

Menyapa

MASYARAKAT MADANI

Di Bumi Seribu Pura



UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 28 TAHUN 2014
TENTANG HAK CIPTA

PASAL 113
KETENTUAN PIDANA
SANKSI PELANGGARAN

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Menyapa

MASYARAKAT MADANI

Di Bumi Seribu Pura

Kunawi Basyir



Menyapa

MASYARAKAT MADANI

Di Bumi Seribu Pura

*Diterbitkan pertama kali dalam bahasa Indonesia
oleh Penerbit Global Aksara Pers*

ISBN: 978-623-462-284-3

xiv + 210 hal.; Ukuran B5 (17,5 x 25 cm)

Cetakan Pertama, Februari 2023

Copyright © Februari 2023 Global Aksara Pers

Penulis : Kunawi Basyir
Editor : Muhamad Basyrul Muvid
Desain Sampul : Ahmad Shafrizal
Layouter : Hamim Thohari Mahfudhillah

Hak Cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dengan bentuk dan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penulis dan penerbit.

Diterbitkan oleh:

CV. Global Aksara Pers

Anggota IKAPI, Jawa Timur, 2021,

No. 282/JTI/2021

Jl. Wonocolo Utara V/18 Surabaya

+628977416123/+628573269334

globalaksarapers.com



KATA PENGANTAR

Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., MA., Ph.D.

(Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya)

STRATEGI KEBUDAYAAN MULTIKULTURALISME DI BALI

Bali merepresentasikan salah satu serpihan ‘surga’ di bumi Indonesia yang dikaruniai nilai-nilai budaya dan kebijaksanaan lokal yang sangat mengapresiasi multikulturalitas agama, etnis, dan aspek-aspek primordialisme kemanusiaan lainnya. Sebagai sebuah wilayah yang mayoritas penduduknya memeluk agama Hindu, masyarakat Bali tidak lantas menghalangi umat agama lain untuk tinggal di pulau Dewata. Ada koeksistensi, bahkan dalam banyak contoh proeksistensi, di kalangan masyarakat Bali yang multiagama itu.

Tidak dijumpai pembatasan atau persekusi dan semacamnya terhadap kelompok minoritas, seperti kaum Muslim, untuk menjalankan ritual ibadah sesuai keyakinan dan agamanya. Masyarakat Bali, baik mayoritas Hindu dan minoritas lainnya, terlihat saling bahu-membahu dalam menjalankan aktivitas keagamaan masing-masing. Dalam menjalankan ibadah shalat Idul Fitri, misalnya, para pecalang (keamanan adat) yang mayoritas Hindu terlibat aktif dalam mengamankan ibadah umat Muslim tersebut. Sebaliknya, ketika berlangsung perayaan keagamaan Hindu seperti hari Raya Nyepi, umat beragama minoritas juga memberikan penghormatan dalam bentuk tidak melakukan kegiatan apapun di luar kediaman masing-masing.

Demikianlah, gambar toleransi keberagaman di kalangan masyarakat Bali. Tidak mengherankan jika Bali menjadi salah satu provinsi dengan indeks toleransi yang lumayan bagus. Memang nilainya tidak sebagus Singakwang, Salatiga, atau Manado yang menempati tiga besar kota paling toleran di Indonesia. Namun demikian, Denpasar sebagai representasi Bali masih berada di kisaran 25 besar kota paling toleran di negeri ini. Realitas toleransi beragama yang diperlihatkan di kalangan masyarakat Bali ditopang oleh struktur sosial-budaya yang memungkinkan daerah ini tetap menjadi salah satu referensi toleransi beragama di Tanah Air yang layak untuk dirujuk.

Struktur sosial-budaya yang dimaksud dalam konteks ini adalah nilai-nilai dan kearifan lokal yang selama ini dipegangi oleh masyarakat Bali seperti *menyama braya* dan hidup gotong royong di kalangan umat beragama yang beragam. *Menyama braya* secara literal mengandung makna persamaan dan persaudaraan di antara sesama manusia, apapun latarbelakang agamanya. *Menyama braya* tidak mendifferensiasi manusia atas perbedaan kepegangan agama dan keyakinannya. *Menyama braya* menganggap setiap manusia adalah bersaudara dan berada dalam satu ikatan keluarga. Oleh karena setiap manusia bersaudara, maka sudah selayaknya mereka saling bahu-membahu dalam menjalankan aktivitas kesehariannya, termasuk dalam soal menjalankan toleransi beragama. Kearifan lokal semacam inilah yang membawa masyarakat Bali sebagai masyarakat yang ramah dan toleran bagi siapapun, terutama masyarakat pendatang dan turis (domestik dan internasional).

Sekalipun masyarakat Bali dikenal sebagai masyarakat yang meruangkan toleransi atas perbedaan, bukan berarti mereka acuh tak acuh dengan perubahan tata kehidupan sosial budaya yang berlangsung di sekitarnya. Dengan *menyama braya* bukan berarti masyarakat Bali tidak peduli dengan kekayaan sosial budayanya. Mereka menginginkan agar nilai-nilai budaya lokal tetap bercokol di hati masyarakat. Mereka tidak ingin kedatangan para turis asing menggeser nilai-nilai budaya lokal tersebut. Atas dasar inilah mereka mengikhtiarkan sebuah strategi mempertahankan nilai-nilai budaya lokal yang disebut sebagai '*Ajeg Bali*.' Yakni sebuah strategi kebudayaan dalam rangka mempertahankan nilai-nilai dan kearifan lokal Bali yang sudah tertanam kuat di masyarakat.

Dengan gerakan *Ajeg Bali*, masyarakat menghendaki supaya liberalisme, individualisme, konsumerisme, hedonisme dan semacamnya tidak menggerus manusia Bali yang ideal. Mereka mengimajinasikan gambar ideal (*das sollen*) dari manusia Bali yang tetap memegang nilai-nilai keagamaan dan kearifan lokal yang sudah berlangsung secara turun-temurun di kalangan mereka. Dalam derajat tertentu, mereka menganggap invasi budaya non-Bali, terutama Barat, sebagai sebuah ancaman serius yang dapat mereduksi keutuhan manusia Bali yang ideal. Inilah yang hendak diikhtiarkan oleh gerakan *Ajeg Bali* sebagai sebuah mekanisme pertahanan diri secara budaya (*cultural self-defense mechanism*) untuk menjaga identitas ke-Bali-an yang asli dan autentik.

Oleh karena itu, sangat bisa dipahami jika *Ajeg Bali* menjadi salah satu kosa-kata paling populer di masyarakat—selain *Menyama Braya*. Ia menyiratkan sebuah idealitas masyarakat Bali yang tetap berpijak dan berpihak pada nilai-nilai budaya dan kearifan lokal. Kata ini diperbincangkan secara luas di kalangan masyarakat Bali, mulai dari masyarakat awam hingga kaum terpelajar. Kenyataan ini menggambarkan kebanggaan masyarakat Bali atas khasanah budaya dan peradaban yang mereka miliki, sekaligus tidak merelakan nilai-nilai tersebut tereduksi oleh invasi budaya modern. Bahwa sebagai sesama manusia mereka boleh berinteraksi satu sama lain, namun hal demikian jangan sampai meruntuhkan supremasi budaya yang telah menjadi identitas masyarakat Bali. Tema inilah yang menjadi fokus kajian dari karya yang ada di hadapan pembaca ini. Buku yang ditulis oleh Prof. Dr.H. Kunawi Basyir, MAg. ini merupakan sebuah kajian serius tentang nilai-nilai budaya dan kearifan lokal masyarakat Bali.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Sebagai sebuah ikhtiar serius karena melalui serangkaian proses penelitian panjang dan mendalam, buku ini tentu saja layak diapresiasi oleh kita semua dan, karena itu, sangat layak untuk dibaca sekaligus dirujuk. Selamat atas terbitnya karya terpelajar oleh penulis terpelajar pula, semoga menambah khasanah dan perspektif akademik dalam melihat masyarakat Bali secara lebih dekat, obyektif dan tanpa prasangka.

Surabaya, 18 Februari 2023
Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., MA., Ph.D.
Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

PRAKATA PENULIS

Memasuki abad modern merupakan era kebangkitan pemikiran keagamaan yang dibarengi dengan maraknya konflik sosial di mana-mana. Walaupun agama bukan satu-satunya faktor utama, dalam eskalasinya pemikiran keagamaan memainkan peranan penting sehingga dunia mulai memasuki periode krisis yang berlangsung secara terus-menerus, mereka sudah mulai masuk pada wilayah solidaritas primordial yang merupakan titik lemah dari kehidupan berbangsa dan bernegara. Kesetiaan umat terhadap agamanya secara negatif cenderung melahirkan ideologi eksklusif yang dapat melahirkan konflik intern dan antarumat beragama. Sebagaimana yang terjadi di Indonesia perbedaan pemahaman dan praktik keagamaan menjadi persoalan yang sulit untuk dipersatukan sehingga menimbulkan gejolak politik yang tidak kunjung datang. Persoalan yang mendasar dalam hal ini adalah masalah perbedaan pemahaman terhadap hubungan agama dan negara, Satu sisi memandang bahwa agama merupakan bagian dari negara, sedang satu sisi memandang bahwa antara agama dan negara adalah berbeda tetapi keduanya tidak bisa dipisahkan. Melihat fenomena ini maka tulisan ini akan menyapa dan membaca serta menganalisis bagaimana bentuk dan proses masyarakat madani yang dibangun oleh komunitas Islam dan Hindu di bumi seribu Pure pulau Bali.

Kalau kita menengok istilah “masyarakat madani” menjadi isu yang paling menarik pada tahun 1990 an. Sehingga tema itu menjadi salah satu tema central dalam kajian di dunia akademik, baik kajian di tingkat diskusi-diskusi maupun kajian dalam dunia penelitian. Hal ini terjadi karena mengingat Indonesia saat itu sedang dilanda krisis identitas dan juga krisis peradaban,

kiranya hal ini menjadi suatu yang penting yang harus digali karena akan juga membawa dampak terhadap konsep bangunan masyarakat madani di Indonesia yang ideal. Untuk mewujudkan hal tersebut perlu adanya konsep yang matang yang harus dirumuskan bersama-sama demi terwujudnya sebuah konsep yang ideal sebagai langkah awal untuk membangun bangunan masyarakat madani Indonesia yang kuat.

Karena Indonesia merupakan salah satu negara yang terdiri dari berbagai etnis, budaya, bahasa, dan juga multi agama, maka untuk menjadikan wajah baru Indonesia yang lebih beradab (*civil civilized*) tentunya tidak mudah. Oleh karena itu pemahaman tentang inklusivisme dan pluralisme serta multikulturalisme hendaknya diimplementasikan pada ranah publik. Agar hal itu segera terwujud.

Maka dalam buku ini, mahasiswa akan diajak untuk mengungkap kembali isu-isu kontemporer yang terkait dengan bangunan masyarakat madani di Indonesia, kemudian diajak untuk menganalisis bagaimana sejarah bertemunya Islam dan Hindu di Bali, dari sini diharapkan pembaca akan mengetahui sejarah perjumpaan Islam-Hindu sehingga mereka secara berurutan akan mengetahui bagaimana masyarakat Islam dan Bali dalam membangun harmoni sosial keagamaan sebagai bekal bangunan masyarakat madani sehingga bisa menghasilkan Bali yang indah, nyaman, tentram sebagai basis pariwisata di Indonesia.

Surabaya, 7 Pebruari 2023

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
PRAKATA PENULIS	ix
DAFTAR ISI	xi
BAB I SEPUTAR MASYARAKAT MADANI.....	1
A. Definisi dan Prespektif Masyarakat Madani.....	1
B. Sejarah Perkembangan Masyarakat Madani	4
C. Karakteristik, Ciri, dan Konstruk Masyarakat Madani	12
1. <i>Free Public Sphere</i>	12
2. Demokrasi.....	13
3. Toleransi	13
4. Multikulturalisme.....	15
5. Pluralisme	16
6. Keadilan Sosial (<i>Social Justice</i>).....	19
D. Pilar-Pilar Penegak Masyarakat Madani.....	23
1. Organisasi Non-Pemerintah (NGO).....	23
2. Supremasi Hukum	24
3. Perguruan Tinggi (PT).....	24
4. Pers	25
5. Partai Politik.....	26

BAB II	ISSU-ISSU KONTEMPORER DALAM PEMBANGUNAN MASYARAKAT MADANI DI INDONESIA	27
A.	Demokrasi.....	27
1.	Islam Versus Demokrasi.....	29
2.	Demokrasi : Tantangan dan Harapan Islam di Indonesia	39
B.	Pluralisme	44
1.	Islam dan Pluralisme Agama.....	50
2.	Filosofi dan Doktrin Pluralisme Agama.....	60
C.	Fundamentalisme.....	68
1.	Sejarah dan Makna Fundamentalisme	69
2.	Fundamentalisme Islam Sebagai Fenomena Keagamaan	75
D.	Radikalisme dan Humanisme	85
1.	Radikalisme	85
2.	Humanisme: Pemahaman Keagamaan Inklusif.....	97
E.	Kontribusi Pemerintah dalam Membangun Masyarakat Madani di Indonesia	102
BAB III	HINDU DAN ISLAM DALAM SEJARAH BALI.....	113
A.	Sejarah dan Perkembangan Hindu.....	113
B.	Sejarah dan Perkembangan Islam.....	118
C.	Dialog Islam-Hindu Bali	122
BAB IV	MENYAMA BRAYA SEBAGAI BUDAYA MASYARAKAT HINDU-ISLAM BALI.....	126
A.	Prespektif Hindu.....	126
B.	Prespektif Islam.....	130
BAB V	JARGON MASYARAKAT BALI.....	137
A.	<i>Ajeg</i> Bali.....	137
B.	<i>Pecalang</i>	143
C.	Kasta.....	148
D.	Nyama Selam dan Nyama Bali.....	156
BAB VI	GERAKAN MASYARAKAT MADANI DI BALI	161
A.	Genetik Masyarakat Madani	161

B. Masyarakat Madani: Dari Multikulturalisme Menuju Pluralisme	167
1. Jalur Politik.....	167
2. Jalur Budaya	171
3. Jalur Sosial.....	175
C. Faktor-faktor Pendukung Tegaknya Masyarakat Madani	181
D. Pilar-Pilar Penyangga Masyarakat Madani.....	187
1. Pemerintah.....	188
2. Tokoh Agama	190
3. Tokoh Masyarakat	191
PENUTUP	197
DAFTAR PUSTAKA.....	198



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

A. Definisi dan Prespektif Masyarakat Madani

Salah satu isu yang populer pada dekade 90 an adalah wacana tentang masyarakat madani (*Civil Society*). Isu ini menarik diperbincangkan dikalangan akademisi karena mengingat kondosi sosial politik di Indonesia tidak menentu sehingga berakibat pada tataran krisis identitas dan juga krisis peradaban. Dengan demikian para pembaharu di Indonesia ingin mengembalikan Indonesia pada wajah baru yang beradab dan berkeadilan. Untuk menjawab tantangan tersebut tidak lain adalah konsep masyarakat madani merupakan salah satu solusinya. Istilah masyarakat madani pertama kali digulirkan oleh Dato Seri Anwar Ibrahim dalam ceramahnya pada simposium Nasional dalam rangka Forum Ilmiah pada acara festival Istiqlal 26 September 1995 di Jakarta. Konsep yang diajukan Anwar Ibrahim ini hendak menunjukkan bahwa masyarakat yang ideal adalah kelompok masyarakat yang memiliki peradaban maju.¹

Ketika kita menelusuri istilah yang populer dengan “masyarakat madani” ini nampaknya berangkat dari istilah “*madaniyah*” dalam bahasa Arab yang kemudian berkembang menjadi istilah “masyarakat madani”² yang diartikan

¹ Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewargaan (Civic education): Demokrasi, hak Asasi Manusia & Masyarakat Madani*, (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2000), 240

² Pemahaman tentang masyarakat madani merupakan adopsi dari hasil keseluruhan kegiatan Rasulullah selama di Madinah. Keberhasilan Rasulullah dalam memberdayakan masyarakat Madinah dengan menghimpun dari berbagai unsur agama, suku dan ras ke dalam satu bangunan politik yang pluralis, yang kemudian dikenal dengan dengan istilah “*Piagam Madinah*” merupakan suatu entitas terciptanya masyarakat madani, yaitu suatu masyarakat berbudi luhur atau berakhlak mulia, berperadaban,

dengan “peradaban”. Sedangkan kata “*madaniyah*” semakna dengan kata “*tamaddana*” “*yatamaddanu*”, “*tamaddun*” yang juga semakna dengan “*al-hadharah*”. Kata “*al-Hadharah*” (peradaban) yang dalam bahasa Inggris disebut “*civilization*” atau “*culture*” adalah lawan dari kata “*al-badw*” yang berarti nomad atau hidupnya tidak menetap dalam suatu tempat.³ Sedangkan kata “peradaban” adalah sesuatu yang terjewantahan secara aktual oleh manusia, baik aspek kehidupan, pemikiran, perilaku, materi, spiritual, duniawi, maupun keagamaan. Oleh karena itu pengertian masyarakat madani secara etimologi dapat dipahami sebagai sebuah masyarakat berkeadaban yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan secara universal serta menghargai dan menghormati nilai-nilai kemerdekaan, kebebasan, toleran, dan juga kebersamaan.⁴

Seperti Anwar Ibrahim menyebutkan bahwa masyarakat madani adalah merupakan sistem sosial yang subur yang diasaskan kepada prinsip moral yang menjamin keseimbangan antara kebebasan perorangan dengan kestabilan masyarakat. Masyarakat mendorong daya usaha serta inisiatif individu baik dari segi pemikiran, seni, pelaksanaan pemerintahan mengikuti undang-undang dan bukan nafsu atau keinginan individu menjadikan keterdugaan atau *predictability* serta ketulusan atau *transparency system*.⁵ Dawam Rahardjo mendefinisikan bahwa masyarakat madani sebagai proses penciptaan peradaban yang mengacu kepada nilai-nilai kebijakan bersama. Menurutnya, bahwa dalam masyarakat madani warga negara bekerja sama membangun ikatan sosial, jaringan produktif, dan solidaritas kemanusiaan yang bersifat non-negara. Selanjutnya, Raharjo menjelaskan bahwa dasar utama dari masyarakat madani adalah persatuan dan integrasi sosial yang didasarkan pada suatu pedoman hidup, menghindarkan diri dari konflik dan permusuhan yang menyebabkan perpecahan dan hidup dalam suatu persaudaraan.⁶

menegakkan keadilan, terbuka, menjunjung nilai-nilai kemanusiaan, hukum, dan demokratis. Lihat dalam Nurcholish Madjid, *Islam Doktri dan Peradaban*, (Jakarta:Paramadina, 1995), 375

³ Hans Wehr, *Mu'jam al- Lughah al-Mu'ashirah*,(Beirut: Maktabah, 1974), 74. Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 199), 164

⁴ Manna Khalil Qaththan, *Al-Hadith Wa Tha'qofah al-Hamiyyah* (Riyadh: Wizarat al-Auqaf, 1981), 143

⁵ Tim ICCE, *Pendidikan Kewargaan*, 245

⁶ M. Dawam Raharjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah, dan Perubahan Sosial* (jakarta: LP3ES, 1999), 24

Azyumardi Azra menyebutkan bahwa hakekat masyarakat madani bukan sekedar gerakan pro-demokrasi, karena ia juga mengacu pada pembentukan masyarakat berkualitas dan ber-*tamaddun (civility)*. Sedang ciri masyarakat yang *tamaddun (civility)* adalah: mempunyai toleransi yang tinggi, kesediaan pribadi-pribadi untuk menerima pelbagai macam pandangan politik dan tingkah laku sosial, mempunyai moralitas yang tinggi.⁷ Sedangkan kalau kita lihat dari peralihan peristilahan, bahwa istilah “masyarakat madani”, mempunyai kedekatan makna dengan istilah asalnya “*civil society*”. Di mana istilah ini diterjemahkan “masyarakat warga”, bahkan ada yang menterjemahkan “masyarakat sipil”. Memang secara literlik penerjemahan tersebut dapat dibenarkan. Kesalahan (kesalahkaprahan dalam bahasa Jawa) tersebut dilatari karena “*civil society*” atau “masyarakat sipil” dilawankan secara tidak pas dari segala sesuatu yang berbau tentara.⁸

Terminologi masyarakat madani yang dipopulerkan oleh Naquib al-Attas cendikiawan terkemuka asal Malaysia memberikan ilustrasi bahwa masyarakat madani merupakan terjemahan dari kosa kata bahasa Arab, mujtama’ madani, yang secara etimologis mempunyai dua arti: *Pertama*, “masyarakat kota”, karena madani adalah derivasi dari kata Arab “Madinah” yang berarti “kota”. *Kedua*, bahwa masyarakat madani berarti “masyarakat berperadaban”, karena madani adalah juga derivasi dari kata “*tamaddun*” atau “*madaniyah*” yang berarti “peradaban” yang dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah “*civility*” atau “*civilization*”. Dari pengertian ini, maka masyarakat madani semakna dengan “*civil society*” yaitu masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai peradaban.⁹

Dari beberapa definisi tentang “*civil society*” yang dikemukakan oleh beberapa pakar berbagai negara seperti Zbigniew Rau (untuk wilayah kajiannya Eropa Timur dan Uni Sovyet), Han Sung-Joo (untuk wilayah kajiannya kasus Korea Selatan), Kim Sunhyuk (Konteks Korea Selatan). Ketiga pakar tersebut

⁷ Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), 38. Lihat juga dalam Nurcholish Madjid, *Azas-Azas Pluralisme dan Toleransi dalam Masyarakat madani,* dalam makalah Lokakarya Islam dan Pemberdayaan Civil Society di Indonesia, kerja sama IRIS Bandung-PPLM Jakarta: The Asia Foundation.

⁸ Lihat dalam Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*, Cet I (Yogyakarta: Galang Press, 2001), 177

⁹

nampaknya mendefinisikan bahwa *civil society* pada dasarnya adalah terciptanya adanya aktualisasi individu atau tatanan masyarakat yang mandiri, bebas dari intervensi negara, mempunyai posisi yang berimbang dengan penguasa atau negara, mensyaratkan adanya ruang publik dalam mengemukakan pendapat, adanya lembaga-lembaga yang mandiri yang dapat menyalurkan aspirasi serta memperjuangkan kepentingan-kepentingan publik.¹⁰

Sebagaimana paparan di atas tentang masyarakat madani, dalam hal ini Hikam memberikan ilustrasi bahwa term *civil society* merupakan warisan wacana yang berasal dari Eropa Barat, akan mendekati substansinya jika tetap disebutkan dengan istilah aslinya. Menurutnya bahwa pengertian *civil society* (dengan memegang konsep *de 'Tocquville*)¹¹ adalah wilayah-wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dan bercirikan antara lain kesukarelaan (*voluntary*), keswasembadaan (*self-generating*), dan keswadayaan (*self-supporting*), kemandirian tinggi berhadapan dengan negara, dan keterkaitan dengan norma-norma atau nilai-nilai hukum yang diikuti oleh warganya. Dan sebagai ruang politik, *civil society* merupakan suatu wilayah yang menjamin berlangsungnya perilaku, tindakan dan refleksi mandiri, tidak terkungkung oleh kondisi kehidupan materil, dan tidak terserap di dalam jaringan-jaringan kelembagaan politik resmi. Di dalamnya tersirat pentingnya suatu ruang publik yang bebas (*the free public sphere*). Tempat di mana transaksi komunikasi yang bebas bisa dilakukan oleh warga masyarakat.¹² Nuansa peradaban dan moralitas begitu kuat dalam perumusan dan cita ideal masyarakat madani yang tergolong baru lahir dalam kosa kata dan sosial di Indonesia.

B. Sejarah Perkembangan Masyarakat Madani

Kalau kita menengok sejarah lahirnya istilah masyarakat madani tentu tidak bisa kita lepaskan dari nama Aristoteles (384-322 SM). Pada masa itu

¹⁰ Bahtiar Effendi, *Masyarakat Agama*, 162

¹¹ Pada tahun 1805-1859 SM, *Civil Society* dipahami sebagai sitem kenegaraan yang menggunakan istilah "*koinonia politike*", yakni sebuah komunitas politik tempat warga dapat terlibat langsung dalam pengambilan keputusan serta kedudukan warga negara sama di depan hukum. Lihat dalam Cornelis Lay, "*Prospek Civil Society di Indonesia*", dalam Arief Subhan (editor) *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, Cet ke-1 (Jakarta, LSAF, 1999), 39

¹² Muhammad AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, Cet ke-2 (Jakarta: LP3ES, 1999), 45

Aristoteles sudah memandang bahwa konsep *civil society* (masyarakat sipil) sebagai sistem kenegaraan atau identik dengan negara itu sendiri. Masyarakat sipil atau populer dengan istilah masyarakat madani dapat dipahami sebagai sistem kenegaraan dengan menggunakan istilah “*koinonia politike*”, yaitu sebuah komunitas politik tempat warga dapat terlibat langsung dalam berbagai perancangan ekonomi, politik dan pengambilan keputusan.

Konsepsi Aristoteles ini diikuti oleh Marcus Tullius Cicero (106-43 SM) Cicero menggunakan istilah *societies civiles*, yaitu sebuah komunitas yang mendominasi komunitas yang lain. Terma yang dikedepankan oleh Cicero ini lebih menekankan pada konsep negara kota (*city-state*) yakni untuk menggambarkan kerajaan, kota dan bentuk koeperasi lainnya. Sebagai kesatuan yang terorganisasi. Konsepsi masyarakat madani yang eksistensinya pada sistem kenegaraan ini juga dikembangkan oleh Thomas Hobbes (1588-1679 M)¹³, dan juga Jhon Locke (1632-1704 M)¹⁴ yang melahirkan revolusi Prancis pada tahun 1789 yang mensyaratkan kesadaran baru.

Pada perkembangan selanjutnya Adam Ferguson (1767 M) mengkontekstualisasikan tentang wacana *civil society* dengan konteks sosial dan politik di Skotlandia dengan perkembangan kapitalismenya yang berdampak pada krisis sosial. Dalam hal ini Ferguson lebih menekankan visi etis pada *civil society* dalam kehidupan sosial.¹⁵ Dalam perkembangan selanjutnya konsep masyarakat madani atau di dunia barat dikenal dengan *civil society* telah dirumuskan secara berbeda-beda dan sekaligus dimasukkan untuk menjawab pertanyaan yang berbeda-beda pula. Misalnya di Eropa Timur kehadiran konsep

¹³ Menurut Fahmi Huwaydi bahwa masyarakat madani harus memiliki kekuasaan mutlak, agar mampu sepenuhnya mengontrol dan mengawasi secara ketat pola-pola interaksi (prilaku politik) setiap warga negara. Lihat dalam Fahmi Huwaydi, *Al-Islam wa Al-Dimuqratiyah*, terj. Muhammad Abdul Gaffar E.M, *Demokrasi Oposisi dan Masyarakat Madani* (Bandung: Mizan, 1996), 295

¹⁴ Menurut Fahmi Huwaydi bahwa kehadiran masyarakat madani dimaksudkan untuk melindungi kebebasan dan hak milik setiap warga negara, yang konsekwensinya adalah bahwa masyarakat madani tidak boleh absolut dan harus membatasi perannya pada wilayah yang tidak bisa dikelola masyarakat dan memberikan ruang yang manusiawi bagi warga negara untuk memperoleh haknya secara adil dan proposional. Fahmi Huwaydi, *Al-Islam*, 298

¹⁵ Menurut Fahmi Huwaydi bahwa publik secara alamiah memiliki spirit solidaritas sosial dan sentimen moral yang dapat menghalangi munculnya kembali *despotisme*. Kekawatiran Ferguson atas semakin menguatnya sikap individualistis dan berkurangnya tanggung jawab sosial masyarakat mewarnai pandangannya tentang *civil society* pada waktu itu. Lihat dalam A. Ubaedillah & Abdul Rozak, *Pendidikan Kewarga (Negara) an Civic Education: Pancasila, Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani* (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2013), 218

ini ditengarahi adanya kebangkitan terhadap jawaban terhadap *authoritarian socialist party-state*. Di Jerman, *civil society* menghadirkan diri sebagai jawaban krisis *welfare-state*. Di Prancis, *civil society* muncul sebagai jawaban atas semakin otoriternya kapitalisme. Di Amerika Serikat *civil society* adalah alternatif terhadap kelas. Sedangkan di negara-negara latin, *civil society* sebagai jawaban untuk mengisi ruang diantara keluarga dan kelompok *face to face* dengan negara. Sementara di Indonesia *civil society* merupakan jawaban atas dominasi negara dan militer.¹⁶

Munculnya gagasan *civil society* di dunia Barat tersebut merupakan akibat dari terjadinya kemacetan paradigma pemikiran sosial dan politik sekitar abad ke 17 M dan 18 M. Krisis umum yang diakibatkan berbagai perubahan sosial luar biasa, seperti pertumbuhan ekonomi pasar, komersialisasi tanah, buroh dan modal, penemuan-penemuan ilmiah, terjadinya revolusi sosial di Amerika yang kesemuanya itu telah membawa masyarakat Barat ke arah persoalan penataan tatanan sosial dan kekuasaan yang baru. Pada saat yang sama matriks paradigma sosial yang secara tradisional mengacu pada agama mulai dipersoalkan.

Secara umum munculnya dan menguaknya isu *civil society* di dunia Barat merupakan respon terhadap suatu sistem kekuasaan atau pemerintahan yang otoriter, yang tidak memberikan ruang gerak terhadap warganya dalam mengaktualisasikan dirinya. Konteks keberadaanya setiap negara pun beragam, tetapi secara substansi bermuara ketidakpuasan terhadap hegemoni negara atas masyarakat sehingga melumpuhkan kehidupan sosial mereka sehingga masyarakat menuntut kepada negara dan menginginkan adanya ruang kebebasan berkreasi dalam mengembangkan diri secara mandiri di luar struktur pemerintahan sehingga dengan ini lebih populer dengan masyarakat madani atau *civil society*. Lain halnya di dunia Barat, di dunia Islam istilah masyarakat madani itu mengacu pada keberadaan Nabi di Madinah karena keberadaan masyarakat madani itu bukan merupakan suatu kebetulan akan tetapi membutuhkan proses panjang sehingga berbicara masyarakat madani sangat identik dengan wacana demokrasi itu sendiri.¹⁷

¹⁶ Cornelis lay, *Prospek Civil*, 213

¹⁷ Menurut Dawam Raharjo, bahwa hubungan masyarakat madani dengan demokrasi bagaikan dua sisi mata uang yang keduanya bersifat ko-eksistensi. Hanya dalam masyarakat madani yang kuatlah

Di Madinah misalnya, terbentuknya masyarakat madani melalui proses panjang atas perjuangan Rasulullah beserta sahabat-sahabatnya. Hijrahnya Rasulullah ke Yasrib yang pada waktu itu Yasrib merupakan sebuah desa yang sangat tertinggal akan tetapi berkat perjuangan Rasulullah untuk membangun Yasrib menjadi sebuah kota metropolitan menjadi sebuah kenyataan, maka Yasrib secara perlahan-lahan menjadi sebuah kota yang beradab dan secara otomatis masyarakat dunia pada waktu itu memberikan lebeling bahwa yasrib berubah nama menjadi “Madinah” yaitu merupakan cita-cita atau entitas lahirnya suatu masyarakat madani.

Perjuangan Rasulullah di Madinah pada waktu itu secara tidak langsung telah merintis dan memberikan format kehidupan masyarakat yang berperadaban (*madaniyah*), suatu masyarakat yang sangat hitrogen baik dari sisi agama, budaya, sukudan ras. Kehetrogenan dalam berbagai dimensi yang kemudian disatukan dan diikat dalam suatu ikatan dari hasil rumusan bersama yang dikenal dengan”*Piagam Madinah*”. Piagam Madinah inilah yang yang kemudian dijadikan sebagai rujukan bersama dalam menjalankan roda pemerintahan di bawah pimpinan Rasulullah. Dimana dalam piagam tersebut masing-masing mempunyai peran dan tanggung jawab dalam menjaga dan mempertahankan Madinah dari adanya intervensi dari luar.

Tatanan masyarakat Madinah menjadi masyarakat madani yang dirintis Rasulullah merupakan konsep bernegara yang sangat modern pada waktu itu. Sebagaimana Robert N Billah sosiolog terkemuka di Amerika mengungkapkan bahwa tatanan masyarakat Madinah menjadi masyarakat madani yang dirintis Rasulullah tidak bisa dipungkiri bahwa di bawah kepemimpinan Rasulullah masyarakat telah membuat konsep atau teori yang jauh ke depan dalam kecanggihan sosial-politik. Suatu struktur yang mulai terbentuk yang kemudian dikembangkan oleh para khalifah pertama untuk menyediakan prinsip dasar penyusunan imperium dunia, hasilnya untuk masa dan tempatnya terlalu modern. Kemoderan ini dapat dilihat dari tingkat komitmen, keterlibatan dan partisipasi masyarakat dari semua unsur lapisan yang sangat tinggi, keterbukaan posisi kepemimpinan terhadap kemampuan yang dinilai menurut

demokrasi dapat ditegakkan dengan baik dan hanya dalam suasana demokratislah *civil society* atau masyarakat madani dapat berkembang secara wajar. Lihat dalam Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani*, 123

ukuran-ukuran universal, bukn sifat kepemimpinan yang turun temurun.¹⁸ Sebagaimana yang diungkapkan oleh Azyumardi Azra, bahwa negara yang dibangun oleh Rasulullah di Madinah sangat pluralis yang menjamin kebebasan beragama di kalangan warga negara Madinah yang kebanyakan sarjana muslim dan bahkan sarjana Barat sebagai bukti adanya demokrasi dalam sistem kenegaraan klasik.¹⁹

Dari paparan di atas dapat kita gambarkan bahwa bangunan masyarakat atau konsep kenegaraan yang dibangun oleh Rasulullah tidaklah eksklusif dan rasial, akan tetapi sangat inklusif dan pluralis yang lahir dari suatu fenomena sosial-historis, di mana semua lapisan masyarakat (tanpa memandang latar belakang status sosial dan budayanya) diberdayakan dan dapat berpartisipasi, merasa memiliki dan bertanggung jawab atas kelangsungan hidup berbangsa dan bernegara. Lain halnya sejarah munculnya wacana “masyarakat madani” di Indonesia. Kalau kita menengok sejarah munculnya konsep masyarakat madani di Indonesia tentu tidak bisa kita lupakan kasus-kasus yang terjadi di Indonesia terutama kasus-kasus terhadap pelanggaran HAM, kasus pengekangan kebebasan berpendapat, dan juga munculnya berbagai lembaga-lembaga non pemerintah yang mempunyai kekuatan dan bagian dari social control.

Berbicara masalah masyarakat madani/*civil society* di Indonesia juga tidak bisa kita lepaskan dengan wacana demokrasi itu sendiri. Karena berangkat dari arti dan makna demokrasi yang sesungguhnya maka permasalahan-permasalahan sebagaimana tersebut di atas akan terselesaikan dan pada gilirannya akan mewujudkan konsep masyarakat Indonesia yang ideal dalam bahasa civic, populer dengan istilah *civil society* atau masyarakat madani. Sebagaimana berakhirnya demokrasi dipimpin kemudian digantikan oleh Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto dengan label demokrasi Pancasila sebagai kritik atas model demokrasi sebelumnya, pemerintah orde baru melakukan pembudayaan demokrasi Pancasila melalui berbagai penataran P4 dan program Pendidikan Moral Pancasila (PMP). Sayangnya, orde baru-pun terjebak pada lubang yang sama yakni yang begitu mulia terdegradasi oleh praktek politik orde baru yang manipulatif dan koruptif, sehingga bisa dikatakan bahwa

¹⁸ Robert N. Bellah, *Beyond Belief* (Jakarta: Herver & Row, 1976), 150

¹⁹ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 3

pembangunan masyarakat sipil (*civil society*) bisa dikatakan gagal, karena demokrasi yang seharusnya merupakan lokus bagi penyaluran aspirasi hak politik rakyat (ciri khas masyarakat madani) telah dibajak oleh orde baru dengan indoktrinasi dan penafsiran tunggal sehingga memasung hak rakyat untuk berserikat dan mengeluarkan pendapat secara aman dan bebas dari rasa takut.²⁰

Pengalaman buruk Indonesia dengan demokrasi di masa lalu seyogyanya dijadikan pelajaran berharga bagi semua komponen bangsa untuk mengantarkan masyarakat Indonesia ke jenjang masyarakat sipil yang kuat. Sudah saatnya bangsa ini mengembalikan demokrasi pada makna dan fungsinya yang benar, yakni sebagai prinsip dan acuan hidup berbangsa dan bernegara dalam sebuah negara bangsa (*nation state*) yang majemuk ini. Transisi dan konsolidasi Indonesia menuju demokrasi yang berbasis Islam dan lebih *genuine* serta otentik merupakan proses yang sangat kompleks dan panjang. Salah satu yang harus kita pahami dan kita sadari adalah hubungan antara Islam dan negara di Indonesia bahwa letak konflik antara Islam dan negara di Indonesia bukan karena konflik antara Islam dan demokrasi itu sendiri, melainkan antara Islam sebagai kekuatan politik, untuk menjembatani hal ini, jargon demokrasi adalah jawabannya. Sehingga terjadi pro dan kontra dalam memaknai demokrasi. Dengan demikian dapat kita katakan bahwa pertentangan antara Demokrasi dan Islam terletak pada bagaimana kedua substansi itu ditafsirkan. Tentu saja tidak bisa kita hindari ketika kita menyebut Islam berarti menunjukkan unsur “*theologis*”, sedangkan menyebut demokrasi berarti mengacu pada sistem gagasan “*sekuler*” yang tanpa gagasan teologis pun dapat bertahan. Jika salah satu apalagi keduanya substansi itu dibatasi secara kaku. Kontradiksi antara Islam dan demokrasi.²¹ Dari tesis inilah yang harus dibedah untuk membangun demokrasi berbasis Islam di Indonesia sehingga berangkat dari paradigma ini

²⁰Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila* (Jogjakarta : Tiara Wacana, 1999) 43. Lihat juga Azumardi Azra, *Demokrasi*, 5. Dan Azumardi Azra, *Civil Society dan Demokrasi Revisited*, Tempo 18 Juni, 2001

²¹ Masa depan Islam sedikit banyak akan ditentukan oleh bagaimana teologi Islam dapat memberi makna pada arus kemajuan, untuk itulah Islam harus mengupayakan suatu teologi transformatif sehingga Islam memberikan ruang kebebasan yang diperlukan untuk menanggapi perkembangan zaman. Lihat dalam Muhammad AS.Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1996) 216 bandingkan dengan Djohan Effendi dan Ismed Natsir, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1981) 26

Indonesia akan lebih berwajah baru dengan modal masyarakat yang dinamis, aman, tentram, egaliter dan toleran (masyarakat madani).

Di samping pemahaman tersebut, hal yang dominan adalah pada wilayah tataran praktis di mana transisi dan konsolidasi menuju masyarakat madani seperti di Indonesia setidaknya demokrasi mencakup: *Pertama*, reformasi sistem, yang menyangkut perumusan kembali falsafah, kerangka dasar dan perangkat legal sistem politik. *Kedua*, reformasi kelembagaan yang menyangkut pengembangan dan pemberdayaan (*Institutional reforms and empowerment*) lembaga-lembaga politik. *Ketiga*, pengembangan kultur atau budaya politik yang lebih demokratis. Yang kesemuanya itu karena demokrasi adalah bukan barang jadi yang dapat hadir dan terwujud begitu saja (*Taken for granted*), tetapi ia mesti dipelajari (*democracy is learned*) dan dipraktekkan secara kesinambungan.

Pemahaman demokrasi yang elitis sudah saatnya dikembalikan kepada masyarakat untuk memahami dan mengaktualisasikan demokrasi secara wajar dan natural. Prinsip demokrasi sebagai *common platform* bangsa Indonesia dapat bertemu dengan Pancasila yang merupakan kesepakatan nasional yang dihasilkan oleh pendiri bangsa. Aktualisasi demokrasi harus dilakukan melalui upaya-upaya bersama (golongan, etnis, agama, dan suku bangsa) yang berorientasi pada perwujudan masyarakat Indonesia yang demokratis, toleran dan kompetitif.²² Tuntutan gelombang demokrasi menuju masyarakat yang terbuka dan toleran (harapan demokrasi berbasis Islam) merupakan peluang bagi bangsa Indonesia untuk ambil bagian dalam pembangunan peradaban dunia yang lebih terbuka dan manusiawi. Keterlibatan ini dapat dilakukan melalui cara-cara pengembangan budaya demokrasi dalam kehidupan sehari-hari. Tentu saja hal ini tidak mudah, karena demokrasi pada dasarnya menghajatkan kerelaan seseorang untuk meninggalkan kebiasaan-kebiasaan buruk yang tidak

²² Salah satu yang diajukan Nurcholish Madjid mengatakan bahwa demokrasi di Indonesia bisa menemukan bentuknya jika terwujudnya kesadaran akan pluralisme, kesadaran akan kemajemukan tidak sekedar pengakuan pasif akan kenyataan masyarakat yang majemuk. Tetapi kesadaran akan kemajemukan menghendaki tanggapan dan sikap positif terhadap kemajemukan itu sendiri secara aktif. Pengakuan akan kenyataan perbedaan harus diwujudkan dalam sikap perilaku menghargai dan mengakomodasi beragam pandangan dan sikap orang dan kelompok lain, sebagai bagian kewajiban warga negara dan negara untuk menjaga dan melindungi hak orang lain untuk diakui keberadaannya. Nurcholish Madjid, *Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi*, Republika 12 April 2000. Lihat Juga Dede Rosyada, *Demokrasi*, 256. Bandingkan dengan Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001, 32

demokratis, tumbuhnya budaya demokrasi juga membutuhkan dukungan unsur lain, yakni negara. Negara harus memfasilitasi perangkat-perangkat publik untuk berlangsungnya demokrasi.

Terdapat argumen yang bisa dijelaskan mengapa lambannya pertumbuhan dan perkembangan demokrasi di Indonesia sehingga akan mempengaruhi lambannya pembentukan masyarakat madani juga yaitu: *Pertama*, sebagian masyarakat Islam Indonesia masih adanya pemahaman doktrinal yang menghambat demokrasi, karena gagasan demokrasi masih cukup asing dalam *mindset* Islam, hal ini disebabkan kebanyakan kaum muslim di Indonesia masih cenderung memahami demokrasi sebagai sesuatu yang bertentangan dengan Islam. Karena demokrasi adalah produk Barat sedang kita adalah orang Timur yang mempunyai budaya dan peradaban yang berbeda terutama dalam hal agama. *Kedua*, persoalan kultur. Karena warisan kultural masyarakat Indonesia (Muslim) sudah terbiasa dengan nilai-nilai otokrasi dan ketaatan absolut kepada pemimpin, baik pemimpin agama maupun penguasa. Akan tetapi apabila masyarakat muslim Indonesia mempunyai paradigma tentang demokrasi berbasis Islam yang mempunyai pengertian bahwa Islam adalah sistem nilai yang membenarkan dan mendukung sistem politik demokrasi karena Islam di dalam dirinya demokratis tidak hanya prinsip musyawarah, tetapi juga karena adanya konsep *ijtihād* (konsensus). Dengan demikian pada tahun-tahun mendatang Indonesia akan menjadi sebuah negara pertama yang menganut sistem demokrasi berbasis Islam terbesar di dunia.

Melihat semua itu, maka secara esensial Indonesia memang membutuhkan pemberdayaan dan penguatan masyarakat secara komprehensif agar memiliki wawasan dan kesadaran demokrasi yang baik serta mampu menjunjung tinggi nilai-nilai Hak Asasi Manusia (HAM). Untuk itu maka perlu pengembangan masyarakat madani dengan menerapkan strategi pemberdayaannya sekaligus agar proses pembinaan dan pemberdayaan itu mencapai hasilnya secara optimal. Dalam kerangka memahami kondisi ini bahwa konsep masyarakat madani merupakan suatu keinginan untuk memberdayakan dan mensetarakan antara warga negara dengan negara atas dasar prinsip saling menghargai dan menghormati. Masyarakat madani berkeinginan untuk membangun hubungan yang bersifat konsultatif bukan konfrontatif antara masyarakat dengan negara. Masyarakat madani

tidak hanya bersikap dan berperilaku sebagai *citizen* yang memiliki hak dan kebebasan, tetapi juga harus menghormati *equal rights* (persamaan hak-hak), memperlakukan sesama warga negara sebagai pemegang hak dan kebebasan yang sama. Pemaksaan kehendak oleh satu orang atau kelompok, masyarakat yang lain merupakan pengingkaran terpengingkaran terhadap prinsip masyarakat madani.²³

C. Karakteristik, Ciri, dan Konstruksi Masyarakat Madani

Dari beberapa paparan tentang wacana civil society/masyarakat madani baik secara teori (definitif) maupun secara praktis sebagaimana praktek di negara-negara Barat, juga konsep negara yang dipraktikkan oleh Rasulullah di Madinah, serta melihat fenomena-fenomena sosial yang lagi menggejala baik di Indonesia maupun negara-negara lain yang tidak mengedepankan masyarakat sipil dan akan berujung pada ketidakadilan. Maka dapat kita rumuskan bahwa karakteristik masyarakat madani adalah sebagai berikut:

1. *Free Public Sphere*

Sebagaimana yang diungkapkan oleh Arendt dan Habermas bahwa *free public sphere* adalah adanya ruang publik yang bebas sebagai sarana dalam mengemukakan pendapat, kreasi individu dapat berkembang tanpa adanya rasa kekhawatiran, serta masyarakat sebagai warga negara memiliki akses penuh terhadap kegiatan publik. Secara teoritis ruang publik diartikan sebagai wilayah di mana masyarakat sebagai warga negara memiliki akses penuh terhadap setiap kegiatan publik. Warga negara berhak melakukan kegiatan secara merdeka dalam menyampaikan pendapat, berserikat, berkumpul serta mempublikasikan informasi publik.

Melihat teori tersebut di atas maka untuk mewujudkan masyarakat madani dalam sebuah tatanan masyarakat maka *free public sphere* menjadi salah satu pintu masuk yang harus diperhatikan, karena dengan menafikkan adanya ruang publik yang bebas dari tatanan masyarakat madani, maka akan memungkinkan terjadinya kemandekan kebebasan warga negara dalam

²³ Riswanda Imawan, "Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi", dalam Arief Subhan (Editor), *Indonesia Dalam Transisi Menuju Demokrasi*, Cet ke I (Jakarta: LSAF, 1999), 54

menyalurkan yang berkenaan dengan kepentingan umum oleh penguasa yang tiranik dan otoriter tidak akan terwujudkan.²⁴

2. Demokrasi

Demokrasi merupakan satu entitas yang menjadi penegak wacana *civil society*, di mana warga negara memiliki kebebasan penuh dalam menjalankan aktifitasnya dengan syarat sesuai dengan aturan dan norma yang berlaku, mereka harus berlaku santun dalam pola hubungan berinteraksi dengan masyarakat sekitarnya dengan tidak mempertimbangkan suku, ras, agama, budaya. Maka demokrasi ini merupakan prasyarat bagi penegakan masyarakat madani.

Agar tidak terjadi bias dalam mempraktekkan konsep demokrasi, maka perlu adanya pemahaman dan kesadaran demokrasi itu sendiri. Bahwa demokrasi adalah bukan merupakan kata benda akan tetapi demokrasi itu adalah kata kerja. Maksudnya bahwa demokrasi itu bukan barang instan seperti konsep demokrasi yang berasal dari Barat yang harus diterapkan begitu saja di Indonesia. Akan tetapi kata “demokrasi” itu harus dipahami sebuah tatanan nilai, tatanan moral sesuai dengan dimana dan kapan demokrasi itu diterapkan sesuai dengan tempat dimana budaya dan peradaban itu berlangsung, sehingga dengan modal pemahaman demokrasi seperti ini, maka akan bisa mengantarkan masyarakat Indonesia pada masyarakat yang beradab, santun dan tidak terjadi disintegrasi yang karena welcome dengan peradaban lokal yang sudah menjadi tradisi hidupnya.

3. Toleransi

Toleransi adalah sikap menghargai dan menghormati sebuah perbedaan, baik perbedaan dalam kultur, agama, maupun perbedaan dalam ras. Apabila toleransi itu menghasilkan adanya tata cara pergaulan yang menyenangkan antara berbagai kelompok yang berbeda-beda, maka hasil itu harus dipahami sebagai hikmah atau manfaat dari pelaksanaan ajaran yang benar. Dalam prespektif ini toleransi bukan hanya sekedar tuntutan sosial masyarakat majemuk belaka tetapi sudah menjadi bagian penting dari pelaksanaan ajaran

²⁴ Tim ICCE, *Demokrasi dan Hak asasi Manusia*, 248.

moral agama.²⁵Dengan adanya sikap toleransi ini maka kesediaan individu-individu untuk menerima pandangan-pandangan politik, sikap sosial yang berbeda, dan yang lebih dominan lagi adalah sikap menerima adanya perbedaan dalam beragama.

Perlu diketahui bahwa untuk mengembangkan sikap toleransi terutama toleransi antar umat beragama pada masyarakat multikultural seperti di Indonesia sering dijumpai adanya kecenderungan diantara masing-masing suku bangsa untuk mengekspresikan identitas budaya mereka melalui cara-cara yang spesifik seolah-olah satu dengan lainnya tidak saling berhubungan. Jika kondisi ini ditampilkan secara terbuka tanpa ada kesesuaian untuk saling mengakui dan menghargai, maka persaingan dan konflik sosial akan menjadi ancaman yang serius dalam praktik komunikasi antar kelompok etnis (multikultur). Dengan demikian, maka kiranya perlu memperhatikan eksistensi identitas-identitas etnik dan budaya yang hidup dalam satu payung sistem sosial yang disebut negara.²⁶

Sebagaimana pernah dicontohkan oleh Rasulullah ketika di Madinah “Suatu ketika delegasi Kristen dari Najran datang kepada Nabi Suci (saw). Dalam pertemuan dengan Rasulullah saw di Masjid Nabi di Madinah itu, waktu bagi peribadatan Kristen telah tiba dan mereka ingin segera berangkat. Rasulullah saw menawarkan kepada mereka untuk beribadah di masjid. Kemudian Setelah itu terbentuklah persetujuan dengan orang-orang Kristen Najran yang menjamin kebebasan mereka dalam beragama dan menetapkan kewajiban bagi umat Islam untuk melindungi gereja-gereja mereka. Tidak ada gereja yang harus dihancurkan dan juga tidak akan ada satupun imam yang akan diusir atau dikeluarkan. Hak-hak mereka juga tidak akan dikurangi dan takkan ada satupun orang Kristen yang diminta untuk mengubah imannya. Pernyataan ini menyatakan bahwa Nabi (saw) memberikan jaminan pribadinya. Perjanjian ini selanjutnya menyatakan bahwa jika umat Islam ingin membantu membiayai perbaikan gereja-gereja Kristen, itu akan menjadi tindakan kebajikan bagi mereka

²⁵ Lihat dalam Nurcholish Madjid, *Azas-Azas Pluralisme*, 38. Lihat juga dalam Azra, *Menuju Masyarakat Madani*, 21

²⁶ Aftonul Afif, *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia: Pergulatan Mencari Jati Diri* (Depok: Kepik, 2012) 49

Dengan bermodalkan sikap toleransi dalam segala hal ini maka jalan untuk menuju bangunan masyarakat yang beradab akan segera terwujud.

4. Multikulturalisme

Masyarakat multikultural merupakan masyarakat yang tersusun oleh keragaman etnik, budaya, dan juga agama.²⁷ Afthonul Afif menengarai bahwa hal-hal yang sering muncul pada masyarakat multikultural adalah adanya kecenderungan di antara masing-masing suku bangsa untuk mengekspresikan identitas budaya mereka melalui cara-cara yang spesifik seolah-olah satu dengan lainnya tidak berhubungan. Jika kondisi ini ditampilkan secara inklusif tanpa ada kesesuaian untuk saling mengakui dan menghargai, maka persaingan dan konflik sosial akan menjadi ancaman yang serius dalam praktik komunikasi antarbudaya (multikultur) karena batas-batas kesukubangsaan menjadi semakin nampak. Kondisi seperti ini suku mayoritas akan semakin mendominasi terhadap suku minoritas melalui tindakan-tindakan yang acap kali diskriminatif.²⁸

Abdul Karim Soroush menegaskan, bahwa setiap komunitas beragama selalu dihadapkan pada dua persoalan penting, yaitu: *local problems* (problem lokal) dan *universal problems* (problem universal). Multikulturalisme akan lebih mempunyai makna apabila: *Pertama*, kaum multikulturalis yakin bahwa kesadaran individu atau kelompok itu sangat ditentukan oleh informasi dan pengetahuan, padahal informasi dan pengetahuan tidak netral. Meskipun demikian, melalui informasi dan pengetahuan budaya, kita semua dapat didorong untuk merefleksikan maksud dan tujuan kita dalam melakukan kontrol terhadap pengambilan keputusan. *Kedua*, multikulturalisme merupakan ideologi yang menolak klaim formal tentang definisi budaya dan kebudayaan

²⁷ Sedangkan multikulturalisme sebagaimana yang diungkapkan oleh Alo Liliwery bahwa multikulturalisme merupakan sebuah ideologi yang berasal dari konsep sosial yang diintroduksi ke dalam pemerintahan agar dapat dijadikan sebagai pijakan publik. Rasionalisasi multikulturalisme masuk pada kebijakan pemerintah, karena hanya pemerintah yang dianggap paling representatif ditempatkan di atas kepentingan maupun praktik budaya dari semua kelompok etnik dari suatu bangsa. Lihat dalam Alo Liliwery, *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 68. Lihat Juga dalam Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, terj. Edlina H. Eddin (Jakarta: LP3ES, 2003), 14.

²⁸ Afthonul Afif, *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia: Pergulatan Mencari Jati Diri* (Depok: Kepik, 2012), 49.

yang sudah terstruktur dalam sebutan kebudayaan nasional.²⁹ Menurut Soroush, problem yang dihadapi saat ini adalah problem-problem perdamaian, hak asasi manusia, dan juga hak-hak perempuan. Oleh karena itu, hal-hal yang harus dilakukan pada masyarakat beragama dewasa ini adalah bagaimana membangun sebuah peradaban dunia yang bisa menghasilkan wajah baru yang aman, tenteram, dan berkeadilan yang terwujud dalam iklim kehidupan yang harmonis.³⁰

Multikulturalisme akan lebih mempunyai makna apabila: Pertama, masyarakat yakin bahwa penyadaran individu atau kelompok itu sangat ditentukan oleh informasi dan pengetahuan, padahal informasi dan pengetahuan, padahal informasi dan pengetahuan (termasuk informasi dan pengetahuan budaya) umumnya tidak netral. Meskipun demikian, melalui informasi dan pengetahuan budaya itulah, kita semua dapat didorong untuk merefleksikan maksud dan tujuan kita dalam melakukan kontrol terhadap pengambilan keputusan. Kedua, multikulturalisme merupakan sebuah ideologi yang menolak klaim formal tentang definisi budaya dan kebudayaan yang sudah terstruktur dalam sebutan kebudayaan nasional. Struktur berpikir seperti ini ditolak, apalagi sejak globalisasi melanda dunia, konsep kebudayaan nasional tidak dapat diterima begitu saja³¹

5. Pluralisme

Pluralitas agama dalam konteks masyarakat Indonesia adalah realitas. Agama adalah hakikat manusia Indonesia. Indonesia sebagai negara bangsa, dengan latar belakang yang beragam dihuni oleh sekitar 210 juta penduduk dengan afiliasi agama yang berbeda-beda. Hampir semua agama besar dunia tumbuh dan berkembang di negara ini, dengan konteks historisitas yang berbeda-beda pula. Karenanya, pluralisme agama seharusnya menjadi potensi dan kekuatan konstruktif-transformatif, dan bukan potensi destruktif, yang justru mereduksi hakikat pluralisme itu sendiri.

²⁹Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 55-63

³⁰ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writing of Abdolkarim Soroush* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 63.

³¹ Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 55.

Potensi kontrukstif agama akan berkembang jika setiap umat beragama menjunjung tinggi nilai toleransi, karena toleransi pada dasarnya adalah upaya untuk menahan diri agar potensi konflik dapat ditekan. Sebaliknya potensi destruktif agama akan mengemuka jika masing-masing komunitas umat beragama tidak menjunjung nilai toleransi dan kerukunan, dengan menganggap agamanya paling benar, superior dan memandang inferior agama lain. Pluralisme tidak bisa dipahami hanya dengan sikap mengakui dan menerima kenyataan masyarakat majemuk, tetapi harus disertai dengan sikap yang tulus untuk menerima kenyataan pluralisme itu sebagai bernilai positif, merupakan rahmat Allah swt.

Dengan demikian bahwa pluralisme agama di Indonesia, seyogyanya tidak hanya dipandang sebagai fakta sosial yang fragmentatif, tetapi harus diyakini bahwa begitulah faktanya mengenai kebenaran. Tidak ada seorang pun yang berhak memonopoli kebenaran Tuhan, karena hal ini akan menjadi bibit permusuhan terhadap agama lain. Untuk itu, Nurcholish Madjid sebagaimana dikutip Budhy Munawar Rachman, menyatakan bahwa pluralisme seharusnya tidak hanya dimaknai dengan sekedar mengatakan bahwa masyarakat kita majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama yang justru mengesankan fragmentasi, tidak juga dipahami sebagai kebaikan negatif (*negative good*), tetapi pluralisme adalah bagian dari pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban. Dengan demikian, agama-agama bisa menjelaskan tidak saja alasan sosiologisnya tetapi juga pijakan normatif-teologisnya mengapa harus menjalin hubungan harmonis dengan agama lain.³²

Melihat peparan Nurcholish Madjid dan Budhy Munawar Rahman sebagaimana tersebut di atas, maka pluralisme merupakan parasyarat bagi tegaknya masyarakat madani. Karena pluralisme itu mempunyai makna pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban. Bahkan pluralisme juga merupakan suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia antara lain mekanisme kepengawasan dan pengimbangan, karena sikap penuh pengertian kepada orang lain itu diperlukan dalam masyarakat yang majemuk yakni masyarakat yang tidak monolitik. Apalagi sesungguhnya kemajemukan masyarakat itu sudah merupakan dekrit Allah swt. dan design-Nya untuk umat

³² Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001) 38

manusia. Jadi tidak ada masyarakat tunggal, monolitik, sama dan sebangun dalam semua segi.³³

Sikap pluralis sebagaimana yang diungkapkan di atas pernah diteladankan oleh Rasulullah ketika beliau membangun masyarakat madani di Madinah, beliau sebagai pemimpin politik dan pemimpin agama di Madinah. Beliau memberikan jaminan perlindungan dan hak yang sama bagi warga negara yang beragama lain sepanjang tidak memusuhi Islam. Komitmen sosio-teologis ini, terangkum dalam *Mithaq Madinah*, yang tidak saja disusun secara sepihak oleh Rasulullah, tetapi melibatkan elemen-elemen Madinah, sesaat setelah beliau hijrah ke wilayah ini.

Semangat untuk merumuskan formula teologi yang mampu melahirkan kesadaran pluralisme keagamaan yang dikembangkan oleh Rasulullah ketika di Madinah ini bersandar kepada *naṣ* al-Qur'an, pertama-tama Nabi menegaskan komitmen kerasulanya untuk memperbaiki perilaku dan hubungan interpersonal masyarakat Arab yang saat itu hidup di tengah heterogenitas suku dan kepercayaan yang sangat diameter. Setelah itu Nabi dengan tegas menyerukan kembali agama Ibrahim yang mengajarkan *tawḥīd*³⁴ sebagai basis etika atau teologi yang lurus (*ḥanīifa*) untuk membawa kota Makkah hidup secara harmonis di tengah kemajemukan.

Pada perkembangan selanjutnya tema *tawḥīd* telah menunjukkan kekuatannya sebagai modal sosial umat Islam dalam mempromosikan kerukunan. Sepanjang sejarah kenabian saat itu, Islam sebagai agama yang secara tegas mendeklarasikan *tawḥīd* sebagai etika sosial-keagamaan terbukti sanggup menjamin integrasi masyarakat Arab, karena pada dasarnya bahwa paham *tawḥīd* merupakan suatu seruan kepada semua agama, bahwa mereka

³³ Nurcholish Madjid, *Azas-Azas Pluralisme dan Toleransi dalam Masyarakat Madani*, makalah di sampaikan pada seminar

³⁴ Istilah "*tawḥīd*" merupakan kata benda kerja yang aktif (*verbal noun*) yang memerlukan pelengkap penderita atau subyek, sebagai derivasi atau *tasrif* dari kata "*wahhada-yawahhidu* yang artinya menyatukan atau mengesakan. Namaun di dalam al-Qur'an tidak dijumpai secara langsung kata *tawhid* digunakan sebagai istilah teknis oleh para teolog Muslim (*mutakallimīn*) untuk paham "Ketuhanan Yang Maha Esa" atau monoteisme. Al-Qur'an hanya menggunakan kata *ahad* yang diterjemahkan dengan kata esa yang terambil dari akar kata *wahdāt* yang berarti kesatuan, seperti juga kata *wāḥid* yang berarti satu. Kata ini sekali berkedudukan sebagai nama dan sekali sebagai sifat bagi sesuatu. Apabila ia berkedudukan sebagai sifat, maka ia hanya digunakan untuk Allah swt semata. Lihat dalam Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudlu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1998), 32.

pada awalnya satu³⁵ dan mengakui prinsip yang sama, karena alasan inilah Tuhan menjadikan *tawhīd* sebagai koordinat (*kalimah sawā'*) dalam menciptakan kerukunan.³⁶ Tetapi dengan berkembangnya sejarah peradaban manusia, justru mengenai kebenaran Tunggal (*al-Ḥaqq al-Wāḥid*) dan asal-usul ketunggalan tersebut mereka perdebatkan. Bermodalkan pengetahuan yang terbatas mengenai kebenaran tersebut, dan dipertajam dengan agenda-agenda tersembunyi dari tiap-tiap kelompok, mereka saling berselisih sehingga timbul perbedaan penafsiran terhadap persoalan mendasar dalam teologi agama-agama.³⁷

Berangkat dari pemikiran praktek tersebut, dapat dipahami bahwa plulullah ketika di Madinah tersebut dapat kita pahami bahwa pluralisme merupakan suatu pandangan yang meyakini akan banyak dan beragamnya hakikat realitas kehidupan, termasuk realitas keberagaman manusia. Sedangkan pluralisme agama adalah paham kemajemukan yang melihatnya sebagai suatu kenyataan yang bersifat positif dan sebagai keharusan bagi keselamatan umat manusia

6. Keadilan Sosial (*Social Justice*)

Keadilan sosial merupakan salah satu ciri yang dimiliki oleh masyarakat madani. Keadilan sosial yang dimaksud di sini adalah adanya keseimbangan dan pembagian yang proposional terhadap hak dan kewajiban setiap warga negara yang mencakup seluruh aspek kehidupan berbangsa dan bernegara. Hal ini berarti tidak adanya monopoli dan pemusatan salah satu aspek kehidupan pada satu kelompok masyarakat. Secara essensial masyarakat memiliki hak yang sama dalam memperoleh kebijakan-kebijakan yang yang ditaetapkan oleh

³⁵ Sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S Yunus: 19 yang artinya” Manusia dahulunya adalah satu umat, kemudian mereka berbeda pendapat. Kalau tidaklah karena ketetapan yang telah ada lebih dahulu pada Tuhanmu pastilah ditetapkan keputusan hukum terhadap mereka mengenai perbedaan pendapat yang mereka perselisihkan. Team Penyusun, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989) 15

³⁶ Seperti yang disampaikan dalam Q.S. Ali Imran:64 yang artinya” Katakanlah (olehmu Muhammad) Wahai para penganut kitab suci, marilah kita semuanya menuju ajaran bersama (*kalimah sawā'*) antara kamu dan kamu sekalian, yaitu bahwa kita tidak menyembah kecuali Tuhan dan tidak menyekutukan-Nya kepada sesuatu apapun juga, dan kita tidak mengangkat sesama kita sebagai tuhan-tuhan selain Tuhan Yang Maha Suci (Allah). Tetapi jika mereka (engkau dan para pengikutmu), Jadilah kamu sekalian (wahai para penganut kitab suci) sebagai saksi bahwa kami adalah orang-orang yang pasrah kepada-Nya (*Muslimin*). Lihat dalam Team penyusun, *Al-Qur’an dan terjemahnya*, 86

³⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 72-88

pemerintah. Terdapat beberapa hal yang harus diperhatikan dalam mewujudkan suatu keadilan, yaitu:

- Mengembangkan perbuatan yang luhur, yang mencerminkan sikap dan suasana kekeluargaan dan kegotongroyongan.
- Mengembangkan sikap adil terhadap sesama.
- Menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban.
- Menghormati hak orang lain.
- Suka memberi pertolongan kepada orang lain agar dapat berdiri sendiri.
- Tidak menggunakan hak milik untuk usaha-usaha yang bersifat pemerasan terhadap orang lain.
- Tidak menggunakan hak milik untuk hal-hal yang bersifat pemborosan dan gaya hidup mewah.
- Tidak menggunakan hak milik untuk bertentangan dengan atau merugikan kepentingan umum.
- Suka bekerja keras.
- Suka menghargai hasil karya orang lain yang bermanfaat bagi kemajuan dan kesejahteraan bersama.
- Suka melakukan kegiatan dalam rangka mewujudkan kemajuan yang merata dan berkeadilan sosial.

Dengan demikian dalam catatan akhir Dawam Raharjo sebagaimana yang dikutip oleh Tim ICCE Jakarta, bahwa ada tiga strategi yang salah satunya dapat digunakan sebagai strategi dalam memberdayakan masyarakat madani di Indonesia yaitu:

Pertama, Strategi yang lebih mementingkan integrasi nasional dan politik. Strategi ini berpandangan bahwa sistem demokrasi tidak mungkin berlangsung dalam masyarakat yang belum memiliki kesadaran berbangsa dan bernegara yang kuat. Bagi penganut paham ini pelaksanaan demokrasi liberal akan menimbulkan konflik. Saat ini yang diperlukan adalah stabilitas politik sebagai landasan pembangunan, karena pembangunan lebih terbuka pada perekonomian global membutuhkan resiko politik yang minim.

