and justice.<sup>419</sup>

By the two propositions above at least can be formulated that the rationality of Islam no longer need to be questioned, because Islam is a rational religion. The problem is the implementation of Islamic rationality itself in addressing contemporary issues throughout the ages, especially for the life of the followers of Islam both as individuals and as a community group micro and macro.

Therefore, the understanding of contextual rationality of Islam, including in matters of democratic political Islam, are still need to get the translations of the update not only fall asleep with the concepts of 'normative' of course that it will only create a static posture, stagnant, without making the changes more realistic and urgent to build the quality of work, namely the Human Resources of Muslims. Muslims of human resources is not comparable, even so much the percentage when comparing with the sufferings and problems to be solved, both as a religion *under development* and as a religion looking for 'identity' within a country. This is the focus of disparities that occur in the body of Muslims, especially if it is associated with political Islam, both theoretical and practical. Since, when Muslims are building up, in the same time also trying to find its identity is deemed in accordance with the values of the universality of Islam.

In Indonesia, the question of the rationality of Islam, has been believed to be the way of life by the figures and intellectuals, ranging figures and scholars of the pre-independence until early post-war independence such as . Samanhoedi, H.O.S. Cokrominoto, Agus Salim, Abdul Moeis, Mohammad Hatta, Kahar Muzakkir, Hamka, A. Hassan, Wahid Hasyim, Syafruddin Prawiranegara, Mohammad Roem, M. Natsir, H.M. Rasyidi, Harun Nasution and so on. Through the works, movement and perspective, each one has to ask the rationalization of Islam in the life of social, religious, nationality and statehood. The journey is long, and then produce a fact that turns the law function *mad'i* (man-made), better known as the positive law on the one hand, and the function of divine law (God's teachings), on the other hand, can not be grounded optimally in a sort of community of nations. The workings of Islamic rasionalits is still always questionable in interacting with the country in which they live, whereas Muslims has spawned a discipline known as *fiqh al-siyasi* (political jurisprudence), which in turn and eventually gave birth to the fatwa, fatwa-politics.

The political jurisprudence regarding that has such a broad scope in the Islamic world, by A. Djazuli is simplified into three parts: first, the jurisprudence discusses how political relations with leaders of the people, who are often referred to as *dustūriyyah*. Included in this category for example regarding the relationship of the State with religion, the laws of appoint leaders,

---

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 104

election of leaders and bay'at (swearing). Second, political fiqh which discusses to the relations between countries or dawliyyah, for example, the pattern of the relationship between the state, including relations with non-Muslim countries. Third, political fiqh that discuss about the property or māliyyah.<sup>420</sup> Abdul Wahab Khallaf explaining the scope of jurisprudence siyasah Maliyah be 1) the financial politics; 2) tax or kharaj; 3) utilization of finances; 4) financial collection and use, as well as the state treasury (Bayt al-Mal).<sup>421</sup>

The efforts of working rationality of the political fiqh, should be able to provide solutions to the political, politics both inside the country and abroad. For 14 centuries, Muslims have been displaying various ideas in response to new issues. Variety Muslim response to the fundamental concept, namely the Qur'an and the Hadith- leaves very serious question in the present related to the condition of Muslims over the past 10 centuries that did not go to show progress in the form of fundamental changes in building a new civilization. Among the questions referred is a question that has been very popular among Muslims that is why the Islamic nations retreat in the middle of the advancement of non-Islamic nations? Inspired by this question, Ali Nadwi (1914-1999) made the question of contrast, and capture in the book *al-Madha Khasira'Alam Inhiṭaṭ bi al-Muslimin* (what the world suffering, due to the decline of the Muslims)?

Numerous attempts have been made to answer the question above by various circles, but in fact to this day, the Islamic world still must accept the reality that Muslims in the international community is still very far behind, even the marginalized if compared with the progress that has been achieved by the world of non Islamic countries such as Europe, the US, Russia, South Korea, China, Japan and Australia, both in the fields of science, information, communication and technology, as well as in political and economic fields. Associated with the prepositions above, Indonesia as a country and as a nation that has a majority of Islam, should attempt to provide a response to the question that is problematic. The response of Muslims Indonesia in building and advancing the nation until now have produced reform efforts in various areas of the community, the nation and the state, which historically can be divided into four periods, namely; Pre Independence, Post-Independence, Post-New Order and New Order, and the Reform Era.<sup>422</sup>

---

<sup>420</sup> A. Djazuli, *Fiqh Siyasah; Implementasi Maslahat Umat dalam Rambu-rambu Syari'ah* (Bandung: Gunung Djati Press, 2000), p. 3.

<sup>421</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Politik Hukum Islam*, Translated by Zainuddin Adnan (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), p. 79-119.

<sup>422</sup> The discourse of political history of Islam Indonesia was discussed by Bahtiar Effendy, in his book *Islam dan Negara* 1998, before which was written by Fachry Ali, in *Merambah Jalan Baru Islam*, terbit tahun 1986 dan *Re-politisasi Islam; Pernahkah Islam berpolitik?* 2000, also *Teologi Baru Politik Islam* terbit 2001.

### ***The State Objectivity to Belief***

The state in modern terminology is a country that has elements of territory, power and the people and sovereignty. Based on this understanding, then Indonesia as a country is the creation of the Indonesian people themselves, for which the object position of the state in carrying out its functions in accordance with the rules set forth in the body of the state. Here objectivity country run ideals in various aspects of life of its creator, namely the interests of its citizens ranging from politics, economics, education, culture and religion. Moral values of religion (including Islam) is viewed by many as a representative has been included in most of the overall law and state regulations, normative and formal judicial<sup>423</sup> accordance with the mandate of the people. Even in a very monumental, developments since the reform era, in 1998, the freedom of "expression" open wide until the establishment of a number of parties that based on Islam, which historically can be traced to the founding of a political party at the time of Sarekat Islam (SI) on November 11, 1912.

Thus, the position of the religion (Islam) in the constellation of countries, if reviewed from the perspective of politics, the country has to respond to the presence of religion in the Republic of Indonesia, is on one side. On the other hand, the position of religion, especially Islam has offered its participation conceptually under a State based on Pancasila.

### **The Reality Of Modern State And Islam Modern**

State of the nation (nation state) is a historical fact which cannot be avoided by any nation, including the nation of Indonesia. In addition because of global demands, the nation-State is the concept of the modern State which promises completion for each nation in the face of reality-the reality of pluralism, tolerance, and democracy. Therefore, understanding well the modern State phenomenon is an inevitability for every academics, thinkers or practitioners of State, because since the inception of the concept of the nation-State or the nation state in the 19th century, the Islamic world is facing new problems back that never did before. Since the beginning of the 20th century, when it began to arise the various national movements in colonial situations, the center of attention of the Islamic movement more fixed on societal problems, especially education, economic and social improvement of da'wah, in order to broadcast the Islamic religion, in accordance with their respective religious stream organizations.<sup>424</sup>

---

<sup>423</sup> Muhammad Daud Ali divides enforcement of Islamic law in Indonesia into two juridical and normative basis, see Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, cet. XII (Jakarta: Raja Grafindo, 2004), p. 6.

<sup>424</sup> Dawam Raharjo, "Agama Masyarakat dan Negara," in Mukti Ali, dkk., *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer* (Jakarta: Tiara Wacana, 1998), p. 131.

The Country in terms of the nation state is the most important idea of modernity. The character movements and Indonesian scholar have been trying to think in terms of the concept of the modern State. According to Dawam Rahardjo, that in such a context, there are three kinds of the concept of the State. First, the country is seen as a set of institutional consists of Executive, legislative, and administration at central and regional levels, the judicial police and the army. Second, the concept of structural state, which Marx described his understanding that the state is nothing but such a container for executives who act in the interests of the class. Third, looking at the state as such an ideal growth ideas in society. This model views the state as an independent force and stand above all parties and overcome all the interests of society.<sup>425</sup>

Then, what is about the concept of the modern State according to Islam? For 14 centuries of Islam are still rare even felt had never been offered the concept of the modern State and its implementation, because during it, Muslims did find the concept the model of the nation state, but rather found was leadership models Caliphate-shaped monarchis in the format of the Caliphate, amir, şulţan, and al-mamlakah. Up to this point has not been found might not even be found patterns the most ideal country for Muslims, because Islam is too large to be confronted with the State. Therefore, the long experience of Islamic history in contact with the institutions of power, with a variety of models and forms of power that have applied in the region of the Islamic community, he should be a big capital in understanding the realities of the modern country that developed to date.

Countries, as well as advanced Mac Iver in his book *The Modern State*, as quoted Rumadi, stated that basically, the idea of the establishment of the State is to meet the needs of the communities in order to manifest the life of happy society.<sup>426</sup> Thus the expected rebirth of welfare state, i.e. a State which can be blissful life of its people. John L Esposito explained that the pattern of development of the modern State in the world of political Islam, featuring three general orientation is a secular state, the state is based on Islam and Muslim countries.<sup>427</sup> Turkey has taken a path completely secular. While Saudi Arabia and Pakistan officially announced the attributes of Islam for his country, both for domestic politics and political interests overseas. Countries such as Tunisia, Algeria, Egypt, Syria, Iran and Jordan, trying to reflect the application of Sharia as a source of law and announced the official Islam as a religion of the State.<sup>428</sup> As for the practices embraced by some of the country's majority Muslim population, appear to depict the reality of symbolic formalistics of Islam in

---

<sup>425</sup> *Ibid.*, p.137-139

<sup>426</sup> Rumadi, "Agama dan Negara; Dilema Regulasi Kehidupan Beragama di Indonesia", in *Istiqra'*, *Jurnal Penelitian Dipertais*, Volume 04, Nomor 01, 2005, p. 119.

<sup>427</sup> John L. Esposito, *Islam dan Politik*, p. 132-133.

<sup>428</sup> *Ibid.*,

running the country. Even so impressed a symbolic formalistics is only used as a means of seizure of power, which in practice seem antagonistic.<sup>429</sup>

In the context of the modern state, Indonesia with its Pancasila is a formulation of the modern state in the 'ideal formula', as set forth in the Preamble of the 1945 Constitution. Efforts religious approach to the level of formal 'Islamic State of Indonesia' seemed to fail because they are deemed contrary to the ideals of the modern state. Therefore, one of several key points raised Bahtiar Effendy, that the idea of the nation-state is contrary to the concept of the ummah, namely the Islamic society that knows no political boundaries and local.<sup>430</sup> The idea of this model of thought according to Bahtiar Effendy much practised by countries that positioning system and political basics as contrary to Islamic teachings. Associated with the modern State and modernization of Islam, M. Anwar Shafi according to that for Islam, modernization is a relatively new issue, which thus appears reasonable when the reaction and response of different Islamist groups.<sup>431</sup>

Some of the views above implied to us that in modern countries, not necessarily contains modern religions, in this modern Indonesia and modern Islam. Each still have to do the update processes more dynamic and to find the actual identity and character and modernity identity respectively, certainly without sacrificing any of the interests "the country" and "religion".

### **The Functional Islamic Equivalency To Politics**

The Islamic political thought offered since the early days of Islam until the 20th century in a comprehensive and universal are trying to give meaning to the normative power in the format. Normativity is oriented to know how to form a government leadership and institutions of power (State) are ideal and moral. The only problem of today, religion and state are two things that are not easy to put together or separated. Muhammad Imarah, an Egyptian scholar who dineal very critical discourse on political Islam and political Islam, argued that the separation of state and religion could not be applied because religion was never realized in a vacuum, but in human thought and behavior in which they live.

Islam distinguishes the two terms are indeed correct, but not to separate them.<sup>432</sup> According to the Immaroh, the biggest intellectual mistake if it does

---

<sup>429</sup> In the context of modern Indonesia and Islam, Bahtiar Effendy has explained and mengkritisinya by using the basics of the theory of political Islam that flourished until the relationship of Islam and State is not matching in the deliberations "Menuju Hubungan Politik Islam yang Integratif antara Islam dan Negara" Lihat: Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), p. 59-338.

<sup>430</sup> *Ibid.*,

<sup>431</sup> M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), p. 327-328.

<sup>432</sup> Muḥammad Imārah, *al-Islām wa al-Sulṭah al-Diniyyah*, cet. II (Beirut: Mu'assasat al-'Arabiyyah wa al-Nashr, 1980), p. 103.

not incorporate religion as one factor at a time indicator that affects the community. On the other hand, give a religious character to the political and government system is considered something that is contrary to the spirit of Islam. Therefore according to him, Islam did clear differentiation between religious communities and political communities. Muslim religious communities implemented by the faithful and the political community carried out by people of diverse faith.

The term of Imarah above, as if to reaffirm the position of the religious and political positions. Term or concept of thinking is happening that there is a clear distinction, committed to Islam, the distinction between religion on the one hand with political and mundane issues on the other. It was here between religion and politics is not an *al-faṣl* or "separation", but more on *al-tamyīz* or "distinction" are side by side. Imarah thought above, likely based on his view of the other, as quoted Bahtiar Effendy, Islam as a religion that does not specify a particular governmental system specifications to Muslims.<sup>433</sup>

Imarah argued that the problems will change by the forces of evolution should be left to human reason, created according to taste and embraced impersonal and urgency in the framework of the General principles outlined by religion.<sup>434</sup> Typology of thought that Imarah describing a hope at a time of challenge for the people of (the State of) Islam in addressing traces of political Islam in the world, including in Indonesia.

A view that was born in the 15th century since the birth of Islam, when it was dealing with the modern state system that the nation-state, which wanted the thread that can formulate the relationship between Islam and the state. In Indonesia alone, the relationship between religion and the state has a lot written and explained by experts through a number of studies and research, especially in the last three decades, since the 70s to 90s. Among them is Nurcholish Madjid, Dawam Raharjdo, Ahmad Wahib, Djohan Effendy, Din Syamsuddin, Bahtiar Effendy,<sup>435</sup> Fakhri Ali, M. Shafi Anwar, Marzuki Wahid, Rumadi, and so forth.

Thus, it can be understood that the relationship of Islam and State is a functional relationship, i.e. how to Islam can run its function within the community and a country on the one hand, and similarly, how the country can run its function as an organization of citizens and community area is the majority of adherents to Islam, on the other side. The country of Indonesia in normative and juridical has accommodated the religious principles, set forth in

---

<sup>433</sup> Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara ...*, p. 13.

<sup>434</sup> Muḥammad Imārah, *al-Islām wa al-Sulṭah al-Dīniyyah*, p. 101-103 dan 114

<sup>435</sup> Bahtiar Effendi for example, an expert on political Islam, modern-contemporary. In several meetings with graduate students in doctoral programs, UIN Syarif Hidayatullah between October 2006 until January 2007 repeatedly emphasized an important proposition, that in the matter of the relationship of Islam and the State take precedence is how to keep the religion (Islam) and their respective countries can serve them well.

the laws and regulations of the Government. The history of Islam Indonesia also pointed out that since the beginning of the birth of Indonesia until the era of reform, the idea and ideals of integrals between State and religion is still dominant, in comparison with the view of the sekularistic, as it applies in Turkey. Have functional relationships occurred between religion and the State in Indonesia?

The system of thinking, ideas, thoughts which accumulate in the discourse functional equivalensi between Islam and the State are classified into various formats and shapes. First, the Unified paradigm (Paradigm integralistik). This form requires the presence of an intact integration between religion and the State in a single unit. Politics over country anam is part of religion, and the State is a collection of political institutions and religious institutions as well as.<sup>436</sup>

This perspective then gave birth to the theory that Islam is *din wa dawliah* (Islam is a religion [and] State). In turn in turn then, teretuslah the term "State religion" or "Islamic State. Based on this concept can be drawn some sense dilematis, among others) is 1) country life can be arranged by religion; 2) head of State is the holder of the power of religious political power; 3) that it is disobedient to the State, means faithful to religion; 4) against the state means against religion (God), and 5) the state as a political institution as well as religious institutions.

Some contemporary Islamic thinkers of Indonesia as Rumadi, Marzuki and Jaih Mubarak, quoting from its predecessors, looking at this model as a heritage of traditional Islamic thought patterns and fundamentalist, in the era of modern countries and contemporary. Traditional societies like Rashid Ridha (1865-1935), whereas among fundamentalists such as Khursyid Ahmad, Muhammad Asad, Muhammad Husayn Fadlullah, Sayyid Qutb, Abu al-A'la al-Maududi and Hasan Turabi.<sup>437</sup>

The paradigm is much the most influential thinkers of the Islamic thinkers-Indonesia. Among them was M. Natsir, Kasman Singodimedjo, Zaenal Abidin, Isa-Ansari and K.H. Masykur. Mohammad Natsir for example, bequeath a thought about the relationship of the State with Islam by some other Islamic scholars as thinking in the face of the double. On the one hand accept Pancasila, and on the other hand rejected the Pancasila

Natsir ever addressed that its contents "and I said, Indonesia is also a Muslim country, the fact is recognized as a religion, Islam and the soul of Indonesia, although it is not mentioned in the Constitution, Islam is the State

---

<sup>436</sup> Jaih Mubarak, *Fiqh Sijarah* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005), p. 57.

<sup>437</sup> Marzuki Wahid dan Abd Maqsih Ghazali, "Relasi Agama dan Negara", dalam *Istiqra'*, *Jurnal Penelitian Diiptertais*, Volume 04, Nomor 01, 2005, p. 150-153.



religion".<sup>438</sup> Even specifically Mohammad Natsir also gives a sense of the unity of religion and State :

“For us Muslims, the country is not a separate entity which is the goal. And with the 'unity of the State Religion' we mean, is not that the 'religion' is quite simply dimasuk-enter the course here and there to the 'state' of it. It is not like that. Country, for us, not a goal but a tool. The Affairs of the State of the Union on anyway and basically is one part that could not be separated, one "itergreerend deel" of Islam. Goals are: the perfection of the divine law enactment, whether with regard to human life of its own, as an individual or as a member of society”.<sup>439</sup>

Meanwhile, according to Dawam Rahardjo, integrative paradigm is the paradigm developed by nationalist figures like Supomo and Bung Hatta through the jargon 'integralistic state' in the trial Investigation Agency Efforts Preparation of Indonesian Independence (BPUPKI). Although this integrative concept comes from Adam Muller, Hegel and Spinoza, Supomo and Hatta tried to contribute ideas about the place of religion, especially Islam in the country. For Supomo, integralistic state does not mean a religious, while the Hatta, religion and religious ideas have the opportunity to influence the state, but it could be done in the democratic process, the whole idea is not related to the concept of the state based on religion.<sup>440</sup>

Phenomenology and casuistic indeed. For example, Indonesia, historically, the context of the unity of religion and state have featured various shades of tension and anxiety on the one hand, and the style intimacy and phobia on the other side. Tensions grew stronger in the period of leadership of Sukarno. This is understandable because the nation of Indonesia is still relatively new in the discourse functional relationship between state and religion. In the reform era, marked by the birth of the parties asserted itself as the Islamic party. This phenomenon illustrates the two faces at once, namely face intimacy and also faces tensions. Face intimacy with the state religion (especially Islam), because the opening to freely establish political parties without limiting its performance at all religious or not.

While the face tension appears to be from the party, which in turn will involve themselves in the tensions between the parties in dispute or the party's internal divisions. For example, the split some Islamist parties who want a solution from the country through the decision of the Constitutional Court. In short, the existence of Islam in the political area, contiguity with sometimes illuminating history and civilization, or otherwise darken sometimes. Simply put, in the context of Islamic politics, sometimes can be a source of positive

---

<sup>438</sup> Mohammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara* (Jakarta: Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, 2000), p. 17-18.

<sup>439</sup> Mohammad Natsir, *Capita Selecta* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), p. 432.

<sup>440</sup> Hatta and Supomo, adopted secularism, but both recognize the influence of religion on the state. See Dawam Raharjo, *'Religion Society and the State'*, p. 138-139.

force, but sometimes appear to be a force that ended tragically and ravaged. In other words, the empirical basis of Islam can become energy for humanization and could also be the source of energy of dehumanization.

Second, *symbiotic paradigm* (paradigm symbiotic). Equivalency that religion and state are related symbiotic relationship mutually beneficial and reciprocal. That is, religion needs the state, as well as require the state religion. Religion requires the state because the state can be used as a medium to advance religion, while the country needs religion because countries can thrive on religious moral and ethical guidance.

In the above context, it is interesting what expressed Bahtiar Effendy, citing the opinion of Michael Hudson that "actually the question that ought to be expressed is not rigid and misguided because of mendikotomisasi-style, i.e. whether Islam and political development that contravenes or not, but rather how much and what kind of Islamic thought in accordance with modern politics". Bahtiar Effendy later commented on this view by asking a similar question in the context of Indonesia; types of Islam where (in the sense of an interpretive), or the thoughts and practices of political Islam that which can ensure security for future good relations between Islam with the nation-State in Indonesia?<sup>441</sup> This symbiotic relationship may reflect at least three forms of relationship that is likely to occur; the dominance of the religion, the dominance of the State, or the balance between religion and the State. That's why al-Mawardi (d. 1058 M).

Although at the time not yet known nation-State – has had a view that the country is a sacred duty enforcement required by the religion as one of the devices to be closer to God. The core of this paradigm is the existence of mutualisme symbiosis relationships or a mutually beneficial relationship and complement each other so as to jointly maintain each other's existence. The initiator of the paradigm model of symbiosis among others is Husayn Haykal (1888-1956), Muhammad Abduh (1849-1905), Fazlur Rahman Malik (1919-1988) and Qamaruddin Khan.

The concept of the third equivalency, secularistic paradigm (paradigm sekularistik). The paradigm that carried by this anti thesis is understood as a form of denial that is blatantly against both the previous paradigm. This concept expressed the need for a clear idea between religion and politics. In other words there must be separation of religion from the State (political). The fundamental basis of the rejection is strengthening, that religion was not the basis of a religious State, but more as a purely individual affair. An advocate of this flow since the inception of the State of nationality, among others dominated by thinkers from Egypt, as Ali Abdur Raziq (1888 – 1872), Thaha Husein (1889-1973), Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872-1963), and the last was Muhammad Sa'id Asymawi (1932).

---

<sup>441</sup> Jaih Mubarak, *Fiqh Sijarah*, p. 58.

Ali Abdur Raziq stated that Islam was the only religion and does not cover the Affairs of State.<sup>442</sup> While Thaha Husein, who writes from the 50s to the 80s, holds that for him, it is a question of himself with God. He further argued that since the first concept of *wahdat al-din* (religious unity), *Wahdat al-lughat* (unity of language), and *Wahdat al-siyasi* (political union), it can not be the basis and pillar for the formation of the government. At the end of his analysis he stated that 'the real politics and religion is something is something else, and in fact the government system and the formation of the state is based on the benefits *amaliyah* and not on something else'.<sup>443</sup>

Harun Nasution argued that the processes themselves from the bonds of religion called secularization, and this process is not only found in Western societies, but also in the Islamic community. This opinion at the same time criticize what Criticising the views expressed by Taha Husayn, above. Harun Nasution see that secularization in the West took effect against followers of religions trying to escape the totality, of all religious bond, so people tend not religious anymore, while in Islam disengagement was only certain of the bonds of religion, and people are still religious. Dimensions secularization in Islam certainly not to the point where Muslims feel no longer bound by the basic doctrines and absolute, which is why he left the religion. Thus, secularization in Islam can only occur in the teachings of the results of *ijtihad* scholars, and this will continue to run in accordance with the changing times.<sup>444</sup>

The three models *equivalensi* paradigm of Islam and of the above, it is not easily settled if the model *integralistik*, *simbiosis* or *sekularistics* appropriate for Indonesia. But as is often stated by Bahtiar Effendy, that each of the third paradigm of relations -*integralistics*, *symbiosis* and *sekularistics* have advantages and disadvantages, meaning that all three complement each other in certain conditions factually, if selecting one of the three models or paradigms relations with the Islamic state relations, for example, the model-mutualism a symbiotic relationship, the opportunity to trade in commodity prices, political commodity prices of religion by political practitioners is feasible and wide open. Therefore, be considered in enact Islamic relationship paradigm and the State, in order to either country or religion, both are not sacrificed by a particular paradigm of idealism.

### **Measuring Contemporary Political ISLAM: Today And Tomorrow**

The dilematic and challenges are faced by Muslim countries are very numerous and complex. However, the expectation that Islam can provide the basis of nation States cannot and should not be broken. As has already been described earlier that Indonesia should be understood historically as Indonesia

---

<sup>442</sup> Jaih Mubarak, *Fiqh Siyasah...*, p. 58.

<sup>443</sup> Syahrin Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisasi, Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thaha Husein* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994).

<sup>444</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran*, p. xiii-xiv

began his intellectual critical interface with the world of Portuguese colonialism and the West through the Netherlands, so that the impression of the brain dominates Indonesian nation when it is a foreign colonialism (West) negative. On the other hand, when Indonesia intellectually touching up the matter of belief in a religion with the Arab world (and India) who introduced Islam into Indonesia made the Indonesian people have a positive impression on the Arab world, especially the people of Yemen, Arabia and Egypt.<sup>445</sup>

The richness of the history of the relationship of Islam and the State in Indonesia should be the inspiration and valuable lessons to determine attitude in facing the challenges of the future. Need to be developed in the future is new thoughts of political Islam or Islamic politics that is expected to express the values of democracy, human rights, justice and the rule of law, gender equality, openness, pluralism, civil society, and tolerance. The themes become mainstream Islamic political thought and practice. Nurcholis Madjid stated that in this reform, Islam in Indonesia is indeed required to embody the values of civilization, as it never materialized in the era of Islamic piety and the first four Caliphs. He believes that the values of Islam Indonesia will establish insight of modernity in Indonesia.<sup>446</sup>

The typology of political thought of Islam in Indonesia is growing up today either formalistic, substantive, transformative, totalistic, idealistic and realistic, which is seen as a positive response from the Indonesian Muslim intellectuals, as described at length by M. Shafi Anwar, is that should be passed as footing proportionally.<sup>447</sup> This is because in the end the processes of renewal of thought that is expected to contribute and make a positive contribution in addressing the problems surrounding Islam, politics and the state, within the framework of statehood and nationality Indonesia, both now and in the future. It also avoids the emergence of horizontal conflicts, such as religious conflicts or other identity.

Some views in addressing the differences of identity consisting of : First, the view primordialis see that the differences are derived from genetical such as ethnicity, race, including the birth of the religion is the main source of ethnic conflicts of interest and religion. Second, views on the instrumentalis. According to their ethnic, religious and other identities such as parties, organizations, and so is considered as a tool used individual or group to pursue a higher purpose either in the form of material or non-material.

This conception is more widely used by politicians and elites to get support from a group identity. By shouting "Islam" for example, expected

---

<sup>445</sup> The spreading out of Islam in Indonesia, in contrast with the spread of Islam in the West, Spain and surrounding areas, making the West view Islam as colonialist and militarist, so that their impression of Islam came from the notion of 'negative'.

<sup>446</sup> Nurcholis Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), p. xvi.

<sup>447</sup> Lebih lanjut, mengenai tipologi pemikiran politik di Indonesia dapat di lihat dalam, Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam ...*, p. 143-184.

everyone to Islam Moor row to discuss backing up his political interests. Therefore, in the view of the House, was instrumental during the acceptable yield of the desired preference elite, during the clash between groups of identity can be avoided and cannot happen. Third, the constructivists who argue that the identity of the group is not rigid, as envisioned by the primordialist, or so easily manipulated by the elite, as the view of the instrumentalists. Etnisitis for constuctivis group, can be processed to form a network of social interaction and political relations. Therefore, etnisitis and other forms of diversity is a source of the essential richness of human beings to know each other and enrich the culture.

For them, the equation is the grace and distinction was a blessing. Relation of Islam and the country need to be touching the dynamic problems, whether in religious or State level, such as civil and criminal law enforcement, bureaucratic system, KKN, poverty and unemployment, along with international issues such as globalization, human rights, pluralism, gender equality, the phenomenon of terrorism and so on.

### **Conclusion**

Some important conclusions that can be delivered from the discussion above as follows first, Islam and the State as a discourse dominated by themes of politics and economics, both for "the country" or to the "religion", can be examined using a variety of approaches. In the perspective of the theory of political Islam is not intended to establish a State religion or Islamic State of Indonesia, Second, the relationship between Islam and the state can be integrated in the lines of the second functional terms, which are equally aspire to the nobility. Integralistic that the relational model, symbiosis and secularistic, each must be seen as a complementary form. Third, that the response of the Indonesian Islamic politics in the contemporary era should be articulated in an effort to constantly adjust to the development of society in its various aspects; globalization of the world political economy, science and technology, the development issues of democracy, gender, human rights, pluralism, both nationally and internationally.

### **Reference**

- A. Djazuli, , *Fiqh Siyasah; Implementasi Maslahat Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, Bandung: Gunung Djati Press, 2000.
- Abdul Wahab Khallaf, *Politik Hukum Islam*, terj. Zainuddin Adnan, Yogyakarta:Tiara Wacana, 1994.
- Amrullah, Ahmad, dkk., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Azyumardi Azra, *Islam Substantif; Agar Umat tidak Jadi Buih*, ed. Idris Thaha, Bandung: Mizan, 2000.

Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik*

- Islam di Indonesia, Jakarta: Paramadina, 2009.
- , dan Fachri Ali, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986.
- Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Dawam Raharjo, “Agama Masyarakat dan Negara”, dalam *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, Mukti Ali, dkk, Jakarta: Tiara Wacana, 1998.
- Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Cet. I, Bandung: Mizan, 1971.
- Donohue, John J. dan John. L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, cet. V, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.
- Harun Nasution, *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran*, cet. V, Bandung: Mizan, 1998.
- Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, cet. XII, Jakarta: Raja Grafindo, 2004.
- Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Modern*, cet. I, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Jaih Mubarak, (ed.), *Peradilan Agama di Indonesia*, Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004.
- John L. Esposito, *Islam dan Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Kuntowijoyo, “Agama Berdimensi Banyak, Politik Berdimensi Tunggal”, dalam Abu Zahrah (ed.), *Politik Demi Tuhan*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Marzuki Wahid, dan Abd Maq̄sith Ghazali, “Relasi Agama dan Negara”, dalam *Istiqlal*, *Jurnal Penelitian Ditpertaiss*, Volume 04, Nomor 01, 2005.
- Mohammad Natsir, *Capita Selecta*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- , *Islam Sebagai Dasar Negara*, Jakarta: Dewan Da’wah Islamiyah Indonesia, 2000.
- Muhammad al-Shahrastānī, Abū al-Fath ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr Aḥmad, *al-Milal wa al-Nihal*, Kairo: Bāb al-Halabī, 1967.
- Muḥammad Imārah, *al-Islām wa al-Sulṭat al-Dīniyyah*, cet. II, Beirut: Mu’assasat al-‘Arabīyyah wa al-Nashr, 1980.
- Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Rumadi, “Agama dan Negara; Dilema Regulasi Kehidupan Beragama di Indonesia”, dalam *Istiqlal*, *Jurnal Penelitian Ditpertaiss*, Vol. 04, No. 01, 2005.
- Şūfī Hasan Abū Tālib,, *Taṭbīq al-Sharī‘at al-Islāmiyyah fī ‘l-Bilād al-‘Arabīyyah*, Kairo: al-Nahḍah, 1995.
- Syahrin Harahap, *al-Qur’an dan Sekularisasi, Kajian Kritis terhadap Pemikiran*
- Wasit Aulawi, *“Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional”*, Pidato Pengukuhan, IAIN Jakarta, 1989.

## JIHAD QITAL DAN JIHAD DIFA': MAKNA DAN PRILAKU PELAKU JIHAD BERBASIS AGAMA DI KOTA SEMARANG

Anthin Lathifah  
UIN Walisongo Semarang

**Abstrak:** *Artikel ini mendeskripsikan makna dan perilaku jihad dari para pelaku jihad berbasis agama di Kota Semarang. Mereka mempunyai makna sendiri tentang Jihad qital dan difa'. Makna jihad yang sebenarnya bagi mereka adalah qital sebagaimana ayat "la hukma Illa Lillah", namun jihad difa' dapat dilakukan bagi yang tidak memenuhi syarat jihad qital. Perbedaan perilaku jihad terjadi karena perbedaan faktor yang melingkupinya, yakni faktor sosial, ekonomi, politik, psikologi dan lainnya. Perubahan perilaku jihad (qital) menjadi difa' terjadi karena beberapa hal yakni; 1) adanya pendekatan personal yang dilakukan oleh orang yang dekat secara moral dan pemahaman agama; 2) pendekatan berbasis kebutuhan primer mereka baik ekonomi, eksistensi ataupun rasa aman; 3) pendekatan agama dilakukan dalam dengan memahami apa yang mereka lakukan adalah dalam rangka melakukan islam secara kaffah; 4) pendekatan emosional dengan memberi perhatian, empati; 5) pendekatan sosial dengan membangun solidaritas untuk membantu teman-teman seperjuangannya di lembaga pemasyarakatan.*

### Pendahuluan

Pemaknaan seseorang terhadap jihad nampaknya berpengaruh terhadap perilaku dan tindakan yang dikategorikan memiliki makna jihad *fi sabilillah*.<sup>448</sup> Secara normatif, jihad *fi sabilillah* merupakan amalan yang utama (*af'dhalul 'amal*) bagi seseorang yang beriman, sehingga ketika ia meninggal

---

<sup>448</sup> Beberapa ayat Al-Qur'an yang menjelaskan konsep jihad adalah QS. Al-Baqarah: 19; QS. At-Taubah: 20; QS. Al-Ankabut: 69; QS. Al-Ankabut: 6; QS. Al-Hujurat: 15). Adapun salah satu hadits yang menjelaskan keutamaan jihad *fi sabilillah* adalah hadits riwayat Ibnu Mas'ud, bahwa: Abdullah Ibnu Mas'ud r.a., berkata: Saya bertanya kepada Rasulullah SAW. apakah amal yang paling utama?: Nabi menjawab: "salat tepat pada waktunya", kemudian apa?, jawab Nabi: "berbuat baik kepada orang tua", kemudian apa, Beliau menjawab: "berjuang (berjihad) di jalan Allah, lalu saya diam, jika saya bertanya, tentu Nabi menambahkan jawabannya. (HR. Bukhari). Lih. Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Barzadabah al-Bukhari, *Sabih Bukhari*, Juz 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1401/1981, jilid II, hal. 200.

karena jihad, maka balasannya adalah surga.<sup>449</sup> Namun bagi sekelompok orang, jihad yang utama dimaknai dengan perjuangan mengangkat senjata (*jihad qital*) untuk memerangi orang-orang yang dianggap kafir atau yang membela orang-orang yang dianggap kafir. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Imam Samudra dan teman-teman seperjuangannya, yang melakukan jihad dengan mengebom orang-orang yang mereka anggap kafir, diantaranya, kasus pengeboman di Bali yang menewaskan banyak sekali orang asing, yang kemudian dikenal dengan bom Bali I, ataupun bom Bali II. Demikian pula bom bunuh diri yang dilakukan di masjid polisi di Cirebon, bom bunuh diri di Jalan Thamrin dan lain sebagainya.

Prilaku keagamaan yang mereka maknai sebagai jihad, sangat berbeda dengan pemaknaan orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka, yang meyebut tindakan jihad qital mereka sebagai bagian dari terorisme berbasis agama,<sup>450</sup> atau radikalisme. Bahkan Zuhairi Miswari mengartikulasikan gerakan terorisme dalam tiga bentuk.<sup>451</sup> Pertama, terorisme yang bersifat personal, yakni aksi-aksi terorisme dilakukan perorangan. Hal ini dilakukan seperti pengeboman di gereja Solo yang dilakukan secara personal. Kedua, terorisme yang bersifat kolektif, terorisme yang dilembagakan dalam sebuah jaringan yang rapi. Pada kelompok ini, teroris melakukannya secara terencana seperti teror yang dilakukan jaringan al-Qaeda. Sasaran terorisme dalam katagori ini adalah simbol-simbol kekuasaan dan pusat-pusat perekonomian. Ketiga, terorisme yang dilakukan negara. Istilah ini tergolong baru, yang biasa disebut dengan “terorisme (oleh) negara” (*state terrorism*).

Pemaknaan seseorang tentang jihad ini menjadi penting, karena pemaknaan tersebut akan menentukan bagaimana seseorang bertindak atas nama jihad. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh pelaku jihad di Kota Semarang. Beberapa dari mereka melakukan tindakan atas nama jihad.

---

<sup>449</sup> Sebagaimana hadits yang diriwayatkan Abu Hurairah; bahwa saya mendengar Rasulullah SAW. bersabda: “perumpamaan orang yang berjuang di jalan Allah- dan Allah yang Maha Tahu terhadap siapa yang berjihad di jalan-Nya- seperti orang yang berjalan dan mendirikan shalat malam. Allah menjamin orang yang berjihad untuk meninggal, lalu memasukkannya ke surga, atau mengembalikannya dengan selamat disertai pahala dan ghanimah (HR. Bukhari). Lih. Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Barzabah al-Bukhari, *Sahib Bukhari*, Juz 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1401/1981, jilid II, h. 201.

<sup>450</sup> Adapun terorisme berasal dari kata dasar teror, yang berarti usaha menciptakan ketakutan kegerian dan kekejaman oleh seseorang atau golongan. Sedangkan orang yang menggunakan kekerasan untuk menimbulkan rasa ngeri atau takut disebut dengan teroris. Adapun terorisme adalah penggunaan kekerasan untuk menimbulkan ketakutan dalam usaha mencapai suatu tujuan. Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, Hal. 1185. Lih pula, W.J.S Puerwasarminata, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, 2006, h. 1263.

<sup>451</sup> Zuhairi Miswari, *Islam dan Terorisme*, dalam <http://islamlib.com/id/artikel/islam-dan-terorisme>. diakses tanggal 23 September 2012.



Tulisan ini akan mendeskripsikan bagaimana mereka memaknai konsep jihad, apa yang menjadi dasar perilaku jihad mereka dan mengapa perilaku jihad mereka berubah dari qital menjadi *difa'*.

### **Makna dan Perilaku Keagamaan**

Perilaku seseorang sebagai manifestasi keberagamaannya dipengaruhi oleh pemahaman seseorang tentang agama itu sendiri. Durkheim menjelaskan bahwa gejala agama tidak hanya terdapat dalam keyakinan keagamaan saja, tetapi lebih dari itu agama dilaksanakan dalam ritual-ritual keagamaan. Dalam kajiannya mengenai masalah-masalah dasar keagamaan, Durkheim membagi gejala keagamaan kepada tiga tesis utama; 1) kehidupan kelompok merupakan sumber utama atau penyebab adanya agama, 2) ide dan praktik agama merujuk pada simbolisasi atau disimbolkan oleh kelompok sosial, 3) jarak antara yang sakral dan yang profane terjadi secara umum dan memiliki dampak yang penting dalam semua kehidupan sosial.<sup>452</sup>

Bahkan dalam pandangan Weber, bahwa suatu gerakan keagamaan jika dikaitkan dengan tindakan sosial, maka aspek pandangan dunia (*world view*) menjadi sangatlah penting karena terkait dengan makna-makna subjektif (*the subjective meaning*) dari kehidupan para pelakunya, yakni menyangkut tindakan-tindakan yang penuh makna dan bukan hanya karena kebetulan. Weber bahkan menempatkan pandangan dunia (*worldview*) sebagai sistem keyakinan yang unik, karena agama telah menampilkan orientasi keagamaan baru yang melibatkan sistem teologis dan ajaran etis yang komprehensif.<sup>453</sup>

Hakekat keberadaan agama menurut Hanafi, memiliki pengaruh yang sangat kuat bagi para pemeluknya, karena Islam sebagai *worldview* bukan saja hanya dalam tataran ideology, tetapi memberi arah bagi tindakan-tindakan umatnya, bahkan sekaligus sebagai tipe ideal dalam alam pikiran dan pilihan hidup bagi para pemeluknya.<sup>454</sup>

Menurut Mohammed Arkoun, Memahami Islam merupakan aktivitas kesadaran yang meliputi konteks sejarah, sosial dan politik. Demikian juga dengan memahami perkembangan fundamentalisme Islam. Tarikan politik dan sosial telah menciptakan bangunan ideologis dalam pikiran manusia.<sup>455</sup>

Dalam konteks beberapa teori di atas nampaknya pelaksanaan kegiatan keagamaan seseorang tentang ajaran agama yang sakral berupa jihad, sangat tergantung pada *subjective meaning* yang dianggap menjadi *world*

---

<sup>452</sup> Anthony Giddens, *Kapitalis dan Teori Sosial Modern*, Jakarta: UI Press, 1986.

<sup>453</sup> Ralph Schroeder, *Max Weber tentang Hegemoni System Kepercayaan* (Terj.), Ratna Noviani, Yogyakarta: Kanisius, 2002, h. 83.

<sup>454</sup> Hassan Hanafi, *Islam in The Modern World; Tradition, Revolution and Culture*, Voll II, Cairo: Dar Kebab Bookshop, 2000, h. 410.

<sup>455</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam, Common Questions, Uncommon Answers*, Westview Press, 1994.

*view* sebagai akar perilaku ideal keagamaan yang dilaksanakan bagi seorang muslim.

### **Konsep Jihad**

Jihad, secara bahasa berasal dari kata *jabada, yajbadu, jibadan* yang artinya bersungguh-sungguh<sup>456</sup> ataupun dapat pula diartikan perjuangan.<sup>457</sup> Jihad merupakan mashdar “*jibadan wa mujahidatan*” dari kata *jabada*, sehingga *jihad fi sabilillah* berarti perjuangan di jalan Allah.<sup>458</sup>

Secara istilah, makna jihad sebagaimana diungkapkan madzhab Hanafiyah adalah mengerahkan segala kesempatan dan tenaga untuk berpangan di jalan Allah dengan jiwa, harta dan lisan atau lain sebagainya (*bi al-nafsi wa al-mali wa al-lisani au ghairi dzalik*). Sedangkan menurut Syafi'iyah Sesuatu yang diteladani yang ditafsirkan sebagai sejarah hidup Rasulullah SAW. Malikiyyah memaknai jihad sebagai peperangan orang muslim terhadap orang kafir tanpa suatu perjanjian untuk menegakkan kalimat Allah atau menghadirkan kalimat Allah kepada mereka. Ulama Hanabilah berpendapat bahwa jihad adalah memerangi orang-orang kafir secara khusus, yakni orang-orang selain muslim yang membangkang, perompak dan lain sebagainya.<sup>459</sup>

Menurut Yusuf Qardhawi, jihad merupakan dimensi yang luas karena merupakan bagian dari fiqh muamalah.<sup>460</sup> Jihad dalam arti peperangan dan persiapan militer masuk dalam konteks umat dan Negara, sebab tujuan dari jihad tersebut adalah menjaga eksistensi ruhani dan materi dari masyarakat, serta menjaga agama umat dan dunianya dari serangan musuh. Dengan demikian jihad merupakan bagian dari fiqh jamaah, adapun jihad beralih menjadi fiqh fardi manakala jamaah tidak ada lagi.

---

<sup>456</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Kautsar*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1984, h. 217.

<sup>457</sup> Atabik Ali, Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1999, h. 702.

<sup>458</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997, cet.2, h. 217.

<sup>459</sup> Ibnu Abidin, *Radd al Mukhtar*, Juz: 6, Beirut Libanon: Dar al Ma'arif, 2003M/1424 H, h. 193-221.

<sup>460</sup> Fiqh muamalah adalah segala sesuatu yang berhubungan dengan urusan kehidupan baik berkaitan dengan individu seperti halal dan haram, keluarga (seperti nikah, talak, waris, wasiat), masyarakat dalam bentuk aktifitas sipil dan perdagangan, negara (seperti tanggung jawab, syarat, hak dan kewajiban pemimpin serta hak dan kewajiban rakyat yang sekarang diatur dalam undang-undang dasar serta hukum administrasi), ummat (seperti persauan, negeri, aturan, hukum syari'at, serta hubungan dengan Negara lain baik dalam keadaan damai maupun perang. Yusuf Qardhawi, *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental terlengkap tentang Jihad menurut al-Qur'an* (Terj.), Bandung: PT. Mizan Publika, 2010), h. 10.

Menurut Majid Khadduri,<sup>461</sup> secara yuridis teologis, jihad berarti berusaha dengan sekuat tenaga di jalan Allah, menyebarkan keimanan dan firman-firman Allah ke seluruh dunia. Jihad merupakan ajaran individual sebagai upaya pencapaian keselamatan, sebab jihad merupakan satu tuntunan Allah yang dapat mengantarkan manusia langsung menuju surga. Lebih lanjut Khadduri menjelaskan bahwa jihad tidak selalu bermakna perang atau mengobarkan pertempuran, sebab melangkah di jalan Allah bisa dicapai dengan cara damai ataupun tindakan kekerasan. Jihad dianggap sebagai suatu propaganda religious yang dilakukan melalui persuasif ataupun pedang. Pada awal turunnya wahyu di Mekkah, penekanan substansi wahyu tersebut banyak menyinggung tindakan yang bersifat persuasif seperti halnya Nabi Muhammad dalam mengemban kenabiannya memperingatkan orang-orang yang menyembah berhala untuk menyembah Allah. Hal ini sebagaimana QS.al-Ankabut: 6 “Dia berusaha sekuat tenaga (*jahada*), berusaha dengan segenap hatinya”. Ayat ini mencerminkan jihad ditempatkan sebagai upaya penyelamatan *qalbu* dari pada berusaha mengislamkan orang lain. Sedangkan pada periode turunnya wahyu di Madinah, jihad sering diapresiasi secara berbeda, yakni sinonimitas makan *jihad* dengan *qital*.

Para ahli hukum membedakan empat cara bagi umat untuk memenuhi panggilan jihad yaitu: dengan hatinya, lidahnya, tangannya, dan dengan pedang. Cara pertama berkenaan dengan perintah melawan syaitan dan berusaha menghindari bujuk rayu syaitan dan jihad ini bagi Nabi Muhammad dianggap sebagai jihad terbesar. Cara kedua dilakukan untuk penegakan kebenaran. Cara ketiga dilakukan untuk mengoreksi kesalahan. Cara keempat setara dengan makna perang, dan dititikberatkan pada peperangan melawan orang kafir serta musuh Islam atas nama iman. “Umat berkewajiban mengorbankan harta maupun hidup mereka” (QS. As-Shaff: 11) melalui perang.<sup>462</sup>

Selanjutnya Khadduri menjelaskan beberapa jenis jihad yang pernah dilakukan dalam perjalanan sejarah Islam pada masa Nabi dan Sahabat. Dalam perspektif historis, jihad dengan peperangan pernah dilakukan untuk melawan kaum musyrikin, jihad melawan kemurtadan, jihad melawan *baghy*, pembangkang, perampok, jihad melawan golongan ahli kitab dan ribat. Namun demikian sebenarnya perang tersebut terjadi dalam konteks perlindungan terhadap politik *dar al-Islam*.<sup>463</sup>

Hal yang sama dijelaskan Rohimin, bahwa jihad merupakan salah satu ajaran yang bersifat sentra, unik dan sangat fundamental. Menyamakan jihad

---

<sup>461</sup> Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (terj.), Yogyakarta: Tarawang Press, 2002, h. 46-47.

<sup>462</sup> Majid Khadduri, *War and Peace*, h. 47.

<sup>463</sup> Lih. Majid Khadduri, *War and Peace*, h. 61-67.

dengan perang merupakan salah satu kesalahan yang bernada reduktif karena perang hanyalah salah satu pengertian dan wujud dari ajaran jihad yang bersifat temporer, sementara jihad merupakan perjuangan seumur hidup yang bersifat kontinyu. Substansi ajaran jihad dipandang sebagai ajaran agama yang berifat duniawi dan ukhrawi. Penegasan al-Qur'an agar umat Islam melakukan jihad sudah ada sejak periode Makkah. Jihad yang dianjurkan adalah jihad dalam pengertian dakwah, pengendalian diri dan bersikap sabar menghadapi berbagai penganiayaan yang dilancarkan orang-orang musyrik. Substansi ajaran jihad digambarkan berfokus pada aspek ibadah dan bersifat vertikal. Sedangkan pada periode Madinah lebih berfokus pada pengertian perang, yaitu perlawanan orang-orang Islam terhadap ancaman dan serangan musuh.<sup>464</sup>

Rohimin juga menjelaskan bahwa pengungkapan ajaran jihad dalam al-Qur'an tidak berdiri sendiri tetapi berkaitan dengan ajaran lainnya, terutama keimanan, hijrah dan sabar. Kenyataan ini mengindikasikan bahwa ajaran jihad merupakan ajaran penting yang perlu diperhatikan. Tujuan jihad menurut al-Qur'an tidak terbatas pada tujuan politis dan militer, tetapi meliputi tujuan keagamaan yang lebih penting, antara lain; memperluas ajaran agama, menguji kesabaran, mencegah ancaman musuh, mencegah kezaliman, dan menjaga perjanjian yang telah disepakati. Fungsi-fungsi penting ajaran jihad dapat dilihat dari aspek ibadah, dakwah, politik militer, dan aspek spiritual keagamaan. Sehingga objek jihad dalam al-Qur'an diantaranya adalah orang-orang kafir, munafiq, musyrik, hawa nafsu dan pengacau atau *al-bughat*. Namun yang terpenting apapun bentuk ajaran jihad yang dilakukan haruslah dalam batasan jihad fi sabilillah, yaitu untuk kepentingan penegakan agama Allah. Adapun bentuk-bentuk jihad yang langsung ditunjukkan dalam al-Qur'an antara lain adalah jihad dengan Qur'an (*al-jihad bi al-Qur'an*), jihad dengan harta (*al-jihad bi al-mal*), dan jihad dengan jiwa raga (*al-jihad bi al-nafs*).<sup>465</sup>

Demikian pula Bonner berpendapat bahwa jihad dalam Islam merupakan hal-hal yang terkait dengan perang, walaupun dalam perspektif sejarah Islam, baik dalam doktrin ataupun praktis, tidak pernah dalam bentuk yang satu, namun berubah tergantung konteksnya. Dari sini, makna jihad tidak hanya berarti perang suci, walaupun secara harfiah jihad berarti "berjuang". Namun ketika kata jihad diikuti oleh frase *fi sabil Allah* (di jalan Allah), bisa dalam bentuk *ribat*, *ghazw*, *ghazwa*, *'ghaza*, *qital*, dan *barb*.<sup>466</sup>

Sehingga menurut Bonner, ketika makna jihad disamakan dengan teroris ataupun kedamaian, adalah sesuatu yang salah. Menurutnyanya dalam

<sup>464</sup> Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, Jakarta: Erlangga, 2007, h. viii.

<sup>465</sup> Rohomin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, h. 10.

<sup>466</sup> Michael Bonner, *Jihad In Islamic History: Doctrine and Practice*, Kingdom United: Princeton University Press, 2008.

perspektif sejarah Islam jihad adalah suatu doktrin dan praktek yang kompleks yang berubah dari waktu ke waktu dan terus berkembang hingga sekarang. Dia melihat pesan Al Qur'an tentang pertempuran dan jihad tidak dapat dipisahkan dari persyaratan kemurahan hati dan perhatian bagi masyarakat miskin. Jihad sering menjadi kekuatan konstruktif dan kreatif, kunci untuk membangun masyarakat Islam yang baru dan negara. Sebenarnya menurut Bonner, jihad telah diatur dalam konteks hubungan antara Muslim dan non-Muslim, baik dalam keadaan damai maupun dalam perang. Namun Bonner melihat "jihad" pada masa kini, dalam beberapa hal mengikuti tradisi "klasik" jihad, tanpa memperhatikan konteksnya.

Hal senada dijelaskan Rumadi, ketika jihad dimaknai perang suci (*holy war*) maka mengandung *contradiction in terminis*. Perang mengindikasikan adanya kekerasan, pembunuhan dan pemusnahan, sedangkan kesucian agama meniscayakan adanya kelembutan, kasih sayang dan saling menghargai. Dengan demikian kesucian yang dilekatkan pada perang merupakan klaim teologis yang digunakan untuk membenarkan tindakan kelompok agama tertentu. Hal ini bisa dilihat dalam perang salib yang terjadi antara orang Islam dan Kristen, orang Islam menganggap jihad dengan memerangi orang Kristen tersebut merupakan jihad atas nama agama Allah, sama halnya orang Kristen juga memiliki klaim yang sama.<sup>467</sup>

Sedemikian pula konsep jihad menurut Rahman, jihad dimaknai sebagai perjuangan yang bersifat total, baik dengan harta benda maupun jiwa demi tercapainya kebahagiaan di akhirat sebagaimana dijelaskan dalam QS. 9:41. Oleh karenanya jihad adalah suatu keharusan.<sup>468</sup> Bahkan menurut Mirza Ghulam Ahmad sebagaimana hasil penelitian Burhanudin, bahwa, jihad bukanlah *qital*. Hal ini sebagaimana pernyataan Ghulam Ahmad bahwa "tidak diperkenankan menyerang pemerintahan musuh maupun kafir yang tidak ikut campur dalam masalah keimanan dan tidak melarang dalam pengembangan agama".<sup>469</sup>

Bahkan, dalam kondisi ke-Indonesiaan seperti sekarang ini, menurut Munir Mul Khan bahwa konsep jihad bukanlah mengangkat senjata, namun memerangi budaya korupsi merupakan *jihad bi nafs* yang lebih besar daripada jihad dalam arti *qital*. Hal ini terjadi karena musuh terbesar gerakan Islam lebih banyak muncul dari dalam diri pemeluknya sendiri yang tidak peduli pada kualitas hidup umat yang dirusak oleh tindakan korup dan praktek

---

<sup>467</sup> Rumadi, *Renungan Santri; dari jihad hingga Kritik Wacana Agama*, Erlangga, 2006, h. 83.

<sup>468</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983, cet.1, h. 93-94.

<sup>469</sup> Hasil penelitian Asep Burhanudin terhadap konsep jihad Ghulam Ahmad di India, dimana menurut Ghulam Ahmad, ketika umat Islam dalam keadaan lemah, maka tidak diperkenankan menyerang atas nama jihad terhadap pemerintahan Inggris yang menguasai India, karena akan memperparah keadaan masyarakat muslim. Lih. Asep Burhanudin, *Ghulam Ahmad: jihad tanpa Kekerasan*, Yogyakarta: LKIS, 2005, h. 47.

pemerintahan tidak adil. Bahkan menurut Mulkhan, jihad melawan korupsi sama pentingnya dengan perlawanan terhadap sekularisme, sehingga perlu ditempatkan sebagai musuh terbesar gerakan keagamaan abad ini.<sup>470</sup>

Hal senada diungkapkan Masdar Hilmy bahwa melawan korupsi termasuk *jihad fi sabilillah* sehingga ketika ada pepatah “*isy kariman au mut syahidan*” maknanya perang melawan korupsi adalah perbuatan mulia dan mati yang disebabkan olehnya adalah mati syahid.<sup>471</sup>

Selanjutnya Gilles Kepel<sup>472</sup> menjelaskan bahwa dilihat dari aspek gerakan, jihad yang dilakukan muslim radikal adalah dalam perspektif politik Islam. Kepel menjelaskan bahwa tahun 1970 dan 1980-an Islam radikal telah melihat masa jayanya sebagai kekuatan sosial dan politik di seluruh Timur Tengah, sejak tahun 1990-an gerakan ekstrimis Islam lokal berubah dan bergeser jauh dari dalam negeri ke kancah internasional seperti halnya kejadian 11 September 2001.

Adapun Samuel M. Katz, menjelaskan sejarah panjang gerakan jihad adalah sebagai perang suci. Ini dilihat dari data sejarah awal abad ke-11 yang terjadi dalam perang salib, dilanjutkan pada masa Turki Usmani melawan Negara-negara Eropa, hingga perebutan Yerusalem oleh Islam dan Israel oleh Amerika, gerakan Ikhwanul Muslimin seperti Hasan al Banna tahun 1928 Islam di Mesir hingga di akhir tahun 1960-an muncul penerusnya untuk mengganti pemerintahan Mesir yang sekuler dengan Negara Islam, Gerakan Jihad Hisbullah di Afganistan, tahun 1989 muncul gerakan jihad global untuk kesatuan gerakan Islam di dunia yang dimotori Al Qaeda, hingga gerakan fundamental Taliban di Afganistan mulai tahun 1996-2001 yang didukung Al-Qaeda dan Osama bin Laden.<sup>473</sup>

Demikian pula dalam perspektif gerakan jihad, Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos<sup>474</sup> menjelaskan asal pelaku teroris di Jawa Tengah berasal dari gerakan radikal. Ia menyimpulkan bahwa Salah satu faktor yang menyebabkan munculnya terorisme terkait erat dengan radikalisme dan intoleransi yang diajarkan oleh kelompok Islam garis keras adalah titik awal terorisme. Menurut mereka ada kesamaan antara kelompok radikal yang intoleran dengan kelompok teroris, di antaranya adalah dukungan terhadap penerapan syariat Islam, penentangan apa yang mereka pandang

---

<sup>470</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Manusia al-Qur'an: Jalan ketiga Religiusitas di Indonesia*, Kanisius, 2007, h. 214.

<sup>471</sup> Masdar Hilmy, *Islam Propetik ubstansi nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik*, Yogyakarta: Kanisius, 2008, h. 133.

<sup>472</sup> Gilles kepel, *Jihad; The Trail of political Islam*, India: Replika Press Pvt. Ltd., 2006, h vi-vii.

<sup>473</sup> Samuel M. Katz, *Jihad: Islamic Fundamentalist terrorism*, Minneapolis Minnesota United State: Lerner Publications Company, 2004.

<sup>474</sup> Ismail Hasani, Bonar Tigor Naipospos, *Dari Radikalisme menuju Terorisme*, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012.

maksiat, dan pendirian negara Islam. Sebagai contoh kasus Joko Jihad yang awalnya merupakan individu yang intoleran bertransformasi menjadi anggota kelompok teroris.

Hal yang berbeda diungkapkan Ronald Alan Lukens-Bull, dalam “*Peaceful Jihad*.” Ia menulis bahwa jihad tidak hanya dalam mainstream kekerasan yang selama ini difahami oleh orang Barat, tetapi ada pula perspektif jihad damai yang dilakukan oleh lembaga-lembaga pendidikan pesantren di Jawa seperti pesantren Tebuireng, Pesantren An-Nur II, Pondok Mahasiswa Fardaus, Pesantren Mahasiswa Al-Hikam dan Pesantren kampus Ainul Yaqin.<sup>475</sup>

Dari penjelasan di atas nampak bahwa secara teoritis makna jihad berubah sesuai konteks sosio historis, sehingga pemaknaan ideal tentang jihad tidak dapat dikatakan harus dengan formulasi peperangan fisik, apalagi kekerasan.

### **Antara Jihad Qital dan Jihad Difa’**

Deskripsi berikut merupakan hasil kajian terkait pemaknaan seseorang terhadap jihad atas nama agama dan alasan yang melatarbelakangi bagaimana hasil pemaknaan tersebut diimplemetasikan dalam perilaku yang mereka sebut sebagai jihad. Disamping itu mengapa terjadi perubahan perilaku jihad mereka dari *qital* kepada *difa’*.

*Pertama: Kasus Yusuf.*<sup>476</sup>

Sebagaimana penuturannya Yusuf, mantan veteran perang yang tergabung dalam Front Pembebasan Islam Moro MILF yang berbasis di Mindanao Filipina, bahwa ia sebenarnya berangkat dari keluarga yang berbasis NU, bahkan ibunya menjadi anggota Muslimat NU Jombang Tebu Ireng, Kauman.

Adapun latar belakang yang mempengaruhi Yusuf melakukan kegiatan “jihad dengan perang”, adalah berawal dari perkenalannya dengan pemikiran Islam garis keras dimulai sejak usia SMA (SMAN 2 Jombang) sekitar tahun 1994. Saat itu dunia sedang ramai dilanda krisis Teluk, Iran, Irak dan Bosnia. Menurut Yusuf, waktu itu di Masjid Sospol sering terdapat diskusi terkait perang teluk. Yusuf-pun akhirnya ikut diskusi tersebut, ia banyak bertanya dengan komunitas Masjid Sospol seperti Pak Salim yang memiliki rekaman kejadian di Bosnia. Yusuf waktu itu memiliki keinginan sangat besar untuk menyaksikan bagaimana kejadian di Bosnia, akhirnya Yusuf diantar oleh Dokter Ifan ke rumah Bapak Salim untuk melihat film Bosnia yang dimaksud. Setelah menyaksikan film Bosnia tersebut, Yusuf menjelaskan bahwa memang banyak sekali korban dari pihak muslim, ada orang muslim bule yang disiksa, dan masih banyak lagi kejadian mengerikan

---

<sup>475</sup> Lih. Ronald Alan Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction*, (terj.) Abdurahman Ma’ud., at. Al., *Jihad ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika* (Terj.) Yogyakarta: Gama Media, 2004.

<sup>476</sup> Sebagaimana hasil wawancara dengan Yusuf tanggal 12 Juni 2012.

di Bosnia. Setelah selesai menonton film Bosnia, Yusuf melanjutkan diskusi dengan Pak Salim. Dalam salah satu diskusinya, Pak Salim memberikan nasehat bahwa “kita itu harus seimbang antara urusan agama dan non agama, antara dunia dan akhirat.”

