

# INTOLERANSI DAN POLITIK IDENTITAS KONTEMPORER DI INDONESIA

**B**angsa Indonesia adalah bangsa yang sangat dekat dengan keberagaman. Terdiri dari kurang lebih 1.300 suku bangsa yang tersebar dari Sabang hingga Merauke, setiap suku tersebut memiliki budaya, bahasa, dan cara hidup yang berbeda-beda, bahkan dapat juga menganut sistem kepercayaan atau agama tersendiri. Terbukti, dengan kekayaan perbedaan tersebut, Indonesia dapat berdiri sebagai bangsa dan negara yang merdeka.

Namun, sejak 2005 kita dihadapkan pada fenomena baru, yakni meningkatnya kasus intoleransi dan radikalisme yang mengatasnamakan isu primordial, seperti agama dan etnis. Mudah saja jika kita mengasumsikan bahwa konflik terjadi karena kesalahpahaman antarkelompok semata, atau sebagai akibat dari kesenjangan ekonomi yang menimbulkan kecemburuan sosial. Padahal, yang sebenarnya terjadi tidaklah sesederhana itu.

Buku bunga rampai ini menelusuri serta menguak kasus-kasus intoleransi dan radikalisme yang terjadi di berbagai wilayah di Indonesia. Data terkini yang telah dikumpulkan melalui observasi mendetail di lapangan serta wawancara eksklusif dengan narasumber yang kompeten dianalisis dengan metode ilmiah untuk menghasikan suatu temuan dan kesimpulan yang berkualitas. Dengan demikian, diharapkan buku bunga rampai ini dapat menjadi katalis bagi para pembacanya untuk dapat membangun kehidupan yang lebih positif dalam bingkai keindonesiaan di lingkungan masing-masing.



Diterbitkan oleh:  
LIPI Press, anggota Ikapi  
Gedung PDDI LIPI Lt. 6  
Jln. Jend. Gatot Subroto 10, Jakarta Selatan 12710  
Telp.: (021) 573 3465 | Whatsapp 0812 2228 485  
E-mail: [press@mail.lipi.go.id](mailto:press@mail.lipi.go.id)  
Website: [lipipress.lipi.go.id](http://lipipress.lipi.go.id) | [penerbit.lipi.go.id](http://penerbit.lipi.go.id)

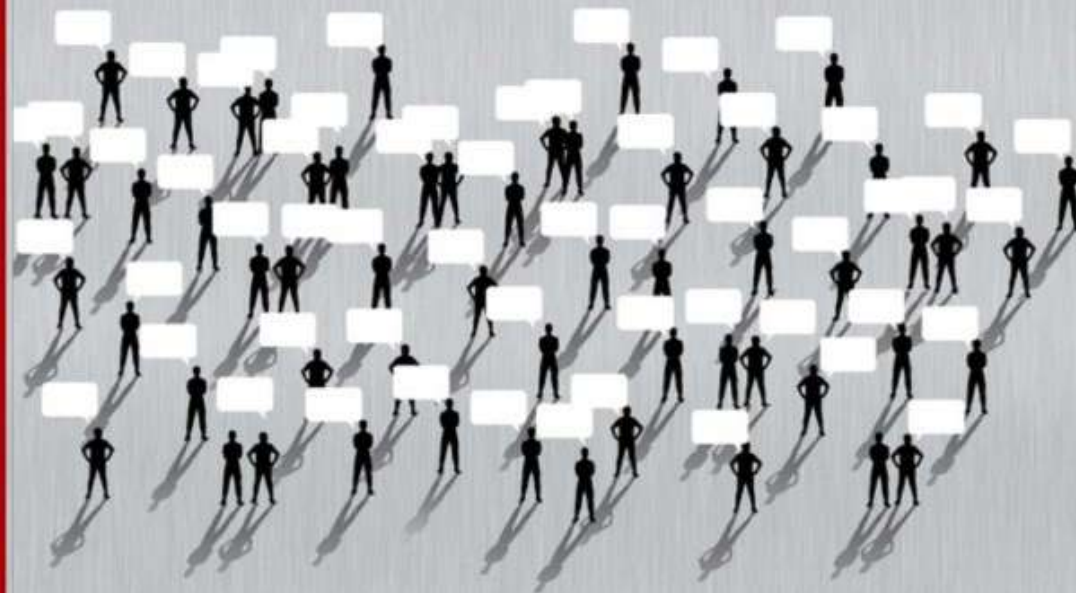


INTOLERANSI DAN POLITIK IDENTITAS KONTEMPORER DI INDONESIA

Editor:  
Cahyo Pamungkas dan Yogi Setya Permana

Editor:

Cahyo Pamungkas dan Yogi Setya Permana



# INTOLERANSI DAN POLITIK IDENTITAS KONTEMPORER DI INDONESIA



**INTOLERANSI DAN  
POLITIK IDENTITAS  
KONTEMPORER DI  
INDONESIA**

Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh atau sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

© Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang No. 28 Tahun 2014

*All Rights Reserved*

LIPI Press

© 2020 Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI)  
Pusat Penelitian Sumber Daya Regional

Katalog dalam Terbitan (KDT)

Intoleransi dan Politik Identitas Kontemporer di Indonesia/Cahyo Pamungkas dan Yogi Setya Permana—Jakarta: LIPI Press, 2020.

xiii hlm. + 365 hlm.; 14,8 × 21 cm

ISBN 978-602-496-169-5 (cetak)  
978-602-496-168-8 (e-book)

1. Intoleransi
2. Politik Identitas
3. Indonesia

306.6598

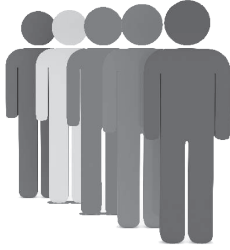
*Copy editor* : Tantri Dwi A.  
*Proofreader* : Martinus Helmiawan dan Noviasuti Putri Indrasari  
Penata isi : Vidia Cahyani A. dan Rahma Hilma Taslima  
Desainer sampul : D.E.I.R. Mahelingga

Cetakan Pertama : Desember 2020



Diterbitkan oleh:  
LIPI Press, anggota Ikapi  
Gedung PDDI LIPI, Lantai 6  
Jln. Jend. Gatot Subroto 10, Jakarta 12710  
Telp.: (021) 573 3465  
*E-mail*: [press@mail.lipi.go.id](mailto:press@mail.lipi.go.id)  
*Website*: [lipipress.lipi.go.id](http://lipipress.lipi.go.id)

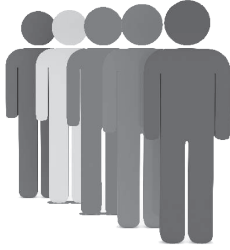
 LIPI Press  
 @lipi\_press



## Daftar Isi

DAFTAR TABEL .....	vii
PENGANTAR PENERBIT .....	ix
PRAKATA .....	xi
BAB I Intoleransi dan Radikalisme dalam Pertanyaan Cahyo Pamungkas .....	1
BAB II Spektrum Toleransi/Intoleransi: Dari Demokrasi sampai Tribalisme Media Sosial Hikmat Budiman.....	21
BAB III Ulama- <i>Dayah</i> , Politik Lokal, dan Toleransi di Aceh Yogi Setya Permana .....	47
BAB IV Narasi Agama dalam Pilkada Sumatra Utara 2018 Septi Satriani .....	65
BAB V Banten: di Antara Toleransi dan Intoleransi Saiful Hakam .....	103
BAB VI Rohis, Persemaian Intoleransi, serta Ekosistem Pendidikan yang Menegasikan Orientasi Humanistik: Kasus Sekolah Menengah Atas di DKI Jakarta Anggi Afriansyah.....	133

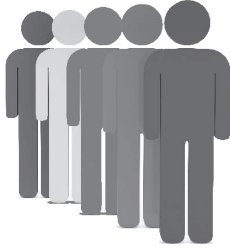
BAB VII	Mobilisasi Islam dan Politik di Jawa Barat: Sebelum dan Sesudah Rangkaian Aksi 212	
	Amin Mudzakkir .....	173
BAB VIII	Dinamika Intoleransi dan Toleransi di Jawa Tengah	
	Sri Yanuarti .....	197
BAB IX	Potret Buram (In)toleransi di Yogyakarta dan Faktor-faktor Pemicunya	
	Usman .....	229
BAB X	Intoleransi dan Radikalisme di Jawa Timur: Studi tentang Dinamika di NU dan Pembangunan Narasi Positif di <i>Grassroot</i> NU	
	M. Saifullah Rohman .....	261
Bab XI	Perda Syariah dan Perubahan Bentuk Intoleransi di Sulawesi Selatan	
	Ibnu Nadzir .....	299
BAB XII	Catatan Refleksi atas Intoleransi di Indonesia	
	Yogi Setya Permana .....	343
INDEKS.....		355
DAFTAR SINGKATAN .....		351
BIOGRAFI PENULIS .....		359



## Daftar Tabel

Tabel 2.1 Spektrum sikap ideologis masyarakat Indonesia terhadap beberapa isu sosial, politik dan keagamaan (dalam %) ...	27
Tabel 4.1 Perolehan Suara Pasangan 1 dan 2 di Kabupaten/Kota ..	72
Tabel 4.2 Peta Persebaran Penganut Agama di Kabupaten/Kota di Sumatra Utara .....	74
Tabel 4.3 Hasil Perolehan Suara Pilkada Sumatra Utara 2008 (jiwa atau pemilih) .....	82
Tabel 4.4 Hasil Perolehan Suara Pemilukada Sumatra Utara 2013 (jiwa atau pemilih) .....	87
Tabel 4.5 Jadwal <i>Road Show</i> Pengajian Ustaz Abdul Somad di Sumatra Utara .....	92
Tabel 6.1 Kegiatan-kegiatan Rohis .....	140
Tabel 8.1 Jumlah Pemeluk Agama di Jateng Tahun 2015.....	198
Tabel 8.2 Kasus-Kasus Intoleransi di Jateng Tahun 2012–2017 ...	203
Tabel 9.1 Kota Teratas dengan Skor Toleransi Tertinggi.....	232
Tabel 9.2 Kota Teratas dengan Skor Toleransi Rendah .....	233





## **Pengantar Penerbit**

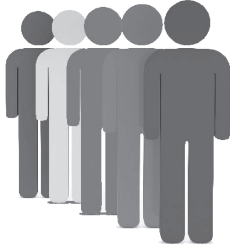
Sebagai penerbit ilmiah, LIPI Press mempunyai tanggung jawab untuk terus berupaya menyediakan terbitan ilmiah yang berkualitas. Upaya tersebut merupakan salah satu perwujudan tugas LIPI Press untuk turut serta membangun sumber daya manusia unggul dan mencerdaskan kehidupan bangsa sebagaimana yang diamanatkan dalam pembukaan UUD 1945.

Buku bunga rampai ini membahas mengenai berbagai persoalan terkait peningkatan kasus intoleransi serta radikalisme agama dan etnis yang terjadi di Indonesia. Menguatnya konservatisme menjadi pemicu berkembangnya fenomena intoleransi yang tak jarang berujung pada radikalisme. Kami berharap bunga rampai ini dapat menjadi katalis bagi para pembacanya untuk dapat membangun kehidupan yang lebih positif dalam bingkai keindonesiaan di lingkungan masing-masing.

Akhir kata, kami mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu proses penerbitan buku ilmiah ini.

LIPI Press





## Prakata

Puji syukur kami panjatkan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa karena atas berkat dan rahmat-Nya buku bunga rampai hasil penelitian yang berjudul *Intoleransi dan Politik Identitas Kontemporer di Indonesia* ini dapat selesai ditulis. Buku ini merupakan pengembangan dari hasil penelitian di bawah Program Prioritas Nasional Bappenas 2019 yang berjudul *Membangun Narasi Positif Kebangsaan dan Keindonesiaan*. Tujuan program tersebut adalah menarasikan persoalan-persoalan yang terkait dengan meningkatnya intoleransi dan radikalisme berbasis keagamaan dan etnisitas yang terjadi, baik dalam dunia nyata maupun dunia maya. Potensi konflik pada masa kontemporer yang ditandai sebagai masyarakat pasca-kebenaran, lebih cenderung pada persoalan konflik berdasarkan identitas sosial tertentu, seperti agama. Konservatisme dalam pandangan keagamaan yang berlebihan cenderung mengarah pada intoleransi dan pada tingkat yang lebih tinggi menjadi radikalisme. Dalam program penelitian ini, intoleransi dan radikalisme dalam kehidupan sehari-hari dikaji melalui survei publik, penelitian lapangan, dan *discourse network analysis* (DNA). Buku ini hanya mendeskripsikan hasil-hasil penelitian lapangan secara kualitatif.

Dalam kesempatan ini, atas nama tim penulis, kami haturkan terima kasih kepada pihak-pihak yang telah membantu selesainya penelitian ini. *Pertama*, kepada para pimpinan LIPI, terutama Deputi LIPI bidang Ilmu Pengetahuan Sosial dan Kemanusiaan, Prof. Dr. Tri Nuke Pudjiastuti, M.A. selaku pengarah program ini. Juga kepada Kepala Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI, Dr. Sri Sunarti Purwaningsih, M.A. beserta seluruh jajarannya atas bantuannya sebagai pimpinan satuan kerja tempat program ini dilaksanakan. *Kedua*, terima kasih sebesar-besarnya kepada para narasumber seminar riset desain, diskusi kelompok terpusat, dan seminar akhir, yaitu Dr. Ichsan Malik (Universitas Pertahanan), Dr. Ikhsan Ali Fauzi (Universitas Paramadina), Dr. Hikmat Budiman (Populi Center), Dr. NG Soemaktoyo (University of Notre Dame), Dr. Ismail Fahmi (Drone Emprit), Dr. Aris Arif Mundayat (UGM), dan Dr. Adlin Silla (Balitbang Kemenag). *Ketiga*, ribuan terima kasih kami ucapkan kepada asisten penelitian lapangan kualitatif dan seluruh informan di Aceh, Sumatra Utara, Banten, DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, DIY, Jawa Timur, dan Sulawesi Selatan. *Keempat*, tidak lupa terima kasih yang tulus kami sampaikan kepada tim administrasi dan keuangan program ini di PMB-LIPI, yaitu Ibu Ani Aryani, Ibu Yayah, Dwi Septi Rahayu, dan Lina Marlina.

Kami berharap buku ini dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian konflik kontemporer serta studi intoleransi dan radikalisme di Indonesia. Selain itu, buku ini diharapkan juga dapat memotret fenomena menguatnya konservatisme, intoleransi, dan radikalisme sehingga para pembaca

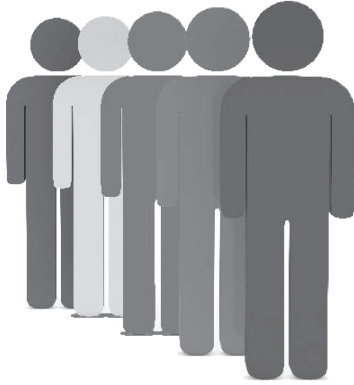
dapat memunculkan inisiatif untuk membangun narasi positif keindonesiaan. Buku ini tentunya masih memiliki banyak kekurangan. Oleh karena itu, kami memohon masukan yang konstruktif dari pembaca untuk perbaikan lebih lanjut.

Jakarta, 2 Januari 2020

Tim editor

Cahyo Pamungkas dan Yogi Setya Permana





# **BAB I**

## **Intoleransi dan Radikalisme dalam Pertanyaan**

---

*Cahyo Pamungkas*

*Pusat Penelitian Kewilayahan LIPI*

### **A. Pengantar**

Sejak 2015, Indonesia menghadapi fenomena yang belum pernah terjadi pada masa-masa sebelumnya, yakni menguatnya intoleransi dan radikalisme agama dalam ruang-ruang sosial kehidupan bermasyarakat sehari-hari. Hal ini ditandai dengan menguatnya narasi-narasi negatif, baik di media massa maupun media sosial, mengenai sentimen primordial keagamaan.

Intoleransi berbasis isu agama dapat dilihat dalam kasus Tanjung Balai 29 Juli 2016, Tolikara 17 Juli 2015, dan rangkaian demonstrasi terhadap Basuki Tjahaya Purnama (Ahok) atas tuduhan penodaan agama pada 2016. Ketiga peristiwa ini menunjukkan betapa mudahnya masyarakat Indonesia menjadi marah, melakukan aksi massa, dan bahkan melakukan perusakan untuk persoalan yang pada mulanya berskala kecil. Fenomena semacam ini memunculkan pertanyaan mengapa bangsa ini mudah tersulut dalam konflik. Dalam kasus Tanjung Balai, protes dari Ibu Meliana terhadap suara azan dari masjid yang letaknya di seberang rumahnya lantas menjadi pemicu pembakaran dan perusakan belasan wihara dan klenteng di kota tersebut. Di

Tolikara, bunyi pengeras suara dari komunitas umat Islam yang merayakan Idulfitri melahirkan konflik antara kelompok Muslim dan Kristen yang menyebabkan terbakarnya tempat ibadah dan sejumlah toko. Fenomena tersebut memunculkan kekhawatiran akan terganggunya semangat keindonesiaan dan kebangsaan yang telah diletakkan oleh para pendiri bangsa sejak tahun 1928, yakni Indonesia yang majemuk, modern, dan demokratis.

Berbagai survei telah dilakukan untuk mengidentifikasi tingkat intoleransi. Sebagai contoh, Setara Institute memaparkan bahwa pada 2017, DKI Jakarta, Banda Aceh, Bogor, Cilegon, Depok, dan Yogyakarta termasuk sebagai kota yang relatif intoleran (Setara Institute, 2017). Lebih lanjut, survei Wahid Foundation dan Lembaga Survei Indonesia (LSI) pada 2016 menyebutkan bahwa sebagian responden (40%) memiliki sifat yang intoleran terhadap non-Muslim (Wahid Foundation, 2016). Hal ini juga diperkuat oleh temuan survei Center for Strategic and International Studies (CSIS) pada tahun yang sama bahwa ada kecenderungan pada sebagian besar generasi milineal (53,7%) untuk memilih pemimpin yang seagama (CSIS, 2017).

Meningkatnya sentimen etnik dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat merupakan fenomena yang umum sejak diberlakukannya desentralisasi politik dan otonomi daerah pasca-1999. Studi Roland (2001) menunjukkan bahwa dentuman besar desentralisasi dalam praktiknya telah melahirkan para bupati/walikota yang lebih menyerupai raja-raja kecil di wilayahnya masing-masing daripada penyelenggara layanan publik yang lebih baik. Desentralisasi administratif dan otonomi daerah telah melahirkan penguatan kembali identitas-identitas partikular berbasis etnis dan agama, yang justru digunakan untuk memobilisasi konstituen baru dalam kontestasi politik di tingkat lokal

(Nordholt & Klinken, 2008). Contoh dari fenomena ini adalah ketegangan berbasis etnisitas yang menjurus ke arah konflik komunal, seperti ketegangan antara etnik Dayak Tidung dan Bugis di Kota Tarakan, Kalimantan Timur, pada 2010; dan antara etnik Lampung dan Bali di Kabupaten Lampung Selatan pada 2012. Walaupun ketegangan tersebut dapat diselesaikan secara damai, potensi ketegangan komunal berbasis isu etnik masih terdapat di sejumlah daerah yang jumlah penduduk pendatangnya hampir sama dengan orang asli, seperti di Kota Jayapura, Sorong, dan Timika.

Konflik semacam ini bukanlah sesuatu yang hanya terjadi di negeri ini. Fenomena konflik yang sering menggunakan isu primordial, seperti etnis dan agama, juga terjadi di Pakistan, Myanmar, negara-negara Eropa, Timur Tengah, dan Amerika Serikat. Kasus pembantaian etnis Rohingya pada 2017 yang menyita perhatian dunia, misalnya, terjadi di Myanmar. Selain itu, rasialisme dan diskriminasi berbasis agama juga menguat di banyak negara Eropa. Persoalan ini membawa pada asumsi bahwa persoalan konflik yang terjadi belakangan ini tidak bisa dipisahkan dari tarikan globalisasi yang begitu pesat dan kuat. Dalam hal ini, keberadaan media sosial sebagai alat penyebaran informasi juga kerap memperuncing konflik, alih-alih menyelesaikan persoalan. Oleh karena itu, setiap upaya memahami beragam persoalan konflik tersebut harus mempertimbangkan pertautan antara faktor-faktor bersifat lokal dan global.

Media sosial memiliki peran meningkatkan kesadaran kewarganegaraan, mendorong keterbukaan informasi, dan menyediakan iklim yang kondusif bagi kehidupan berdemokrasi. Harus diakui pula, media sosial berdampak pada terciptanya ruang-ruang publik yang memungkinkan orang bebas menyam-

paikan pandangannya. Media sosial menjadi medium berbagai komunitas untuk berdiskusi mengenai bagaimana menciptakan perubahan sosial ke arah yang lebih baik. Namun, media sosial juga berguna sebagai alat propaganda sebagian kelompok untuk memengaruhi opini publik, sekaligus menciptakan suatu fakta sosial alternatif. Semakin banyaknya media sosial maupun media massa daring telah menggeser peran media massa cetak konvensional yang jumlah pembacanya semakin menurun. Di sini, media sosial menyediakan ekosistem bagi berkembangnya masyarakat pasca-kebenaran (*post-truth society*), yakni saat kebenaran tidak lagi bersifat tunggal, dan masing-masing pelaku sosial dapat membangun narasi masing-masing yang kadang-kadang saling menegasikan. Hal ini diwarnai oleh munculnya ujaran kebencian dan kabar bohong atau hoaks yang disampaikan melalui media sosial. George (2016) menuliskan bahwa ujaran kebencian adalah semua bentuk ujaran yang merendahkan dan meliyankan kelompok yang dianggap berbeda. Ujaran kebencian berkembang pesat melalui media sosial dengan mengonstruksi narasi negatif. Pada tingkatan tertentu, banyak dan masifnya narasi negatif yang dikonstruksi secara sistematis memunculkan kekhawatiran hilangnya rasa kebangsaan dan kesadaran nasional sebagai bangsa Indonesia.

Fenomena intoleransi dan radikalisme di berbagai daerah menggambarkan adanya relasi mayoritas dan minoritas keagamaan atau kelompok etnik yang masih diwarnai oleh kesenjangan sehingga berpotensi menciptakan konflik. Seperti kasus di Jakarta, banyak orang merasa Jakarta atau Indonesia akan dijadikan seperti Singapura yang dikuasai oleh etnis Tionghoa. Di Tanjung Balai, penduduk mayoritas Melayu (Muslim) merasa takut terhadap minoritas (Tionghoa) karena perkembangan dan pengaruhnya di bidang ekonomi dan politik. Di Tolikara,

kelompok mayoritas asli Papua (Kristiani) merasa khawatir akan terpinggirkan dalam akses terhadap sumber daya lokal oleh kelompok masyarakat dari luar Papua, terutama dari kelompok Muslim. Ketakutan atau kekhawatiran dalam berkompetisi di ranah lokal dan global itulah yang sering memicu emosi dan kemarahan orang. Ketakutan itu tidak mesti nyata, tetapi bisa juga berarti sesuatu yang dibayangkan akan terjadi pada masa yang akan datang.

Pandangan yang dominan dalam teori-teori konflik menyebutkan faktor utama penyebab konflik sosial adalah kontestasi antarkelompok untuk memperebutkan sumber daya, baik material maupun simbolik. Kontestasi ini dapat diperburuk oleh kesenjangan ekonomi. Kemiskinan dan ketimpangan di masyarakat umumnya dianggap menjadi latar belakang kemarahan kelompok yang selama ini termarginalkan dan berpotensi menyulut konflik kekerasan antarkelompok masyarakat. Namun, berbagai kasus yang terjadi belakangan ini seakan mengarahkan kita kepada asumsi yang berbeda: memang ada persoalan ekonomi yang muncul, tetapi persoalan identitas menjadi kerangka yang lebih besar bagi keresahan dan kemarahan sosial. Ribuan orang yang berjalan kaki dari Ciamis dan Tasikmalaya untuk ikut demonstrasi 212 di Monas Jakarta sepertinya tidak berkaitan dengan isu ekonomi atau “ketidakberpihakan” Ahok kepada orang miskin. Bintang film ternama, anggota DPR, gubernur, dan pejabat yang ikut serta demo 212 tidak bisa disebut sebagai mereka yang mengalami ketimpangan ekonomi. Secara ekonomi, mereka adalah kelas menengah atau bahkan kelas atas.

Jika dikaitkan dengan politik, fenomena intoleransi dan radikalisme ini dalam konteks lokal, nasional, dan global dinilai sebagai refleksi dari fenomena global meningkatnya politik

identitas. Ketika dunia semakin mengglobal, banyak orang yang mencari identitas-identitas lokal ataupun sektarian untuk menjadi pegangan di tengah gelombang tersebut. Orang membutuhkan perlindungan yang dianggap bisa memberi kenyamanan. Agama adalah salah satu bentuknya karena mengajarkan kepastian akan masa depan, di samping sebagai tempat berlabuh secara spiritual. Bagi kelompok kelas menengah perkotaan yang tidak memiliki latar belakang pendidikan agama yang cukup, identitas agama dipilih sebagai yang paling strategis atau membantu dalam konteks hari ini, yakni krisis dan ketidakpastian hidup di perkotaan.

## **B. Perubahan Karakteristik Konflik di Indonesia**

Jika ditelusuri lebih jauh, terdapat pergeseran sifat dasar konflik di Indonesia dari konflik kekerasan antarkelompok agama atau etnis yang bersifat komunal menjadi konflik laten, berupa menguatnya sentimen keagamaan. Konflik laten di sini dapat dimaknai sebagai konflik yang tidak berwujud dalam kekerasan, tetapi tersembunyi dalam kehidupan sehari-hari. Sebagai contoh, penolakan terhadap pendirian tempat ibadah atau pemimpin yang berbeda agama. Konflik komunal di negeri ini telah banyak menjadi perhatian sarjana Barat. Konflik yang dilandasi oleh sentimen primordial ini sesungguhnya merupakan manifestasi dari mobilisasi sejumlah elite politik lokal sebagai respons terhadap perubahan kelembagaan, implikasi reformasi 1998, dan desentralisasi politik. Kajian Van Klinken (2007), misalnya, mengemukakan bahwa kompetisi antarkelompok elite politik lokal dan persaingan antarkelompok tersebut merupakan penyebab utama konflik Ambon 1999. Wilson (2008) mengatakan bahwa kelompok-kelompok elite politik pada tingkat nasional serta perubahan struktur politik tahun 1998 merupakan penyebab utama konflik Maluku. Bertrand (2004) menjelaskan bahwa

perubahan politik di tingkat nasional memiliki implikasi pada kontestasi antarelite di tingkat lokal, yang menjadi konteks dari konflik sosial pasca-reformasi di Maluku dan Sulawesi.

Meskipun sejumlah kajian tersebut menjadi referensi utama dalam studi konflik di Indonesia, Adam (2010) dan Gismar (2000) mengkritik bahwa sebagian besar studi konflik belum memusatkan perhatian pada level individu untuk mengidentifikasi faktor empiris mengapa seseorang berpartisipasi dalam tindakan intoleransi dan radikalisme. Selain itu, konflik-konflik pasca-reformasi belum menggunakan media sosial sebagai instrumen utama untuk melakukan *framing* opini publik. *Framing* mereka saat itu masih menggunakan media massa konvensional dan jaringan telepon genggam.

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) juga telah melakukan sejumlah penelitian terhadap konflik komunal maupun konflik vertikal antara tahun 2003 sampai 2008, misalnya analisis resolusi konflik Ambon (Yanuarti dkk., 2005), konflik Aceh (Nurhasim dkk., 2003), dan konflik Papua (Sukamto dkk., 2004). Berbagai studi tersebut telah merekomendasikan sejumlah kebijakan damai sebagai rekonsiliasi antara pihak yang berkonflik dan kerangka kerja pencegahan konflik. Menurut Budiman (2016), berbagai studi konflik tersebut dilakukan dalam konteks “erupsi” politik etnisitas dan agama yang datang bersama desentralisasi politik dan otonomi daerah.

Konflik di berbagai daerah tersebut ditandai dengan mobilitasi isu agama atau etnik, dan menggunakan kekerasan yang bersifat komunal. Namun, setelah tahun 2006, terdapat pergeseran karakteristik konflik menjadi intra-agama, ditandai dengan persekusi terhadap kelompok-kelompok minoritas. Persekusi terhadap minoritas Ahmadiyah dapat dilihat dalam tulisan Budiwanti

(2007, 2009, 2011), Zaenuri (2009), dan Burhani (2013), sedangkan terhadap komunitas Syiah telah dikaji oleh Formichi (2014) dan Humaedi (2014). Studi-studi tersebut berfokus pada kronologi kekerasan dan perbedaan penafsiran terhadap kitab suci, tetapi belum meneliti lebih jauh mengenai strategi rekonsiliasi yang tepat. Sebagai contoh, disertasi Burhani (2013) menyebutkan bahwa tindakan kekerasan terhadap Ahmadiyah dan persekusi yang mereka alami menguatkan keyakinan teologis akan kebenaran ajaran mereka. Disertasi Zaenuri (2009), selain membahas kronologi konflik, juga menganalisis penyebab konflik Ahmadiyah di Mataram, yakni bahwa para mubalig Ahmadiyah kurang memahami kondisi sosial budaya masyarakat Lombok, di samping metode dakwah yang digunakan Ahmadiyah terkesan eksklusif.

Berangkat dari fenomena meningkatnya persekusi terhadap minoritas, sifat dasar konflik, sesudah tahun 2006, lebih cenderung pada intoleransi dalam kehidupan beragama. Fenomena seperti ini kemudian menjadi topik kajian sejumlah ahli dalam kajian Islam. Van Bruinessen (2013), misalnya, menulis mengenai *conservative turn*, yakni berkembangnya orientasi keberagamaan Islam yang lebih dan semakin konservatif. Hal ini ditandai dengan dikeluarkannya fatwa MUI yang mengharamkan liberalisme, kapitalisme, komunisme, pluralisme, dan aliran sesat. Beberapa kajian mengenai intoleransi telah dilakukan oleh Hadiz (2017), Mietzner dan Muhtadi (2017), serta Menchik dan Trost (2018). Mietzner dan Muhtadi (2017) memaparkan bahwa intoleransi keagamaan tidak berhubungan langsung dengan identitas keagamaan, tetapi terkait dengan mobilisasi politik. Hadiz (2017) menyebutkan bahwa kemunculan Islam politik terkait karakteristik demokrasi Indonesia yang tidak liberal (*illiberal democracy*), dan kelompok ini muncul sebagai bagian

dari menguatnya kekuatan kapitalisme oligarki yang menggunakan politik identitas. Menchik dan Trost (2018) mengatakan bahwa masyarakat Muslim di Indonesia sebenarnya tidak lebih toleran dari Muslim negara lain. Mereka yang lebih toleran pada umumnya yang sudah menerima pendidikan atau tingkat ekonomi yang lebih tinggi.

Intoleransi dan radikalisme juga berkelindan dengan perkembangan teknologi informasi. Kajian Appadurai (1996) dan Castells (2010) menyebutkan bahwa internet telah menjadi ruang proyeksi dari imajinasi kolektif mengenai gagasan tertentu. Pengamatan tersebut terlihat dengan jelas dalam ruang internet Indonesia yang digunakan untuk persebaran berita hoaks maupun ujaran kebencian etnis dan politik. Produksi hoaks dan ujaran kebencian terjadi karena pengguna internet dan algoritma situs, seperti Google, saling memengaruhi dan membentuk kantong algoritma (Lim, 2017). Kantong tersebut mengarahkan pengguna internet untuk mencari informasi berdasarkan preferensi pribadinya. Sebagai akibatnya, internet berperan sebagai instrumen untuk menyebarkan pemikiran-pemikiran yang cenderung intoleran dan radikal. Dalam transformasi dari intoleransi ke gerakan radikal, media sosial telah menjadi katalisator di mana waktu yang dibutuhkan untuk mengubah orang awam (dari nol) menjadi mampu melakukan tindakan kekerasan, misalnya bom bunuh diri, dapat berlangsung kurang dari setahun—terungkap dalam diskusi kelompok terpumpun (*Focus Group Discussion/FGD* dengan Solahuddin pada 28 November 2017). Dalam konteks demikian, intoleransi dan radikalisme yang ada di dunia nyata (*offline*) tidak dapat dipisahkan dari persoalan serupa di dunia maya (*online*).

## C. Intoleransi dan Radikalisme dalam Diskursus Ilmu Sosial

Semua tulisan dalam buku ini didasarkan pada konsep masyarakat pasca-kebenaran. Semua fenomena intoleransi atau radikalisme agama di sembilan provinsi ini akan dilihat dalam perspektif kontestasi narasi kebenaran. Kelompok-kelompok intoleran atau radikal melegitimasi tindakan mereka dengan narasi dan seperangkat nilai tertentu yang diyakini kebenarannya. Pasca-kebenaran merujuk pada perdebatan yang sangat panjang, baik dalam diskursus ilmu sosial maupun filsafat. Konsep ini bila ditelusuri lebih jauh berkaitan dengan pertanyaan filosofis mengenai “kebenaran” itu sendiri. Vattimo (2011) mengatakan bahwa sejak muncul dalam pemikiran Nietzsche pada awal abad ke-12, kebenaran lebih dipahami sebagai sesuatu yang tidak bersifat tunggal, tetapi jamak. Bagi sistem politik demokrasi, konsep ini dapat mencegah otoritarianisme kekuasaan karena masyarakat diminta untuk memproduksi klaim kebenarannya sendiri melalui demokrasi modern.

Namun, dalam kenyataannya, pluralisme kebenaran menggiring masyarakat pada nihilisme dan melahirkan beragam fakta alternatif yang tidak bisa lagi divalidasi. Secara sosiologis, sebagaimana digambarkan oleh Castells (1997), yang terjadi adalah penguatan politik identitas yang mengancam demokrasi itu sendiri. Otoritas-otoritas lama mengalami pelumpuhan, sedangkan otoritas-otoritas baru belum terbentuk. Jika tidak diantisipasi, kondisi ini akan memunculkan konflik horizontal yang dapat mengancam integrasi nasional. Salah satu fakta yang muncul dalam konteks pasca-kebenaran adalah penyebaran intoleransi dan radikalisme yang menemukan dasar filosofisnya.

Selain pasca-kebenaran, kajian ini memiliki tiga kata kunci, yaitu konservatisme, intoleransi, dan radikalisme. Merujuk pada van Bruinessen (2013), konservatisme agama merujuk pada corak keagamaan di Indonesia yang setidaknya sejak 2006 telah bergeser ke arah konservatif—didapatkan dari persekusi terhadap Jemaah Ahmadiyah Indonesia di Lombok. MUI pasca-Orde Baru telah mengeluarkan beberapa fatwa yang sering menjadi landasan bagi sejumlah ormas keagamaan untuk melakukan persekusi dan diskriminasi terhadap kelompok minoritas. Contoh lain adalah tokoh-tokoh politik yang mengakomodasi ide mengenai hukum Syariah sebagai cara untuk memenangkan suara pemilihnya. Konservatisme merujuk pada sejumlah gerakan yang menolak re-interpretasi modernis, liberal, atau progresif dalam pengajaran Islam dan meyakini pentingnya doktrin-doktrin dan aturan sosial yang mapan (van Bruinessen, 2013, 17). Dalam konteks ini, konservatisme dibedakan dengan fundamentalisme agama, yakni penekanan ketat akan penafsiran agama yang tekstual.

Salah satu implikasi dari perkembangan konservatisme dan fundamentalisme adalah radikalisme agama. Secara umum, radikalisme agama didefinisikan sebagai “bentuk-bentuk interpretasi keagamaan yang mendorong penganutnya, baik secara aktif maupun pasif, untuk memperjuangkan penggantian sistem politik yang berlaku di sebuah negara” (Nadzir dkk., 2017). Radikalisme identik dengan kelompok-kelompok teror, seperti Al-Qaidah ataupun *Islamic State in Iraq and Syria* (ISIS). Hal itu dapat dipahami karena kelompok-kelompok tersebut memberikan ancaman yang sangat nyata bagi negara, baik dari segi ideologinya maupun tindakan kekerasan yang mereka lakukan. Kelompok radikal dalam manifestasinya tidak selalu melakukan tindakan dengan menggunakan kekerasan. Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), misalnya, tidak pernah tercatat melakukan tindakan

kekerasan. Meskipun demikian, tetap dapat dianggap radikal karena secara terbuka mengadvokasi perubahan sistem politik nasional. Dengan demikian, definisi radikalisme juga melingkupi radikalisme, baik dengan kekerasan maupun non-kekerasan.

Selain persoalan radikalisme, perkembangan konservatisme juga berkaitan erat dengan peningkatan intoleransi. Sebelum bicara mengenai definisi intoleransi, penting untuk membahas mengenai toleransi itu sendiri. Sumaktoyo dalam van Bruinessen (2013) menggunakan beberapa sumber terdahulu untuk mengelaborasi konsep tersebut. Secara sederhana, toleransi dapat dibedakan menjadi dua bentuk, yaitu toleransi politik dan toleransi sosial. Dunn dan Singh dalam Sumaktoyo (2017) mendefinisikan toleransi sosial sebagai sebuah orientasi umum yang positif terhadap kelompok-kelompok di luar kelompoknya sendiri. Toleransi politik dapat dilihat sebagai kesediaan seseorang untuk menghargai hak-hak politik dan sosial dari kelompok yang tidak ia setujui. Berdasarkan pemaparan tersebut, dalam kajian ini, intoleransi dapat dilihat sebagai orientasi negatif penolakan seseorang terhadap hak-hak politik dan sosial dari kelompok yang ia tidak setujui. Karakteristik semacam ini dapat ditemukan dalam kelompok radikal, meskipun perbedaan tetap penting sebab kelompok radikal memiliki kekhususan dalam upaya penggantian ideologi. Dalam praktiknya, intoleransi juga dapat dibedakan berdasarkan manifestasi tindakannya, yaitu intoleransi kekerasan dan intoleransi non-kekerasan.

Intoleransi kekerasan dapat dilihat dari penggunaan kekerasan seseorang atau kelompok, baik dalam bentuk kata maupun perbuatan fisik, terhadap kelompok yang ia tidak setujui. Dalam konteks ini, kekerasan dalam bentuk fisik dapat mudah dilihat karena objeknya cukup jelas. Sebaliknya, kekerasan dalam bentuk

kata atau yang kerap disebut sebagai ujaran kebencian (*hate speech*) lebih sulit untuk dijelaskan. Apa yang membedakan antara ujaran kebencian dan penistaan agama? Keduanya banyak digunakan untuk menggambarkan upaya permusuhan pada ajaran, teks, atau agama tertentu. George (2016) secara tegas menyebutkan bahwa keduanya harus dibedakan sebab akan berpengaruh terhadap upaya pengelolaan kebijakan terkait dua hal itu. Penistaan agama di berbagai belahan dunia kerap muncul didasarkan pada rasa ketersinggungan individu atau kelompok pada tindakan atau pernyataan yang diyakini menghina ajaran agama mereka, baik itu teks, tokoh, maupun konsep agama mereka. Persoalannya, karena ajaran agama relatif bersifat abstrak, pengaduan penistaan agama rentan digunakan untuk mendukung kepentingan politik. Sebaliknya, ujaran kebencian tidak dapat dilihat hanya dari rasa ketersinggungan, tetapi dari adanya ancaman objektif terhadap keselamatan kelompok ataupun individu yang muncul dalam ujaran tersebut. Dalam hal ini, ujaran kebencian dapat didefinisikan sebagai bentuk-bentuk ujaran, baik di dunia nyata maupun maya, yang secara sistematis memicu diskriminasi dan tindakan yang mampu mencelakai kelompok yang tidak disetujui.

Buku ini bersumber dari tinjauan pustaka dan penelitian lapangan. Tinjauan literatur dilakukan terhadap studi-studi yang telah ada, baik yang dilakukan oleh LIPI maupun di luar LIPI. Selain itu, dilakukan juga tinjauan literatur terhadap hasil-hasil penelitian intoleransi yang bersifat kontemporer untuk kasus Indonesia. Penelitian lapangan terdiri atas wawancara dan observasi di sembilan provinsi yang termasuk dalam kategori provinsi paling intoleran di Indonesia dalam lima tahun (2012–2017). Sumber data yang digunakan adalah indeks intoleransi hasil penelitian Setara Institute, Wahid Foundation, dan Komnas HAM. Meskipun tahun yang digunakan tidak seragam antara ketiga

lembaga tersebut, terdapat kecenderungan bahwa dalam lima tahun terakhir terdapat sembilan provinsi yang termasuk daerah paling tidak toleran. Provinsi tersebut adalah Jawa Barat, DKI Jakarta, Jawa Tengah, DI Aceh, Jawa Timur, Sumatra Utara, Sulawesi Selatan, Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY), dan Banten. Informan yang diwawancarai adalah mereka yang dipandang memiliki cukup informasi tentang intoleransi dan radikalisme yang ditunjukkan oleh (i) minimal lima tahun menjadi pengajar atau narasumber tentang persoalan radikalisme dan intoleransi (dosen atau peneliti), (ii) lembaga swadaya masyarakat yang bergerak pada isu-isu yang terkait dengan persoalan intoleransi dan radikalisme (NGO), serta (iii) mereka yang memiliki pengaruh dalam pembuatan kebijakan yang terkait dengan intoleransi dan radikalisme, seperti pejabat pemerintah daerah dan pimpinan ormas keagamaan.

#### **D. Sistematika Penulisan**

Buku bunga rampai ini terdiri dari 12 bab. Bab pertama merupakan catatan pengantar dari persoalan intoleransi dan radikalisme di Indonesia secara umum, baik hasil penelitian sebelumnya maupun tinjauan literatur. Bab kedua akan memaparkan definisi dari toleransi. Toleransi dapat memiliki banyak pengertian, tergantung dari sudut pandang yang digunakan untuk memaknainya. Oleh karena itu, pada bab ini akan dijelaskan toleransi seperti apa yang telah berkembang dan dimaknai masyarakat Indonesia, dengan rentang waktu sejak masa demokrasi sampai era media digital. Bab ketiga menarasikan perkembangan intoleransi di Nanggore Aceh Darussalam pasca-MoU Helsinki. Dalam bab ini ditemukan fenomena bahwa otoritas ulama meluas ke dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Bab keempat mendeskripsikan penggunaan politik identitas dalam Pilkada Sumatra Utara tahun

2018 saat preferensi agama dan etnisitas menjadi determinan dalam menentukan pilihan politiknya. Bab kelima menjelaskan mengenai intoleransi di Provinsi Banten yang ditandai dengan sulitnya kelompok minoritas untuk mendirikan tempat ibadah. Bab keenam menarasikan fenomena intoleransi di DKI Jakarta terutama pada sekolah menengah umum tingkat lanjut dengan fokus pada seksi kerohanian Islam (Rohis). Rohis diduga menjadi salah satu tempat menyuarakan aspirasi intoleran, di samping sebagai wadah mengekspresikan identitas bagi siswa didik.

Bab ketujuh menuliskan mengenai akar gerakan radikal di Jawa Barat yang merupakan bekas daerah pemberontakan DI/TII. Meskipun gerakan tersebut dilumpuhkan, para pendukungnya bermetamorfosis ke dalam gerakan politik dan memperjuangkan gagasan Indonesia bersyariah. Bab kedelapan memaparkan mengenai intoleransi di Provinsi Jawa Tengah, terutama di Kota Surakarta dan juga relasi-relasi antarkelompok umat beragama di sejumlah tempat. Bab kesembilan menuliskan mengenai perkembangan intoleransi dan radikalisme agama di Provinsi DIY pada periode 2014–2018 yang terjadi di sejumlah kabupaten. Juga terkait dengan peran kelompok-kelompok sosial-budaya dalam menjadikan toleransi sebagai basis narasi positif bagi kehidupan bermasyarakat. Bab kesepuluh menceritakan perkembangan intoleransi di Provinsi Jawa Timur yang ditandai dengan masuknya paham-paham keagamaan konservatif ke dalam beberapa bagian dari organisasi Nadhlatul Ulama. Bab kesebelas menarasikan mengenai jaringan intoleransi di Provinsi Sulawesi Selatan beserta dinamikanya pasca-reformasi 1998. Bab keduasebelas memaparkan catatan penutup dan refleksi atas keseluruhan bab.

## Daftar Pustaka

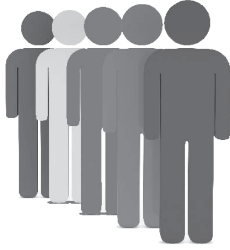
- Adam, J. (2010). How ordinary folk became involved in the Ambonese conflict: Understanding private opportunities during communal violence. *Bijdragen tot de Taal, Land, en Volvenkunde*, 166(1), 25–48.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization (7<sup>th</sup> edition)*. Minneapolis: University of Minnesota Press. doi: 10.1017/CBO9781107415324.004.
- Bertrand, J. (2004). *Nationalism and ethnic conflict in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Budiman, H. (2016). Multikulturalisme dan kisah lima kota. Makalah disampaikan pada diskusi terbatas Global Village, 21 November 2016 di Puslit Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI.
- Budiwanti, E. (2011). Jama'ah Ahmadiyah and the ulama edicts. *Strategic Review*, 1(2), 36–43.
- Budiwanti, E. (2007). Jemaat Ahmadiyah dan resistensi sosial di Lombok. *Jurnal Harmoni*, 6 (23, Juli–September), 36–61.
- Budiwanti, E. (2009). Pluralism collapses: A study on the Jama'ah Ahmadiyah Indonesia and its persecution. *Working Paper Series. No. 117*. National University Singapore: Asia Research Institute.
- Burhani, N. (2013). *When Muslims are not Muslims: The Ahmadiyya community and the discourse on heresy in Indonesia*. University of California, Santa Barbara.
- Center for Strategic and International Studies. (2017, 2 November). Ada apa dengan milenial? Orientasi sosial, ekonomi dan politik. Diakses pada 30 November 2018 dari [https://www.csis.or.id/uploaded\\_file/event/ada\\_apa\\_dengan\\_milenial\\_\\_\\_paparan\\_survei\\_nasional\\_csis\\_mengenai\\_orientasi\\_ekonomi\\_\\_sosial\\_dan\\_politik\\_generasi\\_milenial\\_indonesia\\_\\_notulen.pdf](https://www.csis.or.id/uploaded_file/event/ada_apa_dengan_milenial___paparan_survei_nasional_csis_mengenai_orientasi_ekonomi__sosial_dan_politik_generasi_milenial_indonesia__notulen.pdf).
- Castells, M. (1997). *The rise of the network society: The power of identity (vol. 2)*. West Sussex: Blackwell Publishing.
- Castells, M. (2010). *The rise of network society*. West Sussex: Blackwell.

- Elisabeth, A. (Ed.). (2004). *Pemetaan peran dan kepentingan para aktor dalam konflik di Papua*. Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Riset Kompetitif Pengembangan Iptek, Subprogram Otonomi Daerah, Konflik, dan Daya Saing.
- Formichi, C. (2014). Violence, sectarianism, and the politics of religion: Articulations of anti- *Shi'a* discourses in Indonesia. *Indonesia*, 98, 1–27.
- George, C. (2016). *Hate spin: The manufacture of religious offense and its threat to democracy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Gismar, A.M. (2000). Memahami konflik di Maluku: Suatu perspektif psikologi sosial. *Jurnal Psikologi Sosial*, 8(7), 44–50.
- Hefner, R.W. (2000). *Civil Islam: Islam and democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Hadiz, V. (2017, Oktober 20). Behind Indonesia's illiberal turn. *New-mandala*. Diakses pada 30 November 2018 dari <http://www.new-mandala.org/indonesia-illiberal/>
- Humaedi, A. (2014). Kerusuhan Sampang: Kontestasi aliran keagamaan dalam wajah kebudayaan Madura. *Harmoni*, 13(2), 117–133.
- Liddle, W. (1996). The Islamic turn in Indonesia: A political explanation. *The Journal of Asian Studies*, 55(3), 613–634.
- Lim, M. (2005) *Islamic radicalism and anti-Americanism in Indonesia: The role of the internet, policy studies*. Washington: East-West Center Washington. Diakses pada 30 November 2018 dari <https://www.eastwestcenter.org/system/tdf/private/PS018.pdf?file=1&type=node&id=32076>.
- Lim, M. (2017). Freedom to hate: Social media, algorithmic enclaves, and the rise of tribal nationalism in Indonesia. *Critical Asian Studies*, 49(3), 411–427. doi: 10.1080/14672715.2017.1341188.
- Menchik, J., & Trost, K. (2018). Indonesian Muslims in comparative perspective. Dalam R.W. Hefner (Ed.), *Routledge handbook of contemporary Indonesia*. New York: Routledge.

- Mietzner, M., & Muhtadi, B. (2017). Ahok's satisfied non-voters: An anatomy. *New Mandala*. Diakses pada 30 November 2018 dari <http://www.newmandala.org/ahoks-satisfied-non-voters-anatomy>.
- Mujani, S., & Liddle, R.W. (2004). Indonesia approaching election: Politics, Islam and public opinion. *Journal of Democracy*, 15(1), 109–123.
- Nadzir, I., Permana, S.P., Satriani, S., Usman, & Wahyudi. (2017). Strategiantisipasi radikalisme dan intoleransi agama di Indonesia. Kertas Kebijakan Kedeputian IPSK-LIPI.
- Nurhasim, M. (2003). *Konflik Aceh: Analisis atas sebab-sebab konflik, aktor konflik, kepentingan, dan upaya penyelesaian*. Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Proyek Pengembangan Riset Unggulan/Kompetitif LIPI/Program Isu.
- Nurhasim M., Patji, A. R, Alihar, F., & Lamijo. (2003). *Konflik Aceh, analisis atas sebab-sebab konflik, aktor konflik, kepentingan dan upaya penyelesaian*. Jakarta: Proyek Pengembangan Riset Unggulan LIPI.
- Nordholt, H.S., & Klinken, G. (2008). *Renegotiating boundaries: Local politics in post-Suharto Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Roland, G. (2001). Ten years after ... transition and economics. *IMF economic review*, 48 (suppl 1). <https://doi.org/10.2307/4621689>
- Setara Institute. (2017). Indeks kota-kota toleran 2017, ringkasan eksekutif laporan Setara Institute 16 November 2017. Diakses pada 30 November 2018 dari <http://setara-institute.org/indeks-kota-toleran-tahun-2017/>.
- Sukamto, A. E., Widjojo, M. S., Cahyadu, R., & Blegur, S. (2004). *Pemetaan peran dan kepentingan para aktor dalam konflik di Papua*. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Riset Kompetitif Pengembangan Iptek, Sub Program Otonomi Daerah, Konflik, dan Daya Saing.

- Sumaktoyo, N.G. (2017). Penelitian empiris mengenai toleransi di Indonesia: Menuju praktik terbaik. Dalam I. Ali-Fauzi, Z.A. Bagir & I. Rafsadi (Eds.), *Kebebasan, toleransi, dan terorisme: Riset dan kebijakan agama di Indonesia* (hlm. 159–192). Jakarta: PSAD Yayasan Paramadina.
- Vattimo, G. (2011). *A farewell to truth*. New York: Columbia University Press.
- Van Bruinessen, M. (Ed.). (2013). *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the "conservative turn"*. Institute of South-east Asian Studies.
- Van Klinken, G. (2007). *Communal violence and democratization in Indonesia: Small town wars* (Vol. 6). Routledge.
- Wahid Foundation. (2016). Hasil survei nasional 2016 Wahid Foundation-LSI, dipublikasikan tahun 2017. Diakses pada 3 Januari 2020 dari <http://wahidfoundation.org/index.php/publication/detail/Hasil-Survey-Nasional-2016-Wahid-Foundation-LSI>.
- Wilson, C. (2008). *Ethno-religious violence in Indonesia: From soil to God*. Routledge.
- Yanuarti, S., Marieta, J.R., Tryatmoko, M.W., & Indonesia, L.I.P. (2005). *Konflik di Maluku & Maluku Utara: Strategi penyelesaian konflik jangka panjang*. Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Zaenuri, L.A. (2009). *Konflik jemaat Ahmadiyah dengan masyarakat non-Ahmadiyah: Studi Kasus di Lombok, Nusa Tenggara Barat* (Disertasi doktoral, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta).





## **BAB II**

# **Spektrum Toleransi/ Intoleransi: Dari Demokrasi sampai Tribalisme Media Sosial**

---

*Hikmat Budiman  
Populi Center*

### **A. Pengantar**

Paling tidak sejak satu dekade belakangan ini, meskipun puncak-puncaknya berlangsung mulai tahun 2014, isu intoleransi mulai banyak dibicarakan dalam berbagai lingkaran perbincangan para akademisi, dari kalangan aktivis pluralisme dan hak asasi manusia (HAM), aparat keamanan, organisasi-organisasi masa (ormas) berbasis agama, sampai para politisi. Tidak hanya dibicarakan, tetapi intoleransi juga dianggap sebagai salah satu ancaman besar bagi masyarakat Indonesia saat ini. Hal yang lebih mengkhawatirkan, tindakan-tindakan intoleran itu bukan hanya muncul dalam bentuk ujaran-ujaran kebencian, melainkan juga banyak yang berbentuk aksi-aksi kekerasan. Ketika dunia semakin menjadi terbuka oleh teknologi penyebaran data dan informasi, sejumlah besar orang ternyata malah memilih tinggal di gua yang gelap dan pengap yang dikuasai oleh bentuk-bentuk disinformasi dan purbasangka negatif terhadap sesamanya. Mereka sibuk dengan kebenciannya sendiri dan berhalusinasi bahwa

dunia akan menjadi lebih baik kalau seluruh manusia seperti mereka. Di Amerika Serikat, rasisme masuk ke dalam politik dengan cara yang menghibur. Ia diwakili oleh karakter yang terlampaui menggelikan untuk dianggap serius, seperti Donald Trump. Di Indonesia, intoleransi dan rasisme menghambur ke dalam politik demokrasi dan memberi sedikit unsur kejutan karena diwakili oleh karakter-karakter yang semula dianggap terlalu santun untuk melakukannya.

Meskipun bentuk-bentuk intoleransi dapat muncul dalam berbagai ranah kehidupan sosial, yang paling banyak dibicarakan dan paling mengganggu dalam kehidupan masyarakat Indonesia saat ini adalah bentuk-bentuk intoleransi dalam ajang kehidupan beragama dan berkeyakinan yang manifestasinya dapat pula terjadi pada hal-hal di luarnya. Dalam banyak kasus, mereka yang tidak toleran terhadap beberapa aspek kehidupan sosial di luar aktivitas keagamaan, seperti bentuk-bentuk ekspresi seni tertentu, diskusi dan penerbitan buku kajian pemikiran kiri, atau advokasi hak-hak perempuan atau kelompok lesbian, gay, biseksual, dan transeksual (LGBT), juga sering berasal dari kelompok-kelompok massa yang berafiliasi pada organisasi massa keagamaan tertentu. Pada masyarakat dengan obsesi integrasi segala urusan ke dalam agama atau sebaliknya, intervensi agama ke dalam seluruh urusan dalam kehidupan sosial yang cukup kuat—seperti terjadi pada beberapa kalangan di Indonesia belakangan ini—agama dan kelompok agama pasti akan menjadi salah satu titik pusat perhatian setiap diskusi politik.

Ada dua pokok bahasan yang didiskusikan dalam buku ini. *Pertama*, diskusi singkat tentang problematik toleransi dan intoleransi, baik dalam konsep maupun dalam bentuk praktik-praktik hidup sehari-hari. *Kedua*, menempatkan diskusi tentang toleran-

si/intoleransi ke dalam upaya-upaya untuk mencari penjas dan penyebab-penyebabnya.

## **A. Spektrum**

Toleransi adalah istilah yang sangat sering dipakai, tetapi definisinya cenderung tidak selalu sama (lihat Cohen, 2004). Dalam pemahaman sehari-hari, toleransi merujuk pada kesanggupan seseorang atau sesuatu untuk menerima beban dari adanya perbedaan. Toleransi seseorang atau sekelompok orang menunjukkan ambang batas penerimaannya atas perbedaan dari orang atau kelompok lain. Batasan umum toleransi adalah bahwa seorang individu dapat dikatakan bersikap toleran pada sebuah tindakan ketika ia tidak menyukainya atau menurutnya tindakan tersebut salah, punya kemampuan untuk mencegahnya kalau dia mau, tetapi dia tidak melakukannya (Cohen, 2004).

Untuk memudahkan diskusi, saya mencoba memahami toleransi dan intoleransi seperti ketika kita memahami reaksi tubuh biologis kita yang berbeda-beda terhadap bermacam-macam penyebab alergi (alergen). Reaksi terhadap alergen yang sama juga berbeda pada masing-masing individu, baik penyebab (alergen) maupun jenis-jenis respons alergik sangat bervariasi pada level individu ataupun antarsatu individu dengan yang lainnya. Ada orang yang alergi terhadap debu, tetapi tidak terhadap serangga. Sebaliknya, ada yang sangat alergi terhadap serangga, tetapi sangat toleran terhadap kondisi lingkungan berdebu.

Dalam konteks relasi dan interaksi sosial antarkelompok, toleransi bersifat dinamis bahkan cenderung membentuk sebuah lingkaran antara inklusi dan eksklusivitas. Dengan kalimat yang berbeda, dapat dikatakan bahwa toleransi adalah spektrum yang merentang dari jarak sosial yang paling jauh sampai yang paling

intim dengan seseorang. Dalam tradisi ilmu sosial behavioristik, dikenal sebuah skala yang biasa digunakan untuk mengukur jarak sosial (*social distance*), yang dipelopori oleh Emory S. Bogardus pada dekade 1930-an, dan secara luas dikenal dengan sebutan Skala Bogardus. Konsep dasarnya adalah bahwa semakin curiga seseorang terhadap suatu kelompok, semakin kecil kemungkinan orang tersebut akan berinteraksi dengan anggota-anggota kelompok yang dicurigainya itu. Teknik ini biasa dipakai untuk mempelajari relasi-relasi etnis, kelas sosial, dan nilai-nilai sosial secara umum<sup>1</sup>.

Dengan demikian, toleransi dan intoleransi dapat dipahami sebagai reaksi tubuh sosial kita terhadap sesuatu yang berbeda, tidak biasa, yang mengganggu, asing, mencemaskan, bahkan mengancam. Seperti reaksi alergi pada tubuh biologis, reaksi kita terhadap hal-hal tertentu dalam kehidupan sosial juga berbeda-beda pada masing-masing orang atau kelompok. Ada orang atau kelompok orang yang sangat mudah tersinggung soal agama, tetapi sama sekali tidak pernah ada masalah dengan praktik-praktik politisasi agama dalam pemilihan umum; ada orang dan/atau kelompok orang yang sangat sensitif terhadap bias gender, tetapi

1 Skala Bogardus dipakai untuk mengukur tingkat keramahtamahan, intimitas, ketidakpedulian, atau permusuhan responden terhadap relasi-relasi sosial tertentu. Caranya adalah dengan meminta mereka memberikan persetujuan atau ketidaksetujuan kepada serangkaian pernyataan tentang kelompok-kelompok tertentu. Skala Bogardus menjelaskan hubungan-hubungan yang mungkin terjadi antara responden dan seorang anggota kelompok kultural tertentu (misalnya, pasangan hidup, teman, tetangga, rekan kerja, warga negara, pengunjung ke negeri kita). Pertanyaan-pertanyaannya dapat dikelompokkan ke dalam terminologi inklusi dan eksklusif. Untuk kategori inklusi pertanyaannya dapat berupa dapatkah Anda menerima si Fulan sebagai pasangan hidup Anda? Sementara itu, untuk kategori eksklusif pertanyaannya seperti “apakah menurut Anda orang keturunan Arab dan Cina harus keluar dari Indonesia?” Skala Bogardus didasari asumsi bahwa atribut-atribut yang diukur tersebut bisa diurut sebagai sebuah rentang (*continuum*) jarak sosial, dari mulai eksklusif oleh negara sampai inklusi ke dalam kekerabatan terdekat sebagai pasangan hidup melalui pernikahan.

tidak terlalu terganggu dengan persoalan keyakinan/agama, dan seterusnya. Memberi label “intoleran” kepada kelompok tertentu cukup problematis secara konseptual dan membingungkan secara sosial. Tidak ada orang/kelompok orang yang bisa memonopoli sikap toleran dan intoleran sepenuhnya. Secara keseluruhan, dalam kehidupan sosial, kita bersama-sama berbagi sikap toleran dan intoleran terhadap hal-hal yang berbeda-beda. Meskipun demikian, sangat bisa dipahami bahwa, paling tidak untuk kebutuhan analisis dalam buku ini, identifikasi tindakan intoleran dengan kelompok-kelompok sosial tertentu memang tidak bisa dihindari. Indonesia sedang memasuki sebuah era ketika beberapa kelompok yang sangat vokal agama begitu keras menuntut diperhatikan dan mengganggu perkara agama paling penting dalam kehidupan sosial. Seloroh baru-baru ini bahwa “hanya di Indonesia Tuhan dilibatkan dalam perkara yang seharusnya bisa diselesaikan oleh Pak RT” secara padat menggambarkan situasi tersebut.

Survei Populi Center di Jakarta pada November 2019 memperlihatkan bahwa penyikap masyarakat Indonesia terhadap berbagai isu yang merentang dari terorisme, kebebasan akses pada media sosial, aborsi, pendidikan seks, orientasi seksual, sampai pendidikan agama, tidak pernah menunjukkan gambaran yang relatif konsisten pada setiap persoalan. Dalam survei tersebut, Populi Center mengandaikan sebuah garis kontinum antara sikap/ideologi liberal dengan nilai 1 di titik ujung yang satu, dan sikap/ideologi konservatif dengan nilai 10 di titik ujung yang lain. Tim survei Populi kemudian membuat beberapa pasangan pernyataan yang berlawanan yang diasumsikan merupakan manifestasi dari nilai-nilai liberal dan konservatif tersebut, dan meminta responden memberikan persetujuan mereka dengan memilih nilai yang merentang dari 1 sampai 10 dalam garis

kontinuum tadi. Pilihan nilai 1 berarti sangat setuju dengan pernyataan pertama (liberal) dan sangat tidak setuju dengan pernyataan kedua. Sebaliknya pilihan nilai 10 berarti sangat setuju dengan pernyataan kedua (konservatif) dan sangat tidak setuju dengan pernyataan pertama. Titik-titik dalam kontinuum yang bernilai dari 2 sampai 9 memperlihatkan gradasi preferensi persetujuan responden di antara sikap liberal dan konservatif.

Hasilnya, jawaban responden terbukti tidaklah hanya mengumpul pada dua titik ujung 1 dan 10 dan tidak pula berkumpul memusat di pilihan pada angka 5, melainkan secara keseluruhan cenderung membentuk sebuah spektrum. Pada tabel tersebut juga dapat dilihat bahwa responden dapat berpindah dari kecenderungan liberal ke konservatif bergantung pada isu apa yang mereka hadapi. Dalam hal terorisme, kebebasan akses media sosial, dan pendidikan seks, responden cenderung bersikap liberal. Namun, dalam isu aborsi, perilaku seksual, dan pendidikan agama, mereka lebih cenderung bersikap konservatif. Data tersebut menunjukkan bahwa sikap setiap individu tidaklah selalu bersifat konstan dan konsisten dalam segala persoalan. Seseorang dapat bersikap sangat liberal dalam isu-isu hak asasi manusia, misalnya, tetapi berubah sangat konservatif dalam hal persetujuannya terhadap praktik poligami, yang boleh jadi merupakan hal yang biasa terjadi di lingkungan tempat ia tumbuh.

**Tabel 2.1** Spektrum sikap ideologis masyarakat Indonesia terhadap beberapa isu sosial, politik dan keagamaan (dalam %)

PERNYATAAN 1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	PERNYATAAN 2	
Terorisme adalah kejahatan luar biasa sehingga hak kewarganegaraan teroris harus dicabut.	23,4	11,2	9,9	6,1	9,2	6,4	5,2	5,6	3,7	4,2	Terorisme bukan kejahatan luar biasa dan hak kewarganegaraan teroris tidak perlu dicabut.
Negara boleh memblokir media sosial demi menjaga ketertiban sosial.	14,9	9,0	9,5	4,3	8,8	5,2	6,4	9,7	6,6	8,6	Kebebasan menggunakan media sosial adalah hak setiap individu yang harus dihormati negara.
Aborsi merupakan hak individu yang harus diakui oleh negara.	5,5	4,0	6,7	3,6	13,4	7,5	4,6	9,4	10,0	19,8	Aborsi adalah tindakan tercela yang harus dilarang oleh negara
Pendidikan seks harus diajarkan sejak dini agar anak bisa mengendalikan diri dalam pergaulan.	14,9	7,6	8,4	5,8	13,6	5,5	4,0	8,5	6,9	9,5	Pendidikan seks tidak perlu diajarkan sejak usia dini karena justru akan mendorong mereka untuk mempraktikkan pengetahuan seks itu.
Orientasi seksual seperti homoseksual atau heteroseksual adalah hak setiap orang yang tidak perlu diatur oleh negara.	4,4	4,2	5,6	5,2	14,4	5,8	4,0	9,5	11,5	19,8	Perilaku seksual yang menyimpang melanggar norma-norma kesucian sehingga harus dilarang oleh negara.
Pendidikan agama tidak perlu dimasukkan dalam kurikulum pendidikan formal karena agama merupakan tanggung jawab pribadi.	9,3	4,7	4,6	2,8	8,4	4,3	4,9	11,6	12,4	25,8	Pendidikan agama harus dimasukkan dalam kurikulum pendidikan formal karena tugas negara adalah menjaga agama dan moral bangsa.

Sumber: Survei Nasional Pemerintahan Pasca-Pelantikan Kabinet Indonesia Maju, Populi Center ( November 2019)

Data dalam Tabel 2.1 memang tidak eksplisit memperlihatkan sikap toleran dan intoleran dalam konteks relasi-relasi antarumat beragama yang menjadi diskusi pokok dalam buku ini, tetapi dengan itu saya ingin menunjukkan bahwa sikap orang atau kelompok orang tidak selamanya bisa secara konsisten masuk ke dalam satu kategori tertentu. Orang yang sering dianggap sangat toleran dalam konteks kehidupan beragama dan berkeyakinan, bisa saja sangat reaktif dan emosional ketika tokoh agama yang sangat dihormatinya dianggap tidak dihargai oleh orang lain dalam sebuah persidangan pidana. Orang-orang yang berusaha mempromosikan anti-demokrasi—seperti kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)—bahkan sangat bersemangat mendukung kebebasan berserikat, berkumpul, dan menyatakan pendapat yang khas dalam demokrasi. Dengan demikian, seseorang atau sekumpulan kiai bisa saja mengalami pergeseran ke arah konservatisme dalam beberapa aspek kehidupan dan pemahaman religiusnya, tetapi pada saat yang sama, dalam hal-hal lain, ia bisa sama liberalnya dengan para anggota kelompok Islam liberal. Ini juga membantu menjelaskan mengapa sebagian pelaku penyebaran hoaks belakangan ini justru berlatar belakang pendidikan tinggi. Orang bisa mempromosikan toleransi, kebinekaan, dan kesatuan dalam orasi sekaligus menjadi pelindung dan didukung oleh kelompok-kelompok *vigilante* dalam memenangkan kontestasi supremasi politik daerah. Tentu saja ada banyak penjelasan untuk hal-hal semacam itu, tetapi tulisan ini tidak akan mendiskusikannya lebih jauh.

## **B. Tentang Batas**

Kita bisa mendiskusikan apakah toleransi adalah soal adanya batas penerimaan atau justru sebaliknya, yakni tidak adanya batas penerimaan seorang individu atau kelompok terhadap berbagai

hal yang terjadi dalam sebuah lingkungan yang heterogen. Yang pertama mengandaikan toleransi dan intoleransi sebagai sesuatu yang alamiah dan terberi sifatnya sehingga tidak perlu dipersoalkan dan bisa dianggap sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari masyarakat. Yang kedua mengandaikan toleransi sebagai keharusan sosiologis (*sociological necessity*) bagi individu-individu atau kelompok-kelompok ketika berinteraksi dengan orang atau kelompok orang yang memiliki latar belakang agama, budaya, preferensi seksual, makanan, etiket pergaulan, tata krama sosial, dan hal-hal sejenis itu yang berbeda bahkan mungkin bertolak belakang.

Pada titik ekstremnya, pengandaian toleransi sebagai batas yang sangat tegas bisa melahirkan orang atau kelompok orang yang bukan hanya sangat mudah tersinggung ketika apa yang diyakininya sebagai kawasan di dalam batas yang tidak bisa dilampaui itu sengaja atau tidak sengaja dipersoalkan oleh pihak lain, melainkan juga secara terbuka menyatakan penolakan bahkan tuntutan untuk menghukum bahkan menengahkan segala hal yang telanjur dipersepsikan berbeda, negatif, mengancam, dan dikhawatirkan mengganggu kehidupan sosial yang lebih besar. Lebih dari itu, sebagian dari mereka bahkan sering menjadi kaum *vigilante* dan mengambil alih otoritas pemerintah dan negara dalam melakukan tindakan-tindakan kekerasan terhadap orang atau kelompok orang yang perbedaannya tidak dapat diterima. Boleh jadi inilah orang dan/atau kelompok orang yang dimaksud dengan ungkapan “kaum sumbu pendek” oleh tim penulis buku bunga rampai ini.

Namun, mengandaikan toleransi tidak terbatas pada titik ekstremnya dapat melahirkan orang atau kelompok yang berprinsip *anything goes* seperti dalam diskusi-diskusi tentang

post-modernisme beberapa dekade yang lalu, atau penekanan pada beda sebagai sesuatu yang esensial dan tidak dapat dikompromikan dalam kondisi apa pun, dan cenderung melakukan reifikasi kelompok dan identitas. Perbedaan bukan hanya harus dihormati, melainkan juga harus diutamakan. Dalam diskusi filsafat politik di Amerika Utara, kecenderungan seperti ini muncul pada lingkaran diskusi tentang multikulturalisme. Pada level teoretis, beberapa pemikiran dalam diskusi multikulturalisme dan post-modernisme berbagi bersama penolakan terhadap konsensus dan keumuman-keumuman (*commonalities*) yang dianggap sebagai akal bulus kelas dominan untuk tetap mendominasi relasi-relasi sosial. Tentu saja tidak semua aliran pemikiran multikulturalisme seperti itu, tetapi saya dengan sengaja memang mengambil titik yang paling ekstrem dari gagasan utama multikulturalisme agar dari sana gradasi dan perkembangan pemikiran tersebut lebih mudah dipahami.

Saya tidak akan berpanjang lebar mendiskusikan perkembangan diskusi tentang multikulturalisme, baik sebagai sebuah cabang teori sosial maupun sebagai produk kebijakan politik. Namun, saya ingin menggarisbawahi bahwa kalau kita membayangkan sebuah garis kontinum antara toleransi di satu sisi ujung dan intoleransi di sisi ujung yang lain, dua pemahaman baik yang mengandaikan toleransi sebagai batas(-batas) yang sulit, bahkan dalam banyak kasus mustahil dilampaui, maupun pengandaian tentang toleransi sebagai penerimaan tanpa mengandaikan adanya batas, keduanya memiliki risiko buruk yang sama bagi kehidupan kolektif sebuah bangsa. Pada ajang perbincangan seperti itu, baik toleransi maupun intoleransi, sama-sama memiliki versi ekstremnya sendiri. Kalau intoleransi sering dianggap berjarak sangat dekat dengan radikalisme, hal yang sama pada dasarnya juga berlaku bagi toleransi. Dalam versi radikalnya, keduanya

sama-sama menggugat fundamen formatif sebuah kehidupan kolektif yang lebih besar. Di satu sisi, radikalisme yang muncul dari intoleransi (agama) berpretensi menggantikan landasan kehidupan sehari-hari warga dan dasar-dasar kehidupan berbangsa dan bernegara dengan pandangan atau visi tentang dunia versi mereka sendiri. Di sisi lain, radikalisme yang bersumbu pada toleransi tanpa batas menggugat segala bentuk kesepakatan dan keumuman dalam kehidupan kolektif yang meliputi berbagai ragam dan beda karena dianggap merupakan upaya melanggengkan dominasi kelompok dominan. Tidak terlalu mengherankan jika mereka juga cenderung antinomianistik, menolak norma dan institusi yang sudah mapan sehingga pada akhirnya akan menggugat kesepakatan-kesepakatan politik dan historis di atas apa sebuah negara-bangsa didirikan.

Beberapa pengkaji sosial menjelaskan kecenderungan makin menguatnya intoleransi tersebut dari banyak perspektif. Sebagian melihat itu karena pemahaman agama yang terlampau skripturalis, yakni hanya mendasarkan pemahaman kehidupan beragama di atas postulat-postulat kitab dan ajaran-ajaran tekstual belaka. Ada pula yang melihat hal tersebut sebagai bukti dari menguatnya kecenderungan pergeseran ke arah konservatisme di kalangan para pemeluk agama. Di luar itu, dalam sebuah diskusi di Jakarta baru-baru ini, Ketua Satgas Nusantara yang juga merupakan Kepala Kepolisian Daerah (Kapolda) Jakarta, Irjen Gatot Eddy Purnomo, mengidentifikasi tiga penyebab utama menguatnya sikap intoleran di Indonesia. *Pertama*, globalisasi dalam kaitannya dengan—apa yang disebut Purnomo—terkikisnya nilai ketimuran. *Kedua*, demokrasi yang iklimnya kurang ideal karena didominasi oleh kelas bawah (*low class*). Kelas masyarakat ini dianggap cenderung menginginkan perubahan yang cepat, kritis, tetapi sayangnya tidak rasional. *Ketiga*, perkembangan media

sosial menyebabkan paham-paham radikal dan intoleran dapat disebarluaskan secara sangat cepat dan menjangkau kalangan yang sangat luas (Nugraheni, 2019).

Keterangan Purnomo cukup menarik karena ia tidak melulu berpijak pada perspektif kepentingan keamanan. Pada poin pertama kita bisa melihat bagaimana kepolisian Indonesia pada akhir dekade kedua abad ke-21 masih menempatkan konsep nisbi tentang ketimuran sebagai “korban globalisasi” dalam pengertian bahwa yang terakhir telah mengikis watak dan sikap toleran yang sudah menjadi karakter orang Indonesia. Tentu saja ada masalah besar dalam pernyataan seperti itu, yakni pengandaian bahwa toleransi merupakan karakter konstitutif orang-orang timur yang tidak bisa ditemukan pada orang-orang non-timur. Padahal toleransi dan intoleransi tidak mengenal batas ruang geografis. Kalau soal “ketimuran” itu bisa diabaikan, globalisasi dapat dipandang sebagai salah satu faktor yang ikut mendorong semakin menguatnya sikap-sikap intoleran hanya ketika ia diperlakukan dalam konteks reaksi balik terhadapnya, terutama terhadap tendensi-tendensi homogenisasi peradaban manusia. Multikulturalisme sebagai gagasan konseptual dan advokasi sosial dapat kita tempatkan ke dalam bagian dari respons tersebut, meskipun tentu saja tidak bisa dianggap sebagai penyebab langsung semakin menguatnya sikap-sikap intoleran dalam berbagai kelompok masyarakat.

Penyebab kedua dari menguatnya intoleransi yang disebut oleh Purnomo sangat penting untuk diperhatikan karena langsung berurusan dengan praktik-praktik demokrasi dan soal kelas sosial. Tentu saja butuh kajian yang lebih mendalam apakah klaim dominannya kelas bawah dalam demokrasi kita tersebut cukup akurat atau tidak. Namun, di balik itu kita bisa melihat

satu hal yang menarik bahwa pada satu titik tertentu, demokrasi yang secara inheren didasarkan pada toleransi ternyata justru dapat menjadi salah satu pendorong menguatnya intoleransi. Kebebasan menyatakan pendapat, berserikat, berekspresi, dan bentuk-bentuk kebebasan lain yang umumnya dipahami sebagai karakter konstitutif dari sebuah *demos*, ternyata dapat juga mendorong terjadinya praktik-praktik yang justru mengancam semua bentuk kebebasan tersebut.

Ada beberapa kemungkinan yang bisa dilihat dari kecenderungan seperti itu. *Pertama*, tidak ada otoritas yang secara imparisial dapat menjaga agar manifestasi prinsip-prinsip demokrasi tersebut tidak menjadi ancaman, terutama bagi kelompok-kelompok yang tidak dominan. Demokrasi mungkin tidak akan pernah dapat menghapus relasi dominan-nondominan sepenuhnya, tetapi paling tidak demokrasi dapat menjamin bahwa yang dominan tidak bisa bertindak sesukanya dan yang non-dominan bisa tetap merasa aman. *Kedua*, akibat dari yang pertama, telah terjadi pembiaran terhadap praktik-praktik intoleransi oleh institusi atau otoritas yang seharusnya dapat dan memang memiliki kewenangan untuk mencegahnya. *Ketiga*, ada kemungkinan bahwa praktik dan kelompok-kelompok yang bertindak intoleran tersebut justru mendapatkan dukungan dari aktor-aktor dalam lingkaran pusat kekuasaan negara sehingga tindakan intoleran menjadi semacam *state-sponsored intolerance*. *Keempat*, ada persoalan ekonomi politik dalam sebagian besar kasus intoleransi yang muncul pada era rezim demokrasi liberal saat ini.

Penyebab intoleransi ketiga yang diidentifikasi Purnomo adalah perkembangan media sosial. Ini seperti salah satu buah dari perjanjian antara Dr. Faust dan Mephistopheles dalam karya

Wolfgang von Goethe. Goethe menggambarkan kesepakatan antara Faust dan iblis Mephistopheles telah melahirkan invensi-invensi teknologi yang justru mengancam kemanusiaan kita. Perkembangan media sosial pada dasarnya cukup mirip dengan kisah-kisah globalisasi pada umumnya. Teknologi (media) membuka luas kesempatan orang di seluruh dunia untuk saling berinteraksi, tetapi kemudian memilah-milah orang dari seluruh dunia tersebut ke dalam lingkaran-lingkaran pergaulan berdasarkan kesamaan kepentingan masing-masing. Dengan mendiskusikan media sosial sebagai salah satu faktor dalam kecenderungan menguatnya intoleransi, pada dasarnya kita sedang mendiskusikan evolusi kapitalisme saat ini. Saya akan mendiskusikan persoalan ini pada sub-bagian berikutnya.

### **C. Kampung Global dan Media Sosial**

Ketika Anda mencari alamat rumah seorang sahabat di Jakarta, apakah Anda bertanya kepada orang-orang yang Anda temui di sepanjang rute yang Anda lewati, ataukah Anda lebih mungkin dan merasa lebih percaya kepada Google Map? Kalau Anda ingin tahu hal-hal tertentu, apakah Anda masih bertanya kepada teman di kantor, atau meminta Siri, Alexa, atau Google Assistant untuk mencarinya di internet, atau bertanya ke beberapa WhatsApp Group (WAG) atau kelompok percakapan Telegram yang Anda ikuti? Untuk melihat cara penggunaan sebuah perkakas, atau untuk mengetahui penyebab kerusakan pada kendaraan, apakah Anda masih membaca buku manual atau bertanya kepada teknisi di bengkel, atau lebih sering mencari jawabannya dari video-video di YouTube? Itu semua adalah bentuk-bentuk teknologi yang sangat berguna bagi hidup kita kini, tetapi pada saat yang sama juga terus-menerus mereduksi hidup kita menjadi rentetan pertukaran-pertukaran komoditas.

Kapitalisme cetak telah mendorong lahirnya nasionalisme dan menumbuhkan negara-negara bangsa sampai paruh keempat abad ke-20. Pertumbuhan nasionalisme adalah proses detribalisasi melalui produksi dan distribusi berbagai macam bacaan yang dicetak dan disebarluaskan, yang kemudian menghasilkan apa yang oleh Gabriel Tarde disebut *shared-texts* di antara banyak orang dalam kurun waktu yang cukup lama, menumbuhkan apa yang oleh Anderson disebut *imagined communities*. Kapitalisme digital bergerak sebaliknya, mendorong masyarakat-masyarakat manusia mengalami apa yang oleh McLuhan (1994) pada dekade 1960-an disebut retribalisasi, kembali kepada bentuk-bentuk tribal sehingga dunia pada dasarnya merupakan sebuah kampung global (*global village*) yang dihuni oleh kelompok-kelompok tribal tersebut.

Kolonialisme dan literasi mengakibatkan disintegrasi pada masyarakat-masyarakat tribal dan melahirkan trauma bagi mereka. Kapitalisme cetak kemudian mendorongnya menjadi bangsa-bangsa dengan bahasa nasionalnya masing-masing, sekaligus meruntuhkan pretensi Kristendom yang menjadikan bahasa Latin sebagai bahasa untuk seluruh dunia. Tidak lagi mengandalkan komunitas untuk menyampaikan informasi atau tradisi budaya, tradisi tulis memungkinkan informasi dikonsumsi secara soliter. Pihak kapitalisme digital justru mengintegrasikan masyarakat-masyarakat di dunia ke dalam sebuah kampung dengan batas-batas yang sangat cair seperti batas antarkelompok tribal. Tradisi mengumpulkan makanan (*food gathering*), menurut McLuhan, menemukan bentuk mutakhirnya pada kebiasaan manusia saat ini mengumpulkan informasi (*information gathering*). McLuhan percaya bahwa teknologi media elektronik akan mengintegrasikan masyarakat-masyarakat manusia sehingga

kehidupan modern akan menjadi semakin saling bergantung, toleran, dan terbuka.

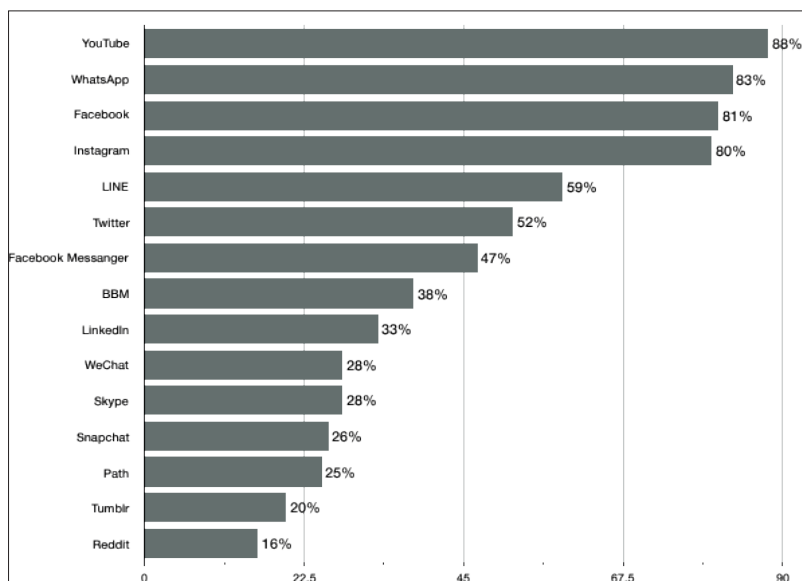
Batas antarkelompok tribal pada era media digital bukanlah tapal-tapal yang ditancapkan di tanah sebagai pembatas teritori masing-masing kelompok, melainkan gelembung-gelembung yang dihasilkan oleh cara kerja komputasi digital yang secara transparan tanpa campur tangan pengguna akan menghasilkan pengelompokan sosial yang baru. Untuk sementara Anda bisa membayangkan kelompok-kelompok percakapan seperti WhatsApp Group (WAG) yang mungkin Anda sudah bergabung itu sebagai kelompok-kelompok tribal digital. Facebook dan Google, misalnya, menggunakan algoritma yang selalu mencoba menebak apa yang ingin kita lihat atau kita ketahui selama berada dalam jaringan internet. Berdasarkan data aktivitas-aktivitas Anda sebelumnya, seperti memberi “like” pada postingan seseorang, jaringan pertemanan Anda, informasi yang paling sering Anda cari, dua raksasa teknologi ini secara ajeg terus mengarahkan apa yang harus Anda lihat disesuaikan dengan siapa Anda, apa yang Anda sukai, dan sedang di mana Anda berada. Dua atau tiga orang individu bisa berasal dari sebuah keluarga yang sama, tetapi *digital footprint* mereka yang ditangkap oleh sistem algoritma perusahaan-perusahaan tersebut dapat menghasilkan identifikasi yang sangat berbeda bahkan bertolak belakang. Saya dan kakak kandung saya, misalnya, kalau memasukkan satu kata kunci yang sama pada mesin pencari Google akan menampilkan hasil yang berbeda. Google, Facebook, dan Twitter tahu lebih banyak tentang kakak kandung saya daripada yang saya tahu tentang dia. Pada era teknologi media digital, keanggotaan sebuah kelompok tribal tidak berdasarkan darah atau keturunan, tetapi berdasarkan hasil-hasil pengolahan data algoritma tentang kebiasaan seseorang di internet dan di media sosial.

Pilihan-pilihan personal dan riwayat pengalaman dalam menggunakan mesin pencari telah menciptakan sebuah gelembung saringan (*filter bubble*) yang secara otomatis akan menampilkan pandangan, pendapat, keyakinan, dan apa pun yang berbeda. Peran algoritma dalam memetakan pola-pola kebiasaan pengguna media sosial dan internet pada umumnya, menjadi penentu bagaimana raksasa-raksasa teknologi itu meraup keuntungan miliaran dolar setiap tahun. Google yang menguasai YouTube, Facebook yang juga menguasai Instagram dan WhatsApp, Twitter, LinkedIn, Pinterest, dan lain-lain menjadikan penggunaannya sebagai lahan pertambangan data digital yang bisa diperjualbelikan.

Media selalu punya peran sangat penting dalam kapitalisme. Bagi Marx (Storey, 2006, 60–61), media berfungsi menegakkan dan mengesahkan gagasan-gagasan kelas dominan. Berangkat dari tradisi Marxian, Guy Debord (1995) memperlihatkan bagaimana media massa telah mentransformasikan seluruh masyarakat kapitalis mutakhir menjadi semu (*image*). Kehidupan sosial yang otentik telah digantikan oleh representasi, sehingga telah terjadi deklinasi dari *being* menjadi *having* dan *having* merosot lagi menjadi sebatas tampak (*appearing*). Bagi Debord, *the spectacle* atau tontonan adalah afirmasi bahwa seluruh kehidupan manusia, yakni kehidupan sosial, hanyalah soal penampakan (*appearance*). Era media sosial seperti melengkapi tesis Neil Postman (1992) tentang transformasi dari era teknokrasi menjadi *technopoly*, ketika kebudayaan menyerah sepenuhnya kepada teknologi. Dalam *technopoly*, yang secara mencolok ditandai oleh melimpahnya informasi yang dihasilkan oleh teknologi, budaya manusia mencari otorisasi, meraih kepuasan, dan sekaligus melayani teknologi.

Jauh sebelum revolusi digital, Smythe dan Campbell (1951) sudah mendeteksi peran media komunikasi di luar fungsi

ideologisnya. Smythe memperkenalkan tiga *interplay* yang meliputi *broadcaster*, *advertiser* dan *audience*, yang ia sebut sebagai “segitiga tak kasar mata” (*invisible triangle*). Di dalamnya ia melihat komunikasi memiliki semacam aspek material dari menjual audiens kepada pihak pengiklan sebagai komoditas. Ketika radio dan televisi komersial menjual jam siaran atau jam tayang (*station time*) untuk menyiarkan iklan, apa yang sebenarnya mereka jual adalah waktu pendengar atau pemirsa (*audience’s time*), loyalitas, dan probabilitas bahwa mereka akan membeli barang dan jasa yang diiklankan. Karena waktu dan potensi reaksi mereka bisa dibeli dan dijual, mereka diberi harga dan menjadi komoditas. Sekarang, teknologi digital telah mendorong komodifikasi pengguna media ke tingkat yang jauh lebih tinggi.



Sumber: Kemp (2019)

**Gambar 2.1** Grafik Penetrasi Sosial Media Terkemuka di Indonesia sampai Kuartal Ketiga 2018

Masyarakat Indonesia termasuk salah satu warga penting dalam tahapan evolusi teknologi media digital saat ini. Dengan total populasi lebih dari 250 juta orang dan perekonomian yang tidak terlalu buruk, Indonesia adalah sebuah pasar yang sangat besar. Firma riset *We Are Sosial* yang berpusat di London secara regular merilis data penggunaan internet dan media sosial di seluruh dunia, termasuk Indonesia. Gambar 2.1 memperlihatkan media-media sosial mana saja yang paling banyak diakses oleh masyarakat penggunaannya di Indonesia pada Januari 2019. Pada Januari 2019, pengguna aktif media sosial di Indonesia mencapai 56% dari total populasi. Jumlah ini sama persis dengan jumlah total pengguna internet di Indonesia berdasarkan firma riset yang sama. Dari jumlah tersebut, pengguna aktif media sosial yang mengakses melalui telepon genggam sebanyak 48% dari total populasi. Mayoritas pengguna media sosial berasal dari kelompok umur 18–24 tahun (33%) dan kelompok 25–34 tahun (33%). Pengguna dari kelompok umur 13–17 tahun sebanyak 15%, sedangkan kelompok umur 35–44 tahun meliputi 12% pengguna media sosial di Indonesia. Rata-rata waktu yang dihabiskan setiap individu untuk bermedia sosial adalah 3 jam 26 menit, dan hanya 37% yang menggunakan media sosial untuk membantu pekerjaan mereka. Data menarik lainnya adalah jumlah total belanja konsumen menggunakan aplikasi mobil selama 2018 mencapai 313,6 juta US \$ (Kemp, 2019).