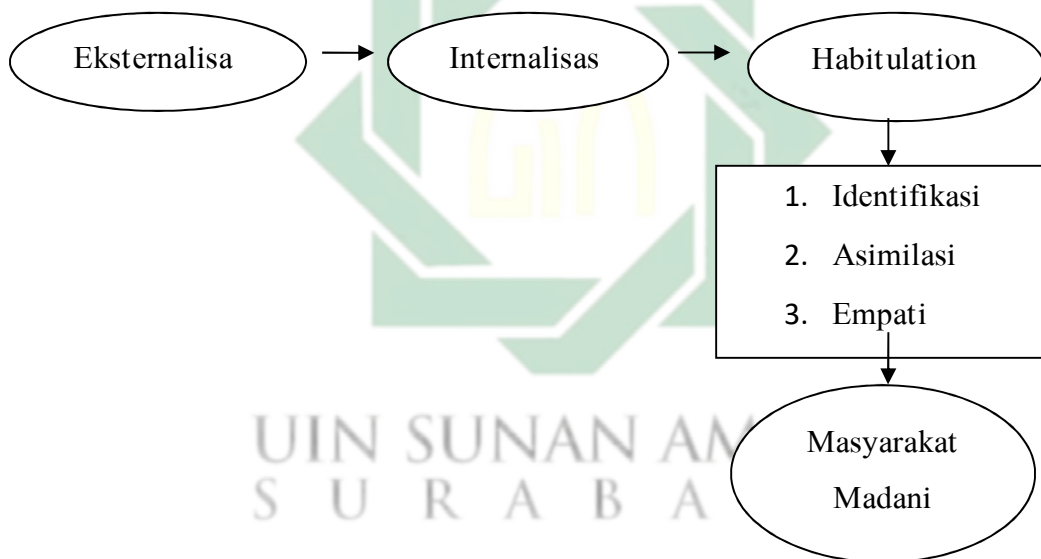
Kedua, Strategi yang lebih mengutamakan reformasi sistem politik demokrasi. Strategi ini berpandangan bahwa untuk membangun demokrasi tidak perlu menunggu selesainya tahap pembangunan ekonomi. Sejak awal dan secara bersama-sama diperlukan proses demokratisasi yang pada esensinya

adalah memperkuat partisipasi politik. Jika kelembagaan ini diciptakan, maka akan dengan sendirinya timbul masyarakat madani yang mampu mengontrol terhadap negara.

Ketiga, Strategi yang memilih membangun masyarakat madani sebagai basis yang kuat ke arah demokratisasi. Strategi ini muncul akibat kekecewaan terhadap realisasi dari strategi pertama dan kedua. Dengan demikian strategi ini lebih mengutamakan pendidikan dan penyadaran politik, terutama pada golongan menengah yang makin luas.³⁸

Dengan ketiga strategi pemberdayaan masyarakat madani tersebut di atas tentunya harus dipikirkan prioritas-prioritas pemberdayaannya sehingga bangunan masyarakat madani di Indonesia akan segera terwujud.

Melihat karakteristik dan ciri-ciri masyarakat madani sebagaimana tersebut di atas, maka dapat kita gambarkan bahwa cara/skema mengkonstruksi masyarakat madani adalah sebagai berikut :



Eksternalisasi adalah penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia. Di sini manusia diartikan sebagai produk manusia (*society is human product*). maka di dalam masyarakat terdapat suatu proses

³⁸ Tim ICCE, *Pendidikan Kewargaan*, hal 257. Lihat juga dalam M. Dawam rahardjo, *Masyarakat Madani*, hal 95

menarik diri ke luar (eksternalisasi), sehingga seolah-olah masyarakat menjadi sesuatu yang berada di luar (objektif).

Objektivasi adalah interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi. Dengan demikian masyarakat merupakan realitas objektif (*society is an objective reality*) Internalisasi adalah individu mengidentifikasi diri di tengah-tengah lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggotanya, sehingga masyarakat merupakan produk sosial (*society is social product*).

Internalisasi adalah suatu proses individu mengidentifikasikan dirinya di dalam dunia sosio-kulturalnya (lembaga-lembaga). Internalisasi merupakan momen penarikan realitas sosial ke dalam diri atau realitas sosial menjadi kenyataan subyektif. Realitas sosial itu berada di dalam diri manusia, dan dengan cara itu diri manusia akan teridentifikasi di dalam dunia sosio-kulturalnya.

Dengan pengertian semacam itu akan tergambar bahwa realitas adalah produk sosial yang bersifat plural, karena bahasa dan pengetahuan individu yang ikut menentukan konstruksi realitas tersebut, secara sosial tidak dapat berdiri sendiri serta dibatasi oleh situasi dan kondisi. Atas dasar itu, maka kehidupan sosial sebenarnya secara kodrati meniscayakan adanya pluralitas dan diversitas.

Dalam proses internalisasi tentu membutuhkan penanaman secara simultan atau proses pelebagaan yang dikonstruksi di atas pembiasaan (*habitualization*) melalui tindakan individu yang selalu diulang-ulang sehingga menampakkan pola dan terus direproduksi sebagai tindakan yang rasional. Proses ini pada saatnya akan mengendap dan akhirnya membentuk suatu tradisi. Melalui proses pentradisian ini, semua pengalaman individu yang tersimpan dan mengendap di dalam dirinya itu akan menjadi sarana bagi proses transformasi kepada generasi berikutnya. Untuk keperluan transformasi itu, bahasa dan legitimasi menjadi instrumen yang penting bagi individu dalam mengobjektivasi pengalaman-pengalamannya kepada individu yang lain (masyarakat).

D. Pilar-Pilar Penegak Masyarakat Madani

Yang dimaksud pilar-pilar penegak masyarakat madani disini adalah adanya gerakan sosial yang terbungkus dalam institusi-institusi sebagai sosial kontrol, di mana institusi-institusi di sini berfungsi mengkritisi kebijakan-kebijakan penguasa yang diskriminatif serta mampu memperjuangkan aspirasi masyarakat yang tertindas. Karena keberadaan masyarakat madani tidak terlepas dari peran gerakan sosial. Gerakan sosial dapat dipadankan dengan perubahan sosial atau masyarakat sipil yang di dasari oleh pembagian tiga ranah yaitu: negara (*state*), perusahaan atau pasar (*corperation atau market*), dan masyarakat sipil.

Dalam menegakkan masyarakat madani seperti di Indonesia, pilar-pilar tersebut nampaknya menjadi prasyarat bagi terwujudnya kekuatan masyarakat sipil atau terbentuknya masyarakat madani. Pilar-pilar tersebut antara lain:

1. Organisasi Non-Pemerintah (NGO)

Istilah ini identik dengan lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), Istilah NGO ini nampaknya kurang familier dikalangan aktifis karena istilah ini dinilai merujuk pada dikhotomi ideologis maupun politis antara pemerintah (*government*) dan non pemerintah (*non-government*). Dengan demikian maka pengertian organisasi non-pemerintah mencakup semua organisasi masyarakat yang berada di luar struktur dan jalur formal pemerintah, dan tidak dibentuk oleh atau merupakan bagian dari birokrasi pemerintah. Dengan demikian LP3ES mendefinisikan bahwa organisasi non-pemerintah sebagai organisasi atau kelompok dalam masyarakat yang secara hukum bukan merupakan bagian dari pemerintah dan bekerja tidak untuk mencari keuntungan (*non-profit*), tidak untuk melayani diri sendiri atau anggota-anggotanya (*self-serving*), tetapi bekerja untuk melayani kepentingan masyarakat yang membutuhkannya, sehingga masyarakat luas memandangnya institusi tersebut merupakan lembaga swadaya masyarakat (LSM).³⁹

Lembaga ini membantu memperjuangkan aspirasi dan kepentingan masyarakat yang tertindas. Di samping itu LSM dalam konteks masyarakat madani juga bertugas mengadakan *empowering* (pemberdayaan) kepada

³⁹ A. Ubaedillah & Abd. Razak, *Pancasila*, 233

masyarakat mengenai hal-hal yang signifikan dalam kehidupan sehari-hari, seperti advokasi, pelatihan, dan sosialisasi program-program pembangunan masyarakat.

2. Supremasi Hukum

Setiap warga negara mempunyai kedudukan yang sama dalam hukum baik sebagai rakyat maupun yang duduk dalam formasi pemerintahan. Dan yang kesemuanya itu harus tunduk pada peraturan hukum yang berlaku. Untuk membangun masyarakat madani hukum harus ditegakkan karena melalui hukum perjuangan untuk mewujudkan hak dan kebebasan antar warga negara dan antar warga negara dengan pemerintah haruslah dilakukan dengan cara-cara damai sesuai dengan hukum yang berlaku. Dengan demikian penegakan hukum dalam konteks yang luas berada pada ranah tindakan, perbuatan atau perilaku nyata atau faktual yang bersesuaian dengan kaidah atau norma yang mengikat. Namun demikian, dalam upaya menjaga dan memulihkan ketertiban dalam kehidupan sosial maka pemerintahlah *actor security*.

Pada perspektif akademik, bahwa penegakan hukum diartikan sebagai kegiatan menyeraskan nilai-nilai yang terjabarkan dalam kaidah-kaidah/pandangan-pandangan menilai yang mantap dan mengejewantah dari sikap tindak sebagai rangkaian penjabaran nilai tahap akhir, untuk menciptakan, memelihara dan mempertahankan kedamaian pergaulan hidup.

3. Perguruan Tinggi (PT)

Perguruan Tinggi merupakan salah satu kekuatan sosial dan masyarakat madani yang bergerak pada jalur moral force untuk menyalurkan aspirasi masyarakat dan mengkritisi berbagai kebijakan-kebijakan pemerintah dengan cara gerakan yang dilancarkan oleh mahasiswa pada rel dan realitas yang betul-betul obyektif yang menyuarakan kepentingan publik. Riswanda Immawan menuturkan bahwa Perguruan Tinggi (PT) memiliki 3 peran yang strategis dalam mewujudkan masyarakat madani di Indonesia. Tugas dan peran Perguruan Tinggi (PT) tersebut adalah:

Pertama, pemihakan yang tegas pada prinsip egalitarianisme yang menjadi dasar kehidupan politik yang demokratis. *Kedua*, Membangun political safety net, yakni dengan mengembangkan dan mempublikasikan informasi

secara obyektif dan tidak manipulatif. Political safety net ini setidaknya dapat mencerahkan masyarakat dalam memenuhi kebutuhan mereka terhadap informasi. *Ketiga*, melakukan tekanan terhadap ketidakadilan dengan cara yang santun, saling menghormati, demokratis serta meninggalkan cara-cara yang agitatif dan anarki.⁴⁰

Sebagaimana kalau kita melihat sejarah reformasi di Indonesia, mahasiswa merupakan salah satu komponen strategis bangsa Indonesia dalam mengembangkan demokrasi dan masyarakat madani. dimana peran mahasiswa dalam proses perjuangan reformasi menumbangkan rezim otoriter seharusnya ditindak lanjuti dengan keterlibatan mahasiswa dalam proses demokratisasi bangsa dan pengembangan masyarakat madani di indonesia. Sejalan dengan hal ini keterlibatan mahasiswa untuk mengantarkan pada bangunan masyarakat madani bisa melalui isu-isu strategis seperti mutu pendidikan, pendidikan murah, pemberantasan korupsi, disiplin nasional, isu-isu lingkungan hidup yang terkait dengan perubahan iklim global yang kesemuanya itu sebagai salah satu sumbangan penting bagi pembangunan masyarakat madani di Indonesia.

4. Pers

Pers merupakan salah satu sarana untuk mengawal bangunan masyarakat madani, karena dengan melalui pres, maka publik bisa menuangkan aspirasinya dan akan menjadi media social control yang dapat menganilsa serta mempublikasikan berbagai kebijakan pemerintah yang berkenaan dengan warganegaranya. Hal tersebut pada ujungnya akan mengarah pada adanya independensi pers serta mampu menyajikan berita secara obyektif dan transparan. Media pers sangat berperan penting untuk mendukung dan menjadi mediator ke-empat ciri dalam masyarakat madani (Musyawarah, Keadilan, Persaudaraan, dan Toleransi) hal ini antara pemerintah dan masyarakat sehingga tidak terjadi kesalah pahaman yang mengakibatkan perpecahan masyarakat. Apalagi mengingat negara kita terdiri dari masyarakat yang multikultural dan multireligi, sehingga peran media pers yang berpihak pada kebenaran harus tetap dipertahankan.

⁴⁰ Riswanda Immawan, *Masyarakat Madani*, 64.

5. Partai Politik

Kehidupan politik yang merupakan bagian dari keseharian dalam interaksi antar warga negara dengan pemerintah, dan institusi-institusi di luar pemerintah (non-formal), telah menghasilkan dan membentuk variasi pendapat, pandangan dan pengetahuan tentang praktik-praktik perilaku politik dalam semua sistem politik. Oleh karena itu, seringkali kita bisa melihat dan mengukur pengetahuan-pengetahuan, perasaan dan sikap warga negara terhadap negaranya, pemerintahnya, pemimpin politik dan lain-lain.

Kegiatan politik juga memasuki dunia keagamaan, kegiatan ekonomi dan sosial, kehidupan pribadi dan sosial secara luas. Dengan demikian, budaya politik langsung mempengaruhi kehidupan politik dan menentukan keputusan nasional yang menyangkut pola pengalokasian sumber-sumber masyarakat. Dengan demikian, budaya politik itu sebenarnya merupakan cermin dari pengetahuan, sikap dan penilaian yang dapat bersifat positif atau negatif serta perilaku terhadap sistem politik yang ada, dengan demikian budaya politik yang positif itu akan membawa bangunan masyarakat madani dalam menyalurkan aspirasi politiknya sekalipun memiliki tendensi politis dan rawan akan hegemoni negara, tetapi bagaimana pun sebagai sebuah tempat ekspresi politik warga negara, maka partai politik ini menjadi prasyarat tegaknya masyarakat madani yang ada.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB

II

ISSU-ISSU KONTEMPORER DALAM PEMBANGUNAN MASYARAKAT MADANI DI INDONESIA

A. Demokrasi

Salah satu isu yang paling populer di belahan dunia maupun di negara-negara Islam sejak dasawarsa kedua puluh yang baru lalu adalah isu demokratisasi. Di antara indikator paling jelas dari kepopuleran tersebut adalah berlipat gandanya jumlah negara yang menganut sistem pemerintah demokratis. Namun di tengah gemuruhnya demokrasi yang terjadi di dunia Islam justru dunia Islam tidak mempunyai prospek bahkan bisa dikatakan gagal membangun negara yang demokratis.

Sebagaimana hasil penelitian Azyumardi Azra yang disampaikan dalam Konferensi Internasional yang bertajuk “*The Challenge of Democracy in the Muslim World*” menyebutkan bahwa terdapat 47 negara yang mayoritas penduduknya Muslim, hanya 11 negara yang pemerintahannya dibentuk secara demokratis, atau hanya 23% dari jumlah Negara Muslim. Sementara di dunia Non-Muslim dari 145 negara, terdapat 110 negara yang demokratis atau di atas 76%. Dari sini dapat kita gambarkan bahwa jumlah negara Non-Muslim yang demokratis tiga kali lipat dibandingkan jumlah Negara Muslim.⁴¹

Seiring dengan perkembangan dan perubahan setting politik pasca Orde Baru tanpa diduga memberikan ruang bagi berkembangnya wacana pro dan

⁴¹ Kompas, Rabo, 20 Maret 2002: 6). Dalam laporan itu juga disebutkan bahwa salah satu faktor yang menyebabkan terhambatnya demokratisasi di negara-negara Muslim adalah tendensi diantara warga muslim yang menyakini penyatuan dan menggabungkan antara agama dan politik yang semakin nyaring dilakukan oleh kelompok-kelompok fundamentalis.

kontra masalah demokrasi di Indonesia. Tiap-tiap kelompok mengajukan argumentasi untuk mengukuhkan pendirian mereka, sayang argumentasi yang dibangun tidak lagi ditujukan untuk berusaha meyakinkan wacana tersebut akan tetapi melakukan stigmatisasi satu sama lain.

Kiranya perdebatan (diskursus) wacana tentang politik Islam yaitu “hubungan antara Islam dengan Negara” menjadi pemicu adanya pro dan kontra terhadap pemberlakuan demokrasi⁴² di Indonesia, sehingga tema tersebut menjadi tema perdebatan yang belum terselesaikan. Perbedaan yang mendasar di kalangan internal yang diikuti oleh sikap antagonistik sejumlah kelompok Islam yang secara aksiomatik menolak⁴³ dan menerima gagasan demokrasi di Indonesia, hal tersebut didasari oleh beberapa paradigma Islam dan demokrasi⁴⁴ antara lain adalah : *pertama*, bahwa Islam dan demokrasi adalah dua sistem politik yang berbeda, Islam tidak bisa disubordinasikan dengan demokrasi. Islam merupakan sistem politik yang *self-sufficient*. Hubungan keduanya bersifat *mutually exclusive*, Islam dipandang sebagai sistem politik alternatif terhadap demokrasi. Dengan demikian Islam dan demokrasi adalah dua hal yang berbeda, oleh karena itu demokrasi sebagai konsep barat tidak tepat untuk dijadikan sebagai acuan dalam hidup bermasyarakat. *Kedua*, Islam berbeda dengan demokrasi apabila demokrasi didefinisikan prosedural seperti dipahami dan dipraktikkan di negara-negara maju (Barat), sedangkan Islam merupakan sistem politik demokratis kalau demokrasi didefinisikan secara

⁴² Diskursus demokrasi dan Islam muncul karena diawali oleh perdebatan antara Islam dan negara, demokrasi hanya salah satu dari banyak aspek perdebatan yang terjadi di masa awal kemerdekaan Indonesia. Lihat A. Luthfi Assyaukanie, *Muslim Models of Polity: Islamic Arguments for Political Change in Indonesia, 1945-2005* (Melbourne: The University of Melbourne, 2006) 25

⁴³ Kelompok ini termasuk yang pro dengan pemberlakuan syari'at Islam, mereka berargumen bahwa warga negara beragama Islam, sudah sewajarnya jika hukum yang diimplementasikan bersumber dari syari'at, bagi yang menolak pelaksanaan syari'at mereka dianggap *Islamophobia*. Kelompok pro syari'at yakin bahwa usaha untuk menolak demokrasi akan tercapai jika mereka mampu mendominasi panggung politik. Lihat Arskal Salim, *Islam di Antara Dua Model Demokrasi*, Jawa Pos 26 Agustus, 2001. Menurut kelompok ini bahwa shari'ah merupakan perangkat aturan yang tertuang dalam al-Qur'an dan tradisi Nabi, shari'ah adalah merupakan salah satu manifestasi dari kebijakan ilahi. Lihat Ahmad Jainuri, *Demokrasi dalam Perspektif Agama, Pengalaman Islam*, Akademika, Vol.04, Maret, 1999, 3

⁴⁴ Kamil Syukron, *Islam dan Demokrasi : Telaah Konseptual dan Historis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002) 23. Lihat Bahtiar Effendy, *Demokrasi dan Agama: Eksistensi Agama dalam Politik di Indonesia*, dalam M. Deden Ridwan dan Asep Gunawan, *Demokratisasi Kekuasaan* (Jakarta: LSAF-TAF, 1999) 12

substantif⁴⁵, dan yang *ketiga*, bahwa Islam adalah sistem nilai yang membenarkan dan mendukung sistem politik demokrasi.⁴⁶

Berangkat dari pro dan kontra yang terjadi di Indonesia tentang pelaksanaan demokrasi-nya, maka tulisan ini hendak mendiskusikan kembali hubungan antara Islam dan demokrasi dalam wacana maupun praktik di Indonesia.

1. Islam Versus Demokrasi

Hubungan agama dan negara dalam konteks dunia Islam kiranya masih menjadi isu yang strategis untuk mewujudkan demokrasi Indonesia. Azyumardi Azra mengkritisi bahwa ketegangan perdebatan tentang hubungan agama dan negara dalam Islam disulut oleh hubungan yang agak canggung antara Islam sebagai agama (*dīn*) dan negara (*dawlah*). Berbagai eksperimen telah diselesaikan untuk menyelaraskan antara *dīn* dan *dawlah* dengan konsep dan kultur masyarakat muslim.⁴⁷ Perdebatan Islam dan negara berangkat dari pandangan dominan, Islam sebagai sebuah sistem kehidupan yang menyeluruh (*Shumūlī*) yang mengatur semua kehidupan manusia, termasuk persoalan politik. Dari pandang Islam sebagai agama yang komprehensif, hal ini pada dasarnya dalam Islam tidak terdapat konsep pemisahan antara agama dan politik. Argumentasi ini sering dikaitkan dengan posisi Nabi Muhammad saw di Madinah. Di kota ini Muhammad berperan ganda, satu sisi beliau sebagai pemimpin agama sekaligus sebagai kepala Negara yang memimpin sebuah sistem pemerintahan awal Islam yang oleh kebanyakan pakar dinilai sangat modern di masanya.

Posisi ganda Nabi Muhammad saw, di kota Madinah disikapi beragam oleh kalangan ahli. Secara garis besar perbedaan pandangan ini bermuara pada: apakah Islam identik dengan Negara atau sebaliknya Islam tidak meninggalkan

⁴⁵ Yakni kedaulatan ada di tangan rakyat dan Negara merupakan terjemahan dari kedaulatan rakyat. Dengan demikian dalam pandangan kelompok ini demokrasi adalah konsep yang sejalan dengan Islam setelah diadakan penafsiran terhadap konsep demokrasi itu sendiri

⁴⁶ Lihat Nurcholis Madjid, *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokratisasi* (Jakarta: Voice Center Indonesia, 2000) 34. Lihat juga dalam Ahmad Suaedy, *Pergulatan Pesantren dan Demokrasi* (Yogyakarta: LkiS, 2000) 25.

⁴⁷ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996) 1. Lihat Juga dalam Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Peraturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985) 21. Lihat juga Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyash : Kontektualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta Gaya Media Pratama, 2001) 30

konsep yang tegas tentang bentuk negara, mengingat sepeninggal Muhammad saw. tak seorangpun dapat menggantikan peran ganda beliau, sebagai pemimpin dunia yang sekuler dan si penerima wahyu Allah sekaligus.

Menyikapi realitas perbedaan tersebut, Azra mengutip Ibn Taimiyah bahwa posisi Nabi saat itu adalah sebagai Rasul yang bertugas menyampaikan ajaran (*al-Kitāb*) bukan sebagai penguasa. Menurutnya walaupun ada pemerintahan, itu hanyalah sebagai alat untuk menyampaikan agama dan kekuasaan bukanlah agama itu sendiri. Dengan ungkapan lain, politik atau negara dalam Islam hanyalah sebagai alat bagi agama bukan eksistensi dari agama Islam sebagaimana dalam Al-Qur'an (57:25).⁴⁸ Dalam hal ini Ahmad Syafi'i Ma'arif menjelaskan bahwa istilah *dawlah* yang berarti negara tidak dijumpai dalam Al-Qur'an pada surat al-Hasyr (59:7) tetapi ia tidak bermakna negara, istilah tersebut dipakai secara figurative untuk melukiskan peredaran ata pergantian tangan dari kekayaan.

Lebih tajam lagi Ali Abdul Raziq dan Mohammad Husein Haikal seorang ulama' modernis Mesir yang dikutip oleh Ahmad Suaedy mengatakan bahwa prinsip-prinsip dasar kehidupan kemasyarakatan yang diberikan al-Qur'an dan al-Sunnah tidak ada yang langsung berkaitan dengan ketatanegaraan. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa dalam Islam tidak terdapat suatu sistem pemerintahan yang baku. Umat Islam bebas menganut sistem pemerintahan apapun asalkan sistem tersebut menjamin persamaan antara para warga negaranya, baik hak maupun kewajiban dan persamaan di hadapan hukum, dan pelaksanaan urusan negara diselenggarakan atas dasar musyawarah dengan berpegang pada tata nilai moral dan etika yang diajarkan Islam, inilah yang akhirnya dinamakan konsep demokrasi.⁴⁹

Dari wacana tentang hubungan antara Islam dan Negara tersebut banyak memunculkan perdebatan panjang tentang Islam dan demokrasi itu sendiri. Dalam hal ini Abdel Wahab Effendi seorang pemikir Islam kelahiran Sudan yang dikutip oleh Dede Rosyada dengan sinis mengatakan bahwa angin

⁴⁸ Dari ayat ini Ibn Taymiyah yang di kutip oleh Syafi'i Ma'arif menyimpulkan bahwa agama yang benar wajib memiliki buku petunjuk dan pedang penolong. Hal ini dimaksudkan bahwa kekuasaan politik yang disimbolkan dengan pedang menjadi sesuatu yang mutlak , tetapi kekuasaan itu bukan agama itu sendiri. Lihat dalam Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, 32

⁴⁹ Muhammad Husein Haikal, "Islam dan Negara Kebangsaan: Tinjauan Politik" dalam Ahmad Suaedy, *Pergulatan* , Op.Cit, 25. Lihat juga Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1993) 183-188

demokratisasi memang berhembus ke seluruh penjuru dunia namun tidak ada satupun daun yang dihembusnya sampai ke dunia muslim. Dengan demikian terdapat pesimisme yang besar di kalangan pakar terkait dengan masa depan demokrasi di dunia Islam.⁵⁰

Berbeda dengan kalangan pesimis diatas. Ahmad S. Mousalli, pakar ilmu politik Universitas Amerika Beirut mengatakan bahwa ulama Islam baik klasik, pertengahan maupun modern memiliki pandangan yang sepadam dengan perkembangan pemikiran Barat tentang demokrasi, pluralisme dan HAM. Menururtnya ketika spirit *Enlightment* dengan doktrin hukum alam (*natural law*)-nya telah menginspirasi lahirnya konsep-konsep Barat tentang demokrasi, pluralisme dan HAM, akibat pengaruh yang sama kalangan ulama muslim menjadikan doktrin-doktrin tersebut di bawah siaran teks yang berasal dari Al-Qur'an dan Sunnah Muhammad saw.

Bersandar pada prinsip Islamisasi ini kalangan ulama Islam telah melakukan elaborasi argumen-argumen mereka tentang model-model pemerintahan yang demokratis, masyarakat yang majemuk dan jaminan atas HAM. Konsep-konsep tersebut selajutnya di elaborasikan oleh pemikir muslim klasik dan abad pertengahan kedalam istilah-istilah politik Islam seperti *shūrā*⁵¹ (musyawarah), *ijmā'* (konsensus) dan *ahl al-Dhimmah* (hak minoritas). Konsep-konsep Islam klasik dan abad pertengahan ini kemudian diaktualisasikan kembali oleh para pemikir muslim modern dengan istilah demokrasi yang merupakan diskursus tentang doktrin *shūrā* yang bersandar pada kebebasan memilih manusia dan konsensus masyarakat. Konsep-konsep

⁵⁰ Dede Rosyada, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, Masyarakat Madani* (Jakarta: Prenada Media, 2003) 63

⁵¹ Konsep *shūrā* menurut al-Maududi bahwa *shūrā* disana hanya berlaku pada masyarakat muslim, sedangkan masyarakat non muslim tidak punya hak untuk menentukan kebijakan publik, dan masyarakat muslim tidak punya kewajiban untuk melindungi masyarakat non muslim, hal ini terjadi karena konsep negara dalam Islam berbeda dengan konsep negara dalam dunia barat. Lebih jauh Al-Mawdūdī menjelaskan bahwa sistem teokrasi Islam berbeda dengan sistem teokrasi barat, di mana dalam Islam tidak dikuasai oleh kalangan elit keagamaan apapun kecuali seluruh masyarakat Islam dari segala kelompok. Seluruh umat Islam menjalankan pemerintahan sejalan dengan *kitāballāh* dan praktik Rasulullah, sistem pemerintahan yang demikian disebut oleh al-Maudūdī sebagai *teo-demokrasi* yaitu sistem pemerintahan demokrasi Ilāhī karena di bawah naunganya kaum muslimin telah diberi kedaulatan rakyat yang terbatas di bawah pengawasan Tuhan. Lihat dalam Abū 'Alā al-Mawdūdī, *The Islamic :Way of Life* (London:: The Islamic Foundation,, 1986) 31. hal ini dikritik oleh Charles J. Adam bahwa ketika demokrasi direduksi menjadi tulang murni, tidak lebih sekedar tirani mayoritas. John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1983) 103.

dasar politik Islam inilah, menurut Mousalli merupakan metode-metode teoritis yang harus dijalankan dalam praksis politik Islam.

Hal senada diungkapkan oleh Abdullah Ahmed An-Naim bahwa di dunia ini tidak ada negara Islam, tetapi yang ada adalah negara sekuler. Tetapi shari'ah bisa menjadi nilai-nilai bagi kebijakan publik. *Shari'ah* tidak dapat diundangkan sebagai hukum positif karena memang bertentangan dengan azas kesukarelaan umat Islam, dan akan tetap menjadi sumber dari sistem sanksi agama yang bersifat normatif. Karenanya ia dibatasi hanya sebagai inspirator di wilayah sosial-politik.⁵² Menurutnya bahwa umat Islam betul-betul mempunyai hak untuk menentukan nasib sendiri untuk mengartikulasikan dan mengungkapkan identitas keislaman mereka yang dianggap baik dan pantas sesuai dengan nilai yang terkandung dalam teks.

Demikian juga al-Jābirī mengungkapkan bahwa fenomena kebangkitan Islam memang menuntut penerapan sistem Islam dalam semua aspek kehidupan, namun perlu disadari bahwa tidak ada sistem Islam yang siap pakai, terperinci dan mencakup seluruh aspek kehidupan. Karena al-Qur'an sebagaimana yang dipahami sama sekali tidak memberikan ungkapan yang jelas bahwa dakwah Islam bertujuan untuk mendirikan suatu negara, kerajaan atau imperium. Islam hanya mengatur di wilayah prinsip umum yang membuat ketetapan dengan berbagai ilustrasi etika Islam, sehingga sistem Islam dalam berbagai bidang tetap terbuka untuk berijtihad.⁵³

Pertanyaan yang selalu muncul adalah sejauh mana Islam mempengaruhi keberhasilan demokratisasi di dunia muslim yang telah menjadi isu yang strategis sejak pertengahan abad ke 20 M. Memang harus diakui bahwa di Barat telah lama dihegemoni oleh kedigdayaan model pemikiran "*cultural*

⁵² Abdullah Ahmed an-Naim, *Islam dan Negara Sekuler, Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, terj. Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007) 43. Sebagai bukti hal tersebut nampaknya Naim memberikan contoh kasus di Sudan, bahwa kebanyakan pelanggaran HAM di Sudan secara langsung disebabkan oleh aplikasi shari'ah (hukum Islam), walaupun sangat terkait dengan sifat dasar yang melekat pada rezim militer Sudan yang cenderung tidak toleran terhadap segala gerakan oposisi politik, dan cenderung mengambil kebijakan-kebijakan keras tanpa memperdulikan akibatnya bagi masyarakat. Lihat dalam Abdullah Ahmed Naim, *Syari'ah dan HAM: Belajar dari Sudan*, dalam *Islamic Law Reform and Human Rights Challenger and Rejoinders*, terj. Farid Wajdi, *Dekonstruksi Syari'ah II, Kritik Konsep* (Yogyakarta: LkiS, 1996) 5

⁵³ Muhammad Ābid al-Jābirī, *Agama dan Pencrapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2001) 127

essentialis".⁵⁴. Lambatnya proses demokratisasi di dunia muslim dalam argumen ini bahwa budaya Islam harus bertanggung jawab karena menyediakan lahan yang kurang atau bahkan tidak subur bagi pertumbuhan demokrasi. Pendekatan inilah yang telah melahirkan "tesis ketidaksesuaian" dalam lingkaran akademis yang cenderung memberikan streatip negatif pada tradisi keagamaan.

Kunci berhasil tidaknya demokrasi ditentukan oleh posisi yang diambil oleh para aktor politik. Budaya demokrasi menurut Huntington dan Fukuyama dianggap tidak relevan atau menempati tempat pinggiran,⁵⁵ sehingga kubu-kubu yang lain berpendapat bahwa berpikir secara *kultural-essentialis* terlalu menekankan pada peran agama dalam membentuk budaya politik kontemporer. Kalau berpikir melalui jalur ini maka muncullah apa yang disebut oleh John Anderson disebut sebagai "*new orthodoxy*" yang cenderung menekankan analisisnya pada faktor-faktor institusional atau struktural⁵⁶ daripada faktor-faktor kultural⁵⁷ dalam proses pembentukan demokrasi.⁵⁸

Pendekatan-pendekatan berpikir di atas merupakan isu-isu rumit yang sering membebani pikiran ketika mengkaji hubungan antara agama dan demokrasi. Pertanyaan-pertanyaan yang sering muncul ketika kita menyangdingkan apakah Islam sebagai sebuah sistem budaya bertanggung jawab terhadap rendahnya proses demokratisasi di dunia Muslim.

Untuk membuktikan tesis hubungan antara budaya Islam dengan demokrasi di dunia Muslim faktor yang harus diperhatikan adalah perbedaan antara Islam normatif dan Islam empiris, atau antara kaum muslim Timur Tengah dan kamu muslim non-Timur tengah. Sejumlah masyarakat di Barat seringkali memakai label "Islam", "Timur tengah" dan "Arab", secara

⁵⁴ Pendekatan pemikiran ini cenderung melihat faktor-faktor budaya sebagai pendukung atau penghalang terjadinya proses demokratisasi di sebuah komunitas. Lihat dalam G. Martin Munaz "The Image of Islam and Arabs and the West the Prevalence of Culturalis Visions, in J.S. Nielsens and Sami A. Khasawneh, *Arabs and the West : Mutual Images* (Amman: Al-Jami' al-Unduniyya, 1998) 59

⁵⁵ Masdar Hilmy, *Teologi Perlawanan : Islamisme dan Diskursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Yogyakarta : Kanisius, 2009) 29

⁵⁶ Pendekatan ini cenderung melihat berhasil tidaknya demokrasi ditentukan oleh posisi yang diambil oleh para aktor politik kunci.

⁵⁷ Pendekatan ini cenderung melihat faktor-faktor budaya berbasis pada agama sebagai pendukung atau penghalang proses demokrasi

⁵⁸ John Anderson, *Does God Matter, and If So Whose God? Religion and Democratization,*" Vol 11, No. 4 Agustus 2004, 196

bergantian, sekalipun masing-masing kata tersebut memiliki arti yang berbeda. Arab merupakan bagian penting dari dunia muslim, tetapi ia lebih merupakan klasifikasi etnik, bukan klasifikasi agama. Lagi pula Arab merupakan bagian kecil saja dari dunia Muslim. Dari 1,2 miliar kaum muslim di dunia, hanya 260 juta adalah Arab.⁵⁹ Dengan demikian lebih lanjut Fareed Zakaria mengkritisi bahwa faktor-faktor struktur sosial di Timur Tengah yang berakar dari budaya otoriter, dalam mendukung argumennya ini dia merujuk pada kenyataan bahwa dari 22 anggota Liga Arab tidak satupun masuk kategori demokrasi elektoral, hal ini disebabkan struktur sosial Arab tertanam kuat dalam pola relasi dan budaya patrialkhal yang mewabah diseluruh lini kehidupan dan ruang publik seperti sekolah, kantor, pasar dan jalan-jalan sehingga jantung budaya Arab terdapat “budaya figur ayah” maka sistem politik di dunia Arab cenderung menggunakan konsep theokrasi.⁶⁰

Hal senada juga diungkapkan oleh Fares Al-Braizat bahwa dunia Muslim tidak bisa mengakomodasi prinsip dasar demokrasi dan modernitas. Berpijak pada pengujian empiris atas sejumlah indikator demokrasi seperti tingkat *trust* dan dukungan terhadap pemerintahan demokratik karena secara umum negara-negara muslim cenderung bisa menerima ide demokrasi, tetapi apa yang membuat negara-negara Islam kurang mampu meningkatkan tata pemerintahan politik demokratis, dia berkesimpulan bahwa lebih banyak terletak pada faktor-faktor di luar agama yang mereka anut, yakni struktur kenegaraan dan rezim otoriter yang terlalu banyak diekspos di samping ada faktor-faktor lain yang lebih penting yaitu modernitas, industrialisasi, urbanisasi, *literacy*, wasan kolonial, perdagangan internasional, ekonomi politik internasional, kepercayaan antar individu, sekularisasi, kelas sosial, globalisasi, keterbukaan pasar, konflik regional dan internasional, nasionalisme, struktur kenegaraan, legitimasi kenegaraan. Faktor-faktor inilah yang saling mempengaruhi dalam membentuk sistem politik yang dianut oleh sebuah komunitas⁶¹, sehingga Fukuyami mengkalim bahwa Islam adalah agama yang resisten terhadap demokrasi.⁶²

⁵⁹ Fareed Zakaria, "Islam, Democracy, and Constitutional Liberalism," *Political Science Quarterly*, Vol. 119, No. 1, tahun 2004, 6

⁶⁰ Fareed Zakaria, *Ibid.*, 12

⁶¹ Fares al-Braizat, "Muslim and Democracy : An Empirical of Fukuyama's Culturalist Approach", *International Journal of Comparative Sociology*, tt, 276

⁶² Masdar Hilmy, *Teologi Perlawanan : Islamisme dan Diskursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009) 44

Yang menjadi pertanyaan selanjutnya apakah Islam sebagai tataran normatif bisa diterima untuk memainkan peran kunci dalam proses demokratisasi sebagai kerangka kerja teoritis.

Pada tataran normatif, sebenarnya tidak ada persoalan yang mendasar antara konsep demokrasi dengan Islam. Sebagian besar umat Islam sendiri berpendapat bahwa Islam mengandung elemen-elemen ideal demokrasi. Argumen yang paling populer dalam hal ini adalah konsep *shūrā* yang berasal dari ayat-ayat al-Qur'an⁶³. Kelompok ini mengatakan bahwa demokrasi mengandung seluruh elemen tata pemerintahan modern yang juga terdapat dalam Islam seperti prinsip kesetaraan (*al-musāwāh*), konsensus (*Ijmā'*), sumpah jabatan (*bay'ah*), perbedaan pendapat (*Ikhtilāf*), kebebasan (*al-Hurriyah*), dan keadilan, yang kesemuanya itu diyakini telah berakar dalam tradisi maupun doktrin normatif Islam, tetapi pada tataran empiris telah diselewengkan oleh sejumlah rezim despotik dan otoriter sepanjang sejarah.⁶⁴

Lebih lanjut Mousalli mengatakan bahwa penafsiran dan penerapan demokrasi memiliki sejumlah nilai strategis dalam seluruh level. Pada level kegamaan dan ideologis, konsep Islam tentang demokrasi mengandaikan teologi pembebasan dan “perceraian apistemologis” dengan masa lalu. Pada level politik, konsep ini memperlebar ruang individu, sosial, politik dan filosofis di dunia muslim, terutama di negara-negara Arab. Pada level budaya, konsep ini berperan sebagai perangkat komunikasi dan dialog antar peradaban dan tatanan politik berbeda⁶⁵. Dalam hal ini Abdolkarim Soroush, seorang ilmuwan kontemporer dari Iran mengajukan tesis “*religious democracy*” adalah sebuah kombinasi antara agama dan nalar. Dalam pandangannya, gagasan tentang demokrasi religius harus dibangun diatas landasan subyektifitas pemahaman manusia atas agama, sehingga Islam dan demokrasi biasa hidup berdampingan secara harmonis,⁶⁶ karena prinsip subyektifitas ini bertujuan untuk membuat individu semakin manusiawi, rasional, dan adil.

⁶³ Seperti “*Wa shāwirhum fī al-amr*” dan *Wa Amruhum shūrā baynahum*”.

⁶⁴ Ahmad S. Mousalli, “Islamic Democracy and Pluralism” dalam Omid Safi, *Progressive Muslims*, 286. Lihat juga dalam bukunya “*The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Right* (Gainesville: University Press of Florida, 2001), 305.

⁶⁵ Ahmad S. Mousalli, *Ibid.*, 287

⁶⁶ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom & Democracy in Islam* (Oxford : Oxford University Press, 2000) 133.

Sama halnya dengan Khaled Abou El-fadl, seorang guru besar Hukum Islam di Universitas of California Los Angeles meyakini bahwa tradisi pemikiran politik Islam membuka peluang bagi pengembangan sebuah konsep dalam praktik interpretatif tentang demokrasi. Dalam pandangannya demokrasi dapat diklasifikasikan sebagai sebuah kebijakan etis dan menggapai kebijakan ini bisa dilakukan tanpa membuang Islam. Tetapi hal ini bisa gagal karena tidak adanya kehendak politik, komitmen moral dan visi tercerahkan yang kuat di kalangan umat Islam akan pengembangan masyarakat, sekalipun al-Quran tidak menyebut bentuk pemerintahan secara eksplisit, lebih jauh dia meyakini bahwa kitab suci ini mengandung seperangkat nilai-nilai sosial dan politik yang bisa dipakai untuk membangun sebuah tatanan demokrasi yang Islami.⁶⁷ Dengan demikian ada tiga nilai yang dianggap relevan dengan isu ini yaitu pertama, mendirikan sebuah tatanan politik yang adil berdasar pada solidaritas sosial dan sikap saling tolong-menolong di kalangan umat Islam (QS 49:13, 11:119), *kedua*, membangun sebuah sistem pemerintahan yang bersifat konsultatif dan *non-autokratis*, dan *ketiga*, pengembangan kasih sayang dalam interaksi sosial (QS 6:12,54 21:77).

Dalam perjalanan sejarah politik Islam, sebagian besar mereka berargumen bahwa tata pemerintahannya mengatasnamakan Islam, tetapi kekuasaan politik sepanjang sejarah umat muslim secara umum telah disalahgunakan oleh penguasa demi kepentingan mereka sendiri. Untuk mengatasi masalah ini El-Fadl mengajukan harus menjalankan roda kepemimpinannya berdasar atas prinsip musyawarah. apa yang dia sebut sebagai “pemerintahan konsultatif”⁶⁸. Memang Al-Qur’an memerintahkan Muhammad untuk melaksanakan kepemimpinannya berdasarkan prinsip ini, ketika menyangkut isu-isu penting kehidupan publik, tetapi setelah Nabi wafat, konsep musyawarah menjadi penanda bagi suksesi kepemimpinan dan partisipasi publik yang terlembaga. Karena kegagalan politik Islam di masa lalu terutama disebabkan oleh mandulnya fungsi ini. Salah satu keberatan El-Fadl

⁶⁷ Khaled Abou El-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton & Oxford : Princeton University Press, 2004) 11

⁶⁸ Penguasa muslim harus menjalankan roda kepemimpinannya berdasar atas prinsip musyawarah. Lihat Khalid Abou El-Fadl, *Ibid.*, 140. Bandingkan dengan Mishal Fahmi al-Sulami, *The West and Islam: western Liberal Democracy Versus that System of Shura* (London: & New York :Routledge Curson, 2003) 45

dalam masalah ini mengatakan bahwa, kaum Islamis mengkalim bahwa kedaulatan hanya milik Tuhan dan bahwa *sharī'ah* merupakan satu-satunya bentuk pemerintahan paling absah yang akan mampu memenuhi kebutuhan dan kepentingan seluruh kaum Muslim. Dalam pandangannya, Tuhan sendiri tidak pernah bermaksud mengontrol segala sesuatu dalam kehidupan manusia. Tetapi Tuhan memberikan kebebasan dan otoritas kepada manusia untuk mengelola urusan mereka sendiri sepanjang tidak mengurangi prinsip-prinsip etika dan moral standar sebagaimana diamanatkan Islam, seperti menjaga dan melindungi derajat, martabat dan kesejahteraan manusia⁶⁹.

Dengan demikian kelompok pemikir di atas memandang bahwa demokrasi sebagai sesuatu yang *embedded* dalam Islam, tidak terdapat alasan khusus untuk menolak demokrasi karena ia secara universal telah diterima sebagai mekanisme pengelolaan pemerintah terkait dengan urusan publik. Di antara nama-nama tersebut adalah Fahmi Huwaydi, Al-'Aqqad, Muhammad Huseyn Haykal, Zakariya 'Abd Al-Mun'im Ibrahim Al-Khatib, yang semuanya dari Mesir, Mahmud Muhammad Taha dari Sudan, Bani Sadr dan Mehdi Bazargan dari Iran, serta Hasan Al-Hakim dari Uni Emirat Arab.

Fahmi Huwaydi⁷⁰ berpandangan bahwa demokrasi tidak hanya dicirikan dengan mekanisme suksesi kepemimpinan yang adil, teratur, dan kompetitif, tetapi juga harus mengandung prinsip akuntabilitas pemerintahan yang bisa dipertanggung jawabkan. Baginya demokrasi harus menyediakan mekanisme yang mampu mengatur pemilihan penguasa melalui institusi pemilihan umum yang absah. Lebih jauh lagi Huwaydi mengatakan bahwa demokrasi dicirikan oleh elemen-elemen kunci seperti penerapan pemerintah oleh kelompok mayoritas, sistem politik multipartai, kebebasan berpendapat, berserikat dan berkumpul, menghormati hak-hak kelompok minoritas, sistem peradilan independen, dan semacamnya. Dengan melalui pemilihan umum serta pemisahan kekuasaan antara legislatif, eksekutif dan yudikatif, demokrasi berarti melawan kekuasaan otoriter dan sewenang-wenang. Dengan alasan inilah Huwaydi bersikukuh bahwa demokrasi sangat sesuai dengan identitas normatif tata pengelolaan pemerintahan dalam Islam.

⁶⁹ Abu El-Fadl, *Ibid.*, 53

⁷⁰ Fahmi Huwaydi, *Al-Islām wa al-Dīmuqratiyyah* (Kairo : Mu'assasa al-Ahrām, 1993) 65

Dalam merespon mereka yang menolak demokrasi dengan alasan bahwa demokrasi diadopsi dari tradisi Barat, hal ini adalah sebuah keniscayaan karena : *Pertama*, memang sulit untuk menampik kenyataan bahwa demokrasi berasal dari tradisi Barat, tetapi banyak gagasan asing yang telah diadopsi ke dalam tradisi Islam.⁷¹ Misalnya, sepanjang perang khandaq Muhammad mengadopsi sebuah strategi yang awam dilakukan di Persia saat itu dengan cara membangun parit sebagai strategi perjuangan umat Islam menghadapi musuh. Demikian pula tradisi stempel atau perangko, atau sistem pajak dan perkantoran yang telah diadopsi oleh khalifah Umar bin al-Khaṭṭāb dari Byzantium dan Persia, serta sistem kantor pos yang diadopsi oleh dinasti Umayyah. *Kedua*, demokrasi tidak bermakna kedaulatan Tuhan. Diktum “*lā ḥukma illā lillāh*” saja, sementara non-muslim masih bisa menerima perlindungan dari pemerintah. *Ketiga*, prinsip kekuasaan mayoritas tidak identik dengan keadaan tersesat (QS. 6:16), bukan pula ketidakberimanan atau ketidak bersyukur (QS. 2:243), bukan pula kekebalan atau tidak mau memahami pesan Tuhan, ajaran-ajarannya dan kekuasaan-Nya (QS 12:103, 11:17, 7:187) karena hal demikian pernah terjadi pada masyarakat pangan. Nabi sendiri dikabarkan pernah mendukung pengambilan suara mayoritas dalam kasus perang Uhud, atau seperti yang di informasikan oleh sebuah Hadits riwayat Ahmād, yang mengatakan bahwa Nabi akan mendukung khalifah Abū Bakr, dan Umar ketika keduanya sepakat atas persoalan tertentu, ketimbang mendukung salah satu diantara keduanya. *Ke-empat*, proses pembuatan undang-undang di parlemen bukanlah melawan otoritas Tuhan untuk melakukan hal yang sama. Proses penentuan masalah dan pembuatan hukum di parlemen hanya terkait dengan persoalan-persoalan sosial yang tidak terpecahkan agama⁷².

⁷¹ Lebih lanjut Nurcholis Madjid mengatakan bahwa demokrasi bukanlah kata benda, tetapi lebih merupakan kata kerja yang mengandung makna sebagai proses dinamis, dengan demikian demokrasi merupakan sebuah proses melaksanakan nilai-nilai keadaban (civility) dalam bernegara dan bermasyarakat, Nurcholis Madjid, *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokrasi* (Jakarta: Voice Center Indonesia, 2000) 32. lihat juga dalam Kamil Syukron, *Islam dan demokrasi*,, 21

⁷² Fahmi Huwaydi, *Al-Islām*, 143

2. Demokrasi : Tantangan dan Harapan Islam di Indonesia

Hubungan Islam dan Negara bisa dijadikan titik awal ketika membicarakan demokrasi, karena isu demokrasi itu muncul dipicu oleh adanya perdebatan wacana tentang pemikiran politik Islam tersebut. Sebagian besar dunia Islam masih dibayangi bahwa demokrasi adalah bertentangan dengan Islam mereka beralasan karena dalam teori politik Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan negara (*Integreted*)⁷³. Sebagaimana apa yang disampaikan oleh Khaled Aboe El-Fadl bahwa serangkaian yang menghadang demokrasi maupun HAM entah itu kelompok moderat maupun puritan adalah apakah masyarakat seharusnya memiliki hak kolektif untuk memilih pemerintahan mereka dan menentukan sekumpulan hukum yang mengatur mereka. Apakah umat Islam dapat menerima sebuah sistem yang mengakui kedaulatan manusia atas urusan-urusannya sendiri berdasarkan sistem yang demokratis.⁷⁴ Tetapi satu sisi memandang bahwa penyatuan agama dan negara yang merupakan mainstream pemikiran politik abad pertengahan dan masih eksis hingga sekarang yang oleh para pengkaji Barat disebut sebagai teori politik *medieval*⁷⁵. Dalam hal ini negara dibangun atas dasar keimanan yang dalam praktiknya dikenal dengan shari'ah.

Belajar dari berbagai negara yang tergolong mapan dalam penggunaan konsep demokrasi, setidaknya ada dua pelajaran penting yang menjadi pelajaran bagi bangsa Indonesia, yaitu harus menciptakan pemerintahan yang bersih dan pendidikan yang bagus (*clean governance and good education*). Bila dua hal ini dikesampingkan, sebagaimana yang kita rasakan dan saksikan selama ini, maka sekian besar modal sosial dan kekayaan alam bangkrut, lalu diperparah lagi oleh jeratan luar negeri yang semakin berat. Tanpa pemerintahan yang bersih dan pendidikan yang bagus, maka masa depan bangsa ini semakin suram.

⁷³ Hal ini mengacu pada kehidupan Muhammad di Madinah, Beliau sebagai kepala negara dan kepala agama ini menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Berbeda dengan Ibn Taimiyah, bahwa muhammad di Madinah adalah berperan ganda, satu sisi beliau sebagai Rasul (*missi kenabian*) dan di sini lain beliau sebagai manusia biasa.

⁷⁴ Khaled Abou el-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, 34

⁷⁵ Teori ini memandang bahwa hubungan agama dan Negara, yang di dalamnya agama memiliki peran pokok dalam mengatur jalanya Negara. Keberadaan negara di sini tidak ada hubungannya dengan kepentingan publik (*al-Maṣlahah al-'Ālmah*). Lihat O. Leaman, *A Brief Intoduction to Islamic philosophy* (Cambridge: Polity Press, 1999) 127

Ketika semangat reformasi lahir di tahun 1998, ternyata dalam berbagai bidang kehidupan kondisinya tidak lebih menggembirakan. Pemerintah bersama rakyat harus bekerja keras dan cerdas untuk mencari solusi agar kita semua bisa segera keluar dari krisis berkepanjangan. Dalam kaitan ini dengan segala kelemahan yang melekat, sistem demokrasi masih diyakini oleh para pakar politik sebagai sistem terbaik dibanding yang lain. Salah satu keunggulan demokrasi adalah sistem ini paling memungkinkan bagi keberlangsungan proses seleksi dan suksesi secara fair bagi tampilnya pemimpin yang dianggap paling memiliki kompetensi baik dari segi integritas maupun keahlian, apapun agama maupun golongannya.⁷⁶

Demokrasi bukanlah tujuan, melainkan jalan yang selama ini diyakini paling menjanjikan. Sebagai prinsip sebuah sistem sosial politik yang paling baik saat ini demokrasi menjanjikan solusi terbaik bagi perbaikan tatanan masyarakat Indonesia. Kemajemukan Indonesia dapat menjadi modal sosial demokrasi yang potensial bagi pengembangan demokrasi, sekalipun demokrasi bukan lah hal baru dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia. Sebagaimana yang dikatakan Madjid, bahwa demokrasi tidak datang tiba-tiba dari langit, ia merupakan proses panjang melalui pembiasaan, pembelajaran dan penghayatan. Untuk tujuan ini dukungan sosial dan lingkungan demokratis adalah mutlak dibutuhkan. Keberhasilan demokrasi ditunjukkan oleh sejauh mana demokrasi sebagai prinsip dan acuan hidup bersama antar warga negara dan antar warga negara dengan negara dijalankan dan dipatuhi oleh kedua belah pihak.⁷⁷

Kalu kita melihat ke belakang tentang pelaksanaan demokrasi di Indonesia misalnya, Indonesia pernah mempraktikkan demokrasi parlementer. Demokrasi model barat ini ternyata kandas di tengah jalan ketika presiden Soekarno menggantikannya dengan demokrasi terpimpin dengan alasan demokrasi parlementer tidak sesuai dengan kultur Indonesia. Dibawah presiden Soekarno, sejak Juli 1959 Indonesia melakukan eksperimentasi demokrasi

⁷⁶ Komaruddin Hidayat, *Demokrasi di Indonesia*, Seminar Civic Education, Jakarta, 9 Agustus 2001.. Lihat juga dalam Arskal Salim, *Partai Islam Dan Relasi Agama-Negara*, Jakarta: Pusat Penelitian IAIN Jakarta, 1999, Lihat juga Arskal Salim, *Islam diantara Dua Model Demokrasi*, Jawa Pos 26 Agustus 2001

⁷⁷ Nurcholis Madjid, *Demokrasi : Pandangan dan Tantangan Kehidupan Bersama*, Seminar Nasional tentang Pendidikan Civic Education, Jakarta 20 Agustus 2001, lihat juga Nurcholis Madjid, *Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi*, Republika 12 April 2000.

terpimpin yang ternyata berujung kebangkrutan karena Soekarno telah memanipulasi esensi demokrasi untuk ambisi pribadi.

Berakhirnya demokrasi terpimpin kemudian digantikan oleh Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto dengan label demokrasi pancasila sebagai kritik atas model demokrasi sebelumnya, pemerintah orde baru melakukan pembudayaan demokrasi pancasila melalui berbagai penataran P4 dan program Pendidikan Moral Pancasila (PMP). Sayangnya, orde baru-pun terjebak pada lubang yang sama yakni yang begitu mulia terdegradasi oleh praktik politik orde baru yang manipulatif dan koruptif. Demokrasi yang seharusnya merupakan lokus bagi penyaluran aspirasi hak politik rakyat telah dibajak oleh orde baru dengan indoktrinasi dan penafsiran tunggal sehingga memasung hak rakyat untuk berserikat dan mengeluarkan pendapat secara aman dan bebas dari rasa takut.⁷⁸

Pengalaman buruk Indonesia dengan demokrasi di masa lalu seyogyanya dijadikan pelajaran berharga bagi semua komponen bangsa. Sudah saatnya bangsa ini mengembalikan demokrasi pada makna dan fungsinya yang benar, yakni sebagai prinsip dan acuan hidup berbangsa dan bernegara dalam sebuah negara bangsa (*nation state*) yang majemuk ini.

Transisi dan konsolidasi Indonesia menuju demokrasi yang berbasis Islam dan lebih *genuine* serta otentik merupakan proses yang sangat kompleks dan panjang. Salah satu yang harus kita pahami dan kita sadari adalah hubungan antara Islam dan negara di Indonesia bahwa letak konflik antara Islam dan negara di Indonesia bukan karena konflik antara Islam dan demokrasi itu sendiri, melainkan antara Islam sebagai kekuatan politik, untuk menjembatani hal ini, jargon demokrasi adalah jawabannya. Sehingga terjadi pro dan kontra dalam memaknai demokrasi. Dengan demikian dapat kita katakan bahwa pertentangan antara Demokrasi dan Islam terletak pada bagaimana kedua substansi itu ditafsirkan. Tentu saja tidak bisa kita hindari ketika kita menyebut Islam berarti menunjukkan unsur “theologis”, sedangkan menyebut demokrasi berarti mengacu pada sistem gagasan “sekuler” yang tanpa gagasan teologis pun dapat bertahan. Jika salah satu apalagi keduanya substansi itu dibatasi secara

⁷⁸Faisal Ismail, *Idcologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1999) 43. Lihat juga Azumardi Azra, *Demokrasi*, 5. Dan Azumardi Azra, *Civil Society dan Demokrasi Revisited*, Tempo 18 Juni, 2001

kaku. Kontradiksi antara Islam dan demokrasi.⁷⁹ Dari thesis inilah yang harus dibedah untuk membangun demokrasi berbasis Islam di Indonesia.

. Di samping pemahaman tersebut, hal yang dominan adalah pada wilayah tataran praktis di mana transisi dan konsolidasi menuju demokrasi tidaknya mencakup, *pertama*, reformasi sistem, yang menyangkut perumusan kembali falsafah, kerangka dasar dan perangkat legal sistem politik. *Kedua*, reformasi kelembagaan yang menyangkut pengembangan dan pemberdayaan (*Institutional reforms and empowerment*) lembaga-lembaga politik. *Ketiga*, pengembangan kultur atau budaya politik yang lebih demokratis. Yang kesemuanya itu karena demokrasi adalah bukan barang jadi yang dapat hadir dan terwujud begitu saja (*Taken for granted*), tetapi ia mesti dipelajari (*democracy is learned*) dan dipraktikkan secara kesinambungan.

Pemahaman demokrasi yang elitis sudah saatnya dikembalikan kepada masyarakat untuk memahami dan mengaktualisasikan demokrasi secara wajar dan natural. Prinsip demokrasi sebagai *common platform* bangsa Indonesia dapat bertemu dengan Pancasila yang merupakan kesepakatan nasional yang dihasilkan oleh pendiri bangsa.

Aktualisasi demokrasi harus dilakukan melalui upaya-upaya bersama (golongan, etnis, agama, dan suku bangsa) yang berorientasi pada perwujudan masyarakat Indonesia yang demokratis, toleran dan kompetitif.⁸⁰ Tuntutan gelombang demokrasi menuju masyarakat yang terbuka dan toleran (harapan demokrasi berbasis Islam) merupakan peluang bagi bangsa Indonesia untuk ambil bagian dalam pembangunan peradaban dunia yang lebih terbuka dan

⁷⁹ Masa depan Islam sedikit banyak akan ditentukan oleh bagaimana teologi Islam dapat memberi makna pada arus kemajuan, untuk itulah Islam harus mengupayakan suatu theologi transformatif sehingga Islam memberikan ruang kebebasan yang diperlukan untuk menanggapi perkembangan zaman. Lihat dalam Muhammad AS.Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1996) 216 bandingkan dengan Djohan Effendi dan Ismed Natsir, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1981) 26

⁸⁰ Salah satu yang diajukan Nurcholis Madjid mengatakan bahwa demokrasi di Indonesia bisa menemukan bentuknya jika terwujudnya kesadaran akan pluralisme, kesadaran akan kemajemukan tidak sekedar pengakuan pasip akan kenyataan masyarakat yang majemuk. Tetapi kesadaran akan kemajemukan menghendaki tanggapan dan sikap positif terhadap kemajemukan itu sendiri secara aktif. Pengakuan akan kenyataan perbedaan harus diwujudkan dalam sikap perilaku menghargai dan mengakomodasi beragam pandangan dan sikap orang dan kelompok lain, sebagai bagian kewajiban warga negara dan negara untuk menjaga dan melindungi hak orang lain untuk diakui keberadaannya. Nurcholis Madjid, *Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi*, *Republika* 12 April 2000. Lihat Juga Dede Rosyada, *Demokrasi*, 256. Bandingkan dengan Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001, 32

manusiawi. Keterlibatan ini dapat dilakukan melalui cara-cara pengembangan budaya demokrasi dalam kehidupan sehari-hari. Tentu saja hal ini tidak mudah, karena demokrasi pada dasarnya menghajatkan kerelaan seseorang untuk meninggalkan kebiasaan-kebiasaan buruk yang tidak demokratis, tumbuhnya budaya demokrasi juga membutuhkan dukungan unsur lain, yakni negara. Negara harus memfasilitasi perangkat-perangkat publik untuk berlangsungnya demokrasi.

Terdapat argumen yang bisa dijelaskan mengapa lambannya pertumbuhan dan perkembangan demokrasi di Indonesia. *Pertama*, sebagian masyarakat Islam Indonesia masih adanya pemahaman doktrinal yang menghambat demokrasi, karena gagasan demokrasi masih cukup asing dalam *mindset* Islam, hal ini disebabkan kebanyakan kaum muslim di Indonesia masih cenderung memahami demokrasi sebagai sesuatu yang bertentangan dengan Islam. Karena demokrasi adalah produk Barat sedang kita adalah orang Timur yang mempunyai budaya dan peradaban yang berbeda terutama dalam hal agama. *Kedua*, persoalan kultur. Karena warisan kultural masyarakat Indonesia (Muslim) sudah terbiasa dengan nilai-nilai otokrasi dan ketaatan absolut kepada pemimpin, baik pemimpin agama maupun penguasa.

Akan tetapi apabila masyarakat muslim Indonesia mempunyai paradigma tentang demokrasi berbasis Islam yang mempunyai pengertian bahwa Islam adalah sistem nilai yang membenarkan dan mendukung sistem politik demokrasi karena Islam di dalam dirinya demokratis tidak hanya prinsip musyawarah, tetapi juga karena adanya konsep *ijtihād* (konsensus). Dengan demikian pada tahun-tahun mendatang Indonesia akan menjadi sebuah negara pertama yang menganut sistem demokrasi berbasis Islam terbesar di dunia.

B. Pluralisme

Kata pluralisme berasal dari kata “plural” yang berarti “beberapa” dengan implikasi perbedaan. Perbedaan itu meliputi kultural, politik, etnis, dan agama.⁸¹ Kalangan agamawan menyebut pluralisme sebagai suatu tatanan dunia baru. Perbedaan budaya, sistem kepercayaan, dan nilai-nilai menjadi suatu keniscayaan.⁸² Istilah pluralisme dan pluralitas sama-sama memiliki kata dasar “plural” dan masing-masing merupakan pengalibahasaan dari dua kata dalam bahasa Inggris “*plurality*” dan “*pluralism*”. Kata pluralitas berarti kondisi yang majemuk. Sedangkan pluralisme berarti keberadaan kelompok-kelompok yang berbeda dari segi asal etnis, pola budaya, agama, dan lain-lain dalam suatu negara atau masyarakat. Pluralisme juga merupakan kebijakan yang mendukung perlindungan terhadap kelompok-kelompok dalam negara atau masyarakat.⁸³

Dari dua kata sebagaimana tersebut di atas, maka kata pluralitas dan pluralisme sama-sama merujuk kepada realitas kemajemukan itu sendiri. Sedangkan pengertian kedua merujuk kepada sikap memihak atau mendukung realitas yang ada. Apabila kata tersebut digandengkan dengan agama, maka hal itu sejalan dengan apa yang disampaikan Diana Eck yang menyatakan bahwa pluralitas mengacu kepada adanya hubungan yang saling bergantung antar-berbagai hal yang berbeda, sedangkan diversitas (*diversity*) mengacu pada tidak adanya hubungan di antara hal-hal yang berbeda.⁸⁴ Jika kata pluralisme kita hubungkan dengan kata agama, maka kedua kata itu akan membentuk konsep yang masing-masing memiliki akses dan referensi yang berbeda. Satu sisi pluralisme agama merujuk pada sebuah keragaman agama sebagai realitas sosial. Sedangkan di sisi yang lain pluralisme agama merujuk pada sikap dan pandangan yang mendukung adanya realitas berupa keragaman agama yang ada.

⁸¹ Gerald O' Collins and Edward G. Farrugia, *Kamus Teologi*, terj. Sunarya (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 267. Lihat juga Nurcholish Madjid, “Kebebasan Beragama dan Pluralisme Agama dalam Islam,” dalam Komaruddin Hidayat, *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, 1998), 184.

⁸² Abdulazis Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001), 138.

⁸³ Victoria Neufeldt, *Webster's New World College Dictionary* (New York: Macmillan, 1995), 1040.

⁸⁴ Victor Immanuel Tanja, *Pluralisme Agama dan Problema Sosial: Diskursus Teologi tentang Isu-Isu Kontemporer* (Jakarta: Pustaka CIDESINDO, 1988), 4.

Sebagai realitas sosial, pluralisme agama merupakan diferensiasi masyarakat yang dapat diamati pada level individu sebagai diferensiasi peran. Pada level pengorganisasian, pluralisme agama merupakan kompetisi organisasi-organisasi formal, dan pada level kemasyarakatan ia dianggap sebagai pembatasan-pembatasan terhadap fungsi institusi.⁸⁵

Pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekadar ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme, tetapi pluralisme agama harus dipahami sebagai pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban, serta suatu keharusan bagi tersemainya prinsip keselamatan umat manusia. Ikatan-ikatan keadaban yang dimaksud adalah sebagai nilai-nilai universal yang harus diperjuangkan oleh setiap umat beragama dalam rangka mencari titik temu antar-agama untuk membentuk masyarakat yang beradab. Masyarakat yang beradab hanya bisa dibangun melalui keterbukaan, saling membantu, saling toleransi, bekerja sama dalam memperjuangkan keadilan dan saling menghormati sisi kemanusiaan manusia secara bersama-sama.⁸⁶ Namun, perlu diakui bahwa pemeliharaan keragaman dan otonomi agama-agama itu memberi kesan bahwa agama-agama memang tidak bisa dikompromikan, sehingga hal itu justru akan menciderai makna dan visi pluralisme agama itu sendiri, karena otonomisasi agama-agama justru akan melahirkan kelompok-kelompok yang eksklusif.

Untuk mewujudkan pluralisme agama sebagaimana yang tertuang di atas, kiranya perlu kita telusuri pluralisme agama dalam konsep Paul F. Knitter. Ia mengajak kita untuk membangun pluralisme agama berbasis kultur dengan jargon *unitife pluralism*. Artinya, dalam memandang sebuah perbedaan terutama pluarlitas keagamaan harus dilihat dari sudut pandang yang baru, yakni memahami pluralisme agama bukan sekadar pengetahuan tentang sistem-sistem atau gagasan-gagasan agama yang lain, tetapi juga pengetahuan tentang pribadi-pribadi penganut agama itu secara kompleks, sehingga kita bisa saling

⁸⁵ Talcott Parsons, *The Social System (The Major Exposition of the Author's Conceptual Scheme for the Analysis of the Dynamics of the Social System)* (New York: The Free Press Paperback, 1964), 126.

⁸⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 42. Lihat juga Abdulazis Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, 29.

belajar dari bahasa, pengalaman, dan kehidupan mereka sehari-hari.⁸⁷ Titik awal yang menjadi dasar gagasan Knitter adalah berangkat dari pemikiran bidang filsafat,⁸⁸ sosial-psikologi,⁸⁹ dan politik-ekonomi.⁹⁰

Senada dengan Knitter, Alwi Shihab menyatakan bahwa pluralisme bukan semata-mata pengertian yang merujuk pada kenyataan tentang kemajemukan, namun bagaimana setiap orang terlibat aktif dalam kemajemukan, dan partisipasi masyarakat ditujukan melalui sikap interaksi positif dalam lingkungan yang majemuk, tidak mengklaim dan memonopoli kebenaran, serta bersikap terbuka terhadap perbedaan-perbedaan yang ada. Menurutnya, pluralisme agama mengandung unsur-unsur sebagai berikut: Pertama, pluralisme menuntut keterlibatan aktif terhadap adanya kemajemukan. Kedua, pluralisme berbeda dengan kosmopolitanisme yang hanya merujuk adanya keanekaragaman agama, ras, dan bangsa yang hidup berdampingan di suatu lokasi tanpa interaksi positif antar mereka. Ketiga, pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme.⁹¹ Pluralisme agama di sini seharusnya dibedakan dengan pemahaman inklusivisme.⁹² Apabila inklusivisme meniscayakan pemahaman terhadap agama lain dari dimensi

⁸⁷ Paul F. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions", dalam John Hick (ed), *Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (New York: Orbis Books, 1987), 125.