Yusuf ketika itu berfikir, ada rasa yang tidak sesuai antara keinginan dan kemampuan dasarnya dalam memahami agama. Menurutnya, bagaimana mungkin ia dapat memahami agama, sedangkan ia berasal dari sekolah umum, bukan sekolah agama. Yusuf juga berfikir, dari mana ia dapat bekal keagamaan sehingga memiliki kemantapan dalam hidup?, padahal ia menyadari bahwa saat itu banyak kaum muslim tertindas. Hal ini diperolehnya dari berbagai media, di antaranya buku-buku yang ia dapatkan di perpustakaan dan sekitar Masjid Jombang, majalah Sabili, juga majalah Hidayatullah. Karena merasa tidak memiliki dasar ilmu keagamaan yang cukup memadai, akhirnya Yusuf berniat untuk “nyantri” di pesantren Walisongo Ngabar Ponorogo. Di situ terdapat kampus yang bernama “Riyadul Mujahidin”. Di masjid tersebut ia banyak berdiskusi dan belajar. Namun setelah agak lama, sekitar satu tahun, Yusuf merasa bahwa kampus tersebut asing dari sentuhan agama yang ia inginkan. Yusuf pernah berdiskusi dengan teman-temannya tentang Kahar Muzakar yang termarjinalkan karena bersentuhan dengan urusan politik. Menurut Yusuf pandangan kebanyakan orang bahwa Kahar Muzakar itu salah dan tidak tepat. Menurutnya Kahar Muzakar adalah seorang pahlawan Islam karena dia berani memperjuangkan dalam meninggikan Islam melalui gerakan DI-TII-nya.

Satu tahun masa belajar Yusuf di Ngabar menghasilkan pemahaman jihad yang tidak memuaskan dirinya. Karena ketidakpuasannya itulah Yusuf memutuskan untuk mencoba bisnis batik Danar Hadi Solo distributor Jombang. Selama hilir mudik membangun usahanya, ia banyak membeli buku di kawasan Sriwedari Solo diantaranya *Tarbiyah al-Jihadi* karya Abdullah Azzam (10 jilid terjemahan), *Dilalut Tur*, *Fiqh Harakah*, *majalah Sabili*, *Hidayatullah*, dan berbagai karya Hasan al-Banna. Mengenai majalah Hidayatullah, ia mengatakan bahwa ustadz Abdulllah Hidayatullah Sa’id sebagai pendiri majalah Hidayatullah adalah seorang pejuang muslim sejati melalui kemampuan intelektualnya. Selain itu dari buku-buku yang ia baca tersebut, ada juga karya Abu Bakar Ba’asyir yang berisi pledoi terhadap Soeharto. Yusuf juga mempertanyakan “mengapa ada asas tunggal, ada Piagam Jakarta yang dihapus?”, menurutnya ketika itu, semua terjadi karena Soekarno.

Bagi Yusuf, pemahaman-pemahaman yang paling berpengaruh saat itu adalah al-Qur’an Terjemah milik Departemen Agama (Kementerian Agama saat ini), ketika disandingkan dengan Tafsir *Jihad* di Afganistan karya Abdullah Azam. Keduanya mempunyai kesamaan arti dan makna, khususnya pada ayat yang berbunyi “*faqtulu baitsu wajadtumubum...*”.



Keadaan yang semakin membuat Yusuf tertarik dengan jihad adalah, ketika di Indonesia terjadi krisis di Ambon Maluku Poso tahun 1998 di mana terjadi pembantaian kaum muslim di 13 desa yang dikubur secara massal di Danau Poso. Namun pada waktu itu, jihad masih hanya dalam pemikiran Yusuf. selanjutnya Yusuf pun sempat melihat *compact disc* berjudul “*Jahimmurusb*”. Sejak saat itu, Yusuf mulai mengkliping poster-poster pejuang perang muslim seperti Osama bin Laden, anak kecil yang mengangkat senjata. Yusuf mengaku dengan mengkoleksi hal tersebut dimaksudkan bahwa ia sangat mengidolakan perlawanan membela Islam, bukan tokohnya.

Sepanjang Yusuf menekuni bisnis batiknya, Yusuf merasa tetap juga belum dapat terpuaskan dalam memahami dan memaknai jihad dalam Islam. Akhirnya Yusuf memutuskan untuk ke Pesantren al-Mukmin Ngruki Sukoharjo. Namun oleh teman-temannya disarankan pergi ke Pondok Pesantren Al-Islam Lamongan, karena Ngruki sudah terpecah menjadi dua, akhirnya ia-pun pergi ke Al-Islam Lamongan sebagaimana saran teman-temannya, dimana menurutnya “belakangan setelah banyak dipress pemerintah, akhirnya Al-Islam lamongan berafiliasi kepada Muhammadiyah.

Suatu hari saat ada tabligh akbar di pesantren tersebut, seorang penceramah menyatakan bahwa “kita harus *tarji’ li al-jihad*”. Mendengar pernyataan tersebut Yusuf kaget dan tersentuh, akhirnya Yusuf menanyakan kepada kawannya tentang siapa orang yang tadi berpidato yang isinya menurutnya sama dengan fatwa Abdullah Azam. Kemudian temannya menyebutkan bahwa yang memberikan tausiyah tadi adalah ustadz Ali Ghufron alias Mukhlas dari Malaysia, yang selanjutnya dikenal sebagai pelaku Bom Bali. Yusuf mengaku bahwa ia sama sekali tidak mengenal Ali Ghufron alias Mukhlas.

Setelah mondok beberapa waktu di Al-Islam, Yusuf-pun kembali ke Jombang dan berbisnis batik. Namun ketika selanjutnya Yusuf mengetahui bahwa telah banyak teman-temannya dari Institut Teknologi Surabaya (ITS) dan Universitas Brawijaya ikut serta dalam laskar jihad di Ambon, akhirnya Yusuf berangkat ke Pesantren Al-Islam dan bertemu dengan Mahmudi dan kemudian mendaftarkan diri ke Surabaya tepatnya di kampung Madura, untuk diberangkatkan jihad ke Ambon. Setelah selesai melakukan registrasi kemudian ia kembali pulang kampung ke Mojokerto Trawas. Tidak lama kemudian ia membeli tiket dari uang hasil kerjanya untuk berangkat ke Ambon. Yusuf menjelaskan bahwa ia tidak memberi tahu kepada sanak saudaranya kemana ia akan pergi, ia hanya bilang akan mencari pekerjaan ke luar Jawa.

Sebenarnya menurut Yusuf, alasan yang membuat ia ingin berjihad adalah saat ia melihat VCD pembantaian Poso, yang berawal dari kasus penyerangan pondok pesantren, kemunculan Tibo, dan juga Da Silva, menjadikan Yusuf yakin bahwa penindasan terhadap muslim tidak hanya

terjadi di Afganistan, namun juga di Poso. Dengan alasan itulah, ia menganggap bahwa jihad tidak harus jauh-jauh ke Afghanistan.

Begitu Yusuf sampai di Poso, Yusuf mendapatkan cemoohan; “*lu ngapain disini*”? Yusuf menjawab bahwa dirinya ingin membantu para mujahidin”. Yusuf mengungkapkan bahwa sesungguhnya tidak ada hukum yang setimpal atau adil dijalankan di Poso, yang ada hanyalah hukum rimba, siapa yang kuat dia yang menang. Di Poso dikenal ada tentara Ubaid atau biasa disebut dengan “Tentara Merah”, yang tersebar secara gerilya di Ambon (Ambon Maluku dan Ambon Besar).

Yusuf meyakini kebenaran hadits “*al-mu'minu al-qawiyu ababbu 'inda Allah*”, demikian pula hadits “*...ala inna al-qawwata al-ramyu...*”. Menurut Yusuf, orang mukmin yang kuat itu adalah mereka yang memiliki kekuatan dan cinta kepada Allah, mampu melindungi dirinya dan orang lain, mempunyai kemampuan melempar anak panah. Melempar panah ini oleh Yusuf dimaknai sebagai mengangkat senjata, menembak dan sebagainya. Baginya, selama umat Muslim ditindas, diintimidasi, maka semua itu harus dibalas dengan balasan yang setimpal (“*bi mitsli*”).

Setelah beberapa lama di Poso, akhirnya oleh seorang *guide* senior, Yusuf ditawarkan untuk memilih jihad yang sesuai dengan kemampuannya. Sesepeuh itu menurut Yusuf sangat disegani di Palu (Yusuf tidak berkenan menyebutkan namanya). Karena merasa diperintah oleh orang yang dituakan di Palu, Yusuf menurut saja dan mengikuti saran yang diberikan oleh sesepeuh tadi untuk ke Balikpapan. Ternyata perjalanan tidak hanya ke Balikpapan, tapi sampai ke Toli-Toli, hingga Malaysia. Di Malaysia hanya sebentar dan tidak ada kegiatan yang berarti, hanya makan dan tidur saja. Kemudian tanpa diketahui mau kemana, Yusuf diminta naik ke kapal yang ternyata menuju Philipina. Mulai saat itulah, Yusuf mengenal senjata api dan sejenisnya dan menjadi mujahid di Moro melawan penindasan dan ketidakadilan yang dilakukan pemerintahan Yosef Estrada terhadap Muslim Moro.

Pada tahun 2002, atau saat terjadinya Bom Bali II, Yusuf pulang kembali ke Indonesia setelah mendapatkan ijin dari komandan laskar di Moro, Yusuf diantarkan hingga perbatasan Malaysia. Menurutnya, meski sudah sampai ke Moro, ia mengaku tidak kenal dengan Amrozi ataupun Imam Samudra, para pelaku Bom Bali II. Menurut pengakuan Yusuf, waktu itu ia merasa khawatir juga seandainya nanti sampai di Indonesia tiba-tiba ditangkap karena tidak mempunyai identitas. Namun ternyata aman-aman saja tanpa ada pemeriksaan yang berarti. Yusuf juga mengakui kalau terkadang ingin kembali ke Poso seandainya terjadi penindasan terhadap kaum muslim lagi.

Setelah sampai di Indonesia dan bertemu dengan keluarganya kembali, ia mencoba menutup sejarah dengan menyatakan kepada keluarganya bahwa dirinya telah gagal dalam bekerja di luar negeri dan

uangnya dirampok, ia hanya memiliki saldo Rp. 500,000 rupiah yang terdapat di ATM BII yang sempat ia sisakan.

Setelah kembali ke keluarganya, ia sering mendapat sindiran dari kedua orangtuanya dengan sebutan “pemuda pengangguran”. Di tengah-tengah masa galau tersebut ia disarankan oleh *guide* (pemandunya) ketika itu, untuk ikut jihad dan menemui seseorang yang bernama Mustofa yang tinggal di Kudus. Oleh Mustofa, ia diberi bantuan modal sekiraat 15.000.000,- (lima belas juta). Modal tersebut digunakan dengan baik oleh Yusuf untuk mengontrak rumah tinggal di Sri Rejeki Manyaran Semarang yang sekaligus digunakan sebagai tempat usaha penjualan tas, jaket kulit, sandal, sarung, pakaian dan lain-lainnya.

Sejak omsetnya mengalami kenaikan selama 3 bulan pertama (Maret-Juni 2003), Mustofa mulai memberikan kepercayaan kepadanya untuk menjalani bisnis sebagai distributor. Lama kelamaan, Mustofa selalu bersama dalam satu mobil bersama seorang supir pada bulan keempat bisnisnya berjalan yakni sekitar bulan Juli 2003. Hingga akhirnya sebuah peristiwa yang tidak terduga terjadi, yakni tertangkanya Mustofa karena tuduhan mensuplai amunisi untuk para teroris di Indonesia. Peristiwa ini terjadi sebelum ledakan bom di JW Marriot 1. Sejak mustafa tertangkap, maka Yusuf-pun dipenjara karena delik tuduhan “menyembunyikan Mustofa” dengan hukuman 10 tahun, sedang Mustofa dikenai hukuman 7 tahun. Dalam dakwaannya, Yusuf disebut sebagai penjaga gudang milik Mustofa di Kudus. Sebelum kejadian tersebut, sebenarnya Yusuf sempat curiga dengan barang yang dibawa Mustofa karena Yusuf diminta secara khusus menaruh koper-koper besar di lantai atas rumah Mustofa yang belakangan setelah ada penggerebekan ternyata koper tersebut berisi bahan peledak.

Yusuf akhirnya dipenjara di Lembaga Pemasyarakatan Kedung Pane karena ia berdomisili di Semarang. Yusuf menjelaskan bahwa ketika ia dipenjara, terkadang ia berdiskusi tentang banyak hal dengan mantan pejabat yang di penjara. Hal lainnya ketika ia di penjara, ia mendapatkan kunjungan dari Noor Huda Ismail (Noor Huda), yang belakangan diketahui sebagai Ketua Yayasan Prasasti Perdamaian. Ketika Huda bertanya tentang keadaannya, Yusuf-pun menjawab, “biasa-biasa saja”. Akhirnya sebelum pulang, Noor Huda meninggalkan kartu nama kepadanya. Yusuf menjelaskan, itu adalah pertemuan pertama dengan Noor Huda dan tidak ada pembicaraan lain selain menanyakan kabar serta kondisinya di penjara. Selain dijenguk Noor Huda di penjara Kedung Pane, ia juga pernah dijenguk Abu Bakar Ba’asyir sebanyak dua kali. Berikutnya, dari LP Kedungpane, Yusuf dipindah ke Lembaga Pemasyarakatan Nusakambangan. Yusuf tidak terlalu lama berada di Nusakambangan, karena selalu menunjukkan i’tikad baik sehingga banyak disegani oleh teman-temannya, hingga akhirnya tahun 2009, ia dibebaskan dan keluar dari penjara Nusakambangan.

Setelah keluar dari penjara, ia menjelaskan bahwa ada kebingungan tentang posisinya, karena stigma masyarakat saat ini tidak bisa menerima pelaku teroris di masyarakat. Untuk menghapus stigma itulah Yusuf harus berjuang keras dan harus menunjukkan dirinya bahwa dia mampu beradaptasi kembali dan layak mendapatkan hak serta melaksanakan kewajiban yang sama di masyarakat.

Kebingungan pertama Yusuf, mengantarkannya kepada Ustadz Zakariya, ketua Pondok Pesantren al-Islam Ponorogo yang baru. Pada saat itu, Mukhlas sudah di eksekusi. Yusuf-pun menjelaskan bahwa pondok Al-Islam sekarang berbeda dengan Al-Islam yang dulu, yang lekat dengan mobilisasi massa pasukan jihad. Pada tahun 2009 itu pula Ustadz Zakariya meminta Yusuf bertemu dengan Noor Huda Ismail yang akhirnya menjadikan Yusuf sebagai karyawan di warung makan lesehan di sekitar kawasan Simpang Lima Semarang selama hampir 2 (dua) tahun. Yusuf selanjutnya mencoba usaha mandiri dengan mendapatkan bantuan permodalan dari Noor Huda Ismail, pendiri Yayasan Prasasti Perdamaian sejumlah Rp. 50.000.000 dengan model saham. Pada tahap selanjutnya, ia mendapatkan tambahan modal 30.000.000,-. Hingga modal usaha dari Noor Huda genap menjadi Rp. 80.000.000. Modal ini digunakan oleh Yusuf untuk membuka usaha rumah makan ‘Dapoer Steak’, ‘Dapoer Bakery’, yang membuka cabang di Jl. Dr. Kusumawardani Kota Semarang, bahkan juga membuka dapoer yang sama di Surakarta.

Yusuf mengakui, bahwa untuk konteks sekarang *fikrah jihadnya* adalah lebih mengedepankan konsep *jihad difa’* (bertahan), dengan logika “apabila kaum muslim di wilayahnya diserang maka ia akan menyerang (membalas)”, dengan cara perang baik konvensional maupun gerilya.

Perubahan menarik lainnya dari Yusuf adalah pemikirannya tentang konsep tegaknya syari’at. Menurut Yusuf, tegaknya syariat Islam tidak mesti harus dengan tegaknya negara Islam. Hal ini nampaknya bertolak belakang dengan pemahaman dan aktifitasnya yang dulu dikenal sebagai orang yang melakukan jihad qital atas nama agama dan anti sekularisme. Menurut Yusuf, dalam perkumpulannya dahulu dikenal konsep yang namanya wasilah, tetapi saat ini komunitas telah terpecah-pecah, terbagi dan terpisah antara orang muslim dan non muslim, sehingga tidak mungkin menegakkan syari’at Islam secara penuh. Menurut Yusuf, yang paling mungkin bisa dilakukan pada waktu sekarang adalah pemberian otonomi khusus. Pemikiran ini menurut Yusuf diperolehnya ketika Yusuf masih berada di dalam penjara.

Bagi Yusuf, jihad difa’ yang ia lakukan sekarang adalah dengan cara dakwah, mewujudkan ekonomi seperti membuka restoran yang ia kelola sekarang yang bisa membantu teman-temannya di penjara karena kasus yang sama dengannya. Ia menuturkan:

“tegaknya Islam saat ini hanya bisa terwujud dengan jalan jihad dan dakwah. Tetapi jihadnya ini bisa dikatakan beralih tempat, dalam artian mengurus ekonomi ummat pun termasuk jihad, memerangi narkoba juga jihad, menolak kedatangan Lady Gaga juga jihad. Adapun dalam jihad dan dakwah, ada dua hal yang harus dijalankan seimbang, *lisan* dan *hal*. Artinya, kita harus menunjukkan tidak hanya melalui lisan, tapi lewat bukti nyata seperti berbisnis secara Islami, sehingga perilaku jihad harus menyesuaikan juga dengan budaya lokal. Contohnya di Semarang ini dimana sangat lekat dengan budaya Jawa yang oleh karenanya tidak tepat bila dakwahnya menggunakan kekerasan, tetapi harus sopan santun.

Kasus 2 adalah Abdullah atau sering disebut Abdullah Minyak<sup>477</sup>

Abdullah merupakan asli warga Solo yang semasa sekolah menengah atas, ia habiskan di Madrasah Aliyah Al-Mukmin Ngruki. Di sekolah tersebut pertama kali ia terinspirasi oleh konsep-konsep politik kenegaraan sebagaimana dipahami oleh gurunya Abdul Halim dan Abdullah Sungkar yang waktu itu menjadi salah satu *mudir*, ketua Yayasan Al-Mu'min Ngruki. Namun demikian Abdullah menjelaskan bahwa secara umum pelajaran yang ia terima di Pondok tersebut sama dengan pondok-pondok lainnya yang bersifat standar seperti fiqh, nahwu, sharaf, *imla'* dan lain sebagainya.

Ketaatan pada konsep gurunya tersebut yang menjadikan Abdullah mengikuti gurunya Abdullah Sungkar ke Malaysia, ketika itu gurunya hijrah ke Malaysia sambil menanti putusan kasasi Mahkamah Agung terkait kasus subversinya pada tahun 1985-an. Di Malaysia itulah Abdullah memperdalam konsep-konsep ajaran Islam yang salah satunya adalah tentang jihad. Abdullah mengaku bersyukur mendapat hidayah dari Allah sehingga dia diberi kesempatan berjihad ke Afganistan sekitar tahun 1988/1989, selain itu Abdullah juga bersyukur karena dapat berjihad ke Ambon sekitar tahun 1999-2000.

Keberangkatan Abdullah ke Afganistan dibekali oleh konsep jihad bahwa “jihad adalah menolong supaya tidak ada kezaliman dan kekufuran”. Menurut Abdullah, seandainya tidak ada muslim yang terdzolimi dan tidak ada kekufuran, maka tidak ada jihad. Menurutnya, hal tersebut sudah jelas disebut dalam ayat-Nya dalam Al-Qur'an.

Ajaran Abdullah Sungkar yang dia setuju pula adalah terkait konsep Negara Indonesia yang dikategorikan bukan Negara Islam, walaupun tidak semua aspeknya. Bagi Abdullah, di Indonesia, banyak hukum Islam yang belum ditegakkan/diterapkan. Disamping itu Minyak banyak menjelaskan bahwa pemerintah banyak mendzalimi umat Islam itu sendiri, dan karena itulah ia berdakwah. Namun demikian dalam perspektif pemerintah, ia dianggap melakukan subversi. Berbeda dengan pendapat Abdullah bahwa menurutnya, “kita tahu kekuatan kita, tidak akan melawan”.

---

<sup>477</sup> Hasil wawancara dengan Abdullah tanggal 15 Juli 2012.

Menurut Abdullah, selain konsep yang diajarkan gurunya, dia juga membaca banyak tulisan Abdullah Azzam yang memang beredar bebas di Malaysia. Jihad dengan perang itu adalah masalah siyasah, sehingga sebenarnya harus didialogkan dulu dan ada *marhalahnya*. Setelah itu baru mempertimbangkan masalah maqasidnya. Manakala jelas maqasidnya untuk memerangi kekufuran dan kedzaliman, barulah ambil tindakan.

Abdullah menjelaskan pendapatnya ketika itu bahwa, Indonesia menggunakan hukum yang tidak sesuai dengan Islam karena Pancasila dianggap sebagai asas tunggal. Padahal pancasila hanya sebagai lambang, sama halnya dengan “al-Baqarah” yang hanya sebuah perumpamaan. Oleh karena pancasila hanya sebagai lambang, maka tidak boleh di-esa-kan, menurut Abdullah.

Sejak tahun 1991, Abdullah sering *bokal balik* Indonesia-Malaysia, karena di Indonesia ia mulai berbisnis kebab Madina. Namun atas aksi penolakannya terhadap Pancasila sebagai Dasar Negara, dengan alasan bahwa dasar Negara itu haruslah aturan Allah dalam Al-Qur’an, maka sekitar tahun 2002 Abdullah ditahan dengan tuduhan subversi hingga tahun 2008 (sekitar 7 tahun).

Bagi Abdullah, sesungguhnya yang membukakan pintu jihad adalah Allah. Maka hukum jihad menurutnya ada dua, yakni bisa fardhu ‘ain dan kifayah. Kalau orang Ambon masih mampu, maka kewajiban jihad bagi orang yang tidak berada di Ambon adalah fardu kifayah. Akan tetapi kalau orang Islam yang berada di Ambon sudah tidak mampu, maka kewajiban muslim yang tidak berada di Ambon menjadi fardu ‘ain.

Abdullah mengakui pemahamannya tentang jihad tidak pernah berubah. Dia memahami bahwa jihad memiliki makna yang global. Sebenarnya dalam Qur’an terdapat dua (2) makna jihad, yakni jihad *fillah* dan *fi sabilillah*. Jihad *Fillah* adalah seperti jihad dalam masalah pendidikan, organisasi, mencari harta, dan lain sebagainya, tetapi jihad *fi sabilillah* mestilah *qital*. Menurut Abdullah, jihad itu ada tahapan-tahapannya, maka menurutnya “kita tidak dapat melakukan jihad yang lebih besar (*fi sabilillah*) sebelum tercukupi jihad yang lebih rendah yaitu *jihad fillah*”.

Adapun jihad *fi sabilillah* bagi yang berada di Indonesia dalam tataran realitasnya harus memenuhi syarat: 1) harus ada medan, seperti Palestina. 2) harus ada ilmu dan biaya, seperti menyimpan harta, dapat memenuhi kebutuhan belanja untuk keluarga, dan sebagainya, sehingga keluarga yang ditinggal jangan diabaikan. 3) harus kompleks, teratur dan mengikut sunnah. Namun demikian ada pengecualian bagi orang yang dibukakan hatinya oleh Allah untuk berjihad dan orang tersebut di daerah yang ada kekufuran dan kedzaliman, maka wajib ‘ain untuk berjihad *fi sabilillah* sebagaimana ketentuan syariat “*insiru .....jabidu anfusakum wa amwalaqum fi sabilillah*.” Dengan demikian maka akibat hukum bagi orang yang hutang tidak perlu bayar hutang lagi, karena daerah mereka didzalimi oleh orang lain. Abdullah

juga menjelaskan bahwa sebenarnya ketika ia ikut jihad ke Ambon, hukumnya fardu kifayah, karena waktu itu ia di Malaysia, antinya berada di wilayah yang berbeda. Dan yang paling baik bagi orang yang ketika tidak ikut ke Ambon adalah dengan cara berdo'a. Namun jika dibandingkan antara jihad dengan hanya berdoa, maka yang lebih afdhal adalah orang yang jihad ke Ambon.

Bagi Abdullah sekarang, jihad yang paling mungkin dilakukan untuk kondisi seperti di Semarang adalah jihad *bi al-lisan*, dengan dakwah, dengan tulisan dan lain sebagainya. Namun Abdullah pun menjelaskan mungkin saja dia kembali berjihad dengan perang manakala ada pendzaliman terhadap umat Islam. Walaupun mesti harus dengan mempertimbangkan dan mengambil pelajaran dari jihadnya yang dulu.

Ia menjelaskan disamping jihad dengan lisan, hal lain yang dilakukannya adalah menjalin *partnership* dalam hal terkait pemahaman-pemahaman ajaran agama dan mencari solusi bagi teman-teman yang pernah jihad dan *share* keilmuan yang dilakukannya bersama Noor Huda Ismail. Baginya masalah hukum itu kadang berubah, saat ini wajib, besok belum tentu wajib. Maka bermuhasabah menjadi sesuatu yang penting. Abdullah pun menjelaskan *partnership* dengan pak Huda bukan masalah bisnis, karena sebenarnya ia sudah merintis kebab Madina sejak 1991 dan baru menjadi pesat pada 1998. Akhirnya Abdullah menyimpulkan bahwa terkait jihad *qital* dalam konteks Indonesia baru bisa dilakukan manakala umat Islam dizalimi. Namun bila belum memungkinkan untuk jihad, maka tidak perlu jihad menggunakan tangan/*qital*, namun bisa dengan berdo'a.

Kasus 3 adalah "Hery"<sup>478</sup>

"Hery" merupakan nama asli sejak lahir sebagaimana dinamai oleh orang tuanya. Hery lulus SMA tahun 2000. Namun ketika di SMA, Hery mulai ikut kegiatan keagamaan sejak tahun 1993/1994, SMA kelas 3. Hery mengaku dirinya menyukai organisasi, perhatian pada persoalan social, dan mengikuti kajian-kajian agama. Hery juga mengaku ikut Palang Merah Remaja (PMR)/ Palang Merah Indonesia (PMI) sejak SMP. Hery mencoba beralihkegiatan sekolah selain PMR tapi tidak *sreg* di hati, namun akhirnya Hery pun ikut kegiatan Rohis ketika sekolah di tingkat SMA.

Menurut pengakuan Hery, sebenarnya tidak ada transfer nilai fundamental yang diterimanya dari teman-temannya yang melakukan gerakan jihad. Yang intens justru pengetahuan agama yang didapat dari para kakak kelasnya dulu di Rohis melalui kajian diskusi yang diikutinya. Dulu Hery diajak mengikuti komunitas ketua Rohis- namanya Ali- dari Purwodadi. Selain Ali, ada juga kakak kelasnya yang lain, yang hanya pengetahuan agama yang sifatnya kulitnya saja.

---

<sup>478</sup> Sebagaimana hasil wawancara dengan Hery tanggal 18 Juni 2012

Hery menjelaskan tahapan bagaimana pemahaman dan perilaku yang ia lakukan. Menurutnya, tahun 1995 pengetahuan yang didapatnya hanya masih berupa motivasi, kebetulan momenya pas dengan kondisi di Indonesia. Waktu itu belum gencar kasus Ambon, juga kasus luar negeri, seperti kasus Palestina, karena kasus tersebut baru gencar tahun 1999-2000, demikian pula rusuh Ambon dan kondisi pemerintah yang tidak memenuhi rasa kepuasan bagi rakyat, baru gencar tada tahun tersebut.

Hery menjelaskan bahwa waktu ia mengikuti pengajian-pengajian tidak intens, karena ketika Hery kelas III SMA, ayahnya meninggal. Secara financial waktu itu, Hery dituntut harus mandiri, hingga pengajian saya diikuti mulai sedikit. Beberapa guru yang mengajarnya tentang agama adalah ustadz Hamim dari Koja, Pakistan. Kemudian Pak Hasan (almarhum) dari penggaron. Menurut Hery, waktu ia tidak tahu ajaran yang diberikannya radikal atau tidak, tetapi yang jelas menjadi motivasi, dan itu merupakan tahapan pertama, karena ajaran jihad baru sebagian kecil materi yang didapat, disamping materi aqidah yang mengarah ke jihad, baik materi aqidah maupun syari'ah.

Ketika kuliah di Undip, Hery sering belajar kepada Budi, senior Hery di Rohis. Namun materi jihad dan *qital* belum ia terima ketika itu dan belum ada ustadnya. Ajaran-ajaran dari Rohis yang diterimanya ketika itu diantaranya “pemerintahan itu harus berdasarkan kekhalifahan, formalitas maupun legal, selama tidak ada pemerintah yang berdasar khilafah, maka dianggap tidak Islam”. Menurut Hery, beberapa Ustad memberikan materi bahwa pemerintahan di Indonesia waktu itu masuk kategori tersebut, yakni tidak berdasar khilafah.

Ajaran lain yang ia terima dari sisi aqidah adalah bahwa seseorang harus berdasar pada ajaran aqidah inti yaitu “*la Ilaha Illa Allah dan la hukma illa Lillah*” (tidak ada hukum kecuali hukum Allah), kemudian keyakinan tersebut harus ditarik ke berbagai persoalan yang ada di Negara ini. Karena itulah, bagaimana kekhalifahan Islam ini harus ada, semua hanya bisa dilakukan melalui perang berdasarkan sirah nabi, masa lalu zaman rasul. Jihad yang sebenarnya itu adalah perang, jihad besar. Oleh karena itu sebenarnya tidak ada konsep jihad melawan hawa nafsu, jihad sama dengan *qital*. Itulah ajaran-ajaran yang diterima Hery dari gurunya seperti Ustad Subur.

Hery menjelaskan memang yang diajarkan guru-gurunya selalu berangkat dari metoda deduktif, yakni teori terlebih dahulu, padahal aplikasinya masih bermasalah dan mengundang banyak pertanyaan. Hery mencontohkan ajaran yang diterima dari gurunya Ustad Subur seperti “*Ketika kamu ketemu orang kafir, bunuhlah dimana kamu menemukan*”. Bagi Hery, konsep tersebut adalah teori, yang dalam tataran aplikasinya, ia belum setuju. Menurutnya, kalau orang kafir termasuk didalamnya orang munafik, maka ketika ciri orang munafik ada tiga, ia berfikir, jangan-jangan ia termasuk



orang yang ada dalam kategori itu. Hal tersebut dianggap Hery sulit diterima akal sehat. Dengan demikian menurut Hery, bahwa secara konseptual ia setuju dengan ajaran tersebut, tapi dalam tataran aplikasi, ia masih belum setuju.

Hery pun mencontohkan beberapa konsep yang sulit diaplikasikan, dengan *basic* keilmuannya yang sarjana ekonomi. Ketika orang pinjam uang dalam waktu 1 bulan misalnya 500 ribu, maka ketika ditagih jatuh tempo, ia tidak kunjung bayar, berarti ia harus dikenai hukuman tersebut.

Hery menuturkan, sebenarnya syarat masuk organisasi tersebut adalah ABS (Asal Bapak Senang) atau ATS, Asal Ustad Senang. Namun demikian menurut Hery, ia punya prinsip, sebelum ia memegang otoritas satu organisasi, dirinya harus tahu dulu konsepnya. Sebagai contoh, ia menceritakan bahwa dirinya pernah masuk Partai Keadilan (PK) pada tahun 1999, namun pada tahun 2000 ia keluar dari organisasi tersebut, karena menurutnya ketika dirubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS), sudah berbelok dari tujuan awalnya.

Lebih lanjut Hery menceritakan faktor-faktor yang menyebabkan ia tidak melakukan jihad (*qital*), salah satunya adalah karena keluarga. Pada tahun 2002 Hery menikah, sehingga kebutuhan keluarga semakin bertambah dan ia harus memenuhinya. Hery mengakui, menurutnya ia belum pernah mengikuti gerakan jihad praktis. Ia menjelaskan bahwa ia masih “jihad lokal”. Ketika ia ditawarkan jihad, ia belum pernah mau, karena ia masih ragu akan aplikasinya. Bahkan pada tahun 2005 ketika temannya bertanya tentang kesiapan Hery untuk jihad, “Hery, *kowe wes siap durung?*”, Hery-pun menjawab: “siap apa?” kemudian temannya menjawab lagi: “siap jihad”, “*kowe siap ngarep, opo tengah opo mburi?*”, depan, tengah atau belakang? Maksudnya *Ngarep* (depan) adalah dirinya secara pribadi, Tengah adalah keluarga dan *mburi* (belakang) adalah pendukung ekonomi. Hery pun tidak langsung menerimanya, karena menurut Hery, ia punya *planning* untuk dirinya, keluarganya dan ibunya. Hery pun menjadi tumpuan ibunya, sehingga ibunya sering *curhat* kepada Hery tentang apapun.

Hery mempunyai pendapat bahwa jihad *qital* itu fardu kifayah baginya, tidak seperti temannya yang menjadikan jihad sebagai fardu ‘ain, seperti halnya sholat. Menurut Hery, yang paling mendekati fardu ‘ain jihad adalah bagi oranya yang berada di Ambon, karena permasalahan di Ambon mengarah ke SARA.

Dalam perjalanan selanjutnya, yakni tahun 2005 Hery ditangkap, karena didakwa melakukan tindak pidana. Hery menjelaskan, ia ditangkap karena gurunya Ustad Subur tertangkap. Hery merupakan salah satu murid ustad Subur yang merupakan kaki tangannya Nurdin M. Top. Maka ketika Ustad Subur tertangkap, dirinya pun ditangkap, karena ia dianggap menyembunyikan Ustad Subur. Hery menjelaskan, ketika Ustad Subur diminta menyebutkan siapa nama murid-muridnya oleh polisi, ia

menyebutkan namanya, akhirnya Hery didakwa menyembunyikan ustadnya tersebut sebagaimana pasal 13 huruf b-c KUHP, yakni mengetahui seseorang terpidana tapi tidak lapor, sehingga dianggap menyembunyikan”, maka akhirnya mendapat pidana kurungan 5 tahun.

Menurut Hery, Ustad Subur itu *free lance*, pekerja lepas yang biasa dimintai tolong oleh Nurdin M. Top. Hery menjelaskan, sebenarnya untuk kasus di Semarang, ada dua pergerakan “jihad”, yaitu jihad terstruktur dan tidak terstruktur. Jihad terstruktur adalah jama’ah (DI, TII, Jama’ah Islamiyah), adapun yang tidak terstruktur adalah seperti Nurdin M. Top. Hery sendiri mengaku kalau dirinya merupakan bagian yang tidak terstruktur/tidak tertata dalam organisasi, tapi Nurdin dibantu oleh organisasi yang terstruktur, karena empati dan sesuai dengan hati mereka. Selain Hery, salah satu yg masih di LP, “calon pengantin yang tidak jadi” ketika itu adalah yaitu Hanif Sholahudin, juga salah satu muridnya ustad Subur.

Menurut Hery, seringkali Nurdin meminta kepada Ustad Subur untuk meminta berjihad menjadi “pengantin bom”, selanjutnya ustad Suburpun memberitahukan kepada muri-muridnya termasuk Hery, tetapi Hery selalu bilang tidak siap sehingga akhirnya tidak jadi berjihad. Konsep jihad yang dipedomani oleh Ustad Subur sendiri adalah konsep jihadnya Abdullah Azzam, dengan kitab-kitabnya. Bahkan Hery mengaku ia juga mendapatkan beberapa ajaran jihad Abdullah Azam yang sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia, walaupun sekarang sudah diambil semua oleh polisi ketika penyidikan untuk dijadikan barang bukti. Beberapa kitab yang sudah diterjemahkan tersebut diantaranya yang berjudul “Bidadari..” dan Rasulullah sebagai Panglima, serta buku-buku lain yang semuanya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

Pemahaman jihad Hery sejak dulu sampai sekarang sama, Hery menjelaskan secara konseptual tidak beralih dari konsep, walaupun dalam aplikasinya tidak sependapat dan belum bisa dilaksanakan. Hery menjelaskan, masalah jihad menurutnya seperti atap rumah, ada pondasi, tiang, kuda-kuda, baru kemudian atap. Pondasi itu adalah aqidah Islam, tiang tembok adalah syari’ah, sedangkan atap/pelindungnya adalah jihad. Sama juga pemerintah, atapnya adalah Polisi dan TNI. Jihad yang diibaratkan seperti atap rumah yang paling cocok bagi hery adalah Jihad defensive/ bertahan, artinya jihad dilaksanakan manakala berada di tempat dimana islam dianiaya, tetapi tentu bangunan pondasi Islamnya harus kuat terlebih dahulu.

Herypun menjelaskan bahwa pemahaman jihad untuk kondisi Indonesia seperti sekarang, tidak bisa jihad qital, namun kalau mau jihad qital, harus ke Palestina yang sedang dijajah orang Israel atau ketika Belanda menjajah Indonesia waktu itu. Jadi jihad *qital* itu terjadi manakala kedua pasukan berhadapan. Dengan demikian bom Bali 1 dan bom Bali 2 yang dilakukan itu bukan jihad, itu bukan *qital* tetapi sporadis.

Hery mengakui bahwa pemahamannya tentang alasan dan dimana jihad qital dilakukan berbeda dengan gurunya Ustad Subur. Menurut Hery, bagi gurunya jihad qital boleh dilakukan dimanapun ia berada. Bagi Hery, jihad menjadi *fardhu 'ain* bagi orang setempat di mana agama di serang, tapi bagi orang Indonesia, jangan diajak untuk ke Palestina karena hukumnya fardu kifayah. Sedangkan yang fardu 'ain bagi dirinya adalah mencari nafkah untuk keluarga. Pemahaman itupun masih sama hingga tahun 2009, dimana ia keluar dari penjara.

Hery menjelaskan bahwa ketika masih dipenjara ia bertemu dengan Huda dan teman-temannya yang ikut memikirkan bagaimana ia bisa diterima oleh masyarakat dan dapat menjalankan kehidupan di masyarakat. Namun demikian, relasinya dengan Huda (Noor Huda Ismail) tidak merubah pendiriannya dan pandangan saya tentang jihad. Bagi Hery, banyak hal positif yang didapat dari pak Huda diantaranya: 1) keilmuan; 2) menggali relasi; dan 3) konsep sedekahnya yang bagus. Adapun konsep yang ia setuju dari programnya Huda yang sama dengan Hery, menurutnya adalah bagaimana mengangkat ikhwan mereka yang di dalam (LP) diwadahi agar bisa berdaya. Hery menyadari bahwa di LP, pelaku jihad yang militant ini dipisah sendiri, sedang yang tengah-tengah (netral) dan tidak tau apa-apa menjadi satu dengan terpidana lain. Hery pun mengaku dirinya merupakan orang yang tidak militan, apalagi setelah didekati Huda yang tidak militan dan dibantu modal untuk mengelola tambak pada tahun 2011-2012.

### **Perubahan Orientasi Jihad dan Strategi menanganinya**

Sebagaimana perspektif Weber<sup>479</sup> dan Hanafi<sup>480</sup>, bahwa agama bukan saja sebagai *worldview* dalam tataran ideology, tetapi memberi arah bagi tindakan-tindakan umatnya yang dianggap ideal, tampaknya tercermin bahwa apa yang diyakini sebagai ideologi keagamaan tentang jihad *fi sabilillah*, lebih lanjut diinternalisasikan dalam gerakan keagamaan. Gerakan jihad *qital* yang dilakukan pelaku jihad berbasis agama di Semarang, merupakan salah satu dari realitas keberagaman yang berangkat dari pemahaman subjektif yang sakral tentang agama yang mereka dapatkan dari gurunya dan orang-orang yang memotivasinya<sup>481</sup> sehingga semangat gerakan yang dilakukannya mendukung kesakralannya.

Hal ini sebagaimana yang difahami Yusuf karena pemahaman tentang “*la hukma Illa Lillah dan al mu'minul qawiyu ahabbu 'indallah*”, demikian pula pemahaman terhadap ayat yang berbunyi “*la hukma illa Lillah*” dan “*...faqtulu baitsu wajadtumubum*” dan “*faqtulu baitsu tsaqiftumubum*”. Demikian pula Abdullah yang mengikuti kosep keutamaan jihad qital untuk memerangi

---

<sup>479</sup> Ralph Schroeder, *Max Weber tentang Hegemoni System Kepercayaan*, h. 83.

<sup>480</sup> Hassan Hanafi, *Islam in The Modern World*, h. 410.

<sup>481</sup> Anthony Giddens, *Kapitalis dan Teori Sosial Modern*, 1986.

orang-orang yang dianggap kafir atau mengikuti orang kafir sebagaimana pemahaman gurunya Abdullah Sungkar. Pemahaman mereka tentang jihad tentu sangat berbeda pendapat Rumadi yang menjelaskan bahwa jihad merupakan wujud kesucian agama, maka ketika kesucian agama diimplemetasikan dengan jihad qital adalah sesuatu yang berlawanan.<sup>482</sup> Hal yang sama dijelaskan Rohimin bahwa jihad yang terdapat dalam al-Qur'an adalah jihad dengan Qur'an (*al-jihad bi al-Qur'an*), jihad dengan harta (*al-jihad bi al-mal*), dan jihad dengan jiwa raga (*al-jihad bi al-nafs*).<sup>483</sup> Demikian pula Rahman yang berpendapat bahwa jihad merupakan upaya yang dilakukan oleh muslim secara total, bukan hanya qital.<sup>484</sup>

Dari kasus Yusuf dan Abdullah, nampak bahwa pemahaman yang berasal dari guru mereka sangat berpengaruh terhadap prilaku jihad mereka, di samping faktor pendukung lain seperti kebutuhan eksistensi dan ekonomi yang dialami Yusuf, ataupun faktor sosio-politik yang dialami Abdullah. Berbeda dengan Hery yang sejak awal ada faktor ekonomi dan keluarga yang mempengaruhi prilaku jihadnya, disamping teori jihad yang sulit diimplementasikan, menjadikan pilihannya sejak awal lebih condong untuk melakukan jihad *difa'*, walaupun tetap berelasi dengan pelaku jihad qital. Hal demikian yang disebut Arkoun bahwa tarik-menarik antara faktor politik dan sosial telah menciptakan bangunan ideologis dalam pikiran manusia.<sup>485</sup>

Dari perspektif pemahaman terhadap teori, ketiganya memiliki pendapat yang sama, karena buku rujukan yang dijadikan pedoman memiliki kesamaan, seperti buku bidadari, buku karangan-karangan Abdullah Azzam dan lainnya. Ini artinya disamping faktor guru yang mempengaruhi pendapat seseorang tentang jihad, faktor buku apa yang dibaca juga sangat mempengaruhi pemahaman mereka tentang jihad.

Ketika ketiganya di penjara, sebagaimana diakui mereka, beberapa program deradikalisasi dilakukan pemerintah dengan memberikan pemahaman-pemahaman agama, sosial dan lainnya agar pemahamannya berubah. Tapi dalam kasus Yusuf, ada orang yang dianggap mereka penting merubah orientasi prilaku jihad dari qital menjadi *difa'*, hal ini sebagaimana diakui tentang pertemuannya dengan Noor Huda Ismail yang memberikan pemahaman pentingnya merubah orientasi jihad dengan melakukan hal-hal yang lebih memberdayakan masyarakat, membantu ikhwan mereka yang masih di penjara, bahkan memberi modal saham untuk usaha seperti yang dilakukan Huda kepada Yusuf dan Hery. Dari sisi pemahaman jihad, pendapat mereka tetap sama, namun dari sisi prilaku terjadi perubahan bahwa jihad *difa'* lebih utama menurut mereka. Jihad *difa'* dapat dilakukan

<sup>482</sup> Rumadi, *Renungan Santri; dari jihad*, hal. 83.

<sup>483</sup> Rohomin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, h. 10.

<sup>484</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, h. 93-94.

<sup>485</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, 1994.

dengan menguatkan sendi ekonomi agar membantu dan memberi perhatian ikhwan mereka yang di penjara atau yang sudah keluar dari penjara tetapi belum bisa survive di masyarakat.

Ini pula yang menurut Huda, bahwa hal penting sebagai strategi tentang siapa yang harus merubah orientasi jihad adalah orang-orang yang mampu memanusiasikan manusia, memahami mereka yang melakukan jihad sebagai orang baik yang mencoba memahami islam secara *kaffab*, serta memiliki kedekatan emosi. Hal ini sebagaimana dijelaskan Yusuf, karena secara kebetulan Huda pernah belajar tingkat SMA di Al-Mukmin Ngruki, dimana terdapat tokoh yang memiliki konsep jihad yang sama pemahamannya dengan mereka. Dan inilah yang dilakukan Huda, ia melakukan pemberdayaan dengan pendekatan emosional, sosial, ekonomi dan lainnya, atau secara simpel Huda menyebut harus dengan cara memanusiasikan manusia, menganggap perlakuan mereka bukan bagian dari kriminal, tetapi memahami mereka sebagai orang yang berupaya melakukan Islam secara menyeluruh.

Di samping itu strategi lain yang harus dilakukan adalah menjembatani mereka tanpa prasangka (*Bridging without Prejudice*<sup>486</sup>) agar mereka merasa aman dan nyaman ketika nanti kembali kepada masyarakat. Strategi inilah yang menurut Huda harus dilakukan oleh pemerintah dalam menangani orang-orang *post conflict*.<sup>487</sup>

Kemudian dalam hal kemungkinan mereka akan mengulangi jihad qitalnya di masa mendatang? Mereka menjawab hal yang sama yakni ada kemungkinan, seandainya ada seruan untuk jihad yakni terpenuhinya syarat jihad sebagaimana dijelaskan Abdullah. Sedangkan menurut Yusuf, kemungkinan itu terjadi setelah dikaji berdasarkan argumen-argumen yang sangat kuat, karena Yusuf mengakui bahwa ada pembelajaran dari masa lalu ketika ia berjihad. Ia melakukan refleksi dan mengambil pelajaran dari kejadian yang menyebabkan ia dikenakan sanksi. Demikian pula Abdullah menjelaskan bahwa bisa saja kembali dalam gerakan jihad qital, manakala ada pendzaliman terhadap umat Islam, walaupun mesti harus dengan mempertimbangkan dan mengambil pelajaran dari jihadnya yang dulu.

Dengan demikian walaupun secara pemahaman konsep jihad mereka tidak berubah, namun dalam tataran implementasi sudah berubah, bahkan mempunyai orientasi bahwa jihad ekonominya dalam bisnis atau aktifitas yang mereka lakukan bisa menjadi inspirasi teman-temannya yang masih di Lembaga Pemasyarakatan.

---

<sup>486</sup> Slogan tersebut-lah yang dipakai di lembaga dimana Huda bernaung yaitu Yayasan Prasasti Perdamaian, suatu lembaga yang berusaha merehabilitasi dan mengembalikan orang *post conflict* ke dalam kehidupan masyarakat.

<sup>487</sup> Sebagaimana hasil wawancara dengan Nur Huda Ismail tanggal 15 Juni 2012.

### Daftar Pustaka

- Abidin, Ibnu, *Radd al Mukhtar*, Juz: 6, Beirut Libanon: Dar al Ma'arif, 2003M/1424 H.
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Barz dabah, *Sabih Bukhari*, Juz 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1401/1981, jilid II.
- Ali, Atabik, dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1999.
- Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam, Common Questions, Uncommon Answers*, Westview Press, 1994.
- Bonner, Michael, *Jihad In Islamic History: Doctrine and Practice*, Kingdom United: Princeton University Press, 2008.
- Burhanudin, Asep, *Ghulam Ahmad: jibad tanpa Kekerasan*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Giddens, Anthony, *Kapitalis dan Teori Sosial Modern*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Hanafi, Hassan, *Islam in The Modern World: Tradition, Revolution and Culture*, Voll II, Cairo: Dar Kebaa Bookshop, 2000.
- Hasani, Ismail, Bonar Tigor Naipospos, *Dari Radikalisme menuju Terorisme*, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012.
- Hilmy, Masdar, *Islam Propetik substansi nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik*, Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Katz, Samuel M., *Jihad: Islamic Fundamentalist terrorism*, Minneapolis Minnesota United State: Lerner Publications Company, 2004.
- Kepel, Gilles, *Jihad; The Trail of political Islam*, India: Replika Press Pvt. Ltd., 2006.
- Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam* (terj.), Yogyakarta: Tarawang Press, 2002.
- Lukens-Bull, Ronald Alan, "A Feaceful Jihad: Javanese Islamic Education and Religious Identity Construction", (terj.) Abdurahman Mas'ud., et. al., *Jihad ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika* (Terj.) Yogyakarta: Gama Media, 2004.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Manusia al-Qur'an: Jalan ketiga Religiusitas di Indonesia*, Kanisius, 2007.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Kautsar*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1984.
- Rumadi, *Renungan Santri: dari jibad hingga Kritik Wacana Agama*, Erlangga, 2006.
- Qardhawi, Yusuf, *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental terlengkap tentang Jihad menurut al-Qur'an* (Terj.), Bandung: PT. Mizan Publika, 2010.
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok Al-Qur'an*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983, cet.1.
- Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, Jakarta: Erlangga, 2007.

- Schroeder, Ralph, *Max Weber tentang Hegemoni System Kepercayaan* (Terj.), Ratna Noviani, Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, 2005
- W.J.S Puerwasarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, 2006.
- Zuhairi Miswari, *Islam dan Terorisme*, dalam <http://islamlib.com/id/artikel/islam-dan-terorisme>. diakses tanggal 23 September 2012.

## AGAMA, KITAB SUCI, DAN KERUSAKAN LINGKUNGAN: PEMAHAMAN KEAGAMAAN DAN SIKAP TUAN HAJI DI BANGKA BELITUNG TERHADAP PENAMBANGAN TIMAH

Ahmad Syarif H., M.A.

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Raden Fatah Palembang  
Alamat: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Jl. Prof. KH. Zainal  
Abidin Fikry, No. 1, KM 3,5 Palembang  
*Syarif85@yahoo.com*

**Abstrak:** *Aktivitas penambangan timah inkonvensional di pulau Bangka merupakan salah satu penyebab rusaknya lingkungan alam di daerah ini, khususnya di desa Lubuk Besar, kecamatan Lubuk Besar, kabupaten Bangka Tengah. Aktivitas penambangan inkonvensional yang dilakukan oleh semua kalangan masyarakat termasuk tokoh agama seperti Tuan Haji merupakan suatu fenomena yang menarik untuk dikaji terutama mengenai pemahaman keagamaan mereka tentang lingkungan. Fokus utama penelitian ini adalah melihat pemahaman keagamaan para tuan haji serta pengaruh pemahaman tersebut terhadap sikap mereka tentang aktivitas penambangan dan aktivitas penambangan yang terjadi di masyarakat. Untuk melihat pola pemahaman keagamaan para Tuan Haji tentang lingkungan ini, penulis menggunakan metode analisis teks dengan pendekatan etika lingkungan hidup. Melalui metode ini penulis menemukan bahwa pemahaman keagamaan Tuan Haji tentang lingkungan terbagi menjadi dua pola pemahaman, yaitu pemahaman yang bersifat antroposentris dan biosentris. Sedangkan terkait dengan sikap para Tuan Haji terhadap aktivitas penambangan, ia terbagi kepada tiga sikap, yaitu sikap setuju, sikap kurang setuju, dan sikap tidak setuju dengan aktivitas penambangan. Pemahaman para Tuan Haji seperti tersebut di atas, ternyata banyak dipengaruhi oleh cara mereka dalam memahami beberapa konsep dan/atau ajaran islam tentang hubungan manusia dan lingkungan seperti konsep ke-khalifah-an manusia, amanah, dan masalah seperti termaktub dalam teks-teks keagamaan.*

**Kata Kunci :** Tuan Haji, Tambang Timah, Pemahaman Keagamaan, dan Lingkungan.



## **Pendahuluan**

Penelitian ini lahir dilatarbelakangi oleh adanya sebuah fenomena memprihatinkan yang terjadi di pulau Bangka, khususnya di Desa Lubuk Besar, Kecamatan Lubuk Besar, Kabupaten Bangka Tengah, Bangka Belitung. Fenomena dimaksud adalah maraknya penambangan timah yang dilakukan oleh masyarakat (rakyat) secara ilegal yang sering dikenal dengan sebutan tambang timah inkonvensional (TI). Penambangan jenis ini banyak disinyalir merupakan salah satu penyebab terjadinya kerusakan lingkungan di pulau Bangka. Meskipun demikian, penambangan jenis ini tetap menjadi pilihan utama mata pencaharian masyarakat yang dalam aktivitasnya tidak hanya melibatkan masyarakat umum tetapi juga melibatkan tokoh masyarakat sekaligus tokoh agama seperti Tuan Haji. Tuan Haji bagi masyarakat pulau Bangka pada umumnya, dan masyarakat desa Lubuk Besar pada khususnya adalah teladan (referensi) dalam bertindak dan berperilaku dalam kehidupan sehari-hari tidak terkecuali dalam aktivitas penambangan ini. Bentuk penghargaan dan penghormatan terhadap para Tuan Haji ini lahir karena sebagai muslim yang telah menyempurnakan rukun Islam yang lima, mereka dianggap mengerti dan paham akan semua ajaran Islam termasuk ajaran tentang hubungan manusia dengan alam lingkungan.

Melihat fenomena tersebut di atas, jika kita mengacu pada ajaran-ajaran Islam (al-Qur'an) tentang alam lingkungan serta melarang mereka untuk berbuat kerusakan terhadapnya, maka aktivitas yang dilakukan oleh para tuan haji tersebut di atas belum mencerminkan pemahaman keagamaan yang berpihak pada alam lingkungan. Padahal, secara dogmatik ajaran dan anjuran untuk mencintai alam lingkungan serta larangan merusaknya banyak terdapat dalam teks-teks keagamaan. Larangan berbuat kerusakan terhadap alam lingkungan misalnya, Al-Quran dalam Surat al-A'raf ayat 56 jelas menyebutkan: *"Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah Amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik."* Kemudian dalam ayat lain secara spesifik al-Quran menyebutkan bahwa kerusakan dan bencana alam yang terjadi di muka bumi adalah akibat dari perilaku dan perbuatan manusia yang gemar merusak alam lingkungan, yaitu: *"Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)"* (QS. Al-Rum/30: 41).

Berdasarkan fakta di atas, maka penulis melihat bahwa fenomena keterlibatan para Tuan Haji dalam aktivitas penambangan timah inkonvensional yang telah banyak menyumbang terjadinya krisis lingkungan di pulau Bangka, mengindikasikan bahwa telah terjadi kesenjangan antara aktivitas penambangan yang mereka lakukan dengan ajaran atau nilai-nilai

agama yang banyak menganjurkan dan mengajarkan manusia untuk melestarikan lingkungan.

Penelitian ini dilakukan di tiga desa, yakni desa Lubuk Simpang, Lubuk Pabrik, dan Lubuk Lingkuk, - untuk selanjutnya dalam penelitian ini disebut dengan desa Lubuk Besar- kecamatan Lubuk Besar, kabupaten Bangka Tengah, provinsi Kepulauan Bangka Belitung. Lokasi ini dipilih karena di samping memiliki dua potensi sumber pencaharian masyarakat, yakni kelautan dan pertanian/perkebunan, ia juga merupakan suatu daerah yang kaya akan sumber daya alam di bidang penambangan dan bahkan ia dijadikan sebagai sentra aktivitas penambangan timah di wilayah kecamatan Lubuk Besar. Hal ini terbukti dari beroperasinya PT. Kobatin sejak 1970-an hingga maraknya penambangan timah inkonvensional yang dilakukan oleh masyarakat di daerah ini pada saat ini. Keadaan ini telah menyebabkan ditinggalkannya sektor pertanian/perkebunan dan kelautan oleh penduduk masyarakat setempat. Sebagai konsekuensi logis dari hal tersebut, maka jumlah tuan haji penambang yang dimiliki oleh desa ini pun lebih banyak jika dibandingkan dengan desa di sekitarnya.

Untuk tujuan tersebut di atas, maka tulisan ini akan menjawab beberapa hal, yaitu bagaimana pemahaman keagamaan para tuan haji tentang teks-teks kitab suci keagamaan (al-Qur'an) yang berhubungan dengan lingkungan? bagaimana dampak pemahaman tersebut dalam membentuk sikap mereka terhadap aktivitas penambangan timah di desa Lubuk Besar? Bagaimana kesadaran lingkungan para tuan haji serta dampaknya terhadap upaya pelestarian lingkungan di desa Lubuk Besar?

## **Lubuk Besar, Penambangan dan Kerusakan Lingkungan**

### ***Kondisi Daerah Lubuk Besar.***

Istilah Lubuk Besar dalam penelitian ini adalah nama yang digunakan untuk menyebut tiga buah desa yaitu; desa Lubuk Simpang, Lubuk Pabrik, dan Lubuk Lingkuk. Tiga desa Lubuk ini mempunyai banyak kesamaan baik dari kondisi sosial masyarakat, perekonomian, kondisi demografis hingga kondisi sosial religius. Hal ini selain disebabkan oleh letak geografis yang saling berdekatan, keadaan sosial masyarakat juga menjadi faktor utama pembentuk kesamaan tersebut. Desa Lubuk Besar ini memiliki luas 256,68 km<sup>2</sup>.

Secara geografis, desa Lubuk Besar berada di wilayah kecamatan Lubuk Besar, Kabupaten Bangka Tengah, Provinsi Kepulauan Bangka Belitung. Desa ini berbatasan langsung dengan Kab. Bangka Selatan di sebelah selatan, Laut Cina Selatan di sebelah utara, desa Batu Beriga di sebelah timur, dan desa Perlang dan Kab. Bangka Selatan di sebelah barat.

Kondisi perekonomian masyarakat desa Lubuk Besar tidak terlepas dari potensi alam yang dimiliki oleh daerah ini. Menurut Budi Candra-Kepala desa Lubuk Besar-, potensi alam yang dimiliki oleh desa Lubuk

Besar terdiri dari perikanan (kelautan), perkebunan/ pertanian, dan penambangan. Perikanan dan perkebunan merupakan dua mata pencaharian utama masyarakat sebelum mereka mengenal atau “diizinkan” untuk melakukan aktivitas penambangan sejak awal tahun 2001. Oleh karenanya pada tahun tersebut, banyak masyarakat dari yang semula berprofesi sebagai nelayan dan petani berubah menjadi penambang. Faktor instan dan *low cost* di sektor penambangan ini dianggap sebagai faktor penyebab beralihnya 98% masyarakat desa Lubuk Besar dari nelayan dan bertani menjadi penambang.

***Aktivitas Penambangan Timah.*** Aktivitas penambangan timah di desa Lubuk Besar sudah berlangsung sejak tahun 1970-an, yaitu sejak masuknya PT. Kobatin ke wilayah ini. Meskipun penambangan timah sudah berlangsung cukup lama di daerah ini, namun masyarakat belum memiliki akses untuk melakukan aktivitas penambangan. Hal ini dikarenakan peraturan pemerintah yang masih memberlakukan timah sebagai salah satu barang mineral strategis yang tidak bisa dikomersialkan oleh masyarakat luas. Karena timah sebagai barang ‘terlarang’ untuk masyarakat, maka untuk memenuhi kehidupan sehari-hari masyarakat menggantungkan diri pada usaha pertanian/perkebunan (karet dan lada) dan melaut (nelayan). Menurut Chandra dan Kelekak, dua aktivitas inilah yang mewarnai kehidupan masyarakat Lubuk Besar sejak dulu hingga mereka mengenal penambangan timah pada tahun 2000. (wawancara, 2012).

Pada tahun 2000, seperti diakui oleh Chandra dan Kelekak, di tengah anjloknya harga lada (sahang) masyarakat desa Lubuk Besar - yang hidup di daerah di mana aktivitas penambangan timah oleh PT. Kobatin sedang marak dilakukan - telah mencoba untuk memulai melakukan aktivitas penambangan secara sembunyi-sembunyi di area Kuasa Penambangan PT. Kobatin. Aktivitas penambangan kala waktu itu masih dilakukan dengan menggunakan *karpet* (wawancara, 2012). Aktivitas yang dilakukan secara ‘kucing-kucingan’ tersebut kemudian berakhir dengan terbitnya SK Bupati Bangka No. 6 tahun 2001 tentang pengelolaan penambangan umum.

Setelah terbitnya SK tersebut, masyarakat desa Lubuk Besar yang selama ini hanya menjadi ‘penonton’ PT. Kobatin yang mengeksploitasi timah di daerah mereka, kini mereka beralih peran menjadi ‘pemain’ bersama dengan PT. Kobatin dalam mengeksploitasi ‘emas hitam’ tersebut. Sehingga dengan dikenalnya sistem penambangan ini, maka sejak 2001 hingga sekarang, masyarakat desa Lubuk Besar telah memiliki tiga sumber pencaharian utama yaitu, berkebun, melaut dan menambang.