Teknologi media digital telah memberi peluang kepada orang kebanyakan untuk bukan hanya mengonsumsi dan memproduksi isi media, melainkan juga untuk menjadi media itu sendiri dan menyebarluaskan informasi apa pun kepada sangat banyak orang. Saat ini saya belum punya data etnografis yang lebih detail tentang kebiasaan orang Indonesia ketika menggunakan media sosial, tetapi cukup aman untuk mengatakan bahwa untuk seba-

gian orang yang jumlahnya terus bertambah, media sosial adalah hal pertama yang diaksesnya saat bangun tidur di pagi hari, dan hal terakhir yang dibukanya sebelum memejamkan mata untuk berangkat tidur. Dalam ratusan perjalanan menggunakan jasa taksi daring di Jakarta atau kota-kota lain selama ini, saya sering mendapat informasi banyak isu sensitif, di antaranya soal praktik-praktik intoleransi dari para sopir yang mengantar saya ke berbagai tujuan. Saya tidak bisa mendapatkan informasi itu di media-media arus utama karena para sopir itu mendapatkannya dari grup-grup percakapan WhatsApp yang mereka ikuti. Ketika saya menyangsikan informasi yang diceritakan para sopir itu, mereka sering kali tetap lebih percaya pada kabar dan berita yang rutin mereka terima melalui WAG. Beberapa sopir bahkan ada yang menyarankan agar saya tidak percaya berita dari media arus utama dan rajin mencari informasi dari media sosial.

Hal yang saya ceritakan tadi tentu saja hanya merupakan data anekdotal. Namun, dari sana dapat dilihat bahwa berbeda dengan media massa arus utama, informasi-informasi dalam media sosial cenderung lebih eksklusif dari dan untuk sesama kelompok percakapan tertentu. Anggota kelompok kemudian menyebarluaskan informasi-informasi tersebut kepada siapa saja, baik melalui WA maupun email. Beberapa media massa konvensional memang sering menampilkan berita yang belum diperiksa kebenarannya, tetapi media-media massa dengan reputasi tinggi tetap konsisten melakukan *fact-checking* sebelum menurunkan berita. Hal ini tidak berlaku dalam media sosial. Oleh karena itu, informasi apa pun, termasuk hoaks, dengan cepat dapat menyebar kepada sangat banyak orang. Dalam ruang-ruang kebebasan rezim demokrasi, dengan dominasi kalangan bawah yang cenderung tidak sabaran dan tidak rasional, media sosial menjadi semacam konduktor yang dapat menghantarkan arus

apa saja; mulai dari kritik, caci maki, fitnah, kolaborasi kemusiaan, sampai pelipatgandaan jangkauan kabar bohong. Sudah sangat banyak bukti peristiwa yang memperlihatkan bagaimana hoaks bisa menjadi pemicu kerusuhan sosial, termasuk memicu tindakan-tindakan intoleran. Kajian kritis terhadap menguatnya intoleransi seharusnya tidak bisa dilepaskan dari kekuatan-kekuatan yang bekerja di baliknya, yakni pemodal besar atau kekuatan imperialis.

#### **D. Simpulan**

Saya akan kembali pada analogi tentang alergi dan alergen. Kita ketahui bersama bahwa alergi bisa diturunkan secara genetik dari garis keturunan ayah maupun ibu. Toleransi dan intoleransi dapat ditumbuhkan atau diatasi secara sosial dan politik. Anak-anak yang dibesarkan dengan nilai-nilai yang cenderung tidak menghormati perbedaan di rumah, sekolah, atau lingkaran teman sebayanya, sangat mungkin untuk bersikap sama dengan apa yang diajarkan tersebut. Sebaliknya, anak-anak yang dibesarkan dengan pola asuh orang tua yang menghormati perbedaan, sekolah yang terbuka bagi semua kelompok dan golongan masyarakat, sangat mungkin tumbuh menjadi individu yang juga menghargai perbedaan. Meskipun belum tentu ia menyetujui atau membenarkan sesuatu yang berbeda tersebut, paling tidak ia tidak akan menganggap itu sebagai sesuatu yang asing, mencemaskan atau mengancam, dan membahayakan kehidupannya dan kehidupan orang-orang lain yang satu pandangan dengannya.

Ketika pertama kali ke Jepang puluhan tahun silam, setelah berhari-hari mengonsumsi ikan laut mentah, saya melihat ada sedikit bentol-bentol di muka dan lengan saya. Alih-alih berhenti makan ikan mentah, keesokan harinya saya malah berbuat nekat dengan semakin banyak memakannya, dan ternyata reaksi alergi

itu tidak muncul lagi. Sampai sekarang. Teman saya yang berasal dari Filipina memilih cara yang berbeda: ia berhenti makan ikan laut mentah dan pergi ke dokter untuk diberi obat alergi. Moral dari cerita ini adalah bahwa beberapa jenis alergi sangat mungkin dilawan dan dilampaui dengan pembiasaan, seperti yang sering dilakukan oleh sebagian masyarakat kita di desa-desa—meskipun mungkin tidak akan direkomendasikan oleh kebanyakan dokter. Manusia adalah spesies yang sangat tangguh yang sudah terbukti mampu menghadapi dan mengatasi bermacam-macam ancaman kepunahan karena penyakit maupun bencana alam. Namun, alergi juga bisa diobati dengan pendekatan medis tertentu agar tidak semakin bertambah parah dan menimbulkan komplikasi dengan penyakit yang lain.

Kalau kita menarik analogi dari dua pendekatan tersebut, cara pertama mengandaikan bahwa intoleransi bukan kondisi yang statis, melainkan sangat mungkin dapat diubah. Dalam kalimat lain, batas toleransi orang atau kelompok orang masih mungkin untuk diperluas sehingga orang atau kelompok orang tersebut dapat menerima sesuatu yang berbeda, asing, mencekam, atau mengancam sebagai bagian integral dari kehidupan sosial bersama yang tidak akan menimbulkan gangguan berbahaya bagi kehidupan mereka dalam dunia sosial. Kalau pun ada, praktik-praktik yang membahayakan itu bisa diserahkan kepada institusi-institusi penegakan hukum. Pendekatan yang kedua mengandaikan intoleransi sebagai sejenis patologi yang mungkin tidak bisa disembuhkan secara total, tetapi dengan penanganan yang tepat, dapat dihentikan penyebarannya ke dalam skala ruang yang lebih luas. Cara ini juga berguna untuk mencegah praktik intoleransi yang satu mendorong munculnya tindakan-tindakan intoleran lainnya.

Pendekatan pertama dapat ditempuh melalui saluran-saluran edukasi, kebijakan-kebijakan politik inklusif, kampanye dan advokasi, serta penegakan hukum. Kepercayaan kepada institusi penegak hukum sangat penting dalam konteks ini. Harus dipastikan bahwa hukum dan hanya hukum yang akan mengambil alih perkara yang tidak dapat diselesaikan dalam interaksi sosial antarwarga. Kalau Anda bermukim di sebuah kompleks hunian yang padat, ketika tetangga Anda membakar sampah dan asapnya sangat mengganggu karena masuk ke dalam ruangan-ruangan di rumah Anda, Anda bisa langsung menegurnya atau langsung melaporkannya kepada polisi. Contoh yang paling konkret, ketika terjadi penolakan terhadap seorang lurah perempuan beragama Kristen di sebuah kelurahan di Jakarta Selatan, negara seharusnya bisa menurunkan pasukan atau aparat kepolisian untuk mengawal lurah tersebut dan dengan tegas mengingatkan warga bahwa tindakan penolakannya itu bertentangan dengan fundamen pendirian negara-bangsa Indonesia. Pelibatan aparat keamanan dalam kasus seperti ini bukan untuk maksud represif memaksakan kehendak penguasa, melainkan untuk memberi sinyal kuat bahwa pemerintah sangat serius menjaga dan tidak bisa berkompromi atau menolerir sikap dan tindakan yang melanggar prinsip negara-bangsa ini.

Pendekatan yang kedua ditempuh dengan cara memisahkan penderita alergi dari alergen, memisahkan orang atau kelompok orang yang tidak percaya bahwa intoleransi mereka terhadap hal-hal yang berbeda itu bisa diubah itu dari interaksi dengan lingkungan yang dianggap mengancamnya. Kalau Anda alergi terhadap debu, Anda tidak bisa memaksa debu untuk menjauh dari Anda melainkan sebaliknya, Anda yang harus menghindari debu. Titik terjauh yang mungkin, misalnya, melalui proses seklusi atau bahkan isolasi agar mereka tidak berinteraksi dengan

kelompok-kelompok lain yang berbeda kultur, sejarah, nilai, agama, dan bahasanya. Cara lainnya adalah dengan menumpas perbedaan melalui asimilasi, meleburkan kelompok-kelompok kecil yang berbeda-beda ke dalam sebuah kultur dan identitas mayoritas sehingga mereka menjadi bagian internal darinya. Dalam praktiknya, cara-cara semacam itu pasti akan menimbulkan kontroversi besar karena merupakan salah satu bentuk penindasan dan pelanggaran hak asasi manusia.

Kita tidak bisa berhenti dengan mengidentifikasi problem intoleransi sebatas persoalan paham keagamaan, politik identitas, dan hal-hal superfisial semacam itu, tetapi mengabaikan bagaimana korporasi-korporasi besar menopang dan melanggengkan itu semua melalui berbagai invensi dan inovasi teknologi yang tanpa putus terus mengubah kita menjadi—dalam bahasa Debord—sekadar tontonan. Dari merajalelanya narasi dan aksi intoleran, ujaran kebencian dan rasisme dalam pemilihan gubernur Jakarta tahun 2017, yang langsung mendapatkan keuntungan politik paling besar mungkin hanya Anies Baswedan karena ia berhasil menjadi pemenang. Namun, fitnah, tuduhan rasis, dan berita-berita bohong tetap tidak bisa menghentikan kemenangan Joko Widodo pada pemilihan presiden 2019, dan tidak bisa pula menggagalkan Prabowo Subianto bergabung ke dalam kabinet Joko Widodo-Ma'ruf Amin yang memenangkan pemilu. Di balik kedua momen besar politik yang penuh sumpah serapah, kebencian dan kemarahan itu, yang membawa pulang keuntungan finansial sangat besar tetaplah korporasi-korporasi raksasa, seperti Google, Facebook, dan Twitter yang berhasil mentransformasikan kita dari bangsa menjadi kaum, puak, kelimun-kelimun tribalistik yang demikian antusias dalam mengumpulkan dan berbagi informasi.

## Daftar Pustaka

- Anderson, B.R.O.G. (1991). *Imagined communities reflection on the origin and spread of nationalism*. London and New York: Verso.
- Cohen, J. (2004). What toleration is. *Ethics*, 115 (1), 68–95.
- Debord, G. (1992). *The society of the spectacle*. Paris: Les Éditions Galimard.
- Debord, G. (1995). *The society of the spectacle*. (D.N Smith, Trans). New York: Zone Books.
- Geisinger, K.F. (2010). Bogardus social distance scale. Dalam *The Corsini encyclopedia of psychology*, 1–1. Diakses pada 8 Desember 2019 dari <https://www.researchgate.net/publication/277707754>.
- Kemp, S. (2019). Digital 2019: Indonesia. Diakses pada 14 Desember 2019 dari <https://datareportal.com/reports/digital-2019-indonesia>.
- McLuhan, M. (1994). *Understanding media the extension of man*. MIT Press New Edition.
- Nugraheni, D.E. (2019, 19 November). Ini tiga sebab menguatnya sikap intoleransi di Indonesia versi Polri. *Kompas.com*. Diakses pada 19 November 2019 dari <https://nasional.kompas.com/read/2019/11/16/07364551/ini-tiga-sebab-menguatnya-sikap-intoleransi-di-indonesia-versi-polri?page=all#page2>.
- Populi Center. (2019, November). Survei nasional pemerintahan pasca pelantikan Kabinet Indonesia Maju.
- Postman, N. (1992). *Conscientious objections: Stirring up trouble about language, technology, and education*. Vintage.
- Smythe, D.W., & Campbell, A. (1951). *Los Angeles television, May 23–29, 1951* (No. 2). National Association of Educational Broadcasters.
- Storey, J. (2006). *Hegemony. Cultural theory and popular culture: An introduction (5th ed.)*. Harlow, England: Pearson.





## **BAB III**

# **Ulama-*Dayah*, Politik Lokal, dan Toleransi di Aceh**

---

*Yogi Setya Permana*

*Pusat Penelitian Politik LIPI*

### **A. Pengantar**

Di dalam debat kesarjanaan yang lebih luas, lembaga pendidikan keagamaan tradisional, seperti madrasah, sering distigmakan sebagai basis kelompok militan, radikal, serta teroris, sedangkan sarjana lainnya berusaha menunjukkan kondisi sebaliknya dengan menempatkan mereka sebagai agen perdamaian pada masa konflik (Noor, Sikand, & van Bruinessen, 2008). Pandangan esensialis tersebut tidak bisa dimungkiri cukup populer dan menjadi arus utama dalam literatur tentang studi konflik. Namun, tidak banyak kita jumpai studi yang menempatkan lembaga keagamaan tradisional dalam kompleksitas perseteruan dengan berbagai tarikan kekuatan politik yang ada. Hal ini sebenarnya menjadi persoalan karena di dalam konteks daerah pasca-konflik, masalah yang mengemuka adalah kompleksitas relasi antar-kekuatan politik yang ada. Kompetisi di antara mereka untuk memperebutkan berbagai sumber daya, termasuk kuasa politik, tidak bisa terelakkan—walaupun harus tetap melalui jalan damai mengikuti prosedur demokrasi. Sayangnya, pola syarat tersebut tidak menjamin bahwa ketegangan dan siklus kekerasan akan hilang dan berhenti secara total.

Studi tentang ulama dan *dayah* (pesantren) di Aceh kontemporer mengisi celah dalam diskusi akademik tersebut. Ulama dan *dayah* yang dimaksud dalam tulisan ini adalah kelompok Islam tradisional yang berbasis di daerah pedesaan dan penganut mazhab Syafi'i yang taat atau Ahlussunnah Wal-Jamaah (Aswaja). Mereka biasanya mempunyai asosiasi dengan organisasi keagamaan, seperti Nahdlatul Ulama (NU), Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), dan komunitas-komunitas *jamiyah* lainnya. Ulama dan *dayah* dari kelompok Islam tradisional ini tidak hanya sebagai tokoh agama dan lembaga pendidikan semata, tetapi juga mempunyai makna sosial yang signifikan bagi masyarakat lokal, misalnya menjadi rujukan atau tempat bertanya bagi masyarakat.

Sebagian sarjana melihat bahwa ulama dan *dayah* lebih berperan sebagai agen perdamaian (*peace makers*) yang terlibat untuk meredakan konflik. Pada masa konflik, mereka menjadikan *dayah* sebagai tempat perlindungan warga sipil dan berperan untuk melakukan mediasi antara Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dan TNI (Husin, 2017). Perspektif yang lain melihat bahwa respons ulama-*dayah* ditentukan oleh seberapa jauh kepentingan pragmatis mereka dalam konflik (Barter, 2011). Pasca-konflik dan Otonomi Khusus, sudah muncul beberapa studi tentang ulama dan *dayah* yang terutama menggarisbawahi keterlibatan mereka dalam penegakan aturan *syariah* yang rentan melibatkan tindak kekerasan dan persekusi terhadap kelompok minoritas (Kloss, 2014; Institute for Policy Analysis of Conflict [IPAC], 2016). Namun, penjelasan bagaimana ulama-*dayah* bisa kembali muncul dalam kontestasi politik kontemporer belum diartikulasikan secara eksplisit. Penjelasan yang ada lebih bersifat parsial dengan hanya fokus pada pembuatan Perda Syariah (Feener, 2013), juga diskriminasi dan persekusi (Afrianty, 2018). Studi-studi tersebut

belum menempatkan ulama-*dayah* dalam ruang kontestasi kuasa dengan beragam kekuatan politik.

Oleh karena itu, penulis mengajukan pembacaan yang berbeda dengan studi-studi para sarjana tentang Aceh sebelumnya, yakni bermula dari pertanyaan bagaimana kita harus menempatkan *ulama-dayah* dalam politik Aceh pasca-konflik. Penulis berargumen bahwa *ulama-dayah* merupakan agensi yang vital karena mereka mempunyai basis massa yang solid di akar rumput. Sementara itu, otoritas keagamaan, seperti Islam reformis dan *salafi* di Aceh, justru tidak memilikinya. Kuatnya basis di akar rumput sehingga memiliki jaringan yang luas dan ikatan alumni yang kuat merupakan konsekuensi historis dari keberadaan *ulama-dayah* di pedesaan, yang sejak berabad-abad lalu menjadi lembaga pendidikan keagamaan Islam di Aceh. Jadi, ketika muncul momentum keterbukaan struktur politik, mereka mempunyai akses dan kemudahan untuk akumulasi kekuasaan dalam konteks politik kontemporer, menempatkannya sebagai salah satu aktor paling dominan dalam menentukan konstelasi politik di Aceh pasca-konflik. Komunitas *dayah* memainkan hak istimewanya untuk akumulasi kekuasaan lewat ekspansi otoritas keagamaan dalam konteks rezim Syariah. Hal ini tampak dari bagaimana *ulama-dayah* berkelindan dengan patronase negara yang bertumpu pada jaringan mereka yang luas sebagai produsen narasi dominan untuk peraturan Syariah, dan mobilisasi massa dalam demonstrasi jalanan, serta persekusi.

Sebagai contoh kasus, ada satu *dayah* di Samalanga, Bireun, yang bisa dikatakan sebagai salah satu *dayah* paling berpengaruh di Aceh hingga saat ini. Mereka mempunyai jumlah murid terbanyak dibandingkan *dayah-dayah* lain di Aceh. Para aluminya kemudian membangun *dayah-dayah*nya masing-masing

di seluruh Aceh. Selain itu, mereka banyak menduduki posisi penting di tubuh eksekutif maupun legislatif di level kabupaten/kota dan provinsi. Lebih jauh lagi, mereka banyak mendapat kepercayaan untuk duduk dalam Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU), yang berperan penting dalam memproduksi narasi “bagaimana menjadi muslim yang baik” sebagai basis perumusan Perda Syariah. Dalam hal mobilisasi massa, kampanye anti-*Salafi* yang dilakukan mereka berhasil menarik ribuan orang untuk ikut serta dalam demonstrasi tahun 2015. Momentum ini juga digunakan untuk unjuk kekuatan terhadap faksi-faksi politik lainnya di Aceh.

Tulisan ini dibagi menjadi empat bagian. *Pertama*, penulis menguraikan bagaimana ulama dan *dayah* dalam lintasan sejarah beserta konteks sosialnya. Tanpa melihat sejarah, khususnya dalam rentang pemerintahan rezim Orde Baru, pembahasan mengenai *dayah* dan relasinya dengan politik sangat sulit dipahami. *Kedua*, pembahasan tentang ulama-*dayah* dalam panggung politik. Pada konteks otonomi khusus, *dayah* tidak lagi menjadi penonton di pinggiran. Sebaliknya, mereka menjadi pemain yang menentukan di tengah arena. Mereka mendapatkan berbagai keistimewaan yang memudahkan akses terhadap sumber daya. *Ketiga*, pembahasan posisi ulama-*dayah* sebagai produsen narasi dominan untuk peraturan Syariah. Hal ini termasuk respons mereka terhadap tafsir-tafsir peribadatan non-arus utama dalam kehidupan sehari-hari dan peran ulama-*dayah* dalam memobilisasi massa serta demonstrasi jalanan sebagai bagian dari dramaturgi kekuasaan. *Keempat*, kesimpulan yang merupakan ringkasan dari pembahasan sebelumnya.

## B. Ulama-*Dayah* dalam Lintasan Sejarah

Secara sederhana, kita bisa membedakan dua kategori besar kelompok Muslim di Aceh. Kelompok pertama adalah kelompok Islam tradisional yang berbasis *dayah-dayah* di daerah pedesaan dan mengadopsi mazhab Syafi'i secara kuat. Mereka biasanya berafiliasi dengan organisasi keagamaan, misalnya NU dan Perti. Mereka yang tidak berafiliasi dengan organisasi-organisasi tersebut akan bergabung dengan komunitas-komunitas *jamiyah* lokal. Muncul impresi yang kuat di kalangan Islam tradisional atau Aswaja bahwa mereka adalah penerus khazanah cendekiawan Islam di Aceh masa lalu, seperti Shaikh Samsudin al-Sumatrani, Syekh Hamzah Fansuri, Syekh Abdurrauf al-Sinkili, dan Syekh Nuruddin al-Raniri. Meskipun kelompok Aswaja di Aceh hari ini melabeli sufisme sebagai sesat, jika berkaca pada tokoh-tokoh pendakwah Islam masa lalu tersebut, Islam tradisional di Aceh memang dekat dengan ajaran sufisme layaknya Islam tradisional di Jawa. Oleh karena itu, tidak mengejutkan jika kata '*dayah*' secara etimologi diserap dari bahasa Arab yang biasa digunakan untuk menyebut asramanya para sufi atau Ar. *Zawiya* (Feener, 2013, 65). Banyak ritual sufisme dijalankan di *dayah-dayah* pada awal abad ke-20. *Dayah* kemudian dikelola serta dipimpin oleh ulama karismatik yang dinilai berdasarkan ketinggian ilmu dan keluhuran budinya. Dalam perkembangannya, daerah Samalanga di Bireun menjadi basis *dayah* berorientasi Islam tradisional. Sementara itu, jaringan madrasah berhaluan Islam reformis-modernis berkembang di sekitar pantai utara Aceh. Sejak awal abad ke-20, sudah berdiri 19 *dayah* di Samalanga. Namun, yang masih berdiri hingga saat ini dan semakin bertambah pengaruhnya adalah Ma'had al Ulum Diniyah Islamiyah Mesjid Raya, lebih populer dengan sebutan 'Mudi Mesra'.

Kelompok kedua adalah kelompok Islam reformis-modernis. Di satu sisi, kelompok ini secara teologi banyak terpengaruh oleh Muhammad bin Wahab yang mengedepankan tafsir yang bersifat puritan (purifikasi). Di sisi lain, kelompok ini modernis dalam urusan sosial dan pendidikan karena condong pada ajaran Jamaluddin Al-Afgani, Muhammad Abduh, dan Muhammad Rashid Ridha. Secara sosiologis, mereka biasanya bermukim di wilayah urban, terutama di Banda Aceh. Dalam organisasi keagamaan, sebagian besar berafiliasi pada Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) yang didirikan oleh Tgk. Daud Beureueh pada masa pra-kemerdekaan. Selain itu, mereka lazimnya tergabung pada Sumatra Tawalib dan Muhammadiyah. Pada 1930-an, PUSA muncul dengan retorika publik menggantikan otoritas keagamaan sebelumnya dengan perhatian yang serius terhadap modernisasi sistem pendidikan. Dengan dukungan PUSA, sekolah-sekolah pendidikan Islam yang modernis bermunculan hingga berjumlah 200 pada 1946 (Feener, 2013, 69). Secara geografis, jaringan madrasah yang berorientasi pada modernis-reformis sebagian besar berada di daerah pantai utara-timur Aceh.

Selain dua kelompok besar Muslim tersebut, akhir-akhir ini muncul kelompok Salafi Wahabi, yang mulai berkembang secara agresif sejak musibah tsunami 2004. Para pendakwah Salafi pertama datang dari Jawa, beberapa di antaranya pernah mengenyam pendidikan di pesantren Ja'far Umar Thalib di Yogyakarta dan di Yaman (Ustaz Haris, wawancara pada 22 Mei 2018). Hal ini tidak mengejutkan karena mereka memiliki hubungan yang erat dengan Arab Saudi dan Yaman, sehingga banyak pendakwahnya merupakan lulusan kampus-kampus di sana, selain juga dari Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) di Jakarta.

Sejak era kemerdekaan, kelompok Islam reformis, lewat PUSA dengan pimpinannya Daud Beureueh, memang relatif

lebih vokal dalam melakukan amplifikasi aspirasi politik. Mereka terlibat perjuangan kemerdekaan melawan Belanda karena berasumsi bahwa Indonesia nantinya akan memberikan kewenangan secara resmi bagi Aceh untuk menerapkan hukum Islam di daerahnya (Salim, 2008, 143). Oleh karena itu, mereka lebih lanjut meminta agar Aceh mendapatkan status sebagai provinsi tersendiri agar bisa melindungi identitasnya sebagai Muslim Aceh (Salim, 2008, 144). Namun, sejarah mencatat bahwa justru Aceh digabungkan dengan Sumatra Utara dalam satu provinsi dengan Medan sebagai ibu kotanya. Hal ini membuat marah Daud Beureueh dan PUSA. Mereka kemudian memutuskan untuk melawan Jakarta. Pada 21 September 1953, Daud Beureueh dan para ulama PUSA memproklamasikan diri menjadi bagian dari Republik Islam Indonesia yang dipimpin oleh Kartosuwiryo.

Pada masa awal Orde Baru, setelah bekerja sama dalam kampanye anti-komunisme, salah seorang ulama, Ismail Muhammad Syah, yang populer dengan akronim Ismuha, mengusulkan untuk membentuk organisasi ulama baru di Aceh sebagai jalan untuk ikut terlibat dalam menyelesaikan persoalan publik. Selain itu, seperti yang dicatat oleh Salim (2008), para ulama menilai perlu untuk membentuk organisasi baru karena PUSA telah dicap sebagai organisasi pemberontak oleh militer. Para ulama yang setuju kemudian membentuk Majelis Ulama Daerah Istimewa Aceh (MUDA) dengan Tgk. Abdullah Ujung Rimba sebagai ketua pertamanya. MUDA kemudian bertransformasi menjadi Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 1970-an.

Pada 1966, muncul Perda No.1/1966 yang menggarisbawahi bahwa para ulama harus memberikan prioritas untuk menjaga keamanan daerah dan stabilitas politik daripada memperkuat kesadaran agama di antara umat Muslim. Perda tersebut sekaligus

mengawali kontrol terhadap ulama Aceh oleh rezim Orde Baru. Perda 1/1966 membuat segregasi, seolah-olah ada perbedaan antara ulama yang diakui oleh pemerintah dan ulama yang hanya menjadi tokoh informal dan pemimpin agama di masyarakat akar rumput. Ulama-ulama yang diakui oleh pemerintah bisa terlibat di dalam majelis ulama dan berbagai aktivitas pemerintahan daerah. Ulama-ulama tersebut biasanya berorientasi modernis, berada di kota (urban), dekat dengan sivitas akademik Institut Agama Islam Negeri (IAIN) ataupun menjadi akademisnya sendiri. Tidak sedikit dari mereka yang menjadi birokrat daerah di Dinas/Kantor Wilayah Departemen Agama, seperti Abdullah Ujung Rimba dan Ali Hasyimi yang aktif menjadi ketua MUI, kemudian menjadi birokrat di pemerintah daerah Aceh. Pengontrolan ulama ini menyisakan ulama-ulama yang ada di desa-desa. Mereka inilah yang relatif masih memiliki energi untuk mengurus pendidikan di *dayah-dayahnya*, sekaligus menjaga posisinya sebagai otoritas moral dan agama di wilayahnya masing-masing (Salim, 2008, 149).

Pada masa Orde Baru, sebagaimana diamati oleh Feener (2013), Salim (2008), dan Ichwan (2011), ulama urban yang teknokrat menjadi lebih dominan dibandingkan *dengan* Islam tradisional. Rezim Soeharto menjadi lebih nyaman untuk menyertakan para ulama urban ini ke dalam agenda pemerintahannya. Mayoritas ulama urban ini secara orientasi keagamaan cenderung lebih dekat pada Islam modernis/reformis yang pada masa sebelumnya berafiliasi dengan PUSA. Mereka lebih banyak terserap ke kegiatan politik di pemerintahan daripada agenda dakwah di akar rumput. Dakwah dan pendidikan akar rumput lebih banyak dilakukan oleh ulama-ulama Islam tradisional yang berbasis di *dayah-dayah* yang mereka pimpin.

MUI Aceh, sebagai otoritas keagamaan yang direstui oleh Orde Baru, didominasi oleh ulama-ulama yang beraliran reformis/modernis yang pernah berafiliasi ke PUSA. Banyak dari mereka adalah lulusan IAIN dan pondok pesantren modernis, seperti Gontor dan aktivis Muhammadiyah (Feener, 2013, 108). Oleh karena itu, bisa dikatakan bahwa pada masa Orde Baru, kelompok Islam tradisional relatif tersisih dari pusat kekuasaan. Otoritas keagamaan yang berhaluan Islam modernis/reformasi dan berbasis di perkotaan ini yang lebih mendapat ruang dalam sistem sosial-politik keagamaan Aceh.

### **C. Ulama-*Dayah* dalam Panggung Politik**

Setelah Orde Baru runtuh, situasi mengalami perubahan. Pemegang otoritas keagamaan yang sebelumnya mapan, yakni para ulama urban-modernis-birokrat, justru mengalami krisis legitimasi di hadapan masyarakat akar rumput. Selain dinilai terlibat dalam eksploitasi sumber daya alam yang dilakukan oleh pemerintah pusat yang menyebabkan ketidakadilan di Aceh, mereka dinilai tidak mampu menegakkan ajaran dan moralitas Islam (Salim, 2008, 151). Oleh karena itu, mulai muncul suara dari kelompok Islam tradisional (para ulama dan *dayah*) pada masa transisi politik (1998–1999). Pertama kali para santri dari *dayah* mengorganisasikan dirinya untuk lebih menyuarakan aspirasi mereka yang sebelumnya berada pada posisi yang relatif marginal adalah lewat Rabithah Thaliban Aceh (RTA) pada April 1999 (Salim, 2008, 151). Para ulamanya menghimpun diri dalam Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA) yang dibentuk pada September 1999. Kedua elemen itu ingin menegakkan kembali identitas keagamaan bangsa Aceh, yang sebelumnya dinilai gagal semasa dominasi ulama modernis-birokrat. Oleh karena itu, mereka menjadi motor penggerak diterapkannya aturan hukum Syariat Islam di Aceh.

Kemunculan HUDA dan dukungan yang didapatkan di Aceh membuat Gerakan Aceh Merdeka (GAM) terkejut. Mereka khawatir HUDA akan menjadi rival dalam dominasi politik mereka. Hal ini karena secara preseden historis, ulama pernah memegang otoritas politik di Aceh. Lebih jauh, munculnya HUDA memperkuat ketegangan antara ulama tradisional versus ulama modernis/reformis, yang sebelumnya mendapatkan banyak hak istimewa pada masa Orde Baru. Pemerintah Aceh saat periode transisi (1998–1999) lebih cenderung memilih MUI sebagai mitra kerja sama dibandingkan HUDA. Pandangannya dianggap lebih moderat dalam visi hubungan Aceh dan Jakarta, dan penerapan Syariah bisa dilakukan secara pelan-pelan. Sebaliknya, HUDA dalam retorika publiknya melakukan amplifikasi persetujuannya atas referendum dan pemberlakuan hukum Syariah secara total. Itulah sebabnya Gubernur Mahmud menolak memberikan dukungan dalam acara-acara yang diselenggarakan oleh HUDA (Ichwan, 2011,198).

Lewat UU 44/1999, Aceh mendapatkan hak untuk menerapkan hukum Syariah sekaligus memberikan justifikasi konstitusional bagi keterlibatan ulama dalam kebijakan daerah, baik yang berkaitan dengan aspek sosial, agama, ekonomi, maupun politik. Dengan demikian, ulama mendapatkan kesempatan untuk mengembalikan kepemimpinan politik yang pernah mereka miliki pada masa lalu. Selain itu, aturan tersebut juga memberikan perluasan ruang kelembagaan organisasi ulama yang bukan hanya terbatas di level provinsi, melainkan juga sampai ke tingkat kabupaten/kota.

Pemberian hak istimewa politik yang sedemikian besar dalam Undang-Undang ditengarai sebagai cara pemerintah pusat untuk mengimbangi dominasi GAM. Hal ini sesuai dengan yang

ditulis Salim (2008) bahwa ulama, khususnya Islam tradisional, merupakan kelompok yang bisa menandingi legitimasi kekuatan oposisi, yang dalam konteks transisi politik (1998–1999) adalah GAM-aktivis NGO, dan gerakan mahasiswa.

Pada Juni 2001, ratusan ulama pemimpin *dayah* di pedesaan berkumpul untuk membentuk Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) untuk menggantikan MUI. Dominasi ulama tradisional terlihat dari komposisi pimpinan yang terpilih pada periode pertama (2001–2006) organisasi ulama itu terbentuk, yakni Muslim Ibrahim sebagai ketua dan Daud Zamzami sebagai wakil ketua (Salim, 2008, 154). Mereka mengalahkan ulama urban-modernis Al Yasa ‘Abubakar yang ditunjuk oleh Gubernur Abdullah Puteh untuk menjadi Kepala Kantor Syariah (DSI) pada 2002. Dengan demikian, kita bisa mengatakan bahwa dominasi kepemimpinan MPU oleh kelompok Islam tradisional sudah dimulai sejak organisasi ulama itu pertama kali dibentuk.

MPU, terutama lewat Dewan Ulama yang ada di dalamnya, memiliki wewenang mengeluarkan fatwa dalam bingkai aturan Syariah yang terkait dengan pembangunan, pemerintahan, dan kehidupan sosial. Mereka juga bertugas mengawasi dan memberikan saran, baik pada lembaga legislatif maupun eksekutif, dalam perumusan kebijakan pemerintah provinsi. Dewan ulama tersebut pada awalnya berjumlah 27 orang yang berasal dari berbagai daerah di Aceh, termasuk tiga pimpinan MPU. Kedua puluh tujuh orang tersebut dipilih dari 180 ulama yang direkrut dari lingkup terkecil masyarakat, yakni *gampong*, *mukim*, kemudian level kabupaten/kota. Ulama-ulama yang tergabung dalam dewan tersebut mendapatkan gaji bulanan dari pemerintah. Selain itu, mereka mendapatkan hak imunitas sehingga tidak bisa dituntut secara hukum terkait dengan apa yang disampaikannya dalam pertemuan publik.

UU 18/2001 mengenai Otonomi Khusus NAD dan Perda 3/2000 memperbarui aturan mengenai MPU dan Dewan Ulama yang terkait dengan hak dan kewenangannya. MPU ditetapkan sebagai mitra sejajar Pemerintah Aceh dalam penyelenggaraan pemerintahan dan pembangunan, terutama yang terkait dengan Syariat Islam. Mereka memiliki hak dan kewenangannya, di antaranya mendapatkan akses informasi terhadap semua kebijakan yang akan diambil oleh pemerintah daerah, kewenangan mengeluarkan fatwa hukum, hak untuk supervisi dan penilaian terhadap implementasi kebijakan daerah terkait dengan pelaksanaan Syariah, dan bisa memanggil anggota legislatif maupun eksekutif dan lembaga pemerintahan lainnya untuk dimintai keterangan. Dengan diberlakukannya aturan tersebut, otoritas MPU lebih besar dari MUI, organisasi resmi ulama sebelumnya. Secara sederhana, kita bisa memaknai bahwa semua kebijakan yang akan diambil oleh pemerintah provinsi harus melalui pertimbangan MPU. Ini karena, selain adanya mandat peraturan undang-undang, konsultasi dengan MPU memberikan legitimasi sosial terhadap kebijakan yang akan diambil. Semua aturan ini kemudian disempurnakan dalam UU 11/2006 tentang aturan pemerintahan Aceh yang memberikan kewajiban kepada kepala pemerintahan dari bupati/walikota dan gubernur untuk ikut menegakkan implementasi hukum Syariah.

Eksistensi ulama dan *dayah* tradisional semakin kuat dengan keberadaan Badan *Dayah* yang dibentuk oleh Gubernur Irwandi Yusuf pada 2008, untuk mendukung keberlangsungan *dayah* sebagai lembaga pendidikan di Aceh. Seiring dengan bertambahnya jumlah *dayah* di Aceh, alokasi dana yang diperuntukkan bagi mereka pun bertambah, seperti dana pembangunan infrastruktur, bahan mengajar, dan gaji tambahan untuk para pengajar. Para kepala daerah, baik gubernur maupun kabupaten/kota, mau

tidak mau harus mengindahkan kemauan ulama-*dayah*. Mereka biasanya mengalokasikan bantuan dan dana yang tidak sedikit untuk kepentingan *dayah*. Anggaran untuk Badan *Dayah* juga harus tersedia. Hal ini tidak lepas dari pengaruh legitimasi sosial yang dibutuhkan para kepala daerah, baik saat menjabat atau dalam kepentingan pencalonan kembali.

#### **D. Ulama-*Dayah*, Produksi Narasi Dominan, dan Mobilisasi Massa**

Sebagai otoritas keagamaan, ulama *dayah* aliran Islam tradisional atau Aswaja turut memainkan peran krusial dalam fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MPU. Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, mayoritas ulama yang tergabung di MPU merupakan kelompok Islam tradisional yang bermazhab Syafi'i. Moch Nur Ichwan mencatat 80–85% ulama yang ada di MPU merupakan ulama Aswaja (Ichwan, 2018). Oleh karena itu, tidak mengejutkan jika aspirasi yang mereka miliki memengaruhi fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MPU. MPU sudah mengeluarkan beberapa fatwa krusial sejak tahun 2002 yang menyiratkan secara implisit adanya *endorsement* terhadap mazhab Syafi'i untuk dijadikan mazhab dominan. Hal ini bisa terlacak lewat fatwa MPU tahun 2002 yang menyebutkan bahwa *aqidah* harus berdasarkan Ahlussunnah Wal Jamaah (Aswaja). Pada 2007, MPU mengeluarkan fatwa panduan terhadap aliran-aliran yang dinilai sebagai sesat.

Namun, karena dianggap belum cukup jelas dan detail mendefinisikan Aswaja, MPU mengeluarkan fatwa No. 4 tahun 2011 yang berisi kriteria Aswaja. Fatwa tersebut memperlihatkan dengan jelas penegasan Aswaja sebagai manifestasi dari mazhab yang diakui resmi oleh MPU. Hal itu sekaligus sebagai upaya mengeksklusi secara lebih tegas aliran-aliran atau mazhab

keagamaan Islam di luar Syafi'i. Ichwan (2018) mencatat bahwa fatwa 4/2011 tersebut dikeluarkan untuk melarang ajaran Syiah, Khawarij, Murji'a, Mu'tazila, Ahmadiyah, dan Salafi-Wahabi. MPU mengeluarkan fatwa tersebut melalui Sidang Dewan Paripurna Ulama (DPU) III pada 11 Agustus 2011.

Fatwa yang menegaskan Syafi'i sebagai *aqidah* resmi dan diakui MPU menjadi legitimasi bagi beberapa aksi kolektif dalam kehidupan keseharian. Seperti yang dicatat oleh Ichwan (2018) dalam manuskripnya, sebagian ulama *dayah* tradisional yang tergabung di HUDA menuntut agar pengurus Masjid Baiturrahman Banda Aceh menjalankan ritual Syafi'i atau Aswaja dalam ibadah keagamaannya. Hal itu meliputi membaca doa *qunut* pada Salat Subuh dan memegang tongkat ketika Salat Jumat. Pada 11 Juni 2015, HUDA beraliansi dengan FPI menduduki Masjid Baiturrahman Banda Aceh untuk mempraktikkan ritus Syafi'i tersebut. Puncaknya, pada 10 September 2015, ribuan massa yang dimobilisasi oleh HUDA melakukan demonstrasi dengan sebutan Pawai Aswaja. Mereka mengeluarkan tuntutan untuk melarang ajaran Wahabi, Syiah, dan komunisme. Gubernur yang menjabat saat itu, Zaini Abdullah, enggan menandatangani petisi. Namun, Muzakkir Manaf, saat itu menjadi wakil gubernur, bersedia untuk menandatangani. Oleh karena itu, ia disematkan gelar sebagai 'Umar Bin Khatab'-nya Aceh oleh para pendukungnya. Banyak pihak yang menilai bahwa langkah Muzakkir Manaf tersebut tidak lepas dari strateginya untuk meraih simpati demi memenangkan pemilihan Gubernur pada 2017. Muzakkir Manaf kemudian dikalahkan oleh Irwandi Yusuf dalam pemilihan gubernur Aceh pada 2017

Fatwa MPU ini, secara tidak langsung, mengondisikan adanya "penerimaan" bagi aksi-aksi intoleran terhadap kelom-

pok-kelompok aliran keagamaan yang dinilai bukan Aswaja. Aktivitas peribadatan mereka kerap diganggu. Majelis taklim yang diselenggarakan juga diminta untuk dibubarkan. Masjid-masjid yang diklaim terpengaruh paham “sesat” atau yang dinilai tidak sesuai dengan Aswaja terbuka kemungkinan untuk dihancurkan. Kasus terakhir yang ramai di publik adalah pembakaran fondasi masjid milik Muhammadiyah di Samalanga, Bireun, pada 17 Oktober 2017 karena menganut mazhab keagamaan selain Aswaja (Sohuturon, 2017).

## E. Simpulan

Bertolak dari penjelasan tersebut, meskipun pada akhirnya Muzakkir Manaf dikalahkan oleh Irwandi Yusuf dalam Pilgub Aceh 2017, kita tidak bisa memungkiri peran ulama-*dayah* sebagai otoritas keagamaan semakin penting dari waktu ke waktu. Walaupun peran ulama-*dayah* dalam memenangkan kontestasi politik elektoral masih bisa diperdebatkan, terlihat jelas bahwa keberadaan mereka dengan pengaruhnya dalam kehidupan politik keseharian cukup menentukan. Alokasi sumber daya dari pemerintah untuk ulama-*dayah* sedikit banyak semakin memperkuat kapasitas ekonomi sehingga status sosial mereka meningkat. Jejaring di MPU membuat dominasi Aswaja sebagai diskursus keagamaan ulama tidak tergoyahkan. Hal ini membuat legitimasi sosial dan politik dari ulama-*dayah* menjadi lebih mapan dibandingkan otoritas keagamaan dari kelompok mazhab keagamaan lain.

Terkait dengan aksi-aksi intoleransi, kuatnya pengaruh ulama-*dayah* dan dominasi Aswaja sedikit banyak memberikan implikasi tidak langsung terhadap peristiwa penolakan terhadap aktivitas kelompok Islam yang lain. Aksi-aksi intoleransi ini kemudian lebih banyak terjadi dalam domain intra-agama

dibandingkan antar-agama. Terkait dengan hal ini, persoalan tersebut seharusnya menjadi perhatian serius agar tidak menciptakan disharmoni lebih dalam untuk menguatkan kohesi sosial di Aceh, apalagi sebelumnya Aceh pernah lama mengalami konflik kekerasan yang berdarah. Jika tidak diantisipasi, momentum kelam itu mungkin bisa saja terjadi pada masa yang akan datang.

## Daftar Pustaka

- Afrianty, D. (2018). Women's responses to the implementation of Islamic law in Aceh. Dalam Robert E. Hefner (Ed.), *Routledge handbook of contemporary Indonesia*. London & New York: Routledge.
- Barter, S.J. (2011). Ulama, the state, & war: Community Islamic leaders in the Aceh conflict. *Contemporary Islam*, 5(1), 19–36.
- Feener, R.M. (2013). *Shari'a and social engineering: the implementation of Islamic law in contemporary Aceh, Indonesia*. OUP Oxford.
- Husin, A. (2017). Conflict and nonviolence: Ulama in the Aceh peace process. Dalam Satha-Anand, C., & Urbain, O. (Eds.). *The promise of reconciliation?: Examining violent and nonviolent effects on Asian conflicts*. Routledge.
- Ichwan, M.N. (2011). Official ulama and the politics of re-islamization: the Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari'atization and contested authority in post-New Order Aceh. *Journal of Islamic Studies*, 22(2), 183–214.
- Ichwan, M.N. (2018). Fatwa and difference: Official ulama, "Aswaja" and Salafism in Aceh, Indonesia. Makalah yang dipresentasikan dalam konferensi 'Religious Authority in Indonesian Islam: Contestation, Pluralization, and New Actors', ISEAS-Singapore, June 22, 2018.
- Institute for Policy Analysis of Conflict. (2016). The Anti-Salafi campaign in Aceh. *IPAC Report*, 32, 6 October 2016.
- Kloos, D. (2014). In the name of syariah? Vigilante violence, territoriality, and moral authority in Aceh, Indonesia. *Indonesia*, (98), 59–90.

- Noor, F.A., Sikand, Y., & van Bruinessen, M. (2008). *The Madrasa in Asia. Political Activism and transnational linkages*. Amsterdam.
- Salim, A. (2008). *Challenging the secular state: The Islamization of law in modern Indonesia*. University of Hawaii Press.
- Sohuturon, M. (2017, Oktober 18). Tak sesuai Aswaja, fondasi masjid Muhammadiyah Aceh dibakar. *CNN Indonesia*. Diakses pada 3 Januari 2020 dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20171018183000-12-249287/tak-sesuai-aswaja-fondasi-masjid-muhammadiyah-aceh-dibakar>.





## **BAB IV**

# **Narasi Agama dalam Pilkada Sumatra Utara 2018**

---

*Septi Satriani*

*Pusat Penelitian Politik LIPI*

### **A. Pengantar**

Mietzner dan Muhtadi (2018a) berpendapat bahwa meningkatnya demonstrasi di kalangan Islam akhir 2016 terjadi karena adanya mobilisasi di kalangan muslim konservatif, dan ini dilakukan ketika mereka merasa dikucilkan oleh pemerintah. Argumentasi itu dikuatkan dalam artikel Mietzner dan Muhtadi (2018) yang menyebutkan bahwa melalui narasi yang dibingkai dalam parameter Surat Al-Maidah 51, posisi politik harus disediakan untuk umat Islam, “Islam memiliki kewajiban untuk memilih calon yang beragama sama.” Narasi selanjutnya yang dibangun untuk melakukan mobilisasi adalah adanya ketimpangan ekonomi antara muslim dan non-muslim.

Fenomena ini memiliki pola yang sama dengan hasil riset yang penulis lakukan di Sumatra Utara pada Pilkada Gubernur tahun 2018. Pilkada tersebut diikuti oleh dua pasangan, yaitu Edy Rahmayadi-Musa Rajekshah dan Djarot Saiful Hidayat-Sihar Sitorus. Pasangan pertama atau yang dikenal dengan ERAMAS memiliki latar belakang agama yang sama, yakni Islam. Sementara itu, pasangan kedua atau yang dikenal dengan DJOSS

memiliki latar belakang agama yang berbeda (Islam-Kristen) sehingga pasangan ini diistilahkan sebagai pasangan pelangi. Isu yang digunakan adalah larangan untuk memilih pemimpin yang tidak seiman, salah satunya melalui baliho yang dipasang oleh Yayasan Al-Jihad di Masjid Al-Jihad Medan. Dalam baliho tersebut dipaparkan bahwa memilih pemimpin yang tidak seiman memiliki dosa lebih banyak dibandingkan dosa mengonsumsi *khamar* (alkohol) ataupun babi. Memilih pemimpin non-muslim akan membawa dampak ke semua orang, sedangkan meminum *khamar* dan memakan babi atau berzina sekalipun berdosa hanya berdampak pada pelakunya saja.

Anjuran untuk memilih pemimpin yang *bertauhid* hanya kepada Allah Swt. juga disebarkan melalui pengajian, salah satunya pengajian dengan tajuk “Doa untuk Sumut Bermartabat,” yang diselenggarakan di Lapangan Merdeka Medan, 23 Juni 2018. Dalam pengajian itu, Ustadz Abdul Somad (UAS) mengajak umat Islam hanya memilih pemimpin yang *bersyahadat*. UAS berkhotbah sambil mengacungkan telunjuknya. Ia mengatakan bahwa telunjuk merepresentasikan *tasyahud* atau sumpah untuk bertuhan kepada Allah. Tidak mungkin orang *bersyahadat* menggunakan dua jari karena simbol *bersyahadat* adalah satu jari. Simbol tersebut juga mempresentasikan pasangan ERAMAS yang merupakan pasangan nomor urut satu.

Isu santer lain yang dikemukakan adalah adanya perasaan “terancam.” Salah satu anggota gerakan Islam Al-Jihad sekaligus anggota Gerakan Nasional Pengawal Fatwa (GNPF) Ulama Sumatra Utara-SBN mengemukakan bahwa politik tidak bisa dipisahkan dari agama. Narasumber berpendapat bahwa dalam memilih pasangan hidup harus yang memiliki iman yang sama, apalagi dalam memilih pemimpin negara. Oleh karena itu

menurut narasumber penting ada penjabaran tentang keimanan ini melalui kekuasaan agar ada jaminan bagi Umat Islam dalam menjalankan agama secara aman dan nyaman. Selama ini Negara sudah memberikan jaminan kepada Umat Islam untuk melaksanakan ibadah, tetapi Negara belum memberikan jaminan kebebasan pada Umat Islam dalam melaksanakan syiar agama. Narasumber mencontohkan adanya pembubaran pengajian Ustaz Felix Siauw di Masjid Manarul Islam, Bangil, Pasuruan, pada 4 November 2017. Narasumber menambahkan bahwa pentingnya Islam berada dalam kekuasaan adalah agar Umat Islam memiliki kemerdekaan untuk beribadah dan melakukan syiar agama.

Bertolak dari penjelasan tersebut, tulisan ini ingin melihat lebih dalam bagaimana penggunaan narasi-narasi keagamaan dalam Pilkada Gubernur di Sumatra Utara 2018. Tulisan ini dibagi dalam dua bagian. *Pertama*, menceritakan pelaksanaan pilkada itu sendiri, khususnya menjelaskan mengenai siapa pasangan yang maju dan memenangkan perhelatan politik tersebut sekaligus menjelaskan mengenai tingkat persebaran suara masing-masing calon di tiap kabupaten/kota. Dalam bagian ini, pembahasan akan dilakukan dengan menampilkan data persebaran penganut agama setiap kabupaten/kota di Sumatra Utara. *Kedua*, mengeksplorasi proses bekerjanya tim sukses setiap pasangan calon sehingga mereka bisa memenangkan pilkada, di samping mengungkapkan pertimbangan di balik penggunaan isu agama dalam pilkada Sumatra Utara, dengan memfokuskan pada narasi yang digunakan dalam kampanye pilkada Gubernur 2018.

## **B. Pilkada Sumatra Utara**

Pilkada serentak putaran ketiga dilaksanakan pada 27 Juni 2018. Jika pada pilkada putaran pertama ada 8 provinsi, 170 kabupaten, dan 26 kota yang menyelenggarakan pilkada (Setiawanto, 2015);

putaran kedua ada 7 provinsi, 76 kabupaten dan 18 kota (Ini 101 daerah yang, 2016); pada pilkada putaran ketiga terdapat 17 provinsi, 39 kota dan 115 kabupaten yang menyelenggarakan pilkada pada 2018 (Kemendagri, 2018). Sumatra Utara termasuk wilayah yang melaksanakan pilkada pada putaran ketiga, diikuti oleh dua pasangan calon, yaitu Edy Rahmayadi-Musa Rajekshah dan Djarot Saiful Hidayat-Sihar Sitorus.

Edy Rahmayadi adalah pria kelahiran Aceh, 10 Maret 1961. Edy Rahmayadi merupakan lulusan Akademi Militer tahun 1985. Ia diangkat menjadi Panglima Komando Strategi Angkatan Darat (Pangkostrad) pada 2015, menggantikan Jenderal TNI Mulyono yang saat itu diangkat menjadi Kepala Staf Angkatan Darat (KSAD). Edy pernah menjabat sebagai Komandan Yonif Linud 100/prajurit Setia, yang berpusat di Namu Sira-Sira Langkat Sumatra Utara (Profil Edy Rahmayadi, tanpa tahun). Pada 2016, ia terpilih sebagai Ketua Persatuan Sepak Bola Seluruh Indonesia (PSSI) periode 2016–2020 setelah memperoleh 76 suara dari total 107 suara. Pada pemilihan tersebut, Edy mengalahkan Moeldoko yang mendapatkan 23 suara (Wijaya, 2016).

Pasangannya, Musa Rajekshah, lahir di Medan 1 April 1974. Musa Rajekshah, biasa dipanggil Ijeck, adalah anak nomor 8 dari 9 bersaudara, putra pasangan Haji Anif dan Hajah Syarifah Rahmad. Sebelum maju sebagai calon wakil gubernur mendampingi Edy, Ijeck sudah menduduki berbagai posisi strategis di Sumatra Utara, misalnya, Pengurus Provinsi Ikatan Motor Indonesia (IMI), Ketua Harley Davidson Club Indonesia (HDCI) Sumatra Utara, Ketua Palang Merah Indonesia Kota Medan, Pengurus Daerah Persatuan Menembak Indonesia (Pengda Perbakin) Sumatra Utara, Ketua Radio Antar Penduduk Indonesia (RAPI) Sumatra Utara, Ketua Gabungan Pengusaha

Kelapa Sawit Indonesia (GAPKI) cabang Sumatra Utara, dan Direktur Utama PT Anugrah Langkat Makmur (ALM).

Kandidat lainnya adalah Djarot Saiful Hidayat. Djarot lahir di Magelang pada 6 Juli 1962. Pria lulusan S1 Ilmu Administrasi Universitas Brawijaya ini melanjutkan pendidikan S2-nya di Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada. Ia merupakan anak keempat dari M. Thoyyib, seorang purnawirawan militer dari Detasemen Perhubungan. Sebelum terjun di dunia politik, Djarot adalah seorang dosen di Universitas 17 Agustus (Untag) 1945 Surabaya. Karier akademisnya cukup bagus hingga mendudukkannya sebagai pembantu rektor di Untag 1945 tahun 1997–1999. Pada 1999, Djarot masuk ke PDIP dan berhasil menjadi anggota DPRD Jawa Timur periode 1999–2004<sup>11</sup> (Profil Djarot Saiful Hidayat, tanpa tahun). Sebelum menjadi wakil gubernur DKI mendampingi Basuki Tjahaja Purnama (Ahok), Djarot duduk sebagai anggota DPR RI periode 2014–2019. Sebelumnya, ia menjadi walikota Blitar periode 2000–2005 dan 2005–2010 yang memiliki keberhasilan dalam menata pedagang kaki lima di alun-alun Blitar (Redaksi Mojok, 2017).

Pada pilkada Sumatra kali ini, Djarot berpasangan dengan Sihar Sitorus. Dia adalah pengusaha kelahiran Jakarta 13 Juli 1968. Gelar akademik di bidang bisnis diperoleh dari University of Arizona tahun 1987 dan Creighton University Ohama pada 1991. Sihar pernah bekerja selama dua tahun di PT Freeport (1993–1995) dan di PT Bursa Efek Jakarta. Ia juga seorang tenaga ahli yang bekerja di Kementerian Koordinator Pembangunan Manusia dan Kebudayaan (Tim Viva, 2018). Pria dengan

---

<sup>1</sup> Djarot pada periode ini sempat menjadi Ketua Komisi A DPRD Jawa Timur 1999–2000. Kariernya sebagai anggota DPRD Jawa Timur tidak sampai 2004 karena pada tahun 2000 dia memilih untuk mencalonkan diri menjadi Walikota Blitar.

kekayaan Rp350.887.340.551 (Sihar Sitorus jadi calon, 2018) ini diputuskan Ketua Umum PDIP Megawati Soekarnoputri sebagai pasangan Djarot karena beretnik Batak. Berdasarkan informasi dari tim sukses, mereka sempat menyayangkan keputusan Megawati memilih Sihar sebagai pasangan calon Djarot, meskipun para narasumber tersebut memahami keputusan Megawati. Berdasarkan wawancara dengan tim sukses pasangan DJOSS pada tanggal 11 Juli 2018, selain karena adanya kebutuhan untuk terus menyuarakan keberagaman di tengah menguatnya isu agama dalam beberapa praktik pemilihan kepala daerah di Indonesia, Sihar diharapkan mampu memberikan dukungan finansial dalam proses pemilihan tersebut.

Edy Rahmayadi dan Musa Rajekshah atau ERAMAS diusung oleh Partai Gerindra, Golkar, PKS, PAN, Hanura, Nasdem, dan Partai Persatuan Indonesia. Partai koalisi pengusung ERAMAS menguasai 54 kursi di DPRD Provinsi Sumatra Utara (Damanik, 2014). ERAMAS berjanji akan membawa Sumatra Utara menjadi daerah yang bermartabat. Martabat di sini diartikan memiliki harga diri, dan harga diri harus dimulai dari rasa aman dan sejahtera hingga warga masyarakat bisa berprestasi (Warsito, 2018). Martabat juga mengandung arti kebaikan dalam bidang ekonomi, pendidikan, keamanan, dan infrastruktur. Sementara itu, pasangan Djarot Saiful Hidayat-Sihar Sitorus atau DJOSS diusung oleh partai PDIP dan PPP yang menguasai 20 kursi di DPRD Provinsi Sumatra Utara. Pasangan ini mengusung program untuk menjadikan tata kelola pemerintahan yang bersih, transparan, dan menjadikan Sumatra Utara sebagai daerah yang berdaulat, mandiri, dan berkepribadian berdasarkan asas gotong-royong (DJOSS, 2018).

Menariknya, di tengah isu korupsi gubernur non-aktif Gatot Pujo Nugroho yang dikaitkan dengan Ijeck, suara yang diperoleh pasangan ERAMAS tetap unggul dibandingkan pasangan DJOSS. Narasumber yang bekerja di KPU mengatakan bahwa kasus yang menjerat Ijeck dan keluarganya terkait dengan lelang aset PT Perkebunan Nusantara (PTPN) II, yang harganya tidak sesuai dengan Nilai Jual Objek Pajak (NJOP) serta luas areal yang dilelang. Proses lelang ini menguntungkan keluarga Ijeck karena harga jual tanah yang dilelang menjadi sangat murah sehingga dengan hanya membayar sekian rupiah, keluarga Ijeck mampu mendapatkan aset PTPN dengan luas yang melebihi jumlah uang yang dibayarkan.

Pemilu Gubernur Provinsi Sumatra Utara tahun 2018 dimenangkan oleh pasangan ERAMAS dengan suara 3.291.137 atau 57,57% dari total suara yang sah. Sementara itu, pasangan DJOSS mendapatkan 2.424.960 suara atau 42,43% dari total suara yang sah. ERAMAS unggul di 17 kabupaten/kota. Keseluruhan kabupaten kota tersebut adalah Mandailing Natal, Tapanuli Selatan, Labuhan Batu, Asahan, Deli Serdang, Langkat, Serdang Bedagai, Batu Bara, Padang Lawas Utara, Padang Lawas, Labuhan Batu Selatan, Labuhan Batu Utara, Tanjung Balai, Tebing Tinggi, Medan, Binjai, dan Padang Sidempuan. Sementara itu, DJOSS unggul di 16 kabupaten/kota. Keseluruhan kabupaten kota tersebut adalah Nias, Tapanuli Tengah, Tapanuli Utara, Toba Samosir, Simalungun, Dairi, Karo, Nias Selatan, Humbang Hasundutan, Pakpak Bharat, Samosir, Nias Utara, Nias Barat, Sibolga, Pematang Siantar, dan Gunung Sitoli. Berikut peta persebaran suara keduanya.

**Tabel 4.1** Perolehan Suara Pasangan 1 dan 2 di Kabupaten/Kota

Yuridiksi	Pilkada Gubernur SUMUT 2018	
	Edy Rahmayadi dan Musa Rajekshah	Djarot Saiful Hidayat dan Sihar PH Sitorus
Nias	5.427	40.629
Mandailing Natal	162.034	19.900
Tapanuli Selatan	93.884	29.474
Tapanuli Tengah	32.592	109.732
Tapanuli Utara	13.178	137.350
Toba Samosir	5.064	75.694
Labuhan Batu	135.109	43.305
Asahan	224.950	74.333
Simalungun	178.022	194.235
Dairi	26.956	119.713
Karo	23.807	127.513
Deli Serdang	458.646	250.717
Langkat	326.043	134.233
Nias Selatan	23.534	73.616
Humbang Hasundutan	4.905	73.915
Pakpak Bharat	7.518	11.973
Samosir	2.321	54.566
Serdang Bedagai	175.777	77.115
Batu Bara	124.911	49.252
Padang Lawas Utara	86.713	23.343
Padang Lawas	97.606	19.740
Labuhanbatu Selatan	81.779	37.647
Labuhanbatu Utara	102.524	40.668
Nias Utara	5.761	26.606
Nias Barat	6.107	20.532
Sibolga	16.507	19.019
Tanjung Balai	49.288	12.319

Yuridiksi	Pilkada Gubernur SUMUT 2018	
	Edy Rahmayadi dan Musa Rajekshah	Djarot Saiful Hidayat dan Sihar PH Sitorus
Pematangsiantar	41.551	68.604
Tebing Tinggi	49.969	21.171
Medan	551.641	357.377
Binjai	83.229	26.794
Padangsidempuan	85.930	15.476
Gunung Sitoli	7.854	38.399

Sumber: KPU (2018)

Data tersebut menarik untuk dicermati. Daerah-daerah yang membuat suara pasangan ERAMAS menang mayoritas penduduknya beragama Islam, sedangkan tempat-tempat di mana DJOSS menang adalah daerah dengan mayoritas penganut agama Kristen, baik Protestan maupun Katolik. Berikut adalah peta persebaran penganut agama masing-masing kabupaten kota di Sumatra Utara.

**Tabel 4.2** Peta Persebaran Penganut Agama di Kabupaten/Kota di Sumatera Utara

Yuridiksi	Pasangan										Tidak Ditanya- kan	Jumlah
	1=Eramas, 2=Djoss	Islam	Kristen	Katolik	Hindu	Budha	Khong Hu Chu	Lain- nya	Tidak Ter- jawab	Tidak		
Nias	2	1.536	113.293	16.510	-	-	4	27	6	1	131.377	
Mandailing Natal	1	366.771	12.452	454	10	16	-	-	-	5.242	404.945	
Tapanuli Selatan	1	207.372	51.735	2.544	3	15	-	44	-	2.102	263.815	
Tapanuli Tengah	2	132.932	141.013	36.146	18	208	3	346	8	558	311.232	
Tapanuli Utara	2	13.301	251.991	12.815	2	139	5	25	7	972	279.257	
Toba Samosir	2	10.738	147.894	11.424	37	74	5	1.814	-	1.143	173.129	
Labuhan Batu	1	344.224	57.921	4.811	53	6.637	9	31	-	1.424	415.110	
Asahan	1	594.366	61.161	4.513	109	6.848	11	162	-	1.102	668.272	
Simalungun	2	468.328	302.302	42.132	128	1.965	13	470	84	2.298	817.720	
Dairi	2	42.302	196.592	30.476	20	272	6	36	-	349	270.053	
Karo	2	91.796	204.283	51.678	130	1.518	4	101	-	1.450	350.960	
Deli Serdang	1	1.400.527	301.106	44.388	2.989	36.380	96	339	195	4.411	1.790.431	
Langkat	1	876.405	75.001	3.997	409	7.676	20	271	-	3.756	967.535	

Yuridiksi	Pasangan 1=Eramas, 2=Djoss	Islam	Kristen	Katolik	Hindu	Budha	Khong Hu Chu	Lain- nya	Tidak Ter- jawab	Tidak Ditanya- kan	Jumlah
Nias Selatan	2	7.394	223.843	58.123	6	31	2	93	89	127	289.708
Humbang Hasundutan	2	5.165	142.662	23.410	-	2	-	90	2	319	171.650
Pakpak Bharat	2	16.161	23.065	1.223	-	-	-	-	-	56	40.505
Samosir	2	1.884	69.947	47.575	-	5	1	172	-	61	119.653
Serdang Bedagai	1	497.855	79.502	8.299	8	7.264	43	57	672	484	594.383
Batu Bara	1	330.076	37.757	5.715	207	1.100	40	268	4	900	375.885
Padang Lawas Utara	1	200.459	20.838	832	25	12	-	8	-	1.379	223.531
Padang Lawas	1	213.948	10.777	379	3	5	-	2	-	148	225.259
Labuhanbatu Selatan	1	238.682	36.870	1.318	-	622	15	-	-	150	277.673
Labuhanbatu Utara	1	271.919	52.492	4.012	16	1.801	9	10	-	428	330.701
Nias Utara	2	6.894	99.529	20.676	30	1	-	140	1	1	127.244
Nias Barat	2	1.621	64.417	15.740	2	12	1	11	1	2	81.807
Sibolga	2	48.358	29.729	3.741	2	2.512	14	9	-	116	84.481

Yuridiksi	Pasangan 1=Eramas, 2=Djoss	Islam	Kristen	Katolik	Hindu	Budha	Khong Hu Chu	Lain- nya	Tidak Ter- jawab	Tidak Ditanya- kan	Jumlah
Tanjung Balai	1	131.339	12.348	1.168	2	8.781	27	3	-	752	154.445
Pematang- siantar	2	103.029	109.236	11.065	27	10.226	27	163	80	607	234.698
Tebing Tinggi	1	113.344	18.689	1.327	265	10.313	70	5	4	1.279	145.248
Medan	1	1.422.237	425.253	37.552	217	184.807	370	339	491	17.265	2.097.610
Binjai	1	209.426	19.396	2.004	9.296	13.391	182	16	-	1.109	246.154
Padang- sidempuan	1	172.290	17.123	878	630	670	5	-	61	504	191.531
Gunung Sitoli	2	17.151	99.483	9.112	-	245	2	36	55	118	126.202
Sumatera Utara		8.579.830	3.509.700	516.037	14.644	303.548	984	5.088	1.780	50.613	12.982.204

Sumber: BPS (2010)

Tabel 4.2 memperlihatkan bahwa pasangan ERAMAS menang di kantong-kantong agama Islam, sementara pasangan DJOSS menang di kantong-kantong agama non-Islam, kecuali di dua tempat (Simalungun dan Sibolga). Di wilayah Sibolga, meskipun jumlah penganut agama Islam lebih banyak dibanding dengan penganut agama Kristen, suara tetap dimenangkan pasangan DJOSS. Menurut beberapa narasumber<sup>2</sup>, ada komitmen secara verbal dari Walikota Sibolga, Syarfi Hutauruk, untuk mendukung pasangan DJOSS, meskipun pada pilkada sebelumnya ia didukung Gerindra dan PKS.<sup>3</sup> Sinyal secara verbal ini membuat masyarakat tidak terlalu menghiraukan narasi yang berkembang di Sumatra Utara untuk hanya memilih pasangan gubernur yang seagama. Sementara itu, berdasarkan wawancara dengan narasumber, Simalungun memiliki adat yang beragam. Simalungun dalam sejarahnya memiliki empat marga dari empat raja besar, yaitu Sinaga, Saragih, Damanik, dan Purba. Keempat marga tersebut berjanji untuk tidak saling menyerang dan tidak saling bermusuhan sehingga meskipun mereka memiliki agama yang berbeda, marga masih menjadi ikatan kekerabatan yang erat di antara mereka. Menurut narasumber Pdt DWT pada 18 Juni 2019, ikatan kekerabatan berdasarkan marga mampu melampaui ikatan agama sehingga agama bukan lagi menjadi preferensi dalam menentukan pilihan. Lantas, apakah memang benar narasi tentang keharusan memilih pemimpin seagama efektif digunakan

---

<sup>2</sup> Penulis bertemu narasumber pegawai di Bappeda dan lurah di wilayah Sibolga. Mereka memberikan informasi yang sama bahwa walikota dengan jelas mendukung pasangan nomor dua, meskipun saat maju dalam pilkada tahun 2015 di Kota Sibolga ia didukung oleh partai yang sekarang mendukung pasangan nomor urut pertama.

<sup>3</sup> Saat pilkada serentak 2015, pasangan Syarfi Hutauruk-Edipolo Sitanggang diusung partai Nasdem, Hanura, PAN, PBB, PKB, PDI-P, PKS, Partai Gerindra dan PPP.

sebagai cara untuk meyakinkan pemilih Muslim? Bagian berikut mengupas pertanyaan ini.

### **C. Kampanye dan Program Pemenangan Pemilu**

Pagi itu penulis mendatangi konsultan tim sukses pasangan nomor urut pertama ERAMAS. Laki-laki muda yang ternyata dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik USU ini akhirnya bisa ditemui setelah penulis menunggu hampir satu jam di ruang kerjanya. Narasumber mengatakan bahwa dalam beberapa tahun terakhir ada pola yang hampir mirip terjadi di seluruh Indonesia terkait dengan berkumpulnya ibu-ibu di kegiatan-kegiatan pengajian Islam. Bentuknya bermacam-macam, dan yang sering dilakukan di Sumatra Utara adalah pengajian pasca-salat subuh berjamaah. Fenomena ini adalah amplifikasi dari apa yang terjadi di Jakarta. Hampir tiap pagi kita bisa menyaksikan acara Mama Dedeh, di mana ibu-ibu yang hadir dikoordinasikan untuk menggunakan pakaian gamis yang sama, baik model maupun warnanya. Apa yang terjadi di Sumatra Utara adalah replika dari yang terjadi di Jakarta. Pasca-212, banyak bermunculan ustaz lokal yang bukan berasal dari Arab, keren, muda, dan dikagumi oleh ibu-ibu. Kondisi inilah yang kemudian dibaca oleh tim sukses sebagai peluang untuk dimobilisasi sehingga pasangan ERAMAS memilih mengemas isu ini dalam Pilkada Sumatra Utara. Narasumber menambahkan bahwa meskipun isu agama digunakan dalam Pilkada Sumatra Utara, penggunaannya masih dalam batas kewajaran dan dalam koridor yang masih bisa diterima secara hukum.

Narasumber menambahkan bahwa berdasarkan hasil survei yang dilakukan sebelum pilkada berlangsung, data menunjukkan bahwa agama masih menjadi preferensi bagi seseorang dalam menentukan pilihan. Narasumber menambahkan bahwa

pengalaman Pilkada Gubernur Sumatra Utara periode 2008 dan 2013 memperlihatkan kecenderungan pola yang sama, yakni pasangan Muslim akan meraih suara di daerah-daerah Muslim, begitu juga sebaliknya. Pilkada Sumatra Utara 2008 diikuti lima pasangan calon yang maju dengan dua pasangan calon memiliki latar belakang agama ‘pelangi’ (Kristen Protestan atau Kristen Katolik dengan Islam). Sementara itu, tiga sisanya, baik calon gubernur maupun wakilnya, beragama Islam.

Pasangan nomor urut pertama adalah HM Ali Umri, S.H., M.Kn.-Dr. Haji Maratua Simanjuntak yang didukung oleh Golkar (Golkar resmi usung, 2008). Keduanya beragama Islam. HM Ali Umri, S.H., M.Kn. pernah menjadi Ketua Forum Komunikasi Kenotariatan Indonesia, Wakil Ketua I Kamar Dagang dan Industri Daerah (KADINDA) Langkat tahun 1997–2002. Ali Umri juga orang yang aktif dalam adat budaya Melayu. Aktivitasnya di budaya Melayu inilah yang mendudukkannya menjadi Bendahara Majelis Adat Budaya Melayu Indonesia (MABMI) Kota Binjai tahun 1999–2002. Pada 2004–2009, Ali Umri terpilih menjadi Ketua DPD Golkar Sumatra Utara dan tahun 2011 menjadi Ketua Partai Nasdem Sumatra Utara (Fraksi Nasdem). Calon wakilnya adalah Dr. Haji Maratua Simanjuntak. Di kalangan umat Islam, Maratua adalah pendakwah terkenal di Sumatra Utara dan pernah menjadi Ketua Majelis Dakwah Indonesia Sumatra Utara dari tahun 1988 hingga 1999 (Sulistiyawaty, 2008).

Pasangan nomor urut kedua adalah Mayjend (Purn.) Tritamtomo, S.H.-DR. Ir. Benny Pasaribu, M.Ec. yang diusung PDI-P. Mayjen (Purn) Tri Tamtomo adalah mantan Pangdam I Bukit Barisan (Coret Rudolf Pardede, 2008). Sementara itu, Benny Pasaribu pernah duduk sebagai anggota DPR RI dari

PDI Perjuangan, dan pernah menjadi Ketua Komisi IX DPR RI. Benny adalah Staf Menteri Koperasi. Ia juga menjadi anggota Komisi Pengawas Persaingan Usaha serta aktif di Pusat Koperasi Unit Desa. Pasangan ini dianggap sebagai pasangan nasionalis karena merupakan perpaduan Jawa-Batak dan Islam-Kristen. Hal tersebut, menurut seorang tokoh Tionghoa di Sumatra Utara yang diwawancarai pada 11 Juli 2018, membuat sebagian besar orang Tionghoa di Sumatra Utara memilih untuk mendukung pasangan ini.

Pasangan nomor urut ketiga adalah Ir. RE. Siahaan-H Suherdi, yang diusung oleh koalisi PDS, PKB, PPIB, PPD, PNI Marhaenisme, PDSB, Partai Pelopor, dan PNBK (8 Parpol usung, 2008). RE Siahaan adalah mantan Walikota Pematang Siantar. Pria lulusan Institut Pertanian Bogor tahun 1982 ini pernah menjabat sebagai Kepala Dinas Pertanian Tanaman Pangan dan Hortikultura Kabupaten Simalungun tahun 2001–2005. Suherdi merupakan pengusaha muda, Ketua Dewan Pimpinan Wilayah Putra Jawa Kelahiran Sumatra (Pujakusuma). Latar belakang inilah yang membuat keduanya memilih program “Empati Kemiskinan Sumut dengan Pemberdayaan Pertanian” (Cagub Sumut peduli, 2008).

Pasangan nomor 4 adalah pasangan Abdul Wahab Dalimunthe-Raden Muhammad Syafii yang didukung Partai Demokrat, PBR dan PAN. Abdul Wahab Dalimunthe adalah politisi Partai Demokrat yang menggantikan Ruhut Sitompul saat dirinya mengundurkan diri untuk fokus masuk dalam tim pemenangan Basuki Tjahaja Purnama dan Djarot Saiful Hidayat pada Pemilu DKI 2016 lalu (Roy Suryo dan Abdul Wahab Dalimunthe pengganti, 2017). Raden Muhammad Syafi’I dikenal sebagai ustaz kampung. Karier politiknya dibangun sejak

dirinya masih sangat belia. Ia menjadi Ketua Ranting Partai Persatuan Pembangunan sejak kelas 3 SMA. Karier politiknya terus menanjak hingga akhirnya dia duduk sebagai Wakil Ketua Dewan Pengurus Cabang (DPC) PPP Kota Medan (1990–1995). Posisi inilah yang mampu mengantarkannya duduk sebagai anggota DPRD Kota Medan. Ia juga menjadi Ketua Biro Dakwah Dewan Pengurus Wilayah (DPW) PPP Sumut periode 2000–2002 (Khaerudin, 2008).

Pasangan nomor 5 adalah Syamsul Arifin-Gatot Pujo Nugroho yang diusung koalisi PPP, PKS, PBB, Partai Patriot Pancasila, PKPB, PKPI, PPDK, PSI, Partai Merdeka, P PDI dan PNUI. Syamsul Arifin adalah mantan Ketua KNPI Sumatra Utara. Ia lama berkarier di Partai Golkar, tetapi dalam Pilkada Sumatra Utara, ia didukung oleh partai Islam. Syamsul Arifin adalah mantan Bupati Langkat yang akhirnya harus masuk penjara karena kasus korupsi. Pasangannya, Gatot Pujo Nugroho, adalah mantan dosen Politeknik Universitas Sumatra Utara. Sejak masuk menjadi anggota PKS pada 2005, Gatot Pujo Nugroho mengundurkan diri dari Dosen Politeknik USU (Profil Gatot Pujo Nugroho, tanpa tahun).

**Tabel 4.3** Hasil Perolehan Suara Pilkada Sumatera Utara 2008 (jiwa atau pemilih)

		Pilkada Gubernur SUMUT 2008						
Yuridiksi	Mayoritas Agama	HM Ali Umri, S.H., M.Kn.	Mayjend (Purn.) Tritamtomo, S.H.	Ir. R.E. Siahaan	H. Abdul Wahab Dalimunthe, S.H.	H. Syamsul Arifin, S.E.		
		DR. Haji Maratua Simanjuntak	DR. Ir. Benny Pasaribu, M.Ec.	H. Suherdi	H.M. Syaff'i S.H., M.Hum.	Gatot Pujo Nugroho, S.T.		
Nias	Kristen Protestan	9.599	40.208	37.493	71.011	5.201		
Mandailing Natal	Islam	94.114	7.582	4.234	35.950	28.958		
Tapanuli Selatan	Islam	65.504	27.903	26.474	107.690	38.117		
Tapanuli Tengah	Kristen Protestan	7.034	17.138	40.261	22.321	8.747		
Tapanuli Utara	Kristen Protestan	4.699	25.181	82.917	3.374	2.674		
Toba Samosir	Kristen Protestan	3.216	17.532	46.591	1.555	2.423		
Labuhan Batu	Islam	64.061	88.027	42.938	128.777	74.114		
Asahan	Islam	60.522	38.212	22.613	60.434	80.349		
Simalungun	Islam	66.191	100.470	66.648	24.739	53.173		
Dairi	Kristen Protestan	13.711	36.430	50.149	5.172	6.563		
Karo	Kristen Protestan	13.846	54.552	40.872	7.556	15.790		
Deli Serdang	Islam	85.209	146.457	63.056	80.890	227.804		
Langkat	Islam	46.721	55.977	13.152	20.123	266.517		
Nias Selatan	Kristen Protestan	6.974	29.899	37.903	41.455	6.501		
Humbang Hasundutan	Kristen Protestan	3.862	13.285	45.997	1.205	1.927		
Pakpak Bharat	Kristen Protestan	2.435	3.825	4.260	897	2.516		

Pilkada Gubernur SUMUT 2008

Yuridiksi	Mayoritas Agama	HM Ali Umri, S.H., M.Kn.		Mayjend (Purn.) Tritamtomo, S.H.		Ir. R.E. Siahaan		H. Abdul Wahab Dalimunthe, S.H.		H. Syamsul Arifin, S.E.	
		DR. Haji Maratua Simanjuntak	2.223	DR. Ir. Benny Pasaribu, M.Ec.	27.022	H. Suherdi	11.915	H.M. Syaifi S.H., M.Hum.	3.258	Gatot Pujo Nugroho, S.T.	1.182
Samosir	Kristen Protestan										
Serdang Bedagai	Islam	45.460	54.009	25.451				34.522			71.073
Batu Bara	Islam	23.360	20.065	14.595				16.855			62.585
Sibolga	Islam	2.972	4.174	11.796				5.366			8.108
Tanjung Balai	Islam	7.819	7.127	4.074				14.448			21.317
Pematangsiantar	Kristen Protestan	11.159	32.126	20.365				6.003			13.527
Tebing Tinggi	Islam	6.793	11.944	5.054				10.568			22.265
Medan	Islam	81.611	186.593	91.117				116.823			322.527
Binjai	Islam	39.990	17.014	2.291				7.370			41.768
Padangsidempuan	Islam	20.708	7.551	5.955				30.166			11.166

Keterangan: Kabupaten Padang Lawas Utara adalah hasil pemekaran Kabupaten Tapanuli Utara. Kabupaten Labuhan Batu Utara dan Labuhan Batu Selatan adalah hasil pemekaran Kabupaten Labuhanbatu. Kota Gunung Sitoli, Kabupaten Nias Barat, dan Nias Utara adalah hasil pemekaran Kabupaten Nias. Pada saat pilkada tahun 2008 daerah-daerah tersebut masih bergabung dengan daerah induk.

Sumber: KPU Provinsi Sumatra Utara (Laporan tahun 2018, tidak dipublikasikan)

Data KPU Provinsi Sumatera Utara memperlihatkan bahwa pasangan nomor urut 1, 4, dan 5 meraih suara yang cukup besar di daerah-daerah dengan mayoritas penganut agama Islam. Sementara itu, pasangan nomor urut 2 dan 3 lebih banyak mendulang suara di daerah-daerah yang mayoritas penganut agamanya bukan Islam. Jika pola yang sama ditemukan dalam Pilkada Sumatera Utara 2013, tidak heran jika konsultan pasangan calon Gubernur dan Wakil Gubernur Sumatera Utara 2018 memilih menggunakan isu agama karena strategi ini cukup efektif untuk meraih suara.

Pilkada Sumatera Utara 2013 diikuti lima pasangan calon, yaitu H. Gus Irawan Pasaribu-Ir. H. Sukirman, Drs. Effendi MS Simbolon-Drs. Jumiran Abdi, Dr. H. Chairuman Harahap-H. Fadly Nurzal, S.Ag., Drs. H. Amri Tambunan-Dr. RE Nainggolan, M.M., dan H. Gatot Pujo Nugroho-Tengku Ery Nuradi. Pasangan calon pertama H. Gus Irawan Pasaribu-Ir. H. Sukirman didukung oleh Partai Gerindra, Partai Indonesia, Partai Indonesia Baru, Partai Bulan Bintang dan Partai Pelopor. Pasangan Drs. Effendi MS Simbolon-Drs. Jumiran Abdi diusung oleh Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan dan Partai Peduli Rakyat Nasional. Pasangan Dr. H. Chairuman Harahap-H. Fadly Nurzal, S.Ag. diusung Partai Golkar, Partai Persatuan Pembangunan, Partai Buruh, Republikan dan Partai Pemuda Indonesia. Pasangan Drs. H. Amri Tambunan-Dr. R.E. Nainggolan, M.M. diusung oleh Partai Demokrat. Pasangan H. Gatot Pujo Nugroho-Tengku Ery Nuradi diusung oleh Partai Keadilan Sejahtera, Partai Hati Nurani Rakyat, Partai Bintang Reformasi, Partai Patriot, dan PKNU (Lima pasang calon gubernur, 2012).

Jika melihat profil dari masing-masing pasangan calon, pasangan nomor 1, 3, dan 5 memiliki latar belakang agama yang sama. Sementara itu, pasangan nomor 2 dan 4 adalah pasangan pelangi. Berdasarkan data BPS Sumut, jumlah penduduk Sumut tahun 2013 sekitar 12,6 juta jiwa. Komposisi agama yang terbesar ialah Islam 65,5%, disusul oleh penganut Kristen-Katolik 31,4%, dan agama lainnya 3,1%. Komposisi etnis yang terbesar ialah Tapanuli/Batak (44,75%), disusul etnis Jawa (33,40%), Nias (6,36%), Melayu (5,86%), Tionghoa (2,71%), Minang (2,66%), Aceh (0,97), dan lainnya (3,29%) (Pemerintah Provinsi Sumatra Utara, tanpa tahun). Perolehan suara menghasilkan persebaran yang mirip<sup>4</sup> antara Pilkada Gubernur Sumatra Utara tahun 2008, 2013, dan 2018. Tempat-tempat yang cenderung bisa menerima pasangan yang plural adalah tempat-tempat di mana penganut agamanya mayoritas bukan Islam. Wilayah-wilayah yang secara konsisten menghasilkan perolehan suara untuk pasangan yang plural adalah Nias, Toba Samosir, Simalungun, Dairi, Karo,

---

<sup>4</sup> Mirip di sini tidak selalu sama persis bahwa semua pasangan dengan latar belakang agama Islam pasti menang di daerah-daerah yang mayoritas Islam, begitu juga sebaliknya. Mirip di sini memiliki dengan derajat yang berbeda di setiap wilayah dan setiap periode. Sama seperti pada pilkada tahun 2018, terdapat dua wilayah dengan mayoritas penduduknya beragama Islam, tetapi yang menang adalah pasangan pelangi karena ada imbauan dari pemimpin daerah sehingga imbauan ini menafikan seruan Ustadz Abdul Somad agar pemeluk agama Islam wajib memilih calon pasangan yang beragama Islam. Dalam pilkada 2008 dan 2013 ditemukan beberapa temuan pengecualian seperti pada pilkada 2013. Penelitian lebih lanjut diperlukan untuk memberi penjelasan mengapa hal ini terjadi. Analisis yang bisa dijelaskan dari persebaran ini karena ada dua pasangan pelangi dan tiga pasangan Islam sehingga jika ditambahkan suara masing-masing pasangan calon yang Islam (pasangan 1, 3, dan 5) serta pasangan pelangi nomor urut 2 dan 4 masih bisa memperkuat asumsi yang selama ini berkembang bahwa pasangan Islam akan cenderung memenangkan suara di wilayah yang mayoritas Islam, begitu juga sebaliknya. Tidak mengherankan jika pola ini kemudian digunakan sebagai strategi tim sukses untuk memenangkan suara melalui penggunaan identitas keagamaan. Wawancara dengan Tim Sukses pasangan nomor urut 1 pada 6 Juli 2018.

Humbang Hasundutan, Samosir, Nias Utara, Nias Barat, dan Pematang Siantar.

Hal inilah yang kemudian dibaca oleh tim sukses pasangan nomor urut pertama, ERAMAS, bahwa agama masih menjadi preferensi seseorang dalam memilih. Pernyataan yang sama dikemukakan oleh salah satu anggota tim sukses pasangan nomor urut pertama, ERAMAS, yang juga merupakan pengurus KNPI. Narasumber tersebut mengatakan bahwa mereka menggunakan isu agama melalui pengajian yang diselenggarakan pasca-salat subuh berjamaah pada 27 Juni 2018. Pengajian yang digelar sebelum pemungutan suara ini dihadiri oleh Ustaz Abdul Somad, Amien Rais, mantan Panglima TNI Gatot Nurmantyo, Yuhzril Ihza Mahendra, Tengku Zulkarnaen, Bahtiar Nazir, dan Habib Rizieq. Narasumber menambahkan bahwa identitas yang bisa digunakan untuk konsolidasi umat adalah agama karena agama mampu mendekatkan simpul-simpul yang memiliki banyak massa.

**Tabel 4.4** Hasil Perolehan Suara Pemilukada Sumatra Utara 2013 (jiwa atau pemilih)

		Pilkada Gubernur SUMUT 2013						
Yuridiksi	Mayoritas Agama	H. Gus Irawan	Drs. Effendi	Drs. H. Chairuman	Drs. Haji Amri	H. Gatot Pujo		
		Pasaribu, S.E., Akt., M.M.	M.S. Simbolon	Harahap, S.H., M.H.	Tambunan	Nugroho, S.T.		
		Ir. H. Soekirman	Drs. H. Jumiran Abdi (Pelangi)	H. Fadly Nurzal, S.Ag.	Dr. RE Nainggolan, M.M. (Pelangi)	Tengku Ery Nuradi		
Nias	Kristen Protestan	2.499	24.832	1.974	12.595	4.074		
Mandailing Natal	Islam	50.874	6.385	24.437	9.542	60.558		
Tapanuli Selatan	Islam	54.475	14.523	16.956	8.137	21.709		
Tapanuli Tengah	Kristen Protestan	17.208	41.631	4.498	11.577	43.588		
Tapanuli Utara	Kristen Protestan	16.927	62.634	2.357	33.032	3.373		
Toba Samosir	Kristen Protestan	8.860	40.003	1.915	6.378	3.295		
Labuhan Batu	Islam	35.471	22.290	25.283	9.147	61.559		
Asahan	Islam	58.808	30.742	33.185	23.990	109.433		
Simalungun	Islam	51.643	102.380	29.378	40.051	94.074		
Dairi	Kristen Protestan	15.540	59.472	4.851	17.812	13.160		
Karo	Kristen Protestan	16.671	53.473	5.313	19.811	25.965		
Deli Serdang	Islam	113.446	116.600	36.076	143.024	196.905		
Langkat	Islam	71.550	39.978	39.957	33.752	158.583		
Nias Selatan	Kristen Protestan	17.766	43.379	4.353	7.662	53.994		

Pilkada Gubernur SUMUT 2013

Yuridiksi	Mayoritas Agama	H. Gus Irawan		Drs. Effendi		Drs. H. Chairuman		Drs. Haji Amri		H. Gatot Pujo		
		Pasaribu, S.E., Akt., M.M.	M.S. Simbolon	Harahap, S.H., M.H.	Tambunan	Nugroho, S.T.	Ir. H. Soekirman	Drs. H. Jumiran Abdi (Pelangi)	H. Fadly Nurzal, S.Ag.	Dr. RE Nainggolan, M.M. (Pelangi)	Tengku Ery Nuradi	
Humbang	Kristen Protestan	3.810	39.484	760	26.613	2.972	Hasundutan	3.810	39.484	760	26.613	2.972
Pakpak Bharat	Kristen Protestan	2.100	4.936	975	2.435	5.642	Samosir	4.185	36.394	843	8.957	1.779
Serdang Bedagai	Islam	64.151	40.838	18.950	13.463	104.466	Batu Bara	29.972	20.396	11.859	8.235	69.375
Padang Lawas Utara	Islam	24.210	7.738	40.620	7.896	23.171	Padang Lawas	24.210	7.738	40.620	7.896	23.171
Labuhanbatu Selatan	Islam	22.524	15.355	14.390	5.782	41.413	Padang Lawas	26.001	4.256	28.590	5.315	23.394
Labuhanbatu Utara	Islam	30.561	19.606	11.620	7.282	76.692	Nias Utara	1.936	18.628	1.287	10.911	3.722
Nias Selatan	Kristen Protestan	2.190	12.305	1.597	10.639	2.242	Nias Selatan	2.190	12.305	1.597	10.639	2.242
Tanjung Balai	Islam	8.703	6.738	11.984	3.045	13.383	Sibolga	7.828	11.873	1.606	2.845	5.543
Pematangsiantar	Kristen Protestan	15.168	37.837	5.107	14.019	18.429	Pematangsiantar	15.168	37.837	5.107	14.019	18.429

Pilkada Gubernur SUMUT 2013

Yuridiksi	Mayoritas Agama	H. Gus Irawan Pasaribu, S.E., Akt., M.M.	Drs. Effendi M.S. Simbolon	Drs. H. Chairuman Harahap, S.H., M.H.	Drs. Haji Amri Tambunan	H. Gatot Pujo Nugroho, S.T.
		Ir. H. Soekirman	Drs. H. Jumiran Abdi (Pelangi)	H. Fadly Nurzal, S.Ag.	Dr. RE Nainggolan, M.M. (Pelangi)	Tengku Ery Nuradi
Tebing Tinggi	Islam	18.398	10.104	4.507	3.344	19.063
Medan	Islam	177.082	193.241	45.905	61.962	279.156
Binjai	Islam	21.219	11.136	8.093	5.106	38.077
Padangsidim- puan	Islam	31.225	6.607	11.480	2.978	21.034
Gunung Sitoli	Kristen Protestan	2.472	27.393	1.390	7.077	4.514

Sumber: KPU Sumatra Utara (Laporan tahun 2018, tidak dipublikasikan)

Lebih lanjut narasumber menambahkan bahwa *road show* yang dilakukan Ustaz Abdul Somad berpengaruh signifikan terhadap menguatnya suara calon nomor urut pertama. Keyakinan pasangan nomor urut pertama untuk menggunakan isu agama didasari pada laporan tim sukses bahwa penggunaan identitas agama akan memiliki efek positif bagi pasangan calon urut pertama. Terlebih lagi, pemilihan gubernur Sumatra Utara dilakukan setelah bulan Ramadan. Hal ini dibaca sebagai keuntungan tersendiri bagi pasangan calon urut nomor satu.