⁸⁸ Paul F. Knitter, *Introduction Theologies of Religions* (New York: Orbis Book, 2002), 54.

⁸⁹ Bidang sosiologi-psikologi, Knitter menjelaskan bahwa setiap umat Kristen perlu memiliki jati diri pribadi melalui kewarganegaraan dunia. Pendekatan ini diterapkan Knitter dalam kehidupan beragama agar menghasilkan suatu jati diri agama yang universalistik, artinya sekalipun ia adalah milik sebuah tradisi agama, tetapi ia tidak terikat pada bentuknya yang kaku, ia bebas menjadi pribadi yang otonom dalam suatu proses komunikasi yang tidak kaku dengan orang lain dari tradisi yang sama maupun tradisi lain dengan tujuan untuk adanya persetujuan, dan bukan bersifat kompromi. *Ibid.*, 56.

⁹⁰ Bidang politik dan ekonomi. Knitter menjelaskan bahwa adanya kebutuhan akan sebuah tatanan internasional yang baru, karena sebuah dunia yang di dalamnya bumi milik semua, yaitu sebuah dunia di mana bangsa-bangnya akan menetapkan nilai-nilai dan struktur-struktur yang dapat mengubah ekonomi pribadi (kerakusan) menjadi ekonomi komunitas. Tiap-tiap bangsa harus menyadari bahwa ekonomi komunitas dapat terjadi bila ada respek dan dukungan kemakmuran bagi bangsa lain. *Ibid.*, 62.

⁹¹ Dalam pluralisme, seseorang tidak mengklaim kepemilikan tunggal atas suatu kebenaran, apalagi memaksakan kebenaran tersebut kepada pihak lain. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997), 41.

⁹² Inklusivisme adalah suatu paham bahwa keselamatan dapat dicapai oleh mereka lebih dari satu agama. Menurut Pinnock, apabila universalitas Tuhan tidak menimbulkan masalah dalam kehidupan sosial, maka akan ada semacam dasar bersama (*common ground*) di sinilah pluralisme agama akan terwujud, tetapi bila *common ground* ini dihubungkan dengan partikularitas Kristus, maka akan bertentangan dengan agama-agama lain. Karena setiap agama mempunyai partikular masing-masing. Lihat Clark H. Pinnock, "An Inklusiv View" dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1996), 104.

kesamaan substansi dan nilai, maka pluralisme justru mengakui dan hendak membangun pemahaman mengenai agama-agama itu sendiri.

Tidak sedikit masyarakat awam yang salah dalam memaknai pluralisme sebagai paham yang memandang semua agama sama, atau hanya agamanya yang paling benar, sehingga secara apriori mereka menegaskan pluralisme. Padahal pluralisme adalah menjunjung tinggi adanya perbedaan dalam masyarakat yang multikultural (plural), dan itu adalah konteks kelahiran pluralisme. Munculnya pluralisme merupakan reaksi dan penolakan sebagian masyarakat terhadap konsepsi tentang “alam” dan “doktrin logis” yang menyatakan bahwa sebuah pernyataan dianggap benar jika memenuhi kriteria kebenaran logis. Dalam pandangan pluralisme, kriteria kebenaran tidak hanya berdasarkan logika, tetapi terdapat banyak kriteria kebenaran lainnya. Gagasan inilah yang diajukan oleh Leibniz dan Russel yang menolak kriteria kebenaran *monisme*. Dalam perkembangan selanjutnya, pluralisme di Inggris semakin populer, karena gerakan perlawanannya terhadap kapitalisme. Oleh karena itu, prinsip-prinsip pluralisme dianggap dapat menjawab permasalahan tersebut, karena dengan pluralisme, masalah-masalah konflik antar-agama memiliki banyak alternatif penyelesaian.⁹³

Berangkat dari konteks tersebut di atas, pluralisme merupakan suatu pandangan yang meyakini ragam kehidupan, termasuk realitas keberagaman manusia. Akan tetapi dalam kenyataannya, diversitas dan pluralitas keagamaan merupakan arena yang berpotensi konflik, kecuali jika orang yang berbeda keimanan di dalamnya memiliki kesadaran koeksistensif dan kooperatif. Jika semua agama dipandang sama-sama mengajarkan kebenaran, maka sikap menghormati dan saling belajar perlu diaktualisir, karena pada dasarnya setiap pemeluk agama cenderung untuk bertahan dengan keyakinannya sendiri-sendiri. Dari kesadaran terhadap pluralitas inilah akan lahir sikap saling memahami (*cross understanding*) keyakinan masing-masing dan pada gilirannya moralitas akan segera terwujudkan. Untuk itu, pluralisme agama di Indonesia dapat terwujud bila tiap penganut agama tidak hanya dapat membuka diri, belajar, dan menghormati mitra dialognya, tetapi juga harus *commytted*

⁹³ Muhyar Fannani, “Mewujudkan Dunia Damai: Studi Atas Sejarah Ide Pluralisme Agama dan Nasionalisme di Barat,” dalam *Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* (Salatiga: P3M STAIN Salatiga, 2003), 19.

terhadap agamanya sendiri. Hanya sikap demikianlah yang dapat menghindari relativisme agama yang tidak sejalan dengan konsep “Bhinneka Tunggal Ika.”⁹⁴

Menurut Kuntowijoyo, pluralisme harus dibarengi dengan adanya kerukunan antarumat beragama yang harmonis, dan pluralisme harus bersifat positif. Artinya, pluralisme harus mencakup dua kaidah yang antara lain: Pertama, setiap penganut agama harus mempunyai kesadaran bahwa ada agama lain selain agama yang jadi anutannya. Kedua, masing-masing penganut agama harus tetap memegang teguh agamanya. Lebih jauh lagi Kuntowijoyo menawarkan gagasan merokonstruksi kebutuhan riil umat Islam dan memberinya perspektif orientasi ke depan dengan gagasannya “Islam sebagai Ide”. Gagasan ini menekankan pada penghayatan Islam sebagai agama yang inklusif, orisinil, otentik, dan berparadigma yang mengandung beragam mode.⁹⁵

Berbeda dengan Kuntowijoyo, Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa Islam dalam kehidupan pluralistik dianggap sebagai komplementer, sebab memfungsikan Islam sebagai suplementer hanya akan mencerabut Islam dari akar fundamentalnya.⁹⁶ Oleh karena itu, Wahid menolak gagasan Islam sebagai ideologi alternatif, karena gagasan itu akan memicu disintegrasi, sektarianisme, dan akan mempersempit peran Islam pada penghargaan terhadap hak asasi manusia, tegaknya kedaulatan hukum, dan kebebasan berbicara. Pada titik ini, Islam sebagai agama mengalami kegagalan dan simbol-simbol Islam akan dimanfaatkan oleh negara untuk melegitimasi kekuasaannya.⁹⁷

Muhammad Arkūn, Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Muhammad Shahrūr, dan Ḥasan Ḥanafī yang dikutip oleh Irwan Masduki menyatakan bahwa elit keagamaan telah mendekonstruksi ideologis ortodoksi ajaran Islam. Karena dalam tradisi Islam, ideologisasi keagamaan memang harus menyesuaikan dan memosisikan doktrin dan ajaran keagamaan terutama wahyu dan tradisi kenabian sebagai sumber utama. Meski demikian, posisi doktrin dan ajaran tersebut kemudian mengalami ortodoksi setelah terjadi

⁹⁴ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 47.

⁹⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretatif untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999), 29.

⁹⁶ Abdurrahman Wahid, “Islam, Ideologi, dan Etos Kerja di Indonesia,” dalam Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 83.

⁹⁷ Abdurrahman Wahid, “Aspek Religius Agama-agama di Indonesia dan Pembangunan,” dalam M. Masyhur Amin (ed), *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-Agama di Indonesia* (Yogyakarta: LKPSM, 1994), 4.

proses otorisasi dengan mengangkat kembali legitimasi teologis namun justru melahirkan kebenaran absolut yang bersifat sepihak.⁹⁸

Diksi pluralisme agama tersebut tidak diartikulasikan dalam konteks, seperti maraknya fenomena gesekan bahkan konflik antarsuku, agama, dan antaraliran kepercayaan (SARA) di Indonesia selama dekade reformasi ini. Dalam rangka menjaga integritas bangsa, idiom multikulturalisme nampaknya lebih bisa diterima daripada “pluralisme” karena kata itu menimbulkan banyak resistensi bagi kalangan agamawan konservatif.⁹⁹

Antara multikulturalisme dan pluralisme memang sering dipertukarkan, sekalipun keduanya memiliki nuansa masing-masing. Multikulturalisme adalah sikap dan paham yang menerima adanya berbagai kelompok manusia yang memiliki struktur dan kultur yang berbeda. Sedangkan pluralisme lebih merujuk pada kesediaan untuk menerima dan terbuka pada etnis dan budaya lain, karena etnis dan budaya lain itu bisa bernilai baik untuk warganya.¹⁰⁰ Makna pluralisme agama tersebut nampaknya didasari tesis Emile Durkheim bahwa “agama adalah sebuah realitas sosial, ia merupakan suatu ekspresi dari kesadaran kolektif (*collective conscionsness*).¹⁰¹

⁹⁸ Irwan Masduki, *Ber-Islam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Jakarta: Mizan Media Utama, 2011), 45. Lihat juga John Robert Ackermann, *Agama Sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991), 12.

⁹⁹ Masalah yang sebenarnya bukan terletak pada kesan negatif yang melekat pada pluralisme ataukah multikulturalisme, karena kedua konsep itu sendiri pada awalnya digunakan sebagai alternatif atas paham etnosentrisme (yaitu paham yang hendak mengukur dan menghakimi segala sesuatu berdasarkan nilai dan etnisnya sendiri), yang telah dinilai gagal dalam menyelesaikan dampak negatif yang timbul akibat semai kian semaraknya arus migrasi di Barat. Lihat Nura Fadil Lubis, “Radikalisme dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam.” Makalah dalam seminar “*Kemajemukan Agama dan Tantangan Demokrasi*,” yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 7 Nopember, 2007, 6.

¹⁰⁰ Samsu Rizal Panggabean, “Islam dan Multikulturalisme (Ragam Manajemen Masyarakat Plural),” dalam Zakiyuddin Baidhawi dan M. Thoyibi (ed), *Reinvensi Islam Multikultural* (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005), 15.

¹⁰¹ Karena Durkheim sebagai kaum fungsionalis, maka ia membedakan agama dalam konteks ideal-suci (dimensi keyakinan) dan konteks duniawi (dimensi kemasyarakatan), kemudian diikuti oleh sosiolog yang lain seperti Roland Robertson yang membedakan dimensi yang dimiliki agama seperti: dimensi keyakinan, dimensi praktik keagamaan, dimensi pengalaman, dimensi pengetahuan, dan dimensi konsekuensi. Sedangkan Ignas Kleden mengungkapkan bahwa agama mempunyai tiga dimensi yaitu; dimensi sakralitas, dimensi spiritualitas, dan dimensi moralitas. Lebih lanjut lihat Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life* (New York: Pree Press, 1947), 172. Roland Robertson, *Sosiologi Agama*, terj. Paul Rosyadi (Jakarta: Aksara Persada, 1986), 38. Lihat juga Ignas Kleden, *Kompas*, 9.

1. Islam dan Pluralisme Agama

Wacana pluralisme agama dalam dunia pemikiran Islam tergolong baru.¹⁰² Gagasan pluralisme agama lebih merupakan perspektif baru yang ditimbulkan oleh proses penetrasi kultural Barat Modern dalam dunia Islam. Gagasan pluralisme agama menembus dan menyusup ke wacana pemikiran Islam antara lain melalui karya-karya pemikir-pemikir Muslim seperti Rene Guenon (Abdul Wahid Yahya), Frithjof Schuon (Isa Nuruddin Ahmad), dan Seyyed Hossein Nasr, Moḥammed Arkūn, Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, dan sederet pemikir-pemikir muslim yang lain. Wacana pluralisme agama mengalami perkembangan yang cukup menggembirakan seiring dengan fenomena kebangkitan agama-agama yang dibarengi dengan krisis modernitas. Sedangkan krisis modernitas itu bersumber dari paradigma humanisme yang memosisikan manusia sebagai penguasa tunggal, dan mengabaikan adanya “Realitas Mutlak”. Pada perkembangan selanjutnya modernitas melahirkan corak pemikiran yang mengarah pada rasionalisme, liberalisme, positivisme, materialisme, pragmatisme, dan juga sekularisme.

Melihat perkembangan dunia sebagaimana diuraikan di atas, maka kiranya perlu menyangdingkan wacana pluralisme agama dalam perspektif Islam, karena di era globalisasi sekarang ini, masyarakat harus bersedia hidup melampaui sekat etnis, budaya, juga sekat agama. Untuk menyelenggarakan kehidupan yang harmonis, mereka dituntut untuk sanggup menghadapi realitas kebinekaan (pluralisme). Dalam Islam, pluralisme merupakan gagasan bahwa secara hakiki manusia memiliki kesatuan metafisik, karena dalam diri setiap orang terdapat semangat *ilāhīyah*. Basis teologi inilah yang pertama digunakan oleh Nabi Muhammad ketika di Makkah yang populer dengan paham ketuhanan yang maha Esa (*tawḥīd*).¹⁰³ Pada perkembangan selanjutnya *tawḥīd* telah

¹⁰² Menurut Arkoun, bahwa tradisi Islam klasik terdapat elemen-elemen yang eksklusif-intoleran, sekaligus inklusif-toleran. Banyak sekali elemen-elemen intoleran dan hanya sedikit sekali elit yang mengenal konsep toleran yang sejajar dengan konsep toleran moden. Arkoun menegaaskan bahwa konsep toleransi moden baru dikenal dalam tradisi Islam abad ke 19 M. Menurut Arkoun belum ada dalam kitab-kitab klasik yang menjelaskan konsep toleransi dan in-toleransi secara eksplisit dalam tradisi Islam. Ketiadaan nomenklatur toleransi dan in-toleransi ini disebabkan konsep tersebut merupakan “wilayah yang tak terpikirkan” dalam wacana pemikiran Islam klasik dan skolastik. Sejaranya jelas bisa dilihat Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islāmī: Qirā’ah ‘Ilmiyah*, Cet IV (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1994), 7.

¹⁰³ Kalimah *tawḥīd* yang terdokumentasikan pada kalimah *Lā ilāha illā Allāh* di sini bukan hanya merupakan gerakan teologi (keimanan) saja. Akan tetapi yang lebih urgen adalah merupakan gerakan

menunjukkan kekuatannya sebagai modal sosial umat Islam dalam mempromosikan kerukunan. Sepanjang sejarah kenabian saat itu, Islam sebagai agama terbukti sanggup menjamin integrasi masyarakat Arab. Hal itu dapat kita lihat dari kehidupan Rasulullah di Makkah yang memberi contoh kepada para sahabat dalam menghormati pemeluk agama lain, seperti Yahudi, Kristen Zoroaster, Manesian, dan lain-lainnya. Penghargaan Rasulullah tersebut merupakan nilai intrinsik ajaran Islam tentang kesatuan kemanusiaan, sebagaimana yang dipesankan oleh Allah swt dalam QS. al-Nisā': 1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١

*Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya. Allah menciptakan istrinya, dan daripada keduanya Allah memperkembangkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.*¹⁰⁴

Dari ayat tersebut dapat kita gambarkan bahwa Islam telah mengakui kebhinekaan dalam ketunggalan. Di sinilah relevansi mengapa Allah swt. tidak menciptakan satu umat saja, walaupun ia kuasa melakukannya. Hal ini dimaksudkan untuk menguji umat manusia atas segala anugerah-Nya. Ia sengaja menciptakan umat manusia dalam keragaman, termasuk dalam beragama atau memilih keyakinan, kendati sebenarnya Ia mampu untuk

sosial, seruan tersebut ditujukan pada masyarakat Arab yang pada waktu itu lagi menuhankan harta bendanya, etnis, dan juga menuhankan agamanya. Maka dengan kalimah *tawhid* itu mengingatkan kembali bahwa tidak ada Tuhan (harta benda, etnis, dan agama) kecuali Allah. Dikatakan sebagai gerakan sosial karena masih banyak didapatkan sesembahan-sesembahan berhala yang tidak dihancurkan oleh Rasulullah. Lihat Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007), 29.

¹⁰⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* 114.

membuat mereka seragam, sebagaimana dalam firman-Nya dalam QS. al-Māidah : 48.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ
فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا
مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا
ءَاتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ
تَخْتَلِفُونَ ٤٨

Dan Kami telah turunkan kepadamu al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah lah kembali kamu semuanya. Lalu diberitahukan Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.” (QS. al-Maidah 5: 48)¹⁰⁵

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ١١٨

Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat.” (QS. Hud 11: 118).¹⁰⁶

¹⁰⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 168.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 345.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ
 وَلْتُسْءَلْ لَنْ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٩٣

Dan kalau Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat (saja), tetapi Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya, dan memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan sesungguhnya kamu akan ditanya tentang apa yang kamu kerjakan.” (QS. al-Nahl 16: 93)¹⁰⁷

Adanya pluralitas dalam kehidupan bermasyarakat, semangat dan kesadaran *tawhīd* tetap dikedepankan untuk menghadapi beberapa agama yang berbeda. Karena dalam ajaran agama samawi, Islam adalah salah satu varian di dalamnya dan telah memberikan penegasan atas pandangan antropologis bahwa pada awalnya umat manusia adalah tunggal. Tunggal dalam arti asal-usulnya, tunggal dari satu jiwa (*min nafs wāhidah*) maupun keterikatannya dalam mengakui “Kebenaran Tunggal” (Allah swt).¹⁰⁸ Namun sepanjang sejarah perkembangan umat manusia, kebenaran tunggal dan asal-usul tersebut diperdebatkan, justru ketika penjelasan mengenai kebenaran tunggal tersebut disampaikan oleh para Nabi dan Rasul, dengan bermodalkan pengetahuan yang terbatas mengenai kebenaran tersebut, dan juga dipertajam dengan agenda-agenda tersembunyi dari tiap-tiap kelompok, mereka saling berselisih sehingga timbul perbedaan persoalan mendasar dalam teologi agama-agama.¹⁰⁹

Melihat fenomena itu, Abdurrahman Wahid dengan nada optimis melontarkan “perbedaan umat adalah rahmat”. Bagi Gus Dur (panggilan akrab) perbedaan seyogianya tidak menyebabkan perpecahan (*iftirāq*) dan permusuhan (*‘adāwah*). Menurutny, perbedaan justru merupakan kasih sayang yang muncul di tengah-tengah kebinekaan. Islam, bagi Gus Dur, tidak mempersoalkan perbedaan agama, keyakinan, etnis, warna kulit, dan posisi sosial.¹¹⁰ Hal ini diperkuat oleh pandangan Nurcholish Madjid, bahwa kebenaran bukan

¹⁰⁷ *Ibid.* 417.

¹⁰⁸ Madjid, *Islam Doktrin*, 72.

¹⁰⁹ Sebagaimana pesan Allah dalam QS. Yunus 10: 19.

¹¹⁰ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), 66

ditentukan oleh identitas etnis, rasionalitas atau agama, tetapi kebenaran ditentukan Islam yang termanifestasi pada wahyu Ilahi dalam al-Qur'an. Namun, karena terpengaruh oleh ambisi politik dan nilai-nilai yang bersifat primordial seringkali umat Islam mengorbankan universalitas kebenaran¹¹¹.

Atas dasar itu pemikir kontemporer seperti Abdullāhi Ahmed An-Na'im menyerukan kepada semua masyarakat Muslim agar mampu menangkap semangat kemanusiaan yang ada dalam pluralitas sebagai basis wacana untuk mempertimbangkan kemajemukan (*diversity*) antar pemeluk agama yang berbeda. Keanekaragaman agama justru merupakan mobilitas sosial umat Islam dalam menciptakan perdamaian sepanjang mereka bersedia untuk terlibat aktif dan mengelola secara konstruktif.¹¹²

Salah satu pemikir kontemporer yang banyak memberikan spirit pluralisme agama di dunia Islam adalah Jamāl al-Bannā. Dalam membangun pemikiran pluralisme, ia berangkat dari argumen teologis yaitu bahwa yang esa adalah hanya "Allah". Segala sesuatu selain Allah pasti beragam. Alam semesta, elemen-elemen masyarakat, dan ajaran agama sangat beragam, tetapi Allah hanyalah satu. Dengan demikian, barangsiapa yang mengakui keesaan Allah, ia harus mengakui keberagaman entitas selain Allah, salah satunya adalah keberagaman agama. Ini menurut Jamāl merupakan *tawhīd* yang murni,¹¹³ sebagaimana yang dipesankan oleh QS. al-Baqarah: 256

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ١٥٦

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar pada Tāghūt, dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya

¹¹¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 26.

¹¹² Abdullāhi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (New York: tp, 2008), 21.

¹¹³ Gamal al-Banna, *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an*, terj. Taufik Damas (Jakarta: Menara, 2006), 15.

*ia telah berpegang kepada bahu hati yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*¹¹⁴

Berdasarkan ayat tersebut Jamāl al-Bannā mengkritisi *fuqahā* radikal yang wajib memerangi non muslim atas kekafiran mereka. Bagi Jamāl, semua ayat perang dalam al-Qur'an jelas-jelas menegaskan bahwa perang dilegalkan oleh Islam hanya dalam rangka mempertahankan diri ketika kaum Muslimin terancam jiwa dan kebebasan beragamanya. Intinya, perang dalam Islam hanya diagendakan untuk tujuan defensif, bukan bertujuan ofensif memerangi kekafiran.¹¹⁵ Nilai-nilai fundamental ajaran Islam sebagai spirit pluralisme dapat kita telisik melalui pesan-pesan Allah dalam firman-Nya sebagai berikut:

Pertama, prinsip bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dari pasangan atau berpasang-pasangan sebagaimana dalam Q.S al-Dhāriyat : 49

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ^{٤٩}

*Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat akan kebesaran Allah.*¹¹⁶

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ^{٥٥}
إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ^{١١٥}

Kedua, prinsip bahwa manusia sederajat yang mengandaikan adanya jarak, digunakan Allah untuk membedakan kelompok-kelompok dalam masyarakat seperti dalam QS. al-An'ām : 165

Dan Dia-lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebagian kamu atas sebagian (yang lain) beberapa derajat untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya, dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha penyayang.¹¹⁷

¹¹⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 63.

¹¹⁵ Jamāl al-Bannā, *Al-Ta'addudiyah fi Mujtama' Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr, t.th.), 29.

¹¹⁶ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 862.

¹¹⁷ *Ibid.*, 217.

Ketiga, prinsip untuk selalu berlomba dalam kebajikan yang secara eksplisit menekankan kebebasan individu, sebagaimana yang dipesankan dalam QS. al-Baqarah : 148

وَلِكُلِّ وِجْهَةً هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝١٤٨

Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah kamu (dalam berbuat) kebaikan. Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.¹¹⁸

Ke-empat, prinsip untuk saling menahan, dan prinsip ini jauh lebih kuat daripada prinsip berlomba dalam kebajikan, sebagaimana dipesankan Allah dalam QS. al-Hajj : 40

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ۝٤٠

(Yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka, kecuali karena mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah" Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobokkan biara-biara Nasrani, Gereja-Gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan Masjid-Masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa."¹¹⁹

¹¹⁸ Ibid., 38.

¹¹⁹ Ibid., 518.

Kelima, prinsip bahwa anugerah Allah tidak terbatas hanya bagi kaum beriman yang merindukan akhirat semata, sebagaimana yang dipesankan dalam QS. al-Isrā' : 20

كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ۝

*Kepada masing-masing golongan baik golongan ini maupun golongan itu. Kami berikan bantuan dari kemurahan Tuhanmu. Dan kemurahan Tuhanmu tidak dapat dihalangi.*¹²⁰

Keenam, prinsip kebebasan berkeyakinan, sebagaimana yang dipesankan dalam QS. Al-Baqarah: 256 dan QS. Al-Kahf: 29

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٩

*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada bahu tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*¹²¹

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۚ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ۝٢٩

Dan katakanlah: "Kebenaran itu datang dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir. Sesungguhnya Kami sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika ia

¹²⁰ Ibid., 427.

¹²¹ Ibid., 63.

*meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.*¹²²

Fakta historis yang menguatkan adanya pluralisme agama bisa kita lacak dari kehidupan Rasulullah ketika di Makkah yang populer dengan istilah *kalimah sawā'*, sebagaimana yang dipesankan dalam QS. Ali Imrān : 64.¹²³

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْءًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ٦٤

*Katakanlah: "Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)."*¹²⁴

Menurut Fahrudin Al-Razi, posisi *kalimah sawā'* dalam ayat tersebut adalah suatu yang adil karena berposisi di tengah kedua belah pihak, sehingga tidak memihak pada salah satu kelompok saja.¹²⁵ Karena itu ia sama-sama

¹²² *Ibid.*, 448.

¹²³ Asbabun Nuzul ayat tersebut adalah: bahwa ayat tersebut turun dalam konteks golongan Nasrani Najran. Nabi terlibat perdebatan dengan pihak Nasrani Najran, saat itu Nabi mengajukan sejumlah argumentasi dari pendapatnya, sampai akhirnya pihak Nasrani tidak mampu menyanggah lagi. Selanjutnya Nabi mengajak mereka untuk melakukan mubahalah yang tidak dapat diterima pihak Nasrani Najran karena takut. Mereka lebih memilih kesediaan untuk membayar jizyah sebagai bentuk kompensasi. Menanggapi pilihan tersebut, Nabi saat itu sangat berharap agar mereka beriman (untuk masuk Islam) tampaknya kurang bahagia dengan pilihan kaum Nasrani Najran. Sehingga demi tercapainya hasrat Nabi Allah memberi strategi agar Nabi mengajak kaum Nasrani untuk berpedoman pada *kalimah sawā'* (kalimah yang adil berposisi di tengah kedua belah pihak, artinya tidak memihak satu kelompok saja). Lihat Fahrudin Al-Razi, *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), 76.

¹²⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnyanya*, 86.

¹²⁵ Fahrudin Al-Razi, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, 76; Wahbah Al-Zuhailī, *Tafsīr Al-Munīr* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1991), 251. Muḥammad Abdūh, *Tafsīr Al-Manār* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 325,

disepakati sekaligus menjadi misi kitab Taurat, Injil, dan juga al-Qur'an. Di sini toleransi atau pluralisme bukan berarti menyamakan atau menyatukan ketiga akidah (Yahudi, Kristen, dan Islam) yang sama, akan tetapi pesan yang disampaikan dalam *kalimah sawā'* tersebut adalah menyadari adanya perbedaan dalam kehidupan keberagaman. Menurut Roem Rowi, bila *kalimah sawā'* digunakan sebagai pijakan toleransi umat beragama justru akan menimbulkan problem besar karena menyangkut sesuatu yang sangat sensitif, bahwa keyakinan (agama) adalah sesuatu yang sangat privat. Akan tetapi tetap kita tidak dibenarkan untuk melakukan suatu pemaksaan, namun harus tetap menghormati mereka¹²⁶

Selain di Makkah, di Madinah pun dapat kita telisik sikap kehidupan Rasulullah yang terkait dengan pluralisme agama. Dalam hal ini, Piagam Madinah merupakan bukti yang dapat dikemukakan bagi kerja sama antarumat beragama yang selanjutnya disebut sebagai bentuk pluralisme agama. Di antara salah satu pernyataan yang disebutkan di Piagam Madinah adalah:

Sesungguhnya Yahudi Bani 'Awf adalah satu umat dengan kaum mukminin. Bagi Yahudi agama mereka dan bagi kaum Muslimin agama mereka. Ini berlaku untuk budak-budak, mereka dan mereka sendiri, kecuali orang yang berbuat aniaya dan berbuat dosa. Kejahatan dari orang ini hanya mempunyai konsekuensi atas dirinya sendiri dan keluarganya."¹²⁷

Dalam keterangan selanjutnya al-Suhaili menyebutkan bahwa kelompok-kelompok Yahudi lain mendapatkan hak dan kewajiban yang sama dengan hak dan kewajiban Yahudi Bani 'Awf. Mereka adalah Yahudi-Yahudi Bani Najjar, Bani Harits, Bani Sa'īdah, Bani Jusyam, Bani Aus, Bani Tsalabah, dan juga Bani Syuthaibah.¹²⁸

Peradaban Islam humanis sebagaimana yang pernah dikembangkan Rasulullah di Madinah tersebut juga pernah terjadi pada masa Dinasti Umayyah

¹²⁶ M. Roem Rowi, "Memahami Konsep *kalimah sawā'* dan Relevansinya dengan Pluralisme", dalam *Al-Afkar: Jurnal Dialogis Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, edisi IX, Januari-Juni 2004 (Surabaya: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 2004), 30.

¹²⁷ 'Abd al-Rahmān al-Suhayli, *Al-Rawdh al-Unfī Sharḥ al-Sīrah al-Nabawīyah li Ibn Hishyam* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1969), 242.

¹²⁸ *Ibid.*, 251.

di Spanyol, Fatimiyah di Mesir, Turki Usmani di Turki, dan Mughal di India. Dinasti-dinasti tersebut dalam membuat kebijakan terhadap kaum minoritas berdasarkan etika humanisme dalam al-Qur'an yang secara intrinsik ditunjukkan oleh Nabi Muhammad dalam komunitas Madinah.¹²⁹

Sikap pluralitas Rasulullah di Madinah ditunjukkan bukan hanya pada pluralitas dalam tataran etnis saja, akan tetapi pluralitas dalam tataran agama juga. Hal ini dapat kita lihat tanggapan Rasulullah terhadap kaum Nasrani di Madinah, ketika delegasi Kristen dari Najran datang kepada Rasulullah. Dalam pertemuan dengan Rasulullah saw di Masjid Nabi di Madinah itu, waktu bagi peribadatan Kristen telah tiba dan mereka ingin segera berangkat. Rasulullah saw menawarkan kepada mereka untuk beribadah di Masjid. Kemudian setelah itu terbentuklah persetujuan dengan orang-orang Kristen Najran yang menjamin kebebasan mereka dalam beragama dan menetapkan kewajiban bagi umat Islam untuk melindungi Gereja-Gereja mereka. Tidak ada Gereja yang harus dihancurkan dan juga tidak akan ada satupun imam yang akan diusir atau dikeluarkan. Hak-hak mereka juga tidak akan dikurangi dan takkan ada satupun orang Kristen yang diminta untuk mengubah imannya. Pernyataan ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw. memberikan jaminan pribadinya. Perjanjian ini selanjutnya menyatakan bahwa jika umat Islam ingin membantu membiayai perbaikan Gereja-Gereja Kristen, itu akan menjadi tindakan kebajikan bagi mereka.¹³⁰

2. Filosofi dan Doktrin Pluralisme Agama

Menurut Amin Abdullah, istilah pluralisme sendiri merupakan istilah lama yang hari-hari ini kian mendapatkan perhatian penuh dari semua orang. Dikatakan istilah lama, karena perbincangan mengenai pluralitas telah dielaborasi secara lebih jauh oleh para pemikir filsafat Yunani secara konseptual dengan aneka ragam alternatif pemecahannya. Para pemikir tersebut mendefinisikan pluralitas secara berbeda-beda lengkap dengan beragam

¹²⁹ Seperti contoh keberhasilan Fatimiyah di panggung politik internasional pada waktu itu dikarenakan adanya toleransi etnis dan agama yang begitu luar biasa demi stabilitas administrasi negara Fatimiyah pada waktu itu. Lihat Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 54.

¹³⁰ Abd al-Rahman al-Suhaili, *Al-Raudh al-Unuf fi Syarh*, 253. Lihat juga Ali Mustafa al-Gurabi, *Tārikh al-Firāq al-Islāmiyyah* (Kairo: Ali Shubaikh wa Auladuh, 1968), 129.

tawaran solusi sesuai pluralitas yang mereka hadapi. Seperti Parmenides menawarkan solusi yang berbeda dengan dengan Heraklitos, demikian juga Plato menawarkan solusi yang berbeda dengan Aristoteles. Oleh karena itu Amin mengatakan lebih lanjut bahwa pluralisme sesungguhnya tidak lebih seperti memasukkan minuman anggur baru dalam kemasan lama (*put a new wine in the old bottle*).¹³¹

Kalau kita tinjau dari segi sejarah, wacana pluralisme muncul dari adanya reaksi dan penolakan terhadap konsepsi tentang alam dan doktrin logis yang menyatakan bahwa sebuah pernyataan dianggap benar jika memenuhi kriteria logis. Dalam pandangan kaum pluralis, kriteria kebenaran tidak hanya berdasarkan logika tetapi terdapat banyak kriteria kebenaran lainnya, tidak seperti dalam pandangan kaum agamawan bahwa kebenaran adalah bersifat tunggal (monisme).¹³²

Berangkat dari kajian filosofis tersebut, maka perkembangan selanjutnya pada abad ke 17 M, terminologi *pluralisme* digunakan oleh beberapa filsuf seperti John Locke, Leibniz, Hegel, dan juga Rousseau untuk mengkritisi pertentangan dan kontroversi antara Gereja Anglikan dan Gereja Katolik, dan juga beberapa mazhab dalam Kristen Protestan dalam dominasi sebuah kebenaran. Oleh sebab itu para filsuf menggagas perlunya kebebasan beragama, tanpa adanya dominasi dan saling menindas sebagaimana dilakukan oleh kelompok mayoritas Katolik terhadap minoritas Protestan di Perancis,¹³³ sehingga pada ujung abad ke 18 M, negara-negara di Eropa mulai mengakui kemajemukan agama dalam masyarakat dan menghilangkan rintangan-rintangan sosio-politik bagi agama-agama. Secara filosofis, pluralisme agama dapat dikatakan sebagai suatu teori yang merujuk pada hubungan antara berbagai tradisi keagamaan, perbedaan dan klaim-klaim kebenaran. Armstrong menyatakan bahwa agama-agama besar dunia memiliki konsepsi yang beragam dan persepsi yang berbeda-beda tentang Tuhan.¹³⁴ Dengan demikian, pluralisme

¹³¹ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), 7.

¹³² Koentowibisono, *Diktat Kuliah Filsafat Ilmu* (Program Doktor Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2003), 4.

¹³³ Harun Nasution, *Sari Filsafat Barat 2* (Jakarta: Kanisius, 1980), 37.

¹³⁴ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan Oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen dan Islam Selama 4000 tahun*, terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001), 27.

agama menjadi sebuah kenyataan sejarah kemanusiaan yang menuntut adanya pengakuan, sehingga menjadi perbincangan para kalangan filsuf dan teolog-teolog.

John Locke, misalnya, mengatakan bahwa dengan menjunjung tinggi kebebasan beragama, akan tercipta kehidupan yang aman, tidak ada penindasan, dan kesewenang-wenangan.¹³⁵ Ungkapan Locke tersebut tidak didasarkan pada ajaran wahyu dan keimanan, akan tetapi didasarkan pada logika dan argumentasi hukum kodrati dan rasionya yang populer dengan jargon *inward sincerity*. Artinya, hanya keimanan tulus yang diterima oleh Tuhan, dan oleh karena itu tidak boleh ada paksaan dalam beragama. Dalam hal ini Spinoza ikut menegaskan bahwa setiap orang memiliki hak asasi atas keyakinan dan pikirannya, sehingga tidak dapat dibenarkan tindakan pemaksaan oleh otoritas keagamaan maupun penguasa tirani.¹³⁶ Perkembangan terminologi pluralisme dalam konteks filsafat selanjutnya banyak digagas dalam filsafat perenial. Filsafat ini menitikberatkan pada adanya kesadaran historis tentang pluralisme sebagai perwujudan dari konsep *The One* (realitas Ilahi), sesungguhnya terdapat sebuah benang merah bahwa pada filsafat perennial¹³⁷ telah terdapat sebuah dialog spiritual-religius dan titik temu antar-agama.

¹³⁵ Pandangan Locke tersebut merupakan respons terhadap politik otoritarian yang bersumber dari pemikiran Plato yang berpendapat “harmoni, persatuan, keadilan masyarakat hanya ditentukan oleh seorang filsuf yang menjabat sebagai kepala negara, dalam hal ini Plato mengklaim bahwa kebijaksanaan dan kebenaran versi filsuf harus dianut oleh seluruh lapisan masyarakat.” Otoritarianisme Platonik inilah yang ditentang politik liberalnya Locke yang menyatakan bahwa warga negara memiliki hak untuk menemukan dan mempercayai kebenaran untuk diri mereka sendiri. Maka dari itu untuk berbangsa dan bernegara pluralisme dalam bentuk toleransi sangat dibutuhkan karena keyakinan warga adalah sesuatu yang privat yang tidak bisa dikontrol oleh negara. Lihat Andrew Fiala, *Tolerance and the Ethical Life* (New York: Continuum, 2005), 130.

¹³⁶ Andrew Fiala, *Ibid*, 3.

¹³⁷ filsafat perennial adalah merupakan suatu kajian yang bersifat metafisik mengenai adanya sebuah realitas substansial bagi dunia bendawi, hayati maupun akali; psikologi yang menemukan dalam jiwa manusia sesuatu yang mirip atau bahkan identik dengan realitas Ilahi tersebut dan etika yang menempatkan tujuan manusia dalam pengetahuan terhadap dasar yang immanen dan transeden terhadap segala sesuatu. Berdasarkan pengertian di atas, maka Seyyed Hossein Nasr memandang filsafat perennial dengan pendekatan metafisik, suatu pendekatan yang meletakkan kebenaran agama tidak hanya diukur sebatas pada ritu-ritus atau seremonial keagamaan belaka yang lahiriah, tetapi pendekatan metafisik melampaui (meta) setiap bentuk dan manifestasi lahiriah tersebut menuju kepada yang transendental. Di sinilah pendekatan metafisik filsafat perennial yang mengatasi segala bentuk perbedaan metode dalam menuju Tuhan, sehingga dengan pendekatan metafisik, filsafat perennial justru ingin menguak sebuah titik temu antar agama. Nasr beranggapan titik temu agama-agama atau kesatuan inti agama yang dibicarakan kaum perennial (tradisional) adalah kesatuan transendental yang bersifat metafisik dengan melampaui (meta) segala bentuk manifestasi lahiriah semua ritual keagamaan. Bertitik tolak dari pandangan ini Nasr, membedakan antara bentuk lahiriah engan essensi agama atau bentuk dengan substansi. Sesungguhnya,

Puncak dari kesamaan agama-agama itu terletak pada esensi tertinggi yang melampaui segala bentuk ritus-ritus dan simbol-simbol dunia fisik (agama yang bersifat lahiriah semata), sehingga titik temu tersebut merupakan kesamaan ajaran agama-agama yang tetap ada. Kesamaan ajaran agama-agama yang merujuk pada adanya kesatuan transendental yang melampaui keberagaman (pluralitas) agama yang mempunyai karakteristik yang berbeda-beda dalam mencari Realitas Ilahiah atau *The One* (Tuhan).¹³⁸

Filasafat perennial memandang dan meyakini adanya suatu tradisi primordial yang membentuk warisan intelektual dan spiritualitas manusia yang asli atau yang diterima lewat wahyu secara langsung. Tradisi primordial ini merupakan sebuah tradisi kebenaran yang sudah menyebar dan telah diakui oleh semua agama. Kebenaran Ilahiyah (*tawhīd*) yang abadi dan selamanya akan tetap ada, sedangkan jalan dan metode menuju pada yang “Satu” dengan tradisi-tradisi turunan atau ritus (upacara) keagamaan dalam kehidupan sehari-hari bisa berubah-ubah dan berbeda-beda antara satu dengan lainnya sebagai realitas pluralisme yang mesti ada dalam setiap agama. Titik temu agama-agama hanya bisa dilakukan pada level Ilahiyah atau wilayah esoterik. Fritjof Schuon dan Seyyed Hossein Nasr membuat skema mengenai pertemuan agama-agama dari dimensi eksoterik dan bertemu pada dimensi esoterik. Menurut Schuon, pertemuan agama-agama dapat tercapai pada wilayah esoterik, bukan pada wilayah eksoterik.¹³⁹

Berdasarkan hal tersebut di atas, maka semua agama yang berbeda dalam tataran eksoterik bertemu pada satu titik pada wilayah esoterik atau wilayah Ilahiyah. Semua agama yang pernah ada di bumi ini tidak lebih dari sekadar penjelmaan realitas “Prinsip Tunggal”, sehingga sekalipun semua agama itu punah dan lenyap, realitas “Prinsip Tunggal” atau “Realitas Asal” yang ada secara esensi-substansi pada semua agama akan senantiasa tetap ada. Kesatuan agama-agama terjadi pada langit ilahiah atau wilayah esoterik agama-agama.

bentuk-bentuk agama yang bersifat lahiriah itu tidak lain adalah bersifat aksiden Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ideal and Realities of Islam* (London: Allen and Unwin, 1975), 26.

¹³⁸ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, (London: Trans, Lord Northbouerne, 1965), 24. Lihat juga Tarmizi Taher, “Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia”, dalam Mustoha (Penyunting), *Bingkai Teologi Kerukunan Umat Beragama di Indonesia* (Jakarta: Depag RI, 1997), 45.

¹³⁹ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religion*, 132. Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Ideal and Realities of Islam*, 14 .

Berdasarkan hal tersebut di atas, sebenarnya filsafat perennial merupakan filsafat yang ingin membawa kesadaran utama beragama akan adanya kesatuan pesan agama yang dibungkus dalam berbagai wadah agama-agama. Karena itu, jika memang ada perbedaan pemikiran dan pandangan tentang Realitas Asal atau Prinsip Tunggal, sesungguhnya tidak lebih dari adanya faktor eksklusifisme dalam beragama.¹⁴⁰

Senada dengan Schuon dan Nasr, Thaha Husain beranggapan bahwa dalam agama-agama terdapat kesamaan ajaran yang secara substansial berada pada tataran akidah (*tawhīd*) dengan merunjuk kesamaan agama-agama Semetik yang berasal dari Ibrahim, yaitu titik temu pada tatanan *tawhīd* dan berasal dari sumber yang sama, yaitu “Allah”. Inilah menurut Thaha Husain kesamaan substansial agama-agama samawi. Thaha Husain menambahkan bahwa di samping memiliki titik temu pada level tauhid, semua agama juga mempunyai kesamaan ajaran tentang adanya sistem nilai-nilai universal yang disampaikan oleh setiap agama, yaitu berupa cinta kasih, kebajikan dan keadilan serta pembelaan terhadap kaum miskin.¹⁴¹

Tradisi agama samawi yang berporos pada Nabi Ibrahim sebagai peletak dasarnya merupakan tradisi agama yang banyak mempunyai titik kesamaan ajaran secara substansial. Oleh karena itu, Islam sebagai agama terakhir dari tradisi Ibrahim merupakan agama yang menyambung kembali tradisi nabi Ibrahim, Musa dan Isa yang mengajarkan tentang beriman kepada Allah. Semua agama Ibrahim mengajarkan monoteisme, yaitu paham tentang Tuhan itu Satu, Esa, baik dalam perbuatan maupun dalam *dhāt* dan sifat-Nya.¹⁴²

Proses penafsian terhadap “Realitas Asal” atau “Prinsip Tunggal” menghasilkan suatu pemahaman yang berbeda-beda dari masa ke masa pada

¹⁴⁰ Sikap eksklusivitas ini seringkali diakibatkan oleh pemeluk agama yang memandang sebelah mata pada agama orang lain, mereka mengembangkan fanatisme dan intoleransi, bukan penghormatan dan pemahaman kepada penganut agama sehingga sikap ini seringkali menyulut konflik. Lebih sinis lagi John Hick berpandangan bahwa klaim kebenaran yang oleh pemeluk agama adalah merupakan tradisi mereka sendiri yang dilahirkan dengan penuh kebenaran dan yang lain pada tingkat kebohongan, sehingga hal inilah jelas akan adanya pengelompokan agama, yaitu agama Semetik (yang meng-klaim sebagai agama samawi), dan yang lain dianggap agama ardhī. Lihat Hanks Kung & Julia Ching, *Christianity and Chine Religion* (New York: Doubleday and Collins Publishers, 1989), 22. Lihat juga John Hick, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (New York: Orbis Book, 1995), 150.

¹⁴¹ Syahrin Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husain* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 163.

¹⁴² Nicolas Jonathan Woly, *Perjumpaan di Serambi Iman: Suatu Studi tentang Pandangan Para Teolog Muslim dan Kristen Mengenai Hubungan Antaragama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008), 10.

tataran eksoteris, sehingga munculnya pemahaman yang berbeda dan menghasilkan sebuah keberagaman yang berbeda dalam menerjemahkan dan menginterpretasikan pesan-pesan suci Ilahi secara substansial. Karena itu, pada tataran eksoteris setiap agama mempunyai metode dan pelaksanaan yang berbeda-beda untuk menuju kepada yang “Satu”. Adanya perbedaan ini merupakan sebuah keniscayaan faktual secara sosiologis. Namun persoalan selanjutnya, kesadaran historis tersebut mulai memudar, ketika munculnya gerakan *truth claim* bahwa agamanya merupakan totalitas sistem makna yang berlaku untuk semua orang dengan anggapan bahwa hanya agamanyalah yang bisa menyelamatkan manusia. Adanya pandangan dan anggapan seperti ini menyebabkan munculnya absolutisme agama, sehingga lambat-laun absolutisme agama menjadi pemicu munculnya konflik-konflik antar-agama.

Absolutisme agama itu muncul karena adanya reduksi religiusitas, sehingga secara jujur harus kita akui, pertama agama yang kita anut sesungguhnya bukan agama yang secara sadar kita akui yang berangkat dari nurani, tetapi tidak lebih dari sekadar agama keturunan yang diyakini dan dianut secara turun temurun sebagai agama yang benar oleh nenek moyang dan orang tua kita, sehingga absolutisme berubah pada dogmatisme agama buta. Kedua, sesungguhnya agama yang kita anut dan yakini paling benar tersebut tidak lebih dari sekadar penerapan interpretasi (tafsir-tafsir) para agamawan terhadap teks-teks Ilahi (*wahyu*).

Adanya distorsi pemahaman keagamaan biasanya disebabkan adanya penghayatan atau apresiasi keagamaan kita berasal dari pemahaman orang lain, bukan berasal dari kesadaran langsung dalam pencarian akan Tuhan melalui sebuah proses hermeneutis sendiri dalam memahamai teks ilahi. Bahkan lebih parah lagi, adanya penerimaan secara total bahwa usaha hermeneutis para agamawan tersebut dianggapnya sebagai suara Tuhan. Ketiga, adanya pemahaman keagamaan yang cenderung positivistik, sehingga mereka terjebak pada klaim kebenaran (penilaian antara benar-salah). Dengan adanya klaim tersebut, maka konflik antar agama akan mulai muncul karena sikap absolutisme agama tersebut dijadikan sebagai sebuah sistem ideologis. Sistem ideologis merupakan sebuah sistem dengan seperangkat nilai yang dianggap

paling benar oleh pengikutnya, sehingga yang terjadi adalah agama terimbas oleh pemaknaan negatif.¹⁴³

Karena itu, Marx menganggap ideologi merupakan sebuah kesadaran palsu (*ideology is false consciousness*). Fried melihat ideologi sebagai suatu rasionalisasi atas kenyataan. Kaitannya dengan agama, pada akhirnya juga ditafsirkan secara negatif, yaitu sebagai sebuah nilai yang dianggap suatu kebenaran dalam meligitimasi setiap tindakan untuk mempertahankan ketidakadilan dan penyelewengan.¹⁴⁴ Dengan adanya pandangan keagamaan yang dijadikan sistem ideologis ini, maka konflik-konflik antar-agama selamanya tidak akan pernah selesai. Konflik-konflik tersebut menjadi semakin besar ketika ditambah dengan munculnya praduga teologis secara sepihak dan salah.¹⁴⁵ Praduga teologis ini semakin lama semakin mengkristal dan menyejarah, sehingga sulit dipecahkan dan dicari jalan keluarnya. Solusi alternatif dalam memecahkan problem tersebut tidak lain hanyalah kita membuka kembali kesadaran historis mengenai pluralisme agama melalui filsafat perennial.

Dalam Filsafat Perennial kesamaan itu diistilahkan dengan *trancendent unity of religions* (kesamaan transenden agama-agama). Pada tingkat *the common vision* (Huston Smith) atau pada tingkat *trancendent* (Frithjof Schuon), esensi semua agama mempunyai kesatuan, dan kesatuan agama-agama itu hanya terealisasi pada tingkat tertinggi, esoteris, transenden, dan batiniah. Namun karena yang esoteris, transenden, dan batiniah itu hanya bisa berada di dalam suatu “wadah”, “bungkus” atau “bentuk” yang secara simbolis dinamakan agama itu sendiri, maka ia bersifat rahasia dan tersembunyi sebab tertimbun dalam simbolisme agama.¹⁴⁶

¹⁴³ Ideologi pada dasarnya bermakna positif sebagai *sciences of Ideas* (ilmu tentang ide atau sistem gagasan) yang merujuk pada pemikiran Plato tentang dunia ide. Namun perkembangan berikutnya ideologi justru menjadi sebuah legitimasi tindakan negatif dan berubah maknanya menjadi negatif pula (*truth claim*) yang berujung pada kekercasan. Lihat Lyman T. Sargent, *Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis* (USA: The Dersey Press, 1987), 215.

¹⁴⁴ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), 125.

¹⁴⁵ Abdurrahman Wahid, “Aspek Religius Agama-Agama di Indonesia dan Pembangunan,” dalam M. Masyhur Amin, *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-Agama di Indonesia* (Yogyakarta: LKPSM, 1994), 4.

¹⁴⁶ Frithjof Schuon, *The Trancendent*, 123. Lihat juga Huston Smith, *Primordial Truth and Postmodern Theology* (Albany: State University of New York Press, 1989), 113.

Dalam membangun pluralisme agama di tengah-tengah masyarakat multikultural, hendaknya kaum pluralis mempunyai pemahaman dan kesadaran bahwa setiap agama mempunyai jalan yang berbeda untuk menuju kepada yang “Satu”, agama yang satu berbeda dengan agama yang lain. Kita sering terkooptasi dalam bentuk-bentuk lahir keagamaan yang kita pertahankan mati-matian seolah-olah merupakan benteng terakhir. Padahal semua itu merupakan produk salah satu generasi pendahulu kita.

Walaupun demikian, sikap umat beragama harus mempertahankan pengakuan kebenaran agama yang mereka anut masing-masing, tetapi pengakuan semacam ini harus memberi tempat pada bentuk agama lain sebagai kebenaran yang diakui secara mutlak oleh para pemeluknya. Kemutlakan yang diyakini oleh setiap penganut agama pada tatanan bentuk ini tetap harus dilihat secara relatif, dan inilah salah satu dari esensi pluralisme agama yang ada. Sebagaimana yang disebutkan oleh Raimundo Panikkar bahwa perbedaan ajaran membuktikan bahwa setiap agama mempunyai perbedaan, karena setiap agama memiliki partikularitasnya sendiri-sendiri sehingga mustahil semua agama itu sama dan serupa. Pluralisme agama juga tidak identik dengan model beragama secara eklektik, yaitu mengambil bagian-bagian tertentu dari ajaran suatu agama dan membuang sebagian yang lain, lalu mengambil bagian ajaran dari agama lain dan mencampakkan bagian yang dianggap tidak relevan untuk kemudian meraciknya menjadi model keberagamaan yang khas. Tetapi dalam pluralisme harus disadari bahwa pengakuan secara aktif terhadap setiap agama memiliki hak untuk hidup.¹⁴⁷

Dari uraian di atas dapat digambarkan bahwa pluralisme agama merupakan suatu tata nilai yang memaknai realitas keragaman agama secara positif. Artinya, pluralitas agama tidak dipandang sebagai hal yang *impossible* sehingga harus ditiadakan, akan tetapi justru pluralitas keagamaan merupakan modal bagi umat beragama untuk saling berikhtiar menciptakan perdamaian bersama di tengah perbedaan dengan meningkatkan kerukunan yang lebih harmonis.

¹⁴⁷ Raimundo Panikkar, “Philosophical Pluralism and the Plurality of Religion”, dalam *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion* (New York: State University of New York Press, 1995), 42.

C. Fundamentalisme

Tema kajian tentang fundamentalisme agama, khususnya Islam telah menjadi issue yang hangat mengisi ruang publik selama ini. Istilah ini pertama kali digunakan pada tahun 1920 untuk menyebut suatu pemeluk agama yang taat yang menunjukkan pada suatu gerakan di dalam kekristenan yang ingin menjaga dan memurnikan kesempurnaan al-Kitab, sembari tidak sabar menunggu kedatangan Yesus kembali. Dalam kerangka kesempurnaan Alkitab itulah mereka mengkritik dan melawan banyak aspek kehidupan modern.¹⁴⁸

Nampaknya istilah itu mencuat kembali di panggung intelektual mengisi ruang-ruang perdebatan akademis di penjuru dunia, tema ini menjadi tema yang “seksi” terutama pasca tragedi 11 September 2001, menyusul Bom Bali (2002), bom hotel Marriot Jakarta (2003), bom Madrid (2004) dan lain-lain. Begitu hangatnya issue tersebut, ironisnya telah terjadi sejumlah “radikalisasi teoritik” para pengkaji gerakan dan pemikiran Islam kontemporer yang berimplikasi cukup serius, yakni dengan munculnya stigmatisasi dan over-generalisasi yang berujung pada perlakuan rasis-diskriminatif-fasis terhadap kaum muslim di sejumlah negara yang sebenarnya tidak memiliki hubungan dengan gerakan-gerakan fundamentalisme Islam radikal tersebut.

Melihat fenomena di atas kiranya perlu mencermati dan menimbang kembali istilah Fundamentalisme yang begitu populer dan menduduki rating tertinggi dalam ranah publik maupun ranah akademisi yang mengklaim bahwa fundamentalisme adalah merupakan sebuah gerakan Islam yang radikal, hal demikian tanpa dibarengi upaya menyelami pandangan dunia (*worldview*) komunitas yang telah dikajinya. Dari sini munculah beberapa klaim kebenaran bahwa fundamentalisme adalah sebuah gerakan Islam yang radikal, hal ini adalah sebuah penggambaran akademis yang kurang mempresentasikan sebuah realitas empiris atas dasar “their own world” apa dan bagaimana yang dipikirkan dan dirasakan oleh beberapa peneliti. Sehingga produk akademiknya perlu dipertanyakan kembali. Dengan demikian maka makalah ini mencoba menimbang kembali konsep dan gerakan fundamentalisme di dunia Islam.

¹⁴⁸ John Kelsay dan Sumner B. Twiss, *Agama dan Hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: Dian Institut, 1997), 35

1. Sejarah dan Makna Fundamentalisme

Sebagaimana yang kita sebutkan di atas bahwa fundamentalisme muncul sejak pada tahun 1920 di Amerika yang mengkritik terhadap teori evolusi dan studi kritik Bible, sehingga gerakan ini berdampak luas terhadap suatu gerakan melawan banyak aspek kehidupan modern seperti pluralisme, materialisme, konsumerisme dan penekanan pada kesetaraan gender.

Seiring munculnya sejumlah masalah yang menghangat pada waktu itu gerakan kaum fundamentalis mengambil bentuk berbeda dari satu lingkungan ke lingkungan lain. Fundamentalisme di sini sebagai oposisi gerejawan ortodok terhadap sains modern, karena mereka memandang bahwa sains modern adalah berlawanan dengan cerita yang dibawa oleh Bible.¹⁴⁹ Lebih lanjut fenomena ini menjalar masalah agama dan politik yang memunculkan masalah apakah negara melalui legislasinya dapat membatasi perkembangan ilmiah, bila sains itu bertentangan dengan kepercayaan agama. Dalam hal ini kaum fundamentalis menuduh kaum modernis sebagai perusak agama, kristen dan mengorbankan kitab suci demi kepentingan sains. Kum modernis mempunyai pandangan lain bahwa tanpa modernisme tidak ada harapan keselamatan bagi gereja yang terus bodoh dengan pemikiran modern.¹⁵⁰ Lebih lanjut James Barr mengatakan bahwa fundamentalisme yang muncul di Amerika dikategorikan theologi eksklusif, yaitu kepercayaan mutlak terhadap wahyu, ketuhanan Al-Masih, mukjizat Maryam yang melahirkan ketika masih perawan, serta kepercayaan lain yang masih diyakini oleh golongan fundamentalis Kristen sampai sekarang.¹⁵¹ Tema fundamentalisme itu mulai terjadi perkembangan makna ketika golongan Protestan dan golongan Karzemy yang tumbuh pesat sebagai suatu sekte dalam agama Kristen, dimana sekte tersebut berasal dari desa atau sekelompok masyarakat terpencil yang tinggal di kota kecil yang sebagian penduduknya beragama kristen Protestan. Kemudian gerakan fundamentalisme menjadi gerakan militan agama dengan menggunakan kekuatan politik sebagai

¹⁴⁹ Hal ini bisa kita pahami bahwa dalam pemahaman keagamaan, bahwa agama dalam artian tradisional memang menaruh perhatian kepada sistem kepercayaan, nilai dan motivasi kehidupan yang berbeda dengan sistem nilai yang dibangun masyarakat sekuler (sains).

¹⁵⁰ Bahatiar Effendy dkk, *Radikalisme Agama*, (Jakarta: PPM-IAIN, 1998) 48. Lihat juga dalam Robert Jhon Ackermann, *Agama Sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991) 34

¹⁵¹ James Barr, *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1977) 1-3

alat untuk memerangi apa yang dianggap sebagai gerakan liberalisme yang akan mengancam stabilitas negara, keluarga, dan gereja, ide-ide liar semacam ini mulai bersemi.¹⁵²

Senada dengan Peter Huff mencatat empat karakteristik penting fundamentalisme: *pertama*, secara sosiologis fundamentalisme sering dikaitkan dengan nilai-nilai yang telah ketinggalan zaman atau tidak relevan lagi dengan perubahan dan perkembangan zaman, secara kultural, fundamentalisme menunjukkan kecenderungan kepada sesuatu yang vulgar dan tidak tertarik pada hal-hal yang bersifat intelektual, *kedua*, secara psikologis, bahwa fundamentalisme ditandai dengan otoritarianisme, organisasi, dan lebih cenderung kepada teori konspirasi, *ketiga*, secara intelektual, bahwa fundamentalisme dicirikan oleh tiadanya kesadaran sejarah dan ketidakmampuan terlibat dalam pemikiran kritis, *keempat*, secara theologis, bahwa fundamentalisme diidentikan dengan literalisme, primitivisme, legalisme, dan tribalisme, sedangkan secara politis bahwa fundamentalisme dikaitkan dengan populisme reaksioner.¹⁵³

Mengamati fenomena tersebut, maka istilah fundamentalisme yang pertama kali muncul di dunia Kristen merupakan gerakan keagamaan sehingga istilah ini pada gilirannya digunakan untuk menunjuk fenomena keagamaan yang memiliki kemiripan dengan karakter dasar fundamentalisme Protestan sehingga fundamentalisme dalam bentuk apapun bisa muncul di mana saja ketika orang-orang melihat adanya kebutuhan untuk melawan budaya sekuler (*godless*), bahkan ketika mereka harus menyimpang dari ortodoksi tradisi mereka untuk melakukan perlawanan. Dengan mempertimbangkan karakteristik dasar itu, maka fundamentalisme Islam bukanlah sepenuhnya wajah baru. Sebagaimana gerakan Muhammad bin ‘Abdul Wahāb dengan kamu Wahabiyahnya bisa dikatakan sebagai gerakan fundamentalisme Islam pertama yang berdampak panjang dan luas. Gerakan Wahabi ini muncul sebagai reaksi terhadap kondisi internal umat Islam sendiri, tidak disebabkan faktor-faktor luar seperti penetrasi Barat.

¹⁵² Lionel Caplan, *Studies In Fundamentalism* (London: Mac Millan press, 1987) 1

¹⁵³ Petter Huff, "The Challenge of Fundamentalism for Interreligious Dialogue," *Cross Current* (Spring-Summer, 2002). http://www.findarticles.com/of_o/m2096/2000_spring_Summer/63300895/print.jhtml.

Gelombang gerakan fundamentalisme Islam seperti ini berdampak luas terhadap gerakan pembaharuan Islam di dunia Islam, seperti di Negeria utara dengan tokoh Syekh ‘Uthmān dan Fodio (1754 M - 1817 M)¹⁵⁴, di Afrika Barat di bawah pimpinan al-Hājī ‘Umar Tal (1794 -1865), gerakan fundamentalisme ‘Umar Tal ini menyebar di wilayah-wilayah yang sekarang termasuk Guinea, Sinegal, dan Mali. Sedang di India atas motor Syah Waliyullah (1754 – 1817 M) dan Syekh Ahmad Syahid (1786 – 1831) hingga gerakan gerakan Padri yang dilancarkan Yuanku Nan Tuo dan murid-muridnya.¹⁵⁵

Gerakan-gerakan tersebut pada umumnya muncul secara orisinal dari dunia Islam, sehingga secara terminologis bahwa fundamentalisme diidentikan sebagai kelompok Islam tradisional yang secara historis juga disebut sebagai kelompok konservatif.¹⁵⁶ Akan tetapi pada perkembangan selanjutnya nampaknya istilah fundamentalisme itu terjadi pergeseran makna dan pergeseran nilai, karena doktrin terpenting yang memunculkan fundamentalisme sebagai fenomena keagamaan adalah jihad yang seringkali salah dipahami, sehingga menimbulkan labeling pejoratif, karena jihad identik dengan kekerasan dan terorisme. Sebagaimana gerakan Ikhwanul Muslimin (IM) yang dimotori Hassan Al-Banna menjadi rujukan kalangan akademisi untuk memberikan labeling fundamentalisme Islam yang selanjutnya disebut gerakan Islam radikal di zaman modern.¹⁵⁷

Stigma itu nampaknya tidak selamanya benar apabila dilebelkan pada gerakan IM selanjutnya karena di dalam tubuh IM sendiri terdapat perubahan

¹⁵⁴ Gerakan ini terkait dengan ‘ulama reformis yang berpusat di Haramayn yang melancarkan aksi jihad memerangi penguasa korup dan menjalankan praktik-praktik Islam yang bercampur dengan tradisi-tradisi budaya lokal. ‘Ustman dan Fodio berhasil mendirikan kekhalifahan Sokoto, meskipun tidak berumur panjang.

¹⁵⁵ Gerakan jihad kaum Padri melawan kaum muslim lain yang menolak mengikuti ajaran keras mereka. Diantara pokok-pokok pandangan kaum Padri yang mirip dengan ajaran wahhabi adalah oposisi terhadap bid’ah dan khurafat, dan pelarangan penggunaan tembakau dan pakaian sutra.

¹⁵⁶ Youssef M. Chouerie, *Islamic Fundamentalism* (Boston: Twayne Publishers, 1990) 21. Lihat juga dalam Azyumardi Azra, *Pergolakan politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996) 113

¹⁵⁷ Gerakan Ikhwanul Muslimin melihat latar belakang sosio-kultural di Mesir di mana umat nya nampak terjadi kebodohan, khurafat, takhayul dan taklid melanda umat Islam, hal ini mendorong Al-Banna untuk menyadarkan bangsa Mesir dari penjajahan Inggris, sehingga al-Banna menyerukan umat islam kembali pada al-Qur’an dalam semua aspek kehidupannya, serta mereformasi moral dan sosial dan menghidupkan kembali Islam yang lebih murni. Semangat agamanya menjadi lebih mendalam ketika ia menjadi seorang sufi dan lebih kritis terhadap kaum elit dan kelas menengah yang berbau Barat yang sekuler. Lihat dalam Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London and New York: Routledge, 1988) 75

format gerakan, ia mulai membangun kembali organisasinya, dan secara sangat sadar berupaya untuk mengawinkan kebijakan reformis yang moderat. Di bawah pimpinan yang ketiga (Umar Tilmassani) vsisi gerakan IM ini tidak lagi konfrontatif sporadis seperti pada tahun 1945- 1965, proses transformasi yang diperjuangkan direalisasikan melalui kebijakan moderat yang bertahap sebagai konsekwensinya harus menerima pluralisme politik dan demokrasi parlementer, mereka mulai masuk dalam aliansi-aliansi politik dengan partai-partai dan organisasi-organisasi sekuler dan mengakui hak-hak Kristen Keptik.

Melihat sejarah fundamentalisme yang begitu beragam baik di dunia Kristen maupun di dunia Islam tentu menghasilkan pendapat yang beragam dalam menggunakan istilah tersebut karena sebagaian besar referensi Barat persepsi tentang islam yang mengarah pada gerakan politik, islam disebut sebagai gerakan fundamentalisme di mana radikalisme sebagai ciri khas gerakanya. Istilah fundamentalisme islam itu sendiri sesungguhnya berbeda dengan fundamentalisme yang muncul di dunia Kristen. Dari sisi semangat pemurnian ajaranya mungkin sama, tetapi dalam praktiknya tentu berbeda. Karena dalam dunia kristen mengharamkan ijthad dan mempertahankan tradisi, sedangkan semangat fundamentalisme dalam islam justru menjunjung tinggi ijthad. Sebagaimana yang disinyalir Fazlur Rahman¹⁵⁸ maupun Nurcholis Madjid¹⁵⁹ bahwa penggunaan fundamentalisme dalam Islam kurang tepat bila disejajarkan dengan fundamentalisme dalam dunia Kristen yang menolak sains dengan ciri-ciri menolak intelektual dan menolak kebenaran ilmiah. Yang membedakan tersebut adalah terletak bagaimana menyikapi perkembangan modernisme itu sendiri, di mana fundamentalisme yang berkembang di dunia Islam bukan hanya kembali kepada teks sumber-sumber ajaran Islam itu sendiri, akan tetapi fundamentalisme adalah cara khas dalam

¹⁵⁸ Fundamentalisme dipandang secara sinis, di mana kelompok fundamentalisme dianggap sebagai orang-orang yang dangkal dan superfisial anti intelektual dan pemikirannya tidak bersumber pada al-Qur'an dan budaya intelektual tradisional islam . Lihat dalam Fazlur Rahman, *Islam and Modernity :An Intelektual Transformation* (Minneapolis: Biblithecca, Islamica, 1979) 74

¹⁵⁹ Cak Nur menyamakan Fundamentalisme dengan cultus (cult), demngan mengambil contoh gerakan cultisme seperti Unification Chrch yang didirikan oleh Sung Myung Moon. Demikian juga kelompok cult David koresh yang telah melakukan bunuh diri massal sebagai ekstrimis fundamentalis Protestan. Lihat dalam Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban : Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderan* (Jakarta: Paramadina, 1992) 585

mendefinisikan dan mengimplementasikan pandangan dunia tertentu,¹⁶⁰ dan hal ini sangat sering digambarkan sebagai gaya pengamalan religius di dalam tradisi religius yang lebih luas. Dari sini juga terlihat bahwa yang menyebabkan istilah itu dapat diterima di dunia Islam, tak lain karena sepanjang sejarah Islam selalu muncul gerakan aktivis yang menyerukan kembali ke azas-azas agama.