Menambang timah bagi mayoritas masyarakat desa Lubuk Besar ternyata menjadi pekerjaan yang menarik dan menjanjikan. Hal ini disamping pengerjaannya yang mudah dan singkat, penghasilan yang besar dari aktivitas penambangan ini telah menyebabkan ia disukai dan digemari oleh banyak masyarakat, sehingga dua sumber mata pencaharian lainnya

yakni berkebun dan melaut hampir tidak diminati oleh masyarakat. Hal ini terbukti dari pengamatan penulis terhadap aktivitas keseharian masyarakat yang hampir 95% dari semua penduduk desa Lubuk Besar berprofesi sebagai penambang timah, dan selebihnya adalah berkebun dan melaut. Bahkan menurut pengakuan mereka, berkebun dan melaut hanyalah dijadikan sebagai usaha sampingan.

Aktivitas penambangan timah di desa Lubuk Besar jika dilihat berdasarkan actor (pelaku) penambangan, maka ia terbagi kepada tiga macam, yaitu *Perusahaan (PT. Kobatin)*, *Masyarakat Pemilik Modal (Bos Timah)*, dan *Masyarakat Biasa*.

*Masyarakat Pemilik Modal (Bos Timah)* adalah bagian masyarakat yang memiliki modal besar dalam usaha penambangan timah di mana dalam menjalankan usahanya tersebut mereka menggunakan *escavator* (oleh masyarakat dikenal dengan sebutan PC) untuk menggali lapisan tanah di area penambangan mereka. Di samping bergerak dalam usaha penambangan langsung, bos timah ini juga membeli timah hasil aktivitas penambangan masyarakat biasa atau oleh masyarakat setempat mereka disebut dengan sebutan *kolektor timah*.

*Pelaku masyarakat biasa* adalah masyarakat umum atau masyarakat kebanyakan yang menambang timah hanya dengan menggunakan alat sederhana yang biasanya berupa mesin TI sederhana dimana tujuan aktivitas ini hanyalah untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari. Actor jenis ini, tidak semuanya memiliki peralatan milik pribadi tetapi ada juga diantara mereka yang menyewa kepada bos timah yang nantinya hasil dari penambangannya harus dijual kepada bos tempat dimana mereka menyewa peralatan tersebut.

Sedangkan jika dilihat dari area penambangan, maka aktivitas penambangan timah di Lubuk Besar juga terbagi pada tiga macam, yaitu area reklamasi PT. Kobatin, area milik pribadi, dan area bebas. *Pertama*, Area reklamasi PT. Kobatin adalah aktivitas penambangan yang dilakukan oleh masyarakat di area bekas penambangan PT. Kobatin yang telah direklamasi. Artinya, area penambangan yang telah direklamasi oleh PT. Kobatin, dijadikan masyarakat sebagai salah satu area penambangan karena menurut mereka aktivitas penambangan yang dilakukan oleh PT. Kobatin sebelumnya tidak merata (tidak tuntas) dan masih meninggalkan banyak pasir timah di area penambangan tersebut. *Kedua*, penambangan yang dilakukan di area milik pribadi yaitu aktivitas penambangan yang dilakukan di area atau lahan hak milik pribadi si pelaku penambangan yang biasanya terdiri dari bekas lahan kebun karet atau lada yang mereka miliki. Menurut pengakuan mereka, hal ini dilakukan jika mereka optimis dan yakin bahwa di bekas lahan atau bekas area perkebunan mereka tersebut banyak mengandung pasir timah setelah sebelumnya dilakukan penge-*caman* (aktivitas eksplorasi timah) di lahan tersebut. *Ketiga*, area bebas. Penambangan yang dilakukan di area bebas adalah aktivitas penambangan

yang dilakukan di luar area reklamasi PT. Kobatin dan area milik pribadi. Area ini biasanya mencakup area atau kawasan hutan lindung dan atau hutan produksi yang terdapat di sekitar wilayah desa Lubuk Besar.

Sedangkan jika dilihat dari teknik penambangan yang dilakukan oleh masyarakat, masyarakat penambang di daerah ini mengenal 6 (enam) macam teknik penambangan, yaitu: *TK (Tambang Karya)* atau oleh masyarakat setempat dikenal dengan istilah *Tambang Kecil* (jenis penambangan yang dilakukan dengan menggunakan mesin berskala besar atau berskala perusahaan yang dalam proses penambangannya ia dibantu oleh escavator atau PC. Ukuran mesin pada TK biasanya di bawah ukuran mesin yang digunakan oleh PT. Kobatin. TK biasanya untuk sekali beroperasi memerlukan lahan seluas kurang lebih 50 ha dan memiliki kedalaman minimal 20 meter). *TI Panther* (jenis penambangan yang dilakukan dengan menggunakan mesin sejenis mesin Truk Fuso atau mesin mobil Panther. Karena ia menggunakan mesin Mobil Panther inilah kemudian ia dikenal dengan sebutan TI Panther. Dalam operasionalnya luas lahan yang dibutuhkan oleh TI Panther ini adalah kurang lebih 20 ha. Sama dengan TK, TI Panther juga menggunakan PC untuk membantu operasionalnya. PC ini digunakan untuk menggali lahan atau area penambangan supaya pasir timah bisa ditemukan. Kedalaman TI Panther biasanya berkisar minimal 10 s/d 12 m.

*TI Besar* (penambangan yang dilakukan dengan menggunakan mesin diesel yang berukuran 22 PK dan pipa berukuran 4 inchi. Luas area yang ditambang oleh TI jenis ini biasanya berkisar kurang lebih 3 ha dengan kedalaman kurang lebih 8 meter) *TI Mini* (jenis penambangan yang dilakukan dengan menggunakan mesin diesel berukuran 7 atau 8 pk dengan pipa berukuran 3 inchi. Luas areal yang diperlukan untuk TI mini ini biasanya kurang lebih 2 ha dengan kedalaman 4 meter), *Robin* (salah satu jenis penambangan rakyat yang dilakukan hanya dengan menggunakan satu buah mesin genset yang kebanyakan bermerek Robin. Untuk menggali lahan atau area penambangan, masyarakat biasanya dibantu oleh alat berupa cangkul atau alat tradisional lainnya. Dalam penambangan jenis ini, mesin hanya berfungsi untuk menyemprot pasir hasil galian), dan *Ngelimbang* (jenis penambangan rakyat yang masih menggunakan cara-cara tradisional seperti dulang dan karpet. Penambangan jenis ini biasanya dilakukan di areal sekitar aliran sungai atau bekas penambangan TI jenis-jenis sebelumnya).

***Kondisi Lingkungan Desa Lubuk Besar.*** Seperti halnya kondisi lingkungan alam di kawasan penambangan daerah lain di pulau Bangka, kondisi lingkungan di areal penambangan desa Lubuk Besar juga mengalami hal serupa. Aktivitas penambangan timah baik penambangan konvensional maupun penambangan rakyat atau TI di pulau Bangka yang marak berkembang sejak akhir tahun 2000 telah meninggalkan dampak buruk terhadap lingkungan alam di daerah ini. Berdasarkan data yang diperoleh

dari WALHI BABEL 2012, dampak buruk kegiatan penambangan timah tersebut terhadap lingkungan fisik adalah berupa bertambahnya lahan kritis akibat berkurangnya hutan, rusaknya lahan pertanian dan perkebunan di pulau Bangka. Berdasarkan citra satelit tahun 2004, diketahui bahwa 378.042 hektar dari 657.510 hektar kawasan hutan di Bangka Belitung sudah tergolong lahan kritis. Dari yang tersisa tersebut, kawasan hutan yang bervegetasi tinggal 17 persen dari luas daratan Bangka Belitung (1.642.414 hektar). Padahal, idealnya untuk satu pulau paling tidak luas kawasan hutan yang bervegetasi baik mencapai 30 persen. Selain hutan, aktivitas penambangan ini juga telah merusak sungai-sungai besar yang ada, dimana sungai-sungai tersebut pada umumnya sudah tercemar terutama kekeruhan akibat partikel tanah dari pencucian pasir timah yang mengalir ke sungai-sungai. Terbentuknya kolong (lubang bekas penggalian timah) yang menyebabkan perubahan topografi daratan yang semula kering menjadi tergenang oleh air juga merupakan dampak buruk dari aktivitas penambangan timah di pulau ini. Jumlah kolong yang terdapat di Pulau Bangka dan Belitung sampai dengan tahun 2006 adalah 991 buah dengan luas total 4.637,85 ha. (Walhi Babel, 2012).

Rusaknya lingkungan di desa Lubuk Besar selain disebabkan oleh aktivitas penambangan timah, perambahan hutan oleh perkebunan pribadi turut berkontribusi terhadap degradasi lingkungan. Hal ini misalnya terlihat dari kerusakan kawasan hutan yang terjadi di sekitar kawasan bukit Pading (bukit yang terletak di perbatasan antara desa Lubuk Besar dengan Kab. Bangka Selatan). Di kawasan ini sekitar 40% dari luas 7.106 hektar hutan telah rusak akibat perambahan hutan dan penambangan (BangkaPos, 2012).

Kerusakan lingkungan yang terjadi di desa Lubuk Besar, secara kasat mata bisa kita lihat dari beberapa indikasi seperti banyak dan luasnya areal atau lahan berupa hamparan 'gurun' pasir, kolong-kolong bekas galian penambangan, dan aliran sungai yang rusak serta airnya yang sudah berwarna kecoklatan.

*Hamparan pasir putih seperti gurun* yang terdapat di desa Lubuk Besar merupakan akibat dari aktivitas penambangan masyarakat yang sudah berlangsung hampir sebelas tahun terakhir. Kondisi ini menurut Budi Chandra, Kepala Desa Lubuk Pabrik, lebih diakibatkan oleh penambangan rakyat yang tidak mengetahui akan cara menambang yang baik (*good mining practice*). Di mana dalam aktivitas penambangannya, masyarakat hanya sekedar menggali tanah untuk mendapatkan timah dan mereka melupakan dan meninggalkan usaha reklamasi terhadap areal bekas penambangan tersebut.

Berdasarkan pengamatan penulis, bahwa aktivitas penambangan yang dilakukan oleh warga di areal reklamasi PT. Kobatin adalah aktivitas penambangan yang paling berkontribusi besar dalam membentuk gurun pasir ini. Hal ini disebabkan selain oleh faktor luasnya wilayah kuasa

penambangan PT. Kobatin, faktor takut, cemas, dan khawatir diketahui oleh pihak PT. Kobatin yang dialami oleh para penambang terhadap apa yang mereka lakukan juga menjadi sebab tidak adanya perhatian masyarakat penambang untuk melakukan reklamasi terhadap areal bekas penambangan ini. Hal ini karena, setelah mereka melakukan aktivitas penambangan di suatu *titik* (istilah masyarakat setempat untuk menyebut arel penambangannya di lahan bekas PT. Kobatin), biasanya karena alasan takut ketahuan oleh PT. Kobatin mereka langsung lari dan mencari titik yang lain. Di samping itu, pembiaran warga akan kondisi lahan bekas penambangan dengan tanpa melakukan reklamasi terhadapnya, juga disebabkan oleh faktor pembiayaan yang mahal.<sup>488</sup>

*Kolong.* Seperti halnya hamparan pasir yang meng-*gurun* di atas, akibat aktivitas penambangan lain adalah terbentuknya *kolong*. Jumlah kolong akibat aktivitas penambangan di wilayah desa Lubuk Besar sampai saat ini diperkirakan mencapai hampir 70 kolong. Dari perkiraan sekitar 70 kolong yang ada, 85 % dari kolong-kolong tersebut digunakan oleh masyarakat untuk kegiatan TI Apung dan tempat pembuangan limbah penambangan (*tailing*). Sedangkan sekitar 15 % sisanya dimanfaatkan oleh masyarakat untuk keperluan di bidang non-penambangan, seperti untuk kolam ikan, kolam untuk memelihara itik, dan sumber mata air bagi masyarakat setempat.

*Pencemaran Sungai.* Semakin sempitnya lahan akibat maraknya penambangan timah oleh masyarakat di daerah ini, telah mendorong para menambang untuk merambah hutan dan sungai sebagai sumber mata air bagi masyarakat setempat. Sebagai contoh, dari tiga sungai besar (Sungai Rangau, Sungai Ketiak, dan Sungai Bakung) yang terdapat di wilayah desa Lubuk Besar yang merupakan sumber mata air bagi masyarakat setempat, dua diantaranya yaitu sungai Bakung (Merapin) dan sungai Ketiak telah tercemar oleh limbah *tailing* atau limbah air pembuangan dari proses penambangan rakyat ini.

### **Sikap Tuan Haji Terhadap Aktivitas Penambangan**

Aktivitas penambangan yang dilakukan oleh mayoritas masyarakat desa Lubuk Besar, tanpa disadari ternyata mendapat perhatian dan penilaian dari para tuan haji di desa ini. Berdasarkan hasil wawancara dan pengamatan langsung di lapangan ternyata diketahui bahwa aktivitas penambangan timah di desa ini dilakukan oleh hampir semua kalangan masyarakat, tidak terkecuali oleh para tuan haji itu sendiri. Dari 15 (lima belas) tuan haji yang ada di desa ini, 11 (sebelas) diantaranya adalah pelaku penambangan aktif, 3 (tiga) orang adalah pelaku penambangan non-aktif (pernah melakukan

---

<sup>488</sup> Wawancara dengan Pak Bujang, Pak Bujoi, dan Pak Manto (masyarakat penambang desa Lubuk Besar), pada 15 September 2012.

aktivitas penambangan atau menjual alat-alat TI), dan satu lainnya tidak pernah melakukan penambangan. Jika dilihat dari jenis aktor, keaktoran para tuan haji ini terbagi kepada dua macam, pertama sebagai *bos timah* dan kedua adalah *penambang biasa*.

Dari fakta tersebut di atas, dari hasil wawancara dengan para tuan haji tersebut dapat digambarkan sikap mereka terhadap aktivitas penambangan yang sedang berlangsung di desa Lubuk Besar dan aspek-aspek yang melatarbelakangi sikap mereka tersebut.

Sikap para tuan haji tersebut dapat dikategorikan menjadi tiga macam, yaitu *sikap setuju dengan aktivitas penambangan*, *kurang setuju dengan aktivitas penambangan*, dan *tidak setuju dengan aktivitas penambangan*.

*Sikap pertama*, setuju dengan aktivitas penambangan yaitu sikap yang menganggap bahwa aktivitas penambangan dengan semua macam jenisnya seperti yang telah disebutkan di atas adalah aktivitas yang sah. Seperti berkebun dan melaut, kegiatan menambang merupakan bagian dari cara dan usaha masyarakat dalam mencari nafkah demi memenuhi kebutuhan hidup mereka. Alam lingkungan atau area penambangan yang banyak memiliki kandungan timah di daerah mereka merupakan anugerah Tuhan yang telah diberikan kepada masyarakat untuk dikelola dan dimanfaatkan.

*Sikap kedua* adalah sikap kurang setuju dengan aktivitas penambangan. Sikap ini merupakan suatu sikap yang menganggap bahwa aktivitas penambangan merupakan sebuah aktivitas merusak alam lingkungan. Namun, karena terkait dengan kebutuhan masyarakat terutama masyarakat pendatang, maka untuk meminimaliasi munculnya permasalahan sosial seperti mencuri, merampok, dan lain-lain di tengah masyarakat maka aktivitas ini dianggap baik. Artinya, jika masyarakat mempunyai sumber mata pencaharian lain selain menambang, lebih baik memilih mata pencaharian lain tersebut.

*Sikap ketiga* adalah sikap tidak setuju dengan aktivitas penambangan yang dilakukan oleh masyarakat. Para tuan haji yang tidak setuju dengan aktivitas penambangan ini adalah mereka yang tidak pernah terlibat dalam aktivitas penambangan. Ketidaksetujuan mereka terhadap aktivitas penambangan didasari pada aktivitas merusak terutama terhadap alam. Tindakan merusak alam ini menurut mereka tidak ada pembenaran dari manapun baik hukum negara, norma di masyarakat, maupun agama. Aktivitas masyarakat tersebut dinilai sebagai suatu hal pembawa bencana di daerah ini.

Perbedaan sikap tersebut jika kita lihat sebenarnya tidak bisa dipisahkan dari pemahaman keagamaan mereka tentang alam dan lingkungan.



## Pemahaman Keagamaan Tuan Haji Tentang Lingkungan

Makna pemahaman keagamaan dalam penelitian ini adalah suatu konsep atau pengetahuan yang dimiliki dan diyakini oleh para tuan haji tentang hubungan manusia dengan alam lingkungan yang secara garis besar terlihat dari dua macam pemahaman, yakni *pertama*, pemahaman mereka tentang makna ke-*khalifah*-an manusia di muka bumi dan *kedua*, pemahaman mereka tentang teks-teks keagamaan yang menganjurkan manusia agar memelihara atau menjaga alam dan/atau melarang manusia untuk berbuat kerusakan di muka bumi. Pengetahuan akan pemahaman mereka terhadap dua aspek ini dipilih mengingat bahwa konsep atau ajaran Islam tentang hubungan manusia dan alam adalah terpusat pada pemahaman terhadap dua aspek ajaran ini.

Seperti telah disebutkan di atas bahwa sikap para tuan haji terhadap aktivitas penambangan terbagi pada tiga macam sikap, yaitu *sikap setuju*, *kurang setuju*, dan *tidak setuju*. Berikut ini akan dipaparkan pemahaman dari masing-masing tuan haji tersebut dan kemudian kita akan melihat apa faktor penyebab munculnya pemahaman tersebut.

**Pemahaman Tentang Khalifatullah.** Istilah *khalifatullah* dalam diskursus kajian Islam dan lingkungan merupakan hal utama dan pertama yang dilihat dan dikaji oleh para ulama dan ilmuwan lingkungan hidup muslim. Dari kajian dan penelaahan mereka terhadap istilah ini, maka terdapat beberapa makna yang digunakan untuk istilah *khalifatullah*.

Menurut Othman Abd-ar-Rahman Llewellyn dalam *Islam and Ecology* (2003:190), seorang *khalifah* bermakna seorang penggembala dan akan ditanya mengenai penggembalaannya. Setiap manusia adalah seorang penggembala atas semua makhluk hidup di bumi dan dia bisa menggunakannya untuk kebaikan dan kejahatan. Lalu akan dimintai pertanggungjawaban meskipun seberat atom kebaikan yang telah dia perbuat dan setiap butir atom kerusakan yang telah dia timbulkan. Makna yang diungkapkan oleh Llewellyn di atas, paralel dengan makna yang diungkapkan oleh Matin (2012: 29) dan Mangunjaya (2005: 23-24). Mereka mengatakan bahwa makna ke-*khalifah*-an manusia di muka bumi seperti yang banyak tersurat dalam Alquran dan hadis adalah penjaga atau wakil Allah yang *diamanahkan* kepada manusia untuk melindungi bumi dan mengelola semua karunia yang terkandung di dalamnya dengan cara yang tidak merusak keseimbangan alam atau dengan kata lain *khalifah* adalah pengontrol dan pengelola sumber daya alam yang dalam pelaksanaannya dilakukan dengan memperhatikan konsep-konsep keadilan lingkungan.

Pemaknaan istilah *khalifatullah* seperti tersebut di atas diperkuat oleh Mudhafir Abdullah (2010: 171-175), setelah melakukan penelusuran geneologis kebahasaan dia mengatakan bahwa kata yang terdiri dari huruf *kha*, *lam*, dan *fa* (*khalafa-yakhlufu*) menunjukkan tiga arti, yaitu ‘mengganti, belakang, dan pergantian atau suksesi’. Kata ini kemudian berkembang

menjadi ‘wakil atau pemimpin’. Kepemimpinan ini selanjutnya mengambil bentuk sebuah kedaulatan yang memiliki sejumlah aturan untuk penyelenggaraan tugas-tugasnya. Dari sini terlihat bahwa konsep *khalifatullah* dalam Islam itu berbeda dengan konsep sekuler yang memandang bahwa kepemimpinan itu sepenuhnya milik rakyat dan terlepas dari kaitan nilai-nilai moral ilahiah. Konsep *khalifah* bukanlah sebuah konsep yang bebas nilai yang menempatkan manusia sebagai penguasa atau raja (antroposentris). Namun, ia adalah sebuah konsep yang bersifat antroposofis (melihat aspek-aspek nilai yang lebih tinggi, yakni Tuhan) dan antropokosmis (manusia sebagai bagian dari alam).

Berbeda dengan pemahaman para sarjana dan ilmuwan Islam tentang *khalifatullah* seperti tersebut di atas, para tuan haji yang masuk dalam kategori *sikap setuju* dengan adanya aktivitas penambangan di daerah ini, memahami bahwa *khalifatullah* adalah pemimpin atas semua makhluk Allah yang lain dan karenanya manusia boleh melakukan apa saja terhadap apa yang dipimpinya. Hal ini menurut mereka karena manusia adalah makhluk Allah yang paling sempurna jika dibandingkan dengan ciptaan-Nya yang lain. Karena kesempurnaan inilah manusia dijadikan oleh Allah sebagai pengganti-Nya dan menjadi pemimpin di muka bumi. Sebagai seorang pemimpin yang sekaligus sebagai pengganti kedudukan-Nya di muka bumi, maka manusia berhak untuk melakukan apa saja terhadap makhluk ciptaan lain. Menurut mereka, makhluk lain tersebut diciptakan untuk dimanfaatkan demi kepentingan atau untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia. Oleh karenanya memanfaatkan alam sebagai suatu ciptaan Allah merupakan suatu hal yang tidak bertentangan dengan ajaran agama.

Seperti halnya mereka yang *setuju* dengan aktivitas penambangan, tuan haji yang *kurang setuju*, dalam memahami konsep ke-*khalifah*-an manusia ini secara implisit juga memiliki pemahaman serupa.

Berbeda dengan *tuan haji yang setuju* dan *yang kurang setuju* dalam memahami *khalifatullah* sebagai seorang pemimpin dan penguasa atas semua makhluk Allah lainnya, maka tuan haji yang *tidak setuju* dengan adanya aktivitas penambangan ini memaknai konsep *khalifah* sebagai pemimpin, pengontrol, pengelola dan perawat bagi keberlangsungan hidup semua makhluk di dunia. Pangkat ke-*khalifah*-an adalah *amanah* yang diberikan oleh Allah kepada manusia yang nantinya akan dituntut pertanggungjawabannya. Pemahaman mereka ini sejalan dengan pemahaman para sarjana dan ilmuwan muslim yang peduli terhadap lingkungan hidup seperti yang telah dipaparkan di atas.

Dengan mengacu pada pemahaman para sarjana muslim sebelumnya, dapat diketahui bahwa pemahaman para tuan haji yang *setuju* dan *kurang setuju* dengan aktivitas penambangan khususnya dalam memahami konsep *khalifah* adalah sangat dipengaruhi oleh pemahaman para penulis muslim di abad-abad pertama Islam yang ciri utama pemahaman ini adalah sangat

menekankan hak keistimewaan dan kemuliaan pada diri manusia. Pemahaman seperti ini muncul akibat dari adanya pengaruh Humanisme Eropa dan sebagai respon terhadap dakwaan-dakwaan bahwa Islam sangat kurang memberi nilai kepada manusia (Foltz, 2003: 185-247).

Berbeda dengan dua sikap tuan haji di atas, para tuan haji yang *tidak setuju* dengan aktivitas penambangan dalam memahami konsep *khalifah* telah sejalan dengan pemahaman berwawasan ekologis seperti yang banyak dipahami oleh para sarjana muslim aktivis lingkungan. Pola pemahaman seperti ini, nampaknya tidak bisa lepas dari faktor pengalaman hidup dan pemahaman lingkungan (*ecological literacy*) yang mereka miliki.

**Pemahaman Tentang Amānah.** Konsep *amānah* merupakan turunan dari konsep *khalifah*, artinya kita sebagai *khalifatullah* di muka bumi, harus mengetahui bahwa kita dipercaya oleh Tuhan untuk bertindak sebagai pelindung bumi, di mana untuk mengemban tugas tersebut, Tuhan telah memberi kita kemampuan akal guna membuat keputusan atas pengelolaan bumi ini dan segala isinya. Kepercayaan yang diberikan oleh Tuhan tersebut bukanlah izin untuk menjarah dan menghancurkan atau mengambil dari makhluk lain tanpa memberinya timbal balik yang adil. Tetapi *amānah* yang diberikan oleh Tuhan tersebut adalah untuk mengelola dan menjaga alam ini (Matin, 2012: 30-31).

Dalam memahami konsep *amānah* ini, para tuan haji memiliki pemahaman yang berbeda. Bagi para tuan haji yang *setuju* dengan aktivitas penambangan misalnya, bagi mereka *amānah* adalah kepercayaan yang Allah berikan kepada manusia sebagai makhluk yang paling sempurna diantara makhluk lainnya untuk memimpin dunia. Artinya mandat kepemimpinan tersebut diberikan oleh Allah kepada manusia karena tidak ada makhluk Allah lain yang bisa mengemban tugas kepemimpinan tersebut. Pemahaman serupa juga diikuti oleh para tuan haji yang *kurang setuju* dengan aktivitas penambangan.

Pemahaman terhadap konsep *amānah* seperti yang dikemukakan oleh para tuan haji yang setuju dan kurang setuju di atas, tidak diikuti oleh mereka yang tidak setuju dengan aktivitas penambangan. Bagi mereka konsep *amānah* adalah kepercayaan yang Allah berikan kepada manusia untuk menjadi pemimpin, pengelola dan pengatur bumi dan seisinya yang nantinya pola kepemimpinan dan pengelolaan tersebut dimintai pertanggungjawabannya oleh Allah sebagai Sang Pemberi mandat.

**Pemahaman Tentang Maslahah.** Sedangkan konsep *maslahah* atau kemaslahatan umum dalam perspektif ekologi adalah sebuah pemahaman yang mementingkan kemaslahatan umat di mana ia merupakan salah satu syarat mutlak dalam pertimbangan pemeliharaan lingkungan. Kemaslahatan yang dimaksud adalah konsep *ishlah* (perbaikan) terhadap alam dan kehidupan manusia. Kemaslahatan ini bukan hanya untuk kepentingan

sesaat namun selama-lamanya. Karena Allah menciptakan alam dengan harmonis dan sejalan dengan keseimbangan ekosistem yang ada, maka manusia dilarang untuk merusak anugerah ini sesuai dengan firman-Nya dalam QS. Al-A'raf (7): 56, “*Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (Tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.*”.

Dengan demikian, maka makna kemaslahatan di sini adalah semakna dengan term *istishlah* yang berarti memberikan perawatan terhadap lingkungan, termasuk manusia dan spesies-spesies lainnya (Mangunjaya, 2005: 27-28).

Dalam memahami konsep ini, para tuan haji yang *setuju* dan *kurang setuju* memiliki pemahaman yang sama yaitu *masalah* diartikan sebagai kemaslahatan umum, artinya alam diciptakan untuk kemaslahatan manusia atau kebutuhan manusia dan karenanya ia boleh dimanfaatkan untuk kepentingan manusia. Mekanisme pemanfaatan tersebut sepenuhnya diserahkan kepada manusia seperti menambang atau bahkan mengeksploitasi bumi dan isinya, meskipun hal tersebut nantinya akan mengakibatkan kerusakan terhadap bumi dan alam.

Pemahaman *masalah* seperti yang diapahami oleh para tuan haji yang setuju dan kurang setuju di atas, nampaknya ditentang oleh para tuan haji yang *tidak setuju*. Karena bagi mereka *masalah* yang dimaksud oleh teks-teks keagamaan adalah bermakna memperbaiki, merawat dan menjaga alam untuk kepentingan semua alam, termasuk manusia. Karena bagi mereka makna kemaslahatan sejatinya bukan untuk kepentingan sesaat namun selama-lamanya.

### **Pandangan Tuan Haji Terhadap Kerusakan Lingkungan yang Sedang Terjadi**

Seperti telah disebutkan sebelumnya bahwa sikap tuan haji terhadap aktivitas penambangan terbagi kepada tiga sikap, yaitu *sikap setuju*, *kurang setuju*, dan *tidak setuju*. Dari ketiga sikap ini, ternyata sikap setuju adalah sikap dominan di kalangan para tuan haji. Sikap yang salah satunya dilatarbelakangi oleh pemahaman keagamaan ini kemudian, berdasarkan fakta di lapangan, membawa para tuan haji untuk turut serta secara aktif bersama masyarakat lainnya untuk melakukan aktivitas penambangan timah di daerah ini. Sedangkan di sisi lain, para tuan haji yang tidak setuju dengan aktivitas penambangan ini melakukan kampanye penyelamatan lingkungan yang diantaranya dengan mengajak masyarakat untuk kembali berkebun atau melaut dan meninggalkan aktivitas menambang yang telah menyebabkan kerusakan lingkungan di daerah ini.

Berdasarkan wawancara yang penulis lakukan terhadap para tuan haji yang menjadi subjek penelitian ini, diketahui bahwa pandangan mereka

terhadap kerusakan lingkungan yang sedang terjadi di lingkungan mereka ini dapat dikategorikan menjadi dua pandangan, yaitu pandangan yang menganggap bahwa kerusakan tersebut adalah *biasa-biasa saja* dan pandangan yang menganggap bahwa kerusakan tersebut adalah *hal yang akan membawa malapetaka*. Pandangan mereka terhadap kerusakan lingkungan ini kemudian membawa mereka pada suatu *sikap pembiaran* dan *sikap peduli* terhadap lingkungan.

***Kerusakan lingkungan adalah hal yang biasa.*** Pandangan yang menganggap bahwa kerusakan lingkungan yang sedang terjadi akibat aktivitas penambangan sebagai suatu hal yang biasa banyak ditemukan pada mereka, para tuan haji yang *bersikap setuju* terhadap aktivitas penambangan. Dari wawancara yang dilakukan, diketahui bahwa pandangan jenis ini lebih disebabkan oleh *faktor ekonomi*, yaitu dalam masalah tingginya biaya untuk reklamasi lahan atau area penambangan yang menjadi tempat dimana aktivitas penambangan para tuan haji tersebut berlangsung. Karena menurut mereka, biaya reklamasi yang dibutuhkan agar area penambangan bisa dipulihkan dan didayagunakan diperkirakan akan sangat merugikan penghasilan mereka karena ongkos yang dikeluarkan untuk reklamasi diperkirakan akan tidak sebanding dengan hasil yang diperoleh dari aktivitas penambangan. (Wawancara H. Bujut, H. Kelekak, dan H. Punai, 2013). Oleh karenanya, lahan atau area penambangan pasca aktivitas penambangan dibiarkan begitu saja dan hal ini tentunya sangat berdampak buruk terhadap lingkungan.

Disinggung masalah bencana yang akan terjadi akibat kerusakan lingkungan tersebut, mereka - para tuan haji yang setuju dengan aktivitas penambangan ini - mengatakan bahwa jika memang hal tersebut (bencana alam) terjadi, itu merupakan sebuah takdir dari Allah yang harus dihadapi. Bencana tersebut bukan terjadi semata-mata karena banyaknya kolong, sedikit dan telah rusaknya hutan dan sungai-sungai di daerah mereka tetapi lebih disebabkan oleh takdir Allah. Kerusakan lingkungan hanyalah faktor pendukung dari terjadinya bencana tersebut (Wawancara H. Bujut, H. Kelekak, dan H. Punai, 2013).

Melihat pandangan para tuan haji terhadap kerusakan lingkungan dan bencana yang akan ditimbulkan seperti tersebut di atas, dapat diketahui bahwa mereka adalah para antroposentrisme yang fatalis dalam melihat dan menghadapi bencana yang akan terjadi menimpa mereka. Hal ini terlihat dari besarnya kepercayaan dan keyakinan yang mereka berikan pada ketentuan (takdir) Tuhan terhadap semua hal yang akan terjadi terhadap mereka, yang dalam hal ini adalah bencana alam.

***Kerusakan lingkungan adalah suatu pembawa malapetaka.***

Berbeda dengan pandangan para *tuan haji yang setuju* dalam melihat kerusakan lingkungan seperti tersebut di atas, para tuan haji yang *kurang*

*setuju* dan *tidak setuju* dengan aktivitas penambangan, memandang bahwa kerusakan lingkungan yang sedang terjadi di daerah ini adalah suatu hal yang akan membawa malapetaka untuk daerah ini. Dari wawancara yang dilakukan, diketahui bahwa pandangan jenis ini disebabkan oleh faktor pengalaman dan pemahaman lingkungan (*ecological literacy*) yang dimiliki oleh para tuan haji tersebut. Pengalaman dan pemahaman lingkungan (*ecological literacy*) ini mereka peroleh dari informasi-informasi yang mereka terima baik dari pemberitaan media massa elektronik dan cetak maupun dari para aktivis lingkungan seperti WALHI yang datang ke desa mereka. (wawancara H. Pahrol, H. Bujang, dan H. Yani, 2013). Berdasarkan pengalaman tersebut, mereka memandang bahwa kerusakan lingkungan yang sedang terjadi di lingkungan mereka merupakan suatu hal yang akan menyebabkan bencana alam dan membawa malapetaka bagi masyarakat desa Lubuk Besar. Hal ini menurut mereka, karena dengan banyaknya hutan yang sudah rusak, munculnya ratusan kolong dan rusaknya aliran sungai-sungai besar yang dimiliki oleh desa ini, disadari atau tidak, lingkungan alam yang rusak tersebut akan menjadi pemicu utama terjadinya bencana alam seperti banjir bagi daerah ini (Wawancara H. Pahrol, H. Bujang, dan H. Yani, 2013). Dan hal ini telah terbukti pada kasus banjir di desa Lubuk Lingku – yang *nota bene* selama ini belum pernah banjir- pada beberapa bulan yang lalu (wawancara H. Pahrol, 2013).

Faktor pengalaman dan *ecological literacy* yang mempengaruhi cara pandang para *tuan haji yang kurang setuju dan tidak setuju* ini terhadap kerusakan lingkungan yang sedang terjadi di daerah ini kemudian membawa mereka pada suatu sikap sadar lingkungan yang diantaranya dilakukan dengan melakukan kampanye cinta lingkungan yaitu dengan cara menghimbau masyarakat untuk meninggalkan aktivitas penambangan serta mengajak mereka untuk kembali berkebun dan melaut. Karena menurut mereka, bencana alam bukanlah disebabkan oleh takdir (ketentuan) Tuhan semata, tetapi lebih diakibatkan oleh perilaku manusia yang berbuat kerusakan di muka bumi. Oleh sebab itu, untuk menghindari bencana tersebut, maka sikap sadar lingkungan harus ditanam dan dimiliki oleh setiap masyarakat (wawancara H. Bujang, H. Amid, dan H. Pahrol, 2013).

Dari pandangan dan sikap para tuan haji di atas, dapat diketahui bahwa pandangan para tuan haji yang *kurang setuju dan tidak setuju*, sangat bersifat biosentrisme dan *humanistic* dalam artian bahwa pelestarian dan perhatian terhadap lingkungan mesti dilakukan oleh manusia dalam upaya untuk menjaga keseimbangan alam guna menghindari terjadinya bencana alam yang tidak diinginkan. Karena menurut mereka bencana alam hanya bisa terjadi disebabkan oleh faktor perbuatan manusia yang merusak lingkungan.

## **Sikap Antroposentris dan Biosentris: Dampaknya Terhadap Penyelamatan Lingkungan**

Setelah melihat pernyataan dan pemahaman para tuan haji tentang beberapa konsep agama yang berkaitan dengan lingkungan di atas, maka secara umum dapat diketahui bahwa pemahaman-pemahaman tersebut jika kita lihat dalam perspektif etika lingkungan, terbagi kepada dua jenis pemahaman yakni *antroposentrisme* dan *biosentrisme*.

Pemahaman antroposentrisme sebagai sebuah pemahaman yang beranggapan bahwa makhluk lain selain manusia diciptakan hanya untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan manusia ini (Keraf, 2010: 34). Misalnya terlihat jelas dari pemahaman para tuan haji yang *setuju* (H. Bujut, H. Kelekak, dan H. Punai) dan yang *kurang setuju* dengan aktivitas penambangan ini (H. Yani). Dalam pernyataan mereka jelas menganggap bahwa manusia sebagai *kehalifah* adalah makhluk paling sempurna dan terhormat, sehingga binatang, tumbuhan dan alam ciptaan lain berada pada posisi kedua sebab mereka diciptakan sebatas pelayan kebutuhan manusia. Pemahaman yang dianggap telah populer sejak zaman Plato ini oleh Keraf (2010: 34) dianggap sebagai sebuah etika yang sangat bersifat instrumentalis, sebab pola hubungan manusia dan alam dilihat hanya dalam relasi instrumentalnya saja.

Sedangkan pemahaman *biosentrisme* yang memandang bahwa manusia dan alam adalah ciptaan Tuhan yang harus mendapat perlakuan yang sama dimana manusia adalah bagian dari alam dan karenanya manusia harus memperlakukan alam sama seperti halnya mereka memperlakukan sesama manusia, secara tidak langsung terlihat dari pernyataan H. Pahrol dan H. Bujang dalam memahami konsep ke-*kehalifah*-an manusia serta hubungan manusia dengan alam atau makhluk lain disekitarnya. Adanya pengakuan akan pentingnya alam dan penghargaan terhadap alam yang tersirat dari pernyataan mereka "*manusia sebagai seorang kehalifah....untuk tidak berbuat semena-mena terhadap makhluk lain (orang yang dipimpinya)*" seakan menegaskan bahwa mereka berdua adalah penganut paham biosentrisme. Etika biosentrisme yang mereka anut ini, tidak hanya terbatas pada aspek wacana atau pemahaman keagamaan saja tetapi juga teraplikasi dalam aktivitas keseharian mereka. Hal ini terbukti dari tidak terlibatnya mereka dalam usaha atau bisnis penambangan yang menjadi pilihan utama mayoritas masyarakat di desa Lubuk Besar, daerah tempat tinggal mereka.

Dari beberapa hasil penemuan penelitian seperti telah diuraikan dalam pembahasan-pembahasan sebelumnya, diketahui bahwa sikap para tuan haji dan masyarakat terhadap lingkungan terbagi pada dua sikap, yaitu sikap antroposentris dan sikap biosentris.

Berdasarkan pada dua kategori sikap di atas, maka dapat diketahui bahwa terjadinya kerusakan lingkungan akibat aktivitas penambangan di Pulau Bangka secara umum dan di desa Lubuk Besar secara khusus adalah

disebabkan oleh sikap antroposentris yang menganggap bahwa makhluk lain selain manusia diciptakan hanya untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan manusia.

Jika manusia antroposentris memandang bahwa manusia adalah ciptaan Tuhan yang paling baik dan paling sempurna jika dibandingkan dengan makhluk ciptaan lainnya, maka manusia biosentris memandang bahwa manusia dan alam adalah ciptaan Tuhan yang harus mendapat perlakuan yang sama. Bagi mereka, manusia adalah bagian dari alam dan karenanya manusia harus memperlakukan alam sama seperti halnya mereka memperlakukan sesama manusia. Tindakan moral sosial terhadap alam, seperti bumi, tumbuhan, atau binatang harus dilakukan oleh manusia sebagai bagian dari saudara ciptaan yang satu sama lain harus saling menjaga. Alam lingkungan diciptakan bukan untuk dieksploitasi demi kepentingan dan kebutuhan manusia, tetapi alam lingkungan harus dihormati dan dihargai.

Berdasarkan uraian tentang sikap antroposentris dan biosentris di atas, maka dalam konteks penelitian ini dapat diketahui bahwa para tuan haji yang menganut paham antroposentrisme dan bersikap antroposentris adalah sangat sulit diharapkan untuk bisa merawat, menjaga serta melestarikan lingkungan yang rusak akibat aktivitas penambangan yang terjadi. Hal ini mengingat *mind set* dan karakteristik antroposentrisme yang bersifat eksploitatif dan eksklusif dalam memandang hubungan manusia dan alam lingkungan. Dan hal ini berbeda dengan para tuan haji yang berpaham biosentrisme dan bersikap biosentris dalam melihat hubungan antara manusia dan alam. Pemahaman yang mengannBujang bahwa alam adalah sebuah makhluk yang memiliki hak yang sama seperti halnya manusia dalam kontek pelestarian lingkungan merupakan sebuah pemahaman yang harus disosialisasikan dan diinternalisasikan dalam sikap dan perilaku masyarakat Pulau Bangka secara umum dan masyarakat desa Lubuk Besar secara khusus. Karena dengan terinternalisasikannya pemahaman biosentrisme ini di tengah-tengah masyarakat kesadaran lingkungan akan bisa tumbuh dan berkembang menuju kearah pelestarian dan penyelamatan lingkungan alam *Bumi Negeri Serumpun Sebalai* yang telah terkoyak oleh aktivitas penambangan timah inkonvensional.

## Penutup

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa pemahaman keagamaan para tuan haji terhadap teks-teks al-Qur'an yang berhubungan dengan alam dan lingkungan jika dilihat dengan menggunakan pendekatan etika lingkungan maka pemahaman tersebut terbagi pada dua model pemahaman, yaitu *antroposentrism* dan *biosentrism*. Dua model pemahaman ini lahir karena disebabkan oleh latar belakang pendidikan, pengalaman pribadi, pemahaman lingkungan (*ecological literacy*) dan relasi sosial yang mereka lakukan. Mereka yang menganut paham antroposentrism memandang



bahwa manusia sebagai makhluk Tuhan yang paling sempurna berhak melakukan apa saja terhadap alam lingkungan karena ia diciptakan untuk kepentingan manusia. Pemahaman ini dilandasi oleh penafsiran dan pemahaman terhadap teks-teks al-Quran dan hadis yang pada umumnya dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, pengalaman pribadi dan kepentingan ekonomi mereka.

Pemahaman antroposentrisme yang dianut oleh para tuan haji seperti tersebut di atas jelas merupakan sebuah kekeliruan dalam memahami beberapa konsep al-quran seperti konsep *kehalifah*, *masalah* dan *amanah* seperti yang telah diuraikan di atas. Pemahaman mereka (para tuan haji) terhadap beberapa konsep tersebut telah berseberangan dengan nilai-nilai islam universal yang mengajarkan tentang keharusan dan kewajiban bagi seluruh manusia untuk selalu memelihara dan menjaga alam yang dalam al-quran sering disimbolkan dengan keharusan menjaga bumi atau alam.

Sedangkan mereka yang menganut paham biosentrisme, memandang bahwa manusia sebagai makhluk memiliki posisi dan peran yang sama dengan makhluk Tuhan yang lain. Oleh karenanya manusia tidak boleh bersikap semena-mena terhadap alam lingkungan yang dalam hal ini melakukan aktivitas penambangan yang sudah mengarah pada tindakan pengrusakan terhadap alam lingkungan yang ada di daerah mereka. Pemahaman ini muncul karena lebih disebabkan oleh pengalaman pribadi para tuan haji akan dampak negative kerusakan lingkungan yang didukung oleh pengetahuan yang mereka peroleh dari pemberitaan-pemberitaan di media. Di samping itu, pola pemahaman jenis ini juga muncul disebabkan oleh pemahaman mereka akan teks-teks keagamaan yang bersifat komprehensif.

Dua jenis pemahaman keagamaan para tuan haji seperti tersebut di atas memiliki korelasi terhadap sikap mereka dalam menyikapi aktivitas penambangan timah yang terjadi di daerah ini. Bentuk keterpengaruhan tersebut dapat dilihat dari sikap mereka yang terbagi kepada tiga macam sikap, yaitu *sikap setuju*, *sikap kurang setuju*, dan *sikap tidak setuju* terhadap aktivitas penambangan. Sikap-sikap ini di samping dipengaruhi oleh komponen afektif dan konatif, ia juga dipengaruhi oleh pola pemahaman keagamaan mereka yang antroposentris dan biosentris. Mereka yang setuju terhadap aktivitas ini turut serta melakukan aktivitas ini bersama masyarakat lainnya, ada yang berperan sebagai bos timah atau hanya menjadi masyarakat penambang biasa. Sedangkan mereka yang kurang setuju, secara perilaku mereka tidak terlibat aktif dalam aktivitas penambangan, tapi mereka hanya menjual keperluan dan peralatan yang dibutuhkan oleh masyarakat untuk melakukan aktivitas penambangan. Adapun mereka yang tidak setuju dengan penambangan timah ini, mereka dengan keras dan tegas menolak untuk terlibat dalam aktivitas ini baik aktif maupun pasif. Dan bahkan mereka dalam rangka menyadari masyarakat akan dampak negatif yang muncul dari

aktivitas ini mereka sering mengkampanyekan pemeliharaan lingkungan baik di pengajian, ceramah ataupun dengan cara menyediakan bibit karet untuk mengajak masyarakat berkebun sebagai ganti dari kegiatan menambang.

Kesadaran lingkungan para tuan haji yang terbagi pada dua hal, yaitu mereka yang membiarkan kerusakan dan mereka yang peduli terhadap kerusakan lingkungan yang sedang terjadi, yang kemudian diikuti oleh masyarakat luas ternyata sangat berdampak pada upaya pelestarian dan penyelamatan lingkungan alam di desa Lubuk Besar. Sikap pembiaran yang dilatarbelakangi oleh faktor ekonomi dan bersifat antroposentris sangat sulit dijadikan acuan dalam usaha penyelamatan lingkungan yang sudah rusak di daerah ini. Sedangkan sikap kepedulian yang dilatarbelakangi oleh faktor pengalaman dan *ecological literacy* seperti pemahaman yang benar terhadap kitab suci keagamaan (al-Quran dan Hadis) yang berkaitan dengan penjagaan lingkungan, perlu didukung dan disosialisasikan kepada masyarakat luas dalam upaya menciptakan kelestarian, menjaga dan penyelamatan lingkungan dari kerusakan yang sudah terjadi di desa Lubuk Besar.

## Referensi

### **Buku**

- Abdullah, Mudhofir. (2010). *Al-Quran dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*, Jakarta: Dian Rakyat.
- Depag RI. (1989). *Al-Quran dan Terjemahnya*, Semarang: Thoha Putera.
- Foltz, Richard C., dkk. (2003). *Islam And Ecology; A Bestowed Trust*, USA: Harvard University Press.
- Keraf, Sonny. (2010). *Krisis Dan Bencana Lingkungan Hidup Global*, Yogyakarta: Kanisius.
- Mangunjaya, Fachruddin M. (2005). *Konservasi Alam Dalam Islam*, Jakarta: ayasan Obor Indonesia.
- Matin, Ibrahim Abdul. (2012). *Green Deen: Inspirasi Islam dalam Menjaga dan Mengelola Alam*, trjm. Aisyah, Jakarta: Zaman.

### **Website**

<http://bangka.tribunnews.com/2010/10/29/atasi-kerusakan-hutan-kawasan-bukit>, diakses pada 13 November 2012.

## RESILIENSI BERBASIS RELIGI BAGI MANTAN PSK DAN MUCIKARI PASCAPENUTUPAN LOKALISASI GANDUL TUBAN

Mujib Ridlwan

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Hikmah Tuban, Indonesia

E-mail: cak\_mujib\_ridlwan@yahoo.com

**Abstract:** *This article attempts to explain resilience (ability to adapt and to remain tough in critical and difficult situation) of prostitute women (Pekerja Seks Komersial or PSK) and procurers after the prostitution site of Gandul in Pakah, Gesing Village in Tuban Regency has been closed. The study aims to reveal not only the resilience of the ex-prostitute women (PSK) and procurers in dealing with difficult situation but it also tries expose the role of religion to help these people in dealing with resilience. To know whether the religion is able to play role in such situation, the writer along with a number of prominent figures of Gandul Village as well as the ex-prostitute women and procurers have initiated a set of religious activities. The religious activities provide these people a valuable matters and information about Islamic teachings such as prayer (salat), fasting, and charity. In addition, the activities also deal with social aspects. These activities aim to help the participants perform Islamic teachings correctly and live better.*

**Keywords:** Resilience; PSK; procurers; religious activities.

### Pendahuluan

Pekerja Seks Komersial (PSK)<sup>489</sup> dan mucikari,<sup>490</sup> dianggap sebagai profesi menggiurkan oleh sebagian besar orang, karena mampu mendatangkan uang yang cukup menggiurkan, sehingga kegiatan melacur tidak semakin menurun jumlahnya secara kuantitas, tetapi justru bertambah banyak. Dari catatan dan perhitungan Biro Riset Infobank (BIRL), hasil dari

---

<sup>489</sup> Pekerja Seks Komersial dalam buku *Patologi Sosial* dijelaskan sebagai peristiwa memperjual-belian badan, kehormatan, dan kepribadian kepada banyak orang untuk memuaskan nafsu seks dengan imbalan pembayaran oleh perempuan dan laki-laki. Kartini Kartono, *Patologi Sosial* (Bandung: Raja Grafindo Persada, 2009), 5. Sedangkan Mudjijono menyebutnya PSK sebagai pekerjaan sehari-hari memuaskan nafsu seksual laki-laki atau siapa saja yang sanggup memberikan imbalan tertentu yang biasa berupa uang atau benda berharga lainnya. Mudjijono, *Sarkeem: Reproduksi Sosial Pelacuran* (Yogyakarta: Gajah Mada Pres, 2005), 9.

<sup>490</sup> Secara etimologis, kata mucikari bermakna sebagai induk semang wanita pelacur. Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gita Media Press, t.th.), 539.

transaksi dalam satu bulan sepanjang tahun 2011, mencapai Rp 5.5 triliun. Perhitungan ini berdasarkan asumsi jumlah PSK di Indonesia yang dilansir oleh beberapa lembaga, seperti United Nations Development Programme (UNDP), Dinas Sosial, dan Komisi Penanggulangan AIDS (KPA) bahwa jumlah PSK di Indonesia selama kurun 2011 mencapai 193.000 s.d 272.000.<sup>491</sup> Data Kementerian Kesehatan memperkirakan terdapat 6.7 juta pria yang gemar melakukan transaksi seks pada tahun 2012. Jumlah ini meningkat dibanding tiga tahun sebelumnya, yang hanya 3,2 juta.<sup>492</sup>

Masih dari sumber sama, seorang mucikari dari Jawa Timur bisa meraup pundi-pundi rupiah sejumlah Rp 25.000.000/hari. Penghasilan yang menjanjikan ini menyebabkan profesi PSK menjadi profesi yang sangat digandrungi oleh banyak perempuan. Para PSK tidak perlu bekerja keras, tetapi uang mengalir deras.

Menjadi PSK atau mucikari bukan semata-mata mencari nafkah, tetapi terdapat berbagai faktor hingga mereka menjerumuskan diri pada pekerjaan ini. Awalnya, mereka terjun ke dunia prostitusi disebabkan beberapa hal, di antaranya disharmori kehidupan rumah tangga orang tua. Karena tidak lagi merasakan kenyamanan tinggal di rumah bersama orang tua, mereka lantas melarikan diri dari rumah dan masuk dunia prostitusi. Kelompok berikutnya adalah PSK yang diperjual-belikan. Saat masih anak-anak, mereka dijual kepada orang salah yang akhirnya membawa mereka ke sebuah tempat pelacuran. Selain itu ada sebagian dari mereka yang frustrasi setelah putus dengan pacarnya, hingga akhirnya menyeret dirinya ke dunia pelacuran.

Meski latar belakang para PSK maupun mucikari berbeda, akan tetapi pada akhirnya persoalan ekonomi menjadi tujuan utama mereka dalam melakukan kegiatan prostitusi. Tidak heran, ketika tempat prostitusi ditutup, bukan hanya tempat prostitusi kategori kelas kecil, tempat prostitusi berkelas nasional—seperti pelacur di Dolly Surabaya-- juga merasa keberatan dengan alasan ekonomi. Hal sama juga terjadi pada pelacur yang sebelumnya praktik di lokalisasi Gandul, mereka keberatan tempat kerjanya ditutup, karena sehari-sehari menjadi sumber penghasilan bagi pelacur, mucikari, dan warga sekitar.

Di lokalisasi Gandul, pelacur, mucikari, dan masyarakat yang terbantu segi ekonominya dengan keberadaan lokalisasi itu beberapa kali melakukan penolakan penutupan saat ada rencana dari pemerintah untuk menutup dengan dalih yang selalu sama, yaitu soal ekonomi. Misalnya, pada Agustus 1997 Pemerintah Daerah Tk II Tuban merencanakan menutup bisnis haram prostitusi ini, namun rencana itu tidak bisa terlaksana. Sebab, para PSK,

---

<sup>491</sup> Infobanknews.com, Negeri Daurat Pelacur dan Seks Bebas, diunggah 23 Agustus 2012

<sup>492</sup> kompas.com, Negeri Darurat Pelacur dan Seks Bebas, diunggah 3 Desember 2012.

mucikari, dan warga yang memanfaatkan ekonomi di lokalisasi itu melakukan aksi penolakan dengan mengumpul-kan tandatangan. Dalih yang digunakan juga sama, yaitu masalah ekonomi setelah penutupan. Sebanyak 97 orang membubuhkan tanda tangan menolak penutupan lokalisasi Gandul, mulai dari pemilik warung, pemilik kios, pengamen, penjual pracangan, tukang becak, tukang pijat, penjual air, penjual rokok, pemilik wisma atau mucikari dan warga sebagaimana warga Gandul ikut menandatangani penolakan tersebut.<sup>493</sup>

Meski demikian, akhirnya tahun 2013 lokalisasi itu berhasil ditutup seiring dengan instruksi Gubernur Jawa Timur. Penutupan ini tentu membutuhkan adaptasi baru bagi PSK yang mengambil profesi berbeda dengan profesi sebelumnya. Ada situasi yang sulit untuk beradaptasi pada pekerjaan baru. Meminjam istilah Reivich. K dan Shatte. A, PSK dan mucikari meresilensi dirinya, yaitu memampukan diri untuk beradaptasi dan tetap teguh dalam situasi sulit.<sup>494</sup>

Pertanyaannya, bagaimana resiliensi masyarakat mantan PSK di bekas lokalisasi Gandul. Apakah masyarakat cukup tangguh dalam beradaptasi di situasi sulit itu, atau mereka frustrasi dan kembali pada profesi lamanya, termasuk bagaimana nasib pendidikan anak-anak mereka, dan bagaimana agama memerankan situasi sulit seperti ini. Pertanyaan inilah yang menjadi fokus artikel ini dengan menggunakan pendekatan kualitatif-fenomenologis.

### **Sejarah PSK dari Sebutan Wanita Publik sampai PSK**

Istilah PSK sebenarnya muncul dalam kurun dua dasawarsa terakhir, namun kegiatan yang mirip dengan PSK sudah ada sejak zaman dulu yang tidak diketahui persis masanya, tetapi setidaknya sejarah munculnya pelacuran bisa ditelusik dari zaman kerajaan-kerajaan di Indonesia.

Ketika zaman kerajaan ada istilah selir<sup>495</sup> untuk raja. Selir raja ini biasanya didapat dari hadiah para bangsawan atau hadiah dari kerajaan lain. Biasanya selir ini tersebar dan menetap di daerahnya masing-masing, tidak diboyong ke keraton. Istri resmi raja atau biasa disebut permaisuri-lah yang menempati keraton kerajaan.

Semakin banyak selir menyebar di daerah-daerah kekuasaan raja, berarti raja itu semakin memperkuat keamanannya, karena sekaligus memperkuat telesandi (mata-mata) pada daerah-daerah tertentu. Artinya, semakin banyak selir, mata-mata kerajaan semakin banyak dan menyebar yang ujung-ujungnya memperbanyak informasi masuk kepada raja, jika sewaktu-waktu ada kekuatan dari penduduk atau kerajaan lain yang mencoba

---

<sup>493</sup> Surat Intruksi Bupati Tuban No. 2 tahun 1997, tentang “Peninjauan Kembali” pada 6 Agustus 1997.

<sup>494</sup> Diunduh dari *repository.usu.ac.id* pada 13 November 2015.

<sup>495</sup> Selir adalah istri tidak resmi dari seorang raja dan biasanya banyak selir seorang raja berada di daerah-daerah kekuasaan raja. Istri resminya disebut dengan permaisuri.

merongrong kekuasaannya. Makin banyak selir yang dipelihara, maka semakin kuat seorang raja dalam mempertahankan kekuasaannya.<sup>496</sup>

Aminah, dalam menulis sejarah pelacuran, memulai tulisannya dari penelusuran PSK sejak zaman Kerajaan Mataram. Pada zaman Mataram disebutkan, ada istilah suguhan untuk para pangeran dan kerabat keraton yang dikonstruksi sebagai budaya dan diatur oleh pemerintah kolonial untuk *Netherland Indies Army* agar para serdadu terpuaskan dahaga seksualnya.<sup>497</sup>

Pada perkembangannya, masyarakat biasa yang selama ini hanya menyaksikan, juga ingin berperilaku sebagaimana perilaku kaum bangsawan, yaitu memiliki banyak selir untuk menyalurkan hasrat nafsunya. Di era penjajahan Belanda, istilah selir itu berubah nama menjadi industri seks atau seks yang diperdagangkan. Umumnya, aktivitas industri seks terjadi di sekitar pelabuhan di nusantara, tempat orang-orang Eropa singgah. Waktu itu, isu pemuasan seks untuk serdadu, pedagang, dan para utusan menjadi isu utama dalam pembentukan budaya asing yang masuk ke nusantara.

Pada tahun 1852, perdagangan seks yang semula hanya menjadi sebuah perbincangan di kalangan masyarakat oleh pemerintah diresmikan dengan sebuah aturan yang menyetujui adanya komersialisasi industri seks, tetapi disertai sederet aturan untuk menghindari tindak kejahatan. Produk aturan tinggalan penjajah Belanda mengenai legalitas industri seks itu sampai sekarang masih berlaku, meski berbeda dalam memberikan penyebutan terhadap aktivitas perdagangan seks.<sup>498</sup>

Setidaknya istilah perdagangan seks sudah mengalami perubahan beberapa kali, pertama setelah disetujui pemerintah Belanda pada tahun 1852, nama perdagangan seks itu disebut, Wanita Publik. Kemudian bergeser menjadi nama Wanita Tuna Susila (WTS), kemudian berubah lagi menjadi Pekerja Seks Komersial (PSK). Sayangnya rentetan tahun sejarah panjang pergeseran nama itu tidak diketahui persis kapan dimulainya dan kapan perubahan term-term tersebut.

Pada tahun 1852 itu, penjajah Belanda bukan hanya melagalisasikan Wanita Publik, tetapi juga membuat sederet pasal untuk mengatur jalannya transaksi seksual. Misalnya, terdapat (pasal 2) yang mengatur tentang, Wanita Publik diawasi secara langsung dan secara ketat oleh polisi. Selain itu, pada pasal 8, 9, 10, dan 11, semua Wanita Publik yang terdaftar diwajibkan memiliki kartu kesehatan dan secara rutin setiap minggu menjalani pemeriksaan untuk mendeteksi adanya penyakit sipilis atau penyakit kelamin lainnya. Begitu industri seks banyak berdiri muncul masalah baru, yaitu

---

<sup>496</sup> <http://akhmadsudrajat.wordpress.com, sejarah> pelacuran di Indonesia, 2008. Diunduh tanggal 21 Oktober 2015.

<sup>497</sup> <http://www.sitiaminahardi.wordpress.com, Pekerja Seks Komersial Bertutur>. (Diunduh tanggal 3 April 2015).

<sup>498</sup> <http://akhmadsudrajat.wordpress.com, sejarah> pelacuran di Indonesia, 2008. Diunduh tanggal 21 Oktober 2015.

penyakit kelamin mulai merajalela dan sulit untuk dibendung menyusul terbatasnya tenaga medis waktu itu.

Pada tahun 1875, pemerintah Batavia (sekarang Jakarta) menerbitkan peraturan berkaitan dengan pemeriksaan kesehatan yang menjadi sebuah keharusan bagi setiap pekerja smantan Peraturan tersebut menyebutkan bahwa para petugas kesehatan bertanggung jawab untuk memeriksa kesehatan para wanita publik. Para petugas kesehatan ini memiliki kewajiban sabtu-an, yaitu setiap hari sabtu pagi para petugas diwajibkan mengunjungi dan memeriksa wanita publik. Jika penjajah seks dinyatakan menderita penyakit, maka tidak boleh praktik dan harus diasingkan dalam satu lembaga (bahasa Belanda: *inrigting voor zieke publieke vrouwen*) yang didirikan khusus untuk menangani penyakit tersebut.

Meski penyakit kelamin terus mewabah, tetapi hal itu tidak menyurutkan para wanita untuk melakukan kegiatan jual-beli smantan Pada awal abad 19 perkembangan wanita publik terus bertambah, terutama pasca-pembenahan hukum agraria tahun 1870. Di saat itu perekonomian negara jajahan terbuka bagi para penanam modal swasta.<sup>499</sup>

Terbitnya aturan baru agraria itu menimbulkan dampak perluasan areal perkebunan yang berimbas kebutuhan pada pekerja laki-laki muda berstatus bujangan. Inilah yang memancing tumbuhnya wanita penjaja seks yang muncul di sekitar perkebunan dan pabrik-pabrik gula yang mengelola tebu dari hasil perkebunan.