Pengajian-pengajian yang digelar pada saat minggu tenang “bebas” mereka lakukan. Ini karena panwaslu tidak memiliki cukup bukti bahwa pengajian tersebut adalah bagian dari kampanye. Mereka tidak mungkin melarang umat Islam untuk melakukan dan menghadiri pengajian yang dijalankan saat bulan Ramadan karena umat Islam yakin bahwa di bulan penuh berkah itu mereka harus meningkatkan iman dan takwa, dan salah satunya lewat salat berjamaah dan menghadiri pengajian. Pengajian ini cukup aman diselenggarakan karena mereka berkolaborasi dengan organisasi kepemudaan, seperti Pemuda Pancasila, FKPPi, Pemuda Panca Karya, dan Keluarga Muhammadiyah. Tugas OKP dan ormas yang bergabung dalam pasangan nomor urut satu adalah mengamankan jalannya pengajian saat minggu tenang dan menjaga TPS-TPS yang dirasa akan “rawan” kecurangan.

Menurut hasil wawancara penulis dengan orang kepercayaan Ijeck, UAS melakukan *roadshow* di beberapa tempat. Dalam *roadshow* tersebut, lebih banyak Ijeck yang mendampingi UAS dibandingkan Edy Rahmayadi. Narasumber menambahkan bahwa masyarakat Sumatra Utara merasa keluarga Ijeck tidak pernah pelit beramal. Sebagai contoh, untuk membangun masjid

Agung di Kota Medan, keluarga Haji Anif menyumbang 50 miliar. Jadi, menurut orang dekat Ijeck dalam wawancara di Medan 5 Agustus 2018, kelompok yang awalnya tidak menyukai keluarga Ijeck memilih tutup mata dan mendukung pasangan ERAMAS karena faktor agama Islam yang dianut pasangan ini. Narasumber pun mau berbagi beberapa jadwal pengajian yang menghadirkan UAS di beberapa wilayah di Sumatra Utara. Ia menambahkan bahwa dalam pengajian, dibagikan makanan dalam kardus, yang di atasnya ada foto pasangan nomor urut pertama. Pada saat wawancara, narasumber berjanji akan mengirimkan foto kardus tersebut, tetapi sampai tulisan ini selesai dibuat, foto tidak kunjung dikirimkan.

Tabel 4.5 memperlihatkan bahwa UAS melakukan *roadshow* di berbagai daerah. Daerah-daerah yang dimenangkan oleh pasangan nomor urut satu adalah daerah-daerah yang kebetulan didatangi oleh UAS. Tujuh dari 17 daerah yang dimenangkan didatangi oleh UAS, yaitu Langkat, Medan, Mandailing Natal, Padang Sidempuan, Batubara, Tanjung Balai, dan Deli Serdang. Pengakuan Ijeck tentang *roadshow* yang dilakukan UAS disampaikan dalam tabligh akbar di Pantai Pandan Tapanuli Tengah tanggal 5 Agustus 2018. Penulis kebetulan ikut menghadiri pengajian tersebut. Ijeck dalam pidato pembukaan tabligh akbar di kampus Sekolah Tinggi Agama Islam Bahriyatul Ulum pada Ahad 5 Agustus 2018 pukul 07.30–10.00 menyatakan rasa terima kasihnya kepada UAS karena mau berkeliling Sumatra Utara. Meskipun Ijeck merevisi pidatonya dengan mengatakan bahwa UAS keliling tidak untuk berkampanye memilih pasangan pertama, setidaknya UAS mengingatkan untuk memilih pemimpin yang benar. Sumatra Utara telah lama mengalami krisis kepemimpinan sehingga sudah saatnya Sumatra

Utara memilih pemimpin yang tepat, yakni yang ber-*syahadat* kepada Allah Swt.

**Tabel 4.5** Jadwal *Road Show* Pengajian Ustaz Abdul Somad di Sumatra Utara

<b>Tanggal</b>	<b>Waktu</b>	<b>Tempat</b>	<b>Acara</b>
9 Maret 2018	13.30–selesai	Masjid Azizi Tanjung Pura Kabupaten Langkat	Tabligh Akbar
9 Maret 2018	20.00–selesai	Jalan Medan Balewan (Simpang Airud) Medan	Tabligh Akbar
10 Maret 2018	05.00–selesai	Masjid Almusanif Jalan Cemara	Subuh Berjamaah dan Tabligh Akbar
13 Maret 2018	16.00–selesai	Masjid Raya Pasar Kotanopan Mandailing Natal	Tabligh Akbar
14 Maret 2018	05.00–selesai	Pesantren Musthafawiyah Purba Baru	Subuh Berjamaah dan Tabligh Akbar
14 Maret 2018	10.00–11.30	Lapangan Pertapakan Rumah Sakit Umum Mandailing Natal	Tabligh Akbar
14 Maret 2018	14.00–15.30	Lapangan SMA Siabu	Tabligh Akbar
14 Maret 2018	20.00–selesai	Masjid Agung Al Abror Padang Sidempuan	Tabligh Akbar
20 April 2018	12.00–selesai	Masjid Amaliyah Komplek Citra Wisata Medan Johor	Khutbah dan Taushiah “Remaja Zaman Now”
12 Mei 2018	09.00–selesai	Lapangan Simpang Sipare Pare Kecamatan Air Putih depan PTC Indrapura Batubara	Tabligh Akbar
12 Mei 2018	13.00–selesai	Masjid Agung Kisaran Jalan Lintas Sumatra Desa Sidomukti	Tabligh Akbar
12 Mei 2018	20.00–selesai	Masjid Raya Sultan Ahmadsyah Tanjung Balai Jalan Mesjid Kelurahan Indra Sakti Kecamatan Tanjung Balai Selatan	Tabligh Akbar

<b>Tanggal</b>	<b>Waktu</b>	<b>Tempat</b>	<b>Acara</b>
13 Mei 2018	05.00–selesai	Masjid Raya Al Aman Aek Kanopan Kecamatan Kualuh Hulu	Tabligh Akbar
13 Mei 2018	10.00–selesai	Pesantren Modern Daarul Muhsinin Kecamatan Blah Batu Rantau Prapat	Tabligh Akbar
22 Juni 2018	13.00–selesai	Lapangan Pasar 12 Secang-gang Kabupaten Langkat	Doa untuk Sumut Bermartabat
22 Juni 2018	16.00–selesai	Lapangan Depan Makam Pahlawan P Brandon Kabupaten Langkat	Doa untuk Sumut Bermartabat
22 Juni 2018	21.00–selesai	Lapangan Segitiga L Pakam Kabupaten Deli Serdang	Doa untuk Sumut Bermartabat
23 Juni 2018	09.00–selesai	Lapangan Merdeka Sumatera Utara	Doa untuk Sumut Bermartabat
23 Juni 2018	13.00–selesai	Lapangan SMAN 1 Tanjung Morawa Kecamatan Tanjung Balai	Doa untuk Sumut Bermartabat
23 Juni 2018	21.00–selesai	Lapangan H Adam Malik Kota Pematang Siantar	Doa untuk Sumut Bermartabat
24 Juni 2018	05.00–selesai	Masjid Raya Al Masnun Medan	Kajian Subuh Berjamaah
24 Juni 2018	10.00–selesai	Lapangan Idris Yunus Link II Ara Tunggal Kecamatan Pekan Selesai	Pelantikan DPD Rimpela Indonesia Kabupaten Langkat dan Tabligh Akbar
24 Juni 2018	13.00–selesai	Lapangan Reformasi Percut Sei Tuan Tembung	Tabligh Akbar

Keterangan: 24–26 Juni 2018 adalah masa tenang dan pembersihan alat peraga kampanye.

Sumber: wawancara dengan orang kepercayaan Ijeck pada 5 Agustus 2018 di Medan

Media kampanye, selain melalui pengajian, juga melalui spanduk-spanduk yang memajang larangan memilih pemimpin non-muslim. Larangan ini disandingkan dengan larangan meminum minuman keras, berzina, dan memakan babi.

Dampak yang ditimbulkan dari memakan babi, berbuat zina, dan meminum minuman keras hanya pada diri sendiri, sementara dampak terbesar dari memilih pemimpin non-muslim adalah menjebak orang lain agar dipimpin oleh orang yang tidak seiman. Jadi, narasi yang berkembang adalah jangan menambah dosa dengan melibatkan orang lain atas keputusan yang kita lakukan karena memilih orang non-muslim sebagai pemimpin kita.

Selain larangan memilih pemimpin non-muslim, narasi yang dikembangkan melalui pengajian dan baliho adalah tentang dampak dari Pilkada DKI yang belum selesai. Berdasarkan wawancara dengan tim sukses pasangan nomor urut 1 pada 6 Juli 2018, masyarakat muslim merasa bahwa pasca-pilkada DKI, pemerintah sangat reaktif terhadap Islam, bahkan sangat anti-Islam sehingga orang-orang Islam di seluruh Indonesia harus bersatu dan berkonsolidasi. Menurutnya, “Negara kita adalah negara demokrasi. Demokrasi mengandaikan adanya suara terbanyak. Islam di Indonesia adalah mayoritas jadi sudah sewajarnya Indonesia memberi ruang lebih kepada Islam...”<sup>5</sup>

Perasaan “terancam” ini dirasakan juga oleh GNPF Sumatra Utara yang penulis temui beberapa waktu lalu di Polonia. Narasumber mengatakan bahwa gerakan di Sumatra Utara adalah kebangkitan umat Islam karena umat Islam sangat rasional dan merasa pemerintah saat ini sangat anti-kritik.

...ketika kita melakukan kritik terhadap pemerintah, kita tiba-tiba dituduh radikal. Ketika kami melaksanakan ajaran agama kami, tiba-tiba kami dituduh radikal. Dalam memilih pasangan hidup pun dalam ajaran Islam harus yang seiman, apalagi dalam memilih pemimpin negara. Maka, tidak

---

<sup>5</sup> Perlu dicatat, demokrasi diinterpretasikan hanya dalam konteks pemilihan bukan substansi dan keterwakilan yang adil dan setara.

bisa itu memisahkan agama dengan politik. Penjabarannya dengan merebut kekuasaan agar ada jaminan bahwa kami bisa beragama dengan aman dan nyaman. Saat ini Islam di Indonesia diberi kebebasan dalam menjalankan ibadah, tetapi tidak dengan kebebasan syiar agama. Lihat kasus HTI, pemerintah tiba-tiba membubarkan HTI tanpa melalui kajian akademis yang mampu menunjukkan bahwa HTI adalah gerakan merongrong negara. Lihat PKI, sebagai partai komunis dia dihukum setelah terbukti melakukan pengkhianatan... lha HTI apakah pernah melakukan pengkhianatan terhadap negara (GNPF Sumatra Utara, wawancara pada 7 Juli 2018).

Tidak dipisahkannya agama dan politik di mata GNPF Sumatra Utara adalah untuk mendudukkan pemimpin Islam dalam kekuasaan. Duduknya orang-orang Islam dalam kekuasaan diharapkan mampu mengejawantahkan nilai-nilai Islam dalam bernegara. Konsep *syariah* Islam harus dilaksanakan karena Islam tidak bertentangan dengan Pancasila.

#### **D. Simpulan**

Uraian tersebut memperlihatkan bahwa narasi yang digunakan dalam Pilkada di Sumatra Utara mirip dengan Pilkada DKI Jakarta. Pada Pilkada di DKI Jakarta, pesan yang dibangun dibingkai dalam parameter Al-Qur'an Surat Al Maidah ayat 51. Umat Islam memiliki kewajiban untuk memilih calon pemimpin muslim. Pada kasus pilkada DKI, Ahok dianggap telah melakukan penodaan terhadap agama Islam dengan mempertanyakan kesucian Al Qur'an (Mietzner & Muhtadi, 2018). Narasi yang diproduksi dan digunakan dalam Pilkada Gubernur Sumatra Utara adalah tentang jumlah larangan memilih pemimpin Islam yang jauh lebih banyak disinggung dalam Al-Qur'an dibandingkan dengan larangan untuk meminum minuman keras, makan babi, dan berzina, dan juga dikategorikan sebagai dosa besar. Dampak

dari kesalahan memilih pemimpin akan membawa efek domino karena pilihan yang salah akan ikut berkontribusi menyesatkan orang lain. Sementara itu, dosa atas kesalahan memilih pemimpin Islam yang tidak amanah akan ditanggung oleh pemimpin yang bersangkutan. Hal ini berbeda ketika pemilih muslim memilih pemimpin non-muslim. Meskipun pemimpin tersebut amanah dan tidak melakukan korupsi namun hal ini tetap dianggap melanggar Al Qur'an sehingga dosa akan ditanggung oleh pemilih tersebut.

Narasi kedua yang digunakan dalam Pilkada DKI adalah narasi ketimpangan. Ketimpangan terjadi antara umat muslim dan non-muslim, di mana masyarakat non-muslim dianggap memiliki tingkat perekonomian yang mapan. Namun, narasi yang diperdengarkan dalam Pilkada Gubernur Sumatra Utara cenderung lebih pada perasaan terancam karena tiadanya kebebasan dalam menjalankan ibadah. Temuan lapangan memperlihatkan ada keyakinan dalam diri beberapa narasumber pendukung pasangan nomor urut pertama bahwa pasca-Pilkada DKI, pemerintah cenderung bersikap reaktif dan anti-Islam. Kekuasaan diyakini akan memberi peluang bagi umat Islam untuk bebas melakukan syiar agama. Hal inilah yang menjadi dasar kelompok Islam di Sumatra Utara memilih mendukung pasangan nomor urut pertama.

Dalam konteks Pilkada Sumatra Utara, tim sukses pasangan nomor urut pertama melihat bahwa isu agama masih menjadi faktor penting sebagai preferensi seorang pemilih. Kondisi ini diuntungkan juga oleh kondisi demografi yang tersegregasi secara etnik dan agama. Hal ini membuka peluang bagi tim sukses untuk mendulang suara melalui pengajian-pengajian yang dilaksanakan di wilayah-wilayah yang menjadi kantong pemilih Islam. Apalagi

hari pemilihan berdekatan dengan bulan Ramadan, bulan yang diyakini membawa keberkahan bagi umat Islam. Bulan Ramadan ini memberi keuntungan bagi tim sukses dalam menggunakan wacana terkait kewajiban memilih pemimpin yang seiman.

Pembacaan tim sukses terhadap kondisi pemilih di Sumatra Utara melahirkan strategi pemenangan melalui penggunaan agama. Strategi ini di satu sisi mampu membantu tim sukses untuk mendapatkan suara, tetapi di sisi lain cenderung melahirkan fragmentasi dan polarisasi di masyarakat menjelang pemilu.

Berdasarkan wawancara dengan tim sukses pasangan nomor urut pertama, mereka sebenarnya sadar bahwa apa yang mereka lakukan akan membawa dampak pada kohesi sosial. Namun, mereka juga meyakini bahwa cara terbaik untuk memenangkan calonnya di tengah-tengah situasi demografi sosial yang terkotak-kotak adalah melalui penggunaan isu agama. Untuk itulah mereka menggandeng Ustaz Abdul Somad, seorang ustaz populer yang memiliki banyak jamaah. Harapannya Ustaz Abdul Somad akan menjadi figur yang diperkirakan mampu meraih suara dalam jumlah banyak karena popularitas yang dimilikinya.

Berdasarkan simpulan di atas maka rekomendasi yang mungkin bisa ditawarkan adalah perlunya penegakan hukum dari sejak tahapan pemilu, kampanye, masa tenang, pencoblosan hingga saat penghitungan suara. Jika dimungkinkan penegakan hukum juga disertai sanksi yang tegas agar ke depan tidak ada lagi pasangan calon peserta pemilu yang melanggar ketentuan ini. Selain itu, harus ada aturan yang tegas mengatur larangan penggunaan isu SARA dalam pemilihan. Larangan penggunaan isu SARA lebih untuk menghindari terjadinya polarisasi dan fragmentasi di tengah masyarakat sebelum dan sesudah pelaksanaan pemilihan.

## Daftar Pustaka

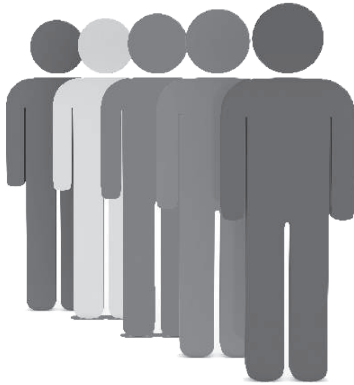
- 8 parpol usung RE Siahaan-Suherdi di Pilkada Sumut. (2008). *Detik*. Diakses pada 20 Oktober pukul 10.42 dari <https://news.detik.com/berita/d-883805/8-parpol-usung-re-siahaan-suherdi-di-pilkada-sumut>.
- BPS Sumatra Utara. (2009). Sumatera Utara dalam angka 2008.
- BPS. (2010). Sensus penduduk 2010. Diakses pada 18 Oktober 2018 dari <https://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?search-tabel=Penduduk+Menurut+Wilayah+dan+Agama+yang+Dianut&tid=321&search-wilayah=Provinsi+Sumatera+Utara&wid=1200000000&lang=id>.
- BPS Sumatra Utara. (2013). Sumatera Utara dalam angka 2013.
- BPS Sumatra Utara. (2018). Sumatera Utara dalam angka 2018.
- Cagub Sumut peduli pertanian. (2018). Diakses pada 20 Oktober 2018 dari <https://tokoh.id/biografi/2-direktori/cagub-sumut-peduli-pertanian/>.
- Coret Rudolf Pardede, PDIP usung Triamtomo di Pilkada Sumut. (2008). *Detik*. Diakses pada 20 Oktober pukul 08.20 dari <https://news.detik.com/berita/883838/coret-rudolf-pardede-pdip-usung-tritamtomo-di-pilkada-sumut>.
- Damanik, L. (2014, Mei 13). Ini 100 calon terpilih anggota DPRD Sumatra Utara 2014. *Tribunnews*. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <http://medan.tribunnews.com/2014/05/13/ini-100-calon-terpilih-anggota-dprd-sumut-2014-2019>.
- Delapan tahun trend korupsi di Sumut. (2018, Juli 19). *Tribunnews*. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <https://medan.tribunnews.com/2018/07/19/8-tahun-tren-korupsi-di-sumut-rp1174-triliun-dikorupsi-paling-banyak-di-kesehatan-dan-pendidikan>.
- DJOSS. (2018). Visi misi Djarot Sihar. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <http://kpu-padanglawasutarakab.go.id/images/NASKAH-VISI-MISI-DJAROT-SAIFUL-HIDAYAT-DAN-SIHAR-PH-SITORUS-ilovepdf-compressed.pdf>.

- ERAMAS. (2018). Profil Musa Rajekshah. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <https://eramass.id/musa-rajekshah-ijack/profil-musa-rajekshah/>.
- Fraksi Nasdem DPR-RI. (2018). H.M. Ali Umri SH. Diakses pada 20 Oktober 2018 dari <https://www.fraksinasdem.org/anggota/h-m-ali-umri-sh-mkn>.
- Golkar resmi usung Ali Umri-Maratua Simanjuntak. (2008, 24 Januari). *Kompas*. Diakses pada 18 Oktober 2018 pukul 19.01 dari <https://nasional.kompas.com/read/2008/01/24/14260019/golkar.resmi.usung.ali.umri-maratua.simanjuntak>.
- Ini 101 daerah yang akan gelar Pilkada 2017. (2016, 15 februari). *Kompas.com*. Diakses pada 24 Juli 2020 dari <https://nasional.kompas.com/read/2016/02/15/14034831/Ini.101.Daerah.yang.Akan.Gelar.Pilkada.2017?page=all>.
- Lima pasang calon gubernur bertarung dalam Pemilukada Sumut. (2012, November 16). *Berita Satu*. Diakses pada 20 Oktober 2018 dari <http://www.beritasatu.com/nasional/83287-5-pasang-calon-gubernurbertarung-dalam-pemilu-kada-sumut.html>.
- Lima pasang maju dalam Pilgub Sumut. (2008, Februari 20). *Kompas.com*. Diakses pada 20 Oktober 2018 dari <https://news.kompas.com/read/2008/02/20/1903368/lima.pasang.maju.dalam.pilgub.sumut>.
- Kemendagri. (2018, 20 Februari). Daftar daerah yang melakukan Pilkada serentak. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <https://www.kemendagri.go.id/berita/baca/16287/dirjen-otda-jumlah-penduduk-yang-ikut-pilkada-serentak-2018-sebesar-160756143>.
- Khaerudin. (2008, April 8). Idealisme ustadz kampung dalam diri Muhammad Syafii. *Kompas.com*. Diakses pada 20 Oktober 2018 dari <https://sains.kompas.com/read/2008/04/08/01094133/idealisme.ustadz.kampung.dalam.diri.muhammad.syafii>.
- KPU. (2008). Data KPU tentang perolehan suara pasangan calon gubernur dan wakil gubernur Sumatera Utara 2008.
- KPU. (2013). Data KPU tentang perolehan suara pasangan calon gubernur dan wakil gubernur Sumatera Utara 2013.

- KPU. (2018). Data KPU tentang perolehan suara pasangan calon gubernur dan wakil gubernur Sumatera Utara 2018.
- Mietzner, M., & Muhtadi, B. (2018). Explaining the 2016 Islamist mobilization in Indonesia: Religious intolerance, militant groups and the politics of accommodation. Diakses 17 Oktober 2018 pukul 12.36 dari <http://www.tandfonline.com/loi/casr20>.
- Mietzner, M., Muhtadi, B., & Halida, R. (2018). Entrepreneurs of grievance: Drivers and effects of Indonesia's Islamist mobilization. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 174, 159–187.
- Pemerintah Provinsi Sumatra Utara. (Tanpa tahun). RPJMD 2013–2018. Diakses pada 20 Oktober 2019 pukul 12.21 dari [https://www.sumutprov.go.id/images/tentangpemprovsu/RPJMD/RPJMD\\_2013-2018/RPJMD\\_2013-2018\\_Bab-II\\_Gambaran\\_Umum\\_Kondisi\\_Daerah.pdf](https://www.sumutprov.go.id/images/tentangpemprovsu/RPJMD/RPJMD_2013-2018/RPJMD_2013-2018_Bab-II_Gambaran_Umum_Kondisi_Daerah.pdf).
- Profil Djarot Saiful Hidayat. (tanpa tahun). *Viva.co*. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <https://www.viva.co.id/siapa/read/124-djarot-saiful-hidayat>.
- Profil Edy Rahmayadi. (tanpa tahun). *Tirto.id*. Diakses pada 8 Oktober 2018 dari [https://tirto.id/m/edy-rahmayadi-Dc?gclid=Cj0KCQjw3ebdBRc1ARIsAD8U0V4uZF-KwYx4oPwnHtzQffldU3XkY4kqvDvy7qK4zpz4Baa0IWya1S4aAmSyEALw\\_wcB](https://tirto.id/m/edy-rahmayadi-Dc?gclid=Cj0KCQjw3ebdBRc1ARIsAD8U0V4uZF-KwYx4oPwnHtzQffldU3XkY4kqvDvy7qK4zpz4Baa0IWya1S4aAmSyEALw_wcB).
- Profil Gatot Pujo Nugroho. (tanpa tahun). *Tirto.id*. Diakses pada 20 Oktober 2018 dari <https://tirto.id/m/gatot-pujo-nugroho-oy>.
- Redaksi Mojok. (2017, Maret 22). Profil Djarot Syaiful Hidayat cagub Sumatera Utara. *Mojok.Co*. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <https://mojok.co/red/wikimo/tokoh/djarot-syaiful-hidayat/>.
- Roy Suryo dan Abdul Wahab Dalimunthe pengganti Ruhut Sitompul jadi anggota DPR RI. (2017, April 6). *Tribunnews*. Diakses pada 21 Oktober 2018 dari <http://medan.tribunnews.com/2017/04/06/roy-suryo-dan-abdul-wahab-dalimunthe-pengganti-ruhut-sitompul-jadi-anggota-dpr-ri>.

- Setiawanto, B. (2015, Februari 17). Tujuh gelombang pilkada serentak 2015. *Antaraneews.com*. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <https://www.antaraneews.com/berita/480618/tujuh-gelombang-pilkada-serentak-2015-hingga-2027>.
- Sihar Sitorus jadi calon kepala daerah terkaya di Sumut. (2018, April 26). *Liputan 6.com*. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <https://www.liputan6.com/pilkada/read/3490433/sihar-sitorus-jadi-calon-kepala-daerah-terkaya-di-sumut>.
- Sulistyawati, A.R. (2008, April 2). Maratua enggan disebut bekas ustadz. *Kompas.com*. Diakses pada 20 Oktober 2018 dari <https://sains.kompas.com/read/2008/04/02/1842103/maratua.engan.disebut.bekas.ustadz>.
- Tim Viva. (2018, Januari 7). Cerita Megawati dilarang Puan diusung Sihar Sitorus. *Viva. Co*. Diakses 18 Oktober 2018 pukul 18.47 dari <https://www.viva.co.id/berita/politik/994298-cerita-megawati-dilarang-puan-usung-sihar-sitorus>.
- Warsito, B. (2018, Februari 27). Ijeck beberkan visi Eramas untuk Sumut bermartabat. *Jawa Pos*. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <https://www.jawapos.com/pemilihan/27/02/2018/ijeck-beberkan-visi-eramas-untuk-sumut-bermartabat>.
- Wijaya, I. (2016, November 10). Begini proses terpilihnya Edy Rahmayadi sebagai ketua. *Tempo.co*. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <https://bola.tempo.co/read/819285/begini-proses-terpilihnya-edy-rahmayadi-sebagai-ketua- PSSI/full&view=ok>.
- Wildan, M. (2013). The nature of radical Islamic groups in Solo. *Jurnal of Indonesian Islam*, 7( 1), 49–70. Diakses pada 18 Oktober 2018 pukul 20.47 dari <http://jiis.uinsby.ac.id/index.php/JIIs/article/view/119>.





## **BAB V**

# **Banten: di Antara Toleransi dan Intoleransi**

---

*Saiful Hakam*

*Pusat Penelitian Kewilayahan LIPI*

### **A. Pengantar**

Sejak terbentuknya Provinsi Banten, baik pemerintah maupun masyarakat memilih untuk menjadikan Islam sebagai bagian dari identitas politik dan identitas budaya daerah Banten. Oleh karena itu, Islam di Banten tampil sebagai simbolisasi identitas. Pilihan ini mengabaikan realitas keberagaman masyarakat Banten, terutama eksistensi minoritas non-muslim, seperti Kristen dan Tionghoa, yang telah lama berdiam di Banten, bahkan menjadi bagian penting dari sejarah dan kebudayaan Banten. Minoritas non-muslim jelas mengalami dilema dalam menempatkan diri dan menjalankan kehidupan keagamaan di tengah-tengah masyarakat yang memilih untuk menonjolkan dan mementingkan identitas mayoritas. Studi ini mendiskusikan relasi antara minoritas non-muslim, terutama penganut Kristen dan kelompok etnik Tionghoa, dengan mayoritas muslim di Banten.

Studi ini mengeksplorasi bagaimana minoritas non-muslim membangun negosiasi dan strategi politik dengan mayoritas muslim. Hal tersebut diasumsikan menjadi salah satu cara untuk mengurangi ketegangan antarkelompok umat beragama

yang berimpitan dengan identitas kelas. Implikasi dari negosiasi ini adalah mengurangi kadar intoleransi kelompok-kelompok mayoritas muslim terhadap kelompok-kelompok minoritas non-muslim. Argumentasi studi ini adalah pengertian, pandangan, dan praktik tentang toleransi dan intoleransi di Banten dipengaruhi sikap curiga dalam bentuk pengawasan kepada umat Kristen karena adanya isu Kristenisasi. Sebaliknya, umat Hindu, Buddha, dan Konghucu di Banten tidak mengalami pengawasan maupun sikap curiga dari mayoritas karena dianggap tidak menyebarluaskan agama. Bertolak dari sini, Banten memiliki dua wajah kontradiksi: toleransi dan intoleransi.

## **B. Banten yang Ideal, Banten Negeri Islam**

Dalam konteks politik yang ideal, baik elite maupun masyarakat Banten menginginkan wilayah itu menjadi negeri Islam. Hal ini tidak mengejutkan karena orang-orang Banten selalu merujuk pada masa lalunya yang jaya sebagai kerajaan atau kesultanan Banten saat Islam menjadi agama resmi dan sangat berpengaruh. Masyarakat Banten, terutama kalangan intelektual melihat sejarah yang dimiliki sebagai sesuatu yang positif karena di masa silam, wilayah itu memiliki kekayaan narasi tentang kejayaan dan kegemilangan.

Terkait erat dengan keislaman Indonesia, Banten tidak terlepas dari sejarah Islamisasi di tingkat daerah, yang mengalami fase kejayaan, khususnya pada era kesultanan (Mulyana, 2011). Azra (2004) dan Suryani (2015) menjelaskan bahwa Banten tidak hanya pernah menjadi pusat perdagangan internasional, tetapi juga pernah menjadi pusat kajian Islam. Perkembangan Banten sebagai kerajaan besar pada abad ke-16 tidak terlepas dari jatuhnya kerajaan-kerajaan Hindu, terutama Pakuan Padjajaran di Jawa Barat. Selain itu, perubahan sosial terjadi di daerah-daerah

pesisir dengan situasi perniagaan yang berkembang pesat dan terbuka (Fauzi, 2000).

Dalam sudut pandang sosiologis, menurut Wertheim (1999), ada dua tipe struktur kerajaan yang ditemukan pada masyarakat Indonesia. *Pertama*, negara pedalaman yang bersifat birokratis. Negara dalam bentuk ini bisa dijumpai di Jawa, dan kerajaannya bergantung pada sektor pertanian, jasa, dan suplai bahan pangan yang diambil dari petani oleh pemimpin lokal. *Kedua*, kerajaan-kerajaan pelabuhan yang mengandalkan sektor perdagangan luar negeri. Dari kedua tipe tersebut, Banten tergolong ke dalam yang kedua. Seiring dengan maraknya arus perdagangan timbal balik antara Banten dan negara-negara lain di luar Kepulauan Nusantara (seperti India, Tiongkok, Arab, dan Eropa), Banten tumbuh sebagai sebuah kesultanan dan negara perdagangan yang menarik bagi para saudagar dari berbagai bangsa. Banten diuntungkan karena memiliki pelabuhan strategis yang menjadi pusat perdagangan besar, khususnya setelah dibukanya jalur lalu lintas perniagaan di Selat Sunda. Pelabuhan inilah yang menjadi titik kemajuan Banten sebagai pusat perniagaan dan keislaman pada masa itu.

Masa pemerintahan Sultan Abu Al-Fath Muhammad Syifa Zainal AL-Arifin, yang dikenal sebagai Sultan Ageng Tirtayasa (1651–1683) merupakan zaman kejayaan Kesultanan Banten. Kemajuan Banten tampak dalam bidang ekonomi dan politik. Pedagang-pedagang Nusantara di Banten melakukan perdagangan dengan pedagang dari Inggris, Denmark, Portugis, Persia, Arab, Koromandel, India, Cina, Jepang, Filipina, Melayu Pegu, Benggala, Siam, dan Tonkin. Dalam bidang politik, Sultan Banten menjalankan politik terbuka, dengan menjalin hubungan baik dengan Makassar, Bangka, Cirebon, dan Inggris. Ia

bahkan mengirimkan utusan-utusannya, yaitu Jaya Sedana dan Tumenggung Naya Wipraya, ke Kerajaan Inggris untuk menjalin persahabatan dan melakukan perdagangan (Kisah perjalanan duta, 2017).

Dalam bayangan para sejarawan Indonesia, Kesultanan Banten menampilkan fungsi dagang, fungsi politik, sekaligus fungsi agama Islam, terutama penyatuan agama dan politik dalam pemerintahan tradisional Banten. Hal ini bertolak dari adanya pandangan bahwa negara merupakan perwujudan nilai-nilai ajaran agama untuk mengatur kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, Islam menjadi agama resmi negara. Agama Islam memainkan peran penting dalam membentuk lembaga politik sekaligus identitas masyarakat. Islam menampakkan wujudnya melalui fungsi agama dan fungsi politik. Hukum Islam mencakup totalitas kehidupan individu dan masyarakat. Selain itu, Islam menjadi pusat orientasi dan sumber motivasi. Agama ini membentuk masyarakat dan lembaga politik sehingga masyarakat menjadi bercorak religius dengan menempatkan raja sebagai pemimpin Islam. Kesultanan atau negara, terutama melalui peran ulama, mengambil bagian dalam penerapan Syariat Islam, khususnya menginternalisasikannya ke dalam pranata-pranata sosial masyarakat. Pengaruh Islam sangat mendalam karena menjadi cermin kekuasaan dan pertimbangan keagamaan. Pertama, kedudukan Sultan sangat penting dalam hierarki sosial dan terintegrasi dalam tradisi kepemimpinan ortodoksi Islam. Kedua, Sultan senantiasa mengartikulasikan kedudukannya sesuai dengan semua tradisi kerajaan Islam sebagai penata agama. Dalam konteks masyarakat Banten tradisional, hukum Islam kemudian menjadi prinsip dan sebagai petunjuk Tuhan untuk membimbing umat.

Banten sebagai sebuah provinsi telah berhasil diwujudkan dan dijalankan. Namun, ada perbedaan antara kehendak, cita-cita, dan keinginan ideal sebuah provinsi yang otonom dengan realitas politik yang harus diterima. Kajian dan studi tentang Banten menjelaskan dengan detail tentang dunia politik yang sangat pragmatis. Demokratisasi dalam konteks politik lokal Banten telah melahirkan dinasti politik yang sangat berkuasa, yang anehnya berhasil menciptakan dan menjalankan fungsi politik, bisnis, sekaligus agama. Di kalangan para peneliti sosial, fakta ini disebut sebagai negara bayangan (*shadow state*) (Hidayat, 2004). Dalam negara bayangan ini, tata kelola pemerintahan di tingkat lokal, terutama keputusan-keputusan politik dan program pembangunan, tidak saja berada di tangan politisi dan birokrat, pemerintah daerah, dan dewan perwakilan daerah, tetapi juga berada di tangan aktor-aktor dan institusi informal yang punya pengaruh kuat terhadap masyarakat. Para ilmuwan sosial yang lama menekuni dan melakukan kajian soal-soal politik di Banten memunculkan aktor politik khas Banten, yakni Jawara dan Ulama. Sejak Provinsi Banten terbentuk sejalan dengan kebijakan otonomi daerah, kajian-kajian tentang Banten cenderung terfokus pada dua aktor politik ini.

Dalam kajian-kajian politik, Banten cenderung ditampilkan dalam dua wajah yang kontras dan berlawanan. Wajah pertama, kehidupan, gerak-gerik, dan tindak tanduk elite politik lokal yang menguasai kekuasaan politik sekaligus ekonomi, dan berujung pada tindakan korupsi, kolusi, dan nepotisme. Wajah kedua, kehidupan masyarakat Banten, termasuk kebudayaan, tradisi, norma, kepercayaan, dan agama, yang digambarkan sebagai orang-orang Islam ortodoks. Segala kehidupan dari ritus kelahiran, pernikahan, dan kematian sangat terkait dengan agama Islam. Di dalamnya ada kehadiran yang wajib dari para alim ulama,

pembacaan ayat-ayat suci Al-Qur'an, dan pembacaan doa-doa. Kalender tahunan masyarakat Banten penuh dengan aktivitas keagamaan. Secara umum, orang-orang Banten digambarkan sebagai orang-orang yang taat menjalankan rukun Islam, terutama ibadah yang bisa ditampilkan di ruang-ruang publik, misalnya salat, puasa, dan ibadah haji. Selain itu, Banten penuh dengan pondok pesantren tradisional yang tidak hanya mengajarkan kitab suci Al-Qur'an, tetapi juga mengajarkan kitab-kitab bahasa Arab klasik, kitab fikih, dan tarekat. Ringkasnya, orang-orang Banten sangat terbiasa dengan ibadah-ibadah Islam, terbiasa membaca Al-Qur'an, dan terbiasa berkomunikasi dengan para ulama. Adat dan agama telah menyatu dan berpadu dalam kehidupan masyarakat. Kenyataan ini melahirkan kontradiksi politik dan kebudayaan Banten. Di satu sisi, terutama dalam konteks politik, Banten dikenal sebagai provinsi yang narasinya dikuasai oleh dinasti politik dan korupsi. Kajian ilmiah sering menelaah politik dinasti di Banten, dan jurnalis sering meriwayatkan kasus-kasus korupsi. Di sisi lain, terutama dalam konteks kebudayaan, Banten dibayangkan secara ideal sebagai sebuah kerajaan Islam yang jaya pada masa silam, saat Islam ditampilkan sebagai corak utama kebudayaan. Festival-festival keagamaan dalam kalender hijriah diselenggarakan dengan sangat meriah di kantor-kantor pemerintah, masjid, sekolah, perkampungan, dan perkotaan.

Di dalam Kawasan Pusat Pemerintahan Provinsi Banten (KP3B) di Jalan KP3B-Palima, Kecamatan Curug, Kota Serang, Provinsi Banten, berdiri Masjid Raya Al-Bantani. Masjid ini memang berada di tengah pusat pemerintahan, yakni antara kantor gubernur dan dinas-dinas pemerintah daerah. Masjid yang berada di tengah pusat pemerintahan ini diharapkan mampu memancarkan sinar keagamaan bagi para pegawai pemerintahan yang ada di sekitar masjid, sekaligus sebagai simbol Banten se-

bagai wilayah yang agamis. Masjid ini diresmikan oleh Gubernur Banten Ratu Atut Choosiyah pada hari Senin 4 Oktober 2010, bertepatan dengan hari ulang tahun Provinsi Banten yang ke-10, setelah proses pembangunannya yang dimulai sejak Januari 2008. Upacara peresmian terpaksa dipindahkan ke dalam masjid dari tempat semula di tenda di halaman masjid karena hujan dan angin kencang. Bersamaan dengan acara peresmian masjid, Gubernur Banten juga meresmikan peluncuran 30 ribu mushaf Al-Quran Al-Bantani, dan memberangkatkan tim petugas pembimbing haji Banten. Pada peresmian masjid tersebut, dai sejuta umat KH. Zainudin MZ bertindak sebagai penceramah. Pembangunan masjid termegah ini menghabiskan dana Rp94,3 miliar. Masjid raya ini diharapkan tidak hanya sebagai tempat ibadah ritual, tetapi juga sebagai pusat kajian Islam Banten. Kapasitas masjid ini mampu menampung sekitar 10 ribu jamaah. Pembangunan masjid dilaksanakan dengan sistem *multi-years* selama 630 hari kalender melalui sumber dana APBD selama tiga tahun anggaran. Total anggaran sebesar Rp145 miliar dengan perincian tahun pertama (2007) sebesar Rp8 miliar, tahun kedua (2008) sebesar Rp58 miliar, masing-masing Rp43 miliar dan Rp15 miliar, dan tahun ketiga (2009) Rp28 miliar. Anggaran sebesar itu tidak seluruhnya digunakan untuk keperluan fisik masjid. Sejumlah Rp7 miliar digunakan untuk mendirikan panggung dan dekorasi panggung MTQ Nasional ke-XXII pada 8–23 Juni 2010. Penggabungan dilakukan karena anggarannya satu paket dengan pekerjaan pembangunan masjid.

Kebijakan otonomi daerah, yang menjadi penanda penting reformasi politik Indonesia, mendorong kemunculan dinasti politik seiring dengan menguatnya semangat kedaerahan yang melahirkan kembali identitas berbasis adat dan juga agama. Hal yang menarik, terutama di daerah-daerah di mana agama Islam

pada masa silam sangat berpengaruh pada adat istiadat setempat, beberapa pemerintah daerah mengeluarkan peraturan daerah (Perda) Syariah. Peraturan daerah ini berbasis pada ajaran Islam. Dalam tataran politik nasional, politik Islam mengalami kegagalan. Namun, dalam tataran politik lokal, politik Islam cukup berhasil. Di sini, hukum-hukum Islam mendapatkan tempat di bawah naungan kebijakan otonomi daerah. Banten menjadi salah satu contoh betapa Islam berusaha dijadikan sebagai identitas utama kedaerahan dan kebudayaan Provinsi Banten. Latar belakangnya jelas, yakni sejarah Kesultanan Banten dijadikan rujukan utama dalam membangun politik Banten pada masa kini. Sultan Banten pada masa itu adalah kepala dan pemimpin Islam. Pemimpin politik dan agama di Banten memang menjadikan Kesultanan Banten sebagai contoh ideal dalam membangun negara. Ini bukan lagi tentang sejarah, melainkan tentang imajinasi-imajinasi politik yang memakai rujukan historis, atau bahkan sumber pengetahuan. Melalui otonomi daerah, para pemimpin politik berusaha menghidupkan kembali Banten sebagai negeri muslim, contohnya melalui pendirian Masjid Raya Al-Bantani di tengah-tengah Kompleks Kantor Terpadu Pemerintahan Provinsi Banten sebagai simbol utama keislaman.

### **C. Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dan Toleransi yang Terbatas**

Dalam konteks birokrasi, Kementerian Agama memiliki pengaruh sampai di tingkat paling bawah, yakni di pemerintahan kabupaten/kota di tingkat kecamatan. Kementerian ini adalah kementerian paling besar dari sisi personalia, anggaran, dan kekuasaan. Penulis bertemu dengan Khudori pada 18 April 2018 di Rangkas Bitung. Ia adalah seorang ulama sekaligus staf pegawai negeri di Kantor Dinas Agama Kabupaten Lebak Provinsi

Banten. Pertama-tama ia memperkenalkan diri sebagai pegawai Kementerian Agama dengan posisi sebagai staf dan PNS. Ia mengatakan bahwa ia adalah PNS dengan tugas dan fungsi yang sudah jelas berdasarkan undang-undang. Namun, ia juga menjadi pengurus utama Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Di dalam forum ini, posisinya tampak lebih menonjol. Ia bukan saja dipandang sebagai staf kantor Kementerian Agama, melainkan lebih dipandang sebagai ulama yang punya pengaruh signifikan di dalam kerja-kerja FKUB. Ia menerangkan bahwa tugas utama FKUB adalah membina dan mengayomi kerukunan umat beragama di wilayah kerjanya, Kabupaten Lebak. Ia hafal betul tugas FKUB dalam konteks Kementerian Agama adalah melakukan upaya pembinaan kerukunan umat beragama. Kegiatan ini sudah lama dilaksanakan dan secara administratif berjalan lancar. Dalam setahun minimal diadakan dua kali kegiatan FKUB, antara lain dialog antarumat beragama di tingkat kecamatan yang diikuti oleh para pemuda. Pertemuan antar-pemimpin agama biasanya dilakukan selama satu hari penuh. Di samping itu, ia menjelaskan bahwa Kementerian Agama juga memfasilitasi FKUB, tetapi perlu dicatat bahwa SK FKUB ditandatangani bupati. Ia menerangkan bahwa ada kerja sama sangat erat antara bupati dan FKUB Lebak. Ada kegiatan keagamaan yang diadakan secara terpisah, tetapi ada juga yang kegiatannya disatukan dengan kegiatan FKUB. FKUB secara rutin mengadakan kegiatan-kegiatan dialog antaragama. Kegiatan dialog itu tersebut diadakan di beberapa wilayah kecamatan.

Khudori menjelaskan bahwa FKUB Kabupaten Lebak dalam melaksanakan kegiatannya sering bekerjasama dengan Kesatuan Bangsa dan Politik (Kesbangpol), yang berada di bawah naungan Pemerintah Daerah dan Kementerian Dalam Negeri. Ada relasi yang kuat antara Kantor Kesbangpol dan FKUB. FKUB

Kabupaten Lebak menaungi 28 kecamatan sejak 2011. Setiap tahunnya FKUB melakukan pembinaan di dua kecamatan. Sejak berdiri tahun 2001 sampai sekarang, sudah ada 10 kecamatan yang dibina FKUB Kabupaten Lebak. Kegiatan-kegiatan FKUB sangat terkait dengan anggaran pemerintah daerah yang hanya sebanyak 50 juta per tahun untuk kegiatan pembinaan. Karena keterbatasan anggaran itulah, FKUB hanya bisa melakukan pembinaan di dua kecamatan. Sasaran kegiatan ini adalah tokoh-tokoh masyarakat, tokoh-tokoh agama, serta pemerintahan desa. Tujuannya agar kerukunan umat beragama tetap terjaga. Sampai sekarang, hasilnya dirasakan cukup baik, ditandai dengan tidak adanya benturan antara penganut agama yang satu dengan yang lain. Kalaupun ada, itu sangat minimal, seperti perbedaan pendapat tentang pendirian rumah ibadah. Insiden itu terjadi karena, menurut narasumber, pihak yang akan mendirikan rumah ibadah tidak mengikuti prosedur yang telah ditetapkan. Hal ini dialami oleh Gereja Tiberias yang empat kali mengalami persoalan terkait rumah ibadah. Pertama, mereka menggunakan rumah pribadi, kemudian pindah ke fasilitas umum, Kodim, hotel, hingga memakai ruko untuk rumah ibadah.

Pemakaian ruko sebagai tempat ibadah membuat masyarakat protes. Mereka menanyakan ke FKUB dan Kementerian Agama terkait dengan rekomendasi dan surat izin pembangunan tersebut sebab Peraturan Bersama Menteri (PBM) Nomor 8 dan 9 mensyaratkan adanya surat rekomendasi untuk mendirikan rumah Ibadah. Sementara itu, FKUB dan Kementerian Agama tidak bisa mengeluarkan surat rekomendasi apabila tidak ada izin dari lingkungan sekitarnya. Menurut Khudori, hal tersebut bukan sesuatu yang diada-adakan, melainkan memang demikian aturannya. FKUB dan Kementerian Agama bertemu pada Maret 2018 untuk membicarakan proses pencegahan anarkisme yang khawatir

dilakukan oleh masyarakat terhadap Jemaat Gereja Tiberias. Untungnya, tidak terjadi apa-apa. Masyarakat sebenarnya sudah tahu bahwa pembangunan ibadah memang harus memiliki surat rekomendasi dari aparaturnegara. Setelah dilakukan penelusuran, diketahui bahwa Gereja Tiberias selama ini dianggap sebagai sempalan dalam kepercayaan Kristen Katolik. Pada 2014, ada vonis dari gereja-gereja bahwasanya mereka keberatan juga dengan keberadaan Gereja Tiberias sebagai bagian dari kelompok mereka.

#### **D. Surat Keputusan Bersama**

Pada September 1969, dikeluarkan Keputusan Bersama Menteri tentang Pengaturan Rumah Ibadah yang mewajibkan setiap kelompok agama untuk memperoleh persetujuan dari kepala daerah. Kepala daerah akan memberikan izin untuk membangun rumah ibadah setelah berkonsultasi dengan perwakilan Departemen Agama di daerah. Jika perlu, mereka bisa meminta pendapat organisasi keagamaan daerah dan pemimpin agama atau ulama. Persyaratan ini dipandang sebagai persoalan karena dianggap sering disalahgunakan untuk mendiskriminasi kelompok agama lain, terutama kelompok minoritas. Selain itu, setelah diberlakukannya Surat Keputusan Bersama 1969, banyak kepala daerah yang mengeluarkan peraturan daerah yang bahkan lebih ketat daripada Surat Keputusan Bersama tersebut, di mana sebagian kepala daerah tidak dapat bertindak objektif dalam memberikan izin. Mereka justru sering melindungi kepentingan dan reputasi mereka di depan pemeluk agama mayoritas.

Peraturan Bersama Menteri 1969 digunakan untuk membatasi orang Kristen membangun gereja di lingkungan mayoritas Muslim. Dalam beberapa kasus yang jarang terjadi, umat Islam juga mengalami kesulitan untuk membangun masjid di beberapa daerah di Indonesia yang dihuni oleh mayoritas Kristen.

Tindakan diskriminatif yang dihasilkan dari penetapan Surat Keputusan Bersama tahun 1969 adalah dikeluarkannya Peraturan Gubernur Jawa Barat No. 28/1990. Peraturan ini mensyaratkan persetujuan lebih dari 40 warga dari lingkungan setempat untuk memperoleh izin membangun rumah ibadah. Jelas lebih mudah bagi umat Islam untuk memperoleh persetujuan lebih dari 40 orang di lingkungan mereka, tetapi tidak sebaliknya. Orang Kristen menghadapi kesulitan untuk mendapatkan persetujuan 40 orang warga Muslim.

Berkenaan dengan banyaknya masalah yang disebabkan oleh Keputusan Bersama tahun 1969, PGI secara terus-menerus meminta pemerintah mencabut atau mengevaluasi kembali Keputusan Bersama 1969 tersebut karena dianggap menghambat perkembangan dan kemajuan kebebasan beragama di Indonesia. Secara umum, terdapat 188 rumah ibadah minoritas yang menjadi target serangan kelompok intoleran di Indonesia. Pada 2005, di Jawa Barat saja, sebanyak 50 gereja dan 10 masjid Ahmadiyah dihancurkan atau ditutup oleh kelompok Islam dengan tindakan kekerasan. Jumlah gereja dan rumah ibadah agama-agama lain yang telah hancur meningkat signifikan setelah jatuhnya Soeharto pada 1998 dan setelah konflik antar-agama di Poso dan Maluku antara 1999 dan 2002. Di bawah kepemimpinan politik Orde Baru, ada stigmatisasi terhadap kelompok agama lain oleh kelompok mayoritas, misalnya dikatakan bahwa baik Katolik maupun Protestan memiliki misi untuk mengkristenkan orang-orang non-Kristen. Oleh karena itu, ada keyakinan dikalangan Muslim bahwa pengembangan rumah ibadah bagi orang Kristen perlu dibatasi.

Pada Maret 2006, Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri telah mengubah Keputusan Bersama tahun 1969 dengan menerbitkan Peraturan Bersama No. 8 dan No. 9/2006 tentang Pedoman Kepala dan Wakil Kepala Daerah dalam Menjaga Kerukunan Umat Beragama, Memberdayakan Forum Kerukunan Umat Beragama dan Membangun Rumah Ibadah. Namun, Keputusan Bersama tahun 2006 yang baru tidak selalu menjamin perlindungan yang lebih baik terhadap kebebasan beragama, khususnya bagi kelompok minoritas agama. Menurut Setara Institute, dari Januari hingga Desember 2013, intoleransi dalam hal kebebasan beragama terkait dengan pendirian rumah-rumah ibadah ada 28 kasus. Di sini, para aktor negara ditemukan telah melakukan tindakan penghalang/penyumbatan/penyegelan rumah ibadah. Kasus penolakan/penutupan gereja oleh aktor non-negara berada di tempat kedua, diikuti oleh kasus penyerangan fisik masing-masing 27 dan 25 kasus. Walaupun Keputusan Bersama tahun 1969 tentang rumah ibadah telah diubah, ternyata banyak masalah yang masih belum terpecahkan. Keputusan Bersama tahun 2006 dianggap mengandung unsur-unsur yang lebih membatasi daripada Dekrit Bersama 1969. Untuk membangun rumah ibadah baru, pertama-tama, menurut Keputusan Bersama tahun 2006, pelamar wajib memenuhi 3 persyaratan, yaitu persyaratan administratif, teknis pendirian gedung, dan persyaratan khusus yang meliputi KTP pengguna rumah ibadah sebanyak 90 orang yang disahkan oleh pejabat setempat, dukungan masyarakat setempat paling sedikit 60 orang yang disahkan oleh kepala desa, dan rekomendasi tertulis dari kepala kantor Kementerian Agama dan FKUB kabupaten/kota.

## **E. Kerukunan Agama di Banten sejak Pemberlakuan PBM No. 8 dan No. 9 Tahun 2006**

Provinsi Banten, khususnya Kota Tangerang, adalah wilayah yang populasinya bercampur antara homogen di satu wilayah dan heterogen di wilayah lain. Jika ditelusuri, wilayah ini bukan tanpa masalah dalam relasi antarumat beragama, terutama yang menyangkut pendirian rumah ibadah. Pemberlakuan PBM No. 8 dan No. 9 Tahun 2006 telah menimbulkan beragam implikasi, misalnya serentetan peristiwa di sekitar pendirian rumah ibadat yang tak terhindarkan. Implikasi positifnya adalah munculnya dukungan dari berbagai pihak, yang menandai upaya penguatan kerukunan antarumat beragama.

Namun, adanya peristiwa penolakan oleh sejumlah umat yang berbeda agama sangat memengaruhi rasa saling percaya di antara umat beragama, khususnya di Kota Tangerang. Ketertutupan, bahkan penolakan terhadap umat berbeda agama di sekitar pendirian rumah ibadat, bisa menjadi titik balik dari proses demokratisasi serta pembangunan nasional yang sedang digalakkan. Dalam konteks ini, perlu dipertanyakan sejauh mana nilai kearifan lokal bertahan dan mampu difungsikan menjadi perekat antarumat beragama di wilayah ini. Oleh sebab itu, diperlukan penelitian mendalam dan komprehensif terkait dengan kemunculan fenomena penolakan tersebut. Data dan informasi yang menyuguhkan fakta sosial di balik hubungan antaragama yang pasif, bahkan cenderung eksklusif di sebagian wilayah di Kota Tangerang Banten, perlu digali lebih dalam. Dukungan pendirian rumah ibadat tak hanya bertumpu pada pemerintah saja, tetapi juga pada unsur masyarakat yang berpengaruh cukup kuat. Refleksi dari peran pemerintah dan masyarakat dalam pen-

dirian rumah ibadat adalah sebuah mekanisme sosial keagamaan dan sangatlah variatif terjadi di wilayah kota.

Perbandingan antara yang mendukung dan yang menolak pemberlakuan PBM tersebut, keduanya menyumbang dalam menciptakan formula untuk memelihara kerukunan umat beragama. Berdasarkan asumsi tersebut, pertanyaan yang dicari-jawab adalah apa saja implikasi pemberlakuan PBM No. 8 dan 9 Tahun 2006 di wilayah kota Tangerang; bagaimana umat beragama dan masyarakat merespons peraturan pendirian rumah ibadat, dan seberapa peran dan fungsi FKUB Kota Tangerang dalam proses pendirian rumah-rumah ibadah, dan dalam menangani permasalahan yang timbul menyangkut hal tersebut.

Atas dasar pertanyaan-pertanyaan tersebut, bagian ini mengeksplorasi permasalahan sejak pemberlakuan PBM No. 8 dan No. 9 Tahun 2006, dengan melakukan pendalaman berbagai persoalan yang muncul sehubungan dengan reaksi dan respons masyarakat terhadap upaya pendirian rumah-rumah ibadah oleh kelompok keagamaan tertentu. Di sini, penulis mengajukan proses eksplorasi data melalui pendekatan studi kasus, yakni mengadakan pertemuan dengan para pemuka agama yang tergabung dalam Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) setempat. Merekalah yang selama ini menghadapi langsung permasalahan yang ada dan mereka juga yang mencari solusi agar masalah-masalah yang menyangkut pendirian rumah ibadat itu tidak sampai menimbulkan gesekan antarumat beragama. Lebih jauh, penulis melakukan wawancara dengan peninjauan langsung ke beberapa lokasi yang menurut informasi, mengundang sensitivitas dan kerawanan tertentu.

## F. Rumah Ibadah

Selain untuk persembahyangan, fungsi rumah ibadah yang lebih besar adalah sebagai pusat pembinaan iman, pusat pendidikan, bahkan pusat pelayanan sosial. Fenomena ini menunjukkan fungsi rumah ibadah sebagai pusat pengendalian umat. Sejarah agama-agama mencatat bagaimana rumah-rumah ibadah telah menjalankan fungsi sosial dan bahkan pengembangan sumber daya manusia. Keadaan yang paling dinamis dari rumah-rumah ibadah adalah pada fungsi yang dikenal sangat multidimensi. Dinamika lingkungan yang menyertai kefungsiannya adalah pada kegiatan-kegiatan yang memancar dari semangat misionaris. Lingkungan rumah ibadah, baik dalam arti terbatas maupun dalam arti luas, digerakkan oleh potensi lingkungan sekitar yang mencakup segala macam corak budaya dan infrastruktur yang ada. Dari sana dapat dikatakan bahwa rumah ibadah menjadi simbol untuk merepresentasikan potensi umat.

Perangkat lingkungan biasanya ikut menentukan ke mana arah dan fungsi pendirian rumah ibadah hendak dikembangkan. Umat penganutnya sering menggunakan istilah “pemberdayaan SDM” untuk upaya penguatan fungsi rumah ibadah tersebut. Bagi umat Islam, dikenal terma “memakmurkan masjid” untuk menjelaskan bagaimana menjadikan masjid lebih semarak dengan banyaknya kegiatan yang didukung masyarakat sekitar. Menurut FKUB Kota Tangerang, rumah ibadah umat Islam yang berupa masjid tahun 2011 sebanyak 626 (dari 536 pada 2008), tersebar di semua kecamatan. Hal ini menunjukkan bahwa Kota Tangerang merupakan wilayah konsentrasi umat Islam. Dari jumlah tersebut, paling banyak ada di Karawaci, 73 (tahun 2009, 70 masjid), disusul Kecamatan Penang, 65 (tahun 2009, 60 masjid), Kecamatan Cipondoh 76 (tahun 2008, 56 masjid).

Sementara itu, jumlah rumah ibadat umat Kristen Katolik di Kota Tangerang sebanyak dua gereja. Pertama, Gereja Paroki Hati Santa Perawan Maria Tak Bernoda di Jln. Daan Mogot 12, yang berdiri sejak Mei 1948. Kedua, Gereja Paroki Santo Agustinus di Jln. Prambanan Raya No.1, Perumnas II, Karawaci, yang berdiri sejak 1988. Ada Gereja Paroki Santa Bernadet di Jln. Bharata Raya 32, Kompleks Bharata Karang Tengah, Cileduk yang secara fisik masih belum ada karena masih dalam proses di PTUN. Gereja-gereja tersebut sudah ber-IMB, kecuali Santa Bernadet.

Gereja Kristen Protestan tersebar di hampir semua kecamatan, kecuali Larangan, Pinang, Benda, dan Cibodas. Semuanya berjumlah 32 gereja. Selebihnya adalah tempat-tempat pembinaan iman (TPI) yang berjumlah 224. Jumlah TPI relatif tersebar di hampir setiap wilayah kecamatan dan berkapasitas terbatas, antara 70 hingga 200-an orang/jemaat—berbeda dengan gereja Katolik yang hanya ada dua, tetapi kapasitasnya antara 700–1000 orang. Dari jumlah tersebut, yang terbanyak di Karawaci, yakni 29 TPI, disusul oleh Tangerang Kota.

Jumlah rumah ibadah agama Buddha di kota Tangerang yang berupa Vihara dan Cetiya sebanyak 43 buah. Ada data yang agak rancu mengenai jumlah rumah ibadah kaum Buddha dengan jumlah rumah ibadah kaum Konghucu. Dari data yang ada di Kantor Kemenag maupun data dari FKUB, sebagian besar memang masuk dalam kategori Vihara atau Klenteng. Fungsi Vihara bagi umat Buddha adalah untuk (1) ibadah dan perayaan hari-hari besar umat Buddha yang tidak mengenal hari suci mingguan, tetapi menggunakan warisan sejak zaman Majapahit misalnya, Minggu Kliwon, Rabo Kliwon; (2) Sekolah Minggu, fungsi ini adalah pembinaan iman; (3) Meditasi; (4) Diskusi, dan (4) Perkawinan (untuk yang ada aulanya yang disebut Dhamasala).

Rumah ibadah agama Konghucu, sebagaimana penjelasan Trisna Juanda dari Majelis Agama Konghucu Indonesia (Makin) Kota Tangerang, disebut Litang, Miao atau Bio, tetapi juga ada yang menggunakan “vihara.” Rumah ibadah agama Konghucu yang terbesar di Kota Tangerang terletak di Jalan Ki Samaun 145, dan fungsi utamanya untuk kebaktian. Sementara itu, Litang di Kota Tangerang ada tiga, yang pertama berdiri tahun 1976 di Sukasari, yang di Rawa Kucing juga berdiri tahun 1976, dan yang di Rawa Boqor berdiri tahun 1980-an.

Berdasarkan informasi dari Nyoman Subitsa, pemuka Hindu dari Parisada Hindu, rumah ibadah Hindu adalah Pura. Di Kecamatan Cileduk ada 1 pura, di Kecamatan Larangan ada 1 pura, dan di Koang Pasar Baru pun ada 1 pura. Perlu dijelaskan bahwa di Batu Ceper tidak ada rumah ibadah Hindu, sebagaimana tertulis pada data yang dikeluarkan Kantor Kemenag maupun FKUB. Pura yang terletak di Cileduk berdiri tahun 1989-an, sementara pura di Pasar Baru berdiri tahun 1983, dan pura di Larangan berdiri pada 1992. Namun, pura di Pasar Baru IMB-nya belum ada.

Rumah ibadat dalam konteks demografis memberi dampak yang sangat berarti. Keadaan penduduk yang semakin beragam di kota ini memang tidak bisa dihindari. Terjadinya proses urbanisasi menyebabkan warga asli juga banyak yang terpaksa mengalami perpindahan, atau bercampur baur dengan kaum pendatang. Umat berbeda agama dan/atau etnis hidup dalam wilayah yang sama, baik itu satu kelurahan maupun kecamatan. Ini membawa implikasi adanya perjumpaan serta interaksi di antara mereka. Titik sentralnya adalah rumah ibadat. Dalam konteks masyarakat yang beragam, keberadaan rumah ibadat sangat memungkinkan untuk membangun semangat kebersamaan yang kondusif untuk

melanjutkan kehidupan bersama. Sebaliknya, dimungkinkan juga munculnya kecurigaan di antara umat beragama yang berbeda mengingat fungsi rumah ibadah yang sangat kompleks (sebagai pusat peribadatan secara ritual, pusat pendidikan, dan pusat dakwah keagamaan). Rumah ibadah dalam realitasnya berfungsi menjadi pusat pembinaan calon-calon misionaris bagi umat Kristiani, dan pembinaan calon-calon mubalig bagi umat Muslim.

Pada dasarnya, kondisi masyarakat di Kota Tangerang tidak terlalu banyak gejolak. Tidak ada gesekan atau ketegangan dalam kehidupan keagamaan. Hal ini karena fakta sosial yang menyangkut hubungan antaragama memang tidak selalu muncul ke permukaan. Ada fakta di lapangan yang luput dari liputan media, tetapi belakangan merebak di masyarakat luas, yakni kasus “Sang Timur”. Waktu itu di wilayah Kotamadya Tangerang, terdapat tiga sekolah yang bernaung di bawah yayasan Katolik dan cukup besar, yaitu sekolah Santa Maria, Sang Timur, dan Santo Agustinus. Kecuali Sang Timur, dua yayasan yang lain telah memiliki gereja yang cukup besar. Yayasan Sang Timur kebetulan memiliki masalah dengan warga sekitar dan begitu menghebohkan hingga ke panggung internasional. Hal ini disulut oleh rencana pendirian gereja di lingkungan lembaga pendidikannya. Walaupun konflik telah mereda, sebenarnya belum ada solusi. Sekalipun gereja tidak jadi dibangun di tempat itu, ketegangan antara kedua belah pihak telanjur terjadi dan belum dituntaskan.

Sejak tahun 2006, terutama setelah PBM No. 8 dan No 9 Tahun 2006 dikeluarkan, kondisi masyarakat di Kota Tangerang relatif tenang. Hubungan antaragama di 13 wilayah kecamatan di wilayah ini relatif tanpa gejolak yang berarti. Rumah-rumah ibadah lebih mencerminkan sebagai simbol kedamaian daripada

simbol persetujuan antarumat beragama. Masing-masing menjalankan tugas peribadatan dan pelayanan keagamaan dengan didukung oleh para pemuka agama. Sentimen keagamaan sering diupayakan untuk tidak dibesar-besarkan. Kondisi hubungan antaragama yang harmonis, ditandai dengan tidak pernah adanya tindakan-tindakan saling mengusik antaragama. Namun, tidak bisa dimungkiri bahwa di beberapa tempat di wilayah ini pernah terjadi gesekan yang mengusik hubungan antaragama. Sebagai kota yang dihuni oleh penganut agama yang beragam, wilayah Kota Tangerang tampaknya tidak pernah sepi dari problem sosial. Sejauh ini, merujuk pada catatan pihak kepolisian resort Kota Tangerang, kasus-kasus yang muncul terkait hubungan antarumat beragama di Kota Tangerang memang terkait soal pendirian rumah ibadah (tepatnya proses pengurusan IMB) dan masalah penggunaan rumah tinggal sebagai rumah ibadah.

## **G. Tanggapan Para Pemuka Agama**

Keluarnya Peraturan Bersama Menteri (PBM) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan Nomor 9 Tahun 2006, disambut positif oleh kalangan pemuka agama di Kota Tangerang. Saat itu juga didorong pendirian Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), sebagaimana tercantum dalam PBM. Menurut MUI Kota Tangerang, PBM dipandang sudah cukup bagus untuk memelihara kerukunan. Ini dilakukan agar jangan sampai setiap agama seenaknya membangun tempat ibadat. “Justru yang banyak melanggar,” kata KH Dedy Junaidi, Ketua MUI, “...adalah umat Islam” (Anwar, 2015). Kebanyakan masjid justru tidak memiliki IMB. Sebagian terbentur masalah status tanah, gambar perencanaan juga banyak yang tidak ada, dan tidak adanya persetujuan lingkungan sekitar. Orang Islam biasanya langsung bangun saja. Sebaliknya, umat Katolik dan

Kristen mendapatkan hambatan. Supaya konsekuen, seharusnya yang mayoritas itu bisa memberikan contoh. Peraturan tentang tata tertib pendirian rumah ibadat itu sebaiknya diterapkan dulu terhadap umat Islam, sebagaimana ditegaskan oleh KH Dedy Junaidi.

Demi merespons PBM tersebut, pihak MUI Kota Tangerang membuat surat edaran yang ditujukan kepada para pengurus masjid sekota Tangerang. Isinya adalah imbauan agar setiap masjid melengkapi surat-surat sebagaimana diatur dalam PBM tersebut, terutama Izin Mendirikan Bangunan (IMB). Sebagai pemeluk agama terbesar, sebaiknya umat Islam memberi contoh tertib administrasi dalam pendirian rumah ibadahnya. Pemkot Tangerang juga menyambut baik Surat Edaran MUI tersebut. Oleh karena itu, edaran MUI dilengkapi dengan blangko isian untuk pengusulan IMB dan penjelasan yang dikeluarkan Pemkot bahwa masjid-masjid tidak dikenai biaya untuk keperluan IMB ini. Pemkot juga membantu dalam masalah desain bangunan dan informasi gambar tata kota sesuai program pengembangan Kota Tangerang. Proses tersebut sempat berjalan dan edaran MUI serta informasi dari Pemda sudah sampai ke tangan para pengurus masjid. Namun, dari sebanyak 528 masjid pada 2007, hanya 150-an yang melakukan proses penataan administrasi sesuai ketentuan. Selebihnya, tidak mengembalikan blangko isian. Artinya, hanya 30% yang melengkapi persyaratan pendirian rumah ibadatnya. Alasan yang paling lazim antara lain ketidakjelasan status tanah wakaf, antara wakif (pihak pemberi wakaf) dan nazhir (pihak penerima wakaf). Umumnya, mereka yang tidak melengkapi syarat administrasi terkendala status tanah atau bangunannya berada di jalur hijau, di samping karena surat-surat wakaf sudah tidak diketahui lagi keberadaannya. Jadi, pengajuan pengesahannya terkendala urusan yang cukup pelik, baik menyangkut masalah

perorangan maupun kelembagaan. Sementara itu, untuk agama non-Islam, para pemuka agama Konghucu, Kristen Protestan, Hindu, Buddha, dan Katolik, menilai pemberlakuan PBM dipandang cukup positif, dibanding dengan peraturan lama. Peraturan PBM tahun 2006 ini dipandang lebih transparan. FKUB selaku pengawal keputusan ini, sejak pemberlakuan PBM sudah merekomendasikan 3 pengurusan izin pendirian untuk Vihara Hindu, membantu menyelesaikan IMB 32 gereja Protestan, 12 gereja Katolik, dan 2 rumah ibadah umat Buddha. Begitu juga dengan tiga rumah ibadat Konghucu di Kota Tangerang, semua sudah dibantu dalam pengurusan IMB-nya.

Meskipun secara umum para pemuka agama rata-rata menyambut baik pemberlakuan PBM tersebut, secara khusus, masih menyisakan sejumlah persoalan bagi umat non-Muslim. Menurut pengakuan para pemuka agama tersebut, kalau mau membangun atau merenovasi tempat ibadah, kelompok minoritas menghadapi kesulitan. Sejumlah kasus yang pernah dan masih muncul ke permukaan antara lain renovasi HKBP Tanah Tinggi pada 2007. Kasus ini berawal dari rencana pihak gereja untuk merenovasi bangunan rumah ibadah yang sudah berusia dua puluhan tahun tersebut. Semula, penolakan diajukan oleh Karang Taruna setempat. Mereka memasang spanduk-spanduk yang intinya menyatakan bahwa warga keberatan dengan rencana renovasi gereja. Karena merasa sudah mendapatkan izin, pihak gereja mengabaikan protes warga. Eskalasi masalah mulai naik sehingga melibatkan majelis taklim setempat, bahkan hingga menarik massa dari luar wilayah Tanah Tinggi. Eskalasi kasusnya pun semakin tinggi, meskipun akhirnya bisa diselesaikan berkat campur tangan FKUB.

## H. Prasangka Berujung Ketegangan

Prasangka (*prejudice*) dalam psikologi sosial diartikan sebagai sebuah sikap (biasanya negatif) terhadap anggota kelompok tertentu, semata berdasarkan keanggotaan mereka dalam kelompok tersebut. Dengan kata lain, seseorang yang memiliki prasangka terhadap kelompok sosial tertentu cenderung mengevaluasi anggota kelompok tersebut dengan cara yang sama (biasanya secara negatif) semata karena mereka bagian dari anggota kelompok tersebut. Tindakan dan tingkah laku individual mereka memainkan peran yang kecil; mereka tidak disukai hanya karena mereka termasuk dalam kelompok tertentu. Contoh kasusnya terjadi di Lembaga Pendidikan Strada Pabuaran Indah. Lokasi sekolah ini agak masuk ke dalam dari Jalan Raya Otista, Tangerang. Sekolah ini berada di bawah Yayasan St. Aquino, yang memiliki jenjang pendidikan dari tingkat SD hingga SMA. Pagar sekolah itu berbeda dengan sekolah kebanyakan. Untuk pengembangan sekolah, kala itu pihak Yayasan Strada berencana memperluas kompleks pendidikannya. Di atas tanah yang sudah terbeli, dipasang papan pengumuman bertuliskan “Di sini akan dibangun lembaga pendidikan Katolik, rumah sakit, dan rumah ibadah.” Demi membaca pengumuman itu, seorang aktivis pemuda masjid setempat bereaksi. Ia mengaku terusik oleh kata-kata di papan itu tentang “rumah ibadah” yang ikut dibangun beserta fasilitas pendidikan. Dalam pikiran mereka, rumah ibadah yang dimaksud dalam pengumuman itu adalah gereja karena diketahui pendidikan Strada adalah milik Katolik. Para pemuda dari sekitar Masjid al-Khairat kemudian menyampaikan seruannya melalui pengeras suara masjid. Intinya, mereka meminta kepada umat Islam “agar tidak melepaskan tanah kepada Yayasan Strada tersebut, yang akan digunakan untuk membangun gereja.”

Ketegangan pun tak terelakkan, hingga pihak yayasan akhirnya berkeputusan menghentikan rencana perluasan tersebut.

Bentuk prasangka semacam itu bisa juga dilihat dalam kasus Gereja Santa Bernadet. Gereja ini posisinya tidak jauh dari kompleks pendidikan Sang Timur, berada dalam wilayah Kelurahan Sudimara, Kecamatan Pinang, Kota Tangerang. Gereja Katolik ini rencananya dibangun di atas tanah seluas 6.106 m. Menurut pihak panitia pembangunan, pengurus Gereja dan Dana Paroki Santa Bernadet Cileduk, gereja ini untuk menampung umat Katolik terdekat dari 7 kecamatan. FKUB Kota Tangerang, setelah mempelajari kelengkapan persyaratan, sudah memberikan rekomendasinya dengan surat tertanggal 17 Mei 2013, dan IMB juga sudah di tangan panitia pembangunan gereja. Namun, ketika proses pembangunan hendak dimulai, terjadi penolakan sebagian warga yang menamakan diri Forum Umat Islam Sudimara Kelurahan Sudimara Pinang. Pada 22 September 2013, mereka melakukan demonstrasi dengan membawa spanduk bertuliskan “Warga RT 04/06 dan Jamaah Majelis Taklim Nurul Iman Menolak Keras Pembangunan Gereja di Wilayah Sudimara Pinang.” “Menolak Keras Pembangunan Gereja di Wilayah Kami; Harga Mati!!!” Demo tersebut dilakukan seusai umat Katolik melaksanakan Misa Kristus di tempat yang sama, yakni di tanah terbuka kosong yang akan didirikan gereja Bernadet tersebut. Pihak gereja merasa sudah memiliki seluruh persyaratan, termasuk IMB. Namun, masyarakat yang menamakan dirinya Forum Umat Islam Sudimara Pinang melakukan gugatan di PTUN. Di pengadilan tingkat pertama, kasusnya dimenangkan oleh FUI. Santa Bernadet kini menunggu hasil putusan banding. “Suatu kebutuhan nyata gedung gereja untuk menyembah Tuhan,” kata pengurus pendirian gereja Santa Bernadet (Anwar, 2015). “Kini

seakan terpinggirkan justru di suatu negara demokratis yang namanya NKRI”.

Dalam konteks umat Hindu, prasangka ini juga bisa dilihat dalam upaya pendirian kuil, khususnya bagi masyarakat Hindu beraliran Sikh. Mereka berkeinginan mendirikan sebuah kuil di Karang Mulya, Kecamatan Karang Tengah, Kota Tangerang. Sejak awal keberadaannya, Yayasan Gurudwara Dharma Khalsa yang beralamat di Jalan Wana Mulya Utama RT 01/03 Kelurahan Karang Mulya Kecamatan Karang Tengah, Kota Tangerang, telah didemo masyarakat dengan alasan bangunan tersebut tidak mempunyai izin. Bangunan yang sudah ada itu berupa rumah tinggal, atas nama perorangan, dan belum ada pelimpahan atau penyerahan kepada yayasan. Peruntukan bangunan konon bukan untuk rumah ibadah, melainkan hanya untuk rumah penduduk. Atas upaya pihak terkait, demi ketertiban dan kerukunan bersama, untuk sementara waktu, pemerintah melarang yayasan melakukan kegiatan untuk pendirian pusat peribadatan tersebut. Pertimbangannya adalah para pendemo dan situasi sudah semakin memanas. Sebelumnya, peristiwa yang sama sudah terjadi pada 2005, dan pada 2013 terjadi lagi.

Pihak pengelola kuil bersikukuh untuk tetap melakukan kegiatan persembahyangan pada hari Minggu. Maka terjadilah peristiwa panas itu. Para pendemo melakukan penyegelan atas nama warga yang terdiri dari Forum Silaturahmi Umat Islam (Forsumi) Karang Mulya, FPI, dan Gerakan Reformis Islam. Masyarakat setempat juga mengeluarkan pernyataan sikap untuk menolak keberadaan Kuil Sikh Yayasan Gurudwara Dharma Khalsa. Aksi tersebut mendapatkan pengawalan penuh kepolisian dari Polsek Ciledug dan Polres Metro Tangerang untuk menghindari bentrokan antara warga dan penghuni kuil. Penyegelan terhadap kuil

dilakukan oleh warga dengan alasan bangunan yang berdiri sejak tahun 2005 tersebut tidak memiliki izin, dan melanggar Surat Keputusan/Peraturan Bersama No. 9 dan 8 tahun 2006.

Tidak hanya terhadap pendirian rumah ibadah, sebuah ruko untuk ibadah sementara juga menghadapi aksi kecurigaan. Menjamurnya rumah ataupun ruko yang dijadikan tempat ibadah bagi kelompok keagamaan tertentu belakangan ini juga memancing aksi penolakan. Salah satu kasusnya adalah protes warga terhadap rumah yang dijadikan tempat ibadah Gereja Bethel Indonesia (GBI) Pondok Bahar di wilayah Ciledug. Penolakan warga disampaikan dengan membentangkan spanduk di pagar rumah yang dijadikan gereja tersebut. Isi spanduk itu menegaskan penolakan warga atas penggunaan rumah tersebut sebagai sarana ibadah.

Menurut penuturan beberapa pihak, kelompok keagamaan ini sebenarnya telah mengajukan permohonan untuk membangun gereja, tetapi belum terwujud. Perizinan dirasakan sangat ketat dan prosesnya terhenti karena persyaratan yang harus dipenuhi, terutama terkait jumlah jemaat pendukung. Mereka memilih menggunakan rumah sebagai tempat ibadah karena beratnya memenuhi persyaratan membangun gereja. Syarat jumlah umat yang domisilinya berdekatan (dalam radius satu kecamatan sekalipun) sebanyak 90 orang, menurut mereka, tidak mungkin tercapai. Umat Konghucu rumah tinggalnya terpecah di beberapa wilayah sehingga sulit menemukan jumlah 90 jemaat dalam satu wilayah tertentu. Dengan kata lain, kalau mengikuti aturan dalam PBM itu sama sekali tidak akan bisa mendirikan rumah ibadah. Keluhan yang sama dikemukakan oleh Pandito Harmanto dari Buddha, Pdt. Deny J. Oping dari Kristen, dan Nyoman Subitsa dari Hindu.

Komunitas Kristen banyak mengajukan perizinan pendirian dan/atau renovasi rumah ibadah melalui FKUB. Beberapa gereja memiliki persoalan dengan perizinan karena pemerintah tidak memilah gereja yang sudah lama berdiri maupun yang baru akan berdiri. Gereja HKBP di wilayah Tanah Tinggi yang telah berdiri sejak tahun 1970-an mendapatkan hambatan ketika melakukan renovasi. Kasusnya sempat menghangat dan mencuat di publik, meskipun akhirnya terselesaikan pada 1995. Untuk gereja Protestan, masalahnya bukan hanya pada soal perizinan, tetapi masalah banyaknya jumlah denominasi lebih sering mengemuka. Ini karena masing-masing denominasi mengajukan izin untuk mendirikan gereja. Di dalam gereja Protestan juga terdapat warna kesukuan yang kental. Maraknya gereja bernuansa kesukuan juga dikeluhkan oleh pemuka Kristen sendiri, yang kebetulan menjadi pengurus FKUB. “Kami menjadi kesulitan dalam mengumpulkan jumlah jemaat yang mendukung pendirian gerejanya. Namun, kami juga prihatin dengan sikap saudara-saudara saya umat Muslim, yang sering terlalu cepat berprasangka” (Anwar, 2015). Setiap gerak-gerik umat Kristen, terutama yang menyangkut rencana pendirian rumah ibadah, selalu dimunculkan isu “kristenisasi”. Isu seperti itu selalu bersambung ke masalah SARA.

## I. Simpulan

PBM No. 8 dan No 9 Tahun 2006 adalah produk politik kenegaraan yang multidimensi. Pada dimensi sosial, peraturan tersebut adalah perwujudan kepastian normatif bagi penganut dan untuk hubungan antaragama. Produk tersebut tersusun setelah melalui proses panjang dengan melibatkan semua unsur majelis agama yang ada di Indonesia. Kehidupan antarumat beragama di Kota Tangerang yang dipengaruhi oleh masalah pendirian rumah ibadah merepresentasikan hubungan antarumat beragama

di Indonesia, terutama pada wilayah perkotaan dengan segala pertumbuhan sarana dan prasarana fisiknya, serta dibumbui oleh pesatnya perubahan sosial dan keragaman budaya. Ketegangan antarkelompok masyarakat yang dipicu oleh pendirian rumah ibadat adalah pergolakan budaya yang akan terus bergulir. Dalam konteks urbanisasi, kondisi hubungan antaragama berada dalam posisi pencarian instrumen untuk menemukan pola hubungan yang harmonis/serasi dalam konteks politik kenegaraan.

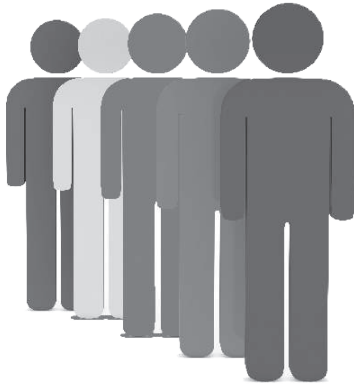
Dengan menelusuri kasus-kasus yang terjadi melalui penelitian ini, bisa ditarik beberapa simpulan sekaligus rekomendasi yang perlu diperhatikan oleh para pihak yang kompeten. Dalam pendirian rumah ibadah, kondisi masyarakat yang terdiri “mayoritas-minoritas” sebaiknya memang tidak dipaksakan dengan pola-pola yang lazim dalam keorganisasian sosial. Hal ini karena sentimen keagamaan yang memiliki sejarah panjang telah membentuk karakter budaya. Ada akar persoalan yang tidak tersentuh di balik kelengkapan administrasi dan prosedur pendirian gereja yang diajukan. Akibatnya, terjadi simplifikasi hubungan antaragama yang belum menyentuh aspek sosial, terutama aspek sosiologis di sekitar pertautan antara warga sekitar yang muslim dan pendatang non-muslim. Masyarakat telanjur memberi stempel bahwa jemaat gereja adalah kalangan yang jauh lebih kaya dan berpendidikan lebih tinggi, sementara kebanyakan warga sekitar masih tinggal di perkampungan padat penduduk yang kumuh. Hal seperti ini dapat ditemukan di salah satu lokasi gereja di kawasan Tanah Tinggi. Sebuah gereja HKBP mendapat penolakan dari warga sekitar ketika mengajukan proses renovasi.

Diskursus ini semata-mata berangkat dari kondisi kekinian, dan mungkin menjadi lebih kompleks kalau ditarik ke belakang. Menurut penuturan ahli sejarah, masyarakat Banten adalah

bagian tidak terpisahkan dari sejarah masyarakat Islam yang kental dengan segala adat istiadatnya. Selama berabad-abad, keislaman mereka tidak mau diusik, dan mereka sangat sensitif terhadap segala bentuk intervensi yang dipandang akan merusak atau mengeliminasi Islam. Konflik bernuansa agama yang sewaktu-waktu muncul, terutama yang dipicu oleh pendirian rumah ibadah, berakar dari radikalisme dan eksklusivitas kelompok-kelompok keagamaan. Realitas menunjukkan bahwa konflik selalu hadir pada setiap komunitas dan keberadaan konflik tidak dapat dihindarkan. Tugas pemimpin (tokoh karismatik) adalah mengarahkan dan mengelola konflik agar tetap bersifat konstruktif melalui peningkatan kreativitas individu guna menjaga dinamika sosial. Dampak konflik yang tidak dapat dikelola secara baik menyebabkan kedua belah pihak yang terlibat dalam konflik menjadi tidak harmonis dalam hubungan kerja sama. Pada sebagian masyarakat, hal ini mendorong munculnya radikalisme. Anggota FKUB sebagai bagian komunitas yang diangkat menjadi “penyeimbang” berdasarkan hasil kesepakatan nasional, tampaknya memberikan arti tersendiri. Lembaga ini relatif dapat memainkan fungsi merekatkan kembali ketika terjadi konflik. Dengan demikian, adanya PBM sedikit banyak telah meminimalisasi konflik dan telah menciptakan kesalingterikatan. Namun, harus diakui, hal itu masih menyisakan persoalan, antara lain eksklusivitas dan radikalisme yang dilatarbelakangi oleh sentimen keagamaan. Aktivitas pendirian rumah ibadah tampaknya akan tetap menjadi simbol ketegangan dan kecurigaan, dan karenanya perlu terus dikawal oleh para pengampu rumah ibadah masing-masing agama agar secara bersama-sama menjadikan PBM dan FKUB sebagai pengawal nilai-nilai normatif yang menjadi pegangan bersama.

## Daftar Pusaka

- Anwar, M. (2015, September 29). Rumah ibadah pasca pemberlakuan PBM No. 8 dan No. 9 tahun 2006. *Kompasiana*. Diakses pada 20 Januari 2020 dari <https://www.kompasiana.com/marzani/560a383a2d7a619912ab52e7/rumah-ibadah-pasca-pemberlakuan-pbm-no-8-dan-no-9-th-2006?page=all>.
- Azra, A. (2004). *The origins of Islamic reformism in Southeast Asia: Network of Malay-Indonesian and Middle Eastern ulama in the seven-teen and eighteen centuries*. Leiden: ASSA and KITLV.
- Fauzi, H. (2000). *Banten dalam peralihan: Sebuah konstruksi pemikiran tentang paradigma baru pembangunan daerah*. Tangerang: YASFI.
- Hidayat, S. (2004). *'Shadow state'? Business and politics in the province of Banten*. Jakarta: KITLV & LIPI.
- Kisah perjalanan duta besar Kesultanan Banten ke Inggris 1682. (2017, Juli 2). *Cipasera.com*. Diakses pada 20 Januari 2020 dari <http://www.cipasera.com/2017/07/kisah-perjalanan-duta-besar-kesultanan.html>.
- Mulyana, Y. (2011). *Elite, masyarakat sipil, dan politik lokal: Studi gerakan sosial pembentukan Provinsi Banten*. Yogyakarta: Pascasarjana UGM.
- Suryani, A.J. (2015). *Authorship in Banten: Mass media, publishers, literary communities, and authors*. Serang: Bantenologi.
- Wertheim, W.F. (1999). *Indonesia society in transition, a study of social change, masyarakat Indonesia dalam transisi, studi perubahan sosial*. Yogyakarta: Tiarawacana.



## **BAB VI**

# **Rohis, Persemaian Intoleransi, serta Ekosistem Pendidikan yang Menegasikan Orientasi Humanistik: Kasus Sekolah Menengah Atas di DKI Jakarta**

---

*Anggi Afriansyah*

*Pusat Penelitian Kependudukan LIPI*

### **A. Pengantar**

Anak muda cenderung rentan ketika mendapat asupan ajaran intoleran dan radikal sehingga kemudian terjebak di dalamnya. Salah satu arena yang sering kali dicurigai sebagai lokus internalisasi paham intoleran dan radikal tersebut adalah dunia pendidikan, khususnya melalui Organisasi Rohani Islam (Rohis) dan Lembaga Dakwah Kampus (LDK) (Koes, 2018). Rohis, misalnya, diposisikan sebagai organisasi di sekolah menengah yang berpotensi untuk menyebar radikalisme (Chotimah, 2017). Citra Rohis maupun LDK yang dituduh sebagai organisasi yang pro-terorisme, radikal, dan intoleran semakin kuat ketika ada berbagai pemberitaan yang menyebutkan keterlibatan anggota Rohis pada aksi terorisme (Radikalismeancam, 2018). Pemberitaan yang didasarkan pada hasil penelitian tersebut menyebutkan ada kaitan antara ekstrakurikuler berbasis masjid di sekolah-sekolah dan rekrutmen teroris muda (Fikri, 2012).