Hal senada diungkapkan oleh Charles J. Adam yang termasuk ilmuwan Barat yang menolak pemakaian istilah fundamentalisme dalam Islam. Menurut Shepard seperti yang dikutip Jainuri bahwa penggunaan istilah fundamentalisme seringkali mengalami persoalan disebabkan karena, pertama, digunakan tanpa makna yang jelas, kedua, sebenarnya cocok kasus tertentu tetapi kemudian digunakan untuk fenomena yang berbeda dan luas, dan yang ketiga adalah adanya value judgement terhadap istilah fundamentalisme. Selanjutnya dikatakan bahwa salah satu ciri utama fundamentalisme Kristen, yakni percaya akan kemutlakan kebenaran al-Kitab, sementara fundamentalisme dalam Islam meyakini kebenaran kitab suci al-Qur'an.¹⁶¹

Penolakan kelompok-kelompok di lingkungan Islam terhadap penggunaan istilah fundamentalisme dapat kita temukan dari keengganan mereka menggunakan istilah tersebut, sehingga tidak mengherankan jika kelompok-kelompok di Timur Tengah lebih senang menggunakan istilah al-Ushūliyah al-Islāmiyah (fundamentalisme Islam), al-Bā'th al-Islāmī (kebangkitan Islam), dan al-Ḥarākah al-Islāmiyah (gerakan Islam). Sementara kelompok yang tidak menyukai mereka disebut dengan istilah muta'assibin (kelompok fanatik) atau mutatarrifin (kelompok radikal/ekstrim)¹⁶²

Dengan demikian ada beberapa ragam kalangan akademisi dalam mendefinisikan fundamentalisme Islam seperti Dilip Hiro memberikan abstraksi bahwa salah satu term yang digunakan untuk usaha-usaha menjelaskan hal-hal yang fundamentalis dari sistem agama dan menuntut ketaatan terhadapnya, sehingga fundamentalisme Islam digunakan untuk melindungi kemurnian

¹⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1994) 270. Lihat juga dalam Fazlur Rahman, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism." Dalam *Change in the Muslim world* (Syracuse: Syracuse university Press, 1981) 24. Lihat juga dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, jilid 6, terj. Eva Y.N (Bandung: Mizan, 2001) 43

¹⁶¹ Achmad Djainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam: Konservatisme, Fundamentalisme, sekularisme dan Modernisme* (Surabaya: LPAM, 2004) 71-73

¹⁶² Yusril Ihza Mahendra, "Fundamentalisme: faktor dan masa depannya," dalam *Rekonstruksi dan Renungan Islam*, ed. M. Wahyuni Nafis (Jakarta: Paramadina, 1996) 98

ajaran Islam dari penyimpangan pelaksanaan agama secara spekulatif, sehingga gerakan fundamentalisme dalam Islam kembali pada dua kategori yaitu *Islamic Revival* dan *fundamentalisme reformis*.¹⁶³

Sebagaimana Henry Munson maupun RM. Burrel memberikan batasan bahwa kata fundamentalis digunakan untuk merujuk pada setiap orang yang menyatakan bahwa seluruh aspek kehidupan baik secara sosial maupun politik harus dihadapkan pada seperangkap aturan yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadith yang dipercaya sebagai suatu yang intrinsik dan tidak berubah.¹⁶⁴

Dari beberapa pengertian di atas, nampaknya Azyumardi Azra memberikan batasan yang lebih ketat tentang fundamentalisme dalam Islam, bahwa fundamentalisme Islam bisa dikatakan merupakan bentuk ekstrem dari gejala "revivalisme". Jika revivalisme dalam bentuk intensifikasi keislaman lebih berorientasi "ke dalam" (*inward oriented*), dan karenanya sering bersifat individual, maka pada fundamentalisme intensifikasi itu juga diarahkan ke luar (*outward oriented*). Tegasnya, bahwa intensifikasi itu bisa berupa sekedar peningkatan *attachment* pribadi terhadap Islam dan sebab itu sering mengandung dimensi esoteris- tetapi fundamentalisme menjelma dalam komitmen yang tinggi tidak hanya untuk mentransformasi kehidupan individual, tetapi sekaligus kehidupan komunal dan sosial. Oleh karena itu fundamentalisme Islam juga sering bersifat eksoteris, yang sangat menekankan batas-batas kebolehan dan keharaman berdasarkan Fiqh (*halāl-harām complex*).¹⁶⁵

Melihat definisi dan indikator yang dipaparkan oleh beberapa ahli sebagaimana tersebut di atas, dapat kita katakan bahwa label fundamentalisme tersebut tidak bisa kita berikan pada kelompok tertentu yang selama ini lagi populer baik di dunia Barat maupun di dunia Islam, artinya bahwa label tersebut bukan hanya pada kelompok-kelompok Islam Militan, Islam Tradisional saja. Akan tetapi label fundamentalisme kemungkinan besar bisa kita berikan pada

¹⁶³ Gerakan Islamic Revivalis adalah suatu gerakan untuk kembali kepada kepercayaan teks yang fundamental (al-Qur'an dan al-hadith). Sedangkan fundamentalis reformis adalah sebuah gerakan Islam yang fundamental pada shari'ah. Yaitu penafsiran yang cukup cerdas terhadap teks suci pada situasi yang berbeda dan penolakan terhadap budaya non muslim. Lihat dalam Dilip Hiro, *Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism* (New York: tp, tt) cet 1, 270

¹⁶⁴ Henry Munson, *Islam and Revolution in the Middle East*, (London: Yale University Press, 1988) (4). Lihat juga dalam RM. Burrel, *Fundamentalisme Islam*, terj. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, tt) 2.

¹⁶⁵ Lebih jauh lihat dalam Azyumardi Azra dalam *Pergolakan Politik Islam*, 107

kelompok Islam Modernis, bahkan bisa kita berikan pada Islam liberalis juga, karena kelompok-kelompok Islam tersebut (Militan, Puritan, Tradisional, Modernis, maupun Islam liberal) gerakannya mempunyai ciri khas yang sama yaitu indikator-indikator sebagaimana yang tersebut di atas.

Dengan demikian untuk memberikan label fundamentalisme Islam nampaknya tidak mudah karena beragamnya batasan-batasan istilah tersebut. Dengan demikian untuk memotret hal tersebut ada beberapa variabel yang harus kita perhatikan yaitu: Siapa, Bagaimana, Kondisi, serta Situasi dan Tempat gerakan itu diimplementasikan.

2. Fundamentalisme Islam Sebagai Fenomena Keagamaan

Berbicara masalah fundamentalisme dalam islam tidak bisa kita lepaskan dari pembahasan gerakan pembaharuan dalam dunia Islam itu sendiri, hal ini tercermin sebagaimana yang kita sebutkan sebelumnya yaitu gerakan pembaharuan Muḥammad bin ‘Abdul Wahhāb yang terkenal dengan gerakan Wahhabinya di sepananjung dunia Arab yang terus bergulir dan diikuti oleh gerakan-gerakan pembaharuan yang lain, baik di India, Afrika Barat, sampai di Indonesia yang populer dengan gerakan Padri.

Gerakan puritanisme yang dikembangkan oleh kelompok Wahhabiyah, baik gerakan Muḥammad bin Abdul Wahhāb maupun Syah Waliyullah di India satu sisi cenderung heterodoks, karena puritanisme dalam khazanah pemikiran Islam sering juga diposisikan seperti modernisme, revivalisme, reformisme dan bahkan fundamentalisme karena sifat puritanismenya mereka berupaya mereaksi masuknya adat-istiadat dan tradisi lokal dalam ajaran Islam. Ajaran Islam yang dimaksud di sini secara spesifik adalah persoalan aqidah dan ibadah harus berdasarkan al-Qurʾān dan al-Sunnah. Memang kedua gerakan tersebut dari segi strategi perjuangannya adanya perbedaan di mana salah satunya

Muḥammad bin Abdul Wahāb bersifat radikal,¹⁶⁶ sementara Syah Waliyullah bersifat adaptasionis.¹⁶⁷

Gerakan pembaharuan Islam yang identik dengan sebutan fundamentalisme tersebut mengalami perkembangan orientasi gerakannya yang semula berorientasi pada wilayah ideologi (fundamentalisme klasik) berkembang menjadi gerakan yang berorientasi pada politik, dan sosial budaya (fundamentalisme kontemporer). Walaupun demikian fundamentalisme Islam kontemporer muncul sebagai reaksi terhadap akibat-akibat yang ditimbulkan oleh modernisme dan sekularisme dalam kehidupan politik dan keagamaan. Peradaban modern-sekuler menjadi sasaran kritik fundamentalisme Islam. Sebagaimana yang ditypologikan Fazlur Rahman bahwa fundamentalisme Islam (revivalisme Islam)¹⁶⁸ merupakan reaksi terhadap kegagalan modernisme Islam, karena ternyata yang disebut terakhir ini tidak mampu membawa masyarakat dan dunia Islam kepada kehidupan yang lebih baik sesuai dengan ajaran Islam. Sebagai gantinya fundamentalisme Islam mengajukan tawaran

¹⁶⁶ Aksi kekerasan yang dilancarkan Wahhabi nampak ketika mendapat dukungan ‘Utsman ibn Mu‘amar sebagai penguasa “Uyaynah, Wahhabi telah diberi kekuasaan dan keleluasaan untuk tidak hanya menggunakan kata-kata kasar terhadap orang yang berbeda, akan tetapi Ibn Mu‘ammār menyediakan sekitar 200 orang pasukan untuk mengawal Ibn Abdul Wahhāb dan para pengikutnya dalam melakukan aksi kekerasannya. Aksi kekerasan tersebut dimulainya ketika Ibn Abdul Wahhāb menghancurkan makam Zayd Ibn al-Khaṭāb, sahabat Nabi dan saudara kandung “Umar Ibn al-Khaṭāb. Namun patroinase ini tidak bisa berlangsung lama karena kepala suku daerah tersebut mencium bahaya laten gerakan wahhabi. Atas desakan inilah akhirnya Wahhabi pindah ke dariyah dan menemukan sekutu barunya yaitu Muḥammad Ibn Sa‘ūd. Kontrak politik antara Wahhabi dengan Ibn Sa‘ūd tercermin ketika Ibn Sa‘ūd untuk minta jaminan terhadap kebiasaannya mengumpulkan upeti tahunan dari penduduk Dariyah. Aliansi baru ini yang mengantarkan Wahabiyah menuju kerajaan Saudi-Wahhabi Modern. Lihat dalam Stephen Sulaiman Swartz, *The two Face Of Islam, Saudi Fundamentalism and its role in terrorism*, yang diterjemahkan oleh Hodri Arie dengan judul “*Dua Wajah Islam, Modernisme dan Fundamentalisme dalam Wacana Global* (Jakarta: Wahid Institute, 2007) 121.

¹⁶⁷ Achmad Djainuri, “Landasan Teologis Gerakan Pembaharuan Islam,” dalam *Jurnal ‘Ulumul Qur’an*, 3, IV (1995) 38

¹⁶⁸ Kemunculan gerakan revivalis Islam menurut Dekmejian disebabkan oleh adanya krisis yang hampir merata di dunia Islam. Krisis tersebut bersifat menyeluruh disegala bidang, baik sosial-ekonomi, politik, budaya, psikologi, dan krisis spiritual, hal ini berakibat krisis yang kumulatif yang mencerminkan akumulasi kegagalan dalam mewujudkan pembangunan negara (*nation-building*), dan kekuatan militer (*military prowess*). Pada hakekatnya krisis tersebut sudah berlangsung sejak tahun 1970-an. Diantara peristiwa besar yang menyebabkan kesadaran baru kaum revivalis Islam adalah peristiwa 1967, ketika Palestina jatuh ke tangan Israel, termasuk kota Jerussalem yang selama berabad-abad menjadi simbol salah satu kota suci bagi umat Islam. Lihat dalam R. Hrair Dekmejian, “Islamic Revival: Catalyst, Categories, and Consequences,” dalam *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, ed. Shireen T. Hunter (Bloomington : Indiana University Press, 1988) 4-5

solusi dengan kembali kepada sumber-sumber Islam murni dan otentik, dan menolak segala sesuatu yang berasal dari warisan modernisme Barat.¹⁶⁹

Salah satu karakteristik dari fundamentalisme Islam ialah pendekatannya yang literer terhadap sumber Islam (al-Qur'an dan al-Sunnah), Literalisme kaum fundamentalis tampak pada ketidaksediaan mereka untuk melakukan penafsiran rasional dan intelektual, karena mereka kalau lah membuat penafsiran sesungguhnya adalah penafsir-penafsir yang sempit dan sangat ideologis. Literalisme ini berkoinidensi dengan semangat skripturalisme. Mereka menolak pemahaman yang bercorak hermeneutik, kontekstual dan historik. Model pemikiran formalisme itu sekaligus menjadi bagian dan pembentukan identitas kelompok yang dipakai bersama-sama dengan identitas lain seperti penampilan fisik atau cara berpakaian untuk membedakan kelompok lain. Pembentukan identitas tersebut juga dipakai untuk membangun kesadaran sebagai bagian sebuah kelompok (*in group*) secara ketat, sekaligus digunakan untuk menyeleksi siapa saja yang akan dianggap sebagai "pihak lain" (*out group*).¹⁷⁰

Adanya perbedaan yang mendasar antara gerakan fundamentalisme Klasik dan fundamentalisme kontemporer tersebut Olivier Roy membedakan perbedaan antara keduanya. Fundamentalisme tradisional dan modern. Fundamentalisme tradisional ('ulma) dicirikan oleh kuatnya peran 'ulama atau oligarki klerikal (*clerical oligarchy*) dalam membuat penafsiran terhadap islam, terutama shi'ah. Islam Shi'ah memberikan otoritas sangat besar kepada 'ulama untuk menafsirkan doktrin agama. Tafsir merekapun bersifat absolut. Akibatnya, kebebasan intelektual untuk menafsirkan teks-teks agama sangat sempit dan terbatas. Dapat dinyatakan bahwa salah satu faktor yang mendukung berkembangnya fundamentalisme (tradisional) adalah kuatnya otoritas 'ulama termasuk dalam hal-hal agama dan politik.

Sedang fundamentalisme modern atau dikenal dengan sebutan neo-liberalisme dicirikan oleh orientasi yang kuat kepada politik dengan menjadikan Islam sebagai ideologi, Islam tidak dipahami sebagai ideologi yang dihadapkan

¹⁶⁹ Fazlūr Rahmān, *Islam*, second edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1979) 222.

¹⁷⁰ Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988) 26. Lihat juga dalam Donald Eugene Smith, *Religion, Politics, and Social Change in the Third World* (New York: The Free Press, 1971) 258

dengan ideologi modern seperti kapitalisme, liberalisme atau sosialisme. Fundamentalisme modern tidak dipimpin ‘ulama (kecuali di Iran), tetapi oleh “*intelektual sekuler*” yang secara terbuka mengklaim sebagai pemikir religius. Mereka berpendapat bahwa karena semua pengetahuan itu bersifat ilahi dan religius, maka ahli kimia, teknik, insinyur, ekonom, dan ahli hukum adalah ‘ulama. Jadi terdapat semacam *anti-clericalism* di kalangan fundamentalisme Islam modern, meskipun fundamentalisme dalam wajahnya yang lain juga dicirikan oleh adanya *oligraki*.¹⁷¹ Gerakan Fundamentalisme ini merupakan respon terhadap tantangan dan akibat yang ditimbulkan oleh modernisasi dan bertujuan menawarkan ideologi Islam terhadap dunia sekuler modern. Walaupun dalam faktanya fundamentalisme Islam modern ini merupakan kelompok minoritas di dunia Islam, mereka menikmati dan memainkan peran politik yang signifikan di banyak negara Muslim. Namun aktifitas mereka tidak diorganisasikan dari satu pusat, sehingga tidak jarang program, strategi dan taktik mereka berbeda dari satu negara ke negara lain.

Fundamentalisme tersebut dicirikan oleh kelompok proliferasi kepemimpinan dan polycentrisme. Namun keragaman ini tidak menghilangkan adanya beberapa agenda, tema dan kebijakan bersama yang didukung oleh kaum fundamentalis Islam modern. Bagi fundamentalisme Islam modern, negara Islam adalah negara ideologis yang domainnya mencakup seluruh kehidupan manusia. Negara Islam mengontrol relasi sosial, politik, ekonomi dan kultural, dan negara harus didasarkan pada hukum atau syari’at Islam tetapi mereka sering tidak memperdulikan sistem politik sehingga gerakannya tidak membawa perubahan yang signifikan baik di bidang hukum, politik, maupun bidang ekonomi, hal ini nampak di negara-negara yang berbasis Islam, seperti, Al-Jazair, Sudan, Turki, bahkan di Indonesia.¹⁷² Oleh karena itu Ahmad Djaenuri dalam mengkaji fundamentalisme Islam menggunakan dua pendekatan yaitu: pertama, pendekatan obyektifitas, dan yang kedua, adalah pendekatan subyektifitas.¹⁷³

¹⁷¹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 1994) 12, 75,

¹⁷² Olivier Roy, *The failure of Political Islam*, 90-93

¹⁷³ Achmad Djaenuri, *Terorisme*, 114. Lihat juga dalam Achmad Djaenuri, *Orientasi*, 73.

Pendekatan obyektif memandang bahwa fundamentalisme agama memandang lahir karena proses internalisasi ajaran agama yang memuat doktrin atau dogma-dogma normatif yang berwatak radikal. Diantara doktrin agama yang kemudian dipahami secara tekstual dan karenanya melahirkan sikap radikal adalah jihad. Dalam teori sosial pendekatan obyektifitas ini memandang bahwa revolusi sosial sangat dipengaruhi oleh perubahan dan perkembangan psikologis yang berkaitan erat dengan sistem nilai keyakinan seseorang. Fundamentalisme dengan demikian bukan produk subyek individu yang mencoba melakukan refleksi terhadap dunianya termasuk faktor struktural, ekonomi maupun politik, melainkan sepenuhnya produk dari dogma agama yang ekstrim. Agama yang dijadikan sumber nilai dalam hal ini adalah agama yang menganjurkan ekstrimitas, mengajarkan pemeluknya untuk melakukan perlawanan terhadap sistem keyakinan yang dibangun berdasar nilai-nilai sekuler, karena nilai sekuler dinilainya sebagai biadab, kasar, dan profan. Budaya sekuler menciptakan masyarakat yang tidak percaya kepada tatanan suci dan menjadi ancaman nilai-nilai normatif yang menjadi dasar eksistensi manusia. Dari pemahaman inilah maka kemudian muncul usaha melakukan pemurnian ajaran, dan sekaligus memunculkan permusuhan terhadap pihak lain.¹⁷⁴

Nampaknya pendekatan obyektifitas terhadap fundamentalisme yang berasal dari doktrin keagamaan tidak selamanya berujung pada kekerasan, karena wacana ini tidak mempunyai dukungan bukti empiris dan historis, karena mereka tetap memandang bahwa teks-teks suci al-Qur'an sendiri mengisyaratkan keharusan menampilkan Islam yang ramah tetapi orientasi gerakannya tetap mempresentasikan usaha untuk untuk menjawab tantangan modernitas. Usaha yang dilakukan oleh kelompok fundamentalisme ini adalah merumuskan sebuah alternatif Islam dalam menghadapi ideologi sekuler modern seperti liberalisme, marxisme, dan nasionalisme

Fenomena itu dapat kita temukan dalam gerakan fundamentalisme nya Jamaat Islamiyah (JI) di Pakistan yang digagas oleh al-Maududi. Gerakan itu tentu memiliki miltansi tinggi dalam retorika, namun menjadi akomodasionis dalam orientasi ideologi dan evolusionis dalam gerakan perubahannya JI yang

¹⁷⁴ John Kelsay dan Summer, *Agama dan Hak Azasi manusia*, 34

yang revivalis tersebut merupakan partai reformis yang selalu menjunjung tinggi metode-metode konstitusional dan hukum dalam mencapai tujuan Islamnya. Secara tidak langsung partai tersebut tidak setuju dengan metode-metode kekerasan, sehingga Roy memberikan label pada gerakan itu sebagai gerakan Neo-Demokrasi.

Hal tersebut diperkuat oleh tujuan al-Maududi sendiri ketika untuk menjauhkan diri dari kekerasan, ia meyakini bahwa kemenangan utama kekuatan Islam jika diperoleh melalui pemilihan yang demokratis. Lebih lanjut Maududi mengungkapkan bahwa perubahan kepemimpinan politik yang dilakukan melalui demonstrasi jalanan, revolusi istana, kudeta dan pembunuhan, menurutnya bukan hanya secara Islam tidak dibenarkan tetapi juga merusak prospek untuk perubahan Islam yang permanen dan abadi.¹⁷⁵

Melihat gejala fundamentalisme yang begitu beragam tersebut nampaknya Achmad Djaenuri memberikan analisis yang tajam terhadap fenomena kebangkitan gerakan fundamentalisme Islam yang ditawarkan melalui pendekatan obyektifitasnya yang memiliki karakteristik radikal dan reaksioner sebuah atribut yang diberikan Fundamentalisme Islam merupakan dimensi politik dari fundamentalisme Islam itu sendiri. Penamaan radikalisme dalam Islam didasarkan pada dua alasan. *Pertama*, istilah ini merupakan fenomena ideologis yang pendekatannya harus dilakukan dengan memusatkan makna ideologis dan mengabaikan akibat serta konteks sosialnya. *Kedua*, istilah tersebut tidak menunjuk pada doktrin, kelompok atau gerakan tunggal, melainkan hanya menunjukkan beberapa karakteristik tertentu dari sejumlah doktrin, kelompok dan gerakan. Karenanya, istilah radikalisme Islam didefinisikan sebagai orientasi kelompok ekstrim dari kebangkitan Islam modern (revival, resurgence, atau reassertion).¹⁷⁶ Dalam konteks inilah Jama'at Islami (JI) di Pakistan maupun Ihwanul Muslimin (IM) di Mesir dapat dikelompokkan pada gerakan dengan kecenderungan radikalisme-reaksioner.

Pendekatan kedua adalah pendekatan subyektifitas, mereka berpandangan bahwa individu bukanlah obyek yang dapat dipengaruhi doktrin agama sebagaimana kelompok obyektifis, tetapi sebagai subyek yang selalu

¹⁷⁵ Mumtaz Ahmad, "Pakistan" dalam Shireen T. Hunter, *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001) 240.

¹⁷⁶ Achmad Djaenuri, *Orientasi*, 76

aktif berdialektika dengan realitas di luar dirinya. Oleh karena itu pengetahuan yang dimilikinya baik berupa pengalaman, imajinasi, gagasan, interaksi dan seluruh typology kehidupannya selalu dipengaruhi cara pandang dan pemahaman seseorang terhadap teks suci yang diyakininya. Dengan prespektif memungkinkan kita memahami bagaimana kaum fundamentalisme agama mengartikulasikan gerakannya, yang tidak saja dipengaruhi oleh doktrin agama namun juga ditentukan oleh sejumlah faktor lain di luar otoritas tekstual kitab suci yang diyakininya. Dengan demikian prespektif subyektifis memandang bahwa fundamentalisme tidak saja lahir dari rahim kesadaran beragama, namun terkait dengan ketidakpuasan sosial, dan perubahan budaya, kalau meminjam istilah Berger kenyataan sosial yang berupa “eksternalisasi”. Istilah Durkheim “kesadaran kolektif”.

Munculnya fundamentalisme Islam memang erat kaitannya dengan fungsi kritik dari agama. Ia merupakan gerakan kritik terhadap ideologi sekuler, sekaligus juga sebagai kritik terhadap praktik eksploitasi, ketimpangan serta berbagai kritik ekonomi politik yang menyebabkan krisis subsistensi bagi banyak orang. Hal ini tercermin fundamentalisme Shi’i di Iran yang dicitrakan sebagai salah satu bentuk fundamentalisme Islam dan melahirkan revolusi Iran 1979, tiada lain adalah gerakan perlawanan terhadap hegemoni yang bias Barat., demikian juga munculnya fundamentalisme Al-Jazair yang populer dengan Front Pembela Islam (FIS)¹⁷⁷, di Libya, Turki, Afganistan, bahkan sampai ke Indonesia.

Gerakan neo-fundamentalis sebagaimana yang dicirikan oleh Azyumardi Azra tersebut dapat digambarkan bahwa gerakannya bercorak fundamentalisme reformis sebagaimana istilah yang digunakan oleh Dillip Hiro, hal ini karena motif gerakannya adalah respon terhadap tantangan dan akibat yang ditimbulkan modernisasi, dengan ini mereka mempunyai tujuan untuk menawarkan ideologi Islam terhadap dunia sekuler modern.¹⁷⁸ Islam

¹⁷⁷ Gerakan ini merupakan bentuk kritik dan perlawanan atas peminggiran kelompok nasionalis dukungan Barat. Puncak peminggiran itu terjadi ketika kemenangan partai Islam dalam pemilu 1986 dan ulir kelompok nasionalis yang didukung Barat. Lihat dalam Zainuddin Maliki, *Sosiologi Politik: Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik* (Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press, 2010) 74

¹⁷⁸ Akan tetapi para penulis seperti Youssef Chouiri, R. Hrair Dekmejian dan John Obert Voll, gerakan fundamentalis ini dikelompokkan pada gerakan revivalis Islam karena dilatarbelakangi oleh adanya kemerosotan moral, sosial dan politik umat Islam. Gerakan ini dinisbahkan oleh pemikir-pemikir tersebut seperti dalam gerakan Wahhabi, gerakan Syah Wali Allah, gerakan sannusiyah di Lydia, dan

dalam gerakan ini dipegang sebagai alternatif pengganti ideologi modern, seperti liberalisme, marxisme, dan nasionalisme. Karena fundamentalisme bukanlah gerakan keagamaan saja, akan tetapi lebih dari itu adalah gerakan politik yang memperjuangkan suatu sistem kenegaraan yang didasarkan pada Islam (*sharī'ah*), dari sini dapat dipahami kebanyakan pemimpin fundamentalis adalah kaum intelektual tanpa pendidikan sistematik dalam studi Islam. Dengan ungkapan lain, mereka bukanlah theolog, tetapi pemikir sosial dan aktifis politik.¹⁷⁹ Hal ini nampak terutama dalam tradisi fundamentalisme Sunni sebagaimana yang lagi menjamur sampai di Indonesia.

Walaupun fundamentalisme ini bukan bercorak tradisional tapi bernuansa fundamentalisme modern, ia merupakan kelompok minoritas di dunia Islam, mereka menikmati dan memainkan peranan politik yang signifikan di banyak negara Muslim. Namun aktifitas mereka tidak diorganisasikan dari satu tempat sehingga tidak kita ketemukan program yang sama, strategi dan taktik mereka berbeda dari satu negara ke negara lain, hal ini mungkin dengan pertimbangan, bahwa fenomena yang terjadi dan corak kehidupan yang dihadapi oleh fundamentalis berbeda antara negara yang satu dengan negara yang lain. Akan tetapi bila kita menarik benang merah yang jadi jorgan gerakannya adalah profilisasi kepemimpinan dan polysentrisme. Dengan demikian keragaman ini tidak menghilangkan adanya agenda, tema, dan kebijakan bersama yang didukung oleh kaum fundamentalis Islam modern. Baginya, negara Islam adalah negara ideologis yang dominannya mencakup seluruh kehidupan manusia. Negara Islam mengontrol relasi sosial, politik, ekonomi, dan kultural, dan negara harus didasarkan pada hukum atau syari'ah Islam (ideologi Islam).

Meskipun kaum fundamentalisme modern tidak menerima lebeling fundamentalisme Islam sebagaimana lebel yang diberikan oleh kalangan akademisi pada umumnya, karena fundamentalisme bagi mereka bukanlah

sampai gerakan padri di Indonesia. Karena motif gerakannya adalah ingin mengembalikan pada islam murni, memurnikan islam dari tradisi lokal dan pengaruh asing serta berkeyakinan kepada adanya pemimpin yang adil dari seorang pembaharu. Lebih lanjut dapat di lihat dalam Youssef M. Choueri, *Islamic Fundamentalism* (Boston: Massachusetts: Twayne Publisher, 1990) 21-24. Lihat juga dalam Dekmejian, *Islamic Revivalis*, 56. Juga dalam John Obert Voll, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yurdian W. Asmin (Yogyakarta: LkiS, 1997) 54

¹⁷⁹ Martin E. Marty dan R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990) 125

sebuah pilihan untuk menjadi religius, akan tetapi bagi kalangan intelektual bahwa fundamentalisme nya mempunyai corak pemikiran yang *mainstream*, anti modernisme, anti nasionalisme, anti-intelktualisme, dan anti hermeneutik dan karakter-karakter lain yang memiliki konotasi negatif. Karakter-karakter tersebut identik dengan gerakan yang dilancarkan oleh fundamentalisme baik fundamentalisme klasik maupun fundamentalis kontemporer. Sehingga kalangan intelektual memberikan label bahwa fundamentalis modern merupakan gerakan neo-fundamentalisme Islam karena gerakan dan konsep gerakannya dipandang sebagai ancaman bagi demokrasi, liberalisme dan juga pluralisme yang menjadi jargon tetap bagi kelompok-kelompok medernisme. Sebagaimana apa yang diungkapkan oleh Azyumardi Azra bahwa kaum fundamentalis pada dekade modernitas mereka menekankan pentingnya membangkitkan kembali komunitas muslim melalui proses reinterpretasi atau formulasi warisan tradisi Islam dalam konteks dunia kontemporer. Meskipun mereka memiliki perhatian yang sama dengan gerakan fundamentalisme Islam pra-modern seperti gerakan wahhabiyah dalam hal menyerukan pembaharuan atau reformasi melalui ijtihad (yakni penempatan hukum secara mandiri), kalangan modernis Islam ini tidak sekedar berupaya untuk memperbaiki praktik yang ada di masa-masa awal Islam. Yang mereka lakukan adalah mengembangkan reinterpretasi atau formulasi warisan Islam untuk menjawab tantangan Barat dan kehidupan modern di bidang politik, budaya, sains, dan keagamaan. Mereka berusaha menunjukkan kesesuaian Islam terhadap gagasan-gagasan dan lembaga-lembaga modern, baik itu akal. Sains dan tehnologi, demokrasi, konstitusionalis, atau pemerintah perwakilan.¹⁸⁰

Bercermin dari kajian fundamentalisme di atas, nampaknya kajian fundamentalisme Islam di Indonesia lebih orgen bila kita memberikan lebeling pada mereka bahwa gerakan-gerakannya merupakan respon terhadap ideologi Islam modernisme, baik dalam penggunaan konstitusi negara, maupun ranah sosial keagamaan. Dari sini kaum fundamentalisme mencoba melawan tekanan-tekanan represif yang mengancam sumber-sumber eksistensi Islam,

¹⁸⁰ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, 10

baik sosial politik, budaya, maupun keagamaan. Selanjutnya mereka ingin melakukan perubahan yang radikal atas nama “agenda suci”,¹⁸¹

Disamping perubahan yang radikal, kelompok fundamentalisme di Indonesia muncul dengan corak aksi-aksi damai. Orientasi dan strategi kelompok fundamentalis ini berusaha menguasai masyarakat melalui tindakan sosial, gerakan mereka jauh dari kesan revolusioner atau kekerasan. Walaupun watak revolusi hilang, simbol-simbol Islam merembus ke masyarakat dan diskursus politik Islam. Mundurnya fundamentalisme Islam dari politik dibarengi dengan meningkatnya Islam sebagai fenomena sosial dan moral.¹⁸² Fundamentalisme berusaha dengan apa yang diyakini oleh kaum fundamentalis, jika masyarakat Islam didasarkan pada kebaikan anggota-anggotanya. Kelompok ini bisa ditemukan pada kaum fundamentalis seperti Hizbut-Tahrir Indonesia (HTI) orientasi gerakannya adalah membangun negara Islam trans-nasional di Indonesia di bawah kepemimpinan tunggal khalifah Islamiyah. Hampir sama dengan HTI yaitu Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang bertujuan untuk mendirikan negara Islam regional (Asia Tenggara) di bawah kepemimpinan seorang amir.

Sedangkan fundamentalisme yang radikal bisa kita temukan seperti gerakan Front Pembela Islam (FPI) dan laskar Jihad. Orientasi radikalisme Islam ini lebih mengarah pada penerapan shari'ah pada tingkat masyarakat, tidak pada level negara. Dengan demikian meminjam penjelasan Roy dapat kita gambarkan bahwa terjadi pergeseran perjuangan kaum fundamentalis dari pengislaman negara (formalisasi shari'ah pada level negara) ke pengislaman pada penerapan shari'ah pada level keluarga dan masyarakat (*Islamized space*). Maka dari itu baik HTI, MMI, FPI, maupun Laskar Jihad memiliki kesamaan dalam orientasi politiknya dan sama-sama menolak sekularisasi, dan juga demokrasi.

Fundamentalisme merupakan sebuah fenomena keagamaan yang menggejala baik di dunia barat maupun di dunia Islam tentunya tidak lepas dari

¹⁸¹ Gerakan ini melibatkan diri dalam berbagai organisasi radikal dan melakukan sejumlah kekerasan, seperti peledakan BCA di Jakarta, Candi Borobudur, peledakan Bom di Bali, Bom JW. Marriat, maupun peledakan di sejumlah gereja di Indonesia.

¹⁸² Roy menyebut fenomena pergeseran itu dipandang sebagai kegagalan fundamentalisme Islam politik yang berakibat pada terjadinya perubahan signifikan dalam bobot pemikiran dan gerakannya. Fenomena ini dapat dikatakan sebagai *lumpenization* yang akan melahirkan *lumpenintelligentsia*. Lihat dalam Olivier Roy, *The Failure*, 83

gejala sosial, budaya, dan politik sebagai gejala kebangkitan Islam yang multi. Oleh karena itu baik secara genetik maupun implementasinya terasa sangat beragam, sehingga sulit untuk memberikan lebeling pada masing-masing gerakannya.

Sehingga sebuah gerakan dapat kita sebut sebagai gerakan fundamentalisme jika kita menganalisa dari segi; siapa pelaku gerakan, bagaimana bentuk dan orientasi gerakannya, dan di mana gerakan itu diberlakukan serta dalam kondisi bagaimana gerakan itu diimplementasikan.

Sebagaimana belakangan yang terjadi di Indonesia yang mendapat respon dan antusias terutama dikalangan kelas menengah ke atas. Hal yang demikian terjadi karena kegagalan modernisme menjawab permasalahan kehidupan, sehingga untuk mengisi kekosongan nya kelompok ini mengambil pilihan lain yaitu dengan menawarkan berbagai konsep tentang keagamaan. Mereka saling mengusung konsep 'Islam' dengan mengklaim kebenaran masing-masing, sehingga wajah Islam berubah dari wajah yang humanis menjadi wajah yang radikal, baik radikal dalam konsep maupun radikal dalam gerakannya. Sehingga nilai-nilai dan pesan serta makna "*al-Islam*" yang sesungguhnya nampaknya sulit kita temukan.

D. Radikalisme dan Humanisme

1. Radikalisme

Gemuruhnya gerakan reformasi di Indonesia tahun 1998, dengan cepat memaksa Indonesia memasuki suatu fase baru dalam proses penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara. Fase ini seketika meletupkan eksploitasi kebebasan yang luar biasa di ruang-ruang publik. Tidak hanya kegairahan politik dalam ruang demokratisasi yang meledak-ledak, tetapi juga hasrat orang untuk kembali memainkan identitas primordialnya masing-masing begitu kuat menggelora, terutama identitas etnis dan agama. Maraknya kekerasan komunal di tahun-tahun awal era transisi merupakan efek lanjut sekaligus bukti faktual betapa signifikan preferensi agama dan etnis dalam mempengaruhi besaran konflik dan kekerasan atas nama agama. Akibatnya sikap keberagaman masyarakat multikultural menjadi taruhannya.

Eksklusivitas dan inklusifitas keagamaan menjadi tontonan yang menarik di panggung demokratisasi yang baru seumur jagung. Sikap keberagaman yang eksklusif merupakan fenomena revivalisme Islam semakin menguat mewarnai ruang publik terutama pasca ambruknya rezim Orde Baru. Momentum itu mereka manfaatkan seiring euforia reformasi dan terbukanya kran kebebasan berpendapat dan berserikat. Representasi institusionalnya terlihat menyolok dengan menjamurnya sejumlah penghela ideologi Islamisme.

Secara umum, watak ideologis keberagaman kaum eksklusif cenderung radikal karena mereka memandang bahwa kebenaran hanya milik agama tertentu dan menafikkan kebenaran yang ada pada ajaran agama lain. Untuk memberikan batasan lebih jelas mengenai makna esensial eksklusivisme, yang membedakannya dari pemahaman keagamaan lainnya adalah bahwa kaum eksklusif berpegang teguh kepada hal sebagai berikut: pertama, hanya ada satu agama yang mengajarkan kebenaran, kedua, keselamatan hanya dapat dicapai dalam demarkasi agama tertentu.

Klaim ini tidak memberikan alternatif apapun bagi agama lainnya. Adanya klaim eksklusivisme dan absolutisme kebenaran ini biasanya ditopang oleh konsep yuridis tentang “keselamatan”, masing-masing agama mengklaim diri sebagai satu-satunya ruang *soteriologis* yang mendapatkan keselamatan (*salvation*). Yudaisme misalnya, dengan doktrin “*the chosen people*”-nya, yang hanya mengakui kebenaran, kesalehan, dan keselamatan atas dasar etnisitas yaitu bangsa Yahudi saja. Maimonides -seorang filsuf Yahudi abad pertengahan memberikan gagasan bahwa dari semua agama, agama Yahudi adalah satu-satunya iman keagamaan yang diwahyukan Allah dan hanya iman keagamaan itulah yang benar dalam segala hal. Eksklusivitas Maimonides diperkuat dengan keyakinannya bahwa agama-agama lain sebagai upaya manusia untuk menyamai atau melebihi agama Yahudi dengan membangun struktur-struktur keyakinan merupakan kepalsuan dan ke-mushrikan. Oleh karena itu, Maimonides berkeyakinan bahwa ‘Isa dan Muhammad adalah nabi-nabi palsu.¹⁸³

Dalam dunia Kristen, pluralisme keagamaan merupakan tantangan terbesar terkait dengan eksklusivitas kegiatan da’wah agama ini selama ratusan

¹⁸³ Harold Coward, *Pluralisme Tantangan Bagi Agama-agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 167.

tahun. Sejak dirumuskannya kristologi pada Konsili Nisea dan Kalsedon pada abad ke 4 dan ke 5, teologi ini kemudian menjadi ideologi eksklusif Kristiani. Eksklusivitas ini didasarkan kepada doktrin mengenai kesatuan hipostatik, yang mengakui keunikan Yesus sebagai manusia sekaligus Allah, pribadi kedua dari Tri Tunggal yang sama kedudukannya.¹⁸⁴ Diselenggarakannya Konsili Florence tahun 1442 yang menghasilkan doktrin bahwa di luar Gereja tidak ada keselamatan (*extra ecclesiam nulla salus*), semakin memberikan energi dan motivasi bagi umat Kristen untuk melakukan kristenisasi dunia. Doktrin ini semakin memperkokoh gerakan Kristenisasi, terutama seiring dengan kolonialisme Eropa atas dunia Muslim abad ke 18-19 M, yang “berboncengan” dengan orientalisme dan evangelisme.¹⁸⁵

Seorang eksklusivis tradisional William Lane Craig, mendukung pandangan ini dengan menunjuk kitab sucinya. Craig menunjukkan bahwa rujukan kaum eksklusif dapat ditemukan pada hampir seluruh Perjanjian Baru. Ketika berbicara masalah kisah Yesus, ia menyatakan bahwa keselamatan hanya dapat dicapai di dalam suatu agama, dan tidak pada agama orang lain, karena tidak ada nama lain di bawah kolong langit ini yang diberikan kepada manusia, yang telah menyelamatkan kita.¹⁸⁶

Dalam agama Kristen misalnya, gerakan kaum eksklusif ini bisa ditilik dari gerakannya yang fundamentalis-radikalis sebagai kritik atas berlangsungnya revolusi industri di Eropa. Kehidupan di Eropa ditandai munculnya kota-kota dengan kesibukan industri dan perdagangan, disertai pula munculnya kelas menengah pemilik modal atau borjuis. Di lain pihak muncul negara nasional modern dengan ikatan solidaritas organik meninggalkan model solidaritas tradisional-mekanik. Perkembangan inilah yang mendasari munculnya gerakan radikalisme yaitu suatu gerakan protes di kalangan umat Protestan.¹⁸⁷

Di dalam agama Hindu misalnya, gerakan kaum eksklusif ini bersifat radikal pula, dan ia muncul sebagai respon ketika Mogul Emperor menaklukkan

¹⁸⁴ John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (London: The Macmillan, 1988), 1.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 16.

¹⁸⁶ William Lane Craig, *No Other Name: A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Quinn and Kevin Meeker* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 38.

¹⁸⁷ Zainuddin Maliki, *Sosiologi Politik : Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2010), 74.

India, saat penjajah Inggris menguasai India dengan melakukan gerakan konversi dari Hindu ke Kristen yang dilakukan oleh misionaris pada waktu itu. Untuk mengantisipasi adanya gerakan konversi tersebut, maka lahirlah gerakan keagamaan dalam agama Hindu yang populer dengan sebutan “*Bajrangdal Rashtriya Svayam Sevak*”. Gerakan ini populer sampai sekarang dengan sebutan *Arya Samaj* (Himpunan Masyarakat Mulia) yang didirikan oleh Svami Dayananda Sarasvati (1875 M).¹⁸⁸ Svami Dayananda Sarasvati di kalangan umat Hindu dipahami sebagai seorang yang radikal, dan mentasbihkan kaum termarginalisasi¹⁸⁹ dengan melakukan gerakan revolusioner, yaitu mengembalikan masyarakat India kepada ajaran suci Veda tentang penggolongan masyarakat atas tugas dan kewajibannya yang disebut dengan *varna* (pilihan profesi) dan bukan istilah kasta sebagai bentuk penyimpangan *varna*. Pembagian masyarakat profesional ini sifatnya abadi dan tidak berdasarkan kelahiran atau warisan secara turun temurun, melainkan atas dasar bakat dan pekerjaan. Tindakan Svami ditentang oleh kelompok ortodok yang berpegang pada tradisi dan bertentangan dengan kitab suci.¹⁹⁰

Selain Svami Dayananda Sarasvati, tokoh radikal yang populer di dunia Hindu adalah Mahatma Gandhi. Menurut R.C. Zaehner, Gandhi adalah salah seorang tokoh dalam agama Hindu yang radikal dalam tata pikir, seperti dalam ajarannya yang populer dengan *Ahimsa*,¹⁹¹ akan tetapi beliau adalah santun dalam tindakan.¹⁹² Walaupun demikian, para pembaharu dalam agama Hindu tidak hanya radikal dalam pemikiran saja akan tetapi juga banyak ditemukan pembaharu yang radikal dalam gerakannya. Contohnya adalah terbunuhnya

¹⁸⁸ Orientasi gerakan pembaharuannya adalah merebut kembali masyarakat India untuk kembali pada fitrahnya yaitu masyarakat Hinduistik yang sebelumnya beragama Kristen dan juga Islam karena adanya penjajah, menurutnya masyarakat India sudah tidak punya tradisi Indianya lagi (Hindu), mereka sudah pada kehilangan identitasnya. Lihat Svami Mumukshananda, *The Complete Works of Svami Vivekananda* (Calcuta: Advaita Ashram, 1992), 124.

¹⁸⁹ Kaum marjinalisasi adalah kaum Paria yang menurut Mahatma Gandhi disebut *harijan* (pengikut putra-putra Tuhan). Dan sudah beralih kembali penganut Hindu dan bagi mereka yang mau mempelajari kitab suci Veda dan melaksanakan ritual Veda (seperti Agnihotra). Lihat R.K. Prabhu & U.R. Rao, *The Mind of Mahatma Gandhi* (India: The Navajivan Trust, 1967), 164.

¹⁹⁰ Svami Mumukshananda, *The Complete*, 129.

¹⁹¹ Salah satu ajaran dari Ahimsa adalah menghancurkan kekuatan-kekuatan jahat yang mengganggu tradisi keagamaan Hindu di India, Tradisi ini merupakan tradisi India yang sangat tua. Lihat S. Radhakrishnan, *The Bagavadgita* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1949), 187.

¹⁹² Di samping Svami, Gandhi, tokoh-tokoh radikal dalam agama Hindu yang lain seperti Aurobindo, Vivekananda. Lihat Robert C. Zaehner, *Kebijaksanaan dari Timur, Beberapa Aspek Pemikiran Hinduisme* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 54.

Mahatma Gandhi yang ditembak oleh kelompok Rastriya Sevayam Sevak (RSSK),¹⁹³ demikian juga terbunuhnya Indra Gandhi oleh pengawalnya dari pengikut Sikh, dan juga terbunuhnya Rajiv Gandhi melalui bom bunuh diri yang diduga dari kelompok Tamil Ealam.¹⁹⁴ Sebagaimana doktrin-doktrin eksklusif dalam agama Yahudi, Kristen, dan Hindu, dalam dunia Islam kaum eksklusif dapat disederhanakan ke dalam empat karakteristik:¹⁹⁵

Pertama, mereka cenderung mempromosikan peradaban tekstual Islam. Hal ini terkait dengan pendekatan tekstual-skriptualistik yang begitu dominan dalam memahami teks-teks keagamaan. Teks sepenuhnya dihampiri hanya sebagai teks, dan bukan *discourse* sehingga mensubordinasi konteks historis, sosiologis, dan latar kultural teks. Kebenaran diandaikan hanya ada di dalam dan didapat melalui teks. Kebenaran wahyu diyakini hanya dapat ditangkap dengan analisis gramatikal dan makna kata dalam teks belaka. Wahyu dipandang sebagai suatu yang mandek, final, tanpa alternatif. Akibatnya, kebenaran Islam yang diketengahkan tidak lagi visioner. Secara epistemologi, gerak intelektualnya bukan memproduksi pengetahuan baru melainkan sekedar mereproduksi pengetahuan masa lalu. Cara berpikir seperti inilah segera mudah membentuk sikap sosial eksklusif dan apologetik.¹⁹⁶

Kedua, mereka selalu membaca dan menyikap realitas dengan serba *Shari'ah-minded*. Islam bagi mereka serukan sebagai solusi institusional bagi seluruh persoalan bangsa. Ide ini seolah menemukan momentum politiknya menyusul jatuhnya Orde Baru dan justifikasi moralnya di tengah krisis multidimensional yang mereka anggap sebagai akibat dari sistem sekular dan kapitalistik.

Ketiga, mereka cenderung percaya berlebihan terhadap teori konspirasi umat Islam sebagai korbanya. Dalam konteks ini, Barat diyakini selalu mempunyai dan menjalankan agenda tersembunyi (*hidden agenda*) dengan cara menjalin aliansi politik, ekonomi, militer, dan budaya untuk melenyapkan Islam

¹⁹³ Rastriya Sevayam Sevak adalah kelompok radikal yang anti dengan kelompok missionaris ketika penjajahan Inggris berlangsung. Lihat Svami Mumukshananda, *The Complete*, 138.

¹⁹⁴ R.K. Prabhu & U.R. Rao, *The Mind*, 67..

¹⁹⁵ M. Syafi'i Anwar, "Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia", dalam M. Zaki Mubarak, *Geneologi Islam Radikal Islam di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008), xii.

¹⁹⁶ Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Book-The Institute of Ismaili Studies, 2002), 170.

dan menghancurkan umatnya. Kepercayaan yang berlebihan tersebut didasarkan pada pemahaman literal-tekstual atas ajaran sekaligus refleksi ketakberdayaan menghadapi hegemoni kekuasaan politik, militer, ekonomi, dan juga budaya Barat yang diidentikan sebagai produk peradaban Yahudi-Kristiani.

Ke-empat, mereka mempunyai kecenderungan untuk mengembangkan agenda anti-pluralisme. Salah satu alasannya adalah, karena gagasan pluralisme berasal dari Barat. Selain itu juga berdasar keyakinan konspirasional bahwa pluralisme adalah cara ideologis Barat untuk menyerang Islam sebagai kebenaran tunggal. Untuk menentang pluralisme mereka meyakini bahwa Allah swt telah menciptakan perbedaan antara “Muslim” dan “kafir”. Dengan interpretasi literal-tekstual mereka menganggap bahwa kaum Yahudi dan Nasrani adalah kelompok yang terkutuk. Penolakan terhadap pluralisme yang bermuara pada sikap intoleran dan pro kekerasan merupakan konsekwensi lanjut dari model keberagamaan yang menggegami eksklusivisme tersebut. Dalam konteks Indonesia, sikap keberagamaan kaum eksklusif, dan corak gerakannya bersifat fundamentalis-radikalis, yaitu identik dengan gerakan salaf. Kehadiran gerakan ini diinspirasi orang-orang Arab dari Hadramaut Yaman ke Indonesia dengan membawa ideologi baru yang bisa mengubah kontelasi umat Islam. Ideologi yang fundamentalis yang bercorak radikalis itu diduga banyak pengaruh dari pemikiran Muhammad bin Abdul Wahab¹⁹⁷ yang saat itu menjadi ideologi resmi pemerintah Arab Saudi, sedangkan Muslim Indonesia sebagian besar penganut madzhab Syafi’i.

Dalam catatan sejarah radikalisme Islam di Indonesia lebih menguat ketika pasca kemerdekaan hingga pasca reformasi. Sejak Kartosuwiryo memimpin operasi 1950-an di bawah bendera Darul Islam (DI) sebuah gerakan politik yang mengatasnamakan agama, tetapi tidak lama gerakan ini bisa ditumbangkan oleh Orde baru. Pada tahun 1976 muncul Komando Jihad

¹⁹⁷ Gerakan Wahabiyah telah menggoyang pendulum reformis Islam ke titik ekstrim, mereka bekerja sama dengan kabilah lokal di Nejd (Ibn Sa’ud), mereka melancarkan jihad terhadap kaum Muslimin yang menyimpang dari ajaran Islam yang murni, menurutnya masyarakat Islam telah banyak menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Mereka mempraktikkan bid’ah, khurafat, dan juga takhayul. Gerakan Wahabiyah ini tidak hanya berupa purifikasi *tawhid* saja akan tetapi juga pertumpahan darah dan penjarahan di kota Makkah dan Madinah yang diikuti permusuhan monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai praktik-praktik menyimpang dari ajaran Islam. Lihat Yousef M. Choueiri, *Islamic fundamentalisme* (Twayne: Boston Publisher, 1987), 9.

(KOMJI), tahun 1977 muncul Front Pembebasan Muslim Indonesia (FPMI), kemudian diikuti oleh Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad dan lain-lain.¹⁹⁸ Gejala praktik kekerasan yang dilakukan oleh masyarakat Islam seperti itu secara historis-sosiologis lebih tepat dikatakan sebagai gejala sosial-politik dari pada gejala keagamaan, walaupun mereka tetap menggunakan label-label keagamaan dalam praktik geraknya.

Menurut Zainuddin Maliki, munculnya sejumlah gerakan radikal yang mengatasnamakan agama di Indonesia sebenarnya tidak lepas dari respon mereka terhadap perkembangan struktural ekonomi politik yang terjadi selama ini. Mereka memandang modernisasi ekonomi dan politik di negeri ini tidak memungkinkan tumbuhnya partisipasi secara plural. Depolitisasi Islam terjadi terutama pada dekade 80-an.¹⁹⁹ Depolitisasi itu berimplikasi peminggiran umat Islam dalam aspek kehidupan yang luas sehingga perlawanan secara menyeluruh disertai pendekatan radikal mereka bermaksud mengubah keadaan agar menjadi lebih baik dan terbangun sistem sosial yang dibingkai oleh nilai-nilai keagamaan. Dengan maksud itulah mereka mudah melakukan kekerasan demi “agenda suci” sebagaimana yang mereka pahami.

Nasib yang hampir sama juga dialami oleh negara-negara yang berbasis Islam di dunia seperti di Turki, Mesir, Libya, Afganistan juga di Indonesia. Sejalan dengan apa yang disampaikan Robert John Ackermann, bahwa agama-agama besar selalu terlibat dalam gerakan kritik, bagi Ackermann agama yang tidak dapat melancarkan kritik sosial berarti agama itu sudah mati.²⁰⁰ Dari paparan tersebut dapat kita pahami bahwa faktor-faktor munculnya sikap keberagamaan yang radikal pada masyarakat multikultural dipengaruhi oleh beberapa faktor antara lain:

¹⁹⁸ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, 43.

¹⁹⁹ Depolitisasi itu nampak ketika pemerintah mengeluarkan Undang-Undang tentang pelarangan penggunaan simbol-simbol Islam di ranah publik seperti pelarangan penggunaan azas Islam dalam organisasi keagamaan, maupun penggunaan jilbab. Lihat Zainuddin Maliki, *Sosiologi Politik*, 75.

²⁰⁰ Ackermann memberikan contoh agama Kristen misalnya, sejak menunjukkan keterlibatannya dalam melakukan kritik atas munculnya kesadaran kolektif yang membuat kebekuan berpikir masyarakat Eropa, seperti yang terjadi dengan kebangkitan agama Protestan radikal pada masa reformasi. Lihat Robert John Ackermann, *Agama sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar* (Jakarta: PT. BPK Gunung Munia, 1991), 68.

Pertama, faktor sosial-politik.²⁰¹ Gejala kekerasan atas nama agama lebih tepat jika dilihat dari fenomena sosial politik dari pada gejala keagamaan itu sendiri. Sebagaimana yang diungkapkan Azyumardi Azra, bahwa memburuknya posisi negara-negara muslim dalam konflik utara-selatan menjadi pendorong utama munculnya radikalisme. Secara historis dapat kita lihat bahwa konflik-konflik yang ditimbulkan oleh kalangan radikal dengan seperangkat alat kekerasannya dalam menentang dan membenturkan diri dengan kelompok lain ternyata lebih berakar pada masalah sosial-politik. Dalam hal ini masyarakat Muslim merasa tidak diuntungkan oleh peradaban global sehingga menimbulkan perlawanan terhadap kekuatan yang mendominasi peradaban dunia yaitu Barat. Mereka membawa bahasa dan simbol-simbol serta slogan-slogan agama, dan kaum radikal mencoba menyentuh emosi keagamaan dan menggalang kekuatan untuk mencapai tujuan “mulia” dari politiknya (jihad).²⁰² Melihat fenomena ini, radikalisme Islam (klaim Barat) bukan karena motif keagamaan akan tetapi motif sosial-politik yang dihadapi umat Islam dewasa ini.

Kedua, faktor emosi keagamaan yang di dalamnya terdapat solidaritas keagamaan untuk kawan yang tertindas oleh kekuatan tertentu sehingga lebih tepat dikatakan emosi keagamaan dari pada agama itu sendiri (wahyu suci yang absolut).²⁰³ Emosi keagamaan yang tak terkendali dan mudah dibakar dengan

²⁰¹ Gerakan radikalisme yang bercorak politik ini tercermin dalam gerakan al-Iḥwān al-Muslimīn di Mesir pada tahun 1928 yang dipelopori oleh Hasan al-Banna, ia melihat bahwa iklim politik di Mesir bernuansa westernisasi menjadi pijakan politik al-Banna, menurutnya membangkitkan masyarakat Muslim untuk kembali ke Islam sejati adalah sebuah keniscayaan. Mereka mengupayakan solidaritas Islam, meng-Islamisasi ilmu modern, menerapkan hukum agama, dan juga menentang kultur Barat yaitu dengan jalan memulihkan kekhilafahan. Melihat seperti itu maka al-Banna dan kawan-kawan siap menjadi promotor untuk melawan politik Barat agar tujuan kekhilafahan yaitu mencapai keadilan sosial dan menjamin kesempatan yang memadai bagi semua individu Muslim. Lihat Dilip Hiro, *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism* (New York: Routledge, 1989), 61. Lihat juga David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yudian w. Asmin (Yogyakarta: LKiS, 1997) 61.

²⁰² Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, 18. Orientasi gerakan Islam radikal bukan hanya dalam bidang sosial-politik saja, akan tetapi juga ekonomi-politik, hal ini nampak pada gerakan Islam radikal yang yang digulirkan Jamaat Islam di Afghanistan dan Mindanao. Mereka membagi agama dalam dua wilayah, yaitu wilayah ajaran dan teknik perang. Oleh karena itu, latihan militer selalu dipandang sebagai hasil dan produk dari ajaran agama.. Kunjungi <http://www.islamlib.com/id/page.php?pag=article&id=372>, (14 Oktober 2012), 2..

²⁰³ Hegemoni kekuatan Barat terhadap negara-negara Islam baik hegemoni politik, ekonomi, maupun sosial budaya menambah emosi masyarakat Muslim dunia sehingga mereka tumbuh solidaritas Muslim, sikap ini nampak ketidakadilan Amerika dan sekutunya dalam konflik Palestina-Israel semakin memperburuk hubungan Barat dengan Timur (Islam), hal ini berakibat kekecewaan kalangan Muslim

isu-isu yang menggambarkan kejahatan umat lain atas umat sendiri sehingga memicu tindakan-tindakan destruktif. Pesan kearifan agama dan bahkan anjuran para penganjur agama untuk mengendalikan nafsu tidak berdaya menghadapi kobaran emosi yang disemangati oleh tindakan pembelaan atas nama Tuhan.²⁰⁴

Seringkali agama menjadi semacam pengobar nafsu untuk merusak yang sangat sulit dikendalikan, karena orang menganggapnya sebagai sesuatu yang terpuji. Membela agama, walaupun dilakukan dengan penuh nafsu dan merugikan orang lain, seringkali menjadi dalih yang membenarkan pelampiasan kejengkelan, ketidaksukaan, keirian dan hal-hal serupa.

Ketiga, kultur masyarakat mempunyai andil cukup besar munculnya radikalisme agama,²⁰⁵ karena secara kultural masyarakat menghadapi bentuk kultur yang berbeda-beda. Biasanya budaya kaum radikal sebagai anti tesa terhadap budaya sekuler. Menurut Musa Asy'arie, budaya Barat merupakan sumber sekularisme yang dianggap sebagai musuh yang harus dihilangkan dari muka bumi. Sedangkan fakta sejarah memperlihatkan adanya dominasi Barat dari berbagai aspeknya atas budaya Islam di negara-negara Muslim, sebab Barat dianggap melakukan marjinalisasi seluruh sendi-sendi kehidupan Muslim sehingga umat Islam menjadi terbelakang dan tertindas. Barat dengan sekularismenya sudah dianggap sebagai bangsa yang mengotori budaya-budaya bangsa Timur dan Islam, dan hal itu dianggap berbahaya bagi morallitas Islam.²⁰⁶

Ke-empat, adalah faktor ideologi²⁰⁷ yang anti Westernisasi. Menurut Ali Rahmena, Westernisasi adalah suatu ideologi yang akan membahayakan kaum

semakin terakumulasi, dan akhirnya melahirkan radikalisme dan kekerasan. Lihat Afif Muhammad, *Studi Tentang Corak Pemikiran Sayyid Qutthb*, disertasi (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1996), 178.

²⁰⁴ Machasin, *Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas, Pluralisme, Terorisme* (Yogyakarta: LKiS Grup, 2012), 246.

²⁰⁵ Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992), 95. Perbedaan kultur dalam kehidupan sosial akan menghasilkan dua kemungkinan yaitu: Pertama, interaksi sosial yang positif, artinya bahwa proses interaksi ini akan timbul manakala pertemuan berbagai etnik dalam masyarakat majemuk tersebut mampu menciptakan suasana hubungan sosial yang harmonis. Kedua, interaksi sosial yang bersifat megatif muncul manakala dalam melakukan hubungan sosial yang tidak harmonis karena adanya perbedaan sikap dalam kehidupan bersama. S. Haryo Martodirjo, *Hubungan Antar Etnik* (Bandung: Sespim Polri Press, 2000), 9.

²⁰⁶ Musa Asy'arie, *Ibid.*, 108.

²⁰⁷ Adalah kumpulan nilai, ide, norma, kepercayaan, dan keyakinan (walltanschauung) yang dimiliki seseorang atau sekelompok orang yang menjadi dasar dalam menentukan sikap terhadap kejadian dan

Muslim dalam mengaplikasikan konsep syari'at Islam sehingga simbol-simbol Barat harus dihancurkan demi tegaknya syari'at Islam di muka bumi.²⁰⁸ Kuatnya keyakinan kaum radikal akan kebenaran ideologi yang mereka bawa dan juga dibarengi adanya penafsiran kebenaran yang dimiliki akan diwujudkan dalam bentuk gerakan sosial. Keyakinan tentang kebenaran yang dimiliki sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai-nilai ideal seperti “kerakyatan” atau kemanusiaan. Akan tetapi kuatnya keyakinan tersebut dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional bagi kaum radikal.²⁰⁹

Kelima, faktor kebijakan pemerintah. Ketidakmampuan pemerintah dalam memperbaiki situasi politik, ekonomi, dan budaya terutama di negara-negara Islam akan membuat frustrasi dan kemarahan publik untuk bertindak radikal dalam menentang kebijakan pemerintah. Sebagaimana yang diungkapkan Amin Rais, salah satu munculnya radikalisme Islam di Indonesia karena ketidakpuasan publik terhadap kebijakan pemerintah pada masa Orba yang antagonistik terhadap keberadaan masyarakat Muslim di Indonesia.²¹⁰ Dari beberapa faktor yang menimbulkan emosi sosial yang dibarengi semangat keagamaan tersebut nampaknya faktor press juga perlu diperhitungkan, karena propaganda-propaganda lewat press dewasa ini sangat gencar, yang akan membawa dampak yang signifikan terhadap perkembangan kebebasan berpendapat di kalangan masyarakat sipil. Gerakan Islam radikal mempunyai karakteristik sebagai berikut:

Pertama, pemahaman dan pemikiran keagamaannya bersifat skriptual. Bagi mereka teks-teks agama lebih dipahami dari sisi harfiahnya (makna lahir

problem politik yang dihadapi, dan yang menentukan tingkah laku politiknya untuk memperjuangkan Islam sebagai dasar negara. Seperti Hassan al-Banna dan Sayyid Qutub di Mesir, Abul A'la al-Maududi dan Hasan an-Nadwi di Pakistan, M. Natsir di Indonesia. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. IV (New York: Macmillan Publishing Company & The Free Press, 1972), 125.

²⁰⁸ Ciri tersebut nampak dalam gerakan radikalismenya Abu A'la al-Mawdudi (1939 M) yang kemudian diteruskan Sayyid Qutub (1955 M), salah satu doktrin beliau adalah “jahilyah modern” menurutnya umat Islam berkewajiban berjuang melawan kekuatan Jahiliyyah abad 20 agar dapat menegakkan kembali umat Islam yang sempurna dan untuk mengangkat Islam ke posisi sebenarnya sebagai keyakinan universal yang dominan. Lihat Ali Rahmena, *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1988), 158.

²⁰⁹ Muhammad Zaki Mubarak, *Geneologi Islam Radikal di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2008) 64. Lihat juga Endang Turmuzi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005), 82.

²¹⁰ Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia & Masyarakat Madani*, (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah Press, 2000), 240.

teks), sedang segala penafsiran terutama yang bersifat akliyah (nalar) selalu dihindari karena dikawatirkan akan mengurangi kemutlakan nas-nas suci yang berasal dari Tuhan.²¹¹ Sebagai akibat penafsiran seperti ini, mereka cenderung menghidupkan kembali figur-figur sejarah dalam konteks sekarang. Dalam pandangan mereka bahwa kondisi umat Islam saat ini berada pada masa yang paling buruk, maka dari itu perlu adanya membangun masyarakat yang ideal sebagaimana yang pernah terjadi pada masa Rasulullah.²¹² Masyarakat yang ideal menurut mereka adalah terbentuknya “*khilafah Islam*”, yaitu suatu model sistem pemerintahan yang terbukti mampu menciptakan masyarakat ideal, maka dari itu hanya dengan “Negara Islam” lah zaman keemasan Islam yang pernah dicapai pada masa lampau harus diulang dengan kondisi dan bentuk serupa.

Menurut Oliver Roy bahwa perubahan visi dan orientasi yang diemban oleh kelompok salaf adalah terjadi kegagalan sehingga mereka memunculkan strategi baru dengan cara radikal untuk memberlakukan Syariat Islam dalam masyarakat sebagai pengganti cita-cita khalifah tersebut. Menurut mereka, pemberlakuan Syari’at Islam secara totalitas hanya dapat direalisasikan dengan membentuk “Khilafah Islamiyah” sebagai wadah perjuangannya.²¹³ Kaum eksklusif mulai memutuskan bermain di ruang demokrasi dengan bermetamorfosis menjadi apa yang disebut partai politik Islam. Sementara sebagian yang lain bertahan “di luar” menjadi organisasi massa penyokong sambil tetap memelihara militansi dan radikalisme yang disebut “gerakan salafi-militan”.²¹⁴ Gerakan ini tercermin dalam Majelis Muslim Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Himpunan Aksi Mahasiswa Muslim Antar Kampus (HAMMAS), Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI), dan Front Pembela Islam (FPI), sebagai pemanggul Islamisme di Indonesia, kecuali FPI dengan ideologi Islam tradisional dari rivavlisme Timur Tengah.

²¹¹ Syamsul Arifin, *Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamentalis* (Malang: UMM Press, 2005), 29.

²¹² Nurcholish Madjid, “Sejarah Awal Penyusunan dan Pembukuan Hukum Islam” dalam Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi*, 14.

²¹³ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge : Harvard University Press, 1994), 15.

²¹⁴ Fawaizul Umam, *Pola Pemikiran Majelis Ulama Indonesia Jawa Timur Tentang Praksis Kebebasan Beragama*, Disertasi Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel (Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2012), 104.

Kedua, bersifat ideologis. Orientasi gerakan ini memahami dan menuntut agar agama dijadikan sebagai satu-satunya ideologi dalam menjalankan kehidupan dan membuang jauh-jauh ideologi sekuler.²¹⁵ Menurutny, Islam merupakan satu-satunya landasan dan pandangan hidup yang komprehensif, sehingga persoalan-persoalan politik, hukum, dan juga kemasyarakatan tidak bisa dipisahkan dengan agama. Bagi mereka Islam satu-satunya pandangan hidup yang mendorong mereka untuk berdakwah dan mengajak pengikutnya agar kembali ke Islam sebagai suatu usaha untuk melakukan perubahan sosial. Oleh karena itu diperlukan jihad yang merupakan tugas suci untuk melawan berbagai macam kemungkaran, kebatilan, dan mungsuh-mungsuh yang membenci Islam.²¹⁶

Ketiga, penolakan dan resistensi terhadap pemikiran Barat. Bagi mereka Islam adalah satu-satunya ideologi, maka segala ideologi dan pemikiran yang berasal dari Barat harus ditolak. Mereka berasumsi bahwa kegagalan umat Islam dalam membangun masyarakat yang ideal, karena telah berpaling dari jalan yang lurus, dan lebih memilih ideologi Barat yang sekularis dan materialistik.²¹⁷ Untuk melihat sikap keagamaan kaum eksklusif Islam di Indonesia dapat kita simak dari tesis Anthony Giddens bahwa kaum eksklusif yang terbungkus dalam gerakan fundamentalisme agama merupakan permasalahan konflik antara tradisi dengan kosmopolitanisme yang terjadi pada era perang dingin. Identitas kosmopolitanisme berkaitan erat dengan globalisasi. Globalisasi menceraub identitas akar seluruh manusia sehingga tercipta kebingungan. Salah satu jalan keluarnya mereka memilih jalan fundamentalis untuk berhadapan dengan nilai-nilai kosmopolitanisme.²¹⁸ Senada yang disampaikan oleh Manuel Castells bahwa fundamentalisme agama merupakan ‘*defensive reaction*’ terhadap globalisasi yang telah menimbulkan ketidakpastian dan ketercerabutan identitas.²¹⁹

Beberapa karakteristik yang dimiliki kaum eksklusif sebagaimana tersebut di atas, nampaknya menjadi spirit radikalisme dan ekstremisme yang

²¹⁵ Syamsul Arifin, *Ideologi dan Praksis*, 30.