### **Mengapa Melacur**

Mengapa orang mau melacurkan diri menjadi PSK dan mucikari. Meminjam teori Abraham Maslow, *Hierarchy of Need* (hirarki kebutuhan), individu berperilaku dalam upaya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Kebutuhan tersebut memiliki tingkatan atau hirarki, mulai dari yang paling rendah yang bersifat dasar fisiologis sampai yang paling tinggi, aktualisasi diri. Adapun hirarki kebutuhan tersebut adalah sebagai berikut, (1) kebutuhan fisiologis (dasar), (2) kebutuhan akan rasa aman dan tenteram, (3) kebutuhan untuk dicintai dan disayangi, (4) kebutuhan untuk dihargai, dan (5) kebutuhan untuk aktualisasi diri.<sup>500</sup>

Jika dipilah berdasarkan teori *Hierarchy of Need*, PSK menjual diri dan mantan mucikari menjadi pembina kerja mereka, diyakini (hipotesa awal) karena memang untuk memenuhi kebutuhan nomor satu, yaitu kebutuhan fisiologis dasar. Namun ada juga PSK yang disebabkan keluarganya *broken-home*, kemudian nekat menjadi PSK. Alasan yang kedua ini bisa digolongkan pada *Hierarchy of Need* yang ketiga, yaitu kebutuhan untuk dicintai dan

---

<sup>499</sup> [akhmadsudrajat.wordpress.com/2008/sejarah](http://akhmadsudrajat.wordpress.com/2008/sejarah) pelacuran di Indonesia.

<sup>500</sup> Iskandar, *Psikologi Pendidikan Sebuah Orientasi Baru* (Jakarta: Gaung Persada Pers, 2009), 115.

disayangi. Karena keluarganya *broken home*, ia mencari kasih sayang dari orang lain. Meski demikian, para PSK masih punya keyakinan bahwa orang bertuhan yang akan selamat. Ketika para PSK dibubarkan sebagian lari pada agama.

Pasca-penutupan lokalisasi, kebutuhan dasar (fisiologis Abraham Maslow) dalam hal ini persoalan ekonomi dan pemenuhan kebutuhan agama menjadi penting untuk diperhatikan atau dipenuhi, supaya tidak kembali ke profesi lamanya disebabkan faktor kebutuhan dasarnya, berupa pemenuhan ekonomi.

Pada umumnya para PSK memiliki alasan melacurkan diri pada 'lubang hitam', di antara alasannya adalah:

1. Terhimpit oleh kebutuhan sehari-hari (kebutuhan fisiologis atau dasar: Maslow); PSK dan mucikari yang masuk ketegori ini berarti pada awal hidupnya sebelum memasuki dunia hitam itu kondisi keluarganya sangat miskin, bahkan sekadar untuk makan sehari-hari kurang. Begitu terpenuhi kebutuhannya, mereka juga tidak segera bergeser dari pekerjaan itu mencari pekerjaan lain yang lebih baik. Penyebab pertama ini karena semata-mata alasan ekonomi, tetapi setelah ekonomi terpenuhi, PSK dan mucikari merasakan nyaman dengan pekerjaannya kecuali dipaksa seperti ditutup lokalisasinya.
2. *Broken home* atau disharmoni kehidupan rumah tangga. PSK yang sudah menikah menganggap rumah tangganya sudah tidak cocok untuk dipertahankan, sehingga mencari pelarian dengan cara menjual diri. Bagi yang belum menikah, orangtua PSK juga tidak harmonis, sehingga ia tidak kerasan tinggal di rumah dan ingin keluar rumah untuk mencari kehidupan baru, tetapi jalannya yang salah. Inilah yang menurut Maslow (*Hierarchy of Need*) bahwa perbuatan itu dipicu oleh tidak adanya kasih sayang dari orang sekitar, karena kasih sayang bagi seseorang itu merupakan salah satu kebutuhan yang harus dipenuhi.

Secara umum, pelacuran ada disebabkan oleh dua hal, yaitu disebabkan faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal datang dari perempuan itu sendiri, meliputi hasrat, rasa frustrasi, dan kualitas konsep diri. Sedangkan faktor eksternal adalah sebab yang datang dari luar individu perempuan, seperti desakan kondisi ekonomi, pengaruh lingkungan, kegagalan kehidupan keluarga, dan gagal dalam bercinta, dan lain-lain.<sup>501</sup>

### **Proses Berdirinya Lokalisasi Gandul**

Komplek Lokalisasi Gandul di Dusun Wonorejo, Desa Gesing, Kecamatan Semanding, Kabupaten Tuban resmi berdiri sejak 1985.

---

<sup>501</sup> Yayan Sakti Suryandaru, *Hegemoni dan Reproduksi Kekuasaan dalam Perdagangan Perempuan (Trafficking) untuk Prostitusi* (Jakarta: Bina Cipta, 2001), 25.



Lokalisasi terbesar di Bumi Wali Tuban resmi ditutup tahun 2014 oleh pemerintah Tuban dibawah kepemimpinan Bupati H Fathul Huda.

Lokalisasi Gandul menempati lahan seluas 4 hektar yang berada dalam 3 RT, yaitu RT 1, 2, dan 3 (masuk RW VIII) dan ditempati 110 KK. Dari 110 KK itu, 75 KK digunakan sebagai tempat praktik prostitusi, sisanya 35 KK sebagai hunian warga, warung dan untuk pracangan warga.<sup>502</sup>

Sejarah munculnya lokalisasi Gandul ini bermula dari kerisauan Bupati Tuban yang waktu itu dipimpin oleh Bupati Sukur Sutomo saat melihat lokalisasi Suralaya yang terletak di Desa Dasin, Kecamatan Jenu, Kabupaten Tuban. Bupati Sukur Sutomo merasa risih karena letak lokalisasi Suralaya berada di perbatasan kota yang hanya berjarak 1 km barat kota Tuban. Selanjutnya, seluruh Pekerja Seks Komersial (PSK) yang semula praktik di lokalisasi Suralaya direlokasi ke Wonorejo di Desa Pakah yang berjarak sekitar 15 km timur kota Tuban. Peletakan batu pertama pembangunan Lokalisasi Gandul pada tanggal 27 Mei 1985 dan diikuti dengan pembangunan sekitar 45 rumah hunian untuk menampung PSK.

Orang-orang yang tinggal sekitar lokasi itu kemudian menyebutnya Lokalisasi Gandul, karena untuk menuju ke lokalisasi harus melintasi jembatan menggantung (Gandul: Jawa) yang di bawahnya terdapat rel kereta api. Sekarang perlintasan rel itu sudah tidak lagi berfungsi menyusul ditutupnya jalur rel kereta api Bojonegoro-Tuban.

Gandul hanyalah sebuah sebutan atau term yang digunakan oleh warga sekitar untuk memudahkan menyebut lokalisasi, yang tujuan awalnya untuk menyamarkan nama tempat yang mendapat cap negatif itu. Jika ditelisik melalui administrasi desa, maka tidak ada lokalisasi yang bernama Gandul, yang ada hanyalah lokalisasi Wonorejo. Secara adminis-tratif, lokalisasi itu diberi nama lokalisasi Wonorejo, masuk Dusun Pakah, Desa Gesing, Kecamatan Semanding.

Meskipun pemerintah secara resmi telah memberikan nama lokalisasi Wonorejo, tetapi masyarakat sekitar lebih akrab dengan sebutan lokalisasi Gandul. Berarti ada dua nama untuk objek penelitian ini, yaitu lokalisasi Gandul atau lokalisasi Wonorejo.

Kegiatan *mapping* dalam penelitian berbasis *participatory* untuk mengetahui lokasi lebih detail, keberadaan lokasi yang ditempati mantan mucikari dan PSK, termasuk berapa banyak rumah dalam kondisi kosong yang ditinggalkan penghuninya. Dari *mapping* bersama warga, diketahui bahwa rumah yang dihuni oleh mantan mucikari dan PSK masih terdapat 50 KK, sedangkan sebanyak 25 KK ditempati warga non-mantan mucikari dan PSK, di antaranya untuk berjualan dalam bentuk toko kecil, *pracangan*, termasuk rumah hunian penduduk asli Dusun Pakah.

---

<sup>502</sup> Rastam (Ketua RW 8 Dusun Pakah, Desa Gesing, Kecamatan Semanding Tuban), *Wawancara*, 10 Oktober 2015 di Musala Darus Sholihin Pakah.

Sekitar 35 rumah lainnya dalam kondisi kosong, karena pemiliknya memilih tidak menempati bekas hunian lokalisasi itu. Dari penjelasan Rastam, Ketua RW 8 yang membawahi wilayah bekas lokalisasi itu, ada sebagian mereka memilih keluar dan bertobat dengan memilih jalan yang baik, misalnya ada yang berdagang di luar kota, ada sebagian lain masih melakukan aktivitas serupa di luar kota Tuban, profesi menjadi mucikari dan PSK.

### **Detik-detik Penutupan Lokalisasi dan Proses Pemulangan PSK**

Setelah 12 tahun berdiri, masyarakat sekitar lokalisasi sangat merasa bahagia dengan tercukupi atas kehadiran lokalisasi, setidaknya bisa dibuktikan ketika beberapa kali hendak ditutup oleh Pemkab Tuban, selalu gagal di tengah jalan karena masyarakat berontak—menolak penutupan lokalisasi.

Dari catatan yang terkumpul dari hasil wawancara dan beberapa bukti tertulis, pada Agustus 1997 Pemerintah Daerah Tk II Tuban (sebutan waktu itu untuk Pemerintah Kabupaten Tuban), warga lokalisasi sepakat menegasikan penutupan tempat prostitusi ini dengan cara mengumpulkan tandatangan dari warga setempat lokalisasi Gandul. Bubuhan 97 tanda tangan itu, di antaranya, berasal dari pemilik warung, pemilik kios, pengamen, penjual pracangan, tukang becak, tukang pijat, penjual air, penjual rokok, pemilik wisma atau mucikari.<sup>503</sup>

Surat keberatan penutupan lokalisasi Gandul setebal 8 halaman (termasuk lampiran tandatangan pendukung dan KTP pelapor) ini bukan hanya dikirimkan ke Bupati Tuban, melainkan beberapa instansi juga diberi tembusan untuk meyakinkan bahwa keinginan warga itu sangat serius dalam menolak rencana penutupan lokalisasi Gandul. Instansi yang mendapat tembusan surat itu, antara lain: Wakil Presiden RI, Menteri Dalam Negeri, Gubernur Tk. I Jawa Timur, Ketua DPRD Tk. I Jawa Timur, Ketua DPRD Dati II Kabupaten Tuban, Komandan Kodim 0811 Tuban, Kapolres Tuban, Kepala Kejaksaan Negeri, Kepala Kantor Sosial Politik Dati II Kabupaten Tuban, Kepala Dinas Sosial Dati II Kabupaten Tuban, Pembantu Bupati Dati II Kabupaten Tuban, dan Muspika Kecamatan Semanding.

Dalam surat itu sedikitnya terdapat empat permintaan warga Gandul, *pertama*, masyarakat meminta kepada Bupati Tuban untuk memberikan pembinaan dan bimbingan melalui penyuluhan-penyuluhan untuk persiapan alih profesi dari PSK dan mucikari menjadi orang yang berwirausaha; *kedua*, warga meminta agar penutupan lokalisasi ditunda dengan jangan waktu tertentu sampai warga benar-benar siap menjadi wirausahawan; *ketiga*, jika lokalisasi hendak digunakan tempat lain warga meminta untuk dicarikan

---

<sup>503</sup> Surat Peninjauan Kembali Intruksi No 2 tahun 1997, tertanggal Agustus 1997.

tempat yang layak, dan *keempat*, warga meminta langsung bertemu bupati untuk menyampaikan aspirasinya.

Surat ini dikuasakan oleh warga kepada lima orang warga, yaitu M. Ridwan, Karthono, Darsulin (ketiganya pekerjaan sehari-harinya mracang), Wasis Tri Buntoro yang berprofesi sebagai pemilik wisma (mucikari), dan Sukardji profesi penjual nasi. Keinginan Bupati Tuban untuk menutup lokalisasi Gandul tahun 1997 itu akhirnya gagal, tidak terwujud dan lokalisasi terus berjalan sampai penutupan kedua kalinya pada tahun 2014. Setahun menjelang berakhirnya periode pertama kepemimpinan Bupati Tuban, H. Fathul Huda lokalisasi Gandul kembali diusik dengan rencana penutupan. Kali ini rencana penutupan jauh lebih kuat dibanding rencana penutupan pertama tahun 1997, karena kali ini selain Bupati Fathul Huda sangat berkeinginan menutup didukung juga oleh intruksi Gubernur Jatim, H Soekarwo. Hampir bersamaan dengan penutupan lokalisasi Dolly di Surabaya, lokalisasi Gandul ini akhirnya berhasil ditutup, meski sempat mendapat perlawanan dari warga, termasuk penghuni lokalisasi.

Rencana penutupan kedua kalinya ini diuntungkan dengan momen penting penutupan Dolly di Surabaya, sehingga Bupati Fathul Huda tidak terlalu berat untuk segera menutup lokalisasi terbesar di Tuban itu. Diperkuat dengan dukungan Kepala Desa Dasin, Mat Dasim. Mat Dasim mengakui mulai rencana penutupan ia harus sering begadang bersama para mucikari dan PSK serta para penghuni lain di lokalisasi untuk memudahkan berkomunikasi dan menyampaikan pesan rencana penutupan. Dengan kerja model demikian, saat resmi penutupan tidak ada gejolak dari para penghuni lokalisasi. Mat Dasim mengatakan “saya itu menjelang penutupan pontang-panting sering tidak tidur di rumah karena begadang dengan para PSK dan mucikari. Tujuan saya hanya satu supaya warga mau menerima rencana penutupan itu”.<sup>504</sup>

Begitu sosialisasi penutupan dianggap selesai, maka segera dilaksanakan persiapan pemulangan. Surat Keputusan Gubernur Nomor 005/485/031/2013 tentang Pesiapan Pemulangan Pekerja Seks Komersial (PSK) meneguhkan Bupati H Fathul Huda untuk melakukan proses pemulangan. Upacara pemulangan telah berlangsung, masing-masing PSK diberi pesangon Rp 3.000.000, sedangkan mucikari mendapat Rp 1.500.000. Tepatnya, Selasa 15 Januari 2013 sebanyak 129 Pekerja Seks Komersial (PSK) dipulangkan ke kempung masing-masing dengan menggunakan lima bus. Dari 129 PSK itu, 35 PSK berasal dari wilayah yang tersebar di Jawa Timur, sedangkan sisanya 35 PSK berasal dari luar Jawa.<sup>505</sup>

---

<sup>504</sup> Rasiat, *Wawancara*, 29 September 2015.

<sup>505</sup> Jatmiko, *Lokalisasi Gandul Resmi Ditutup*, <http://www.tempo.com>, Diunggah 15 Januari 2013.

Ustadz Thohir, Kepala Urusan Kesejahteraan Masyarakat (Kaur Kesra) Desa Gesing, mengatakan, setiap PSK diberi pesangon Rp 3.000.000,- (tiga juta rupiah) dari APBD Jatim. Sedangkan mantan mucikari atau pemilik PSK masing-masing mendapat 1.500.000 (satu juta lima ratus rupiah) dari APBD Tuban.<sup>506</sup> Setelah lokalisasi berhasil ditutup, PSK dan mucikari berhasil dipulangkan, ternyata masih menyisakan pekerjaan baru, yaitu masih menyisakan 50 PSK, mucikari, dan putra-putri mereka yang tetap tinggal di lokalisasi, karena mereka asli berpenduduk Dusun Pakah.

Salah satu pekerjaan yang belum tuntas adalah memberikan pemahaman dan penguatan religiositas maupun spritualitas serta penguatan ekonomi mereka, memberikan sarana pendidikan formal setingkat sekolah dasar (SD).

Selama ini, bekas lokalisasi Gandul berdiri lembaga Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD), dan Taman Pendidikan al-Qur'ân (TPQ). Sedangkan anak-anak mereka yang menginginkan belajar setingkat SD, harus keluar dusun Pakah yang jarak paling dekat 3 km.

### **Problem Pasca-penutupan Bagi PSK dan Mucikari**

Pasca-penutupan lokalisasi Gandul menyisakan beberapa problem bagi PSK dan mucikari. Beberapa problem yang disampaikan langsung oleh mitra dampingan (PSK dan mucikari) saat dilakukan kegiatan *Focus Group Discussion* (FGD) antara *resecaher*, PSK, mucikari dan tokoh masyarakat, terdapat beberapa problem yang muncul pasca-penutupan lokalisasi bagi keberlangsungan hidup PSK dan mucikari.

Dari sekian probelem, secara garis besar bisa dikelompokkan menjadi problem besar sebagai berikut, yaitu problem ekonomi, problem keberlanjutan pendidikan putra-putri mereka.

#### **1. Problem ekonomi**

Untuk mengetahui bahwa ekonomi memang menjadi problem bagi PSK dan mucikari pasca-penutupan lokalisasi, perlu penulis sampaikan perbandingan penghasilan setiap hari sebelum dan sesudah penutupan.

Dari sisi penghasilan, mantan PSK dan mucikari sebelum lokalisasi ditutup, mereka bisa dengan mudah mendapatkan uang sebesar Rp 300.000 s.d 500.000 perhari, tetapi sekarang untuk mendapatkan uang Rp 50.000 perhari mereka merasakan kesulitan.

Begitu juga pemasok kebutuhan sehari-hari warga lokalisasi Gandul, mulai dari penjual minuman mineral (tanpa alkohol), sampai minuman beralkohol, jenis makanan ringan, dan makanan lainnya. Pemasok kebutuhan sehari-hari yang sebelumnya bisa dengan mudah mendapatkan Rp 1.000.000 sampai 2.000.000 perhari, sekarang merasakan kesulitan.

---

<sup>506</sup> Thohir (Kaur Kesra Desa Gesing di kediamannya), *Wawancara*, 3 Maret 2015.

Informasi Ust. Thohir, Kaur Kesra Desa Gesing, meneguhkan betapa sulitnya kehidupan para mantan PSK dan mucikari dalam melanjutkan hidupnya. Menurut Thohir, bahwa PSK, mucikari, dan pemasok kebutuhan masyarakat lokalisasi Gandul pasca-ditutup memang benar-benar kesulitan.

Sebelumnya, ada satu dari sekian pemasok barang kebutuhan masyarakat lokalisasi Gandul waktu itu sampai bisa memiliki 4 unit rumah hunian untuk PSK di dalam lokalisasi. Tetapi setelah ditutup, pemilik 4 unit hunian itu tidak ada kabarnya karena sudah tidak lagi tinggal di bekas lokalisasi Gandul. Lanjut Thohir, “Tidak perlu saya sebut namanya. Tapi kabarnya pasangan suami istri yang selama ini memasok kebutuhan warga lokalisasi itu sedang sakit dan tidak tinggal di bekas lokalisasi”.<sup>507</sup>

Berikut tabel beberapa orang yang terbantu ekonominya saat lokalisasi Gandul masih beroperasi: <sup>508</sup>

No	Pelaku	Pola	Perolehan Harian	Keterangan
1	Mucikari	Bagi hasil atau sewa hunian dari PSK	Untuk 1 orang PSK, mucikari dalam seharinya bias memperoleh uang antara Rp 100.000-200.000	Tergantung berapa PSK mendapatkan hasil pada hari itu
2	PSK	Memperoleh hasil dari pembeli	Untuk satu orang yang tergolong laku jual, sehari bisa mendapatkan hasil Rp 500.000 s.d 1.000.000	PSK yang tergolong laku
3	Warga RW 8	Tempat parkir	Sehari bisa mendapatkan hasil Rp 400.000 s.d 500.000	
4	Pemasok barang kebutuhan warga yang tinggal di lokalisasi	Barang-barang kebutuhan para PSK dan mucikari	Sehari bisa mendapatkan Rp 1.000.000 s.d 2.000.000	Barang yang dipasok: minuman mineral, minuman keras, dan kebutuhan lainnya
5	Toko perancangan dan warung	Kebutuhan kecil, seperti kopi, teh, dan lain-lain	Bergantung banyak-sedikitnya pembeli	

Tabel di atas sebagai gambaran bahwa sebelum penutupan lokalisasi Gandul terjadi perputaran keuangan yang sangat baik di lokalisasi itu. Tetapi bukan berarti gara-gara perputaran keuangan yang bagus itu, lantas harus dipertahankan keberadaan lokalisasi.

<sup>507</sup> Thohir (Kaur Kesra Desa Gesing, Kecamatan Semanding), *Wawancara*, 25 Oktober 2015.

<sup>508</sup> Rastam (Ketua RW 8 Dusun Pakah Desa Gesing), *Wawancara*, 1 Oktober 2015.

## 2. Problem pendidikan

Ketersediaan lembaga pendidikan masih jauh dari memadai. Hasil observasi penulis diketahui, bahwa di lokalisasi Gandul baru tersedia dua kelas untuk Taman Pendidikan al-Qur'ân (TPQ) dan satu unit Masjid. TPQ dan satu unit Masjid itu dibangun dari dana APBD Tuban pasca-pembubaran lokalisasi Gandul. Bupati Tuban, H. Fathul Huda meresmikan dan memberikan nama Masjid itu dengan nama At Taubah setahun silam.

Untuk memperoleh pendidikan dasar saja, putra -putri mantan mucikari dan mantan PSK tidaklah mudah, karena anak-anak mereka yang tinggal di bekas lokalisasi Gandul dan ingin mengenyam sekolah formal harus keluar dusun Pakah, disebabkan tidak tersedia lembaga pendidikan formal di lokalisasi Gandul. Untuk sekolah SD, putra-putri dari mantan mucikari dan PSK harus menempuh jarak sekitar 3 km, tepatnya di Desa Gesing.

### Menghadapi Situasi Sulit

Terdapat bebarapa tindakan yang dilakukan mantan PSK dan mucikari dalam menghadapi situasi sulit pasca-ditutupnya lokalisasi Gandul. Dari hasil kegiatan pendampingan terhadap mitra (PSK dan mucikari) dalam beberapa bulan terakhir, bisa dikelompokkan sebagai berikut:

*Pertama*, kelompok yang melakukan usaha; seperti berjualan sebagai Pedagang Kaki Lima (PKL). Tercatat sekitar 10 dari 50 mantan PSK dan mucikari yang mengambil profesi sebagai PKL dengan mengambil lokasi di bibir pantai persis sebelah Barat terminal baru Tuban. Dalam perkembangannya, mereka merasakan hasil yang lumayan. Dalam sehari, jika dirata-rata mereka masih bisa mendapatkan hasil Rp 75.000 sampai dengan 100.000. Hasilnya menggembirakan, tetapi dalam perkembangannya, di tempat berjualan mereka terjadi disharmoni. Pada awal akhir Oktober 2015, para mantan PSK dan mucikari yang berjualan di lokasi tersebut mulai diusik, dengan dalih bukan penduduk asli Sugihwaras, Kecamatan Jenu, Tuban yang menjadi tempat mereka berdagang. Sebagian dari mereka ada yang menjadi peternak ayam di dusun Pakah. Mantan mucikari yang melakukan pekerjaan ini pasca-ditutupnya lokalisasi hanya terdapat dua orang.

*Kedua*, kelompok yang kembali pada profesi lama sebagai PSK dan mucikari. Meski masih tercatat tinggal di bekas lokalisasi Gandul, tetapi kemudian mantan PSK dan mucikari dalam kelompok ini mencari lokasi baru, pindah ke tempat lain untuk melanjutkan profesi lamanya sebagai PSK dan mucikari. Dari pengumpulan data di beberapa media massa, penulis bisa menyimpulkan para PSK dan mucikari yang melanjutkan profesinya ada yang mengambil tempat ke luar daerah, tetapi sebagian lain masuk ke rumah kos-kosan untuk mengelabui praktik mereka. Satpol PP dan polisi

beberapa kali melakukan operasi dan menemukan mantan PSK dan mucikari beroperasi lagi di kos-kosan.

*Ketiga*, kelompok yang berpindah profesi menjadi buruh tani dan pekerja serabutan.<sup>509</sup> Ini dilakukan oleh kebanyakan mantan para mucikari, bukan mantan PSK.

*Keempat*, kelompok mantan PSK dan mucikari yang mengambil profesi sebagai pengamen naik turun bus jalur Tuban-Surabaya dan Semarang-Surabaya. Kelompok ini, bukan hanya mantan mucikari dan PSK yang terlibat pekerjaan barunya, anak-anak mereka yang masih usia sekolah juga dilibatkan dalam pekerjaan barunya sebagai pengamen.

*Kelima*, tidak kalah sulitnya adalah terkait menyiapkan masa depan putra-putri PSK dan mucikari pasca-penutupan lokalisasi, terutama menyangkut pendidikan putra-putri mereka. Bukan hanya jarak sekolah yang menjadi masalah, soal pembiayaan sekolah menjadi alasan para mantan PSK dan mucikari mengalami kesulitan.

### **Meminimalisir Situasi Sulit**

Hasil *mapping* ditemukan beberapa sarana yang bisa digunakan sebagai penunjang untuk meminimalisir situasi sulit itu, di antaranya:

#### **1. Lokasi Parkir Dirubah Pasar**

Sejak ditutupnya lokalisasi Gandul, terdapat beberapa sarana umum yang belum dimanfaatkan, di antaranya bekas lokasi parkir dengan lebar 8 x 7 meter yang terlatak persis di pintu gerbang masuk lokalisasi Gandul. Di sebelah utara lokasi parkir yang dibatasi jalan masuk ke lokalisasi terdapat bangunan berukuran 5x6 meter yang sebelumnya digunakan sebagai pusat pengobatan para PSK.

Keinginan masyarakat mantan lokalisasi Gandul agar segera dibangun pasar sebagai alternatif menumbuhkan perekonomian, setidaknya bisa memanfaatkan lokasi parkir dan beberapa gedung di sekitarnya yang sejak prostitusi ditutup lokasi itu tidak lagi berfungsi.

Masyarakat sudah menyampaikan usulannya, agar dibangun pasar di bekas lokalisasi itu. Pembangunan pasar ini dimaksudkan untuk memberikan peluang para mantan PSK dan mucikari kembali bisa bekerja yang baik—bukan kembali menjadi PSK dan mucikari.

#### **2. Masjid: Sarana Menumbuhkan Religiositas dan spiritualitas**

Untuk sarana pengembangan religiositas dan spiritualitas, sejak lokalisasi ditutup 2013 lalu sudah dibangun satu sarana peribadatan bagi umat Islam, yaitu sebuah masjid yang dibangun oleh Bupati Tuban, H. Fathul Huda. Diharapkan dengan keberadaan masjid menjadi sentral

---

<sup>509</sup> Menurut Rastam, Ketua RW 8, Dusun Pakah, yang dimaksud kerja serabutan adalah kerja apa saja—terutama kerja yang bersifat kasar, tidak membutuhkan berpikir. Misalnya, yang dimaksud kerja serabutan itu memindahkan tanah dan sejenisnya dari tempat satu ke tempat lain.

pengayaan kebutuhan rohani dan jiwa masyarakat setempat dengan meningkatkan kecerdasan religius maupun spiritual.

Masjid yang berdiri persis di bagian utara mantan lokalisasi dengan lebar sekitar 400 meter diberi nama Masjid At Taubah. Pemberian nama masjid ini memberikan harapan menjadi tempat dan sarana pertobatan oleh mantan-mantan PSK dan mucikari.

Selain masjid, terdapat satu unit lagi tempat ibadah berdiri tidak jauh dari mantan lokalisasi Gandul yaitu satu musala Darus Sholikhin yang berdiri berseberangan jalan dengan bekas lokalisasi Gandul. Musala ini didirikan dan dipimpin langsung oleh Bapak Rastam, Ketua RW 8 Dusun Pakah. Musala Darus Sholikhin ini dibangun sekitar akhir tahun 1990-an dari hasil swadaya masyarakat setempat dan menjadi tempat penyeimbangan kemaksiatan di lokalisasi Gandul waktu itu.

### 3. Gedung TPQ: Memutus Mata Rantai Pelacuran

Terletak persis di belakang (sebelah Barat) Masjid At Taubah berdiri satu unit gedung dengan dua lokal, masing-masing lokal berukuran 4 x 6 meter. Dua lokal ini digunakan aktivitas pendidikan agama bagi anak-anak penghuni mantan lokalisasi Gandul. Pada pagi hari, dua lokal itu digunakan untuk kegiatan belajar Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) dan satu lokal lainnya digunakan untuk pendidikan Raudhatul Athfal (RA). Kegiatan belajar PAUD dan RA dimulai pukul 07.00 s.d 11.00 WIB. Sedangkan pada sore harinya, dua lokal itu digunakan untuk kegiatan belajar mendalami agama, yaitu Taman Pendidikan al-Qur'ân (TPQ) mulai pukul 14.00 s.d 16.30 WIB.

Proses pendidikan untuk putra-putri mereka diharapkan mampu memutus mata rantai pelacuran di bekas lokalisasi Gandul. Meskipun Orangtua mereka pernah melakukan kegiatan kelam, tetapi anak-anaknya dididik tentang spiritualitas, diharapkan ketika dewasa tidak mengikuti profesi yang pernah digeluti oleh orangtua mereka.

### **Resiliensi Berbasis Religi Bagi Mantan PSK dan Mucikari**

Sebagian dari para PSK dan mucikari mampu beradaptasi pada situasi sulit pasca-ditutupnya lokalisasi atau disebut dengan *resiliensi*. Sebelum dibahas lebih jauh tentang resiliensi berbasis religi, penulis perlu memberikan standar bagi para PSK dan mucikari yang disebut mampu melakukan tindakan resiliensi.

Standar dasar PSK dan mucikari bisa disebut resiliensi adalah setidaknya mereka tidak kembali ke profesi lamanya. Mereka bisa menerima kondisi saat ini dengan mengais rejeki halal guna memenuhi kebutuhan ekonomi sehari-hari dengan jalan yang baik dan terpuji. Bukan menjadi pengamen jalanan yang sebagaian orang menilai pekerjaan demikian kurang baik dan tidak terpuji.



Meminjam istilah Engkus Kuswarno, bahwa terdapat sekian sebutan yang digolongkan sebagai pengemis, di antaranya, orang jalanan dan penghibur jalanan.<sup>510</sup> Penghibur jalanan di sini termasuk pengamen. Kuswarno memandang penilaian negatif terhadap penghibur jalanan itu dari perspektif orang di luar penghibur jalanan. Tetapi dari persepektif pelaku penghibur jalanan, mereka menilai profesi penghibur jalanan sebagai pekerjaan yang tidak negatif, bahkan bisa disebut sampai pada kelas mulia, dengan dalih memberikan hiburan kepada orang lain.

Jika dilihat dari kondisi lapangan, maka sebagian memang PSK dan mucikari memang bisa bertahan dalam situasi sulit, tetapi sebagian lain tidak mampu bertahan. Mereka yang tidak berhasil bertahan dalam situasi sulit ini, sampai bulan Oktober 2015, setidaknya bisa diketahui dari 50 PSK dan mucikari yang kembali menekuni pekerjaan lamanya sebanyak 10 orang dan mengambil lokasi di luar lokalisasi Gandul. Sebanyak 5 orang melakukan pekerjaan ngamen sebagai sarana untuk menghidupi keluarganya. Sisanya, memilih mencari rejeki halal dan baik, dengan cara berdagang, beternak ayam, dan menjadi buruh tani.

Dalam situasi sulit seperti ini, bagaimana agama<sup>511</sup> memerankan diri sebagai solusi untuk membangun *resiliensi* kepada PSK dan mucikari. Pasca-penutupan lokalisasi terdapat sederet kegiatan religius (sepaimana disebutkan dalam tabel di atas) dengan harapan mampu mengubah perilaku dari dunia kelam ke dunia yang lebih baik.

Meski hanya sekitar 30 persen (10 orang kembali menekuni profesi lama, dan 5 orang menekuni pekerjaan kurang *t}ayyib*—ngamen) bukan berarti sisanya kembali ke ajaran agama sepenuhnya. Buktinya, ketika jamaah salat lima waktu di Masjid at Taubah, masin terhitung sedikit jemaahnya. Menurut keterangan Kiai Thohir, Kaur Kesra Desa Gesing (membawahi Dusun Pakah), jumlah jamaah masih berkisaran 4 sampai 5 orang. Imam satu orang, ditambah satu orang makmu laki-laki, dan dua perempuan, kadang-kadang makmum laki-lakinya dua orang. Ketika pengajian digelar, terutama saat *selapanan*, rata-rata tidak kurang dari 40 orang, termasuk tokoh masyarakat dan agama ikut datang ke masjid untuk menghadiri acara tersebut.

Penulis mencatat, para PSK dan mucikari yang mampu meresiliensi adalah mereka yang ketaatan beribadahnya kuat dibanding lainnya.

---

<sup>510</sup> Engkus Kuswarno, *Metode Penelitian Komunikasi* (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2008), 101.

<sup>511</sup> Definisi agama menurut Durkheim adalah suatu sistem kepercayaan dan praktik yang telah dipersatukan yang berkaitan dengan hal-hal yang kudus kepercayaan dan praktik-praktik yang bersatu menjadi suatu komunitas moral yang tunggal. George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dasar Teori Sosiologi*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008).

Pertanyaannya, apakah *resiliensi* menyebabkan mereka kemudian taat dalam menjalankan ibadahnya, atau sebaliknya dengan ketaatan beragamanya kuat menyebabkan mereka mampu ber-*resiliensi*.

Untuk menjawab apakah *resiliensi* yang mempengaruhi ketaatan mantan PSK dan mucikari dalam menjalankan keagamaan mereka atau karena ketaatan beragama kuat kemudian menyebabkan mereka mampu ber-*resiliensi*.

Berikut hasil *survey* terhadap beberapa mucikari dan PSK yang dianggap berhasil mengentaskan dirinya dari situasi sulit yang membelenggu kehidupannya yang kelam. Sebut saja Tarman (bukan nama asli). Sebelumnya, ia menjadi mucikari di lokasi tersebut, dan kini memilih menjadi Pedagang Kaki Lima (PKL) di bibir pantai laut Jawa di sebelah barat Terminal Wisata Tuban. Tarman berjualan kopi dan minuman-minuman lainnya bagi para pengunjung pantai. Tarman berjualan hanya dua hari dalam satu minggu, yaitu hari Sabtu dan Minggu, karena rerata pengunjung pantai ramaikan lokasi bibir pantai hanya pada hari-hari Sabtu dan Minggu.

Meski demikian, Tarman mengaku bersyukur karena hanya berjualan dua hari. Hasilnya bisa digunakan untuk kebutuhan makan dalam seminggu. Dalam dua hari itu, Tarman bisa mengantongi minimal Rp 400.000. Ia berujar “Saya bersyukur, sudah bisa keluar dari dunia maksiat. Sekarang meskipun hasilnya tidak banyak, tetapi sudah cukup untuk makan”, demikian tutur Tarman saat ditanya tentang kondisinya sekarang dalam menghadapi situasi sulit pasca-penutupan lokalisasi.

Tarman menyadari bahwa usianya sudah senja (sekarang usianya 55 tahun), ia melakukan ibadah dengan sangat sungguh-sungguh. Meski berdagang, tetapi shalatnya tetap rutin dilaksanakan. Dengan salat, Tarman mengakui, kehidupannya semakin tenang, termasuk dalam menyikapi sedikitnya rejeki yang didapatkan.

Penjelasan Tarman ini menegaskan, bahwa ketaatan beragama menyebabkan ia merasa nyaman dan sabar dalam menjalani kehidupannya, termasuk menyikapi rejeki yang didapatnya. Artinya, sikap *resiliensi* ini dipengaruhi oleh tindakan ketaatan dalam beragama. Dengan kata lain, karena taat menjalankan agama bisa menimbulkan sikap *resiliensi*.

Dalam penelitian berbasis *participatory* ini, penulis sengaja terlibat dalam beberapa kali acara pengajian, termasuk jamaah salat dan mengorek tentang nasib mereka pasca-penutupan lokalisasi.

Mereka mengakui, awalnya *shock* sesaat setelah lokalisasi ditutup, terutama dalam 1-2 bulan pertama setelah lokalisasi ditutup. Mereka kebingungan mencari alternatif pasokan ekonomi. Misalnya, yang awalnya menjadi tukang parkir di area lokalisasi dengan penghasilan setiap malam bisa Rp 400.000 s.d 500.000, tiba-tiba berhenti, tidak ada penghasilan apapun. Begitu juga bagi mucikari, yang awalnya bisa mendapatkan uang

setiap harinya minimal Rp 500.000 ribu dengan sangat mudah, tiba-tiba tidak dapat penghasilan apapun setelah lokalisasi ditutup. Hal sama juga dialami PSK, mereka kemudian tidak mendapatkan penghasilan apapun pasca-penutupan.

Kesulitan masalah ekonomi ini membuat mereka *shock* dan panik. Di tengah kepanikan situasi itu, sebagian dari mereka lari kepada agama dengan semakin taat menjalankan ibadahnya. Tetapi sebagian lain memilih jalannya, yaitu kembali pada profesi lama. Bagi mantan PSK dan mucikari pasca-ditutupnya lokalisasi itu kemudian mengambil agama sebagai tempat berteduh, sekarang ini setelah hampir 3 tahun mulai menemukan jawaban tentang sejatinya apa hakikat hidup ini.

Tarman adalah satu dari sekian mantan PSK dan mucikari yang mengambil agama sebagai tujuan utama setelah ditutupnya lokalisasi. Sekarang dari bibir Tarman sudah sering kata syukur terhadap kondisinya saat ini. Bahkan, Tarman mengatakan, jika tidak ditutup, ia sangat yakin masih berada di tempat kelim itu.

Beberapa kali penulis memberikan materi pengajian terhadap para PSK dan mucikari di masjid At Taubah, termasuk memperhatikan mantan PSK dan mucikari yang shalatnya rutin berjamaah. Hasilnya, rerata dari mereka yang baik dalam menjalan agamanya yang mampu bertahan dalam situasi sulit. Bertahan dalam situasi sulit seperti ini, diartikan sebagai bertahan untuk tidak kembali pada pekerjaan lama atau pekerjaan lain yang sama-sama tidak terpuji.

Beberapa kegiatan keagamaan bagi mantan PSK, mucikari, dan putra-putri mereka pasca-penutupan lokalisasi, bisa dilihat sebagaimana tabel berikut:

No	Nama Kegiatan	Waktu
1	Pengajian Selapanan (membaca Ratibul Haddad, shalawat, pengajian)	Setiap awal bulan pada Rabu ma lam di Masjid At Taubah
2	Mengaji Fiqh	Setiap Kamis malam di Masjid At Taubah
3	Belajar Tilawah al-Qur'an bagi putra-putri mantan PSK dan mucikari	Setiap Ahad sore di Masjid At Taubah
4	Belajar membaca al-Qur'an	Setiap sore (kecuali hari Jum'at) di gedung Taman Pendidikan al-Qur'an)
5	Tahlil keliling dari rumah ke rumah	Setiap kami malam

Dampak positif kegiatan religiositas terhadap ketahanan dalam situasi yang meraka alami memang sangat terlihat. Penulis mendeskripsikan, mereka yang aktif dalam kegiatan keagamaan, termasuk aktif salat lima waktu, kehidupan mereka terlihat tenang dan merasa tentram.

Kesimpulan hidup tenang bagi mantan PSK dan mucikari yang taat dalam beragama pasca-penutupan lokalisasi ini bukan perspektif penulis, melainkan pengakuan langsung dari beberapa mantan PSK dan mucikari yang taat agamanya pasca-penutupan lokalisasi.

Meskipun hasil uang tidak berlimpah sebagaimana sebelum ditutupnya lokalisasi, tetapi mereka mengakui hatinya sangat tenang dan menerima kondisi yang sekarang dialami. Tentu ketengan perasaan mereka tidak bisa dideskripsikan, yang pasti ada pengakuan bahwa hidup mereka sangat tenang.

Karenanya, tokoh masyarakat dan tokoh agama berusaha melakukan beberapa kegiatan untuk membendung agar mereka tidak kembali pada profesi lama, di antaranya meningkatkan intensitas religiusitas dan spiritualitas di bekas lokalisasi Gandul. Sebagaimana dijelaskan Edi Suharto, bahwa salah satu tindakan preventif untuk mencegah kegiatan pelacuran, dengan cara memberikan kegiatan keagamaan dan kerohanian, untuk memperkuat keimanan terhadap nilai-nilai religius dan norma kesusilaan.<sup>512</sup>

### Catatan Akhir

Pasca-penutupan lokalisasi Gandul masih menyisakan persoalan, terutama menyangkut masalah keberlangsungan kehidupan para mantan PSK dan mucikari yang masih tinggal di bekas lokalisasi Gandul. Persoalan yang masih tampak adalah bagaimana mantan PSK dan mucikari dapat bertahan untuk tidak lagi menerjuni dunia kelam yang sebelumnya telah dijalaninya.

Godaan terberat adalah godaan ekonomi. Inilah yang disebut dengan *resiliensi*, ketahanan dalam situasi sulit, mereka akan tetap bertahan di jalur yang benar atautah akan kembali pada jalan yang buram, kembali menjadi PSK dan mucikari. Masa 1-2 tahun pasca-penutupan, merupakan masa yang paling sulit untuk menyikapi jalan hidupnya, antara memilih kembali ke profesi lama atau beranjak ke profesi baru yang lebih baik.

Dari hasil penelitian, diketahui, sebagian beranjak ke profesi lama, kembali menjadi PSK dan mucikari, tetapi sebagian lain beranjak pada profesi baru yang lebih baik, seperti pedagang dan pekerja serabutan. Mereka yang mampu ber-*resiliensi* pasca-penutupan lokalisasi adalah mereka yang ketaatan ibadahnya baik. Meski mengalami kekurangan dari sisi finansial dalam pekerjaannya, tetapi mereka masih merasa tenang dan bersyukur. Inilah peran agama dalam mengatasi resiliensi terhadap PSK dan mucikari. Jawabannya adalah dengan taat beragama seseorang tidak akan panik saat menghadapi situasi sulit, termasuk saat-saat sulit menghadapi perekonomian pasca-penutupan lokalisasi.

---

<sup>512</sup> Edi Suharto, *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat* (Bandung: Refika Aditama, 2005), 12.

## Daftar Rujukan

- <http://akhmadsudrajat.wordpress.com>, *sejarah* pelacuran di Indonesia, 2008. Diunduh tanggal 21 Oktober 2015.
- <http://www.sitiaminahtardi.wordpress.com>, *Pekerja Seks Komersial Bertutur*. Diunduh tanggal 3 April 2015.
- Infobanknews.com, Negeri Daurat Pelacur dan Seks Bebas, diunggah 23 Agustus 2012.
- Iskandar. *Psikologi Pendidikan Sebuah Orientasi Baru*. Jakarta: Gaung Persada Pers, 2009.
- Jatmiko, *Lokalisasi Gandul Resmi Ditutup*, <http://www.tempo.com>, Diunggah 15 Januari 2013.
- Kompas.com, Negeri Darurat Pelacur dan Seks Bebas, diunggah 3 Desember 2012.
- Kuswarno, Engkus. *Metode Penelitian Komunikasi*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2008.
- Mudjijono. *Sarkem: Reproduksi Sosial Pelacuran*. Yogyakarta: Gadjah Mada Pres, 2005.
- Rasiat. *Wawancara*. 29 September 2015.
- Rastam (Ketua RW 8 Dusun Pakah Desa Gesing). *Wawancara*. 1 Oktober 2015.
- *Wawancara*. 10 Oktober 2015 di Musala Darus Sholihin Pakah.
- Ritzer, George., dan Goodman, Douglas J. *Teori Sosiologi: Dasar Teori Sosiologi*, terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008.
- Suharto, Edi. *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat*. Bandung: Refika Aditama, 2005.
- Surat Intruksi Bupati Tuban No. 2 tahun 1997, tentang “Peninjuan Kembali” pada 6 Agustus 1997.
- Suryandaru, Yayan Sakti. *Hegemoni dan Reproduksi Kekuasaan dalam Perdagangan Perempuan (Trafficking) untuk Prostitusi*. Jakarta: Bina Cipta, 2001.
- Thohir (Kaur Kesra Desa Gesing di kediamannya). *Wawancara*. 3 Maret 2015.
- *Wawancara*. 25 Oktober 2015.
- Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gita Media Press, t.th.

## REMAJA MUSLIM DAN GLOBALISASI: ISU DAN TANTANGAN

Azhar Jaafar @ Ramli (KYP) – azhar@kyp.edu.my  
Fauzie Nurdin (IAIN Raden Intan) – fauzie@radenintan.ac.id  
Afif Anshori (IAIN Raden Intan) – afif@radenintan.ac.id  
Abdul Syukur (IAIN Raden Intan) – Syukur@radenintan.ac.id  
Syafrimen (IAIN Raden Intan) – syafrimen@radenintan.ac.id  
Hasan Ahmad (UMP) – hasan@ump.edu.my

**Abstrak :** *Globalisasi telah membawa pengaruh hampir keseluruhan aspek kehidupan, remaja merupakan generasi yang paling mudah terbawa oleh pengaruh tersebut, sehingga Mereka perlu diberikan perhatian serius. Sebagai generasi penerus mereka diharapkan mereka mampu menjaga akhlak yang sesuai dengan agama, adat, budaya dan kebiasaan masyarakat. Tidak terlalu berlebihan, jika disertasi ini diharap akan menjadi salah satu referensi dan solusi untuk persoalan tersebut.*

*Penelitian ini bertujuan untuk melihat; (i) Persepsi dan pengetahuan remaja Muslim terhadap globalisasi budaya serta pengaruhnya terhadap perubahan akhlak? (ii) Peranan FELDA dalam memberdayakan institusi remaja bagi mengantisipasi perubahan akhlak? Penelitian dijalankan menggunakan metodologi campuran “Explanatory Mixed Methods Design melalui dua fase. Fase pertama menggunakan metodologi kuantitatif yakni penelitian survei “Cross Sectional Survey Designs”, melibatkan 482 orang remaja yang dipilih secara acak (simple random sampling) dari populasi remaja yang tinggal pada 37 lokasi penempatan FELDA di Kuantan, Pahang, Malaysia. Data dikumpulkan menggunakan questionnaire, dan dianalisis menggunakan statistik deskriptif berbantuan software Statistical Package for Social Science Version (SPSS windows versi 20). Sedangkan fase kedua menggunakan metodologi kualitatif yakni studi kasus “Multi case- multi sitecase study research design”, melibatkan pengelola FELDA sebagai sumber data, yang dipilih secara “purposive sampling” yaitu sumber data yang dipilih dianggap dapat memberikan data yang komprehensif untuk penelitian ini. Data dikumpulkan melalui wawancara secara mendalam (indepth interview) dan dianalisis secara tematik berbantuan software NVIVO 10.*

*Hasil penelitian menunjukkan bahawa pemahaman remaja terhadap globalisasi adalah tinggi dan persepsi mereka terhadap globalisasi adalah sederhana. Selanjutnya pengaruh globalisasi terhadap perubahan tingkah*

*laku remaja adalah rendah (perubahan akhlak & emosi, fesyen & gaya penampilan, hubungan kekeluargaan & sosial). Terkait dengan peranan FELDA dalam memberdayaan institusi remaja, hasil penelitian menunjukkan terdapat empat bentuk peran penting yang dilakukan oleh FELDA, yaitu; (i) pembangunan komunitas FELDA, (ii) Merancang kegiatan keagamaan khusus untuk masyarakat FELDA, (iii) merancang program pendidikan khusus untuk warga FELDA, (iv) Olahraga dan menggalakkan gaya hidup sehat.*

## A. Latar Belakang Masalah

Globalisasi menjadi fenomena yang sangat populer saat ini, dibuktikan dengan banyaknya penelitian dari berbagai tokoh abad-abad terakhir ini. Globalisasi sebagai internasionalisasi merupakan proses sosial dimana batas geografis menjadi tidak penting lagi dalam kehidupan sosial, yang akhirnya terjelma dalam kesadaran individu.<sup>513</sup> Pemahaman tersebut dikukuhkan oleh beberapa pakar lain yang mengatakan globalisasi sebagai satu proses dimana individu, kelompok, masyarakat, dan negara yang saling berinteraksi, terkait, saling bergantung dan saling mempengaruhi satu sama lain yang melintasi batas negara.<sup>514</sup> Globalisasi juga dilihat sebagai *rapid growth of interdependency and connection in the world of trade and finance*.<sup>515</sup> Globalisasi tidak hanya terbatas pada fenomena perdagangan dan aliran keuangan yang berkembang secara meluas, karena adanya kecenderungan lain yang didorong oleh ledakan yang sama dari kemampuan teknologi yang memfasilitasi perubahan keuangan tersebut, seperti globalisasi komunikasi *there are other trends driven by the same explosion of technological capability that have facilitated the financial change. Globalization of communication is one such trend.*

Dengan memaknai globalisasi sebagai himpunan proses pengaliran global berbagai jenis objek yang melibatkan setiap bidang aktivitas manusia baik berbentuk fisik, maupun non fisik, informasi, ide, institusi dan sistem.<sup>516</sup> Fenomena seperti ini dikiaskan sebagai gelombang yang melanda dunia.<sup>517</sup> Gelombang pada zaman modern ini lebih kuat, besar dan lebih

---

<sup>513</sup> Waters, M. 1995. *Globalization*. 2<sup>nd</sup> Edition. Taylor and Francis Group. London; Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

<sup>514</sup> Scholte, J.A. 2005. *Globalization : A Critical Introduction*. 2<sup>nd</sup> Edition. Palgrave Macmillan; Beerkens, E. 2006. *Globalisation: Definitions and Perspectives*; Palmer, T.G. 2003. *Globalization, Cosmopolitanism, and Personal Identity*. [http://www.units.it/etica/2003\\_2/PALMER.htm](http://www.units.it/etica/2003_2/PALMER.htm). Etica & Politica / Ethics & Politics; Tomlinson, J. 1999. *Globalization and Culture*. Cambridge. Polity Press.

<sup>515</sup> Lyman, P.N. 2000. *Globalization and the Demands of Governance*. Georgetown Journal of International Affairs (Winter/Spring). Premier Issue.

<sup>516</sup> Osman, B. 2008. *Pengaruh Globalisasi Terhadap Peradaban*. Jurnal Peradaban, 1. ISSN 1985-6296.

<sup>517</sup> Drucker, P., Went, R., & Smith, T. 2000. *Description of Globalization: Neoliberal Challenge, Radical Responses*. Pluto Press..

cepat dibandingkan gelombang globalisasi pada zaman peradaban Islam. Walaupun tidak ada kekurangan gambaran tentang globalisasi, namun sangat sedikit perhatian yang ditujukan kepada konsep globalisasi tersebut.<sup>518</sup> Sehingga globalisasi itu dijelaskan ke dalam tiga konsep yang berbeda, yaitu (i) globalisasi sebagai *transference*, (ii) globalisasi sebagai *Transcendence*, (iii) globalisasi sebagai *transformation*.<sup>519</sup>

Globalisasi dapat mempengaruhi kepentingan dan niat negara-negara tertentu. Globalisasi tidak mengubah sifat yang menentukan bentuk sebuah negara, namun telah mendesak negara modern sebagai sebuah kendaraan globalisasi.<sup>520</sup> Kemudian akhirnya membentuk satu titik rujukan bagi analisis keadaan global.<sup>521</sup> Globalisasi berarti generalisasi pola hidup yang sebelumnya menjadi karakter khas negara atau kelompok, menjadikannya menembus batas dunia seluruhnya.<sup>522</sup> Secara eksplisit globalisasi hampir sama dengan kesejagatan ataupun universal yang dibawa oleh Islam.<sup>523</sup>

Berbagai penelitian dijalankan di Malaysia untuk melihat perkembangan tingkah laku remaja dikaitkan dengan pengaruh globalisasi. Penelitian tersebut dilakukan melihat remaja sebagai individu berkembang yang sangat sensitif, perasa, perajuk, pengeluh, pemberontak, haus kasih sayang dan perhatian, manja dan kurang kontrol emosi, serta kurang pertimbangan.<sup>524</sup> Terdapat juga penelitian dalam globalisasi yang dikaitkan dengan pengaruh Facebook, Youtube dan Blog terhadap penurunan akhlak remaja khususnya remaja Islam. Hasil penelitian menunjukkan Youtube mempunyai hubungan yang sederhana terhadap penurunan akhlak remaja Islam. Facebook dan Blog mempunyai hubungan yang lemah terhadap

---

<sup>518</sup> Clark, I. 1997. *Globalization and Fragmentation: International Relations in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press; Clark, I. 1999. *Globalization and International Relations Theory*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>519</sup> Bartelson, J. 2000. Conceptualization : Three Concepts of Globalization. *International Sociology* 15(2).

<sup>520</sup> Mann, M. 1997. Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State? *Review of International Political Economy* 4(3); Shaw, M. 1997. The State of Globalization: Towards a Theory of State Transformation. *Review of International Political Economy* 4(3).

<sup>521</sup> Robertson, R. 1990. Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept. in M. Featherstone (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*. London: Sage.

<sup>522</sup> Al-Jabiri, M.A. 1996. *Al-Din wa al-Daulah wa Tathbiq al-Syariah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah.

<sup>523</sup> Al-Qardawi, Y. 2004. *Al-Muslimin wa al-Anlamah*. Al-Qahirah : Dar al-Tauzi ' wa al-Nasyr al-Islamiyyah.

<sup>524</sup> Anuar, P. 2001. *Perkembangan Dan Pembentukan Remaja Menurut Prespektif Islam*. Universiti Kebangsaan Malaysia. Penelitian Malaysia, Jld. XIX, no. 2; Zahwiyah, B. 1995. *Pendidikan Keluarga dan Pengaruhnya Terhadap Tingkah Laku Melepak di kalangan Remaja: Satu penelitian Kes di Bandar Baru Jinin, Melaka Bandaraya Bersejarah*. Universiti Teknologi Malaysia: Tesis Sarjana Muda.



penurunan akhlak remaja Islam.<sup>525</sup> Rasionalnya pengaruh globalisasi sememangnya bergantung kepada peribadi seseorang. Pribadi yang mempunyai kekuatan moral, agama, dan pendidikan yang baik akan mempunyai daya saring yang baik terhadap berbagai pengaruh yang oleh globalisasi. Bagaimanapun, penurunan akhlak yang dilaporkan oleh media dan perkiraan yang dikeluarkan oleh pihak-pihak berwajib menggambarkan terjadinya krisis nilai dan akhlak dalam kalangan masyarakat Malaysia.<sup>526</sup>

Fokus penelitian ini adalah untuk melihat pengaruh globalisasi terhadap akhlak remaja Muslim FELDA yang merupakan salah satu kelompok besar dalam kehidupan masyarakat di Kuantan Pahang. Dan melihat peranan FELDA dalam memberdayaan institusi remaja bagi mengantisipasi perubahan akhlak tersebut.

Persoalan ini wajar dijadikan penelitian ilmiah untuk mengetahui sejauh mana pemahaman, persepsi, dan pengaruh globalisasi terhadap tingkahlaku remaja. Selanjutnya, walaupun banyak kritikan dan perhatian yang dibuat mengenai globalisasi, namun penelitian ilmiah terhadap hal ini masih sedikit sekali dilakukan oleh para sarjana, ilmuwan terutama di Malaysia. Hingga saat ini baru satu saja penelitian ilmiah berkaitan globalisasi dalam konteks Malaysia yang penulis temui oleh mahasiswa *International Islamic University Malaysia* (IIUM). Selain itu, dalam konteks pemberdayaan masyarakat juga penting untuk mengetahui bagaimanakah peran yang dimainkan oleh FELDA dalam memberdayakan remaja dan lembaga keluarga untuk mengimbangi globalisasi tersebut.

## **B. Rumusan Masalah**

1. Bagaimana persepsi dan pengetahuan remaja Muslim terhadap globalisasi budaya serta pengaruhnya terhadap perubahan akhlak remaja Muslim?
2. Bagaimana peranan FELDA dalam memberdayaan institusi remaja bagi mengantisipasi perubahan akhlak?

## **C. Tujuan Penelitian**

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan:

1. Persepsi dan pengetahuan remaja Muslim terhadap globalisasi budaya serta pengaruhnya terhadap perubahan akhlak remaja Muslim.
2. Peranan FELDA dalam memberdayaan institusi remaja bagi mengantisipasi perubahan akhlak.

---

<sup>525</sup> Nurul, H.B.A.R. 2011. *Pengaruh Internet Terhadap Keruntuban Akhlak Remaja Islam: Penelitian Di Kalangan Pelajar Tahun 4 Fakulti Pendidikan, UTM*. Thesis Ijazah Sarjana Muda Sains Serta Pendidikan Pengajian Islam. UTM.

<sup>526</sup> Tan Bee Chu, 2001. *Kesan Faktor Pengajaran Dan Pembelajaran Pendidikan Moral Terhadap Penaakulan Moral Dan Empati Pelajar Sekolah Menengah*, Tesis Ph.D yang tidak diterbitkan, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 72.

#### D. Metodologi

Penelitian ini dijalankan menggunakan metode campuran “*Explanatory Mixed Methods Design*” melalui dua fase<sup>527</sup>. Fase pertama menggunakan metodologi kuantitatif yakni penelitian survei “*Cross-Sectional Survey Designs*”, melibatkan 482 orang remaja yang dipilih secara acak (*simple radom sampling*) dari populasi remaja yang tinggal pada 37 lokasi penempatan FELDA di Kuantan, Pahang, Malaysia. Data dikumpulkan menggunakan *questionnaire*, dan dianalisis menggunakan statistik deskriptif berbantuan *software Statistical Package for Social Science Version* (SPSS windows versi 20). Sedangkan fase kedua menggunakan metodologi kualitatif yakni studi kasus “*Multi case- multi sitecase study research design*”, melibatkan pengelola FELDA sebagai sumber data, yang dipilih secara “*porposive sampling*” yaitu sumber data yang dipilih dianggap dapat memberikan data yang komprehensif untuk penelitian ini. Data dikumpulkan melalui wawancara secara mendalam (*indepth interview*) dan dianalisis secara *tematik* berbantuan software NVIVO 10.<sup>528</sup>

#### E. Hasil Penelitian

Pemahaman dan persepsi remaja FELDA terhadap globalisasi menggambarkan tentang apakah yang mereka fahami dan bagaimanakah persepsi mereka tentang globalisasi tersebut. Untuk menentukan pemahaman mereka terhadap globalisasi, skor yang mereka peroleh diinterpretasikan berdasarkan cara interpretasi statistik deskriptif oleh Sanger et al.<sup>529</sup> Hasil penelitian menunjukkan bahwa pemahaman remaja terhadap globalisasi adalah *tinggi* dan persepsi mereka terhadap globalisasi adalah *sederhana*. Selanjutnya pengaruh globalisasi terhadap perubahan tingkah laku remaja adalah *rendah* (perubahan akhlak & emosi, fesyen & gaya penampilan, hubungan kekeluargaan & sosial). Terkait dengan peranan FELDA dalam memberdayakan institusi remaja, hasil penelitian menunjukkan terdapat empat bentuk peran penting yang dilakukan oleh FELDA, yaitu; (i) *pembangunan komuniti FELDA*, (ii) *Merancang kegiatan keagamaan khusus untuk masyarakat FELDA*, (iii) *merancang program pendidikan khusus untuk warga*

---

<sup>527</sup> Creswell, J. W., 2014. *Research Design: Qualitative And Quantitave Approaches*. Thousand Oaks: SAGE Publication, h. 77.

<sup>528</sup> Creswell, J. W. 2014. *Research design: qualitative and quantitave approaches*. Thousand Oaks: SAGE Publication; Pallant, J. 2004. *SPSS Survival Manual*. Crow Nest, NSW: Allen & Unwin; Sugiyono. 2010. *Memahami penelitian kualitatif*. Bandung: CV. Alfabeta; Wiersma, W. 2000. *Research method in education: an introduction*. Needham Heights: Allyn and Bacon; Sidek Mohd Noah. 2002. *Reka bentuk penyelidikan faslafah, teori dan praktis*. Selangor: Universiti Putera Malaysia; Mohd Majid Konting. 2005. *Kaedah penyelidikan pendidikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

<sup>529</sup> Sanger, D., Spilker, A., Williams, N., & Belau, D. 2007. Opinions of female juvenile delinquents on communication, learning, and violence. The journal of Correctional Educational 58.

FELDA, (iv) *Olabraga* dan menggalakkan *gaya hidup sehat*.