Tuduhan tersebut kemudian dibantah Rohis. Mereka menolak dituduh intoleran, radikal, anti-Pancasila, dan pro-terorisme. Pada 2012 di Bandung, Koordinator Forum Alumni Rohis Bandung Raya melakukan demonstrasi untuk mengajukan protes karena salah satu televisi nasional menyebut Rohis sebagai tempat perekrutan teroris muda. Demonstrasi tersebut merupakan salah satu bagian dari penolakan aktivis Rohis terhadap stigma buruk yang disematkan pada organisasi yang mereka. Di dunia maya, melalui Facebook, Instagram, Line, dan media sosial lainnya, aktivis Rohis juga aktif menyuarakan bahwa organisasi mereka bukanlah teroris.

Pandangan bahwa Rohis sebagai sebuah organisasi yang memberi ruang bagi infiltrasi radikalisme tidak muncul tiba-tiba. Telah banyak penelitian yang berusaha menjelaskan mengapa Rohis selalu dikaitkan dengan intoleransi, radikalisme, dan terorisme. Temuan penelitian Wahid Institute, Ma'arif Institute, dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta menyebut bahwa dunia pendidikan memang merupakan salah satu arena strategis untuk infiltrasi intoleransi maupun radikalisme di kalangan siswa. Melalui proses pembelajaran maupun organisasi ekstra kurikuler, pandangan radikal keagamaan ini didiseminasi dan diinternalisasikan. Temuan Ciciek (2008) maupun Ma'arif Institute pada 2011 dan 2018 (Budiman 2017; Maarif Institute, PPIM UIN Jakarta, UNDP, & Convey Indonesia, 2018) menyebut bahwa Organisasi Intra Sekolah (OSIS) menjadi jalur penting dalam proses regenerasi kelompok-kelompok radikal di sekolah, utamanya melalui bidang Kerohanian Islam (Rohis) sebagai pintu masuknya.

Survei The Wahid Institute (Hamid, 2017) menyebut dari total 1.626 responden, sebanyak 60% aktivis Rohis bersedia

jihad ke wilayah konflik, seperti Poso dan Suriah; sebanyak 10% responden mendukung serangan bom Sarinah; dan 6% mendukung *Islamic State in Iraq and Syria* (ISIS). Temuan-temuan tersebut semakin memosisikan Rohis sebagai organisasi antagonistik—yang berperan menguatkan ideologi intoleran dan radikal—sehingga patut dicurigai dan diawasi dengan ketat. Pemerintah memahami situasi tersebut sehingga menyelenggarakan beberapa program deradikalisasi. Salah satu program tersebut adalah perkemahan Rohis yang bertujuan menyebarkan ide-ide moderasi Islam kepada para pegiat Rohis (Tangkal paham radikalisme, 2018).

Mencermati studi-studi sebelumnya, ada dua hal yang sering luput dari pembahasan terkait Rohis. *Pertama*, bahasan tentang rentannya anak mendapat cara pandang intoleran dan radikal karena gagalnya tujuan pendidikan sebagai bagian dari proyek humanisasi masih terbatas. Kompleksitas persoalan di dunia pendidikan menyebabkan adanya celah bagi penetrasi paham dan praktik intoleransi. Situasi ini ada di tengah pendidikan yang belum berfokus pada upaya penguatan keindonesiaan. *Kedua*, pendidikan di Indonesia belum sepenuhnya mampu menjadi bagian dari upaya membangun kesadaran politik anak bangsa yang kemudian berkontribusi pada proses demokratisasi di Indonesia. Rohis, dalam tulisan ini, ditempatkan sebagai fokus untuk membedah ekosistem pendidikan di negeri ini, khususnya di sekolah menengah, yang belum optimal dalam membangun konstruksi keindonesiaan. Seperti sudah disinggung di awal, posisi Rohis sebagai salah satu organisasi di sekolah-sekolah negeri justru dianggap sebagai ruang bagi suburnya intoleransi dan radikalisme di Indonesia. Padahal, setiap organisasi yang ada di sekolah sudah seharusnya menjadi bagian penting dalam konstruksi keindonesiaan. Dalam konteks tersebut, anak-anak

yang ada di sekolah seharusnya tidak hanya memiliki kecakapan secara akademik, tetapi juga memiliki wawasan kebangsaan yang memadai, menghargai keberagaman, serta memiliki cara pandang keagamaan yang moderat, toleran, dan kritis.

Tulisan ini dibagi menjadi empat bagian. *Pertama*, penjelasan mengapa Rohis selalu diposisikan antagonistik. Pada bagian ini dijabarkan mengenai pilihan rasional anak-anak yang tergabung di Rohis dan upaya mereka menolak stigma negatif tentang Rohis. *Kedua*, dibahas mengenai situasi politik lokal yang sangat berpengaruh pada pendidikan di sekolah. Kasus Pilkada DKI 2017 menjadi sangat penting untuk menunjukkan betapa situasi politik memiliki imbas yang sangat besar terhadap dunia pendidikan. *Ketiga*, pembahasan mengenai pemanfaatan media sosial oleh Rohis. *Keempat*, pembahasan mengenai visi pendidikan humanistik yang selama ini terabaikan dalam dunia pendidikan, khususnya di tingkat SMA. Bagian ini menjelaskan pentingnya dunia pendidikan yang memiliki orientasi humanistik dalam membentuk anak bangsa. Dalam tulisan ini, data empiris diperoleh melalui wawancara dan observasi di dua SMA Negeri dan dua SMA swasta di DKI Jakarta. Untuk memperkaya pembahasan, penulis melakukan penelusuran jejak digital di dunia maya, khususnya Instagram akun Rohis yang dikelola siswa di sekolah-sekolah tersebut. Instagram dipilih karena lebih banyak mengampanyekan dan mendiseminasikan berbagai program Rohis di media dibandingkan media sosial lainnya. Proses pengambilan data dilakukan melalui wawancara, observasi, dan penelusuran Instagram selama April–September 2018.

## B. Pandangan Negatif tentang Rohis dan Upaya Menolaknya

Rohis selalu ditempatkan sebagai aktor yang antagonistik karena dituduh sebagai lokus di mana internalisasi intoleransi dan radikalisme di kalangan pelajar dikukuhkan. Pewartaan yang memosisikan rohis sebagai organisasi yang begitu kental dengan radikalisme maupun intoleransi sangat mudah didapat di internet. Penulis melakukan penelusuran pada 13 September 2018 dengan menggunakan kata kunci “rohis dan radikalisme” di mesin pencarian Google dan mendapati ada 19.700 artikel yang membahas dua isu tersebut. Lalu, begitu dicari melalui kata kunci “rohis dan intoleransi” terdapat 7.050 artikel. Jika ditelusuri melalui kata kunci “rohis dan terorisme” ditemukan 67.300 artikel. “Radikalisme, intoleransi, dan terorisme” seolah menjadi padanan kata yang mudah dilekatkan dengan kata Rohis. Posisi Rohis sebagai arena internalisasi radikalisme telah diteliti oleh Maarif Institute for Culture and Humanity, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta & United Nations Development Programme (UNDP) Indonesia (2017). Rohis menjadi jalur penting proses regenerasi kelompok-kelompok radikal (Maarif Institute, 2017). Maarif Institute juga menyebut adanya *mentoring-mentoring* melalui *liqa* (pengajian) di Yogyakarta dan Sukabumi dengan modul yang muatannya mengandung nilai anti-Pancasila dan anti-kebinekaan.

Maarif Institute (2018) mencatat bahwa infiltrasi radikalisme di sekolah masuk melalui tiga pintu, yaitu alumni, guru, dan kebijakan (kepala) sekolah. Alumni berperan dalam pembinaan melalui program *liqa* dan *halaqoh* di Rohis. Maarif menemukan pola ini di Kota Solo, Kota Padang, dan Kabupaten Sukabumi. Hayadin (2013) menyatakan bahwa ada dua faktor yang menye-

babkan keterlibatan alumni Rohis pada aksi radikalisme, yaitu faktor yang berasal dari dalam sekolah dan faktor yang berasal dari luar. Faktor dari dalam sekolah meliputi ketersediaan guru pendidikan agama yang terbatas dan tenaga pengawas pendidikan agama yang tidak melaksanakan fungsinya. Faktor dari luar sekolah adalah hadirnya kelompok-kelompok pengajaran agama yang mengajarkan nilai-nilai dan aksi radikalisme dengan mengincar anak sekolah sebagai anggotanya (lihat Hayadin, 2013). Maarif Institute (2018) memberikan dua rekomendasi agar sekolah tidak mudah disusupi infiltrasi radikalisme. *Pertama*, harus ada mekanisme kontrol atau filter terhadap narasumber yang memberi materi dalam kegiatan Rohis. *Kedua*, pihak sekolah harus memiliki kepekaan terhadap siswa yang terindikasi memiliki paham keagamaan yang ekstrem. Pembinaan dan pengawasan dari sekolah adalah hal krusial agar Rohis tidak terpengaruh ajaran negatif. Pada bagian ini akan dijelaskan mengapa Rohis tersudut sebagai aktor antagonis dan bagaimana penjelasan yang memadai jika ditinjau dari perspektif pendidikan.

Secara perkembangan psikologis, para pemuda yang bergabung di Rohis masih dalam proses pencarian jati diri. Pergolakan jiwa dalam menentukan arah dan langkah yang sesuai dengan cita-cita pribadi masih sangat mungkin terjadi, demikian juga dalam konteks keagamaan. Pada usia 15–18 tahun, pencarian makna hidup, termasuk aspek keagamaan, mulai tumbuh di kalangan remaja dan semakin membesar. Permasalahan yang dihadapi anak-anak muda juga cukup banyak, mulai dari perundungan, perkelahian fisik, ancaman pelecehan, isu seksualitas, perasaan kesepian, keinginan bunuh diri, rokok, narkoba, alkohol, HIV Aids, dan lainnya (Puslitbang Upaya Kesehatan Masyarakat, 2016). Anak-anak muda ini merasa perlu memiliki keterampilan yang memadai dalam menghadapi berbagai

persoalan tersebut. Beragam risiko tersebut dihadapi dalam situasi harian, terlebih di DKI Jakarta yang merupakan kota megapolitan. Anak-anak muda ini lantas mencari ruang di mana mereka dapat mengaktualisasikan diri; tempat kegelisahan-kegelisahan yang menghampiri mereka mendapatkan jawaban. Dalam hal ini, Rohis menjadi salah satu alternatif bagi anak-anak muda ini. Kegiatan-kegiatan keagamaan di Rohis menarik minat siswa karena di sana mereka mengkaji ilmu agama, berjejaring, serta mengadakan kegiatan keagamaan dan sosial. Aktivitas tersebut dipandang lebih baik dan mampu menghindarkan anak-anak dari tawuran, narkoba, dan pergaulan bebas. Dengan kata lain, organisasi Rohis menjadi tempat menempa anak-anak muda Islam menjadi pribadi yang lebih positif.

Bergabungnya anak-anak di Rohis juga dimaknai positif, baik oleh orangtua, guru, maupun masyarakat. Mereka merasa lega dengan pilihan anak didik maupun anaknya bergabung dengan Rohis. Orangtua, guru, ataupun masyarakat memandang Rohis sebagai organisasi yang dapat membentuk karakter anak dan menghindarkan mereka dari pergaulan remaja yang mengkhawatirkan (R, siswa SMAN X Jakarta, wawancara pada 13 Mei 2019). Citra sebagai anak baik, taat beragama, dan sopan terhadap sesama menjadi gambaran betapa Rohis dianggap positif bagi tumbuh kembang siswa. Guru-guru di SMAN X sangat mengapresiasi kiprah Rohis, baik dalam konteks akademik, pergaulan, maupun prestasi lainnya. Anak-anak Rohis sangat aktif dalam mendukung suksesnya beragam kegiatan di sekolah. Sekolah memiliki guru pembina yang mengontrol agar setiap pendidikan yang dilakukan di Rohis tidak bertentangan dengan nilai-nilai Pancasila. Di sini sekolah memegang peranan penting dalam memantau aktivitas organisasi siswa di sekolah (T, guru di SMAN X Jakarta, wawancara pada 28 Mei 2018).

**Tabel 6.1** Kegiatan-kegiatan Rohis

Pengkaderan	Peringatan Hari Besar Islam	Kegiatan Reguler
Sekolah Angkatan Muda; Rohis Su- per <i>Camp</i> ; <i>Mabit</i> (mengingat dan mengkaji ilmu-ilmu keagamaan); ataupun Latihan Dasar Kepe- mimpinan Islam.	Maulid Nabi Muham- mad saw.; Isra Mi'raj; Festival Muharam; kegiatan Ramadhan ( <i>Muhassabah</i> , Pesantren Ramadan, dan festival Islam dengan berbagai perlombaan);  Festival Hari Besar Islam (perlombaan MTQ, MHQ, Marawis, Da'i, Mading, Kreasi Hijab Syar'i, Cerdas Cermat Islam, dan Kaligrafi).	Salat berjamaah; membaca Al-Qur'an; puasa Sunah; mengkaji <i>hadist</i> ; kajian rutin ( <i>liqa</i> )* yang mengundang guru, senior, maupun ustaz/ ustazah dari luar—yang membahas banyak hal isu keislaman (Al-Qur'an, Tauhid, Fikih dan lainnya); belajar bahasa Arab; salat Jumat; bakti sosial baik saat Ramadhan maupun tidak; infaq; sadaqah, zakat; serta seminar keputrian.

Keterangan:\* *Liqa* merupakan tradisi gerakan *tarbiyah* dan digunakan untuk mendiseminasikan nilai dan pandangan keislaman yang berdampak strategis terhadap proses kaderisasi aktivis dakwah di sekolah (Wajidi, 2011).

Sumber: Instagram Rohis SMAN X dan SMAN Y Jakarta (2018)

Selain pergaulan sehat, orientasi utama bergabungnya anak-anak ke Rohis adalah memperdalam pemahaman tentang ajaran Islam (A, siswa SMAN Y Jakarta, wawancara pada 9 Mei 2018). Anak-anak Rohis memandang pergaulan anak muda saat ini dalam kondisi yang mengkhawatirkan, sehingga salah satu tujuan bergabung dengan Rohis adalah menghindari pergaulan yang tidak sehat dan menjadi Muslim yang lebih baik, di samping ingin mengkaji ilmu agama yang merupakan kewajiban bagi setiap Muslim (R, siswa SMAN X Jakarta, wawancara pada 13 Mei 2018). Berbagai program organisasi Rohis menjadi bagian dalam pembentukan generasi Muslim yang dicita-citakan. Program-program

yang dilaksanakan oleh Rohis di tiap sekolah berbeda-beda, tetapi secara umum terkait pengkaderan anggota, peringatan hari besar keagamaan, bakti sosial, dan kegiatan regular lainnya. Secara lebih mendetail dapat dilihat pada Tabel 6.1.

Anak-anak Rohis menggunakan istilah-istilah yang menarik hati generasi muda Islam, misalnya kegiatan *Merdeka* (Menjadikan Ramadhan Dekat dengan Allah), *Mutiara* (Muslimah Tiada Arti Tanpa Akhlaq), SSTI (Studi Siswa tentang Islam), Markas Besar (Mari Kembali ke Al-Qur'an dan Sunnah, Bersatu dengan Adab Rasulullah), Quaci (Quotes untuk Aksi Cinta Islam), Rindu PTN (Rohani Islam SMA Negeri Z Goes To PTN), dan kegiatan-kegiatan lainnya. Melalui Instagram, program-program tersebut ditampilkan. Ajakannya agar anak muda taat pada ajaran Islam, konsisten beribadah, dan menjalani hidup dengan nilai-nilai agama. Selain itu, mereka diajak untuk memahami isu internasional, seperti pembebasan Palestina. Aktivis Rohis juga tidak melupakan aspek akademik. Banyak guru yang mengakui keberhasilan anak-anak Rohis mencapai prestasi akademik maupun kegiatan lain yang membanggakan sekolah. Setelah lulus, anggota Rohis umumnya diterima di perguruan tinggi negeri (PTN). Para alumni Rohis di berbagai PTN sangat peduli terhadap kondisi adik-adiknya dan aktif menjadi mentor, baik secara rohani maupun akademik. Anak-anak yang membutuhkan bantuan pun dibantu para alumni untuk mencari kampus, bahkan sampai mencari tempat kos. Baik dari wawancara maupun unggahan di Instagram, diketahui bahwa mereka dipacu untuk berprestasi dan bersikap jujur, juga menjadi pribadi yang amanah. Aktivis Rohis diharapkan dapat menjadi *role model* bagi siswa lainnya. Di salah satu sekolah, ada program khusus "Dari Rohis untuk NKRI" sebagai bentuk kecintaan mereka terhadap NKRI.

Beragam kegiatan tersebut dilakukan untuk menarik hati siswa di sekolah. Kampanye tersebut juga menjadi bagian dari proses rekrutmen yang dilakukan oleh anggota Rohis bagi setiap anak baru yang ada di sekolah. Salah seorang anggota Rohis menjelaskan bahwa alasannya bergabung menjadi anggota Rohis adalah agar menjadi Muslim yang lebih baik dan ia ingin agar sekolah menjadi lebih Islami, baik kemasannya maupun pemikirannya. Di Rohis, ia mendapatkan pembelajaran agama Islam melalui mentoring yang dilakukan oleh para senior. Mentoring adalah ruang untuk menempeka kader-kader Rohis untuk berupaya memperbaiki diri dan menguatkan karakter keislaman. Mentoring dilakukan oleh para senior, baik kakak-kakak kelas maupun para alumni. Guru-guru pembina OSIS mengontrol kegiatan Rohis dengan ketat sehingga para senior atau alumni ataupun pematery dari luar yang memberikan materi untuk mentoring harus diketahui oleh pihak sekolah. Latar belakang mentor diperhatikan secara saksama oleh Pembina Rohis di sekolah.

Begitu banyak harapan disematkan pada Rohis, mulai dari mendapatkan pencerahan soal pendidikan keagamaan, perbaikan akhlak, kemampuan ilmu-ilmu agama, maupun jejaring sesama pelajar Muslim. Anak-anak Rohis memiliki harapan menjadi individu-individu yang mampu melaksanakan ajaran syariat Islam *kaffah* dan menjadi teladan bagi sesama. Ekosistem pendidikan dan sosial di wilayah perkotaan dengan berbagai varian negatifnya menjadi motivasi bagi kalangan anak muda Islam untuk mencari ruang yang dapat menghindarkan mereka dari hal-hal yang tidak diinginkan. Alasan siswa bergabung ke Rohis adalah pilihan rasional yang diambil di tengah ketidakpastian arus pergaulan remaja.

Dalam konteks tersebut, Rohis adalah arena yang dapat dioptimalkan untuk penguatan sifat dan sikap yang lebih baik. Fakta banyaknya anak yang bergabung menjadi anggota Rohis menunjukkan bahwa sesungguhnya organisasi tersebut memiliki potensi besar untuk mengkreasi anak bangsa. Namun, yang patut menjadi perhatian, corak eksklusif memang masih mewarnai pemikiran anak-anak yang tergabung di Rohis karena Rohis, dalam konteks kesejarahan, didominasi oleh gerakan *tarbiyah* yang datang setelah tahun 1978 untuk menggantikan aktivisme politik terbuka. Gerakan *tarbiyah* tersebut diawali dengan berbagai diskusi kelompok dan sesi pelatihan yang bertujuan menguatkan mental yang diselenggarakan di Masjid Salman di Institut Teknologi Bandung (van Bruinessen, 2002). Pada 1980-an, para aktivis *tarbiyah* mulai mewarnai dakwah di kampus IPB melalui salah satu seksi kerohanian Islam. Mereka melatih para mahasiswa untuk memahami ajaran-ajaran fundamental Islam (Machmudi, 2006). Selanjutnya, para aktivis dakwah ini masuk ke sekolah-sekolah untuk memberikan pemahaman dasar-dasar Islam dengan penekanan pada penanaman semangat (*ghirah*) keislaman (Rahmat, 2008). Karena memang dibangun oleh para aktivis *tarbiyah*, *setting* kelembagaan, kultur organisasi, dan jejaring yang dibangun memang sangat *tarbiyah*-sentris. Kondisi tersebut membuat cara pandang anak-anak Rohis cenderung seragam. Hal ini terlihat dalam pemilihan ustaz yang diundang untuk memberi kajian, cara pandang keagamaan, dan pilihan politik.

Selain itu, mentor-mentor yang terdiri dari para senior yang juga aktivis *tarbiyah* di beberapa kampus, tetap memantau dan membimbing anak-anak Rohis di SMA. Ikatan kultural ini membentuk cara pandang aktivis Rohis. Aktivis-aktivis ini menggunakan media sosial untuk belajar keagamaan. Jika didekati

per individu, tiap anggota memiliki pemahaman keberagaman yang berbeda, demikian pula pemahaman politiknya. Sebagai contoh, ada banyak anggota Rohis menentang aksi kekerasan yang mengatasmakan agama Islam, seperti pada tindakan terorisme. Terorisme dilakukan bukan oleh Muslim yang taat, karena seorang Muslim tidak melakukan tindakan keji (R, siswa SMAN X Jakarta, wawancara pada 13 Mei 2018). Namun, dalam konteks *khilafah*, anak-anak di Rohis berbeda pandangan. Ada informan siswa, anggota Rohis, yang menganggap keberadaan Hizbut Tahrir tidak sesuai dengan kondisi di Indonesia. Indonesia, menurutnya, sudah memiliki pranata sosialnya sendiri, yakni Pancasila yang merupakan basis hukum yang mengatur kehidupan warga negara di Indonesia. Adanya warna lain sangat diperlukan untuk memberikan keluasan perspektif anak-anak Rohis. Di titik inilah, sekolah ataupun organisasi keislaman lain dapat bergerak memberikan warna yang berbeda terkait pandangan anggota-anggota Rohis sehingga Rohis mendapatkan asupan pemikiran keagamaan yang lebih beragam. Namun, jika berbasis kelembagaan, warna kelompok tarbiyah sangat mendominasi. Kehadiran media sosial juga membentuk cara pandang keagamaan yang eksklusif.

Oleh karena itu, memberikan perspektif yang berbeda bagi aktivis Rohis menjadi sangat penting. Mereka harus dikenalkan dengan berbagai perspektif yang berbeda, baik dari aspek keagamaan maupun persinggungan politik atau sosial budaya. Internalisasi warna keislaman yang bervariasi di kalangan aktivis Rohis tersebut memerlukan peran organisasi Islam, seperti NU ataupun Muhammadiyah. Pelibatan organisasi Islam yang memiliki corak keagamaan yang berbeda sangat dibutuhkan anak-anak Rohis. Di SMAN Plumbon Cirebon, misalnya, ada keterlibatan Pengurus Komisariat Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama (IPNU), Ikatan Pelajar

Putri Nahdlatul Ulama (IPPNU), dan Fahmina Institute untuk memberikan pemahaman terkait nilai-nilai keterbukaan agar Rohis menjadi lebih inklusif (Maarif Institute, 2018).

### **C. Politik yang Menghangat dan Imbasnya ke Sekolah**

Situasi politik di DKI Jakarta tahun 2017 sangat berpengaruh pada situasi di sekolah, juga terhadap para aktivis Rohis. Artinya, para aktivis Rohis sangat terhubung dengan isu-isu politik aktual yang berkelindan dengan kehidupan keseharian mereka. Pada bagian ini, bahasan yang akan disampaikan adalah posisi Rohis dalam merespons isu-isu aktual.

Basuki Tjahaja Purnama (BTP), Gubernur DKI Jakarta, dianggap menista Al-Qur'an ketika mengutip Surat Al Maidah ayat 51 dalam pidatonya di Kepulauan Seribu (Kaleidoskop 2016, 2016). Masyarakat Muslim yang merasa dilecehkan oleh pernyataan BTP tersebut kemudian melakukan rangkaian aksi unjuk rasa di Monas. Situasinya begitu kompleks karena pada saat itu BTP sedang bersiap untuk berkontestasi dalam Pilkada DKI 2017. Meskipun kemudian BTP meminta maaf kepada masyarakat Muslim dan berjanji untuk menjaga ucapannya, aksi massa yang menuntut agar BTP diadili tetap berlangsung, bahkan sampai beberapa jilid. Di samping itu, penolakan BTP sebagai gubernur semakin meluas. Isu agama kemudian menjadi salah satu hal yang begitu ramai diperdebatkan di ruang publik.

Perdebatan tersebut juga menjalar ke ruang-ruang pendidikan di sekolah. Secara umum, aksi tersebut memang tidak memengaruhi aktivitas pembelajaran di sekolah-sekolah di Jakarta. Sekolah-sekolah di Jakarta tetap melaksanakan aktivitas pembelajarannya seperti biasa, terlebih sejak awal pemerintah

mengimbuu para siswa maupun guru untuk tidak terlibat dalam berbagai aksi protes tersebut. Aktivitas politik praktis yang partisan dalam bentuk dukungan atau penolakan terhadap pasangan calon tertentu sangat dilarang, terutama sekolah-sekolah negeri yang merupakan bagian dari institusi negara. Di SMAN Y, misalnya, informan siswa bercerita tentang imbuhan yang disampaikan guru melalui pengeras suara agar tidak ada siswa maupun guru yang terlibat unjuk rasa tersebut (K, W, dan F, siswa SMAN Y Jakarta, wawancara pada 9 Mei di Jakarta).

Situasi yang terjadi di tiap sekolah memang tidak seragam karena ada juga sekolah-sekolah swasta yang menganjurkan para guru-gurunya untuk ikut mendukung aksi tersebut. Guru-guru di SMA Swasta W, misalnya, meskipun tidak diwajibkan, dianjurkan oleh pihak yayasan untuk mengikuti aksi tersebut. Mereka menyusun rencana aksi tersebut dengan terorganisasi. Seorang guru ditunjuk untuk menjadi koordinator yang bertanggung jawab mulai dari menggalang massa, mengatur logistik, sampai mengawal peserta aksi ke lokasi. Sebelum aksi tersebut dilaksanakan, dalam kajian-kajian yang rutin dilakukan di sekolah, bahasannya selalu sama, yakni soal tafsir Al-Maidah ayat 51. Dalam situasi normal di luar pilkada, kajian di sekolah membahas materi mengenai Tauhid, Fikih, dan Muamalah. Namun, dalam merespons situasi politik Pilkada DKI, bahasan kajian tiba-tiba lebih banyak berkisar tentang politik (*siyasah*). Pembahasan tentang haramnya memilih pemimpin non-Muslim menjadi salah satu materi yang konsisten disuarakan dalam forum kajian tersebut. Apa yang disampaikan pada saat kajian tersebut tidak sepenuhnya disetujui atau diterima oleh seluruh guru di sekolah. Ada beberapa guru, meskipun dalam posisi minor, memiliki pandangan yang berbeda. Namun, mereka memilih untuk diam. Mereka merasa tidak nyaman dengan situasi di sekolah dan

mengkhawatirkan kondisi serupa akan terjadi lagi pada Pemilu tahun 2019.

Dalam aksi massa yang berlangsung secara bergelombang, mudah untuk dijumpai guru dan siswa dari beragam sekolah swasta, baik yang berasal dari DKI Jakarta ataupun daerah lainnya, yang tampak dari berbagai atribut mereka gunakan. Pemberitaan di berbagai media massa juga memotret anak-anak sekolah maupun guru yang terlibat pada aksi-aksi tersebut. Ada juga anak-anak yang rela bolos untuk terlibat dengan aksi massa ini (lihat Olyvia, 2017; Parikesit, 2016; Pelajar dari Banten, 2017). Di luar aksi massa tersebut, baik di sekolah negeri maupun swasta, situasi politik yang menghangat juga merasuk ke kegiatan keseharian di sekolah. Perdebatan terkait kasus BTP, siapa yang layak memimpin DKI, ataupun pertanyaan mengenai tentang boleh dan tidaknya non-muslim menjadi pemimpin, tidak terelakkan. Di ruang kelas ketika pembelajaran, ataupun dalam diskusi-diskusi non-formal, pembicaraan tersebut menjadi bahan yang tak habis-habisnya untuk diperdebatkan. Salah satu informan, J, seorang siswa beragama Kristen di SMAN X Jakarta, berdebat keras dengan temannya tentang persoalan politik ini. Dalam pandangannya, Indonesia yang bineka berkewajiban memberikan ruang bagi siapa pun untuk maju menjadi pemimpin politik. Sementara itu, temannya yang merupakan aktivis Rohis, sejak awal berpendapat bahwa pemimpin haruslah beragama Islam (J, siswa SMAN X Jakarta, wawancara pada 13 Mei 2018). I, siswa SMAN Y Jakarta, juga berdebat keras terkait pilihan gubernur dengan temannya yang merupakan anggota Rohis. Ia berdebat secara langsung maupun melalui grup *WhatsApp* (WAG) (I, siswa SMAN Y Jakarta, wawancara pada 9 Mei 2018). Perdebatan keras tersebut membuat situasi pertemanan menjadi merenggang, tetapi keduanya menyatakan jalinan pertemanan

tetap terjaga, apalagi mereka tergabung sebagai aktivis OSIS yang harus bekerjasama dalam melaksanakan setiap program OSIS di sekolah.

Ditemukan juga guru-guru yang secara terbuka—melalui pembelajaran di kelas—mengajak anak-anak didiknya untuk memilih pasangan calon yang dia anggap paling sesuai memimpin DKI Jakarta. Seorang siswa di SMA W, sekolah swasta Islam, bercerita tentang guru yang mengajak siswa untuk memilih calon yang sesuai dengan aspirasinya, pasangan calon yang beragama Islam. Argumentasinya adalah karena hal tersebut merupakan ajaran agama. Meskipun, dalam amatnya, tidak banyak siswa yang merespons ajakan guru tersebut, apalagi belum semua siswa memiliki hak pilih. Para siswa cenderung apatis terhadap ajakan guru dan lebih memilih fokus untuk menyelesaikan berbagai tugas sekolah. Namun, ada juga siswa yang tertarik, bahkan mengikuti aksi yang dikoordinasikan oleh gurunya (S, siswa SMA W, wawancara pada 9 Mei 2018).

Di dunia maya, seruan untuk menolak calon pemimpin yang berbeda agama juga disuarakan melalui WAG. Beberapa guru secara aktif dan gencar menyuarakan pilihan politiknya, termasuk seruan untuk menolak pemimpin yang berbeda agama. Hal yang membuat resah sebagian dari guru-guru tersebut adalah ada banyak konten informasi yang disebarluaskan yang belum tervalidasi kebenarannya. Seorang guru di SMA Islam W menyayangkan mengapa informasi semacam itu dengan mudah disebarluaskan di WAG guru di sekolahnya maupun di WAG Musyawarah Guru Mata Pelajaran (MGMP). Ia kecewa karena menurutnya kedua WAG tersebut merupakan ruang di mana pengetahuan, informasi, dan gagasan terkait program pendidikan seharusnya didiskusikan. Pada masa Pilkada DKI Jakarta 2017,

WAG menjelma menjadi arena pertarungan antara guru yang berbeda pandangan politik. Perdebatan adalah hal yang wajar, tetapi yang terjadi justru sangat tidak sehat dan melukai pihak yang berbeda pandangan politik. Ia bercerita ada seorang guru non-muslim merasa terluka karena informasi yang disebarkan di WAG menyerang agama yang dianutnya (G, Guru SMA Islam W, wawancara pada 9 Mei 2019). Seorang guru di SMA K, beragama Katolik, memilih untuk keluar sementara dari WAG MGMP yang ia ikuti, sebab menurutnya, beberapa guru di grup tersebut begitu aktif menyebarkan anjuran penolakan terhadap pemimpin non-muslim yang menurutnya sangat provokatif. Ia pun menghubungi Ketua MGMP agar setiap informasi terkait kegiatan MGMP dikabari langsung karena ia sudah keluar dari WAG tersebut. Menurutnya, banyak informasi yang disebarkan di WAG adalah berita bohong (hoaks) yang memecah belah persatuan bangsa, terutama terkait informasi yang menjelekkan agama salah satu pasangan calon gubernur dan wakil gubernur. Dalam pandangannya, guru seharusnya memiliki filter terhadap berbagai informasi yang didapatnya, di samping harus kritis dalam menyikapi setiap informasi yang masuk ke gawainya. Guru, sepatutnya tidak mudah terprovokasi oleh situasi politik yang sedang terjadi, dan bisa menjadi penyejuk terhadap situasi yang ada saat ini (Z, guru di SMA K, wawancara pada 24 Mei 2018).

Tidak hanya di kalangan guru, perdebatan tentang Pilkada 2017 terjadi juga di antara para siswa, termasuk mereka yang tergabung sebagai anggota Rohis. Salah satu anggota Rohis berpendapat bahwa BTP, calon gubernur DKI Jakarta yang juga petahana, telah menghina atau menista agama Islam dalam salah satu pidatonya. Menurutny:

“Mereka percaya bahwa BTP itu tidak bersalah karena anggapannya itu *joke*, salah omong. Tapi kalau dari sudut pandang saya atau teman-teman saya yang merasa agama kita dihina dengan kalimat seperti itu, sama aja dengan penistaan agama, itu tertera. Kalau saya mendengar teman saya [berpendapat] seperti itu [yang anggap Ahok tidak salah], saya gak perduli. Lebih baik saya menjauhi debat daripada merusak hubungan sama dia. Ya udah kalau dia sudah punya pandangan kayak gitu, ya udah, *that’s fine*. Kalau teman saya nanya pandangan saya kayak gimana? Ya ini sudut pandang saya. Saya merasa Ahok salah dan saya tidak mau bertengkar. Perbedaan pandangan ya *that’s fine*” (R, siswa SMAN X Jakarta, wawancara pada 13 Mei 2018).

Ketua OSIS yang beragama Kristen sampai berdebat keras dengan ketua Rohis di sekolahnya karena berbeda pendapat dalam melihat situasi politik DKI Jakarta. Ketua OSIS menyatakan bahwa dalam konteks Indonesia yang majemuk, setiap warga negara berhak menjadi pemimpin. Sementara itu, ketua Rohis lebih berpijak pada dalil keagamaan yang dipahaminya. Ia menganggap BTP tidak boleh dipilih sebagai gubernur atau pemimpin karena ia bukan Muslim. Dalam pandangan Ketua Rohis, setiap Muslim wajib memilih pemimpin Muslim. Pertemanan antara mereka pun sempat merenggang karena perdebatan tersebut. Informan siswa yang diwawancarai menyatakan,

“Dulu sempet waktu awal-awal masuk kelas 10 Pilkada ramai, itu sempet *slek* sama Ketua Rohis. *Ga slek* sih, cuma beda pendapat. Udah gak masalah, [hanya] pas pilkada saja. Sama ketua Rohis yang sekarang, gue sering *iseng-iseng* godaain dia” (J, siswa SMAN X Jakarta, wawancara pada 13 Mei 2019).

Seorang informan siswa beragama Islam juga berdebat dengan anggota Rohis di sekolahnya, baik secara langsung maupun di

WAG yang diikutinya. Ia berpendapat bahwa Indonesia yang beragam harus memberikan ruang bagi siapa pun untuk memimpin. Ia juga tidak setuju dengan kelompok Rohis yang menurutnya sangat eksklusif dalam memandang persoalan Pilkada ini. Perdebatan mengenai situasi politik layaknya perdebatan yang terjadi di luar sekolah, karena masing-masing pihak bersikukuh pendapatnya yang paling benar. Pihak pertama meyakini Indonesia adalah negara multikultural sehingga siapa pun berhak menjadi pemimpin. Sementara itu, pihak kedua menganggap setiap Muslim dengan basis teologi Islam wajib memilih pemimpin Muslim. Basis argumen antara kedua pihak tidak menemui titik temu.

Penolakan terhadap BTP tidak hanya dilakukan di ruang nyata, tetapi juga di dunia maya, meskipun tidak secara gamblang menyebut nama. Di beberapa akun Instagram Rohis, penolakan terhadap pemimpin non-muslim secara serempak dilakukan. Menariknya, unggahan tersebut muncul bersamaan di Instagram pada 5 Februari 2017. Unggahan tersebut awalnya diinisiasi oleh satu akun Instagram, kemudian diunggah ulang (*repost*) oleh akun Instagram Rohis di berbagai sekolah. Jika menyinkronkannya dengan situasi politik yang terjadi di DKI tahun 2017, hal tersebut ternyata muncul beberapa hari setelah debat kedua calon gubernur dan wakil gubernur DKI Jakarta yang diselenggarakan pada 27 Januari 2017. Dua sekolah yang penulis teliti ikut mengunggah konten terkait penolakan terhadap pemimpin non-muslim. Akun Instagram SMAN Y Jakarta mengunggah konten terkait Pilkada DKI Jakarta pada 5 Februari 2017 sebagai berikut.

“Jangan sampai negeri ini Allah murkai, karena dari rakyat muslimnya ada yang memilih dan mendukung orang kafir menjadi pemimpin baginya. Pilih yang pasti aja. Sudah pasti muslim, 1 atau 3! Semoga Allah melindungi kita dan selalu

memberikan rahmat serta hidayahNya” (Akun Instagram SMAN Y Jakarta).

Unggahan tersebut disertai tagar *#Syubhat*, *#MuslimPilih-Muslim*, *#HaramPemimpinKafir*. Unggahan 5 Februari 2017 tersebut hanya disukai oleh 28 orang. Akun Instagram SMAN Z Jakarta mengunggah tema yang sama, tetapi dengan narasi yang berbeda. Unggahan di akun tersebut hanya disukai oleh 21 orang. Unggahan-unggahan tersebut menekankan pada haramnya memilih pemimpin kafir menurut syariat Islam disertai berbagai tagar, seperti *#islamrahmatanlilalamin*, *#harampemimpinkafir*, *#stopkriminalisasiulama*, *#stopkriminalisasiislam*, *#stopkriminalisasiormasislam*, *#masyiroh*.

Dari berbagai unggahan yang disampaikan, tampak jelas bahwa apa yang disampaikan merupakan bentuk solidaritas oleh akun-akun Instagram Rohis yang ada wilayah DKI. Informasi politik yang diunggah bukan sesuatu yang dibuat secara mandiri di setiap sekolah, melainkan pasokan dari akun Instagram lain. Mereka berusaha mengungkapkan kekhawatiran anak-anak Rohis terkait non-muslim yang akan menjadi gubernur DKI Jakarta. Tidak seperti biasanya, akun-akun Rohis ini mengunggah konten politik. Dalam rentang 2016–2017, akun-akun Instagram Rohis tidak pernah mengunggah persoalan aspirasi politik. Kalaupun ada, lebih banyak isu solidaritas politik bagi Palestina, bukan isu-isu politik kontemporer di Indonesia. Akun-akun Instagram Rohis lebih banyak mengunggah beragam informasi terkait program yang ada di tiap sekolah. Namun, di Pilkada DKI, beberapa Rohis secara terang-terangan memunculkan aspirasi politiknya. Mengapa mereka mengunggah informasi terkait pilihan politik? Argumentasi yang diajukan cenderung menduplikasi akun-akun lain di luar Rohis. Argumen yang dikemukakan oleh berbagai

akun tersebut sangat terkait dengan keyakinan mereka terhadap perintah agama Islam yang menolak pemimpin non-muslim. Pendapat tersebut merujuk pada ayat Al-Qur'an surat Al-Maidah ayat 3 yang menyatakan:

Sempurnanya Islam mengatur semua sisi kehidupan manusia sebab yang membuat Islam adalah Tuhan, pencipta kehidupan, yang Mahatahu, Mahakuasa, tentulah Dia sudah menyiapkan sistem kehidupan yang komprehensif yang membahas semua kehidupan. Hidup saja diatur, makan makanan saja diatur apalagi urusan memilih pemimpin yang sangat urgen bagi kehidupan manusia.

Unggahan ini disertai tagar #harampemimpinkafir, #muslimpilihmuslim, #ganyangpenistaagama. Di unggahan lain, dikemukakan argumentasi bahwa gubernur bukan hanya membangun hal-hal yang fisik saja, melainkan juga harus menjadi panutan bagi warga yang beragama Islam. Pemimpin, dalam pandangan mereka, adalah seorang *ulil amri*, dan sesuai perintah Allah, setiap warga harus taat kepada pemimpinnya. Lalu bagaimana bisa jika yang memimpin adalah seorang non-muslim, apalagi menurut mereka BTP merupakan sebagai sosok yang anti-Islam.

Berbagai berita bohong juga tersebar di WAG maupun media sosial yang mencitrakan BTP sebagai pemimpin yang anti-Islam, karena kebijakan BTP selama menjadi gubernur dinilai memosisikan umat Islam sebagai marginal, antara lain dengan melarang kurban, melarang maulid di Monas, melarang takbir keliling, ataupun mengusulkan sertifikasi pelacur, padahal masyarakat di Jakarta mayoritas beragama Islam. Narasi tersebut membuat tidak simpatiknya umat Islam terhadap BTP, sehingga walaupun umat Islam berbeda pandangan soal

boleh atau tidaknya memilih pemimpin muslim, berbagai berita bohong tersebut cukup efektif untuk mengubah pandangan umat Islam kepada BTP. Dalam konteks ini, pembacaan terhadap isu sosial politik ternyata membutuhkan kecakapan dalam memilah informasi. Perjuangan untuk menolak BTP menjadi gubernur dan memilih calon lain yang dianggap mewakili aspirasi politik kelompok adalah hal wajar, tetapi yang menjadi persoalan adalah jika penolakan tersebut menggunakan berbagai macam cara yang menciderai semangat demokrasi.

Setelah unggahan terkait politik pada 5 Februari 2017 tersebut, konten-konten yang diunggah di akun Rohis kembali kepada fokus awal organisasi, yakni mengajak dan mengabarkan berbagai program maupun aktivitas dakwah (*aqidah, fiqh, amaliyah*) agar anak-anak muda menjadi muslim yang baik. Menjadi muslim yang baik adalah cita-cita besar organisasi Rohis sehingga akun Instagram tiap sekolah sangat aktif mengunggah berbagai konten yang terkait isu keislaman. Secara berkala mereka mengunggah konten yang dibuat mandiri atau melakukan unggahan ulang (*repost*) berbagai konten yang diunggah di organisasi keislaman lainnya.

#### **D. Rohis dan Media Sosial**

Rohis aktif di beragam jaringan media sosial, misalnya Facebook, Twitter, Youtube, Line dan Instagram. Dua tahun terakhir (2016–2018), Rohis lebih banyak aktif mengunggah konten melalui Instagram dan Line, media sosial yang banyak digunakan oleh generasi muda. Melalui jejaring di media sosial ini, akun-akun Rohis menyampaikan programnya, menyampaikan pesan keislaman (berdakwah), ataupun mengangkat isu tertentu. Dari penelusuran penulis, dari rentang 2017–2018 ada dua narasi besar yang disampaikan aktivis Rohis di media sosial. *Pertama,*

program-program reguler yang menjadi prioritas Rohis di masing-masing sekolah, misalnya kaderisasi, perayaan hari besar keagamaan, dan kegiatan yang telah dilaksanakan Rohis selama setahun diunggah Instagram. *Kedua*, anjuran untuk mengamalkan ajaran Islam secara menyeluruh, yang didasarkan pada ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi.

Ada keseragaman narasi yang dikembangkan di antara organisasi Rohis sekolah. Jika dahulu polanya melalui kajian atau *liqa* secara tatap muka yang hingga saat ini masih dilakukan secara konsisten, sekarang mereka lebih aktif bergerilya memanfaatkan media sosial yang digemari anak muda. Sebagai contoh, Line dan Instagram yang sangat populer di kalangan Rohis dan generasi milenial pada umumnya. Dengan memanfaatkan kegemaran anak muda, Rohis bergerak menyebarkan berbagai informasi. Secara strategis, media sosial digunakan untuk memengaruhi anak-anak muda Islam. Sangat tampak bagaimana penetrasi ideologi dan corak keberagaman yang cenderung seragam didiseminasikan secara lebih cepat. Pemilihan tema, bahasa, sampai tokoh agama yang dijadikan rujukan di tiap sekolah cenderung seragam. Demikian pula cara pandang mereka terkait isu keislaman ataupun program-program yang dirancang. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ketika Pilkada DKI Jakarta 2017, corak pemikiran yang seragam tentang penolakan terhadap pemimpin yang berbeda agama sangat cepat dan secara jelas ditampilkan.

Pandangan terkait tidak bolehnya non-muslim ataupun perempuan menjadi pemimpin memang sudah menjadi perdebatan di kalangan umat Islam di Indonesia sejak dahulu (lihat Fauzia, 2004; Sadikin, 2008). Kedua pandangan tersebut jelas bukan pandangan eksklusif dari kalangan Rohis, melainkan sudah menjadi perdebatan di kalangan umat muslim sejak da-

hulu (Mawardi, 2010). Anak-anak Rohis jelas dipengaruhi cara pandangnya melalui kajian-kajian yang dilakukan selama ini dan dengan membaca beragam informasi dari berita di berbagai website. Puncaknya adalah pada saat penolakan BTP menjadi Gubernur DKI Jakarta. Alasan yang dikemukakan oleh berbagai organisasi Islam, selain karena persoalan agama, juga karena BTP dianggap menyinggung perasaan umat Islam (lihat Hadi, 2017; Faisal, tanpa tahun; Umat Islam yang pilih, tanpa tahun). Demikian juga dengan memilih pemimpin perempuan, bukan hanya perdebatan di kalangan Rohis saja, tetapi juga menjadi perdebatan di kalangan Muslim. Perdebatan menjadi semakin intens di antara kalangan Muslim pada pemilihan Presiden-Wakil Presiden tahun 2004, saat Megawati Soekarno Putri menjadi satu-satunya perempuan yang maju menjadi calon presiden.

Dalam konteks yang lebih mikro, pandangan tentang tidak bolehnya siswa perempuan atau siswa non-Islam menjadi Ketua OSIS menjadi salah satu perspektif yang mendominasi anggota Rohis di beberapa SMA negeri yang menjadi lokasi penelitian/studi ini (R, siswa SMAN X, wawancara pada 13 Mei 2018; I siswa SMAN Y, wawancara pada 9 Mei 2018). Salah satu informan siswa bercerita bahwa beberapa anggota Rohis di sekolahnya berpandangan seorang perempuan tidak boleh menjadi pemimpin. Di sekolahnya, selama dua periode tidak ada Ketua OSIS dan Ketua Majelis Permusyawaratan Kelas (MPK) perempuan, karena, menurutnya, ada pengaruh yang kuat yang memberikan pemahaman kepada anggota Rohis bahwa dalam ajaran Islam pemimpin yang harus dipilih harus lelaki dan seorang Muslim. Hal tersebut disampaikan oleh Rohis di sekolah melalui beragam pembicaraan informal maupun kajian-kajian di sekolah (K siswa SMAN Y, wawancara pada 9 Mei 2018). Selain itu, menurut dua informan siswa lainnya, banyak siswa yang terpengaruh

pandangan untuk tidak memilih calon ketua OSIS non-Islam dan perempuan, khususnya siswa-siswa yang mengambil jurusan IPA (W&F, siswa SMAN Y, wawancara pada 9 Mei 2018). Di salah satu SMA negeri bahkan ada anjuran dari Rohis agar para anggotanya tidak memilih atau menjadi golput dalam pemilihan ketua OSIS jika kandidat yang berkompetisi tidak sesuai dengan pendapat mereka. Ketika itu yang mengajukan diri sebagai calon ketua OSIS adalah siswa lelaki beragama Kristen dan dua orang perempuan beragama Islam. R, anggota Rohis, yang diwawancara menjelaskan beberapa alasan mereka tidak memilih ketua OSIS. Untuk pemimpin berbeda agama, argumentasi yang diajukan adalah karena hal tersebut dilarang oleh agama. Sementara itu, alasan tidak memilih pemimpin perempuan adalah karena perempuan lebih mempertimbangkan emosi dibandingkan nalarnya. Terlebih menurutnya, ada dalil keagamaan yang menyatakan bahwa yang menjadi pemimpin harus seorang laki-laki (R, siswa SMAN X, wawancara pada 13 Mei 2019).

Dalam konteks demokrasi yang memberi ruang bagi siapa pun untuk berkontestasi secara sehat dan demokratis tanpa memandang gender, agama, kelas sosial, dan etnisitas, pandangan yang mengemuka di kalangan siswa yang tergabung di Rohis ini tentu menarik untuk didiskusikan. Demokrasi memang membuka ruang untuk siapa saja menyampaikan argumentasinya. Memilih pemimpin yang satu agama juga merupakan hak dari setiap pemilih, tetapi hak tersebut tidak boleh digunakan untuk menegasikan peluang kelompok lain untuk menjadi pemimpin. Hal yang patut diperhatikan adalah antarpihak yang berbeda pandangan tidak boleh saling mencela dan menjatuhkan. Penggunaan istilah kafir memang merupakan sesuatu yang lazim digunakan dalam terminologi internal keagamaan dan biasanya disematkan kepada pihak yang memiliki iman/kepercayaan

yang berbeda dengan dirinya. Argumentasi yang berbasis dalil keagamaan—yang juga masih sangat multitafsir—sangat mudah digunakan oleh sebagian kelompok untuk menegasikan mereka yang berbeda. Namun, di alam demokratis, penggunaan istilah tersebut tidak bijaksana dan akan menyakiti hati umat lain. Sayangnya, dalam situasi Pilkada, penyematan label “kafir” sangat mudah dijadikan alat untuk menyerang kelompok yang berbeda, dan yang paling dirugikan adalah kelompok minoritas. Oleh karena itu, menjaga situasi pilkada agar kondusif dan saling menghormati pilihan masing-masing dengan alasan apa pun menjadi sangat penting.

Dalam konteks ini, bukan hak memilih yang menjadi persoalan, melainkan keegoisan kelompok yang merasa eksklusif dan menegasikan kelompok lain yang berbeda dengan menggunakan justifikasi keagamaan. Hal itu menjadi batu sandungan untuk demokratisasi di Indonesia. Padahal, dari sisi agama Islam pun, pandangan terhadap pemimpin non-muslim di negara muslim begitu beragam karena ada yang mendukung dan yang menolaknya. Syarif (2006) menjelaskan bahwa di kalangan cendekiawan Islam pun ada dua kelompok. *Pertama*, cendekiawan yang mendukung, seperti Mahmoud Muhammad Thoha, Abdullah Ahmed Al-Naim, Thariq Al Bisri, Asghal Ali Engineer, dan Muhammad Said Al Ashmawi. *Kedua*, cendekiawan yang menolak, seperti al Jashshash, Ibn Arabi, Ibn Katsir, al Zamakhsyari, Sayyid Qutb, al Mawardi, al Juwaini, al Maududi, dan Hassan al Banna. Pandangan cendekiawan muslim Indonesia tentang presiden non-muslim pun cukup jelas. Kalangan yang menolak wacana presiden non-muslim antara lain Didin Hafiduddin dan AM Saefuddin, sementara Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Syafii Maarif, dan Ayumardi Azra mendukung presiden non-muslim di Indonesia.

Siswa usia 15–18 tahun semestinya sudah memiliki pemahaman politik yang memadai agar mampu memilih calon pemimpin yang representatif sebab pada usia 17 tahun mereka memiliki hak untuk memilih. Guru sangat berperan dalam memberikan pendidikan politik di sekolah, utamanya guru mata pelajaran Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan (PPKn), karena dalam pelajaran tersebut memang terdapat materi terkait sistem politik di Indonesia. Pendidikan politik menjadi penting untuk diupayakan menjadi praksis kegiatan keseharian di sekolah, baik dalam pembelajaran maupun aktivitas keseharian di sekolah. Dominasi pembicaraan politik dalam kehidupan keseharian tentu sulit ditolak dalam kegiatan di sekolah dan bukanlah sesuatu yang tabu. Persoalannya adalah ketika guru mendeklarasikan preferensi politiknya dan memaksakan agar pilihannya diikuti oleh siswa-siswanya. Pendidikan politik yang awalnya dimaksudkan untuk memberikan alternatif pilihan atau bertujuan memberikan pencerdasan dan pencerahan, justru berujung menjadi indoktrinasi politik.

Hal yang dibutuhkan oleh anak-anak muda adalah pemahaman politik yang mempertimbangkan situasi lokal terkait keragaman budaya, agama, dan sosial ekonomi. Siswa harus dilecut untuk menjadi lebih peka terhadap kondisi sosial masyarakat dan dibuka cakrawalanya agar memahami secara lebih terbuka beragam cara pandang yang hidup di masyarakat. Cara pandang eksklusif yang menegasikan pihak yang berbeda harus dihapus dari pikiran anak didik. Itu semua dapat dilakukan melalui pendidikan politik yang memadai. Dari ruang pendidikan ini, perlu dimunculkan individu-individu yang mengakui bahwa demokrasi menawarkan kerangka kerja bagi masyarakat yang stabil, sosial dan bebas, harus berupaya memperkuat kemampuan masyarakat untuk menolak intoleransi, rasisme, xenofobia, dan

kekerasan (Beutel, 2012), karena individu yang berpendidikan harus memiliki komitmen terhadap masyarakat yang berpikiran terbuka, memiliki solidaritas dan kesetaraan sosial yang sangat dibutuhkan oleh negara demokratis (Dahrendorf, 2003).

## **E. Visi Pendidikan Humanistik yang Terbaik di Dunia Pendidikan**

Dalam konteks relasi antaragama, merujuk pada Menchik dan Trost (2018), pendidikan merupakan salah satu faktor yang membentuk sikap seseorang terhadap kelompok agama lain. Individu yang terdidik dianggap lebih baik dalam memahami dan mengapresiasi pluralisme agama. Selain itu, beberapa pemikir berpendapat bahwa individu-individu dari kelompok etnis yang beragama Islam yang homogen memiliki koneksi yang lebih minim dibandingkan individu dari latar belakang agama lain, kurang bekerjasama dengan individu yang berbeda, dan kurang memercayai individu dari latar belakang agama lainnya.

Merujuk pada apa yang disampaikan oleh Menchik dan Trost (2018) tersebut, membangun ruang perjumpaan di sekolah menjadi sangat penting. Dalam konteks Indonesia, tumpuan perjumpaan antar-berbagai kalangan yang berbeda, baik secara kultural, keagamaan, maupun kelas sosial, adalah sekolah negeri. Sekolah merupakan titik tumpu untuk menguatkan pemahaman para siswa tentang pendidikan dan kebangsaan. Sekolah negeri memang memiliki *input* siswa yang berasal dari beragam kalangan sehingga—idealnya—dapat menjadi ruang perjumpaan antarsiswa jika sekolah difungsikan sebagai ajang saling belajar, bukan dijadikan tempat saling curiga dan menyemai prasangka. Prasangka yang dibawa dari keluarga maupun masyarakat dapat dilunturkan melalui berbagai perjumpaan yang terjadi di sekolah. Sekolah dengan beragam siswa, khususnya sekolah

negeri, berkesempatan memberikan pembelajaran bagi siswa untuk bekerjasama dan saling berkompromi dengan anak-anak yang berbeda latar belakang (Halev, 2003). Selain itu, ada begitu banyak pesantren Nahdlatul Ulama (NU) yang dinilai memiliki cara pandang moderat. Meskipun anak-anak yang bersekolah ataupun menjadi santri di keseharian hanya bertemu dengan yang beragama Islam, mereka relatif tidak memiliki kesulitan untuk berbaur dengan berbagai kelompok masyarakat. Hal ini karena para ulama NU dengan spirit Aswaja (*ahlu sunnah wal jamaah*) dalam membicarakan masalah-masalah sosial politik selalu didasarkan pada penguatan aspek moral dan kemaslahatan bagi orang banyak. Landasan yang dipegang adalah *tawasuth* (moderat), *tasamuh* (toleran), dan *tawazun* (keseimbangan) yang merupakan landasan etika sosial NU (Siroj, 2006).

Hingga kini, ruang perjumpaan di sekolah belum optimal dimanfaatkan untuk menguatkan keindonesiaan. Di satu sisi, situasi ini menjadi celah bagi penguatan intoleransi maupun radikal keagamaan di sekolah oleh kelompok-kelompok tertentu, salah satunya menggunakan Rohis sebagai arena infiltrasi. Kelompok tersebut menggunakan berbagai cara dan kondisi untuk menjalankan agenda gerakannya. Di sisi lain, pengawasan pihak sekolah minim karena sibuknya pihak sekolah dengan beragam target dan capaian administratif yang perlu diselesaikan. Guru dituntut untuk menyelesaikan beragam tugas administrasi, seperti menyusun Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPP) dan mengajar penuh selama 24 jam. Tuntutan tersebut menjadi bagian dari menciptakan guru profesional, tetapi melupakan tugas guru sesungguhnya. Sekolah kadang dibebani oleh begitu banyak tugas administratif dibandingkan upaya memanusiakan manusia sebagai tujuan pendidikan itu sendiri. Ruang dialog antara guru dan sekolah tidak terlalu mendapat perhatian.

Sekolah lebih banyak berkonsentrasi untuk menuntaskan capaian pendidikan secara akademik. Padahal untuk mencerdaskan anak bangsa, sekolah perlu juga mengupayakan berbagai kegiatan yang mampu membangun manusia Indonesia yang kompeten di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, dan pada waktu yang sama juga memperhatikan situasi bangsanya. Sekolah memiliki peranan penting untuk membuat berbagai program yang membuat anak-anak di sekolah bisa mengenal lebih dekat berbagai ragam manusia di Indonesia. Sekolah negeri, sudah sepatutnya menjadi ruang di mana nilai-nilai kewargaan yang inklusif ditanamkan dalam setiap aktivitas pendidikan, baik dalam pelajaran, kegiatan ekstra kurikuler, maupun pergaulan antarsiswa (Wajidi, 2011).

Bagi siswa kelas menengah atas dengan rentang usia 15–18 tahun, sekolah juga harus menjadi ruang pembelajaran mereka sebagai warga bangsa sebab mereka akan menjadi pemilih pemula yang juga akan menentukan arah politik bangsa ini. Sayangnya, pembelajaran politik pun masih minim didapatkan siswa di sekolah. Seorang siswa yang menjadi informan menyatakan bahwa di sekolahnya begitu beragam siswanya, tetapi minim sekali interaksi. Kalaupun ada, interaksi hanya dalam proses aktivitas keseharian saja di sekolah. Pihak sekolah (kepala sekolah dan guru) tidak pernah mengadakan kegiatan yang memungkinkan antarsiswa saling mengenal dan berdialog secara mendalam, terutama siswa beda kelas yang perjumpaannya hanya sebatas pada kegiatan harian. Selain itu, minim sekali perjumpaan dengan siswa lain di luar sekolah yang berasal dari kalangan keagamaan maupun etnis yang berbeda. Perbedaan merupakan realitas keseharian yang ada di sekolah, tetapi tidak dioptimalkan pihak sekolah untuk menjadikannya sebagai bahan pembelajaran di ruang perjumpaan-perjumpaan yang memungkinkan pihak yang berbeda saling belajar, saling berdialog, dan tidak mudah

tersinggung ketika ada perbedaan pandangan (J, siswa SMAN X Jakarta, wawancara pada 13 Mei 2018). Toleransi yang ada sangatlah semu, yakni asal tidak saling mengganggu dan tidak menyinggung pihak yang berbeda. Kelompok minoritas selalu berhati-hati agar tidak menyinggung perasaan mayoritas, sementara kelompok mayoritas sering kali tidak menyadari bahwa tindakan mereka membuat pihak minoritas tidak nyaman. Realitas itu bukan hanya terjadi di sekolah, melainkan juga di dalam lingkungan masyarakat. Di sinilah peran penting para pendidik untuk melakukan rekayasa sosial agar semua elemen yang ada di sekolah mampu menghadirkan berbagai perjumpaan lintas agama dan kultural dalam rangka saling memahami perbedaan. Perwujudan sekolah sebagai arena perjumpaan tidak boleh sebatas retorika, tetapi membutuhkan desain yang konkret dan operasional. Bentuknya bisa mencakup berbagai aspek, mulai dari kerja sama dalam organisasi di sekolah, pembauran ketika melakukan tugas kelompok, pembiasaan dialog antarsiswa, program kunjungan ke sekolah lain yang berbeda latar agama, bakti sosial kepada kelompok yang berbeda, maupun melalui kegiatan-kegiatan olahraga bersama-sama.

Ruang kosong yang juga tidak tersentuh dalam konteks pendidikan di Indonesia adalah pedagogi kritis. Pedagogi kritis memungkinkan setiap siswa memiliki daya kritis untuk menyikapi berbagai situasi yang ada di sekitarnya. Rohis, yang eksis di sekolah negeri, semestinya memberikan kontribusi terhadap pembangunan manusia Indonesia yang inklusif dan menghargai kebinekaan. Namun, berbagai penjelasan yang sudah disampaikan pada bagian sebelumnya mengindikasikan penebalan eksklusivitas yang terjadi pada aktivis Rohis karena mereka justru lebih memiliki intensi terhadap bangunan manusia yang berbasis keagamaan yang eksklusif. Oleh karena itu, harus ada intervensi

dari pihak sekolah untuk membuat mereka lebih terbuka terhadap berbagai perbedaan yang ada di sekitar sekolah maupun masyarakat. Peranan pedagogi kritis di sini adalah menguatkan setiap siswa sehingga meskipun mereka mengikuti Rohis, mereka tetap kritis terhadap setiap asupan yang diberikan oleh para mentornya. Jadi, ketika ada kelompok-kelompok intoleran yang berupaya memanfaatkan Rohis untuk menyebarkan ideologinya, para siswa secara personal sudah memiliki perangkat logis untuk mencegahnya, terlebih jika mereka sudah mulai mengajak para siswa untuk melakukan tindakan destruktif yang membahayakan diri dan masyarakat. Di sini, daya kritis menjadi sangat penting di tengah situasi di mana berbagai informasi—termasuk berita bohong (hoaks)—berusaha dicekockkan kepada anak-anak muda di kelompok Rohis.

Paulo Freire (2016), salah satu ahli pedagogi kritis, mengatakan bahwa tujuan utama pendidikan adalah humanisasi. Salah satu poin penting dalam membangun humanisasi adalah meningkatkan kesadaran kritis peserta didik. Pada praktiknya, bangunan kesadaran kritis harus diinternalisasikan dalam setiap aktivitas pendidikan di sekolah. Hal mendasar lainnya yang perlu dilakukan adalah membiasakan siswa untuk berdialog. Pembiasaan dialog menurut Freire (2006) menjadi kesempatan bagi siswa untuk mampu mengajukan atau menguji argumen yang dimilikinya, juga berusaha untuk memahami pihak lain. Peranan pedagogi kritis krusial untuk memperkokoh cara pandang siswa dalam menyikapi setiap asupan pengetahuan yang coba ditawarkan oleh berbagai kelompok radikal maupun intoleran. Praktik pedagogi kritis perlu dikonstruksikan di ruang-ruang pendidikan di negeri ini sebagai salah satu bagian penting dalam membangun anak didik agar bersikap kritis dan tidak mudah dihasut oleh kelompok mana pun.

Di sinilah pentingnya refleksi bagi dunia pendidikan. Apa sesungguhnya tujuan pendidikan di Indonesia? Manusia seperti apa yang ingin dibangun melalui ruang-ruang pendidikan? Ki Hadjar Dewantara (1977) menyebutkan bahwa pengajaran nasional harus selaras dengan kehidupan bangsa. Tujuan pendidikan yang mengedepankan bangunan manusia yang mampu menghargai sesama dan menerima Indonesia yang beragam menjadi salah satu hal yang perlu diutamakan. Namun, nyatanya, harapan Bapak Pendidikan Nasional tersebut belum sepenuhnya termanifestasikan di ruang-ruang pendidikan di negeri ini. Ketika pengajaran tidak sesuai dengan kenasionalannya, menurut Ki Hadjar Dewantara, akan menciptakan anak-anak Indonesia yang tidak memiliki rasa cinta bangsa dan semakin lama akan terpisah dari bangsanya. Pendidikan menjadi bagian penting bagi proses penguatan nilai dan praktik kebangsaan, karena melalui pendidikan, kecintaan anak terhadap tanah airnya dibangun, sehingga anak-anak lebih mencintai bangsa ini dan tidak mudah terpengaruh dengan paham-paham radikal yang ingin mengoyak-ngoyak bangsa. Penguatan kebangsaan ini tidak bisa hanya diperoleh melalui pembelajaran di kelas, tetapi harus dibangun dalam setiap aktivitas harian di sekolah. Bangunan pendidikan di sekolah perlu menitikberatkan pada proses membentuk manusia Indonesia yang peka terhadap keadilan sosial, keberagaman, dan kemanusiaan.

## **F. Simpulan**

Persemaian radikalisme di sekolah terjadi ketika ruang-ruang pendidikan di negeri ini tidak memberikan perhatian yang memadai terhadap tercapainya tujuan pendidikan yang memanusiakan manusia dengan berfokus pada orientasi humanistik. Ekosistem pendidikan yang menegasikan perjumpaan antarkelompok yang

berbeda, meminggirkan orientasi humanistik, dan tidak berfokus pada kebutuhan siswa sehingga mengakibatkan mudahnya infiltrasi radikalisme. Situasi politik juga menjadi begitu mudah mewarnai debat-debat di ruang pendidikan. Dalam konteks ini, pendidikan politik sebagai bekal bagi anak-anak menjadi sangat relevan untuk diberikan. Melalui pendidikan politik mereka mendapat kesempatan untuk menjadi warga negara yang bertanggung jawab. Pembekalan sebagai warga negara yang mampu menyampaikan aspirasi, menghargai perbedaan, dan mau turut serta mengawal Indonesia yang demokratis harus dikukuhkan melalui pendidikan politik di sekolah. Dengan demikian, para siswa tidak mudah dihasut atau diperdaya oleh kelompok yang ingin memanfaatkan mereka karena sudah memiliki kapasitas yang memadai, dapat memilih pemimpin yang sesuai dengan aspirasi mereka sendiri, serta dapat memperjuangkan agenda politik yang sesuai dengan Indonesia yang bineka.

Selain itu, pembelajaran di sekolah perlu mengedepankan *critical thinking*. Ini menjadi penting agar anak-anak terbiasa kritis dalam menyikapi setiap hal yang mereka hadapi. Dalam konteks ini, anak-anak juga harus dibiasakan untuk berdialog dalam menyikapi setiap permasalahan yang ada di organisasi. Pembiasaan berdialog tersebut menjadi bekal memadai bagi mereka ketika menghadapi situasi di masyarakat. Pedagogi kritis adalah bagian penting dalam proses menolak ideologi radikal yang melakukan berbagai upaya untuk meraih simpati anak-anak muda di sekolah. Penciptaan lingkungan pendidikan yang ramah anak menjadi prioritas di tengah maraknya perundungan, narkoba, perkelahian, dan masalah lainnya. Sekolah harus menjadi *oase* yang memberikan rasa aman bagi anak-anak di mana mereka diperhatikan secara menyeluruh perkembangan psikologisnya. Pengawasan yang menyeluruh dari pihak sekolah

terhadap siswanya menjadi penting. Pendekatan pendidikan yang menyeluruh harus menjadi fokus, yaitu pendidikan yang tidak hanya menekankan pada penguatan akademik semata, tetapi juga memosisikan para siswa sebagai manusia seutuhnya. Internalisasi pemahaman keagamaan moderat yang lebih mengutamakan inklusivitas dan memberikan penghargaan kepada keberagaman juga menjadi penting diberikan melalui Rohis. Tidak hanya Rohis, organisasi lain yang ada di sekolah juga perlu mendapat perhatian dari sekolah. Setiap aktivitas yang dilakukan harus dalam pantauan dan pengawasan para pembinanya.

## Daftar Pustaka

- Affiah, N.D. (2017). *Islam, kepemimpinan perempuan, dan seksualitas*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Beutel, W. (2012). Developing civic education in schools. Dalam M. Print & D. Lange (Eds), *Schools, curriculum and civic education for building democratic citizen*. Rotterdam: Sense Publisher.
- Budiman, A. (2017). Maarif Institute: Sekolah selama ini permisif ideologi berbahaya. *Tempo.co*. Diakses dari <https://nasional.tempo.co/read/878658/maarif-institute-sekolah-selama-ini-permisif-ideologi-berbahaya/full&view=ok>.
- Chotimah, C. (2017, Mei 24). Menjaga kegiatan Rohis sekolah dari radikalisme. *Tirto.id*. Diakses pada 13 September 2018 dari <https://tirto.id/menjaga-kegiatan-rohis-sekolah-dari-radikalisme-cpi1>.
- Ciciek, F. (2008). Merawat tradisi moderat kaum muda, makalah tidak diterbitkan.
- Dahrendorf, R. (2003). The challenge for democracy. *Journal of Democracy*, 14(4), 101–114. doi:10.1353/jod.2003.0067.
- Dewantara, K.H. (1977). *Pendidikan: Bagian pertama*. Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Taman Siswa.
- Faisal, M. (tanpa tahun). Teguran Allah akibat memilih pemimpin pro kafir. Diakses pada 14 September 2018 dari <https://www.nahimunkar.org/teguran-allah-akibat-memilih-pemimpin-pro-kafir/>.

- Fauzia, A. (2004). *Tentang perempuan Islam: Wacana dan gerakan*. Jakarta: Gramedia.
- Freire, P., & Shor, I. (1987). *A pedagogy for liberation, dialogues on transforming education*. London: Macmillan Education LTD.
- Freire, P. (2016). *Pendidikan kaum tertindas (edisi terjemahan)*. Jakarta: LP3ES.
- Fikri, A. (2012, September 19). Protes TV, Rohani Islam bantah jadi teroris muda. *Tempo.co*. Diakses pada 13 September 2018 dari <https://nasional.tempo.co/read/430446/protes-tv-rohani-islam-bantah-jadi-teroris-muda/full&view=ok>.
- Hadi, M.Y. (2017, April 18). Memilih pemimpin kafir itu munafik. *Voa Islam*. Diakses pada 13 September 2018 dari: <http://www.voa-islam.com/read/aqidah/2017/04/18/50091/memilih-pemimpin-kafir-itu-munafik/>.
- Hamdi, I. (2017). Wahid Foundation: Lebih 60 persen aktivis rohis siap jihad. *Tempo.co*. Diakses dari <https://nasional.tempo.co/read/847299/wahid-foundation-lebih-60-persen-aktivis-rohis-siap-jihad/full&view=ok>.
- Hayadin. (2013). Tragedi kecolongan Rohis keterlibatan alumni Rohis SMKN Anggrek pada aksi radikalisme. *Jurnal Al Qalam*, 19(2), 231–240.
- Kaleidoskop 2016: Timeline penetapan Ahok sebagai terdakwa penodaan agama. (2016). Diakses pada 13 September 2018 dari: <https://megapolitan.kompas.com/read/2016/12/14/07030021/kaleidoskop.2016.timeline.penetapan.ahok.sebagai.terdakwa.penodaan.agama>.
- Koes, A. (2018, Mei 15). Anak muda rawan ajaran radikal, pengurus Rohis dan LDK harus dibina. *Gatra.com*. Diakses pada 13 September 2018 dari <https://www.gatra.com/rubrik/nasional/322572-Anak-Muda-Rawan-Ajaran-Radikal-Pengurus-Rohis-dan-LDK-Harus-Dibina>.

- Maarif Institute for Culture and Humanity, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta & United Nations Development Programme (UNDP) Indonesia. (2017). *Menjaga benteng kebinekaan di sekolah: Studi kebijakan OSIS di Kota Padang, Kab. Cirebon, Kab. Sukabumi, Kota Surakarta, Kota Denpasar, dan Kota Tomohon*. Jakarta: Maarif Institute for Culture and Humanity.
- Maarif Institute for Culture and Humanity. (2018). Menolak radikalisme dalam pendidikan, mencipta sekolah inklusif-kebinekaan. *Policy Brief Series*, 1.
- Maarif Institute, PPIM UIN Jakarta, UNDP, & Convey Indonesia. (2018). *Penguatan kebijakan pembinaan kesiswaan (OSIS) dalam memperkuat kebinekaan dan kehidupan inklusif di sekolah menengah atas dan madrasah aliyah*. Jakarta: Maarif Institute, PPIM UIN Jakarta, UNDP, & Convey Indonesia.
- Machmudi, Y. (2006). The rise of Jemaah Tarbiyah and The Prosperous Justice Party (PKS). (Thesis Faculty of Asian Studies, Australian National University).
- Mawardi, I.A. (2010). *Fiqh minoritas: Fiqh Al-Aqalliyât dan evolusi Maqâshid Al-Syari'ah dari konsep ke pendekatan*. Yogyakarta: LKiS.
- Menchik, J., & Trost, K. (2018). Indonesian Muslims in comparative perspective. Dalam R.W. Hefner (Ed.), *Routledge handbook of contemporary Indonesia*. New York: Routledge.
- Olyvia, F. (2017, Maret 31). Belia di Aksi 313, politik bela Islam hingga penasaran. *Cnn Indonesia.com*. Diakses pada 13 September 2018 dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20170331190130-20-204140/belia-di-aksi-313-politik-bela-islam-hingga-penasaran>.
- Parikesit, G. (2016, Desember 1). Cerita pelajar yang rela bolos untuk mengikuti Aksi 212. *Tempo.co*. Diakses pada 13 September

- 2018 dari <https://nasional.tempo.co/read/824733/cerita-pelajar-yang-rela-bolos-sekolah-demi-aksi-212/full&view=ok>.
- Pelajar dari Banten ikuti Aksi 212 di depan DPR. (2017, Februari 21). *Kumparan*. Diakses pada 13 September 2018 dari <https://kumparan.com/@kumparannews/pelajar-dari-banten-ikut-aksi-212-di-depan-dpr>.
- Puslitbang Upaya Kesehatan Masyarakat. (2016). *Perilaku berisiko kesehatan pada pelajar SMP dan SMA di Indonesia*. Jakarta: Kemenkes.
- Radikalismeancam dunia pendidikan. (2018). *Jawapos.com*, 13 September 2018. Diakses pada 13 September 2018 pukul 08.00 WIB dari <https://www.pressreader.com/indonesia/jawapos/20180516/281612421048830>.
- Rahmat, M.M. (2008). *Ideologi Politik PKS: dari masjid kampus ke gedung parlemen*. Yogyakarta: LKis.
- Sadikin, A.S. (2008). Presiden wanita dalam perspektif media. *Jurnal Mediator*, 9(2), 365–382. Diakses pada 13 September 2018 dari <https://ejournal.unisba.ac.id/index.php/mediator/article/view/1112>.
- Siroj, S.A. (2006). *Tasawuf sebagai kritik sosial: Mengedepankan Islam sebagai inspirasi, bukan aspirasi*. Bandung: Mizan.
- Spinner-Halev, J. (2003). Extending diversity: Religion in public and private education. Dalam W. Kymlicka & N. Wayne (Eds.), *Citizenship in diverse society*. New York: Oxford University Press.
- Syarif, I.M. (2006). *Presiden non muslim di negara muslim: Tinjauan dari perspektif politik Islam dan relevansinya dalam konteks Indonesia*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Tangkal paham radikalisme lewat perkemahan Rohis se-Indonesia. (2018, November 1). *Viva.co.id*. Diakses pada 14 September 2018 <https://www.viva.co.id/berita/nasional/1090248-tangkal-paham-radikalisme-lewat-perkemahan-rohis-se-indonesia>.
- Umat Islam yang pilih pemimpin kafir itu murtad. (tanpa tahun). Diakses pada 14 September 2018 dari <https://www.eramuslim.com>.

com/berita/tahukah-anda/umat-islam-yang-pilih-pemimpin-kafir-itu-murtad.htm.

- Van Bruinessen, M. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, 10(2), 117–154. Sage Publications: <http://www.jstor.org/stable/43818511>.
- Wahid Institute & Lembaga Survei Indonesia. (2016). *National survei report: A measure of the extent of socio-religious intolerance and radicalism within Muslim society in Indonesia*. Jakarta: Wahid Institute & LSI.
- Wajidi, F. (2011). Kaum muda dan pluralisme kewargaan. Dalam Z.A Bagir dkk (Eds.), *Pluralisme kewargaan: Arah baru politik keragaman di Indonesia*. Bandung: CRCS UGM & Mizan.





## **BAB VII**

# **Mobilisasi Islam dan Politik di Jawa Barat: Sebelum dan Sesudah Rangkaian Aksi 212**

---

*Amin Mudzakkir*

*Pusat Penelitian Kewilayahan LIPI*

### **A. Pengantar**

Rangkaian aksi 212 menjelang pemilihan kepala daerah DKI Jakarta 2017 membuka suatu lanskap baru hubungan Islam dan politik di Indonesia. Jika sebelumnya hubungan di antara keduanya lebih banyak digambarkan harmonis, setelah itu situasi berubah (Arifianto, 2018). Konservatisme Islam dinilai menguat, khususnya di beberapa wilayah yang memang telah lama terkenal sebagai basis Islam, salah satunya adalah Jawa Barat. Provinsi yang letaknya berbatasan langsung dengan Jakarta ini menjadi sorotan. Selain dalam dua dekade terakhir dianggap merupakan daerah intoleran dengan tindakan persekusi terhadap kelompok minoritas yang cukup tinggi, dari provinsi ini juga sebagian besar peserta aksi 212 berasal. Hal yang paling fenomenal adalah aksi jalan kaki yang dilakukan ratusan santri. Dengan hanya beralaskan sandal, mereka berjalan ke Jakarta dari wilayah Ciamis dan sekitarnya menuntut hukuman berat terhadap Basuki Tjahaja Purnama (Ahok), Gubernur DKI Jakarta saat itu, karena dianggap melakukan penodaan agama (Ikut aksi damai, 2016).

Mobilisasi kelompok Islam di Jawa Barat menarik diamati. Lebih dari sekadar respons terhadap kasus Ahok, mobilisasi tersebut adalah cerminan dari proses ideologisasi yang telah berlangsung lama. Sejak dekade 1950-an, daerah ini dikenal sebagai basis Majelis Syuro Muslim Indonesia (Masyumi) dan Darul Islam (DI). Menurut Martin van Bruinessen (2002), keduanya adalah pangkal geneologi Islam radikal di Indonesia. Lalu, pada awal 1970-an, ketika Orde Baru mulai berkuasa, para tokoh dengan berlatar belakang dua organisasi tersebut tetap aktif berdakwah di tengah masyarakat. Meskipun secara formal tidak lagi berpolitik, ide mengenai pengintegrasian Islam dan politik di kalangan ini tidak pernah pudar. Dari merekalah konservatisme Islam masa kini berasal. Dikatakan konservatif karena selain berisi penguatan akidah, materi dakwah yang diajarkan kelompok ini selalu menyelipkan perasaan terancam terhadap keberadaan pihak lain yang tidak disukai, seperti Kristen, Cina, Ahmadiyah, Syiah, dan sebagainya (Mujiburrahman, 2006).

Proses ideologisasi yang berjalan di kelompok Islam konservatif tersebut tidak selalu seiring dengan dinamika politik praktis. Pada pemilihan kepala daerah Jawa Barat 2018, Uu Ruzhanul Ulum (Uu) maju sebagai calon wakil gubernur bersama dengan Ridwan Kamil. Selain menjabat Bupati Tasikmalaya, Uu adalah bagian dari keluarga besar Pondok Pesantren Miftahul Huda yang pada tahun sebelumnya berpartisipasi aktif dalam rangkaian aksi 212. Dari jaringan alumni pesantren inilah aksi jalan kaki ratusan santri ke Jakarta bermula. Namun, majunya Uu membuat konstelasi politik berubah. Serangan terhadap Uu datang dari sesama pendukung 212 sendiri, khususnya dari Partai Keadilan Sejahtera (PKS), yang mengajukan calon yang berbeda. Tidak terelakkan lagi, perpecahan di kubu Islam konservatif terjadi. Dalam situasi ini, Presiden Jokowi mengunjungi

Pondok Pesantren Miftahul Huda untuk menjelaskan sikap pemerintahannya terhadap Islam, terkait sebuah isu yang beredar luas di media sosial di mana Jokowi digambarkan sebagai anti-Islam. Jokowi menjelaskan bahwa itu semua adalah berita yang tidak bisa dibuktikan kebenarannya. Belakangan, sebagian tokoh penggerak aksi 212 menyadari bahwa kegairahan ideologis mereka dimanipulasi untuk kepentingan politis tertentu.

Sementara itu, di luar kelompok yang berafiliasi dengan Masyumi dan DI, Nahdlatul Ulama (NU) juga aktif memobilisasi anggotanya. Kompetisi dengan kelompok Islam modernis dalam memperjuangkan akses ke politik kekuasaan adalah latar belakang mobilisasi di kalangan NU selama ini. Merespons tuduhan penodaan agama yang dilakukan oleh Ahok, NU terbelah. Sebagian mendukung tuduhan itu, sebagian lagi menolak. Namun, terhadap aksi turun ke jalan hingga berjilid-jilid, pengurus NU tidak menyetujuinya. Ketua Umum PBNU, KH Said Aqil Siradj, menegaskan hal terakhir itu adalah aksi politis, bukan lagi keprihatinan agama (Erwanti, 2018). Pernyataan ini diikuti oleh para pengurus di daerah, termasuk di Jawa Barat (Ketua PCNU Kota Tasik, 2016). Mereka mengimbau warganya agar tidak ikut pergi ke Jakarta. Posisi ini menghadapkan NU dengan kelompok Islam lainnya yang mengambil sikap sebaliknya.

Tulisan ini menjelaskan mobilisasi Islam dan politik Islam di Jawa Barat yang memuncak pada rangkaian aksi 212 dan sesudahnya. Mobilisasi ini bukan fenomena baru, melainkan telah dimulai sejak 1970-an ketika para mantan tokoh Masyumi dan DI mengalihkan kegiatan aktivismenya dari politik ke dakwah. Namun, setelah berakhirnya Orde Baru, batas antara politik dan dakwah tidak lagi kelihatan, bercampur aduk dengan pertarungan kekuasaan dan persaingan elektoral. Selanjutnya, tulisan ini

melihat dua narasi yang berkembang. Narasi ini merupakan substansi yang mengikat dan mendorong proses mobilisasi. Narasi pertama dihadirkan oleh para aktivis yang secara historis tersambung dengan Masyumi dan DI, sedangkan narasi kedua ditawarkan oleh NU. Mobilisasi Islam dan politik di Jawa Barat bersumber dari kontestasi di antara dua narasi ini dalam berbagai variasinya (bandingkan dengan Bush, 2009).

## **B. Dari *Civil Islam* Ke *Conservative Turn***

Tidak lama setelah rezim Orde Baru tumbang, Hefner (2001) menerbitkan *Civil Islam*. Buku ini cukup optimistis dalam memandang masa depan Islam moderat di Indonesia. Didasarkan pada telaah terhadap pergulatan politik elite dan perubahan sosiologis di tingkat akar rumput, Hefner berpendapat bahwa Islam moderat di Indonesia mempunyai akar pada tradisi sipil yang kuat. Tradisi ini melembaga dalam kiprah gerakan sosial Islam sebagaimana termanifestasikan dalam figur seperti Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid. Keduanya mewakili perkembangan di komunitas Islam tradisional dan Islam modernis. Hefner juga melihat pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) sebagai suatu perkembangan yang positif, meskipun dia sudah melihat tanda kebangkitan konservatisme Islam modernis yang bergabung dengan rezim Soeharto di akhir periode kekuasaannya. Sejak akhir 1980-an, orientasi “sekutu politik” Soeharto berpaling dari tentara ke kelompok ini.

Dua dekade lebih kemudian, van Bruinessen (2014) dan beberapa koleganya mengumumkan adanya suatu “belokan konservatif” (*conservative turn*) dalam arus utama muslim Indonesia. Hal ini tidak mengejutkan, tetapi mengkhawatirkan. Di dalam Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah pun konservatisme berkembang pesat. Hal yang sama terjadi di tubuh Majelis

Ulama Indonesia (MUI). Pada 2005, mereka mengeluarkan fatwa yang mengharamkan penyebaran sekularisme, pluralisme, dan liberalisme. Fatwa ini dianggap merupakan titik balik perkembangan gerakan Islam di Indonesia. Terakhir, pada 11 Oktober 2016, MUI mengeluarkan keputusan bahwa Ahok dikategorikan (1) menghina Al-Quran; dan atau (2) menghina ulama yang memiliki konsekuensi hukum (MUI nyatakan sikap, 2016). Berangkat dari keputusan ini lahirlah Gerakan Nasional Penegak Fatwa-MUI (GNPF-MUI) yang merupakan salah satu motor penggerak utama mobilisasi rangkaian aksi 212.

Rangkaian aksi 212 memang merupakan puncak dari belokan konservatif dalam lintasan Islam dan politik dewasa ini. Peristiwa ini tidak hanya memperlihatkan adanya kemarahan terhadap sosok Ahok sebagai persona. Lebih daripada itu, Ahok adalah lambang dari keberadaan kelompok minoritas Tionghoa yang sekian lama telah menjadi kelompok yang tidak disukai, sehingga menjadi sumber perasaan terancam bagi sebagian umat Islam. Sebuah survei yang dikeluarkan oleh ISEAS Singapura (Herlijanto, 2017) beberapa saat setelah aksi 212 Jakarta mengonfirmasi hal ini. Tidak hanya dalam ekonomi seperti terjadi pada era Orde Baru, perasaan terancam terhadap kiprah politik Tionghoa juga sangat tinggi.

Ironi dari rangkaian aksi 212 adalah pemelintiran kebencian melalui media sosial (bandingkan dengan George, 2017). Disebut ironi karena rangkaian aksi ini didasarkan pada kabar viral yang bersumber dari video pidato Ahok di Kepulauan Seribu yang belakangan terbukti di pengadilan telah diedit oleh Buni Yani. Jika tidak ada video editan yang beredar di Youtube tersebut, kita sulit membayangkan rangkaian aksi tersebut akan terjadi. Dalam hal ini, peranan media sosial menjadi krusial. Lebih daripada

sebelumnya, kebencian terhadap kelompok tertentu sekarang memasuki sebuah tahap yang sulit dikendalikan. Imbauan para tokoh untuk tidak ikut turun ke jalan tidak didengarkan. Kondisi menjelang pilkada tentu saja memungkinkan hal itu terjadi. Ahok yang maju untuk Pilkada DKI Jakarta 2017 menjadi sasaran tembak lawan-lawannya. Kasus penodaan agama yang membelit Ahok dijadikan bahan kampanye negatif yang berhasil. Beberapa saat mendekati hari pemilihan, muncul rencana untuk kembali memobilisasi massa lewat agenda “tamasya Al-Maidah” (Ramdhani, 2017). Implikasi rencana ini sangat luas karena di dalamnya tergambar seolah Jakarta akan dijadikan ajang kerusuhan seperti peristiwa 1998. Setidaknya demikian kesan yang beredar termasuk lewat grup WhatsApp, terutama di kalangan Tionghoa yang sebagiannya memang masih menyimpan trauma terhadap peristiwa tersebut.

Dalam proses mobilisasi di sekitar rangkaian aksi 212, tidak ada orang yang lebih menonjol perannya selain Habib Rizieq Shihab. Pemimpin Front Pembela Islam (FPI) ini tampil memimpin gerakan anti-Ahok di lapangan Monas. Sejak meninggalnya Habib Mundzir Musawwa, pemimpin Majelis Rasulullah, ketokohan Habib Rizieq menjulang. Ia adalah simbol kebangkitan politik Alawiyyin yang secara intelektual terkait dengan perkembangan pengajaran keagamaan di Hadramaut, Yaman (Syechnbubakr, 2017). Namun, berbeda dengan Habib Mundzir yang lebih moderat dan hampir tidak pernah menyentuh urusan politik praktis, Habib Rizieq menampilkan diri sebaliknya. Ia suka berceramah dengan kata-kata yang agitatif, menyerang siapa saja yang berseberangan dengannya, termasuk pemerintah.

Ketokohan Habib Rizieq membuat mobilisasi kelompok Islam di Jawa Barat menjelang rangkaian aksi 212 menuai keber-

hasilan. Sebelumnya, Rizieq memang telah rajin mengunjungi cabang-cabang FPI di Jawa Barat. Salah satu cabang yang paling sering dikunjungi adalah Ciamis. Di sini imam besar FPI Jawa Barat dan pemimpin pesantren Miftahul Huda Utsmaniyah, Cikole, KH Ma'sum, bertempat tinggal. Salah satu sejawat KH Ma'sum adalah KH Nonop Hanafi yang merupakan pemimpin aksi jalan kaki 212 dan pemimpin pesantren Miftahul Huda II, Bayasari. Keduanya adalah bagian dari jaringan Miftahul Huda, Manonjaya, Tasikmalaya.