²¹⁶ Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 4.

²¹⁷ *Ibid.*, 8.

²¹⁸ Antony Giddens, *Human Societies a Reader* (Cambridge: Polity Press, 1992), 38.

²¹⁹ Manuel Castells, *The Power of Identity* (London: Blackwell Publications, 1997), 49.

pada gilirannya akan mengancam keberadaan masyarakat Indonesia yang multi etnis, budaya dan agama, yang salah satunya adalah kerukunan umat beragama yang selama ini dibina baik oleh pemerintah maupun yang sudah menjadi tradisi bangsa kita sejak sebelum merdeka sampai kini.

2. Humanisme: Pemahaman Keagamaan Inklusif

Sikap dan perilaku seseorang terhadap penganut agama lain banyak dipengaruhi oleh pemahaman keagamaannya. Dalam penelitian agama-agama digambarkan bahwa sikap keberagamaan kaum inklusif berbeda dengan sikap keberagamaannya bagi kaum eksklusif. Bagi kaum inklusif misalnya, keselamatan dapat dicapai oleh mereka di lebih dari satu agama. Selain itu, inklusif juga berbeda dengan pluralis dari segi penolakannya terhadap asumsi bahwa lebih dari satu agama yang benar, tetapi inklusivisme menerima doktrin-doktrin dari satu agama tertentu saja yang benar. Dengan cara seperti ini, kaum inklusif ingin memposisikan diri menjadi jalan tengah antara eksklusif dan pluralis.

Dalam sejarah agama-agama besar dunia sikap keberagamaan inklusif ini bisa kita simak dalam agama Yahudi. Moses de Leon seorang pemikir inklusif Judaism menyatakan bahwa Tuhan adalah Dhat Yang Mutlak yang memiliki banyak pengejawantahan, atau satu Allah yang menggejala dalam banyak agama.²²⁰ Kendati demikian, secara umum, kehidupan Yahudi yang terpecah-pecah dalam diaspora, merupakan bentuk ekspresi kehidupan dan keagamaan yang eksklusif dan tertutup hingga datang era modern yang membuka kesempatan bagi mereka untuk menjalin relasi dengan orang-orang non-Yahudi. Oleh karena itu, Moses Mendelssohn mencoba menjembatani kesenjangan antara eksklusivitas era pertengahan dengan pandangan-pandangan modern yang mengharuskan Yahudi membuka diri dengan peradaban dan agama non-Yahudi, dengan menawarkan gagasan yang dituangkan dalam karya-karyanya.²²¹

²²⁰ Harold Coward, *Pluralisme Tantangan Bagi Agama-agama*, 17.

²²¹ Gagasan yang dibangun Mendelssohn untuk membawa Yahudi ke era modernitas yang meniscayakan keterbukaan dimaksud, adalah bahwa baginya tidak satupun agama dapat menjadi alat satu-satunya yang digunakan Allah untuk mewahyukan kebenaran. Menurut agama Yahudi, seluruh penduduk bumi memiliki hak yang sama atas keselamatan Tuhan. Sarana untuk mencapai keselamatan tersebut tersebar sebanyak umat manusia itu sendiri. Karenanya, dalam setiap kurun umat, terdapat orang-orang bijak yang akan membawa mereka kepada kemampuan mengenal Allah. Dengan demikian, dapat dipahami

Gagasan inklusif Yahudi yang dibidani Mendelssohn tersebut, berimplikasi pada terbukanya jalan bagi relasi Yahudi dengan agama-agama lain, terutama melalui akal budi dan hati nurani. Menurut Mendelssohn bahwa semua agama sama-sama menyampaikan kebenaran, namun dengan peraturan dan karakteristik yang berbeda. Oleh karena itu penyatuan agama justru bertentangan dengan hakikat toleransi dan pluralisme itu sendiri.

Dalam dunia Kristen, gerakan dan sikap keberagamaan kaum inklusif dapat kita simak dalam beberapa model evolusi teologis dalam tradisi Kristiani, yakni model evangelis yang memiliki tiga corak: pertama, fundamentalisme evangelis, yang kelahirannya merupakan respon terhadap liberalisme dan sekulerisme, dengan karakter khusus mempertahankan gagasan kemaksuman Bibel dan menolak interpretasi terhadapnya. Kedua, konservatisme evangelis, yang kendati memiliki karakter hampir sama dengan fundamentalisme evangelis, lebih membuka diri terhadap modernitas. Ketiga, ekumenisme evangelis yang memiliki karakter liberal dan sangat terbuka dengan modernitas.²²²

Menurut Harold Coward, terdapat beberapa pendekatan mutakhir yang berkembang dalam tradisi Kristiani era modern, yakni: pertama, pendekatan kristosentris, yang merupakan suatu pendekatan Kristiani yang dibidani antara lain oleh Karl Rahner. Paham ini mengakui keunikan Yesus sebagai penjelmaan Tuhan. Kedua, pendekatan teosentris, yang memandang bahwa Tuhan adalah pusat segala sesuatu dan karenanya semua agama “berjalan” mengelilingi Yesus (Tuhan). Teori ini digagas oleh John Hick, Paul Tillich dan Wilfred Cantwell Smith. Argumentasi ekspressif tentang paradigma ini bisa dilihat pada tesis Hick. Dengan menggunakan analogi astronomi, Hick melakukan revolusi Kopernikan, dengan menyatakan bahwa Tuhan adalah pusat alam semesta, semua agama termasuk Kristen, melayani dan mengelilingi-Nya.²²³ Ketiga, pendekatan dialogis, yakni suatu pandangan dan gagasan bahwa agama Kristen harus mengakui agama-agama lain karena perkembangan Kristiani merupakan hasil dialog dan “persentuhan” langsung dengan agama-agama lain.

bahwa seorang Nabi yang diutus dalam setiap bangsa merupakan guru moral yang akan membawa dan menuntun manusia di eranya ke arah kebajikan yang sesuai dengan pesan Tuhan. *Ibid.*, 21.

²²² Paul F. Knitter, *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985), 75.

²²³ Harold Coward, *Pluralisme Agama*, 62.

Gagasan ini dikembangkan antara lain oleh Stanley Samartha dan Raimundo Panikkar.²²⁴

Dalam dunia Islam, sikap keberagaman yang inklusif ini sering dilontarkan oleh beberapa pemikir-pemikir kontemporer seperti Mohammed Arkoen, Fazlur Rahman²²⁵, Seyyed Hossein Nasr,²²⁶ Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid,²²⁷ dan pemikir-pemikir yang lain, bahwa sebagai seorang Muslim selayaknya kembali pada jargon yang rajin disosialisasikan oleh kaum Muslim bahwa Islam adalah penebar rahmat dan kedamaian bagi seluruh alam semesta (*rahmat lil al-‘ālamīn*). Islam yang ditampilkan di sini selayaknya Islam yang ramah yang akan membawa pesan kasih sayang dan perdamaian dunia, tidak seperti pesan Islam yang diusung kaum radikal yang sering membawa ayat-ayat al-Qur’an dengan jargon-jargon yang menakutkan seperti dalam jargon “jihad” nya.

Senada dengan yang disampaikan Abdurrahman Wahid dalam membumikan Islam ramah, toleran bagi Wahid adalah terciptanya masyarakat adil, demokratis, egaliter, toleran, berkeadaban, dan tidak boleh ada demarkasi dan diskriminasi agama, suku, ras dan antar golongan. Semua manusia adalah

²²⁴ Raimundo Panikkar, *Dialog Intra Religius* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 42.

²²⁵ Menurut nya, bahwa logika di balik pengakuan kebaikan universal dan kesempatan yang sama dalam meraih sorga Tuhan bagi agama selain Islam, sepanjang mereka memegang teguh ide keselamatan tersebut, memposisikan umat Islam pada kesejajaran dengan umat lain dalam mencapai kebenaran. Bagi Rahman, kaum Muslim bukanlah satu-satunya dari sekian banyak kompetitor yang berlomba dalam mencapai kebenaran. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), 21.

²²⁶ Ia berpandangan bahwa berpandangan bahwa berpandangan bahwa setiap agama pada dasarnya terbentuk oleh perumusan iman dan pengalaman iman. Ketika Islam misalnya mengharuskan seseorang memiliki iman terlebih dahulu (*tawhīd*) baru disusul pengalaman iman (amal shalih), maka dalam perspektif Kristiani seseorang harus lebih dahulu memiliki pengalaman iman baru disusul perumusan imannya. Lihat Budy Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 31. Bagi Schuon (seorang sufi dan penggagas filsafat perennial), ia memetakan wilayah agama dalam dataran eksoterik dan esoterik. Dalam level eksoterik satu agama berbeda dengan agama lain, tetapi dalam dataran esoterik relatif sama. Lihat Fritjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Illinois: The Theosophical Publishing House, 1993), 33.

²²⁷ Ia mengeksplorasi lebih lanjut formulasi Ibnu Taymiyyah tentang gagasan Islam universal. Dengan mengutip al-Qur’an, 3: 83-85, Madjid menyatakan bahwa Islam --atau lebih tepatnya sebagai istilah dengan makna generiknya-- adalah sikap tunduk-patuh dan ta’at pasrah kepada Tuhan yang meliputi seluruh alam semesta. Ajaran yang demikian ini kemudian dibawa oleh para nabi, yang inti serta pangkalnya adalah iman kepada Tuhan Yang Maha Esa, kendati manifesto sosio-kulturalnya secara historis berbeda-beda. Keimanan ini harus didasarkan pada penolakan secara sadar terhadap sesembahan-sesembahan palsu (*pseudo-gods*) dalam sistem kepercayaan palsu. Lihat Nurcholish Madjid, “Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme Islam,” dalam *Passing Over: Melintas Batas Agama*, ed. Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), 5.

sama, dan tidak boleh ada yang superior dan inferior. Pluralitas menjadi sunnatullah yang akan mendorong kerjasama, sinergi, dan kolaborasi, bukan konflik, agitasi, dan intrik. Islam bagi Wahid harus mampu mewujudkan jargonnya sebagai rahmat bagi seluruh alam (*rahmat lil ‘ālamīn*).²²⁸

Sebagaimana dalam konteks keIndonesiaan yang plural dan multikultural, sejak awal pembentukan karakter bangsa harus diarahkan pada kepribadian keagamaan yang inklusif. Bukan semata-mata bertenggang rasa dalam kerangka *co-existence*, tetapi lebih jauh lagi harus berpartisipasi dalam menciptakan relasi sosial yang *pro existence* dalam kemajemukan. Sikap keberagaman tersebut menghajatkan kerjasama antarumat beragama dalam menghadapi masalah-masalah aktual kehidupan seperti kemiskinan, kekerasan, dan konflik horisontal dalam kerangka nilai-nilai fundamental dan universal antar agama.²²⁹

Namun perlu disadari bahwa pemahaman keagamaan masyarakat kita masih bertumpu pada pendekatan yang normatif sehingga berakibat adanya lahan subur bagi kelompok-kelompok radikal, karena pendekatan normatif telah mengedepankan sikap emosional yang akan menimbulkan dogmatisme dan fanatisme. Seharusnya mengedepankan pendekatan historis dan sosial empiris-kritis sehingga agama dapat memberikan perangkat *problim solving* dan bukan menjadi *part of the problem* dalam konteks kemajemukan dan keberagaman di Indonesia. Dimensi historis dapat memberikan *lesson learns*, baik suatu fenomena yang konstruktif maupun aspek deskruktif yang pernah dilakukan para pendahulu dalam konteks kesejarahannya, sehingga dapat diambil hikmah bagi kemaslahatan kemanusiaan di masa berikutnya. Dimensi sosial-empiris dapat memberikan kesadaran kontekstual dengan mengacu pada pemecahan masalah aktual dan komprehensif.²³⁰

Di sinilah dimensi historis (kesejarahan) dan sosial menjadi sangat penting peranya dalam mengimbangi dimensi normatif, sehingga dapat membentuk komitmen yang sehat dan inklusif yang dituntut oleh agama dan menghindari fanatisme sempit eksklusif yang dicegah oleh setiap agama, karena

²²⁸ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 43.

²²⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995) 32. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 31.

²³⁰ Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 27.

nalar eksklusif meyakini dan memonopoli kebenaran tunggal yang tidak terbagi-bagi akan melindungi kesakralan iman, dan simbol agama. Di sinilah kelompok minoritas seakan-akan sah melakukan didiskriminasi, sehingga akan menimbulkan korban-korban kekerasan atas nama agama.

Menyikapi hal tersebut di atas nampaknya Arkoen menawarkan sebuah solusi yang berupa “*deideologisasi agama*.” Deideologisasi adalah upaya membedakan antara agama autentik dengan agama yang terideologisasi oleh kelompok-kelompok radikal. Agama autentik adalah agama yang terbuka dan toleran, sedangkan agama terideologisasi adalah agama yang ditafsirkan secara reduktif, manipulatif, dan subyektif menjadi agama yang tertutup dan intoleran.²³¹

Untuk mengantisipasi kekerasan atau radikalisme agama (*deradikalisasi*) dituntut adanya desakralisasi terhadap agama resmi, sistem hukum, dan juga sistem politik yang sering dimanipulasi dalam bentuk teokrasi. Hal ini tidak lain adalah proses demokratisasi yang memberikan hak kepada rakyat untuk menentukan orientasi politiknya yang sekuler. Proses ini membutuhkan waktu yang cukup lama karena mayoritas Muslim pada umumnya belum mampu meninggalkan warisan tradisi politik teosentris abad pertengahannya, yaitu kedaulatan rakyat dan prinsip-prinsip demokrasi masih dikafirkan (kelompok fundamentalis) sementara sistem khalifah dipaksakan olehnya.²³²

Agar kehidupan keberagamaan mempunyai wajah yang humanis, maka Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis memberikan prinsip-prinsip dasar pemahaman keagamaan sebagai berikut: Pertama, pengakuan pada logika “Yang Satu” bisa dipahami dan diyakini dalam berbagai bentuk dan penafsiran. Ini berarti bahwa Yang Maha Kuasa itu bisa dipahami oleh berbagai penganut agama-agama secara berbeda dan bermacam-macam, namun semuanya tetap mengacu pada satu keyakinan bahwa hanya ada satu Yang Maha Kuasa. Ini adalah hakekat keimanan semua agama yang ditangkap oleh manusia secara plural sebagai konsekwensi niscaya dari Yang Tak Terbatas ketika dipahami oleh yang terbatas.

²³¹ Mohammed Arkoun, *Ayna Huwa al-Fikr al-Islāmi al Mu’ashir*, cet III (Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qowmi, 1998), 123.

²³² Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran*, 54.

Kedua, bahwa multi tafsir dan pemahaman mengenai Yang Satu hanyalah alat atau jalan menuju ke Hakikat Absolut. Prinsip ini sangat urgen karena akan memberikan dasar atas pandangan pluralisme sebagai suatu keniscayaan, juga sebagai langkah preventif untuk mencegah adanya kemungkinan-kemungkinan pemutlakan pada masing-masing bentuk tradisi keagamaan dan pemahamannya.

Ketiga, pengalaman partikular keagamaan, meskipun terbatas harus diyakini memiliki nilai mutlak bagi pemeluknya, namun perlu dicatat bahwa sikap ini tidak berarti membolehkan adanya pemaksaan terhadap orang lain untuk mengakui dan meyakini keyakinan kita. Ini harus tetap diiringi dengan pengakuan bahwa pada orang lain juga terdapat komitmen mutlak pada pengalaman partikularnya seperti yang kita yakini, karena partikular keagamaan bersifat “*relatively absolute*.”²³³ Pandangan Islam terhadap agama-agama lain adalah sebagai perbedaan dan keragaman hakikat ontologis (*ḥaqīqah wujūdīyah*) dan sunnatullah. Islam memperlakukan agama-agama lain sebagaimana adanya (*as the way they are*) dan membiarkan mereka untuk menjadi diri mereka sendiri, tanpa reduksi dan manipulasi.

E. Kontribusi Pemerintah dalam Membangun Masyarakat Madani di Indonesia

Berangkat dari tesis Fukuyama²³⁴ bahwa nilai-nilai atau norma yang bisa mengantarkan anggota kelompok agar dapat bekerjasama dan membangun *trust* atau kepercayaan satu sama lain seakan-akan sulit tercipta. Bangsa Indonesia terdiri atas keragaman bahasa, etnis, dan adat kebiasaan bukan lagi menjadi modal utama, tetapi sebaliknya realitas multikultural yang dimiliki bangsa Indonesia tersebut justru menjadi beban sosial (*social liabilities*). Bangsa Indonesia menjadi bangsa yang terbelah-belah (*divided society*), budaya bukan menjadi budaya ramah lagi, melainkan budaya kekerasan. Kekerasan atas nama etnis, budaya, maupun kekerasan atas nama agama menjadi *trade mark* di Indonesia, padahal jauh sebelum agama-agama besar dunia itu datang, bangsa Indonesia sudah memiliki sebuah kepercayaan (agama) yang menekankan

²³³ Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Prespektif Filsafat Perennial* (Jakarta: PT. Gramedia, 1998), 17.

²³⁴ Francis Fukuyama, *The Great Disruption* (New York: The Free Press, 1999), 16.

ketenteraman batin, keselarasan, keseimbangan antarmanusia, dan harmoni antar-etnis.²³⁵

Kalau kita menengok kondisi hubungan antarumat beragama seperti pada tahun 1960-an, problem-problem menyangkut konflik antarumat beragama dapat segera diselesaikan lewat musyawarah yang kemudian menghasilkan sila-sila dalam Pancasila, serta Dekrit Presiden. Kondisi tersebut nampaknya tidak berlaku lama karena di tahun 1965-an hubungan antarumat beragama kembali menegang, seperti perusakan Gereja-Gereja di Makasar (1967), peristiwa Slipi Jakarta (1969), pulau Banyuak Aceh (1969), Flores (1969), Donggo Sumbawa Timur (1969), Rumah Sakit Bukit Tinggi (1970), dan gedung Katholik Tarakinata Jakarta (1975). Kasus-kasus tersebut menurut M. Natsir muncul akibat protes masyarakat Muslim terhadap pemerintah yang tidak mendapatkan hasil yang memuaskan, akhirnya terjadi perusakan yang dilakukan oleh sekelompok orang.²³⁶

Berbeda dengan Natsir, Tarmizi Taher mengatakan bahwa munculnya konflik antarumat beragama pada waktu itu disebabkan adanya bantuan asing yang mengalir dengan deras ke Indonesia dan juga agresivitasnya umat Katholik dan Kristen dalam menyebarkan agama dengan mendirikan Gereja, sekolah, dan rumah sakit di wilayah-wilayah mayoritas penduduknya beragama Islam. Melihat fenomena tersebut, pemerintah segera mengeluarkan SK Menteri Agama No. 77 tahun 1978 tentang bantuan luar negeri kepada lembaga keagamaan di Indonesia.²³⁷ Deliar Noer mengatakan, B.J. Boland dipecat dan tidak diperbolehkan bekerja sebagai pendeta gara-gara ia melarang kristenisasi terhadap umat beragama lain.²³⁸

²³⁵ Untuk lebih lengkapnya melihat harmoni sosial dalam bidang kegamaan dalam bingkai sejarah cikal bakal keberagamaan di Indonesia bisa dilihat Niels Mulder, *Kepribadian Jawa dan Pembangunan*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1981), 12.

²³⁶ M. Natsir, *Mencari Modus Vivendi Antarumat Beragama di Indonesia* (Jakarta: Media Dakwah, 1980), 23.

²³⁷ Tarmizi Taher, *Pancasila Heading Toward the 21st Century for the Enhancement of Religious Harmony*, makalah disampaikan pada public lecture in Harvard Seminary, Connicticut, USA, 6 Maret 1997.

²³⁸ Deliar Noer, *Ideologi, Politik dan Pembangunan* (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan 1982), 22. Tentang keberadaan sejarah Gereja di Indonesia bisa dilihat Jan S. Aritonang, *Berbagai Aliran di dalam dan di Sekitar Gereja*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008), 11. Lihat juga Rijnardus A. Van Kooij dan Yama'ah Tsalatsa.A, *Bermain dengan Api: Relasi antara Gereja-Gereja Mainstream dan Kalangan Kharismatik dan Pantakosta*, (Jakarta: BPK gunung Mulia, 2007), 118.

Ketegangan antara pemeluk agama dengan pemerintah pun mulai muncul, seperti adanya Darul Islam (DI) dan Tentara Islam Indonesia (TII) sebagai tanda adanya intolerannya pemerintah dengan umat beragama terutama dari kelompok Islam, sehingga pada tahun 1982 pemerintah meluncurkan gagasan yang menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi semua organisasi sosial-politik yang ada di Indonesia. Dengan langkah tersebut pemerintah berusaha menghilangkan bentuk pemahaman ideologis, yang menyebabkan lahirnya ekstremitas. Akan tetapi hal itu oleh sebagian kalangan dipahami sebagai upaya mendepolitisasi Islam. Oleh karena itu, muncul reaksi-reaksi menolak yang sekaligus membuktikan masih kuatnya bentuk pemahaman ideologis di kalangan kaum Muslim. Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi ormas dan organisasi politik baru diterima secara penuh pada tahun 1985.²³⁹

Pada masa Orde Baru, Islam ideologis Indonesia menampakkan dirinya pada gerakan-gerakan yang disebut oleh pemerintah sebagai ekstrem kanan. Pemerintah saat itu memberikan prioritas utama bagi pembangunan ekonomi yang memerlukan stabilitas politik dalam negeri. Pada saat itu organisasi-organisasi sosial-politik Islam mendapatkan pengawalan yang ketat, khutbah dan ceramah selalu diawasi dan sejumlah tokoh Islam dicekal. Hubungan pemerintah dengan umat Islam sempat memburuk selama lebih dari 20 tahun, sehingga dalam kebijakan Menteri Agama RI pada waktu itu ditegaskan tentang keharusan adanya kerukunan pemerintah dengan umat beragama, yang disebut dengan “Tri Kerukunan”.²⁴⁰

Selama Orde Baru ketegangan terjadi bukan hanya pemerintah dengan umat beragama saja, akan tetapi ketegangan juga terjadi antarumat beragama, yakni antara Islam dan Kristen. Kerusuhan-kerusuhan yang bernuansa etnis dan agama marak terjadi di tanah air. Menyadari semua itu pemerintah mengambil langkah-langkah yang diharapkan dapat mengatasi berbagai konflik tersebut. Secara garis besar, pemerintah melalui Departemen Agama menempuh dua cara yaitu: Pertama, menyelenggarakan dialog-dialog dan musyawarah-musyawarah

²³⁹ Afif Muhammad, *Islam “Madzhab” Masa Depan: Menuju Islam Non-Sektarian* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 126.

²⁴⁰ Tri Kerukunan terdiri dari: Pertama, kerukunan Intern Umat Beragama; kedua, kerukunan Antarumat Beragama; dan ketiga, Kerukunan Pemerintah dengan umat beragama.

antarumat beragama. Kedua, menetapkan berbagai peraturan dalam bentuk surat-surat keputusan.

Ketika Departemen Agama dipimpin oleh K.H. Mochammad Dahlan, dalam menghadapi terjadinya konflik antarumat beragama, beliau cepat menyelenggarakan Musyawarah Antarumat Beragama pada tanggal 30 Nopember 1967. Hadir dalam musyawarah itu T.B. Simatupang, Beng Mang Reng Say, A.M. Tambunan, mereka mewakili umat Kristen, Kasimo mewakili umat Katholik, H.M. Rasjidi mewakili umat Islam, dan beberapa tokoh dari agama Hindu dan Budha. Latar belakang diadakan dialog tersebut tidak lain adalah keprihatinan pemerintah atas terjadinya kasus-kasus bentrokan antar penganut agama-agama yang ada. Jika tidak diselesaikan secara musyawarah antarumat beragama, maka permasalahan umat beragama menjalar ke mana-mana sehingga mengakibatkan bencana nasional. Sebagaimana anjuran presiden Soeharto pada waktu itu, agar kehidupan antaragama berjalan serasi, saling hormat-menghormati serta tidak ada usaha memaksakan pemeluk agama dari pihak manapun.²⁴¹

Gagasan Pemerintah untuk mengadakan dialog antarumat beragama tersebut mempunyai dua agenda besar: Pertama, segera dibentuk Badan Kontak Antar-agama. Kedua, dibuat suatu piagam yang ditandatangani bersama yang isinya menerima anjuran Presiden, yakni agar pemeluk suatu agama yang telah ada jangan dijadikan sasaran propaganda oleh agama lain.²⁴² Dua agenda itu bertujuan untuk mengakhiri dan mengurangi ketegangan antarpemeluk agama.

Pada tahun 70-an, Mukti Ali, yang saat itu menjabat sebagai Menteri Agama RI, dengan kepercayaan yang diberikan oleh pemerintah, menghidupkan kembali forum Musyawarah Antarumat Beragama yang sempat mandek akibat kegagalan dalam mencapai kesepakatan mengenai aturan yang ada di dalamnya.²⁴³ Ali berusaha mempertemukan tokoh agama, ulama, pastor, bikhu,

²⁴¹ Azyumardi Azra, *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik* (Jakarta: INIS Bekerjasama dengan Balitbang Depag RI, 1998), 259.

²⁴² Umar Hasyim, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam: Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), 330.

²⁴³ Kegagalan dalam musyawarah itu terletak pada aturan tentang penyebaran agama, dalam hal ini dari pihak Kristen yang diwakili oleh tambunan tidak setuju terhadap aturan yang ada (saling pengertian dan saling menghormati dan tidak ada paksaan dalam menjalankan agama), karena dalam agama Kristen ada kewajiban menyebarkan Injil kepada mereka yang belum Kristen yang merupakan satu-satunya mission scare, titah Ilahi yang wajib dijunjung tinggi. Jadi bagi Kristen, wajib menyebarkan agama kepada siapapun yang belum menjadi Kristiani, termasuk orang Islam. Lihat Umar Hasyim. *Ibid.*, 339.

cendekiawan, sarjana, dan pemimpin-pemimpin keagamaan untuk mendiskusikan bagaimana solusi yang harus ditempuh oleh pemerintah dalam menciptakan kerukunan antarumat beragama di Indonesia agar agama-agama yang ada bisa saling menyadari, menghormati, menyadari bahwa mereka hidup bersama dalam suatu negara yang memiliki berbagai keragaman budaya, etnis, dan agama.

Tahun 1975 Badan Musyawarah Antarumat Beragama baru bisa terbentuk, karena ada beberapa hambatan yang salah satunya adalah belum adanya lembaga yang dapat mewakili Islam di dalam badan tersebut. Pada saat itu hanya ada lembaga-lembaga yang berafiliasi pada organisasi-organisasi keagamaan tertentu, sedangkan yang bersifat independen belum ada. Akhirnya pada tanggal 27 Juli 1975 terbentuklah Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga independen keagamaan Islam di Indonesia. Umat Kristen mempunyai DGI (Dewan Gereja Indonesia), umat Katholik memiliki wadah MAWI (Majelis Agung Wali Gereja), umat Budha memiliki Wadah Antar Lembaga Umat Budha Indonesia (WALUBI), umat Hindu memiliki wadah Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PHDI).²⁴⁴ Dengan dukungan pemerintah sepenuhnya, Mukti Ali menyelenggarakan berbagai forum konsultasi, dialog, dan musyawarah antarumat beragama, sehingga ia membuat proyek yang disebutnya dengan “Proyek Kerukunan Antarumat Beragama”. Sejak tahun 1972-1977, proyek tersebut telah menyelenggarakan 23 kali dialog di 21 kota di Indonesia. Tema dialog nampaknya bukan masalah teologi, akan tetapi masalah-masalah kemasyarakatan yang menjadi kepentingan bersama umat beragama di Indonesia.²⁴⁵

Sedangkan periode Alamsyah Ratu Prawiranegara sebagai Menteri Agama RI (1978-1983) merupakan periode ketegangan hubungan berbagai elemen masyarakat, termasuk ketegangan umat beragama (Islam) dengan pemerintah. Ketegangan ini dipicu oleh stigma bahwa kabinet Orde Baru banyak diwarnai oleh kalangan Kristen, dan pemerintah berada di belakang pihak Kristen, padahal negara Indonesia mayoritas pemeluknya adalah Islam. Kondisi seperti itu sering digambarkan dengan ungkapan “Islam mayoritas

²⁴⁴ Azyumardi Azra, *Menteri-Menteri*, 302.

²⁴⁵ Djohan Effendi, “Dialog Antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan”, dalam *PRISMA*, No. 5 Juni 1978, 14.

dalam jumlah, tetapi minoritas dalam konstelasi politik”,²⁴⁶ sehingga tidak berlebihan jika Ruth MacVey mengatakan bahwa kebijakan Orde Baru terhadap Islam lebih buruk ketimbang kebijakan Soekarno terhadap Islam yang paling kiri sekalipun.²⁴⁷

Ketegangan yang terjadi bukan hanya ketegangan pemerintah dengan Islam saja, akan tetapi di pihak intern Islam terjadi pertarungan yang sengit antara pemeluk Islam itu sendiri. Bisa kita simak dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada masa itu terdiri dari dua kekuatan: Nahdhatul Ulama’ (NU) yang cenderung bersikap kritis terhadap pemerintah, sedangkan Muslimin Indonesia (MI) yang cenderung akomodatif. Dua aliran politik ini sering memperlihatkan rivalitas yang dikhawatirkan akan mempertajam perselisihan di kalangan umat Islam itu sendiri, dan hal ini akan mengancam stabilitas nasional kita. Dengan mencurigai fenomena itu, Alamsjah, sebagai Menteri Agama RI pada waktu itu, mengambil langkah-langkah yang ditujukan untuk menciptakan kerukunan antarumat beragama dengan jargon “Trilogi Kerukunan”.

Kebijakan pemerintah terhadap kerukunan antarumat beragama tidak hanya berhenti pada masa Alamsjah saja, tetapi pada masa Muhammad Maftuh Basyuni sebagai Menteri Agama banyak juga diselenggarakan dialog-dialog, seminar-seminar tentang kerukunan antarumat beragama. Dalam seminar yang diadakan oleh Kementerian Agama di Jakarta pada tanggal 31 Desember 2008, Basyuni menyampaikan bahwa kerukunan antarumat beragama merupakan pilar kerukunan nasional yang dinamis, maka perlu dipelihara secara terus menerus agar terjalin hubungan yang harmonis, dengan dilandasi toleransi, saling pengertian, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agamanya dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.²⁴⁸

Pada tanggal 23 November 2012 pun diadakan dialog Antar-Agama Parlemen Internasional di Nusa Nua Bali. Deklarasi tersebut diikuti oleh parlemen dari Indonesia, Australia, Brunei Darussalam, Mesir, Bosnia Herzegovina, Laos, Maroko, Myanmar, Rusia, Arab Saudi, Thailand, Tunisia,

²⁴⁶ Azyumardi Azra, *Menteri-Menteri*, 328.

²⁴⁷ Ruth MacVey, “Faith as the Outsider, Islam in Indonesian Politics”, dalam James Piscatori, *Islam in the Political Process* (London: Cambridge University Press, 1983), 99.

²⁴⁸ Kunjungi <http://www.scribd.com/doc/90.358408/agama-islam-kerukunan-antar-umat-beragama>. (2 Oktober 2012), 5.

Austria, dan Uganda. Salah satu agenda dialog tersebut adalah mencari solusi untuk menyelesaikan berbagai konflik keagamaan dan budaya di sejumlah negara demi tercapainya perdamaian dunia.²⁴⁹ Selain pemerintah mengadakan berbagai dialog antarumat beragama sebagai wujud konsistensi dalam menangani kerukunan umat beragama, kebijakan-kebijakan yang lain pun terus diberlakukan. Pada tahun 1978 Alamsjah Ratu Prawiranegara sebagai Menteri Agama menerbitkan Surat Keputusan No. 70 tahun 1978 tentang Tata Tertib Penyebaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga-Lembaga Keagamaan di Indonesia, disebutkan sebagai berikut:

Pertama, untuk menjaga stabilitas nasional dan demi tegaknya kerukunan antarumat beragama, pengembangan dan penyiaran agama supaya dilaksanakan dengan semangat kerukunan, tenggang rasa, tepo seliro, saling menghargai, hormat-menghormati antarumat beragama sesuai jiwa Pancasila. Kedua, penyiaran agama tidak dibenarkan untuk ditujukan terhadap orang dan atau orang-orang yang telah memeluk sesuatu agama lain, dengan menggunakan bujukan/pemberian materiil uang, pakaian, makanan/minuman, obat-obatan dan lain-lain agar supaya orang tertarik untuk memeluk suatu agama, penyebaran pamflet, buletin, majalah, buku-buku dan sebagainya di daerah-daerah/rumah-rumah kediaman ummat/orang beragama lain, dan dengan cara-cara masuk ke luar dari rumah ke rumah orang-orang yang telah memeluk agama lain dengan dalih apapun.”²⁵⁰

Demikian juga dalam SK Menteri Agama RI No. 77 tahun 1978 tentang bantuan luar negeri kepada lembaga-lembaga keagamaan di Indonesia, dan tentang penggunaan tenaga asing untuk pengembangan dan penyiaran agama, di jelaskan sebagai berikut:

Bantuan luar negeri kepada lembaga-lembaga keagamaan di Indonesia dapat dilaksanakan setelah mendapat persetujuan/rekomendasi dan melalui Departemen Agama (pasal 2). Dalam rangka pembinaan, pengembangan, penyiaran dan bimbingan terhadap ummat beragama di

²⁴⁹ Kunjungi <http://www.suarapembaharuan.com/home/dialog-antaragama-parlemeninternasional-hasilkan-deklarasi-bali/27274>. (2 Oktober 2012), 3.

²⁵⁰ Menteri Agama RI, “Surat Keputusan No. 70 Tahun 1978 Tentang Pedoman Penyiaran Agama,” tanggal 1 Agustus 1978.

Indonesia, maka penggunaan tenaga asing untuk pengembangan dan penyiaran agama dibatasi (pasal 3).²⁵¹

Dua SK Menteri Agama RI tersebut diperkuat juga dengan SK Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri (Amir Mahmud), No.1 tahun 1979 yang mengatur tata cara penyiaran agama dan bantuan luar negeri kepada lembaga keagamaan di Indonesia. Tiga SK tersebut memberikan jawaban kepada praktik-praktik kristenisasi yang dilakukan pihak Kristen/Katholik.²⁵²

Pasca Orde Baru yang populer dengan istilah “Orde Reformasi” nampaknya fenomena kerukunan umat beragama mulai terusik kembali. Banyak dijumpai konflik dan kekerasan yang bernuansa agama cenderung meningkat, sejak tahun 1999 sampai April 2001 tercatat ada 327 Gereja dan 254 Masjid mulai dirusak, terutama di Maluku. Di tahun-tahun selanjutnya berbagai tindak penyerangan, pengusiran, dan juga perusakan tempat ibadat menimpa komunitas agama tertentu seperti Katholik, Kristen, dan Hindu.²⁵³ Untuk kasus Ahmadiyah, insiden kekerasan berlangsung lebih dramatis di beberapa tempat seperti di Manis Lor Kuningan Jawa Barat, di Parung Bogor, di Prayo Lombok Tengah, dan di Lingsar Lombok Barat.²⁵⁴

Adanya kasus-kasus konflik dan kekerasan atas nama agama disebabkan karena adanya kebijakan pemerintah tentang pembatasan keyakinan dan pemaksaan meninggalkan agama tertentu. Kebijakan tersebut misalnya, surat edaran Menteri Dalam Negeri tertanggal 18 Nopember 1978 tentang agama resmi, bahwa pemerintah hanya mengakui lima agama “resmi” yaitu Islam, Katholik, Kristen, Hindu, dan Budha.²⁵⁵ Surat ini lazim digunakan sebagai

²⁵¹ Menteri Agama RI, “Surat Keputusan No. 77 Tahun 1978 Tentang Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia,” tanggal 1 Agustus 1978, pasal 2 dan 3 ayat 1, tanggal 15 Agustus 1978.

²⁵² Penolakan SK tersebut oleh pihak Kristen dan Katholik (DGI dan MAWI) dapat kita telisik ketika kedua wadah agama tersebut mengirim dua surat yang ditujukan Presiden. Surat pertama tertanggal 24 Agustus 1978 dan surat kedua tertanggal 14 September 1978. Isi kedua surat tersebut tidak lain adalah berhubungan dengan penolakan terhadap ke dua SK itu dan memohon kepada Presiden untuk mencabutnya kembali. Alasan penolakannya karena kedua SK itu tidak sesuai dengan UUD 45 tentang kebebasan beragama, dan juga tidak sesuai dengan TAP MPR RI No. II/MPR/1978 tentang P4.

²⁵³ Muhammad Ali, *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalin Kebersamaan* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003), 65.

²⁵⁴ Fawaizul Umam, “Tera Ulang Peran Profetik Tuan Guru dalam Konteks Kebebasan Beragama di Pulau Lombok”, *Ulumuna*, Vol XIII, No 2 (Desember, 2009), 433.

²⁵⁵ Seiring dengan berjalannya reformasi dan juga desakan dari beberapa pihak, khusus para *human right defenders*, surat edaran itu resmi dicabut di era pemerintahan Abdurrahman Wahid, tepatnya

alasan untuk membatasi agama yang boleh dipeluk masyarakat hanya pada lima seraya menolak agama dan aliran kepercayaan di luarnya. Nampaknya surat edaran tersebut mengingkari realitas bahwa warga negara Indonesia memeluk beragam agama dan kepercayaan. Di samping menciderai realitas, surat edaran tersebut juga bertentangan dengan TAP MPR No.II/MPR/1978 tentang Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4) yang menegaskan bahwa “kebebasan beragama adalah salah satu hak yang paling esasi di antara hak-hak asasi manusia karena kebebasan beragama itu langsung bersumber kepada martabat manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan.”²⁵⁶

Untuk menjaga stabilitas nasional dan menghindari terjadinya konflik sosial, maka pemerintah mempunyai peran yang sangat fundamental untuk mewujudkan kesadaran pluralisme dan kerukunan antarumat beragama di Indonesia. Sikap tersebut telah ditunjukkan sejak awal Orde Baru yaitu ketika Menteri Agama dijabat oleh K.H. Mochammad Dahlan sampai sekarang, beberapa dialog antarumat beragama telah digelar. Bersama dengan itu muncul beberapa even-even dialog antarumat beragama di Indonesia seperti FIA (Forum Interaksi Antarumat Beragama), FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama), FLA (Forum Komunikasi Lintas Agama). Di samping dialog-dialog, pemerintah juga menetapkan peraturan-peraturan baik dalam bentuk Undang-Undang (UU), Surat Keputusan (SK), maupun berupa instruksi-instruksi, baik instruksi yang dikeluarkan Presiden maupun instruksi yang dikeluarkan Menteri-Menteri.

Penetapan peraturan-peraturan tersebut seperti:

1. Keputusan Menteri Agama RI No. 70/1978 tentang Pedoman Penyiaran Agama.
2. Keputusan Menteri Agama RI No. 77/1978 tentang Bantuan Luar Negeri kepada lembaga Keagamaan di Indonesia.
3. Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 1/1979 tentang Tata Cara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia.

pertanggal 31 Maret 2000. Untuk lebih lengkapnya kunjungi <http://id.wikipedia.org/wiki/Majelis-Tinggi-Agama-Konghucu-Indonesia> (27 Februari 2011).

²⁵⁶ Siti Musdah Mulia, “Mungkinkah Ahmadiyah Menjadi Agama Baru?: Menyoal Ulang hak Kebebasan Beragama di Indonesia”, *Tasāmuh*, Volume 4, Nomor 1 (Desember, 2006), 1.

4. Keputusan Menteri Agama RI No. 15/1981 tentang Peningkatan Penerangan dan Bimbingan Mengenai Penyelenggaraan Peringatan Hari-hari Besar Keagamaan.
5. Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 8 dan 9/2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Antarumat Beragama dan Pendirian Rumah Ibadah.
6. Kawat Menteri Dalam Negeri No. 264/KWT/DITPUM/DV/V/ 1975 tanggal 5 Mei 1975 dan No. 933/KWT/SOSPOL/DV/XI/ 1975 tanggal 28 Nopember 1975 kepada Gubernur seluruh Indonesia yang berisi tentang Penggunaan Rumah Sebagai Tempat ibadat.
7. Penetapan Presiden No. 11/1963 tentang Pemberantasan Kegiatan Subversi.
8. Penetapan Presiden No. 1/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.
9. Instruksi Presiden No. 14/1967 tentang Agama, Kepercayaan dan Adat Istiadat.
10. Instruksi Menteri Agama No. 4/1978 tentang Kebijakan mengenai Aliran Kepercayaan sesuai dengan Tap MPR No.IV/MPR/1978 bahwa aliran kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa tidak merupakan agama.
11. Surat edaran Menteri Dalam Negeri No. 477/74054/BA.01.2/4683/95 tertanggal 18 September 1978 tentang Agama Resmi Negara.

Peraturan-peraturan yang ada, sebagaimana tersebut di atas mendapat tanggapan yang negatif, karena hal tersebut melanggar HAM²⁵⁷ tentang kebebasan beragama di Indonesia. Edaran Menteri Dalam Negeri No. 477/7054/BA.01.2/4683/95 yang berisi tentang agama resmi negara yaitu: Islam, Katholik, Kristen, Hindu, dan Budha mendapat sorotan tajam bagi kalangan akademisi maupun aktifis-aktifis *Non Governmental Organization*

²⁵⁷ Sebagaimana jaminan kebebasan beragama yang dituangkan dalam TAP MPR No. XVII/1988 tentang hak beragama sebagai HAM yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun, oleh karena itu setiap orang dijamin merdeka untuk memilih dan memeluk agama serta menghayatinya sesuai dengan keyakinan masing-masing. Jaminan itu kemudian diperkuat dengan terbitnya UU No. 12/2005 tentang Retifikasi Konvensi Internasional mengenai Hak-Hak Masyarakat Sipil. Dan politik. Kunjungi <http://www.polkam.go.id/LinkClik.aspx?fileticket...tabid=114&mid.> (8 Oktober 2012), 3.

(NGO). Menurut beberapa kalangan bahwa kebijakan pemerintah tersebut merupakan bentuk telanjang dari instrumentalisasi agama. Memilih agama menjadi “resmi” tidak lebih tidak kurang merupakan cara instrumental negara dalam mengintervensi kehidupan beragama bagi warga negara yang *notbone area private*.²⁵⁸ Siti Musdah Mulia lebih sinis lagi ketika menyikapi peraturan-peraturan pemerintah tersebut. Ia mengatakan bahwa kebijakan pemerintah tersebut jelas merefleksikan sikap inkonsisten negara dalam menjamin kebebasan beragama. Ia mengunci hak-hak warga negara untuk merdeka dalam memilih agama atau keyakinan. Namun, terakhir ia memberikan masukan yang sangat humanis: bahwa untuk mewujudkan kestabilan nasional, maka negara perlu menetapkan aturan-aturan agar setiap agama tidak mengajarkan hal-hal yang bisa mengganggu ketertiban masyarakat dan kesehatan mereka, tidak mengajarkan kekerasan kepada siapapun dengan alasan apapun, dan tidak melakukan penghinaan terhadap pengikut agama lain.²⁵⁹

Perlu dipahami bahwa munculnya peraturan-peraturan pemerintah tersebut bukan dalam rangka mengintervensi kebebasan beragama di Indonesia, tetapi justru menjaga ketertiban bersama agar stabilitas nasional tidak terganggu. Jadi, masalah agama tetap ditempatkan pada wilayah privat, akan tetapi bila tindakan keagamaan mengganggu ketertiban umum dan meresahkan masyarakat sekitarnya, maka bentuk operasional agama tersebut bukan lagi milik privat akan tetapi sudah menjadi milik publik. Pemerintah mempunyai kewajiban untuk melindungi, mengayomi keselamatan bersama demi terciptanya keharmonisan dalam kehidupan keagamaan di Indonesia.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²⁵⁸ Anas Saidi, *Memeluk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru* (Depok: Desantara, 2004), 23.

²⁵⁹ Siti Musdah Mulia, “Mungkinkah Ahmadiyah menjadi Agama Baru? (Menyoal Ulang Hak Kebebasan Beragama di Indonesia)”, *Tasāmuḥ*, Volume 4, No. 1 Desember 2006, 5.

A. Sejarah dan Perkembangan Hindu

Sejarah dan perkembangan agama Hindu di Bali tidak dapat dilepaskan dari perkembangan agama Hindu di Indonesia. Sementara itu, perkembangan agama Hindu di Indonesia merupakan kelanjutan dari perkembangan agama Hindu di India. Sejarah dan perkembangan agama Hindu di Bali diduga mendapat pengaruh dari Jawa Tengah dan Jawa Timur. Masuknya agama Hindu di Bali diperkirakan sebelum abad ke-8 M, karena terdapat bukti berupa fragmen-fragmen pada prasasti yang ditemukan di desa Pejeng, Gianyar yang berbahasa Sanskerta.

Ditinjau dari segi bentuk hurufnya, diduga sejaman dengan meterai tanah liat yang memuat mantra Buddha yang dikenal dengan “*Ye te mantra*”, dan diperkirakan berasal dari tahun 778 M. Baris pertama dalam prasasti itu menyebutkan kata “*Sivas...ddh...*” sebagai *radaya* atau sekte Siwa Siddhanta sudah berkembang di Bali. Berkembangnya ajaran agama yang dianut oleh raja dan rakyat tentunya melalui proses yang cukup panjang, sehingga dapat dikatakan Hindu Sekte Siwa Siddhanta sudah masuk secara perlahan-lahan sebelum abad ke-2 M.²⁶⁰

Bukti lainnya adalah ditemukannya arca Siwa di Pura Putra Bhatara Desa di Bedahulu, Gianyar. Menurut David J. Struat, arca tersebut merupakan satu

²⁶⁰ Miguel Covarrubias, *Pulau Bali Temuan Yang Menakjubkan* (Denpasar: Udayana University Press, 2013), vi. Lihat juga I Gusti Agung Putra, *Sejarah Perkembangan Agama Hindu di Bali* (Denpasar: Pemda Tk I Bali, 1987), 29.

tipe dengan arca-arca Siwa di Candi Dieng yang berasal sekitar abad ke-8 dan tergolong berasal pada periode seni arca Hindu Bali. Dalam prasasti Sukawana di Bangli yang memuat angka 882 M, menyebutkan adanya tiga tokoh agama yaitu *Bhiksu Sivaprajna*, *Bhiksu Siwa Nirmala* dan *Bhiksu Sivakangsita* yang membangun pertapaan di *Cintamani* (di Kintamani) dan menunjukkan telah terjadi sinkretisme antara Siwa dan Budha di Bali. Apabila dilihat perkembangannya, kedua aliran agama tersebut sesungguhnya berasal dari akar yang sama, yaitu ajaran Hindu. Berkembang dan terjadinya sinkretisme antara penganut Siwa dan Buddhisme di Bali, diduga lebih menonjol pada masa pemerintahan raja besar Dharma Udayana Warmadeva. Pada masa raja ini dua agama tersebut merupakan agama yang diakui kerajaan.

Bukti lain menunjukkan bahwa agama Hindu dikembangkan oleh *Maharsi Markandeya* yang datang ke Bali dengan para pengikutnya membuka lahan pertanian. Daerah yang dituju adalah daerah di kaki gunung Agung, kemudian pindah menuju arah barat dan tiba di desa Taro, Gianyar. Rombongan ini menanam *Panca Datu* (lima jenis logam) di Pura Agung Besakih. Menurut Narendra Pandit Shastri, Maharsi Markandeya ini yang mengajarkan agama Siwa di Bali dan mendirikan Pura Wasuki (Besukihan) yang merupakan cikal bakal perkembangan Pura Besakih.²⁶¹

Dari data-data sejarah Bali Kuno diperoleh keterangan bahwa raja-raja Bali Kuna sebelum kedatangan Gajah Mada ke Bali tahun 1343 M, memeluk agama Buddha Mahayana. Bukti masuknya agama Buddha Mahayana diketahui dari stupika-stupika tanah liat yang tersebar di daerah Pejeng Selatan, Tatiapi dan Blahbatuh, Gianyar. Seluruh stupika di Pura Penataran Sasih, desa Pejeng dapat diselamatkan dan dipindahkan ke Museum Bali di Denpasar. Sekitar abad ke-13 M, berkembang pula sekte *Bhairava* dengan peninggalan berupa arca-arca Bhairava di Pura Kebo Edan desa Pejeng. Sekte ini kemungkinan berkembang sebagai akibat hubungan politis dengan kerajaan Singosari di Jawa Timur, pada masa pemerintahan raja Kertanegara. Berdasarkan data tersebut, ternyata awal kedatangan agama Hindu (*Sivaisme*) dengan Buddha (*Mahayana*) hampir

²⁶¹ David J. Struat, *Pura Besakih: Temple, Religion and Society in Bali*, (Michigan: KITLV, 2002) 124. Kunjungi juga <http://hyangsari.wordpress.com/asal-usul-bali-dan-pura-besakih>. (2 Oktober 2012), 4.

bersamaan, yang kemudian agama Buddha Mahayana melebur ke dalam agama Siwa (Hindu) yang saat ini diwarisi oleh masyarakat di Bali.²⁶²

Agama Buddha Mahayana dianut oleh raja-raja dan para pejabat tinggi pemerintahan Bali Kuno dahulu. Sedangkan masyarakat Bali pada umumnya menganut agama Siwa. Hubungan agama Siwa dengan Buddha Mahayana dimulai sejak akhir abad ke 10 M, ditandai dengan perkawinan Dharma Udayana raja Bali Kuno yang beragama Budha Mahayana dengan Mahendradatta putri raja Jawa Timur yang beragama Siwa. Sejak itu agama Siwa berkembang secara meluas di Bali dan agama Buddha tidak mengembangkan dirinya, melainkan luluh ke dalam agama Siwa (baca: Hindu).

Pada masa pemerintahan raja Anak Wungsu di Bali (abad ke-11 M), datanglah Empu Kuturan dari Jawa Timur ke Bali. Ia berkedudukan di Silayukti Padangbai (sekarang). Empu Kuturan datang ke Bali mengajarkan konsepsi pemujaan Tri Murti dan diterapkan pada masing-masing desa Pakraman. Ia juga mengajarkan tentang upacara Ngaben Swasta, tentang cara upacara Manusia Yadnya (Dharmakahuripan), tentang cara membuat Meru di Besakih. Di samping itu ia juga menyempurnakan kehidupan agama Hindu di Bali dari sebelumnya dan menghimpun beberapa sekte agama Hindu yang telah ada di Bali seperti : sekte Kala Paksa, Sambhu Paksa, Indra Paksa, Agni Paksa, Waisnawa Paksa, dan sekte Saiwa Paksa.

1. Kala Paksa mengajarkan tentang upacara untuk tanam-tanaman (pertanian).
2. Sambhu Paksa mengajarkan tentang mengupacarai jagat (bhuwana), mengadakan tawur dan caru kepada Panca Maha Bhuta.
3. Indra Paksa mengajarkan tentang mengupacarai laut, gunung, bumi *ngenteg linggih* (Dewahara).
4. Agni Paksa mengajarkan tentang mengupacarai atma atau roh manusia serta sekalian makhluk (sarwa prani).
5. Waisnawa Paksa mengajarkan tentang mengupacarai danau, sawah, ladang dan segala pembersihan lahir batin.
6. Saiwa Paksa mengajarkan tentang mengupacarai manusia dalam bentuk upacara-upacara Janmaprawerti dan Dharmakahuripan.

²⁶²<http://adimust.wordpress.com/omong-kosong/orang-bali-itu-keturunan-majapahit/>. (2Oktober 2012), 6.

Pada masa pemerintahan Dalem Baturenggong di Gelgel (1460-1550 M), datanglah Dang Hyang Nirartha dari Kediri Jawa Timur ke Bali. Kedatangan raja ke Bali bertujuan ganda. Pertama, mempertahankan Bali dari desakan paham baru (baca: Islam) yang telah meruntuhkan Majapahit. Kedua, meningkatkan dan menyempurnakan cara-cara hidup beragama Hindu di Bali menuju kepada kemurniannya. Usaha pemurnian cara-cara hidup beragama Hindu sampai sekarang ditekankan seperti diterbitkan Perda Nomor 3 Tahun 1999 yang berisi bahwa dalam pengembangan bisnis pariwisata didasarkan kebudayaan Bali yang bernafaskan agama Hindu dengan menjaga keselarasan hubungan antara pariwisata dan masyarakat dan kebudayaannya. Sifat religiusitas bukan hanya ditekankan pada lapangan pariwisata saja, akan tetapi direpresentasikan ke dalam penanda identitas yang dikenal sebagai *Tri Hita Karana* (hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan alam), istilah Tri Hita karena ini akhirnya menjadi semacam merek dagang diberbagai aspek kehidupan orang Bali. Dalam perkembangan selanjutnya dikembangkan dalam jargon “Ajeg Bali” yang mengarah pada makna pada “Bali lestari.”²⁶³

Agama Hindu mengajarkan tentang *Tripurusa* dalam konsepsi Siwa Sidhanta yaitu: Siwa, Sada Siwa dan Parama Siwa yang diidentikkan dengan Tri Murti. Raja ini juga mengajarkan membuat palinggih *Padmasalla* sebagai linggih Hyang Widhi. Di samping itu, ia mengadakan ritual Ekadasarudra di Besakih, guna memohon kesentosaan rakyat Bali. Selain itu, ia mengajarkan tentang Panca Yadnya yang disempurnakan di Bali dan juga menyusun Weda sebagai pegangan oleh para Pedanda²⁶⁴ (pendeta) sekarang di Bali. Raja ini adalah sastrawan besar dengan berbagai karya sastranya diwariskan di Bali sampai sekarang, seperti: Dharmasunya, Nitisastra, Ekapatama, Usana Bali, Ampik, Sebung Bangkung, dan sebagainya. Perjalanannya sebagai dharmayatra di Bali banyak diabadikan dalam Pura, seperti: Purancak, Rambut Siwi, Tanah

²⁶³I Gusti Ketut Kaler, *Butir-Butir Tercecer Tentang Adat Bali-2* (Denpasar: Bali Agung Press, 1983), 121. Lihat juga I Gede Mudana, *Hindu (di) Bali, Politik, dan Perlunya Masyarakat Sipil*, (Denpasar: PPS Universitas Udayana Press, 2012), 55.

²⁶⁴ Seorang tokoh spiritual dalam agama Hindu. Dalam Islam populer dengan istilah “Kyai”, Kristen populer dengan sebutan “Pendeta”, “Pastur” atau “Romo”.

Lot, Peti Tenget, Uluwatu, Sakenan, Air Jeruk, Ponjok Batu, dan sebagainya. Ia berdharmayatra sampai ke Lombok, Sumbawa dan moksa di Uluwatu.²⁶⁵

Dalam periode ini pula, datanglah Dang Hyang Astapaka dari Jawa Timur ke Bali. Ia adalah seorang pendeta Budha dari keturunan Dang Hyang Angsoka yang beraliran Wajrayana dengan pemujaan terutama pemujaan terhadap Wairocana yaitu *Dhyani Buddha*. Keturunannya sekarang terdapat di desa Budha Keling Karangasem, di desa Batuan Gianyar. Pemerintahan Sri Kresna Kepakisan di Bali yang berasal dari Majapahit menerapkan tradisi yang berlaku di Majapahit, seperti upacara-upacara agama yang dipimpin oleh pendeta *Siwa* dan *Buddha*, sebagaimana diuraikan di dalam Negarakertagama yang diwarisi dan berkembang di Bali sampai sekarang.

Sejak abad pertengahan (14 M-19 M), saat Bali di bawah kekuasaan Majapahit, kehidupan dan tradisi Majapahit telah mewarnai kehidupan masyarakat Bali. Dalam kitab Negarakertagama disebutkan "*Bhumi Balya i sacara lawan bhumi Jawa,*" yang menunjukkan bahwa pengaruh Majapahit demikian dominan di Bali. Pada masa pemerintahan raja besar Waturenggong (Dalem Baturenggong) di Gelgel, seorang penasihat raja bernama Danghyang Nirartha (Dwijendra) juga memegang peranan penting. Saat itu kehidupan agama diwarnai dengan perkembangan Siwaisme yang sangat dominan, di samping diakui pula eksistensi Buddhisme dengan tokohnya Danghyang Astapaka.²⁶⁶

Bali Kuno (*Bali Aga*) merupakan masa tumbuh dan berkembangnya agama Hindu dan mencapai kejayaan pada abad ke-10, hal ini ditandai dengan berkuasanya raja suami istri yaitu Dharma Udayana Warmadewa dan Gunapriyadharmapatni. Pada saat ini terjadi proses Jawanisasi di Bali, yakni prasasti-prasasti berbahasa Bali Kuno digantikan dengan bahasa Jawa Kuno dan kesusastraan Hindu yang berbahasa Jawa Kuno dikembangkan di Bali.

Masa Bali Kuno ini berakhir pada masa pemerintahan raja *Astasura-Ratnabhumbanten* yang ditundukkan oleh ekspansi kerajaan Majapahit di bawah pimpinan mahapatih Gajah Mada. Pada masa Bali Kuno (*Bali Aga*) ini pertumbuhan agama Hindu demikian pesat. Sedang pada masa pemerintahan raja Dharma Udayana, seorang pandita Hindu bernama Mpu Rajakerta

²⁶⁵265 Migual Covarrubias, *Pulau Bali*, 3.

²⁶⁶ <http://www.babadbali.com/pustaka/babad/babad-dalem-majapahit.htm>.(2 Oktober 2013).

menjabat Senapati Kuturan (Perdana Menteri) telah menata kehidupan keagamaan dengan baik dan terwarisi hingga sekarang.²⁶⁷

Saat itu terdapat sekte-sekte yang berkembang seperti: Siva Siddhanta, Pasupata, Bhairava, Vaisnava, Bodha (Soghata), Brahmana, Rsi, Sora (Surya) dan Ganapatya. Sedangkan pada beberapa lontar (teks) di Bali disebutkan enam sekte yang disebut “*Sad Agama*”, yaitu: *Sambhu, Brahma, Indra, Bayu, Wisnu* dan *Kala*. Di antara sekte-sekte yang ada, sekte Siva Siddhanta-lah yang paling dominan dan mewarnai kehidupan agama Hindu di Bali dengan peninggalan beberapa buah lontar (teks) antara lain: *Bhuvanakosa, Vrhaspatitattva, Tattvajnana, Sang Hyang Mahajnana, Catur Yuga, Vidhisastra*. Para Panindita Hindu di Bali dalam pelaksanaan ritual *Pujaparikrama* bersumber pada ajaran Siva Siddhanta.²⁶⁸

Pada saat Senapati I Kuturan yang dijabat oleh *Mpu Rajakerta*, lebih dikenal dengan nama *Mpu Kuturan*, rupanya seluruh sekte dikristalisasikan dalam bentuk pemujaan kepada Tri Murti yang melandasi pembangunan Desa Krama (Pakraman) atau Desa Adat di Bali hingga kini. Fragmen-fragmen peninggalan sekte-sekte lainnya masih dapat ditemukan baik berupa peninggalan purbakala, karya sastra, dan aktivitas ritual.²⁶⁹

B. Sejarah dan Perkembangan Islam

Secara ekonomi, paradigma pariwisata budaya (*cultural tourism*) yang diatur dalam Perda Nomor 3 tahun 1991 yang berbunyi bahwa jenis pariwisata yang dalam perkembangannya didasarkan pada kebudayaan Bali yang bernafaskan agama Hindu dengan menjaga keselarasan hubungan antara pariwisata dan masyarakat serta kebudayaannya.²⁷⁰

Melihat ketentuan Perda sebagaimana tersebut, nampaknya sulit bagi agama-agama lain seperti Islam untuk bisa berkembang di Bali. Akan tetapi justru sejak 10 tahun terakhir laju pertumbuhan penduduk yang beragama Islam

²⁶⁷ Thomas.A.Reuter, *Budaya dan Masyarakat di Pegunungan Bali*, terj. A. Rahman Zainuddin, (Jakarta: Obor Indonesia, 2005), 45.

²⁶⁸ Miguel Covarrubias, *Pulau Bali*, 15.

²⁶⁹ I Dewa Gede Ngurah Swastha, “Memahami Fungsi Keagamaan Desa Pakraman”, *Bali Pos*, Jum’at, 15 April, 2005, 7. Lihat juga Thomas.A.Reuter, *Budaya dan Masyarakat di Pegunungan Bali*, 28.

²⁷⁰ I Gede Mudana, Hindu di Bali, Politik dan Perlunya Masyarakat Sipil, dalam “*Exploring Cultural Studies*, (Denpasar: Pustaka Larasan, 2013), 56.

sangat signifikan (tabel V). Melihat kenyataan seperti itu, kajian secara historis kapan dan bagaimana masuknya Islam di Bali sangat menarik.

Informasi tentang masuknya Islam di Bali bisa kita lacak dari tahun 1380 M yang terkait dengan kunjungan raja Badung I Gusti Ngurah Made Pemecutan ke keraton Majapahit (1380–1460 M). Ketika Bali berada di bawah pemerintahan kerajaan-kerajaan besar yang berlimpah di dalam jaman keemasan Jawa Hindu, berbagai bentuk dari agama Jawa menjadi ikon agama di Bali, dari Budhisme Mahayana dari dinasti Sailendra pada abad ke-7, Siwaisme ortodoks. Memang benar bahwa dewa-dewa Hindu dan praktik-praktik Budhisme tetap terbukti dalam praktik-praktik keagamaan Hindu di Bali. Hinduisme Bali sekedar sebuah penambahan pada agama pribumi, tidak lebih dari sebuah pemikat untuk menjaga agar tuanya puas, suatu lapisan buatan dari praktik dekoratif Hindu atau animisme yang berakar mendalam dari orang Bali asli.²⁷¹

Sekembalinya ke Bali ikut dalam rombongan orang Jawa yang beragama Islam sebanyak 40 orang. Setelah tiba di Bali, yaitu tepatnya di keraton Swecalinggarsapura, mereka diperkenankan menetap di Bali dan membangun komunitas yang bernuansa Islam di sebuah kampung yang diberi nama “Kampung Gelgel”. Komunitas Muslim menetap di sana dan mereka tidak mendirikan kerajaan-kerajaan tersendiri seperti kerajaan-kerajaan Islam di Jawa, mereka lebih memilih abdi raja yang memerintah pada masa itu.²⁷²

Perkembangan Islam di Bali semakin meluas. Tahun 1478 M misalnya, saat kerajaan Majapahit di bawah pemerintahan Brawijaya V (Kertabhumi) akan runtuh. Brawijaya diberi tahu oleh pendeta utamanya bahwa setelah empat puluh hari gelar raja Majapahit akan berakhir. Sang raja mempunyai kepercayaan yang tersirat dalam ramalannya bahwa pada habisnya masa itu, Puteranya tidak akan mampu menghadapi kekuatan kerajaan Islam di Jawa sehingga melarikan diri ke tanah jajahan yang tersisa dengan diikuti orang-orang istana, para pendeta, para seniman dan juga beberapa Muslim dari Jawa

²⁷¹ Miguel Covarrubias, *Pulau Bali*, 290.

²⁷² I Wayan Ardika, *Sejarah Bali dari Pra Sejarah Hingga Modern* (Denpasar: Udayana University Press, 2012). 235. Lihat juga A.A. Bagus Wirawan, *Proses Akulturasi Islam-Hindu di Bali 1380-1990: Telaah Historis*, Festival Istiqlal II Dacrah Bali, 17 September 1995 Di Sahid Hotel Kute Bali. 2

untuk menyeberang ke Bali dan menetap di pantai selatan Gelgel,²⁷³ di kaki Gunung Agung.

Dalam catatan kecil Miguel Covarrubias menyatakan bahwa jauh sebelum adanya Gunung Agung Bali merupakan tanah datar dan tandus. Ketika Jawa jatuh ke tangan kerajaan Islam, dewa-dewa di Jawa muak melihat kenyataan itu akhirnya memutuskan untuk pindah ke Bali, tetapi perlu bagi mereka membangun tempat tinggal baru yang cukup tinggi bagi peringkat mereka yang diagungkan. Sehingga mereka menciptakan pegunungan untuk masing-masing mata angin, yang paling tinggi Gunung Agung yang dianggap paling terhormat. Dalam versi lain disebutkan bahwa gunung Agung merupakan pegunungan dari Jawa Timur dipindahkan ke Bali karena merupakan gunung tertinggi yang ditaruh ditengah-tengah diantara gunung Batur bagian utara, Gunung Rinjani di bagian timur dan selatan, sedang Batukau di barat. Gunung Agung dianggap paling keramat sehingga dibangun Pure Besakih. Sehingga gunung Agung ini dianggap sebagai Pusat (pusah) dunia. Sebagaimana Kailasa dan Meru bagi orang Hindu di India. Bagi orang Bali, Bali adalah pusat kiblat dunia.²⁷⁴

Di daerah tersebut, ia menyatakan dirinya sebagai raja Bali, Dewa Agung yang merupakan gelar keturunan dari raja-raja Klungkung. Dewa Agung membagi pulau Bali ke dalam kepangeranan-kepangeranan yang ia berikan pada sanak keluarganya dan para jendralnya untuk diperintah termasuk migran Muslim dari Jawa diberikan tugas keamanan di sekitar istana raja, dengan penjagaan keamanan yang ketat itu sedikit demi sedikit penguasa lokal ini menjadi bebas. Dewa Agung terbagi menjadi kerajaan-kerajaan yang lebih kecil seperti Kerajaan Badung, Kerajaan Gianyar, Kerajaan Bangli, Kerajaan Buleleng, Kerajaan Mengwi, dan juga Kerajaan Jimbrana.²⁷⁵

Sekembalinya dari Majapahit, Raja Bali mulai mengambil agama Jawa dengan tradisi-tradisi Majapahit yang Hinduistik sebagai ciri khas Indonesia asli. Pada masa ini, tradisi-tradisi Majapahit mulai menanamkan tata cara ritual Hindu di Bali. Seperti pemujaan terhadap leluhur dari unsur-unsur roh jahat

²⁷³ Slamet Muljana, *Menuju Puncak Kemegahan: Sejarah Kerajaan Mojopahit* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 60

²⁷⁴ Miguel Covarrubias, *Pulau Bali*, 3.