## **F. Pembahasan**

Hasil penelitian menggambarkan bahwa pemahaman remaja FELDA terhadap globalisasi adalah tinggi, persepsi mereka terhadap globalisasi adalah sederhana, dan globalisasi boleh dikatakan tidak memberikan pengaruh yang signifikan terhadap perubahan tingkah laku mereka (akhlak dan emosi, mode dan gaya penampilan, hubungan kekeluargaan dan sosial, serta pola makan dan minum). Dengan perkataan lain hasil ini menunjukkan bahawa remaja FELDA memahami makna globalisasi dengan baik. Boleh juga dikatakan walaupun terdapat pengaruh negatif dari globalisasi terhadap perubahan tingkah laku remaja, namun globalisasi juga mengandung nilai-nilai positif yang bermanfaat dalam perkembangan dan pembentukan tingkah laku remaja tersebut yang saat ini sememangnya harus memiliki pemikiran yang terbuka dan tidak sempit. Inilah sesungguhnya yang dimaksudkan oleh Robinson bahwa globalisasi akan memberikan kontribusi yang baik terhadap perubahan secara sistematis, baik dalam sifat tindakan sosial maupun dalam kekuatan hubungan.<sup>530</sup>

Negara akan selalu berada pada landasan dan arah yang benar jika remajanya dapat menyesuaikan diri secara baik dengan arus globalisasi.<sup>531</sup> Ini dikukuhkan oleh penelitian Zulkifley, Ramli & Rahim Aman yang mendapati bahwa ciri sahsiah yang tinggi, emosi yang stabil, tahan kepada kritikan, rasional, gigih, kental, terbuka kepada kritikan, inginkan masa depan yang cemerlang, bertanggungjawab dan bersifat terbuka dalam berinteraksi merupakan salah satu ciri yang baik bagi remaja yang hidup pada zaman global.

Terdapat pandangan yang menyatakan bahwa daya saing pada era globalisasi dapat membawa masyarakat menjadi lebih individualistik.<sup>532</sup> Perubahan sosial mempunyai dampak yang luas dan sering berpengaruh pada perubahan dalam keluarga.<sup>533</sup> Malaysia yang terdiri dari berbagai

---

<sup>530</sup> Robinson, W.I. 2007. *Theories of Globalization*. Chapter 6. pp. 125 – 143. <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/robinson/Assets/pdf/theoriesofglobalization.pdf>; Bartelson, J. 2000. Conceptualization : Three Concepts of Globalization. *International Sociology* 15(2).

<sup>531</sup> Anuar, P. 2001. *Perkembangan Dan Pembentukan Remaja Menurut Prespektif Islam*. Universiti Kebangsaan Malaysia. Penelitian Malaysia, Jld. XIX, no. 2; Robinson, W.I. 2007. *Theories of Globalization*. Chapter 6. pp. 125–143. <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/robinson/Assets/pdf/theoriesofglobalization.pdf>; Bartelson, J. 2000. Conceptualization : Three Concepts of Globalization. *International Sociology* 15(2).

<sup>532</sup> Pais, S. 2006. *Globalization and Its Impact on Families*. 4th Viennese Conference on Mediation, Vienna, Austria. Pp. 1 – 7.

<sup>533</sup> *Ibid*, Pp.1-7

budaya, suku dan kaum, berbagai bahasa dan dialek yang dituturkan serta banyak penduduk dunia yang tinggal di negara ini. Namun demikian, Islam mengakui kekhususan yang telah ditentukan kepada setiap bangsa karena ia merupakan satu isu yang penting agar manusia tidak mengambil sikap keterlaluan terhadap manusia yang lain, sehingga menyebabkan mereka berusaha memadamkan kehendak dan naluri orang lain tanpa kerelaannya dan memaksa orang lain mengikuti kehendaknya.<sup>534</sup> Globalisasi sebagai transfer menunjukkan perubahan yang dapat melintasi batas unit-unit dan sistem yang ada, tetapi masih dianggap bahwa sistem serta unit-unit ini tetap dalam proses globalisasi.<sup>535</sup> Hasil utama mutasi ini menunjukkan bahwa konsep globalisasi telah menjadi konstituen dari perbedaan set wacana, yang menempatkan 'global' sebagai domain milik otonomi pemikiran dan tindakan.<sup>536</sup>

Merupakan kekeliruan besar oleh kegagalan memahami makna globalisasi ('aulamah) dengan universalisme ('alamiyah).<sup>537</sup> Universalisme Islam membawa semangat kebersamaan, saling berbagi, saling memberi dan menerima. Konsep globalisasi terhadap perubahan tingkah laku dan peradaban mungkin lebih komprehensif dan menepati hakikat globalisasi yang sesungguhnya.<sup>538</sup> Hal ini dapat menegaskan bahwa semua konsep globalisasi, baik konsep globalisasi dari segi ekonomi, ilmu pengetahuan, informasi maupun konsep globalisasi terhadap peradaban dan perubahan tingkah laku adalah sangat penting. Dimensi globalisasi terhadap perubahan tingkah laku merupakan Hal yang sangat penting kepada masa depan masyarakat dan negara ini khususnya, dan peradaban umat manusia secara umumnya. Globalisasi tidak di *dalam-ke luar* maupun *luar-ke dalam*, tetapi sebaliknya merupakan proses yang melarutkan jurang antara dalam dan luar.<sup>539</sup> Secara eksplisit, arti globalisasi hampir sama dengan kesejagatan ataupun universal yang dibawa oleh Islam.<sup>540</sup>

Seperti dinyatakan Scholte sangat sedikit perbedaan antara globalisasi dengan internasionalisasi dan saling ketergantungan.<sup>541</sup> Ini berarti lebih

---

<sup>534</sup> Al-Qardawi, Y. 2004. *Al-Muslimin wa al-'Aulamah*. Al-Qahirah : Dar al-Tauzi ' wa al-Nasyr al-Islamiyyah

<sup>535</sup> Bartelson, J. 2000. Conceptulization : Three Concepts of Globalization. *International Sociology* 15(2): 180–196.

<sup>536</sup> *Ibid*, h. 180–196.

<sup>537</sup> Pendapat Fadzil secara online yang dapat dijumpai dalam website Fadzil, S. 2006. Umat melayu dan cabaran globalisasi. [http://khairaummah.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=139.26-01-06](http://khairaummah.com/index.php?option=com_content&task=view&id=139.26-01-06).

<sup>538</sup> Osman, B. 2008. *Pengaruh Globalisasi Terhadap Peradaban*. Jurnal Peradaban, 1. ISSN 1985-6296. pp. 75-98.

<sup>539</sup> Bartelson, *Op.Cit*, h. 180–196.

<sup>540</sup> Al-Qardawi, Y. 2004. *Al-Muslimin wa al-'Aulamah*. Al-Qahirah : Dar al-Tauzi ' wa al-Nasyr al-Islamiyyah.

<sup>541</sup> Scholte, J.A. 1997. Global Capitalism and the State. *International Affairs* 73(3): 427–52.

sedikit perubahan atau gerakan yang melintasi batas-batas unit tetapi tidak pernah ada yang mengubah batasnya atau sifat unit-unit itu. Namun, konsep ini sangat sedikit yang mengganti stratifikasi dasar ke dalam sistem dan unit-unit.<sup>542</sup> Dunia dari sebuah negara yang saling tergantung mungkin berbeda dengan sebuah negara yang sepenuhnya merdeka.<sup>543</sup> Smith mengatakan bahwa dunia budaya bersaing akan berusaha untuk memperbaiki posisi status perbandingannya dan membesarkan sumber budayanya, serta berusaha ke arah global.<sup>544</sup> Dari perspektif lain, jika ada hal seperti itu maka benar-benar seperti budaya global. Hal ini karena semua struktur berbagai makna yang didistribusikan adalah saling terkait.<sup>545</sup>

Globalisasi budaya mungkin terjadi, tetapi ini adalah akibat dari pertukaran antara unit budaya yang ada, dengan demikian akan membuka jalan untuk pembahasan hegemoni budaya dan imperialisme.<sup>546</sup> Tentunya mungkin untuk diperdebatkan bahwa globalisasi telah mendorong pemerintah negara untuk maju sebagai suatu lanjutan geografis, atau skala transformasi dalam kapasitas negara. Selain itu, globalisasi telah mendesak negara modern untuk tetap sebagai sebuah kendaraan globalisasi.<sup>547</sup> Globalisasi menjadi berarti untuk dibahas dalam memperkuat lembaga pemerintah untuk menangkis efek yang tidak diinginkan dari pengaruhnya.<sup>548</sup> Menurut Hirst dan Thomson<sup>549</sup> dan Thomson<sup>550</sup> jika

---

<sup>542</sup> Keohane, R. O., & Nye, J. S. 1998. Power and Interdependence in the Information Age. *Foreign Affairs* 77(5): 81–94.

<sup>543</sup> Pandangan Keohane dan Nye tentang ketergantungan sebuah negara dengan negara lain dalam Keohane, R. O., & Nye, J. S. 1998. Power and Interdependence in the Information Age. *Foreign Affairs* 77(5): 81–94.

<sup>544</sup> Smith, A. D. 1990. Towards a Global Culture? in M. Featherstone (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*, pp. 171–91. London: Sage

<sup>545</sup> Hannerz, U. 1990. Cosmopolitans and Locals in World Culture. in M. Featherstone (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*, pp. 237–51. London: Sage.

<sup>546</sup> Bourdieu, P., & Wacquant, L. 1999. On the Cunning of Imperialist Reason. *Theory, Culture & Society* 16(1): 41–58. Rothkopf, D. 1997. In Praise of Cultural Imperialism? *Foreign Policy* 107: 38–53.

<sup>547</sup> Pendapat ini dapat di jumpai dalam Mann, M. 1997. Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State? *Review of International Political Economy* 4(3): 472–96. Dan Shaw, M. 1997. The State of Globalization: Towards a Theory of State Transformation. *Review of International Political Economy* 4(3): 497–513.

<sup>548</sup> Armstrong, D. 1998. Globalization and the Social State. *Review of International Studies* 24(4): 461–78. Bienefeld, M. 1994. Capitalism and the Nation State in the Dog Days of the Twentieth Century. *Socialist Register*, pp. 94–129. London: Merlin. Evans, P. 1997. The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an Era of Globalization. *World Politics* 50(1): 62–87. Hirst, P. 1997. The Global Economy – Myths and Realities. *International Affairs* 73(3): 409–25. Panitch, L. 1994. Globalization and the State. *Socialist Register*, pp. 60–93. London: The Merlin Press. Rodrik, D. 1997. Sense and Nonsense in the Globalization Debate. *Foreign Policy* 107: 19–36.

<sup>549</sup> Hirst, P., & Thompson, G. 1995. Globalization and the Future of the Nation State. *Economy and Society* 24(3): 408–42.

pemerintahan global harus timbul dari perspektif ini, persoalan globalisasi adalah mungkin untuk dijawab, baik dari segi multilateralisme-peningkatan kerjasama antara negara-atau internasionalisme-sebagai satu kerja sama antara negara-negara dalam membuat alam internasional.<sup>551</sup>

## G. Kesimpulan

Pemahaman remaja muslim FELDA terhadap globalisasi budaya adalah tinggi. Hal ini berarti bahwa mereka memahami makna dan pengaruh globalisasi budaya tersebut dengan sangat baik. Mereka percaya bahwa globalisasi budaya berasal dari negara Barat, merupakan dunia tanpa batas, mereka sedang berhadapan dengan masalah global, dan perkembangan teknologi dan informasi merupakan bagian dari globalisasi budaya. Dari segi persepsi mereka adalah sederhana. Hal ini menunjukkan bahwa walaupun terdapat aspek-aspek negatif dari pengaruh globalisasi budaya terhadap akhlak, namun globalisasi budaya juga mengandung nilai-nilai positif yang bermanfaat dan berguna dalam perkembangan dan pembentukan akhlak. Ini tercermin pada diri remaja yang masih mengikuti kebiasaan budaya setempat. FELDA (pemerintah) sangat berperan aktif dalam mengontrol kemungkinan terjadinya pengaruh negatif dari globalisasi tersebut.

## Rujukan

- Alias Baba, 1997. *Statistik Penyelidikan Dalam Pendidikan Dan Sains Sosial*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Al-Jabiri, M.A. 1996. *Al-Din wa al-Daulah wa Tathbiq al-Syariah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah.
- Al-Qardawi, Y .2004. *Al-Muslimin wa al-'Aulamah*. Al-Qahirah : Dar al-Tauzi ' wa al-Nasyr al-Islamiyyah.
- Anuar, P. 2001. *Perkembangan Dan Pembentukan Remaja Menurut Prespektif Islam*. Universiti Kebangsaan Malaysia. Penelitian Malaysia, Jld. XIX, no. 2.
- Armstrong, D. 1998. Globalization and the Social State. *Review of International Studies* 24(4): 461–78.
- Bartelson, J. 1995. The Trial of Judgment: A Note on Kant and the Paradoxes of Internationalism. *International Studies Quarterly* 39(3): 255–79.
- Bartelson, J. 2000. Conceptualization : Three Concepts of Globalization.

---

<sup>550</sup> Thompson, G. 1999. Introduction: Situating Globalization. *International Social Science Journal* 51(2): 139–52

<sup>551</sup> Bartelson, J. 1995. The Trial of Judgment: A Note on Kant and the Paradoxes of Internationalism. *International Studies Quarterly* 39(3): 255–79. Goldmann, K. 1994. *The Logic of Internationalism. Coercion and Accommodation*. London: Routledge.

*International Sociology* 15(2).

- Beerens, E. 2006. Globalisation: Definitions and Perspectives.
- Bienefeld, M. 1994. Capitalism and the Nation State in the Dog Days of the Twentieth Century. *Socialist Register*, pp. 94–129. London.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. 1999. On the Cunning of Imperialist Reason. *Theory, Culture & Society* 16(1): 41–58.
- Choakes, S.J. 2005. *SPSS Version 12.0 For Windows Analysis Without Anguish*. Australia: National Library of Australia.
- Clark, I. 1997. Globalization and Fragmentation: International Relations in the Twentieth Century. Oxford: Oxford University Press
- Clark, I. 1999. *Globalization and International Relations Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Creswell, J. W., 2014. *Research Design: Qualitative And Quantitative Approaches*. Thousand Oaks: SAGE Publication, h. 77.
- Drucker, P., Went, R., & Smith, T. 2000. Description of Globalization: Neoliberal Challenge, Radical Responses. Pluto Press.
- Fadzil, S. 2006. Umat melayu dan cabaran globalisasi. [http://khairaummah.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=139.26-01-06](http://khairaummah.com/index.php?option=com_content&task=view&id=139.26-01-06).
- Giddens, A., 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Goldmann, K. 1994. The Logic of Internationalism. Coercion and Accommodation. London: Routledge.
- Hannerz, U. 1990. Cosmopolitans and Locals in World Culture. in M. Featherstone (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*, pp. 237–51. London: Sage.
- Hirst, P., & Thompson, G. 1995. Globalization and the Future of the Nation State. *Economy and Society* 24(3): 408–42.
- Hirst, P. 1997. The Global Economy – Myths and Realities. *International Affairs* 73(3): 409–25.
- Panitch, L. 1994. Globalization and the State. *Socialist Register*, pp. 60–93. London: The Merlin Press.
- Jackson, J., 2005. Divine Interventions: Needs Analysis For Post-Graduate Academic Literacy And Curriculum Development, In *A South African School Of Theology*. Applied Language Studies, School of Language, Culture and Communication, Vol. 19, No.1. Pietermaritzburg; University of KwaZulu-Natal.
- Keohane, R. O., & Nye, J. S. 1998. Power and Interdependence in the Information Age. *Foreign Affairs* 77(5): 81–94.
- Lyman, P.N. 2000. *Globalization and the Demands of Governance*. Georgetown Journal of International Affairs (Winter/Spring). Premier Issue.
- Mann, M. 1997. Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State? *Review of International Political Economy* 4(3).
- Merlin. Evans, P. 1997. The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in

- an Era of Globalization. *World Politics* 50(1): 62–87.
- Mohd Majid Konting. 2005. *Kaedah penyelidikan pendidikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nurul, H.B.A.R. 2011. Pengaruh Internet Terhadap Keruntuhan Akhlak Remaja Islam: Penelitian Di Kalangan Pelajar Tahun 4 Fakulti Pendidikan, UTM. Thesis Ijazah Sarjana Muda Sains Serta Pendidikan Pengajian Islam. UTM.
- Osman, B. 2008. *Pengaruh Globalisasi Terhadap Peradaban*. Jurnal Peradaban, 1. ISSN 1985-6296.
- Pais, S. 2006. *Globalization and Its Impact on Families*. 4th Viennese Conference on Mediation, Vienna, Austria. Pp. 1 – 7.
- Pallant, J. 2004. *SPSS Survival Manual*. Crow Nest, NSW: Allen & Unwin.
- Palmer, T.G., 2003. *Globalization, Cosmopolitanism, and Personal Identity*. [http://www.units.it/etica/2003\\_2/PALMER.htm](http://www.units.it/etica/2003_2/PALMER.htm). *Etica & Politica / Ethics & Politics*, h. 2.
- Robinson, W.I. 2007. *Theories of Globalization*. Chapter 6. pp. 125 – 143. <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/robinson/Assets/pdf/theoriesofglobalization.pdf>;
- Bartelson, J. 2000. Conceptualization : Three Concepts of Globalization. *International Sociology* 15(2).
- Robertson, R. 1992. *Globalization – Social Theory and Global Culture*. Sage. London.
- Robertson, R. 1990. Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept. in M. Featherstone (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*. London: Sage.
- Rodrik, D. 1997. Sense and Nonsense in the Globalization Debate. *Foreign Policy* 107: 19–36.
- Rothkopf, D. 1997. In Praise of Cultural Imperialism? *Foreign Policy* 107: 38–53.
- Sanger, D., Spilker, A., Williams, N., & Belau, D. 2007. Opinions of female juvenile delinquents on communication, learning, and violence. *The Journal of Correctional Education* 58.
- Scholte, J.A. 2005. *Globalization : A Critical Introduction*. 2<sup>nd</sup> Edition. Palgrave Macmillan, h. 520.
- Scholte, J.A. 1997. Global Capitalism and the State. *International Affairs* 73(3): 427–52.
- Shaw, M. 1997. The State of Globalization: Towards a Theory of State Transformation. *Review of International Political Economy* 4(3).
- Smith, A. D. 1990. Towards a Global Culture? in M. Featherstone (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*, pp. 171–91. London: Sage
- Sugiyono. 2010. *Memahami penelitian kualitatif*. Bandung: CV. Alfabeta; njung



- Malaysia*. Kertas Projek Sarjana. Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Syafrimen., 2004. Profil Kecerdasan Emosi Guru-Guru Sekolah Menengah Zon Tengan Semerah.
- Tan Bee Chu, 2001. Kesan Faktor Pengajaran Dan Pembelajaran Pendidikan Moral Terhadap Penaakulan Moral Dan Empati Pelajar Sekolah Menengah, Tesis Ph.D yang tidak diterbitkan, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 72.
- Thompson, G. 1999. Introduction: Situating Globalization. *International Social Science Journal* 51(2): 139–52
- Tomlinson, J. 1999. *Globalization and Culture*. Cambridge. Polity Press.
- Waters, M., 1995. *Globalization*. 2<sup>nd</sup> Edition. Taylor and Francis Group. London, h. 247.
- Wiersma, W., 2000. *Research Method In Education: An Introduction*. Needham Heights: Allyn and Bacon, h. 67.
- Sidek Mohd Noah. 2002. *Reka bentuk penyelidikan faslafah, teori dan praktis*. Selangor: Universiti Putera Malaysia.
- Zahwiyah, B. 1995. Pendidikan Keluarga dan Pengaruhnya Terhadap Tingkah Laku Melepak di kalangan Remaja: Satu penelitian Kes di Bandar Baru Jasin, Melaka Bandaraya Bersejarah. Universiti Teknologi Malaysia: Tesis Sarjana Muda.
- Zulkifley, Ramli & Rahim Aman. 2006. Pemikiran remaja. Kertas kerja FSSK/05/2006. Penelitian ini dibiayai sepenuhnya oleh *Institusi Penyelidikan dan Pembangunan Remaja Malaysia, Kementerian Remaja dan Sukan Malaysia*.

## POLITICAL JAWARA OF LOCAL ELITS AND POTRAIT OF OLIGARCHY IN INDONESIA AFTER THE COLLAPSED THE NEW ORDER REGIME

Fahmi Irfani

Universitas Ibn Khaldun Bogor, Jl. KH. Sholeh Iskandar, Kota Bogor  
*fahmiirfani@fai.uika-bogor.ac.id*

**Abstract:** *This paper focuses on the portrait of politics in Indonesia, especially in the western tip of Java Island (Banten Province). The collapsed of the New Order (orde baru) regime and the start of a decentralized system of regional autonomy causes the increasing of local elites commonly called Jawara as an informal leader in Banten. The increasing of elite local Jawara as an informal leader happened because of the malfunctions of the state itself. Those things can be seen from the political and economic system in Banten controlled by the elites local (Jawara), and it showed the portrait of local oligarchy in Banten; in which the institutional government leads only by the elites local and certain family clan. All those things cause the economic policies and government affairs taken over by the elites (Jawara). The political constellation in Banten become more interesting when the elites local itself are still giving a huge influence in determining the political orientation for Banten society.*

**Keywords :** Indonesia, Banten, Politics, Oligarchi, Jawara and local elites.

### Introduction

The political process in the era of reformation does not only create its politics turn to be plural but also competitive. That thing can be seen from the changing in the recruitment system of officials from both president and head of the region, it changed from the system of indirect to direct election. As a consequence of the application of decentralization and regional autonomy policy, in the last ten years there were ongoing shift in the political pendulum from the centralized politics to the more local politics. The political current system used to be centralized in Jakarta, but after the application of decentralize system, the political spaces spread and extended to local current, it started from villages to provincial levels. In the new order regime; the policies was highly determined in Jakarta, while in the nowadays all of the politicians in local level have the bigger opportunities in doing and maneuvering their political activities. Through those policies,

decentralization gives different colors in the process of democratization in Indonesia.

One of the main reason that regional autonomy used as a representative of decentralized system is to improve the prosperity of local citizens. Even thou there were changing of in the form of institutions and democratic procedures, according to Siti Zuhroh, the local politicians have rules as the local authorities in which the purpose was to put their families and clans in the strategic positions to make sure that the allocation of local resources are under the control of the local strongman (Zuhroh, 2012). In that situations, there were the small kings represent each area that seems to have unlimited power that strengthen the circles of their power and ownership of local resources. This phenomenon is known as a portrait of local oligarchies that occurred in Indonesia. That was one portrait of local oligarchies which witnessed in one of the country's provinces, including the province of Banten.

#### **A. *Jawara* as a Local Elite and Informal Leader**

Banten is one of the Provonce in Indonesia which has the unique tradition related to its local culture. The cultures of Banten are close to the value of Islamic cultures. One of the community that comes up as the result of Banten's product are *Jawara Banten*. *Jawara Banten* are fenomenal figures around local society that considered as the elites who break social boundaries (Kartodirdjo,1984:83). As an elite, the roles of *Jawara* considered significant in improving the life of Banten society.

*Jawara* in Banten's culture and social life can be considered as the symbol of local culture. As the comunity that came up from the tradition (local), *Jawara* represents different cultures from different areas in Indonesia. *Jawara* is a subculture of local society who has its own rules in local society. The roles of *Jawara* itself can be seen in the era of Dutch's colonization, in which *kijai* and *Jawara* in the decade of 1800-1888 had a very significant roles in the rebellion toward colonialists.

The improvement of *Jawara* itself had a changing from time to time, in the early era, *Jawara* were being respected as a community who help the society, but then they had a negative image as "*jalma wani rampog*"(people who dare to rob). And that negative image of *Jawara* still believed up to 20th Century because of some reasons; *Jawara* got the lebel of social criminals in 19th Century, in which at that time Dutch as a colonialist were being suffered by *Jawara* because they robbed the leader of regional officials and created rebellion in some areas. In the era of Dutch's colonization *Jawara* considered as local criminal because their act were harmed the government and beneficial for poor society especially farmers, because they gave all of the money from their robbery to the farmers. That is why, according to

Antony Blok (1972 : 494), farmers believed those local criminals as their heros.

The roles of politicians cannot be separated from the groups of Jawara, up till now the groups of Jawara are still influential in determining the political orientation in Banten. There were shifting and significant social mobility around the froup of *Jawara*. The traditional roles of *Jawara* were as *jaro*, martial art (*silat*) teachers and groups of security, but now there are shifting of values in *Jawara* itself, nowadays they considered as the elites because some of them are jumped into bussiness world, some learn about Islamic religion and become *Kiayi*, some others become politicians. One of the interesting thing in Banten society is the role of *Jawara* as the security forces. If in different areas in Indonesia, Police and Army have a significant roles in secure particular events such as party, special events, local elections, etc. But those things will not happened in Banten, *Jawara* will take control all of the security activities, such as what happened in the council of governor election. Besides of that, people in Banten believes *Jawara* compare to any other security guards.

New Order regime was the era of reconstructions of *Jawara's* roles. In this era, *Jawara* were being embraced by the authorities. It was characterized by the inclusion of some groups of *Jawara* into the organization named *Satuan Karya (Satkar) Ulama* in 1970, in which that organization become a political mechine of Golkar. Embracing *Jawara* into the organization might have political purposes, because since then the roles of *Jawara* are very significant in Banten, especially in supporting the ballot for Golkar and implementing local development in the new order government. Political accommodation and cooptation performed by the New Order towards the entity of *Jawara* brought the group to a higher level and experienced vertical mobility drastically (Irfani, 2011: 114-115).

Authority itself is the possibility of someone to actualize his own desires in the existing social relationship, including in using power (Martin, 1993: 70-71). In the new order regim, the roles of Jawara were successfully placed as groups that depends on the goverment and its political mechine, but in other aspects this group were also given the strategic economic roles, that is why their roles turned to be an important economic power and as a patron for the local enterpreneur. The groups of Jawara who have the roles in economic usually called as *Jawara Pasar* whom leads by H. Chasan Sohib, he is the figure of *Jawara Banten* that got the most respect from others and also the leader of PPPSBBI. H. Chasan Sohib does not only empowered economical aspects but also political and government. This thing can be seen by the winning of Atut Chociah as the governor of Banten on the election in 2006 and 2011. Atuh Chociah herself is H. Chasan Shohib's daughter, and lately Andika Hazyrumi (Atut's son) was elected as a member of parliament in 2014. They are famous as the dynasty of *Jawara* Chasan

Shohib, that was clearly seen that there were political bargaining of *Jawara Pasar* in Banten.

The roles of *Jawara* in Banten are getting more important especially when Banten became independent Province. The role of *Jawara* does not only dominate the cultural and economical aspects but also the aspects of local politics.

### **B. New Order Regime and the Shifting Roles of Local *Jawara***

Political domination of one area cannot be separated on how a person or particular community accommodate the local entities of its area. It is more than just a recruitment, but how a particular authorities are able to create the local entities in its area to be their political machine. In political point of view, if the authorities recruited and utilize the entity of their local community, that can be considered as an ordinary thing. Furthermore, according to Liddle (Liddle, 1996:18-20), local community that being recruited by the new order regime will be able to built a relationship with the central government, and the power of new order regime will shaped the prism in which Soeharto were on the top of the prism itself. It seemed that the theory were also implemented by the new order regime to some areas, in which the purpose was to control their authorities. The development of economical aspects cannot run smoothly without the safety in the region level nor in central. The strategy run by the new order regime in utilizing the entity of local communities has proven successful. It is characterized by the domination of the New Order for approximately 32 years (Arita, 1999).

The development of social culture and politic in Banten cannot be separated from the roles of central government in Jakarta. In the era or new order regime, Banten was one of the basis area for Golkar that used as its political machine. Furthermore, one of the political strategy run by the new order regime in getting their vote was approaches to social entities of the local culture in Banten. The approaches taken by the government were through the community leaders in Banten, such as *Kiai* and *Jawara*. This good relationship can be seen on how the new order regime embraced the *Kiai* by visiting every *Pesantren* that located in Banten. Moreover, Turmudi said that the visitation were not only happened in Banten but also in some other areas (Turmudi, 2004: 34).

Banten that famous with its Islamic culture was chosen by the New Order regime as a way to support their voting in its region. As what has been discussed in chapter two, there were two entities whom become leaders in Banten. Both entities believes that *kiai* and *jawara* represent Banten society that famous with its islamic culture. Even more, the local society around the region used to call those two entities as the symbols of *wong Banten* (Harian Banten, 2003).

In its development, *Jawara* that used to be connotated as social criminal, now involved in the political and business world. As a result of their involvement, there were some *jawara* involved in some parties, wheter as a member of that parties or as a staff, some even became a member of parliement in province, region, city level, some others even active as a member in central parliement. According to Lili Romli (2007: 193), in some numbers of political policies, the new order government reorganized and refunctionalized both in the politic level of infrastructures and suprastructure. That policies were also implemented in Banten, one of the reason the government implemented that policies in Banten was to accommodate the entities of *Jawara* around that region.

The political policies taken by the new order government towards their domain area was to create political stability as a fondation of the implementation in economic development. For new order regime, political stability and security are the prerequisites of the implementation of development wheter in region or in central level.

In this regime, *jawara* were being recruited as the underbow of new order regime. The image and credibility of *jawara* as the social criminal around sociaty was one of the reason why *jawara* being recruited by this regime. The relationship beound between the new order regime and *jawara* was a win-win relationship for both sides.

Groups of *jawara* have the role as an agent for the government of new order regime. According to Henk, groups of *jawara* being used as a political machine and new order regime's underbow to support the voting of particular party in Banten. But commonly, the use of *jawara* themselves were not only in Banten area but also to secure the stability in some other areas in Indonesia (Henk, Klinven, 2007: 173-174). There were some significant changing in economic and political aspects around Banten after the utilizing of *jawara*. The same changing also happend in the central government, the presence of *jawara* were being the new order regime's fortunate because the stability of Golkar's voting in the election were being secured by the presence of *jawara*.

### **C. *Jawara* Banten in the Era of Reformation**

The transition of political constellation between new order regime and the era or reformation did not give any negative impact towards the existance and domination of *jawara*, especially their domination in economic and local politic aspects. On the contrary, in the era of reformation, the relationship bounded between *jawara* and local government were very good.

The relationship between *jawara* and the new order regime caused *jawara* to get some facilities to build their economic power. The collaps of new order regime does not mean the end of *jawara's* domination in Banten, on the contrary, this community even more dominate that area. In political

aspect, the involvement of *jawara* in political and business level even more powerful. The involvement of *jawara* in political aspects can be seen by the amount of *jawara* in some political parties.

### **1. The Dominance of Political Aspect**

The political constellation happened in Indonesia in 1997 that marked by the fall of new regime order and followed by the appearance of reformation era placed *jawara Banten* into the local government, especially groups of H. Chasan in which it was not different from the former era. The constellation politics in Indonesia did not give any impact to the situations and conditions in Banten, especially to groups of *jawara*. The collapse of new regime order and the birth of reformation era did not scuttle groups of *Jawara* in dominating politics in Banten. The relationship bound between *Jawara Banten* and regional and central government did not give any interference. Moreover, in that transition era from the new regime into the reformation era, *Jawara* successfully took the advantage of that situation by forming Banten as an independent province. Groups of *Jawara* had an important roles in forming Banten as a province (Sutisna, 2005:25). Apart from *Jawara's* roles in forming Banten as an independent province, they have their own motives behind that action, one of the motives is economic factor, where the sources of business run by *Jawara* sourced from the local government. Therefore, with the establishment of Banten as an independence province, the group of *Jawara* are able to control the economic and political aspect in Banten.

The new order regime is the period of endeavoring *Jawara*, but after the collapsed of that regime and replaced by the era of reformation *Jawara* were on the top of their golden period. Those things happened because groups of *Jawara* had successfully dominated almost all of the life aspects of Banten society, moreover when *Jawara* brought Ratu Atut Chosiah became the Governor of Banten on regional election in 2006. Started in the new regime era, groups of *jawara* dominated economic and political aspect in Banten and after the collapsed of that era, they expanded their influence and positions. As has been discussed before that the expansion of *Jawara's* domination cannot be separated from the new regime order. In this era, *jawara* have good relationship with the stakeholders, that good relationship cannot also be separated from the influence of new order regime, in which they played a central role in controlling *Jawara* backwards (Irfani, 2011: 139-140).

During the reformation era, groups of *jawara* are more aggressively in their attempt to dominate their network within the government bureaucracy. Moreover, since Banten separated itself from West Java and became independence Province in 1999. Groups of *jawara* expanded their influence and roles in the local society. This thing can be seen when groups of *jawara*

successfully carried Ratu Atut Chosiyah as Deputy of Banten in the period 2002-2006. And also supported her to be Governor of Banten in 2006-2011 and in 2011-2013 as a Governor for the second time, although on its process Atut Chosiyah were arrested by KPK (Commission Eradication Commission) in 2013.

Even thou the era of reformation known as the democratic era where people can speak up their rights and mind, but this thing does not happen in Banten, where the spaces for democratic rights have been closed by the domination of *jawara* in the government area. Intervension and intimidation from the groups of *jawara* had had take control the local government, even thou in the construction of local culture *Jawara* have a role as an informal leader in Banten society, byt the problem came when those informal leaders took control of the formal aspects of some policies. The issues of democratic became the matter of discourse, indeed if we rely on the democratic laws, the policies of democratic itself have been applied in Banten since then, but in the practice it was far from the values of democratic itself. This can be seen from a family Dynasty in controlling the government of Banten (Rahman Alamsyah, 2009: 86).

If in the new order regime *jawara* concentrate only on Golkar, now they expanded their influence to some other parties. It can be conclude that the expansion areas of *jawara* are getting wider not only in the cultural domain but also in the structural domain. If previously the roles of *jawara* limited only in the villages domain, but now their theritory are expended into the level of region, city and even province. If previously the roles of *jawara* were as the security guard, but nowadays the roles of *jawara* expanded into the economic and political aspects in Banten.

Ironically the pace of democracy that started with forming Banten as an independent province should open up the greater democracy itself in Banten, but on the contrary it gave the bigger oportunities for the groups of *jawara* to control that region. The roles and influence of *jawara* in Banten are even more powerful and dominate all aspects of life in Banten society. In a tricky way, groups of *Jawara* got more profit on both political and economic aspects from the changing of governance systems in the era of reformation.

As ha been discussed before, in the process of politics in Banten, especially in the aspects of political institutions and governance bureaucracy, those two aspects cannot be separated from the two entities of an informal leaders (*kiayi* and *jawara*) in Banten. Islamic cultures in Banten made those two informal leaders played an important roles in political process in Banten. Furthermore, the competitions in that informal aspects are also expanded into the formal one. N wonders if there are candidates who wanted to join in the competition of local and legislatif election they should be able to embrace those two entities to support them on the election.



The development of Banten as an independent province create the more powerful competition in political areas for people who wanted to take the advantages of that situations. Even a ceremonial moment such as the inaguration of legislators in Banten Province guarded by *Jawara*. The amount of security guarded by *jawara* represent the important roles of *jawara* in securing the inaguration of parliment. Another roles that can be seen was in the involvement of *jawara* in creating the organization of enterpreneur in Banten. Teh establishment of an organization such as *Kamar Dagang Indonesia (KADIN)* and *Asosiasi Aspal Beton* facilitate *Jawara* in obtaining construction projects tendered by the government.

The collapsed of new order regime and appered the era of reformation have been predicted by *Jawara*, it can be seen from the involvement of *jawara* in some other parties besides Golkar. Some of them are joined and involved in PDIP while some others joined another new parties. Political process in Banten recorded that *Jawara* apper as the leader of political parties in region, city and province level.

In the reformation era, there are some candidates of *jawara* controlled and have a position in some parties, especially Golkar, and then PDIP, PKB, PPP, PAN and some other small parties. Not only as a members but groups of *Jawara* also get a positions as the leader of some parties. Such as H. Maman Rizal as a chairman of Golkar II Serang region, Tb. Aat Syafaat as a charman of Golkar II region Cilegon, H. Aceng Iskak as a chairman of PDIP region Pandeglang, Hasan Cobra chairman of Persatuan Daerah Party, Rt. Atut Chosiyah (putri dari Tokoh Jawa) vice of treasurer of Golkar, and there are some other *jawara* hold an important positions in some political parties.

Besides as a member and staffs of some parties, some of *jawara* also became a member of legislatif in region and province level. Some of *jawara* who became the member of legislatif are Maman Rizal as a chairman of Golkar became legislator of Serang, Jayeng Rana Anggota legislator of Banten Province, Hasan Maksudi as a chairman of Serang Legislatif, Jazuli as a member of legislatif Banten province, H. Jajat Mujahidin member of legislatif in Pandeglang (interview, 2010) etc. Some of those *Jawara* have a very powerful influence and domination in Banten, those type of *jawara* commonly called as *gubernur Jenderal*.

One of the influence played by this figure is teh ability to control some political parties and legislatif in Banten. That figure can be characterize as *Godfather* in som groups of Mafia in Italy. Similar with community of *jawara* where the family relationship used as a connector in the organization of *Jawara*, the same thing also happened in the organization of Mafia, in which this organization developed through family relationship where *Godfather* has a highest position in the organization. And the figure of *Godfather* himself is a central figure which held by the eldest, and so then

with *Jawara* (Paoli, 2003:47-48). To be able to control political situation in Banten, usually the *Gubernur Jenderal* positioned his right hand (*Jawara*) into some political parties in Banten.

The development of political process in Banten was triggered by economic issues, this thing was not only happened in Banten but also in some different areas in Indonesia. The tendency over the control of the economy, usually involves the processes of local politics in a local area. Abdul Hamid, putlocal *Jawara* as local bosses to secure a business run by some *jawara*. That thing related to the tender projects obtained from the government (Hamid, 2006: 49-50). Therefore, no wonder if there were some conspiracy between the government in province level and *Jawara* Banten. In the process of securing a business run by *jawara*, competition in regional election level is an absolute winning.

When looking at Banten province, the authorities of both governor and regional leaders of Banten dominated by a single clan of *Jawara*. The economic motives behind the regional election in Banten encourage some groups of *Jawara* to win the election. That thing can be seen by the election of Atut Chosiah as the vice of Governor in 2001 – 2006 period, and as Governor of Banten in 2011-2016 period.

The political competition in regional election in 2011-2016, was as exciting as the previous regional elections. In this regional elections, political constellation in Banten are getting more complex by the presence of three candidates to be the Governor of Banten, Ratu Atut-Rano Karno supported by Golkar and PDI-P parties, Jazuli Juwaeni-Makmun Muzzaki supported by PKS and Wahidin Halim-Irna Narulita supported by Democratic party. Nevertheless, as has been predicted that the incumbent candidate Ratu-Ranu who will win the election. The competition of regional election in 2011-2016 were as similar as the previous regional election in which Ratu-Rano did win the election. Moreover, South Tangerang as a new Kabupaten in one of Banten areas cannot be separated from the domination of Rt. Atut's family. By the regional election process of South Tangerang that winning by Airin Rachmi, Tb Haerul Zaman Walikota Serang, and Rt. Tatu Chasanah a Regent of Serang had completed the political oligarchy structures in the province of Banten.

Based on the domination, influence and roles of *Jawara* towards politics and domination in Banten, then comes some beliefs around people of Banten that *Jawara* whom actually held the highest authority in Banten instead of central government. No wonder if Banten society called the figures of *Jawara* as *Gubernur Jenderal*. That term was actually a metaphorical satire from Banten society, those terms came from the colonization era and used for colonists who have the highest position in that area. In other words, the authorities in Banten were not held by Governor but instead it was held by the figures of *Jawara* themselves.

In connection with this situation, if we try to compare this situation with the groups of Mafia in Italy or America, the groups of *Jawara* in Banten have the more powerful authorities compare to Mafia. If we see from the authorities aspects between the local government and Mafia, usually the local government have a more powerful or balanced with Mafia. Unfortunately, when look back into the cases in Banten, *Jawara* have the much more powerful authorities compare to local government. Letizia Poli placed the structures of Mafioso-Mafiso in Italy, U.S Amerika, and in any other European Countries have the balance authorities with the government, some are even under the government authorities. The organization of mafia itself was built in 19th century before the world war I in 1838. I is a criminal organization first appeared in Sisilia island, the network of this organization developed from family relationship, no wonder if this organiization are able to expand their network not only in Itay but up to U.S America, Russia, and any other European Countries (2003: 32-33). Some of the influences and intervention of *Jawara* in the administration of Banten province can be seen from some aspects, such as in deciding the steak holders and their staffs. Furthermore, another intervension can be seen from the economic policies made by them.

Through ther intervension, the groups of *Jawara* are able to control all of the bureaucracy and policies as they wish. The purpose of the intervention in the aspect of local governmen in Banten is to control all the projects run by groups of *Jawara*. By supporting Rt. Atut Chosiah as the Governor of Banten and placed their staffs in bureaurvacy lines, *Jawara's* own motives in economic aspects will run smoothly without any obstacles.

## **2. The Domination of Economic Aspect**

In the reformation era the involvement of *Jawara* in economic or business aspect in banten can be seen from the chronology of new order regime. The involvement of *Jawara* themselves into business aspects can be understood from the motto of PPPSBBI itself. "Bela Diri, Bela Bangsa, and Bela Negara". One of the implication of "Bela Diri" itself is by the ability to support themselves and their family. To be able to support themselves and their family is through the business world.

In relation to that believes, one of the sources said:

*"hal pertama yang harus dilakukan oleh para pendekar adalah pertama kali, harus membela diri yang dimaksud dengan Bela Diri dalam motto kami, adalah menghidupi diri sendiri dabulu, bagaimana bisa Bela Negara, Bela Bangsa, kalau urusan perut saja masih kosong, oleh karena itu pertama kali kita harus mendahulukan urusan ekonomi kita dabulu, baru selanjutnya dapat membela negara dan bangsa"* (Mamed, 2010).

Information aove can represent pragmatism thought of *Jawara* to control and dominate economic aspects in Banten. No wonder if the purpose of good relationship bound between *jawara* and Banten

government is to gain the investment projects in that province. Even more, in this reformation era some groups of jawara are successfully placed their agents into Banten's local government. When the political aspect and formal government has been controlled by jawara so then the economic motives behind some groups of jawara are guaranteed. In this reformation era, with Atut Chosiyah (daughter of one of the most powerful Jawara in Banten) as Governor of Banten, the business of Jawara experienced a very rapid development. That type of political attitudes lead to political pragmatic pattern, the characteristics of that type is the willingness to integrate with the authorities, they even more willing to be part of that authorities (Nashir, 2000: 29).

Jawara whom involved in the sector of business generally involved in contracting aspects as a contractor for some roads, market, school building, and irrigation facilities in Banten. The domination of Jawara in controlling economic aspects during reformation era, are still relying on H. Chasan as the most powerful figure of Jawara himself. Started from the new regime order, the groups of jawara had experienced a huge movement in business world. Different from Mafia in Italy, business run by jawara is not an illegal business such as drug dealer, human trafficking, etc (Paoli, 2003: 4-5). As has been mentioned before, the business runs by Jawara is in economic and tourism sectors.

The problem is, jawara who involved in that sectors tend to do the enforcement and intimidation towards local government in obtaining the projects. Local government development programs will not run effectively if they included Jawara because the control of Jawara themselves tend to exceed the power of local government. Moreover, the involvement of jawara was not only in the technical aspects but also in deciding government policies. The involvement of jawara themselves usually have a higher priority in the sector of allocation projects. The request from Jawara are hard to resist, if the request are being rejected then the consequences are a safety threat and intimidation comes from Jawara. This groups of Jawara does not only ask to manage the projects contracted to private institutions but also requested that some projects must be allocated in certain areas (Rahmat, 2010).

For the local government a decision to allocate some projects based on jawara's desire is a pragmatic choice and contradict with modern management. the intervention and leadership pattern ruled by Jawara should be accepted as part of transition process in the governance. Even though in its process there were pressures and cohesive style, in which those parts have been blended and become part of consequences of the transition process. Businesses run by Jawara themselves are close to violence, in order to obtain governor's project. Golok is a powerful weapon around jawara and an effective way to win the project.

The government in Banten during this reformation era can be regarded as a tool to achieve the goals around jawara. Rt. Atut Chosiyah herself is an agent of Jawara who successfully became Governor of Banten on the election in 2006. The existence of informal power that control the governor, in this case are jawara themselves have a very powerful influence in controlling the provincial government, especially in economic aspects. The groups of Jawara did not only control almost all of the aspects of the local government project but also forcing the provincial government to accommodate their personal needs.

Every projects held by the governor of Banten, often done by companies owned by H. Chasan as the figure of Jawara. Started from the development building projects as Banten provincial administration center in Pallima, Ministry of Religious Affairs' building, police station, the construction of multipurpose building that diverted into parliament building, all of that projects were done by PT. Sinar Ciomas Putra, a company owned by H. Chasan. Moreover, some other projects done by H. Chasan are the purchases of second-hand vessels, the purchase of medicines for poor families which turned into cars and warehouses. Some other famous cases are budget transferring to construct the roads in one of Banten's area, those budget diverted to overcome the purchase of landing problem in Carita, and the construction of Government center. The practices of business and misappropriation funds did by groups of Jawara in controlling the budget did not get any concrete actions by the provincial government. Whereas, it can be seen clearly from the budgets that supposed be used for roads constructions in Banten and its surrounding areas, in fact it was allocated to acquire land in Carita (Tempo, 2003). Related to that matter, some source said that Regional Police Institution, Highest Court, and Regional Court are some institutions that have been controlled by Jawara, and those things made the elites are immune from the law (Interview, 2010).

In dominating economic aspects in Banten, Jawara totally controlled all of the infrastructure projects in Banten. The most important problem is that while doing that project, they gave the bad result. Moreover, they gave the project that supposed to be done by them into another companies to get them done. Those things can be considered as corruption and misappropriation.

#### **D. Conclusion**

Political constellation that occurred in Indonesia in 1997 was marked by the end of the New Order regime and followed by an era of reformation. That situation caused position of *Jawara Banten* especially the group of H. Chasan were not different from the previous period. This political constellation did not give any impact toward the situations and condition of

*Jawara Banten*. The collapsed of new regime order and the rise of reformation era, it does not mean tripped *Jawara* group in dominating politics in Banten. The relationship bound between *Jawara Banten* and local or central government did not get any interference. The changing from new regime order into reformation era did not give any negative impact towards the existence and domination of *Jawara*, especially their domination in economic and local politic aspects. Moreover, the relationship bound between *Jawara* and local government in reformation era are better than before.

With Rt. Atut as a Governor of Banten, indicated that political aspects has been under the control of *Jawara*. Moreover, the winning gained by Airin Rachmi as the vice Bupati that soon followed as Bupati has completed the structure of political oligarchy in Banten. The current portrait of local political oligarchy in Banten is one of the way through democratic, in which the result is a decentralized system with its regional autonomy. Local politicians finally able to put their family in a strategic position to ensure that the allocation of regional resources are under the control and domination of local people (*local strongmen*). This phenomena was known as the portrait of *local oligarchy* that happened in Indonesia.

## Reference

- Alamsyah, A.R. (2010). *Islam, Jawara dan Demokrasi, Geliat Politik Banten Pasca-Orde Baru*. Jakarta : Dian Rakyat
- Aritonang, D. (1999). *Runtuhnya Rezim dari pada Soeharto, Rekaman Perjuangan Mahasiswa Indonesia 1998*, Bandung : Pustaka Hidayah.
- Atsushi, O. (2006). *Change of Regim and Social Dynamic in West Java, Society, State, and the Outer World of Banten 1750-1830*. Leiden Netherland : Brill.
- Biley, A.C. (2006). *A guide to Qualitative Field Research*. Thousand Oaks, CA : Pine Forge Press.
- Epstein L. R, Siegel, D, Nelen, J.M (ed). (2008). *Organized Crime : Culture, Markets and Policies*. New York : Springer Press.
- Geertz, C. (1981). *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta : Pustaka Jaya.
- Harriss, W. B. (2003). *India Working; Essays on Society and Economy*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Hudaeri, M. (2002). *Tasbib dan golok, Studi tentang Kedudukan, Peran dan Jaringan Kiyai dan Jawara di Banten*. Laporan penelitian, Serang : Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten.

- Irfani, F. (2011). *Jawara Banten, Sebuah Kajian Sosial, Politik dan Budaya*. Jakarta : YPM Press.
- Karomah, A. (2002). *Jawara dan Budaya Kekerasan Pada Masyarakat Banten*. Tesis FISIP Universitas Indonesia, Depok.
- Kartodirdjo, S. (1984). *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta : Pustaka Jaya.
- Khatib, M. (2000) *Profil Haji Tubagus Chasan Sochib, Beserta Komentar 100 Tokoh Masyarakat Seputar Pendekar Banten*. Jakarta : Pustaka Antara Utama.
- Liddle, W. R. (1996). *Leadership and culture in Indonesia Politics*, Sidney Allen and Urwin.
- Lubis H. N. (2003). *Banten Dalam Pergumulan Sejarah: Sultan, Ulama, dan Jawara*. Jakarta : LP3ES.
- Makmun, I. (1985). *Riwayat Singkat Berdirinya Satkar Ulama Golkar*, Munas I Satkar Ulama Golkar, Jakarta.
- Martin, R. (1993). *Sosiologi Kekuasaan*. Jakarta : Raja Grafindo Persada.
- Michrob, H. Chudori, M. (1993). *Catatan Masa Lalu Banten*. Serang : penerbit Saudara Serang.
- Muhyidin, M. (1993). *Banten Menuju Masa Depan*. Serang : Yayasan Kiyai Haji Wasyid.
- Masaaki, O. dan Rozaki, A. (2006). *Kelompok Kekerasan dan Bos Lokal Di Era Reformasi*. Yogyakarta : CSEAS IRE Press.
- Nordholt, S. H, Klinken, G.A.V, Klinken, G. V. (2007). *Renegotiating Boundaries : Access, Agency and Identity in Post-Subarto Indonesia*. Leiden : KITLV Press.
- Nordholt, S. H, Klinken, G. V. (2007). *Politik Lokal di Indonesia*. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.
- Paoli, L. (2003). *Mafia Brotherhoods : Organized Crime, Italian Style*. USA : Oxford University Press..
- Rivai, A. (2003). *Suatu Tinjauan Kriminologi Atas Kepemimpinan Jawara di Wilayah X*. Tesis FISIP Universitas Indonesia, Depok.
- Romli, L. (2007). *Jawara dan Penguasa Politik Lokal di Provinsi Banten (2001-2006)*. Disertasi, FISIP Universitas Indonesia, Jakarta.
- Spencer, S. (2006). *Race and Ethnicity, Culture, Identity and Representation*. New York : Routledge taylor & Francis Group.
- Syamsu, N. (2004). *Debus Sebuah Fenomena Keagamaan, Studi Kultural Debus Banten*. Tesis, Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah : Jakarta.
- Tihami, M.A. (1992). *Kiyai dan Jawara di Banten, Studi tentang Agama, Magi, dan Kepemimpinan di desa Pesanggrahan Serang, Banten*, Tesis. Universitas Indonesia : Jakarta.
- Turmudi, E. (2004). *Perselingkuhan Kiyai dan Kekuasaan*. Yogyakarta : LKIS..

- Bruinessen, M. V. (1995). *Shari'a court, Tarekat and Pesantren : Religious Institutions in The Banten*. Paris : Archipel.
- Pranoto, S. W. (2010). *Jawa Bandit-Bandit Pedesaan, Studi Historis 1850-1942*. Yogyakarta : Graha Ilmu.
- Williams C Michael. *Sickle and Crescent, The Communist Revolt of 1926 in Banten*, Centre for International Studies : Ohio university 1990.

**Journal, News Paper, Document and Files**

- Blok, Antony, *The Peasant and the Brigand : Social Banditry Reconsidered*. Journal of Comparative Studies in Society and History. Vol.14.No 4 : Cambridge University Press.
- Ensering, Else. (1995). *Banten in Times of Revolution*. Paris : Archipel.
- Pribadi, Y. (2008). *The Background to the Emergence of Jawara in the Early Nineteenth Century Banten*. Al Qalam, Jurnal Ilmiah Bidang Keagamaan dan Kemasyarakatan. Vol. 25, No.3 (September-Desember) . Lembaga Penelitian IAIN "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten.
- Zuhroh, S. (2011). *Dinamika Politik Lokal Era Tarnsisi*. Artikel, dalam Workshop seminar Evaluasi Kebijakan Otonomi Daerah, PSIK (Pusat Studi Islam dan Kenegaraan) Jakarta, November.
- Fajar Banten, 5 Januari 2001.
- Fajar Banten, 15 Oktober 1999.
- Harian Banten, 24, Mei 2003.
- Harian Banten, 15 Januari 2001.
- Koran Tempo, 7 Juli, 2003.
- Radar Banten, 12 Mei 1997.
- Radar Banten, 14 November 2001.
- Anggaran Dasar dan Rumah Tangga Organisasi PPPSBBI, Serang Banten, 1990.
- Dokumen Panduan Sarasehan PPPSBBI di Jakarta, 15 Oktober 1990.
- Data Jumlah Anggota DPRD Provinsi Banten 2009, Sekretariat DPRD Provinsi Banten, 2009.



## **WISDOM OF LEADERSHIP LESSONS BASED ON ANBIYA WA SHOLIHIN (RETHINKING ABOUT DEMOCRACY PATTERNS)**

Fathimatuz Zahra

STAI Pati, Jalan Diponegoro 94 Pati

Email: *ima59114@yahoo.com*

**Abstract:** *Religious revival and democratization are two of the most important developments of the last decade of the twentieth century. In many areas, the movement of religious revival to coincide with and sometimes strengthen the establishment of a more democratic political system. In other areas, the two dynamics in konflik. Sebagaimana is happening in our country. In any leadership election will always be linked with religious issues. It starts from the lowest level to the higher level. The unique thing according to the Index of Political Rights and Civil Liberty issued by Freedom House, during the past three decades, it was stated that the Muslim countries failed to build democratic politics. This is an important finding. Practically in all regions of the world, whether in Asia, Africa, Latin America, the former Soviet Union, and Eastern Europe, the emerging trend is very strong democratic government. Authoritarian regimes fall in the non-Muslim. Based on the anxiety, the writer moved to trace back the wisdom of leadership anbiya wa Sholihin. It is based on the guidelines of the Qur'an QS. Al-Maidab: 3 that religion on the side of Allah is Islam. In this case I more agree Islam as a religion. Islam is the religion of truth on the side of Allah and the Messenger, of course, this too has a package with a complete system that includes democracy. It is ironic that occurred with the above fact, for the authors will review the wisdom of leadership exemplified by Anbiya wa Sholihin. For almost the entire package carrier apocalyptic Tauhid always accompanied with the democratic system. In each era of the Prophet, always accompanied by its former glory. And also based on my researches about this verses and some classical books, actually there is no difference between the democracy that has been known from the West with sharia democracy that emerged at this time. Democratic values that we have received from the West are the embodiment of democracy taught science Uzair. Based on the above understanding, so now we just add the values of democracy adopted such other party to comply with the expectations Uzair as a recipient of revelation democracy "Rahmatan lil Alamin".*

**Keywords :** Wisdom, democracy, leadership, Anbiya wa Sholihin

## A. Introduction

Islam and leadership in it within the scope of the slightest, of course, associated with democracy and politics in Islam. Ironically two this term that was supposed to be a unity, are now separated due to two conflicting vocabulary. Islam is identified with religion Arabi where democracy is identified with the Greek or related sciences Occidentalism. And they shall be diseterukan by such identification.

Many Islamic scholars who re-examines the roots and Islamic literatures and definitively concluded that Islam and democracy are not only compatible; on the contrary, the association of both is inevitable, because the political system of Islam is based on the Shura (consultation). Because, most of the existing discourse seems too dependent and stuck on labels that are used by a number of stereotypes.

The reality is that Islam is not only incompatible with the aspects of the definition or description of democracy at the top, but more importantly, these aspects are essential to Islam. If we can escape from the bonds of labels and semantics, then we will get that the Islamic government, if it is filtered of all aspects correlative, has at least three main elements, which is based on the guidelines and vision of the Koran in one hand and the precedent of the Prophet and the four Khalifah thereafter (Khulafa al-Rashideen) on the other side.

Political Islam at the level of electoral and party politics has not shown signs of enlarged. PKS, the UN, and PPP respectively have not shown significant improvement. They are far behind the secular parties (Golkar, PDIP, Democrat) as also seen in the elections of 2004. In the 2004 elections the party platform Islam a third force is only about 18%. Now, minus the undecided, strength is not more than 10%. While three secular parties (Golkar, PDIP, Democrat), minus undecided, relatively stable, at around 43%. Only with political agendas third moderate Islamist party that will go into the median voter, where most voters were clustered, and get a meaningful voice in the future.

Because the level of awareness of constitutional mass of voters did not question Islam and democracy or Islam and Pancasila, then this problem can no longer be on the agenda of Islamic parties platform if you want to expand support in the future. Also not to be sympathetic to the movement beragenda orgaisasi implement Islamic law or sympathetic to jihad by radical path if you want to get the sound of a lot of voters. Likewise views of awareness of the relationship between Islam and democracy, and the relationship between Islam and Pancasila and the Constitution 45, in reality the political orientation of Muslims in Indonesia pluralist and secular, regardless of the term of pluralism and secularization of much debate at the elite level. It very sad of course, because the majority of Indonesian citizens are Muslims. However, religion as a thing apart.

Muslims have lost direction guidance, al-Quran and al-Hadith, which are both in fact passed on Rosululloh and Sholihin (the successor to the still implement the teachings of the Messenger). discuss the relationship between Islam and democracy after decades run by Islamic countries is not enough to stop the legal analysis only allowed to speak and whether democracy run normatif. Analisis must be directed at another issue, namely the benefit of the people after the various models of democracy in the countries Islamic state run. In this case, not only to ensure the welfare alone, but mashâlih syar'iyah 'ammah (kemashlahatan which syar`I in general) in which to consider the aspect of religion (din) and welfare (waking lives, mind, wealth, and reproduction).

To find more accurate data and details about the aspect maslahat-madharat after democracy implemented in various Islamic countries based on two important basic thought that should be the framework for collating the data above.

First, the analysis should be directed first to the issue of "religion" (din) of Islam. The issue is important because the new first benefit is the preservation of religious Shari'ah of destruction (hifzh al-din). By In Islam one of the main objectives is the implementation of power hirâsah al-din (religion maintains) that can still be carried out completely. This section should always be included in the analysis of democracy for the observation while the most disadvantaged after democracy is practiced religion.

Indeed, there is freedom of religion in a democracy, but when religion won the power struggle, then that's when religion has become the number one enemy of democracy. Religion will be removed from the power stage of democracy by the hands of invisible (invisible hand).

Second, who should be the next concern is the welfare problems in mashâlih syar'iyah consists of the maintenance of the soul, intellect, lineage and property. Indeed, democracy often is not always directly proportional to the welfare of its people. Many countries considered undemocratic, such as Saudi Arabia, Singapore and Libya (during Kadafi) can improve the life of most people. It shows a negative correlation between democracy and people's welfare. In this aspect we can only compare one country before using democracy and afterward.

The debate on Islam and democracy as a whole or separate things have become different discourses. However, here the author is more interested in re-tracing the leadership lessons that have been used as guidelines prophets wa Sholihin. Surely this is not possible ditauladankan by the recipients of the revelation except to be imitated by the people, his people today.

## **B. Prophet Muhammad and Leadership**

The Prophet Muhammad is an inspirational figure and grace throughout the ages, since her pregnancy was Siti Aminah realize their magic glow inside her. In a variety of insults, insults, invective, to the various ways refused his presence and revelation brought, since before the birth until now after his death was unwittingly been a lot of people are forgetting the importance of the presence of a helper animates the whole people.

It is said when the Prophet Muhammad in the womb, one day a magical light in the stomach Siti Aminah shine bright, up to the light, he could see the castles Bostra in Syria. She heard the sound of "O thou Umme Aminah contains a leader of the whole of humanity. If he had been born, say: "Servant of protection handed sons to Allah SWT from all evil people who are evil, and the various he, Muhammad!"

Prophet Muhammad SAW. is the world leader of the biggest in history. Because in just 23 years (less than a quarter of a century), with a cost of less than one percent of the cost that is used for the French revolution and the victim is less than a thousand people. He has produced three great works that have never been achieved by any leader in the world of the Great Prophet Muhammad. has succeeded in making the Arab nations that are all always do hostility and war between tribes and between the tribes, into a nation united in the bonds of faith in the shade of Islam.

Great Prophet Muhammad. has successfully guided the Arabs who forever has never, by his own free and sovereign, because the Arab nation is a nation that has always conquered by the Persians and Romans, a nation that is able to establish a unitary state, stretching from Africa to Asia. Kunci of success his struggles in a relatively short time it is located in three areas:

1. Advantages of Islam
2. The accuracy of the system and method of use for his preaching.
3. Personality him.

Prophet Muhammad plays an important role in addition to apocalyptic for thirty-two years, but he started the formation of a new society and revolutionized the thought patterns gradually. Islam combines the spiritual and real life. This further indicates that the Prophet Muhammad is not only a prophet but he really proved its leadership in various areas of social, political, economic and military.

As a reaction to the relations with various countries of different ideologies at the time, such as Egypt, Persia, and India, Islamic thought pemikiran reflect new ideas and theories to analyze kemetafisikaan Islam. Al-Ghazali said that standing on the Messenger and explained the truth of prophethood is based on a mystical theory. It is not without reason, because the prophet Muhammad had adopted various forms of leadership excellence by revelation (guidance).

This revelation was obtained due to the Prophet Muhammad have clarity as narrated about his chest cleavage by the angel Gabriel. "There are two men coming to the servants, dressed in white, with a golden basin filled with snow. After that, they lay back and split my chest, then take heart. It seems they opened it and took a glob of black blood from my heart and throw it away. Then they washed my heart and fill my heart with snow. As well as the Messenger also said: "Satan touches her son Adam at the time of childbirth, except Mary and her son.