Konservatisme keagamaan tidak hanya lahir dari kepemimpinan tokoh tertentu. Ia merupakan gejala sosial yang juga berkembang di tengah masyarakat, khususnya di perkotaan. Gejala ini telah dimulai setidaknya sejak tahun 1970-an ketika komunitas-komunitas dakwah berbasis masjid urban bermunculan. Di Jawa Barat, khususnya di kota Bandung, para mantan tokoh Masyumi sangat berperan dalam proses ini (Rosyad, 2006). Selain mengaktifkan kegiatan masjid di kampus, seperti Al-Furqon di IKIP Bandung dan Salman di ITB, mereka juga melakukan hal yang sama di masjid luar kampus, seperti di Al-Istiqomah. Keberadaan masjid-masjid ini semakin penting pada awal 1990-an ketika Islamisasi pada tataran masyarakat mulai beranjak masuk ke tataran negara. Alih-alih bersifat sipil, proses ini malah menghasilkan suatu arus populisme Islam yang konservatif. Dari sudut pandang ekonomi politik, mereka adalah kelas menengah 'rentan' (Standing, 2011) yang tumbuh pesat sewaktu Orde Baru, tetapi sangat rentan terhadap krisis. Dalam situasi ini, imajinasi solidaritas yang ditawarkan oleh ajaran Islam konservatif terlihat menjanjikan di tengah instabilitas ekonomi neoliberal.

### C. Jaringan Miftahul Huda

Seperti telah disinggung sebelumnya, ada keterlibatan tokoh jaringan Miftahul Huda dalam mobilisasi rangkaian aksi 212 di Jawa Barat. Hampir seluruh unsur pimpinan pesantren Miftahul Huda di Manonjaya dan para alumninya ikut serta ke Jakarta. Mereka berkesimpulan Ahok telah melakukan penodaan agama dan harus dipenjara. Di Tasikmalaya sendiri, puluhan bus disiapkan di bawah koordinasi Syarif Hidayat, mantan walikota setempat, politisi Partai Amanat Nasional (PAN), dan sekarang menjabat ketua pengurus daerah Muhammadiyah. Awalnya, mereka kompak, tetapi kemudian terjadi perpecahan. Dalam konteks politik lokal, nama Miftahul Huda mengemuka sejak akhir tahun 1990-an ketika para “ajengan bendo” yang merupakan pimpinan dan alumni pesantren ini muncul ke permukaan (Mudzakkir, 2017). Mereka terkenal sebagai para penceramah agama yang keras mengkritik pemerintah. Setelah Orde Baru runtuh, mereka aktif mendukung pemberlakuan regulasi syariah. Mereka juga menyuarakan penolakan terhadap keberadaan “aliran sesat,” seperti Ahmadiyah dan Syiah. Namun, di atas semuanya, mereka berhasil masuk ke dalam politik. Pimpinan pesantrennya, KH Asep Maoshul Affandi, terpilih menjadi anggota DPR dari PPP, sementara keponakannya, Uu Ruzhanul Ulum, terpilih menjadi bupati Tasikmalaya.

Pesantren Miftahul Huda didirikan oleh KH Choer Affandi pada 1967. Sebelumnya, ia adalah tokoh DI yang aktif melakukan perlawanan terhadap tentara. Setelah Kartosuwiryo tertangkap, ia lalu menyerahkan diri kepada pemerintah, bahkan mengundurkan diri dari politik, dan memutuskan untuk berdakwah dengan mendirikan pesantren. Pesantren yang didirikannya menarik minat para santri dari berbagai daerah, khususnya di Jawa Barat dan sekitarnya. Menariknya, hingga meninggal pada 1994, KH

Choer Affandi melarang santri dan alumninya masuk politik. Namun, larangan ini kemudian berubah setelah kepemimpinan pesantren diteruskan oleh dua anaknya, yaitu KH Asep Maosul Affandi dan KH Abdul Aziz Affandi. Asep Maosul menjelaskan bahwa larangan tersebut harus disesuaikan dengan zamannya. Ketika itu konteksnya adalah Orde Baru, segala sesuatunya dibatasi. Pasca-Orde Baru, situasi berubah, siapa saja boleh berkiprah. Menurutnya, kesempatan ini harus dimanfaatkan, apalagi fikih politik (*siyasah*) dalam Islam telah mengajarkan demikian.

Pada dasarnya, pengajaran ilmu keagamaan di Miftahul Huda bercorak Islam tradisional. Fokusnya adalah *akidah Islamiyah* (Affandy, 1991). Dalam banyak hal mirip NU, tetapi bukan NU. Orientasi politik mereka lebih keras daripada orientasi politik pesantren yang berafiliasi NU pada umumnya. Mungkin latar belakang sang pendiri, KH Choer Affandi, yang merupakan mantan tokoh DI ikut memengaruhi. Penerusnya, KH Asep Maosul Affandi, terlibat dalam pendirian Majelis Mujahidin Indonesia bersama Abu Bakar Baasyir pada awal 2000-an. Para alumninya banyak yang tergabung dengan milisi-milisi lokal yang menjamur pada era reformasi, termasuk Front Pembela Islam (FPI). Di Tasikmalaya sendiri, hampir semua pemimpin milisi beratribut Islam, seperti Brigade Taliban dan Resimen Santri (Resant), adalah lulusan Miftahul Huda. Mereka aktif memperjuangkan formalisasi syariah. Salah satu produk terbaru yang didorong oleh mereka adalah Perda Kota Tasikmalaya No. 17/20014 tentang “tata nilai,” dan KH Amang Baden yang merupakan bagian dari “ajengan bendo” bertindak sebagai ketua tim pelaksanaanya (Mudzakkir, 2017).

Ketika terjadi pemberitaan kasus Ahok, jaringan Miftahul Huda bereaksi keras. Bersumber dari video editan yang viral, secara cepat mereka menuduh Ahok telah melakukan penodaan

agama. Beberapa demonstrasi digelar, yang paling besar di depan Masjid Agung Ciamis, sebelum akhirnya mereka bergerak langsung ke Jakarta. Awalnya mereka akan menggunakan bus seperti di Tasikmalaya, tetapi perusahaan bus menolaknya. Rupanya pihak kepolisian setempat telah mengirimkan pesan agar mobilisasi dari Ciamis dicegah. Namun, gara-gara pencegahan ini muncul ide untuk melakukan aksi jalan kaki.

Pencetus aksi jalan kaki adalah KH Nonop Hanafi. Ia adalah menantu pendiri pesantren Miftahul Huda II, Bayasari, yang telah meninggal, KH Umar Nawawi. Pesantren ini bagian dari jaringan Miftahul Huda Manonjaya. Khususnya di Jawa Barat, setiap pesantren yang ada nama “Huda”-nya umumnya merupakan alumni Miftahul Huda Manonjaya. Sebelum memutuskan aksi jalan kaki, Nonop mengontak para seniornya, seperti KH Maksud Hasan dari Miftahul Huda Utsmaniyah, Cikole, dan KH Muhammad Syarif Hidayat dari Al-Hasan, Ciamis. Keduanya mengizinkan dan mendukung.

Namun, pemilihan kepala daerah (pilkada) Jawa Barat 2018 mengubah konstelasi jaringan Miftahul Huda. Perkaranya dimulai ketika Asep Maosul Affandi dan Uu Ruzhanul Ulum sama-sama berkeinginan menjadi calon wakil gubernur. Keduanya berangkat dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Ketika ternyata yang terpilih adalah Uu Ruzhanul Ulum yang menjadi calon wakilnya Ridwan Kamil, Asep Maosul tampak tidak berkenan. Dalam beberapa kesempatan ia malah menampilkan diri mendukung pasangan Sudrajat-Ahmad Syaikhul yang diusung oleh Gerindra-PKS, alih-alih keponakannya sendiri. Jaringan Miftahul Huda terbelah, meskipun pimpinan pusat lewat KH Abdul Aziz Affandi telah mengumumkan mendukung pasangan Ridwan Kamil-Uu Ruzhanul Ulum. Nonop Hanafi termasuk yang secara terbuka mendukung pasangan dari Gerindra-PKS.

Perkaranya bukan hanya dukung-mendukung, melainkan juga serangan-serangan terhadap Miftahul Huda yang dilakukan oleh kader Gerindra-PKS. Latar belakang sejarah pendiri Miftahul Huda sebagai tokoh DI diungkit kembali. Hal ini terutama dilakukan lewat media sosial, termasuk grup WhatsApp. Para kiai muda Miftahul Huda, khususnya yang tergabung dalam Imamul Muttaqin Generation (IMG), tidak tinggal diam. Mereka menyerang balik. Dalam hiruk-pikuk ini lalu muncul refleksi bahwa jangan-jangan aksi 212 itu hanya rekayasa. Refleksi ini semakin lama semakin menguat, sehingga menimbulkan kesadaran baru. Belakangan, kalangan pimpinan Miftahul Huda menyadari bahwa secara moral aksi 212 keliru. Ketika aksi itu terjadi mereka hanya berpikir ideologis, tetapi belum memikirkan implikasi politisnya. “Aksi tersebut ternyata hanyalah strategi pemenangan dalam pilkada Jakarta,” demikian kesimpulan H. Ijang Aristotelesi, ketua IMG.

Ijang Aristotelesi mengakui bahwa konstelasi politik bertambah ruwet karena banyaknya berita hoaks di media sosial. IMG sendiri dibentuk di lingkungan Miftahul Huda sebagai wadah bagi para alumni yang mau berkarier di bidang politik dan ekonomi. Salah satu agendanya adalah penyelenggaraan “madrasah siyasah.” Lewat program ini Huda mengonsolidasikan jaringannya yang mau maju menjadi calon anggota legislatif. Namun, yang terpenting melalui wadah ini Huda berusaha untuk memosisikan ulang jati dirinya. Jika sebelumnya Huda lebih dekat dengan gaya FPI, sekarang mereka belajar untuk mengikuti model NU. Mereka menegaskan diri sebagai bagian dari *ahli sunnah wal jamaah*. Oleh karena itu, ancaman bagi mereka bukan lagi PKI, tetapi Wahabi. Mereka cukup percaya dengan pernyataan Jokowi yang berkunjung ke Miftahul Huda

Manonjaya pada 10 Juni 2017 yang mengatakan bahwa kalau PKI ada, “akan saya gebug!” (Manfe, 2017).

#### **D. Islam Perkotaan**

Mobilisasi di sekitar rangkaian aksi 212 juga terjadi di Bandung. Dalam aksi 4 November dan 2 Desember 2016 itu, massa diberangkatkan dari Bandung. Mereka berasal dari organisasi Islam arus utama, seperti Muhammadiyah dan Persis, hingga kelompok-kelompok yang lebih kecil. Di Bandung, beberapa demonstrasi digelar menuntut hukuman berat bagi Ahok. Menariknya, sementara Walikota Ridwan Kamil mengimbau agar masyarakat tidak perlu turun ke dalam, Gubernur Ahmad Heryawan justru mendukungnya. Menurutnya, tidak ada yang perlu dikhawatirkan dengan aksi itu, sebab pada dasarnya aksi tersebut hanyalah doa bersama (Fikri, 2016). Ia sendiri bahkan menemui langsung para peserta aksi jalan kaki dari Ciamis di Rancaekek sebelum mereka meneruskan perjalanan ke Jakarta (Istiqomah, 2016).

Reaksi keras dari kelompok-kelompok Islam di Bandung terhadap kasus Ahok tidak mengejutkan. Sejak lama atmosfer keagamaan yang terbangun di daerah ini memang sangat puritan. Sebagaimana digambarkan oleh Menchik (2016), beragam polemik keagamaan yang dilancarkan oleh tokoh Persis, A. Hassan, di kota ini pada awal abad ke-20 menimbulkan suatu sikap intoleran yang tinggi terhadap keberadaan orang Kristen. Dalam praktik ini, Kristen dan Cina sulit lagi dibedakan. Sikap ini terus berkembang hingga memuncak pada kerusuhan rasialis anti-Cina pada 10 Mei 1963. Dalam hal ini, Kristen dan Cina dianggap satu paket. Sikap ini kemudian bercampur aduk dengan sentimen anti-PKI yang dibangun, salah satunya lewat Forum Anti Komunis (FAK) pimpinan KH Rusyad Nurdin.

Konservatisme keagamaan di Bandung dan Jawa Barat secara umum tidak bisa dilepaskan dari pengaruh model dakwah Masyumi. Selepas pembubarannya pada 1960 oleh Soekarno, ideologinya tidak otomatis lenyap. Soekarno sendiri hanya memperlmasalahkan keterlibatan politis beberapa tokoh Masyumi dalam pemberontakan PRRI/Permesta, bukan ideologinya. Ideologi Islam politik Masyumi dibiarkan berkembang seperti sebelumnya. Hal ini terus berlanjut hingga awal masa Orde Baru. Namun, di tengah tekanan rezim baru yang represif, para tokoh Masyumi mengalihkan aktivismenya dari politik ke dakwah. Mereka aktif membangun berbagai bentuk aktivitas keagamaan di kalangan masyarakat perkotaan, termasuk di perguruan tinggi umum.

Meskipun tidak lagi berpolitik secara formal, kegiatan dakwah para mantan tokoh Masyumi tersebut tetap bermuatan Islam politik. Seruan pokoknya tetap kembali ke Al-Quran dan As-Sunnah, tetapi imajinasi untuk mendirikan negara Islam atau negara yang Islami terus dipelihara. Imajinasi ini dilembagakan dalam pembentukan Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) oleh Mohammad Natsir, mantan pemimpin Masyumi. Dengan dukungan dana Saudi melalui Rabithah Alam Islami yang berkedudukan di Jeddah di mana Natsir juga diangkat menjadi salah satu pimpinannya, DDII meluaskan kiprahnya melalui masjid-masjid. Di Jawa Barat, Natsir meminta KH Rusyad Nurdin memimpin organisasi itu. Mantan ketua Masyumi Jawa Barat dan wakil ketua Persis pada era 1950-an dan 1960-an ini sempat aktif di Parmusi. Namun, rupanya dia tidak terlalu aktif di partai tersebut sebab represi Orde Baru membuat partai yang didirikan untuk menampung para mantan pendukung Masyumi ini tidak berkembang, apalagi setelah difusikan ke dalam Partai

Persatuan Pembangunan. Sejak itu, Rusyad Nurdin lebih aktif di DDII Jawa Barat.

DDII Jawa Barat berpusat di Masjid Al-Istiqomah. Masjid yang terletak persis di tengah kota ini merupakan salah satu masjid paling aktif di Bandung pada masanya. Di sini tidak hanya kegiatan dakwah dalam pengertian tradisional yang diselenggarakan, tetapi juga pengorganisasian para pemuda muslim di perkotaan. Inisiatornya adalah Toto Tasmara. Di masjid ini pada 1976 ia mendirikan Badan Komunikasi Pemuda Masjid Indonesia (BKPMI) yang belakangan berubah menjadi Badan Komunikasi Pemuda dan Remaja Masjid Indonesia (BKPRMI). Organisasi ini secara perlahan tetapi pasti meluaskan cabang-cabangnya hingga ke seluruh Indonesia. Slogannya “kembali ke masjid” menjadi populer (Rosyad, 2006).

Popularitas masjid Al-Istiqomah memuncak pada akhir 1970-an hingga awal 1980-an. Pemicunya adalah “Jamaah Imran,” yang diasuh oleh Imran Muhammad Zein, seorang residivis yang bertobat. Selepas dipenjara, ia belajar di Arab Saudi, lalu mendapat tempat di masjid Al-Istiqomah. Di sini, ia berdakwah di kalangan anak muda urban yang gelisah. Imran mengajarkan bertobat itu mudah. Namun, lama kelamaan materi dakwah Imran semakin politis. Ia menyerang Pancasila. Akibatnya, pada Agustus 1980 aparat keamanan menangkap Imran dan 44 teman-temannya. Sejak itu, untuk sekian lama, aktivitas Al-Istiqomah agak sepi hingga ramai kembali pada pertengahan 1980-an ketika para aktivis “*harakah*” (gerakan) yang umumnya terdiri dari para mahasiswa bergiat kembali (Rosyad, 2006).

Model dakwah yang dikembangkan oleh Rusyad Nurdin lewat Masjid Al-Istiqomah dilanjutkan oleh para pegiat yang lebih muda, di antara yang terkemuka adalah Hanan Attaki. Bersama

rekan-rekannya ia mengembangkan Masjid Al-Latif, di daerah Cihapit, Bandung. Masjid ini kemudian terkenal sebagai markas gerakan “Pemuda Hijrah.” Sama seperti fenomena Jamaah Imran pada 1980-an, gerakan ini menyasar para pemuda urban yang ingin bertobat setelah bergelimang dosa sekian lama. Fokusnya adalah pada motivasi dan pengembangan diri. Sesungguhnya, KH Abdullah Gymnastiar lewat Darut Tauhid juga mengembangkan model yang sama pada awal tahun 2000-an. Hal yang paling membedakan Pemuda Hijrah dengan model dakwah Islam perkotaan sebelumnya adalah penggunaan teknologi informasi, khususnya media sosial, secara lebih maksimal. Pengikut Hanan Attaki di Instagram mencapai 4,3 juta, misalnya, sehingga ia merupakan salah satu pesohor utama dalam hal ini di Indonesia.

Keberadaan Pemuda Hijrah bukan sekadar bentuk respons terhadap meningkatnya gairah keagamaan belakangan ini, melainkan sudah menjadi bagian dari aktivisme Islam modernis puritan yang berbasis masyarakat perkotaan sejak awal. Hal yang paling membedakan adalah labelnya. Jika dulu para pengurus masjid tersebut masih mengidentifikasi diri dengan organisasi tertentu, khususnya Muhammadiyah dan Persis, sekarang ikatannya lebih cair. Meskipun demikian, pokok yang diajarkan tetap ajakan untuk kembali ke Al-Quran dan As-Sunnah. Pemahaman terhadap kelompok Islam lainnya juga tidak berubah. Sentimen terhadap Kristen, belakangan ditambah dengan Ahmadiyah dan khususnya lagi Syiah, tetap tinggi. Tokoh Aliansi Nasional Anti-Syiah (ANNAS), seperti Prof. Atip Latifulhayat, adalah mantan ketua Persis.

## **E. Narasi Tanding: Nahdlatul Ulama**

Sejak awal, narasi tanding model Islam Masyumi dan DI adalah NU. Jika dua yang pertama terobsesi dengan formalisasi Islam

dalam politik, NU mengambil jalan sebaliknya. NU sendiri tidak pernah tidak berpolitik, tetapi mereka melihat pendirian negara Islam atau pembentukan masyarakat Islam bukan sebagai pokok keagamaan. Ketika didirikan pada 1926, tujuan NU hanya dua, yaitu (1) membentengi praktik ritual keagamaan Islam tradisional dari serangan kaum Islam modernis; dan (2) memastikan tempat suci yang biasa diziarahi kalangan Islam tradisional di Mekkah dan Madinah terjaga dari rencana pengusuran oleh rezim Saudi yang Wahabi (Feillard, 1999).

Berangkat dari tujuan itu, NU dalam perkembangannya, tidak pernah cocok dengan gaya keagamaan Masyumi dan DI. Ketidcocokan ini menyebabkan NU keluar dari Masyumi dan mendirikan partai politik sendiri pada 1952. Sejak itu persetujuan politis di antara dua kubu Islam Indonesia dimulai (Fealy, 2009). Perseteruan ini memuncak ketika NU ikut masuk dalam rezim Nasakom-nya Soekarno, sedangkan Masyumi dibubarkan. Sementara itu, relasi NU dan DI lebih ambigu. Dari sisi ajaran keagamaan, mereka mempunyai kemiripan, yakni sama-sama bercorak tradisional. Namun, dari sisi pandangan politik praktis, keduanya sama sekali berbeda. Berangkat dari argumen fikih, bagi NU melawan pemerintah yang sah adalah *bughot* (pembe-rontakan) yang terlarang, sedang DI berpikir sebaliknya. Dalam hal ini, pandangan DI lebih dekat dengan pemahaman Masyumi dan kelompok Islam modernis lainnya. Mereka lebih sering menggunakan argumen akidah yang tekstualis daripada fikih yang kontekstualis. Bagi mereka, Islam menyediakan seperangkat ajaran yang lengkap mulai bersuci hingga bernegara. Mendirikan negara Islam, oleh karena itu, diyakini merupakan prinsip pokok dalam beragama.

Ketidcocokan antara NU dan model keagamaan Masyumi dan DI dipertegas pada era kepemimpinan Abdurrahman Wahid

(Gus Dur) sejak 1980-an. Secara radikal, Gus Dur mengubah alam pikir warga NU menjadi lebih terbuka daripada sebelumnya. Keterbukaan alam pikir ini bukan didasari oleh liberalisme seperti sering dituduhkan, melainkan bersumber dari argumen keagamaan yang hidup dalam tradisi NU itu sendiri. Sejak saat itu, pemahaman bahwa *ukhuwah wathoniyyah* (persaudaraan kebangsaan) sama pentingnya dengan *ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan Islam) dan *ukhuwah basyariyah* (persaudaraan kemanusiaan) menjadi narasi penting ke-NU-an. Bertolak dari narasi ini, mereka sangat kritis terhadap narasi formalisasi Islam yang justru menguat di kalangan Islam modernis pada saat yang sama. Mereka kurang tertarik dengan ancaman Kristenisasi atau ekspansi ekonomi kelompok Cina. Bagi NU, hal tersebut hanyalah imajinasi-imajinasi politis yang jauh dari keseharian mereka.

Perbedaan antara Masyumi dan DI pada satu sisi dan NU pada sisi yang lain terus berjalan hingga sekarang. Hal ini mengerucut juga dalam kontroversi kasus Ahok. Meskipun suara Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) terpecah karena sebagian menganggap Ahok melakukan penodaan agama dan sebagian lagi tidak, mereka sepakat mengimbau warga NU untuk tidak ikut rangkaian aksi 212. Menurut Said Aqil Siradj, rangkaian aksi tersebut jelas sekali bertujuan politis, bukan lagi agama. Menurutnya, biarkan kasus Ahok diselesaikan di jalur pengadilan tanpa perlu ada mobilisasi massa.

Di Jawa Barat, pengaruh NU tidak besar. Sebagian besar umat memang menjalankan praktik ritual keagamaan seperti dilakukan oleh NU, tetapi mereka bukan NU. Pesantren Miftahul Huda, misalnya, mengajarkan kitab-kitab yang biasa diajarkan di pesantren NU, tetapi orientasi politik keagamaannya berbeda. Di sini kita perlu memilah wilayah geokultural Jawa Barat itu sendiri. Di daerah Cirebon yang beretnis Jawa, pengaruh NU cukup

kuat. Pesantren-pesantren di sana umumnya mengidentifikasi diri sebagai pesantren NU. Namun, di daerah Priangan yang beretnis Sunda, pengaruh NU terbatas di lingkungan pesantren tertentu, seperti Cipasung di Tasikmalaya, Al-Musaddadiyah di Garut, dan Al-Masthuriyah di Sukabumi. Para pengasuh pesantren ini kebetulan pernah menjadi anggota PBNU di Jakarta.

Ketika terjadi mobilisasi rangkaian aksi 212, para pengurus NU di Jawa Barat menyerukan hal yang sama dengan pengurus besar di Jakarta. Lewat berbagai media yang ada, mereka menyerukan agar warga NU jangan ikut serta. Namun, seruan tersebut tampaknya kurang bekerja. Ketua NU Tasikmalaya saat itu (2018), KH Didi Hudaya, heran mengapa hal itu terjadi. Beberapa alumni pesantrennya tetap saja berangkat naik bus yang memang telah disediakan. Ia berpendapat bahwa media sosial memang sangat ampuh peranannya. Berita tentang Ahok mudah sekali tersebar dan dipelintir. Umat masih teragap dengan situasi baru ini.

Ketua Gerakan Pemuda Ansor Jawa Barat (2018), Deni Haedar, berpendapat lebih keras lagi. Menurutnya, mobilisasi rangkaian aksi 212 hanya akan terjadi jika ada uang, dan memang itulah yang terjadi. Tanpa logistik yang cukup, tidak akan ada pengerahan massa sebesar itu. Belakangan, Ansor diminta juga untuk menandingi rangkaian aksi tersebut. Dua hari sebelum Pilkada Jakarta, ratusan anggota Banser—sayap paramiliternya Ansor NU—dari Jawa Barat diberangkatkan ke Jakarta untuk mengikuti apel akbar di Ragunan. Acara ini diselenggarakan untuk memberi kesan Jakarta aman.

Terkait dengan Jawa Barat, Deni Haedar menilai bahwa interaksi sosial di daerah ini sangat terbatas. Orang Cina hanya bergaul dengan orang Cina, orang Sunda hanya bergaul dengan

orang Sunda, demikian seterusnya. Ini adalah kondisi yang memudahkan munculnya prasangka. Dari sini mobilisasi yang berbasis sentimen etnis dan agama mudah terjadi. Namun, Deni melihat fenomena ini terutama terjadi di perkotaan. Oleh karena itu, tidak heran jika tensi radikalisme di kalangan urban terlihat lebih kuat daripada di pedesaan. Di kalangan urban pula roman-tisme Masyumi dan DI biasanya berjalan.

Pokok yang menciptakan kontestasi antara NU dan kelompok pendukung aksi 212 sebenarnya bukan kasus Ahok, melainkan lebih dari itu. Sejak lama kelompok terakhir ini melakukan serangan terhadap tokoh-tokoh NU dan gagasan “Islam Nusantara” yang dipopulerkan oleh KH Said Aqil Siradj di Muktamar NU ke-33 di Jombang. Sejak saat itu pembingkaiian negatif terhadap NU dan Islam Nusantara berlangsung masif di media sosial. Kalangan NU tidak tinggal diam menghadapi ini. Pemuda Ansor aktif melakukan kaderisasi yang salah satu materinya adalah pengenalan dan antisipasi perang siber di media sosial. Mereka juga memperkuat bidang advokasi hukum. Beberapa kali konten yang berisi berita hoaks dan ujaran kebencian terhadap NU dilaporkan ke kepolisian untuk diproses lebih lanjut.

Sementara itu, terpilihnya Ridwan Kamil dan Uu Ruzhanul Ulum sebagai Gubernur dan Wakil Gubernur Jawa Barat membuka suatu kemungkinan baru dalam hubungan antara NU dan jaringan Miftahul Huda yang berlatar belakang DI. Relasi di antara keduanya mendekat. Masih belum terlalu jelas ke mana arah perkembangan ini, tetapi dalam beberapa kali kesempatan unsur-unsur pimpinan Huda menegaskan adanya kesamaan musuh bersama mereka dengan NU, yakni Wahabi. PKS dianggap Wahabi, juga organisasi yang dinilai sejenis dengan itu. Namun, penilaian mereka terhadap FPI ambigu. Pada satu sisi

mereka masih menghormati sosok Habib Rizieq, namun pada sisi yang lain mereka menyatakan ketidaksetujuannya dengan cara mobilisasi FPI.

## **F. Simpulan**

Kasus Ahok dan mobilisasi di sekitar rangkaian aksi 212 telah menjadi belokan penting dalam pembahasan Islam dan politik di Indonesia. Sekarang Islam Indonesia lebih konservatif daripada sebelumnya. Konservatisme ini bisa dilihat dari keberhasilan mobilisasi kelompok-kelompok Islamis di Jawa Barat. Meskipun hanya berbekal video editan pidato Ahok tentang Al-Maidah 51 yang dipelintir sedemikian rupa, ribuan umat bergerak ke Jakarta mengekspresikan kemarahannya. Tentu saja mobilisasi ini merupakan cerminan dari gejala yang lebih luas, bukan hanya karena Ahok, melainkan memang sudah menjadi bagian dari pola umum dalam lintasan sejarah gerakan Islam di Indonesia.

Tulisan ini memperlihatkan bahwa warisan Masyumi dan DI masih kuat tertanam dalam kesadaran gerakan Islam. Di Jawa Barat, warisan tersebut sudah sejak tahun 1970-an diaktifkan di antaranya lewat mobilisasi jaringan pesantren Miftahul Huda dan masjid-masjid di Kota Bandung. Pada era Orde Baru yang pada awalnya ingin mengubur cita-cita politik Islam pun, mobilisasi ini terus berjalan. Jika mobilisasi pertama berbasis masyarakat pedesaan, konteks bagi mobilisasi yang kedua adalah masyarakat perkotaan. Kasus Ahok hanyalah pemicu dari suatu proses sejarah yang panjang. Berjangkar pada proses inilah mobilisasi rangkaian aksi 212 di Jawa Barat bekerja.

Rangkaian aksi 212 bukanlah akhir dari sebuah cerita. Setelahnya itu, muncul beberapa perkembangan baru yang lebih optimistis melihat masa depan Islam dan politik di Indonesia.

Seperti diutarakan oleh para proponen tesis moderasi-inklusi, demokrasi liberal yang dipraktikkan sekarang sejatinya mempunyai kemampuan untuk membuat kelompok radikal menurunkan tingkat tuntutan. Apa yang sedang berlangsung di jaringan Miftahul Huda di Jawa Barat menarik diamati. Keterlibatan dalam momen elektoral membuat sebagian anggota jaringan itu mengubah cara pandang normatifnya terhadap rangkaian aksi 212. Penilaian moral ternyata bisa berubah berdasarkan konteks politis yang melatarbelakanginya.

NU kukuh memerankan dirinya sebagai penyeimbang konservatisme yang semakin menguat. Dengan berpatokan pada argumen keagamaan Islam tradisional dalam tradisi fikih, NU justru kurang tertarik dengan gagasan Islamisme yang terobsesi pada pengintegrasian agama dan negara. Namun, di Jawa Barat pengaruh mereka terbatas. Sejak lama pengorganisasian NU di wilayah ini hanya mencakup lingkungan pesantren tertentu. Akibatnya, tidak heran jika arus konservatisme di daerah ini lebih mengemuka.

## Daftar Pustaka

- Affandy, C. (1991). *Aqidah islamiyyah*. Tasikmalaya: Yayasan Pesantren Mifrahul Huda.
- Arifianto, A. (2018). Quo vadis civil Islam?: Menjelaskan kebangkitan Islamisme di Indonesia pasca-reformasi. Diakses pada 27 Mei 2020 dari <https://kyotoreview.org/issue-24/rising-islamism-in-post-reformasi-indonesia-ba/>.
- Bush, R. (2009). *Nahdlatul Ulama and the struggle for power within Islam and politics in Indonesia*. Singapura: ISEAS.
- Erwanti, M.O. (2018, April 10). Said Aqil singgung aksi 212 Amien Rais di diskusi 'NU penjaga NKRI'. *Detik.com*. Diakses pada 8 Maret 2019 dari <https://news.detik.com/berita/d-3963968/said-aqil-singgung-aksi-212-amien-rais-di-diskusi-nu-penjaga-nkri>.

- Fealy, G. (2009). *Ijtihad politik NU: Sejarah NU 1952–1967*. Yogyakarta: LKiS.
- Feillard, A. (1999). *NU vis a vis negara: Pencarian isi, bentuk dan makna*. Yogyakarta: LKiS.
- Fikri, A. (2016, November 30). Aher minta jangan khawatir aksi 212. *Tempo.co*. Diakses pada 8 Maret 2019 dari <https://nasional.tempo.co/read/824422/aher-minta-jangan-khawatirkan-aksi-212-di-jakarta/full&view=ok>.
- George, C. (2017). *Pelintiran kebencian: Rekayasa ketersinggungan agama dan ancamannya bagi demokrasi*. Jakarta: Pusad Paramadina.
- Hefner, R.W. (2001). *Civil Islam: Islam dan demokratisasi di Indonesia*. Jakarta: ISAI dan The Asia Foundation.
- Herlijanto, J. (2017). Public perceptions of China in Indonesia: The Indonesia national survei. *Perspective*, 89, 1–11. ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- Ikut aksi damai 212 ribuan warga Ciamis jalan kaki ke Jakarta. (2016, November 28). *Okezone*, Diakses pada 8 Maret 2019 dari <https://news.okezone.com/read/2016/11/28/525/1553116/ikut-aksi-damai-212-ribuan-warga-ciamis-jalan-kaki-ke-jakarta>.
- Istiqomah, Z. (2016, November 30). Aher puji tekad kuat rombongan peserta 212 dari Ciamis. *Republika*. Diakses pada 8 Maret 2019 dari <https://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/11/30/ohgivr354-aher-puji-tekad-kuat-rombongan-peserta-aksi-212-dari-ciamis>.
- Ketua PCNU Kota Tasik imbau warganya untuk tidak ikut aksi 2 Desember. (2016, November 26). *Nahdloh.com*. Diakses pada 8 Maret 2019 dari <https://www.nahdloh.com/ketua-pc-nu-kota-tasik-imbau-warganya-untuk-tidak-ikut-aksi-2-desember/>.
- Manfe, N. (2017, Juni 10). Soal isu kebangkitan PKI, Jokowi: Tunjukkan di mana akan saya gebuk. *Tribunnews*. Diakses 8 Maret 2019 dari <http://www.tribunnews.com/nasional/2017/06/10/soal-isu-kebangkitan-pki-jokowi-tunjukkan-di-mana-akan-saya-bebuk>.

- Menchik, J. (2016). *Islam and democracy: Tolerance without liberalism*. New York: Cambridge University Press.
- Mudzakkir, A. (2017). Konservatisme Islam dan intoleransi keagamaan di Tasikmalaya. *Harmoni*, 16(1), 57–74.
- Mujiburrahman. (2006). *Feeling threatened: Muslim-Christian relations in Indonesia's New Order*. Leiden/Amsterdam: ISIM/Amsterdam University Press.
- MUI nyatakan sikap soal ucapan Ahok terkait Al-Maidah 51, ini isinya. (2016, Oktober 11). *Detik.com*. Diakses pada 8 Maret 2019 dari <https://news.detik.com/berita/d-3318150/mui-nyatakan-sikap-soal-ucapan-ahok-terkait-al-maidah-51-ini-isinya>.
- Ramdhani, J. (2017, April 14). Tamasya Al Maidah jadi digelar diselenggarakan di seluruh TPS DKI.” *Detik.com*. Diakses pada 8 Maret 2019 dari <https://news.detik.com/berita/d-3474763/tamasya-al-maidah-jadi-digelar-diselenggarakan-di-seluruh-tps-dki>.
- Rosyad, R. (2006). *A quest for true Islam: A study of the Islamic resurgence movement among the youth in Bandung, Indonesia*. Canberra: ANU E Press.
- Standing, G. (2011). *The Precariat: the new dangerous class*. London/ New York: Bloomsbury Academic.
- Syechbubakr, A.S. (2017). Meet the Habibs: The Yemen connection in Jakarta politics. Diakses pada 27 Mei 2020 dari <http://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/meet-the-habibs-the-yemen-connection-in-jakarta-politics/>.
- van Bruinessen, M. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, 10( 2), 117–154.
- van Bruinessen, M. (2014). *Concervative turn: Islam Indonesia dalam ancaman fundamentalisme*. Bandung: Mizan.





## **BAB VIII**

# **Dinamika Intoleransi dan Toleransi di Jawa Tengah**

---

*Sri Yanuarti*

*Pusat Penelitian Politik LIPI*

### **A. Pengantar**

Masyarakat Jawa Tengah dikenal sebagai masyarakat yang plural. Selain dapat dilihat dari bahasa yang digunakan, ada juga keberagaman dari aspek tradisi yang dijalankan. Dari segi bahasa, masyarakat Jawa Tengah dikenal memiliki banyak logat yang digunakan sebagai bahasa sehari-hari. Sebagai contoh, logat Jawa Keraton, logat Pesisiran (digunakan oleh masyarakat yang bertempat tinggal di daerah pesisir), logat Banyumasan atau bahasa *ngapak* (digunakan oleh masyarakat yang bertempat tinggal di daerah Banyumas, seperti Banyumas, Purbalingga, Purwakarta, Cilacap dan Banjarnegara).

Pluralitas dalam masyarakat Jawa juga terjadi dalam aspek keagamaan. Penanda kemajemukan ini setidaknya bisa dilihat dari komposisi penduduk berdasarkan agama. Bagi masyarakat Jawa Tengah, sebagaimana masyarakat Jawa pada umumnya, agama mendapat pemaknaan sebagai “*agaming aji*”, yakni bahwa agama adalah “bajunya” jiwa. Oleh karena itu, dalam hal pemahaman agama, masyarakat Jawa jarang memperbincangkan atau mempertanyakannya, kecuali dalam kaitan soal-soal yang bersifat

administratif, seperti untuk membuat KTP, SIM, atau dokumen administratif lainnya.

**Tabel 8.1** Jumlah Pemeluk Agama di Jateng Tahun 2015

Kabupaten/ Kota	Islam	Protes- tan	Katolik	Hindu	Buddha	Lain- nya
Cilacap	2.174.384	19.783	9.924	198	600	30
Banyumas	1.760.950	16.453	22.274	1.250	550	200
Purbalingga	966.410	5.427	6.238	142	400	31
Banjarnegara	993.254	4.479	1.564	142	500	86
Kebumen	1.145.767	7.981	4.675	388	6.500	185
Purworejo	778.008	21.438	11.404	121	500	22
Wonosobo	729.093	5.144	5.438	1.278	400	78
Magelang	1.201.717	12.678	37.186	230	300	63
Boyolali	1.010.879	15.287	7.893	4.321	8.900	-
Klaten	1.262.007	48.346	62.346	17.740	200	-
Sukoharjo	855.256	24.978	16.402	550	800	-
Wonogiri	1.013.763	8.949	10.747	145	6.000	-
Karanganyar	859.638	15.945	19.925	5.713	800	-
Sragen	906.091	11.001	8.144	3.775	700	-
Grobogan	1.766.260	13.560	4.201	894	600	27
Blora	967.196	8.498	3.758	152	700	347
Rembang	606.474	3.412	2.042	193	400	49
Pati	1.173.337	31.656	11.707	138	9.800	194
Kudus	785.388	13.062	3.353	73	400	1
Jepara	1.114.476	22.409	1.107	857	11.500	9
Demak	1.157.190	4.799	3.136	109	200	-
Semarang	933.015	52.804	33.500	1.007	850	63
Temanggung	724.362	19.653	14.494	514	9.500	250
Kendal	541.559	7.710	4.033	490	250	68
Batang	760.270	1.688	1.676	75	200	40
Pekalongan	943.379	2.203	2.126	640	200	63
Pemalang	1.490.948	4.761	2.690	271	88	190
Tegal	1.579.393	4.573	2.546	787	250	179
Brebes	1.741.805	2.155	1.798	147	200	226
Magelang	111.314	12.637	13.937	175	200	8

Kabupaten/ Kota	Islam	Protes- tan	Katolik	Hindu	Buddha	Lain- nya
Surakarta	451.872	78.756	40.812	4.642	1.000	120
Salatiga	152.834	31.776	9.475	171	400	8
Semarang	1.290.038	136.236	115.282	25.748	1.590	1.203
Pekalongan	286.912	6.894	6.032	220	400	100
Tegal	232.492	4.574	4.165	2.400	400	121
	34.235.239	677.131	501.865	73.296	65.878	3.840

Sumber: BPS Provinsi Jawa Tengah (2016)

Seperti lazimnya di daerah Jawa, mayoritas masyarakat Jawa Tengah beragama Islam. Namun, hampir di setiap wilayah Jawa Tengah ada penduduk yang beragama non-muslim. Di tempat-tempat tertentu di wilayah Jawa Tengah juga masih terdapat masyarakat yang menganut penghayat kepercayaan (*kejawen*). Kemajemukan beragama selama kurun waktu yang panjang telah diterima oleh masyarakat sebagai bagian kehidupan sehari-hari. Hal ini, misalnya, terlihat pada sejumlah tempat yang memiliki sarana ibadah atau lembaga pendidikan yang terletak berdampingan tanpa ada masalah yang berarti.

Namun, perubahan konstelasi politik nasional pasca-1998 telah mendorong kemunculan ‘corak keberagaman’ di Jawa Tengah. Perubahan tersebut didukung oleh hadirnya aktor-aktor lokal yang memiliki jaringan dengan pihak-pihak di luar daerah, bahkan beberapa di antara mereka memiliki jaringan transnasional. Sebagian dari mereka merupakan aktivis ormas lama. Namun, seiring dengan dinamika politik lokal dan supra lokal, para aktivis tersebut berpindah ke “ormas agama baru.” Kehadiran para aktivis tersebut memengaruhi corak beragama di daerah, baik dalam relasi internal maupun eksternal, baik intern maupun antaragama.

Di Solo, misalnya, pada masa reformasi, dinamika perkembangan keagamaan semakin marak, terutama dengan kehadiran berbagai “kelompok keagamaan baru” yang tumbuh subur di dalam masyarakat muslim. Hadirnya sosial media dan internet yang mudah diakses melalui *smartphone* (ponsel pintar) menjadikan informasi menjadi lebih terbuka. Ini merupakan pra-kondisi yang kondusif bagi munculnya kelompok-kelompok Islam radikal, misalnya Laskar Hizbullah Sunan Bonang, Laskar Jundullah, Laskar Zilfekar, Laskar Salamah, Laskar Teratai Emas, Laskar Honggo Dermo, Laskar Hamas, Laskar Hawariyyun, Barisan Bismillah, Gerakan Pemuda Ka’bah, Brigade Hizbullah, dan Majelis Ta’lim Al-Islah, Forum Komunikasi Aktivistis Masjid (FKAM), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pemuda Islam Surakarta, HTI, Forum Umat Islam Surakarta (LUIS), dan Jamaah Anshorut Tauhid (JAT). Sementara itu, kekuatan kelompok-kelompok Islam yang diidentifikasi sebagai moderat masih didominasi oleh Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama.

Kelompok-kelompok Islam baru pasca-rezim Soeharto menunjukkan sikap radikalisme terkait dengan kristenisasi. Kontestasi islamisasi-kristenisasi pada awalnya berada di bawah permukaan. Bersamaan dengan merebaknya gerakan radikal, kontestasi dan konflik Islam-Kristen mulai mengemuka, bahkan menjadi semacam bom waktu yang siap meledak. Isu kristenisasi ataupun islamisasi menjadi semacam akselerator bagi berbagai konflik yang mengatasnamakan agama. Atas dasar ini pula, Tadjoeddin (2002) menyebut Solo sebagai daerah “bersumbu pendek” dan “mudah terbakar.” Fenomena yang sama juga terjadi di beberapa daerah lainnya di Jawa tengah, seperti Kabupaten Kendal, Temanggung, dan Pekalongan.

Hasil survei yang dilakukan oleh Wahid Institute dan Setara Institute (Wahid Foundation, 2017; Setara Institute, 2017)

mencerminkan kondisi tersebut. Dalam waktu lima tahun terakhir, Jawa Tengah menjadi salah satu daerah dengan angka intoleransi yang tinggi. Tulisan ini ingin melihat sejauh mana intoleransi yang terjadi di Jawa Tengah dengan mengeksplorasi dua pertanyaan, yaitu (1) apa sebenarnya faktor penyebabnya; (2) Bagaimana strategi yang dilakukan oleh masyarakat untuk membangun narasi positif dalam menjaga pluralitas yang mulai luntur itu.

## **B. Dinamika Intoleransi di Jawa Tengah**

Dinamika intoleransi maupun kekerasan yang mengatasnamakan agama di Jawa Tengah dari tahun ke tahun mengalami peningkatan. ELSA yang merupakan NGO pemantau kebebasan beragama dan berkeyakinan di Jawa Tengah mencatat bahwa jika pada 2013 kasus intoleransi di Jateng hanya enam kasus, pada 2014 meningkat menjadi 10 kasus dan tahun 2015 sebanyak 14 kasus, sedangkan riset ELSA tahun 2016 menunjukkan terdapat 16 kasus intoleransi di Jateng (Rofiuddin, 2017).

Tindakan intoleransi yang berbasis agama tersebut biasanya terjadi dalam dua tataran, yaitu intoleransi antarumat beragama dan intoleransi interumat beragama. Tindakan intoleransi antarumat beragama biasanya berupa pelanggaran pendirian rumah ibadah dan perusakan rumah ibadah milik kelompok-kelompok minoritas keagamaan. Tindakan intoleran internal umat beragama biasanya berupa tindakan diskriminatif dalam interaksi sosial mereka maupun pengusiran.

Menurut data Polda Jawa Tengah, pada 2016 ada sepuluh kasus terkait tindakan intoleransi, yaitu (1) perusakan rumah ibadah di Kabupaten Klaten pada Maret, (2) aksi menolak sebuah aliran kepercayaan di Rembang, (3) kasus kristenisasi yang muncul di Kecamatan Pracimantoro Wonogiri, (4) kasus pembakaran

Al-Qur'an di Kelurahan Sumber Solo, (5) penolakan acara buka puasa bersama Sinta Nuriyah (istri almarhum Abdurrahman Wahid/Gus Dur) di Gereja Paroki Kristus Raja Ungaran, (6) pencurian alat ibadah di Gereja Kleco Kartasura, (7) kasus perusakan patung Bunda Maria di Klaten, (8) penolakan acara perayaan Asyura Syiah di Semarang, (9) *sweeping* topi Sinterklas oleh ormas FPI di Sragen, dan (10) aksi *sweeping* yang disertai penganiayaan oleh Laskar Umat Islam Surakarta (LUIS) di restoran Solo Kitchen (Rofuiddin, 2017). Sementara itu, pada 2017 setidaknya terdapat 4 kasus penolakan pembangunan rumah ibadah, 4 kasus penolakan kegiatan keagamaan, dan 1 kasus pemaksaan konversi agama (Lembaga Studi Sosial dan Agama, 2017).

Bentuk tindakan intoleransi yang dilakukan kelompok-kelompok ormas maupun komunitas dalam masyarakat dan aparat di Jawa Tengah bermacam-macam, dari tindakan penghentian pendirian rumah ibadah, tindakan intimidasi, penolakan kegiatan keagamaan/adat, hingga kekerasan yang mengatasnamakan agama. Beberapa kasus yang menonjol dalam tindakan intoleransi terkait pendirian rumah ibadah yang dilakukan di Jawa Tengah sepanjang tahun 2017 adalah (1) penyegelan Kapel St. Ignatius di Kabupaten Sukoharjo; (2) penghentian pembangunan masjid Al-Arqom di Kota Pekalongan; dan (3) penolakan pembangunan Gereja Utusan Pantekosta Colomadu, Kabupaten Karanganyar. Sementara itu, kasus-kasus lama yang belum selesai hingga kajian ini dilakukan terkait pembangunan rumah ibadah, yaitu penolakan renovasi Gereja Kristen Jawa Kabupaten Brebes, penutupan Gereja Injili di Indonesia (GIDI) di Kabupaten Sragen, pelarangan penggunaan Gereja Injil Tanah Jawa (GITJ) di Dermolo, Jepara, penghentian pembangunan musala jamaah Ahmadiyah di Kabupaten Boyolali. Berikut daftar tindakan intoleransi yang terjadi di Jawa Tengah antara tahun 2012–2017.

**Tabel 8.2** Kasus-Kasus Intoleransi di Jateng Tahun 2012–2017

No Tahun	Isu	Daerah	Keterangan	Pengggugat/Pelaku
1	2012 Penodaan Agama	1. Temanggung  2. Klaten	1. Vonis 5 tahun Penjara a.n. Antonius Richamond  2. Vonis 4 tahun tokoh aliran Amanat Keagungan Illahi – Andreas Guntur Wisnu Sarsono	FPI  FPI, Majelis Mujahidin Indonesia, Front Umat Islam
2	2012 Aliran Sesat	1. Solo  2. Temanggung	1. Pembakaran dan vonis sesat Yayasan Tauhid Indonesia  1. Pembubaran Perkumpulan Syeh Abas Maulana Malik Ibrahim	1. Elemen Umat Islam Solo, JAT, FPI, LUIS (Laskar Umat Islam Surakarta)  1. Kesbangpol Temanggung
3	2012 Pendirian rumah Ibadah	Jepara	Pelarangan penggunaan Gereja Injili di Tanah Jawa (GITJ) untuk ibadah	Forum Solidaritas Muslim Demolo (FSMD)
4	2012 Pendirian Rumah Ibadah	Kendal	Penutupan Masjid Akhmadiyah	Satpol PP dan Aparat desa Purworejo
5	2012 Pendidikan	Kudus	Diskriminasi pendidikan agama pada anak didik penganut “Sedulur Sikep”	Kepala Sekolah dan Guru SMP 02 Udaan-Kudus
6	2012 Kekerasan atas nama agama	Semarang	1. Pemukulan Imam Masjid Nurul Hikmah Tembalang Semarang	Kelompok Tarekat Jaulah

No	Tahun	Isu	Daerah	Keterangan	Pengugat/Pelaku
7	2012	Kekerasan atas nama agama	Kendal	1. Pemukiman Jamaah Ashorut Tauhid karena dianggap menghinakan amaliyah (perilaku peribadatan) warga	Sekelompok Masyarakat Dukuh Banon-Purwosari Kendal
8	2013	Pendirian rumah ibadah	Boyolali	1. Larangan terhadap Pendirian Mushola Ahmadiyah	
9	2013	Pendidikan	Kab. Grobogan	1. Penutupan gedung Majelis Tafsir Al-Quran (MTA) Grobogan	Anshor
			Kab. Kendal	2. Pembubaran ponpes santri Lawung	Anshor
10	2014	Pelarangan Kegiatan	Kab. Demak	Penutupan gedung MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an)	Banser
11	2014	Pelarangan Kegiatan	Kab. Brebes	Larangan Kegiatan Penghayat Sapto Darmo	Aparat birokrasi dari lurah hingga bupati
12	2015	Pelarangan Kegiatan	Kota Solo	Penutupan Karaoke Gunung Kemukus	FPI Solo
13	2015	Penutupan Rumah Ibadah	Kota Solo	Penutupan Gereja Injili di Indonesia (GIDI) di Joyontakan,	Laskar Umat Islam Surakarta (LUIS)
14	2016	Penghentian Kegiatan	Kota Solo	Sweeping Social Kitchen	Laskar Umat Islam Surakarta (LUIS)
15	2016	Kekerasan atas nama agama	Sragen	perusakan tempat sembahyang umat Hindu	FPI

No	Tahun	Issu	Daerah	Keterangan	Pengggugat/Pelaku
16	2016	Pelarangan Kegiatan	Demak	Pembubaran pengajian Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA)	Banser
17	2016	Pelarangan Kegiatan	Klaten	Pembubaran pengajian Jantiko Mantab	FPI
18	2017	Pendirian rumah ibadah	Kab. Sukoharjo	Penyegelan Kapel St. Ignatius	Laskar Umat Islam Surakarta (LUIIS)
			Kota Pekalongan	Penghentian pembangunan masjid Al-Arqom di Kota	Masyarakat
			Kab. Karangayar	Penolakan pembangunan Gereja Utusan Pantekosta Colomadu,	Masyarakat
19	2017	Pelarangan Kegiatan	Kab. Sukoharjo	Penggagalan Diskusi Dharma Talk Show Umat Budha	Laskar Umat Islam Surakarta (LUIIS)
20	2017	Pelarangan Kegiatan	Kota Semarang	Pelarangan Pengajian Asyura	Forum Umat Islam Semarang (FUIS)
21	2017	Pelarangan Kegiatan	Kota Semarang	Penolakan Pork Festival	Forum Umat Islam Semarang (FUIS)

Sumber: dari berbagai sumber yang diolah penulis

### C. Intoleransi Administratif

Selain tindakan-tindakan persekusi terhadap rumah ibadah, tindakan intoleransi juga terkait dengan persoalan administrasi kependudukan. Kolom agama di KTP telah menjadi bagian persoalan dalam pengelolaan agama sejak tahun 1978, setelah negara melalui TAP MPR No. IV/1978 dan beberapa aturan perundang-undangan menetapkan bahwa kepercayaan adalah budaya, bukan agama, dan hanya lima agama yang diakui, yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu dan Buddha. Kelompok penganut agama leluhur sendiri sudah dipersoalkan dan didiskriminasi sejak awal kemerdekaan Republik Indonesia, tepatnya setelah Departemen Agama dibentuk pada awal 1946. Sebelum 1978, agama belum dimasukkan sebagai salah satu kolom di KTP. Penetapan kolom agama di KTP sejak 1978 menjustifikasi diskriminasi negara terhadap kelompok penganut agama leluhur. Semua warga negara, termasuk penganut agama leluhur, diwajibkan mencantumkan salah satu agama (dunia) yang diakui negara. Namun, sejak Reformasi dan sejalan dengan wacana hak asasi manusia (HAM), khususnya hak kebebasan beragama, suara dan aspirasi kelompok warga negara yang agamanya tidak diakui, seperti agama leluhur, juga menjadi bagian dari wacana publik dan kebijakan yang menguat. Sikap dan perlakuan negara terhadap agama-agama yang tidak diakui pun sudah berubah.

Diskriminasi terhadap penganut agama-agama tradisional ataupun kelompok “penghayat” (untuk selanjutnya disebut sebagai aliran kepercayaan) sudah sejak lama terjadi di Indonesia. Sejak awal pemerintahan Orde Lama, negara bahkan telah mendefinisikan agama secara eksklusif. Agama hanya didefinisikan sebagai kepercayaan yang memiliki kitab, nabi, dan pengakuan internasional. Pada 1953, Pemerintah Orde Lama membentuk

Pengawas Aliran Kepercayaan (Pakem) yang bertujuan mengawasi seluruh gerak dari kelompok kepercayaan,

Diskriminasi tersebut berlanjut dengan lahirnya Ketetapan Presiden (yang merupakan cikal bakal UU PNPS No 1/1965 tentang Penodaan Agama) yang bertujuan melindungi agama-agama (formal) dari “penodaan” oleh aliran kepercayaan. Kelompok ini juga mendapatkan tekanan politik yang besar pasca-30 September. Mereka dicurigai sebagai bagian dari komunisme. Tak mengherankan bila terdapat konversi para penganut kepercayaan ke agama-agama formal.

Pada awal 1970, seiring dibentuknya Sekretariat Kerja Sama Kepercayaan (SKK) oleh Golkar—yang kemudian bertransformasi menjadi Badan Kongres Kepercayaan Kejiwaan Kerohanian Kebatinan Indonesia (BK5I)—nasib para penganut aliran kepercayaan mendapat perhatian yang lebih baik. Pada 1973 lahir TAP MPR tentang GBHN yang menyatakan agama dan kepercayaan adalah ekspresi kepercayaan terhadap Tuhan YME yang sama-sama sah, dan keduanya setara. Namun, kata setara dianulir melalui TAP MPR Nomor 4/1978 yang menyatakan bahwa kepercayaan bukanlah agama, melainkan kebudayaan. TAP ini juga mengharuskan adanya kolom agama (yang wajib diisi dengan satu di antara 5 agama) dalam formulir pencatatan sipil. Meskipun pada era reformasi muncul wacana pentingnya penghargaan hak asasi manusia, termasuk yang diekspresikan melalui aliran kepercayaan, nasib kelompok ini tidak juga membaik. Undang-undang Administrasi Kependudukan yang direvisi pada 2006 justru mengukuhkan diskriminasi terhadap penghayat kepercayaan melalui pasal 61 yang menyatakan identitas kepercayaan tidak dicatitkan dalam kolom agama (Saputra, 2019).

Sejak awal Reformasi saat wacana hak asasi manusia (HAM)—khususnya tentang kebebasan beragama—menguat, suara dan aspirasi kelompok warga negara yang memiliki agama minoritas masih tetap tidak diakomodasi oleh kebijakan negara. Di Jawa Tengah, persoalan ini mengemuka pada 2017 dan 2012. Pada 2017, di Kabupaten Brebes terjadi kasus pengislaman penganut kepercayaan Sapta Darmo di Desa Cikandang, Kecamatan Kersana-Brebes. Sebanyak empat anak penganut Kepercayaan Sapta Darmo di Kabupaten Brebes diislamkan tanpa sepengetahuan ayahnya dan keempat anak tersebut usianya belum genap 17 tahun. Pada 2012, di Kabupaten Semarang penganut kepercayaan Ngesti Kasampurnan juga mengalami hal serupa setelah sanggar penganut Ngesti Kasampurnan dirobuhkan. Sebanyak 30 orang penganut kepercayaan tersebut diwajibkan memeluk agama resmi negara atas saran dari aparat desa setempat. Hal ini terjadi karena UU No. 23 tahun 2016 tentang Administrasi Kependudukan mensyaratkan bahwa hanya agama yang diakui oleh negara saja yang boleh dicantumkan dalam KTP warga (Tedi Kholiludin, Direktur ELSA Semarang, wawancara pada 4 Juni 2018).

Kepada penganut kepercayaan Sedulur Singkep di Kudus, sikap intoleransi tersebut juga ditunjukkan dengan adanya diskriminasi dalam masalah pendidikan dan pencatatan administrasi kependudukan. Investigasi yang dilakukan Lembaga Studi Sosial dan Agama (ELSA) Semarang tahun 2012 menunjukkan bahwa perlakuan diskriminatif di bidang pendidikan terhadap penganut penghayat Sedulur Singkep diwujudkan dengan pemaksaan untuk mengikuti pendidikan agama Islam bagi mereka yang bersekolah, meskipun terdapat penolakan dari siswa maupun orang tua siswa yang bersangkutan. Pemaksaan untuk mengikuti pelajaran agama

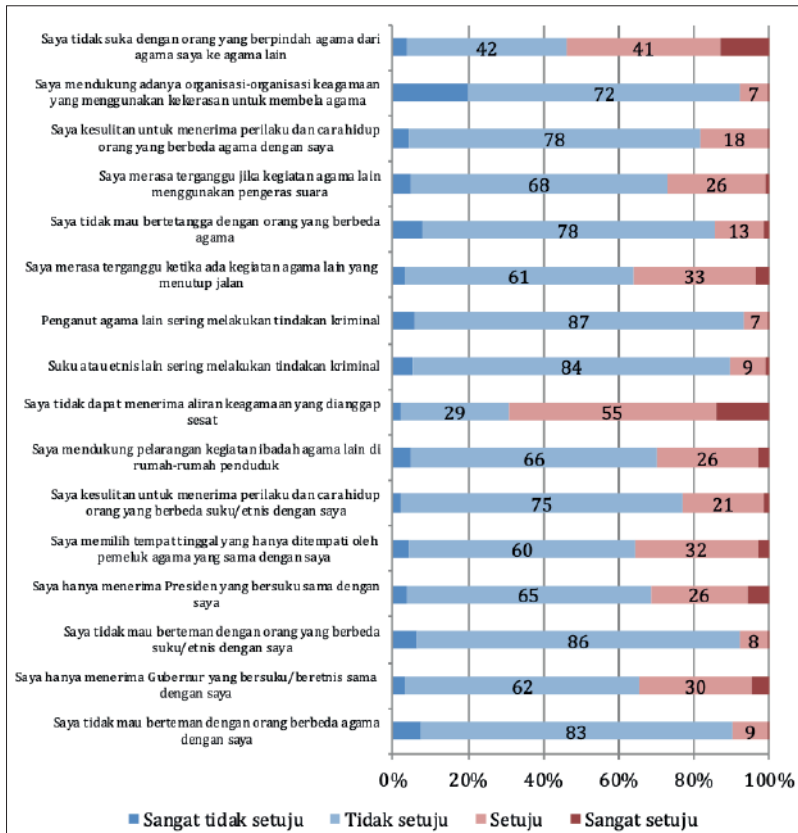
Islam berujung pada berhentinya siswa dalam proses belajar mengajar di sekolah setempat.

Persoalan lainnya yang muncul terkait dengan komunitas Sedulur Singkep adalah pernikahan yang tidak bisa didaftarkan karena tiadanya status agama yang bisa dilaporkan. Meskipun Kementerian Dalam Negeri telah mengakui penghayat/kepercayaan dalam lingkup keyakinan/agama pada KTP mereka,<sup>1</sup> dalam praktiknya di tingkat lokal, kebijakan tersebut belum diakomodasi sepenuhnya. Fenomena intoleransi administratif tersebut sejalan dengan hasil survei publik yang dilakukan tim LIPI pada 2018.

Dari Gambar 8.1, terlihat bahwa lebih dari 70% responden menyatakan bahwa mereka setuju dan sangat setuju dengan pernyataan untuk tidak menerima aliran keagamaan yang dianggap sesat. Pernyataan ini bahkan menunjukkan angka tertinggi terkait parameter-parameter intoleransi yang ada. Dalam praktiknya, sikap tidak menerima aliran agama yang dianggap sesat ini termanifestasi dalam berbagai tindakan persekusi tempat ibadah agama-agama minoritas maupun agama-agama yang dianggap mengajarkan aliran sesat. Hal ini terlihat dalam kasus pelarangan pendirian Musala Ahmadiyah di Mojosong- Boyolali, Masjid Ahmadiyah di Kendal, Musala Ahmadiyah di Boyolali, dan perusakan sanggar Sapta Darmo di Rembang.

---

<sup>1</sup> Pada 7 November 2017, Mahkamah Konstitusi mengabulkan gugatan para warga penghayat kepercayaan. MK mengabulkan gugatan tersebut karena para penghayat kepercayaan memperoleh perlakuan berbeda dengan para penganut agama yang diakui di Indonesia. Pada 2019, Ditjen Dukcapil baru memulai mencetak e-KTP dengan kolom agama yang diisi dengan kata “Penghayat.”



Sumber: Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya LIPI (2018)

**Gambar 8.1** Grafik Intoleransi di Indonesia

Salah satu penyebab kekerasan terhadap kelompok minoritas adalah masih adanya ketentuan perundang-undangan yang bersifat diskriminatif terhadap kaum minoritas. Aturan-aturan tersebut, yaitu Undang-Undang tentang Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama tahun 1965, Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1 tahun 1979 tentang Tata Cara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia, Peraturan-

an bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan Nomor 9 tahun 2006, tentang “Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadah”; Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri Nomor 3 tahun 2008 yang mengatur Ahmadiyah untuk “menghentikan penyebaran penafsiran dan kegiatan keagamaan”. Selain itu, Undang-Undang Perlindungan Anak Nomor 23 tahun 2002 menjadikan upaya untuk mengubah keyakinan anak pindah agama melalui ”tipu muslihat” dan/atau ”kebohongan” sebagai kejahatan yang dapat dikenai hukuman hingga 5 tahun penjara.

Beberapa ketentuan dalam undang-undang hukum pidana Indonesia juga dianggap diskriminatif karena membatasi kebebasan beragama, berkeyakinan, dan menyampaikan pendapat. Hal ini dapat ditemukan dalam Pasal 156 KUHP tentang Penodaan Agama dan Pasal 8 Undang-Undang Nomor 26 tahun 2000 tentang genosida. Potensi diskriminatif terhadap kelompok agama minoritas juga masih ditemukan dalam Rancangan Undang-Undang Hukum Pidana (RUUHP) yang saat ini sedang dibahas di DPR. RUUHP sampai saat ini masih mengatur tentang tindak pidana terhadap agama, terutama pasal 348–350 RUU KUHP 2015 (Buku II RUU KUHP, tanpa tahun), tindak pidana terhadap kehidupan beragama dan sarana ibadah yang tentunya masih akan tetap berpotensi mendiskriminasikan kelompok agama minoritas (lihat pasal 351 RUU KUHP 2015) (Buku II RUU KUHP, tanpa tahun). Kasus-kasus dan permasalahan regulasi tersebut menunjukkan bahwa perlindungan terhadap kelompok tertentu, khususnya kelompok minoritas, atas dasar agama masih belum sepenuhnya diberikan oleh negara.

## B. Ideologi Versus Insentif Ekonomi Politik: Mencari Akar Intoleransi

Insiden-insiden yang melibatkan perselisihan antarumat beragama maupun interumat beragama pada awalnya merupakan rasa ketidaknyamanan sebagian warga terkait dengan tata cara beribadah yang berbeda dan yang dianggap mengganggu. Dalam perkembangannya, insiden perselisihan antarumat beragama menjadi persoalan yang kompleks setelah aktor-aktor lokal (terutama dari kalangan intoleran) membangun jejaring dengan aktor supra lokal sejenis untuk ikut berpartisipasi dalam melakukan tindakan persekusi pada kelompok tertentu. Sebagai contoh, kolaborasi FPI dan laskar-laskar lokal di Solo, seperti LUIS, dalam berbagai tindak persekusi. “Kami tidak memiliki kecocokan dengan Ketua FPI sekarang. Meskipun demikian, kami selalu mendukung FPI tanpa diminta sama FPI. Bagi kami, ini adalah solidaritas sesama elemen, solidaritas *amar ma’ruf nahi munkar*,” kata Endro, pengurus LUIS.

Kolaborasi aktor lokal dengan supralokal dalam tindakan intoleransi dilakukan secara sistematis. Sebuah laskar lokal di Solo secara rutin melakukan diklat. Narasumbernya berasal dari luar kota. Materi yang diajarkan dalam diklat tersebut selain masalah pentingnya *amar ma’ruf nahi munkar* dan syarat-syarat bagaimana seruan itu dijalankan, mereka juga diajarkan strategi yang efektif dan efisien untuk lepas dari jeratan hukum ketika mereka melakukan tindakan persekusi atau berhadapan dengan kasus hukum (Duryat, anggota ormas di Solo, wawancara pada 7 Agustus 2018). Namun, persoalan tersebut menjadi lebih rumit manakala mereka dapat memengaruhi sebagian aparat negara (pemerintah daerah dan aparat keamanan lokal) untuk

mendukung tindakan mereka dengan mengeksploitasi sentimen keyakinan agama.

"Kami membangun jejaring dengan aparat atau memiliki kedekatan dengan aparat. Bahkan, aparat secara pribadi sering meminta tolong kepada kami ketika mereka juga mendapatkan masalah seperti ketika terkena razia di kompleks pelacuran/miras. Selain itu, kami juga membangun jejaring dengan wartawan" (Duryat, 7 Agustus 2018)

Berbagai tindakan yang dilakukan LUIS juga didukung oleh Majelis Ulama Indonesia di Solo, sebagaimana penuturan narasumber berikut.

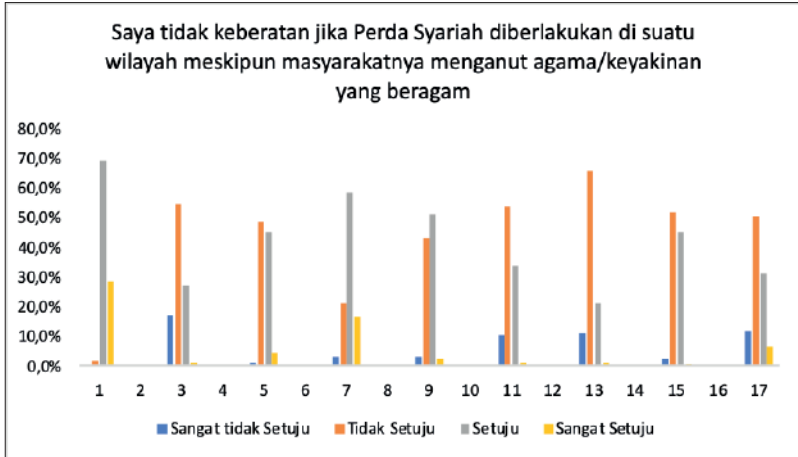
"MUI menyatakan bahwa MUI butuh LUIS karena mereka tidak bisa berbuat taktis. Seperti di Sukoharjo ketika ada kelompok ingkar sunah dan menyatakan hanya Al-Qur'an saja maka MUI menganggap ajaran ini sesat. Selama ini fatwa MUI ini tidak begitu didengarkan sampai LUIS mendatangi mereka baru berhasil" (Endro, Pengurus LUIS, 6 Juni 2018)

Tindakan intoleransi dan persekusi yang dilakukan oleh kelompok LUIS, Elemen Umat Islam Solo, JAT, dan FPI Solo, menurut kelompok-kelompok tersebut, merupakan reaksi atas kurang cepatnya kekuatan Islam arus utama (seperti NU dan Muhammadiyah) dalam merespons berbagai tantangan yang dianggap mengancam eksistensi umat Islam di Indonesia. Berbagai gerakan yang mereka lakukan tidak hanya tertuju pada kelompok yang mereka sebut sebagai "Barat" atau kroninya, tetapi juga kepada sesama Muslim yang dianggap liberal dan mendukung gagasan "Barat." Kelompok-kelompok tersebut memiliki persinggungan kepentingan dalam kerangka perjuangan penegakan syariat Islam. Mereka mempunyai perhatian serupa agar negara memperhatikan dan menerapkan syariat Islam lebih

serius. Pandangan tersebut setidaknya didasari oleh tiga faktor utama, yaitu teologis, demografis, dan sosio-politik (Wildan, 2013, 39–70).

Secara teologis, Islam dipandang sebagai agama yang menawarkan petunjuk dan solusi bagi semua aspek kehidupan sosial, kultural, ekonomi, dan politik sehingga tumbuh keyakinan bahwa semua umat Islam wajib mendasarkan semua bidang kehidupannya pada nilai-nilai dan ajaran Islam sebagaimana termaktub dalam syariat Islam. Secara demografis, karena Muslim adalah penduduk mayoritas di Indonesia, Islam diyakini harus berfungsi sebagai basis negara, legitimasi sosio-kultural dan politik, atau setidaknya mengakui syariat Islam sebagai materi inti atau bagian integral dari konstitusi.

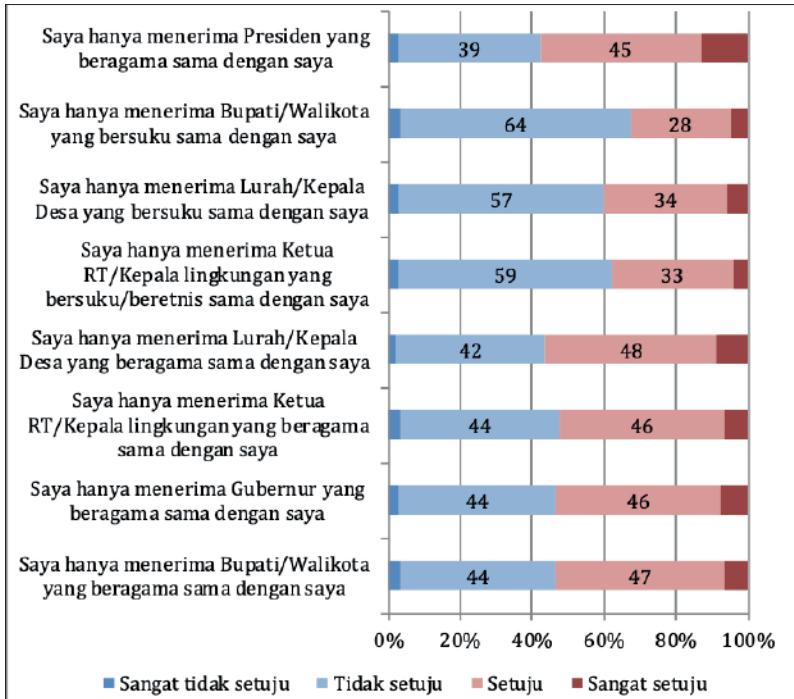
Pandangan tersebut tampaknya sejalan dengan hasil survei publik yang dilakukan oleh tim LIPI sebagaimana yang terlihat dalam Gambar 8.2. Terungkap bahwa sebanyak 34,2% responden di Jawa Tengah menyatakan setuju jika Perda Syariah diberlakukan di suatu wilayah meskipun masyarakatnya menganut agama/keyakinan yang beragam, dan sebanyak 1,5% menyatakan sangat setuju terkait hal yang sama.



Sumber: Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya LIPI (2018)

**Gambar 8.2** Grafik Penerapan Perda Syariah

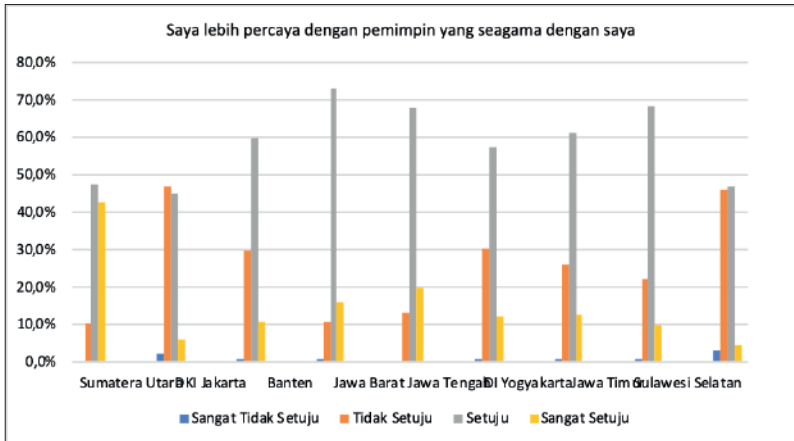
Hal tersebut juga diperkuat dengan pernyataan responden tentang pilihan pemimpin yang didasarkan pada suku/etnis dan agama (lihat Gambar 8.3). Dari 1.800 responden, sebanyak 50% lebih responden menyatakan hanya mau memilih pemimpin yang beragama Islam, mulai dari tingkat RT, gubernur, dan bahkan presiden. Hal tersebut jauh berbeda dengan persepsi mereka terhadap penerimaan pemimpin yang memiliki perbedaan suku/etnis. Dalam survei itu, lebih dari 50% responden justru menyatakan tidak setuju atau sangat tidak setuju untuk menerima pemimpin yang bersuku sama, terutama pada posisi RT hingga gubernur. Kesamaan suku/etnis juga tidak menjadi faktor penentu dalam pilihan responden terhadap siapa yang layak menjadi presiden.



Sumber: Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya LIPI (2018)

**Gambar 8.3** Grafik Kecenderungan Memilih Pemimpin Seagama

Data tersebut diperkuat dengan temuan kuantitatif di Jawa Tengah terkait dengan tingkat kepercayaan terhadap pemimpin yang seagama. Sebanyak 57,3% responden menyatakan setuju lebih percaya dengan pemimpin yang satu agama, dan sebanyak 12,1% menyatakan sangat setuju. Responden yang menyatakan tidak setuju hanya 30,2%. Data ini menunjukkan bahwa pilihan atas pemimpin yang didasarkan atas kesamaan agama jauh lebih penting daripada pilihan yang didasarkan paramater lainnya, seperti integritas dan kapabilitas yang dimiliki oleh seorang pemimpin, sebagaimana ditunjukkan dalam Gambar 8.4.



Sumber: Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya LIPI (2018)

**Gambar 8.4** Grafik Kecenderungan Tingkat Kepercayaan pada Pemimpin yang Seagama

Hasil riset juga menunjukkan bahwa di sejumlah peristiwa tindakan intoleransi tersebut didorong oleh politisasi agama yang bertujuan menaikkan posisi tawar dalam dinamika dan konstelasi dinamika politik lokal. Kalangan ini memanfaatkan sensitivitas warga yang cenderung mudah meletup ketika ada gangguan terhadap sesuatu yang sangat prinsip dalam kehidupannya, baik yang terkait dengan persoalan ekonomi maupun politik. Sebagai contoh, kasus penutupan Gereja Busukan di Solo yang dilakukan oleh warga setempat sesungguhnya adalah keberatan gereja lain yang memanfaatkan laskar setempat untuk melakukan penutupan karena pembangunan Gereja Busukan telah mengurangi jumlah jemaat gereja lain, yang berarti pula pengurangan terhadap jumlah pemasukan secara ekonomi bagi gereja lama (pengurus Forum Komunikasi Lintas Kultural Solo, wawancara pada 6 Juni 2018). Dalam kaitan ini, kelompok ormas Islam didorong untuk melakukan penutupan Gereja Busukan dengan isu agama.

Ormas-ormas yang “berlabel” agama di Jawa Tengah tidak hanya digunakan untuk memerangi kemaksiatan semata, tetapi juga berkembang menjadi organisasi pemberi jasa keamanan (*civilian security*) kepada kelompok-kelompok bisnis maupun perorangan untuk menyelesaikan kasus-kasus sosial yang bersinggungan dengan masyarakat. Tidak mengherankan jika kemudian ormas seperti LUIS di Solo terlibat dalam penyelesaian kasus sengketa tanah seorang pengusaha. LUIS juga secara sukarela memberikan perlindungan kepada aparat keamanan yang kedatangan memiliki miras atau terlibat prostitusi. Hal ini disampaikan sendiri oleh salah satu pengurus ormas LUIS.

"Banyak kasus yang kami tangani. Pernah kami dikontak oleh orang Cina yang berurusan dengan orang Cina lainnya. Waktu itu kasusnya soal jual beli *heater*. Kami dimintai tolong untuk membantu pihak yang memiliki utang agar segera melunasi utangnya. Kami mengimbau agar segera menyelesaikan utang tersebut daripada melalui polisi yang justru memakan waktu dan biaya lebih mahal." (Endro-Sekjen LUIS, wawancara pada tanggal 6 Agustus 2018)

Tindakan ormas-ormas tersebut mendapatkan legitimasi manakala banyak elite politik memanfaatkan keberadaan mereka untuk kepentingan pribadi dengan dalih membela agama. Tidak jarang kelompok-kelompok tersebut dimanfaatkan sebagai alat penekan, basis dukungan, dan alat mobilisasi suara dalam konteks politik (pemilu/pemilukada). Ada politisi yang diduga dengan sengaja bergabung dengan kelompok keagamaan radikal atau ormas-ormas tersebut demi mendapatkan kursi di DPRD setempat.

“Ada juga pengurus partai yang tergabung sebagai anggota kami, mereka punya kartu anggota juga. Karena mereka anggota maka sudah sepatutnya organisasi membantunya

untuk menang dalam pemilu. Caranya bisa macam-macam, membantu kampanye, kami juga melakukan pendekatan pada anggota lain dan keluarganya untuk nyoblos beliau.” (Yusuf, mantan napi teroris di Semarang, wawancara pada 5 Agustus 2018).

Keberadaan mereka selama ini juga dianggap oleh sebagian masyarakat setempat sebagai kelompok penyeimbang, baik terhadap kebijakan pemerintah maupun kelompok preman sekuler. Persoalan keamanan yang selama ini dianggap tidak bisa diselesaikan dengan cepat oleh aparat keamanan, ternyata bisa diselesaikan oleh kelompok tersebut, sebagaimana dipaparkan seorang akademisi di Semarang.

"Meskipun secara substansial tindakan itu bertentangan dengan hukum, tetapi karena sikap masyarakat yang kebanyakan mendiamkan, “menyetujui”, bahkan menganggapnya sebagai “penolong/pemberi perlindungan.” Ormas tersebut pun seolah merasa memperoleh dukungan dan persetujuan dari masyarakat." (Moch Adnan, Dosen Univ. Diponegoro, wawancara pada 5 Juni 2018).

Apa yang dilakukan ormas-ormas yang mengatasnamakan agama sebagai upaya menegakkan *amal maruf nahi mungkar* sesungguhnya tidak ada kaitan apa pun dengan ideologi yang mereka yakini. Tujuan utama di balik tindakan persekusi atas nama agama bukanlah semata-mata pada upaya pemberian perlindungan kepada umat, melainkan lebih karena adanya tujuan ekonomi. Sebagai contoh, beberapa tempat yang tadinya di-*sweeping* dan dituntut ditutup karena menyediakan jasa prostitusi dan menjual minuman keras di Solo dan Kendal ternyata dapat kembali beroperasi ketika pengamanan tempat itu melibatkan anggota kelompok laskar yang melakukan *sweeping*. Secara fisik, identitas mereka saat bertugas (saat menjadi satpam

misalnya) tidaklah memperlihatkan atribut laskarnya. Hal ini diungkapkan oleh seorang narasumber.

“Mereka memakai seragam layaknya petugas *security* pada umumnya dan meminta pemilik toko/usaha untuk menyeter sejumlah uang sebagai bentuk sogokan. Uang tersebut lantas diberikan kepada pimpinan kelompok laskar sebagai jaminan keamanan sehingga tempat-tempat tersebut pun dapat beroperasi kembali.” (Duryat, anggota ormas di Solo, wawancara pada 7 Agustus 2018).

Perselisihan ataupun kekerasan berbasis agama yang dipicu oleh perilaku intoleran, menurut pandangan seorang akademisi, terjadi lantaran ada kesenjangan di bidang ekonomi. Tingginya ketimpangan sosial-ekonomi dan kerasnya relasi sosial politik di wilayah Jawa Tengah merupakan faktor yang turut mendorong berbagai tindakan intoleran. Latar belakang pendidikan dan kelas sosial ekonomi mayoritas anggota laskar yang dikategorikan menengah ke bawah mendorong kentalnya kebutuhan perlindungan dari kelompok laskar tersebut pada elite yang memiliki kekuasaan maupun modal. Akibatnya, mereka pun selalu berkumpul dalam satu kelompok yang didasari oleh kesamaan kepentingan ekonomi dan jaminan keamanan

Mereka selalu merasakan dan mengklaim adanya ancaman, baik itu kristenisasi, ancaman global, kepentingan Amerika, ataupun lainnya. Kondisi inilah yang pada taraf selanjutnya menjadikan kelompok itu tereksklusi, termasuk dalam hal ekonomi. Mereka tidak mampu berhubungan dengan pelaku ekonomi besar yang sebagian besar didominasi kelompok non-Islam. Tingginya ketimpangan sosial dan kerasnya relasi sosial-politik serta tingginya kompetisi memperebutkan ruang untuk hidup menjadikan kelompok/laskar Islam radikal tersebut memiliki pilihan rasional (*rational choice*) untuk menjadi semacam

“alat pemukul atau pelindung” bagi kepentingan tertentu. Keberadaan mereka yang oleh sebagian masyarakat dianggap sebagai penyeimbang atau bahkan penyelamat menjadikan mereka seolah memiliki legitimasi untuk terus beraksi.

Realitas demikian menunjukkan bahwa kelompok laskar ini memang memiliki kedekatan khusus dengan partai politik. Kondisi itulah yang disinyalir turut menyuburkan model politik patronase yang melibatkan kelompok Islam radikal/laskar dengan elite politik. Saat para ormas yang mengatasnamakan agama membangun afiliasi dengan elite politik, mereka semakin mudah dimanfaatkan sebagai basis dukungan kepentingan politik tertentu. Faktor lain yang menyebabkan maraknya tindakan intoleransi di Jawa Tengah adalah lambannya aparat pemerintah dalam menegakkan hukum (Najahan Musyawak, Dosen UIN Semarang, wawancara pada 5 Juni 2018).

Dengan dalih keamanan dan ketertiban, tindakan mereka dianggap positif, bahkan menguntungkan. Mereka selalu berdalih bahwa aparat pemerintah lambat atau bahkan tidak mampu menyelesaikan persoalan yang dianggap meresahkan masyarakat dan bertentangan dengan syariat Islam, seperti kasus perjudian, prostitusi, penjualan minuman keras, dan sejenisnya. Pasalnya, sebelum melakukan berbagai aksi dan gerakan, kelompok laskar itu terlebih dahulu melaporkan pada aparat keamanan setempat untuk menutup tempat-tempat yang dianggap maksiat tersebut. Jika aparat keamanan tidak langsung merespons persoalan tersebut atau mereka nilai lambat dalam merespons tuntutan, mereka lalu bertindak untuk melakukan penutupan secara sepihak.

## **E. Membangun Narasi Kemajemukan**

Meskipun dinamika kehidupan keagamaan di Jawa Tengah dalam lima tahun terakhir ditandai dengan banyaknya kasus

intoleransi, di tengah kondisi yang tidak menyenangkan tersebut dijumpai berbagai aktivitas penyeimbang untuk mendorong kerja sama antara agama, baik yang dilakukan oleh negara maupun masyarakat. Hal tersebut terlihat dari keberadaan sarana ibadah dan lembaga pendidikan dari agama yang berbeda yang terletak berdekatan tanpa masalah, serta adanya kegiatan antarumat beragama yang saling mendukung. Bagian ini menguraikan praktik-praktik penyeimbang dalam kehidupan sosial keagamaan di Jawa Tengah, salah satunya yang terjadi di Desa Nalan.

Desa Nalan merupakan salah satu desa di Kabupaten Semarang. Salah satu yang menarik dari desa ini adalah harmonisasi warganya. Di Desa Nalan terdapat empat agama yang dipeluk oleh warganya, yaitu Islam, Kristen, Buddha dan Katolik. Tidak seperti daerah lainnya di mana tempat pemakaman seseorang dipisahkan berdasarkan agama yang dianutnya, di desa itu makam warga tidak dipisahkan berdasarkan agama. Selain itu, pada masa-masa tertentu, seperti saat *nyadran* (menjelang puasa), Paskah, dan perayaan hari Katina untuk agama Buddha, warga desa ini berkumpul untuk melakukan bersih kubur tanpa memandang agama yang dianutnya (Singgih, pengurus Yayasan Percik di Salatiga, wawancara pada 5 Juni 2018). Di desa ini juga dikenal perayaan Pajatan. Pajatan Dusun merupakan *hajatan* yang berasal dari tradisi campuran antara budaya Jawa dan ritual agama. Dalam setiap pagelaran Pajatan (biasanya malam hari) semua warga akan merayakan secara bersama-sama seluruh hari-hari besar agama mereka. Mereka juga berpartisipasi dengan menyediakan makanan dalam perayaan hari-hari besar agama tersebut.

Kegiatan serupa juga terjadi di Desa Tekelan Semarang, di mana tradisi saling mengunjungi antara warga dalam perayaan hari besar agama masih sangat kental. Jika umat Hindu

merayakan hari besar mereka, umat non-Hindu sejak pagi telah berdiri berjajar secara rapi di depan Pura. Mereka akan memberikan ucapan selamat pada umat Hindu yang keluar dari Pura setelah mengikuti acara keagamaan dengan tertib. Selain itu, di desa ini Kepala Desa setempat juga dipilih secara bergiliran dari kelompok agama yang berbeda-beda. Tidak mengherankan jika seorang Muslim di desa ini dapat menjadi Kepala Desa bagi mayoritas penduduk yang beragama Hindu.

Narasi positif lainnya terkait dengan keselarasan relasi antarumat beragama di Jawa Tengah dapat dilihat dari keberadaan aliran Islam Aboge di daerah Pekuncen Banyumas sejak sebelum kemerdekaan. Aboge sendiri adalah singkatan dari *Alif Rebo Wage*, yakni hitungan yang digunakan penganut Aboge untuk menentukan hari-hari penting keagamaan mereka. Penganut aliran Aboge dalam menentukan bulan Ramadan tidak memakai kalender Hijriah atau Masehi, tetapi menggunakan kalender (*almanac*) Aboge. Hal inilah yang menjadikan awal dan akhir bulan puasa bagi penganut aliran Islam Aboge berbeda dengan umat Islam pada umumnya. Demikian pula dalam ibadah lainnya. Hal yang khas dilakukan penganut Islam Aboge adalah Salat Ied yang disebut sholat *Ngitqi (Itqi)* setelah puasa Syawal pada tanggal 8 bulan Syawal pagi hari, dan shalat Rebo Wekasan yang dilaksanakan pada hari Rabu pagi terakhir bulan Safar (Harisyah, 2006, 19–50). Perbedaan tersebut tidak menyebabkan adanya konflik di lingkungan masyarakat Aboge tinggal.

Hubungan antara penganut Islam Aboge dan umat Islam pada umumnya (Islam *mainstream*) berjalan dengan baik dan rukun. Hal ini terlihat dari pelaksanaan salat berjamaah di masjid Islam Aboge, Masjid Rabak, yang tidak hanya diikuti

oleh penganut Aboge saja, tetapi juga yang lain. Demikian pula kegiatan tradisi lainnya seperti, sedekah bumi dan *selametan* yang umumnya diisi dengan *tahlilan* juga dilakukan bersama-sama. Kegiatan penganut Islam Aboge seperti waktu memulai tanam padi, memanen padi, membangun rumah, dan menempati rumah baru juga berdasarkan pada almanak Aboge dan ditandai dengan kegiatan *selametan*. Dalam kegiatan ini, tetangga diundang untuk membaca *tahlil* dan doa untuk para leluhur. Selain tradisi *selametan*, tradisi sedekah bumi yang diadakan oleh pengurus RT atau RW pada bulan Syuro juga menjadi ruang temu bagi penganut aliran Aboge dan masyarakat umum. Akulturasi budaya dan penerimaan tradisi-tradisi lokal sebagai bagian dari lingkungan budaya bersama menjadi faktor kuat terciptanya kerukunan di masyarakat

Hubungan harmonis antara agama dan tradisi lokal sebenarnya bukan hal baru. Menurut Kuntowijoyo (2001), agama dan budaya sebagaimana diperlihatkan dalam tradisi Aboge adalah dua hal yang saling berinteraksi dan saling memengaruhi, baik dalam mengambil bentuk, simbol, maupun isi/nilai. Proses penerimaan agama-agama dalam masyarakat tradisional, terutama masyarakat Jawa, menghasilkan akulturasi antara agama dan budaya lokal yang cukup kuat. Masyarakat Jawa berhasil mengembangkan kebudayaan yang kaya raya dengan menyerap dan memanfaatkan unsur-unsur agama dan kebudayaan Hindu-Buddha serta Islam dan menyesuaikannya dengan tradisi Kejawen. Hal itu sekaligus memunculkan strategi dakwah yang menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian atau kontinuitas

dengan Islam, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal (Azra, 1998, 32).