²⁷⁵ *Ibid*, 230.

ditambahkan pengorbanan darah dan praktik ilmu hitam, cara pemujaan dewa Wisnu dari dunia bawah, sulapan Brahmana dengan kata-kata mistis, pembakaran orang meninggal (yang semua itu berasal dari ajaran agama Budha Tantri) kemudian diserap dan diubah bentuknya disesuaikan dengan budaya dan perangai orang Bali.²⁷⁶

Menurut para pemuka agama di Bali menyatakan bahwa pada saat Raja Pemecutan berkuasa abad ke 17 M, putrinya sedang mengalami sakit keras, ia membuat sayembara bahwa barang siapa yang bisa menyembuhkan anaknya, maka dialah yang menjadi calon suaminya. Pada saat itu Raja mendatangkan tabib dari kerajaan di Madura, dengan diobatinya anak raja menjadi sembuh dan diambil menantu dan anak raja diboyong ke Madura.

Saat anak raja mengunjungi orang tuanya di Bali dalam perjalanan waktu shalat maghrib telah tiba, ia berhenti di perjalanan untuk menjalankan shalat maghrib dengan memakai mukena sebagai ciri khas Islam Jawa. Para tentara raja (*pecalang*) menduga ia sebagai tukang sihir dan dibunuhnya. Saat dibuka mukenanya ia adalah anak putri raja, selanjutnya ia dimakamkan di Puri Pemecutan (kuburan raja-raja Pemecutan), sampai sekarang populer dengan nama “*Dalem Kah*” (Pura dalam Makkah). Selama ini “*Dalem Kah*” bukan hanya dikunjungi untuk masyarakat Hindu saja akan tetapi untuk masyarakat Muslim, karena makam ini bukan hanya makam Hindu saja tetapi juga makam Islam dari keturunan raja Pemecutan.

Raja-raja Bali yang menerima kehadiran orang-orang Islam untuk membangun komunitasnya adalah Raja Klungkung, Raja Buleleng, Raja Badung (Pemecutan), Raja Tabanan, Raja Karangasem, Raja Payangan, Raja Mengwi, Raja Gianyar, Raja Jembrana, dan Raja Bangli. Pada abad ke 19 M Raja Mengwi dan Raja Payangan dikalahkan oleh raja-raja Bali dan kedua wilayah raja tersebut dijadikan wilayah kerajaan Badung dan Gianyar. Pada masa ini para migran Muslim yang berasal dari pantai utara diundang oleh raja-raja Bali untuk diberikan tugas khusus sebagai laskar kerajaan (*pecalang*), ahli nujum, dan dukun untuk mempertahankan kerajaan Bali. Saat inilah para migran Muslim yang datang ke Bali dari berbagai etnik yaitu seperti Jawa, Madura, Bugis, Makasar, dan Melayu dari Trenggano, dan juga dari Sumbawa.

²⁷⁶Slamet Muljana, *Menjuju Puncak Kemegahan*, 76. Lihat juga Miguel Covarrubias, *Pulau Bali*, 289.

Gelombang migrasi Muslim lebih gencar lagi terjadi ketika abad ke 20 M bersamaan dengan masuknya organisasi modern pergerakan nasional yang bercorak Islam. Gelombang keislaman mulai berkembang di Bali, seperti berdirinya madrasah di Karangasem (1949 M), dan madrasah di Klungkung (1951 M).

Sedangkan dari sisi politik, bermunculan partai-partai politik seperti: Partai Serikat Islam Indonesia (PSII), Serikat Tani Islam Indonesia (STII), Serikat Nelayan Islam Indonesia (SNII), Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama (NU). Walaupun partai-partai tersebut berbasis Islam, dan Bali merupakan Hindu sebagai ciri khasnya, partai-partai tersebut tetap senantiasa menunjukkan pada umatnya yang menjadi ciri dinamika Islam di Bali.²⁷⁷ Perkembangan Islam di Bali tidak hanya berhenti pada wilayah Denpasar dan sekitarnya saja, akan tetapi berkembang sampai pada wilayah barat, yaitu di kabupaten Mengwi dan kabupaten Tabanan.²⁷⁸

C. Dialog Islam-Hindu Bali

Sesungguhnya Islam sebagai agama wahyu sekaligus agama dakwah, keberadaan Islam di Bali awalnya merupakan agama import. Peradaban Islam berbeda dengan peradaban lokal (Bali). Proses inkulturasi Islam ke Hindu di Bali nampak ketika masyarakat Bali di bawah kekuasaan raja Gelgel (Ida Dalem Waturenggong). Proses inkulturasi²⁷⁹ Islam-Hindu berkembang melalui daerah-daerah pantai di Bali, mereka tidak memaksakan budaya yang dibawanya. Menurut Taufik Abdullah, Islam di Bali tidak menjinakkan sasarannya, akan tetapi Islam memperjinakkan dirinya.²⁸⁰

Akulturasi budaya setempat merupakan tantangan bagi Islam untuk mendapatkan tempat yang nyaman dan layak bagi Islam sebagai pendatang baru di Bali. Dalam hal ini Islam harus mendapatkan simbol-simbol yang selaras

²⁷⁷ A.A. Bagus Wirawan, *Proses Akulturasi Islam-Hindu*, 4.

²⁷⁸ Miguel Covarrubias, *Pulau Bali*, 34.

²⁷⁹ Dalam proses inkulturasi, seorang individu mempelajari dan menyesuaikan alam pikiran serta sikapnya dengan adat-adat, sistem norma, dan peraturan-peraturan yang hidup dalam kebudayaannya. Lihat Josep Glinka SVD, *Kerasulan dan Kebudayaan* (Illinois: Divine Word, 1963), 24. Koentjoroningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Aksara Baru, 1986) 123. Koentowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1987), 47.

²⁸⁰ Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987), 3.

dengan kemampuan penangkapan kultural dari masyarakat yang ingin dimasukkan ke dalam pengakuan komunitas Islam. Selain itu, dalam kondisi tertentu membiarkan penafsiran yang mungkin agak terpisah dari wahyu yang utuh dan abadi sebagaimana dalam tradisi Islam secara makro, akan tetapi tradisi yang diemban komunitas Islam Bali tidak bertentangan denganya (al-Qur'an dan al-Hadīth).

Dalam bahasa sosiologi agama sebagaimana Waardenburg menyebut "Islam Populer" sebagai praktik keagamaan yang berkembang di kalangan umat Islam dan diyakini tidak memiliki landasan normatif dari al-Qur'an maupun al-hadith tetapi tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Anti tesis dari Islam populer adalah Islam resmi (*official Islam*), suatu tradisi keagamaan yang diyakini memiliki landasan normatif dari al-Qur'an atau al-ḥadīth.²⁸¹ Konsepsi semacam ini juga digunakan oleh Nur Syam dalam salah satu penelitiannya dan mengatakan bahwa *official Islam* adalah tradisi keagamaan yang bersumber dari ajaran agama, sementara Islam *popular* adalah tradisi keagamaan yang tidak memiliki sumber asasi dari ajaran agama.²⁸²

Sementara itu Woodward menyebut *official Islam* istilah ini identik dengan istilah Islam normatif, yaitu Islam yang dibentuk oleh hukum Islam sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an dan hadith. Peneliti lainnya, Gellner, menyebut Islam resmi dengan istilah Islam ulama (*scholarly Islam*) dan Islam populer dengan istilah Islam rakyat (*folk Islam*). Dengan istilah yang berbeda, Moller menggunakan istilah Islam normatif (*normative Islam*) untuk Islam resmi dan Islam nyata (*lived Islam*) untuk Islam populer.

Redfield, yang menggunakan istilah tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*) untuk menggambarkan perbedaan antara Islam resmi dan Islam populer. Redfield mengatakan bahwa tradisi besar dimiliki oleh sebagian kecil yang berpikir (*reflective few*), sementara tradisi kecil dimiliki oleh kebanyakan yang tidak berpikir (*unreflective many*). Tradisi besar terdapat dalam institusi pendidikan, sementara tradisi kecil terdapat di wilayah pedesaan di antara orang buta huruf.

²⁸¹ *Ibid.*, 353

²⁸² Nur Syam, Tradisi Islam Lokal dalam Masyarakat Palang Tuban Jawa Timur, *Disertasi*, (Surabaya: Universitas Airlangga, 2002), 17.

Dari beberapa pandangan tersebut di atas yang terkait dengan praktik keagamaan populer dalam masyarakat Islam adalah sebagai berikut; Islam populer (*popular Islam*) lawan dari Islam resmi (*official Islam*), Islam rakyat (*folk Islam*) lawan dari Islam ulama (*scholarly Islam*), Islam nyata (*lived Islam*) lawan dari Islam normatif (*normative Islam*), tradisi kecil (*little tradition*) lawan dari tradisi besar (*great tradition*), Islam lokal (*local Islam*) lawan dari Islam universal (*universal Islam*), dan Islam praktis (*practical Islam*) lawan dari Islam tekstual (*textual Islam*).²⁸³ Sebagaimana Islam di Jawa, Islam di Bali berinkulturasi dengan tradisi-tradisi lokal yang dikemas dengan budaya dan peradaban Bali yaitu tradisi upacara “*Ngusaba Ketipat*” di pantai Gelgel. Dalam agama Hindu populer dengan nama upacara ‘*Ngusaba*’ yakni upacara keagamaan untuk memohon kesuburan dan kesejahteraan umatnya yang diselenggarakan oleh umat Hindu di Pure Bali Agung.

Tradisi Islam di Bali sebagaimana di atas, merupakan salah satu bentuk sentuhan-sentuhan Islam (*inculturation*) terhadap kearifan lokal yang sudah menjadi sistem sosio-kultural masyarakat Hindu di Bali. Semula persentuhan budaya Islam dan Hindu hanya dalam bidang pemerintahan sipil dan militer sebagai laskar (*peccalang*). Dengan demikian dapat kita gambarkan bahwa praktek keagamaan Islam di Bali inkulturaif dalam hal budaya tetapi enkulturatif dalam hal ideologi (teologi). Bukti-bukti sejarah juga menunjukkan bahwa sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Bali bisa terjadi dalam kontak dunia perdagangan, perkawinan, pengobatan (tabib). Seperti yang terjadi di pusat keraton Swocalinggarsapura di Gelgel Klungkung yang kemudian berkembang di Buleleng, Karangasem, dan Badung. Semua itu berasal dari para migran Jawa yang sengaja diajak oleh raja Karangasem untuk memperkuat dan mengokohkan otoritas raja-raja. Sedangkan kontak perdagangan dengan Bali banyak diperankan Islam dari Bugis dan Makasar

²⁸³Hamis Syaafaq, “Islam Populer: Studi tentang Bid’ah dalam Konstruksi Masyarakat Islam Tradisional di Waru Sidoarjo Jawa Timur, *Disertasi* (Surabaya : PPS IAIN Sunan Ampel, 2007), 28- 50. Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa*, ter. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Raja Grafindo, 2001), 5. Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1956), 70. Waardenburg, *Official and Popular Religion* (Paris: Mouton Publisher, 1979), 353-354. Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Antropolological Approach to Civilization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1956), 70. Niels Mulder, *Agama, Hidup Shari-Hari dan Perubahan Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), 32

akibat didesak oleh monopoli kompeni Belanda yang kemudian membangun komunitas di daerah pantai Tulamben di Karangasem, Serangan di Badung, Loloan di Jimbaran hingga di Buleleng.²⁸⁴ Bukti lain dari terjadinya inkulturasi Islam–Hindu adalah di desa Pegayaman Buleleng, Kepaon Denpasar, serta desa Loloan di Jembrana banyak ditemukan nama-nama seperti: Wayan Muhammad Saleh, I Made Jalaluddin, Made Mario Yahya.

Sedangkan proses enkulturasi (*enculturation*)²⁸⁵ Hindu Seperti “*megibung*” merupakan tradisi makan bersama yang dipopulerkan oleh Anak Agung Anglurah Ketut Karangasem saat laskar Karangasem beristirahat setelah peperangan di Lombok. Hingga kini *megibung* menjadi tradisi makan bersama di Karangasem dan Denpasar. Tradisi ini biasanya digelar berkaitan dengan kegiatan atau perayaan adat dan agama, baik oleh komunitas Hindu maupun Islam. Menu makanan yang disajikan oleh umat Islam di Karangasem maupun di Denpasar tidak memakai daging babi dan darah walaupun menu masakannya bernuansa Bali, seperti: lawar, sate lilit, dan komoh.²⁸⁶

Inkulturasi (*inculturation*) budaya Islam di Bali bukan hanya berupa tradisi-tradisi keagamaan saja, tampak juga pada bangunan fisik. Seperti pada Masjid, keramat atau kuburan di Karangasem, Klungkung, dan di Negara. Setiap bangunan Masjid menggunakan ragam hias ukiran dan warna tertentu yang menunjukkan khas Bali. Demikian juga keramat atau kuburan-kuburan yang ada bentuk bangunannya bercorak budaya Bali. Penyerapan budaya (*inculturation*) bukan hanya terjadi Hindu ke Islam saja, akan tetapi juga Islam ke Hindu juga. Sebagaimana di Bangli, sebuah Pura sebagai pusat pemujaan umat Hindu mereka menyebut “Pura Langgar”.²⁸⁷

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²⁸⁴ A.A. Bagus Wirawan, *Proses Akulturasi Islam-Hindu di Bali*, 7.

²⁸⁵ Dalam proses enkulturasi, seorang individu mensosialisasikan (membudayakan) alam pikiran serta sikap yang dimiliki terhadap adat-adat, sistem norma, dan peraturan-peraturan yang ada dalam kehidupan sosial. Josep Glinka SVD, *Kerasulan dan Kebudayaan*, 25.

²⁸⁶ <http://www.balimediainfo.com/2013/10/nyama-selam-saudara-islam-di-karangasem.html#sthash.T8DwPBRL.dpuf>, (8 Oktober 2013), 9.

²⁸⁷ Pura ini dibangun oleh keluarga Puri Bunutin, ia mempunyai leluhur yaitu Ki Mas Kembar yang telah masuk Islam di Blambangan. Oleh karena itu, menurutnya para keturunan yang ada di Puri Bunutin wajib membangun tempat pemujaan yang disebut “*Pura Langgar*” yaitu pura yang bagian dalam nya ada sebuah pelinggih yang berisi Langgar seperti tempat shalat umat Islam..

BAB IV

MENYAMA BRAYA SEBAGAI BUDAYA MASYARAKAT HINDU-ISLAM BALI

A. Prespektif Hindu

Nyama braya, salah satu istilah yang mencirikan pulau Dewata (Bali). Hidup berdampingan, bertetangga, dan bersama-sama merupakan arti dari istilah tersebut. Melalui *menyama braya*, kita belajar banyak hal seperti: berkomunikasi, berinteraksi untuk membangun persaudaraan yang kuat. Semua orang yang tinggal di Bali adalah saudara, tak peduli mereka orang Bali asli atau bukan. Itulah yang membuat mengapa tradisi *menyama braya* ini sangat pantas dilestarikan.

Namun, seiring dengan berjalannya waktu yang mengarah ke modernisasi, pada waktu tertentu *menyama braya* seolah kehilangan filosofinya. Banyak perpecahan tak terduga yang akhirnya terjadi di pulau Bali. Masyarakat Bali seolah lupa bahwa ada tradisi yang sudah mengakar dalam kehidupannya, yaitu *menyama braya*.²⁸⁸

Adanya keragaman bangsa Indonesia dari segi agama cukup dominan, yaitu enam agama besar yang mendiami di Bali: Islam, Protestan, Katholik, Hindu, Budha, Kong Huchu, semua ada pengikutnya. Di samping pengikut dari berbagai kelompok yang tetap memeluk kepercayaan asli mereka, seperti Kaharingan, Sakai, Dayak, dan lain-lain. Keragaman yang demikian dapat menimbulkan potensi konflik jika tidak mampu dimenej dengan baik dan tidak

²⁸⁸http://madyapadma-online.com/index.php/kategori-rubrik/opini-semua-konten-tentang_opini/39-juara-2-kording-undiksha-berita-opini, 25 Oktober 2013.

memiliki kebijaksanaan yang luas dan mantap dalam menumbuhkan dan membina kerukunan.

Untuk itu agama menghadapi tantangan-tantangan yang begitu besar dalam menghadapi perubahan-perubahan yang terjadi di dunia ini. Bagi setiap agama persoalannya antara lain adalah bagaimana menghubungkan dirinya sendiri dengan perubahan yang besar dan mendesak di zaman ini, yaitu berupa usaha melenyapkan kemiskinan, kebodohan, dan penghinaan. Perjuangan untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik di dunia ini, munculnya struktur masyarakat baru dan datangnya perubahan yang berkesinambungan, dan bagaimana umat beragama dapat membangun peradaban yang kaya dengan nilai-nilai kemanusiaan, nilai-nilai *menyama braya*.

Persoalan-persoalan kemanusiaan tidak akan selesai jika hanya diselesaikan oleh satu kelompok agama atau satu golongan agama tertentu. Oleh karena itu, sebagai umat manusia yang memiliki iman atas nilai-nilai keagamaan sedang menghadapi persoalan yang diakibatkan oleh kesalahan menempatkan dan memanfaatkan ilmu pengetahuan dan teknologi. Di sinilah konsepsi *menyama braya* menjadi sangat penting dan berarti bagi kehidupan umat manusia, sebagaimana dalam kitab Reg Veda yang berbunyi “*Sam Gacchadhvan Sam Vadadhvam, Sam Vo Manamsi Janatam, Deva Bhagam Yatha Purvo, Sanjanano Upasate* (Berkumpul-kumpullah, bermusyawarahlah, Satu sama lain satukanlah semua pikiranmu, Dewa pada jaman dahulu senantiasa dapat bersatu).²⁸⁹

Dari kutipan ayat tersebut dapat digambarkan bahwa semua manusia mendambakan adanya penyesuaian pikiran dan tujuan untuk mencapai hidup bersama yang bahagia. Hal tersebut sekaligus untuk mengantisipasi sikap-sikap negatif (seperti sikap fanatisme) yang sering muncul dalam masyarakat yang majemuk. *Menyama braya* adalah sebuah konsep ideal yang bersumber dari sistem nilai budaya masyarakat Bali yang religious.

Sistem nilai budaya merupakan tingkat yang paling tinggi dan paling abstrak dari adat istiadat Bali. Hal ini disebabkan oleh nilai-nilai budaya itu merupakan konsep-konsep mengenai apa yang hidup dalam alam pikiran

²⁸⁹ Ida Bagus Dharmika. “*Menyama Braya: Hakikat Hubungan Manusia Dengan Manusia Di Bali*”, Makalah disampaikan pada Musyawarah Majelis Agama dalam Forum Komunikasi Antar Umat Beragama Prop. Bali di Hotel Oranje Denpasar Bali Oktober 2005, 2.

sebagian besar dari warga sesuatu masyarakat. Konsep-konsep mengenai apa yang mereka anggap benilai, berharga, penting dan benar yang mesti dilaksanakan dalam hidup sehari-hari, nilai-nilai luhur itu diharapkan dapat berfungsi sebagai suatu pedoman yang memberi arah dan orientasi kepada kehidupan masyarakat Bali. Mereka memahami bahwa *menyama braya* adalah salah satu kearifan lokal yang mampu mencirikan masyarakat Bali yang gemar menjalin persaudaraan.

Menyama braya adalah salah satu kearifan lokal milik masyarakat Bali yang tidak kita temukan lagi di mana pun. Inilah rumah kita, di sinilah saudara kita, dan bersama merekalah kita hidup bersama. Jadi, apa lagi yang perlu diributkan. Walaupun bentrokan kecil pernah terjadi baik bentrok antarpemuda, antarbancar, antarkelompok masyarakat. Tetapi karena tradisi *menyama braya* telah diwariskan secara turun-temurun, maka bentrok itu bisa segera terselesaikan. Sebagai orang berpijak di atas tanah Bali, dituntut untuk mampu hidup di tengah masyarakat yang heterogen, karena konsep *nyama braya* itu adalah berasal dari kita, oleh kita, dan untuk kita. Dengan demikian apabila istilah ini diamalkan oleh semua warga Bali, maka segala jenis bentrokan akan dapat dihindari.

Menurut orang Bali bahwa "*menyama braya*" itu merupakan simbol atas kemenangan Dharma. Oleh karena itu kemenangan Dharma akan menjadi jelas ketika setiap masyarakat mampu menangkap signal perdamaian yang dipancarkan oleh *Mulat Sarira*. Jika signal perdamaian bisa ditangkap dengan jernih, maka akan menghasilkan gambar "*Penyama Brayaan*" yang sempurna. *Menyama braya* yang saling asah-asih dan asuh adalah gambar jernih yang dihasilkan oleh kejernihan gelombang perdamaian yang dipancarkan oleh stasiun pemancar *Mulat Sarira*".

Beberapa konsep kunci yang dipegang teguh oleh umat Hindu di Bali sebagai pedoman di dalam hubungan antara manusia dengan manusia, antara lain adalah konsep *Tat Twam Asi* dan *Yama Niyama Brata*. *Tat Twam Asi* yang berarti aku adalah engkau, sedang *yama niyama brata* yang berarti engkau adalah aku. Apabila kita menyayangi diri sendiri, mengasihi diri sendiri begitulah seharusnya kita berpikir, berkata, dan berbuat kepada orang lain. Apabila prinsip-prinsip ini bisa dijalankan maka kedamaian hidup di dunia ini akan bisa diwujudkan. Wujud nyata dari penerapan konsep itu dalam kehidupan

sehari-hari muncullah beberapa konsep operasional dalam kebudayaan Bali seperti *ngoopin*, *mejenukkan*, *ngejot*, *mapitulung*, dan lain-lain.²⁹⁰

Budaya *menyama braya* dalam masyarakat Bali merupakan salah satu budaya yang meneguhkan kembali hubungan kerukunan antarumat beragama. Hal ini tampak ketika memperingati hari raya, upacara pernikahan, dan juga bila terjadi kematian. Kita temukan saat hari raya Nyepi (Tahun Baru Saka 1935/ 2013 M) yang baru dirayakan masyarakat Hindu di Denpasar. Baik komunitas Muslim, Katolik, Kristen maupun komunitas Budha berpartisipasi ikut membantu proses pelaksanaan Nyepi di daerah masing-masing, mulai dari perlengkapan sampai pada sistem keamanan.

Jargon *menyama braya* sangat dirasakan oleh komunitas Muslim di Denpasar sebagaimana yang dirasakan komunitas muslim yang berdomisili di daerah Wonosari Denpasar. Mereka merasakan bahwa *menyama braya* adalah sebagai sarana untuk meningkatkan kerukunan antarumat beragama. Artinya bahwa semua umat manusia adalah saudara, baik Islam maupun Hindu. Menurut penuturan warga Wonosari Denpasar (populer dengan kampung Jawa) bahwa tradisi *menyama braya* itu berpegang pada konsep raja Pemecutan bahwa Islam di sini adalah saudara, maka umat Islam harus dihargai dan diberikan tempat yang layak.

Masih menurut menurut warga Wonosari, bahwa statemen itu terbukti sampai sekarang bahwa Raja Gusti Ngurah Manik (Dinasti Pemecutan sekarang) selalu memberikan pengarahan dan mendorong kaum Muslim di Denpasar untuk hidup berdampingan. Kalau kiranya akan ada tanda-tanda gesekan masalah agama ia terjun langsung untuk komunikasi dengan masyarakat setempat. Hal yang paling nampak dari kesadaran pluralisme bagi Raja Gusti Ngurah Manik adalah setiap hari besar Islam seperti hari raya Idul Fitri ia mengadakan acara halal bihalal dan mengundang semua komunitas Muslim yang ada di daerah Denpasar. Demikian juga ketika bulan Ramadhan, ia mengadakan buka bersama yang dihadiri oleh komunitas Muslim dan Hindu yang bertempat di Puri Pemecutan. Karena antusiasnya mempersatukan Islam dan Hindu di Denpasar dibentuklah Persaudaraan Hindu-Muslim Bali ((PHMB)) yang disponsori oleh Puri Pemecutan. Hal tersebut merupakan

²⁹⁰ Ida Bagus Dharmika, *Kerukunan Antar Umat Beragama di Desa Angantiga Pctang Badung* (Denpasar: Universitas Hindu Indonesia Bali, 2000), 87.

anjuran dari Gusti Ngurah Manik sendiri. Wadah ini sebagai tempat untuk membina kebersamaan Hindu dan Muslim di Denpasar.

B. Prespektif Islam

Masyarakat Islam Bali memberikan pengertian bahwa budaya *menyama braya* adalah tali persaudaraan atau hubungan sosial atas dasar kekeluargaan, semangat kebersamaan dan kesatuan seperti layaknya keluarga. Hal ini dibuktikan dengan sebutan: *Nyama Selam, Nyama Kristen, Nyama Cina*. Budaya *menyama braya* di Bali identik dengan isi perjanjian masyarakat Madinah yang populer dengan “*Piagam Madinah*” diantaranya adalah:

1. Menjunjung tinggi persamaan dan kebersamaan dengan memberikan kebebasan kepada semua rakyat untuk menjalankan agamanya masing-masing.
2. Menghargai pluralisme (Yahudi, Nasrani, Islam)
3. Melakukan musyawarah untuk menghasilkan kata sepakat secara demokratis.
4. Hukum yang membela kebenaran dan kemanusiaan ditegakkan.
5. Menjamin keamanan dan kedamaian warganya.

Dari beberapa butir isi *Piagam Madinah* tersebut setidaknya perlu dikembangkan untuk memperkaya khasanah hidup budaya *menyama braya* di Bali agar Bali tetap Bali. Dari beberapa fenomena yang terjadi di Bali pada umumnya dan di kota Denpasar pada khususnya, maka kearifan lokal yang dimuat dalam jargon *menyama braya* bagi masyarakat Bali telah teruji sebagai landasan moral dalam membangun integrasi dan harmoni sosial masyarakat multikultural yang ada.

Fenomena tersebut di atas sejalan dengan kehidupan Rasulullah saw baik di Makkah maupun di Madinah. Pada periode Makkah Rasulullah telah bersinggungan dengan umat berbagai agama dan keyakinan khususnya Yahudi, Nasrani, Majusi, dan kaum Paganis walaupun tidak banyak jumlahnya. Sejak masa ini Allah sudah menyinggung hubungan antaragama tersebut dengan saling menghormati dan tidak saling mencampuri urusan agama masing-

masing, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an: 109: 6: *لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ* ²⁹¹ Secara tidak langsung ayat ini menjelaskan bahwa agama adalah urusan privat. Ia tidak bisa dipertukarkan, dinegosiasi, diintervensi, atau dipaksakan.²⁹² Terlebih ia merupakan intensitas keyakinan yang berkuat di hati, sehingga Allah lah yang mengetahui pasti hakekat keberagamaan atau keimanan seseorang. Oleh karena itu, bagi Islam, toleransi menjadi hal niscaya dalam konteks dinamika keberagamaan yang berpuspa-ragam. Dalam rangka toleransi itu pula umat Islam dilarang membenci, menghina, memaki atau menganiaya orang lain lantaran perbedaan pilihan agama atau keyakinan.²⁹³ Pesan ini dapat kita simak dalam Q.S. al-An'am:108.

Keseimbangan toleran yang hendak dicapai melalui pesan ini adalah pentingnya menghindari tindak penghinaan terhadap agama orang lain, seperti memaki sesembahan maupun memaki orangnya (pemeluk agama lain). Hal ini berarti setiap agama atau keyakinan keagamaan harus dijamin dan dilindungi hak hidupnya demi terwujudnya toleransi dan kerukunan antarsesama umat beragama. Nabi sendiri diingatkan oleh Allah dalam firmanNya, yaitu Muhammad hanya diutus sebagai penyampai risalah, pemberi kabar gembira dan peringatan.²⁹⁴ Spirit toleransi dan pengakuan atas kebebasan beragama itu terkait dengan kebebasan memilih sebagaimana dimaklumkan dalam Q.S. al-Kahfi : 29.

Pada Frase ayat itu memberi peringatan betapa beriman atau ingkar, beragama Islam atau bukan, bagi Islam adalah pilihan. Tidak ada paksaan dalam beragama, hanya saja dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa bagi mereka yang tidak beriman, yakni orang-orang zalim telah disediakan neraka. Jika mereka

²⁹¹ Turunnya ayat ini terkait dengan kisah ajakan sekelompok orang Kafir Quraysh terhadap Nabi saw. Untuk menyembah Tuhan mereka setahun dan sebaliknya mereka bersedia menyembah Tuhan selama setahun pula. Mereka juga berjanji akan bersedia mengikuti ajaran Nabi sekiranya Tuhan sesembahan Nabi lebih baik dan sebaliknya mereka Nabi untuk mengikuti keyakinan mereka jika ternyata justru Tuhan sesembahan mereka yang lebih baik. Merespons ajakan orang-orang kafir itu, ayat inipun turun. Lihat dalam Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Al-Musammā Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. XII (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 728.

²⁹² Terkait dengan toleransi dan kerukunan antarumat beragama pada masa Rasulullah ini, maka Allah memberikan batasan kepada Nabi Muhammad bahwa ia hanya sebagai pembawa risalah tentang kebenaran dan hanya bertugas memberi peringatan, bukan sebagai pemberi petunjuk. Karena hanya Allah lah yang berhak memberikan hidayah (petunjuk) pada setiap orang. Lihat dalam QS. Al-Ghāshiyah: 88: 21 dan 22. QS. Al-Shūrā: 42: 48, QS. Qaf: 50: 45.

²⁹³ Q.S. al-An'am 6: 108.

²⁹⁴ QS. Al-Furqān 25: 56.

meminta minum, mereka akan diberi minum dengan air besi yang mendidih yang menghanguskan mereka. Ini logis, karena setiap pilihan pasti mengandung konsekuensi.

Konsekuensi bagi mereka yang beriman dan yang kafir tentulah berbeda. Namun, perbedaan konsekuensi sama sekali tidak dijadikan alasan bagi Islam untuk memaksakan keberimanan seseorang. Pembahasan tentang hubungan antarumat beragama sedikit disinggung pada fase Makkah ini, karena didukung kenyataan bahwa komunitas Yahudi dan Nasrani masih sedikit jumlahnya. Walaupun pada fase ini al-Qur'an banyak menyinggung tentang Yahudi dan Nasrani, pembahasan tentang mereka bukan pada diskursus kerukunan antarumat beragama melainkan dalam posisi Islam dalam konteks kenabian dan keagamaan yang ada. Al-Qur'an cenderung memandang kaum Yahudi dan Nasrani sebagai *ahzāb* (kelompok-kelompok yang keluar dari arus kenabian), sedangkan umat Islam sendiri disebut sebagai umat yang *hanīf* (yang teguh kepada monoteisme). Islam dan Yahudi serta Nasrani diyakini berasal dari tradisi yang sama, yaitu tradisi Ibrahim. Hanya saja agama-agama lain selain Islam dipandang sebagai agama yang menyimpang. Sedangkan hanya Islam yang secara konsisten yang mewarisi tradisi Ibrahim.²⁹⁵

Hijrah Nabi Muhammad ke Madinah menandai adanya era baru dalam perkembangan wacana toleransi dan kerukunan antarumat beragama. Di sinilah umat Islam bersinggungan dengan umat dari berbagai agama terutama Yahudi dan Nasrani sebagai agama yang diakui al-Qur'an memiliki mata rantai spiritualitas yang sama, sehingga pada masa inilah, kota Madinah dapat kita katakan sebagai tempat pembentukan *ummah* (komunitas Muslim), arti *ummah* di sini adalah komunitas yang didasarkan atas identitas dan loyalitas keimanan dengan Nabi Muhammad sebagai pimpinannya. Identitas tersebut menggantikan identitas kesukuan yang selama ini dianut oleh bangsa Arab. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya konsep *ummah* ini digunakan sebagai pijakan untuk menentukan beberapa ajaran Islam tentang hukum, seperti zakat dan shalat sedangkan *ummah* pada awal keberadaan Nabi Muhammad di Makkah hanyalah salah satu komunitas dari banyak komunitas yang ada di Madinah.²⁹⁶

²⁹⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of al-Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), 164.

²⁹⁶ Marshal G.S. Hidgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization: Classical Age of Islam*, Vol. I (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977), 172.

Pada awalnya Nabi Muhammad hanyalah pemimpin klan Muhājirīn, dan kenabiannya hanya diakui oleh minoritas di Madinah. Meskipun otoritasnya sebagai arbitrator.²⁹⁷ diterima oleh mayoritas, penerimaannya sebagai seorang Nabi oleh seluruh penduduk Madinah membuatnya juga diterima sebagai pemimpin bagi semua. Muhammad sebagai hakim (arbitrator) yang menangani sengketa orang-orang Madinah. Tugas tersebut tidak terbatas kepada umat Islam saja, melainkan kepada umat yang lain. Tugas sebagai arbitrator tersebut sebenarnya telah meletakkan Nabi Muhammad saw. Dalam konteks hukum karena di Arab ketika itu tidak ada lembaga pengadilan yang mapan, selain institusi tahkim. Landasan hukum arbitrase itu adalah kebiasaan-kebiasaan yang berlaku di masyarakat Madinah.

Namun demikian, kekuasaan Nabi di Madinah telah berkembang seiring dengan perkembangan waktu dan keberhasilan beliau di bidang politik yang diraih ketika di Madinah. Prestasi pertama yang diraih Nabi Muhammad ketika di Madinah adalah keberhasilan beliau pada perang Badar yang berakibat pada konsolidasi kekuatan arbitrase Nabi Muhammad di Madinah dan memungkinkan beliau memulai mengambil tindakan-tindakan militer. Di sini lah beliau dapat mendefinisikan kebijakan-kebijakan terhadap orang-orang Yahudi di Madinah. Prestasi Nabi bukan hanya berhenti pada perang Badar saja, akan tetapi prestasi yang gemilang dilanjutkan ketika terjadi perang Uhud, dan perang Khandak sebagai fase yang menentukan bagi pertumbuhan menuju pembentukan negara.²⁹⁸ Di saat inilah Madinah tumbuh dengan penguatan otoritas Nabi Muhammad selaku pemimpin yang memiliki misi keagamaan.

Keberadaan masyarakat Madinah pada waktu itu sangat heterogen, dan komunitas-komunitas yang ada di Madinah lebih dinamis dalam membela satu dengan yang lain ketika terjadi serangan dari luar. Nabi Muhammad pun mendirikan pertahanan dengan sebutan “Piagam Madinah”. Piagam Madinah terdiri atas empat bagian yaitu: *pertama*, lebih banyak mengatur mengenai hubungan kabilah-kabilah dalam komunitas Muslim, *kedua*, mengatur hubungan antara umat Islam dengan Yahudi, *ketiga*, berisi tentang hubungan pendatang

²⁹⁷At ‘Aṭīyah Musharrāfah, *Al-Qaḍā’ fī al-Islām*, Cet. II (tp: Shirkah al-Sharq al-Awsat, 1966), 13.

²⁹⁸M.A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation I AD 600-750 (AH 132)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 16.

dan penerima dikalangan umat Islam, sedangkan bagian *keempat* berisi aturanaturan tentang kabilah-kabilah yang masuk Islam.²⁹⁹

Perlu dicatat bahwa visi yang diemban dalam Piagam ini adalah adanya prinsip kesetaraan, yang tidak hanya melandasi antarkomunitas beragama, tetapi juga antarkelompok etnis. Dengan demikian, pembahasan tentang hubungan antarkomunitas beragama juga perlu memaparkan pola hubungan antaretnis dalam komunitas Muslim. Dalam sejarah masyarakat Muslim tidak dijumpai kemulut *racism* (*ethnic hatred*) karena Islam memiliki kepedulian tinggi terhadap persoalan kesetaraan antarkelompok etnis sebagaimana dalam QS al-Hujarāt, 49: 13.

Bukti sederhana dari kepedulian Islam tercermin ketika Nabi Muhammad saw, dinyatakan sebagai *the chief magistrate* di kota Madinah. Dan agenda politik pertamanya adalah mengeliminir superioritas etnis Quraish melalui “Dekrit Penyetaraan” dengan etnis Aws dan Khazraj. Berbagai data historis bisa ditemukan untuk menegaskan kepedulian Nabi Muhammad saw. Terhadap pentingnya asas kesetaraan dalam komunitas manusia.

Peradaban Islam seperti itu juga dapat kita temukan pada masa dinasti Umayyah di Spanyol, Fatimiyah di Mesir, Turki Usmani di Turki, dan Mughal di India, Mereka membuat kebijakan terhadap kaum minoritas berdasarkan etika humanisme dalam al-Qur’an yang secara intrinsik ditunjukkan oleh Nabi Muhammad saw. saat di Madinah. Sebagai contoh keberhasilan Fatimiyah dalam perluasan wilayah Islam dikarenakan adanya toleransi etnis dan agama yang luar biasa dan adanya stabilitas administrasi negara Fatimiyah³⁰⁰ Eliminasi tersebut merupakan indikasi betapa penghapusan mental *ethnocentrism* telah dijadikan agenda penting dalam aktivitas politik Nabi.³⁰¹

Salah satu keberhasilan Nabi Muhammad saw. dalam membangun kota Madinah adalah karena adanya persatuan dan kesatuan yang diikat oleh Piagam Madinah. Menurut Ibn Ishaq, Rasulullah saw. menulis sebuah surat atas nama

²⁹⁹ Badri Yatim, “Muhammad saw. di Madinah”, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. I (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 121.

³⁰⁰ Farhad Daftary, *The Isma’ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 54. Lihat juga Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston: Little, Brown, 2002), 164.

³⁰¹ Thoha Hamim, “Islam dan Hubungan Antarumat Beragama: Tinjauan tentang Pendekatan Kultural dan Tekstual dalam Perspektif Tragedi Maluku” dalam *Akademika: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 06, No. 2, Maret 2000 (Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2000), 119.

kaum Muhajirin dan Anshar, beliau mengadakan kesepakatan dengan orang-orang Yahudi, mengakui hak mereka atas agama dan harta benda mereka, mengakui hak-hak mereka dan menuntut kewajiban dari mereka. Dengan menerima kesepakatan itu, mereka menjadi satu umat dengan kaum Muslimin dalam berhadapan dengan kaum lain.³⁰²

Dengan bergabungnya orang-orang Yahudi menjadi bagian dari “ummat”, maka penduduk Madinah menjadi sebuah komunitas yang memiliki struktur kesetiaan yang kuat dengan tingkat etika yang tinggi, dan dikombinasikan dengan perlindungan yang lebih memadai dari tradisi-tradisi yang merusak, yaitu dari tradisi hukum balas dendam.³⁰³ Karena umat yang satu, maka mereka diikat oleh keharusan saling menolong dan menjaga martabatnya. Dalam persatuan ini, kebebasan kelompok tetap jadi prioritas utama. Masing-masing kelompok mengurus sendiri urusan ke dalam, menyelesaikan persoalan-persoalan internal mereka dengan aturan-aturan yang berlaku untuk kelompoknya, akan tetapi setiap orang tetap menjaga kesatuan suara keluar.

Ketika Muhammad di Madinah, berbagai rumusan mengenai kerukunan antarumat beragama secara berangsur-angsur menjadi lebih jelas. Berangkat dari konsep *ummah* sebagaimana disebutkan sebelumnya, bangsa Madinah terdiri dari dua komunitas, yaitu komunitas berdasarkan identitas etnis, dan komunitas berdasarkan identitas agama. Berdasarkan identitas agama, komunitas non-Muslim identik dengan sebutan “*ahl al-kitāb*”³⁰⁴ Sebutan ini ditujukan pada orang Yahudi dan Nasrani.

Ahl al-kitāb di kalangan umat Islam diasosiasikan kepada agama-agama Semitik khususnya agama Yahudi dan agama Nasrani. Hal ini didasarkan realitas historis bahwa agama Semitik yang serumpun dengan Islam yang ada di Madinah adalah agama Yahudi, dan Nasrani. Penggunaan istilah ini dalam ayat-ayat al-Qur’an pun sulit dilepaskan dari relitas historis sebagaimana dalam QS. al-An‘ām : 156. Dalam ayat tersebut, kata *ahl al-kitāb* dibatasi oleh

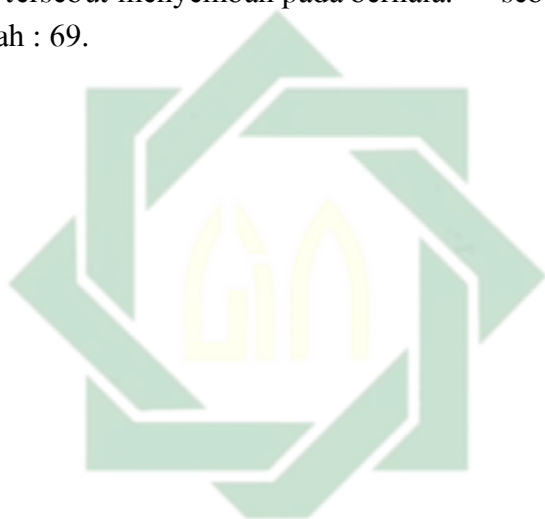
³⁰² ‘Abd al-Rahmān al-Suhayfī, *Al-Raudh al-Unuf fi Sharḥ al-Sīrah al-Nabawīyah li Ibn Hishām*, Vol. IV (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1969), 184.

³⁰³ Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam* (New York: Macmillan Publication Co, 1994), 74.

³⁰⁴ *Ahl al-Kitāb* adalah, umat yang diberi wahyu samawi, yaitu Yahudi dan Nasrani (Ali Imran: 3: 74 dalam Fakhḥ al-Dīn al-Rāzī, *Al-Tafsīr a-Kabīr*, Vol. IV (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), 75.

sebagian besar ulama pada kaum Yahudi dan Nasrani dengan segala cabang aliran mereka.³⁰⁵

Selain Yahudi dan Nasrani ada lagi sebuah istilah yang mengacu kepada kelompok agama di Madinah yang sering disebut dalam al-Qur'an yaitu *Ṣābi'ah* dan juga *Majūsi*. *Ṣābi'ah* dan *Majūsi* di sini adalah kaum dari Yahudi dan Nasrani yang menyembah Malaikat dan penyembah binatang. Ada perbedaan pendapat tentang "Sabiah dan Majusi". Menurut mazhab Abū Hanifah dan Imam Aḥmad, Ibn Ḥazm, dan Abū Thawr berpandangan bahwa kedua kaum itu termasuk ahl al-kitāb karena masih bagian dari Yahudi dan Nasrani. Sedangkan mazhab Syafi'i, dan mazhab Hambali berpandangan bahwa Sabi'ah dan Majusi adalah bukan ahli kitab walaupun bagian daripada kaum Yahudi dan Nasrani, karena kedua kaum tersebut menyembah pada berhala.³⁰⁶ sebagaimana disebut dalam QS. al-Māidah : 69.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

³⁰⁵Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, *al-Mawsū'ah al-Fiqhīyah*, Vol. 7, Cet I (Kuwait: Dhāt al-Salāsīl, 1992), 140

³⁰⁶ Muhammad Hasan al-Himsi, Tafsīr wa bayan Mufradat al-Qur'ān (Beirut: Muassasah al-Imam, 1999) 10. Al-Shawkāni, *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmi' Bayān Fannay al-Riwayah min 'Ilm al-Tafsīr*, Vol. II, Cet I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), 118.

BAB V

JARGON MASYARAKAT BALI

A. *Ajeg Bali*

Globalisasi dan modernisasi menjadi tantangan tersendiri bagi pemerintah dan masyarakat Bali pada umumnya. Perubahan yang dirasakan orang Bali sendiri bergerak di antara adat kuno yang kuat menuju modernisasi. Di sinilah Bali sedang menghadapi perubahan yang mendua yaitu, adat kuno yang kuat (*communal religius*) yang bersifat diakronik, dan Bali saat ini yaitu modernisasi (kenyataan sinkronik Bali kontemporer). Couteau dan Wiryatnata menyebut fenomena ini sebagai “*Bali di Persimpangan Jalan*”,³⁰⁷ I Wayan Artika menyebut “*Bali Jelek*”.³⁰⁸ Kritik yang bertubi-tubi baik dari kalangan akademisi maupun media nampaknya Pemerintah Bali tetap mengeluarkan jargonnya yang populer dengan “*Ajeg Bali*” atau “*Ajeg Hindu*”.

Lima tahun terakhir demam jargon “*Ajeg Bali*” membius perbincangan di berbagai kalangan dan menjadi nafas kehidupan masyarakat Bali. Tidak ada yang boleh lepas dan melupakan jargon tersebut, mulai dari lomba jalan santai, bakti sosial, *pesangkapan banjar* (pertemuan desa) hingga kampanye para kepala desa dan tokoh politik. Di samping itu, ruang surat pembaca dan dialog interaktif di media massa hingga program khusus di sebuah stasiun televisi swasta di Bali juga dipenuhi jargon tersebut. Jargon “*Ajeg Bali*” seolah menjadi

³⁰⁷ Jean Couteau dan Usadi Wiryatnaya. *Bali di Persimpangan Jalan: Sebuah Bunga Rampai* (Denpasar: Nusa Data Indo Budaya Press, 1995), 147.

³⁰⁸ I Wayan Artika, “Bali Jelek” dalam I Ngurah Suryawan. *Sisi Dibalik Politik Identitas, Kekerasan, dan Interkoneksi Global*, (Denpasar: Universitas Udayana Press, 2012), xiii.

nyawa dalam setiap perbincangan, diskusi, sambutan kepala daerah, bahkan di arena sabung ayam (*tajen*). Bius kata *Ajeg Bali* menjadi renyah dikunyah para pejabat, petani, pedagang, para pemangku adat sampai pada *bobotoh* (penjudi).³⁰⁹

Jargon tersebut telah bergulir deras pasca ledakan Bom Bali 12 Oktober 2002 saat sebuah momentum besar dan sebagai titik awal menggeliatnya berbagai wacana stabilitas keamanan Bali mulai terusik. Berbagai kalangan menghendaki pentingnya membangun kembali pondasi landasan kebudayaan Bali sebagaimana yang pernah dipraktikkan oleh nenek moyang mereka yaitu mengembalikan kembali atau memurnikan budaya-budaya Bali yang berbasis pada agama Hindu sehingga ajeg Bali sangat diperlukan, sebagaimana ungkapan Degung Santikarma sebagai berikut: “Dalam wacana *Ajeg Bali*, walaupun mengalami guncangan ledakan bom yang dahsyat, kebudayaan Bali tetap berwibawa, tak tergoyahkan, berdiri tegak, kokoh, dan tegar. Dengan memakai bahasa lokal, *Ajeg Bali* mempromosikan diri sebagai wacana populis untuk membayang-mbayangi otoritas elite tradisional, yaitu kaum Brahmana, aristokrasi, dan kekuasaan negara yang memakai bahasa sansekerta sebagai tanda legitimasi atas peradaban seperti dalam slogan “Bhinneka Tunggal Ika, Pancasila, Panca Dharma Wanita, dan Sapta Pesona.”³¹⁰

Jargon itu sebagai media perlawanan dan penolakan terhadap globalisasi dan modernisasi di Bali. Menurut I Wayan Sukarna, jika Bali ingin dikunjungi para wisatawan seantero dunia modernisasi apapun bentuknya identitas ke-Bali-annya harus tetap dibangun dan dipertahankan.³¹¹ Pemerintah Bali mengeluarkan Perda No. 3 tahun 1991 bahwa pariwisata dibangun berdasarkan kebudayaan Bali yang bernafaskan Hindu dengan menjaga keselarasan hubungan antara pariwisata dan masyarakat serta kebudayaannya³¹² Demikian juga pesan yang disampaikan Gubernur Bali I Mangku Pastika bahwa dengan

³⁰⁹ I Ngurah Suryawan, *Sisi Dibalik Bali*, 51.

³¹⁰ Degung Santikarma, “Sweeping” Bali, “Sekala” dan “Niskala” *Kompas* (7 April 2004), 8.

³¹¹ I Wayan Sukarna, “Pariwisata Bali Pascabom Kute”, dalam Yudhis M. Burhanuddin, *Bali yang Hilang: Pendatang, Islam dan Etnisitas di Bali* (Yogyakarta: Kanisius, 2008), vii.

³¹² I Gede Mudana, Hindu (di) Bali, Politik, dan Perlunya Masyarakat Sipil, dalam “*Jelajah Kajian Budaya*”, (Denpasar: Pustaka Larasan bekerjasama dengan Program Studi Magister dan Doktor Kajian Budaya Universitas Udayana, 2012), 56.

adat, budaya, dan agama yang satu yaitu agama Hindu adalah merupakan modal dasar untuk mewujudkan keamanan di Bali.³¹³

Merujuk pada uraian di atas dapat dirumuskan bahwa ciri-ciri agama Hindu Bali yang sekaligus menjadi identitas religius masyarakat Bali antara lain, (1). Bersumber pada *siwa-buddha tatwa* (2). Memiliki keterikatan dengan *kahyangan tiga* (3). Melaksanakan *panca mahayadnya* (4). Menggunakan *upakara (banten)* sesuai dengan tradisi yang bersumber pada kitab suci Hindu dan *lontar-lontar* yang ada di Bali (5). Dalam lingkup keluarga dicirikan dengan adanya *sanggah* atau *kemulan* (6). Menjadikan etika Hindu sebagai pedoman dalam bersikap dan berperilaku. Dengan demikian, agama Hindu Bali memiliki karakter khas yang membedakannya dengan agama Hindu di wilayah yang lain.³¹⁴

Jargon “*Ajeng Bali*” merupakan ajakan untuk mengajegkan (melestarikan) dan membentengi budaya Bali dengan serangkaian program yang bernuansa adat, dan budaya yang berbasis pada agama Hindu di Bali. Sedangkan tujuan dari jargon “*Ajeng Bali*” adalah agar budaya Bali –secara tidak langsung Hindu sebagai agama di Bali tetap terjaga kemurniannya, tetap kokoh, kuat menerima berbagai macam pengaruh yang mengancam baik dari dalam maupun dari luar yang dianggap akan merusak budaya Bali di tengah-tengah globalisasi dan modernisasi.³¹⁵

Penekanan agama sangat jelas dalam konsep pariwisata budaya di Bali. Terkait dengan hal ini, nampaknya perlu disimak pernyataan I Dewa Gede Ngurah Swastha³¹⁶ bahwa antara agama Hindu Bali, adat Bali, dan budaya Bali tidak dapat dipisahkan. Agama Hindu adalah jiwanya Bali sedangkan kebudayaan adalah urat nadinya. Demikian juga Michel Picard³¹⁷ menganalogikan pariwisata budaya Bali ke dalam metafora pohon. Agama adalah akar, adat adalah batang, dan seni adalah buahnya.³¹⁸

³¹³I Ngurah Suryawan, *Sisi Dibalik Bali: Politik Identitas*, 53.

³¹⁴ Ida Bagus Gde Yudha Triguna, “Perubahan Karakter dan Penurunan Social Capital Masyarakat Bali”. *Orasi Ilmiah* dalam rangka Dies Natalis 41 dan Wisuda 29 Universitas Hindu Indonesia. Tahun 200, 9.

³¹⁵ I Ngurah Suryawan, *Sisi Dibalik Bali: Politik Identitas*, 51.

³¹⁶ I Dewa Gede Ngurah Swastha, “Memahami Fungsi Keagamaan Desa Pakraman”, dalam *Bali Post* (Jum’at 15 April), 7.

³¹⁷ Michel Picard, *Bali: Cultural Tourism and Touristic* (Singapore: Archipelago Press, 1996), 26.

³¹⁸ Semua bentuk kesenian Bali secara genealogis dari agama (Hindu). Kesenian merupakan bagian dari agama Hindu. Dalam upacara-upacara masyarakat Hindu, berbagai bentuk kesenian muncul di

Sampai saat ini, Bali merupakan provinsi di Indonesia yang perkembangan ekonomi dan kehidupan masyarakatnya relatif tergantung pada bisnis pariwisata. Karena pariwisata Bali berobyek kebudayaan dan menjaga budaya yang berbasis pada agama (*Ajeg Bali*) merupakan kewajiban bagi semua masyarakat Bali, sehingga bagi kalangan aktifis dan akedimisi di Bali, agama merupakan komoditas yang harus dijual pada dunia untuk meningkatkan taraf perekonomian masyarakat Bali, sebagaimana dinyatakan I Wayan Artika dalam prolognya:

*Komoditas yang bernama kerinduan identitas inilah (Ajeg Bali) yang menjadi “barang dagangan” industri media untuk mendengarkan kembali kerinduan pencarian identitas ke-Bali-an di tengah gemuruh dunia tanpa sekat bernama globalisasi. Komoditas bernama identitas menawarkan sebuah romantisasi untuk kembali membayangkan keagungan dan keluhuran budaya hingga menuju pemikiran untuk membentenginya, membakukannya serta melestarikannya dari kritik dan gugatan. Industri media dengan kekuatan informasi dan daya pengaruhnya menggunakan momentum ini di samping disebut sebagai “pahlawan atau pembela Bali” juga di sisi lain mengeruk keuntungan dan menyebarkan kerajaan medianya. Padahal media menjadi ruang dan modal penting untuk mengontrol kekuasaan”.*³¹⁹

Penekanan Hinduisme pada identitas orang Bali bukan hanya pada masa modern saja tetapi sejak pemerintahan Raja I Gusti Ketut Kaler (1750 M) telah mempopulerkan istilah “*Tri Hita Karana*” yakni hubungan manusia dengan Tuhan (*Parhyangan*), hubungan antara manusia dengan manusia (*Pawongan*) dan hubungan manusia dengan alam (*Palemahan*). Istilah tersebut akhirnya menjadi semacam “merk dagang” di berbagai aspek kehidupan orang Bali, bahkan sampai sekarang masih digunakannya dengan istilah “*Ajeg Bali*”.

Masa Orde Baru menempatkan budaya Bali pada soal ketertiban, stabilitas, keamanan, dan hak milik sebagai jargon-jargon pariwisata di Bali. Negara secara terus-menerus melaksanakan program-program pembangunan

dalamnya, seperti seni rupa, tari, musik. Sehingga sering distereotipkan bahwa setiap orang Bali bisa menari dan melukis, sebagaimana orang Italia bisa menyanyi. Lihat dalam I Gede Maudana, “Kesenian sebagai Fokus Budaya Bali”, *Bali Pos* (9 Juli 1997), 4.

³¹⁹ I Wayan Artika, “Bali Jelek” dalam I Ngurah Suryawan, “*Sisi Dibalik Bali*, xix.

pariwisatanya yang membuat orang Bali tertib, aman, manis dan menjadi pelayan pariwisata yang baik. Dengan ini lahirlah Sapta Pesona Bali yang populer dengan jargon “BALI” (Bersih, Aman, Lestari, Indah). Hingga kini jargon-jargon seperti ini kembali ditiru dengan semangat yang berbeda yaitu “*Ajég Bali*” sebagai jargon masyarakat Bali sekarang, bagaimana budaya menjadi bangunan yang sangat kokoh dan anti kritik. Bangunan ini berfungsi sebagai ikon atau semacam lampu sorot yang ada pada sebuah benteng yang mengamati segala gerak-gerik warganya yang mungkin mencoba berpikir di luar frame-frame budaya Bali.³²⁰

Di balik bahasa “*Ajég Bali*” tersembunyi persepsi yang lain sebagaimana yang kita jumpai pada masyarakat Indonesia pada umumnya. Dalam masyarakat multikultural terdapat kecenderungan di antara masing-masing suku bangsa untuk mengekspresikan identitas budayanya sendiri-sendiri dengan cara-cara yang spesifik, sehingga kondisi seperti ini akan mudah menyulut konflik sosial. Sumber konflik acapkali berpangkal pada klaim bahwa golongan sukunya yang lebih baik dan unggul dibandingkan dengan suku-suku bangsa yang lain. Dengan demikian tidak dapat dihindari bahwa dalam masyarakat majemuk akan muncul hal-hal terkait dengan perbedaan-perbedaan sosial, budaya, dan politik yang selanjutnya dikukuhkan sebagai hukum atau konvensi sosial yang membedakan mereka yang tergolong sebagai kelompok dominan dan mereka cenderung didiskriminasi sebagai golongan minoritas.³²¹

Kecenderungan berikutnya di antara masing-masing suku bangsa untuk mengekspresikan identitas budaya mereka adalah melalui cara-cara yang spesifik seolah-olah satu sama lainnya tidak saling berhubungan. Jika kondisi ini ditampilkan secara terbuka tanpa adanya kesediaan untuk saling mengakui dan menghargai, maka persaingan dan konflik sosial akan menjadi ancaman serius dalam praktik komunikasi antarbudaya, batas-batas kesuku-bangsaan menjadi semakin tegas. Suku bangsa mayoritas akan semakin mendominasi suku bangsa minoritas melalui tindakan-tindakan yang acapkali diskriminatif.

³²⁰ I Nguh Suryawan, *Sisi Dibalik Bali*, , 75. Lihat juga Yudhis Burhanuddin, *Bali yang Hilang*, 23

³²¹ Parsudi Suparlan, “Masyarakat Majemuk, Masyarakat Multikultural, dan Minoritas: Memperjuangkan Hak-hak Minoritas,” Makalah dipresentasikan dalam Workshop Yayasan Interseksi, *Hak-Hak Minoritas Dalam Landscape Multikultural, Mungkinkah di Indonesia*, Wisma PKBI, 10 Agustus 2004, 5.

Kondisi yang demikian menunjukkan bahwa program asimilasi atau pembauran yang pernah diterapkan Orde Baru terbukti tidak berhasil. Seperti yang dialami warga Tionghoa pada waktu itu—meskipun mereka telah mengganti nama mereka dengan nama yang terdengar lebih pribumi (Jawa, Sunda, Batak, dan sebagainya), tetap saja mereka masih digolongkan sebagai kelompok yang belum sepenuhnya pribumi. Bahkan, sekalipun mereka telah berpindah agama menjadi Muslim, tetap saja masih dianggap sebagai orang asing. Tidak hanya itu, bahkan keislamannya acap kali dicurigai oleh sebagian orang sebagai strategi untuk dapat mengakses peluang-peluang bisnis yang ditangani oleh negara.³²²

Mencermati fenomena tersebut, nampaknya tindakan-tindakan diskriminatif kelompok mayoritas terhadap kelompok minoritas memang menjadi masalah serius dalam masyarakat multikultural. Kondisi ini tidak hanya terjadi di Indonesia, bahkan negara-negara yang mengklaim dirinya paling demokratis di dunia. Amerika Serikat misalnya sering melakukan tindakan-tindakan diskriminatif terhadap warganya, terutama yang ditujukan kepada warga keturunan Afrika, dan secara umum juga berlaku bagi mereka yang bukan keturunan “*Anglo-white*”. Menurut imigran non-kulit putih bahwa kelompok kulit putih telah mampu melakukan asimilasi dengan kebudayaan mayoritas, dan diharapkan secara berangsur-angsur mereka mampu menanggalkan warisan kebudayaan yang dibawa dari negara leluhurnya. Hal ini dikenal dengan “*Anglo Conformity*”.³²³

Fenomena di Indonesia bahkan di dunia pada umumnya, identitas individu memicu munculnya konflik sosial (antarsuku) karena setiap suku mempunyai identitas sendiri-sendiri. Akan tetapi hal yang demikian tidak kita temukan dalam politik identitas Bali yang populer dengan jargon “*Ajeg Bali*”. Bahkan jargon tersebut menjadi pengikat masyarakat Bali sebagai media untuk menghantarkan keharmonisan antar-etnis, agama, dan antarbudaya yang ada di Bali, karena dalam mengekspresikan identitas “*Ajeg Bali*” ditampilkan dengan cara terbuka sehingga menghasilkan sifat kesediaan untuk saling mengakui dan saling menghargai di antara mereka. Kondisi seperti ini akan mengurangi

³²² T.J. Lan, “Tinjauan Kepustakaan Tentang Etnis Cina di Indonesia,” dalam I. Wibowo, *Retrospeksi dan Rekonstruktualisasi Masalah Cina* (Jakarta: Gramedia, 1999), 6.

³²³ Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural* (Jakarta: LP3ES, 2003), 19.

persaingan dan konflik sosial terjadi, sehingga bertahun-tahun komunitas Islam dan Hindu di Bali terutama yang tinggal di Denpasar nampak hidup berdampingan tanpa dibayangi prasangka-prasangka yang dapat menimbulkan gesekan-gesekan antarumat beragama yang ada.³²⁴

Ajeng Bali sebagai jargon yang bersifat fundamentalis tersebut tidak menimbulkan gesekan dalam kehidupan keagamaan, akan tetapi justru sebagai pengikat atau sebagai pintu masuk untuk membangun semangat multikulturalisme yang pada gilirannya akan menghasilkan kesadaran pluralisme bagi masyarakat setempat. Hal ini terjadi, karena peran tokoh agama dan pemerintah telah mensosialisasikan konsep multikultural dan pluralistik dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara melalui even-even tertentu, seperti pada acara Pekan Kesenian Bali (PKB). Di samping itu juga ada beberapa paguyuban etnis seperti Forum Komunikasi Antar Etnis Nusantara.”

Masyarakat Bali merasakan bahwa kesadaran dan semangat multikulturalis masyarakat Bali sudah tumbuh sejak zaman kerajaan-kerajaan kecil di Bali, walaupun sebagean besar mereka tidak tahu apa itu multikultural tetapi kalau ada masalah-masalah yang berhubungan dengan kepentingan keagamaan selalu duduk bersama untuk mencari solusi dengan tidak mengurangi kepentingan agama masing-masing. Sebagai contoh pernah terjadi hari raya Nyepi berbarengan dengan hari Jumat. pertemuan pada waktu itu menghasilkan sebuah kesepakatan yang tidak merugikan kedua belah pihak.”

B. Pecalang

Ketika mendengar kata “Bali” seketika muncul dipikiran kita objek pariwisata dengan berbagai tawaran yaitu masyarakat yang ramah dan budaya unik yang menjadi ciri khasnya. Gagasan ini muncul seolah-olah merupakan suatu yang niscaya dan kita terima secara *taken for granted*. Anggapan umum yang dominan adalah Bali yang netral, bebas dari pengaruh globalisasi, dan kuat bertahan dengan tradisinya. Pandangan ini mendudukan Bali sebagai suaka yang harus dijaga dan dijauhkan dari perubahan-perubahan yang disebabkan berbagai krisis, baik tingkatan nasional maupun global. Di sinilah pra anggapan

³²⁴ Yudhis M. Burhanuddin, *Bali yang Hilang*, 53.

tentang Bali menjadi semacam disiplin yang ditaati oleh segenap manusia Bali dan menjadi tolak ukur perkembangan Bali yang aman.

Manusia Bali bergerak dan memproduksi dari kerangka aturan yang ditetapkan, karenanya menjadi wajar jika produk-produk yang dihasilkan dianggap sesuatu yang khas dan hanya berlangsung di Bali. Semua itu dilakukan demi menunjang sektor pariwisata yang dominan dan menjadi sumber perekonomian utama di Bali. Padahal perkembangan Bali pada saat tertentu jauh dari gambaran ideal. Pada perkembangan selanjutnya, Bali mengalami perubahan yang merentang sejak zaman kolonial hingga tumbanganya Orde Baru pada tahun 1998. Semuanya turut serta mewarnai berbagai gejolak yang berlangsung di Bali, sebagai salah satu wilayah strategis dari republik ini.

Dalam merespon berbagai perubahan yang berlangsung, tradisi menjadi pilihan dalam mendasarkan jawaban atas kondisi Bali hari ini. Berbagai seminar diselenggarakan, berbagai penelitian dilakukan, dan berbagai kebijakan diterapkan. Semuanya untuk mengatasi kondisi Bali yang semakin sesak sejalan dengan pembangunan yang dilakukan. Salah satu yang paling menarik perhatian adalah kemunculan satuan pengamanan adat yang bernama “Pecalang”.³²⁵

Sejarah munculnya istilah “*pecalang*” tidak bisa kita lepaskan dengan kongres ke II PDIP di Bali pada tahun 2005. *Pecalang* sebagai satuan pengamanan adat di Bali berhasil menjaga keamanan berlangsungnya kongres. Para pecalang melakukan unjuk kekuatan dengan gladi kotor pengamanan kongres tersebut. Kurang lebih 700 anggota pecalang dilibatkan dalam pengamanan di ring satu area Grand Bali Beach Hotel, mereka berdandan layaknya para pecalang yang mengamankan pelaksanaan *Melasti* (ritual para Dewa memohon tirta suci ke pantai) dan juga pelaksanaan setiap hari raya Nyepi.

Awal munculnya pecalang sebagai kepentingan politik pengamanan kongres ternyata berbuah manis. Artinya bahwa tugas pecalang bukan hanya mengamankan acara kongres partai politik saja, akan tetapi tugas pecalang menjadi berkembang dalam banyak hal seperti untuk pengamanan upacara-upacara keagamaan, menjaga adat dan budaya Bali dari pengaruh luar. Kehadiran pecalang dalam wacana *Ajeg Bali* adalah sebagai sistem

³²⁵I Ngurah Suryawan, *Bali, Narasi dalam Kekuasaan: Politik dan Kekerasan di Bali*, (Yogyakarta: Ombak, 2005), 23.

pengamanan penting untuk menguatkan, mengokohkan dan yang terpenting menjaga kebudayaan Bali tetap lestari, indah, dan damai.³²⁶

Keberadaan pecalang menjadi menarik untuk diwacanakan dalam tulisan ini karena masuknya simbol adat dan kebudayaan (Hindu Bali) yang diperankan olehnya. Busana mereka mencerminkan bagaimana simbol adat, kebudayaan dan politik menjadi relasi yang kuat. Mereka bukan Satgas (Satuan Tugas) partai dengan pakaian kebesaran layaknya milisi tempur saja, akan tetapi sebagai pengamanan tradisional dengan busana adat dan budaya Bali yang memerankan diri seperti barikade, dan milisi. Kehadiran pecalang yang serta merta seolah-olah menjadikannya sesuatu yang normal. Pecalang sebagai representasi adat sekaligus penjaga keamanan di lingkungan banjar dengan perannya yang dominan tentu memiliki peran strategis ke depannya. Oleh karena itu, rasanya menjadi penting untuk lebih jauh mengkaji tentang kehadirannya.

Kata *Pecalang* berasal dari kata "*calang*" dan dari perspektif teologi diambil dari kata "*celang*" yang bermakna waspada. Apabila ditafsirkan secara bebas, maka *Pecalang* berarti seseorang yang ditugaskan untuk mengawasi keamanan desa adatnya. Ibaratnya sebagai petugas keamanan desa adat, mereka berpakaian adat Bali, *mesaput poleng* (menggunakan kain kotak-kotak hitam putih), menggunakan rompi hitam dengan tulisan "*Pecalang*" dipunggungnya, memakai pakaian adat Bali lengkap, *udeng* di kepala, kemeja putih dan rompi bertuliskan "Pecalang Desa Adat".³²⁷ Itulah sosok seorang pengaman sehingga sering disebut polisi tradisional Bali. Tugasnya adalah mengamankan suatu kegiatan yg berkaitan dengan adat, seperti: upacara keagamaan, prosesi ngaben, prosesi pernikahan, dan lain-lain yang berkaitan dengan upacara adat di Bali.