When the Prophet sallallaahu 'alaihi wa sallam was herding goats belonging to the family of Halimah bint Abi Dzuaib of tribes as Sa'diyah, suddenly he sallallaahu' alaihi wa sallam visited by two angels, and both chest splitting the Prophet sallallaahu 'alaihi wa sallam and remove parts dirty from his heart. This event has been described by Anas bin Malik in the hadeeth narrated by Imam Muslim.

It has also been described by the Prophet sallallaahu 'alaihi wa sallam in a hadith. He sallallaahu 'alaihi wa sallam said:

فَقَبِيئَتَا أَنَا مَعَ أَخٍ لِي خَلْفَ بَيْتِنَا تَزْعَىٰ مَعَنَا إِذْ أَتَانِي رَجُلَانِ - عَلَيْهِمَا ثِيَابٌ بَيْضٌ - بَطَسَتْ مِنْ دَهَبٍ مَمْلُوءٍ ثَلْجًا ثُمَّ أَخَذَانِي فَشَقَّ بَطْنِي ثُمَّ اسْتَخْرَجَا قَلْبِي فَشَقَّاهُ فَاسْتَخْرَجَا مِنْهُ عَلَقَةً سَوْدَاءَ فَطَرَحَاهُ ثُمَّ غَسَلَا قَلْبِي وَبَطْنِي بِذَلِكَ الثَّلْجِ حَتَّى أَتَقَيَاهُ

"When I was in the back of the house with my brother (foster brother) graze kid, I suddenly visited by two men-they are wearing are white with a basin made of gold filled with ice. The two men were caught and dissected my stomach. they issued me and dissect them, and then they put a black blob of it and dispose of it. then they cleanse and purify my heart with the water until clean "

In a hadith narrated by Imam Ahmad mentioned

فَأَقْبَلَا يَبْتَدِرَانِي فَأَخَذَانِي فَبَطَخَانِي إِلَى الْقَفَا فَشَقَّاهُ بَطْنِي ثُمَّ اسْتَخْرَجَا قَلْبِي فَشَقَّاهُ فَأَخْرَجَا مِنْهُ عَلَقَتَيْنِ سَوْدَاوَيْنِ

"..... Both then hasten approached and held me. Then I stretched, then dissect my stomach. The angels took out the heart of the place and dissect them. Then they brought out two black blood clots from him ....."

History of the two above it can be seen, events thoracic surgery Prophet sallallaahu 'alaihi wa sallam actually happen and it makes the gate revelation after he is in the natural world. This happens when the Prophet Muhammad was five years old, he is still in the care of Halimah as-Sa'diyah. Very shocking incident occurred Arab land, the Quraish in particular. On that day Muhammad split the chest and taken him this event is known as (Syaqqus Sadr) .the is essential for reviews, in the future it can be used as a source of answers to the doubts Rosululloh leadership.

This way of thinking Rosululloh straight Prophet Muhammad was born through his eyes were also straight towards life and this life. How to think straight had produced a correct decision and acceptable to all parties.

This is the way of thinking of the Prophet Muhammad:

1. He put the Basis Function For In Choosing A person or something, not appearance or other factors

Four friends were known to be very close to him, namely Abu Bakr, Umar Ibn Khattab, Uthman, and Ali bin Abi Tholib a clear picture Rosululloh view functions. The four friends has its own function in the era of leadership Rosululloh SAW, namely:

- a. Abu Bakr who had properties entirely to Rosululloh believe, is the main allies. This means the trust of others became the main capital of a leader.
- b. Umar bin Khattab is strong, brave and fearless in upholding the truth. This means the leadership will be effective if supported by the spirit of defending the truth with courage and supported by adequate strength.
- c. Uthman bin Affan, was a wealthy merchant who was willing to spend their entire wealth to the struggle of the Prophet Muhammad. The third factor is no less important is the funding. A leadership will go more smoothly if supported by good economic conditions and financial smoothly. And required a genuine sacrifice of leaders sake of the people.
- d. Ali bin Abi Tholib,, is a young man whose bold and resolute, full of creative ideas, willing to sacrifice and prefer to work rather than talk. Leadership will be strong for their regeneration.

2. He Utilizing Expediency side than vanity

No word, deed, and the silence of the Messenger who became futile and meaningless. The choice of the dates, honey, goat milk and water as a useful food for the body is one such example.

3. Putting He's More Urgent Than Can Be Postponed

When someone asks him, what to choose whether to save a child in danger or continue praying. So she suggested to save the children who are facing danger.

4. He was more concerned about others than himself

When it comes revelation to migrate from Mecca to Medina, the Messenger recently departed to Medina after Mecca all Muslims leave first. Yet when it was, he was threatened to be killed, but still maintaining the safety of his people, who are weaker. When ethnic Jews who came under the control of the Muslims asked for her protection from interference Muslims in Madina, he was still provide protection. Although such a measure get opposition from the Arabs, and can reduce his credibility. However, his friendliness makes the Jews converted to Islam.

5. He chose the most difficult to Himself and Easiest to his people

If there are people who prefer to complicate himself rather than others, then they are the Prophet and the Prophet. So even with the

Messenger SAW. When others accepted in those sayings to find a way of beneficiaries as well as best himself, so he chose to reduce sleeping, eating, and praying to swollen legs.

When he delivered the command of Allah Almighty to the people to expend their wealth zakat only 2.5 parts of the course of their property, he even handed his entire estate to struggle and not leaving unto him and his family, except the house attached to the side of the mosque, a two-piece outfit and some dates or a piece of dry bread for breakfast. As well as his repose was only palm fronds.

6. He Favor Interest hereafter than worldly intent

The prophets and Prophet are those elected at the same time role models for us. Rosululloh proves that the afterlife is more important than the pleasure of this world with all its contents. Because his views were always viewed the afterlife as a destination, then nothing could shake his conviction to uphold the truth.

"If you put the sun in his right hand and the moon in the servant left hand on me, I will not stop in conveying this treatise" Thus the words of the Messenger Muhammad told the Quraysh leaders who tried to bribe him with possessions, promising top notch among suku- Arab tribes and various requests he will be followed as long as he left the propaganda that is being lived.

It is a variety of leadership Rosululloh wisdom, the author here uses the word wisdom that comes from the root word hukama. Definition of al-Hikmah in Arabic language dictionary, AL-HIKMAH mean: wisdom, opinions or thoughts are good, knowledge, philosophy, prophecy, justice, proverb (words of wisdom), and al-karim  $\neg$ Qur'anul.

The basic definition of "Wisdom" is the use of the knowledge correctly. The opposite of wisdom is ignorance or folly (foolishness, folly). Consider the wisdom of the ancient Greek society is an important virtue, personified as goddesses Metis and Athena. Athena is said to be out of the head of Zeus. He is described as a strong, fair, generous and holy virgins. For Socrates and Plato, philosophy is literally the love of Wisdom (the Greek word for philosophy, "philosophy", composed of the word "filo", which means "love, love," and "sofia", meaning "wisdom"). It seeped into the dialogues of Plato, particularly his work "The Republic". Aristotle, in his "Metaphysics", define wisdom as the understanding of causality, knowing why something is like it is, deeper than just knowing that something was like that.

Hukm in Arabic is not always synonymous with the word "law" which the dictionary stated among other things means "decision". In Arabic this word form of derivatives, which can contain a variety of meanings, not only can be used in the sense of "legal actors" or treated it legal, but also it

can mean the actions and properties. Siyasat term, as noted above interpreted by political as well as read, the same as wisdom.

### C. Uzair A Forgotten Story of Bureaucracy

Qur'an Surah Al Baqoroh paragraph 259:

"Or do (you do not pay attention to) those who passed by a country (the wall) had fallen into ruin. He said:" How does Allah revive after its death? "So Allah caused him to die a hundred years, then brought him back. He asked "How long have you lived here?" He replied: "I have stayed here a day or half a day." Allah said: 'Rather, you have lived here a hundred years; look to food and your drink yet again changed; and look to your donkey (which have become bones); We will make you sign our power to humans; and look at the bones of the donkey, then we rearrange them, then clothe them with flesh ". Then, when it is evident to him (how Allah revive the dead) she said: 'I believe that Allah has power over all things.' ( Surah 2 Al Baqoroh 259).

Hadith Prophet

Hadith the Prophet narrated by Abdulloh bin Abu Bakar bin Abdurrohman AsShidiq, in the Book of Nuril Akwan written by Abi Hasan Al Bishri, the Prophet SAW said:

Man Syahida anna 'Uzair' abdulloh Rokhman, fatahalloohu abwaabal Jannah wa ba'ada 'anhu wa makayidas syaitooni hasyarohu ma'a' ibadir Rokhmaan (wa wa dzalikas syahadah ba'da syahadatillaah syahadati Rasuulih).

Meaning: He who testifies that indeed it is the servant Allooh Uzair is merciful, then Allah opened to him the gates of heaven and away from engineering demons and putting together the servants of Allah the merciful.

Uzair is a servant of Allah who lived at the time of Prophet Salih and Prophet Ibrahim AS, which is about 5000 to 4000 years before the birth of Christ AS. Uzair in some scholarly opinion is expressed as a prophet and messengers of Allah SWT, one among 313 Rasul the messenger of Allah. Told in a discussion of his ass, that Uzair is a noble man. A majority of people calling his name as Aziz. It is said he was a good man and never hit the donkey with a stick or hand. Morals he was seen he was willing to feed his donkey with the best beans, while the prophet Ezra himself willing to eat beans bad. Prophet Uzair is the Prophet who messenger by Allah SWT to the house of Israel about 400 years before Christ. Ibn Kathir narrates that the Prophet Uzair born among tempo prophethood of Prophet Solomon, Prophet Zachariah, father to the Prophet Yahya.

Narrated, Uzair when looking for a donkey, he said: "Servant want slow and dodgy donkey that can carry and help servants on earth, while rizqinya and rizqi servant in the hands of Allah". The donkey said that on the way to the house of Ezra, the donkey testify that Ezra taught the human



being called on Allah SWT and to stick to it and prohibit to worship the devil.

In terms of language, the word comes from the word Azaro Uzair, which means "correct", ie correction of truth with truth and correct errors that should be a truth.

One time Uzair a walk with his donkey, so get to an area deserted and has been destroyed, which is very arid and none of the living plants. The region is roughly in the area bordering Egypt to the land Palestina. Beliau later, got off her donkey and prostrate to Allah SWT, by saying "How Allah revive after its death ?. Hearing his words, and then Allah SWT lull or turning off him and called him to move into the inner nature for 100 years. In the sleep / he died, he gathered with previous prophets and through the prophets that Allah teaches a variety of science to him, especially the science of state management.

After 100 years of sleep it, Allah SWT awaken or revive him with his body as it was when falling asleep. Then Allah asked him: "How long have you lived here?" He replied: "I have stayed here a day or half a day". Allah says: "Actually, you have lived here a hundred years; look to the food and your drink yet again changed; and see the donkey you (which have become bones); We will make you sign Our power for man; and look to the bones of the donkey, then we rearrange them, then clothe them with flesh ". And when was the real him (how Allah revive the dead), he said: 'I believe that Allah has power over all things. " (Surah 2 Al Baqoroh 259).

After waking / life Uzair return from sleep / her death, he manages the territory, of aridity, solitude without life to a region of the community who believe in Allah SWT prosperous. He manages the region for 75 years. Disseminating his state and territory to all corners of the earth to the kingdom of Nimrod (the era before the birth of Prophet Ibrahim AS).

Then it attacked the royal army Namrud the region, so that eventually he was transferred and appointed by Allah SWT to the inner nature, as in the case of Prophet Isa AS.

After losing Ezra, the people in the region became confused because no territory manager who could carry on its territory as good governance Uzair. Then came a devil who berjasad man and said to the residents of the area, "If you all want a prosperous state again, then make a statue of Ezra, and worship and ask the statue, because Uzair is the son of Allah (audzubillahi min dzalik), said engineering demons the "

"The Jews say: 'Uzair a son of Allah' and the Christians say: 'Christ is the son of God'. Such is their saying with their mouths; they imitate the saying of those who disbelieve earlier. Allah's curse be on them; how they are deluded away?. " (Surah 9 At-Tauba 30)

"They made the Rabbis (the pious) and monks them as lords besides Allah, and (they also deify Uzair son Imron and) the Messiah, son of Mary;

yet they were commanded to worship the Almighty God; there is no God (worthy of worship) but Him. Glorified be Allah from what they associate. (Surah 9 At-Tauba 31).

They imitate because devils also said or whispered to the infidels idolaters Jewish presence as he said to the disbelievers preceding it. The Jews, through a rabbi-rabbinya making up a story that Ezra, Ezra as if it is from the class of the Children of Israel, as the stories isra'iliyyat often heard among Muslims.

Allegedly statues Ezra is embodied by the Jews, until now, to be a god in order to gain worldly power and wealth by all means allow. Through a democracy that's why engineering in this world are more affected thus considered as part of the Jews.

#### **D. Rethinking about Democracy**

Sociologically speaking, Indonesia is a plural society which comprises more than 17,000 islands, 400 ethnic groups, as well as various customs, religions, and beliefs. Currently, the total population of Indonesia is around 225 millions. From this total population, Muslims represent a majority of the Indonesian populace (87.5 per cent Muslims, 7 percent Protestant, 2.5 percent Catholic, 1.5 percent Hindu, 0.5 percent Buddhist, and 1 percent other belief/animism).

Despite the fact that the majority of the Indonesian populace are Muslims, it is clear that Indonesia is not an Islamic state. Indonesia's state ideology is not Islam, but is based on the Pancasila (Five Principles). The first principle of Pancasila is "Ketuhanan Yang Maha Esa" (Belief in the One Supreme God). In this regard, Indonesia's founding fathers agreed that Indonesia is neither a secular nor theocratic state.

The Indonesian constitution, Undang-Undang Dasar 1945 (The 1945 Constitution), is not based on shari'a. History also shows that from Indonesian independence in 1945 to today, the agenda of imposing shari'a within the state constitution has failed. Like their fellow Muslims in the Middle East and other Muslim communities, Indonesian Muslims are mostly Sunni and associated with Shafi'i's school of thought (madzab).

It is said that Islam came to Indonesia in the 13th century and was spread by traders and preachers who disseminated Islamic teachings throughout the archipelago. Yet the key to the success of Islamic propagation in the Indonesian archipelago was not conquest. Rather, it was the ability of Islamic preachers to adopt a cultural approach to the local traditions, beliefs, and wisdom dominated by Hinduism and Buddhism prior to the coming of Islam.

Instead of pushing shari'a (Islamic law) on the community, the preachers of Islam or wali (saints), especially in Java developed an Islamic cultural approach by accommodating certain aspects from those local

traditions, beliefs, and wisdom. As a result, there was a process of indigenization of Islam in Indonesia. In this regard, Islam had to respect the other faiths that existed before it in Indonesia. Throughout the process of history and development, Muslims were able to develop mutual respect, understanding, and tolerance toward others. Having experienced this, the development of Islam in Indonesian is in this sense different to that in the Middle East.

Meanwhile, it is crucial to note here that democracy in post-Soeharto's New Order regime, Indonesia faces serious challenges due to the rise and spread of radical conservative Islamic (RCI) groups. Unlike moderate Muslim organizations such as NU and Muhammadiyah, the RCI groups pose that the government and Muslim communities need to enforce shari'a within the state constitution, law, and regulation. This agenda is not only controversial in terms of local-level consequences, but also threatens the future of Indonesia as a nation state and plural society, comprising ethnic, customary, religious and other diversities. In fact, the RCI groups define shari'a based on literal, strict, and exclusive interpretations. Moreover, those RCI groups also transform religio-political thoughts from the Middle East, particularly ideology of conservative and radical salafism to Indonesia. This fact can be observed from the ideology of radical conservative Islam (RCI) movements such as Majelis Mujahiddin Indonesia, Hizbut Tahrir, Lasykar Hizbullah, Lasykar Jundullah, Darul Islam, Ikhwanul Muslimin Hammas, and the like.

By and large, there are two main characteristics of RCI groups in Indonesia. The first is related to RCI's strict, legal, and exclusive "shari'a minded" mindsets. In this regard, most RCI groups claim that shari'a is the only solution to solving Indonesia's multi-dimensional crisis. Thus, shari'a is perceived as a panacea that would be able to create a better Indonesia in the future. Problems arise as certain RCI groups justify the use of violence in demanding the implementation of shari'a, which sometimes victimizes their fellow Muslims or non-Muslims. As a result, this kind of agenda is not only upsetting the non-Muslims communities, but also worrying the majority of moderate Indonesian Muslims. There is also a tendency for the RCI to capitalize certain religio political issues for the sake of their interests, including to undermine the rights of non-Muslims and minority groups. In fact, what is meant by RCI groups as "shari'a" is the interpretation on fiqh (Islamic jurisprudence) based on strict, literal, and exclusive approaches. The problem is that such approaches tend to neglect the nature and flexibility of fiqh itself. More importantly, such approaches tend to promote the notion that fiqh is a state law. As a result, they often invite manipulation of fiqh for the sake of political interest, hegemony of meaning, and monopoly of the religious truth.

The problem lies in the agenda of imposing shari'a, which often manipulates religious sentiment or politicizes issues in order to appeal to ordinary and public Muslims for support. Most importantly, such a tendency tends to neglect the fact that Indonesia is a pluralist society. Although Muslims account for the majority of the population, Indonesia is de facto a pluralist society which contains religious, ethnic, custom and cultural diversities. Therefore, any laws and regulations should be based on the recognition of pluralism, human rights, democracy, and respect for "the others" (nonMuslims groups).

Along with the rise and spread of RCI groups, democracy in Indonesia also faces challenge due to the growing influence of MUI (The Indonesian Muslim Council). Established by Soeharto in 1975, the MUI aimed to bridging government policy and Muslims religio-political aspiration. For more than three decades, the MUI did not have political power. However, since its congress in 2005, the MUI has become more powerful, particularly in influencing government policies related to religio-political issues. This is because MUI often release controversial fatwa (edict) which is contradiction with the spirit of democracy and human rights, such as prohibiting Ahmadiyah, a deviant sect within Muslim communities. The other MUI's controversial fatwa is to condemn liberalism, secularism, and pluralism, declaring that those ideologies are against Islam and therefore they are judged as haram (forbidden) for Indonesian Muslims to implement them within living realities.

In relation to the formalization of strict, legal, and exclusive shari'a posed by the RCI groups, it is important to note here that in certain Indonesian provinces, local administrations have been implementing the so-called shari'a-based bylaws (Perda Syariah) into their local district regulations. Currently, there are several regions and cities that have implemented certain aspect of shari'a: Pamekasan, Madura (East Java), Maros, Sinjai, Bulukumba, Gowa (South Sulawesi), Cianjur, Garut, Tasikmalaya, Indramayu (West Java), Banjarmasin (Kalimantan), Padang (West Sumatra), and others. It seems that those local administrations utilize the decision of the central government in Jakarta which allows them to have greater regional autonomy (Otonomi Daerah). These local administrations seemed to consider that such autonomy means an opportunity to implement certain aspect of Islamic shari'a, although the degree of conservatism is different one to other districts or regencies.

In fact, the inclusion of shari'a-based bylaws within the local administrations is mainly related to regulations concerning Muslims obligation to maintain their daily life such as wearing of Islamic dress, regulating collection and distribution of zakat (tithe), performing prayers and reciting Qur'an, and allocating more time for religious education to be taught in schools. However, there are also certain strict regulations that limit

Muslim women's activities such as the obligation to wear the veil for Muslim and prohibition against them going outside after 9 pm without being accompanied by their muhrim (family/relatives). In fact, such regulations resulted several victims in Aceh, Padang, and Tangerang after the local RCI groups raided several women considered as offenders against the regulations. According to the data released by NGO institutions, in 2007 there were approximately 78 Perda Syariah in 52 Indonesian districts and municipalities.

Based on explanation above, actually there is no difference between the democracies that has been known from the West with sharia democracy that emerged at this time. Democratic values that we have received from the West is the embodiment of democracy that taught by Uzair previously. Based on the above understanding, so now we just add the values of democracy adopted such other party to comply with the expectations Uzair as a recipient of revelation democracy "Rahmatan lil Alamin".

#### **E. Discussions**

Based on the above research, it can be concluded that democracy and shari'a policy are not two things that must be separated. If the view of history, democracy is a science section of the revelation by Uzair, as well as in the area of the Jewish people. Thus, it can be deduced because love and admiration for the extraordinary race against him, then all the science he was taken as part of their lives, including about democracy.

But, unfortunately, in the course of time there is a change, and the changes and elimination of the recipients of revelation democracy. So the science of democracy as if synonymous with things that are negative. Hence the importance of Muslims to mengulik back on the science that revealed to him, as well as adding the criteria of morality as taught and applied by Ezra himself.

#### **Bibliography**

- Al Albani,....., Syaikh Muhammad Nashiruddin, Shahih As Sirah An Nabawiyah, Jeddah:Maktabatul Ma'arif.
- Al-Juobouri , I.M., 2010, Islamic Thought: From Mohammed to September 11, 2001, America :Xlibris Corporation.
- Anwar, M. Syafi'i, 2004, "Developing Social Fiqh : An Alternative to Counter "Creeping Shariahization"?", Words From The Editor, ICIP's Electronic Journal ([www.icipglobal.org](http://www.icipglobal.org)), Vol. 1. No.1, January-April 2004.
- Azra, Azyumardi, "Militant Islam Movements in Southeast Asia : Socio-Political and Historical Context" Kultur, Vo.3, No.1.

- Bahjat, Ahmad, 2007, *Kisah Hewan dalam al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Bush, Robin, 2008, "Regional Shari'a Regulation: Anomaly or Symptom?" in Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS.
- Lings, Martin 2002, *Muhammad (terj)*, Jakarta: Pt Serambi Ilmu Semesta.
- Shihab, M. Quraish, 1996, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan Pustaka.

Websites:

Uzair AS (Salah satu Dari 124 Ribu Nabi). [Jaflasnet.blogspot.com](http://Jaflasnet.blogspot.com).

## التسامح الديني في الإسلام وتطبيقاته في إندونيسيا

أمر الله حياة الدين وساندي رزقي فبريادي

كلية الشريعة جامعة باندونج الإسلامية (UNISBA)

Jl. Ranggagading No. 8 Bandung

[amrullahhayatudin@unisba.ac.id](mailto:amrullahhayatudin@unisba.ac.id), [prisha587@gmail.com](mailto:prisha587@gmail.com)

الملخص: إمكانية التفكك يمكن أن تتحقق في أي دولة متميزة بالتنوع وتعدد الثقافات. ومن الأثر الذي لا يمكن تجنبه من هذا التنوع هو الصراعات بين القبائل والأديان والسلالات والمجموعات. ومن أكبر العوامل للصراعات في إندونيسيا هو عدم التسامح بين أصحاب الأديان. ولأن معظم سكان إندونيسيا مسلم وإذا صدرت القرارات المتميزة بالإسلام، فظن البعض أن الإسلام غير متسامح. وظهرت المفاهيم التي طعنت الإسلام منها أن الإسلام غير متسامح وضد الإنسانية ومتصف بالاستبدادية وغير ذلك من التهمات. وبناء على تلك الخلفية، يحاول الباحث بدراسة متعمقة وباستخدام المنهج القضائي والمعياري، واعتمد الباحث في عملية البحث بالمنهج القضائي والمعياري على البحوث المكتوبة. واعتمد الباحث في تحليل البيانات على التحليل القيمي المتصف بالتحليل الوصفي.

وأما نتيجة البحث أن التسامح إحدى الرسائل من الرسالات التي جاء الإسلام بها. في الإسلام، التسامح واقع وقائم منذ حضور الإسلام في الأرض. وقد أكد الله عز وجل أن لا إكراه في الدين. لأن الإكراه للآخرين على اتباع الدين أمر متضاد بالتاريخ وعدم التسامح بلا أصل ومثال من الرسول وأصحابه. فالتسامح في الإسلام ليس بمعنى جمع الاعتقاد. إن التسامح في الإسلام مجرد التسامح في إطار التعامل الاجتماعي فحسب. وينبغي مراعاة هذه الأمور الثلاثة من أجل تطبيق التسامح الديني في إندونيسيا، وهي: غرس شعور الرحمة بين أصحاب الأديان وتقوية المفاهيم الدينية وعقد الحوار الجيد بين أصحاب الأديان. الكلمات المفتاحية: التسامح وعدم التسامح والتطبيق وأصحاب الأديان.

### 1. مقدمة

غار ساتبول بب مدينة سيرانج يوم الجمعة (2016/6/19) على مطعم سايني بناء على مخالفته للقرار المحلي لحكومة مدينة سيرانج عن منع فتح المطاعم في نهار شهر رمضان مبارك قبل الساعة الرابعة مساء (Kristian Erdianto, 2016). وهذه الحادثة تلفت نظر كثير من المجتمع، ومنهم: المفكر من جهة حركة نهضة العلماء مُجد شافعي على الذي يرى أن منع فتح مطعم في نهار شهر رمضان مبارك تشويه لصورة الإسلام وإزعاج لحالة التسامح في المجتمع (Kristian Erdianto, 2016).

وبناء على هذه الواقعة، خطت وزارة الشؤون الداخلية على إلغاء 3.143 قرارا محليا على ظن أن تلك القرارات تثير المشاكل. وهناك ثلاثة قرارات تمت إلغاؤها لأنها تنافي وتمنع أمرا على أساس اعتقاد دين ما (Kristian Erdianto, 2016).

إن تلك الحادثة تثير على ظهر المفاهيم التي تشوه الإسلام. ولذلك يرى البعض أن الإسلام غير متسامح وضد الإنسانية ومتصف بالاستبدادية وغير ذلك من التشويهات للإسلام. وإذا فهمنا وتأمنا، تلك الآراء تبين كأن الإسلام غير متسامح لأصحاب الديانة الأخرى.

واعتمادا على تلك البيانات، اهتم الباحث لبحث في موضوع التسامح من منظور الإسلام. ومن خلال هذا البحث، يحاول الباحث شرح مفهوم التسامح في الإسلام وسياقاته في عصر الحاضر.

### 2. منهجية

اعتمد الباحث في هذا البحث على المنهج القضائي والمعياري، وهو بحث في مجال الحقوق الذي يستخدم مصدر البيانات الثانوية (Ronny Hanitijo Soemitro, 1990: 17). يقوم الباحث بترتيب هيكل المفاهيم ووضع أحكام آيات القرآن والأحاديث المتعلقة بالتسامح والقوانين الوضعية التي لها صلة بموضوع البحث (Amirudin, 2000: 119). وبالنظر إلى عملية البحث، فالبحث بالمنهج القضائي والمعياري يعتمد على البحوث المكتوبة.

وأما تحليل البيانات التي حصل الباحث عليها بطريقة التحليل القيمي من خلال العناصر القضائية من خلال المنهج الوصفي والتحليلي، وهذا يعني تحليل صورة البيانات وربطها للحصول على الخلاصة العامة. ويفهم من نتيجة التحليل أخذ الخلاصة العامة بناء على البيانات الخاصة (SoerjonoSoekanto: 1986).

### 3. النتائج

وبعد العثور على مجموعة من الدراسات، حصل الباحث على الدراسات السابقة ذات علاقة بهذا البحث، منها:



سنة	موضوع البحث	عنوان البحث	اسم الباحث	رقم
2012	Realitas kehidupan beragama di Indonesia	Masalah Intoleransi, Toleransi, dan Kebebasan Beragama di Indonesia	Philips J. Vermonte dan Tobias Basuki	1
2012	Standarisasi tafsir Al-Qur'an terhadap nafsiran ayat Jihad.	Konsep Toleransi Beragama dalam Tafsir Al-Qur'an Tematik Karya Tim Departemen Agama Republik Indonesia	Muhamad Ridho Dinata	2
2004	Sikap toleransi masyarakat dusun sorowajan.	Motivasi Beragama Secara Toleran Masyarakat Dusun Sorowajan Banguntapan Banjul Yogyakarta	Karwadi	3
2013	Sikap toleransi umat islam dan Kristen dusun segaran kecamatan dlanggu kabupaten mojosuro	Toleransi antar umat beragama dalam memperkuat persatuan dan kesatuan bangsa (studi kasus umat islam dan Kristen dusun segaran kecamatan dlanggu kabupaten mojosuro)	Lely Nisvilyah	4

وإن كانت البحوث السابقة متقاربة من جانب الموضوع بهذا البحث عن التسامح الديني، ولكن هذا البحث يختلف من ناحية دراسته نحو مفهوم التسامح في الإسلام وكيفية تطبيقاته في إندونيسيا

#### 4. المناقشة

إن تعددية الدين واقع لا محالة. وجدنا الأديان المتنوعة في حياتنا اليومية. وإن كل الدين تجاوب الإنسان للوحي الإلهي أو ما يعتبر بالحقيقة الواقعية المطلقة. عبر الدين، يعترف الإنسان حقيقة وجوده في الدنيا. وبالإضافة، يوفر الدين الطريق السليم البعيد عن الألم. (Ali Noer Zaman, 2000: V)

ومنذ زمان بعيد، قد التقى أصحاب الأديان بينهم. ومن اللقاءات تتحقق التعاون بينهم في جانب الصراعات في جانب آخر. ومن جانب الاعتقاد، تحدث الصراعات عادة بسبب المزايم الخاصة على الوحي بالنجاة. وفي البداية، تلك المزايم الخاصة تؤكد عن ذاتية خاصة لدى مجموعة من أصحاب الأديان المختلفة من مجموعة أخرى. ولكن في التطور اللاحق، حاولت المجموعة منهم على الإرشاد بطريقة الإكراه تلك المزايم الخاصة. هذا الاختلاف البيعي الخاص سبب من الأسباب عدم التسامح بين الأديان. (Ali Noer Zaman, 2000)

ولا بد أن تتسامح أصحاب الأديان في فهم الفروق والاختلاف وتعددية الدين. لأن هذا الموقف يسبب الانسجام والتفوق والسلام في المجتمع.

#### أ. تعريف التسامح والتوافق

إن مصطلح التسامح يتعلق بالقيم والسلوك. وفي اللغة الإنجليزية تعرف بـ *tolerance* أو *tolerantia* باللغة اللاتينية. ويمكن أن يقال بأن هذا المصطلح يشير إلى معنى التفاهم والانفتاح في إطار الأخوة. وأما المصطلح التوافق في معجم اللغة الإندونيسية بمعنى الحياة والعيش في جماعة بانسجام وتوافق على تجنب وابتعاد الصراعات والخلافات.

فيحتوي مصطلح التوافق بجميع معاني الخير والسلام. وخلاصة الكلام، العيش والحياة في جماعة مع وحدة القلب وتوافق على ابتعاد الصراعات والخلافات. (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985: 850)

أما مصطلح التوافق بين أصحاب الأديان كما ذكر في القرار الجماعي للوزير الشؤون الدينية والوزير الشؤون الداخلية رقم 9 سنة 2008 فصل 1 هو: التوافق بين أصحاب الأديان يعني العلاقة بين أصحاب الأديان التي تعتمد على التسامح والتفاهم والاحترام والتقدير في تطبيق رسالة أديانهم والتعاون في الحياة الاجتماعية والشعبية والدولية في جمهورية إندونيسية بناء على الأركان الخمسة والقانون الأساسي للجمهورية إندونيسية سنة 1945.

وفي الإسلام يعرف هذه الحالة بالتسامح. وهذا اللفظ مأخوذ من السماح بمعنى الجود والكرم والتساهل. (Syauqi Dhaif, 2011: 447) وهذا المصطلح بمعنى التساهل (اليسر)، والمراد أن الإسلام يوفر اليسر في مواظبة أمور الدين حسب اعتقاد أصحاب الدين من غير إكراه وفضط وبدون ازعاج عنصر التوحيد. (Amrullah Hayatudin, 2016: 4)

والتسامح عند هارون ناسوتيون يشتمل على بعض الأمور ومنها: محاولة لفت النظر إلى الحق في دين آخر. بمعنى أنه يعتقد أن الحق ليس في الإسلام فحسب، ولكن الحق يمكن أن يكون أيضا في غير دين الإسلام. وبالإضافة إلى ذلك، أن التسامح في رأيه محاولة من بناء الأخوة بين العباد ذي إله واحد، (Amrullah Hayatudin, 2016).

ويرى يوسف القرضاوي أن التسامح اعتقاد بعزة الإنسان أي دينه كان وشعبه وتواقفه. وإضافة إلى ذلك، أن التسامح بمعنى اعتقاد بأن الله أمر عباده بالعدل وأخلاق الكريمة مما كان يتعامل مع المشركين. (Yusuf Al-Qardhawi, 1992: 53-55)

وبناء على هذا، فهنا أن مصطلح التوافق هو العيش والحياة جنبا لجنب في مجتمع بلا صراع ولا خلاف بسبب الصراع الديني.

## ب. التسامح الديني في الإسلام

ومن التحليلات السابقة، تبين أن التسامح موقف منفتح ومعترف بوجود التنوع والاختلاف سواء كان اختلاف القبائل والشعوب وألوان البشرة والأعراف والثقافات واللغات والأديان. هذه من الفطرة وسنة الله في الكون كما قال تعالى في سورة الحجرات: 13 «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»

إن الاختلاف واقع وسنة من سنن الله ولا يرد الإنسان لسنة الله. ولذلك، ينبغي له أن يتبع هدي الله في مواجهة الاختلافات. وإن التسامح بين أصحاب الأديان من الرسالة المهمة في الإسلام. لأن الله ذكرنا وجود إختلاف الناس من وجهة الدين والقبيلة واللون والتقاليد.

إن التسامح من القيم الفريدة في رسالة الإسلام. التسامح الإسلامي يشتمل على أشكال منها التسامح في العقيدة والعبادة والمعاملة. ومن جانب العقيدة، الإسلام قائم على الأساس: لا إكراه في الدين. ومهم ذلك، لا ينافي هذا الأساس عنصر الدعوة الإسلامية. لأن الدعوة الإسلامية أساسها الدعوة وليس الإكراه. وانطلاقا من هذا الأساس، إذا كان غير المسلم في وسط أمة الإسلام أو الدولة الإسلامية، لا يجوز إكراهه في الدين بل ينبغي مراعاة أمنه مازال يقدم جزيته.

والتسامح في الإسلام، ليس بمعنى أن يشارك المسلمون في عبادة غير المسلمين. وليس من الحق أن يقول من التسامح أن يشارك المسلم في عبادة غير المسلم. هذا القول لا يعتمد على حجة ودليل شرعي لأنه في ضمن التباس الحق بالباطل كما قال الله تعالى في سورة البقرة: 42: «وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَكُنتُمْ تَعْلَمُونَ...» وقد نقل الإمام الطبري قولاً للإمام مجاهد وهو أحد طلاب لابن عباس، أن المراد من الآية التباس العقائد اليهودية والنصرانية بالإسلام. (Kharis Nugroho. 2010)

وفي إطار التسامح الإسلامي من جانب العقيدة، أن المسلمين يكفلون ويوفرون فرصة لغير المسلمين في مواظبة عبادتهم وعقيدتهم ولا يمنعونهم في ذلك.

وأما من جانب المعاملة، أمر الإسلام أمته أن يبروا في معاملتهم لغير المسلمين. مثل: إذا كان للمسلم له جار من غير المسلم، وهو بحاجة إلى مساعدته، ففي هذه الحالة ينبغي مساعدته. وإذا أهدى غير المسلم هدية للمسلم، ينبغي له قبول هديته. وإذا مرض، قام بعبادته. تلك أدب المسلم الذي ينبغي مراعاته في بناء التوافق والأخوة. كما قال الله تعالى في سورة الممتحنة: 8: «لَا يَهَاجُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»

ودلت الآية على أنه ينبغي للمسلمين أن يبروا بغير المسلمين ماداموا لم يحاربوا المسلمين ولا يظهروهم. وهذه الآية عامة، يشتمل على الزمن والمكان والأشخاص وفق شرائط المذكورة وهي:

(أ) عدم محاربتهم للمسلمين باسم الدين.

(ب) لا يخرجونا من أديارنا ولا يسلطنا حتى نهجر إلى ديار آخر.

(ج) عدم مساعدتهم لأعدائنا بأي نوع كانت المساعدة مثل المساهمة في الأفكار والقوات والأسلحة.

وقال الإمام الشوكاني (1250 هـ) في فتح القدير: لا ينهى الله الإحسان إلى الكافر الذي وهو الذي بينه وبين المسلمين عهد على ترك الحرب وعدم مساعدة الكافرين الآخرين في محاربة المسلمين. وكذلك دلت الآية على أن الله تعالى لا ينهى المسلمين عن العدل في معاملة غيرهم. (Kharis Nugroho, 2010)

ومن الأحاديث المتعلقة بالموضوع، منها: عن عامر بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه قال: قدمت قتيبة بنت عبد العزى على ابنتها أسماء بنت أبي بكر بهوايا وضباب وسمين وأقط، فلم تقبل هداياها ولم تدخلها منزلها، فسألت لها عائشة النبي ﷺ عن ذلك، فقال: (لا يهأكم الله عن الذين لم يقاتلوك في الدين - الآية). فأدخلتها منزلها وقبلت منها هداياها. رواه الحاكم أبو عبد الله في صحيحه

ومن الأحاديث المتعلقة بالموضوع، منها: وأخرج البخاري عن أسماء بنت أبي بكر قالت: أتتني أمي رابعة فسألت النبي صلى الله عليه وسلم: أصلها؟ قال: نعم فأنزل الله فيها: (لا يهأكم الله عن الذين لم يقاتلوك في الدين) (الدين)

وتلك الأحاديث شرح وأسباب النزول لآية 8 من سورة الممتحنة. وبناء على الآية وشرحها، تبين أن الإسلام يكافل التوافق بين الأديان. مادام هذا الأمر وفق ما أراه الله تعالى. وقد بين الحديث أهمية التوافق الديني كما يلي: «عَنْ عِكْرَمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَيْرِيَّةُ السَّمْحَةُ»

وحديث عكرمة السابق دليل على أن الإسلام دين حنيف ودين يعز التسامح بين أصحاب الأديان. وحجة أخرى على أن الإسلام يعز حرة التدين، كما ذكر في سورة البقرة: 256، قال الله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»

وفي الآية أسلوب نكرة في سياق النفي، ويسمى هذا لفظ العام في قاعدة أصول الفقه ويدل على معنى العام. ولذلك معنى الآية لا إكراه على أي شيء وأي مكان وأي وقت في الدين. وفي التفسير الطبري، (أبو جعفر محمد جرير الطبري، 1992). ذكر أسباب النزول الآية كما يلي: "تَزَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي قَوْمٍ مِنَ الْأَنْصَارِ - أَوْ فِي رَجُلٍ مِنْهُمْ - كَأَنَّ لَهُمْ أَوْلَادًا قَدْ هَوِّدُوهُمْ أَوْ نَصَرُوهُمْ، فَلَمَّا جَاءَ اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ أَرَادُوا إِكْرَاهَهُمْ عَلَيْهِ، فَبَيَّأَهُمُ اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ، حَتَّى يَكُونُوا هُمْ يَخْتَارُونَ الدُّخُولَ فِي الْإِسْلَامِ"

وبناء على هذا، دل على أن الآية نزلت متكررة في مختلف الحادثة التي تكون فيها الإكراه في دين ما. ومن الأسباب التي نزلت الآية بها أنها متعلقة بصحابة من الأنصار لما جاء الإسلام، وحينئذ أكره أبناءه في دخول الإسلام. فجزر الله تعالى ذلك الفعل. وترك الأبناء يدخلون الإسلام حسب اختيارهم. وبجانب تلك الأمور السابقة، قد مثل النبي ﷺ التسامح في الإسلام كما أخرجه البخاري فيما معناه أنه مرت جنازة من اليهودي بين يدي رسول الله ﷺ وأصحابه. وفي تلك الحالة توقف النبي وقام. ثم قال أحد من الصحابة: يا رسول الله لم تمت من مقامك وعرفت أنه جنازة اليهودي؟ فقال رسول الله ﷺ: أليس أنه بني آدم؟ (Yusuf al-Qardhawi, 1992: 54).

### ج. سياقات أصل التسامح الإسلامي في عصر الحاضر

إن الإنسان خلق الله الكامل الذي هداه الله تعالى بالعقل والشهوة، وهو خليفة الله تعالى ليعمر الأرض ويرعاها من الفساد. وقد تميز بني آدم من مخلوقات الله الأخرى. وقد خلق الله تعالى في أحسن تقويم. ومع ذلك، يمكن أن يميل الإنسان إلى مرتبة عالية أو مرتبة رذيلة. وإنما الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم أفضل الخلق عند الله تعالى.<sup>552</sup>

والإنسان بحاجة ماسة إلى الدين لأجل التوازن بين قوتين لدى الإنسان، وكذلك لأجل إرشاد إمكانييتين لديه. ولذلك بعث الله تعالى الرسل لنشر رسالاته ونورا يمتدى به في هذه الحياة. إن الإسلام يكمل الرسالات السابقة، وهو الرسالة المساوية الآخرة جاء بها خاتم الرسل لأمة آخرة. وبالتمسك بالقرآن والسنة، أوجب الإسلام تحديات العصر منذ ظهوره وفي هذا الحين وحتى المستقبل. (Abdul Basir Khadiri, 2003:9)

إن الله تعالى بعث محمدًا برسالة الإسلام وهي تكون رحمة للعالمين. ولذلك كل ما جاء به الإسلام حق لا شك فيه. وقد حاول الإسلام في تحقيق السلام ليكون العالم في رضاء. وقد علم الإسلام قيم السلام والحب وعز التعاون والتناصح بالحق والصبر والأخوة والمساواة والعدل والجماعة والديمقراطية والتسامح والتوازن بين الأمور الدنيوية والأخروية. (Yatimin Abdullah, 2006: 19)

ومن أجل تحقيق السلام في هذا العصر، الحاجة إلى سياقات رسالة التسامح في الإسلام. لأنه دعا إلى مصالح الأمة في الدنيا والآخرة. تحقيقًا لشعار الإسلام "رحمة للعالمين". وقد هدى الله تعالى أن السلام أصل في العلاقة بين الناس. أما الحرب والصراع مصدر الفساد الذي يضر المجتمع. (Dian Andriasari dkk., 2016: 40)

وقد اهتم الإسلام طريق النجاة والسلام، وقد حث الله الناس أن يعيش في أمن وسلام وإصلاح دون إفساد في الأرض. قال الله تعالى في سورة المائدة: 33، قال الله تعالى: «لَمَّا جَزَاءَ الَّذِينَ يُجَارُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي

<sup>552</sup> هذا قوله تعالى في سورة التين: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (5) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (سورة التين: 4 - 6). دلت الآية على أن الإنسان خلق في أحسن تقويم، ثم دخل النار. كذلك قال به مجاهد وأبو العالية والحسن البصري وابن زيد وغيرهم. ودخوله النار لمصيبته لله ورسوله صلى الله عليه وسلم. والناجون من النار هم الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فلهم أجر غير ممنون. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم. الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، مجلد 7، صفحة 601.

الأرض فسأدا أن يتكلموا أو يمتثلوا أو يقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يفتقوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم فيها آخرة عذاب عظيم»

والمحاولة في معالجة الصراعات لتحقيق السلام من وجهة نظر الباحث يمكن حصولها من خلال هذه الأمور:

#### أ). غرس الحب والرحمة بين أصحاب الأديان

إن الإنسان يتعود نفسه بالحب والرحمة والكرم للجميع، لأنه اتحد في الحقوق والأحوال المتساوية (Abu Usman 'Amr bin Bahr, 1989: 55). ويكون الحب والرحمة بين أصحاب الأديان سببا في ظهور التسامح بين المسلمين.

#### ب). تقوية فهم الرسالة الدينية

ويحتاج فهم الرسالة الدينية لمعالجة الصراع بين أصحاب الأديان فيما بينهم وبين غيرهم. فهم الدين لصاحب الدين يتجه كثيرا إلى فهم المسائل الأصولية والفروعية. وهذا شيء هام لأن معظم الصراعات بين صاحب الدين (وخاصة بين المسلمين) حاصل من قلة الفهم لمسائل الأصول والفروع من الدين.

إن فهم الرسالة الدينية يزيل الصراعات بين أصحاب الأديان، وذلك من خلال تثبيت الفهم للأمة عن أصول الإسلام بأنه بفضل السلام وفهم سياقات معاني وفهم أنه لا إكراه في الدين وغير ذلك. ومن خلال تلك المفاهيم، زادت أصحاب الأديان تسامحا ومساعدة بينهم في الأمور الاجتماعية. وبالإضافة إلى ذلك، سوف يزداد انسجاما وحسن التعامل والعلاقة بين أصحاب الأديان.

#### ت). الحوار الجيد بين أصحاب الأديان داخليا وخارجيا

وبالإضافة إلى التسامح، الحاجة إلى الحوار بين أصحاب الأديان داخليا فيما بينهم وخارجيا بينهم وبين غيرهم. وشرح دادانج كهاده أن الحوار بين أصحاب الأديان وسيلة في تحقيق حسن التعامل بينهم. وبناء على شرحه السابق، أن الحوار وسيلة الاتصال لابتعاد عن الجدال اللاهوتي بين أصحاب الأديان (Kahmad Dadang, 2002: 177). فالحوار بين أصحاب الأديان ليس أداة مقارنة الفروق (Abudin Nata., 2003: 127)، وإنما الحوار وسيلة لكشف المعرفة والعلم والفهم على اختلاف الأدلة من مذاهب ما. ولذلك، سيفهم كل أصحاب المذاهب أن وجود الاختلاف يزيل التعصب المذهبي والطائفي.

ولا يقصد من الحوار بين أصحاب الأديان مقارنة الفروق (Budiyo, tt.: 197)، أو اتحاد بين رسالة الأديان، وإنما الحوار من أجل البحث عن التفاهم بين أصحاب الأديان. وتتمنى من خلال الحوار القدرة على فهم حجج الفرق الذي يثير على الاحترام والتقدير والتسامح بين أصحاب الأديان وكذلك الاحترام حقوق أصحاب الأديان الأخرى. ومن جانب آخر، التسامح بين أصحاب الأديان (وعلى سبيل المثال بين المسلمين) بحاجة إلى موقف التفاهم والاحترام والتقدير (Didiek Ahmad Supandie, 2011: 56).

#### 5. الاستنتاجات

إن التسامح أصل في رسالة الإسلام. ومفهوم التسامح لا ينفك من الإسلام، وهو حاضر منذ ظهور الإسلام. فالتسامح في الإسلام على مستوى التطبيق والتعهد في العمل.

وقد أكد الله تعالى أن لا إكراه في الدين. لأن إكراه الآخرين في اتباع ديننا موقف ينافي التاريخ وعدم التسامح بدون دليل ومثال من رسول الله ﷺ وأصحابه. التسامح في الإسلام ليس بمعنى جمع الاعتقاد وإنما التسامح في مجال التعامل الاجتماعي. ولذلك، هناك حدود لا يمكن مخالفتها. فأساس التسامح في الإسلام مراعاة الحقوق للناس في العبادة والاعتقاد. وأيضا احترام حقوق الآخرين بدون إزعاج حقوقهم.

وينبغي مراعاة ثلاثة الأمور التالية من أجل غرس التسامح الديني، وهي: غرس الحب والرحمة بين أصحاب الأديان وتقوية فهم الرسالة الدينية والحوار الجيد بين أصحاب الأديان.

### قائمة المراجع

1. المراجع بالعربية  
أبو جعفر محمد جرير الطبري. (1992). *تفسير الطبري جامع البيان في تفسير القرآن*. القاهرة، دار الحديث.  
أبي علي احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه. (2011). *تهذيب الاخلاق*. بيروت، منشورات الجمل.  
[يوسف القرضاوي](#). (1992). *غير المسلم في المجتمع الإسلامي*. القاهرة، مكتبة الوهبة  
سوقى الضعيف. (2011). *المعجم الوسيط*. القاهرة دار السروق الدولية.  
الواحدى. (2010). *أسباب النزول*. هدموت، دار الكتاب الإسلامية.  
جلال الدين السيوطى. (2011). *لباب النقول في اسباب النزول*. بيروت، كتاب العربي.
2. المراجع بالأجنبية  
Abu Bakar Jabiral-Jazairi. (2006). *Tafsir al-Qur'an al-Aisar terj. Azhari Hatim dan Mukti*, Jakarta, Darus Sunnah Press., cet. I  
Abudin Nata. (2003). *Manajemen Pendidikan Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta, Prenada Media  
Ali Noer Zaman. (2000). *Agama Untuk Manusia*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar.  
Amrullah Hayatudin. (2016). Pengembangan Sikap Tasamuh Dalam Menyikapi Perbedaan Pemahaman Fiqih. *Fakultas Syariah Unisba: Jurnal Takhim*. 2, 1.  
Budiyono. (tt). *Membina Kerukunan Hidup Antar Umat Beriman*. tt.p.  
Departemen Agama. (2009). *Al-Qur'an dan tafsir Departemen Agama RI*. Bandung, Sygma Exameia Arkan leema.  
Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (1985). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta, Balai Pustaka..  
Dian Andriasari dkk., (2016). *Implementasi Undang-Undang No 13 Tahun 2006 Tentang Perlindungan Saksi Dan Korban Dalam Memberikan Perlindungan Kepada Korban Kekerasan Berbasis Isue Agama*. Bandung, LPPM Unisba.  
Didiek Ahmad Supandie, dkk. (2011). *Pengantar Studi Islam*. Jakarta, Rajawali Press  
Kahmad Dadang. (2002). *Sosiologi Agama*, Bandung, PT. Remaja Rosdakarya  
Kharis Nugroho. (2010). Toleransi Islam vs Toleransi Barat. Retrieved from <http://www.voa-islam.com>.  
Kristian Erdianto. (2016, June). Cerita Pilu Penjual Nasi Saeni dan Kritik atas Intoleransi, Retrieved from <http://nasional.kompas.com>.  
Lintar Satria. (2016, June). Pencabutan Perda oleh Kemendagri Melanggar Prosedur Hukum, Retrieved from <http://www.republika.co.id>.  
Yatimin Abdullah. (2006). *Studi Islam Kontemporer*. Cet. I. Jakarta, Amzah.

## **POLITIK HUKUM KEAGAMAAN (STUDI KASUS PRA DAN PASCA KETERPILIHAN JOKOWI-JK)**

Kana Kurniawan, M.A.Hk.  
Mahasiswa Doktoral SPs UIN Jakarta  
kanakurnia1@gmail.com

**Abstrak:** *Pemilu 2014 menyita energi kebangsaan dan keberagamaan. Rentetan konflik keberagamaannya mewarnai baik pra hingga sekarang dengan terpilihnya Jokowi sebagai presiden. Sebagaimana dalam visi misinya maupun program aksinya, hak kebebasan beragama adalah komitmen utama pemerintahan baru. Namun demikian intoleransi, konflik kekerasan serta diskriminasi agama berulang kali terjadi. Dalam penanganannya pemerintah selalu berbeda sikap dalam tiap kasus. Sebut saja, Tolikara, Sinkil Aceh dan Tanjungbalai. Penyelesaiannya, ada yang melalui pendekatan politik, tetapi di sisi lain dengan penegakkan hukum. Melalui penelitian yang berjudul "Politik Hukum Keagamaan (Studi Kasus Pra dan Pasca Keterpilihan Jokowi-JK)," muncul pertanyaan, bagaimana politik hukum keberagamaan dalam konflik sosial-agama maupun perda Syariah?, serta bagaimana respon negara terhadapnya?.*

**Kata kunci:** Keberagamaan, Manifesto Politik, Politik Hukum, Intoleransi, Demokrasi, Dan Perda Pekat (Syari'ah)

### **Pendahuluan**

Sejak Orde Lama mengeluarkan UU Nomor 1/PNPS/1965 tentang Larangan Penodaan Agama. Disusul Orde Baru menerbitkan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri RI Nomor 01/BER/MDN-MAG/1969 tentang Pelaksanaan Tugas Aparatur Pemerintahan dalam Menjamin Ketertiban dan Kelancaran Pelaksanaan Pengembangan dan Ibadah Agama oleh pemeluk-pemeluknya. Dan selanjutnya Orde Reformasi mengeluarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 tahun 2006 terkait Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Rumah Ibadah. Harmonisasi keberagamaan tidak kunjung selesai. Selalu ada konflik. Hingga datangnya era Joko Widodo-Jusuf Kall (Jokowi-JK) konflik masih terjadi.

Menurut Musdah Mulia melalui tulisannya, "Visi Politik Kebhinekaan JKW-JK: Prospek dan Tantangan" dalam *Politik Kebhinekaan di Indonesia: Tantangan dan Harapan* Jurnal Maarif Vol. 9 No. 2 (Desember 2014:65), bahwa

masalah kebebasan beragama belum menemukan titik terang penyelesaiannya hingga era Jokowi-JK. Jaco Van Den Brink and Hans-Martien Ten Napel dalam “The State, Civil Society and Religious Freedom” (2012) mengingatkan tentang model negara demokrasi dengan masyarakat yang beragama, negara harus mewujudkan keteraturan hubungan agama dan negara.

Istilah negara demokrasi yang dijelaskan Jimly Asshiddiqie dalam *Hukum Tata Negara dan Pilar-pilar Demokratis* (2005:76) dilihat adanya demokratisasi hukum. Negara berdasarkan hukum (*constitutional democracy*) atau sistem negara hukum demokratis (*demokratische rechtsstaat*). Terbentuknya kesinambungan dalam sinergitas antara konsep negara, pasar dan masyarakat dengan sistem hukum itu sendiri.

Merebaknya kasus kekerasan intoleransi di negara-negara muslim sebagaimana hasil penelitian Abdullahi Ahmed An-Na’im dalam *Dekonstruksi Syariah* (2004:295). Negara muslim ambivalensi terhadap HAM. Secara inheren, kekuasaan banyak diintervensi serta kontradiktif. Pada akhirnya terjadi kesenjangan dalam akses kekuasaan antara minoritas maupun mayoritas. Selain itu, kasus hukum intoleransi banyak diselesaikan secara politik. Dan sedikit saja yang diproses secara hukum. Negara pun ikut terlibat memprovokasi intoleransi, baik dengan regulasi maupun dalam penyelesaiannya.

Di beberapa daerah misalnya, mendirikan rumah ibadah begitu sulit terwujud. Hak-hak minoritas mendapatkan haknya dalam menjalankan keyakinan dibayangi oleh kekerasan dan intimidasi. Saat proses perumusan pun selalu ada kompromi politik regulasi kebebasan beragama erat kaitannya dengan kekuatan partai politik mayoritas di pemerintahan. Hal itu diterangkan mantan Ketua Mahkamah Konstitusi RI Hamdan Zoelva dalam artikelnya “Partai Politik Islam dalam Peta Politik Indonesia” (2008).

Melalui pendekatan teori politik hukum. Makalah ini lebih memfokuskan kepada kajian tentang politik hukum keagamaan pasca dan pra pemilu 2014 (pemerintahan Jokowi). Seperti sebelumnya di era demokrasi presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY), hukum tidak lagi berdiri sendiri sebagai akhir penyelesaian perkara. Tetapi jalur politik demikian kuat dan penting sebagai subjeknya.

Seperti halnya rumusan yang diungkapkan Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia* (2014:1), menurutnya istilah politik hukum merupakan kebijakan mengenai hukum di mana diberlakukan baik dengan pembuatan hukum baru maupun dengan penggantian hukum lama, dalam rangka mencapai tujuan. Dan hukum menurutnya lagi, sebagai *dependent variable* (variabel terpengaruh), sementara itu keberadaan politik merupakan *independent variable* (variabel berpengaruh), dan model ketiga atas sebab saling membutuhkan dalam kondisi tertentu, politik dan hukum ada yang saling keterkaitan.

Todung Mulya Lubis, *Bantuan Hukum dan Kemiskinan Struktural* (1986:111-112) mengungkapkan bagaimana membuka tabir politik hukum harus melihat faktor-faktor di luar teks. Pembentukan hukum mulai dari prosesnya banyak dipengaruhi oleh visi politik subyeknya. Hukum bisa karena dorongan



kultur masyarakat/bangsa, masuknya kepentingan, ada tujuan ekonomi /bisnis, politik, sosial budaya, agama dan yang lainnya. Ia berdiri bukan tanpa nilai atau bahkan disebabkan kosongnya hukum (*rechtsvacuum*).

Hal lain yang bisa dilihat adalah adanya konfigurasi politik demokratis serta otoriter. Model demokratis memberikan peluang kepada masyarakat untuk berpartisipasi aktif menentukan arah kebijakan. Sebaliknya, otoriter menghendaki negara secara dominan menguasai rumusan kebijakan. Tidak adanya oposisi terbuka serta memberikan elit politik menguasai secara kekal, terang Mahfud MD (2012: 30-31)

Berbeda dengan Mahfud MD, Daniel S Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia*, (2013:356) berpendapat bahwa penyangga ideologi negara hukum adalah kemajemukan etnis dan agama, struktur kelas sosial yang dinamis serta adanya problem politis yang dianggap absah. Menurutnya lagi, definisi negara maupun masyarakat bermuara dari adanya keragaman etnis dan budaya (2013:257). Hukum bukan yang dipengaruhi atau politik sebagai pemberi pengaruh. Keragaman atau multikultural adalah subjek dari tegaknya hukum yang berkeadilan.

Jika dilihat produk hukumnya, ada yang disebut hukum konservatif/ortodoks atau elitis. Istilah ini semua mengandung karakteristik hukum sesuai visi elit dan pemerintah. Hukum tidak mencerminkan tuntutan publik sebagai pemberi keadilan. Melainkan keputusan-keputusan yang hanya mengedepankan kepentingan politis.

### **Politik Keberagamaan**

Pemilu 2014 yang memiliki unsur pendukung berbeda-beda merepresentasikan keragaman yang jemuk. Tidak satu warna. Masing-masing menjadikan pembangunan negara bersumber dari ideologisasinya dalam kanal-kanal kebijakan. Satu dengan yang lain saling mempengaruhi. Lihat saja pertarungan partai politik dari islamis-moderat-sekuler berhadap-hadapan.

Kalangan sekuler yang ditopang kalangan moderat, mengkhawatirkan terjadinya perampasan hak-hak sipil ketika islamisasi kenegaraan berlangsung. Ancaman terhadap demokratisasi itu akan terjadi jika Prabowo menang. Begitu pun sebaliknya, kalangan islamis khawatir, Jokowi menang maka, arus *islam phobia* semakin kuat. Setiap pemilu perdebatan hubungan agama-negara terus ramai diperbincangkan. Di luar perdebatan itu semua, Presiden *World Conference on Religions for Peace* (WCRP) KH. Hasyim Muzadi mengatakan di banyak negara toleransi tidak setinggi Indonesia. Imbuhnya lagi konflik SARA yang terjadi bukan justifikasi Islam intoleran. Tetapi akibat dari agama minoritas mendirikan rumah ibadah di tengah-tengah agama mayoritas diantaranya dalam "Tolerannya Umat Islam Indonesia" (Republika, 2015).

Penelitian Ahmad Suaedy, Ahmad Suaedy, "Epilog Agama dan Kekerasan Kolektif: Dilema Islam Indonesia Mengarungi Transisi Demokrasi" dalam *Politisasi Agama dan Konflik Komunal* (2007:349), menggambarkan bahwa ada legitimasi yang secara terus menerus dari pemerintah dan negara dengan menggunakan simbol agama secara manipulatif.

Kejadian kekerasan komunal yang melibatkan masyarakat terus terjadi. Hubungan agama dan negara yang mengabaikan dialog agama dengan realitas sosial salah satu pemicunya. Maka muncul istilah “*religious illiteracy*.” Artinya, pemahaman agama yang minim bisa memprovokasi timbulnya konflik kekerasan antar etnis, antar agama maupun sesama pemeluk agama yang sama.

Dalam pandangan Masykuri Abdillah, *Islam dan Dinamika Sosial Politik di Indonesia*, (2011:67) terdapat dua pandangan yang berbeda tentang perlunya pelibatan negara dalam polemik mayoritas-minoritas keagamaan. Kelompok pertama menghendaki negara terlibat aktif dalam mengatur kehidupan keagamaan. Dan pandangan kedua atau yang disebut kelompok sekuler sebaliknya. Mereka menginginkan negara tidak terlalu jauh terlibat dalam kehidupan keagamaan. Titik temu keduanya karena ada kesepakatan bahwa, regulasi negara berbentuk “*positive rights*” serta “*positive tolerance*.” Negara melayani serta memfasilitasi hari-hari keagamaan, membantu sarana dan prasarana ibadah dan juga melayani kehidupan keagamaan.