## **F. Simpulan**

Persoalan intoleransi di Jawa Tengah dalam lima tahun terakhir mengalami kenaikan. Tindakan intoleransi yang berbasis agama tersebut biasanya terjadi dalam dua tataran, yakni intoleransi antarumat beragama maupun intoleransi inter-umat beragama. Intoleransi antara umat beragama lebih banyak diwarnai dengan tindakan pelarangan pendirian rumah ibadah maupun perusakan rumah ibadah kelompok-kelompok minoritas. Sementara itu, intoleransi inter-umat beragama biasanya berupa tindakan diskriminatif pada interaksi sosial mereka maupun pengusiran.

Insiden-insiden yang melibatkan perselisihan antarumat beragama maupun inter-umat beragama, pada awalnya merupakan rasa ketidaknyamanan sebagian warga terkait dengan tata cara beribadah yang berbeda dan yang dianggap mengganggu. Namun, di sejumlah peristiwa, tindakan intoleransi tersebut merupakan akibat dari politisasi agama yang memanfaatkan perbedaan pemahaman agama bagi kepentingan politik lokal. Politisasi tersebut bertujuan menaikkan posisi tawar dalam konstelasi dan dinamika politik lokal.

Apa yang terjadi di Nalan, Tekelan, dan Pekuncen memperlihatkan bahwa hubungan intern umat Islam secara dinamis berkaitan dengan identitas-identitas kelompok yang dikuatkan dengan identitas budaya. Identitas-identitas budaya tersebut dapat berwujud identitas etnis dan identitas tradisi lokal. Dinamika hubungan dapat menuju pada kerukunan intern umat Islam karena adanya faktor-faktor yang mendukung ke arah kerukunan tersebut.

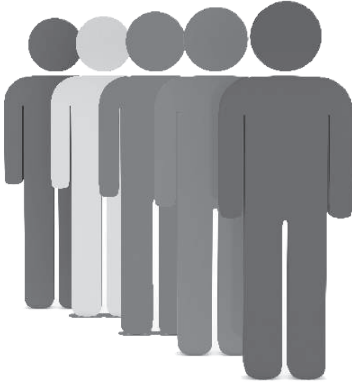
Wawasan multikulturalisme juga dapat menutup kerapuhan relasi sosial yang didasarkan pada hubungan mayoritas-minoritas. Hal ini karena interaksi sosial yang terjadi antarkelompok dalam masyarakat, baik internal umat beragama maupun antarumat beragama, meniscayakan proses memberi dan menerima. Ada proses menyerap dan diserap dalam tradisi dan budaya. Pada pertemuan budaya inilah sebenarnya batas-batas budaya akan cair sehingga menjadi kohesi yang mengikat etnis-etnis tersebut, baik dalam bentuk multikulturalisme, akulturasi, maupun ikatan budaya baru, budaya hibrida, tanpa harus kehilangan jati diri dan identitas aslinya. Multikulturalisme meniscayakan pengakuan dan penghargaan terhadap keragaman, sekaligus terbuka bagi dialog budaya antarmasyarakat yang memungkinkan terciptanya kerukunan yang sesungguhnya.

## Daftar Pustaka

- Azra, A. (1998). *Jaringan ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII–XVIII*. Bandung: Mizan.
- BPS Provinsi Jawa Tengah. (2016). *Jawa Tengah dalam angka 2015*. Semarang: BPS Provinsi Jawa Tengah.
- Buku II RUU KUHP. (tanpa tahun). Diakses pada 19 Agustus 2018 dari <https://slissety.wordpress.com/buku-ii-ruu-kuhp>.
- Harisyah, R.H. (Ed). (2006). *Adaptasi dan resistensi kelompok-kelompok sosial Keagamaan*. Jakarta: Balai Litbang Agama.
- Kuntowijoyo. (2001). *Muslim tanpa masjid, essai-essai agama, budaya, dan politik dalam bingkai strukturalisme transendental*. Bandung: Mizan.
- Lembaga Studi Sosial dan Agama (ELSA) Semarang. (2012). *Laporan tahunan kebebasan beragama dan keyakinan di Jawa Tengah tahun 2012*. Diakses pada 24 Juli 2020 dari <https://www.4shared.com/web/preview/pdf/RFTdQzCQ>.

- Lembaga Studi Sosial dan Agama. (2017). *(Bukan) hitam putih konflik agama; analisis situasi kebebasan beragama dan berkeyakinan di Jawa Tengah tahun 2017*. Semarang: ELSA Press.
- Rofiuddin. (2017, Januari 2). Kasus intoleransi di Jawa Tengah naik, motifnya berulang. *Tempo.co*. Diakses pada 10 Agustus 2018 dari <https://nasional.tempo.co/read/831934/kasus-intoleransi-di-jawa-tengah-naik-motifnya-berulang/full&view=ok>.
- Saputra, A. (2019, Februari 25). Menunggu 41 tahun, akhirnya penghayat masuk kolom agama di KTP. *Detik.com*. Diakses pada 9 Januari 2020 dari <https://news.detik.com/berita/d-4442776/menunggu-41-tahun-akhirnya-penghayat-masuk-kolom-agama-di-ktp>.
- Setara Institute. (2017). *Indeks kota-kota toleran 2017*. Diakses pada 30 November 2018 dari <http://setara-institute.org/indeks-kota-toleran-tahun-2017/>.
- Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya LIPI. (2018). Survei kebebasan beragama di Indonesia. [Laporan Penelitian] tidak dipublikasikan.
- Tadjoeddin, M. Z. (2002). Anatomy of social violence in the context of transtition: the case of Indonesia 1999–2001. *UNSFIR Working Paper*.
- Wahid Foundation. (2017). *Hasil survei nasional 2016 Wahid Foundation-LSI*. Diakses pada 3 Januari 2020 dari <http://wahidfoundation.org/index.php/publication/detail/Hasil-Survey-Nasional-2016-Wahid-Foundation-LSI>.
- Wildan, M. (2013). The nature of radical islamic groups in Solo. *Jurnal of Indonesian Islam*, 7 (1), 49–70.





## **BAB IX**

### **Potret Buram (In) toleransi di Yogyakarta dan Faktor-faktor Pemicunya**

---

*Usman*

*Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya-LIPI*

#### **A. Pengantar**

Yogyakarta selama ini dianggap sebagai kota yang aman, nyaman, dan damai. Masyarakatnya sangat ramah dan menghormati orang lain. Keramahan ini dapat dijumpai dalam keseharian masyarakatnya. Mereka yang pernah menginjakkan kaki di daerah istimewa ini, tentu dapat merasakan secara langsung sikap sopan-santun dan persaudaraan dalam interaksi keseharian. Bentuk paling mudah dari keramahtamahan ini adalah senyuman yang diperlihatkan. Terhadap orang yang tidak dikenal pun masyarakat Yogyakarta sering memberikan senyum ramah. Lebih khusus lagi di pedesaan, setiap bertemu dengan orang lain pasti kita akan disapa dengan baik sekaligus diberikan senyuman. Hal ini yang menjadi salah satu alasan masyarakat Yogyakarta dikenal sebagai pribadi yang ramah, baik, dan sopan.

Tradisi keramahtamahan yang mengakar di masyarakat menjadi daya dorong bagi timbulnya beragam istilah yang disematkan bagi daerah ini, termasuk slogan yang ingin menguatkan identitas

keberagaman dan penghormatan atas perbedaan, yakni Yogyakarta sebagai kota toleransi (*city of tolerance*). Julukan Yogyakarta sebagai kota toleran dikukuhkan oleh Herry Zudianto pada 2011. Ia adalah walikota Yogya yang terpilih sejak tahun 2001 sampai dengan 2011 dan terus mengampanyekan indahnya keberagaman di kota pelajar ini. Penggunaan istilah ini lahir sebagai cita-cita yang ingin dicapai. Idealisme ini tidak lahir dalam ruang kosong, tetapi sudah melekat dalam keseharian masyarakat. Toleransi memang menjadi ruh bagi interaksi antar-sesama di kota budaya ini, dan tidak sekedar slogan yang lahir tanpa proses yang panjang. Praktik toleransi telah menginternalisasi dalam keseharian orang-orang Yogyakarta dan mewarnai aktivitas mereka.

Predikat tersebut tidak bertahan lama dan perlahan berubah. Tulisan ini mempertanyakan predikat Yogyakarta sebagai kota toleran dengan menambahkan kata (in) di dalam kurung. Artinya, Yogyakarta bisa dilihat sebagai kota yang toleran dan bisa juga dilihat sebagai kota yang (in)toleran karena ada beberapa kasus intoleransi yang dibahas dalam tulisan ini.

Menurut Abdul Halim, aktivis FKUB Yogyakarta, klaim Yogyakarta sebagai kota toleran masih dapat dibenarkan sebelum era reformasi atau sekitar tahun 1990-an. Setelah akhir 1990, klaim tersebut sudah tidak relevan lagi mengingat banyak terjadi kasus intoleransi dan radikalisme (Zudianto, 2008; Mas'ood, Panggabean, & Azca, 2001; Sumartana dkk., 1999). Kejadian demi kejadian datang silih berganti dan kasus-kasus ketegangan yang melibatkan identitas berbeda semakin sering dijumpai (Abdul Halim, wawancara pada 12 Mei 2018). Radikalisme dan intoleransi tidak hanya terjadi antarkelompok yang berbeda, tetapi juga menysasar kelompok yang sama. Isu yang diusung pun cukup beragam, mulai dari agama, politik, etnis, dan identitas lainnya.

Fenomena ini sangat mengganggu dan merusak citra Yogyakarta sebagai kota budaya, kota pelajar, dan kota toleransi. Gesekan dan ketegangan di masyarakat pun terlihat semakin kuat. Skala intoleransi di Yogyakarta memang tidak seperti daerah-daerah lainnya yang akhirnya menciptakan eksklusif konflik, tetapi hal ini harus tetap diwaspadai dan tidak boleh dibiarkan. Dengan kata lain, diperlukan upaya lebih untuk menekan kasus-kasus intoleransi di DIY oleh pihak yang berwenang. Data perbandingan tingkat intoleransi Yogyakarta akan disajikan pada pembahasan berikutnya.

Peristiwa radikalisme dan intoleransi di Yogyakarta beberapa kali telah dilaporkan oleh lembaga-lembaga yang peduli dengan kebebasan dan toleransi. Kesimpulan mereka menguatkan bahwa Yogyakarta sudah tidak lagi ramah dengan perbedaan. Masyarakat daerah ini dipandang semakin permisif dengan tindakan-tindakan intoleran yang merusak solidaritas sosial. Nilai-nilai luhur terkait penghormatan atas sesama perlahan luntur, bahkan ditinggalkan masyarakatnya. Kekerasan fisik dan verbal terhadap pihak lain yang dianggap tidak sesuai dengan pandangan kelompoknya terus terjadi. Perbedaan sedikit saja dapat berubah menjadi konflik. Sensitivitas yang berlebihan semakin menonjol. Perilaku ini memang tidak dilakukan oleh seluruh masyarakat, tetapi tindakan segelintir orang/kelompok akhirnya berimbas luas terhadap penilaian atas masyarakat Yogyakarta.

Setara Institute pernah mengeluarkan Indeks Kota Toleran (IKT) tahun 2017. Lembaga ini melakukan kajian indexing terhadap 94 kota di Indonesia terkait isu dan praktik toleransi (Setara Institute, 2017). Praktik-praktik toleransi kota-kota di Indonesia dikaji dengan cara memeriksa besarnya kebebasan beragama/berkeyakinan. Hal tersebut harus dijamin dan dilindungi melalui regulasi dan tindakan. Selanjutnya, kebebasan beragama/berkeya-

kinan disandingkan dengan realitas perilaku sosial masyarakat dalam tata kelola keberagaman kota. Pengukuran dilakukan dengan paradigma *negative right* (pihak lain tidak mengganggu aktivitas yang dilakukan oleh pihak lainnya). Indeks Kota Toleran juga menelusuri tindakan positif pemerintah kota untuk mempromosikan nilai-nilai toleransi yang berwujud dalam kebijakan, pernyataan resmi, dan upaya membangun toleransi di masyarakat.

Kota toleran dalam kajian Setara Institute adalah kota yang memiliki beberapa prasyarat dasar sebagai berikut. *Pertama*, pemerintah kota memiliki regulasi yang kondusif bagi praktik dan promosi toleransi (baik berupa perencanaan maupun pelaksanaannya). *Kedua*, pernyataan dan tindakan aparat pemerintah kota kondusif bagi praktik dan promosi toleransi. *Ketiga*, tingkat peristiwa dan tindakan pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan rendah atau tidak ada sama sekali. *Keempat*, kota menunjukkan upaya yang cukup terkait tata kelola keberagaman identitas keagamaan warganya. Studi ini dilakukan terhadap 94 kota dari total 98 kota di Indonesia. Hasil penilaian dapat dilihat pada Tabel 9.1.

**Tabel 9.1** Kota Teratas dengan Skor Toleransi Tertinggi

No	Kota	Skor
1	Manado	5,90
2	Pematangsiantar	5,90
3	Salatiga	5,90
4	Singkawang	5,90
5	Tual	5,90
6	Binjai	5,80
7	Kotamobagu	5,80
8	Palu	5,80
9	Tebing Tinggi	5,80
10	Surakarta	5,72

Sumber: Setara Institute (2017)

**Tabel 9.2** Kota Teratas dengan Skor Toleransi Rendah

No	Kota	Skor
1	DKI Jakarta	2,30
2	Banda Aceh	2,90
3	Bogor	3,05
4	Cilegon	3,20
5	Depok	3,30
6	Yogyakarta	3,40
7	Banjarmasin	3,55
8	Makassar	3,65
9	Padang	3,75
10	Mataram	3,78

Sumber: Setara Institute (2017)

Dari dua tabel tersebut dapat dilihat bahwa 5 kota paling toleran di Indonesia adalah Manado (Sulawesi Utara), Pematangsiantar (Sumatra Utara), Salatiga (Jawa Tengah), Singkawang (Kalimantan Barat), dan Tual (Maluku Tenggara). Semuanya memiliki skor toleransi 5,90. Sementara itu, 6 kota dengan toleransi rendah adalah DKI Jakarta, Banda Aceh, Bogor (Jawa Barat), Cilegon (Jawa Barat), Depok (Jawa Barat), dan Yogyakarta dengan skor di bawah atau sama dengan 3,40. Empat kota berikutnya dengan skor toleransi yang tinggi adalah Binjai (Sumatra Utara), Kotamobagu (Sulawesi Utara), Palu (Sulawesi Tengah), dan Tebing Tinggi (semuanya mendapatkan skor 5,80), sementara Surakarta mendapat skor 5,72. Kota dengan skor toleransi rendah yang menduduki peringkat 7 sampai 10 adalah Banjarmasin (3,55), Makassar (3,65), Padang (3,75), dan Mataram (3,78).

Data tersebut makin menguatkan pandangan bahwa Yogyakarta merupakan salah satu kota dengan tingkat toleransi yang cukup rendah. Yogyakarta berada di peringkat ke-6 dari 10 kota yang memiliki skor terendah. Tindakan intoleransi yang

paling banyak terjadi di Yogyakarta berkaitan dengan upaya menekan kebebasan beragama dan berkeyakinan, termasuk usaha mengontrol ekspresi keberagamaan pihak lain. Tindakan-tindakan seperti ini dominan dilakukan oleh kelompok sipil yang memiliki pandangan terbatas terhadap keberagaman. Fenomena ini menunjukkan bahwa kelompok sipil cukup berpengaruh terhadap merebaknya intoleransi di suatu daerah. Artinya, banyak faktor yang memengaruhi kondusivitas suatu daerah, bukan hanya berkaitan erat dengan kebijakan menanamkan toleransi yang dikeluarkan kepala daerah/pemimpinnya, melainkan juga berkaitan erat dengan perilaku masyarakat.

## **B. Kasus-Kasus Radikalisme dan Intoleransi di Yogyakarta**

Di satu sisi, watak toleran Yogyakarta telah berhasil melahirkan tradisi dan nilai-nilai multikultur. Di sisi lain, watak toleran juga melahirkan gerakan-gerakan yang berseberangan dengan nilai-nilai multikulturalisme atau pluralisme. Senada dengan pemikiran tersebut, Bahsan Nawawi (Musytasyar NU Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta) mengatakan bahwa Yogyakarta dapat menjadi tempat tumbuh suburnya berbagai macam aliran agama, mulai dari yang lembut, moderat, sampai yang keras. Hal ini karena Yogyakarta terlalu toleran terhadap perbedaan. Kata *terlalu* mendapat penekanan karena berarti sesuatu yang berlebihan dan ini biasanya membawa dampak yang kurang baik (Bahsan Nawawi, wawancara pada 14 Mei 2018).

Terlepas dari pro-kontra tentang Yogyakarta sebagai kota toleran, faktanya ada beragam kasus yang menyebabkan toleransi di Yogyakarta dinilai rendah. Kasus-kasus yang terjadi kerap berhubungan dengan isu kebebasan beragama dan berkeyakinan, tetapi ada juga kasus-kasus lain yang tidak terkait dengan isu

agama. Berikut ini beberapa kasus intoleransi yang terjadi dalam kurun waktu 5 tahun terakhir.

## **1. Perusakan dan Penyerangan Rumah Ibadah Serta Atribut Agama**

Peristiwa perusakan dan penyerangan tempat ibadah secara tegas menunjukkan sikap intoleransi terhadap pemeluk agama dan keyakinan yang berbeda. Kasus terbaru yang terjadi di Yogyakarta beberapa bulan sebelum penulis melakukan penelitian lapangan adalah kasus penyerangan di Gereja St. Lidwina, Bedog, Sleman, pada Minggu 11 Februari 2018. Tempat ibadah umat Nasrani ini diserang oleh seorang pemuda dari Banyuwangi. Kejadian berawal saat jemaat gereja melakukan misa di gereja Katolik itu pada pukul 07.30 WIB. Pelaku masuk dengan membawa pedang dari arah pintu gereja bagian barat dan menyerang pengurus gereja yang bernama Martinus Parmadi Subiantoro. Jemaat yang lain pun lantas membubarkan diri. Pelaku terus masuk ke gedung utama gereja dan menuju ke arah kumpulan paduan suara, menyerang Romo Prier, dan mengakibatkan kepala bagian belakangnya terluka. Romo Prier saat itu sedang memimpin misa. Pelaku lantas menyerang jemaat yang masih berada di dalam gereja sehingga mengakibatkan korban bernama Budijono mengalami luka di bagian belakang tubuhnya. Pelaku terus mengayunkan pedangnya ke patung Yesus dan Bunda Maria. Saat itulah petugas Polsek Gamping bernama Aiptu Munir tiba untuk mengamankan suasana. Saat diminta untuk menyerahkan diri, pelaku menolak. Petugas akhirnya menembak pelaku pada bagian perutnya (Sukatno, Ketua Gereja Santa Ludwina, wawancara pada 13 Mei 2018).

Kasus perusakan lainnya terjadi di Desa Gayamharjo, Kecamatan Prambanan, Sleman. Di desa ini, sebuah tempat ziarah,

Gua Maria Sendang Sriningsih, dirusak orang tak dikenal pada Selasa 9 Agustus 2016. Akibat kejadian ini, salah satu relief jalan salib terlihat rusak pada bagian kepalanya. Relief tersebut berada pada pemberhentian X Gua Maria. Setelah kejadian, polisi lantas menuju ke lokasi kejadian dan melakukan penyelidikan (Polisi usut perusakan, 2016). Perusakan situs ibadah ini hanya berselang dua bulan dari peristiwa sebelumnya, yakni peristiwa tanggal 6 Juni 2016 di Bantul.

Sebelumnya, perusakan situs ibadah terjadi di Kabupaten Bantul pada Minggu 6 Juni 2016. Sasarannya adalah Gua Maria yang terletak di Dusun Semanggi, Bangunjiwo, Kasihan, Bantul. Pada Gua Maria tersebut terdapat patung Bunda Maria. Patung tersebut dirusak dan beberapa anak tangga yang menuju gua terlihat pecah. Bagian kaki patung retak seperti terkena benda tajam (Perusakan Gua Maria, 2016). Peristiwa ini menunjukkan bahwa intoleransi dan radikalisme bisa menyasar beragam atribut yang berhubungan dengan kelompok tertentu yang dipandang berbeda dan menjadi ancaman bagi kelompoknya. Objek penyerangan dan perusakan bukan sekadar rumah ibadah, melainkan semua yang berkaitan erat dengan simbolisasi dan aktivitas keagamaan.

Pada 1 Juni 2014, sekelompok orang dengan atribut keagamaan melakukan perusakan bangunan ibadah di Pangukan, Tridadi, Sleman. Faktor penyebab utamanya adalah izin mendirikan bangunan (IMB) yang dianggap bermasalah. Bangunan tersebut awalnya dibuat untuk rumah dan bukan sebagai tempat ibadah. Penggunaan bangunan tersebut untuk ibadah sudah dilakukan sejak lama pada sekitar tahun 1990. Pada 2010, bangunan tersebut direnovasi hingga mirip dengan bangunan ibadah gereja. Hal ini yang mengakibatkan penolakan dari masyarakat yang berakhir dengan penyegelan sejak tahun

2012. Bangunan tersebut dimiliki oleh seorang pendeta bernama Nico Lomboan. Peristiwa perusakan bermula saat jemaat melakukan ibadah pada pagi harinya (dengan cara membuka segel bangunan). Masyarakat merespons dengan cara meminta jemaat untuk bubar. Pada siang harinya, sekelompok orang datang, merusak pagar, dan memecahkan kaca dengan batu dan palu besar (Syaifullah, 2014).

## **2. Pembubaran Acara Ibadah Agama**

Beberapa kasus pembubaran kegiatan keagamaan pernah beberapa kali terjadi. Pada 20 Oktober 2017 diumumkan akan diselenggarakan Kebaktian Nasional 500 Tahun Reformasi Gereja (*Reformed Church*). Panitia merencanakan kegiatan dilakukan di Stadion Kridosono, Yogyakarta. Pengelola stadion membatalkan acara secara tiba-tiba pada 12 Oktober 2017. Alasan utama pembatalan adalah keberatan masyarakat yang ditujukan kepada Polda DI Yogyakarta. Pdt. Dr. Stephen Tong sebagai pembicara kegiatan dianggap bisa menjadikan acara tersebut sebagai ajang pemurtadan. Berdasarkan keterangan persnya, STEMI (panitia kegiatan) merasa prihatin terhadap keberpihakan aparat penegak hukum kepada kelompok intoleran yang mengatasnamakan keamanan dan kedamaian di NKRI. Mereka berargumen bahwa Stephen Tong, selama lebih dari 60 tahun, tidak pernah melakukan Kebaktian Kebangunan Rohani (KKR) penyembuhan fisik seperti disebutkan pihak penolak acara. Stephen Tong hanya menekankan pertobatan sejati manusia yang berdosa kembali di dalam Tuhan Yesus Kristus (Hendyarto, 2017).

Kejadian serupa terjadi pada 16 April 2015. Dalam rangka Paskah, umat Kristiani, menggelar acara Kebaktian Pembaruan Iman Nasional di Stadion Kridosono. Meskipun beredar ancaman akan adanya pembubaran acara, panitia tetap melak-

sanakan kegiatan tersebut. Aparat keamanan membantu pengamanan secara maksimal (Ada ancaman, 2015). Kasus ini yang memperlihatkan bahwa ketegasan aparat menjaga hak kebebasan beragama merupakan unsur penting dalam memelihara sikap toleransi. Aparat keamanan tidak boleh tunduk terhadap tekanan kelompok-kelompok intoleran.

Pembubaran suatu kegiatan yang dilakukan kelompok lain adalah bentuk dari perilaku intoleransi. Ketidaksepakatan harusnya disampaikan dengan dialog terbuka, bukan dengan tekanan dan intimidasi. Kasus lainnya terjadi pada Kamis 29 Mei 2014. Pada pukul 19.00, sekelompok orang yang sedang mengadakan ibadah Doa Rosario dibubarkan oleh kelompok lain. Kelompok intoleran tersebut berjumlah delapan orang dan menyerang jemaat yang sedang beribadah di rumah pribadi Julius Felicianus yang terletak di Kompleks Perumahan STIE YKPN, Sleman, Yogyakarta. Kelompok penyerang melempari rumah dengan batu dan memukuli jemaat yang berkumpul. Pada pukul 21.15 WIB, pemilik rumah datang ke lokasi kejadian dan dianiaya. Berdasarkan penuturan Julius kepada polisi, salah satu orang yang menyerangnya adalah penghuni kontrakan yang tinggal di depan rumahnya (Kronologi pembubaran ibadah, 2014). Peristiwa ini mengindikasikan intoleransi terhadap kebebasan beragama dan berkeyakinan berjalan secara acak. Hal ini dapat terjadi kapan saja dan di mana saja. Ironisnya, ibadah di rumah pribadi tidak lepas dari ancaman penyerangan kelompok intoleran. Kasus ini menunjukkan kedekatan fisik, seperti tetangga, tidak lantas membuat interaksi antarpihak yang berbeda menjadi semakin cair dan baik. Orang di sekitar pun berpotensi menjadi pihak yang menolak dan menyerang aktivitas ibadah.

### 3. Atribut dan Simbol

Pelaku intoleransi bisa menyasar segala hal. Tidak hanya terhadap aktivitas/kegiatan yang berhubungan langsung dengan aktivitas beragama, tetapi juga hal lain yang berhubungan dengan simbol-simbol identitas agama, salah satunya kasus penolakan penggunaan atribut muslim oleh non-muslim. Korbannya pun bukan individu, melainkan institusi. Hal ini dapat disimak dari kasus baliho Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW). Kampus ini sedang memberikan informasi penerimaan mahasiswa baru tahun ajaran 2017/2018. UKDW kemudian memasang baliho besar di depan kampusnya terkait informasi ini. Dalam baliho tersebut, tampak tiga orang wanita yang sedang berinteraksi. Salah satu wanitanya menggunakan hijab. Baliho seperti ini sebenarnya biasa saja, tidak ada hal yang perlu dipermasalahkan. Meskipun kampus Kristen, UKDW memang menerima mahasiswa/i tanpa memedulikan agama dan kepercayaannya. Bagi kampus swasta, menarik sebanyak-banyaknya mahasiswa adalah hal lumrah yang dilakukan dengan beragam strategi promosi. Namun, bagi sebagian kelompok, konten baliho ini ternyata bermasalah dan harus diturunkan.

Penentang utamanya adalah Forum Umat Islam (FUI). Mereka meminta manajemen UKDW menurunkan baliho yang memuat gambar mahasiswi berjilbab. Setelah melakukan negosiasi, akhirnya pada Rabu 7 Desember 2016 disepakati bahwa UKDW akan menurunkan baliho tersebut. FUI beranggapan UKDW yang mayoritas mahasiswa/mahasiswinya beragama Kristen tidak pantas memasang baliho wanita berjilbab (Utama, 2016). Keberatan FUI sangat tidak logis dan terkesan mencari pembenaran. Jilbab dipandang sebagai simbol agama yang eksklusif yang hanya boleh dipergunakan oleh umat Islam, dan umat

agama lain tidak boleh menggunakan dan memanfaatkannya. Sensitivitas berlebihan dalam beragama menjadi sangat kuat terlihat dari kasus ini. Agama dibuat menjadi sangat kaku dan penuh sekat.

Intoleransi tidak hanya terjadi pada aktivitas agama, tetapi juga pada aktivitas sosial. Di Bantul, pameran seni karya Andreas Iswinarto dibubarkan oleh ormas. Dalam pameran bertema “Aku Masih Utuh dan Kata-kata Belum Binasas” ditampilkan juga puisi Wiji Thukul. Rencananya, sebanyak 35 lukisan, 20 poster, dan puluhan puisi Wiji Thukul akan dipamerkan pada 8 Mei 2017 sampai 11 Mei 2017. Pameran ini bertujuan mempelajari tokoh Wiji Thukul sebagai aktivis buruh, terlebih lagi bulan Mei merupakan momen peringatan 19 tahun reformasi dan hilangnya Wiji Thukul. Menurut penuturan Andreas, saat panitia sedang memasang karya seni, ada sekitar 30-an anggota ormas datang untuk membubarkan dan melepas karya. Sebelum kelompok ormas ini datang, polisi terlebih dahulu hadir dan menanyakan tentang agenda acara. Pemuda Pancasila mengakui sebagai pihak yang membubarkan acara. Menurut mereka, acara ini merupakan gerakan anak turunan komunis. Menurut Ketua Majelis Pimpinan Wilayah Pemuda Pancasila DIY, Faried Jayen, intoleransi boleh dilakukan terhadap komunis dan separatis (Permana, 2017). Kasus ini menggambarkan beragamnya aktor pelaku intoleransi. Tidak hanya kelompok dengan basis identitas agama, tetapi juga kelompok yang menganggap dirinya sebagai nasionalis.

#### **4. Penentangan Terhadap Komunitas Lain Seagama**

Pada 23 Oktober 2015, massa gabungan dari Front Jihad Islam (FJI), Front Umat Islam (FUI), dan Gerakan Pemuda Ka'bah (GPK), mendatangi pusat kegiatan Syiah yang berada di Jalan Kaliurang. Kehadiran mereka untuk menolak segala kegiatan

yang bermuatan Syiah. Menurut Abdurahman, kegiatan di Rausyan Fikri pernah didatangi beberapa bulan sebelumnya, dan diminta berhenti menyelenggarakan kegiatan, tetapi aktivitas Rausyan Fikri masih terus dijalankan. Ia menguatkan larangan kegiatan Syiah yang dikeluarkan oleh MUI (Syaifullah, 2015). Selain Syiah, komunitas lain yang mendapatkan tekanan terkait keyakinannya adalah Ahmadiyah padahal organisasi Islam itu telah lama hadir dan menjalankan aktivitasnya di Yogyakarta tanpa ada hambatan. Peningkatan resistansi terhadap eksistensi Ahmadiyah adalah hal yang baru terjadi di Yogyakarta akhir-akhir ini. Kejadian ini menunjukkan bahwa korban intoleransi bisa berasal dari kelompok/komunitas agama yang sama dengan para pelaku. Dalam hal ini, sesama pemeluk agama Islam pun dapat berselisih paham hingga menimbulkan tindakan fisik.

Kasus-kasus tersebut menunjukkan cukup rentannya Yogyakarta dengan tindakan intoleransi. Menurut Ahnaf dan Salim (2017), selain tekanan terhadap rumah ibadah dan kegiatan agama umat Kristen, ada empat hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, pola aksi para laskar di Yogyakarta sangat jarang menysasar tempat maksiat. *Kedua*, banyak kasus penutupan paksa kegiatan diskusi yang dianggap pro-LGBT dan komunisme. *Ketiga*, kekerasan antarkelompok ormas beberapa kali mengakibatkan korban meninggal. Dalam kurun waktu 2014–2016, terjadi 5 kali kekerasan yang melibatkan ormas. *Keempat*, sasaran vigilantisme tidak hanya menysasar kelompok minoritas, seperti Kristen, Syiah, Ahmadiyah, dan LGBT, tetapi melebar hingga menysasar kegiatan kesenian dan lintas iman.

## **5. Pluralisme Yang Tersegregasi**

Selain kasus-kasus yang telah disebutkan, tantangan yang dihadapi Yogyakarta belakangan ini adalah makin tersekat-sekatnya ma-

syarakat berdasarkan identitas dan strata tertentu, sehingga tercipta batas-batas yang perlahan menggerus interaksi penduduknya. Padahal interaksi adalah prasyarat penting bagi dialog antarpihak yang berbeda. Jika masyarakat hanya berinteraksi dengan pihak lain yang sejenis (homogen), sikap toleran tidak akan tumbuh sebab pihak yang dihadapi memiliki kecenderungan yang sama dengan dirinya. Berbeda jika masyarakat saling berbaur dengan identitas yang heterogen. Interaksi dengan pihak yang berbeda akan memaksa seseorang untuk menyesuaikan dan menerima pihak lain. Fenomena masyarakat yang lebih nyaman hidup dengan kelompoknya dapat dilihat dari maraknya indekos dan perumahan berdasarkan identitas tertentu, misalnya asrama khusus Nasrani, perumahan Syariah, kontrakan khusus Muslim, dan sebagainya.

Pemerintah Yogyakarta telah menyadari potensi yang dapat muncul dari kelompok masyarakat yang terkotak-kotak ini. Sultan Hamengku Buwono, pada 2013, menyatakan akan membatasi asrama mahasiswa daerah. Menurutnya, asrama daerah bisa menjadi perkumpulan etnis dan rawan memicu konflik. Sultan beranggapan ada kecenderungan mereka yang tinggal di asrama hanya bergaul dengan teman seasrama atau sesama etnis sehingga kurang bersosialisasi dan tidak toleran terhadap perbedaan. Sultan mencontohkan konflik yang pernah terjadi di Babarsari, Depok, dan Sleman, yang dipicu oleh solidaritas etnis (Rahman, 2013). Keharusan rumah kos seagama belum menjadi perhatian Sultan karena belum dilihat sebagai persoalan yang mengganggu ketertiban umum.

Konflik tidak hanya muncul berdasarkan solidaritas etnis saja, tetapi juga berdasarkan identitas agama dan identitas lainnya. Artinya, hal-hal tersebut perlu diperhatikan dan diatur agar batas-batas antar-mereka yang berbeda tidak terus menguat, khususnya di ruang publik. Hal ini tampaknya belum dipahami

oleh para pemangku kebijakan. Pertumbuhan ekonomi dipandang sebagai unsur penting pembangunan dan kerap mengabaikan potensi konflik. Maraknya pengembang yang menawarkan perumahan Syariah/Islami, hadirnya indekos yang tertutup (karena khusus diperuntukkan bagi identitas yang sama) adalah beberapa contoh. Masyarakat diberi janji bahwa hidup dalam komunitas yang homogen akan menjadikan hidup semakin aman dan nyaman. Hal ini secara tidak langsung menimbulkan anggapan bahwa pihak lain sebagai sumber masalah karena asumsinya ketika sudah menjauhkan diri dari pihak lain yang berbeda, masalah kehidupan akan selesai.

Berkumpul berdasarkan identitas yang sama memang bukan hal yang terlarang, tetapi jika hal tersebut akhirnya membuat seseorang menutup diri terhadap orang lain, bisa menjadi masalah. Menonjolkan identitas pun merupakan hal yang wajar, tetapi merasa identitas yang melekat pada diri atau kelompoknya adalah yang paling baik merupakan sumber utama perilaku intoleransi yang mengarah pada pemikiran radikal. Masyarakat Yogyakarta saat ini hidup dalam suasana yang nyaman. Artinya, tidak ada konflik kekerasan yang memaksa seseorang berkumpul berdasarkan identitas yang sama. Berbeda konteksnya jika ada daerah yang sedang mengalami konflik kekerasan etnis dan agama sehingga perlu berkumpul dengan kelompoknya sebagai upaya menyelamatkan diri.

### **C. Faktor-Faktor Penyebab Radikalisme dan Intoleransi**

Radikalisme adalah suatu paham yang melihat sesuatu secara mendasar hingga ke akarnya. Kata ini tidak selalu bermakna negatif, dapat pula berarti hal yang positif. Dalam konteks negatif, radikal adalah tindakan dan pemikiran yang menginginkan suatu

hal dilakukan secara total sampai ke akarnya. Untuk melaksanakan sesuatu (termasuk dengan kekerasan) bisa dilakukan tanpa memedulikan kepentingan pihak lain. Pengertian radikal seperti ini sangat berbeda dari penggunaan awal istilah ini. McLaughlin (2012), merujuk pada *The Oxford English Dictionary*, menjelaskan kata radikal pertama kali digunakan sebagai kata sifat pada akhir abad ke-14. Dalam seratus tahun penggunaannya, radikal digambarkan sebagai sesuatu yang berkaitan dengan akar, esensi, dasar, dan fondasi dari sesuatu/seseorang. Radikal adalah prinsip penting dan atribut yang menentukan serta merupakan penyebab utama.

Radikalisme dan intoleransi dapat hinggap pada berbagai hal, termasuk dalam hal beragama dan berkeyakinan. Radikalisme dan intoleransi dalam beragama pun terjadi pada setiap tradisi agama dan keyakinan karena selalu ada sebagian kecil penganut agama yang cenderung berlaku radikal dan intoleran. Faktor penyebab radikalisme dan intoleransi pada pemeluk agama adalah pemahaman yang kaku terhadap doktrin agama. Dalam kitab suci, sebagai sumber tertinggi yang dipercayai penganut agama, secara eksplisit memang ada ayat-ayat yang berbicara tentang kelompok lain yang berbeda, termasuk tentang tata cara berinteraksi dengan pihak lain yang berbeda keyakinan. Mereka yang memiliki pandangan agama yang kaku akan menafsirkan ayat-ayat tersebut secara tekstual. Sebagai contoh, ajakan untuk memerangi orang kafir, tidak mengambil orang yang berbeda iman sebagai pemimpin, hingga perintah untuk membunuh orang kafir. Pandangan kaku ini yang menyebabkan agama dimaknai sebagai sumber konflik. Sebenarnya banyak doktrin agama yang berbicara tentang kedamaian, kelembutan, dan toleransi, tetapi ajaran ini seakan dilupakan oleh kelompok radikal dan intoleran.

Furedi (2011) menyatakan bahwa gagasan toleransi memiliki permasalahan konseptual yang signifikan. Toleransi secara umum

merupakan bentuk penerimaan dengan cara tidak menghakimi keyakinan orang lain. Toleransi adalah menerima pendapat pihak lain yang tidak menyenangkan. Konsep toleransi sebagai penerimaan perbedaan sebagai sesuatu yang wajib akhirnya menimbulkan problem tersendiri bagi penerapan ide toleransi. Furedi mengukuhkan pendapat bahwa terminologi toleransi dapat dipersepsikan secara berbeda, bahkan sering diperdebatkan. Mereka yang berperilaku toleran dapat dianggap tidak toleran, begitu pun sebaliknya. Mereka yang tidak toleran dapat mengklaim sebagai pihak yang toleran.

Ada beberapa faktor penting yang bisa memicu tindakan radikal dan intoleransi. *Pertama*, faktor yang bersifat struktural/sistem. Hal ini berkaitan dengan kebijakan pemerintah yang memicu tindakan intoleransi oleh masyarakat. Salah satunya adalah kebijakan Surat Keputusan Bersama (SKB) terkait pendirian rumah ibadah. Peraturan tersebut disepakati oleh Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8 dan 9 Tahun 2006 tentang Pendirian Rumah Ibadah (lihat SKB No 9 dan 8/2006). Peraturan ini sering dijadikan alasan utama dan dasar penguat penolakan pembangunan tempat ibadah.

Bab IV peraturan ini membahas pendirian rumah ibadah. Pada pasal 13 (1), disebutkan bahwa pendirian rumah ibadah didasarkan pada keperluan nyata dan berdasarkan komposisi jumlah penduduk di wilayah kelurahan/desa. Ayat 2 menyebutkan pendirian rumah ibadah tidak boleh mengganggu ketenteraman dan ketertiban umum serta mematuhi peraturan perundang-undangan. Pasal 14 ayat 1 menyatakan bahwa pendirian rumah ibadah harus memenuhi persyaratan administratif dan prasyarat teknis bangunan. Pasal 14 ayat 2 mengatakan pendirian rumah ibadah harus memenuhi prasyarat khusus yang meliputi daftar nama dan KTP pengguna rumah ibadah paling sedikit 90 orang

yang disahkan oleh pejabat setempat; dukungan masyarakat setempat paling sedikit 60 orang yang disahkan oleh lurah/kepala desa; rekomendasi tertulis FKUB kabupaten/kota.

Bab V SKB ini berbicara tentang izin sementara pemanfaatan bangunan gedung. Pasal 18 ayat 1 menyatakan pemanfaatan bangunan gedung bukan rumah ibadat sebagai rumah ibadat sementara harus mendapat surat keterangan pemberian izin sementara dari bupati/walikota. Ayat 3 menjelaskan persyaratan pemeliharaan kerukunan umat beragama serta ketenteraman dan ketertiban masyarakat meliputi izin tertulis pemilik bangunan, rekomendasi tertulis kepada kepala kantor departemen agama kabupaten/kota. Pasal 19 ayat 1 menyatakan bahwa surat keterangan pemberian izin sementara pemanfaatan utama bangunan-gedung bukan rumah ibadah diterbitkan oleh bupati/walikota setelah mempertimbangkan pendapat tertulis kepala kantor Departemen Agama kabupaten/kota dan FKUB kabupaten/kota. Ayat 2 menyatakan bahwa surat keterangan pemberian izin pemanfaatan gedung berlaku paling lama 2 tahun.

Peraturan tersebut membuat proses pembuatan/pemanfaatan bangunan untuk rumah ibadat menjadi sulit. Prosesnya panjang dan rumit. SKB ini pun kerap menimbulkan ketegangan di masyarakat. Kelompok minoritas yang berada di lingkungan mayoritas akan kesulitan mendapat dukungan saat membuat tempat ibadah, sebab kehadiran bangunan ibadah kelompok minoritas di daerah mayoritas sering dicurigai akan berujung pada upaya pemurtadan. Bangunan lama yang sudah sering dimanfaatkan untuk tempat ibadat pun akhirnya dipersoalkan legalitasnya. Kasus-kasus penyegelan tempat ibadah hingga kini masih terus berlangsung.

Permasalahan SKB ini semakin rumit ketika banyak pemimpin daerah menggunakan isu ini untuk kepentingan politik, seperti janji kampanye untuk menutup tempat ibadah ilegal. Ada juga kepala daerah yang tidak bersedia mengeluarkan izin tempat ibadah karena adanya ancaman penarikan dukungan oleh kelompok mayoritas yang intoleran. Untuk mengatasi masalah ini, pemerintah perlu mengkaji ulang tentang SKB pembangunan tempat ibadah. Revisi pasal-pasal yang bermasalah dan menimbulkan konflik perlu segera dilakukan.

*Kedua*, ketidaktegasan aparat penegak hukum terhadap kelompok radikal dan intoleran. Aparat keamanan bahkan sering mengikuti tekanan yang dilakukan kelompok radikal dan intoleran, padahal aparat keamanan mestinya bersikap tegas. Siapa pun yang melakukan intimidasi, kekerasan, dan memicu konflik harus ditertibkan. Akibatnya, kelompok intoleran merasa mendapatkan dukungan hingga terus-menerus mengulangi perbuatannya. Aparat kepolisian harus berbenah diri. Kasus-kasus kekerasan yang dilakukan kelompok radikal dan intoleran harus diselesaikan hingga tuntas dan tidak terus berkepanjangan sehingga menimbulkan preseden negatif terhadap kinerja aparat.

*Ketiga*, menguatnya politik ketakutan. Politik ketakutan adalah kecurigaan berlebih dan perasaan terancam oleh kelompok lain yang berbeda pandangan dan keyakinan. Ketakutan dijadikan isu untuk menekan dan melawan pihak lain. Politik ketakutan dapat menjangkiti siapa saja, baik kelompok mayoritas maupun kelompok minoritas. Politik ketakutan sangat efektif menimbulkan sikap dan perilaku intoleran dan radikal sebab ketakutan merupakan sifat dasar manusia. Jika rasa ketakutan ini disentuh, akan menimbulkan perlawanan. Potensi perlawanan ini yang dijadikan dasar oleh mereka yang menyebarkan politik ketakutan.

Contoh politik ketakutan adalah ancaman pemurtadan. Bagi orang Muslim yang sudah dijangkiti ketakutan, kehadiran gereja di sekitarnya dianggap sebagai ancaman kelompok Kristen terhadap agamanya. Jika ada upaya pembangunan gereja di wilayahnya, harus ditolak. Begitu pula terkait pembangunan masjid di wilayah mayoritas Kristen. Ketakutan terhadap islamisasi menjadi dasar politik perlawanan agar pembangunan masjid dapat dihentikan. Hal itu sering dipandang sebagai bagian dari upaya pemurtadan umatnya.

Kasus ketakutan lain yang belakangan marak dan dipolitisasi adalah isu masuknya tenaga kerja asing dari Tiongkok. Terkait hal itu, etnis Tionghoa cenderung dicurigai secara berlebihan dan sering kali berubah menjadi prasangka negatif terhadap etnis ini. Politik ketakutan membuat pandangan negatif kepada pihak lain terus terjadi dan bertahan. Hal kecil akhirnya bisa menjadi masalah, seperti kasus larangan penggunaan simbol agama tertentu oleh pemeluk agama berbeda yang sudah disinggung di bagian sebelumnya.

Politik ketakutan dipengaruhi oleh kecurigaan berlebih. Ada perasaan pihak lain sebagai ancaman yang membahayakan. Salah satu cara mengatasi ancaman adalah melakukan perlawanan sebab bertahan atau defensif tidak lagi dianggap efektif. Cara pandang seperti ini yang menyebabkan kecurigaan tidak pernah surut, bahkan terus meningkat dan bisa menimbulkan konflik fisik. Untuk mengatasinya, perlu keterbukaan pihak-pihak yang berbeda tersebut. Saling dialog untuk pertukaran informasi, ide, dan gagasan, serta mencari solusi bersama yang menguntungkan kedua belah pihak merupakan cara penyelesaian terbaik.

*Keempat*, faktor penyebab intoleransi dan radikalisme adalah politisasi agama untuk merebut kekuasaan. Perebutan keku-

saan menyebabkan aktor-aktor melakukan beragam cara untuk mendapatkan keuntungan elektoral, termasuk menggunakan isu agama untuk mendapatkan simpati dan dukungan masyarakat. Politisasi agama semakin sering digunakan karena terbukti efektif bagi pemenangnya. Sayangnya, politisasi agama juga menimbulkan semacam pelabelan bahwa pendukung kelompok tertentu dianggap lebih religius dibandingkan pendukung kelompok lainnya. Kelompok lainnya dipandang tidak religius sehingga harus ditolak. Penggunaan atribut agama dalam berpolitik menyebabkan menguatnya kelompok radikal dan intoleran. Mereka biasanya menganggap pihak lain yang tidak seide dengannya sebagai musuh yang harus dilawan. Akhirnya, terjadi pembelahan di masyarakat antara pihak yang merasa dirinya religius dan pihak lain yang dianggap sekuler atau anti-agama. Akibat politisasi agama, masyarakat yang awalnya hidup dalam komunitas yang sama dan saling menghormati berubah menjadi saling curiga dan benci.

#### **D. Toleransi sebagai Basis Narasi Positif di Yogyakarta**

Kasus-kasus tindak kekerasan dan intoleransi yang telah dipaparkan di bagian sebelumnya menunjukkan wajah “garang” Yogyakarta. Meskipun demikian, Yogyakarta masih menyimpan wajah lembut dan toleran dibandingkan daerah lain. Banyak hal baik yang selalu diceritakan tentang daerah ini. Masyarakatnya dianggap memiliki karakter khas dan unik, seperti sikap ramah dan terbuka terhadap pihak lain. Masyarakatnya pun memiliki sifat kolektif atau *guyub*. Karakter masyarakat Yogyakarta *guyub* ini dapat digunakan untuk menyusun narasi positif tentang toleransi. Narasi ini pun perlu disebarluaskan agar bisa berubah menjadi praktik nyata bagi masyarakat luas. Narasi bermanfaat

sebagai afirmasi cita-cita yang ingin dicapai sehingga tidak berhenti pada sekadar cerita.

Toleransi, sebagai basis narasi positif, tidak lepas dari kontribusi berbagai macam unsur yang ada di Yogyakarta, seperti kampus, organisasi keagamaan, keraton, dan komunitas. Yogyakarta memiliki banyak perguruan tinggi yang terkenal, seperti Universitas Gadjah Mada, UIN Sunan Kalijaga, Universitas Sanata Dharma, Universitas Kristen Duta Wacana, dan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Selain kampus, Yogyakarta juga menjadi tempat kelahiran ormas Muhammadiyah, sekaligus sebagai basisnya. Elemen penting lainnya terkait dengan sejarah Keraton Yogyakarta hingga menjadikan wilayah ini disebut Daerah Istimewa. Masing-masing elemen itu memiliki keunggulan dan memiliki peran yang signifikan, dan semuanya perlu dirangkul agar dapat bersinergi.

Yogyakarta tidak dapat dilepaskan dari institusi pendidikan. Banyak pelajar dan mahasiswa yang menuntut di daerah ini. Tradisi panjang pendidikan di Yogyakarta menjadikannya dikenal dengan sebutan kota pelajar. Secara kuantitas, jumlah sekolah dan perguruan tinggi di Yogyakarta tidak sebanyak kota-kota lain di Indonesia, tetapi predikat kota pelajar lahir karena Yogyakarta menjadi tempat yang nyaman untuk mengadakan proses belajar-mengajar. Pelajar dan mahasiswa dapat belajar dengan tenang karena situasi sekitar yang sangat kondusif.

Salah satu institusi pendidikan tinggi yang menjadi ikon Yogyakarta adalah Universitas Gadjah Mada yang berdiri sejak 19 Desember 1949. Kampus menjadi tempat strategis untuk menciptakan narasi positif tentang toleransi. Sebagai institusi pendidikan, posisinya dianggap netral sehingga dapat diterima berbagai pihak. Pada 2018, UGM mengukuhkan diri sebagai

Universitas Pancasila. Hal ini dilakukan sebagai respons terhadap maraknya tindakan-tindakan yang mengarah pada intoleransi dan radikalisme di beberapa daerah, misalnya kasus-kasus terorisme yang menyerang tempat ibadah oleh pelaku dengan simbol agama tertentu dapat dikategorikan sebagai gerakan kelompok-kelompok berbasis agama yang menolak Pancasila. Sebelum pengukuhan tersebut, UGM memang dikenal sebagai kampus yang konsisten mengembangkan nilai-nilai Pancasila. Upaya yang dilakukan UGM penting untuk menekankan pentingnya menjaga dan mengamalkan Pancasila bagi keberlanjutan bangsa ini. Dasar negara ini, secara ideologis dan teoretis menjadi penyatu bagi beragam kepentingan dan keberagaman di masyarakat.

## **1. Kelompok Penghayat**

Banyak hal yang bisa dijadikan sumber pembangunan narasi positif di Yogyakarta. Kepekaan terhadap sumber ini penting sebagai pedoman untuk mengembangkan masyarakat Yogyakarta yang lebih toleran. Namun, sumber-sumber tersebut kerap dilupakan atau bahkan sengaja dilupakan karena dianggap tidak memberikan kontribusi bagi narasi keberagaman di Yogyakarta. Pemangku kebijakan lebih memilih menggunakan pendekatan arus dominan untuk mengelola keberagaman padahal banyak hal di luar arus utama tersebut yang dapat menjadi alternatif inspirasi.

Agama menjadi salah satu arus utama yang digunakan, tetapi agama yang sering dilibatkan adalah agama besar dan diakui di Indonesia. Agama-agama kecil, termasuk kelompok penghayat kepercayaan, perlu dilibatkan untuk mengatasi masalah intoleransi dan radikalisme. Di Indonesia, agama-agama lokal banyak dijumpai di berbagai daerah, di antaranya Sumarah, Subud, Pangestu, dan Sapta Dharma. Agama-agama ini memiliki

sikap dan pandangan hidup yang sangat toleran sehingga perlu diperhatikan, terlebih pasca-putusan MK Nomor Perkara 97/PPU-XIV/ 2016 terkait ketentuan pengosongan kolom agama di KTP dan KK, di mana Mahkamah Konstitusi mengabulkan seluruh gugatan dalam perkara yang menyangkut agama-agama lokal. Oleh karena itu, kelompok penghayat/penganut agama lokal perlu diajak berembuk untuk bersama-sama mengatasi persoalan intoleransi di Yogyakarta, terlebih lagi mereka memiliki ajaran yang sangat toleran terhadap kelompok lain. Sebagai contoh, dalam salah satu ajaran kelompok Sumarah, dikatakan bahwa warga Sumarah tidak boleh bersikap atau berpandangan fanatik terhadap ajaran Sumarah. Ajaran-ajaran seperti ini perlu diangkat dan diperkenalkan sebagai alternatif dalam mengelola keberagaman.

## **2. Keraton**

Keraton Yogyakarta masih menjadi institusi yang sangat dihormati oleh masyarakat Yogyakarta dan masih cukup berpengaruh terhadap kehidupan keseharian warganya. Sabda Raja Mataram masih dipegang erat, terutama oleh masyarakat yang kuat memegang tradisi. Meskipun perkembangan zaman turut memengaruhi wibawa keraton, secara umum peran Keraton masih sangat diperhitungkan. Posisi Raja Mataram yang secara otomatis menjadi Gubernur DIY sangat strategis terkait dengan kebijakan-kebijakan yang dikeluarkannya/ditetapkannya. Kemampuan yang baik dalam mengelola isu dan kebijakan yang pro-toleransi akan berpengaruh signifikan bagi terciptanya Yogyakarta sebagai kota toleran. Hal ini perlu diperhatikan dan dimanfaatkan. Keraton harus menaruh perhatian dan menunjukkan keberpihakannya terhadap penciptaan masyarakat yang setara dan peduli dengan kelompok minoritas.

Akhir-akhir ini Sultan Yogyakarta, yang otomatis menjadi gubernur DIY, dianggap kurang tegas dalam mengatasi permasalahan intoleransi di Yogyakarta. Kelompok-kelompok intoleran masih eksis di Yogyakarta dan sewaktu-waktu dapat melakukan aksinya. Gubernur DIY perlu membuat terobosan kebijakan agar kelompok intoleran dapat diredam. Aksi-aksi kekerasan tidak cukup hanya direspons dengan pernyataan sikap dan ungkapan keprihatinan, tetapi harus ditindaklanjuti dengan aksi-aksi konkret agar kejadian serupa tidak terulang.

### **3. Komunitas dan Ormas Keagamaan**

Menchik (2016) pernah melakukan penelitian terkait toleransi dalam organisasi Islam. Dia ingin mengetahui tentang konsep toleransi yang dipahami oleh organisasi Islam, dan mengapa beberapa organisasi Islam lebih toleran dibanding yang lain. Menchik berpedoman pada pengertian toleransi sebagai keinginan untuk menghadapi hal-hal yang ditolak dan ditentang oleh seseorang (Sullivan, Pierson, & Marcus, 1982; Gibson, 1992). Dari tiga ormas Islam yang diteliti (NU, Muhammadiyah, dan Persis), ia berkesimpulan bahwa NU adalah ormas Islam yang paling toleran, diikuti oleh Muhammadiyah dan Persis. Ketiga organisasi ini lebih toleran terhadap Kristen dan Hindu daripada terhadap pengikut Ahmadiyah dan komunis. Menchik menambahkan, ketiga ormas ini selalu mengubah pandangan mereka terhadap kelompok lain hingga mencapai tingkat toleransi yang lebih terbuka terhadap Kristen dan Hindu, tetapi tetap bersikap kurang toleran terhadap Ahmadiyah dan komunis. Penelitian ini didasarkan pada survei terhadap 10.000 pemimpin NU, Muhammadiyah, dan Persis. Ia juga melakukan analisis historis komparatif terhadap aktivitas ketiga ormas ini pada abad ke-20 (Menchik, 2016, 19).

Nahdlatul Ulama dapat disebut sebagai ormas Islam yang memiliki semangat keterbukaan terhadap kelompok agama lain yang berbeda. Ormas yang didirikan pada 1926 oleh Kiai Hasyim Asyari ini begitu aktif berinteraksi dengan kalangan minoritas, seperti Kristen, Katolik, dan Konghucu. Hal ini menimbulkan kesan NU lebih mudah bekerja sama dengan kelompok lain yang berbeda keyakinan dibanding dengan kelompok lain yang berkeyakinan sama. Nahdlatul Ulama dianggap lebih progresif dalam menciptakan dialog antaragama daripada ormas lainnya. Anak-anak muda yang berafiliasi dengan NU memiliki pandangan tajam dan jauh ke depan berkaitan dengan demokrasi dan keberagaman. Lembaga-lembaga yang dimotori kader NU terasa lebih progresif dalam memproduksi pemikiran yang terbuka dan moderat.

Keterbukaan sikap NU tidak bisa dilepaskan dari sosok Gus Dur yang berjuang untuk menegakkan demokrasi dan menolak diskriminasi mayoritas terhadap minoritas. Gus Dur, yang pernah menjadi Presiden RI dan Ketua Umum Nahdlatul Ulama, sangat vokal dalam menuntut kebebasan beragama dan berkeyakinan bagi seluruh warga negara. Tradisi menjaga gereja saat perayaan Natal dimulai ketika Gus Dur memimpin NU. Hal tersebut dilakukan karena situasi waktu itu yang tidak kondusif bagi seseorang untuk melakukan ibadah sesuai agama dan keyakinannya. Gereja-gereja beberapa kali mendapat sasaran teror. Gus Dur pun menginisiasi agar warga NU membantu pengamanan gereja saat Natal. Hingga kini, setiap tahun NU selalu berpartisipasi dalam pengamanan gereja.

Gus Dur mengambil kebijakan yang pro-kelompok minoritas saat menjadi Presiden RI, salah satunya terkait etnis Tionghoa. Saat Orde Baru, ada kebijakan yang melarang perayaan Imlek

secara terbuka yang tertuang dalam Instruksi Presiden Nomor 14 Tahun 1967 tentang Agama, Kepercayaan, dan Adat Istiadat Cina. Perayaan Imlek hanya dapat dilakukan dalam lingkungan keluarga sehingga bersifat terbatas. Presiden Abdurahman Wahid mengeluarkan Keputusan Presiden Nomor 6 Tahun 2000 yang berisi pencabutan Inpres No. 14 Tahun 1967. Sejak saat itu, perayaan Imlek begitu meriah dan bisa disaksikan banyak orang. Kelompok Tionghoa pun mendapat angin segar untuk makin menonjolkan identitas dan budaya mereka. Kebijakan ini berperan penting bagi penghormatan kelompok minoritas dan membuka ruang dialog yang lebih besar.

Salah satu jaringan kerja yang peduli dengan isu-isu keberagaman dan berusaha mengikuti pemikiran Gus Dur adalah Jaringan Gusdurian. Dikutip dari situs gusdurian.net, Gusdurian adalah sebutan bagi murid, pengagum, dan penerus pemikiran serta perjuangan Gus Dur. Gusdurian mendalami pemikiran Gus Dur serta meneladani karakter dan prinsip nilainya. Selain itu, Gusdurian bertekad untuk meneruskan perjuangan Gus Dur yang disesuaikan dengan konteks tantangan zaman. Misi jaringan Gusdurian dilandasi 9 Nilai Gus Dur. Sembilan hal tersebut adalah *ketauhidan* (ajaran monoteis), kemanusiaan, keadilan, kesetaraan, pembebasan, persaudaraan, kesederhanaan, sikap ksatria, serta kearifan tradisi. Seknas Jaringan Gusdurian (JGD) fokus pada penyebaran gagasan, memfasilitasi konsolidasi jaringan, memberikan dukungan pada upaya program lokakarya, program kaderisasi, dan peningkatan kapasitas jaringan. Beberapa kelas khusus terkait jaringan adalah Kelas Pemikiran Gus Dur, Forum Kajian dan Diskusi, Kampanye Anti Korupsi, Pelatihan *Entrepreneurship*, Forum Budaya, *Workshop* Sosial Media, dan Koperasi Jaringan Gusdurian.

Ormas keagamaan, seperti NU dan Muhammadiyah, diharapkan menjaga masyarakat Indonesia agar selalu berada di titik moderat. Narasi yang selama ini dibangun NU dan Muhammadiyah perlu ditingkatkan dan ditindaklanjuti. Sebagai contoh, narasi Islam Nusantara yang diperkenalkan NU dan Islam Berkemajuan yang dimiliki oleh Muhammadiyah. Menurut Burhani (2016), “Islam Nusantara” dan “Islam Berkemajuan” adalah respons yang berbeda terhadap fenomena yang sama, yakni globalisasi kebudayaan, khususnya dalam bentuk Arabisasi ataupun Westernisasi. Saat merespons globalisasi, beberapa kelompok agama mencari perlindungan dalam homogenitas dan eksklusivitas kelompoknya. Hal ini dapat dilihat dari munculnya perumahan dan kluster perumahan eksklusif untuk komunitas agama tertentu. Respons lain yang datang adalah radikalisme dan terorisme. Islam Nusantara menjadi respons yang baik terhadap globalisasi karena, baik narasi maupun praktiknya, mengakui dan menghormati pluralitas dalam masyarakat, yang merupakan karakter globalisasi.

## **E. Simpulan**

Radikalisme dan intoleransi yang terjadi di Yogyakarta perlu ditindaklanjuti dengan segera dan diusut tuntas. Peristiwa perusakan tempat ibadah, pembubaran kegiatan agama, dan intimidasi terhadap kelompok yang dianggap sesat, adalah beberapa contoh kasus yang perlu ditangani. Kasus-kasus tersebut harus segera diselesaikan agar tidak terus terjadi dan merusak citra Yogyakarta sebagai daerah yang ramah. Untuk itu, perlu keterlibatan banyak pihak agar kerukunan dapat terjaga. Aktor penting yang diharapkan dapat mengambil peran lebih adalah pemerintah, aparat keamanan, organisasi/komunitas, dan masyarakat itu sendiri. Untuk kasus Yogyakarta, peran Sultan

Hamengkubuwono sebagai Sultan dan Gubernur Daerah Istimewa Yogyakarta perlu secara khusus digarisbawahi. Pemerintah harus menunjukkan kebijakan yang non-diskriminatif agar seluruh kelompok dapat hidup nyaman bersama. Aparat keamanan harus tegas dalam penegakan hukum. Mereka tidak boleh ditekan oleh kelompok intoleran. Ormas Islam perlu menyampaikan ajaran tentang urgensi hidup damai. Ormas harus mampu menyadarkan masyarakat agar tidak berbuat intoleransi, apalagi tindakan intoleransi dengan dalih agama.

## Daftar Pustaka

- Ada ancaman, perayaan Paskah di Yogya dijaga ribuan polisi dan TNI. (2015, April 16). *Detik.com*. Diakses pada 20 November 2018 dari <https://news.detik.com/berita/2889641/ada-ancaman-perayaan-paskah-di-yogya-dijaga-ribuan-polisi-dan-tni?nd772204b-tr=>.
- Ahnaf, M.I., & Salim, H. (2017). *Krisis keistimewaan: Kekerasan terhadap minoritas di Yogyakarta*. Yogyakarta: CRCs.
- Amos, N.G. (2014). *Tolerating intolerance: the price of protecting extremism (terrorism and global justice)*. Oxford University Press.
- Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia. (2017). Laporan survei Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII) 2017.
- Burhani, A.N. (2016). *Muhammadiyah berkemajuan*. Jakarta: Mizan.
- Furedi, F. (2011). *On tolerance: a defense of moral independence*. London & New York: Continuum.
- Gaffar, A. (2013). Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) dalam perspektif kekerasan negara: Dua kasus dari Surabaya Jawa Timur dan Lombok NTB. *Jurnal Sosiologi Islam*, 3(2), 28–50.
- Gibson, J.L. (1992). The political consequences of intolerance: Cultural conformity and political freedom. *American Political Science Review*, 86(2), 338–356.

- Hadi, U. (2017, Oktober 10). Kronologi perusakan masjid Quwwatul Islam Yogya menurut saksi mata. *Detik.com*. Diakses pada 3 November dari <https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-3677599/kronologi-perusakan-masjid-quwwatul-islam-yogya-menurut-saksi-mata>.
- Hendyarto, M. (2017, Oktober 20). Acara kebangkitan nasional reformasi gereja 500 tahun dibatalkan. *Tempo.co*. Diakses pada 25 November 2018 dari <https://nasional.tempo.co/read/1026322/acara-kebangkitan-nasional-reformasi-gereja-500-tahun-dibatalkan>.
- Husein, F. (2018). Toleransi dalam era sosial media: Beberapa kasus dakwah online di Yogyakarta. Dalam *Costly tolerance: Tantangan baru dialog Muslim-Kristen di Indonesia dan Belanda*. CRCS.
- Kronologi pembubaran ibadah agama di Yogya. (2014, Mei 30). *Viva.co*. Diakses pada 26 November 2018 dari <https://www.viva.co.id/berita/nasional/508187-kronologi-pembubaran-ibadah-agama-di-yogya>.
- Mas'ood, M., Panggabean, S.R., & Azca, M.N. (2001). Social resources for civility and participation: The Case of Yogyakarta, Indonesia. Dalam R.W. Hefner (Ed.), *The politics of multiculturalism: pluralism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (pp. 119–140). Honolulu: University of Hawaii Press.
- McLaughlin, P. (2012). *Radicalism: a philosophical study*. Palgrave Macmillan.
- Menchik, J. (2016). *Islam and democracy in Indonesia: Tolerance without liberalism*. Cambridge University Press.
- Nathaniel, F. (2017, 23 Agustus). Polisi ungkap sindikat bisnis ujaran kebencian. *Tirto.id*. Diakses pada 18 November 2018 dari <https://tirto.id/polisi-ungkap-sindikatis-bisnis-ujaran-kebencian-cvBB>.
- Permana, S.I. (2017, Mei 8). Pameran seni tentang Wiji Thukul di Yogya dibubarkan massa ormas. *Detik.com*. Diakses pada 15 November 2018 dari <https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-3495705/pameran-seni-tentang-wiji-thukul-di-yogya-dibubarkan-massa-ormas>.

- Perusakan Gua Maria Bantul: Kompleks Gua Maria Semanggi dirusak sekelompok orang. (2016, 7 Juni). *Harian Jogja*. Diakses pada 16 November 2018 dari <https://jogjapolitan.harianjogja.com/read/2016/06/07/511/726773/perusakan-gua-maria-bantul-kompleks-gua-maria-semanggi-dirusak-sekelompok-orang>.
- Polisi usut perusakan Gua Maria Sendang Sriningsih. (2016, 11 Agustus). *Viva.co*. Diakses pada 21 November 2018 dari <https://www.viva.co.id/berita/nasional/808020-polisi-usut-perusakan-gua-maria-sendang-sriningsih>.
- Raharjo, E. (2017, 19 April). Sultan HBX resmi laporkan situs penyebar hoax yang catut namanya. *Detik.com*. Diakses pada 22 November 2018 dari <https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-3478846/sultan-hb-x-resmi-laporkan-situs-penyebar-hoax-yang-catut-namanya>.
- Rahman, T. (Ed.). (2013, 27 Maret). Sultan: Pendirian asrama daerah akan dibatasi. *Republika*. Diakses pada 15 November 2018 dari <https://www.republika.co.id/berita/nasional/daerah/13/03/27/mkb0kn-sultan-pendirian-asrama-daerah-akan-dibatasi>.
- Serangan di Gereja St. Lidwina, Yogyakarta: Pelaku ‘asal Banyuwangi’ berhasil dilumpuhkan. (2018, 11 Februari). *BBC Indonesia*. Diakses pada 21 November 2018 dari <http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-43021264>.
- Setara Institute. (2017). Indeks kota toleran. Diakses pada 20 November 2018 dari <http://setara-institute.org/indeks-kota-toleran-tahun-2017/>.
- Sofjan, D. (Ed.). (2017). *Mengelola Keragaman Beragama*. Pustaka Sempu & ICRS.
- Sumartana, Th., Faruk, Lay, C., Laksono, P.M. & Soetrisno, L. (1999). *Pengalaman kesaksian dan refleksi kehidupan mahasiswa di Yogyakarta*. Interfidei.
- Sullivan, J.L., Piereson, J., & Marcus, G.E. (1982). *Political tolerance and American democracy*. University of Chicago Press.

- Syaifullah, M. (2014, 2 Juni). Warga laporkan perusak rumah ibadah di Sleman. *Tempo.co*. Diakses pada 20 November 2018 dari <https://nasional.tempo.co/read/581828/warga-laporkan-perusak-rumah-ibadah-di-sleman>.
- Syaifullah, M. (2015, 23 Oktober). Markas Syiah di Jalan Kaliurang diserbu massa. Mengapa? *Tempo.co*. Diakses pada 10 November 2018 dari <https://nasional.tempo.co/read/712442/markas-syiah-di-jalan-kaliurang-diserbu-massa-mengapa>.
- SKB No 9 dan 8/2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah Dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.
- Ul Haq, F.R. (2017). *Membela Islam membela kemanusiaan*. Jakarta: Mizan.
- Utama, A. (2016, 7 Desember). FUI Yogyakarta desak UKDW copot baliho mahasiswi berjilbab. *CNN Indonesia*. Diakses pada 25 November 2018 dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20161207194544-20-178075/fui-yogyakarta-desak-ukdw-copot-baliho-mahasiswi-berjilbab>.
- Zudianto, H. (2008). *Kekuasaan sebagai waqaf politik*. Kanisius.



## **BAB X**

### **Intoleransi dan Radikalisme di Jawa Timur: Studi tentang Dinamika di NU dan Pembangunan Narasi Positif di *Grassroot NU***

---

*M. Saifullah Rohman*  
*Pusat Penelitian Masyarakat dan  
Budaya LIPI*

#### **A. Pengantar**

Jawa Timur sebagai salah satu lokasi penelitian dalam proyek membangun narasi positif kebangsaan Indonesia ternyata memiliki karakteristik tersendiri perihal indeks kota intoleran. Data terbaru dari Setara Institute (2018) menunjukkan bahwa Kota Surabaya, salah satu kota di Provinsi Jawa Timur, menempati urutan ke-10 dalam peringkat kota dengan skor toleransi tertinggi. Pada 2015, Surabaya hanya menempati posisi ke-57 dalam indeks kota toleran, sedangkan pada 2017 menempati posisi ke-63 (Setara Institute, 2015; 2017). Artinya, terdapat kenaikan yang cukup signifikan terkait indeks toleransi yang ada di Jawa Timur, khususnya di Surabaya. Adanya indeks toleransi bertujuan melihat gambaran praktik toleransi yang terjadi di sebuah kota dengan mengacu pada ada atau tidaknya regulasi pemerintah, regulasi sosial, tindakan pemerintah, dan demografi agama yang inklusif. Posisi 10 besar sebagai kota dengan skor toleransi tinggi pada 2018 tersebut menandakan bahwa Surabaya merupakan salah satu kota toleran di Indonesia. Status sebagai

kota toleran tidak serta merta menjadikan Surabaya luput dari peristiwa yang menandakan praktik intoleransi masih terjadi karena masih ada kasus intoleransi yang belum selesai, misalnya intoleransi terhadap jamaah Syiah Sampang dan Ahmadiyah.

Selama ini, publik mengetahui dan mengenal bahwa Jawa Timur identik sebagai wilayah basis Islam moderat digawangi oleh NU (Nahdatul Ulama) yang merupakan organisasi massa Islam terbesar di Indonesia. Islam moderat mensyaratkan adanya penghargaan dan penerimaan terhadap perbedaan sebagai sebuah ketetapan Tuhan karena moderat artinya mengedepankan sikap *tasamuh* (toleran) terhadap perbedaan agama, keyakinan, dan kepercayaan. Namun, beberapa kasus kekerasan dan intoleransi berlatar belakang agama di Jawa Timur yang terjadi beberapa tahun belakangan malah menunjukkan hal lain tentang kondisi toleransi di Jawa Timur itu sendiri. Kita bisa melihat bagaimana kasus kekerasan terhadap kelompok Ahmadiyah maupun konflik antara Sunni-Syiah di Sampang hingga kini masih berlarut-larut penyelesaiannya<sup>1</sup>. Mereka (kelompok pengungsi Syiah Sampang) bahkan menjadi pengungsi di negerinya sendiri (Pamungkas, 2017, 1–5). Demikian halnya dengan Ahmadiyah di Surabaya yang mengalami kesulitan dalam mengurus izin perpanjangan penggunaan masjid dan mengalami diskriminasi dalam setiap pengurusannya di birokrasi pemerintahan.

---

<sup>1</sup> Pada 2012, komunitas Syiah di Desa Karang Gayam Sampang diserang oleh ratusan orang tak dikenal. Mereka terpaksa diungsikan ke Gor Sampang untuk keselamatan mereka. Pascakonflik, alih-alih kembali ke desa, mereka dipindahkan oleh Pemprov Jatim ke Rusun Puspo Agro, Sidoarjo, pada 2013. Hingga tahun 2108 atau hampir lima tahun tinggal di pengungsian Rusun Puspo Agro, komunitas Syiah Sampang ini belum bisa kembali ke desa mereka karena alasan keamanan dan menghindari terjadinya konflik kembali dengan kelompok mayoritas Sunni di Sampang.

Sementara itu, peristiwa pengeboman beberapa gereja di Surabaya pada 13–14 Mei 2018 yang dilakukan oleh kelompok-kelompok radikal menunjukkan bahwa daerah yang dulunya dianggap sebagai basis daerah moderat tidak menutup kemungkinan telah terpengaruh oleh pandangan-pandangan radikal yang mengarah pada tindakan kekerasan dan intoleransi. Memang banyak tokoh radikal yang berasal dari Jawa Timur antara lain trio bom Bali<sup>2</sup>, tetapi mereka biasanya melakukan aksi di luar Jawa Timur. Dalam perkembangannya, para aktor teror kini sudah mulai membidik Jawa Timur sebagai lokasi teror. Peristiwa pengeboman gereja di Surabaya dan beberapa kantor polisi pada 13–14 Mei 2018 lalu menunjukkan bahwa aksi teror tak lagi menafikan daerah asal peneror. Peristiwa ledakan bom pada 13 Mei 2018 terjadi di 3 gereja di wilayah Surabaya, yaitu 1) Gereja Katolik Santa Maria Tak Bercela, 2) Gereja Kristen Indonesia, dan 3) Gereja Pantekosta Pusat Surabaya. Pelaku meledakkan diri mereka di beberapa gereja tersebut dan menimbulkan korban tewas dan luka. Polisi berhasil mengidentifikasi pelaku yang merupakan satu keluarga. Keluarga tersebut ternyata berasal dari kalangan kelas menengah. Walaupun Kabid Kewaspadaan Kesbangpol Prov. Jatim menuturkan bahwa kondisi keamanan dan ketertiban di Jawa Timur relatif terkendali di tengah suasana panas menjelang Pilkada Serentak tahun 2018, wilayah-wilayah di Jawa Timur memang memiliki potensi intoleransi dan radikalisme yang dapat disulut kapan saja (Edy, Kabid Kewaspadaan Kesbangpol Prov. Jawa Timur, wawancara pada 7

---

<sup>2</sup> Trio Bom Bali terdiri dari Amrozi, Ali Ghufron, dan Ali Imron. Ketiganya berasal dari Lamongan, Jawa Timur. Biasanya mereka melakukan pengeboman maupun tindakan teror di luar wilayah mereka yang dianggap sarang maksiat. Pada 2002, peristiwa Bom Bali I mengguncang Indonesia dengan korban wisatawan asing maupun lokal yang sedang berlibur ke Bali. Amrozi dan Ali Ghufron dipidana mati, sedangkan Ali Imron divonis seumur hidup.

Mei 2018). Oleh karena itu, perlu kewaspadaan dari setiap unsur masyarakat agar potensi tersebut dapat diredam sehingga tidak mengarah ke kekerasan dan konflik.

Paham radikalisme dan intoleransi di Jawa Timur berkembang terutama di daerah-daerah yang dikenal sebagai wilayah tapal kuda<sup>3</sup>. Wilayah tapal kuda secara kultural memiliki akar sejarah panjang pemberontakan sehingga berpengaruh terhadap watak masyarakatnya yang agak keras. Wilayah ini juga secara umum kental dengan nuansa keislamannya. NU merupakan organisasi massa terbesar dan memiliki akar yang kuat di Jawa Timur, khususnya di wilayah tapal kuda ini. Kawasan yang membentang dari Probolinggo sampai Banyuwangi ini memiliki penduduk yang menyatakan diri berafiliasi dengan NU sebanyak 97% (Ahsan, 2017). Wilayah tapal kuda identik dengan NU karena di wilayah ini banyak terdapat pesantren tradisional dengan kiai dari kalangan *nahdliyyin* (lihat Najib & Mahbib, 2017). Beberapa pesantren NU yang berada di wilayah tapal kuda ini cukup terkenal, seperti Ponpes Zainul Hasan Genggong di Probolinggo, dan Ponpes Nurul Jadid Paiton

Meskipun wilayah Jawa Timur merupakan tempat kelahiran dan basis NU, kini menjadi sebuah paradoks bila dikaitkan dengan isu toleransi versus radikalisme (Miftakhul Khoir, Koordinator Kontras Surabaya, wawancara pada 4 Mei 2018). Di satu sisi, keberadaan NU di Jawa Timur menjadikan wilayah tersebut sebagai basis daerah yang mengedepankan toleransi dengan paham Islam moderatnya. Di sisi lain, Jawa Timur kini menjadi daerah yang cukup rawan infiltrasi paham-paham radikal yang dibumbui dengan doktrin-doktrin purifikasi Islam. Hal itu karena NU

<sup>3</sup> Tapal kuda adalah nama kawasan di Jawa Timur yang petanya berbentuk seperti tapal kuda. Wilayah yang termasuk tapal kuda adalah Pasuruan, Probolinggo, Lumajang, Jember, Situbondo, Bondowoso, dan Banyuwangi.

sendiri sebagai basis Islam moderat di Jawa Timur juga menghadapi ancaman meningkatnya paham radikalisme di antara para anggotanya sendiri. Ideologi Islam Nusantara yang menjadi landasan NU sebagai kelompok Islam moderat yang anti-intoleransi pun mendapat kritik dari sebagian anggotanya. Terjadi fragmentasi dalam tubuh NU yang terlihat dari munculnya kelompok pendukung “NU Garis Lurus” pada 2015 yang dipelopori oleh beberapa kiai muda. Kelompok yang menamakan diri “NU Garis Lurus” ini muncul untuk mengkritik jargon Islam Nusantara karena dianggap sangat dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran liberal (Arifianto, 2017a, 3). Sebagai konter narasi terhadap kelompok-kelompok yang berideologi keras di tubuh NU, lahir gerakan “NU Garis Lucu.” Gerakan ini bertujuan menjaga citra NU sebagai organisasi yang tetap mengedepankan toleransi dan *wasathiyah* (moderasi) serta menjaga warga *nahdliyin* agar tidak mudah terpengaruh oleh pemikiran dan pandangan keagamaan yang sempit dan menafikan keberagaman.

Fragmentasi di tubuh NU ini sedikit banyak berpengaruh terhadap meningkatnya kasus-kasus intoleransi dan radikalisme di Jawa Timur. Fragmentasi ini menunjukkan bahwa di dalam tubuh NU terjadi dinamika perbedaan pandangan terkait isu-isu tertentu dalam keagamaan. Tentang Islam Nusantara, misalnya, ada kelompok liberal dan progresif yang menjunjung tinggi nilai demokrasi dan toleransi beragama; ada juga kelompok konservatif yang menolak ide tersebut karena beranggapan bahwa Islam itu satu dan tidak ada istilah Islam lokal (Arifianto, 2017a, 3). Dalam hal ini, dibutuhkan sebuah analisis tentang pola gerakan dan media yang dipakai oleh kelompok yang mengkritisi jargon Islam Nusantara sebagai landasan ideologi Islam moderat NU. Hal tersebut penting untuk memahami alasan atau argumentasi

serta agenda politik kelompok tersebut, sekaligus untuk melihat respons NU terhadap fragmentasi yang terjadi di tubuh NU.

Senada dengan temuan Arifianto (2017a, 3) bahwa NU telah lama dikenal sebagai organisasi Islam yang mengusung paham moderat dan pluralis, Imam Ghazali Said (2017) pun menegaskan bahwa NU memang secara organisatoris berada di garis moderasi dan tetap menjaga NKRI. Saidi (2015) juga mencatat bahwa moderasi NU sudah dimulai sejak kembali ke *khittah* pada 1926 (tekad untuk menghindari politik praktis) dan menerima Pancasila secara definitif (asas tunggal) yang disepadankan dengan Piagam Madinah. NU sebagai salah satu organisasi Islam moderat—bersama Muhammadiyah—diharapkan mampu menciptakan Islam *Rahmatan Lil Alamin* di Indonesia. Namun, di dalam NU sendiri terdapat faksi-faksi yang berbeda *manhaj* (metode) dalam memperlakukan teks yang berimplikasi pada perbedaan tafsir terhadap perkembangan zaman (Saidi, 2015, 132). Tidak mengherankan jika di dalam NU pun muncul perbedaan antara kelompok yang mengusung moderasi dan kelompok konservatif yang mulai mendapat tempat di kalangan warga *nahdliyin* sendiri. Munculnya pandangan konservatif yang terjadi di tubuh NU memberikan warna tersendiri karena kelompok-kelompok dengan semangat purifikasi dan formalisasi syariah di luar NU seakan mendapat afiliasi untuk memobilisasi pendukung dengan jargon “NKRI Bersyariah.”

Dalam sejarah perjalanan NU, ada kalangan ulama dan aktivis akar rumput di NU yang kurang memperhatikan ajaran NU tentang *wasathiyah* (moderasi) dan bahkan terlibat dalam penyerangan dan persekusi terhadap kelompok minoritas, seperti Ahmadiyah dan Syiah. Perlu diketahui bahwa di dalam NU sendiri terdapat banyak ulama yang memiliki pandangan

kontradiktif terkait pluralisme agama. Beberapa ulama NU tidak mengakui kelompok-kelompok atau aliran keagamaan yang dianggap bertentangan dengan akidah Islam, seperti Ahmadiyah (Said, 2017, 155–156), tetapi mereka tidak memperlakukan ber-*muamalah* dengan non-Muslim, seperti Kristen, Katolik, Hindu maupun Buddha. Hal ini tentu agak membingungkan dan menimbulkan pertanyaan tentang kontradiksi antara ajaran NU yang bersifat pluralis dan tindakan intoleran yang dilakukan oleh beberapa pengikut NU di level akar rumput (Arifianto, 2017b, 242).

Konservatisme NU di Jawa Timur sering kali diperlihatkan oleh sejumlah peristiwa, mulai dari kekerasan di Jember, Pasuruan, Sampang, hingga Situbondo yang melibatkan beberapa tokoh dan warga NU. Kasus-kasus tersebut pada kenyataannya tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosial-politik di daerah tersebut, terutama menjelang momen pilkada maupun pemilu. Konflik Sunni-Syiah Sampang, misalnya, bermula dari konflik keluarga yang tereskalasi karena dimanfaatkan untuk kepentingan politis—bertepatan dengan momen menjelang pilkada. Gubernur yang merupakan calon petahana saat itu mengeluarkan Pergub No.55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat di Jawa Timur, yang menjadi legitimasi untuk mendiskriminasi Syiah maupun kelompok minoritas agama lainnya di Jawa Timur. Tidak ada tanda-tanda yang cukup meyakinkan bahwa sikap konservatif itu murni bersifat ideologis, selalu ada kontestasi sosial hingga politik di dalamnya (Saidi, 2015, 138). Pandangan konservatif dari beberapa kelompok di NU tersebut berpengaruh cukup besar terhadap praktik hubungan sosial di masyarakat sehingga sebagian umat Islam menjadi cenderung tekstualis tanpa melihat konteks sosial masyarakat Indonesia yang plural. Hal itu terlihat dalam pengimplemen-

tasian beberapa kebijakan pemerintah daerah yang cenderung diskriminatif terhadap kelompok minoritas Syiah dan Ahmadiyah di Jawa Timur karena adanya dorongan dari tokoh-tokoh yang memiliki pandangan konservatif, termasuk tokoh-tokoh NU.

*Wasathiyah*/moderasi NU yang tergerogoti oleh beberapa pandangan konservatif di kalangan internalnya menjadi tantangan bagi NU sendiri. Oleh karena itu, penguatan internal diperlukan dengan menggali praktik-praktik moderasi beragama yang dijalankan oleh warga *nahdliyin* di berbagai daerah, utamanya di Jawa Timur. Salah satu narasi positif tentang indahnya toleransi beragama yang menunjukkan prinsip-prinsip *wasathiyah*/moderasi (lihat Fakhruddin, 2019) dipraktikkan oleh masyarakat NU di Balun, Lamongan. Mayoritas masyarakat Muslim di Balun merupakan warga *nahdliyin* yang mengimplementasikan ajaran NU tentang moderasi dan pluralisme serta menghargai perbedaan. Narasi praktik toleransi oleh warga Nahdliyin di Balun bersama warga non-Muslim (Kristen dan Hindu) menggambarkan toleransi yang tinggi di antara umat beragama. Umat Islam di Balun adalah warga NU yang dapat hidup berdampingan dengan pemeluk agama Kristen dan Hindu tanpa ada konflik dan ketegangan. Oleh karena itu, narasi tentang praktik toleransi oleh warga NU menjadi penting sebagai bahan refleksi bahwa pada tingkat akar rumput, hubungan sosial-keagamaan dapat terjalin baik dengan mengedepankan prinsip-prinsip toleransi dan menghargai sesama. Media sosial dan penggunaannya juga dapat dimanfaatkan sebagai sarana untuk menggaungkan kembali indahnya hidup dalam keberagaman dan kebersamaan tanpa harus mengedepankan kekerasan dengan tujuan keseragaman. Warga Balun, Lamongan, menggunakan media sosial untuk mewartakan indahnya praktik toleransi yang mereka lakukan

sehari-hari, misalnya cerita tentang praktik perayaan keagamaan yang melibatkan seluruh warga tanpa terkecuali, ataupun tentang keberadaan 3 rumah ibadah yang terletak berdekatan di tengah-tengah pusat desa. Pemerintah Desa Balun bahkan juga membuat video profil desa yang menekankan pada aspek-aspek toleransi yang ada di Balun untuk menjadi contoh praktik toleransi di daerah lain.

Selain menggambarkan bagaimana fragmentasi di tubuh NU di Jawa Timur berpengaruh terhadap meningkatnya tindakan intoleransi dan radikalisme, tulisan ini menjelaskan dua hal penting lainnya. *Pertama*, mendeskripsikan praktik toleransi yang menunjukkan kehidupan harmoni warga untuk memperoleh narasi positif kebangsaan. *Kedua*, aktor dan media yang digunakan untuk mengampanyekan gerakan toleransi antarumat beragama maupun inter-umat beragama dalam melawan berkembangnya intoleransi dan radikalisme di Jawa Timur.

## **B. Fragmentasi NU: Kemunculan “NU Garis Lurus”**

Muktamar NU ke-33 di Jombang, Jawa Timur, bisa dikatakan menjadi titik penting untuk melihat pertarungan ideologi dalam tubuh NU. Sejak kelahirannya, NU yang mengusung ideologi Islam *ablussunnah wal jamaah* tak lepas dari beragam kritik, terutama terkait konsepnya tentang moderasi. Jika kritik tersebut disampaikan oleh pihak di luar NU adalah hal yang lumrah dan wajar. Namun, kritik tersebut juga dilakukan oleh pihak-pihak di dalam NU sendiri yang menganggap bahwa NU kini sudah “tidak lurus” lagi karena pengaruh pemikiran liberal yang diusung beberapa elite NU. Kritik tersebut bukan untuk mengembangkan NU menjadi organisasi yang lebih solid dan besar, melainkan menimbulkan perpecahan. Kelompok yang mengkritik NU

tersebut membentuk gerakan yang diberi nama “NU Garis Lurus.” Nama “Garis Lurus” mengasumsikan bahwa ada NU yang tidak lurus dan tidak sesuai dengan tujuan NU semula. NU Garis Lurus lahir pada 2015 digawangi dan dipimpin oleh Kiai Muhammad Idrus Ramli. Ia menyatakan bahwa tujuan gerakan ini adalah menghapus pemikiran liberal yang menggerogoti NU dan mengembalikan tujuan berorganisasi NU, yakni mengikuti prinsip Sunni (*ablussunnah wal jamaah*) (Arifianto, 2017a, 3). Gerakan ini mengusung pandangan konservatisme sehingga mereka merasa bahwa NU perlu dikembalikan ke arah yang lebih murni. Akibatnya, toleransi yang menjadi basis kekuatan NU semakin tergerus dengan kehadiran kelompok-kelompok ini.

Fragmentasi di NU secara tidak langsung cukup berpengaruh terhadap maraknya perkembangan paham radikal dan intoleransi di Jawa Timur. Kelompok yang menyebut dirinya sebagai “NU Garis Lurus” ini menyebarkan berbagai pandangannya tentang Islam yang cenderung radikal kepada masyarakat melalui berbagai media, khususnya media sosial. Dalam hal ini, juga bisa dilihat dari fakta bahwa Jawa Timur merupakan salah satu daerah yang menyuplai peserta aksi demo 212 di Jakarta. Dinamika politik di Jakarta terkait dengan kasus penistaan agama menjadi dasar untuk menggugah semangat keagamaan dan membela agama dengan datang ke Jakarta. Isu tersebut ditarik ke arah yang lebih luas, yakni “Syariah Islam” sebagai solusi atas beberapa persoalan bangsa, terutama ketika dikaitkan dengan Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia. Munculnya kasus kriminalisasi ulama, penodaan agama oleh pemimpin non-Muslim, isu kebangkitan PKI, dan maraknya tenaga kerja Cina di Indonesia dianggap sebagai akibat dari sistem pemerintahan yang tidak berlandaskan prinsip Islam. Menjadi Muslim dengan NU sebagai afiliasi organisasi dianggap belum cukup untuk menjadi Muslim sejati

karena belum mengaplikasikan syariat dalam formalisasi bentuk negara. Formalisasi syariat dalam kehidupan bernegara menjadi tujuan dan agenda sebagian kelompok yang memiliki pandangan konservatif. Oleh karena itu, slogan “NKRI bersyariah” digaungkan demi menarik kalangan Islam untuk menerapkan formalisasi syariah di dalam kehidupan bernegara sebagai solusi atas permasalahan bangsa.