Secara umum tugas mereka tidak berbeda dengan polisi pada umumnya seperti mengatur lalu lintas di sekitar lokasi upacara, mengawal prosesi *ngaben* sampai ke kuburan. Dalam kegiatan tersebut, *pecalang* berkoordinasi dengan pihak polisi. Menjadi *pecalang* adalah suatu pengabdian kepada masyarakat. Mereka tidak mendapatkan gaji. Sebagai kompensasi mereka dibebaskan dari segala hal yang berkaitan dengan kewajiban warga. Mereka tidak dikenai iuran di *banjar*, tidak wajib ikut gotong royong, dan lain-lain. Tapi konsekuensinya,

³²⁶ I Ngurah Suryawan, *Sisi di Balik Bali*, 87.

³²⁷ Nyoman Widnyani, *Pecalang: Desa Pekraman di Bali dilengkapi Perda No. 3 tahun 2001* (Denpasar: SIC, 2002) 53.

mereka harus siap jika sewaktu-waktu harus bertugas jika ada suatu kegiatan adat di desa setempat. *Pecalang* biasanya dipilih oleh warga *banjar* dengan masa tugas satu tahun.³²⁸

Peran *pecalang* tidak lagi terbatas dalam wilayah adat dan tradisi, tetapi memasuki ranah-ranah sosial, wilayah yang dulunya dimonopoli oleh negara. Dengan peran yang begitu strategis dan kemampuannya memobilisasi anggota-anggotanya menjadikan *pecalang* tidak lagi dapat dipandang sebelah mata. Mereka menjadi tanda hadirnya suatu masyarakat adat, masyarakat Bali yang dikenal luas tradisi Hindunya. Kehadirannya dapat dimaknai sebagai produk dari perebutan ruang politis di masyarakat. Kekuasaan negara mendapatkan tantangannya, kekuasaan *pecalang* sebagai manifestasi dari kekuasaan adat dalam ruang-ruang sosial politik. Seperti pengamanan objek-objek kunjungan wisata, tempat hiburan, maupun industri pariwisata mulai diserahkan pengelolaannya kepadanya, di samping polisi sebagai pihak keamanan.³²⁹

Di kota Denpasar terdapat 1.450 orang *pecalang* yang berada di 36 desa *pekraman*. Sementara jumlah riil total anggota polisi kota Denpasar sebanyak 1.801 orang. Dengan potensi yang dimilikinya, *pecalang* secara perlahan masuk ke ranah-ranah yang sebelumnya diatur negara. Fungsi keamanan yang dulu dimonopoli kepolisian, mulai bergeser ke arah koordinasi antara polisi dan *pecalang*. Di satu sisi, hal ini menunjukkan perkembangan yang positif terkait peningkatan keamanan di Bali. Akan tetapi di sisi lain, hal ini membuat ladang keamanan menjadi wilayah yang rawan, perebutan lahan penghidupan antara polisi dan *pecalang*.

Hal itulah yang mengkhawatirkan I Wayan P. Windia, seorang ahli hukum adat di Bali mengatakan, belum adanya aturan yang memberikan kejelasan sejauh mana fungsi dan wewenang *pecalang* menyebabkan yang berlangsung hari ini adalah masing-masing desa memberdayakan satuan pengamanannya dalam kerangka aturan yang mengikat masing-masing desa (*awig-awig* desa *pekraman*). Itulah mengapa bagi Windia, mutlak dibutuhkan peraturan yang mengatur sepak terjang *pecalang*.

Menurutnya, hal tersebut dapat diinisiasi dengan mengembangkan organisasi *pecalang* sedesa *pekraman* di Bali, sehingga seluruh *pecalang* di Bali

³²⁸ I Ketut Widyana, *Pecalang Benteng Terakhir Bali* (Denpasar: Udayana Press, 2008), 123.

³²⁹ I Nyoman Widiyani, *Pecalang: Desa Pekraman di Bali*, 23.

dapat diatur guna meningkatkan koordinasi dan menghindari carut marut dalam pelaksanaan tugasnya. Windia menjelaskan semua langkah-langkah ini perlu diambil guna mencegah pecalang yang tunduk kepada pemodal, dimana pecalang dapat dipergunakan demi kepentingan sang pemilik modal. Indikasi ini ia temukan misalnya, dalam melihat sepak terjang pecalang yang menjaga keamanan artis yang datang ke Bali. Lebih jauh, ia menyatakan terdapat kasus dimana dalam satu desa, ada warga yang dikucilkan dan ditindak oleh desa pekramanya, melalui pecalang, karena disinyalir tidak memilih calon pasangan tertentu dalam Pemilukada. Terulangnyanya kejadian ironis inilah yang ingin dihindarkan dalam melihat posisi pecalang ke depannya.³³⁰

Di sini *pecalang* melekat fungsi kekuasaan dengan adat sebagai simbol yang memberikan legitimasi atas tindak koersif yang selama ini hanya dimonopoli negara. Memeriksa, menjaga ketertiban, dan memberikan sanksi tidak lagi semata-mata milik negara. Dalam ruang-ruang sosial, pecalang hadir menandai hadir kembalinya desa adat yang selama ini nyaris tenggelam oleh kebijakan pembangunan Orde Baru. Pecalang adalah jawaban masyarakat dalam arena pertarungan kekuasaan yang dilakukan masyarakat untuk merebut sumber-sumber dari negara, akibat dari wacana pembangunan yang dulunya meminggirkan mereka, dimana pembangunan hanya berdampak signifikan bagi sekelompok kecil elit dan tidak merengkuh bagian besar masyarakat.³³¹

Keberadaan pecalang sering dikritik karena bersikap arogan dan senaknya untuk menutup jalan. Pecalang juga sering memancing konflik dengan peringai mereka yang kasar dan sok kuasa. Ini dirasakan sekali saat pecalang melakukan pengamanan untuk upacara adat. Bukannya mengamankan, bahkan menimbulkan masalah baru untuk diamankan. *Pecalang* sebagai satuan pengamanan tradisional memang tidak siap dilakukan oleh polisi dan aparat keamanan lainnya. Kesan *pecalang* sebagai penjual jasa keamanan terlihat jelas dari kepentingan desa adat untuk memungut biaya penduduk (pendatang). Ini juga dilema yang dihadapi desa adat. Mereka jelas berorientasi materi untuk menghidupi kegiatan-kegiatan adat dan budaya di desa. Sementara mereka juga harus berlaku keras dengan merazia penduduk yang membludak datang ke

³³⁰ I Wayan P. Windia, *Pecalang Perangkat Keamanan Desa Pakraman di Bali* (Denpasar: LPM Universitas Udayana, 2004), 46.

³³¹ I Ngurah Suryawan, *Sisi Dibalik Bali*, 93.

daerah mereka. Pecalang menjadi senjata utama untuk melakukan razia tersebut dibantu oleh Tim Pendataan Penduduk di masing-masing desa pakraman di Bali. Aksi mereka inilah yang banyak dikeluhkan oleh penduduk pendatang.”³³²

Sosok pecalang ini menjadi baru sekaligus klasik. Dengan mendasarkan dirinya pada akar tradisi masyarakat Bali, pecalang hadir sejalan dengan usaha membangkitkan kembalinya pariwisata di Bali. Pecalang muncul dimana-mana, lebih-lebih pasca keluarnya Peraturan Daerah No. 3 tahun 2001 tentang pecalang yang memberikan dasar hukum bagi pembentukannya. Secara perlahan tapi pasti, pecalang mulai ambil bagian dalam kehidupan di Bali.

Peraturan itu menyebutkan bahwa pacalang atau langlang atau dengan sebutan lainnya adalah satuan tugas (satgas) keamanan tradisional masyarakat Bali yang mempunyai tugas dan wewenang untuk menjaga keamanan dan ketertiban wilayah, baik di tingkat banjar pakraman dan atau di wilayah desa.

333

C. Kasta

Di era globalisasi dan informasi, Bali dihadapkan oleh dua kultur yang sangat bertentangan antara satu dengan lainnya. Satu sisi, Bali harus menjadi tuan rumah sendiri dengan jargon *Ajag Bali* nya. Pada pihak lain, Bali harus menghadapi budaya global searah dengan modernisasi dengan industri pariwisatanya untuk pasar internasional, sehingga tantangan bagi masyarakat Bali adalah bagaimana mereka menangkal pengaruh negatif budaya global dewasa ini, terutama jika dikaitkan dengan pengembangan industri pariwisata Bali.

Budaya global yang antara lain ditandai dengan terbukanya akses pergaulan antaretnik dan antarbangsa, serta tingginya mobilitas penduduk mengakibatkan masuknya berbagai macam kebudayaan asing ke Bali. Malahan, kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa sebagian orang Bali lebih tertarik dan ngotot mengadopsi budaya dari luar. Sistem nilai budaya dari luar dipakai sebagai ukuran untuk menggeser budayanya sendiri yang telah diwariskan oleh leluhurnya. Ini merupakan persoalan yang dilematis, karena di satu sisi sektor

³³² I Ngurah Suryawan, *Sisi Dibalik Bali*, xvii.

³³³ Kunjungi ditjenpp.kemenkumham.go.id/files/ld/2007/ProvinsiBali-3-2007.pdf). (7 oktober2013).

pariwisata telah menjadi primadona dan tulang-punggung perekonomian Bali, sebaliknya budaya *tourism* menawarkan berbagai eksese negatif yang secara laten dapat meruntuhkan sendi-sendi kebudayaan Bali. Oleh karena itu, faktor kemanusiaan dan integritas budaya lokal tidak dapat diabaikan dalam pengembangan kepariwisataan di Bali. Dengan kata lain, kehidupan masyarakat Bali tidak boleh tercerabut dari akar budayanya hanya karena penekanan segi komersial dari kepariwisataan.

Fenomena di atas menunjukkan bahwa masyarakat Bali sesungguhnya tengah mengalami ketegangan sosio-budaya yang disebabkan oleh terbukanya pergaulan antar-etnis, bangsa, sosial, politik, budaya, dan agama. Ketegangan semakin memuncak ketika masyarakat lokal semakin terpinggirkan dengan semakin deras arus pendatang. Walaupun demikian, Bali tetap Bali. Artinya bahwa masyarakat Bali tetap eksis mempertahankan kearifan lokalnya kalau kita bandingkan dengan daerah-daerah lain di Indonesia.

Salah satu istilah di Bali yang masih populer sampai sekarang adalah “*Kasta*”. Tetapi sistem kasta di Indonesia khususnya di Bali masih mengalami polemik. Hal ini menyebabkan ketidaksetaraan status sosial di antara masyarakat Hindu. Padahal dalam ajaran agama Hindu dan kitab suci Weda telah mengajarkan bahwa umat Hindu agar menjadi manusia yang beradab karena manusia memiliki kemampuan bergerak (*bayu*), bersuara (*sabda*) dan berpikir (*idep*) dan berbudaya yaitu menghormati sesama ciptaan Tuhan Yang Maha Esa tanpa membedakan asal-usul keturunan, status sosial, dan ekonomi. Dari sini dapat dikatakan bahwa kasta dalam agama Hindu sebenarnya tidak ditemukan, tetapi yang ada adalah “*Warna*”.³³⁴ Sedangkan istilah kasta dalam kitab suci Weda yang mempunyai arti “kayu”. Dan apabila mengacu pada kitab Bhagavadgita, maka “*Warna*” adalah Catur Warna, yakni pembagian masyarakat menurut Swadharma (profesi) masing-masing orang.

Hal ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh I Made Suarjana bahwa “*Warna*” merupakan suatu sistem pembagian atau pengelompokan masyarakat berdasarkan fungsi yang dilaksanakannya dalam kehidupan sehari-hari. Apabila seseorang tersebut bekerja sebagai seorang pendeta atau menjalankan fungsi-fungsi kependetaan, maka dia akan berfungsi sebagai warna Brahmana. Apabila

³³⁴ Kasta berasal dari istilah “*casta*” (bahasa Portugis) yang mempunyai arti kelas, ras keturunan, golongan, pemisah, tembok atau batas. Lihat dalam *Encyclopedia Americana*, Volume 5, 775.

seseorang bekerja sebagai pemimpin di masyarakat, maka ia akan berfungsi sebagai wangsa Ksatria. Atau apabila seseorang bekerja sebagai seorang pejabat penting lainnya dia akan disebut sebagai orang yang menjalankan warna Weisya. Apabila seseorang yang melaksanakan pekerjaan sehari-harinya sebagai buruh atau tenaga lepas dari seseorang maka ia dikatakan sebagai seseorang yang menjalankan fungsi sebagai warna Sudra.

Sementara itu, warna yang muncul dalam kehidupan masyarakat Bali adalah “*Wangsa*” yaitu sistem kekeluargaan yang diatur menurut garis keturunan. *Wangsa* tidak menunjukkan stratifikasi sosial yang sifatnya vertikal (dalam arti ada satu Wangsa yang lebih tinggi dari Wangsa yang lain). Namun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa masih ada warga masyarakat yang memiliki pandangan bahwa ada suatu Wangsa yang dianggap lebih tinggi daripada *Wangsa* yang lain. Kalau kita menengok sejarah, bahwa istilah “*kasta*” dibali dimulai ketika Bali dipenuhi dengan kerajaan-kerajaan kecil dan Belanda datang mempraktikkan politik pemecah belah, kasta dibuat dengan nama yang diambilkan dari ajaran Hindu, Catur Warna. Lama-lama orang Bali pun bingung, yang mana kasta dan yang mana ajaran Catur Warna. Kesalahpahaman itu terus berkembang karena memang sengaja dibuat rancu oleh mereka yang terlanjur “berkasta tinggi”.³³⁵

Celaknya kemudian, gelar-gelar itu diwariskan turun temurun dan diberikan kepada anak-anaknya, tidak peduli apakah anak itu menjalankan fungsi sosial yang sesuai dengan ajaran Catur Warna atau tidak. Contohnya, apabila orang tuanya bergelar Cokorde, jabatan raja untuk di daerah tertentu, anaknya kemudian otomatis diberi gelar Cokorda pada saat lahir. Kalau orang tuanya Anak Agung, juga jabatan raja untuk daerah tertentu, anaknya yang baru lahir pun disebut Anak Agung. Demikianlah bertahun-tahun, bahkan berganti abad, sehingga antara kasta dan ajaran Catur Warna ini menjadi kacau. Dalam pergaulan sehari-hari pun masyarakat yang berkasta sudra (Jaba) berkedudukan sangat rendah. Seperti misalnya seorang yang berasal dari kasta sudra harus menggunakan Sor Singgih Basa, untuk menghormati kasta-kasta yang lebih tinggi.

³³⁵ I Gusti Agung Putra, *Sejarah Perkembangan Agama Hindu di Bali* (Denpasar: Pemda Tk.I Bali, 1987), 124.

Keterangan yang cukup menarik tentang *catur warna* dan sering dikaburkan dengan kasta dapat kita lihat dalam kitab Pancamo Weda (Bhagavad-Gita) yang menjelaskan struktur masyarakat berdasarkan Warna. Menurut isi Bhagavad-Gita ini pembagian masyarakat menjadi empat kelompok- kelompok yaitu:

1. *Brahmana*,³³⁶ yaitu orang-orang yang menekuni kehidupan spiritual dan ketuhanan, para cendekiawan serta intelektual yang bertugas untuk memberikan pembinaan mental dan rohani serta spiritual. Atau seseorang yang memilih fungsi sosial sebagai rohaniawan. Dari segi nama seseorang akan diketahui bahwa dia berasal dari golongan kasta Brahmana, biasanya seseorang yang berasal dari keturunan kasta Brahmana ini akan memiliki nama depan “Ida Bagus untuk anak laki-laki, Ida Ayu untuk anak perempuan, ataupun hanya menggunakan kata Ida untuk anak laki-laki maupun perempuan”. Dan untuk sebutan tempat tinggalnya disebut dengan griya.³³⁷
2. *Ksatria*, yaitu orang-orang yang bekerja atau bergelut di bidang pertahanan dan keamanan/pemerintahan yang bertugas untuk mengatur negara dan pemerintahan serta rakyatnya. Atau seseorang yang memilih fungsi sosial menjalankan kerajaan: raja, patih, dan staf-stafnya. Kasta ini merupakan kasta yang memiliki posisi yang sangat penting dalam pemerintahan dan politik tradisional di Bali, karena orang-orang yang berasal dari kasta ini merupakan keturunan dari Raja-raja di Bali pada zaman kerajaan. Namun sampai saat ini kekuatan hegemoninya masih cukup kuat, sehingga terkadang beberapa desa masih merasa abdi dari keturunan Raja tersebut. Kaum Ksatria ini mengaku menjadi keluarga Sri Krisna Kepakisan, yaitu penguasa besar yang memerintah Bali pada masa Gajah Mada. Dengan demikian kasta Satrya ini di bagi kedalam dua kelompok utama, *Satrya Dalem*, yang merupakan keturunan dari pangeran yang memerintah, dan *Satrya Jawa* yang lebih rendah yang merupakan keluarga perdana menteri. Karena terjadi perkembangan zaman, maka

³³⁶ Anak Agung Gde Putra Agung, *Perubahan Sosial dan Pertentangan Kasta di Bali Utara* (Denpasar: Yayasan Untuk Indonesia, 2001), 32.

³³⁷ <http://catatanlynglyng.blogspot.com/2013/06/tradisi-pemberian-nama-orang-bali.html>, (7 April 2013).

satrya ini terjadi suatu perubahan yaitu bercampur antara keduanya (Satrya Dalem dan Satrya Jawa) karena terjadinya pernikahan, Dari segi nama yang berasal dari keturunan kasta ini akan menggunakan nama “Anak Agung, Dewa Agung, Tjokorda, dan ada juga yang menggunakan nama Dewa”. Nama tempat tinggalnya disebut “*Puri*”. Jika dipakai ukuran masa kini, mereka itu adalah kepala pemerintahan, para pegawai negeri, polisi, tentara dan sebagainya.³³⁸

3. *Waisya* yaitu orang-orang yang memiliki hubungan erat dengan keturunan raja-raja terdahulu. Masyarakat yang berasal dari kasta ini biasanya merupakan keturunan abdi-abdi kepercayaan raja, prajurit utama kerajaan, namun terkadang ada juga yang merupakan keluarga *Puri* yang ditempatkan di wilayah lain dan diposisikan lebih rendah dari keturunan asalnya karena melakukan kesalahan sehingga statusnya diturunkan.

Dalam perkembangan selanjutnya, kasta adalah orang yang bergerak di bidang ekonomi, yang bertugas untuk mengatur perekonomian atau seseorang yang memilih fungsi sosial menggerakkan perekonomian. Dalam hal ini adalah pengusaha, pedagang, investor dan usahawan (profesionalis) yang dimiliki Bisnis/usaha sendiri sehingga mampu mandiri dan mungkin memerlukan karyawan untuk membantunya dalam mengembangkan usaha atau bisnisnya. Dari segi nama kasta ini menggunakan nama seperti I Gusti Agung, I Gusti Bagus, I Gusti Ayu. Kaum *Waisya* ini dianggap keturunan dari Arya Damar, yaitu leluhur Gajah Mada. Sedang kaum *Waisya* yang paling rendah adalah keturunan Pangeran dari Jawa dan para Punggawa. Sedang tempat tinggalnya disebut “*Jero*”.³³⁹

4. *Sudra*, yaitu kasta mayoritas di Bali, namun memiliki kedudukan sosial yang paling rendah, di nama masyarakat yang berasal dari kasta ini harus berbicara dengan *Sor Singgih Basa* dengan orang yang berasal dari kasta yang lebih tinggi atau yang disebut dengan Tri Wangsa. Sampai saat ini masyarakat yang berasal dari kasta ini masih menjadi perekat dari

³³⁸ Ketut Wiana, *Kasta dalam Agama Hindu: Kesalahan Pemahaman Berabad-abad* (Denpasar: Yayasan Dharma Naradha, 1993), 45.

³³⁹ Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Budha* (Jakarta: Gunung Mulia, 2008) 145

golongan Tri Wangsa.³⁴⁰ Dari segi nama warga masyarakat dari kasta Sudra ini menggunakan nama seperti:

- Untuk anak pertama: Gede, Putu, Wayan.
- Untuk anak kedua: Kadek, Nyoman, Nengah.
- Untuk anak ketiga: Komang.
- Untuk anak keempat: Ketut.
- Dan untuk penyebutan tempat tinggalnya disebut “*umah*”.³⁴¹

Akhir-akhir ini perdebatan mengenai kasta dan warna di Bali semakin menuai banyak kritik,³⁴² ada yang mencoba mengkritisi sebagai bentuk protes sosial dan upaya untuk menciptakan sirkulasi elit. Ada yang mencoba memilahnya sesuai dengan situasi yang ada misalnya menerapkan konsep kasta ketika pada situasi adat istiadat namun menerima sistem warna sebagai praktik dalam kehidupan modern, dan terakhir ada yang menganggap bukan permasalahan serius ketika kekuasaan bisa diraih dengan berbagai macam cara.

Misalnya, ada anggapan bahwa yang berhak menjadi rohaniawan (pendeta Hindu) hanyalah mereka yang keturunan Brahmana versi kasta, yang nama depannya biasanya Ida Bagus. Mereka yang tak punya nama depan Ida Bagus disebut bukan keturunan Brahmana, jadi tak dapat menjadi pendeta. Begitu pula kasta lainnya, yang berhak menjadi pemimpin hanya keturunan Ksatria. Orang seperti I Made Mangku Pastika yang tak punya “nama gelar” tak akan bisa menjadi pemimpin karena kastanya hanya Sudra. Kenyataan saat ini tentu sudah beda.

Sistem pelaksanaan kasta di Bali dalam ilmu sosial identik dengan istilah stratifikasi sosial. Kalau kita telusuri beberapa nama pejabat di Bali menurut ukuan kasta mereka adalah seorang Ksatria tetapi ia adalah keturunan dari kaum Sudra. Istilah kasta sebagaimana tersebut di atas, dalam ilmu sosial dinamakan stratifikasi sosial yang bersifat terbuka, dimana setiap orang mempunyai kesempatan untuk berusaha dengan kemampuan dirinya baik dilalui pendidikan maupun yang lain bisa naik pada lapisan atas atau juga bisa jadi turun ke lapisan bawah. Biasanya sistem stratifikasi sosial yang terbuka ini

³⁴⁰ Kaum Brahmana yaitu dari Rohaniawan, Kaum Ksatria yaitu para pejabat pemerintahan, dan juga kaum Waisya berasal dari kaum yang memiliki hubungan darah dengan keturunan raja-raja terdahulu.

³⁴¹ Miguel Covarrubias, *Pulau Bali*, 56.

³⁴² <http://www.komangputra.com/pro-dan-kontra-antara-catur-wangsa-kasta-catur-warna.html>. (21 Oktober 2013).

memberikan perangsang lebih besar kepada setiap orang anggota masyarakat untuk mengembangkan kecakapan dan kemampuannya.³⁴³

Istilah kasta yang populer selama ini berbeda dengan kasta dalam hal perkawinan di Bali. Pada momen-momen tertentu masalah kasta tetap menjadi kendala, artinya bahwa kasta menjadi pro dan kontra. Pada masa lalu, masyarakat Bali tidak diperbolehkan menikah dengan kasta yang berbeda, layaknya pernikahan beda agama dalam Islam. Seiring perkembangan zaman, aturan tersebut seharusnya sudah tidak berlaku lagi. Namun sebagian penduduk Bali masih ada yang memperlakukan pernikahan beda kasta. Pernikahan dengan kasta yang berbeda dibolehkan dengan syarat kasta yang perempuan harus mengikuti yang laki-laki. Jika kasta perempuan dari kasta yang tinggi, menikah dengan kasta yang lebih rendah, maka kasta si perempuan akan turun mengikuti suaminya. Begitu juga sebaliknya, karena di Bali laki-lakilah yang menjadi ahli waris dari generasi sebelumnya.

Ada dua macam pernikahan beda kasta yaitu: pertama, kasta istri lebih rendah dari kasta suami. Pernikahan beda kasta inilah yang sudah sering terjadi di Bali. Pernikahan semacam ini biasanya memberikan kebanggaan tersendiri bagi keluarga perempuan, karena putri mereka berhasil mendapatkan pria dari kasta yang lebih tinggi. Dan secara otomatis kasta sang istri juga akan naik mengikuti kasta suami. Tetapi, sang istri harus siap mendapatkan perlakuan yang tidak sejajar oleh keluarga suami. Saat upacara pernikahan, biasanya batenan untuk mempelai wanita diletakan terpisah, atau di bawah. Bahkan di beberapa daerah, sang istri harus rela melayani para ipar dan keluarga suami yang memiliki kasta lebih tinggi. Walaupun jaman sekarang hal tersebut sudah jarang dilakukan, tapi masih ada beberapa orang yang masih kental kastanya menegakkan prinsip tersebut demi menjaga kedudukan kastanya.

Kedua, kasta istri lebih tinggi dari kasta suami. Sistem pernikahan matrilineal semacam ini populer dengan istilah “*nyentana*” atau “*nyeburin*”.³⁴⁴ Pernikahan beda kasta seperti ini sangat dihindari oleh penduduk Bali. Karena pihak perempuan biasanya tidak akan mengizinkan putri mereka menikah dengan lelaki yang memiliki kasta lebih rendah. Maka dari itu,

³⁴³ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), 124. Lihat juga J.B.A.F. Mayor Polak, *Sosiologi Suatu Buku Pengantar Ringkas* (Jakarta: Ikhtiar, 1971), 103.

³⁴⁴ Laki-laki naik kasta, akan tetapi semua hak dalam rumah tangga ada di tangan perempuan.

biasanya pernikahan ini terjadi secara sembunyi-sembunyi atau biasa disebut sebagai "*ngemaling*" atau kawin lari sebagai alternatifnya. Kemudian, perempuan yang menikahi laki-laki yang berkasta lebih rendah akan mengalami turun kasta mengikuti kasta suaminya, yang disebut *nyerod* (turun kasta).³⁴⁵ Sebagian besar penduduk Bali lebih menyukai dan lebih dapat menerima laki-laki yang bukan orang Bali sebagai menantu, dari pada menikah dengan laki-laki berkasta lebih rendah, dan mengalami penurunan kasta.³⁴⁶

Istilah kasta merupakan penggolongan status sosial masyarakat dengan mengadopsi konsep "*Catur Warna*" (Brahmana, Ksatria, Waisya, dan Sudra) yang gelar dan atribut namanya diturunkan dan diwariskan ke generasi berikutnya. Artinya, walaupun keturunannya tidak lagi berprofesi sebagai pendeta atau pedanda tetapi masih menggunakan gelar dan nama yang dimiliki leluhurnya yang dulunya menjadi *Pedanda* (Pendeta), hal ini sangat tidak masuk akal. Bagaimana mungkin seseorang yang belum tentu atau tidak memiliki sifat-sifat Brahmana harus disebut sebagai Brahmana, dan juga terjadi pada kasta yang lainnya. Terlebih lagi nama dan gelar warisan masing-masing leluhurnya sekarang ini semakin diagung-agungkan dan digunakan untuk mempertajam kesenjangan di antara golongan kasta yang ada. Tetapi, jika nama dan gelarnya yang dipakai keturunannya hanya dijadikan sebagai tanda penghormatan kepada leluhurnya, maka tindakan ini merupakan tindakan yang sangat mulia dan terhormat.

Era modernisasi ikut mengubur perjalanan kasta di Bali. Banyak orang yang tidak memakai nama depan yang "berbau kasta", tetapi nama itu hanya digunakan untuk upacara keagamaan saja. Apalagi nama-nama orang Bali modern sudah kebarat-baratan atau ke india-indiaan. Juga faktor pekerjaan di mana orang yang dulu disebut berkasta Sudra, misalnya, kini memegang posisi penting, sementara yang berkasta di atasnya menjadi staf. Dengan demikian hormat-menghormati sudah tidak lagi berkaitan dengan "kasta" yang feodal itu.

Untuk menghapus kasta di Bali itu tentu sulit, karena masalah ini sudah berlangsung berpuluh-puluh tahun, bahkan berabad-abad. Namun, yang

³⁴⁵ Apabila kasta perempuan lebih tinggi daripada kasta laki-laki dan perempuan ikut kasta laki-laki, semua hak dalam rumah tangga ada pada pihak laki-laki (*nyerod*). Sedangkan kalau kasta perempuan lebih rendah dari pada laki-laki, semua hak dalam rumah tangga ada di pihak laki-laki (*Jero*).

³⁴⁶ <http://imadewira.com/sistem-kasta-di-bali/>.(21 Oktober 2013), 1.

menyebabkan kesalah-pahaman itu bisa dijernihkan adalah adanya toleransi dan merupakan kesepakatan yang tak perlu ditulis, akhirnya masyarakat memperlakukan nama-nama depan yang dulu merupakan gelar pemberian penjajah tetap bisa dipakai sebagai nama keturunan, tetapi tidak ada kaitan dengan fungsi sosial, juga tak ada kaitan dengan ajaran Catur Warna. Artinya, siapa-pun berhak menjadi Brahmana (rohaniawan atau penindeta) tidak harus dari keluarga Ida Bagus. Siapa pun berhak menjadi pemimpin (misalnya Bupati atau Gubernur), tak harus dari yang bergelar Ksatria versi kasta masa lalu.

D. Nyama Selam dan Nyama Bali

Nyama Selam (Nak Jawa) mungkin masih asing di telinga kita. Dua kalimat pendek tersebut merupakan sebutan bagi mereka umat Muslim yang sudah mengintroduksikan budaya Bali dalam kehidupannya. Dalam bahasa Bali “*nyama*” berarti saudara dan “*selam*” berarti Islam. Jadi mereka (Orang Islam: Jawa) adalah saudara kita (Orang Bali). Istilah ini sudah diakui sebagai salah satu etnis yang mendiami pulau seribu Pura ini. Sementara mereka (orang Islam: nak Jawa) menyebut orang Bali dengan sebutan “*Nyama Bali*”.

Dari penggunaan istilah tersebut jelas bahwa sesungguhnya kita adalah saudara yang mungkin dalam beberapa hal memiliki perbedaan. Dari sebutan tersebut yang membedakan adalah masalah agama. Akan tetapi perbedaan dalam hal agama bukan sebagai pemicu adanya konflik akan tetapi justru sebagai alat pemersatu antara Islam dan Hindu, karena dalam *Ajeg Bali* punya jargon “*menyama braya*” sehingga kebersamaan, hidup berdampingan, dan kedamaian begitu kental di Bali. Tidak peduli ras, suku, agama, budaya, maupun etnis yang berbeda bukanlah penghalang. Karena itu, tak heran ada yang menyebutkan orang Bali itu terbuka, mudah bergaul dan menerima hal baru.³⁴⁷

Hal tersebut dapat kita lihat komunitas Muslim (*Nyama Selam*) yang tinggal di kota Denpasar, mereka tidak menghilangkan identitasnya sebagai masyarakat Islam. Dilihat dari segi pakaian dan pergaulan sehari-hari, mulai dari perempuan berjilbab, laki-laki bersarung dan menggunakan songkok putih.

³⁴⁷ I Gusti Made Ngurah, *Salting Menerima dan Menghargai Perbedaan Melalui Dialog Antarumat Beragama dalam Masyarakat Multikultural* (Denpasar: Yayasan Sari Kahyangan Indonesia, 2010), 94.

Bentuk rumah yang identik dengan bangunan rumah di Jawa, sampai penggunaan bahasa pun telah dimodifikasi percampuran antara bahasa Jawa, Madura, dan bahasa Bali sehingga perkampungannya dijuluki Kampung Jawa (Dusun Wonosari), Kampung Muslim (Dusun Kepaon dan Dusun Loloan Timur).

Terlihat umat Islam yang disebut sebagai *Nyama Selam* dan umat Kristen yang disebut sebagai *Nyama Kristen* dapat dengan mudah beradaptasi dan hidup rukun bersama orang Bali yang identik dengan agama Hindu. Kerukunan ini merupakan aplikasi dari konsep *menyama braya* yang dimiliki Bali. Seperti halnya umat Hindu lainnya, umat Islam yang hidup berdampingan dengan umat Hindu itupun turut *mebanjar, meseka*, bahkan turut ambil alih dalam program *subak* mereka jalankan dengan senang hati.

Fenomena tersebut senada dengan tesis Nathan Glazer ketika berbicara masalah “negara dunia tua dan negara dunia baru”, negara-negara dunia baru yang terdiri atas kelompok imigran yang tersebar, bercampur, terasimilasi dan terintegrasi. Para imigran meninggalkan akarnya sendiri dengan harapan memasuki masyarakat bangsa lain, mereka jarang mengajukan tuntutan etnis yang kongkret sebagaimana yang dapat kita lihat pada bangsa-bangsa di mana kelompok etnis membentuk entitas yang lebih kompak. Mereka sadar bahwa dirinya sebagai negara dunia baru berada pada negara dunia tua.³⁴⁸

Tak heran ketika menyajikan makanan di *Banjar* akan dibagi menjadi dua golongan, yakni menggunakan daging babi untuk orang Bali (umat Hindu) dan makanan ‘*penyelam*’ yang tanpa daging babi tentunya untuk *Nyama Selam*. Di sini tampak kehidupan berdampingan yang saling menghormati dan memperlihatkan ciri yang dipakai orang Bali untuk menandakan keislaman seseorang adalah tidak makan babi. Karena itulah orang yang tidak makan daging babi dan banten yang tanpa daging babi disebut sebagai *banten selam*.³⁴⁹

Hanya saja, pada 12 Oktober 2002, dua bom berkekuatan dahsyat meledak di Kuta, Bali. Sikap multikultural orang Bali pun jadi ikut terguncang. Mereka lebih waspada dan curiga terhadap orang pendatang. Padahal, pada dasarnya

³⁴⁸ Nathan Glazer, *Ethnic Dilemmas: 1964-1982* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 227.

³⁴⁹Putu Setia, “Menyama Braya”, *Bali Pos* (12 Oktober 2004), 4. Lihat juga Gede Budarsa, “Lebaran Nyama Selam di Pegayaman”, *Media Publikasi dan Komunikasi Keakerabatan Antropologi* (22 Agustus 2012), 32.

orang Bali itu mudah percaya dan bekerjasama dengan orang lain walaupun berasal dari etnik dan agama yang berbeda. Bom yang meledak di tengah malam itu memberi ketakutan yang sangat mendalam pada orang Bali. Maklum, tragedi ini merupakan tragedi pertama di Bali yang paling terasa dampaknya. Sebab yang merasakan dampaknya adalah orang Bali sendiri. Mulai dari tewasnya ratusan orang, limbungnya sektor pariwisata Bali yang memiliki pengaruh besar bagi perekonomian Bali. Hingga orang Bali yang seakan kehilangan akal sehat dan tak tahu harus berbuat apa pasca bom Bali I dan II meledak.

Guncangan akan nilai-nilai multikultur di Bali tak berhenti sampai di sana. Pada tanggal 1 Oktober 2005, giliran bom Bali II beraksi. Tak banyak yang berbeda dari bom Bali I. Orang Bali tetap waspada dan curiga terhadap keberadaan orang asing. Bahkan orang Bali menjadi berubah sangat sensitif. Mereka mudah tersinggung dan marah pada orang yang berasal dari etnik dan agama yang sama dengan pelaku bom Bali. Secara tak langsung, kondisi ini membuat sikap dan perilaku multikultural sebagian orang Bali jadi luntur. Setelah bom Bali, hubungan antara Islam dan umat Hindu Bali menjadi tegang. Akhirnya konflik dan tindak kekerasan merebak di Bali. Konflik antara orang Bali asli dengan pendatang. Tak sedikit orang Bali yang menyalahkan orang luar Bali-lah yang telah merusak Bali. Meski tak sepenuhnya benar. Namun inilah fenomena yang terasa ketika itu dan hingga kini di Bali.³⁵⁰

Demikian besarnya dampak peristiwa bom Bali terhadap hubungan multikultural di pulau Dewata. Orang Bali jadi siaga, tak lagi terbuka seperti di awal, tak lagi ramah seperti sediakala. Mereka sulit mengubah menjadi seperti dulu, apalagi orang Bali sulit menerima perubahan, mereka tak suka yang cepat. Baginya lambat asal selamat.

Saat itulah istilah “*Nyama Selam*” atau “*Nak Jawa*” (sebutan orang Bali pada orang Jawa) menjadi lebih populer di kalangan masyarakat Bali terutama pasca bom Bali. *Image* penduduk pendatang (*Nak Jawa/ Nyama Selam*) semakin terpuruk. Bentuk kebencian dan frustrasi orang Bali menghadapi pendatang diwujudkan dengan melakukan sweeping penduduk pendatang yang selama ini tinggal di Bali dan menghisap keberuntungan dari Bali. Penduduk pendatang

³⁵⁰ I Ngurah Suryawan, *Sisi Dibalik Bali*, 67. Lihat juga I Gusti Made Ngurah, *Saling Menerima dan Menghargai Perbedaan*, 117.

yang telah dicap sebagai “perusak” dan sarang teroris menjadi alasan umum reaksi spontan untuk melakukan penertiban ini. Di seluruh kampung-kampung di Bali melakukan penertiban ini dengan membentuk Tim Pendataan Penduduk, satuan pecalang untuk pengamanan dan meminta bantuan Tramtib (Ketentraman dan Ketertiban) kabupaten dan kota di Bali.

Setelah banyak mengalami citra buruk dan selalu menjadi korban dari kecurigaan, kini penduduk pendatang (*Nak Jawa*) menjadi primadona yang harus digarap oleh para tim sukses Pemilu maupun Pilkada Bali. Hal ini terjadi karena potensi suara mereka dalam pemilihan sangat besar. Menurut pengamatan di lokasi penelitian berbagai cara terus dilakukan untuk mendekati para pendatang dan meraup dukungan darinya.

Di sinilah terbetik dilema dan kontradiksi dalam masyarakat Bali. Penduduk pendatang menjadi sasaran dan kambing hitam pada momen-momen tertentu (pencurian, Bom Bali dan lain-lain). Posisi mereka tersudut, menjadi sasaran amarah dan razia penduduk setempat. Pokok kecurigaan pada penduduk pendatang dengan rumah-rumah kumuh berderet di daerah-daerah pinggiran kota Denpasar. Kontradiksi ini terjadi saat warga Bali bertetangga dengan pendatang, mereka mengadakan *sweeping* bagi pendatang liar tanpa adanya KTP yang ditampung oleh kos-kosan. Di sinilah terjadi politik kepentingan dan dilematis dari *Ajeg Bali*.³⁵¹

Fenomena tersebut berbeda dengan apa yang dirasakan oleh tokoh agama Islam di Kampung Jawa Denpasar bahwa setiap Pilkada, *nak Jawa* justru menjadi rebutan dan sumber pertarungan para tim sukses calon walikota, maupun calon legislatif. Berbagai bujuk rayu dan janji-janji ditebarkan bagi pendatang ini. Politik dukungan dengan organisasi massa Muslim menjadi cara lain untuk mencari pengaruh. Pertemuan-pertemuan para calon legeslatif maupun calon walikota dengan tokoh-tokoh Muslim atau kehadiran mereka dalam acara-acara agama lain perlu dicermati dalam rangka meraup dukungan suara tersebut. Selain itu, dukungan dalam organisasi massa Muslim seperti organisasi keagamaan di bawah naungan Muhammadiyah maupun NU menjadi sasaran para calon. Di sinilah para calon mulia berelasi dengan kelompok penduduk pendatang (*Nak Jawa*) untuk merangkul suara mereka.

³⁵¹ I Ngruh Suryawan, *Ibid.*, 71. Kunjungi juga <http://miniiminii.blogspot.com/2011/08/banten-selam-potret-nyata-kehidupan.html>. (7 Oktober 2013).

Melihat fenomena tersebut nampaknya suara nak Jawa akan mudah dimainkan kartunya dengan kekuatan-kekuatan serta relasi-relasi. Operasi para tim sukses para calon dalam menjalankan jurus-jurusnya mempengaruhi ke mana larinya suara *nak Jawa* dalam Pilkada maupun pemilu. Setelah lepas dari tudingan teroris, pengganggu *Ajeg Bali* dan “perusak kebudayaan” Bali, kini mereka (*nak Jawa*) dijadikan rebutan untuk proses politik menguatkan dan melestarikan *Ajeg Bali*.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB VI

GERAKAN MASYARAKAT MADANI DI BALI

A. Genetik Masyarakat Madani

Pada dekade 90-an istilah masyarakat madani populer di Indonesia. Isu ini menarik diperbincangkan di kalangan akademisi mengingat kondisi sosial politik Indonesia tidak menentu sehingga berakibat pada tataran krisis identitas dan juga krisis peradaban. Istilah “masyarakat madani” menurut Naquib al-Attas semakna dengan istilah “*civil society*”, yaitu masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai peradaban.³⁵²

AS. Hikam mengungkapkan bahwa *civil society* adalah wilayah-wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dan bercirikan antara lain: kesukarelaan (*voluntary*), keswasembadaan (*self-generating*), dan keswadayaan (*self-supporting*). Sebagai ruang politik, *civil society* merupakan suatu wilayah yang menjamin berlangsungnya perilaku, tindakan dan refleksi mandiri, tidak terkungkung oleh kondisi kehidupan materi dan tidak terserap di dalam jaringan-jaringan kelembagaan politik resmi, di dalamnya tersirat pentingnya ruang publik yang bebas, tempat transaksi komunikasi yang bebas dilakukan oleh warga masyarakat tanpa adanya hegemoni dari pihak manapun termasuk dari pemerintah.³⁵³

³⁵² Naquib al-Attas dalam Riswanda Imawan, *Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi* (Jakarta: LSAF, 1999), 12.

³⁵³ Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1999), 45.

Indonesia pasca reformasi, tata relasi hubungan kekuasaan yang sentralistik luluh lantak. Orde Baru dengan kekuasaan yang bersifat sentralistik hancur dalam tataran simbol kekuasaannya. Kekuasaan akhirnya menyebar dalam institusi-institusi negara di tingkat provinsi, kabupaten, kelurahan, dan sampai pada tingkat desa. Desa Pakraman (*Negara lokal*) di kota Denpasar Bali pun tertimpa dampak kekuasaan ini. Semangat otonomi daerah sebagai salah satu wadah untuk membangun *civil society* di Denpasar semakin kuat, sehingga desa Pakraman seolah-olah menjadi reinkarnasi dari negara baru bagi masyarakat Bali. Mereka menempatkan desa Pakraman sebagai benteng pertahanan terakhir budaya Bali. Beragam gerakan dan program-program melestarikan tradisi dari kepunahan. Pemerintah bersama masyarakat Bali mulai mempopulerkan jargonnya “*Ajeg Bali*”, bahwa Bali harus kembali ke barak, artinya bahwa Bali harus dibangun berdasarkan kultur Bali, dan kultur Bali dibangun bernafas Hindu.

Keinginan Bali untuk mengatur perda-perda yang bernuansa syari’at Hindu mulai diberlakukan.³⁵⁴ Walaupun berdasarkan syari’at Hindu, perda-perda tersebut tetap memberikan peluang pada agama-agama lain untuk hidup berdampingan, karena kultur ini merupakan kultur yang telah lama dibangun sejak adanya kerajaan-kerajaan kecil di Bali seperti kerajaan Waturenggong di Klungkung, Kerajaan Badung di Denpasar.³⁵⁵ Pada masa kerajaan inilah istilah *menyama braya* dipopulerkan, akan tetapi karena adanya modernisasi dan hegemoni politik Orde Baru tradisi tersebut sedikit demi sedikit tidak menampakkan diri pada masyarakat Bali.

Dengan demikian salah satu *Ajeg Bali* yang harus diangkat kembali adalah “*menyama braya*” (aku adalah engkau, dan engkau adalah aku). Budaya tersebut merupakan salah satu budaya yang meneguhkan toleransi antarumat beragama di Kota Denpasar Bali. Konsep kunci yang dipegang teguh oleh umat

³⁵⁴ Perda No. 3 tahun 1991 bahwa secara umum jenis pariwisata yang dalam pengembangannya didasarkan kebudayaan Bali yang bernafaskan agama Hindu dengan menjaga keselarasan hubungan antar pariwisata dan masyarakat serta kebudayaannya. Demikian juga berkali-kali Gubernur Bali I Made Mangku Pastika mengungkapkan bahwa dengan adat, budaya, dan agama yang satu, yaitu agama Hindu adalah modal dasar untuk mewujudkan keamanan berlandaskan adat, budaya, dan agama.

³⁵⁵ Pada masa berdirinya kerajaan-kerajaan Nusantara, kerajaan Badung lagi mengalami konflik dengan kerajaan Mengwi. Kerajaan Badung memperoleh bantuan keamanan (tentara Muslim dari kerajaan Bugis), dan kerajaan Badung berhasil memukul mundur kerajaan Mengwi. Fenomena inilah salah satu cikal bakal Muslim di Kapaon Kota Denpasar. Simak dalam “Umat Islam Sudah Datang Ke Bali Semenjak Abad ke 15 M, *Bali Pos*, 2 Desember 2001.

Hindu sebagai pedoman dalam meneguhkan kerukunan antarumat beragama adalah “*Tat Twam Asi*” dan “*Yama Niyama Brata. Tat Twam Asi*” berarti aku adalah engkau. Sedang *Yama Niyama Brata* berarti engkau adalah aku.

Menurut orang Bali, apabila kita menyayangi diri sendiri, mengasihi diri sendiri, maka harus berkata dan berbuat kepada orang lain sebagaimana berbuat pada diri kita sendiri. Jika prinsip-prinsip ini bisa dijalankan, maka kedamaian hidup di dunia ini akan bisa diwujudkan. Wujud nyata dari penerapan konsep itu dapat kita temukan dalam kehidupan sehari-hari seperti tradisi *ngupoin*, *mapitulung*³⁵⁶ *mejenukan*³⁵⁷, *ngejot*,³⁵⁸ dan lain-lain. Semua itu merupakan bentuk jalinan kerukunan antarumat beragama di Denpasar Bali.

Bentuk dan proses untuk menuju kerukunan antarumat beragama yang kuat sebagaimana pelaksanaan “*Ajeg Bali*” atau “*Ajeg Hindu*” nampak tetap mengedepankan struktur sosial masyarakat Bali yang multi-kultural, multi-etnis, dan pluralistik. Hal yang demikian tercermin dalam visi yang dicanangkan oleh Pemerintah Kota Denpasar, yaitu “Denpasar Kreatif Berwawasan Budaya dalam Keseimbangan Menuju Keharmonisan”. *Ajeg Hindu* sebagai ikon Bali di mata nasional maupun internasional, nampaknya sejalan dengan teori multikultural.

Teori ini memiliki tujuh karakter yaitu: *Pertama*, menolak teori universalistik yang cenderung membela yang kuat. *Kedua*, mencoba menjadi inklusif dan memberi perhatian atas kelompok-kelompok lemah. *Ketiga*, teori ini tidak bebas nilai. *Keempat*, mencoba bersifat terbuka. *Kelima*, Tidak membedakan narasi besar dan narasi kecil. *Keenam*, bersiat kritis. *Ketujuh*, mengakui bahwa karya mereka dibatasi oleh karya tertentu baik dalam bentuk

³⁵⁶ *Ngupoin*, *mapitulung* adalah membantu tetangga, teman, dan kerabat dalam hal persiapan upacara. Tradisi ini sudah menjadi adat kebiasaan masyarakat Denpasar seperti ketika akan diadakan upacara-upacara baik pernikahan, upacara adat maupun upacara yang lain umat Islam dan Hindu saling membaur untuk membantu mensukseskan acara yang akan dilangsungkan, mulai dari keamanan sampai pada masalah perlengkapan. Sedang bedanya *ngupoin* dengan *mapitulung* adalah kalau *ngupoin* biasanya digunakan dalam hal orang yang punya hajatan. Sedangkan *mapitulung* digunakan ketika akan mengadakan upacara keagamaan.

³⁵⁷ *Majenukan* artinya ikut mensukseskan acara, baik acara hajatan maupun acara-acara ritual keagamaan yang ada di Bali.

³⁵⁸ *Ngejot* adalah membagikan makanan (*daging*) kepada tetangga, kerabat terdekat yang ada di sekitarnya. Tradisi ini biasanya dijalankan menjelang hari Raya Nyepi bagi umat Hindu. Dan menjelang hari Raya Idul Fitri bagi umat Islam.

konteks kultur mauoun sosial tertentu.³⁵⁹ Teori yang digagas oleh George Ritzer tersebut menekankan pada masalah keterpinggiran dan kecenderungan intelektual manusia. Pada intinya, teori ini menyatakan bahwa kelompok-kelompok minoritas dan kelompok-kelompok yang terpinggirkan diberdayakan untuk menempati posisi yang lebih penting dan diberi signifikansi yang sama dalam dunia sosial.

Ajeg Bali sebagai ikon untuk mempersatukan masyarakat multikultural di Bali, terutama di Denpasar, merupakan pilihan yang paling tepat untuk mewujudkan Bali sebagai daerah yang aman, damai, dan sejahtera. Kalau kita simak dari segi sejarah diberlakukannya jargon yang begitu fundamentalistik dengan Hindu, bukan berarti mengakibatkan tertutupnya toleransi umat beragama di daerah setempat tetapi justru hal itu memberikan pintu bagi terbukanya keharmonisan dalam kehidupan keagamaan, karena jargon tersebut dibarengi konsep yang populer dengan istilah “*menyama braya*”. Diberlakukannya jargon (*Ajeg Bali*) tersebut, menurut beberapa informan yang ditemui oleh peneliti, berarti bahwa masyarakat kota Denpasar harus mandiri dengan kultur Bali, karena selama beberapa tahun, terutama pada masa Orde Baru, pemerintah merupakan satu-satunya *agency* untuk mengelola pariwisata di Bali dengan jargon Sapta Pesona nya sehingga Bali kehilangan akarnya (jati diri) karena masyarakat Bali telah terhegemoni oleh pemerintah. Akibatnya mereka terpuruk dengan datangnya Bom Bali 2002.³⁶⁰

Sebagaimana yang disampaikan oleh Antonio Gramsci, bahwa ada dua level struktur utama dalam pemerintahan yaitu: masyarakat sipil dan masyarakat politik. Kelompok masyarakat sipil mencakup seluruh aparatur transmisi yang sering disebut swasta, seperti lembaga pendidikan, media masa, dan termasuk lembaga-lembaga agama. Sementara kelompok masyarakat politik atau negara mencakup semua institusi publik yang memegang kekuasaan untuk melaksanakan pemerintahan. Menurut Gramsci, hegemoni adalah sebuah

³⁵⁹George Ritzer, *Teori Sosial Postmodern*, terj. Muhammad Taufiq (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 322.

³⁶⁰Retaknya hubungan umat Islam dengan umat Hindu Bali setelah pengeboman tersebut, menurut pengamat sosial Agung Putri, lantaran faktor ambruknya kehidupan ekonomi Bali. Pariwisata lumpuh karena cap teror dan tidak aman yang menempel pada Bali. Kebetulan pelaku Bom Bali adalah Muslim sehingga muncul sentimen anti Islam. Lihat “Ngurah Agung Memulihkan Keretakan Hindu-Muslim”, *Tempo*, 21 Agustus, 2013.

kelas politik yang berhasil membujuk kelas-kelas lain dalam masyarakat untuk menerima nilai-nilai moral, politik maupun kulturnya.³⁶¹

Dari fenomena itulah masyarakat Bali mulai sadar bahwa orang Bali harus bangkit dan berdiri di atas kakinya sendiri. Meminjam bahasa A.S Hikam, masyarakat Bali harus membangun *civil society* berbasis jati diri. Nampaknya bangunan Hindu di Bali sangat dibutuhkan untuk menginspirasi menuju *Bali maksartham jagadhita ya ca iti dharma* (kesejahteraan lahir batin) seperti yang diimpikan oleh Hindu maupun masyarakat Bali pada umumnya. Benteng dan wacana untuk menguatkan bangunan masyarakat sipil Bali “*Ajég Bali*” bahkan “*Ajég Hindu*” selayaknya dipopulerkan dan diangkat kembali agar Bali kembali lebih cerah, lebih aman, dan juga lebih mempesona, baik budayanya, ekonomi, maupun sosial keagamaannya sebagaimana Bali pada masa-masa pemerintahan kerajaan Bali.³⁶²

Salah satu *Ajég Bali* yang harus dihidupkan kembali sebagai bangunan masyarakat madani (*civil society*) adalah peran sejarah, Islam telah tercatat sejak 1460 pada masa kerajaan Gelgel di Klungkung.³⁶³ Di Tabanan sendiri peran Islam dan Muslim telah ada sejak awal abad 19. Oleh karena itu, kebersamaan dan keharmonisan umat Islam dan masyarakat Hindu di Bali yang lama diperjuangkan pendahulu itu harus tetap dijaga. Logika itulah yang ingin dibangun kembali oleh para tokoh Islam Bali dalam konteks hubungan ke-Muslim-an dan ke-Bali-an. Namun, konteks kekinian terutama konteks sosial politik dan ekonomi telah mendistorsi keharmonisan itu. Bahkan Bom Bali akhirnya memperparah problem toleransi antar umat beragama di Denpasar pada khususnya dan di Bali pada umumnya.

Anak Agung Ngurah Agung, ia lahir dari kalangan Puri (kerajaan), Ngurah Agung dibesarkan secara Hindu di Pesraman. Leluhur Ngurah Agung memang dikenal memiliki kedekatan dengan Islam. Salah satunya adalah A.A. Manik Mas Mirah, putri raja Pemecutan, yang menikah dengan raja Madura

³⁶¹ Antonio Gramsci, *Selection From Prison Notebook* (New York: International Publisher, 1971), 57.

³⁶² I Gede Mudana, “Lolakisme dalam Politik Lokal Bali”, dalam I Made Suastika “*Jelajah Kajian Budaya*” (Denpasar: Pusataka larasan Bekerjasama dengan Program Studi Magister dan Doktor Kajian Budaya Universitas Udhayana, 2012), 59.

³⁶³ Cikal bakal Muslim di Klungkung adalah para pengawal Dalem Kerajaan Mojopahit yang berjumlah 40 orang pada masa pemerintahan Dalem Ketut Ngelisir (Raja Gelgel I). Raja Dalem Ketut Ngelisir yang masih termasuk dinasti Mojopahit mendirikan kerajaan Gelgel di Klungkung. Lihat M. Sarlan, *Sejarah Keberadaan Umat Islam di Bali* (Denpasar: Bimas Islam Depag Propinsi Bali, 2002), 64.

Barat Cakraningrat IV. Manik Mas Mirah kemudian memeluk Islam dan berganti nama menjadi Siti Khodijah. Namun, ketertarikan Ngurah Agung kepada para tokoh Muslim muncul sejak ia mengenal Gus Dur sekitar 1995. Sejak saat itu, Ngurah Agung kerap berkunjung ke pesantren-pesantren di Jawa Timur dan menjalin hubungan dengan para kiai. Dari sinilah ia fasih melafalkan zikir. Atas kedekatan dengan kaum Muslimin itu, dia bahkan kerap disapa sebagai Ngurah Agung Muslim.³⁶⁴ Ia memandang perlu mengusung kembali untuk membangun “*Bali Harmoni*” dalam wadah Persaudaraan Hindu-Muslim Bali (PHMB). PHMB adalah suatu perhimpunan masyarakat Hindu dan Muslim di Denpasar Bali yang mengajarkan toleransi dan saling menghargai. A.A Ngurah Agung, SE. (Ketua PHMB) Drs. A.A. Putu Rai. (Penasehat) AA Gd Ariewangsa, SS (Ketua Laskar PHMB) dan DR. Wayan Gede Gunawan, Msi (Akademisi / Penasehat Kehormatan Wadah ini dibentuk ketika Bom Bali mengoyak ketenangan Bali dan memercikkan ketegangan antara umat Islam dan umat Hindu, Bom yang diledakkan para teroris dan mengatasnamakan agama itu juga bagai menyulut sekam antara pemeluk Hindu dan pemeluk Islam yang semula harmonis.³⁶⁵

Menurutnya, di era lama terwujud akibat adanya tataran nilai dan tataran sosial budaya yang diterapkan secara konsisten oleh Hindu dan Muslim. Dari sisi tataran nilai, Bali memiliki alam yang indah, dan keindahan ini terpelihara karena Bali menerapkan *Tri Hitakarana* dan *Tat Twam Asi*. Sedangkan dari sisi Tataran Sosial budaya. Bali memiliki kultur terbuka namun tetap mampu melestarikan budaya *nyama braya, segilik seguluk, beda paksi bina paksa*. Dua nilai ke-Bali-an itu sejalan dengan konsep Islam, sehingga nilai-nilai lokal itu diterapkan oleh komunitas berbeda tetapi secara bersama. Walhasil komunitas Bali era lama misalnya mampu menciptakan keharmonisan kendati beda akidahnya. Semangat itulah nampaknya yang dikembangkan oleh masyarakat Bali sebagai bentuk landasan kerukunan antarumat beragama di Denpasar Bali.

³⁶⁴ “Ngurah Agung, “Memulihkan Keretakan Hindu-Muslim”, *Tempo*, 21 Agustus, 2013.

³⁶⁵ *Ibid*, 18. Dan kunjungi <http://phmbbali.blogspot.com/>(6 Oktober 2013), 1.

B. Masyarakat Madani : Dari Multikulturalisme Menuju Pluralisme

Pola-pola yang di gunakan masyarakat untuk menjaga dan melestarikan harmoni sosial keagamaan dalam kaitanya dengan kerukunan antarumat beragama yang akan mengantarkan kuatnya bangunan masyarakat madani (*civil society*) di Bali adalah sebagai berikut:

1. Jalur Politik

Pemerintah Kota Denpasar bersama-sama dengan desa *Pakraman* menciptakan keamanan, ketertiban lingkungan agar tetap terbinanya keamanan dan terpeliharanya ajeg Bali *menyama braya* di daerah setempat. Untuk menjaga kestabilan tersebut Gubernur Bali mengeluarkan kebijakan yakni Peraturan Gubernur Bali tanggal 16 Juli 2008, Nomor 32 tahun 2008 tentang Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Salah satu isi dari peraturan Gubernur Bali tersebut adalah tugas dan kewajiban Gubernur dalam pemeliharaan kerukunan umat beragama.

Dalam salah satu pasalnya (pasal 4) disebutkan, bahwa tugas dan kewajiban Gubernur adalah sebagai berikut: *Pertama*, memelihara ketentraman dan ketertiban masyarakat termasuk memfasilitasi terwujudnya kerukunan umat beragama di daerah. *Kedua*, mengkoordinasikan kegiatan instansi vertikal di daerah dalam pemeliharaan kerukunan umat beragama. *Ketiga*, menumbuhkembangkan keharmonisan, saling menghormati dan saling pengertian dan saling percaya diantara umat beragama yang ada di daerah. *Ke-empat*, membina dan mengkoordinasikan bupati dan wakil bupati, walikota dan wakil walikota dalam penyelenggaraan pemerintah daerah di bidang ketentraman dan ketertiban masyarakat dalam kehidupan beragama³⁶⁶

Kebijakan tersebut baru dijalankan oleh Walikota Denpasar tahun 2009 dengan mengeluarkan Surat Keputusan (SK) Nomor 8 tahun 2009 tentang Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dan SK Walikota Denpasar nomor 188.45/76/HK/2009 tentang Pembentukan dan Susunan Keanggotaan Dewan Penasehat Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Denpasar. Apabila

³⁶⁶ Setda Prop Bali, *Laporan Penyelenggaraan Musyawarah Antarumat Beragama* (Denpasar: proyek pembinaan Kerukunan Beragama, 2000), 3.

terjadi masalah-masalah yang terkait dengan kehidupan keagamaan sebelum diterbitkannya SK tersebut, jalan yang ditempuh Pemerintah Daerah adalah mempertemukan mereka dengan pihak yang terkait untuk dicarikan jalan keluarnya. Di samping melalui kebijakan-kebijakan tertulis juga melalui media sosial seperti yang diungkapkan oleh Gubernur Bali Mangku Pastika dalam pidato politiknya bahwa dengan adat, budaya, dan agama yang satu, yaitu agama Hindu, Bali akan bisa terjaga keamanan dan ketertibannya. Ia mengajak semua masyarakat untuk mengajegkan adat dan budaya Bali salah satu agenda *Ajeg Bali* tersebut adalah *menyama braya*.³⁶⁷

Program Pemerintah Daerah provinsi Bali di atas telah menjadi landasan pelaksanaan dialog antar umat beragama setiap tahun di Denpasar. Pada tanggal 28 Oktober 2013 pemerintah Kota Denpasar mengadakan pembinaan kehidupan beragama dengan menghadirkan pimpinan lembaga agama, lembaga Desa Pakraman, tokoh agama, tokoh masyarakat, pimpinan instansi terkait.

Untuk meningkatkan harmonisasi sosial keagamaan di kota Denpasar,³⁶⁸ FKUB mempunyai agenda-agenda sebagai berikut: *Pertama*, mengadakan pertemuan rutin setiap bulan baik ada masalah maupun tidak ada masalah yang bertujuan lebih mengakrabkan sesama pengurus. *Kedua*, mengadakan pertemuan insidental untuk memecahkan masalah dan mencari solusi yang tepat guna menghindari kesalahpahaman. *Ketiga*, mengadakan kunjungan pribadi terutama menghadiri upacara-upacara keagamaan. *Ke-empat*, mengadakan acara silaturahmi/persaudaraan *menyama braya* pada umat beragama. Kelima, mengadakan musyawarah/saraschan/seminar sesuai visi misi FKUB.

Di samping menerbitkan peraturan-peraturan dan surat keputusan demi terciptanya kerukunan antarumat beragama di Bali. Pemerintah setempat pun lebih mempermudah izin untuk mendirikan tempat ibadat jika dibandingkan dengan Peraturan Bersama Menteri (PBM) Menag dan Mendagri Nomor 8 dan 9 tahun 2006. Keputusan tersebut tercermin dalam Peraturan Gubernur Bali Nomor 10 tahun 2006 tentang syarat-syarat pendirian tempat ibadat. Dalam PBM di batasi waktu, dan mendapatkan rekomendasi dai FKUB, sedang dalam

³⁶⁷ I Ngurah Suryawan, *Sisi Dibalik Politik Identitas, Kekerasan, dan Interkoneksi Global* (Denpasar: Universitas Udayana Press, 2012), 55

³⁶⁸ *Ibid*, 36.

Peraturan Gubernur Bali tidak dibatasi oleh waktu dan cukup mendapatkan rekomendasi dari Lembaga Agama yang ada (Islam misalnya MUI).

Menurut I Made Subawa (Kabag Umum Kemenag Denpasar) bahwa pola yang dibangun oleh pemerintah bersama FKUB maupun FKAUB untuk membina kerukunan antarumat beragama tercermin dalam forum-forum dialog baik antar pelajar, mahasiswa, tokoh agama, tokoh masyarakat maupun antar lembaga keagamaan. Pada tahun 2000 misalnya, FKAUB mengadakan dialog pertama mengangkat tema” Menghindari Pemakaian Simbol-Symbol dan Atribut-Atribut Keagamaan”. Pada 2001 mengusung tema “Mengaplikasikan Kearifan Lokal Menyama Braya dalam Perspektif Agama-Agama”. Hasil dialog ini telah disepakati untuk segera diaplikasikan lewat pelaksanaan ajaran agama masing-masing. Hasil dialog ini dijadikan landasan dan evaluasi terhadap dialog-dialog berikutnya sampai tahun 2003.

Pada tahun 2004 pelaksanaan dialog tidak lagi mengangkat tema *menyama braya* karena dianggap tema ini sudah diaplikasikan oleh beberapa agama sampai pada wilayah praksis. Tema dialog saat ini diarahkan kepada penyelesaian masalah praksis yang dihadapi, yaitu mengenai pelaksanaan peringatan hari raya Nyepi yang jatuh pada hari Minggu (11 Maret 2004) bersamaan dengan pelaksanaan kebaktian bagi umat Kristiani. Dalam dialog tersebut menghasilkan kesepakatan bersama dalam persaudaraan (*menyama braya*) yaitu mengatur pelaksanaan Nyepi dan Kebaktian Minggu berjalan dengan khidmat.

Tahun 2005 dialog antarumat beragama mengusung tema yang sama seperti tahun 2004 yaitu terkait dengan pelaksanaan hari raya Nyepi yang bersamaan dengan shalat Jumat (11Maret 2005), dengan bijak disepakati bahwa shalat Jumat tetap diadakan seperti biasa hanya saja ada anjuran dari peserta dialog untuk tidak menggunakan kendaraan dan hendaknya shalat Jumat ke tempat masjid yang terdekat dengan tinggal warga, dan tidak menggunakan pengeras suara sampai terdengar keluar masjid. Pada tahun yang sama dialog diadakan kembali untuk menguatkan kesepakatan pertama bahwa pelaksanaan Nyepi dan shalat Jumat tetap berjalan tanpa adanya saling menghalangi, saling menghambat, dan saling mengganggu

Perjalanan kehidupan keagamaan di Denpasar berjalan relatif kondusif sehingga dialog tahun 2006 lebih menekankan pada upaya mewujudkan

kerukunan yang sejati dengan memantapkan pemahaman “di mana bumi dipijak di sana langit dijunjung”. Dialog tahun 2007 disamping mengevaluasi hasil dialog tahun 2006 dengan mengusung tema “*Membangun Kerahayuan Untuk Mewujudkan Bali Jagadhita*”, tujuan dialog dengan tema tersebut adalah untuk mewujudkan kerahayuan dan kesejahteraan masyarakat Bali pada umumnya dan umat beragama di Denpasar pada khususnya.

Karena kondisi kehidupan keagamaan di Denpasar semakin kondusif dan tidak ada tanda-tanda gesekan yang berarti, maka dialog-dialog selanjutnya yaitu dari tahun 2008 sampai tahun 2013, diarahkan untuk membangun kesejahteraan dalam bidang ekonomi sebagai pintu masuk untuk membangun kehidupan beragama di Denpasar Bali. Dialog pada tahun 2010 mengusung tema “Kesejahteraan Keluarga dari Sudut Pandang Agama-Agama”. Mereka mencoba kembali menggali tema-tema yang terkait dengan bangunan kehidupan keagamaan dalam perspektif agama masing-masing, karena dengan tema yang demikian para penganut agama di Denpasar akan bisa memadukan dunia praksis yaitu menyama braya dengan dunia ideologis (agama),³⁶⁹

Kondisi tersebut sejalan dengan apa yang disampaikan oleh I Ketut Sukanata, seorang aktifis Agama dan Lintas Budaya di Denpasar, yang menyatakan tradisi *nyama braya* itu nilainya cukup tinggi di Bali, karena sejak dulu istilah *Nyama Selam*, *Nyama Cina* sudah tidak asing lagi didengar telinga orang Bali. Keberhasilan itu bukan hanya pada tingkat atas akan tetapi sudah sampai pada tingkat bawah, seperti adanya tradisi *ngayah bareng* (gotong royong) di banjar-banjar dan desa-desa di Denpasar. Seperti ketika akan diadakan acara upacara keagamaan, baik Hindu, Budha maupun Muslim mereka nampak saling membantu diantara mereka demi lancarnya acara yang akan disuguhkan”.