Mark Woodward, “Hubungan Agama-Negara di Indonesia: Sebuah Perspektif Komparatif” dalam Bernard Adeney-Risakott (ed.) *Mengelola Keragaman di Indonesia*, (2015:68-69) mengajukan analisisnya tentang hubungan agama-negara di Indonesia. Menurutnya, paling tidak ada tiga hal yang bisa menjelaskan bagaimana memahami budaya serta masyarakat Indonesia, yaitu: *pertama*, Indonesia merupakan negara yang netral terhadap agama, tetapi belum pernah mempraktekkan sebagai negara sekuler; *kedua*, agama juga menjadi faktor dominan dalam politik serta kehidupan masyarakatnya. Sebagaimana halnya dilakukan oleh Barat, di Indonesia tidak terjadi privatisasi agama. Agama begitu dihormati dan bebas dijalankan; *ketiga*, di tiap wilayah dan multi etnis tidak ada pemerataan multi agama. Oleh sebabnya menurut Mark, regionalisme maupun etnis selalu berkaitan dengan peran agama dalam kehidupan.

Polemik ini memiliki kaitannya dengan implikasi politik akomodatif dan non akomodatif dari era Orde Lama kemudian pada era Orde Baru. Puncaknya, pemilu 1999 pasca demokratisasi pemilu 1955 yang menjadi ruang perebutan kekuasaan oleh beragam ideologi. Kalangan Islamis, misalnya masih menaruh harapan Piagam Jakarta bisa diberlakukan lewat konstitusi melalui proses politik. Di mana dalam sejarah awal penetapan dasar negara bermula dari kebuntuan diskusi antara nasionalis Islam dan nasionalis sekuler dalam sidang BPUPKI. Lewat perdebatan yang panjang, maka dibuatlah Panitia Kecil yang anggotanya terdiri dari Abi Koesno Tjokrosoejoso, Abdul Kahar Muzakkir, H. Agus Salim dan Wahid Hasyim (nasionalis Islam) dan Soekarno, Moh. Hatta, A.A. Maramis, Achmad Soebarjo dan Mohammad Yamin (nasionalis sekuler).

Akhirnya pada tanggal 22 Juni 1945 disepakati, Piagam Jakarta (*The Jakarta Charter*) meliputi batang tubuh rancangan UUD. Kesepakatan ini disebut sebagai kemenangan penegakkan *syari’at* Islam. Tapi kemudian, 18 Agustus 1945 setelah proklamasi kemerdekaan, dirubah oleh Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), Dhurorudin Mashad, *Akar Konflik Politik Islam di Indonesia*, (2008:58). Rapat PPKI ini merubah empat pokok penting, yaitu

menghilangkan kalimat “berdasarkan kepada Ketuhanan dengan menjalankan kewajiban syariat Islam bagi pemeluknya;” mengganti, “Mukaddimah” dengan “Pembukaan” dan di pasal 6 ayat 1, “Presiden ialah orang Indonesia asli dan beragama Islam,” selanjutnya kalimat “beragama Islam” dihilangkan.

Konsolidasi partai Islam di pemilu 2014 adalah upaya merebut kembali kekalahan di masa lalu. Menegaskan kembali eksistensi Islam politik. Maka, tidak mengherankan simbol simbol agama dalam politik selalu berkaitan. Menghiasi acara-acara keagamaan dengan nuansa politis. Sejalan dengan Miriam Budiardjo mengatakan bahwa setidaknya fungsi partai politik adalah tempat perumusan kepentingan (*interest articulation*), dan penggabungan kepentingan dan (*interest aggregation*), Soetrisno Hadi, *Pemikiran Politik Islam di Indoensia Pasca Soeharto 1998-2008, Studi Partai-partai Islam* (2014:59).

Sebab terpecahnya paradigma kebersamaan, di internal umat Islam sendiri, partai-partai Islam berkompetisi dalam merebut suara. Tahun 1999, penulis menyaksikan banyak kyai dan tokoh-tokoh agama terlibat intensif dalam merebut legitimasi politik Islam melalui mimbar-mimbar ceramah/khutbah. Saling berfatwa dengan ayat-ayat Al-Qur’an dan hadits lainnya. Jargon klaim yang digunakan adalah bahwa partainya merupakan partai Islami, yakni *ablussunnah wal jama’ah*. Namun hasilnya, perolehan suara partai Islam di pemilu 1999 hanya 38 persen dan pemilu 2004 turun 36 persen.

Dalam laporan *The Wahid Institut* tentang intoleransi di masa Jokowi (November-Desember) 2014. Setidaknya terdapat 14 peristiwa yang melibatkan negara sebagai aktor dalam pelanggaran, serta non-negara yang terlibat di 10 peristiwa. Gambaran demikian menjadi penanda bahwa politik hukum telah menjadi spektrum kuat dalam perumusan maupun keputusan hukum pemerintah. Padahal jaminan kebebasan beragama yang tertuang dalam konstitusi negara sangat kuat. Hal ini bisa dilihat dalam UUD 1945 Pasal 29 (1) “Negara berdasar atas ke-Tuhanan Yang Maha Esa dan (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu.”

Begitu pun kebebasan berserikat dijamin dalam UUD 1945 pasal (28), “Kemerdekaan berserikat dan berkumpul, mengeluarkan pikiran dengan lisan dan tulisan dan sebagainya ditetapkan dengan undang-undang.” Dan masyarakat termasuk penyelenggara negara sama kedudukannya di hadapan hukum. UUD 1945 pasal 27 (1), “Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam Hukum dan Pemerintahan dan wajib menjunjung Hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya.”

Di negara Indonesia yang multikultural ini, intoleransi sangat rentan terjadi. Belum lagi benturan ideologi para penyelenggara negara sering berdampak kepada munculnya regulasi yang intoleran. Masalah kebebasan beragama demikian rumit diurai. Keterpilihan Jokowi, mengandung harapan HAM akan tegak seadil-adilnya. Harapan itu dibuktikan dengan dukungan penuh kalangan moderat-sekuler maupun para aktivis HAM terhadapnya. Tetapi, meminjam bahasa Hendardi, Jokowi belum bisa menjamin tegaknya

HAM di Indonesia. Terutama kebebasan beragama belum terjamin secara politik maupun hukum.

Makalah ini memfokuskan pembahasannya untuk menjawab pertanyaan mendasar yaitu bagaimana politik hukum kebebasan beragama pasca pemilu dan era pemerintahan Jokowi yang didukung penuh oleh kalangan moderat dan sekuler?. Dan bagaimana upaya penegakkan hukum dalam kasus intoleransi antara perlakuan untuk pelaku umat islam dan non-muslim?. Dua pertanyaan itu akan dijawab dengan sejumlah kasus kekerasan agama dari mulai pra dan pasca pemilu 2014 (pemerintahan Jokowi).

### **Pra Pemilu 2014 Manifesto Politik: Tinjauan Keberagamaan Gerindra (Prabowo-Hatta)**

Polemik kebebasan beragama bersumber dari Manifesto Partai Gerindra: “Setiap orang berhak atas kebebasan beragama dan menjalankan ibadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya. Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama/ kepercayaan. Namun, pemerintah/negara wajib mengatur kebebasan di dalam menjalankan agama atau kepercayaan. Negara juga dituntut untuk menjamin kemurnian ajaran agama yang diakui oleh negara dari segala bentuk penistaan dan penyelewengan dari ajaran agama.” Di media sosial pun Manifesto ini menjadi bahan perbincangan, terutama para *netizen* yang rata-rata sebagai pemilih kritis muda rasional. Mereka dari beragam kalangan, mulai dari pelajar, mahasiswa, aktivis LSM, tokoh agama, politik, pengusaha, dan cendekiawan.

Setidaknya mereka memiliki akun *facebook*, *twitter* dan grup *whatsapp*. Dan tentunya, jika tidak pandai memanfaatkan kesempatan akan berujung kepada *bully* (ejekan). Seperti misalnya, admin Gerindra yang mudah melontarkan wacana kontroversi tentang intoleran terhadap ragam agama. @DYDIMUS\_IFEAT “*Bung, seluruh WNI harus dilindungi. Jika mereka berada di jalan yang salah, kita buat lembaga untuk membuat mereka jera,*” itu jawaban admin Gerindra saat ditanya terkait perlindungan keyakinan dan keberagamaan jika Prabowo menang.

Kata “jera” seperti amunisi tajam yang menikam. Para *netizen Jasmev* tim media sosial Jokowi langsung menyerang secara leluas. Para *buzzer* saling bersahutan berkomentar. Tujuannya tentu untuk membentuk opini negatif Prabowo. Secara masif *Jasmev* mengulang-ngulang baik di *fanspage*, *twitter* maupun di blog-blog membicarakan sikap intoleransi Prabowo dan peristiwa penculikan para aktivis 1998. Tepanya kampanye busuk (*black campaign*). Bantahan demi bantahan di forum-forum diskusi terus dilontarkan. Fadli John, Ahmad Muzani dan tim Koalisi Merah Putih (KMP) membalas serangan itu dengan melakukan langkah serupa di media sosial. Mereka membentengi Prabowo dengan menampilkan sosok sebagai pemimpin negarawan yang bertanggung jawab. Difitnah, dihujat dan diserang dengan isu-isu HAM, namun tetap *smart*, dan tenang. Didukung dengan penyebaran poto-poto Prabowo saat memimpin pembebasan Irian Barat. Seolah ingin menjernihkan, bahwa Prabowo punya watak memimpin negara besar seperti Indonesia. Dia seorang

jenderal yang berwibawa, cakap, berani mengambil keputusan penting demi bangsa.

*Black Campaign* merupakan kampanye hitam untuk tujuan politik. Propaganda tersebut tidak serta merta bisa dihentikan meskipun ada penjelasan dari admin Gerindra, “*Di kamus besar Bahasa Indonesia bisa dicek, tidak ada perlakuan jera dengan cara kasar, tetapi dengan cara yang tepat dan benar.*” Klarifikasi selanjutnya, admin Gerindra mengatakan “*Jera itu tidak dengan memperlakukan secara kasar, tetapi membuat untuk tidak mengulangnya lagi dengan cara yang tepat.*” Novrianto Kahar, aktivis JIL dan dosen Paramadina misalnya, Manifesto Politik Gerindra dianggap *offside* (keluar). Dalam artian sangat berbahaya jika dijalankan dalam masa pemerintahan Prabowo. Masyarakat multikultural dengan ragam agama, bahasa, suku dan budaya akan terancam (kompas, 04/2014).

Perdebatan itu rupanya belum usai ditabuh. Gendrang ini tabuh lagi oleh dosen UI, Ade Armando. Ia adalah simpatisan fanatik Jokowi yang mempertanyakan sikap moderat Prabowo dalam membangun kerukunan umat beragama. Di samping itu, disebutkan bahwa Prabowo sebagai ABRI hijau, beragama Islam fanatik, anti china dan anti kristen. “*Kita kembali ke suasana Mei 1998 di mana Prabowo difitnah dengan fitnah lain. Prabowo itu ABRI hijau, Prabowo itu Islam fanatik, Prabowo itu anti cina, Prabowo itu anti kristen, dan sebagainya. Saya bersaksi bahwa itu juga fitnah. Ibu kami, Ibu Prabowo, ibu saya, labir dan meninggal sebagai seorang Kristen Protestan,*” (tribunnews, 04/2014). Terkait dengan kalimat pemurnian agama yang ditulis dalam manifesto perjuangan Gerindra, ia menilai tidak bermasalah, dan karenanya akan dihapus, (antaranews, 2014).

Sensitifitas keagamaan seperti ini menjadi senjata ampuh untuk mendulang kemenangan politik 2014. Memang, pangsa pasar pemilih yang mayoritas Islam memiliki tingkat sentimen yang menggiurkan. Terutama anak muda generasi media sosial. Seakan tidak ingin hilang kesempatan. Kubu Prabowo pun demikian melakukan serangan balik. Jokowi diberitakan sebagai non-muslim, china dan calon presiden yang bacaan sholatnya tidak fasih. KH. Hasyim Muzadi mantan Ketua Umum PBNU terus memberikan keyakinan kepada publik, bahwa Jokowi adalah muslim taat. Di video viral Jokowi sedang menjadi imam diunggah. Bahkan menjelang detik-detik pemilihan, KH. Hasyim Muzadi mendampingi Jokowi umroh bersama.

Polemik selanjutnya, datang dari Direktur Megawati Institut, Musdah Mulia. Dalam wawancara di media, Jokowi akan melakukan penghapusan kolom agama di KTP. Musdah yang juga sebagai Direktur Megawati Institute beranggapan bahwa agama sering dipolitisasi untuk kepentingan sesaat. Alasan lain, “*Bahkan ada sweeping KTP saat terjadi konflik Poso, Sulawesi Tengah,*” karenanya kolom agama mesti dihapus dari Kartu Tanda Penduduk (KTP). Di laman media online Hidayatullah kemudian muncul tulisan “*Jokowi dan Empat Program Keagamaan yang Mencemaskan*” ditulis Kholili Hasib aktivis PW MIUMI Jawa Timur, menurut analisisnya, kecemasan itu diantaranya: *pertama*, penghapusan kolom agama di KTP, yang dikecam Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) melalui Sekjen PBNU, KH Marsudi Syuhud (tribunnews.com

21 Juni 2014). Karenanya akan mengancam kehidupan keagamaan; *kedua*, menghidupkan paham komunisme yang pernah dilontarkan Musda Mulia, bahwa Tap MRPS No XXV/1966, tentang larangan paham komunisme harus dicabut untuk melindungi Hak Asasi Manusia (HAM) semua warga; *ketiga*, rencana penghapusan Perda Syariah sebagaimana yang diungkapkan Ketua Tim Bidang Hukum Pemenangan Jokowi-JK, Trimedya Panjaitan. Perda bernuansa Islam tidak aspiratif serta bertolak belakang dengan UUD 1945. (republikaonline.com 10 Juni 2014). Menurutnya perda syariat Islam akan mengganggu multikultural yang Indonesia dengan landasan Bhineka Tunggal Ika (republika.co.id, 2014).

Keberadaan perda syariat yang muncul belakangan merupakan keberlanjutan proses transformasi hukum Islam ke dalam hukum negara. Sebagaimana pandangan Hamdan Zoelva yang mengutip Lodewijk Willem Christian an den Berg (1845-1927), hukum Islam (perda syariat) bertransformasi ke dalam hukum positif Indonesia melalui teori *reception in complexu*, bahwa hukum Islam telah diresepsi oleh muslim Indonesia. Artinya bagi muslim berlaku hukum agamanya. Bahkan di era Raffles, khusus pulau Jawa berlaku hukum Islam (*The Kor'an Noerm General Law of Java*). Begitupun sebagaimana yang dilakukan Deandles memberlakukan hukum lokal. Walaupun kemudian kebijakan ini dievaluasi, karena semakin menguatnya perlawanan masyarakat terhadap Belanda. Sebagaimana arahan Christian Snouck Hurgronje (1857-1936) yang menginginkan hukum Islam dijauhkan dari masyarakat pribumi, Hamdan Zoelva, "Fenomena Perda Syariat Islam di Daerah" (17/12/2015).

Politik keagamaan berikutnya adalah *meme* (sindiran) yang diunggah mantan juru bicara presiden Abdurahman Wahid, Wimar Witoelar. Meme berjudul "*Gallery of Rogue*" berlatar foto Prabowo Subianto, Luthfi Hasan Ishaq, Ahmad Heryawan, Tifatul Sembiring, Abubakar Baasyir, serta Ketua FPI, Habib Rizieq. Kemudian foto menteri agama Suryadharma Ali, Aburizal Bakrie, Anis Matta, dan AA Gym. Gambar kontroversi itu juga memajang foto parpol Koalisi Merah Putih serta logo Muhammadiyah, MUI, FPI, dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Dan yang lebih mengejutkan lagi, ditampilkan foto Soeharto, Ali Imron, Imam Samudra, Amrozi, maupun Osama Bin Laden (indopos.co.id, 2014). Ulah Wimar sebagai pendukung Jokowi sangat disayangkan oleh berbagai pihak. Karena mengandung pesan *black campaign* yang seharusnya tidak dilakukan menjelang pemilihan presiden.

### **Identitas dan Konflik Sosial-Agama Era Jokowi Kontroversi Tatib Do'a Anis Baswedan di Sekolah**

Kabar kontroversi mengejutkan datang dari berita Menteri Pendidikan, Anis Baswedan. Menteri Anis yang mantan rektor Universitas Paramadina ini berencana akan merubah cara-cara do'a sekolah-sekolah. Beliau menilai, do'a selama ini lebih menunjukkan identitas keyakinan tertentu. Tidak mencerminkan keragaman agama pelajar-pelajar yang ada di sekolah. Jika dilihat dalam visi-misi pemerintahan Joko Widodo-Jusuf Kalla (JKW-JK), rencana

penerapan aturan ini terlihat di nomer tiga, bahwa pemerintahan JKW-JK akan memperkuat restorasi sosial lewat pendidikan kebhinekaan, Musdah Mulia, “Visi Politik Kebhinekaan JW-JK Prospek dan Tantangan,” (2014:65). Anis Baswedan beralasan, tata cara do’a ini sebagai wujud dari mengakomodasi pluralitas para pelajar pelajar dan mempromosikan Ketuhanan Yang Maha Esa bukan satu agama. Rencana itu ditentang oleh tokoh agama, ustadz Yusuf Mansur, bahwa selama ini toleransi berjalan baik. Kemudian ia menghubungi Anis Baswedan untuk minta klarifikasi. Akhirnya diklarifikasi bahwa tata cara do’a tetap berlanjut bahkan dianjurkan.

Wacana demikian langsung direspon juga oleh berbagai kalangan, mulai dari organisasi masyarakat Islam dan tokoh-tokoh lainnya. Mereka khawatir, rencana ini merupakan pembuktian bahwa pemerintahan Jokowi akan mengarahkan negara sebagai negara sekuler. Sekularisasi pemerintahan Jokowi dengan Nawa Citanya akan menjauhkan ajaran agama di wilayah publik, termasuk sekolah. Nilai-nilai agama yang tumbuh kembang di sekolah-sekolah dengan pelajar secara perlahan dijauhkan. Bagi kalangan umat Islam, program ini sangat berbahaya. Sebab harapan anak tumbuh memiliki kepribadian dengan nilai-nilai agama bisa didapat di sekolah. Arus globalisasi dunia yang berimplikasi terhadap perilaku negatif anak muda atau pelajar menjadi kekhawatiran sebagian besar orang tua.

### **Legalitas Jilbab Polwan: Jalan Puncak “Islamisasi” Polisi**

Problem lain mandulnya Hak Asasi Manusia adalah belum adanya legalitas jilbab polwan. Sejak Kapolri Jenderal Timur Pradopo persoalan jilbab polwan berkali-kali dibahas intensif. Pembahasan itu belum mendapatkan keputusan final sebagai acuan pelegalan. Alasannya, jika diperbolehkan akan terjadi ketidakseragaman diantara kapolda-kapolda lain. Walau pun belum ada keputusan final, Kapolri Timur Pradopo telah menyiapkan banyak contoh seragam Polwan berjilbab. Tiba di masa Kapolri Jenderal Sutarmn, Ketua Komisi III, Pieter C Zulkifli mendesak Kapolri agar segera dilakukan realisasi aturan Jilbab Polwan. “Komisi III mendesak kembali atas kesimpulan rapat kerja (raker) hari ini pada Polri untuk sesegera mungkin merealisasikan aturan penggunaan jilbab bagi polwan melalui peraturan Kapolri.” Desakan dari DPR itu ditanggapi Kepala Biro Penerangan Masyarakat Divisi Humas Polri Brigadir Jenderal Boy Rafli Amar, bahwa Peraturan Kapolri (Perkap) seragama itu sebentar lagi selesai. Entah kenapa dan alasannya jelasnya apa. Tiba-tiba pernyataan itu seakan digantung, bahwa ternyata Perkap belum selesai karena belum lengkap. Padahal sebelumnya, Boy Rafli Amar mengatakan Perkap sudah keluar.

Perlu diketahui, anggaran jilbab polwan ternyata sudah disepakati DPR. Inspektur Jenderal Polisi Tito Karnavian, Asisten Perencanaan dan Anggaran (Asrena) Polri menjelaskan, bahwa anggaran jilbab sudah dianggarkan Mabes Polri. Jumlah anggaran sebesar Rp 51,6 triliun yang bersumber dari anggaran Polri Tahun Anggaran 2015, serta 28 persen atau Rp 13 triliun dibelanjakan barang. Barang-barang itu meliputi kelengkapan seragam, BBM, mobil, motor

serta anggaran pemeliharaan. Secara khusus Rp 600 juta dianggarkan bagi jilbab.

Jalan panjang penegakkan HAM polwan berjilbab mendapat titik terang. Kapolri Badrodin Haiti menjawab kegelisahan sebagian polwan berjilbab. Melalui Surat Keputusan Kapolri Nomor: Kep/ 245/ II/2015 tanggal 25 Maret 2015 tentang perubahan dari Skep Kapolri Nomor: Skep/702/IX/2005. Surat tertanggal 30 September 2005 ini tentang aturan jilbab polwan di Polda Aceh (tempo.co, 2015). Jenderal Badrodin Haiti tidak menginginkan polemik itu terus terjadi berkepanjangan di negara yang demokratis ini. Sebelumnya di media sosial, *netizen* secara aktif mendorong perkap itu segera ada. Bahkan model jilbab tentara wanita (Wan TNI) pun didorong dibuatkan aturannya. *Netizen* secara suka rela menyebarkan foto-foto polwan dan wan TNI berjilbab yang berjibaku dalam bertugas melayani masyarakat di berbagai tempat.

### **Politik hukum Tolikara: ambiguitas istana**

Pagi yang teduh dalam suasana hari Idul Fitri, Jumat (17/72015), takbir berkumandang di seluruh belahan dunia. Umat Islam bergembira menyambut hari suci setelah selama satu bulan penuh melaksanakan ibadah puasa. Kegembiraan terlihat di sudut-sudut kota, gang kecil dan perkampungan. Berbodong-bodong menuju masjid dengan penuh kesyahduan. Tatapan tiap orang penuh cinta, tidak ada dendam dan permusuhan. Saling sapa antar agama di berbagai media. Toleran yang sangat mempesona.

Tiba-tiba, pagi hari yang gempita itu berubah kemuraman. Kabar dari Tolikara, Papua masjid dibakar. Para jamaah masjid berlarian mencari perlindungan. Tanpa diduga sebelumnya, intoleransi di tengah perdamaian muncul kekerasan atas nama agama. Publik terus ramai membicarakan kasus ini. Media sosial pun gaduh memberitakan kejadian itu. Mereka tidak percaya, bahwa kedamaian di Tolikara sekarang ini tercoreng. Tokoh agama, politik dan para aktivis HAM mengecam kejadian ini. Mereka sepakat bahwa penyerangan ini sangat melukai NKRI yang berlandaskan Bhineka Tunggal Ika. Negara dibangun di atas kemajemukan agama, bahasa, budaya, suku dan ras jangan tercabik oleh tindakan teror.

Dalam catatan aparat kepolisian setempat umat Islam di Tolikara yang melaksanakan sholat Idul Fitri difasilitasi. Namun tanpa diduga sebelumnya, sekelompok orang melakukan penyerangan ke jemaah masjid yang sedang khidmat melaksanakan sholat Idul Fitri. Wakil Presiden Jusuf Kalla mengatakan, bahwa kasus Tolikara bermula dari speaker masjid (republika.co.id, 2015). Kesimpulan ini sangat tidak mendasar dan terlalu cepat di mana investigasi belum dilakukan. Bukan penyikapan kasus Tolikara yang mempersoalkan suara speaker masjid, jauh-jauh hari sebelumnya wakil persiden Jusuf Kalla menyatakan bahwa speaker masjid menimbulkan keresahan di masyarakat. Speaker masjid mengganggu warga sekitar masjid atau surau.

Atas kejadian Tolikara, umat Islam melalui MUI mengecam tindakan teror ini. Meminta pemerintah segera mengusut tuntas tragedi itu. MUI mendesak pemerintah mengedepankan persamaan warga di depan hukum.



Hukum harus tegak terhadap siapa pun. Bahkan menyangkan lambatnya BIN mengantisipasi kejadian ini. Mewakili umat Islam, sejumlah tokoh tergabung dalam tim investigasi (Komite Umat untuk Tolikara Papua (KUTP), tokoh-tokoh yang bergabung adalah Ustaz Arifin Ilham, KH Abdullah Gymnastiar, Ustaz Yusuf Mansur, KH Didin Hafiduddin, Ustaz Bachtiar Nasir, dan Wakil Ketua MPR Hidayat Nur Wahid. Ustaz Fadlan Garamatan da'i Papua menjadi kordinator investigasi kasus itu. Hasil investigasi itu sebagaimana dikabarkan oleh berbagai media, bahwa letupan Tolikara diprovokasi oleh surat edaran Gereja Injil Di Indonesia (GIDI) setempat yang melarang penyelenggaraan Idul Fitri. Surat provokatif itu berisi: pertama, *Acara membuka lebaran tanggal 17 Juli 2015, kami tidak mengizinkan dilakukan di wilayah Kabupaten Tolikara*; kedua, *boleh merayakan hari raya di luar Kabupaten Tolikara (Wamena) atau Jayapura*; dan ketiga, *dilarang Kaum Muslimat memakai pakai Yilbab (jilbab)*. Tidak saja dari GIDI, larangan masjid pun dikuatkan melalui perda larangan masjid di Tolikara. Hal ini dikuatkan oleh Kepala Kantor Kementerian Agama Kabupaten Tolikara, Yusak Mauri, bahwa surat tertanggal 11 Juli 2015 Badan Pekerja Gereja Injil Di Indonesia (GIDI) Wilayah Toli Nomor 90/SP/GIDI-WT/VII/2015 yang ditandatangani Ketua Badan Pekerja Wilayah Toli, Pendeta Nayus Wenda serta Sekretaris, Pendeta Marthen Jingga tentang larangan merayakan Idul Fitri di Karubaga, Kabupaten Tolikara, Provinsi Papua adalah benar (republika.co.id, 07/2015).

Radikalisme agama yang ditunjukkan oleh GIDI bisa ditelusuri berdasarkan istilahnya. Dengan melihat polarisasi gerakannya, misalnya dengan ada konferensi GIDI internasional serta bendera Israel yang bertebaran di Tolikara, maka sangat relevan jika istilah radikalisme agama mengacu kepada hasil penelitian Abdurrahman Mas'ud. Menurutnya, istilah radikalisme agama bisa dijelaskan secara rinci, yaitu: asal kata dari radikal (bahasa Inggris) yang berarti; ekstrim, menyeluruh, fanatik, revolusioner, ultra dan fundamental. Selanjutnya, istilah *radicalism* memiliki arti sebagai doktrin/ praktek para penganut paham yang beraliran radikal dengan pemahaman yang ekstrim. Namun, sebagian dari kelompok gerakan radikal keagamaan ada yang hanya dalam pemikiran maupun ideologi.

Dan karenanya, makna gerakan radikalisme keagamaan tidak harus ditandai dengan tindakan anarki sebagai aksi terorisme. Menurut Abdurrahman Mas'ud dalam artikelnya "Pengaruh Radikalisme Kanan terhadap Bangsa dan Negara" (2013), bahwa radikalisme sekarang ini telah menjadi isu global. Hampir di penjuru dunia terjadi dalam berbagai agama. Untuk melegitimasi dan menarik publik, gerakan radikal selalu menggunakan simbol-simbol agama. Upaya penyikapan dari gerakan radikalisme agama harus dengan *wake up call* sebagai upaya penyadaran publik. Ada konsolidasi kuat semua komponen bangsa. Di samping itu harus dilakukan *early warning system*, melakukan pembinaan bagi dalam berbangs dan bernegara secara terpadu dan efektif sebagaimana diungkapkan KH. Didin Hafidudin dalam wawancara "Konflik Antaragama Perlu Penyelesaian Segera," (Republika, 23 Oktober 2015).

Belum juga reda amuk amarah massa Gereja Injil Di Indonesia (GIDI) Tolikara. Tiba-tiba koran Republika memberitakan seputar foto-foto bendera Israel yang mewarnai daerah Tolikara. Bendera bintang david dengan baluran warna putih dan biru itu secara serempak mengharu biru Tolikara. Dan menurut informasi di media, pada saat kejadian ada kegiatan seminar dan KKR pemuda GIDI Internasional. Kabar ini sangat mengejutkan semua kalangan, sebab apa hubungannya Tolikara di Papua dengan bendera Israel yang tidak hubungan diplomatiknya. Pertanyaan ini tentu harus ditelusuri secara mendalam, mengingat Papua merupakan propinsi kaya emas. PT. Freeport misalnya sudah puluhan tahun mengeksplorasi emas di sana.

Tuntutan umat Islam agar para pelaku dihukum belum juga dilaksanakan. Padahal bila pelakunya umat Islam segera dilakukan penangkapan dan proses pengadilan sebagai tindakan pidana. Tiba-tiba saja para pelaku pengrusakan, yaitu GIDI diundang oleh presiden Jokowi ke istana negara. Tidak dikemukakan apa kepentingannya mereka diundang ke istana. Jelasnya, tindakan ini sungguh tidak adil dan jauh dari penegakkan supremasi hukum yang menghormati hak keyakinan warganya tanpa diganggu siapa pun. Wajar, publik mempertanyakan sikap itu. Potret ini memperlihatkan mandulnya hukum untuk kalangan tertentu seperti GIDI. Seakan negara tidak berdaya melakukan penegakkan hukum.

Dewan Pertimbangan MUI, KH. Didin Hafidudin saat diwawancara di harian Republika meminta pemerintah untuk berlaku adil. Proses hukum kasus Tolikara harus dibuka secara transparan. Tidak ada pengecualian dalam tindakan pidana. Demikian juga dengan kasus Sinkil, Aceh. Dalam hal toleransi lanjutnya lagi, harus ada kerjasama lintas agama di daerah yang rawan konflik SARA.

Menyikapi kasus Tolikara sebelumnya, tepatnya pada hari Rabu 22 Juli 2015, Jokowi memanggil Menteri Koordinator Bidang Politik, Hukum, dan Keamanan Tedjo Edhi Purdijatno, Menteri Dalam Negeri Tjahjo Kumolo, Kepala Polri Jenderal Badrodin Haiti, Panglima TNI Jenderal Gatot Nurmantyo, Kepala Badan Intelijen Negara Sutiyoso, dan Menteri Agama Lukman Hakim Saifuddin dalam acara halal bihalal di Istana Negara. Jokowi meminta agar ada penegakkan hukum bagi para pelaku, dan diintruksikan renovasi masjid serta perlu adanya dialog lintas tokoh agama (tempo.co, 07/2015).

### **Robohnya Gereja di Sinkil, Aceh: diskriminasi negara dalam beragama**

Indonesia yang multikultural terus diwarnai dengan konflik-konflik yang berkepanjangan. Gesekan antar agama, internal agama, antar suku, budaya dan politik terus terjadi. Ada kecenderungan terjadinya kemacetan dialog dan saling merasa paling benar. Kontruksi sosial dipahami sebagai paradigma relasi sosial yang liar. Tidak mengedepankan norma-norma hukum yang berkembang di masyarakat. Satu dengan yang lainnya saling menjatuhkan. Akibatnya keberagaman dipandang sebagai ancaman kelompoknya. Tidak lagi mengedepankan proses *tabayyun* (minta penjelasan) terhadap persoalan. Di satu

sisi, ketimpangan sosial memudahkan kelompok masyarakat diprovokasi oleh kelompok-kelompok lain yang menginginkan terjadinya pecah belah kerukunan.

Seperti diulas sebelumnya, ketimpangan sosial dan hukum memunculkan ketidakpercayaan publik terhadap regulasi dan pemerintah. Kasus-kasus kekerasan agama yang diselesaikan secara tidak adil memunculkan apatisme adanya keadilan. Di Indonesia, agama dan keyakinan merupakan persoalan paling sensitif. Fanatisme terhadap agama adalah kristalisasi dari kuatnya terhadap keyakinan itu. Jika kasus intoleransi yang terjadi diselesaikan diluar pengadilan. Maka yang terjadi adalah hubungan arus sosial yang selama ini baik akan bersifat sementara. Sewaktu-waktu meletup seperti halnya sekam yang mudah terbakar.

Sebagaimana yang terjadi pada pembakaran gereja di Sinkil, Aceh, Selasa (13/10/2015). Sekelompok masyarakat membakar sejumlah gereja. Kejadian ini terjadi tidak terlalu jauh dari kasus Tolikara. Kasus ini menambah daftar panjang rentannya intoleransi dengan kekerasan. Jamaah Kristen pun diungsikan ke daerah terdekat. Aparat keamanan dari kepolisian dan TNI berjaga-jaga mengantisipasi kejadian susulan. Semua tokoh agama mengancam tindakan ini. Mereka sepakat bahwa penyerangan ini adalah merupakan perbuatan melawan hukum yang mengatasnamakan agama. Dan itu dilarang di semua agama apa pun. Menurut masyarakat setempat, kejadian dipicu oleh pendirian gereja-gereja yang tidak berijin. Terlebih gereja berada di tengah-tengah mayoritas muslim. Seperti halnya di Bali, di NTT dan yang lainnya, mendirikan masjid itu sangat susah legalitasnya. Mengingat muslim sebagai minoritas yang harus menghormati mayoritas pendudukan setempat.

Di kasus Sinkil, sebelum kejadian sudah ada kesepakatan bersama antara umat Islam setempat dengan umat kristiani bahwa gereja-gereja yang tidak berijin dirobohkan dalam waktu yang sudah disepakati. Namun diluar dugaan, masa bergerak agar gereja-gereja yang tidak berijin segera dirobohkan. Seakan tidak ada lagi dialog sebagai bentuk penghormatan terhadap kesepakatan bersama.

Respon Jokowi, sangat beda dengan respon Tolikara. Dalam kasus Sinkil, pelibatan penegakkan hukum sangat ekspresif. Penetapan para tersangka begitu cepat ditetapkan. Mereka akan diproses secara hukum sesuai perundangan yang berlaku. Presiden Jokowi minta penghentian kekerasan di singkil melalui *twitter*-nya "*Hentikan kekerasan di Aceh Singkil. Kekerasan berlatar apapun, apalagi agama dan keyakinan merusak kebhinekaan*" (liputan6.com, 2015). Sikap ini sangat tegas dan mengandung jaminan tegaknya hukum atas kasus Sinkil. Presiden sebagai representasi negara melalui kekuasaannya bisa menjamin adanya keadilan.

### **Tumbangnya Masjid As-Syuhada, Sulawesi Utara dan matinya HAM**

Di Sulawesi Utara kekerasan agama juga terjadi. Pergeseran paradigma masyarakat dalam menyikapi perbedaan sering diluapkan dengan tindakan fisik. Seperti yang terjadi di kelurahan Girian Permai, sekelompok masa kristen

menyerang pembangunan masjid As-Syuhada yang berada di komplek Aer Ujang, kelurahan Girian Permai, Kota Bitung, Sulawesi Utara. Menurut ketua panitia pembangunan, Karmin Mayau kejadian ini bukan kali pertama. Kasus penyerangan pernah terjadi juga di tahun 2010.

Tidak hanya itu saja, intoleransi ini dilakukan oleh kalangan birokrat setempat. Seperti satu kebijakan yang harus dijalankan bersama. Penolakan masjid terus terjadi. Birokrat Kota Bitung tidak mau membuka diri terhadap adanya ragam agama, keyakinan, dan budaya. Padahal berdasarkan Undang-undang Nomor 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (HAM) terutama pasal 4, secara eksplisit dijelaskan bahwa "...hak kebebasan pribadi, pikiran dan hati urani, hak beragama adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun oleh siapa pun." Diperkuat lagi dalam pasal 22, "*setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaanya itu.*"

Selain itu, dalam amandemen Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) tanggal 18 Agustus 2000 telah memutuskan untuk memasukan ketentuan hak atas kebebasan beragama dan keyakinan. Keputusan ini dimuat dalam dalam Bab X tentang Hak Asasi Manusia. Dalam penelitian Kana Kurniawan, *Pasang Surut Kebebasan Beragama di Indonesia* (2013:80), yaitu:

Pasal 28E

- (1) *Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya serta berhak kembali.*
- (2) *Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.*
- (3) *Setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul dan mengeluarkan pendapat*

Pasal 28I

- (1) *Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun.*
- (2) *Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apa pun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif.*

Diskriminasi pembangunan rumah ibadah di Bitung berlangsung cukup lama, seperti susahnya masjid didirikan. Tidak ada kebebasan masyarakat untuk menjalankan keyakinannya. Kota Bitung seperti memberikan ancaman tidak adanya penegakkan hak beribadah dan berkeyakinan. HAM begitu berat tegak, dan negara tidak kuasa melakukan intervensi. Justru sebaliknya, pemerintah daerah setempat menjadi aktor intoleransi.

Betapa sulitnya komunitas muslim yang memenuhi syarat mendirikan masjid selama 10 tahun masjid masih sulit diwujudkan. Walaupun pembangunan masjid sudah mengantongi izin yang dikeluarkan kantor Bakesbangpol Kasubdit Kerukunan Umat Beragama Kota Bitung, tetapi surat Izin Mendirikan Bangunan (IMB) sangat sulit diperoleh.

Frans Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (1987:331-332), mengatakan secara jelas tentang makna keadilan. Bahwa keadilan merupakan tujuan utama hukum. Keadilan bukan hanya untuk individu, melainkan keadilan berpihak kepada masyarakat atau yang disebut sebagai keadilan sosial (*social justice*). Dalam konstitusi negara Indonesia sebagaimana dijelaskan Daniel S Lev (2013:483), negara telah menawarkan keadilan nasionalis, keadilan Islam, keadilan ekonomi. Masyarakat yang tidak puas dengan terhadap haknya, bisa mengajukan penuntutan proses keadilan yang substantif.

### **Perda Pekat (Syari'ah), dan keadilan hukuman warteg Saeni (53)**

Dalam suasana hidmat menjalankan ibadah puasa 1437 hijriah atau bertepatan dengan Minggu, 12/6 tahun 2016, tiba-tiba publik dihebohkan dengan berita dari Serang, Banten. Ibu Saeni (53) penjual warteg diambil makanannya dalam razia Polisi Pamong Praja (Pol PP). Sontaknya berita itu menjadi ramai dibincangkan, mulai dari aspek legalitas razia hingga dugaan pelanggaran HAM dari munculnya perda Peraturan Daerah (Perda) No 2 Tahun 2010 tentang Pencegahan, Pemberantasan, dan Penanggulangan Penyakit Masyarakat (Pekat) ini.

Pemberitaan Saeni memunculkan simpati publik. Ibu warteg ini seperti pedagang yang teraniaya. Dan para simpatisan *netizen* hingga presiden pun ikut serta. Presiden Jokowi pun menyumbang 10 juta rupiah. Total sumbangan sebesar 172,8 juta rupiah. Begitu riuh beritanya. Padahal selama regulasi itu berjalan, baru di tahun 2016 dipessoalkan. Atas desakan publik dan presiden, Menteri Dalam Negeri pun mengeluarkan pernyataan bahwa regulasi itu harus direvisi ([beritasatu.com](http://beritasatu.com), 16/08/2016). Maupun perda-perda *syari'ah* lain yang bertentangan dengan kebhinekaan harus dihapus.

Dalam konteks perda *syari'ah* sebagai bagian dari hukum nasional melalui regulasi beberapa hal. Perlu kiranya membaca ulang teori Price (1999) tentang transformasi syari'at Islam ke dalam negara melalui lima tingkatan. Seperti yang diungkapkan Arskal Salim and Azyumardi Azra (eds.), *Sharia and Politics in Modern Indonesia* (2003), yaitu: *pertama*, hukum Islam hanya diperuntukkan bagi hukum keluarga (perkawinan, perceraian dan warisan); *kedua*, diberlakukan untuk ekonomi serta keuangan yang meliputi zakat dan bank Islam; *ketiga*, syariat Islam untuk ritual keagamaan maupun pelarangan yang bertentangan dengan agama; *keempat*, syariat Islam diberlakukan bagi tindak pidana Islam serta sanksinya; dan kelima, syariat Islam sebagai dasar negara maupun sistem pemerintahan.

Perbedaan sikap serta sikap reaktif pemerintah atas satu kasus Saeni mengundang perdebatan. Ketua MUI angkat bicara, bahwa aturan itu sudah

sesuai. Tidak melanggar HAM orang sedang mencari nafkah maupun yang tidak berpuasa. Sebab dalam aturan itu ada pengecualian bagi orang-orang yang dibolehkan berdagang makanan atau berbuka puasa. Ormas-ormas Islam Serang, Banten menolak upaya penghapusan perda itu.

Dalam penelusuran Jawa Pos, Saeni memiliki tiga cabang warteg (Cibagus, Kaliwadas, dan Tanggul). Saeni bukanlah pedagang yang berkesuksesan atau miskin. Tetapi berkecukupan. Dalam hal razia, Ketua Pol PP Serang mengatakan bahwa razia itu sudah diinformasikan sebelumnya. Mulai dari teguran, pemasangan sosialisasi, hingga tindakan penutupan warung. Maka, sebagaimana menjalankan fungsinya, perda itu ditegakkan.

### **TOA Adzan dan “merahnya” Vihara di Tanjung Balai: potret buram hubungan antar umat beragama**

Berawal dari keberatan atas volume azan di masjid, seorang warga Tanjung Balai protes. Ia merasa terganggu (republika.co.id, 2016). Kemudian informasi berkembang dengan isu SARA dan sentimen etnis. Massa yang berkerumun terpancing emosinya oleh provokasi di media sosial. Akhirnya amuk masa diluapkan dengan membakar sejumlah Vihara. Atas kejadian itu 12 orang ditetapkan sebagai tersangka.

Wakil Presiden Jusuf Kalla (JK) mengatakan bahwa pengaturan TOA atau speaker masjid perlu ditertibkan. JK menilai bahwa terkadang suara TOA atau speaker masjid mengganggu. Jauh sebelum polemik ini mengemuka, di tahun 1978 regulasi itu sudah ada, yakni Instruksi Dirjen Bimas Islam Nomor Kep/D/101/1978 yang mengatur tentang pengeras suara di masjid (bimasislam.kemenag.go.id, 2016).

Dalam aturan itu dijelaskan tentang perawatan, volume, dan cara penggunaan. Secara khusus, untuk menjaga nilai-nilai kerukunan umat beragama bisa dilihat pada peraturan yang ditandatangani Kafrawi melalui Instruksi Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor Kep/D/101/1978 tentang Penggunaan Pengeras Suara di Masjid, Langgar, dan Mushalla ini membangun kehidupan yang toleran dan saling menghormati dalam kehidupan beragama. Aturan-aturannya, yakni:

1. Perawatan penggunaan pengeras suara yang oleh orang-orang yang terampil dan bukan yang mencoba-coba atau masih belajar. Dengan demikian tidak ada suara bising, berdengung yang dapat menimbulkan antipati atau anggapan tidak teraturnya suatu masjid, langgar, atau musala.
2. Mereka yang menggunakan pengeras suara (muazin, imam salat, pembaca Alquran, dan lain-lain) hendaknya memiliki suara yang fasih, merdu, enak tidak cempreng, sumbang, atau terlalu kecil. Hal ini untuk menghindarkan anggapan orang luar tentang tidak tertibnya suatu masjid dan bahkan jauh daripada menimbulkan rasa cinta dan simpati yang mendengar selain menjengkelkan.
3. Dipenuhinya syarat-syarat yang ditentukan, seperti tidak bolehnya terlalu meninggikan suara doa, dzikir, dan salat. Karena pelanggaran itu bukan menimbulkan simpati melainkan keheranan umat beragama sendiri tidak

menaati ajaran agamanya.

4. Dipenuhinya syarat-syarat di mana orang yang mendengarkan dalam keadaan siap untuk mendengarnya, bukan dalam keadaan tidur, istirahat, sedang beribadah atau dalam sedang upacara. Dalam keadaan demikian (kecuali azan) tidak akan menimbulkan kecintaan orang bahkan sebaliknya. Berbeda dengan di kampung-kampung yang kesibukan masyarakatnya masih terbatas, maka suara keagamaan dari dalam masjid, langgar, atau musala selain berarti seruan takwa juga dapat dianggap hiburan mengisi kesepian sekitarnya.
5. Dari tuntunan nabi, suara azan sebagai tanda masuknya salat memang harus ditinggikan. Dan karena itu penggunaan pengeras suara untuknya adalah tidak diperdebatkan. Yang perlu diperhatikan adalah agar suara muazin tidak sumbang dan sebaliknya enak, merdu, dan syahdu.

Di kalangan umat Islam sendiri, peraturan ini belum semuanya mengetahui. Mereka menganggap wilayah masjid adalah wilayah independen dari aturan mana pun. Maka tidak mengherankan, suara *speaker* pun beragam. Mulai dari landasan teologi: menghalalkan, mengharamkan hingga mewajibkan sebagai syiar agama. Namun di sisi lain, aspek dakwah substantif jarang diperlihatkan. Umat Islam lebih senang dengan syiar atau simbol dalam keberagamaannya.

## **Penutup**

Pergantian kepemimpinan negara semestinya menjadi penanda tegaknya HAM dalam berbagai problem kebangsaan. Terutama dengan melihat adanya peningkatan partisipasi pemilih dalam pemilu 2014. Harapan perubahan tentu menjadi salah satu penyebab antusiasme masyarakat dalam mendorong kuatnya sistem demokrasi. Kaum muda sebagai pemilih (penentu kemenangan) berbondong-bondong menyalurkan aspirasi politiknya. Di tengah itu, perdebatan islam-sekuler dan hubungan negara-agama terus mewarnai.

Dalam konflik kekerasan agama pra maupun pasca pemilu 2014 (pemerintahan JKW-JK) menjadi tantangan yang belum diselesaikan. Negara dalam beberapa kasus menjadi aktor provokasi intoleransi. Akhirnya, penyelesaian hukumnya sulit dibawa ke meja hijau. Kasus diselesaikan secara diplomasi politik. Ada tarik menarik antara kepentingan kekuatan mayoritas terhadap minoritas. Pelembagaan intoleransi melalui perda sebagai implikasi adanya otonomi daerah. Politik mayoritas memanfaatkan kekuasaan untuk melegitimasi agamanya yang tunggal.

Namun demikian, pergumulan politik hukum keberagaman dipandang sebagai PR sekaligus ujian kebangsaan. Dan selama dasar negara; UUD 1945 dan Pancasila masih menjadi falsafah hukum, maka problem kebangsaan itu akan bisa mengimbangi bila terjadinya konflik yang lebih luas.

***Wallahu ‘alam bishowab***

## Daftar Pustaka

- Ahmed, Abdullahi, An-Na'im, *Dekontruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin ar-Raniry (Yogyakarta: LkiS, 2004)
- Hadi, Soetrisno Hadi, *Pemikiran Politik Islam di Indoensia Pasca Soeharto 1998-2008, Studi Partai-partai Islam* (Magelang: PKBM Ngudi Ilmu, 2014)
- Kurniawan, Kana, *Pasang Surut Kebebasan Beragama: Studi Atas Regulasi Kebebasan Beragama di Indonesia* (Magelang: PKM Ngudi Ilmu, 2013)
- Lev, Daniel S, *Hukum dan Politik di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2013)
- Lubis, Todung Mulya, *Bantuan Hukum dan Kemiskinan Struktural* (Jakarta: LP3ES, 1986)
- Mashad, Dhurorudin, *Akar Konflik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Al-Kaustar, 2008)
- Mas'ud, Abdurrahman, *Pengaruh Radikalisme Kanan terhadap Bangsa dan Negara* diakses 18 Desember 2015 dari <http://www.elhooda.net/2013/12/pengaruh-radikalisme-agama-terhadap-bangsa-dan-negara-kesatuan-republik-indonesia-nkri/#prettyPhoto>
- , *Pengaruh Radikalisme Agama Terhadap Bangsa dan Negara Kesatuan Republik Indonesia* (NKRI) diakses 18 Desember 2015 dari <http://puspenda.kemenag.go.id/?p=517>
- Mahfud MD, Moh., *Politik Hukum di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo, 2014) cet. Ke-6
- , *Tolak-tarik Antara Hukum Dan Politik Sebagai Fakta*, dalam Daniel S Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2013), cet-13
- Mulia, Musdah, *Visi Politik Kebhinekaan JW-JK Prospek dan Tantanga*, dalam *Politik Kebhinekaan di Indonesia: Tantangan dan Harapan* (Jakarta: Maarif, 2014), Vol. 9 No. 2 – Desember 2014
- Salim, Arskal and Azyumardi Azra (eds), *Sharia and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: ISEA, 2003)
- Suseno, Franz Magnis, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 1987)
- Suaedy, Ahmad, Rumadi ed. *Politisasi Agama dan Konflik Komunal*. ed. Rumadi dan Ahmad Suaedy (Jakarta: The Wahid Institute, 2007)
- Van, Jaco, Den Brink and Hans-Martien Ten Napel dalam "The State, Civil Society and Religious Freedom" *Oxford Journal of Law and Religion* (2012)
- Woodward, Mark, *Hubungan Agama-Negara Di Indonesia: Sebuah Perspektif Komparatif* dalam Bernard Adeney-Risakott (ed.) *Mengelola Keragaman di Indonesia* (Jakarta: Mizan, 2015)
- Zoelva, Hamdan, *Partai Politik Islam dalam Peta Politik Indonesia* diakses 17 Desember 2015 dari <https://hamdanzoelva.wordpress.com/2008/10/13/partai-politik-islam-dalam-peta-politik-indonesia/>
- , *Fenomena Perda Syariat Islam di Daerah* diakses 17 Desember 2015 dari <http://www.tokohindonesia.com/publikasi/article/322-opini/4227->



fenomena-perda-syariat-islam-di-daerah

**Media Cetak dan *Online***

Hafidudin, Didin dalam wawancara “*Konflik Antaragama Perlu Penyelesaian Segera,*” di *Republika*, 23 Oktober 2015

<http://www.tempo.co/read/kolom/2015/01/02/1869/Intoleransi-pada-Era-Jokowi>

<http://www.indopos.co.id/2014/06/tim-medsos-prabowo-hatta-sayangkan-ulah-wimar-witoelar.html>

<http://nasional.kompas.com/read/2014/04/22/1618184/Manifesto.Gerindra.soal.Agama.Dinilai.Offside.>

<http://regional.kompas.com/read/2015/07/19/04543041/Kepala.Kantor.Ke.menag.Tolikara.Benarkan.Surat.Edaran.GID>

<http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara /14/ 12/09/ngbgdc- mui-jangan-buat-cara-berdoa-dengan-mengganti-kata-allah>

<http://www.tribunnews.com/nasional / 2014 /05/ 11/ kata -adik- ibunda-prabowo- subianto -lahir- dan- meninggal-sebagai-kristen-protestan>

<http://www.antarane.ws.com/berita/436977/prabowo-akan-hapus-kalimat-pemurnian-agama>

<http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/15/07/19/nrpbuti-pembakaran-masjid-wasekjen-mui-gugat-komentar-wapres-jk>

<http://nasional.tempo.co/read/news/2015/07/22/078685663/pasca-insiden-tolikara-tiga-instruksi-jokowi>

<http://nasional.tempo.co /read/news/ 2015/03/28 /063653507/ badrodin-izinkan-polisi-berjilbab- polwan-berbondong-bondong-daftar>

<http://www.suara-islam.com/read/index/15047/Inilah-Kronologi-Tragedi-Tolikara-Versi-TPF-Komat>

**Regulasi/Perda Syariat Islam**

Instruksi Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Nomor Kep/D/101/1978 tentang Penggunaan Pengeras Suara di Masjid, Langgar, dan Mushalla

Instruksi Walikota Nomor 451.442/BINSOSIII/2005 tentang Kewajiban Berbusana Muslimah (Kota Padang)

Perda Nomor 10/2001 tentang Wajib Baca Al-Qur’an untuk Siswa dan Pengantin dan Perda No. 13/2003 tentang Pengelolaan Zakat, Infaq, dan Shadaqoh (Kab. Solok)

Perda Nomor 22/2003 tentang Berpakaian Muslim dan Muslimah bagi Para Siswa, Mahasiswa dan Karyawan (Pasaman Barat)

Perda Nomor 02/2004 tentang Pencegahan, Penindakan dan Pemberantasan Maksiat (Kab. Padang Pariaman)

Peraturan Nomor 2 Tahun 2010 tentang Pencegahan, Pemberantasan, dan Penanggulangan Penyakit Masyarakat (Pekat) Kota Serang

## TIPOS PEREMPUAN DALAM NARASI SASTRA (Kritik Sastra Feminis atas Novel *Mudhakkirāt Ṭabībah* dan *Layar Terkembang*)

Deffi Syahfitri Ritonga, S.S, MA.Hum  
Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
Jl. Taruma Negara No.81 05/09 Pisangan Barat, Cirendeu, Ciputat Timur,  
Tangsel 15419  
Email: [fitriya.anwar@gmail.com](mailto:fitriya.anwar@gmail.com)

**Abstrak** *Pandangan negatif yang melingkupi sosok perempuan sebagai akibat dari kesalahpahaman terhadap ajaran agama dan konstruksi budaya bias gender menjadi penyebab lemahnya posisi perempuan dalam pandangan masyarakat dan agama. Sosok perempuan menjadi sering disalahartikan baik dalam pola kebertubuhan maupun pola relasinya dengan laki-laki. Artikel ini berusaha membongkar sosok perempuan melalui sudut pandang pengarang laki-laki dan perempuan yang direpresentasikan lewat karya sastra. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif deskriptif komparatif dengan cara membongkar teks-teks yang mengacu pada pandangan-pandangan kedua pengarang terhadap sosok perempuan melalui teori kritik sastra feminis.*

**Kata Kunci :** Perempuan, Patriarki, Kesetaraan Gender, Feminisme

### Pendahuluan

Kepercayaan umum yang beranggapan bahwa laki-laki secara sosial dan biologis lebih superior dibandingkan perempuan tak bisa ditolak telah memunculkan isu gender.<sup>553</sup> Stereotipe buruk dan marginalisasi perempuan dalam dunia yang “dikuasai” laki-laki, menjelma lewat anggapan bahwa perempuan lemah, bodoh, barbar, irrasional, aneh, mistis, berbeda, penurut, penggoda, pelengkap laki-laki, emosional, cerewet, dan penuntut.<sup>554</sup> Anggapan ini semakin buruk dengan sokongan kesalahpahaman terhadap ajaran agama<sup>555</sup>

---

<sup>553</sup>Abidemi R. Asiyabola, “Patriarchy, male dominance, the role and women empowerment in Nigeria,” Paper submitted for presentation as poster at the *International Union for the Scientific Study of Population (IUSSP/UIESP) XXV International Population Conference Tours*, France, 18-23, 2005.

<sup>554</sup>Rosemary Putnam Tong, *Feminist Thought*, Edisi Ke-3 (USA: Westview Press, 2009), 262.

<sup>555</sup>Anthonia M. Essien dan Donatus P. Ukpong, “Patriarchy and Gender Inequality: The Persistence of Religious and Cultural Prejudice in Contemporary Akwa Ibom State, Nigeria,” *International Journal of Social Science and Humanity*, Vol. 2, No. 4, (2012): 286.

dan budaya yang direpresentasikan lewat narasi timpang yang banyak ditulis laki-laki untuk melegalkan kekuasaannya.<sup>556</sup>

Sukron Kamil dalam artikelnya *Syari'ah Islam dan HAM: Dampak Perda Syari'ah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan non-Muslim*, setuju bahwa problem peminggiran perempuan tidak hanya dikarenakan masalah struktural, tetapi juga karena persoalan kultural seperti pengaruh kepercayaan dan pemahaman keagamaan. Pemahaman parsial dan literal terhadap teks-teks al-Qur'an dan hadith tampaknya ikut berpengaruh meminggirkan perempuan di negara-negara Muslim. Wacana Islam dalam sejumlah kitab fiqh misalnya, tidak banyak menguntungkan perempuan. Bahkan pada bagian-bagian tertentu cenderung mendiskreditkan posisi perempuan.<sup>557</sup>

Wacana gender yang sejatinya merupakan konstruksi sosial budaya perihwal peran laki-laki dan perempuan di tengah kehidupan sosial, justru diselewengkan oleh laki-laki sebagai kodrat Tuhan yang harus diterima secara *taken for granted*.<sup>558</sup> Perempuan dengan segala bentuk konstruksi negatif yang dialamatkan masyarakat kepadanya mau tidak mau harus menjadi entitas yang tunduk pada kuasa patriarki. Shannon Gilreath dalam artikelnya menyebutkan, sistem patriarki yang berlaku dalam kehidupan masyarakat menjadi alasan kuat bagi laki-laki untuk menyubordinasi perempuan.<sup>559</sup> Dalam masyarakat yang menganut budaya patriarki, perempuan sudah tidak memiliki peran untuk berinteraksi di ruang publik. Eksistensi perempuan hanya sebatas pelengkap bagi langgengnya kekuasaan laki-laki, sebab hak-haknya telah pula diperjualbelikan sehingga kedudukan perempuan menjadi tidak lagi berguna.<sup>560</sup>

Relasi yang tidak seimbang dalam pola kehidupan laki-laki dan perempuan, menjadi pembuka awal el Saadawi dan STA melancarkan pemikirannya berkenaan dengan perbaikan status perempuan dalam masyarakat dan budaya yang menganut kepercayaan patriarki, demi tercapainya kesetaraan gender. Mengacu pada pendapat Beauvoir bahwa perempuan tidak dilahirkan sebagai perempuan tetapi untuk menjadi perempuan, menjadikan lelaki bebas mengonstruksikan identitas perempuan semauanya, yang berakibat pada laki-laki menjadi "Sang Diri" (yang mempunyai kesadaran) dan perempuan menjadi "Liyah" (yang diobjekti oleh Diri). Dalam kasus *Mudbakirāt Ṭabibah* dan *Layar Terkembang*, posisi perempuan sebagai objek tersubordinasi yang ditempli dengan beragam peran-peran tradisional tak ramah gender terlihat dari narasi-narasi yang diungkapkan tokoh utama dalam kedua novel ini yakni, tokoh Aku

---

<sup>556</sup>Anne Barbeau Gardiner, "Feminist Literary Criticism: From Anti-Patriarchy to Decadences," *Modern Age*, Vol. 49, No. 4 (2007): 395.

<sup>557</sup>Sukron Kamil, *Syari'ah Islam dan HAM: Dampak Perda Syari'ah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim* (Jakarta: CSRC, 2007), 38.

<sup>558</sup>Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* (Jakarta: Kompas, 2008), 160.

<sup>559</sup> Shannon Gilreath, "Patriarchal Religious, Sexuality, and Gender: An Introductory Essay," *Wake Forest Journal of Law & Policy*, Vol. 1, No. 2 (2011): 201.

<sup>560</sup>Bell Hooks, "Undersanding Patriarchy," 1. <http://imaginoborders.org/pdf/zines/UnderstandingPatriarchy.pdf>, diakses 21 Januari 2016, pukul 10.11 WIB.

dan tokoh Tuti. Setelah dilakukan pembacaan secara mendalam dan menyeluruh terhadap novel *Mudhakkirāt Ṭabībah* dan *Layar Terkembang* serta menilik dari bentuk kesadaran diri yang dimiliki kedua tokoh tersebut, terdapat perbedaan yang sangat kontras dalam cara el Saadawi dan STA menyuarakan pembebasan bagi perempuan.

Tulisan ini adalah hasil dari penelitian yang mengkaji novel *Mudhakkirāt Ṭabībah* karya el Saadawi dan *Layar Terkembang* karya Sutan Takdir Alisjahbana sebagai penggambaran bagaimana sosok perempuan direpresentasikan dalam karya laki-laki dan perempuan. Kedua buku yang dihasilkan oleh dua jenis kelamin berbeda dengan pemikiran berbeda dalam penelitian ini menjadi menarik karena, keduanya sama-sama membentuk sosok perempuan ideal versi mereka masing-masing dengan segala kelebihan dan kekurangannya, di saat ada begitu banyak kepercayaan berkembang yang meyakini bahwa hanya perempuanlah yang dapat menghayati dunia perempuan secara utuh. Dalam teks sastra, mungkin saja pengarang perempuan menciptakan perempuan yang tertindas dengan stereotipe-stereotipe lain yang tidak memenuhi norma masyarakat patriarkal.<sup>561</sup> Namun, tidak menutup kemungkinan pula dalam karya pengarang laki-laki terdapat sosok-sosok perempuan yang kuat dan terang-terangan mendukung nilai-nilai feminisme. Tetapi, sosok perempuan yang direpresentasikan laki-laki dalam karyanya, sebaik apapun tetaplah merupakan hasil pencitraan dari pemikiran laki-laki terhadap perempuan. Beberapa contoh seperti tokoh Tini yang diciptakan Armijn Pane dalam novel *Belenggu*, Srintil ciptaan Ahmad Tohari dalam *Ronggeng Dukub Paruk*, dan tentunya Tuti dan Maria sebagai hasil pencitraan Alisjahbana dalam novel *Layar Terkembang*.

Berdasarkan uraian di atas, artikel ini bertujuan untuk menguraikan pandangan terhadap sosok perempuan dalam karya yang ditulis oleh pengarang laki-laki dan perempuan. Artikel yang ditulis berdasarkan hasil penelitian ini, diharapkan dapat memberi kontribusi dalam pengembangan kajian sastra khususnya yang menyoroti kritik sastra feminis.

### Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis *content analysis* menggunakan metode kualitatif.<sup>562</sup> Cara kerja penelitian ini dibagi dalam tiga tahap, yaitu pengumpulan data, analisis data, dan penyajian hasil analisis data. Pengumpulan data mengacu pada sumber data penelitian; sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer dalam penelitian adalah novel *Mudhakkirāt Ṭabībah*

---

<sup>561</sup> Ali Imran A-Ma'rif, "Dekonstruksi Citra Keperempuanan dalam Sastra: dari Budaya Lokal hingga Global," [https://publikasiilmiah.ums.ac.id/bitstream/handle/11617/2073/1\\_DEKONST%20KEPEREMPUAN%20DLMASASTRAKLS%20VOI.%2015%20NO%2029%20DES%202003.pdf?sequence=1](https://publikasiilmiah.ums.ac.id/bitstream/handle/11617/2073/1_DEKONST%20KEPEREMPUAN%20DLMASASTRAKLS%20VOI.%2015%20NO%2029%20DES%202003.pdf?sequence=1), diakses 31 Maret 2016, pukul 10.12 WIB.

<sup>562</sup> Penjelasan mengenai penelitian kualitatif dapat dilihat dalam, Sudarnoto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Rajawali Press, 1996): 62; Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra dari Strukturalisme Hingga Poststrukturalisme: Perspektif Wacana Naratif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 46-47

Nawal el Saadawi dan *Layar Terkembang* STA. Sedangkan sumber sekundernya adalah buku-buku karya el Saadawi maupun STA lainnya dan juga hasil-hasil penelitian sebelumnya beserta seluruh literatur yang berkaitan dengan tema dalam bentuk buku, jurnal, artikel, makalah, *encyclopedia* dan kamus. Cara kerja yang digunakan dalam pengumpulan data ialah dengan melakukan pembacaan secara utuh dan menyeluruh terhadap sumber data primer maupun sekunder, sehingga penulis bisa mengerti ide dan gagasan pengarang dengan sempurna. Teknik pembacaan yang digunakan dalam penelitian ini adalah *close reading* sebagaimana dikemukakan oleh Brummett.<sup>563</sup>

Data yang telah dibaca menyeluruh kemudian diklasifikasi dan diidentifikasi menurut jenisnya masing-masing untuk kemudian dianalisis. Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kritik sastra feminis. Metode kritik sastra feminis dipahami sebagai cara di mana “teks-teks sastra dibaca, diajarkan, dan dievaluasi”.<sup>564</sup> Metode kritik sastra feminis dalam penelitian ini dilakukukan dengan cara (1) mengidentifikasi unsur-unsur novel, (2) mengklasifikasikan unsur-unsur tersebut menurut fokus yang hendak dikaji, yaitu unsur yang mengacu pada penggambaran sosok (citra) perempuan dalam pandangan Nawal el Saadawi dan STA sebagaimana termaktub dalam novel mereka, (3) data-data tersebut kemudian dianalisis untuk melihat bagaimana Nawal el Saadawi dan STA merepresentasikan sosok perempuan dalam karya mereka, dan (4) menyajikan dan menyimpulkan hasil penelitian dengan menggunakan metode deskriptif komparatif.

## **Hasil dan Pembahasan**

### **Sosok Perempuan dalam Pandangan Masyarakat Umum**

Praktik budaya patriarki yang berkembang dalam kehidupan masyarakat, utamanya yang berkaitan dengan perbedaan peran dan relasi antara perempuan dan laki-laki, telah menjadi permasalahan pelik yang tak kunjung usai sejak beberapa abad lalu. Praktik ini disadari atau tidak, telah mengkonstruksikan manusia dalam sistem kelas-kelas “lelaki dan perempuan”.<sup>565</sup> Di mana satu pihak menjadi superior dan pihak lainnya menjadi inferior.<sup>566</sup> Pihak yang superior memiliki kecenderungan untuk menyubordinasi pihak inferior.<sup>567</sup>

---

<sup>563</sup> *Close reading* yang dimaksudkan di sini adalah membaca secara teliti seluruh data yang hendak diteliti dengan melihat konteks historis dan konteks tekstualnya. Lihat, Brummett. B., *Techniques of Close Reading* (Los Angeles: SAGE Publication, 2010), 9-10.

<sup>564</sup> Christian Bauer, “Stereotypical Gender Roles and their Patriarchal Effects in A Streetcar Named Desire,”

<http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:496855/FULLTEXT01.pdf> (2012): 2-3.

<sup>565</sup> Abeda Sultana, “Patriarchy and Women’s Subordination: A Theoretical Analysis,” *The Art of Faculty Journal* (Juli 2010-Juni 2011): 2-3; Maureen Kamarani, “Femininity, Sexuality and Culture: Patriarchy and Female Subordination in Zimbabwe,” *University Fort Here South Africa* (2006): 1-2.

<sup>566</sup> Nína Katrín Jóhannsdóttir, “Patriarchy and The Subordination of Women: From A Radical Feminist Point of View,” *Silligum Universitatis Islandiane* (Mei, 2009): 6.

<sup>567</sup> Steven R. Tracy, “Patriarchy and Domestic Violence: Challenging Common Misconception,” *JETS*, Vol. 50, No. 3 (September, 2007): 576-577.

Perempuan sebagai yang inferior digambarkan sebagai makhluk yang tidak berjiwa.<sup>568</sup> Freud,<sup>569</sup> Lacan,<sup>570</sup> Aristoteles,<sup>571</sup> Plato,<sup>572</sup> Aquinas,<sup>573</sup> memberikan pernyataan yang hampir senada mengenai perempuan, bahwa perempuan adalah laki-laki yang tidak lengkap, tidak berakal, serta bukan diciptakan sebagai produksi pertama, melainkan keberadaannya bergantung pada laki-laki.

Konsep-konsep bias gender yang dikemukakan oleh banyak ilmuwan, pemuka agama, sejarawan, filosof, yang kemudian diyakini dan dijunjung tinggi oleh masyarakat luas, menjadikan perempuan dalam masyarakat patriarki tidak lagi memiliki peran untuk eksis di ruang publik. Hak kebertyuhannya telah dirampas dan diperjualbelikan, sosok-sosok perempuan ini kemudian dianggap tidak lebih dari sekedar pelengkap bagi langgengnya eksistensi laki-laki.<sup>574</sup> Dalam catatan sejarah, kehidupan perempuan dalam berbagai agama dan kebudayaan, mulai dari budaya-budaya kuno sampai modern selalu diwarnai dengan praktik ketidaksetaraan gender. Pada tahap awal, sejarah penindasan perempuan sering dikaitkan dengan jenis kelamin: jenis kelamin perempuan dipandang sebagai kelas bawahan yang harus tunduk pada dominasi laki-laki.

Gagasan patriarki ditandai dengan penekanan dan eksploitasi perempuan.<sup>575</sup> Sebagian besar sejarah menunjukkan, peran perempuan baik di ruang publik maupun privat, diremehkan, ditolak, dan diabaikan.<sup>576</sup> Sejarah menunjukkan bagaimana agama dan kemajuan teknologi bekerja sama untuk membentuk sistem yang mensubordinasi perempuan.<sup>577</sup> Sikap patriarkal yang digambarkan oleh sejarah melalui berbagai tradisi, agama, dan kepercayaan, menjadikan kuasa patriarki bagai mata rantai dari kekuatan maskulin lelaki untuk membentuk stigma negatif berkenaan dengan sosok perempuan.

<sup>568</sup> Johanna Martina Wood, "Patriarchy, Feminism and Mary Dale: A Systematic Theological Enquiry Into Daly's Engagement With Gender Issue in Christian Theology," Disertasi University South Africa, tt: 31.

<sup>569</sup> Sofe Ahmad, "Sigmund Freud's Psychoanalytic Theory Oedipus Complex: A Critical Study With Reference to D.H. Lawrence's Son and Lovers," *International Journal of English and literature*, Vol. 3, No. 3 (2012): 64-65.

<sup>570</sup>Christine Everingham, "Lacan's Gap: Sexual Identity and The Problem Connectedness," *Journal of Interdisciplinary Gender Studies*, Vol. 1, No. 2 (1996): 118-120; Toril Moi, "From Feminity to Finitude: Freud, Lacan, Feminism, Again," *Journal of Women in Culture and Society (Signs)*, Vol. 29, No. 31 (2004): 842.

<sup>571</sup> Peter Eichman, "Sex, Blood, and Soul: The Transmission of Form in Aristotle's Biology," <http://echodin.net/papers/phil515/aristotle.pdf> (Mei, 2007): 2.

<sup>572</sup>Patricia M. Lines, "Shockling The Imagination: Education for Virtue in Plato and Rousseau," *Humanitas*, Vol. XXII, No. 1-2 (2009): 41-43.

<sup>573</sup>St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Ohio: Benziger Bros, 1947), 19-21.

<sup>574</sup>Asep Deni Saputra, "Perempuan Subaltern dalam Karya Sastra Indonesia Poskolonial," *Literasi*, Vol. 1, No. 1 (2011): 18. (16-30)

<sup>575</sup> Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," dalam Joan W. Scott (ed), *Feminism and History* (New York: Monthly Review Press, 1996), 52, 105.

<sup>576</sup>Carolyn DeArmond Blevins, *Women in Christian History: A Bibliography* (Macon, Georgia: Mercer Univ Press, 1995).

<sup>577</sup>Margaret Gounsolin, "Women's Rights and Women's Rites: Religion at the Historical Root of Gender Stratification," *Electronic Journal of Sociology*, ISSN: 1198 3655 (2005): 3.

Contoh kongkrit dari stigma negatif yang dibangun oleh agama dan tradisi terhadap sosok perempuan adalah dugaan penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam, telah berhasil membuat perempuan menempati posisi rendah bukan saja di lingkungan keluarga dan gereja dalam konteks umat Kristiani, tetapi juga dalam pandangan masyarakat secara umum dan luas. Kepercayaan akan penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam telah melahirkan konsep bias gender lain yang meyakini bahwa perempuan adalah pemikul dosa abadi karena telah mendatangkan malapetaka bagi seluruh laki-laki akibat dari bahasa tubuhnya yang suka merayu dan menggoda laki-laki. Oleh karena itu, perempuan hanya dilihat sebagai makhluk kedua yang diciptakan untuk memuaskan nafsu laki-laki.<sup>578</sup>

Keluarga sebagai lembaga terkecil dalam sebuah komunitas masyarakat dan budaya juga memiliki peranan penting dalam membentuk sosok perempuan tersubordinasi. Sebagai sebuah lembaga, keluarga menjadi tempat pertama menyosialisasikan perbedaan peran melalui jenis kelamin. Dalam tradisi Sunni, laki-laki diasosiasikan untuk melihat diri mereka superior, pencari nafkah dan sebagai kepala keluarga. Sementara itu, perempuan didogma untuk mengerjakan pekerjaan rumah tangga secara taat dan patuh. Perbedaan konstruksi ini menjadi penyebab subordinasi dan diskriminasi perempuan, sehingga masyarakat cenderung memandang perempuan sebagai makhluk seksual dan bukan sebagai manusia.<sup>579</sup> McDowell dan Rosemary Pringle dalam *Defining women: Social Institutions and Gender Divisions* lebih lanjut menyatakan bahwa, perempuan tidak hanya terus didefinisikan sebagai entitas yang lebih lemah dari laki-laki, tetapi didefinisikan juga sebagai dependen dan bawahan laki-laki. Akibatnya, perempuan diasosiasikan untuk memperoleh sifat-sifat yang sesuai dengan mereka seperti, kelembutan, lemah, kurang cerdas, pasif, ketergantungan pada laki-laki, tunduk dan selalu berusaha menyenangkan laki-laki.<sup>580</sup>

Dalam keluarga, anak laki-laki lebih disukai dan diharapkan dibanding anak perempuan. Bahkan, anak lelaki cenderung suka memerintah perempuan. Meskipun bukan sebagai anak yang pertama lahir dalam keluarga, laki-laki secara otomatis dianggap sebagai kepala keluarga yang harus melindungi dan menjaga saudara perempuannya. Sebaliknya, anak perempuan didiskriminasi atas fakta bahwa akhirnya dia harus menikah dan bergabung dengan keluarga lain, sementara anak laki-laki menjamin kelangsungan hidup nama keluarga melalui pernikahan dengan membawa anggota keluarga lain ke dalam keluarganya.<sup>581</sup> Keluarga sebagai kelompok sosial terkecil juga menjadi tempat

---

<sup>578</sup> Johanna Martina Wood, "Patriarchy, Feminism and Mary Dale: A Systematic Theological Enquiry Into Daly's Engagement With Gender Issue in Christian Theology," *Disertasi University South Africa*, tt: 31.

<sup>579</sup> Charvet, J., *Modern Ideologies: Feminism* (London: J.M. Dent and Sons Limited, 1982).

<sup>580</sup> L, McDowell dan Rosemary Pringle, *Defining women: Social Institutions and Gender Divisions* (Oxford: Polity Press, 1992), 5-6.

<sup>581</sup> Maureen Kambarani, "Femininity, Sexuality, and Culture: Patriarchy and Female Subordination in Zimbabwe." Dipresentasikan dalam *seminar Culture, Femininity, and Sexuality*. University of Fort Hare South Africa, (2006): 4.

yang rentan bagi kekerasan terhadap perempuan. Rosemary Radford Ruether dalam *The Western Religious Tradition and Violence Against Women in Home* menyatakan, “pemukulan terhadap istri dan anak-anak (khususnya perempuan) serta berbagai bentuk kekerasan dalam rumah tangga lainnya, merupakan bukti nyata dari tradisi patriarkal dan status rendah perempuan.”<sup>582</sup>

### **Sosok Perempuan dalam Novel *Mudhakkirāt Ṭabībah* dan *Layar Terkembang***

Novel *Mudhakkirāt Ṭabībah* lahir dari kesadaran reflektif el Saadawi terhadap fenomena peminggiran perempuan yang terjadi dalam masyarakatnya. Kondisi sosio kulturalnya yang tidak ramah dan cenderung mensubordinasi perempuan menggunakan berbagai alasan seperti agama, sistem sosial, sejarah, pendidikan, agama, keluarga dan ekonomi, mengilhami el Saadawi untuk mengolah realitas sosial yang ditemuinya di masyarakat dalam narasi estetis sebagai bentuk protesnya terhadap budaya mapan. el Saadawi dalam *Mudhakkirāt Ṭabībah* bercerita banyak tentang pola relasi laki-laki dan perempuan dalam masyarakatnya yang patriarkis sesuai pandangan dunianya yang digambarkan lewat pemikiran dan perilaku tokoh Aku. Melalui tokoh Aku, el Saadawi melancarkan serangannya terhadap budaya mapan yang berkembang di masyarakat lewat berbagai persoalan yang disorotinya. Sebagai titik pusat dalam keseluruhan narasinya, el Saadawi menempatkan tokoh Aku sebagai pihak oposisi yang memiliki kecenderungan berlebih untuk berseberangan dengan segala macam bentuk kebudayaan dan ajaran agama yang mengacu pada subordinasi terhadap perempuan.

Sebagai tokoh sentral cerita dalam *Mudhakkirāt Ṭabībah*, tokoh Aku tampil sebagai satu-satunya tokoh yang memperjuangkan hak dan emansipasi perempuan, meskipun bukan satu-satunya yang mendukung dan menghargai potensi perempuan. Tokoh Aku kecil hingga dewasa digambarkan sebagai seseorang yang membenci keperempuanannya. Kondisinya yang terlahir sebagai perempuan di tengah keluarga dan masyarakat yang menganut paradigma patriarkis menjadikan gerak dan segala macam tingkahnya menjadi sorotan. Perbedaan kontras yang terjadi antara dirinya dan saudara-saudara lelakinya adalah hal paling tidak masuk akal yang selalu menghantui kehidupan tokoh aku. Ia tidak mengerti mengapa ibunya hanya diam saja bila saudara lelakinya bangun tidur boleh saja pergi tanpa harus repot-repot merapihkan tempat tidur. Ia juga tidak mengerti mengapa saudara lelakinya boleh mengambil potongan daging paling besar, memakannya secara lahap dan meminum kuah sup dengan keras-keras. Ia juga tidak mengerti mengapa saudara laki-lakinya bebas melompat-lompat dan bermain ke luar sesuka hati mereka tanpa takut dimarahi. Ketidaktahuan tokoh aku sama seperti tidak mengertinya ia akan perlakuan ibunya terhadapnya yang serba terkontrol dan tidak boleh ini dan itu. Ibunya

---

<sup>582</sup>Rosemary Radford Ruether, “The Western Religious Tradition and Violence against Women in the Home,” dalam Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn (ed), *Christianity, Patriarchy, and Abuse* (Cleveland, OH: Pilgrim, 1989), 31.



akan akan marah besar jika mendapati gaun yang dikenakan tokoh aku tersingkap sedikit di atas paha, atau ketika tokoh aku sibuk dengan dunianya sendiri dan mengabaikan tugas-tugas rumah seperti memasak yang selalu ditekankan ibunya sebagai pekerjaan utama perempuan setelah menikah selain mengurus rumah, suami, dan anak.

Memalukan! Segala dalam diriku memalukan, padahal ketika itu aku hanyalah seorang anak perempuan yang baru berumur sembilan tahun.<sup>583</sup>

Hal-hal sederhana seperti yang dituturkan tokoh Aku dalam pola pembagian peran tradisional maupun perlakuan berbeda antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga bukanlah hal baru. Keluarga sebagai lembaga terkecil dalam komunitas masyarakat berpengaruh besar dalam menyosialisasikan perbedaan peran melalui jenis kelamin. Perbedaan ini yang kemudian menumbuhkan benih ketidaksetaraan gender dalam relasi laki-laki dan perempuan. Kepercayaan umum yang berkembang dalam masyarakat utamanya yang menganut patriarki sejak zaman pra-sejarah sampai zaman modern mendemonstrasikan pola pikir yang sama berkaitan dengan perempuan dan laki-laki. Laki-laki selalu diasosiasikan sebagai jenis kelamin superior, pencari nafkah, pelindung, kepala keluarga, tangguh, kuat dan bertanggung jawab. Sementara itu perempuan dikonstruksikan dengan sikap yang lemah, penakut, gampang terpedaya, sehingga mereka lebih cocok dengan pekerjaan rumah seperti memasak, membersihkan rumah, mengurus anak, dan peran-peran tradisional lainnya.

Perempuan juga diharuskan untuk tunduk dan patuh dalam kuasa laki-laki serta harus menyembunyikan segala keinginannya demi memenuhi keinginan pihak-pihak lain, utamanya laki-laki. Kepercayaan ini pada akhirnya bukan hanya merugikan perempuan secara fisik, yang ditandai dengan ketidakbebasan mereka melakukan hal-hal yang biasa dikonstruksikan maskulin, tetapi juga secara psikologis yang menyebabkan banyak perempuan terlarut dalam konstruksi yang telah ditanamkan keluarga, masyarakat, dan budaya sejak mereka kecil, sehingga tidak menyadari kooptasi gender yang menimpa diri mereka dan beranggapan bahwa perbuatan menentang pembagian peran tradisional yang telah mapan sebagai perbuatan amoral yang melanggar norma dan kepercayaan umum.<sup>584</sup>

Sikap tokoh aku yang mengajukan pertanyaan atas kecenderungan keluarganya mengistimewakan anak laki-laki dibanding anak perempuan mengisyaratkan bahwa anggapan perempuan sebagai *the second sex*, *liyan*, *the other*, *second creation*, ataupun *second class citizen* masih bertahan di tengah masyarakat. Kecenderungan mengistimewakan anak laki-laki dibanding anak perempuan

---

<sup>583</sup> Nawal El Saadawi, *Mudhakkirat Tabibah* (Beirut: Da>r al-Ma'a>rif, 1960), 6.

<sup>584</sup> Kondisi perempuan yang tidak menyadari bentuk opresi yang menimpa diri mereka dalam relai dengan laki-laki dan justru menikmatinya sebagai sesuatu yang bukan permasalahan oleh Piere Bouidieu dalam *Practical Reason: On the Theory of Action* sebagai salah satu bentuk kekerasan simbolik (*symbolic violence*). Lebih lanjut lihat: Piere Bouidieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (California: Standford University Press, 1998), 102.

tidak hanya terjadi di negara-negara Arab dan Timur Tengah: Mesir secara khususnya. Tetapi juga di negara-negara lain dengan berbagai kebudayaan dan tradisi seperti Indonesia, khususnya yang masih menganut kepercayaan tradisional. Dalam keluarga-keluarga tradisional maupun modern (meski jumlahnya tidak sebanyak keluarga tradisional), anak laki-laki lebih disukai dan diharapkan dibanding anak perempuan sebab kedudukan mereka sebagai penjamin kelangsungan hidup nama keluarga. Bahkan, anak laki-laki cenderung suka memerintah anak perempuan sebagai akibat dari pembagian peran tradisional yang telah ditanamkan sejak lahir bahwa laki-laki lebih superior dibanding perempuan. Sebaliknya, anak perempuan terus terdiskriminasi atas fakta bahwa ia lemah, mudah terpengaruh, dan tentu saja tidak bisa melanjutkan nama keluarga.

Pola pembagian peran tradisional dalam hubungan keluarga bukanlah satu-satunya persoalan yang disoroti el Saadawi dalam *Mudhakkirāt Ṭabibah*. Sebagai seorang feminis sosialis yang hampir radikal, el Saadawi juga tampaknya tertarik mengkritisi ajaran agama yang dianggapnya misoginis. Maraknya penafsiran misoginis dalam al-Quran dan hadith Nabi saw dianggap el Saadawi sebagai bentuk kebencian laki-laki terhadap perempuan. Agama yang sejatinya mengajarkan kesetaraan justru disalahtafsirkan untuk melanggengkan kekuasaan lelaki atas perempuan. Salah satu yang menjadi perhatian el Saadawi dalam novel *Mudhakkirāt Ṭabibah* adalah fenomena menstruasi yang menghinngapi kaum perempuan setiap bulannya ketika mereka telah memasuki usia dewasa. Hal ini dilukiskan dalam penuturan tokoh Aku kala menginjak usia sembilan tahun pada suatu ketika dikejutkan dengan prilaku tubuhnya yang tidak biasa. Darah berwarna merah pekat keluar dari tubuhnya tanpa sesuatu sebab yang jelas. Kondisi pendarahan yang tak biasa ini menimbulkan ketakutan luar biasa dalam diri tokoh Aku. Berpuluh kemungkinan hinggap di kepalanya berkenaan dengan prilaku tubuhnya yang abnormal tersebut, sampai kemudian ibu tokoh Aku dengan wajah berseri-seri menjelaskan bahwa pendarahan pada perempuan adalah kondisi normal yang menandai fase di mana perempuan tersebut telah memasuki usia dewasa. Pendarahan yang lazim disebut haid ini akan berlangsung setiap bulan pada perempuan normal menurut siklusnya. Tokoh Aku yang sejak awal telah membenci sifat kewanitaan dalam dirinya beserta seluruh perlakuan yang dianggapnya tidak setara antara dia dan saudara-saudara laki-laknya tidak bisa mengerti mengapa perempuan harus melewati sesuatu yang buruk dan menjijikkan hanya untuk memasuki usia dewasa. Pernyataan ini terangkum dalam narasi el Saadawi dawi sebagai berikut:

Benarkah cara kotor seperti ini adalah satu-satunya jalan bagi para gadis untuk memasuki kedewasaan? Mungkinkah manusia bisa hidup selama beberapa hari di bawah kekuasaan otot ketidaksadarannya? Pastilah Tuhan tidak menyukai anak perempuan, sehingga Dia menyifatnya dengan aib ini. Aku merasa, Tuhan lebih berpihak kepada anak laki-laki dalam segala hal.<sup>585</sup>

---

<sup>585</sup> Nawal El Saadawi, *Mudhakkirāt Ṭabibah*, 8.

Persepsi buruk tentang menstruasi sebagai salah satu bentuk kebencian Tuhan terhadap anak perempuan yang digambarkan el Saadawi melalui tokoh Aku bukan tanpa alasan. Menstruasi yang identik dengan keluarnya darah kotor dari tubuh perempuan setiap bulannya memunculkan banyak mitos yang mendiskriminasi perempuan. Secara ilmiah, Echendu Dolly Adimna dan J.I.B. Adimna dalam *Perceptions and Practices on Menstruation Amongst Nigerian Secondary Schools Girls* menerjemahkan menstruasi sebagai penanda awal masuknya perempuan pada fase pubertas, di mana organ-organ reproduksinya telah mencapai kematangan untuk sebuah proses reproduksi yang ditandai dengan perubahan drastis pada bentuk tubuh dan kondisi psikologis. Menstruasi ditandai dengan keanomalian dalam volume, pola, hormon, dan keteraturan dalam tubuh pada tahap awal yang mengakibatkan ketidaknyamanan emosional bagi perempuan.<sup>586</sup> Meskipun banyak di antara gadis remaja dalam rentang usia 11-15 tahun telah mempersiapkan diri untuk *menarche*<sup>587</sup> dengan berkonsultasi pada ibu mereka, tetapi masih banyak gadis remaja yang enggan dan malu berkonsultasi pada orang tua maupun perempuan lain yang dianggap lebih mengerti tentang problema menstruasi, disebabkan banyaknya paradigma negatif yang berkembang di masyarakat berkenaan dengan menstruasi.

Selain menyoroti persoalan menstruasi, el Saadawi juga mengkritisi sistem kepengurusan akta nikah dalam kebudayaannya yang dianggapnya tak berbeda dengan sistem jual beli ternak. Hanya saja, sistem ini telah dilegalkan dan dilindungi oleh ayat-ayat keagamaan. Pernikahan yang seyogianya adalah ritual suci yang harus dimudahkan pelaksanaannya justru berkebalikan dalam praktiknya. Dalam masyarakat penganut patriarkis, pernikahan masih dipandang sebagai status, bukan sebagai kontrak yang di mana harus terdapat persetujuan perempuan juga di dalamnya. Perempuan sebagai makhluk kedua yang terdistorsi keberadaannya harus menerima secara *de facto* statusnya yang tidak diperhitungkan dalam sebuah institusi pernikahan. Hal ini tergambar dalam narasi el Saadawi ketika tokoh Aku dan tokoh Insinyur mengurus akta pernikahan mereka di lembaga pengurus pernikahan yang telah ditunjuk oleh pemerintah.

Pada hari ini, datang di hadapan saya si anu, secara resmi merupakan pegawai pada pengadilan di sini yang menangani masalah perdata, telah menikah si anu dengan si anu dengan mas kawin sekian. Jumlah yang kontan darinya sekian dan yang dihutang sekian secara sah menurut al-Quran serta sunnah Rasulullah SAW disertai serah-terima yang sah dari pihak suami. Pernikahan ini berlangsung setelah keduanya saling mengenal dan tahu secara

---

<sup>586</sup> Echendu Dolly Adimna dan J.I.B. Adimna, "Perceptions and Practices on Menstruation Amongst Nigerian Secondary Schools Girls," *African Journal of Reproductive Health*, Vol. 12, No. 1 (2008): 75. (74-83)

<sup>587</sup> *Menarche* adalah istilah untuk menstruasi pertama yang dialami seorang gadis remaja saat memasuki usia dewasa. Lihat, Shanbag D, dkk., "Perceptions regarding menstruation and Practices during menstrual cycles among high school going adolescent girls in resource limited settings around Bangalore city, Karnataka, India," *International Journal of Collaborative Research on Internal Medicine & Public Health*, Vol. 4, No. 7 (2012): 1354. (1353-1362)

pasti bahwa keduanya terbebas dari segala halangan agama maupun sipil, dan si istri tidak mempunyai pendapatan ataupun gaji dari pemerintah, tidak pula ia memiliki harta lebih dari dua ratus pond, atas persaksian si anu dan si anu.<sup>588</sup>

Posisi tawar tokoh Aku sebagai seorang perempuan mandiri, bekerja, dan berpenghasilan tinggi sama sekali tidak dipandang dalam institusi pernikahan. Hal ini menunjukkan bahwa, perempuan dalam masyarakat patriarkis tetap dipandang sebagai *the second sex*, tidak peduli apakah ia bisa hidup mandiri atau memang sepenuhnya bergantung pada laki-laki. Sebab pada dasarnya, budaya dan agama cenderung bersekongkol dalam membentuk stereotipe negatif bagi perempuan. Salah satu di antara perihal yang melemahkan posisi perempuan dalam institusi pernikahan adalah sistem pembayaran mahar yang meskipun telah secara jelas diatur dalam al-Quran dan Sunnah Nabi SAW, bahwa mahar adalah hadiah yang diberikan pihak laki-laki terhadap perempuan dan sepenuhnya menjadi hak milik pribadi perempuan, justru berkebalikan dalam praktiknya. Pembayaran mahar yang seharusnya menjadi hak milik perempuan, dalam berbagai kebudayaan patriarkis yang notabenehnya sebagian di antaranya menganut agama Islam, justru menjadi hak milik orang tua atau keluarga lainnya yang dianggap sebagai upah lelah merawat. Sistem bias gender ini tak jarang berubah menjadi praktik *human trafficking* yang sangat merugikan perempuan, di mana orang tua/keluarga berusaha mendapatkan keuntungan pribadi lewat pembayaran mahar atau sekedar melunasi hutang piutang dengan menikahkan anak perempuannya pada lelaki kaya.

Hal lain yang tak luput dikritisi el Saadawi dalam *Mudbakkirāt Ṭabībah* adalah persoalan mengenai pelecehan seksual, baik secara verbal maupun praktikal yang dialami tokoh Aku ketika masih kanak-kanak maupun setelah dewasa. Posisi perempuan sebagai *second class citizen*<sup>589</sup> yang hak-hak individunya rentan penyalahgunaan, menjadikan perempuan dan anak perempuan lebih rawan untuk dijadikan sebagai objek pelecehan seksual dibanding laki-laki.<sup>590</sup> L.M. Orange dan Bredwin M.G. sebagaimana dikutip Ira Paramastri, dkk., dalam *Early Prevention Toward Sexual Abuse on Children* mengklasifikasikan bentuk dan dampak pelecehan seksual pada perempuan dan anak-anak meliputi melihat, meraba, penetrasi (tekanan), pencabulan, dan pemerkosaan. Sedangkan dampak pelecehan seksual dapat berupa fisik, psikologis, dan sosial. Dampak secara fisik dapat berupa luka atau robek pada selaput dara. Dampak psikologi

---

<sup>588</sup> Nawal El Saadawi, *Mudbakkirāt Ṭabībah*, 66.

<sup>589</sup> Istilah *second class citizen* pertama kali digunakan oleh Buchi Emecheta dalam novelnya *Second Class Citizen*. Istilah ini diterjemahkan sebagai bentuk dari praktik diskriminasi gender dan peran tradisional laki-laki dan perempuan menurut jenis kelamin mereka. Dalam hal ini perempuan menjelma sebagai korban akibat seksisme akibat kegagalan budaya dalam mengidentifikasi anak perempuan sebagai individu yang sama dengan anak laki-laki. Lihat: Longiam Bedana dan Sangeeta Laishram, "Search for Identity and Home in Buchi Emecheta's novel *Second Class Citizen*," *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*, Vol. 19, No. 5, Ver. VI (2014): 33.

<sup>590</sup> V.L. Banyard, Williams, L.M., & Siegel, J.A., "Childhood sexual abuse: A gender perspective on context & consequences," *Child Maltreatment*, Vol. 9, No. 3 (2004). 224. (223-238)

meliputi trauma mental, ketakutan, malu, kecemasan, bahkan keinginan untuk melakukan percobaan bunuh diri. Sedangkan dampak sosial dapat berupa perlakuan sinis dari masyarakat di sekelilingnya, ketakutan untuk terlibat dalam pergaulan, dan sebagainya.<sup>591</sup> el Saadawi dalam hal ini melalui narasinya, mencoba memotret salah satu dari sekian banyak penyakit masyarakat yang seringkali tidak terungkap pada publik hanya disebabkan oleh ketakutan maupun rasa malu akan persepsi negatif yang mungkin muncul di tengah publik.

Pelecehan seksual yang dialami tokoh Aku ketika masih berusia sepuluh tahun, dilakukan pertama kali oleh penjaga pintu rumahnya. Sebagaimana dinarasikan oleh el Saadawi, tokoh aku yang saat itu telah sampai usia baligh yang ditandai dengan perubahan pada bentuk tubuh dan datangnya menstruasi untuk pertama kalinya, meski ia masih seorang gadis kecil berusia sepuluh tahun, tidak lagi bisa bergabung dalam permainan dengan saudara-saudara lelakinya. Ia mulai menyendiri karena malu terhadap perubahan bentuk tubuhnya yang tak bisa dikontrol dan dimengertinya. Pada suatu hari saat sedang asyik duduk menyendiri dekat taman bermain sambil memperhatikan saudara-saudara lelakinya bermain, melompat-lompat, berkejaran, sekonyong-konyong penjaga pintu yang memang tokoh Aku dan saudara-saudaranya takut mendekatinya dengan tatapan garang dan penuh nafsu. Tokoh aku yang menyadari kehadiran si penjaga pintu berusaha menutupi ketakutannya dengan duduk menjauh dari jangkauan si penjaga pintu dan memusatkan perhatiannya pada saudara-saudaranya. Akan tetapi, si penjaga pintu yang telah tersulut nafsu tersebut terus mendekat dan memojokkan tokoh Aku.

Tiba-tiba, kurasakan jari-jemarinya yang kasar mengelus-elus pahaku lalu menelusur ke atas di balik pakaianku. Aku meloncat ketakutan dan berlari menjauhinya. Rupanya lelaki hitam dan menakutkan ini pun telah menyadari ciri-ciri kewanitaanku.<sup>592</sup>

Pelecehan seksual juga diterima tokoh Aku dari sepupunya sendiri (*intrafamilial sexual abuse*<sup>593</sup>) yang usia mereka tidak terpaut jauh. Hal ini tentunya menguatkan tesis bahwa pelecehan seksual terhadap anak rentan dilakukan oleh orang terdekat seperti ayah, paman, sepupu, kakek, om, pembantu, dll. Diceritakan dalam narasi el Saadawi, tokoh aku yang telah baligh suatu kali

---

<sup>591</sup> Ira Paramastri, dkk., "Early Prevention Toward Sexual Abuse on Children," *Jurnal Psikologi*, Vol. 37, No. 1 (2010): 2. (1 – 12)

<sup>592</sup> Nawal El Saadawi, *Mudhakkirat Tabibah*, 9.

<sup>593</sup> Pelecehan seksual intrafamilial adalah pelecehan seksual yang terjadi dalam keluarga (dilakukan oleh sesama anggota keluarga). Dalam bentuk pelecehan, anggota keluarga melibatkan anak (atau mengekspos anak untuk) dala perilaku atau kegiatan seksual. Anggota keluarga di sini bukan hanya terbatas pada ayah, ibu, paman, saudara sepupu, kakek, dll. Tetapi juga orang lain yang sudah sangat dekat dengan keluarga seperti wali baptis dalam agama Kristen ataupun teman yang sangat dekat. Lihat, National Child Traumatic Stress Network, "Coping with the Shock of Intrafamilial Sexual Abuse," (2009). [http://nctsn.org/nctsn\\_assets/pdfs/caring/intrafamilialabuse.pdf](http://nctsn.org/nctsn_assets/pdfs/caring/intrafamilialabuse.pdf), diakses 21 Januari 2016, pukul 16.23 WIB.

diajak keluar oleh sepupunya yang bisa dengan bebas keluar masuk kamarnya tanpa aba-aba terlebih dahulu. Keduanya bermain di luar rumah jauh dari jangkauan keluarganya, berkejaran seperti layaknya anak kecil yang belum dewasa tanpa peduli dengan kondisi tokoh Aku yang telah berbeda, hingga keduanya lelah dan memutuskan untuk tiduran di tanah memandangi langit cerah. Saat itulah tokoh Aku mulai menyadari pandangan berbeda dari tokoh sepupu. Gelagatnya yang aneh mengembalikan memori tokoh Aku pada tokoh penjaga pintu. Tokoh sepupu memandangi tokoh Aku dalam seolah ingin menyampaikan pemikirannya tentang birahi yang berkecamuk dalam dirinya:

Aku melihat tangannya menggapai ke arah pinggangku, dan dengan suara parau ia berbisik: “aku akan menciummu.”<sup>594</sup>

Menyikapi berbagai persoalan yang dihadapi perempuan akibat konstruksi timpang gender yang dilakukan oleh budaya dan laki-laki lewat *male's view*-nya, el Saadawi melalui tokoh Aku sebagai pihak oposisional yang sedari awal dijelmakan bertentangan dengan berbagai bentuk tradisi dan kepercayaan patriarkis tersebut, menunjukkan keberaniannya untuk melawan berbagai gempuran arus kebudayaan dominan yang berlaku di lingkungannya dengan meningkatkan kesadaran akan keberadaan dirinya (*erte pour soi*<sup>595</sup>) meski itu berarti harus dengan meliyankan orang lain. Sebagai pihak oposisi, perilaku tokoh Aku sejak masih belia telah menunjukkan sikap ketidaksetujuannya akan pandangan budaya mapan terhadap perempuan. Berbekal kesadaran diri yang dimilikinya serta hasrat untuk menjadi subjek yang eksistensinya tidak lagi hanya sebatas pelengkap laki-laki, tokoh Aku mengumpulkan keberaniannya dan berdiri sendiri melawan kelemahan dirinya, ibunya, keluarga, serta lingkungan dan budayanya.

Lewat narasi yang blak-blakan, apa adanya, serta sarat kebencian, el Saadawi benar-benar menciptakan tokoh perempuan pemberontak yang seolah-olah menjadi penggambaran dirinya sendiri yang tidak takut terhadap apapun. Pertama, el Saadawi menunjukkan bahwa kesadaran bisa muncul dalam diri seseorang khususnya perempuan disebabkan apa yang ia lihat dan alami di lingkungannya. Sejalan dengan konsep Beauvoir tentang kesadaran diri, el Saadawi menciptakan tokoh Aku kecil sebagai pemberontak yang tidak lagi tahan dengan perlakuan-perlakuan diskriminatif yang diterimanya dari lingkungan, khususnya dari ibunya sendiri sebagai penggambaran perempuan yang telah hilang kesadaran dirinya dengan menerima eksistensi orang lain berkuasa atas dirinya. Tokoh Aku kecil digambarkan memulai peperangannya

<sup>594</sup> Nawal El Saadawi, *Mudhakkirat Tabibah*, 18-19.

<sup>595</sup>Keberadaan manusia menurut Sartre dibagi dalam dua jenis oposisi biner, yaitu *erte on soi* (berada dalam dirinya) dan *erte pour soi* (ada baginya). *Erte on soi* adalah segala sesuatu yang memiliki kesempurnaan, tetapi tidak memiliki kesadaran untuk menentukan tujuan hidupnya sendiri, sehingga tujuan keberadaannya ditentukan oleh eksistensi lain. Sebaliknya, *erte pour soi* adalah segala sesuatu yang memiliki kesadaran. Kelemahannya adalah seringkali *erte pour soi* memiliki celah yang berisi kekurangan-kekurangan sebagai penanda kekosongan dan ketidaksempurnaan. Lihat, Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology* (New York: Philosophical Library, 1956): 56-59, 74, 78, 178, 222-223, 599.

saat dengan berani melanggar batas-batas yang telah ditetapkan secara mutlak di rumahnya dengan keluar tanpa izin, menolak perjodohan, dan memotong pendek rambutnya sebagai bentuk penegasan diri dan perlawanan terhadap aturan mutlak ibunya yang masih memegang kuat kepercayaan mengenai perempuan yang baik sebagaimana dikonstruksikan masyarakat.

Kedua, selaras dengan munculnya kesadaran diri dalam diri seseorang untuk menjadi subjek yang tidak lagi teralienasi namun telah berubah menjadi pengalienasi, el Saadawi melalui tokoh Aku menawarkan bentuk perlawanan yang lebih riil yaitu dengan meningkatkan nilai diri lewat pendidikan. Keyakinan tersebut didasarkan pada kepercayaan bahwa pendidikan dapat membantu manusia memasuki dunia pencerahan dan peradaban dengan mengeluarkannya dari kegelapan baik secara fisik maupun psikis.<sup>596</sup> Selain itu, el Saadawi juga menggambarkan pendidikan sebagai bentuk pembuktian diri pada dunia bahwa perempuan dapat mengatasi keterbatasan dirinya dengan segala paradigmaa negatif yang melekat dalam dirinya lewat prestasi yang ditunjukkan dalam dunia pendidikan.

Tokoh Aku menyadari bahwa paradigma negatif yang selama ini berkembang dalam kebudayaannya tentang perempuan hanya dapat dipecahkan dengan mengkonstruksi ulang dirinya dan berani tampil sebagai tipos perempuan baru yang tidak lagi terstigma oleh nilai-nilai mapan yang membesarkannya, namun menciptakan nilai-nilainya sendiri. Kebodohan hanya akan terus melemahkan dan membawanya berbaur dalam pandangan yang sama dengan para perempuan bodoh dan buta huruf. Tak hanya itu, tokoh Aku percaya bahwa kebodohan pulalah yang telah membawa perempuan pada ketidakadilan dan subordinasi yang terus hidup sepanjang zaman. Ilmu pengetahuan bagi tokoh Aku bukan hanya sebagai pemecah masalah pelik yang terjadi antara dirinya dengan kepercayaan di lingkungannya, tetapi ilmu pengetahuan jua telah memberi tahunya bahwa perempuan tidak berbeda dengan laki-laki. Seorang perempuan memiliki jantung yang sama dengan laki-laki dan dalam diri perempuan terdapat unsur lelaki begitu juga sebaliknya.

Ketiga, kesadaran diri dan pendidikan tinggi yang dimiliki tokoh Aku membawanya pada bentuk penegasan diri lainnya, yaitu dengan bekerja dan mendapatkan penghasilan. Dengan bekal kekuatan yang dimilikinya, tokoh Aku seperti terlahir kembali dalam bentuk yang lebih baik dari sekedar perempuan lemah yang hanya bisa berdiam diri ketika segala macam bentuk suboordinasi dan intimidasi menekannya dari berbagai sudut. Pendidikan tinggi, pekerjaan terhormat, dan penghasilan yang besar bukan saja memberikan keberanian bagi tokoh Aku untuk melakukan perlawanan terhadap segala bentuk intimidasi dan subordinasi yang berusaha melemahkannya, tetapi juga telah memberinya rasa hormat dari berbagai golongan termasuk laki-laki. Dengan posisinya yang terhormat, tokoh Aku tak lagi memandang laki-laki sebagai jenis kelamin dominan yang dipenuhi segala bentuk keistimewaan dan dirinya hanyalah

---

<sup>596</sup> Ita Rodiah, *Perempuan dan Narasi dalam Kesusasteraan Indonesia Kontemporer* (Ciputat: Cinta Buku Media, 2014), 242.

pelengkap bagi keistimewaan dan kekuasaan mereka, tetapi telah berbalik dengan menganggap dirinya sebagai dewa yang dengan kekuatan dan ilmunya, publik dengan tanpa banyak kata menerima mutlak setiap perkataan dan nasihat yang keluar dari mulutnya. Selain itu, tokoh aku juga seringkali membayangkan dirinya sebagai seseorang yang duduk di singgasana tinggi menikmati hasil dari segala bentuk perlawanannya dan memandang ke bawah pada masyarakat yang berada di kakinya dengan pandangan penuh iba. Baginya masyarakat, utamanya laki-laki tak ubahnya binatang mengerikan yang menarik batang leher perempuan ke dapur, tempat pemotongan daging, atau ke kuburan yang penuh lumpur. Dengan pendidikan, pekerjaan, dan penghasilan, betapa kecil tampaknya masyarakat yang dulunya penuh kuasa di mata tokoh Aku.

Berbeda dengan el Saadawi yang dalam narasinya hanya difokuskan pada kehidupan dan pandangan-pandangan sinis tokoh Aku tentang kehidupan dan relasi laki-laki dan perempuan yang dijejalnya dengan kecurigaan berlebihan terhadap budaya, agama dan masyarakat, STA dalam *Layar Terkembang* hadir menghidupkan pola relasi laki-laki dan perempuan yang berimbang, moderat, dan kompromisitas. Melalui tokoh Tuti, STA menggambarkan perempuan yang memperjuangkan persamaan hak untuk hidup setara tak harus dilakukan dengan cara radikal seperti tokoh Aku yang memilih membuat garis yang jelas antara dirinya dengan lingkungan, masyarakat, dan keluarganya sendiri, tetapi bisa dilakukan dengan cara-cara yang lebih santun, berkelas, serta menggambarkan pribadi perempuan berpendidikan yang bijaksana.

Tokoh Tuti menjadi titik pusat dalam keseluruhan cerita *Layar Terkembang*. Putri sulung Raden Wiriaatmaja ini digambarkan bukan hanya sebagai tokoh berpendirian kuat, tetapi juga penuh perhitungan dan cerdas. Gambaran sikap ini terlihat dari bab awal *Layar Terkembang* sebagai berikut:

Tuti bukan seorang yang mudah kagum, yang mudah heran melihat sesuatu. Keinsyafannya akan harga dirinya amat besar. Ia tahu bahwa ia pandai dan cakap serta banyak yang akan dapat dikerjakannya dan dicapainya. Segala sesuatu diukurnya dengan kecakapannya sendiri, sebab itu ia jarang memuji. Tentang apa saja ia mempunyai pemikiran dan pandangan sendiri dalam segala buah pikirannya yang tetap itu berdasarkan pertimbangan yang disokong oleh keyakinan yang pasti. Jarang benar ia hendak lombar-melombar, turut menurut dengan orang lain, apabila sesuatu tiada sesuai dengan kata hatinya.<sup>597</sup>

Kegemarannya membaca dan pemikarannya yang melampaui jaman menjadikan Tuti sebagai aktivis perempuan paling berpengaruh dalam perkumpulannya, Putri Sedar. Tuti yang terlahir dari keluarga pribumi dan dibesarkan dalam didikan Barat sedikit banyaknya telah mempengaruhi logika berpikirnya. Sama seperti tokoh Aku, Tuti juga percaya bahwa untuk menjadi seorang yang dihargai eksistensi dan harga dirinya, perempuan harus cerdas dan berani keluar dari jangkar yang dibangun laki-laki untuk mengikat dan

---

<sup>597</sup> Sutan Takdir Alisjahbana, *Layar Terkembang* (Jakarta: Balai Pustaka, 1936), 3-4.



memonopoli kemerdekaan perempuan, baik secara intelektual maupun itu urusan kehidupan sehari-hari. Meski tidak mudah untuk merubah paradigma masyarakat berkenaan dengan status sosial perempuan, STA melalui narasinya tetap konsisten pada semangat awalnya membentuk perempuan baru yang modern dan ideal.

Meski terdapat persamaan besar dalam sikap Tuti dengan sikap tokoh Aku, khususnya berkenaan dengan ide emansipasi dan kritik sosial terhadap otoritas agama dan budaya dalam mendiskriminasi perempuan, tetapi baik STA maupun el Saadawi masing-masing punya pemikiran tersendiri berkaitan dengan kepercayaan lama tentang *public sphere* dan *private sphere*. Jika tokoh aku dalam narasi El Saadawi digambarkan sebagai sosok perempuan yang membenci keperempuanan dan segala bentuk pekerjaan domestik yang selalu dinisbahkan kepada perempuan, maka berbeda halnya dengan Tuti. Tuti dalam narasi STA digambarkan bukan hanya sebagai perempuan yang cekatan dalam urusan pergerakan perempuan dan pekerjaan-pekerjaan lainnya di luar rumah, tetapi juga tetap sebagai perempuan yang tidak meninggalkan kodratnya sebagai perempuan yang sudah semestinya mampu mengurus keperluan domestik sebelum berkoar-koar memperjuangkan emansipasi dan kesetaraan bagi perempuan. Sikap Tuti yang cekatan dalam urusan domestik dan publik digambarkan STA lewat sudut pandang ayah Tuti, Raden Wiriarmaja:

Meskipun banyak ia tiada mengerti perbuatan dan kegemarannya tetapi suatu pasal harus diakuiinya: segala isi rumahnya beres sejak diselenggarakan oleh Tuti, jauh lebih beres dan rapi ketika mendiang istrinya masih hidup.<sup>598</sup>

Tokoh Tuti sebagai tipos perempuan baru yang diciptakan STA sekilas memang tampak sebagai sosok perempuan yang egois, angkuh, dan membenci segala bentuk pelemahan teradap perempuan. Akan tetapi, ketika diteliti lebih lanjut, sikap tokoh Tuti dalam hal ini sangat berseberang dengan tokoh Aku meski mereka sama-sama memperjuangkan hal yang sama, yaitu emansipasi perempuan. Ketidaksetujuan tokoh Tuti terhadap pandangan umum yang berlaku dalam masyarakat dan kebudayaan tentang nilai-nilai negatif perempuan tidak lantas menjadikannya perempuan yang berpandangan pesimis dan radikal. Tokoh Tuti memang memiliki beberapa kesamaan prinsip dengan tokoh Aku utamanya berkaitan dengan lelaki mana yang pantas untuk menjalin suatu hubungan cinta kasih dengannya, tentang prinsip untuk lebih memilih kehilangan sepenuhnya daripada mendapatkan sesuatu yang setengah-setengah. Namun ia tidak pernah membenci dirinya terlahir sebagai seorang perempuan layaknya tokoh Aku.

Dalam *Layar Terkembang*, STA tampaknya benar-benar menghadirkan suatu bentuk sastra bertendensi yang tidak hanya memberikan hiburan semata bagi orang-orang, lebih-lebih melemahkan dan semakin menyudutkan pandangan orang berkenaan dengan tujuan yang hendak dicapai dalam penciptaan suatu karya sastra sebagaimana penggambaran kehidupan

---

<sup>598</sup> Sutan Takdir Alisjahbana, *Layar Terkembang*, 14.

perempuan yang dinarasikan el Saadawi. Dalam *Mudhakkirat Ṭābiḥah*, sekilas el Saadawi memang terlihat bersemangat dalam menyuarakan bentuk-bentuk pelanggaran hak perempuan. Namun jika diteliti lebih seksama, narasi-narasi El Saadawi justru lebih berpotensi memunculkan pandangan yang lebih negatif tentang perempuan. Melalui pandangan dunia El Saadawi, perempuan digambarkan begitu menyedihkan bahkan membenci tubuh dan kehidupannya sendiri sebagai penjelmaan dari segala hal-hal memalukan dalam hidup. Secara tidak sadar, el Saadawi melalui tokoh Aku telah menciptakan sosok perempuan yang sepanjang hidupnya terbenani oleh kondisi keperempuanan yang ada dalam dirinya dan sosok perempuan yang hanya sibuk dengan dirinya sendiri dan tujuan-tujuan dari peperangan yang ingin dicapainya. Paradigmaa negatif yang berkembang dalam masyarakat tentang perempuan justru telah diinternalisasi el Saadawi secara utuh dan bulat-bulat dalam alam bawah sadarnya sehingga ia tidak hanya menciptakan perempuan ambisius dan selalu berprasangka negatif, tetapi juga telah menguatkan kepercayaan publik tentang lemah dan buruknya menjadi seorang perempuan.

Tidak seperti el Saadawi yang dengan tokoh Aku-nya sibuk memandangi dunia dari sudut pandang yang sinis dan pesimis, STA dalam *Layar Terkembang* menghidupkan sosok Tuti yang terbuka dengan segala bentuk diskusi dan masukan dari orang lain meski tak jarang ia mempunyai pandangan yang berbeda. Selain itu, tokoh Tuti juga bukanlah sosok perempuan yang hanya eksis di ruang publik namun sekonyong-konyong melupakan tugasnya di ruang privat. Melalui Tuti, STA memberikan gambaran bahwa tipos perempuan modern masa depan yang diinginkannya adalah mereka yang bisa berkarya dan memberikan kontribusi di ruang publik tanpa harus melupakan tugasnya di ruang privat.

Pola relasi yang buruk antara laki-laki dan perempuan yang terjadi dalam masyarakat yang telah mengakar sejak jaman lampau tak lantas disikapi tokoh Tuti dengan pandangan yang negatif pula. Melalui berbagai diskusi dan rapat dalam pergerakannya, tokoh Tuti melancarkan pandangan dan pendapatnya tentang bagaimana seharusnya menjadi perempuan. Masa lalu yang buruk dalam relasi laki-laki dan perempuan digambarkan tokoh Tuti sebagai contoh dan pemicu bagi perempuan untuk tampil menjadi sosok perempuan yang lebih baik. Perempuan yang tak lagi terdistrosi kediriannya namun telah memiliki keinsyafan tinggi akan harga dirinya. Beberapa hal yang ditawarkan STA melalui tokoh Tuti dalam rangka merubah paradigma negatif masyarakat tentang perempuan adalah perempuan terlebih dahulu harus memiliki keinsyafan dan kesadaran akan harga dirinya. Perempuan harus cerdas, dan salah satu jalan untuk menjadi cerdas bagi perempuan adalah melalui jalur pendidikan dan menghilangkan tradisi buta huruf yang melekat pada perempuan. Tidak berhenti di situ, STA juga menyarankan perempuan harus mempunyai pekerjaan dan penghasilan, dengan begitu laki-laki sebagai pihak dominan tidak lagi sibuk beranggapan bahwa perempuan hanya tahu bergantung pada laki-laki. Terakhir, perempuan tidak boleh ragu untuk terlibat aktif dalam kegiatan-

kegiatan dan pergerakan yang hendaknya bisa memajukan potensi diri mereka yang dalam hal ini, perempuan tidak boleh ragu jika harus tampil sebagai penggerak suatu transformasi sosial dalam masyarakatnya.

### **Simpulan**

Tokoh Aku sebagai tokoh sentral dalam novel *Mudhakkirāt Ṭabībah* digambarkan el Saadawi sebagai sosok oposisi yang memiliki kecenderungan berlebihan untuk berseberangan dengan segala macam bentuk kebudayaan dan ajaran agama yang mengacu pada subordinasi perempuan. Yang menarik dari narasi el Saadawi berkenaan dengan tokoh Aku adalah kesimpulannya yang memandang permasalahan pelik yang diiringi pandangan-pandangan sinis dan curiga tokoh Aku terhadap institusi budaya dan agama seolah menjadi persoalan yang dihadapi semua perempuan di seluruh dunia. el Saadawi lewat tokoh Aku terkesan memaksakan pandangannya untuk diterima semua perempuan.

Berbeda dengan tokoh Aku yang memiliki kecenderungan curiga berlebihan terhadap budaya, agama, dan masyarakat dalam relasi laki-laki dan perempuan, tokoh Tuti dalam *Layar Terkembang* justru hadir menghidupkan pola relasi laki-laki dan perempuan yang berimbang, moderat, dan penuh kompromi. Melalui tokoh Tuti, STA menggambarkan upaya perempuan dalam memperjuangkan persamaan hak untuk hidup setara tak harus dilakukan dengan cara radikal seperti tokoh Aku yang memilih membuat garis yang jelas antara dirinya dengan lingkungan, masyarakat, dan keluarganya sendiri, tetapi bisa dilakukan dengan cara-cara yang lebih santun, berkelas, serta menggambarkan pribadi perempuan berpendidikan yang bijaksana. Tokoh Tuti memang memiliki beberapa kesamaan prinsip dengan tokoh Aku utamanya berkaitan dengan lelaki mana yang pantas untuk menjalin suatu hubungan cinta kasih dengannya, tentang prinsip untuk lebih memilih kehilangan sepenuhnya daripada mendapatkan sesuatu yang setengah-setengah. Namun ia tidak pernah membenci dirinya terlahir sebagai seorang perempuan layaknya tokoh Aku.

### **Bibliografi**

- Adimna, Echendu Dolly dan J.I.B. Adimna. (2008). "Perceptions and Practices on Menstruation Amongst Nigerian Secondary Schools Girls." *African Journal of Reproductive Health*. Vol.12, No.1: 74-83.
- Ahmad, Sofe. (2012). "Sigmund Freud's Psychoanalytic Theory Oedipus Complex: A Critical Study With Reference to D.H. Lawrence's Son and Lovers," *International Journal of English and literature*, Vol.3, No.3: 60-70.
- Alisjahbana, Sutan Takdir. (1936) *Layar Terkembang*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Aquinas, St. Thomas. (1947) *Summa Theologica*. Ohio: Benziger Bros.
- Asiyambola, Abidemi R. (2005) "Patriarchy, male dominance, the role and women empowerment in Nigeria." Paper submitted for presentation as poster at the *International Union for the Scientific Study of Population*

- (IUSSP/UIESP) XXV International Population Conference Tours, France, 18-23.
- B., Brummett. (2010) *Techniques of Close Reading*. Los Angeles: SAGE.
- Banyard, V.L., Williams, L.M., & Siegel, J.A. (2004). "Childhood sexual abuse: A Gender Perspective on Context & Consequences." *Child Maltreatment*, Vol. 9, No. 3: 223-238.
- Bedana, Longjam dan Sangeeta Laishram. (2014). "Search for Identity and Home in Buchi Emecheta's Novel Second Class Citizen." *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, Vol. 19, No. 5: 32-35.
- Blevins, Carolyn DeArmond. (1995). *Women in Christian History: A Bibliography*. Macon, Georgia: Mercer Univ Press.
- Bourdieu, Pierre. (1998). *Practical Reason: On the Theory of Action*. California: Stanford University Press.
- D., Shanbag. (2012). "Perceptions Regarding Menstruation and Practices During Menstrual Cycles Among High School going Adolescent Girls in Resource Limited Settings Around Bangalore city, Karnataka, India." *International Journal of Collaborative Research on Internal Medicine & Public Health*, Vol. 4, No. 7: 1353-1362.
- Essien, Anthonia M. dan Donatus P. Ukpong. (2012). "Patriarchy and Gender Inequality: The Persistence of Religious and Cultural Prejudice in Contemporary Akwa Ibom State, Nigeria." *International Journal of Social Science and Humanity*. Vol. 2, No. 4.
- Everingham, Christine. (1996). "Lacan's Gap: Sexual Identity and The Problem Connectedness." *Journal of Interdisciplinary Gender Studies*, Vol. 1, No. 2: 117-126.
- Gardiner, Anne Barbeau. (2007). "Feminist Literary Criticism: From Anti-Patriarchy to Decadence." *Modern Age*, Vol. 49, No. 4: 394-399.
- Gounsolin, Margaret. (2005). "Women's Rights and Women's Rites: Religion at the Historical Root of Gender Stratification." *Electronic Journal of Sociology*, ISSN: 1198 3655.
- Hooks, Bell. (1974 ). "Feminism: A Movement to End Oppressions." dalam Anna Coote and Ters Gill (ed), *Women's Rights: A Practical Guide*. California: Penguin Books.
- J., Charvet. (1982). *Modern Ideologies: Feminism*. London: J.M. Dent and Sons Limited.
- Jóhannsdóttir, Nína Katrín. (Mei, 2009). "Patriarchy and The Subordination of Women: From A Radical Feminist Point of View," *Silligum Universitatis Islandiane*, 1-37.
- Kamil, Sukron. (2007). *Syari'ah Islam dan HAM: Dampak Perda Syari'ah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*. Jakarta: CSRC.
- Lines, Patricia M. (2009). "Shockling The Imagination: Education for Virtue in Plato and Rosseau." *Humanitas*, Vol. XXII, No. 1-2: 40-68.
- McDowell, L. (1992). dan Rosemary Pringle, *Defining Women: Social Institutions and Gender Divisions*. Oxford: Polity Press.

- Paramastri, Ira. (2010). "Early Prevention Toward Sexual Abuse on Children." *Jurnal Psikologi*. Vol.37, No.1: 1-12.
- Rodiah, Ita. (2014). *Perempuan dan Narasi dalam Kesusastraan Indonesia Kontemporer*. Ciputat: Cinta Buku Media.
- Rubin, Gayle. (1996). "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." dalam Joan W. Scott (ed), *Feminism and History*. New York: Monthly Review Press.
- Ruether, Rosemary Radford. (1989). "The Western Religious Tradition and Violence against Women in the Home." dalam Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn (ed), *Christianity, Patriarchy, and Abuse*. Cleveland, OH: Pilgrim.
- Saadawi, Nawal el. (1960). *Mudhakkirat Ṭabibah*. Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Saputra, Asep Deni. (2011). "Perempuan Subaltern dalam Karya Sastra Indonesia Poskolonial." *Literasi*, Vol. 1, No. 1: 16-30.
- Sudarnoto. (1996). *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Rajawali Press.
- Sukidi, (2008). *Teologi Inklusif Cak Nur*. Jakarta: Kompas.
- Sultana, Abeda. (Juli 2010-Juni 2011). "Patriarchy and Women's Subordination: A Theoretical Analysis," *The Art of Faculty Journal*, 1-18.
- Tong, Rosemary Putnam. (2009). *Feminist Thought*, Edisi Ke-3. USA: Westview Press.
- Tracy, Steven R., (September, 2007). "Pathriarchy and Domestic Violence: Challenging Common Misconception," *JETS*, Vol. 50, No. 3: 573-594.