Penggunaan jargon “NKRI Bersyariah” secara langsung maupun tidak langsung lebih dapat diterima oleh beberapa tokoh NU. Akibatnya, sebagian warga NU terpengaruh dan mendukungnya. Jika ada warga NU yang tidak mendukungnya, dianggap tidak mendukung Islam. Gerakan NU Garis Lurus secara terstruktur dan masif menyerang NU serta mendelegitimasi kepemimpinan NU yang sah karena dianggap beraliran liberal. Sebagai contoh, tema Islam Nusantara yang menjadi jargon NU mendapat kritik dari kelompok konservatif tersebut. Keberadaan gerakan ini secara tidak langsung mengindikasikan terjadinya pengerasan di dalam NU sendiri karena sebagian warganya memiliki pandangan yang berbeda dengan *mainstream* NU yang dikenal mengusung moderasi dan toleransi. Para aktivis kelompok NU Garis Lurus terkenal dekat dengan para aktivis kelompok Islam konservatif, seperti FPI dan MMI, sehingga cenderung dimanfaatkan simpatisan Wahabi, aktivis HTI, dan kelompok radikal lainnya untuk memperkeruh suasana di tubuh NU (Arifianto, 2017a). Dalam hal ini, Arifianto (2017a) bahkan memperkirakan jika NU sendiri tidak merespons serius gerakan ini, suatu hari kelompok ini mungkin bisa mengubah arah pandangan dan *worldview* dari NU. Jika hal itu terjadi, NU akan benar-benar menjadi organisasi yang berbeda dari hari ini atau sebagaimana yang telah dikenal secara umum (Arifianto, 2017a, 3). Kondisi tersebut juga menunjukkan bagaimana ajaran Gus

Dur, tokoh NU dari Jatim yang mengajarkan toleransi, ternyata tidak dihayati dengan baik oleh warga NU di Jatim sendiri. *Syair Tanpa Waton*<sup>4</sup> Gus Dur memang sering diputar di masjid-masjid di Jawa Timur, tetapi nilai-nilai yang terkandung di dalamnya tidak dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat.

Paradoks mengenai NU di Jawa Timur juga dikemukakan Burhani (2015) yang berpendapat bahwa meskipun Jawa Timur merupakan basis NU yang dikenal sebagai pelindung terhadap kelompok minoritas agama dan paling dekat dengan non-Muslim, provinsi ini kini menjadi laboratorium intoleransi. Indikator meningkatnya tindak intoleransi di Jatim adalah tak kunjung selesainya kasus Syiah Sampang hingga kini. Terjadinya pengerasan di NU juga tidak bisa dipungkiri karena beberapa anggota NU terlibat dalam tindakan intoleran dan persekusi terhadap kelompok-kelompok minoritas agama. Hal ini secara tidak langsung mengindikasikan bahwa budaya organisasi di NU secara hierarkis tidak diindahkan di tingkat akar rumput. Fatwa dan rekomendasi pengurus NU pusat tidak selalu dipatuhi oleh ulama lokal dan pengikutnya. Ulama lokal yang kebanyakan mempunyai pesantren sendiri cenderung menginterpretasikan ajaran Islam menurut pendapat mereka sendiri dan diikuti oleh para santri yang patuh terhadap mereka (Arifianto, 2017b, 245). Oleh karena itu, ada ulama lokal NU yang berpandangan radikal dan mengajarkan kepada para santrinya ajaran yang berbeda dengan ideologi NU yang moderat dan pluralis. Menurut Burhani

<sup>4</sup> *Syair Tanpa Waton* atau *Syi'iran* Gus Dur sebenarnya bukanlah karya Gus Dur, tetapi pengarang aslinya telah setuju kalau *Syi'iran* itu dilestarikan atas nama Gus Dur. Pengarang sebenarnya adalah Gus Nizam yang memiliki nama lengkap KH. Moh. Nizam As-Shofa. *Syair* ini sudah ada sejak tahun 1987 dan diciptakan berdasarkan catatannya saat ngaji *tasawwuf*. *Syair* ini mulai populer sejak ada kaset “*Syair Tanpa Waton*” dengan gambar Gus Dur, *Syair* ini dimulai dengan bacaan *istighfar*, diikuti bacaan *salawat*, dilanjutkan dengan bait-bait *syair* dalam bahasa Jawa, kemudian ditutup dengan bacaan *salawat* lagi.

(2015), konservatisme NU di Jatim yang dipelopori oleh beberapa tokoh daerah kini cenderung mendukung ide formalisasi syariah dengan mulai merapat ke pemerintahan daerah agar mengeluarkan peraturan-peraturan daerah yang diskriminatif.

MUI Jatim yang didominasi oleh orang-orang NU malah mengeluarkan fatwa-fatwa yang cenderung menekan kelompok minoritas keagamaan. Hal tersebut secara langsung atau tidak langsung berpengaruh besar terhadap terjadinya peristiwa-peristiwa intoleransi terhadap kelompok minoritas agama beberapa tahun belakangan, seperti penyerangan terhadap Syiah Sampang, fatwa sesat Ahmadiyah, penutupan ibadah agama Yahudi dan Bahai, hingga pengeboman beberapa gereja di Surabaya.

Jika dilihat lebih saksama, MUI yang pada dasarnya merupakan representasi kelompok *mainstream* (NU dan Muhammadiyah) sering kali mengeluarkan fatwa-fatwa yang tidak selalu sejalan dengan organisasi asal induknya. Hal itu karena sebagian besar ulama NU atau Muhammadiyah yang duduk di MUI memiliki pandangan konservatif dalam *fiqih* dan puritan dalam teologi (Saidi, 2015, 128). Hal itu terlihat dari fatwa-fatwa MUI Jawa Timur tentang sesatnya Ahmadiyah dan Syiah yang kemudian didorong hingga menjadi fatwa nasional, walaupun fatwa ini bersifat diskriminatif terhadap kelompok-kelompok minoritas agama dan cenderung dijadikan alat legitimasi bagi kelompok mayoritas untuk melakukan penindasan maupun persekusi. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa teologi dan ajaran NU tentang toleransi dan moderasi yang diajarkan oleh para tokoh NU tidak serta merta beriringan dengan tindakan warganya di akar rumput. Hal ini terlihat dengan adanya warga NU yang terlibat dalam aksi-aksi kekerasan terhadap kelompok minoritas.

Fakta menunjukkan bahwa beberapa ulama lokal NU dan pengikutnya melakukan kekerasan dan persekusi terhadap warga Syiah di Sampang hingga mereka terpaksa mengungsi ke Sidoarjo<sup>5</sup>. Penjelasan menarik tentang toleransi di NU adalah tesis Menchik (2016) mengenai konsep toleransi komunal. Toleransi komunal yang dipraktikkan oleh sebagian warga NU adalah bahwa mereka dapat bertoleransi terhadap kelompok minoritas tertentu yang dasar teologinya dapat diterima Islam. Oleh karena itu, mereka dapat bertoleransi dengan Kristen, Hindu, atau Buddha, tetapi tidak terhadap kelompok minoritas Muslim, seperti Ahmadiyah maupun Syiah. Namun, dalam perkembangannya, praktik dan nilai-nilai toleransi tersebut semakin tergerus karena teror sudah semakin tidak pandang bulu terhadap komunitas apa pun. Kelompok agama yang berbeda pun kini sudah menjadi target sasaran tindak persekusi, kekerasan, hingga perusakan. Peristiwa pengeboman beberapa gereja di Surabaya mengindikasikan toleransi di Jawa Timur sudah tergerus oleh pemikiran radikal dan anti-pluralisme.

Meskipun terjadi dinamika di dalam NU yang sedikit banyak berpengaruh terhadap praktik-praktik intoleransi dan radikalisme di Indonesia, NU tetap menegaskan dirinya sebagai organisasi keislaman yang moderat. Sikap moderat secara umum tetap dipegang teguh oleh para pengurus NU dan jamaah *nabdliyin* hingga kini. Namun, respons NU terhadap keberadaan organisasi keagamaan lain yang dianggap ingin merusak dan memecah be-

---

<sup>5</sup> Terusirnya warga Syiah Sampang ke Sidoarjo merupakan imbas dari konflik politik elite NU Sampang dengan Ust. Tajul. Sejak penyerangan warga Syiah Sampang pengikut Ust. Tajul pada 2012, warga Syiah tersebut diungsikan ke beberapa lokasi hingga pada 2018 mereka masih tinggal di pengungsian Kompleks Puspo Argo, Sidoarjo. Mereka mendapat jatah hidup dari pemerintah daerah tiap bulan yang dibayarkan per kepala. Secara anggaran, hal ini membebani pemerintah daerah karena berlarut-larutnya masalah tersebut.

lah NKRI, seperti Wahabi dan HTI, juga dirasa agak berlebihan (Said, 2017, 156). Selain itu, Said (2017) menekankan bahwa NU secara tegas menolak kelompok-kelompok radikal karena NU tetap menjunjung dan mempertahankan NKRI (Said, 2017, 159). Organisasi-organisasi tersebut dikatakan menginfiltrasi dan menarik massa dengan penggunaan jargon-jargon, seperti “NKRI Bersyariah,” yang tujuan sebenarnya adalah memecah belah dan merusak kesatuan NKRI. Pertarungan dalam memperluas ideologi dan memperoleh dukungan untuk masing-masing kelompok secara masif dan terstruktur terjadi di ruang-ruang maya sebagaimana dibahas pada subbab berikutnya. Perang informasi di media sosial yang terjadi dalam upaya penggiringan opini publik tersebut berimbas secara langsung maupun tidak langsung terhadap kehidupan toleransi di dunia nyata.

### **C. Internet dan Media Sosial: Ruang Penyebaran dan Perdebatan Ideologi Radikal Versus Toleran**

Jika kita menilik beberapa hasil survei tentang potensi intoleran dan radikalisme di Indonesia, terdapat beberapa data yang cukup mengkhawatirkan terkait tingkat toleransi masyarakat Indonesia. Wahid Foundation dan LSI (2016), misalnya, merilis hasil survei yang menyatakan bahwa tindakan intoleransi dan radikalisme sosial-keagamaan di kalangan Muslim Indonesia pada praktiknya tidak berkolerasi positif dengan faktor pendidikan, pendapatan, dan wilayah tempat tinggal (desa-kota). Hal tersebut menunjukkan bahwa tindakan intoleran dapat dilakukan oleh siapa saja, kapan saja, dan di mana saja tanpa melihat latar belakang pelakunya. Penyebabnya adalah maraknya informasi yang mengandung ujaran-ujaran kebencian yang tersebar luas di dunia maya dan lemahnya kemampuan pengontrolan diri (*self-control*)

untuk memilih dan memilah informasi tersebut. Survei tersebut juga menyoroti dari mana sumber informasi keagamaan tersebut didapatkan, yaitu dari Youtube dan Facebook (1,05%), ceramah TV (28,61%), masjid (24,59%), dan lainnya (Wahid Foundation & LSI, 2016).

Dampak negatif dari perkembangan teknologi terlihat dari begitu mudahnya seseorang menjadi fundamental dan eksklusif dalam beragama. Dengan menonton CD (*compact disc*) yang berdurasi tidak sampai 2 jam, seseorang langsung bisa menjadi sangat eksklusif, bahkan ekstrem dalam pandangan keagamaannya (Rachman, 2011, 130). Perkembangan teknologi juga berpengaruh besar terhadap kecepatan seseorang mendapatkan informasi, baik yang diinginkan maupun yang tidak. Pada zaman sekarang, tidak perlu bersusah payah memutar CD lewat perangkatnya seperti di masa lalu, tetapi cukup melalui telepon genggam dengan akses internet, seseorang bisa mendengar ajaran-ajaran maupun ceramah yang beraliran eksklusif dan intoleran hingga radikal, maupun yang bernada kebencian. Oleh karena itu, pandangan-pandangan radikal, eksklusif, dan intoleran pada masa sekarang dapat tersebar dengan cepat seiring dengan semakin mudahnya seseorang mendapatkan akses internet lewat telepon genggam mereka. Padahal, menurut Rachman, jalan seseorang untuk menjadi pluralis dan toleran itu cukup rumit dan kompleks (Rachman, 2011, 131).

Kita tahu bahwa mudahnya akses internet merupakan salah satu indikator kemajuan suatu negara. Kemudahan akses internet ternyata mempunyai sisi positif dan negatif. Sisi positif internet adalah memberi manfaat untuk pengembangan ekonomi, pendidikan, dan kebudayaan. Sisi negatif internet dapat dilihat dari pemanfaatannya untuk hal-hal negatif, seperti pornografi,

kejahatan siber, hingga penyebaran hoaks dan ujaran kebencian. Internet sebagai ruang publik baru tentu menghadapi tantangan dalam pemanfaatannya secara efektif (Heryanto, 2017, 15). Oleh karena itu, literasi media sangat diperlukan agar penggunaannya tidak mengarah kepada perpecahan akibat penyebaran hoaks maupun ujaran-ujaran yang mengarah kepada kebencian. Terkait ujaran kebencian, George (2017) menekankan bahwa sebenarnya kebencian itu memang sengaja dipelintir. Ujaran-ujaran dipelintir sedemikian rupa oleh para provokator untuk membangkitkan kebencian satu sama lain. Pelintiran kebencian itu dimaknai sebagai penghinaan dan ketersinggungan yang sengaja diciptakan dan digunakan sebagai strategi politik yang mengeksploitasi identitas kelompok dalam rangka memobilisasi pendukung dan menekan lawan (George, 2017, 5). Dalam hal ini, sentimen agama dan etnis yang masih kuat di kalangan masyarakat Indonesia sering dijadikan komoditas untuk menciptakan ujaran kebencian. Lihat saja bagaimana identitas keagamaan dan sentimen agama dipergunakan dalam Pilkada DKI 2017 sebagai gerakan politik untuk memperoleh suara elektoral. Ahok—salah satu calon gubernur—yang tersangkut kasus Al-Maidah menurun drastis tingkat keterpilihannya karena dianggap melakukan penodaan agama (Hasan, 2017).

Titik pijak yang sama juga bisa digunakan dalam melihat pola gerakan “NU Garis Lurus” di dunia maya. Kelompok ini sadar betul pentingnya teknologi dalam meraih dan menarik simpati massa untuk setidaknya mendukung pemikiran mereka ataupun bergabung secara aktif untuk mengampanyekan ideologi mereka. Berbagai platform media sosial, seperti Facebook, Twitter, Youtube, dan Instagram digunakan oleh NU Garis Lurus untuk mencapai kepentingan kelompoknya. Beberapa waktu belakangan ini, media sosial malah menjadi ladang subur

penyebaran hoaks/berita bohong yang memecah belah masyarakat. Orang semakin mudah membagikan berita atau informasi tanpa mengecek dulu kebenarannya. Orang pun bisa juga dengan mudah menghina orang lain di Twitter, padahal kita adalah orang yang santun di kehidupan sehari-hari. Kita dengan mudahnya merendahkan keyakinan orang lain di dunia maya, tetapi tidak berani di dunia nyata. Hal tersebut, menurut Zamroni, terjadi karena fenomena hiperrealitas di media sosial yang menjauhkan manusia dari dunia nyata (Zamroni, 2017, 64).

Fenomena hoaks tidak hanya terjadi dan membesar pada masa sekarang ini, hanya saja istilah hoaks baru *booming* dalam beberapa tahun terakhir karena kemudahan masyarakat dalam mengakses informasi di dunia maya. Maarif (2017) mencatat bahwa hoaks atau rumor juga pernah beredar pada masa kampanye pemilu 1955. Pada saat itu, beredar berita tentang makanan dan sumur yang diracuni. Kemudian, ketakutan akan kemenangan kelompok abangan ataupun kelompok santri membangkitkan ingatan-ingatan masa lalu tentang konflik<sup>6</sup> di antara keduanya (Maarif, 2017, 28). Dari sini terlihat bagaimana ketakutan tersebut terus diproduksi ulang dalam ingatan-ingatan kolektif masing-masing kelompok sehingga satu sama lain tetap saling curiga. Keadaan semacam itu tentu berimbas tidak baik bagi persatuan Indonesia karena merusak toleransi di antara warga. Masing-masing kelompok berusaha untuk menjadi pemenang dengan menghalalkan segala cara, termasuk melalui “pelintiran

<sup>6</sup> Pemilu 1955 menciptakan polarisasi golongan santri vs abangan. Kelompok santri diwakili oleh Partai Masyumi, sementara abangan diwakili PKI. Wacana di ruang publik saat itu didominasi kekhawatiran siapa yang menang dan berkuasa dari hasil pemilu. Pihak Masyumi membangkitkan kembali trauma peristiwa pemberontakan PKI 1948 di Madiun. Pada peristiwa itu, PKI yang tidak hanya melenyapkan pejabat pemerintah, tetapi juga para ulama dan santri dengan cara membunuh, membakar, dan menyiksa mereka hingga mati. Masjid dan madrasah pun dibakar dengan ulama dan santri-santri terkurung di dalamnya.

kebencian” yang diproduksi dan disebarakan melalui media sosial. Kemajuan dan perkembangan teknologi internet yang semakin cepat berimbas pada semakin cepat pula hoaks itu tersebar.

Internet juga berpengaruh cukup besar untuk menjadikan seseorang memiliki pandangan dan tindakan radikal dan intoleran. Studi Ghifari (2017) bahkan menyimpulkan bahwa kehadiran teknologi, internet, dan media sosial memberikan andil yang sangat besar dalam menyebarkan paham radikal, yakni sebagai media propaganda untuk melakukan tindakan intoleran, di samping sebagai ajang rekrutmen, pelatihan, pendidikan, pembinaan jejaring anggota guna menebar aksi terror dan bom bunuh diri di Nusantara. Oleh karena itu, kasus pengeboman beberapa gereja di Surabaya pada 2018 oleh satu keluarga tidak bisa dilepaskan dari pengaruh penggunaan internet dalam penyebaran paham radikal dan intoleran. Pelaku pengeboman berasal dari satu keluarga yang terdiri dari suami, istri, dan anak-anak yang berhasil melakukan aksinya karena memakai taktik perempuan dan anak sebagai bagian dari tindakan bunuh diri tersebut. Keterlibatan perempuan dan anak adalah taktik yang dilakukan oleh ISIS dalam melakukan teror. Menurut Jones (2018), kasus bom Surabaya dengan keterlibatan perempuan merupakan akibat dari ketidakpuasan perempuan terhadap peran tradisional (melahirkan anak, mengajar, dan mengobati) yang ditugaskan kepada mereka. Berdasarkan amatan Jones (2018) terhadap media sosial, mereka (para perempuan tersebut) menginginkan lebih banyak aksi/*amaliah* karena mereka mengagumi pembom bunuh diri wanita dari Palestina, Irak, dan Chechnya.

Internet dan kemajuan teknologi menjadi ruang pertarungan ideologi untuk memperebutkan pengaruh dan pendukung. Hal ini tak bisa dipungkiri mengingat internet dengan dunia maya-nya

adalah ruang publik di mana setiap orang dapat memanfaatkannya tanpa batas ruang dan waktu. Aktor-aktor intoleran paham betul akan potensi internet dalam menyebarluaskan pandangannya yang radikal kepada khalayak umum, utamanya kaum muda. Kaum muda menjadi target perekrutan organisasi-organisasi radikal melalui penyebaran propaganda-propaganda (Ghifari, 2017, 127). Platform media sosial yang bersifat terbuka untuk publik dimanfaatkan untuk menjangkau massa dan menyebarkan propaganda. Penggunaan media baru dalam terorisme siber ini terdeteksi pada Youtube, Facebook, Twitter, *website*, *game online*, dan majalah daring (Sarinastiti & Vardani, 2018, 51). Media daring dan media sosial dipilih oleh kelompok radikal karena berbagai kelebihan yang ditawarkan, terutama tingkat keamanannya dan cakupan penyebarannya yang tanpa batas ruang dan waktu. Di samping itu, beberapa platform media sosial menyediakan fitur untuk membuat kelompok tertutup (*closed network*) yang menjamin keamanan kelompok penggunanya. Oleh karena itu, mereka meninggalkan media konvensional, seperti televisi, surat kabar, majalah, buku-buku, dan buletin.

Karena internet dan media sosial merupakan ruang publik, kelompok pendukung toleransi pun hendaknya memperkuat penyebaran narasi-narasi positif yang dapat mengkonter propaganda kelompok radikal. Internet dan media sosial memang merupakan arena pertarungan ideologi dua kelompok ini untuk merekrut anggota maupun mendapatkan pendukung. Ghifari (2017) menyarankan untuk menggunakan konten-konten yang mengajak setiap pengunjung untuk mempraktikkan sikap toleransi, dialog antaragama, semangat pluralisme, hidup berdampingan, kerukunan, dan perdamaian sebagai upaya mencegah konflik vertikal maupun horizontal (Ghifari, 2017, 133). Usaha tersebut tentu tidak mudah karena upaya kelompok radikal dalam penyebaran propagandanya

selalu masif dan terstruktur, terutama ketika merekrut anggota dan pendukung baru. Namun, hal itu seharusnya tidak memutus semangat pegiat toleransi untuk mengampanyekan narasi positif tentang toleransi di media sosial yang dapat dilakukan melalui gerakan yang masif pula.

Sikap pandangan yang agak radikal dan keras yang terjadi di kalangan warga *nahdliyin* juga karena adanya pengaruh ideologi yang dipropagandakan lewat internet<sup>7</sup>. Gempuran masif narasi-narasi bernada kebencian terhadap kelompok yang berbeda secara tidak langsung telah memengaruhi pandangan yang dahulunya moderat dan toleran di kalangan NU di Jawa Timur. Ideologi yang digaungkan oleh tokoh dan pengurus NU tentang *wasathiyah* atau moderasi serta toleransi dalam kehidupan sosial menjadi tidak sepenuhnya diimplementasikan dengan baik oleh seluruh warga *nahdliyin* karena praktik-praktik tindak kekerasan, intoleransi, dan radikalisme juga terjadi di kalangan warga NU di tingkat lokal. Oleh karena itu, diperlukan sebuah narasi tandingan (narasi positif) yang dapat mengkonter narasi-narasi bernada kebencian, atau dapat pula melalui penekanan konsep *tabayun* yang juga menjadi ciri khas warga *nahdliyin*. Konten-konten positif yang mendukung toleransi dan kesatuan NKRI perlu diperbanyak ragamnya agar kelompok muda muslim dapat terpapar hal-hal dan informasi yang positif.

---

<sup>7</sup> Kiai lokal berbendera NU, Badan Silaturrahim Ulama Pesantren Madura (BASSRA), dan beberapa tokoh anti-Syiah dianggap sebagai dalang tidak selesainya konflik Sunni-Syiah di Sampang, Madura. BASSRA mengeluarkan kronologi lengkap awal konflik berdarah antara Sunni-Syiah di Sampang yang menyebutkan adanya lemparan bom molotov dari kaum Syiah kepada kaum Sunni saat pengadangan bus sehingga terjadi bentrokan. Namun, hal tersebut dikonter beberapa LSM pemerhati kelompok minoritas yang menunjukkan bahwa sebenarnya penyerangan itu sudah direncanakan secara sistematis untuk membungkam Syiah di Sampang.

## D. NU Garis Lucu dan Khittah Moderasi NU: Narasi Tanding

Kemunculan NU Garis Lurus (NUGL) yang mengkritik NU karena dianggap condong ke arah pemikiran liberal merupakan fenomena tersendiri dalam kehidupan keagamaan, khususnya dalam ormas besar NU yang moderat. Pada dasarnya, kelompok ini mengkritik jargon “Islam Nusantara” yang digaungkan oleh Pengurus Besar NU (PBNU) dan mereka mengambil posisi yang berseberangan. Hal tersebut memperlihatkan bahwa masyarakat *nahdliyin* di tingkat akar rumput pun tidak semua mengimplementasikan dan sependapat dengan para tokoh NU tentang toleransi dan moderasi. Secara alamiah, NUGL mendorong lahirnya kelompok tandingan yang mengambil posisi moderat. Kelompok tandingan ini lahir untuk merespons dan mengkonter narasi yang disuarakan oleh NUGL. Kelompok tandingan bernama “NU Garis Lucu” ini muncul pasca-semakin masifnya narasi-narasi yang disebarakan oleh NUGL dalam berbagai kritiknya terhadap NU dan beberapa tokoh NU lewat beragam media, terutama media sosial. Nama “NU Garis Lucu” mereka pakai sebagai bentuk satir dan sindiran bahwa fenomena NUGL dalam sejarah NU itu hanyalah sekilas lalu dan tidak berimbas pada gerakan dan *khittah* NU yang menjaga perdamaian umat melalui penerapan nilai-nilai toleransi dan moderasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Munculnya istilah “NU Garis Lurus” sendiri secara tidak langsung mengandaikan bahwa ada NU yang bengkok, tidak lurus, atau miring jika dibanding dengan dirinya (NUGL). Kemunculan NUGL sendiri dalam beberapa hal malah menimbulkan inspirasi bagi orang-orang yang tidak suka dengan NU untuk ikut-ikutan membuat istilah yang melecehkan nama besar

NU, seperti sebut saja beberapa fanpage di media sosial muncul dengan nama “NU Protestan”, “NU Garis Bengkok”, “NU Garis Miring”, dan sebagainya. Kehadiran NUGL di tengah-tengah NU tentunya menjadi ancaman bagi warga *nahdliyin* karena dapat memecah belah organisasi. Oleh karena itu, warga *nahdliyin* dituntut untuk semakin cermat dalam menghadapi fenomena kemunculan NUGL di tengah-tengah mereka. Realitas munculnya NUGL yang seakan memengaruhi paham keagamaan NU yang toleran telah melahirkan kelompok antitesis dari gerakan tersebut, yakni “NU Garis Lucu” (Hidayat, 2017, 5). Sebagai sebuah gerakan yang mengkonter narasi-narasi NUGL, “NU Garis Lucu” juga memanfaatkan media sosial Instagram untuk mengampanyekan opini-opini dan argumennya dalam bentuk gambar satir. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (2018), satir adalah gaya bahasa yang dipakai dalam kesusastraan untuk menyatakan sindiran atau ejekan terhadap suatu keadaan atau seseorang.

Akun Instagram “NU Garis Lucu” menggunakan *tagline* “sampaikanlah kebenaran walau lucu” agar masyarakat lebih mudah mencerna kritik-kritik bernada humor karena sifatnya yang ringan dan efektif. Akun Instagram NU Garis Lucu tercatat telah memposting sekitar 1124 postingan dengan jumlah pengikut 236 ribu pada 16 Oktober 2108 pukul 09.30. Selain Instagram, NU Garis Lucu juga menggunakan media sosial lainnya, seperti Twitter, dalam mengkonter narasi-narasi NUGL, terutama yang menyangkut toleransi dan radikalisme. Dalam tulisan ini, unit analisis yang digunakan adalah akun Instagram “NU Garis Lucu” karena gambar dan kata-kata bernada satir dianggap lebih mewakili “Garis Lucu” dalam mengkonter “Garis Lurus” dan mendeskripsikan pandangan-pandangan NU, terutama terkait toleransi, *wasathiyah*, dan moderasi. Penggunaan kata

maupun kalimat yang satir dimaksudkan agar pembaca tergugah pemahaman dan pandangan tentang Islam yang *rahmatan lil alamin* sehingga tidak mudah menyalahkan orang yang berbeda keyakinan, pandangan, atau pendapat dalam hal agama. Kita bisa melihat bagaimana narasi-narasi yang dimunculkan oleh dua akun Instagram yang memiliki pandangan berseberangan tentang NU. Dalam dua akun ini, secara tidak langsung terlihat bahwa fragmentasi yang terjadi di NU tergambar di media sosial dan masing-masing berupaya menarik massa pendukung melalui narasi-narasi yang diwacanakan, baik itu yang bersifat positif maupun negatif.

Narasi yang muncul di kedua akun Instagram tersebut memperlihatkan ketegangan yang terjadi dalam pertarungan narasi. Gambar di sebelah kiri menarasikan secara satir tentang kelompok yang sering menganggap Islam paling benar dan NU paling lurus, padahal kenyataannya itu tidak ada. Sementara itu, gambar di sebelah kanan menarasikan adanya penggunaan



Sumber: Akun Instagram “NU Garis Lucu” (2018)



Sumber: Akun Instagram Ideologi Kebenaran (2018)

**Gambar 10.1** Narasi tentang NU pada Dua Akun Instagram

istilah *asrabi* dan *asrali* sebagai kritik kepada kelompok NU yang mendukung pemikiran liberal. Menurut Saidi (2015), NU secara internal menghadapi ketegangan antara jamaahnya yang tekstualis yang lebih simpati kepada kaum skriptualis dan jamaah lainnya yang lebih mengutamakan konteks yang sifatnya cenderung moderat-liberalis. Ketegangan ini tentunya berimbas pada dialektika yang negatif dan tidak produktif karena cenderung saling meniadakan keberadaan kelompok lain (Saidi, 2015, 148). Lalu, bagaimana sejatinya kehidupan warga *nahdliyyin* di tingkat lokal yang tinggal berdampingan dengan pemeluk agama lain? Apakah toleransi itu hanya sekadar jargon saja atau tampak nyata dalam kehidupan sehari-hari warga *nahdliyyin*? Bagian berikut ini menjawab pertanyaan tersebut.

## **E. Muslim NU di Balun: Menjaga Moderasi Umat Islam Melalui Praktik Toleransi**

Praktik toleransi warga *nahdliyyin* yang terjadi di Balun, Lamongan, mendukung dan menguatkan tesis Menchik (2016) tentang toleransi komunal dalam NU, yakni saling hormat-menghormati terhadap pemeluk agama-agama yang diakui secara resmi oleh negara. Secara umum, NU memahami pluralisme itu masih sebatas menghormati terhadap agama selain Islam yang diakui oleh negara (Said, 2017, 156). Hal itu terlihat dalam interaksi warga masyarakat di Balun yang saling bertoleransi satu sama lain terhadap yang berbeda agama, yaitu Islam, Kristen, dan Hindu. Artinya, warga NU di Balun, Lamongan, masih mempraktikkan toleransi terhadap pemeluk agama lain yang diakui oleh negara, meskipun tidak jelas apa sikap mereka terhadap kelompok minoritas dalam agama Islam, seperti kelompok Ahmadiyah, Syiah, maupun terhadap kelompok penghayat kepercayaan dan kelompok minoritas keagamaan lainnya.

Sebagaimana kita ketahui, Lamongan merupakan suatu wilayah di Jawa Timur yang belakangan ini menjadi terkenal akibat Bom Bali. Hal itu karena trio pelaku pengeboman berasal dari wilayah Lamongan. Trio Bom Bali asal Lamongan tersebut adalah Amrozi, Ali Imron, dan Ali Gufron. Mereka mendirikan pesantren al-Islam di Tenggulun, Lamongan, dan jejak radikalisme setelah peristiwa bom Bali masih belum hilang dari pesantren tersebut (Sofwan, 2017). Narasi negatif tentang Lamongan dan radikalisme yang menguat sejak kasus Bom Bali perlu dihilangkan agar jejak-jejak tersebut tidak menginfiltrasi generasi muda. Lamongan ternyata juga menyimpan potensi besar dalam memperkuat narasi toleransi di Indonesia sebagai konter narasi intoleransi dan radikalisme yang telanjur melekat pada Lamongan.

Narasi positif tentang toleransi tersebut bernama “Desa Pancasila” di Balun, Lamongan. Sebutan “Desa Pancasila” bagi Desa Balun, Lamongan, lahir dari proses panjang praktik toleransi yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari warganya. Secara komposisi, warga Balun terdiri dari tiga penganut agama resmi di Indonesia, yaitu Islam, Kristen, dan Hindu. Warga Muslim di Balun yang mayoritas adalah warga *nahdliyyin*, sudah sejak lama hidup damai dan berdampingan dengan pemeluk agama Kristen dan Hindu (Kepala Dusun [Kadus Balun], wawancara pada 6 Mei 2018). Kehidupan yang penuh toleransi tidak hanya tergambar dari keberadaan tempat ibadah masing-masing agama yang saling berdekatan, tetapi juga dalam partisipasi kegiatan keagamaan di ruang-ruang publik desa. Toleransi ini tergambar dalam bentuk negosiasi di antara para penganut agama di Balun jika ada kegiatan keagamaan atau ibadah yang bersinggungan waktunya. Kadus Balun saat diwawancara menceritakan bagaimana bentuk toleransi antarumat beragama ini terkait praktik ibadah.

“Umat Islam di Balun menjalankan ibadah salat lima waktu di masjid. Setiap sebelum salat lima waktu dikumandangkan azan lewat *speaker*. Sebelum azan Maghrib, biasanya takmir memutar murattal Qur’an lewat *speaker*. Namun pada saat hari Minggu, sebagai bentuk toleransi kepada saudara Kristen yang sedang ibadah mingguan sore, maka murattal Qur’an sebelum azan magrib tidak diputar lewat *speaker* luar tetapi *speaker* di dalam masjid saja sehingga tidak mengganggu ibadah saudara kita yang beragama Kristen (Kadus Balun, wawancara pada 6 Mei 2018).

Dari penuturan Kadus Balun, tergambar jelas bagaimana bentuk toleransi agama muncul di ruang-ruang publik. Muslim di Balun yang merupakan warga *nahdliyin*, sebagai mayoritas tidak menghegemoni ruang publik untuk kepentingan umat Islam semata. Ruang publik yang merupakan ruang bersama kadangkala memang bisa menjadi ruang yang diperebutkan oleh masing-masing kelompok pemeluk agama untuk menghegemoni kelompok lain. Bentuk hegemoni tersebut sering kali dilakukan oleh kelompok mayoritas, sehingga praktik-praktik intoleransi maupun persekusi terjadi pada kelompok minoritas agama. Persoalan agama ketika muncul di ruang publik perlu dikelola dengan baik agar terjadi harmoni antar-pemeluk agama. Oleh karena itu, praktik ritual agama tertentu yang bertemu (bersinggungan) waktunya di ruang-ruang publik perlu dinegosiasikan dan dibicarakan bersama agar ditemukan jalan keluar. Saat ibadah mingguan umat Kristen pada sore hari bertepatan dengan ibadah Maghrib umat Islam dan sebelum azan (panggilan untuk shalat) diputar *murattal al-Qur’an* lewat penguat suara, disepakati bahwa bacaan itu diputar di dalam masjid, dan hanya azan yang dikumandangkan lewat penguat suara. Hal tersebut dilakukan sebagai bentuk toleransi kepada umat lain yang juga sedang ibadah agar tidak mengurangi kekhusyukan mereka.

Simbol toleransi di Balun, Lamongan, juga dapat dilihat dari lokasi bangunan rumah ibadah tiga agama (Islam, Kristen, dan Hindu) yang dibangun dengan jarak cukup berdekatan di tengah pusat desa. Jika kita berkunjung ke Balun, kita akan disuguhi pemandangan toleransi yang cukup tinggi lewat letak bangunan rumah ibadah ketiga agama tersebut. Masjid berada di bagian barat dari lapangan desa, sementara gereja berada di sebelah timur lapangan dan berjarak sekitar 500 meter dari masjid. Adapun pura berada di sebelah barat masjid dan berjarak sekitar 250 meter. Bangunan rumah ibadah (masjid, gereja, dan pura) yang letaknya berdekatan tersebut menggambarkan toleransi yang terbangun di antara warga Balun, Lamongan sangat baik.

Toleransi di Balun tak hanya terjadi di ruang-ruang fisik, seperti dalam hal pembangunan rumah ibadah dan kegiatan keagamaan sebagaimana diuraikan, tetapi juga terkait siklus hidup manusia, mulai dari kelahiran hingga fase kematian. Wacana penggunaan identitas “Desa Pancasila” sebagai ciri khas identitas Balun juga terimplementasi dengan baik dalam setiap sendi kehidupan. Hal unik yang menunjukkan adanya toleransi positif di antara warga Balun adalah terkait proses pemakaman dan tempat pemakaman (kuburan) itu sendiri. Status pemakaman desa yang merupakan pemakaman umum menjadikannya bisa dipakai oleh semua warga tanpa memandang perbedaan identitas agamanya. Di Balun, ketika salah seorang warga meninggal, semua warga akan ikut berbelasungkawa dan berduka tanpa melihat agama yang dianut oleh orang yang meninggal tadi ataupun kekerabatannya. Penghormatan terhadap warga yang meninggal dilakukan dari prosesi pemakaman hingga ke tempat pemakaman. Berikut penuturan Kadus Balun tentang praktik toleransi dalam proses pemakaman di Balun.

“Ketika ada seorang yang meninggal dan beragama Muslim, misalnya, warga Kristen dan Hindu akan datang turut berduka. Mereka akan mengantar jenazah ke masjid untuk disalati, tetapi mereka tidak ikut prosesi dan menunggu di luar. Setelah itu, mereka turut mengantar jenazah hingga ke tempat pemakaman. Demikian juga ketika ada warga Kristen yang meninggal, warga Muslim dan Hindu akan datang berbelasungkawa dan menghormati jenazah serta mengantar hingga ke pemakaman, tetapi mereka tidak ikut serta dalam prosesi pengurusan jenazah menurut agama jenazah tersebut.” (Kadus Balun, wawancara pada 6 Mei 2018).

Di samping toleransi saat prosesi pemakaman, tempat pemakaman di Desa Balun merupakan contoh nyata praktik toleransi itu ada. Di Balun, makam Muslim dan Hindu berada di satu lokasi karena posisi mayat yang sama (sama-sama menghadap ke barat) dan tidak dipisah-pisah dengan sekat untuk membedakan mana yang merupakan kompleks makam Muslim dan mana kompleks makam Hindu. Untuk mengetahui perbedaannya, cukup lewat batu nisan yang diberi tanda dengan simbol yang berbeda; makam Hindu diberi tanda “Swastika” (卐 atau 卐). Sementara itu, kompleks makam Kristen berada di lokasi lain karena mereka memiliki lahan baru untuk pemakaman. Lokasi pemakaman Kristen berbeda karena persoalan teknis semata, yakni mayat Kristen dimakamkan menghadap ke timur. Namun, ketika warga Kristen belum memiliki lahan pemakaman yang baru, mayat warga Kristen juga dimakamkan menjadi satu di pemakaman umum desa, dan makam yang telah lama ada di sana pun tidak dipindahkan ke pemakaman baru. Makam warga Kristen di pemakaman umum desa menghadap ke Timur dan dibiarkan sebagaimana adanya.

Wacana dan praktik toleransi agama di Balun tak bisa dilepaskan begitu saja dari peran para tokoh agama. Otoritas keagamaan di Balun, Lamongan, memegang peran yang cukup penting dalam internalisasi nilai-nilai toleransi dalam ajaran agama masing-masing yang disampaikan kepada umat. Oleh karena itu, warga di Balun memahami dan mempraktikkan nilai-nilai toleransi sesuai dengan ajaran agama yang dianut masing-masing warga. Menurut Sutikno (2016), telah terjadi dialektika makna toleransi dari sisi normatif ajaran masing-masing agama dengan realitas kemasyarakatan yang ada. Pertemuan antara nilai normatif dengan realitas tersebut menghasilkan konsepsi etis yang termanifestasi dalam kehidupan empiris di ranah agama, budaya, sosial, dan politik. Para tokoh agama menyosialisasikan nilai-nilai normatif ajaran agama tentang toleransi dalam ranah privat agama masing-masing yang kemudian tecermin dalam ranah ritual dan praktik (misalnya saling memberikan kebebasan, bersikap fleksibel ketika terjadi perbenturan kondisi dan situasi, serta melestarikan tempat ibadah sebagai nilai simbolik toleransi di Balun) (Sutikno, 2016, 161). Oleh karena itu, ketika ada warga *nahdliyin* di Jawa Timur mulai terpengaruh oleh paham-paham radikal yang berimbas pada praktik toleransi warga, wujud nyata praktik toleransi Muslim NU di Balun menjadi penegas bahwa ternyata masih ada warga NU yang mengedepankan moderasi dan toleransi. Praktik toleransi antarumat beragama yang diimplementasikan oleh warga Balun merupakan salah satu upaya menjaga persatuan dan kesatuan dalam bingkai NKRI.

Kehidupan keagamaan yang penuh dengan nilai-nilai toleransi yang terjadi di Balun, Lamongan dapat dijadikan sebagai narasi positif untuk mengkonter wacana-wacana yang menggerus semangat kebersamaan dalam perbedaan. Dalam praktik kehidupan di Balun, makna toleransi tidak sekadar wacana, tetapi

menjadi bagian kehidupan sehari-hari. Nilai-nilai toleransi tak saja diajarkan di ranah privat keluarga dan keagamaan, tetapi juga dipraktikkan ketika berada di ranah publik masyarakat. Praktik toleransi yang terjadi dalam setiap sendi kehidupan mulai dari kelahiran hingga kematian, baik dalam kegiatan sosial, budaya, politik hingga keagamaan terjaga dengan baik dan diinternalisasi oleh warga Desa Balun, Lamongan. Peran tokoh agama, pejabat desa, hingga pemuka masyarakat juga sangat penting dalam menjaga nilai-nilai toleransi agar tetap dipraktikkan dalam kehidupan bermasyarakat di Balun, Lamongan. Selain itu, narasi positif toleransi di Balun, Lamongan dapat menjadi konter narasi negatif tentang Lamongan sebagai daerah penghasil teroris setelah kasus trio Bom Bali. Kaum Muslim di Balun, Lamongan—yang sebagian besar merupakan warga *nabdliyin*—dapat diibaratkan sebagai penjaga implementasi praktik toleransi antarumat beragama.

Ada pula berbagai medan atau arena yang menjadi titik temu antarwarga, seperti acara hajatan/*kenduren*. Tradisi *kenduren* (acara sebelum pelaksanaan akad nikah atau khitanan) diselenggarakan oleh pihak yang punya hajatan dengan mengundang seluruh warga. Acara ini menjadi arena bertemunya semua warga dengan berbagai perbedaan ideologi maupun keagamaan. Agenda acara memang disesuaikan dengan agama dan keyakinan pihak penyelenggara, tetapi ada titik temu yang menyatukan identitas berbagai agama tersebut, yakni pemakaian songkok/peci. Songkok menjadi jembatan yang menyatukan berbagai identitas keagamaan tanpa terbentur oleh sentimen identitas keagamaan tertentu (Sutikno, 2016, 139). Songkok memang identik dengan identitas sebagai Muslim, tetapi dalam tataran tertentu menjadi busana nasional yang dapat menyatukan berbagai perbedaan dalam sebuah acara. Oleh karena itu, dalam praktik toleransi di Balun, Lamongan, songkok juga merupakan suatu bentuk

negosiasi antarumat beragama tanpa bertentangan dengan nilai normatif ajaran masing-masing agama yang diyakini.

## F. Simpulan

Problem intoleransi dan radikalisme di Jawa Timur tidak bisa dilepaskan dari peran dan pengaruh Nahdlatul Ulama (NU) sebagai organisasi massa Islam terbesar di Indonesia. Meskipun dikenal sebagai penjaga moderasi dan toleransi, NU pun tak lepas dari dinamika internal. Dinamika tersebut ditunjukkan dengan adanya beberapa kelompok di internal NU yang memiliki pandangan yang cukup keras terhadap implementasi nilai-nilai toleransi dan moderasi, sehingga cenderung mengkritik NU dan jajaran pengurusnya yang dinilai sudah “tidak lurus” karena pengaruh pandangan Barat yang liberal. Pada dasarnya, kelompok ini sudah menginfiltrasi NU dan warga *nahdliyin* dengan mengatasnamakan perjuangan menegakkan Islam dengan cara mengubah ideologi NKRI. Kelompok ini sudah banyak memengaruhi berbagai kalangan di NU, termasuk kiai, santri, intelektual, dan mahasiswa. Mereka berdakwah mengatasnamakan Islam, tetapi menolak keberagaman (Said, 2017, 159). Strateginya menggunakan slogan atau jargon “NKRI Bersyariah” untuk mendapat simpati dari kalangan Muslim, terutama kelompok moderat.

Ketika pandangan radikal mendapat simpati dari beberapa warga *nahdliyin*, tak mengherankan bila terjadi peristiwa-peristiwa serangan pengeboman terhadap beberapa gereja di Surabaya. NU dalam hal ini kurang berhasil menjaga pandangan warganya maupun warga di Jawa Timur tentang pentingnya menjaga nilai-nilai moderasi dan toleransi antaragama. Dalam hal ini, tesis Menchik (2016) tentang toleransi komunal NU yang lebih toleran terhadap non-Muslim terbantahkan saat melihat gereja yang merupakan rumah ibadah umat Kristiani juga dibom. Oleh

karena itu, NU menurut Saidi (2015) memiliki dua tantangan, yaitu secara eksternal untuk tetap mempertahankan ideologi Islam moderat dan Pancasila sebagai dasar negara yang kini semakin dirongrong keberadaannya, dan secara internal dalam menghadapi ketegangan di antara jemaahnya yang tekstualis-konservatif dengan yang moderat-liberal. Secara garis besar, tulisan ini mendukung tesis Arifianto (2017a) tentang pengerasan di tubuh NU yang berpengaruh terhadap terjadinya beberapa tindakan intoleransi dan kekerasan, khususnya di Jawa Timur, serta tesis Menchik (2016) tentang toleransi komunal yang dipraktikkan warga NU di Jawa Timur, khususnya di wilayah-wilayah rural, seperti yang dipraktikkan oleh warga *nahdliyin* di Balun, Lamongan.

Terkait dengan infiltrasi pandangan radikal ke dalam organisasi massa Islam yang moderat, perlu juga dilihat bagaimana media sosial menjadi arena ruang publik yang diperebutkan. Media sosial dan internet menjadi medium bagi kelompok-kelompok garis keras untuk menyebarkan pandangan dan menarik pengikut. Masifnya narasi-narasi, baik berupa kata maupun gambar (lewat Whatsapp, Instagram, Facebook, hingga Twitter) yang disebarkan tentunya dapat memengaruhi pandangan warga Jawa Timur umumnya maupun warga *nahdliyin*. Untuk menggerus pengaruhnya, kelompok pendukung toleransi pun harus setidaknya melakukan konter narasi lewat media sosial karena dianggap lebih efektif untuk menyajikan narasi bandingan agar masyarakat lebih seimbang dalam menanggapi isu-isu tertentu. Narasi-narasi yang mengandung unsur intoleransi dan radikalisme perlu dikonter dengan narasi-narasi tandingan yang memperkuat toleransi dan kesatuan sebagai NKRI.

Salah satu bentuk narasi positif tentang toleransi di Jawa Timur adalah praktik toleransi di Balun, Lamongan, di mana terjadi negosiasi dan konsensus di antara pemuka agama dan umat beragama di Balun, Lamongan, terkait ruang-ruang publik di mana setiap agama (Islam, Kristen, Hindu maupun yang lain) dapat mengaksesnya secara *equal* (setara). Warga dan jajaran pemerintahan Desa Balun sadar akan potensi mereka yang dapat menjadi contoh bagi daerah-daerah lain, sehingga mereka aktif menyebarkan narasi-narasi toleransi lewat berbagai media, khususnya media sosial. Media sosial dibidik sebagai medium dalam kampanye narasi positif karena dianggap lebih ramah terhadap penggunaanya (*user friendly*) dan banyak diakses oleh generasi muda atau *millennial generation*. Generasi muda inilah yang perlu mendapat sentuhan dan informasi positif tentang toleransi dan nilai-nilai kebersamaan dalam perbedaan sehingga menghargai bentuk negara dalam bingkai NKRI. Hal yang sama juga dilakukan oleh NU lewat beberapa organisasi sayap yang aktif mengkonter paham-paham radikal dan intoleran. Beragam akun medsos yang berafiliasi dengan NU di Instagram, Facebook, dan Twitter menyebarkan narasi-narasi positif untuk melawan infiltrasi paham radikal dalam beragama yang cenderung destruktif dan merusak persatuan NKRI. Sebagaimana dikemukakan Said (2017), NU sejak awal mendukung dan menunjukkan sikap tegas dalam hal pengakuan terhadap adanya perbedaan suku, keyakinan, agama, serta dalam hal persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia (Said, 2017, 157).

## Daftar Pustaka

- Abdullah, N. (2012, Agustus 28). NU Madura dituding dalang kasus Syiah di Sampang. *Hidayatullah.com*. Diakses pada 19 November 2018 dari <https://www.hidayatullah.com/berita/nasional/read/2012/08/28/61946/nu-madura-dituding-dalang-kasus-syiah-di-sampang.html>.
- Ahsan, I.A. (2017, Oktober 23). Politik aliran kembali ke Jawa Timur. *Tirto.id*. Diakses pada 2 Oktober 2018 dari <https://tirto.id/politik-aliran-kembali-ke-jawa-timur-cyKy>.
- Anam, A.K. (2013). Gus Nizam: *Syair Tanpo Waton* pernah dilantunkan di depan Gus Dur. Diakses pada 30 September 2019 dari <https://www.nu.or.id/post/read/44771/quot-syiacircir-tanpo-watonquot-pernah-dilantunkan-di-depan-gus-dur>.
- Arifianto, A.R. (2017a). Islam Nusantara and its critics: The rise of NU's young clerics. *RSIS Comentary*, 018 (23 Januari 2017). Diakses pada 28 Agustus 2018 dari <https://www.rsis.edu.sg/wp-content/uploads/2017/01/CO17018.pdf>.
- Arifianto, A.R. (2017b). Practicing what it preaches: Understanding the contradictions between pluralist theology and religious intolerance within Indonesia's Nahdlatul Ulama. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 55(2), 241–264. doi: 10.14421/ajis.2017.552.241-264.
- Arifianto, A.R. (2018). Nahdlatul Ulama is home to its own hardliners. Diakses pada 5 Oktober 2018 dari <http://www.newmandala.org/nadhlatul-ulama-home-hardliners/>.
- Burhani, A.N. (2015). Konservatisme NU di Jawa Timur: Menguji tesis tentang “Godly Nationalism.” Dalam D. Djunaedi (Ed.), *Pluralitas dan minoritas: batas-batas kebebasan beragama di Indonesia*. Jakarta: LIPI dan PT Gading Inti Prima.
- Fakhrudin, D. (2019). *Inilah enam ciri moderasi Islam*. Diakses pada 8 Januari 2020 dari [www.islami.co/inilah-enam-ciri-moderasi-islam/](http://www.islami.co/inilah-enam-ciri-moderasi-islam/).

- George, C. (2017). *Pelintiran kebencian: Rekayasa ketersinggungan agama dan ancamannya bagi demokrasi*. Jakarta: PUSAD-Yayasan Paramadina.
- Ghifari, I.F. (2017). Radikalisme di internet. *Religious: Jurnal Agama dan Lintas Budaya*, 1(2), 123–134.
- Hasan, A.M. (2017, Februari 14). Kuatnya sentimen agama di Pilgub Jakarta. *Tirto.id*. Diakses pada 4 November 2019 dari <https://tirto.id/kuatnya-sentimen-agama-di-pilgub-jakarta-ciZn>.
- Heryanto, G. (2017). Hoax dan krisis nalar publik: Potret perang informasi di media sosial. Dalam A.Wahyudin & M. Sunuantari (Eds.). *Melawan hoax di media sosial dan media massa*. Yogyakarta: Trust Media Publishing dan Askopis Press.
- Hidayat, A.R. (2017). Analisis dekonstruksi makna konflik melalui humor dalam akun Instagram NU Garis Lucu. (Tesis, Universitas Airlangga, Surabaya). Diakses pada 15 Oktober 2018 dari [http://repository.unair.ac.id/70579/3/JURNAL\\_Fis.K.04%2018%20Hid%20a.pdf](http://repository.unair.ac.id/70579/3/JURNAL_Fis.K.04%2018%20Hid%20a.pdf).
- Jones, S. (2018). *Surabaya and the ISIS family*. Diakses pada 28 Mei 2020 dari [www.lowyinstitute.org/the-interpretet/surabaya-and-isis-family](http://www.lowyinstitute.org/the-interpretet/surabaya-and-isis-family).
- KBBI daring. (2018). Satir. Diakses pada 17 Oktober 2018 dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/satir>.
- Kontras. (2012). *Laporan investigasi dan pemantauan kasus Syiah Sampang*. Surabaya: Kontras Surabaya.
- Maarif, S. (2017). *Pasang surut rekognisi agama leluhur dalam politik agama di Indonesia*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies.
- Menchik, J. (2016). *Islam and democracy in Indonesia: tolerance without liberalism*. New York: Cambridge University.
- Najib, A. A. & Mahbib. (2017). *Siapa Nahdliyin itu? Ini Jawaban KH. Maimoen Zubair*. Diakses pada 28 Mei 2020 dari [www.nu.or.id/post/read/75128/siapa-nahdliyin-itu-ini-jawaban-kh-maimoenzubair](http://www.nu.or.id/post/read/75128/siapa-nahdliyin-itu-ini-jawaban-kh-maimoenzubair).

- Pamungkas, C. (Ed.). (2017). *Mereka yang terusir: Studi tentang ketahanan sosial pengungsi Ahmadiyah dan Syiah di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Rachman, B.M. (Ed.). (2011). *Membela kebebasan beragama: Perca-kapan tentang sekularisme, liberalisme, dan pluralisme* (Buku 1). Jakarta: Democracy Project, Yayasan Abad Demokrasi.
- Said, I.G. (2017). Pluralisme, dialog antar agama, dan tantangan ke depan: Refleksi pengelolaan pluralisme keagamaan. Dalam A.Z Hamdi & Muktafi (Eds.). *Wacana dan praktik pluralisme keagamaan di Indonesia*. Jakarta: FUFU UIN Surabaya dan Daulat Press Jakarta.
- Saidi, A. (2015). Masa depan Islam moderat dan tantangannya: Kasus NU Jawa Timur versus Syiah Sampang. Dalam D. Djunaedi (Ed.) *Pluralitas dan minoritas; batas-batas kebebasan beragama di Indonesia*. Jakarta: LIPI dan PT. Gading Inti Prima.
- Sarinastiti, E., & Vardhani, N.K. (2018). Internet dan terorisme: Menguatnya aksi global cyber-terrorism melalui new media. *Jurnal Gama Societa*, 1(1), 40–52.
- Serangan bom di tiga gereja Surabaya: Pelaku bom bunuh diri ‘perempuan yang membawa dua anak.’ (2018, Mei 13). *BBC Indonesia*. Diakses pada 1 Oktober 2018 dari <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-44097913>.
- Setara Insitute. (2015). *Ringkasan laporan indeks kota toleran tahun 2015*. Jakarta: Setara Institute for Democracy and Peace.
- Setara Insitute. (2017). *Ringkasan eksekutif indeks kota toleran tahun 2017*. Jakarta: Setara Institute for Democracy and Peace.
- Setara Insitute. (2018). *Ringkasan eksekutif indeks kota toleran tahun 2018*. Jakarta: Setara Institute for Democracy and Peace.
- Sofwan, R. (2017, Januari 17). Lamongan, penelur ‘pejihad’ JI hingga ISIS. *CNNIndonesia*. Diakses pada 10 November 2018 dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20170116095817-20-186545/lamongan-penelur-pejihad-ji-hingga-isis>.

- Sutikno. (2016). *Satu dusun tiga agama: Konstruksi toleransi keagamaan di Dusun Balun, Lamongan*. Lamongan: Pustaka Ilalang dan Pemkab Lamongan.
- Wahid Foundation & LSI. (2016). *Paparan hasil survei nasional: Potensi intoleransi dan radikalisme sosial-keagamaan di kalangan muslim di Indonesia*. Jakarta: Wahid Foundation dan Lembaga Survei Indonesia (LSI).
- Zamroni, M. (2017). Media sosial dan realitas gaya hidup masyarakat post modern. Dalam A. Wahyudin & M. Sunuantari (Eds.), *Melawan hoax di media sosial dan media massa*. Yogyakarta: Trust Media Publishing dan Askopis Press.



## **Bab XI**

# **Perda Syariah dan Perubahan Bentuk Intoleransi di Sulawesi Selatan**

---

*Ibnu Nadzir*

*Pusat Penelitian Kemasyarakatan & Kebudayaan LIPI*

### **A. Pengantar**

Sulawesi Selatan adalah salah satu wilayah pertama di Indonesia yang mengadopsi Perda Syariah pasca-kejatuhan Orde Baru. Peraturan-peraturan yang cenderung diskriminatif, baik terhadap kelompok minoritas maupun perempuan ini kerap dianggap sebagai salah satu akar persoalan intoleransi di wilayah tersebut. Persoalan menjadi lebih rumit jika melihat bahwa agama telah lama berkelindan dan menjadi rujukan penting bagi kehidupan masyarakat Sulawesi Selatan.

Pada periode awal kemerdekaan, Qahhar Muzakkar mengangkat senjata untuk mendirikan negara Islam. Gerakan ini menandai bertautnya aspirasi mengenai kemerdekaan wilayah dengan identitas Islam yang telah lama melekat pada penduduk Sulawesi Selatan. Pada 1967, di Makassar terjadi kasus pembakaran gereja yang dipicu pernyataan guru beragama Kristen yang dianggap menghina Islam (Mujiburrahman, 2006, 38). Aspirasi untuk mendorong penerapan syariah Islam di Sulawesi Selatan

juga masih muncul pasca-Orde Baru saat pada 2000 sekelompok orang mendirikan Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI). Pengaruh gerakan Islam di Sulawesi Selatan pun melampaui batas provinsi. Pada 2017, tokoh dan organisasi asal Sulawesi Selatan, seperti Bahtiar Nasir dan *Wahdah Islamiyah*, aktif mengorganisasi warga untuk berpartisipasi dalam gerakan 212 di Jakarta. Cuplikan momen-momen tersebut menjadi ilustrasi berkelindannya politik dengan identitas agama Islam di Sulawesi Selatan.

Di samping pertautan identitas keagamaan dan politik, Sulawesi Selatan juga kerap disorot dalam persoalan toleransi kehidupan beragama. Polemik pembakaran gereja pada 1967 adalah salah satu di antaranya. Menjelang reformasi juga terjadi kerusuhan besar yang menyerang kelompok etnis Tionghoa dan beberapa gereja. Dalam beberapa tahun terakhir, di Kota Makassar juga terjadi mobilisasi menolak keberadaan kelompok minoritas Islam, seperti Syiah dan Ahmadiyah. Persoalan ini juga dikuatkan dengan pendataan yang dilakukan oleh Wahid Institute dan Setara Institute (Wahid Foundation, 2017; Setara Institute, 2017). Kedua lembaga tersebut mencatat bahwa Sulawesi Selatan kerap menempati posisi tinggi dalam peringkat daerah dengan pelanggaran kebebasan beragama.

Persoalan-persoalan tersebut seolah menggambarkan Sulawesi Selatan sebagai lokasi yang mengkhawatirkan dalam persoalan toleransi beragama. Namun, penggambaran tersebut tidak dapat sepenuhnya bertahan jika menelisik situasi masyarakat setempat secara lebih mendalam. Upaya pemberlakuan Perda Syariah, misalnya, telah lama tidak terlalu mendapatkan perhatian dari masyarakat Sulawesi Selatan. Kandidat kepala daerah juga tidak lagi tertarik untuk bicara pemberlakuan syariah Islam sebagai

salah satu programnya, seperti yang terlihat dalam Pilkada 2018 lalu. Perkembangan tersebut seolah timpang dengan kenyataan bahwa beberapa praktik intoleransi masih mengemuka dalam mobilisasi massa di ruang publik.

Dengan kesadaran terhadap kompleksitas tersebut, tulisan ini hendak menelusuri kembali perkembangan kehidupan keberagamaan, khususnya aspirasi syariah Islam dan perubahan intoleransi keagamaan dari persoalan lintas agama menjadi konflik intra-agama di Sulawesi Selatan. Upaya tersebut tidak dapat dilepaskan dari perkembangan Islam sendiri yang juga melekat dengan identitas etnis masyarakat Sulawesi Selatan.

## **B. Pertautan Islam dan Adat di Sulawesi Selatan**

Islam telah lama dilekatkan pada identitas masyarakat Sulawesi Selatan, khususnya kelompok etnis Bugis dan Makassar yang paling dominan di wilayah tersebut. Oleh karena itu, tidak sulit untuk membayangkan jika dari wilayah ini berkembang aspirasi untuk menerapkan gagasan mengenai syariah secara utuh di ranah publik. Pada saat yang sama, tidak sulit juga untuk mengasumsikan bahwa aspirasi tersebut merupakan gagasan yang dimiliki oleh sebagian besar penduduk di Sulawesi Selatan. Namun, pandangan semacam itu menyisakan persoalan karena sejak mula masuknya Islam ke wilayah ini ekspresi keagamaannya tidak pernah bersifat monolitik.

Tradisi masyarakat Sulawesi Selatan menisbatkan kedatangan Islam di Makassar pada tiga ulama yang datang di wilayah tersebut pada abad 17 (Halim, 2018; Pelras, 1994). Ketiga ulama tersebut adalah Dato' ri Bandang, Dato' ri Pattimang, dan Dato' ri Tiro. Kedatangan mereka dari Minangkabau diyakini mengawali proses awal Islamisasi di wilayah Sulawesi Selatan. Dalam

riwayat lokal, proses Islamisasi di Sulawesi Selatan terjadi saat ketiga ulama tersebut mengislamkan beberapa penguasa setempat, kemudian diikuti oleh penduduk di wilayah para penguasa tersebut. Namun, Pelras (1994) mengemukakan bahwa masyarakat Sulawesi Selatan telah mengenal Islam setidaknya satu abad sebelum itu. Masyarakat di sana terhubung dengan Islam melalui jejaring penyebaran Islam di beberapa wilayah, seperti Aceh, Minangkabau, Champa, dan Demak.

Proses awal Islamisasi di Sulawesi Selatan diawali dengan kedatangan ulama-ulama Minangkabau ke dua kerajaan, yaitu Luwu dan Bulukumba (Asi, 2007a, 2). Pelras mengajukan hipotesis bahwa Luwu dipilih karena saat itu wilayah ini dianggap sebagai pusat dari trah kebangsawanan di Sulawesi Selatan. Luwu adalah tempat yang diyakini masyarakat setempat sebagai awal mula turunnya nenek moyang mereka di pulau tersebut. Dengan demikian, jika ulama-ulama ini dapat melakukan dakwahnya di Luwu, mereka meyakini bahwa dakwah serupa dapat dilakukan di tempat lain.

Dari sana, ketiga ulama tersebut berpencah menuju tiga wilayah berbeda di Sulawesi dan mengembangkan tiga bentuk teologi yang berbeda (Pelras, 1994, 144–145). Dato' ri Pattimang mengembangkan ajaran Islam yang memberikan penekanan pada aspek *tauhid* atau kemanunggalan Tuhan. Pengembangan dakwah tersebut dilakukan Dato' ri Pattimang dengan menggunakan konsep-konsep yang telah dikenal oleh masyarakat setempat. Ia menggunakan La Galigo, epos setempat, untuk menunjukkan bahwa gagasan monoteisme bukanlah konsep yang asing. Dato' ri Tiro pergi ke wilayah Bira, di sana ia mengembangkan metode penyebaran dakwah dengan landasan *tasawuf*. Pilihannya dilakukan dengan keyakinan bahwa masyarakat setempat ketika itu su-

dah mengenal tradisi mistisisme (praktik spiritualitas yang lebih menekankan pada aspek kebatinan alih-alih ritual formal praktik keagamaan). Tradisi yang diambil dari para sufi dalam hal ini dianggap lebih memudahkan penerimaan atas Islam. Sementara itu, Dato' ri Bandang memberi penekanan pada aspek syariah/sara (Pelras, 1994, 146). Ia menerapkan aturan baru, seperti dalam permasalahan pernikahan atau tata cara kematian. Pada saat yang sama, Dato' ri Bandang juga menerapkan pelarangan praktik-praktik lama, seperti konsumsi babi, perjudian, hingga penghormatan pada benda-benda keramat.

Tiga pendekatan ini menjadi titik tolak ragam perkembangan Islam di wilayah Sulawesi Selatan. Di samping perbedaan cara dakwah mereka, Pelras mengemukakan bahwa metode dakwah mereka memiliki kesamaan karena secara sadar memilih aspek sinkretis (Halim, 2018, 38). Pilihan metode dakwah tersebut sengaja dilakukan karena dianggap lebih menguntungkan untuk penyebaran Islam pada masa mereka. Kesadaran tersebut kemudian membantu Islam diterima dengan lebih luas tidak lama setelah periode awal dakwah ketiga ulama tersebut. Sekitar dua dekade setelah raja pertama di Sulawesi Selatan memeluk Islam, sebagian besar penduduk kerajaan di Sulawesi Selatan telah mengadopsi Islam (Pelras, 1994, 146). Hal ini ditandai dengan keberadaan masjid di berbagai wilayah Sulawesi Selatan. Lebih dari itu, institusi adat dan trah kebangsawanan lama juga berkelindan dengan institusi keagamaan baru yang muncul setelah Islam. Peraturan Islam masuk sebagai bagian penting dari kerajaan-kerajaan di Sulawesi Selatan.

Dengan demikian, Islam tidak saja sebagai identitas budaya, tetapi juga telah masuk dalam kebijakan politik. Namun, masyarakat Sulawesi Selatan ketika itu tetap tidak dapat dikatakan

sepenuhnya mengalami Islamisasi. Peraturan berdasarkan agama tersebut diterapkan setelah melalui negosiasi antara idealisme pendakwah Islam masa itu dan praktik serta nilai-nilai lokal yang berlaku.

Kuatnya kelindan antara nilai lokal dan perangkat Islam dapat dilihat dari kekesalan pendakwah Syekh Yusuf dengan situasi di Sulawesi Selatan. Syekh Yusuf, yang pada akhir abad ke-17 baru pulang dari Mekkah, berupaya memurnikan praktik-praktik para raja dan bangsawan dari nilai-nilai di luar Islam. Upayanya tersebut mengalami perlawanan keras dari para raja karena praktik konsumsi minuman keras atau opium masih dipandang penting sebagai bagian dari adat masyarakat setempat. Setelah gagal meyakinkan penguasa, Syekh Yusuf memutuskan pindah ke luar Sulawesi dan berdakwah di Banten (Pelras, 1994, 148).

Selain Syekh Yusuf, perkembangan Islam di Sulawesi Selatan dalam periode-periode berikutnya juga mengalami banyak persentuhan dengan ulama-ulama yang menempuh pendidikan di Jazirah Arab. Dalam pandangan Orang Bugis, menjadi sosok ulama adalah salah satu cita-cita yang penting untuk dikejar bagi siapa pun yang hendak memiliki peranan penting di masyarakat (Halim, 2016). Oleh karena itu, tidak mengherankan jika sejak abad ke-19 banyak orang Sulawesi Selatan yang pergi merantau ke Arab untuk menjalankan kewajiban berhaji sekaligus menempuh pendidikan keagamaan. Banyak dari tokoh tersebut yang kemudian pulang ke Sulawesi Selatan dan berpengaruh terhadap pengembangan pendidikan Islam di Sulawesi Selatan (Halim, 2018, 39). Salah satunya adalah Muhammad As'ad Al-Bugisy yang kerap disebut sebagai ulama terpenting Sulawesi Selatan pada periode ini.

Figur Muhammad As'ad amat berpengaruh karena banyak muridnya menjadi otoritas religius yang mengembangkan pendidikan agama Islam di Sulawesi Selatan dan wilayah lain di Indonesia Timur (Halim, 2015). Ia juga tidak mempersoalkan perbedaan latar belakang maupun ketertarikan murid-muridnya dalam pemahaman mengenai Islam. Oleh karena itu, banyak alumni pesantrennya yang kemudian mengembangkan corak pendidikan Islam yang berbeda (Wahyuddin Halim, wawancara pada 29 Juli 2018). Penerimaan ini sekali lagi menunjukkan bahwa corak perkembangan keagamaan di Sulawesi Selatan telah lama menerima pengaruh yang amat beragam. Keberagaman ini juga terlihat dalam perkembangan aliran keagamaan di Sulawesi Selatan hari ini. Adanya perkembangan ragam interpretasi tersebut juga menjadikan wilayah Sulawesi Selatan tidak dihegemoni oleh satu otoritas keagamaan tertentu. Implikasinya, pembahasan isu keagamaan di wilayah ini selalu mengalami dinamika yang kompleks. Kompleksitas negosiasi itu juga termasuk pada salah satu topik yang kontroversial, yakni penerapan syariah Islam di seluruh Sulawesi Selatan.

### **C. Sejarah Perjuangan Syariah Islam di Sulawesi Selatan**

Pada bagian sebelumnya, telah dikemukakan bahwa konsep-konsep syariah bukanlah sesuatu yang asing bagi masyarakat Sulawesi Selatan. Akomodasi konsep syariah pada masyarakat setempat dapat dilihat dari fungsi *parewa sara* (pejabat agama) yang selalu diangkat dari kelompok bangsawan setempat (Halim, 2015, 263). Oleh karena itu, aspek-aspek Islam dengan beragam variannya melekat kuat dalam kehidupan sehari-hari masyarakat di Sulawesi Selatan pada awal abad ke-20. Ekspresi sosial dan

politik ini berubah setelah Sulawesi Selatan menjadi bagian dari negara baru bernama Indonesia.

Proses perjuangan Indonesia untuk memperoleh kemerdekaan bukanlah proses yang linear. Entitas bernama Indonesia, bagi banyak orang di wilayah Nusantara, masih sangat bersifat abstrak dibandingkan keberadaan pemerintah kolonial Belanda yang sudah lama berkuasa. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika di berbagai daerah terdapat kompetisi di antara kelompok yang menghendaki bergabung dengan Belanda dan yang mau mengikuti Indonesia. Kondisi serupa juga terjadi di Sulawesi Selatan. Belanda memanfaatkan perpecahan di antara bangsawan-bangsawan Sulawesi Selatan agar dapat lebih lama menduduki wilayah tersebut (Harvey, 1974, 155). Harvey mengemukakan bahwa kondisi ini menjadi lebih buruk mengingat kelompok pro-republik Indonesia di Sulawesi ketika itu relatif kecil dibandingkan di Pulau Jawa.

Di antara kelompok nasionalis, salah satu yang paling menonjol adalah TRI-Persiapan Sulawesi. Kelompok ini dibentuk untuk mengorganisasi pemuda dalam perlawanan bersenjata melawan Belanda. Tokoh pemuda Sulawesi Selatan bernama Qahhar Mudzakkar ketika itu ditunjuk sebagai pemimpinnya (Harvey, 1974, 176). Qahhar Mudzakkar berselisih dengan tentara ketika permintaannya agar tentara gerilya resmi dimasukkan dalam TNI ditolak oleh pemerintah Indonesia. Ia pun memutuskan melakukan perlawanan gerilya terhadap tentara Indonesia dari dalam hutan.

Qahhar Mudzakkar dihubungi lewat surat oleh Kartosuwiryo yang sedang melakukan perlawanan atas nama Darul Islam/Tentara Islam Indonesia terhadap pemerintah Indonesia (Ramly, Ahmad, & Jb, 2006, 135). Pertautan Qahhar

dengan DI/TII ini kemudian memengaruhi perjuangannya yang jadi lebih kental dengan dimensi religius. Aspirasi syariah Qahhar Mudzakkar dapat dikatakan sebagai aspirasi yang terbangun karena interaksinya dengan Kartosuwiryo, alih-alih sebagai cita-cita yang disiapkan sejak awal pemberontakan (Formichi, 2012, 167).

Dimensi religius dari gerakan DI/TII di Sulawesi Selatan kemudian muncul dalam upaya penerapan syariah oleh Qahhar Mudzakkar. Salah satu yang diberi penekanan penting adalah praktik-praktik keagamaan yang dianggap bukan berasal dari Islam. Praktik ziarah kubur dan perayaan Maulid Nabi adalah contohnya. Selain itu, mereka juga mengeluarkan aturan berat bagi kelompok masyarakat yang diketahui tidak menjalankan ibadah wajib, seperti salat dan puasa (Ramly dkk., 2006, 136). Meskipun peraturan-peraturan ini meresahkan sebagian kelompok keagamaan, perjuangan mereka tetap mendapatkan dukungan masyarakat luas. Perlawanan DI/TII di Sulawesi Selatan, misalnya, baru berakhir setelah lima belas tahun Qahhar melepaskan diri dari TNI. Tak mengherankan bila ketika ia dibunuh tentara pada 1965, sosoknya dikenang sebagai pahlawan oleh banyak masyarakat setempat (Mujiburrahman, 2013, 150).

Aspirasi penerapan syariah Islam kemudian hampir tidak mendapatkan tempat pada masa Orde Baru. Namun, kehidupan beragama tetap mendapatkan tempat melalui banyak kanal. Mujiburrahman (2013) menandai dinamisnya aspirasi keislaman yang disalurkan melalui organisasi mahasiswa, seperti HMI atau PII. Tokoh-tokohnya, meskipun tidak terlibat langsung dalam perjuangan DI di masa lampau, juga tidak dapat dilepaskan dari jejaring politik lama tersebut. Keberlangsungan jejaring tersebut jadi terlihat menonjol ketika, seperti yang dikemukakan Buehler

(2016), orang-orang di dalamnya mengorganisasi diri begitu Orde Baru tumbang.

Salah satu momen penting bagi penyokong syariah Islam pasca-Orde Baru adalah Kongres Umat Islam Pertama yang diadakan pada 2000. Kegiatan tersebut dihadiri oleh tokoh-tokoh yang berasosiasi dengan gerakan Islam, baik tokoh lokal di Sulawesi Selatan, nasional, maupun dari luar negeri. Nama-nama tokoh tersebut, di antaranya Jusuf Kalla, Abu Bakar Baas'syir, hingga ketua Partai Islam se-Malaysia (Buehler, 2016, 142). Tokoh-tokoh agama di tingkat lokal yang ikut berasal dari beragam kelompok, seperti MUI, Muhammadiyah, dan dosen Universitas Hasanuddin. Kongres tersebut akhirnya merumuskan terbentuknya Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI).

Dalam susunan pengurus KPPSI yang baru dibentuk, nama Azis Qahhar Muzakkar terpilih sebagai ketua. Sosok Azis penting untuk dicermati karena ia merupakan anak kandung dari Qahhar Muzakkar yang melekat dalam memori kolektif masyarakat Sulawesi Selatan sebagai pengusung syariah Islam. Tiga puluh lima tahun setelah kematiannya, anaknya kemudian memimpin organisasi yang berupaya mendorong penerapan syariah Islam di seluruh Sulawesi Selatan. Namun, penting untuk diingat bahwa penunjukan Azis tidak hanya didasarkan pada relasinya dengan Qahhar Muzakkar. Abdul Azis Qahhar sejak mahasiswa juga sudah memiliki keterkaitan erat dengan gerakan politik Islam lewat aktivitasnya di HMI-MPO (Mujiburrahman, 2013, 155).

Berbekal irisan antara memori kolektif perjuangan Qahhar Muzakkar di masa lampau dan jejaring aktivisme Islam sejak mahasiswa, sosok Abdul Azis Qahhar menjadi penggerak utama dari KPPSI. Sejak dibentuk, KPPSI berupaya mendesak agenda penerapan syariah Islam dengan menghubungi banyak

pejabat publik di tingkat nasional maupun regional. Meskipun dalam kongres terlihat ada dukungan luas untuk organisasi ini, dukungan tersebut terlihat setengah hati. KPPSI di satu sisi tetap difasilitasi untuk bertemu dengan banyak pejabat tinggi baik eksekutif maupun legislatif. Di sisi lain, permintaan tersebut tidak betul-betul ditindaklanjuti (Juhannis, 2006, 190).

Kehati-hatian pejabat publik pada KPPSI dapat dilihat dari sikap Gubernur Sulawesi Selatan pada masa itu, H.Z.B. Palaguna. Ia memilih untuk tidak hadir dalam Kongres Umat Islam II yang diadakan pada 2001. Lebih lanjut, ia juga membentuk satuan khusus untuk menjaring aspirasi dari para elite lokal, mulai dari kelompok eksekutif hingga tokoh agama, mengenai penerapan Perda Syariah di ranah formal (Mujiburrahman, 2013, 167). Meskipun menunjukkan adanya dukungan terhadap syariah, satuan khusus tersebut memberikan penekanan yang berbeda dalam memaparkan hasil temuan (Juhannis, 2006, 280). Temuan riset ini menyebutkan bahwa pemahaman mengenai syariah amat beragam dan para elite Sulawesi Selatan lebih mendorong penerapan syariah dalam ranah budaya alih-alih formal seperti yang dikehendaki oleh KPPSI. Sikap ini dikemukakan Juhannis sebagai salah satu tanda bahwa sejak awal pejabat pemerintah, setidaknya di tingkat provinsi, tidak menerima agenda organisasi tersebut.

KPPSI tentu saja menolak hasil temuan tersebut dan mengkritik satuan khusus karena memiliki bias metodologis. Pada saat yang sama, mereka terus berupaya mendorong agenda tersebut baik lewat ranah publik maupun politik. Dalam Kongres Umat Islam II, mereka menyusun rencana dengan lebih terperinci, mulai dari upaya untuk mendorong kepala daerah menerapkan syariah, hingga pengumpulan dana lewat para pengusaha Muslim (Juhannis, 2006, 196).

Di tengah upaya merapikan strategi penerapan syariah Islam, KPPSI mengalami hambatan besar karena dikaitkan dengan aksi terorisme. Pada hari kedua kongres, peserta dikejutkan dengan pengeboman di lokasi pelaksanaan kongres. Seorang tokoh KPPSI, Agus Dwikarna, juga terkena kasus kepemilikan bahan peledak. Setelah itu, ada kasus pengeboman lain yang terhubung dengan Laskar Jundullah, organisasi paramiliter bagian dari KPPSI (Mujiburrahman, 2013, 169).

Peristiwa-peristiwa tersebut membuat KPPSI harus menghabiskan beberapa tahun menjernihkan tudingan mengenai terorisme. Namun, tokoh-tokoh kunci dalam KPPSI banyak yang menempati jabatan penting di ruang publik. Pada pemilihan umum 2004, Abdul Azis Qahhar terpilih sebagai salah satu anggota DPD dari Sulawesi Selatan (Buehler, 2016, 152). Kemenangan itu juga terjadi pada dua pemilu berikutnya, bahkan dengan angka suara yang terus meningkat (Mawardi, 2018). Namun, keberadaan tokoh-tokoh ini dalam posisi penting tidak serta merta menjamin penguatan agenda KPPSI di ruang publik. Beberapa daerah di Sulawesi Selatan menolak wilayahnya dijadikan tempat Kongres Umat Islam III karena khawatir ancaman terorisme kembali berulang. Dalam konteks ini, kehadiran Patabai Pabokori dan eksperimennya terhadap Perda Syariah di Bulukumba berhasil memberi penguatan agenda formalisasi syariah KPPSI di Sulawesi Selatan.

#### **D. Bulukumba dan Kegagalan Eksperimen Perda Syariah**

Bruinessen (2013) mengemukakan istilah *conservative turn* untuk menggambarkan fenomena yang terjadi pada masyarakat Indonesia dalam satu dekade terakhir. Sederhananya, Indonesia tengah mengalami gelombang Islamisasi yang luas dan cenderung

semakin konservatif dalam penafsiran praktik beragama. Salah satu fenomena yang kerap dianggap sebagai bukti kecenderungan itu adalah lahirnya beragam Perda Syariah di berbagai daerah, termasuk Sulawesi Selatan.

Eksperimen Perda Syariah di Sulawesi Selatan pertama kali dilakukan oleh Patabai Pabokori, Bupati Bulukumba dari era 1995–2005. Sebagai birokrat, ia berada dalam posisi unik karena menjabat pada periode sebelum Reformasi dan dipilih kembali setelahnya. Upaya awal Patabai untuk menerapkan program keagamaan telah dilakukan sejak 1998. Saat itu, ada enam program keagamaan, yaitu pengembangan pemuda masjid, pengembangan TK dan TPA Al-Qur'an, pengembangan perpustakaan masjid, pengembangan program hafalan Al-Qur'an, pengembangan kesenian Islami, dan pengembangan majelis taklim (Asi, 2007a, 23).

Program tersebut kemudian berlanjut pada perumusan empat Perda Syariah. *Pertama*, Perda No. 2/2002 tentang kewajiban membayar *zakat*, *infaq*, dan *shodaqah*. Semua Muslim diwajibkan mengeluarkan zakat profesinya sebesar 2,5% untuk kemudian disalurkan ke lembaga yang berhak mengelola. Dalam menerapkan peraturan tersebut, Patabai selalu menjadikan birokrasi di bawah kepemimpinannya sebagai praktik percontohan. Oleh karena itu, praktik pengumpulan zakat ini pertama kali diterapkan kepada para PNS di Kabupaten Bulukumba. Setiap pegawai Kabupaten Bulukumba harus menerima penghasilannya dipotong untuk zakat tersebut. Kewajiban tersebut juga kembali diminta dari setiap pegawai negeri yang hendak menduduki jabatan tertentu. Mereka, oleh Patabai, diwajibkan menandatangani kontrak kesediaan untuk menyisihkan zakat dan infak yang akan dikelola oleh kas pemerintahan. Jika ada orang yang

tidak bersedia, Patabai tidak segan untuk mengganti penunjukan orang tersebut dengan sosok lain (Patabai Pabokori, wawancara pada 3 Juni 2018). Selain menegakkan peraturan Islam, Patabai juga meyakini bahwa peraturan tersebut terbukti meningkatkan pendapatan daerah Bulukumba dari sembilan miliar menjadi sembilan puluh miliar per tahunnya (Buehler, 2008, 265). Kabupaten tersebut, dengan demikian, tidak perlu terlalu bergantung pada APBD dari pemerintahan pusat.

Pada tahun yang sama, Patabai mengeluarkan peraturan kedua, Perda No. 3/2002 tentang pelarangan konsumsi dan distribusi minuman beralkohol. Pelarangan ini tidak ditetapkan sama di seluruh wilayah Bulukumba. Di daerah-daerah yang ditetapkan sebagai desa Muslim, minuman beralkohol dilarang sama sekali, sedangkan di luar daerah tersebut minuman beralkohol masih dapat dijual, selama berjarak satu kilometer dari pasar ataupun masjid (Asi, 2007a, 22). Peraturan ini, dalam pandangan Patabai, membawa banyak pengaruh baik bagi Kabupaten Bulukumba. Tingkat kriminalitas yang sebelumnya tinggi dikatakan jadi menurun karena tindakan kriminal diyakininya berkaitan dengan konsumsi minuman keras (Patabai Pabokori, wawancara pada 3 Juni 2018).

Patabai kemudian mengeluarkan Perda No. 5/2003 yang mengatur tentang kewajiban menggunakan jilbab bagi pegawai negeri yang beragama Islam. Peraturan ini juga berlaku bagi tamu-tamu yang menyambangi pejabat pemerintahan Kabupaten Bulukumba ketika itu. Sosialisasi aturan ini Patabai awali dengan mewajibkan istrinya sendiri untuk mengenakan jilbab. Dengan demikian, menurutnya, tidak ada alasan bagi bawahannya ataupun istri bawahannya untuk tidak menggunakan jilbab (Patabai Pabokori, wawancara pada 3 Juni 2018). Di samping itu, Patabai

juga kerap berkeliling ke wilayahnya untuk menganjurkan warga agar menggunakan jilbab dalam keseharian mereka. Kebijakan tersebut juga diwujudkan pada tingkat sekolah menengah dengan mendorong Paskibraکا setempat menggunakan seragam berjilbab.

Peraturan berikutnya yang dibuat Patabai adalah Perda No. 6/2003 yang mengatur kewajiban kemampuan membaca Al-Qur'an. Peraturan ini dibuat bagi hampir semua kalangan di Bulukumba, yaitu pegawai negeri, calon pengantin, siswa sekolah, sampai orang yang hendak menunaikan ibadah Haji. Jika ditemukan ada sekolah meluluskan murid Muslim yang tidak bisa mengaji, kepala sekolah tersebut dapat diberhentikan oleh Patabai. Pasangan yang hendak menikah pun tidak akan memperoleh izin hingga berhasil membuktikan kemampuan mereka membaca Al-Qur'an.

Peraturan-peraturan yang dikeluarkan oleh Patabai menarik untuk dicermati karena sifatnya yang ambigu. Di satu sisi, peraturan-peraturan ini tidak mencerminkan bayangan banyak orang mengenai peraturan berdasarkan agama. Perangkat hukum ini tidak berbicara soal rajam, potong tangan, atau cambuk seperti di Aceh. Di sisi lain, aturan-aturan ini tetap menerima banyak kritik. Bush (2008) mencatat bentuk kritik yang kerap dikemukakan pada penerapan Perda Syariah di Indonesia, adalah permasalahan konstitusional karena peraturan agama merupakan wewenang Kementerian Agama; peraturan-peraturan ini juga dikritik karena cenderung diskriminatif terhadap kelompok minoritas dan perempuan; peraturan ini muncul dengan asumsi bahwa pengelolaan pemerintahan yang ada tidak lagi efektif mengatasi persoalan masyarakat seperti kriminalitas.

Di samping itu, ada juga bentuk kritik lain yang mengemuka di masyarakat. Perda Syariah kerap dituduh sebagai gagasan dan entitas yang asing. Tudingan ini kerap muncul dari kelompok yang melihat bahwa gagasan syariah sangat dipengaruhi oleh perkembangan Islam transnasional yang berkembang pesat dalam dua dekade terakhir di Indonesia. Dalam konteks Bulukumba, asumsi semacam ini tidak terlalu tepat sebab dalam proses perumusan aturan-aturan tersebut, Patabai lebih mengandalkan kerangka normatif lokal alih-alih merujuk gagasan syariah kelompok Islam transnasional. Jadi, penerapan Perda Syariah relatif parsial, alih-alih diimplementasikan dalam kerangka yang lebih menyeluruh, seperti yang dikembangkan gerakan Islam transnasional, misalnya Salafi atau HTI

Adalah naif jika membayangkan bahwa proses perumusan Perda Syariah di Bulukumba sepenuhnya berangkat dari aspirasi kesalehan pribadi. Beberapa penelitian (Buehler, 2008; Pisani & Buehler, 2016) cenderung mengajukan penjelasan bahwa peraturan yang dikembangkan Patabai berfungsi menguatkan posisi politiknya di Bulukumba. Melalui pengumpulan zakat, Patabai jadi memiliki kemampuan untuk memberikan subsidi pada desa-desa yang menjadi daerah percontohan Islami (Buehler, 2008, 272). Penerapan Perda Syariah dibaca sebagai cara baru yang efektif untuk menjamin posisi politik pasca-Reformasi. Subair & Pattinjo (2007) melihat bahwa penerapan Perda Syariah oleh Patabai Pabokori merupakan bagian dari diferensiasi dirinya terhadap pemimpin lain di wilayah Sulawesi Selatan.

Argumen-argumen tersebut serupa dengan kerangka pikir yang melihat Perda Syariah sebagai perangkat efektif dalam memperkuat posisi politik bupati. Dalam pembacaan makro, argumentasi tersebut sepertinya memang dapat diterima dengan

mudah. Buehler (2016) dalam studinya menunjukkan bahwa lebih dari 60% Perda Syariah di tingkat nasional dikeluarkan pada periode ketika pemilihan kepala daerah dilakukan secara langsung. Tren nasional ini menunjukkan bahwa ada insentif bagi kandidat kepala daerah untuk menggunakan Perda Syariah sebagai instrumen untuk menjamin kemenangan dalam pemilihan di tingkat lokal. Selain itu, Buehler juga menunjukkan bahwa sebagian besar peraturan ini dibuat setelah periode pertama masa jabatan selesai. Pembuktian ini cukup menguatkan hipotesis bahwa Perda Syariah merupakan alat mobilisasi suara yang efektif dalam pemilihan tingkat lokal, terutama untuk jabatan di periode kedua.

Dalam konteks Patabai, kerangka tersebut tidak terlalu tepat digunakan. Patabai berbeda dari sebagian besar kasus lain karena dua alasan. *Pertama*, ia mengeluarkan aturan-aturan tersebut pada periode jabatannya yang kedua. *Kedua*, jabatannya pun tidak didapatkan dari pemilihan langsung, tetapi dipilih oleh legislatif. Kedua alasan ini menggugurkan asumsi bahwa dirinya menerapkan Perda Syariah sebagai siasat mengamankan posisi politik di tengah iklim politik yang berubah setelah keruntuhan Orde Baru. Jika ia tidak lagi berkesempatan untuk dipilih, pun tidak memiliki kebutuhan mendulang suara dari pemilih, apa insentif bagi Patabai untuk menjadi pejabat publik pertama yang menerapkan Perda Syariah di Indonesia?

Meskipun tidak secara khusus diajukan untuk menjawab pertanyaan tersebut, Buehler (2008) menawarkan jawaban bagi pilihan Patabai tersebut. Perda Syariah, dalam kasusnya, boleh jadi memang bukan merupakan isu populis bagi pemilih Bulukumba. Namun, peraturan yang dikeluarkan khususnya Perda No. 2/2002 soal pengumpulan zakat dan infak, menjadikan Patabai

memiliki kapasitas pengumpulan modal secara institusional. Sebagian dari pendapatan ini pada praktiknya digunakan Patabai untuk membiayai tokoh-tokoh agama di tingkat lokal, yang dalam argumentasi Buehler, berperan sebagai tokoh yang mampu memobilisasi suara di masyarakat akar rumput. Walaupun tesis ini bisa menunjukkan fungsi ekonomi langsung dari Perda Syariah, argumennya belum dapat menjawab insentif langsung bagi Patabai yang tidak mengandalkan dukungan pemilih atas posisinya sebagai eksekutif.

Hal lain yang juga melemahkan tesis Perda Syariah sebagai alat politik di Bulukumba adalah pengabaian aturan tersebut oleh penerus Patabai di Bulukumba (Asi, 2007a; Mujiburrahman, 2013). A.M. Sukri A. Sappewali yang ketika itu jadi bupati yang terpilih langsung di Bulukumba tidak membuat keputusan spesifik terhadap Perda Syariah. Ia tidak secara khusus menghapus peraturan-peraturan yang sudah berlaku, tetapi juga tidak antusias dalam menjalankannya. Jika mengikuti tesis umum mengenai Perda Syariah sebagai alat politik, Sappewali seharusnya lebih berkepentingan daripada Patabai untuk menerapkannya. Namun, pada praktiknya ia relatif mengabaikan peraturan-peraturan itu.

Di samping motivasi Patabai, hal lain yang perlu dicermati adalah perkembangan wacana syariah itu sendiri di Sulawesi Selatan. Patabai merumuskan aturan berdasarkan agama pada periode yang relatif sama ketika KPPSI yang mendorong penerapan Syariah Islam berkembang. Sejauh mana keberadaan KPPSI memengaruhi cara berpikir Patabai Pabokori dalam merumuskan Perda Syariah? Sosok Patabai di Sulawesi Selatan hari ini dianggap cukup identik dengan keberadaan KPPSI. Organisasi tersebut kerap menggunakan Patabai sebagai contoh sukses penerapan Perda Syariah. Bulukumba dianggap sebagai masyarakat

sekaligus inisiatif pemimpin yang terbukti mampu mengakomodasi penerapan Syariah. Namun, Patabai sendiri membantah bahwa gagasannya soal Perda Syariah merupakan dorongan dari KPPSI di Bulukumba. Gagasan tersebut, menurutnya, lahir atas inisiatif pribadinya didorong oleh pengamatan atas kebutuhan masyarakat Bulukumba (Patabai Pabokori, wawancara pada 3 Juni 2018). Secara resmi, Patabai baru bergabung secara formal dengan KPPSI setelah pelaksanaan Kongres Umat Islam III di Bulukumba pada akhir masa jabatannya.

Dalam pandangan Patabai, alih-alih dipengaruhi oleh keberadaan KPPSI, keberadaan Bulukumba sebagai daerah yang melaksanakan Perda Syariah jadi faktor yang menopang keberadaan organisasi itu. KPPSI ketika itu sedang berada dalam posisi sulit karena banyak daerah tidak bersedia menjadi tempat Kongres Umat Islam III. Banyak kabupaten takut berasosiasi dengan KPPSI karena beberapa alasan. *Pertama*, istilah syariah masih dianggap sebagian politisi sebagai momok. *Kedua*, kalau pun daerah tidak berkeberatan dengan konsep syariah, Kongres Umat Islam III dikhawatirkan berada dalam ancaman bom seperti kongres sebelumnya. Bulukumba mengambil pilihan yang tidak populer dengan menawarkan diri sebagai lokasi kongres KPPSI.

Pemindahan lokasi kongres dari Makassar ke Bulukumba bagi KPPSI juga memiliki beberapa arti penting (Juhannis, 2006, 205). *Pertama*, KPPSI hendak menunjukkan bahwa wacana penerapan syariah bukan hanya milik elite di Makassar, melainkan juga telah diterima di tingkat kabupaten. *Kedua*, keberadaan Patabai menunjukkan bahwa aspirasi ini juga telah diterima di antara pemimpin politik tingkat lokal. *Ketiga*, kongres juga menjadi penting karena untuk pertama kalinya kegiatan ini dilakukan di wilayah yang telah menerapkan Perda Syariah.

Meskipun enggan disebutkan terpengaruh KPPSI, Patabai melihat bahwa aspirasinya tetap bertautan dengan gagasan KPPSI untuk menerapkan syariah Islam di Sulawesi Selatan. Pertautan ini tidak harus berwujud pada keseragaman pemikiran dalam penerapan syariah Islam. Namun, cukup dengan kesamaan bahwa mereka meyakini pentingnya penggunaan agama sebagai rujukan formal peraturan masyarakat dapat menjadi landasan dari kolaborasi mereka.

Di samping penerapan kongresnya sendiri, sosok pejabat seperti Patabai juga amat penting bagi KPPSI. Lagipula, penerapan Perda Syariah pasca-Reformasi, seperti dikemukakan Buehler (2016), lebih banyak didorong oleh kepala daerah alih-alih legislatif. Sebagian besar kepala daerah tersebut juga serupa dengan Patabai yang tidak datang dari latar belakang politisi berbasis agama, tetapi dari partai-partai sekuler. Patabai, dengan demikian, menjadi preseden bagi kepala daerah di Sulawesi Selatan yang bersedia menggunakan peraturan berbasis syariah. Setelah dirinya, sedikitnya ada dua gubernur, delapan bupati, dan empat wali kota sejak 1998 sampai 2009 yang mengadopsi peraturan berbasis syariah di wilayah Sulawesi Selatan (Buehler, 2016, 114). Meskipun demikian, aspirasi Perda Syariah tidak pernah benar-benar menjadi aspirasi yang tersebar luas di Sulawesi Selatan secara keseluruhan.

Alih-alih mengalami penguatan, gagasan KPPSI mengenai keseluruhan Sulawesi Selatan yang mengadopsi Perda Syariah terlihat semakin meredup. Di tingkat provinsi, KPPSI kerap mendapatkan tantangan dari berbagai intelektual, baik dari kampus maupun beragam organisasi Islam (Mujiburrahman, 2013). Di tingkat lokal, peraturan-peraturan ini juga mendapatkan penolakan dalam bentuk respons dari tarekat Khalwatiyyah

terhadap Perda Syariah di Maros (Subair & Pattinjo, 2007). Respons tersebut menunjukkan bahwa penerapan peraturan berbasis syariah bukanlah ide yang mudah diterima oleh masyarakat Sulawesi Selatan secara luas.

Dalam beberapa tahun belakangan, eksistensi KPPSI di Sulawesi Selatan masih ditopang oleh pelaksanaan Kongres Umat Islam. Keberlangsungan kongres ini penting bagi organisasi karena gerakan mereka diawali dari kegiatan tersebut. Pada 2010, KPPSI melaksanakan kongresnya yang keempat di Kabupaten Pangkep. Serupa dengan pemilihan lokasi pada kongres sebelumnya, Kabupaten Pangkep juga dianggap sebagai daerah yang menjadi contoh keberhasilan penerapan Perda Syariah. Kongres keempat ini menghasilkan sedikitnya dua keputusan utama, yaitu memberikan mandat kepada Abdul Azis Qahhar Muzakkar sebagai *amir* dari KPPSI dan mengganti kata persiapan dalam singkatan KPPSI menjadi kata perjuangan (Mujiburrahman, 2013, 180–181).

Meskipun masih dihadiri beberapa tokoh agama dan politik dari Sulawesi Selatan, kongres ini jauh dari sambutan luas masyarakat. Kongres ini juga sepi dari pemberitaan maupun komentar dari orang-orang yang banyak mengkritik KPPSI. Kelompok yang gencar mengkritik KPPSI di masa lampau melihat bahwa gerakan ini tidak lagi terlalu berpengaruh di ranah publik (Mujiburrahman, 2013, 181). Rendahnya antusiasme masyarakat juga menjadi kerisauan sebagian pengurus KPPSI menjelang pelaksanaan Kongres Umat Islam yang kelima pada 2014. Dalam blog pribadinya, Abdul Kadir menulis:

“Diakui atau tidak, dalam beberapa tahun terakhir ini, KPPSI seakan mati suri, sesekali muncul lalu tenggelam. Program-program syariatisasi di berbagai daerah—salah satunya

Bulukumba—juga pasang dan surut, bahkan tidak berkelanjutan. Kurangnya koordinasi, dan terputusnya komunikasi antar-sesama sel yang berada di daerah-daerah juga menjadi pemicu akan kefakuman lembaga milik umat yang diamiri oleh Ir. Abdul Aziz Qahhar Muzakkar ini.

Dan pernah pula muncul pernyataan bahwa KPPSI lebih politik dari partai politik. Tentu saja pernyataan tersebut tidak sepenuhnya benar, namun tidak bisa disalahkan, tidak benar karena KPPSI adalah bukan partai politik dan tidak punya perwakilan di gedung DPR. Bahwa ikut meramaikan peta politik setiap kali pilkada Sulsel—khususnya tingkat provinsi—adalah fakta yang tidak bisa ditampik, namun sekali lagi, itu hanyalah bagian dari ikhtiar untuk mewujudkan pemimpin yang dinilai pro-syariat dari pengurus dan pendukung KPPSI, namun kenyataannya tidak terpilih, maka itulah dinamika. Sekali lagi, siapa pun yang terpilih itulah yang terbaik buat umat.” (Kadir, 2014).

Kekhawatiran Abdul Kadir terbukti karena pelaksanaan KPPSI V hanya dihadiri oleh sekitar dua ratus peserta (Dua ratus peserta, 2014). Suasana tersebut sangat bertolak belakang dengan pelaksanaan kongres saat awal pendirian KPPSI yang dihadiri hingga ribuan peserta. Gambaran tersebut menguatkan pandangan banyak oposisi KPPSI beberapa tahun sebelumnya, bahwa sebagai gerakan, organisasi tersebut sudah tidak terlalu berpengaruh.

Di samping kongres umat Islam, eksistensi KPPSI ditunjukkan lewat dorongan terbuka pada kepala daerah di Sulawesi Selatan. Seperti sudah dikemukakan sebelumnya, dukungan terbuka kerap dilakukan KPPSI pada kepala daerah yang mengusung program Perda Syariah di lingkungannya, seperti yang terjadi pada Bulukumba dan Maros. Pada tingkat provinsi,

dukungan paling jelas dilakukan pada Abdul Azis Qahhar Muzakkar yang beberapa kali mencalonkan diri sebagai gubernur atau wakil gubernur. Sebelum mencalonkan diri sebagai kepala daerah, Abdul Azis Qahhar Muzakkar beberapa kali terpilih sebagai perwakilan DPD dari Sulawesi Selatan dengan perolehan suara yang terus meningkat. Namun, partisipasinya pada Pilkada 2007, 2013, sampai 2018 berturut-turut dalam Pilkada provinsi tidak berhasil mendapatkan kemenangan.

Hal yang perlu dicermati dari pencalonan Aziz Qahhar Muzakkar pada Pilkada Gubernur adalah posisinya mengenai syariah Islam. Dalam ketiga proses tersebut, Aziz tidak pernah secara terbuka mengangkat program penerapan syariah Islam di Sulawesi Selatan. Pada pemilihan 2007, misalnya, ia berbicara mengenai kehidupan religius masyarakat Sulawesi Selatan yang sesuai dengan ajaran agamanya masing-masing (Mujiburrahman, 2013, 178). Dalam pandangan Mujiburrahman, meskipun dapat dimaknai sebagai justifikasi terhadap syariah, cara penyampaian yang umum menunjukkan bahwa tim Aziz tidak terlalu percaya diri untuk memasarkan ide soal syariah Islam pada pemilihan gubernur. Posisi yang sama juga dipegang oleh Abdul Aziz pada Pilkada 2013.

Pada pemilihan kepala daerah 2013, ia maju sebagai kandidat wakil gubernur dari Ilham Arief Sirajuddin yang sebelumnya menjabat sebagai Wali Kota Makassar 2004–2009. Dalam pencalonan tahun 2013, Aziz Qahhar-Ilham Arief mendapatkan dukungan dari Partai Demokrat dan sejumlah partai kecil, termasuk Partai Damai Sejahtera sebagai Partai Kristen. Dalam penjabaran visi-misi mereka, pasangan ini mendorong kehidupan religius di masyarakat. Pasangan ini juga secara aktif menggunakan jejaring yang dimiliki oleh KPPSI dalam proses kampanye. Dalam pertemuan

dengan KPPSI, Aziz Qahhar mengingatkan pendukungnya bahwa program dakwah mereka memiliki dua pilar, yaitu pilar kultural melalui organisasi yang mereka miliki dan pilar struktural yang mendorong agar sistem pemerintahan dipegang oleh orang yang memahami agama (Wahyudi, 2012). Namun, dalam ranah publik yang luas, keduanya tidak dapat ditemukan berbicara spesifik soal penerapan syariah di Sulawesi Selatan.

Pada pemilihan gubernur 2018 juga tidak ada kandidat yang bicara spesifik mengenai penerapan syariah Islam di Sulawesi Selatan. Pemilihan terakhir ini juga menjadi kasus penting sebab dua anak Qahhar Mudzakkar mencalonkan diri sebagai wakil gubernur. Aziz Qahhar Mudzakkar maju sebagai kandidat wakil gubernur Nurdin Halid. Sementara itu, saudara tirinya dari lain ibu, Andi Mudzakkar, maju sebagai pasangan Ichsan Yasin Limpo. Meskipun keduanya sama-sama mengandalkan jejaring lama ayah mereka, tidak ada yang secara resmi mengukung program syariah dalam kampanye yang lalu. Pasangan Nurdin dan Aziz menggunakan kata religius dalam visi resmi mereka, tetapi kata yang sama juga digunakan oleh kandidat yang lain (Ini visi misi, 2018). Sebagian besar calon juga berupaya menampilkan diri sebagai sosok yang religius, tetapi tidak secara spesifik bicara mengenai penerapan syariah. Para kandidat seperti memiliki kesepakatan bahwa topik tersebut terlalu berisiko untuk diangkat dalam pemilihan gubernur.

Patabai melihat bahwa dalam beberapa tahun terakhir penerapan syariah Islam di Sulawesi Selatan sudah melemah (Patabai Pabokori, wawancara pada 3 Juni 2018). Kondisi tersebut, menurutnya, berlaku, baik pada upaya yang didorong oleh KPPSI maupun oleh kandidat-kandidat kepala daerah. Meskipun masih ada beberapa kabupaten yang memiliki peraturan berbasis

syariah, pelaksanaannya cenderung terbatas atau bahkan terhenti sama sekali. Kondisi yang sama juga terjadi di Bulukumba, di mana peraturan syariah pada masa Patabai masih ada tetapi tidak diimplementasikan. Meskipun aspirasi mengenai syariah sepertinya sudah melemah, tidak berarti peran otoritas religius di ruang publik juga mengalami pelemahan. Peran otoritas religius masih hadir dan malah makin menguat di Sulawesi Selatan. Hal ini ditandai dengan mobilisasi massa terkait isu keagamaan di ruang publik yang akan dibahas pada bagian selanjutnya.

## **E. Kehidupan dan Otoritas Religius Kontemporer di Sulawesi Selatan**

Pada bagian sebelumnya telah dikemukakan bagaimana Perda Syariah tidak lagi menjadi prioritas di antara elite politik Sulawesi Selatan. Sentimen serupa juga ditemukan pada tataran akar rumput jika melihat pendapat warga mengenai penerapan Perda Syariah sebagaimana tercantum pada Gambar 11.1. Dukungan terhadap penerapan Perda Syariah di Sulawesi Selatan hanya mencapai 37,7%. Jika dibandingkan dengan delapan wilayah lain yang juga menjadi wilayah kajian penelitian ini, dukungan pada penerapan Perda Syariah di wilayah Sulawesi Selatan relatif rendah. Dengan demikian, dapat dimengerti jika para tokoh politik enggan menggunakan isu Syariah sebagai komoditas politik mereka. Walaupun mereka tidak memiliki referensi angkanya, mereka enggan mengeksklusi sekelompok besar calon pemilih dengan proses tersebut.

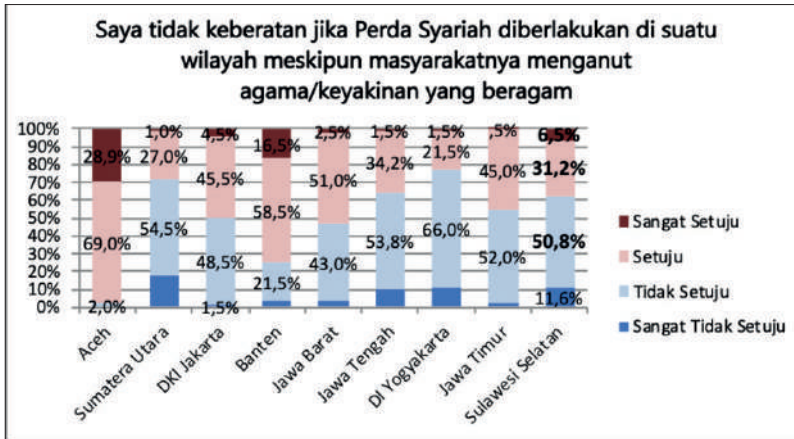
Rendahnya dukungan terhadap Perda Syariah di Sulawesi Selatan juga menarik jika dibandingkan daerah lain, misalnya Jawa Barat. Kedua wilayah ini kerap dibandingkan karena beberapa alasan. *Pertama*, keduanya sama-sama sempat memiliki gerakan perlawanan terhadap pemerintah yang dibangun dengan aspirasi

untuk menegakkan syariah Islam. *Kedua*, pasca-Orde Baru, kedua daerah ini merupakan wilayah yang paling banyak menerapkan Perda Syariah. Oleh karena itu, perbedaan persetujuan Perda Syariah di kedua wilayah tersebut dapat menjadi indikasi penting soal masa depan dorongan penggunaan agama di ranah politik bagi kedua provinsi itu.

Meskipun aspirasi terhadap formalisasi Perda Syariah berkurang, pengaruh nilai keagamaan dalam ruang publik masih sangat dominan di kalangan masyarakat Sulawesi Selatan. Beberapa organisasi keagamaan juga berkembang pesat dalam dua dekade terakhir. Dalam konteks tersebut, salah satu organisasi agama yang paling berpengaruh hari adalah Wahdah Islamiyah. Pada mulanya, organisasi ini bernama Yayasan Fathul Mu'in yang didirikan untuk mengenang tokoh penting Muhammadiyah di Sulawesi Selatan dengan nama yang sama. Setelah reformasi, organisasi ini mengubah namanya menjadi Yayasan Wahdah Islamiyah. Dalam organisasi yang baru ini, Wahdah Islamiyah mengembangkan corak keagamaan yang berbeda dengan organisasi asalnya. Organisasi ini menjalin kedekatan dengan Arab Saudi sekaligus mengirimkan banyak anggotanya untuk menempuh pendidikan di sana. Relasi organisasi ini dengan sumber pendanaan dari Arab Saudi berpengaruh pada karakteristik mereka yang dekat dengan Salafi<sup>1</sup>. Namun, Wahdah Islamiyah memiliki karakteristik penting yang membedakan kelompok ini dengan Salafi pada umumnya.

---

<sup>1</sup> *Salaf* secara harfiah merujuk pada “para pendahulu” yang melihat bahwa praktik keagamaan yang dilakukan pada generasi setelah masa Nabi Muhammad sebagai contoh terbaik bagi Muslim.



Sumber: Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya (2018)

**Gambar 11.1** Grafik Persetujuan terhadap Penerapan Perda Syariah

Gerakan Salafi pada umumnya cenderung memberi penekanan pada perbaikan kualitas ibadah. Lebih lanjut, mereka juga meyakini bahwa penganut Islam yang baik tidak melakukan penentangan pada pemerintahan yang sah. Oleh karena itu, kebanyakan Salafi menghindar dari partisipasi terhadap politik praktis. Wahdah Islamiyah dalam konteks tersebut amat berbeda karena mereka mendorong anggotanya untuk berpartisipasi dalam kegiatan politik, seperti pemilu. Dalam pemilu, pengurus Wahdah Islamiyah tidak akan menyebut nama kandidat untuk direkomendasikan. Dukungan dalam hal ini dibuat dengan merumuskan sejumlah kriteria yang akan dipahami anggotanya sebagai sosok tertentu yang berpartisipasi dalam pemilu (Sekjen Wahdah Islamiyah, wawancara pada 4 Juni 2018). Pilihan sikap Wahdah Islamiyah tersebut menjadikan organisasi ini kerap mendapatkan kritik dari komunitas Salafi lainnya. Dengan mengambil sikap politik, Wahdah Islamiyah dituding telah mengadopsi metode Ikhwanul Muslimin (Sunarwoto, 2015, 240). Penyebab tuduhan

tersebut adalah Wahdah Islamiyah terlihat berkembang pesat. Organisasi tersebut memiliki sejumlah sekolah dan badan usaha yang menopang kegiatan mereka. Selain itu, Wahdah Islamiyah juga memiliki cabang di 32 provinsi se-Indonesia.

Mengapa organisasi ini penting untuk dibahas? Hal ini karena Wahdah Islamiyah telah menjadi salah satu organisasi paling berpengaruh di Sulawesi Selatan dalam mendefinisikan sosok Muslim yang dianggap benar. Organisasi ini secara aktif mengeluarkan pendapat mereka mengenai isu sosial kemasyarakatan pada tingkat lokal hingga nasional. Di Provinsi Sulawesi Selatan, anggota Wahdah Islamiyah banyak terlibat dalam kegiatan KPPSI. Dengan demikian, sejak awal perkembangan KPPSI, tokoh-tokoh Wahdah Islamiyah juga berpartisipasi dalam mendorong penerapan hukum Syariah di ruang publik Sulawesi Selatan.

Wahdah Islamiyah juga aktif terlibat dalam mobilisasi massa menentang aktivitas kelompok-kelompok yang dianggap menyimpang, seperti Syiah ataupun Ahmadiyah. Pada 2012, mereka berkolaborasi dengan organisasi Islam lain, seperti FPI, menentang rencana Universitas Muslim Indonesia-Makassar mengundang tokoh dari Iran untuk bicara dalam forum publik. Kehadiran tokoh dari Iran dan lokasi yang sentral bagi perkembangan Syiah, dianggap sebagai bentuk penyebaran ajaran tersebut di Sulawesi Selatan. Peristiwa ini diberitakan oleh sejumlah situs nasional yang mendukung organisasi Islam, mulai dari situs Ar-Rahmah (Bilal, 2012), Nahi Munkar (Seminar di UMI Makassar, 2012), hingga Salam Online (Tolak seminar Syiah, 2012).

Wahdah Islamiyah tidak hanya berpartisipasi dalam agenda-agenda gerakan Islam politik di tingkat lokal, tetapi juga terlibat dalam isu keagamaan di tingkat nasional. Salah satu peran

Wahdah Islamiyah yang terlihat menonjol adalah partisipasi organisasi ini pada gerakan 212. Mobilisasi massa 212 bermula dari tuntutan sejumlah kelompok atas pernyataan Ahok mengenai Al-Qur'an yang dianggap sebagai bentuk penistaan agama Islam. Sejumlah organisasi Islam kemudian memobilisasi pengikutnya sekaligus orang Islam kebanyakan untuk melakukan tekanan publik pada pemerintah. Mereka bersama-sama mendorong pemerintah agar segera memenjarakan Ahok yang pada saat itu sedang menjalani proses peradilan dalam kasus yang sama.

Di antara beragam organisasi Islam yang terlibat, Wahdah Islamiyah adalah salah satu penggerak utama gerakan 212. Zaitun Rasmin, pendiri Wahdah Islamiyah, berpartisipasi dalam penolakan terhadap Ahok sejak 2015 (IPAC, 2018, 13). Meskipun demikian, pada saat yang sama mereka juga berupaya membatasi mobilisasi khusus pada gerakan penolakan penistaan agama yang dituduhkan pada Ahok. Salah satunya karena organisasi ini tidak mau untuk terlalu jauh masuk dalam dinamika politik nasional, terutama jika mengingat fokus gerakan mereka adalah dakwah dan pendidikan agama Islam (IPAC, 2018, 13).

Dalam kehidupan beragama di Sulawesi Selatan hari ini, Wahdah Islamiyah bukanlah satu-satunya organisasi yang berpengaruh. Jika berbicara pengaruh dan akar organisasi di tingkat lokal, jejaring alumni As'adiyah kemungkinan masih jauh lebih besar.

Namun, peran Wahdah Islamiyah menjadi penting dibahas sebab perkembangan organisasi ini menunjukkan perubahan pada masyarakat Sulawesi Selatan terkait dengan sentimen keagamaan. Di samping kapasitas pengelolaan institusinya, ekspresi publik Wahdah Islamiyah mewakili pergeseran pandangan sebagian masyarakat Sulawesi Selatan dalam hal kehidupan beragama,

khususnya perihal relasi dengan kelompok yang dianggap berbeda. Jika sebelum masa Reformasi, persoalan keagamaan didominasi konflik dengan kelompok Kristen, dalam beberapa tahun terakhir prasangka negatif lebih kerap diarahkan pada aliran Islam yang dianggap menyimpang, seperti Syiah ataupun Ahmadiyah.

Secara umum, berbagai kelompok agama dan etnis di Sulawesi Selatan dapat hidup saling berdampingan, meskipun terdapat beberapa peristiwa di masa lampau yang dapat menggugat anggapan itu. Salah satu kasus adalah penyerangan beberapa gereja di Makassar pada 1967 (Mujiburrahman, 2006, 38). Penyerangan tersebut dipicu oleh penghinaan seorang guru beragama Kristen pada Nabi Muhammad yang dimuliakan penganut Islam. Berita tersebut tersebar cepat hingga berkembang mobilisasi yang didominasi oleh mahasiswa di Kota Makassar. Massa aksi tersebut lalu berkeliling di Kota Makassar, kemudian merusak sejumlah fasilitas milik kelompok agama Kristen dan kelompok agama Katolik. Tiga puluh tahun setelahnya, pada 1997, kerusuhan besar kembali terjadi di Makassar yang kali ini lebih didominasi oleh isu rasial (Matanasi, 2018). Kerusuhan ini diawali dengan pembunuhan seorang anak kecil dan pengasuhnya, oleh pemuda Tionghoa yang disebutkan memiliki kelainan mental. Serupa dengan kerusuhan pada 1967, tersebarnya berita tersebut dengan cepat memicu kemarahan banyak orang. Kelompok massa kemudian bergerak dan melakukan perusakan pada fasilitas-fasilitas yang dikaitkan dengan etnis Tionghoa mulai dari pertokoan hingga klenteng (Sidel, 2006, 97).

Di luar dua peristiwa tersebut, Sulawesi Selatan juga mengalami beberapa kasus terkait dengan identitas etnis dan agama meskipun dengan skala yang berbeda. Namun, dua kasus tersebut diangkat karena sedikit banyak menggambarkan adanya ketegang-

an terkait masalah identitas yang telah lama terjadi di Sulawesi Selatan. Dalam beberapa dekade terakhir, ketegangan identitas di Sulawesi Selatan kerap mencuat pada kelompok-kelompok yang amat berbeda. Dalam konteks wilayah ini, pembelahan etnis pada umumnya juga berkelindan dengan pembelahan agama. Kelompok etnis Bugis dan Makassar identik dengan agama Islam, sedangkan kelompok etnis Toraja dan sebagian Tionghoa lekat dengan agama Kristen. Kecurigaan antarkelompok, khususnya dari penganut Islam pada kelompok minoritas, terlihat jelas dalam peristiwa kerusuhan masa lalu yang terjadi di Sulawesi Selatan.

Dalam kasus-kasus kerusuhan, kemarahan massa diarahkan pada kelompok-kelompok yang dianggap berbeda, baik dalam hal etnis maupun agama. Kemarahan ini dimobilisasi dengan prasangka terhadap kelompok minoritas sebagai ancaman terhadap tatanan sosial, politik, atau ekonomi. Pada kasus kerusuhan 1967, misalnya, kemarahan pada guru Kristen yang dianggap menghina tersebut terjadi pada saat gereja Kristen hendak mengadakan pertemuan internasional di Makassar. Rencana pertemuan tersebut dipandang penganut Islam sebagai langkah agresif penyebaran agama dari kelompok Kristen, terutama jika mengingat bahwa Sulawesi Selatan lekat dengan identitas Islam (Mujiburrahman, 2006, 38). Sementara itu, kerusuhan Makassar pada 1997 juga tidak bisa dilepaskan dari kegelisahan kelompok Islam pada masa itu terhadap konteks politik ekonomi yang berubah (Sidel, 2006, 104). Penyerangan terhadap kelompok Tionghoa yang dianggap berbeda menegaskan batas identitas kelompok penyerang yang beragama Islam.

Pola tersebut berubah dalam setidaknya satu dekade terakhir. Sentimen intoleransi hari ini lebih banyak diproduksi beberapa organisasi Islam terhadap kelompok-kelompok yang memiliki

kedekatan pada identitas etnik dan agama. Fenomena tersebut dapat ditunjukkan pada penolakan terhadap kelompok-kelompok, seperti Syiah ataupun Ahmadiyah. Kedua kelompok tersebut merupakan bagian dari aliran yang berkembang dalam ajaran Islam. Selain itu, pengikut kedua aliran tersebut juga banyak berasal dari etnis Bugis dan Makassar di Sulawesi Selatan. Namun, pengikut kedua aliran tersebut mendapatkan penolakan yang sangat kuat dari kelompok yang merasa mewakili aliran arus utama dalam Islam.

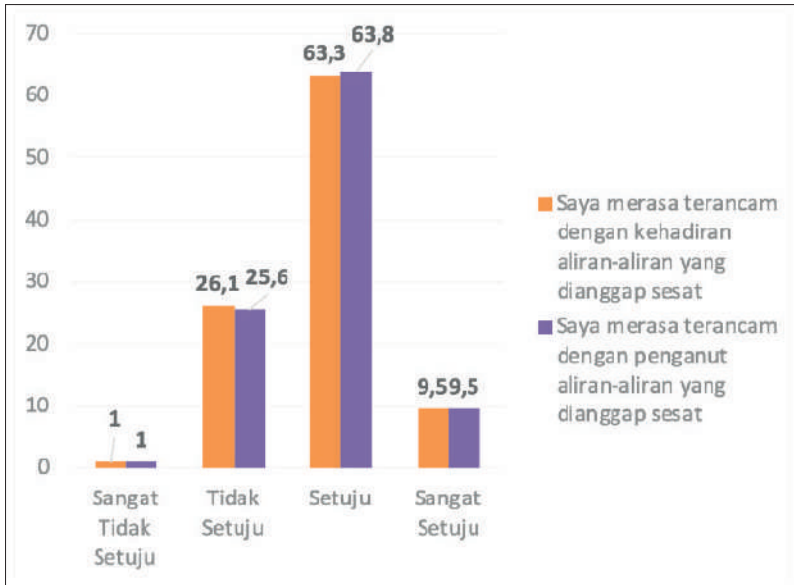
Ahmadiyah di Makassar, misalnya, mendapatkan persekusi dari FPI pada 2011. Dalam aksi razia yang kerap mereka lakukan pada tempat hiburan, massa FPI kemudian menghampiri kantor Ahmadiyah dan melakukan sejumlah perusakan. Kasus serupa juga dialami oleh pengikut Syiah di Sulawesi Selatan yang kerap mengalami persekusi dari ormas Islam yang mengaku mewakili Islam arus utama. Dalam beberapa tahun terakhir, mobilisasi publik yang menolak keberadaan Syiah maupun pelaksanaan kegiatan organisasi mereka menguat di Sulawesi Selatan. Selain penolakan pada diskusi dengan tokoh Iran yang sebelumnya telah dikemukakan, organisasi-organisasi Islam bergabung membuat pernyataan terbuka yang menolak pelaksanaan Hari Asyura (Syiam, 2016), hari raya penting bagi penganut Syiah.

Penolakan aktivitas yang dimobilisasi secara aktif, menjadikan penganut Syiah di Sulawesi Selatan tidak dapat menjalankan keyakinannya secara bebas. Fenomena ini dalam pandangan tokoh Ikatan Jamaah Ahlul Bait (IJABI) Sulawesi Selatan merupakan gejala yang relatif baru, terutama jika mengingat bahwa Syiah telah berkembang di Sulawesi Selatan setidaknya sejak tahun 90-an (tokoh IJABI Sulawesi Selatan, wawancara pada 5 Juni 2018). Bagi sebagian intelektual yang menolak persekusi terhadap kelompok minoritas, tindakan semacam ini bukan me-

rupakan bagian dari aspirasi Islam arus utama. Penolakan apalagi persekusi fisik terhadap kelompok minoritas digambarkan sebagai wacana segelintir kelompok Islam yang minoritas, tetapi sangat dominan di ruang publik. Jika melihat lebih rinci pada sentimen masyarakat, asumsi tersebut terpatahkan.

Temuan kuantitatif dari Sulawesi Selatan menunjukkan bahwa prasangka terhadap kelompok yang dianggap sesat juga dimiliki oleh sebagian besar penduduk Sulawesi Selatan. Sebanyak 63% responden mengaku merasa terancam, baik oleh entitasnya sebagai kelompok maupun penganut-penganutnya. Dengan kondisi masyarakat seperti itu, penolakan oleh Wahdah Islamiyah sampai penyerangan FPI pada organisasi, seperti Syiah dan Ahmadiyah, tidak lagi bisa dilihat sebagai pandangan minoritas. Tindakan mereka justru dapat dilihat sebagai representasi dari sentimen yang dimiliki oleh banyak penganut agama arus utama. Oleh karena itu, tindakan intoleransi pada kelompok minoritas agama hampir tidak mendapatkan kritik. Kritik terhadap tindakan semacam itu hanya datang dari kalangan intelektual kampus dan relatif tidak berpengaruh pada organisasi-organisasi tersebut.

Hal lain yang juga penting untuk diperhatikan adalah peran dari lembaga-lembaga Islam, seperti Wahdah Islamiyah, dalam pembentukan sentimen tersebut. Sentimen tersebut tidak dapat dilihat sebagai sesuatu yang muncul tiba-tiba. Seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya, pola penolakan tersebut menguat di ruang publik dalam satu dekade terakhir. Persetujuan pasif masyarakat terhadap persekusi kelompok yang dianggap sesat dapat dilihat sebagai implikasi dari proses kerja organisasi-organisasi Islam tersebut sejak periode yang lebih lama. Ketika Wahdah Islamiyah didirikan dan dikembangkan, tujuan utama mereka memang terletak pada upaya untuk mengubah masyarakat agar dekat dengan nilai-nilai keislaman ideal seperti yang dibayangkan organisasi ini (Chaplin, 2018).



Sumber: Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya (2018)

**Gambar 11.2** Grafik Persepsi Penduduk Sulawesi Selatan terhadap Aliran yang Dianggap Sesat

Upaya Wahdah Islamiyah tersebut dilakukan melalui aktivitas pendidikan yang menyiapkan kader-kadernya untuk berdakwah. Namun, lebih dari itu, organisasi ini juga tidak segan untuk berpartisipasi aktif dalam kegiatan dengan aparat pemerintah (Chaplin, 2018, 216). Wahdah Islamiyah juga banyak terlibat kegiatan sosial masyarakat, termasuk dalam Forum Kerukunan Antarumat Beragama (Muhammad, 2018). Namun, mereka tetap menjaga posisi teologisnya yang cenderung konservatif karena merujuk tradisi Salafi. Dengan demikian, ada penerimaan yang luas terhadap konservatisme tafsir agama Islam dalam praktik kehidupan sehari-hari, termasuk cara melihat kelompok yang dianggap sesat.

Tentu saja berlebihan jika menganggap bahwa perkembangan konservatisme di Sulawesi Selatan semata sebagai andil dari Wahdah Islamiyah. Aktivisme organisasi ini sekali lagi hanya merupakan salah satu refleksi tentang perubahan penting yang terjadi dalam kehidupan keagamaan di Sulawesi Selatan. Jika dibandingkan peristiwa konflik berbasis etnis atau agama masa lampau di Sulawesi Selatan, ada perbedaan penting yang harus dikemukakan, yakni tentang skala kekerasan yang harus diakui tetap jauh berbeda. Seperti yang disampaikan oleh Patanduk, tokoh Kristen di Sulawesi Selatan, meskipun sesekali masih ada persoalan kehidupan beragama khususnya dalam pendirian rumah ibadah, kondisi hari ini relatif lebih aman dibandingkan periode sebelum reformasi ketika banyak terjadi konflik besar (Patanduk, wawancara pada 6 Juni 2018). Perbandingan ini terlihat jelas, mengingat dalam persoalan antarumat beragama beberapa tahun terakhir tidak ada yang menjadi konflik horizontal. Namun, perubahan yang terkesan senyap ini tidak dapat diterima begitu saja, terutama jika mengingat perubahan ini masih memiliki andil pada kelompok minoritas yang kerap mengalami kesulitan menjalankan hak mereka untuk beribadah.

Penolakan dan persekusi yang kerap terjadi dalam beberapa tahun belakangan juga menunjukkan bahwa intoleransi di Sulawesi Selatan tidak melekat pada aspirasi penerapan Perda Syariah. Seperti yang dikemukakan sebelumnya, penguatan sentimen terhadap kelompok minoritas, seperti Syiah dan Ahmadiyah, justru terjadi pada periode aspirasi formalisasi syariah sedang melemah. Dalam konteks itu, mungkin penting untuk membandingkan antara pengaruh intoleransi dari atas seperti Perda Syariah dan yang berkembang dari akar rumput, seperti yang terjadi di Sulawesi Selatan, dalam beberapa tahun terakhir.

## F. Simpulan

Tulisan dalam bab ini diawali dengan pertanyaan mengenai praktik toleransi beragama di Sulawesi Selatan. Upaya untuk memahami kompleksitas tersebut diawali dengan melihat sejarah perkembangan Islam di provinsi ini. Penelusuran terhadap perkembangan Islam menjadi penting sebab ajaran agama tersebut menjadi salah satu referensi norma masyarakat yang utama sampai hari ini. Luasnya pengaruh Islam dalam kehidupan bermasyarakat juga melekat pada etnis dengan jumlah populasi terbanyak di provinsi ini, yakni Bugis-Makassar.

Catatan sejarah menunjukkan bahwa kedatangan Islam di provinsi tersebut telah terjadi sejak beberapa abad lampau. Tradisi Islam di wilayah ini sejak mula dikembangkan oleh para juru dakwah dalam pendekatan yang beragam. Oleh karena itu, masyarakat Sulawesi Selatan sejak lama sudah terbiasa dengan ragam bentuk Islam yang berkembang di wilayah mereka. Proses awal perkembangan Islam yang bersifat *top-down* dari struktur kerajaan juga menjadikan langgam-langgam Islam dengan cepat diadopsi oleh masyarakat Sulawesi Selatan. Penggunaan konsep Islam dalam struktur kerajaan ini juga berperan dalam melonggarkan struktur kekuasaan tradisional karena pengurus bidang keagamaan kerap diambil dari keluarga bangsawan. Latar tersebut menjadi fondasi bagi perkembangan Islam sekaligus kemunculan ulama-ulama terkemuka beberapa abad setelahnya, di antaranya adalah Syekh Yusuf pada masa kolonial, dan KH Muhammad As'ad, pada masa perjuangan kemerdekaan.

Pasca-kemerdekaan, pertautan antara simbol Islam dan kehidupan bermasyarakat setempat juga melapangkan jalan bagi naiknya sosok Qahhar Mudzakkar. Tokoh yang mulanya berjuang karena menolak kebijakan pemerintah Indonesia ini

menautkan kelompoknya dengan identitas Islam. Penggunaan simbol-simbol Islam dilakukan Qahhar setelah ia secara aktif berhubungan dengan Kartosuwiryo yang juga melakukan perlawanan bersenjata dengan mengusung kelompok Darul Islam di Jawa Barat. Meskipun mendapatkan penolakan dari beberapa kelompok Islam setempat, Qahhar Mudzakkar tetap mampu menggalang dukungan yang luas di wilayah Sulawesi Selatan. Selama beberapa tahun, ia mampu mengelola wilayah dan menerapkan aturan syariah berdasarkan pemahamannya sendiri. Gerakan ini baru terhenti ketika Qahhar Mudzakkar tewas oleh tentara pemerintah Indonesia.

Jejaring Qahhar Mudzakkar tidak pernah sepenuhnya berhenti dan masih ada sekelompok besar yang mengidolakan sosoknya sekaligus mewarisi cita-citanya menerapkan syariah Islam di Sulawesi Selatan. Jejaring Qahhar Mudzakkar terlihat nyata dengan kemunculan Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) pasca-kejatuhan Orde Baru. Sejalan dengan napas desentralisasi di Indonesia, sebagian tokoh dan organisasi Islam di Sulawesi Selatan membentuk organisasi ini untuk mendorong formalisasi syariah di ruang publik. Abdul Qahhar Mudzakkar, putra dari Qahhar Mudzakkar, menjadi tokoh utama KPPSI. Namun, sejak awal ia menekankan bahwa tidak seperti perjuangan ayahnya, KPPSI mendorong penerapan syariah dalam kerangka negara Indonesia dan konstitusional.

Untuk mewujudkan aspirasi tersebut, KPPSI mendorong formalisasi syariah melalui beberapa jalur. Salah satunya adalah mendorong calon-calon kepala daerah yang dianggap mendukung agenda mereka. Selain itu, mereka juga berupaya untuk mengadakan pertemuan publik yang terbuka dalam merancang strategi formalisasi tersebut. Dalam beberapa kesempatan,

pengurus KPPSI juga turun langsung untuk berkompetisi dalam pemilihan kepala daerah. Salah satu bentuk upaya tersebut ditunjukkan oleh Abdul Qahhar Mudzakkar yang berkali-kali mencalonkan diri sebagai kandidat kepala daerah di tingkat provinsi. Keberadaan KPPSI juga ditopang oleh sosok-sosok kepala daerah yang meskipun tidak memiliki hubungan langsung dengan KPPSI, ikut mendorong penerapan syariah Islam dalam versi mereka sendiri.

Salah satu sosok tersebut adalah Patabai. Ia adalah kepala daerah pertama yang menerapkan Perda Syariah di Sulawesi Selatan. Alih-alih peraturan utuh yang mengelola segala macam aspek kehidupan, peraturan syariah di Bulukumba hanya mengelola empat aspek, yaitu cara berpakaian, penjualan minuman keras, pembayaran zakat dan infak, serta kewajiban bisa membaca Al-Qur'an. Peraturan-peraturan ini diterapkan pada periode kedua masa jabatannya, sebelum pemilihan langsung diterapkan. Penerapan Perda Syariah ini dengan segera dirujuk sebagai bukti kesuksesan formalisasi syariah oleh KPPSI. Bulukumba juga menjadi rujukan beberapa daerah lain yang kemudian mengadopsi peraturan syariah, antara lain Pangkep dan Maros.

Pada titik ini, formalisasi syariah sepertinya akan menjadi fenomena yang menguat di Sulawesi Selatan. Namun, dalam beberapa tahun terakhir, upaya formalisasi syariah malah terlihat semakin meredup. Pada tingkat politik, makin sedikit kepala daerah yang secara aktif menjalankan peraturan syariah meskipun secara resmi masih berlaku. Kini sulit juga untuk menemukan kandidat-kandidat kepala daerah yang mengusung peraturan syariah sebagai bagian dari kampanyenya. Selain itu, KPPSI yang menjadi pengusung utama syariah di Sulawesi Selatan semakin melemah sebagai organisasi.

Pelemahan dorongan formalisasi syariah tidak berarti proses serupa juga terjadi pada pengaruh otoritas religius pada ruang publik Sulawesi Selatan. Otoritas-otoritas religius masih sangat berpengaruh dalam menentukan norma etis masyarakat dan pada tingkat tertentu juga keputusan politik. Salah satu organisasi Islam yang menjalankan peran tersebut dalam beberapa tahun terakhir adalah Wahdah Islamiyah. Organisasi ini menitikberatkan kegiatannya pada pendidikan dan pembentukan nilai Islam di masyarakat. Meskipun bekerja dalam kerangka demokrasi, organisasi ini memiliki karakter teologis yang konservatif. Karakteristik ini amat terlihat terutama pada aktivitas publiknya dalam memobilisasi penolakan terhadap kelompok-kelompok yang dianggap sesat, seperti Syiah atau Ahmadiyah. Perkembangan Wahdah Islamiyah juga tidak dapat dilepaskan dari kecenderungan konservatif yang kuat pada masyarakat Sulawesi Selatan dalam isu yang sama. Oleh karena itu, organisasi-organisasi seperti ini dibesarkan sekaligus berperan membesarkan pandangan tersebut di ranah publik. Meskipun intoleransi semacam ini belum pernah mencapai tingkat persoalan seperti yang terjadi pada konflik etnis dan agama masa lampau, sentimen ini tetap membuka potensi persoalan besar di masa yang akan datang. Perkembangan ini pun belum terlihat mengalami perubahan arah karena organisasi seperti Wahdah Islamiyah juga diakomodasi oleh kepemimpinan provinsi Sulawesi Selatan untuk menguatkan otoritas mereka sebagai penjaga moral dan etika publik masyarakat (Wahdah Islamiyah, 2019).

## Daftar Pustaka

- Asi, R.A. (2007a). *Islam: the public religion in South Sulawesi*. Nanyang Technological University.
- Asi, R.A. (2007b). *Sulawesi: Aspirations of local muslims*. Nanyang Technological University.

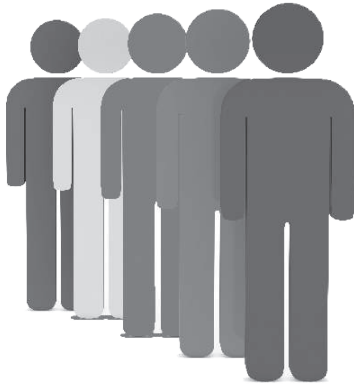
- Bilal. (2012, 5 November). Tolak seminar Syiah internaional, FPI, MM, dan Wahdah Islamiyah datangi Kampus Umi Makassar. *Arrahmah*. Diakses pada 31 Desember 2018 dari <https://www.annahmah.com/2012/11/05/tolak-seminar-syiah-internasional-fpi-mmi-dan-wahdah-islamiyah-datangi-kampus-umi-makassar/>.
- Bruinessen, M. Van (Ed.). (2013). *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn."* ISEAS Publishing.
- Buehler, M. (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), 255–285.
- Buehler, M. (2016). *The politics of Shari'a law: Islamist activist and the state in democratizing Indonesia*. Cambridge Univ Press.
- Bush, R. (2008). Regional Sharia regulations in Indonesia: Anomaly or symptom? Dalam G. Fealy & S.White (Eds.), *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia* (174–191). ISEAS Publishing.
- Chaplin, C. (2018). Salafi Islamic piety as civic activism: Wahdah Islamiyah and differentiated citizenship in Indonesia. *Citizenship Studies*, 22(2), 208–223. <https://doi.org/10.1080/13621025.2018.1445488>.
- Dua ratus peserta hadir kongres KPPSI. (2014, 8 Maret). *Tribunnews*. Diakses pada 31 Desember 2018 dari <http://makassar.tribunnews.com/2014/03/08/200-peserta-hadiri-kongres-kppsi>.
- Formichi, C. (2012). *Islam and the making of the nation: Kartosuwiryo and political islam in 20th century Indonesia*. KITLV Press.
- Halim, W. (2015). *As'adiyah Traditions: The construction and reproduction of religious authority in contemporary South Sulawesi*. Australian National University.
- Halim, W. (2016). Eksplorasi atas praktik dan nilai-nilai demokrasi dalam Kerajaan Wajo abad ke-15/16 dan kompatibilitasnya

- dengan sistem demokrasi modern. *Jurnal Masyarakat & Budaya*, 18(2), 187–202.
- Halim, W. (2018). Islamization or Arabization? The Arab cultural influence on the South Sulawesi Muslim community since the Islamization in the 17th century. *Suvannabhumi*, 10(1), 35–61.
- Harvey, B.S. (1974). *Tradition, Islam, and rebellion: South Sulawesi 1950–1965*. Cornell University.
- Ini visi misi empat calon gubernur Sulsel. (2018, 27 Maret). *Tribunnews*. Diakses pada 31 Desember 2018 dari <http://makassar.tribunnews.com/2018/03/27/ini-visi-misi-empat-calon-gubernur-sulsel?page=1>.
- IPAC. (2018). *After Ahok: The Islamist agenda In Indonesia*. IPAC.
- Juhannis, H. (2006). *The struggle for formalist Islam in South Sulawesi: from Darul Islam (DI) to Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI)*. Australian National University.
- Kadir, I. (2014). Quo vadis KPPSI. *Ilhamkadir.com*. Diakses pada 31 Desember 2018 dari <http://www.ilhamkadir.com/2014/02/quo-vadis-kppsi.html>.
- Matanasi, P. (2018, 18 Mei). Makassar rusuh duluan sebelum 1998. *Tirto.id*. Diakses pada 31 Desember 2018 dari <https://tirto.id/makassar-rusuh-duluan-sebelum-1998-cKFM>.
- Mawardi, C. (2018, 15 Januari). Tiga kali Pemilu DPD RI segini perolehan suara Aziz di Luwu. *Tribunnews*. Diakses pada 31 Desember 2018 dari <http://makassar.tribunnews.com/2018/01/15/3-kali-pemilu-dpd-ri-segini-perolehan-suara-aziz-di-luwu>.
- Muhammad, M.S. (2018). Eksistensi gerakan Wahdah Islamiyah sebagai gerakan puritanisme di Kota Makassar. *Aqidah-Ta*, IV(1), 73–94.
- Mujiburrahman. (2006). *Feeling threatened: Muslim-Christian relations in Indonesia's New Order*. University of Utrecht.
- Mujiburrahman. (2013). The politics of Shariah: The struggle of The KPPSI in South Sulawesi. In *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"* (145–223). ISEAS Publishing.

- Pelras, C. (1994). Religion, tradition and the dynamics of Islamization in South Sulawesi. *Indonesia*, 57, 133–154.
- Pisani, E., & Buehler, M. (2016). Why do Indonesian politicians promote Shari'a laws? An analytic framework for Muslim-majority democracies, 6597(July). <https://doi.org/10.1080/01436597.2016.1206453>
- Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya LIPI. (2018). *Survei kebebasan beragama di Indonesia*. [Laporan Penelitian]. tidak dipublikasikan.
- Ramly, A.M., Ahmad, A.K., & Jb, M.C. (2006). *Demi ayat Tuhan: Upaya KPSSI menegakkan syariat Islam*. OPSI.
- Seminar di UMI Makassar untuk bentuk opini demi Syiah. (2012). [nahimunkar.org](http://nahimunkar.org). Diakses pada 31 Desember 2018 dari <https://www.nahimunkar.org/seminar-di-umi-makassar-untuk-bentuk-opini-demi-syiah/>.
- Sidel, J.T. (2006). *Riots pogroms jihad: Religious violence in Indonesia*. Cornell University Press.
- Subair, & Pattinjo, S. (2007). Pluralitas, politik, dan gerakan formalisasi agama: Catatan kritis atas formalisasi agama di Maros dan Pangkep. Dalam A. Suaedy (Ed.), *Politisasi agama dan konflik komunal: Beberapa isu penting di Indonesia*. The Wahid Institute.
- Sunarwoto. (2015). *Contesting religious authority contesting religious authority: a study on dakwah radio Surakarta Indonesia*. Tilburg University.
- Setara Institute. (2017). *Indeks kota-kota toleran 2017*. Diakses pada 30 November 2018 dari <http://setara-institute.org/indeks-kota-toleran-tahun-2017/>.
- Syam, F. (2016, 9 Oktober). 50 ormas tolak perayaan Asyura ala Syiah di Makassar. *Tribunnews*. Diakses pada 31 Desember 2018 dari <http://www.tribunnews.com/regional/2016/10/09/50-ormas-tolak-perayaan-asyura-ala-syiah-di-makassar>

- Tolak seminar Syiah internasional, FPI, MMI, & Wahdah Islamiyah datangi kampus UMI Makassar. (2012, 5 November). *Salam Online*. Diakses pada 31 Desember 2018 dari <https://www.salam-online.com/2012/11/tolak-seminar-syiah-internasional-fpi-mmi-wahdah-islamiyah-datangi-kampus-umi-makassar.html>.
- Wahdah Islamiyah. (2019). Wahdah Islamiyah gelar konsultasi akbar di kantor gubernur. Diakses pada 7 Januari 2019 dari <http://wahdah.or.id/wahdah-islamiyah-gelar-konsultasi-akbar-di-kantor-gubernur/>.
- Wahid Foundation. (2017). *Hasil survei nasional 2016 Wahid Foundation-LSI*. Diakses pada 3 Januari 2020 dari <http://wahidfoundation.org/index.php/publication/detail/Hasil-Survey-Nasional-2016-Wahid-Foundation-LSI>.
- Wahyudi, I. (Ed.). (2012, 7 Agustus). Aziz: Jangan biarkan pemerintahan dipegang orang sekular. *Tribunnews*. Diakses pada 31 Desember 2018 dari <http://makassar.tribunnews.com/2012/08/07/aziz-jangan-biarkan-pemerintahan-dipegang-orang-sekular>.





## **BAB XII**

# **Catatan Refleksi atas Intoleransi di Indonesia**

---

*Yogi Setya Purnama*  
*Pusat Penelitian Politik LIPI*

Tentu saja bukan merupakan pekerjaan yang mudah untuk bisa mendokumentasikan secara ilmiah fenomena intoleransi di seluruh Indonesia. Masing-masing daerah mempunyai konteks dan kasus yang berbeda-beda, mulai dari aktor yang terlibat, isu yang menjadi pemicu ketegangan, tarikan kepentingan ekonomi-politik, hingga dimensi identitas-kebudayaan yang terseret dalam kontestasi dan segregasi antarkelompok. Oleh karena itu, kita bisa menyebut fenomena intoleransi di Indonesia sebagai *asymetric regional intolerance*.

Istilah ini bisa diajukan untuk bahan diskusi lebih jauh dalam melihat persoalan intoleransi secara lebih dalam di daerah-daerah Indonesia. Hal ini karena rupa dari fenomena intoleransi di daerah berbeda-beda sekaligus mengandung anomali di dalamnya. Salah satu contoh yang bisa disampaikan dari riset ini adalah bagaimana komunitas Salafi di Aceh menjadi target persekusi oleh FPI, sedangkan di banyak daerah lain FPI bisa beraliansi dengan komunitas Salafi untuk melakukan persekusi terhadap kelompok minoritas lain. Artinya, dalam kasus-kasus intoleransi

di daerah, konteks lokal menjadi faktor yang menentukan rupa atau bentuk aksi intoleransi. Dengan demikian, strategi intervensi terhadap fenomena intoleransi di daerah juga sulit untuk digeneralisasi atau disamakan. Namun, pada bagian akhir catatan ini, tetap ada beberapa poin yang bisa menjadi benang merah fenomena intoleransi di sembilan daerah kajian.

Penelitian kualitatif di sembilan daerah memetakan secara detail fenomena intoleransi, yang tidak dapat ditangkap jika hanya melakukan survei opini publik. Ini karena ada konteks aktor-kultural-struktural yang sering kali tidak tampak di permukaan sehingga cukup sulit untuk diidentifikasi lewat survei persepsi publik yang mengandalkan jawaban-jawaban responden semata. Selain itu, survei persepsi publik tujuannya melakukan generalisasi secara nasional sehingga tidak mampu untuk menggali konteks lokal. Dengan demikian, metode kualitatif lewat penelitian lapangan berkontribusi untuk melengkapi survei persepsi publik dalam menyediakan pemahaman atas konteks lokal.

Interseksi antara intoleransi dan konteks sosial politik menjadi topik perdebatan yang ramai di kalangan para ilmuwan-akademisi yang mengkaji Indonesia pada era reformasi, terutama pasca-mobilisasi 212 dan 411 pada 2016 yang belum pernah terjadi sebelumnya. Berdasarkan data *set* 2010–2017, dari tiga lembaga survei yakni SMRC, LSI, dan Indikator (dalam Mietzner & Muhtadi, 2018); serta Mietzner, Muhtadi, & Halida, (2018) menyampaikan beberapa temuan penting. *Pertama*, level persepsi publik terhadap pandangan intoleran dan radikal cenderung moderat sebelum tahun 2016, kemudian meningkat setelah tahun 2016, khususnya pada tiga hal, yaitu penolakan terhadap non-muslim menjadi pemimpin politik, mendukung FPI, dan percaya adanya kesenjangan ekonomi antara Muslim

dan non-Muslim. Bukan suatu kebetulan jika ketiga hal tersebut merupakan isu sentral yang digunakan oleh para '*politico-religio entrepreneur*' dalam mobilisasi pada 2016 dan 2017. *Kedua*, profil Muslim intoleran dan konservatif saat ini berasal dari latar belakang kelompok ekonomi/pendidikan yang tinggi serta banyak yang menduduki posisi-posisi penting dalam masyarakat sehingga meningkatkan kapasitas pengaruh dan organisasinya.

Lebih jauh lagi, Arifianto (2018) berargumen bahwa pandangan intoleransi dan radikalisme sudah semakin menyebar di berbagai institusi, dan yang paling jelas terlihat adalah institusi pendidikan, seperti perguruan tinggi. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa Islam, dengan wajah yang semakin konservatif, menjadi kekuatan sosial dominan yang rentan bersinggungan dengan kepentingan politik, baik di level lokal maupun nasional. Nilai tawar kelompok-kelompok Islam garis keras semakin tinggi di arena politik. Situasi tersebut membuka akses kelompok seperti FPI untuk mempunyai keterhubungan langsung kepada para pemimpin politik formal.

Studi-studi terkini yang dilakukan oleh para sarjana tersebut paralel dengan temuan-temuan di sembilan lokasi penelitian. Temuan yang didapatkan cukup bervariasi, tetapi memiliki benang merah dan bisa ditarik persamaannya. *Pertama*, menguatnya sentimen konservatisme agama di masyarakat bukan hanya didorong oleh kebutuhan ideologi keagamaan saja, melainkan juga karena rentan dimanfaatkan secara strategis oleh *political entrepreneurs* untuk mendapatkan sumber daya ekonomi maupun politik. *Kedua*, saat ini mulai muncul ekosistem yang mendukung bagi transformasi otoritas keagamaan ke dalam ranah politik. Ekosistem tersebut, misalnya, pelibatan tokoh-tokoh kelompok keagamaan dalam kampanye pemilihan kepala daerah, dan

pemanfaatan para pemimpin agama untuk mendukung kebijakan atau kepentingan politik tertentu. *Ketiga*, interseksi agama dan politik ini berpengaruh terhadap berbagai lini kehidupan, termasuk pada institusi pendidikan yang seharusnya menjadi benteng nalar rasionalitas dan kemanusiaan.

Dalam kasus Aceh, pengaruh otoritas keagamaan tradisional, dalam hal ini *dayah*, semakin kuat peranannya, baik dalam dimensi sosial maupun politik. Kuatnya pengaruh *dayah* bisa dilihat dari begitu sentralnya institusi keagamaan tradisional tersebut dalam mengontrol kebijakan syariah di Nangroe Aceh Darussalam. Mereka memproduksi narasi sebagai dasar pembuatan kebijakan syariah sehingga bisa dikatakan mempunyai kuasa untuk mendefinisikan ‘Muslim yang baik’ di Aceh. Dengan demikian, ketika ada aktor-aktor lain yang dinilai berlawanan dengan nilai yang mereka jaga dan perjuangkan, aktor-aktor tersebut rentan mendapatkan persekusi. Hal inilah yang terjadi pada kelompok Salafi yang menjadi target diskriminasi dan persekusi di Aceh.

Kita bisa menyebut kasus Sumatra Utara sebagai pengulangan dari apa yang terjadi di Jakarta sebelumnya. Dalam Pilgub Sumatra Utara 2018, terjadi politisasi identitas dan segregasi pemilih berdasarkan agama dan etnis. Dalam Pilgub Sumut 2017, peneliti menemukan amplifikasi narasi yang menggunakan agama dalam kampanye, seperti jumlah larangan memilih pemimpin Islam jauh lebih banyak disinggung di Al-Qur’an dibandingkan larangan meminum minuman keras, makan babi, dan berzina yang dikategorikan sebagai dosa besar. Selain itu, ada pula narasi mengenai ketimpangan yang juga menjadi propaganda kampanye pasangan calon. Lebih lanjut, sebaran demografi etnis yang bertumpang tindih dengan agama di Sumatra Utara menjadi bagian dari strategi kampanye yang melibatkan

para tokoh agama Islam dari luar Sumatra untuk ikut berkampanye di daerah-daerah Muslim. Strategi politik elektoral yang demikian sangat berbahaya dan perlu direspons secara serius karena berpotensi untuk merusak kohesi sosial.

Penggunaan politisasi identitas juga bisa kita lacak dampaknya lewat institusi pendidikan, terutama Rohis, seperti yang terjadi dalam kasus di Jakarta. Peneliti yang membahas kasus Jakarta menggarisbawahi posisi anak muda (siswa) yang tergabung di Rohis di tengah kompleksitas dan tantangan pergaulan saat ini. Kajian-kajian sebelumnya lebih fokus pada infiltrasi gerakan dari luar sekolah untuk memberikan cara pandang keagamaan radikal bagi siswa, sementara penulis bab V mencoba menjelaskan kerentanan siswa yang disebabkan oleh gagalnya tujuan pendidikan sebagai bagian dari proyek humanisasi. Lebih jauh, penulis menemukan bahwa ekosistem pendidikan yang menegasikan perjumpaan dengan kelompok yang berbeda, lebih berorientasi pada capaian akademik, meminggirkan orientasi humanistik, dan tidak berfokus pada siswa mengakibatkan mudahnya infiltrasi radikalisme. Untuk itu, pedagogi kritis atau *critical thinking* perlu dilibatkan dalam materi dan proses pembelajaran sehingga siswa terbiasa berpikir kritis dalam menyikapi persoalan-persoalan sosial.

Kontestasi antara pewaris Masyumi dan DI dengan NU adalah pilihan fokus peneliti yang mengkaji toleransi di Jawa Barat, karena konservatisme dan aksi intoleransi yang muncul di Jawa Barat tidak bisa dilepaskan dari figur-figur kelompok penerus Masyumi/DI. Penulis memperlihatkan bahwa warisan Masyumi dan DI masih kuat tertanam dalam kesadaran gerakan Islam. Di Jawa Barat, warisan tersebut sudah sejak tahun 1970-an dan diaktifkan lewat mobilisasi jaringan pesantren Miftahul Huda dan

masjid-masjid di kota Bandung. NU dengan nilai keagamaan Islam tradisionalnya merupakan kekuatan keagamaan yang bisa menjadi aktor penyeimbang. Mereka kurang tertarik dengan gagasan Islamisme yang terobsesi pada pengintegrasian agama dan negara. Masalahnya, pengaruh mereka hanya terbatas pada lingkungan pesantren tertentu. Sementara itu, di Provinsi Banten kita bisa melihat masih sulitnya kelompok minoritas keagamaan terutama Kristen dan Katolik untuk mendirikan tempat ibadah karena masih adanya kekhawatiran dari kelompok-kelompok mayoritas Islam terhadap upaya Kristenisasi.

Di Jawa Timur yang dikenal sebagai basis gerakan Islam tradisional Nahdlatul Ulama yang berpaham moderat/*wasathiyah* lewat berbagai pesantren besar yang ada di sana (seperti Pondok Pesantren Lirboyo, Tambak Beras, Darul Ulum, dan Langitan) ditemukan juga bahwa paham intoleran cukup kuat, terutama di daerah tapal kuda, yaitu Probolinggo, Lumajang, Banyuwanti, Situbondo, dan Jember, seperti yang ditunjukkan oleh kasus kekerasan terhadap Kelompok Ahmadiyah dan Syiah. NU sendiri mengalami fragmentasi internal saat ada beberapa kelompok di dalam NU yang mengusung pandangan intoleran, bahkan radikal. Namun, di Jawa Timur masih ada praktik-praktik terbaik dalam bentuk kampung-kampung 'Pancasila' yang menjaga kebinekaan dan perdamaian antarkelompok agama.

Dalam kasus Sulawesi Selatan, kita bisa melihat bahwasanya Perda Syariah yang pernah begitu ramai diangkat dalam ruang politik pada tahun 2000-an, saat ini melemah. Hal ini karena gerakan-gerakan yang menghendaki penerapan Syariat Islam di Sulawesi Selatan lebih sering mengalami kekalahan dalam kontestasi elektoral. Namun, gerakan-gerakan intoleran baru terus muncul dan berkembang dalam bentuk kampanye anti-aliran

sesat di sejumlah kabupaten secara terorganisasi dan sistematis, dengan memanfaatkan media sosial.

Tidak semua hasil kajian para peneliti di bab-bab terdahulu hanya menceritakan kabar buruk mengenai intoleransi. Temuan-temuan di Jawa Tengah dan Yogyakarta yang dikenal sebagai daerah basis radikalisme justru menunjukkan beberapa kabar gembira dan membangkitkan optimisme. Jawa Tengah, terutama Karesidenan Solo, walaupun menjadi basis bagi kelompok-kelompok konservatif, pemikiran dan jaringan gerakan toleransi menyebar. Jadi, masih ada contoh-contoh terbaik (*best practices*) dari gerakan-gerakan toleransi yang melibatkan banyak kelompok keagamaan, seperti komunitas Desa Nalan dan Tekelen di Kabupaten Semarang atau Desa Pekuncen di Banyumas. Mereka melakukan kegiatan-kegiatan penyeimbang yang mampu meminimalisasi sikap intoleran di masyarakat. Melalui penyatuan budaya atau akulturasi, tokoh-tokoh budaya setempat menciptakan ikatan sosial baru yang memperkuat ikatan sosial yang telah ada. Yogyakarta menampilkan wajah yang kurang lebih sama, padahal sering kali sebelumnya diposisikan sebagai daerah dengan tingkat intoleransi yang tinggi. Namun, peneliti melihat adanya elemen masyarakat lain seperti komunitas penghayat, Kraton, dan komunitas Gusdurian yang memperjuangkan toleransi antarkelompok keagamaan.

## Daftar Pustaka

- Arifianto, A.R. (2018). Nahdlatul Ulama is home to its own hardliners. Diakses pada 5 Oktober 2018 dari <http://www.newmandala.org/nahdlatul-ulama-home-hardliners/>.
- Mietzner, M., & Muhtadi, B. (2018). Explaining the 2016 Islamist mobilisation in Indonesia: Religious intolerance, and the politics of accommodation. *Asian Studies Review*, 42(3), 479–497.

Mietzner, M., Muhtadi, B., & Halida, R. (2018). Entrepreneurs of Grevance: Drivers and effects of Indonesia's Islamist mobilization. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 174, 159–187.



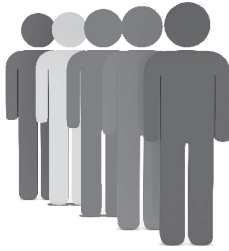
## Daftar Singkatan

Aswaja	: Ahlussunah Waljamaah
BKPRMI	: Badan Komunikasi Pemuda dan Remaja Masjid Indonesia
CSIS	: Center for Strategic and International Studies
DDII	: Dewan Dakwah Islam Indonesia
DI	: Dahrul Islam
DI/TII	: Dahrul Islam/Tentara Islam Indonesia
DIY	: Daerah Istimewa Yogyakarta
DJOSS	: Djarot-Sahar Sitorus
DKI	: Daerah Khusus Ibu Kota
DPR	: Dewan Perwakilan Rakyat
ERAMAS	: Edy Rahmayadi-Musa Rajekshah
FJI	: Front Jihad Islam
FKAM	: Forum Komunikasi Aktivis Masjid
FKUB	: Forum Komunikasi Antar Umat Beragama
FPI	: Front Pembela Islam
FPIS	: Front Pemuda Islam Surakarta,
FSMD	: Forum Solidaritas Muslim Demolo
FUI	: Forum Umat Islam
FUIS	: Forum Umat Islam Surakarta,
FUIS	: Forum Umat Islam Semarang
GAM	: Gerakan Aceh Merdeka
GBI	: Gereja Bethel Indonesia
GIDI	: Gereja Injil di Indonesia
GITJ	: Gereja Injil di Tanah Jawa

GNPF-MUI	: Gerakan Nasional Pengawal Fatwa –Majelis Ulama Indonesia
GPK	: Gerakan Pemuda Ka’bah
HAM	: Hak Asasi Manusia
HMI	: Himpunan Mahasiswa Islam
HMI (MPO)	: Himpunan Mahasiswa Islam (Majelis Penyelamatan Organisasi)
HTI	: Hizbut Tahrir Indonesia
HUDA	: Himpunan Ulama Dayah Indonesia
IJABI	: Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia
IKIP	: Institut Keguruan Ilmu Pendidikan
IKT	: Indeks Kota Toleran
IMG	: Imamul Muttaqin Generation
IPNU	: Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama
IPPNU	: Ikatan Pelajar Putri Nahdlatul Ulama
ISIS	: Islamic State in Iraq and Syiria
ITB	: Institut Teknologi Bandung
JAT	: Jamaah Anshorut Tauhid
KNPI	: Komite Nasional Pemuda Indonesia
KP3B	: Kawasan Pusat Pemerintahan Provinsi Banten
KPPSI	: Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam
KPU	: Komite Pemilihan Umum
KSAD	: Kepala Staf Angkatan Darat
KUHP	: Kitab Undang-Undang Hukum Pidana
LDK	: Lembaga Dakwah Kampus
LGBT	: Lesbian, Gay, Bi-seksual dan Trans-gender
LSI	: Lingkar Survei Indonesia
LUIS	: Laskar Ulama Islam se-Surakarta
MGMP	: Musyawarah Guru Mata Pelajaran
MMI	: Majelis Mujahidin Indonesia
MPU	: Majelis Permusyawaratan Ulama
MTA	: Majelis Tafsir Al-Quran
MUI	: Majelis Ulama Indonesia

NAD	: Nanggroe Aceh Darussalam
NKRI	: Negara Kesatuan Republik Indonesia
NU	: Nahdlatul Ulama
OSIS	: Organisasi Siswa Intra Sekolah
PBB	: Partai Bulan Bintang
PBM	: Peraturan Bersama Menteri
PBNU	: Pengurus Besar Nahdlatul Ulama
PDI-P	: Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan
Perti	: Persatuan Tarbiyah Indonesia
PKB	: Partai Kebangkitan Bangsa
PKS	: Partai Keadilan Sejahtera
PPIM	: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat
PPKn	: Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan
PPP	: Partai Persatuan Pembangunan
PUSA	: Persatuan Ulama Seluruh Aceh
Rohis	: Rohaniah Islam
SKB	: Surat Keputusan Bersama
TNI	: Tentara Nasional Indonesia
TPI	: Tempat Pembinaan Imam
UAS	: Ustad Abdul Somad
UGM	: Universitas Gadjah Mada
UKDW	: Universitas Kristen Duka Wacana
USU	: Universitas Sumatera Utara
WAG	: WhatsApp Group





## Indeks

- Aboge, 223, 224  
Aceh, 2, 7, 14, 18, 47–58, 60–63, 68, 85, 233, 302, 313, 343, 346, 351, 353, 362  
Ahmadiyah, 7, 8, 11, 16, 19, 60, 114, 174, 180, 187, 202, 204, 209, 211, 241, 253, 257, 262, 266–268, 273, 274, 285, 297, 300, 326, 328, 330, 331, 333, 337, 348  
Ahok, 1, 5, 18, 69, 150, 168, 173–175, 177, 178, 180, 181, 184, 189–192, 195, 277, 327, 339  
Aksi 212, 169, 170, 173  
Anggi Afriansyah, 133, 359  
Banten, 14, 15, 103–111, 116, 130, 132, 147, 170, 304, 348, 352, 361  
Basuki Tjahaya Purnama, 1  
Bom Sarinah, 135  
Bulukumba, 302, 310–317, 320, 323, 336  
Civil Islam, 17, 176, 194  
Conservative turn, 8, 19, 176, 310  
Dayah, 47, 51, 55, 58, 59, 352  
DIY, 14, 15, 231, 240, 252, 253, 351  
Djarot Saiful Hidayat, 65, 68–70, 72, 80, 100  
DJOSS, 65, 70, 71, 73, 77, 351  
DKI, 2, 14, 15, 69, 80, 94, 95, 133, 136, 139, 145–152, 155, 156, 173, 178, 195, 233, 277, 351  
Edy Rahmayadi, 65, 68, 70, 72, 90, 100, 101, 351  
Ekosistem Pendidikan, 133  
ERAMAS, 65, 66, 70, 71, 73, 77, 78, 86, 351  
Formalisasi syariat, 271  
Forum Alumni Rohis Bandung Raya, 134  
Freire, 164, 168  
Front Pembela Islam (FPI), 178, 181  
Gereja Santa Bernadet, 126  
GNPE, 66, 94, 95, 177, 352  
Google, 9  
Guru, 137–142, 146–149, 159, 161, 162, 299, 328, 329  
Gus Dur, 158, 189, 202, 254, 255, 271, 272, 295

- Hizbut Tahrir Indonesia, 11, 352
- Ikatan Jamaah Ahlul Bait (IJABI), 330
- Imam Ghazali Said, 266
- Instagram, 134, 136, 140, 141, 151, 152, 154, 155, 187, 277, 283, 284, 293, 294, 296
- Intoleran, 2, 9, 10, 13, 15, 60, 114, 133–135, 164, 173, 184, 201, 212, 220, 231, 237, 238, 244, 247, 249, 253, 257, 261, 267, 272, 275, 276, 279, 280, 294, 344, 345, 348, 349
- Intoleransi Administratif, 206
- ISIS, 11, 135, 279, 296, 297, 352
- Islam moderat, 176, 262, 265, 266, 293, 297
- Islam Nusantara, 191, 256, 265, 271, 282, 295
- Islam Perkotaan, 184
- Jawa Barat, 14, 15, 104, 114, 173–176, 178–180, 182, 185, 186, 189–193, 233, 323, 335, 347
- Jawa Tengah, 14, 15, 197, 199, 201, 202, 208, 214, 216, 218, 220–223, 225, 227, 233, 349, 362
- Jawa Timur, 14, 15, 69, 257, 261–270, 272–274, 281, 286, 290, 292–295, 297, 348
- Jihad, 135, 340
- Jundullah, 200, 310
- Katolik, 73, 74, 79, 85, 113, 114, 119, 121, 122, 124–126, 149, 198, 206, 222, 235, 254, 263, 267, 328, 348
- Keadilan sosial, 165
- Kebangsaan, 2, 4, 136, 160, 165, 189, 261, 269
- Keberagaman, 103, 136, 165, 167, 197, 230, 232, 234, 251, 252, 254, 255, 265, 268, 292
- Kekerasan, 5–9, 11, 12, 47, 48, 62, 114, 144, 160, 201, 202, 210, 220, 241, 243, 244, 247, 249, 253, 257, 262–264, 267, 268, 273, 274, 281, 293, 333, 348
- Kelompok Penghayat, 251
- Kemanusiaan, 165, 189, 255, 260, 346
- Ki Hadjar Dewantara, 165
- Konservatisme, 11, 12, 174, 176, 193, 270, 273, 332, 333, 345, 347
- Lembaga Dakwah Kampus, 133
- Lembaga Studi Sosial dan Agama (ELSA), 208
- Liberal, 8, 11, 193, 213, 265, 269, 270, 271, 282, 285, 292, 293
- Ma'arif Institute, 134
- Miftahul Huda, 174, 175, 179–183, 189, 191, 192, 193, 347
- Mobilisasi Islam, 173, 176
- Muhammad Idrus Ramli, 270

- Muhammadiyah, 52, 61, 63, 90,  
144, 176, 180, 184, 187,  
200, 213, 250, 253, 256,  
257, 266, 273, 308, 324
- MUI, 8, 11, 53, 54, 55, 56, 57, 58,  
122, 123, 177, 195, 213,  
241, 273, 308, 352
- Muslim, 2, 4, 5, 9, 51, 52, 53, 57,  
78, 79, 113, 114, 121, 124,  
129, 140, 142, 144–146,  
150, 151, 156, 171, 174,  
176, 195, 203, 213, 214,  
223, 226, 242, 248, 258,  
267, 268, 270, 272, 274,  
275, 285, 286, 287, 289–  
292, 309, 311–313, 324,  
326, 339, 340, 344–347,  
351, 360, 361
- Narasi dominan, 49, 50
- Narasi Tanding, 187, 282
- NKRI Bersyariah, 266, 271, 275,  
292
- NU, 48, 51, 144, 161, 175, 176,  
181, 183, 187–191, 193,  
194, 213, 234, 253, 254,  
256, 261, 262, 264–275,  
277, 281–285, 290, 292–  
297, 347, 348, 353, 359
- NU Garis Lucu, 265, 282–284, 296
- Organisasi Intra Sekolah (OSIS),  
134
- Organisasi Rohani Islam, 133
- Orientasi Humanistik, 133
- Otoritas religius, 305, 323, 337
- Pancasila, 81, 90, 95, 134, 137,  
139, 144, 159, 186, 240,  
251, 266, 286, 288, 293,  
348, 353, 359
- Pemangku kepentingan
- Pendidikan Pancasila dan Kewar-  
ganegaraan (PPKn), 159
- Pendidikan politik, 159, 166
- Penganut kepercayaan, 207, 208
- Perda Syariah, 48, 50, 214, 215,  
299, 300, 309–311, 313–  
320, 323–325, 333, 336,  
348
- Pilkada, 14, 65, 67, 72, 78, 79, 81,  
82, 84, 85, 87, 94, 95, 98,  
99, 136, 145, 146, 148–152,  
155, 158, 178, 190, 263,  
277, 301, 321
- Radikal, 9–12, 15, 47, 94, 133–135,  
137, 161, 164–166, 168,  
174, 189, 193, 200, 218,  
220, 221, 243–245, 247,  
249, 263, 264, 270–272,  
274–276, 279–281, 290,  
292–294, 344, 347, 348
- Rohis, 15, 133–145, 147, 149–152,  
154–157, 161, 163, 164,  
167, 168, 170, 347, 353
- Sedulur Singkep, 208, 209
- Septi Satriani, 65, 361, 362
- Sihar Sitorus, 65, 68, 70, 98, 101
- Sosial media, 200, 258
- Sri Yanuarti, 197, 362
- Subuh berjamaah, 78
- Sulawesi Selatan, 14, 15, 299–311,  
314, 316, 318–324, 326–  
337, 348

Sumatra Utara, 14, 53, 65–71, 73,  
74, 77–85, 87, 89, 90–92,  
94–98, 100, 233, 346, 358

Tabligh akbar, 91

Tapal kuda, 264, 348

Teroris muda, 133, 134, 168

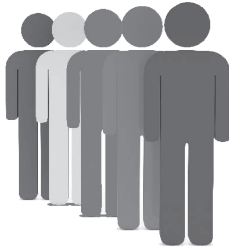
Toleransi komunal, 274, 285, 292,  
293

Usman, 18, 229, 362

Wahid Institute, 134, 171, 200,  
300, 340

Xenofobia, 159

Yogi Setya Permana, 47, 360, 363



## Biografi Penulis

**Amin Mudzakkir**, merupakan peneliti pada Pusat Penelitian Kewilayahan (P2W) LIPI Jakarta. Ia mendapatkan gelar sarjana dalam bidang Sejarah dari Fakultas Ilmu Budaya UGM (2005) dan Magister dalam bidang Filsafat pada STF Driyarkara (2015). Pada saat ini, ia sedang menempuh Program Doktorat dalam bidang Filsafat di STF Driyarkara. Selain menjadi peneliti, dia juga aktif menulis opini di media sosial mengenai politik identitas, intoleransi, dan radikalisme di Indonesia. Pos-el: amin.mudzakkir@gmail.com

**Anggi Afriansyah** adalah peneliti pada Pusat Penelitian Kependudukan LIPI. Ia menyelesaikan strata satu (S1) Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan di Universitas Negeri Jakarta (2005) dan melanjutkan strata dua (S2) di Departemen Sosiologi Universitas Indonesia (2014). Ia menggeluti isu-isu penelitian terkait pendidikan dan ketenagakerjaan. Ia juga menulis di *Jurnal Kependudukan Indonesia* (JKI), *Jurnal Masyarakat Indonesia* (MI), *Jurnal Penelitian Politik*, dan *Jurnal Aspirasi DPR*. Penulis juga aktif menulis di beberapa media cetak dan media daring, seperti di *Koran Kompas*, *Koran Berita Cianjur*, *Jawa Pos*, *Koran Jakarta*, *Media Indonesia*, *Harian Republika*, *Koran Sindo*, *Lampung Post*, *Radar Bangka*, *Radar Tasikmalaya*, *Padang Ekspres*, *detiknews*, *NU Online*, dan *Beritagar.id*. Ia dapat dihubungi di afriansyah.anggi@gmail.com.

**Cahyo Pamungkas** merupakan peneliti pada Pusat Penelitian Kewilayahan (P2W) LIPI sejak tahun 2003. Ia pernah bekerja di Divisi Penelitian Lembaga Penelitian, Pengembangan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES) Jakarta tahun 2000–2002. Pada 2005 dan 2006 ia mendapatkan beasiswa Asian Public Intellectual Fellowships dari the Nippon Foundation untuk melakukan penelitian mengenai *the Effectiveness of Autonomous Regions in Muslim Mindanao dan the Administrative Center of the Southern Border Provinces of Thailand in coping with separatism*. Cahyo menamatkan program doktoral dalam bidang ilmu sosial pada Faculty of Social and Behavioral Sciences, Radboud University Nijmegen, Belanda, pada 2015, dengan beasiswa dari Dutch Organization for Scientific Research (NWO). Kajian dan penelitiannya di LIPI mengenai kelompok-kelompok minoritas agama dan etnik di Indonesia Bagian Timur dan Asia-Pasifik, terutama kajian Papua. Pos-el: cahyopamungkas\_lipi@yahoo.com atau cahy001@lipi.go.id.

**Ibnu Nadzir** memperoleh gelar Sarjana Antropologi dari Departemen Antropologi Budaya Universitas Gadjah Mada (2010). Setelahnya ia menyelesaikan Master dari Departmen Antropologi Sosial dan Budaya di Universitas Amsterdam (2017). Saat ini dia bekerja sebagai Peneliti di Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB) LIPI dengan fokus gerakan sosial dan penggunaan internet. Beberapa publikasi terakhirnya, antara lain “Reclaiming Indonesian-ness: Online-Offline Engagement of Indonesian Exiles in Netherlands” (*Jurnal Masyarakat Indonesia* 2018), “Ma’ruf Amin and the Inclusion Moderation Thesis” (bersama Yogi Setya Permana, newmandala.org. 2018), *Hoax and Misinformation in Indonesia: Insights from Nationwide Survey* (bersama Sari Seftiani & Yogi Setya Permana, ISEAS Singapura, 2019). “Prabowo dan Kebangkitan Populisme Sayap Kanan di Indonesia” (Tirto.id, 2019), “False Promise of ‘Millenials’ and the Digital Economy” (Indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au, 2020). Ia dapat dihubungi di [ibnu.nadzir@gmail.com](mailto:ibnu.nadzir@gmail.com).

**M. Saifullah Rohman** merupakan peneliti di Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB) LIPI. Ia menyelesaikan pendidikan strata 1 di Universitas Gadjah Mada, jurusan Sastra Arab pada 2009. Di kampus yang sama pula, ia menyelesaikan pendidikan strata 2 dalam bidang studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS-UGM), tahun 2017 dengan tesis yang membahas mengenai “Peran Tokoh Agama dalam Transmisi Nilai-nilai tentang Anak Autis.” Tema-tema dan kajian yang menjadi minatnya, diantaranya agama dan hak-hak kelompok minoritas, agama dan isu-isu kontemporer, gender, dan pendidikan. Ia dapat dihubungi melalui saifullah.rohman01@gmail.com.

**Saiful Hakam** menyelesaikan pendidikan sarjana di Jurusan Sejarah UGM tahun 2005. Setahun kemudian ia hijrah ke Jakarta dan bekerja sebagai peneliti di Pusat Penelitian Kewilayahan (P2W) LIPI. Di LIPI, ia melakukan kajian tentang agama dan kebudayaan, terutama agama-agama di Asia Timur. Pada 2008, ia memutuskan untuk hijrah kembali ke Yogyakarta untuk melanjutkan studi di CRCS UGM. Setelah lulus tahun 2011, ia bergabung kembali ke LIPI untuk bergabung bersama tim peneliti/pengkajian tentang agama dan kebudayaan dan melakukan perjalanan pengembaraan sambil melakukan riset kecil tentang agama dan kebudayaan di masyarakat Kristen di Tomohon, komodifikasi agama-agama, terutama Kristen di kota Seoul, suku Anak Dalam di Jambi, komunitas saudagar pecel lele di Lamongan, masyarakat Muslim di Xiamen, dan komunitas Kristen di Banten. Ia bisa dihubungi di hakam9@gmail.com.

**Septi Satriani** adalah peneliti pada Pusat Penelitian Politik (P2P) LIPI, memperoleh gelar Sarjana Ilmu Politik pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik dari Universitas Gadjah Mada tahun 1999 dan gelar master pada Ilmu Antropologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada pada 2015. Hasil penelitian-penelitiannya yang telah dipublikasikan antara lain mengenai Hubungan Negara dan Masyarakat dalam Resolusi Konflik di Maluku, Maluku Utara,

Sulawesi Tengah dan Kalimantan Barat. Septi Satriani juga bergabung dengan Tim Kajian Papua LIPI. Selama kurang lebih tiga tahun, Septi Satriani bersama Tim Kajian Papua LIPI telah menghasilkan *policy brief* dengan judul “Dialog Nasional Membangun Papua Damai” dan laporan hasil kerja sama dengan The Asia Foundation dengan judul “*Road for Communities: Building Road Connectivity Infrastructure for The Livelihood of Indigenous Papuans and The Environment*”. Pos-el: septisatriani@gmail.com.

**Sri Yanuarti** merupakan peneliti pada Pusat Penelitian Politik (P2P) LIPI. Gelar sarjana Ilmu Politik diperolehnya dari Universitas Diponegoro Semarang. Beberapa kontribusi tulisannya telah diterbitkan antara lain *Military Politics, Ethnicity and Conflict in Indonesia*, *Intelijen dalam Pusaran Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru*, *Reformasi Struktural POLRI Tahun 1999–2000*, *Tentara Mendamba Mitra*, *Tentara yang Gelisah*. Selain kajian pertahanan dan keamanan, Sri Yanuarti juga aktif menulis kajian tentang konflik, yaitu *Konflik Maluku & Maluku Utara*; *Strategi Penyelesaian Jangka Panjang*, *Kerangka Pencegahan Konflik Komunal di Indonesia*, *Kerusuhan Sosial di Indonesia*, dan sebagainya. Ia dapat dihubungi melalui surel di yanuc2000@yahoo.com.

**Usman**, peneliti pada Puslit Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB) LIPI dengan bidang kepakaran Agama dan Tradisi Keagamaan. Ia menyelesaikan pendidikan strata satu (s1) di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, jurusan tafsir hadis pada 2001 dan Pendidikan S2 ditempuh di CRCS-UGM, lulus pada 2016. Beberapa penelitian yang telah dilakukan adalah penelitian tentang *Dinamika Pelaksanaan Syari’ah Islam di Indonesia*, *Bahasa dan Budaya dalam konteks Persatuan dan Kesatuan di Aceh*, serta *Strategi Adaptasi dan Resistensi Komunitas Adat Bonokeling di Banyumas, Jawa Tengah*. Ia dapat dihubungi di asyqi\_wahidi@yahoo.com.

**Yogi Setya Permana**, peneliti di Pusat Penelitian Politik (P2P) LIPI. Ia memperoleh gelar sarjana dari Departemen Politik dan Pemerintahan, Universitas Gadjah Mada, pada 2009. Selanjutnya, Ia menyelesaikan program master (*with honours*) di College of Asia and The Pacific, The Australian National University pada 2016. Sampai saat ini, ia menekuni kajian politik dan pemerintahan lokal; serta Islam dan Politik. Tulisan-tulisannya telah dimuat di berbagai jurnal internasional dan dalam negeri, seperti *Journal of Contemporary Southeast Asia* (ISEAS-Singapore), *Journal of Southeast Asia Studies* (Kyoto University), *Jurnal Masyarakat Indonesia* (LIPI), *Jurnal Makara Hubs-Asia* (UI), dan *Jurnal Sosial dan Politik* (Fisipol, UGM). Pos-el: [gejlikpermana@gmail.com](mailto:gejlikpermana@gmail.com).