Berbagai kebijakan dan implementasi pemerintah Kota Denpasar sebagaimana yang terurai di atas dapat memacu pertumbuhan toleransi umat beragama semakin kuat. Lepas dari kekurangan dan kelebihan kebijaksanaan yang diambil, kebijaksanaan tersebut tetap memberikan warna tersendiri

³⁶⁹ I Gusti Made Ngurah, *Salting Menerima dan Menghargai Perbedaan Melalui Dialog Antarumat Beragama dalam Masyarakat Multikultural* (Denpasar: Yayasan Sari Kahyangan Indonesia Press, 2010), 147.

terhadap bangunan kerukunan antarumat beragama di kota Denpasar pada khususnya dan di Bali pada umumnya.

2. Jalur Budaya

Kemajemukan budaya masyarakat kota Denpasar muncul dari berbagai etnis pendukungnya, namun karena etnis Bali merupakan penduduk Bali asli dan memiliki daya dukung budaya terbesar dibandingkan etnis lainnya, maka budaya setempat tetap mendominasi, karena di samping budaya Bali memiliki pendukung yang memadai, juga karena aktivitas pelaksanaan agama Hindu tidak dapat lepas dari keberadaan budaya Bali itu sendiri. Bahkan terjadi hubungan timbal balik antara agama dan budaya setempat. Kultur Bali adalah agama Hindu dan agama Hindu adalah kultur Bali. Artinya bahwa keberadaan agama Hindu Bali tidak dapat dipisahkan dari kebudayaan Bali itu sendiri. Agama Hindu Bali menjadi sistem nilai dan norma yang diimplementasikan dalam sistem tindakan dan sistem sosial, serta diwujudkan dalam bentuk material-material budaya yang agung dan mempesona.

Secara eksistensial Bali yang fundamentalistik³⁷⁰ tidak menjadi penghalang terhadap bangkitnya kesadaran pluralistik di kota Denpasar. Justru semangat fundamentalistik itu adalah pintu masuk untuk membangun kesadaran multikulturalisme masyarakat Denpasar menuju bangunan pluralisme yang kuat. Hal ini terjadi, karena disamping budaya Bali yang berbasis pada Hindu juga didukung oleh jargonnya yang populer dengan istilah “*menyama braya*” selalu disosialisasikan dan dipraktikkan di tengah-tengah masyarakat plural.

Hal seperti itu bisa kita simak dalam Perda No. 3 tahun 1991 bahwa secara umum jenis pariwisata yang dalam pengembangannya didasarkan kebudayaan Bali yang bernafaskan agama Hindu dengan menjaga keselarasan hubungan antar pariwisata dan masyarakat serta kebudayaanya. Dan juga beberapa kali Gubernur Bali Mangku Pastika menyampaikan dalam beberapa sambutannya

³⁷⁰ Yaitu gerakan keagamaan sering dikaitkan dengan nilai-nilai yang telah ketinggalan zaman atau tidak relevan lagi dengan perubahan dan perkembangan zaman. secara theologis, fundamentalisme diidentikan dengan literalisme, primitivisme, legalisme, dan tribalisme, sedangkan secara politis bahwa fundamentalisme dikaitkan dengan populisme reaksioner. Lihat dalam James Barr, *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1977), 1-3. Lihat juga dalam Lionel Caplan, *Studies In Fundamentalism* (London: Mac Millan Press, 1987), 1.

bahwa “dengan adat, budaya, dan agama yang satu yaitu agama Hindu adalah merupakan modal dasar untuk mewujudkan keamanan berlandaskan adat, budaya, dan agama. Di samping itu juga Juga dalam Visi Misi kota Denpasar yaitu: “Denpasar Kreatif Berwawasan Budaya dalam keseimbangan Menuju Keharmonisan”, dalam salah satu misinya menumbuh kembangkan jati diri masyarakat kota Denpasar berdasarkan budaya Bali

Selain kemajemukan etnis dan budaya, kemajemukan dalam bidang agama juga sangat mewarnainya (Hindu, Islam, Budha, Katholik, Kristen, dan Khonghucu). Perbedaan kepercayaan dan keyakinan tersebut tidak membawa dampak yang negatif terhadap tatanan sosial yang ada, justru perbedaan itu membawa semangat tersendiri adanya kebersamaan untuk membangun kota Denpasar lebih berseri. Kasus Bom Bali tahun 2002 sebagai langkah awal bagi masyarakat multikultural untuk membangun kebersamaan antaretnis dan antaragama. Hal ini menumbuhkan beberapa lembaga seperti FKUB, FKAEN, PHMB dengan agenda dialog-dialog dalam rangka membangun keharmonisan baik antaretnis maupun antarumat beragama yang ada di Denpasar.

Kerukunan antarumat beragama di Bali pada umumnya dan di kota Denpasar pada khususnya terlihat mesra dan harmonis serta tidak pernah terjadi benturan yang berarti. Hal yang demikian terjadi karena masyarakat Bali telah mewarisi tradisi yang telah dikembangkan secara turun temurun sejak abad ke-15 lalu. Terciptanya kerukunan antarumat beragama itu, berkat adanya saling pengertian serta saling hormat-menghormati antarwarga berlainan suku maupun agama. Seperti saat hari raya Nyepi (tahun baru Saka 1935/ 2013 M) yang dirayakan masyarakat Hindu di Denpasar, komunitas Muslim ikut membantu proses pelaksanaan kesuksesan Nyepi di lingkungan masing-masing.

Pada setiap lingkungan sebelum adanya Nyepi mereka mengadakan pertemuan untuk membahas persiapan Nyepi mulai dari keamanan sampai hal-hal yang bersifat teknis. Walaupun mereka tidak mengikuti secara seremonial, dari hasil kesepakatan rapat pada waktu itu diputuskan bahwa setiap lorong yang ada di kampung Jawa mereka mengadakan ronda. Hal ini untuk menghindari terjadinya hal-hal yang mengganggu berlangsungnya Nyepi segera diatasi. Ide ini bukan merupakan permintaan dari komunitas Hindu akan tetapi merupakan ide dari komunitas Muslim sendiri baik di kampung Kepaon, Kreneng, maupun di kampung Jawa Denpasar Bali.

Demikian juga saat hari raya Nyepi jatuh bertepatan dengan hari Jumat pada tahun 2011. Berdasarkan keputusan bersama antara MUI dan WALUBI Bali disepakati bahwa kedua hari besar tersebut tetap bisa berjalan dengan khidmat sesuai dengan tujuan masing-masing. *Pertama*, warga Muslim yang akan menunaikan shalat jumat dianjurkan untuk memilih masjid terdekat; *kedua*, dianjurkan untuk tidak menggunakan motor atau mobil ke masjid akan tetapi cukup jalan kaki saja; *ketiga*, untuk khotbah Jumat tetap diperkenankan menggunakan pengeras suara tetapi suara khutbah tetap dijaga jangan sampai terdengar keluar masjid.

Kondisi tersebut berjalan sesuai dengan harapan semula, yaitu kedua hari besar Islam dan Hindu tetap berjalan seperti semula, yaitu tidak mengurangi makna dan tujuan kedua upacara tersebut (Nyepi dan shalat Jumat). Artinya, bagi umat Hindu bisa menjalankan Nyepi sesuai dengan makna Nyepi itu sendiri, yakni, tidak ada kegiatan apapun baik yang berupa suara maupun tindakan-tindakan yang lain. Mereka betul-betul nyepi di dalam rumah masing-masing tanpa adanya suara ataupun lampu penerangan.

Sedang umat Islam yang mau menjalankan ibadahnya shalat Jumat, mereka memilih tempat (masjid) yang terdekat dengan tempat tinggalnya, dan tidak menggunakan kendaraan apapun baik motor maupun mobil agar kesunyian tetap terjaga. Sedang khutbah shalat Jumat yang biasanya menggunakan pengeras suara sampai terdengar dimana-mana, pada waktu perayaan Nyepi tersebut para khotib tetap menggunakan pengeras suara akan tetapi suara itu tidak sampai keluar dari dalam masjid itu sendiri. Keadaan seperti itu sudah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat multikultural (Islam dan Hindu) di Denpasar. Saat umat Islam memperingati Isro' Mi'raj di masjid Darussalam Ubung juga di masjid Raya Suci, komunitas Hindu memberikan bantuan baik berupa makanan maupun keamanan. Justru urusan masalah keamanan adalah para *pecalang* (keamanan dari Hindu) yang berpakaian adat Hindu untuk menjaga keamanan dan ketertiban demi kelancaran acara..

Pengendalian diri menjadi landasan penting dalam mewujudkan kerukunan antarumat beragama di Denpasar Bali. Pengendalian diri akan mampu mewujudkan ketentrangan dan kedamaian bagi masyarakat. Berbagai aktivitas keagamaan di Denpasar mendorong kegiatan budaya dan terwujudnya

keseimbangan pembangunan lahiriah dan batiniah. Keseimbangan pembangunan tersebut untuk menyadarkan umat manusia yang senantiasa memiliki keterbatasan dan kelemahan. Kerukunan antarumat beragama di daerah tujuan wisata ini lolos dari berbagai cobaan dan tantangan yang pernah mengujinya, seperti terjadinya Bom Bali pada tahun 2002 yang lalu.³⁷¹

Umat Hindu pada Minggu, 17 Maret 1991 merayakan hari raya Nyepi tahun baru Saka 1913 yang memerlukan dukungan suasana sepi untuk melaksanakan *tapa brata* yaitu empat pantangan: tidak bekerja, tidak bepergian, tidak mengumbar bahwa nafsu, dan tidak menyalakan api. Sementara umat Islam melakukan takbiran menyosong Idul Fitri dan umat Kristen melakukan kebaktian di Gereja. “Berkat saling pengertian dan kerukunan umat yang kental, masing-masing umat beragama dapat merayakan hari raya suci mereka masing-masing dengan baik. Kondisi demikian bertambah mesra dan manis setelah masyarakat Bali yang 84 % beragama Hindu, dapat berperan serta mensukseskan pelaksanaan Seleksi Tilawatil Qur’an (STQ) tingkat nasional pada tahun 1998. Sejak dulu masyarakat Bali memiliki rasa cinta damai terhadap semua umat, dan tetap menjunjung tinggi rasa persatuan dan kesatuan bangsa. Kehidupan umat beragama yang mesra dan harmonis di Denpasar tetap optimis bisa dipertahankan di masa-masa mendatang yang tercermin dari aktualisasi budaya antara Islam dan Hindu. Kesenian hasil perpaduan antara unsur seni Bali dan Islam itu, pernah disuguhkan untuk memeriahkan pembukaan STQ ke XIII tingkat Nasional di Bali. Di antara sekian banyak budaya yang pernah dipromosikan baik kalangan agamawan, pemerintah maupun masyarakat pada umumnya, budaya *menyama braya* yang dianggap mempunyai nilai strategis dalam pembinaan dan pengembangan kehidupan bersama umat beragama di kota Denpasar.

Budaya *menyama braya* dapat menjadi program unggulan bagi masyarakat multikultural di Denpasar, karena *menyama braya* mempunyai makna yang strategis bagi perkembangan Bali di masa yang akan datang. Jargon tersebut menjadi primadona bagi semua agama yang ada di Bali. Seperti acara dialog yang digelar oleh FKUB Bali pada tahun-tahun terakhir, semua wakil agama menyampaikan pandangannya mengenai konsep *menyama braya* dan

³⁷¹ I Gusti Made Ngurah, *Saling Mencrimea dan Menghargai*, 23.

relevansinya dengan ajaran agama masing-masing. Pandangan dan pengakuan dari beberapa tokoh agama dapat digambarkan bahwa jargon tersebut (*menyama braya*) merupakan salah satu sektor pendorong pelaksanaan toleransi interumat beragama maupun antarumat beragama di Bali, terutama di kota Denpasar.

Istilah *menyama braya* bukan hanya populer di kalangan masyarakat Bali (Hindu) saja, tetapi juga populer di kalangan pendatang (*Nyama Selam*) sehingga perbedaan dalam hal agama bukan merupakan tantangan, tetapi merupakan sebuah solusi bagi kehidupan keagamaan masyarakat multikultural (Hindu-Islam). Mereka saling mempunyai sifat tenggang rasa, saling memahami, saling menghormati antarsesama, mereka bisa membedakan mana wilayah doktrin dan mana wilayah sosial.

Untuk menghindari ketersinggungan antarumat beragama di Denpasar, para ulama dan tokoh agama selalu aktif mengingatkan para mubaligh, ustadz, guru ngaji maupun para khotib Masjid di Denpasar agar dalam setiap ceramahnya mengangkat tema-tema toleransi umat beragama berdasarkan al-Quran maupun Hadith, dan perlu menghindari tema-tema yang memecah belah bangsa seperti tema tentang “kafir, babi, berhala”. Hal itu perlu dilakukan agar mereka terhindar dari jebakan definisi yang banyak dilontarkan oleh kelompok-kelompok radikal Islam. Tema-tema tersebut akan berdampak pada ketersinggungan bagi komunitas Hindu.

Menyimak beberapa fenomena tersebut dapat digambarkan bahwa masih ada semangat untuk membangun kebersamaan sebagai landasan dalam mewujudkan kerukunan antar umat beragama, walaupun masih diliputi beberapa hal-hal yang dapat membawa rasa curiga, was-was, rasa aman dan tidak aman satu sama lain. Oleh karena itu, ide multikulturalisme belum sampai menyentuh ke tingkat akar.

3. Jalur Sosial

Antara multikulturalisme dan pluralisme memang sering dipertukarkan, sekalipun keduanya memiliki nuansa masing-masing. Multikulturalisme adalah sikap dan paham yang menerima adanya berbagai kelompok manusia yang memiliki struktur dan kultur yang berbeda. Sedangkan pluralisme lebih merujuk pada kesediaan untuk menerima dan terbuka pada etnis dan budaya lain, karena

etnis dan budaya lain itu bisa bernilai baik untuk warganya.³⁷² Makna pluralisme agama tersebut nampaknya didasari tesis Emile Durkheim yang menyatakan bahwa “agama adalah sebuah realitas sosial dan ia merupakan suatu ekspresi dari kesadaran kolektif (*collective consciensness*).

Bagi Durkheim, ia membedakan agama dalam konteks ideal-suci (dimensi keyakinan) dan kontek duniawi (dimensi kemasyarakatan). Teori itu kemudian diikuti oleh sosiolog yang lain seperti Roland Robertson yang membedakan dimensi yang dimiliki agama seperti: dimensi keyakinan, dimensi praktik keagamaan, dimensi pengalaman, dimensi pengetahuan, dan dimensi konsekuensi. Sedang Ignas Kleden mengungkapkan bahwa agama mempunyai tiga dimensi yaitu; dimensi sakralitas, dimensi spiritualitas, dan dimensi moralitas.³⁷³

Multikultural adalah sebuah realitas masyarakat yang majemuk atau beragam dalam kesukubangsaan atau etnisitas (*ethnicity*), saling menerima dan menghargai keanekaragaman yang sudah tentu mengandung perbedaan. Misalnya, perbedaan dalam hal budaya, nilai-nilai budaya, pendapat atau ide dan apa saja yang terkait dengan keberagaman fisik, sebagai suatu realitas yang ada. Dengan konsep ini, multikulturalisme selayaknya digunakan sebagai ideologi untuk menata kehidupan berbangsa dan bernegara, karena kondisi seperti itulah yang akhirnya membawa keberadaan pluralisme mendapatkan tempat yang layak.³⁷⁴

Terlepas dari pro dan kontra mengenai “multikulturalisme”³⁷⁵ apakah menjadi faktor perpecahan ataukah justru menjadi pemersatu suatu bangsa, hal

³⁷²Samsu Rizal Panggabean, “Islam dan Multikulturalisme (Ragam Manajemen Masyarakat Plural),” dalam Zakiyuddin Baidhawi dan M. Thoyibi (ed), *Reinvensi Islam Multikultural* (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005), 15.

³⁷³ Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life* (New York: Pree Press, 1947) 172. Lihat juga dalam Roland Robertson, *Sosiologi Agama*, terj. Paul Rosyadi (Jakarta: Aksara Persada, 1986), 38. Dan lihat Ignas Kleden, *Kompas*, 9.

³⁷⁴ Parsudi Suparlan, *Pengetahuan Budaya, Ilmu-Ilmu Sosial, dan Pengkajian masalah-Masalah Agama* (Jakarta: Depag RI, 1982), 123.

³⁷⁵ Konsep multikulturalisme tidak dapat disamakan dengan konsep keanekaragaman secara sukubangsa (*ethnic group*) atau kebudayaan sukubangsa (*ethnic culture*) yang menjadi ciri masyarakat majemuk, karena multikulturalisme menekankan keanekaragaman kebudayaan dalam kesederajatan. Kalau konsep dan prinsip kemajemukan lebih menekankan pada keanekaragaman yang ada dalam realitas masyarakat, kemajemukan adalah sesuatu yang dapat dilihat dan diterima secara kasat mata, sesuatu yang fisik, realitas fisik (*physical reality*) Parsudi Suparlan, *Pengetahuan Budaya, Ilmu-Ilmu Sosial, dan Pengkajian Masalah-Masalah Agama* (Jakarta: Depag RI, 1982), 62.

yang harus kita waspadai adalah munculnya perpecahan etnis, budaya, dan suku di dalam tubuh bangsa kita sendiri. Kondisi daerah penelitian Denpasar Bali misalnya memiliki bermacam-macam kebudayaan yang dibawa oleh beberapa suku dari Nusantara seperti Jawa, Madura, Makasar, Bugis, dan juga suku Bali sendiri mempunyai keunggulan budaya dan tradisi yang berbeda-beda.

Kondisi multi etnis adalah dimensi keragaman yang hakekatnya memiliki dua sisi potensial yang mampu mewujudkan keindahan warna-warni yang tidak membosankan di satu sisi, dan di sisi lain mempunyai potensi konflik. Potensi ini perlu dikelola dengan baik dan bijak agar potensi konflik tidak menjadi kenyataan. Di daerah penelitian Denpasar Bali misalnya, keberadaan kerukunan antarumat beragama dibangun melalui jalur pendidikan dan jejering sosial (LSM). Lembaga pendidikan Miftahul Ulum di kampung Jawa Denpasar mengembangkan visi misi sebagai berikut: belajar mengetahui, belajar berbuat, belajar hidup bersama, dan belajar menghadapi seseorang (empat pilar pendidikan).

Menurut Djarot Soedarman (kepala sekolah MTs Miftahul Ulum), untuk mencapai tujuan ke-empat pilar tersebut, pilar ke-3 adalah merupakan pilar yang paling urgen apabila dibandingkan dengan ke-4 pilar yang ada, karena mengingat lingkungan masyarakat sekitar berbeda dengan lingkungan masyarakat yang ada di Pulau Jawa. Oleh karena itu, untuk mewujudkan kehidupan yang harmonis antara Islam dan Hindu di sini, maka belajar hidup bersama sudah selayaknya dikedepankan agar para siswa dapat belajar mengetahui lingkungan, belajar berbuat baik dengan lingkungan, dan belajar menghadapi lingkungan.

Agar visi misi bisa tercapai, maka lembaga yang ada di bawah naungan Islam tersebut bukan hanya memberikan pemahaman dan kesadaran terhadap adanya perbedaan akan tetapi juga mempraktikkan pola pendidikan yang berbasis pluralis dan multikulturalis.

a. Pendidikan Berbasis Pluralisme

Untuk menjaga kerukunan antarumat beragama di Denpasar Bali, Yayasan Pendidikan Miftahul Ulum (YPMU) telah mengembangkan pendidikan berbasis pluralisme yang termuat dalam visi misi sebagaimana tersebut di atas. Sebagai Muslim minoritas lembaga ingin mengimplementasikan bagaimana pemahaman dan kesadaran terhadap

pluralisme bisa diimplementasikan di tengah-tengah masyarakat plural dan multikultural. Salah satu yang ditempuh adalah membangun kebersamaan dengan masyarakat sekitarnya.

Di samping bertujuan untuk mengangkat kebersamaan masyarakat Hindu dan Islam di sekitar lembaga pendidikan tersebut, tujuan utamanya adalah agar penduduk setempat mempunyai rasa tanggung jawab terhadap dunia pendidikan di sekitarnya. Demikian juga pihak lembaga (sekolah) bisa menjadi contoh bagi peserta didik untuk belajar hidup secara pluralis di tengah-tengah masyarakat multikultural. Antara guru yang beragama Islam dan Hindu nampaknya diperlakukan sama, dan pihak sekolah tidak membedakan etnis maupun agama. Baik guru dari kalangan Muslim maupun dari kalangan Hindu diberlakukan dan diberikan hak yang sama seperti guru-guru dari kalangan Islam.

Kondisi seperti ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Nurcholish Madjid bahwa pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama yang hanya menggambarkan kesan fragmentasi. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekedar sebagai “kebaikan negatif” hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme. Pluralisme harus dipahami sebagai “pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban”. Pluralisme adalah suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia.” Ikatan-ikatan keadaban yang dimaksud oleh Nurcholish Madjid adalah nilai-nilai universal yang harus diperjuangkan oleh setiap umat beragama dalam rangka mencari titik temu antar agama untuk membentuk masyarakat yang beradab. Masyarakat yang beradab hanya bisa dibangun melalui keterbukaan, saling membantu, saling toleransi, bekerjasama bahu-membahu dalam memperjuangkan keadilan dan saling menghormati harkat kemanusiaan secara bersama-sama.³⁷⁶

³⁷⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban : Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderan*, Jakarta: Paramadina, 1992), 23-30. Lihat pada pengarang yang sama, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2004), 62.

b. Pendidikan Berbasis Multikulturalisme

Di samping sekolah menerapkan sistem pendidikan yang berbasis pluralisme sebagaimana di atas, lembaga juga mencoba memberikan pemahaman dan kesadaran akan pentingnya kesadaran multikulturalisme. Untuk mencapai tujuan tersebut Lembaga pendidikan di bawah naungan Yayasan Pendidikan Miftahul Ulum (YPMU) memberikan materi pelajaran Seni Tari Bali, Seni Lukis, dan Seni Suara (lagu-lagu daerah. Seperti ketika mengikuti lomba menulis Lantra (bahasa Bali /huruf Sansekerta).

Kondisi demikian sejalan dengan apa yang disampaikan oleh waga Bali (Hindu) bahwa untuk mewujudkan pluralisme agama di tengah-tengah masyarakat multikultural adalah membangun kondisi kehidupan yang lebih menerima dan menghargai keragaman, yaitu keragaman sumber budaya, unit-unit budaya, penghayatan budaya, dan implementasi nilai-nilai kolektif ke arah kreatifitas dan inovasi. Era multikultural sejalan dengan proses globalisasi yang semakin terbuka secara lokal, nasional dan internasional.³⁷⁷

Di samping melalui lembaga-lembaga pendidikan, kesadaran multikulturalisme yang akan membawa pada tindakan toleransi antarumat beragama di daerah Bali ditindaklanjuti oleh jejaring sosial seperti: Forum Komunikasi Antar Etnis Nusantara (FKAEN), Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), dan juga Persaudaraan Hindu-Muslim Bali (PHMB). Tujuan dari forum-forum tersebut adalah untuk menjaga keharmonisan kehidupan keagamaan di daerah setempat. Hal ini dapat kita lihat dari hasil beberapa rumusan kesepakatan berkaitan dengan kerukunan hidup bersama. Kesepakatan tersebut antara lain: *Pertama*, ucapan salam agama cukup satu ucapan sesuai dengan agama masing-masing. *Kedua*, menjaga kesucian dan keamanan tempat ibadah menjadi tanggung jawab bersama umat beragama. *Ketiga*, mengangkat nilai kearifan lokal seperti “*menyama braya*” sebagai dasar kerukunan. *Keempat* mengangkat nilai hakiki ajaran masing-masing agama terkait kerukunan sebagai pedoman pembinaan umat, *Kelima*, menyelesaikan

³⁷⁷ I Wayan Geriya, “Pola Partisipasi dan Strategi Perjuangan Komuniti Lokal dalam Pembangunan Pariwisata di Era Multikultural: Prspektif Pariwisata Budaya Bali”. dalam I Gde Semadi Astra, *Guratan Budaya dalam Prespektif Multikultural* (Denpasar: Fakultas Sastra dan Budaya Udhayana Press, 2003), 52

masalah yang muncul melalui dialog yang dimediasi oleh forum kerukunan umat beragama bersama pejabat pemerintah terkait.³⁷⁸

Gerakan-gerakan multikulturalisme sebagaimana tersebut di atas dipandang perlu untuk meningkatkan kesadaran pluralisme agama di daerah setempat. Hal ini berdampak terhadap adanya dinamika kerukunan antar umat beragama di daerah penelitian, seperti kondisi Hari raya Nyepi yang bertepatan dengan hari Minggu, juga pada waktu bertepatan dengan hari Jum'at. kesadaran pluralisme tersebut juga terlihat ketika kedua agama tersebut ketika merayakan upacara-upacara keagamaan. Antara Muslim dan Hindu saling membantu demi kelancaran dan keamanan acara yang sedang berlangsung.

Ide multikulturalisme mulai dipahami dan dipraktikkan di tengah-tengah masyarakat plural dengan tradisi *nyama braya*. Logika inilah yang dijadikan landasan masyarakat Bali dalam rangka menjalin hubungan dengan komunitas yang terdapat dalam kantong-kantong Islam. Tidak berlebihan jika komunitas Muslim punya sejarah yang erat dengan para penguasa dan masyarakat Bali era lama, yang dilabeli dengan “*nyama selam*” atau *saudara* Islam. Tetapi tradisi *nyama braya* telah mengalami cobaan dengan jatuhnya Bom Bali tahun 2010. Pada masa inilah hubungan Islam dan Hindu yang terjalin selama ini mulai terusik, terjadi ketegangan antara Muslim dengan Hindu. Kendati demikian, pasca Bom Bali tetap merupakan saat-saat yang sulit bagi komunitas Muslim di Bali. Umat Islam tetap menjadi sasaran kecurigaan, dan keamanan di Bali mulai diperketat kembali.³⁷⁹

Menyikapi hal tersebut, gerakan-gerakan multikulturalisme seperti tokoh-tokoh agama yang tergabung dalam FKUB Bali lebih sering bertemu dan berdialog untuk menyikapi masalah tersebut. Pemimpin-pemimpin agama telah sepakat untuk sama-sama menjaga dan menahan diri agar masyarakat tidak saling tuding yang berujung pada konflik horisontal. Selain itu, antara umat Islam dan warga Bali sepakat bahwa peristiwa Bom Bali tidak boleh dikaitkan dengan etnis, agama, dan kepercayaan apapun. Melalui kerja keras tokoh agama, pemerintah, dan juga masyarakat Bali serta kuatnya *Desa Pakraman*

³⁷⁸ I Gusti Made Ngurah, *Saling Menerima dan Menghargai Perbedaan Melalui Dialog Antar Umat Beragama dalam Masyarakat Multikultural* (Denpasar: Sari Kahyangan Indonesia, 2010), 8

³⁷⁹ I Wayan Sukarma, “Pariwisata Bali Pascabom Kute”, dalam Yudhis M. Burhanuddin, *Bali yang Hilang: Pendetang, Islam dan Etnisitas di Bali*. (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 15 Simak juga dalam “Muslim Pasca Bom Bali”, *Bali Pos*, 2 Desember 2010.

dalam membina kerukunan antarumat beragama, maka kehidupan keberagamaan masyarakat multikultural di kota Denpasar bisa hidup berdampingan sampai sekarang sehingga gerakan-gerakan yang kiranya akan mengganggu agenda *menyama braya* tidak ditemukan di wilayah Bali.

C. Faktor-faktor Pendukung Tegaknya Masyarakat Madani

Faktor-faktor pendukung tegaknya kerukunan antarumat beragama Islam-Hindu di Denpasar Bali adalah sebagai berikut:

Pertama, persepsi atau pandangan masyarakat terhadap realitas sosial, bahwa selama ini realitas yang ada nampak harmonis tidak pernah ditemukan gesekan Hindu-Islam di daerah penelitian. Komunitas Muslim maupun Hindu merasa aman-aman saja, sebagaimana yang dirasakan komunitas Muslim baik yang tinggal di kampung Jawa (etnis Madura) maupun yang tinggal di kampung Kapaon (etnis Jawa dan Makasar). Mereka merasa tenang, aman dan saling menghormati antara Islam-Hindu, dan tidak ada perasaan yang saling curiga diantara kedua komunitas tersebut.

Kedua, adanya kesadaran terhadap suatu perbedaan. Penduduk kota Denpasar mayoritas penganut agama Hindu, sejak semula sampai sekarang sangat toleran menerima dan menghargai adanya suatu perbedaan, sehingga kehadiran penduduk luar dari berbagai latar belakang yang berbeda (terutama dalam hal agama) dapat hidup berdampingan dalam waktu yang cukup panjang tanpa ada yang merasa terganggu. Hal ini bisa terjadi tidak lepas dari karakter agama Hindu yang dianut oleh penduduk asli kota Denpasar yang menjunjung tinggi sikap toleransi sebagai perwujudan ajaran agamanya. Sikap yang dikembangkan oleh penganut agama setempat tidak lain melalui jargon *Ajeg Bali* dan *menyama braya*.

Ketiga, tingkat kesadaran terhadap konsep multikulturalisme.³⁸⁰ Beragamnya etnis di kota Denpasar tidak jauh berbeda dengan kota-kota besar

³⁸⁰ Multikulturalisme adalah suatu kondisi kehidupan yang saling menerima dan saling menghargai keragaman, baik keragaman sumber budaya, unit-unit budaya, keragaman penghayatan dan implementasi nilai-nilai kolektif ke arah kreatifitas dan inovatif. Sikap menerima bisa muncul kalau kehadiran pihak lain tidak mengganggu pihak yang didatangi. Robert W. Hefner, *Politik Multikulturalisme: Menggagas*

di Indonesia, yaitu ada kelompok etnis dominan (Hindu) dan ada juga kelompok etnis subordinat (Muslim). Kelompok dominan berfungsi sebagai “wadah pembaharuan” atas kelompok-kelompok etnis lainnya. Sebagai kelompok yang dikuasai (*subordinat group*) dalam hal tertentu mereka menggunakan budaya kelompok etnik dominan (*superordinat group*) untuk orientasi akulturasi dalam kehidupan bersama. Sejak semula bisa dipastikan bahwa etnis Bali (*Bali Aga*) adalah etnis pertama sebagai penduduk asli kota Denpasar (etnis dominan), kemudian menyusul kehadiran etnis-etnis lain (*subordinat*) dari berbagai daerah luar Bali dengan berbagai alasan dan latar belakang yang berbeda. Kehadiran mereka memiliki motivasi dan sejarah saling berbeda antara etnis yang satu dengan etnis yang lain.

Data dari Badan Statistik kota Denpasar tercatat 24 etnis termasuk etnis Bali sendiri. Kemajemukan etnis ini akan membawa pengaruh tersendiri baik yang positif maupun negatif terhadap kehidupan beragama, bermasyarakat, dan bernegara. Positifnya yaitu timbul kesadaran bagi penduduk setempat bahwa masih ada orang lain di samping dirinya sendiri. Juga bagi etnis pendatang tumbuh kesadaran untuk bisa hidup berdampingan dan perlu beradaptasi dengan masyarakat di daerah baru. Kedua belah pihak menyadari bahwa masing-masing etnis memiliki bahasa, tatanan, dan watak yang berbeda. Hal yang demikian karena baik menurut penduduk setempat maupun pengamatan peneliti selama berbulan-bulan tidak pernah ditemukan tanda-tanda adanya suatu konflik Hindu-Islam di Denpasar.

Ke-empat, adanya kesadaran terhadap kearifan lokal. Istilah kearifan lokal dapat diungkapkan dalam beragam istilah, tetapi pada dasarnya merujuk pada pengertian yang sama. Istilah lain dari kearifan lokal antaranya adalah kearifan lokal (*local genius*), identitas lokal (*local identity*), pengetahuan asli (*indigenous knowledge*), pengetahuan rakyat (*folk knowledge*), pengetahuan masyarakat (*community knowledge*), identitas budaya (*cultural identity*), bahkan disamakan dengan pandangan dunia (*world view*). Jadi kearifan lokal itu merupakan kesadaran suatu komunitas yang terikat oleh kecenderungan sikap, perilaku, pola pikir dan pilihan cara-cara yang khas dalam

Realitas Kebangsaan (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 24. Lihat juga Mursyid Ali, *Pluralitas Sosial dan Hubungan Antar Agama* (Jakarta: Balitbang Agama: Proyek Kerukunan Hidup Beragama, 1999), 27.

berkebudayaan. Mereka saling memahami bahasa kebudayaan, pola pikir, harapan dan kesadaran tersebut membedakan satu komunitas dari yang lain.³⁸¹

Di Indonesia istilah kearifan lokal sering diidentikan dengan identitas budaya (*cultural identity*) karena produk yang dihasilkan dari proses pemaknaan tersebut mengantarkan pada kekhasan budaya yang membedakan kebudayaan satu komunitas dengan komunitas lain.³⁸² Kearifan lokal di Bali terutama di kota Denpasar ikut mengantarkan bangunan masyarakat madani di daerah setempat terutama dalam hal toleransi antarumat beragama. Kearifan lokal tersebut muncul dari berbagai budaya tradisonal etnis Bali, juga berasal penyerapan nilai (*inculturation*) ajaran agama Hindu yang menjiwai budaya Bali itu sendiri. Setiap kearifan lokal memiliki penekanan pada suatu nilai tertentu untuk dipedomani di dalam masyarakat. Ada penekanan pada nilai kebersamaan, nilai persaudaraan, nilai nasib sepenanggungan, nilai keunggulan semangat dalam perjuangan hidup dan motivasi spiritual agama. Semua nilai tersebut diterima dan dipedomani dalam menata kehidupan bersama masyarakat kota Denpasar Bali.

Acara dialog yang diadakan oleh Pemerintah Daerah TK I Bali, Pemerintah Kota Denpasar maupun oleh Lembaga Swadaya Masyarakat yang tergabung dalam FKUB, FKAEN, Persaudaraan Hindu-Muslim Bali (PHMB) di Denpasar. Tujuan diadakan dialog adalah untuk menggalang kerukunan antarumat beragama, yaitu Islam, Hindu, Budha, Katholik, Kristen, maupun Khonghucu. Beberapa kearifan lokal Bali yang dijadikan materi dialog seperti kearifan lokal *menyama braya* (persaudaraan).

Menyama braya adalah sebuah konsep ideal yang bersumber dari sistem nilai budaya masyarakat Bali. Sistem nilai budaya merupakan tingkat yang paling tinggi dan paling abstrak dari adat istiadat. Hal ini disebabkan karena nilai-nilai budaya itu merupakan konsep-konsep mengenai apa yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar dari warga sesuatu masyarakat mengenai apa yang mereka anggap bemilai, berharga, penting dan benar yang mesti dilaksanakan dalam hidup di dunia ini, nilai-nilai luhur itu diharapkan dapat

³⁸¹Michael Kelly Connor, *Democracy and National Identity in Thailand* (London: Roudledge Curzon, 2003), 11-17. Lihat juga Gary W. Fick, *Food, Farming and Faith* (New York: State University of New York, 2008), 53.

³⁸² Tem NCCI, *Pancasila dan Kewarganegaraan* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2013), 335.

berfungsi sebagai suatu pedoman yang memberi arah dan orientasi kepada kehidupan para warga masyarakat Bali. Dan konsep tersebut yang sudah ada sejak zaman kerajaan-kerajaan Bali seperti Kerajaan Waturenggong di Karangasem, Kerajaan Pemecutan di Badung Denpasar.³⁸³

Di samping menyama braya tema dialog biasanya mengacu pada kearifan lokal yaitu “*I tat twam asi* (engkau adalah aku, aku adalah engkau). *Tat twam asi* merupakan salah satu ajaran Hindu Bali. Dan ajaran Hindu berasal dari kebudayaan Bali kuno. Dalam pergaulan hidup sehari-hari hendaknya manusia senantiasa berpedoman kepada *Tat Twam Asi*, sehingga tidak mudah melaksanakan perbuatan yang dapat menyinggung perasaan bahkan dapat menyakiti hati orang lain dan pada akhirnya menimbulkan rasa iri hati dan benci. *Tat twam asi* menjurus kepada *Tepa Selira atau Tenggang Rasa* yang dapat menuntun sikap dan perilaku manusia senantiasa tidak melaksanakan perbuatan yang dapat menimbulkan sakit hati sehingga terjadi perpecahan dan permusuhan. Oleh karena itu janganlah suka menyakiti hati orang lain karena pada hakikatnya apa yang dirasakan oleh orang lain seyogyanya kita rasakan juga. Jikalau kita memukul orang akan dirasakan sakit lalu bagaimana kalau kita dipukul orang lain pasti akan sakit pula. Marilah kita membiasakan diri untuk senantiasa menaruh rasa simpati kepada orang lain sehingga tidak pernah terlintas dalam hati untuk berbuat yang dapat menyakiti orang lain, *vasudeva kuthumbhakam: kita semua bersaudara*.³⁸⁴ Wujud nyata dari penerapan konsep itu dalam kehidupan keagamaan sehari-hari muncullah beberapa konsep operasional dalam kebudayaan Bali seperti *mapitulung* atau *ngupoin*, *mejenukkan*, dan *ngejot*.

Kelima, kondisi sosial politik. Kondisi sosial politik yang demokratis merupakan salah satu sarana untuk membangun harmoni sosial keagamaan dalam kaitannya dengan kerukunan antarumat beragama. Tanpa adanya kehidupan sosial politik yang demokratis, bangunan kehidupan keagamaan akan segera terancam. Kondisi sosial politik yang menegangkan di semua

³⁸³Ida Bagus Gede Wiyana Ketua FKAUB Bali, “*Menghormati Kearifan Lokal Sebagai landasan Strategis Mewujudkan Makna Menyama Braya Sebagai Penguatan Jati Diri Bangsa*,” Makalah disampaikan dalam acara dialog Antarumat Beragama di Denpasar Bali, pada tanggal 23 Januari 2013.

³⁸⁴Ida Bagus Dharmika, “*Menyama Braya (Hakikat Hubungan Manusia Dengan Manusia Di Bali)*” Denpasar: Musyawarah Majelis Agama dalam Forum Komunikasi Antarumat Beragama Prop. Bali di Hotel Orange, 2005.

pelosok daerah di Indonesia nampaknya tidak berdampak pada perkembangan politik di Denpasar. Justru kondisi politik di kota Denpasar adalah sebagai faktor pendorong terwujudnya kehidupan keagamaan lebih kondusif.

Dalam hal politik, penduduk pendatang (*Nak Jawa/Nyama Selam*) bukan lagi sebagai tantangan atau persaingan dalam kehidupan sosial-politik, akan tetapi justru menjadi sebuah primadona, yaitu menjadi rebutan dan sumber pertarungan para tim sukses calon Bupati, Walikota maupun anggota legislatif. Berbagai bujuk rayu dan janji-janji ditebarkan. Di samping itu, politik dukungan dengan organisasi massa Muslim juga menjadi cara lain untuk mencari pengaruh. Pertemuan-pertemuan calon Bupati, Walikota maupun calon legislatif dengan tokoh-tokoh Muslim, atau kehadiran mereka dalam acara-acara keagamaan perlu dicermati dalam rangka meraup dukungan suaranya. Di sinilah dukungan organisasi massa Muslim sangat dibutuhkan oleh para calon yang sebagian besar mereka berasal dari Bali (Hindu). Melalui jalur politik inilah mulai terjalin komunikasi Hindu-Islam di kota Denpasar Bali.

Globalisasi yang ditandai oleh perbedaan-perbedaan dalam kehidupan telah mendorong pembentukan definisi baru tentang berbagai hal dan memunculkan praktik kehidupan yang beragam. Berbagai dimensi kehidupan mengalami redefinisi dan diferensiasi terjadi secara meluas yang menunjukkan sifat relatif suatu praktik sosial. Malahan cara-cara orang mempraktikkan agama juga mengalami perubahan, bukan karena agama mengalami proses kontekstualisasi sehingga agama melekat (*embedded*) di dalam masyarakat, tetapi juga karena budaya yang mengkontekstualisasikan agama itu merupakan budaya global dengan tata nilai yang berbeda. Dalam konteks ini khususnya dalam fenomena keberagaman ditandai dengan adanya transformasi sistem pengetahuan, sistem nilai, sistem tindakan keagamaan.³⁸⁵

Modernisasi dan globalisasi yang disemangati oleh kapitalisme dan liberalisme menyebabkan setiap pemeluk agama bebas mendefinisikan agama sesuai dengan keinginannya. Oleh karena itu, agama tidak lagi menjadi sumber nilai dan norma yang dibagi bersama sebagai pedoman perilaku kolektif dalam kehidupan sosial dan budaya, melainkan keberagaman lebih merupakan rekognisi agama melalui proses kontruksi, dekonstruksi, rekonstruksi yang

³⁸⁵ Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 32.

lebih bersifat individual dalam penafsiran dan pemahaman secara terus-menerus.

Hal itu menunjukkan bahwa dalam masyarakat kontemporer seorang individu atau kelompok dengan mudah dapat meracik agamanya berdasarkan pengetahuan yang dimilikinya. Agama telah menjadi urusan privat sehingga setiap individu dapat meninggalkan agama lama dan beralih ke bentuk-bentuk keagamaan baru untuk mengisi kekosongan rohaninya.³⁸⁶ Walaupun pada hakikatnya agama menjunjung tinggi sikap damai, mereka sering membuat kubu-kubu yang saling bertentangan yang pada gilirannya terjadi konflik sosial. Gejala seperti ini diakibatkan oleh kelompok yang mengidentifikasi diri dengan agama dan kepercayaan masing-masing.

Sebagaimana di kota Denpasar Bali, fenomena keagamaan dewasa ini meningkat tajam dengan munculnya beberapa aliran-aliran yang menjadikan "spiritualitas" sebagai tema sentralnya, mulai dari aliran yang sifatnya lokal seperti: *Dharma Murti*, *Sandhi Murti*, *Cakra Naga Siwa Sampurna*, sampai aliran-aliran yang diadopsi dari luar Indonesia, misalnya *Falun Dafa/Falun Gong*, *Sai Baba*, *Hare Krisna*,³⁸⁷ *Brahma Kumaris*, *Ananda Marga*, dan lain sebagainya.

Aliran-aliran tersebut sebagian berintegrasi dengan keagamaan masyarakat lokal (baca: Hindu Bali), sebagian netral, dan sebagian lainnya "menentang" agama lokal. Bentuk penentangan terhadap agama Hindu Bali dimunculkan dalam wacana-wacana misalnya, "Hindu Bali tidak memiliki landasan spiritual yang kuat karena hanya mengutamakan *banten*",³⁸⁸ Hindu Bali bertentangan dengan Weda", atau "Hindu Bali memberatkan masyarakat". Ini artinya, Hindu Bali telah mengalami redefinisi yang beranekaragam sesuai dengan pengetahuan masing-masing individu.³⁸⁹ I Nyoman Andika dalam wawancaranya mengatakan bahwa agama Hindu Bali sudah tidak relevan lagi

³⁸⁶ Ayatrohaedi, *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 123.

³⁸⁷ Keberadaan aliran ini dilarang oleh kejaksaan Agung dengan SK Nomor Kep. 107/JA/584 tertanggal 8 Mei 1984 yang isinya menyatakan bahwa ajaran Hari Krisna terlarang diseluruh Indonesia karena mengajarkan Sai Baba. Tetapi aliran ini dihidupkan kembali setelah aliran tersebut berubah nama menjadi *Sampradaya* (1990) dan diayomi keberadaannya oleh PHDI Propinsi Bali. Lihat I Gusti Made Ngurah, *Saling Menerima dan Menghargai*, 111.

³⁸⁸ Banten adalah pernak-pernak sesaji atau bahan persembahan yang akan digunakan dalam tata ritual keagamaan. Guru Arya, *Wawancara*, Denpasar, 27 Oktober 2013.

³⁸⁹ I Made Wardana, *Wawancara*, Denpasar, 12 Januari 2013.

dengan keagamaan masyarakat modern yang menginginkan efektivitas, efisiensi, dan kemudahan-kemudahan lainnya. Oleh karena itu, tidak mengherankan bila masyarakat yang tidak mampu berafiliasi ke agama Hindu Bali, mencari idola-idola spiritual baru yang dipandang dapat memenuhi kehausan religiusnya.³⁹⁰

Demikian juga dalam Islam, kelompok Islam eksklusif di Denpasar muncul dengan corak aksi-aksi damai. Orientasi dan strategi kelompok ini berusaha menguasai masyarakat melalui tindakan sosial dengan mengadakan kajian-kajian keislaman, gerakan mereka jauh dari kesan revolusioner atau kekerasan. Walaupun watak revolusi hilang, mereka tetap mengedepankan simbol-simbol Islam merembus ke lapisan masyarakat tertentu seperti dari pelajar, dan mahasiswa.

Dalam batas tertentu gesekan dalam kehidupan keagamaan ini akan muncul karena adanya proses penyebaran masing-masing agama yang melampaui batas-batas kepentingan sebagian besar warga atau kelompok masyarakat penganut agama yang berbeda. Bagi mereka, berdakwah merupakan tugas suci, mereka tidak melihat di mana dan kapan waktu berdakwah, sehingga hal-hal yang tidak diinginkan yang dapat menimbulkan ketegangan (konflik) tidak bisa dihindari.

Untuk mengangkat solidaritas keagamaan umat beragama, maka pihak pemerintah maupun FKUB bersama-sama majelis-majelis agama menyadarkan kepada semua umat beragama akan pentingnya dialog antarumat beragama yang akan mampu meningkatkan kondisi yang harmonis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

D. Pilar-Pilar Penyangga Masyarakat Madani

Kerukunan antarumat beragama di Bali berjalan relatif kondusif, hidup berdampingan satu sama lain telah mewarisi secara turun temurun sejak 500 tahun silam. Hubungan umat Islam dengan umat Hindu telah mengalami proses akulturasi. Dalam hal budaya, umat Islam telah berbaur dengan budaya setempat, terlihat dari lembaga adat yang tumbuh pada komunitas Muslim Bali sama dengan lembaga adat masyarakat Bali pada umumnya. Sebagai contoh

³⁹⁰ I Nyoman Andika, *Wawancara*, Denpasar, 10 Januari 2013.

kasus dalam bidang pertanian tradisional (*subak*), umat Islam menerapkan cara dan pola yang dilakukan petani Bali yang beragama Hindu walaupun ada perbedaan cara mensyukuri saat panen.

Interaksi Hindu-Muslim di Denpasar tidak selalu bersifat harmonis, ketegangan antar keduanya pernah terjadi pasca terjadinya Bom Bali. Fenomena ini menjadi momentum bagi masyarakat Bali untuk mengembalikan Bali menjadi wajah yang ramah kembali di mata wisatawan lokal maupun internasional. Mengamati fenomena itu dibutuhkan beberapa pilar untuk mengembalikan Bali dengan wajah yang ramah terutama dalam hal kehidupan sosial keagamaan. Pilar-pilar tersebut antara lain:

1. Pemerintah

Sesuai dengan pasal 29 ayat 1 dan 2 UUD 1945 pemerintah wajib menjamin, melindungi, membina, mengembangkan serta memberikan bimbingan dan pengarahan agar kehidupan beragama lebih bergairah. Keberadaan masyarakat Bali yang majemuk dengan tradisi, agama, budaya, ekonomi, politik yang berbeda kiranya perlu mendapatkan perhatian ekstra dari pihak manapun terutama pemerintah setempat. Hal ini diharapkan agar tradisi Bali (*menyama braya*) bisa bangkit kembali sesuai dengan wajah Bali aslinya (Bali Bagus).

Kehidupan keagamaan terutama masalah toleransi antarumat beragama akhir-akhir ini mendapatkan perhatian yang serius bagi Pemerintah Kota Denpasar Bali, walaupun kritikan bertubi-tubi baik kalangan akademisi, seniman, maupun kelompok agamawan. Kritikan tersebut beberapa tulisan yang menghiasi kota Denpasar seperti di jalan-jalan, media yang tersebar di Bali, buku-buku dan lain sebagainya bertuliskan “*Bali Berwajah Pecalang, Bali Bringas, Bali Jelek, Bali di Persimpangan Jalan*”, dan lain-lain. Kritikan-kritikan yang ditujukan pada pemerintah dan masyarakat Bali tersebut bertujuan membangun dan mengembalikan Bali kembali kepada asalnya, yaitu wajah Bali yang menyimpan beberapa keindahan seperti keindahan dalam keamanan, perdamaian, dan juga keindahan dalam kehidupan keagamaan.

Senada dengan apa yang disampaikan tokoh agama di kampung Jawa (K.H. Muhammad Basyir) bahwa, kerukunan antarumat beragama bisa berjalan dengan damai, lancar tanpa dibarengi adanya tanda-tanda yang

mengarah pada konflik. Sikap seperti itu dapat dikembangkan seperti yang selama ini dirintis Pemerintah Daerah Denpasar bersama Forum Komunikasi Antar Umat Beragama (FKUB) yang diketuai, Drs Ketut Suda Sugira. Organisasi keagamaan di Bali antara lain Majelis Ulama Indonesia (MUI), Majelis Pelayanan Antar Gereja (MPAG), Keuskupan, Wadah Umat Budha (WALUBI), dan Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Bali, secara berkesinambungan menggelar dialog untuk memperkokoh kerukunan antar umat beragama di daerah ini.³⁹¹

Dalam lima tahun terakhir dibarengi munculnya jargon-jargon Bali yang baru seperti “*Ajeg Bali*”, “*Menyama Braya*” dan “*Joger Jelek Bali Bagus*”. Hal ini menandakan bahwa Bali tidak lagi seperti tahun 2002-an yang mencuatkan nama Amrozi di dunia Internasional. Hal yang demikian berkat kerja keras pemerintah bersama majelis-majelis Agama di Bali (MUI, PHDI, WALUBI, MAWI, DGI) untuk membangun Bali menjadi Bali yang berseri dengan mentradisikan konsep *menyama braya*.

Walikota Denpasar Ida Bagus Rai Dharmawijaya Mantra menyambut baik seruan yang dikeluarkan majelis-majelis agama dan keagamaan kota Denpasar. Ia mengatakan bahwa seruan tersebut sebagai bukti bahwa toleransi antarumat beragama di Denpasar semakin meningkat. Ia berharap agar seruan itu diimplemetasikan seluruh warga kota Denpasar. "Mari kita jaga suasana kondusif kota Denpasar dengan mengedepankan toleransi dan saling menghormati antarumat beragama," ungkap Rai Mantra. Selebihnya ia mengharapkan umat Hindu mampu melaksanakan catur brata penyepian yang meliputi: amati geni (tidak menyalakan api), amati karya (tidak melakukan kegiatan), amati lelungan (tidak bepergian) dan amati lelungan (tidak mengumbar hawa nafsu maupun tidak mengadakan hiburan/bersenang-senang), demikian juga masyarakat Muslim bisa menjalankan shalat Jumat dengan khidmat.

Seruan bersama lintas agama ditandatangani Ketua Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Bali, Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Bali, Keuskupan Denpasar, Walubi Bali, Matakini Provinsi Bali dan beberapa organisasi keagamaan lainnya tentang menyukseskan pelaksanaan hari raya

³⁹¹ K.H. Muhammad Basyir, *Wawancara*, Denpasar, 7 Oktober 2013.

Nyepi, Tahun Baru Saka 1934 yang jatuh pada Jumat 23 Maret 2012. Seruan bersama itu diantaranya memperbolehkan umat Muslim untuk sembahyang Jumat di masjid atau musalla terdekat dengan jalan kaki, dan tidak diperbolehkan menggunakan pengeras suara.³⁹²

2. Tokoh Agama

Situasi dan kondisi aman, tertib serta tentramnya kehidupan masyarakat sebagai salah satu prasyarat terselenggaranya proses pembangunan nasional dalam rangka tercapainya tujuan nasional, ditandai dengan terjaminnya keamanan, ketertiban dan tegaknya hukum serta terbinanya ketentuan yang mengandung kemampuan dan kekuatan masyarakat dalam menangkal, mencegah dan menanggulangi segala bentuk pelanggaran hukum dan bentuk-bentuk gangguan lainnya yang meresahkan masyarakat. Bentuk-bentuk gangguan yang menggejala di Indonesia saat ini adalah isu-isu tentang pluralisme agama seperti, isu tentang konflik antar umat beragama sampai pada isu tentang aliran-aliran sesat, yang kesemuanya itu masih membayangi kehidupan keagamaan di Indonesia. Di sinilah pemerintah bersama tokoh masyarakat, dan juga tokoh agama sangat diperlukan untuk menjaga kestabilan keamanan dan kerukunan antarumat beragama yang ada.

Tidak diragukan lagi tokoh agama atau pemuka agama adalah panutan, tokoh teladan. Oleh karena itu diharapkan tidak akan terjadi komodifikasi agama karena jelas sangat berbahaya bagi pemeliharaan kerukunan umat beragama. Dalam rangka mencegah sedini mungkin terjadinya kecurigaan, permusuhan tentu pemerintah, tokoh agama, pemuka masyarakat perlu melakukan tindakan preventif dan sekaligus memfasilitasi kegiatan-kegiatan yang mengarah pada kerjasama intern, antarumat dan pemerintahan.

Sebagaimana fenomena yang terjadi Denpasar Bali, untuk menghadapi perayaan Nyepi yang jatuh pada Selasa 12 Maret 2013 tahun baru Saka 1934, pemuka lintas agama, lintas budaya, dan lintas instansi di *Kota Denpasar* mengeluarkan seruan bersama. Seruan ditandatangani oleh PHDI kota Denpasar, I Nyoman Kenak, Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Denpasar, KH Mustafa al-Amin, Keuskupan Denpasar diwakili oleh Romo Yosef C Wora,

³⁹² Baca "Tokoh Lintas Agama Keluarkan Seruan Resmi Saat Nyepi", *Bali Pos*, Senin, 11 Maret 2013.

SVD Vikjen Keuskupan Denpasar, Musyawarah Pelayanan Gereja Kota Denpasar, I Ketut Sukanada, Majelis Agama Khonghucu Kota Denpasar, Putu Santiro, Walubi Kota Denpasar, Herman S Wijaya, Majelis Madya Desa Pakraman Made Karim, Forum Kerukunan Antarumat Beragama (FKUB), Ida Bagus Gde Wiyana, Plt Kepala Badan Kesbangpol Denpasar Komang Sugiarta dan Kementerian Agama Kota Denpasar Ida Bagus Oka Yusa Manuaba.

Dalam seruan tersebut, umat Hindu diharapkan mampu melaksanakan *Catur Brata* penyepian dengan sebaik baiknya sebagaimana pedoman edaran dari PHDI Provinsi Bali. Khusus untuk umat Islam yang melaksanakan shalat berjamaah di masjid, musholla atau langgar, agar dilakukan di tempat terdekat dari tempat tinggalnya dengan berjalan kaki dan tidak menggunakan pengeras suara. Sedangkan untuk umat Kristen, Katholik, Budha, dan Konghucu diharapkan bisa menyesuaikan. Dalam seruan tersebut juga dilarang menyalakan petasan, mercon dan bunyi-bunyian sejenisnya yang sifatnya mengganggu kesucian hari raya Nyepi dan membahayakan ketertiban umum.

Sebagaimana yang terjadi di dusun Wonosari Denpasar Utara untuk menghindari ketersinggungan Hindu-Islam, para ulama dan tokoh agama selalu memperingatkan kepada semua dai- dai muda, ustadz, guru ngaji maupun khotib-khotib dalam setiap ceramahnya tidak memunculkan istilah kafir, babi, berhala, dan lain-lain karena tema-tema itu akan menjadi ketersinggungan bagi komunitas Hindu.

Menurut salah satu tokoh Muslim di Denpasar Barat mengatakan bahwa mencuatnya lebel “*kafir*” dan “*sesat*” di beberapa media beberapa waktu lalu. Umat Hindu merasa tersinggung, seakan-akan lebel kafir dan sesat tersebut ditujukan pada mereka. Akan tetapi berkat kerja keras ulama’ dan tokoh agama, dan juga pemuda Islam-Hindu mengadakan pertemuan bersama-sama untuk menyelesaikan hal tersebut. Dengan penjelasan dari beberapa tokoh Muslim bahwa definisi kafir itu bukan ditujukan kepada non-Muslim (Hindu) akan tetapi definisi tersebut bisa melekat pada setiap agama.

3. Tokoh Masyarakat

Tokoh masyarakat merupakan orang yang memiliki pengaruh dan dihormati oleh masyarakat karena kekayaan pengetahuannya maupun kesukaannya dalam menjalani kehidupan. Ia menjadi contoh atau teladan bagi

orang lain karena pola pikir yang dibangun melalui pengetahuan yang dimiliki sehingga dipandang sebagai seorang yang pandai dan bijaksana juga menjadi panutan bagi banyak orang. Dengan kekayaan intelektual dan keberhasilan yang dimilikinya sehingga ia memiliki peran penting dalam pembangunan tentu disesuaikan dengan keahliannya. Seorang tokoh masyarakat yang berfokus pada sosial keagamaan misalnya, peranannya bukan hanya optimal terhadap dunia sosial keagamaan saja akan tetapi biasanya ia berperan juga dalam memberikan masukan atau membantu mengambil putusan di tengah lingkungan masyarakatnya.

Sebagai sosok yang dianggap memiliki kekayaan intelektual, kekuasaan, dan kebijaksanaan, tokoh masyarakat menjadi seseorang yang selalu ditunggu peranan dan pertimbangan kebijaksanaannya terhadap suatu permasalahan yang terjadi di masyarakat. Misalnya mengenai fenomena sosial munculnya kekerasan atas nama agama yang akhir akhir ini sering terjadi. Mengenai fenomena sosial ini, tentu seorang tokoh masyarakat akan dimintai pendapat sekaligus peranannya dalam mengatasi permasalahan yang sedang terjadi.

Dengan demikian peran seorang tokoh masyarakat penting bagi pelaksanaan pembangunan nasional di Indonesia terutama pembangunan dalam bidang sosial keagamaan. Melalui pola pikir dan kebijaksanaannya, ia akan menjadi panutan banyak orang sehingga berpengaruh dalam menyebarkan pemikiran baik dalam masyarakat. Terkait dengan pembangunan nasional di bidang keagamaan, beberapa bidang yang harus dikedepankan adalah bidang pendidikan dan sosial budaya di samping bidang hukum dan ekonomi. Bidang pendidikan menjadi sesuatu yang urgen bagi negara untuk membangun masyarakat Indonesia seutuhnya. Karena melalui pendidikan, masyarakat diharap untuk tidak hanya pandai dalam pengetahuan saja tetapi juga pandai mengimplementasikan nilai-nilai agama dan moral dalam kehidupan sehari-hari.

Sementara bidang sosial dan budaya menjadi bidang yang mawadahi pembangunan karakter masyarakat melalui kehidupan sosial yang dibangun dengan baik. Bagi kedua bidang ini masyarakat Indonesia mempunyai beberapa tokoh selalu dinanti dalam pelaksanaan pembangunan Indonesia. Sebagai bidang yang penting dalam proses pembangunan nasional, pendidikan begitu menjadi perhatian baik oleh pemerintah maupun masyarakat umum. Oleh

karena itu seorang tokoh yang berkaitan dalam bidang ini merupakan seorang tokoh yang selalu dinanti peranannya.

Tokoh masyarakat dalam pembangunan sosial keagamaan merupakan bidang yang juga menjadi perhatian utama pemerintah dan masyarakat saat ini. Bidang ini memang terlihat lebih ringan dibandingkan bidang hukum, politik maupun ekonomi. Namun bidang ini justru menyentuh bagian paling mendasar dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Sosial budaya merupakan pembangunan karakter yang melekat pada masyarakat. Oleh karena itu, seorang tokoh sosial budaya berperan penting dalam membangun karakter masyarakat.

Seorang tokoh masyarakat dalam bidang sosial keagamaan dapat mencakup tokoh agama dan tokoh masyarakat, baik dari kalangan akademisi maupun dari kalangan organisasi-organisasi kemasyarakatan. Biasanya seorang tokoh agama merupakan tokoh yang berpengaruh dan dihormati oleh masyarakat secara umum, karena agama merupakan keyakinan dan kepercayaan yang dipeluk oleh masyarakat sebagai acuan dalam menjalani kehidupan sosialnya. Oleh karena itu, agama menjadi landasan masyarakat dalam menyikapi berbagai permasalahan yang muncul di tengah-tengah masyarakat.

Meningkatnya kasus kekerasan atas nama agama saat ini akan mengakibatkan adanya keretakan hubungan intern maupun antarumat beragama. Maka tokoh agama dan tokoh masyarakat sangat diperlukan, karena kedua tokoh ini akan menginspirasi masyarakat dalam mencegah timbulnya gesekan-gesekan yang berujung pada konflik horisontal. Sebut saja K.H. Muhammad Basyir, dan K.H. Muhammad Sya'ban, dua tokoh agama di dusun Wonosari Denpasar Utara.

Dua tokoh tersebut menjadi teladan dan sekaligus panutan bagi masyarakat setempat dalam mengajarkan dan mensosialisasikan toleransi antarumat beragama. Melalui ceramahnya keduanya menjelaskan, bahwa agama manapun tidak membenarkan kekerasan dan wajib saling menghormati, menghargai bahkan melindungi perbedaan. Melalui ceramah dan dakwah yang diembannya kedua tokoh tersebut selalu mengajak kepada masyarakat luas untuk mentradisikan budaya *menyama braya*. Karena budaya tersebut merupakan budaya yang telah dimiliki dan dijalankan oleh nenek moyang kita di Bali. Di samping itu budaya ini merupakan budaya yang pernah dijalankan

oleh Rasulullah saw. ketika di Madinah yang populer dengan istilah Piagam Madinah.

Untuk meneguhkan toleransi antarumat beragama di daerah Denpasar nampaknya bukan hanya melalui ceramah-ceramahnya, akan tetapi juga melalui gerakan multikulturalisme yang tergabung dalam wadah organisasi sosial seperti Forum Komunikasi Antar Etnis Nusantara (FKAEN), Persaudaraan Hindu-Muslim Bali (PHMB). Kedua wadah tersebut merupakan wahana yang paling efektif dan efisien untuk menyuarakan dan mengaplikasikan toleransi antarumat beragama di Denpasar Bali, karena masyarakat Bali adalah masyarakat yang multi etnis, budaya, dan multi-agama.

Di samping tokoh agama, tokoh masyarakat pun sangat dibutuhkan oleh negara dalam pembangunan nasional dalam bidang agama, karena pemerintah tidak akan bisa bergerak sendiri dalam menjalankan pembangunan nasional tanpa adanya kerjasama dengan masyarakat. Di sinilah tokoh masyarakat sangat diperlukan, Anak Agung Ngurah Agung, Ketua Persaudaraan Hindu-Muslim Bali (PHMB) kerap menggelar acara kegiatan yang melibatkan semua pemeluk agama di Bali, terutama Hindu-Islam, seperti buka bersama saat bulan Ramadhan dan *open house* saat lebaran tiba.

Anak Agung Ngurah Agung ini dapat dikatakan sebagai sosok yang mengagumi Gus Dur sebagai tokoh Nahdlatul Ulama dan Presiden RI keempat yang dikenal sebagai penyokong pluralisme dan pembela minoritas. Pandangan dan sepak terjang Gus Dur itulah yang ingin diteruskan Ngurah Agung di Bali. Lahir dari kalangan Puri Ngurah Agung dan dibesarkan secara Hindu di pesraman. Leluhur Ngurah Agung memang dikenal memiliki kedekatan dengan Islam. Salah satunya adalah A.A. Manik Mas Mirah putri Raja Pemecutan yang menikah dengan Raja Madura Barat Cakraningrat IV. Manik Mas Mirah kemudian memeluk Islam dan berganti nama menjadi Siti Khodijah. Ketertarikan Ngurah Agung kepada para tokoh Muslim muncul sejak ia mengenal Gus Dur tahun 1995. Saat itu Ngurah Agung kerap berkunjung ke pesantren-pesantren di Jawa Timur dan menjalin hubungan dengan para kiai.

Dari sinilah ia fasih melafalkan dzikir. Atas kedekatan dengan kaum Muslimin itu, dia bahkan kerap disapa sebagai Ngurah Agung Muslim.³⁹³

Ketika Bom Legian mengoyak ketenangan masyarakat Bali dan memercikkan ketegangan antara umat Islam dan Hindu, ia membentuk Persaudaraan Hindu Muslim Bali (PHMB). Bom yang diledakkan para teroris dan mengatasnamakan agama itu juga bagai menyulut sekam antara pemeluk Hindu dan pemeluk Islam yang semula harmonis. Sebagaimana penuturan Agung Putri (pengamat sosial di Bali) mengatakan:

*Retaknya hubungan umat Hindu dengan umat Islam Bali setelah pengeboman tersebut karena lantaran faktor ambruknya kehidupan ekonomi Bali. Pariwisata lumpuh karena cap teror dan tidak aman yang menempel pada Bali. Hanya saja kebetulan pelaku Bom Bali adalah Muslim sehingga muncul sentimen anti-Islam.*³⁹⁴

Seiring dengan pulihnya kehidupan ekonomi Bali sekitar 2009, sentimen anti Islam mulai pupus. Untuk mengantisipasi terjadinya konflik-konflik yang tersisa antara warga Muslim dan umat Hindu Bali saat ini, ia terus membangun kebersamaan antara komunitas Hindu dan Muslim terutama di daerah sekitar Pemecutan dan Kepaon Denpasar. Saat datangnya bulan suci Ramadhan, Anak Agung selalu mengadakan buka bersama, demikian juga saat datangnya hari raya Idul Fitri, Puri Pemecutan selalu mengadakan *open house* dan mengadakan acara halal bihalal yang dihadiri komunitas Muslim dan Hindu se Denpasar Bali.³⁹⁵

Selain tokoh agama dan tokoh masyarakat, para akademisi dan beberapa tokoh pemuda Hindu mempunyai peran yang signifikan dalam pembentukan kehidupan keagamaan di Denpasar Bali. Mereka mengatakan bahwa toleransi umat beragama Hindu-Muslim di Bali sudah dimulai sejak adanya raja-raja kecil di Bali seperti Kerajaan Gelgel di Karangasem, Kerajaan Badung di

³⁹³ “Kena Apa Ngurah Agung Membela Muslim di Bali?”, *Tempo*, Jakarta, 22 Agustus 2013. 12. Kunjungi juga <http://www.tempo.co/read/news/2013/08/22/173506411/Kenapa-Ngurah-Agung-Membela-Hak-Muslim-di-Bali> (23 Maret 2014).

³⁹⁴ <http://www.puri-gerenceng> pemecutan.com/home?&search=key:%22Tokoh%22&searchi=post (23 Maret 2014). Lihat juga I Ngurah Suryawan, *Sisi Dibalik Bali*, 9. I Gusti Made Ngurah, *Saling Menerima dan Menghargai*, 118.

³⁹⁵ Kunjungi <http://edsus.tempo.co/konten-berita/politik/2013/08/21/506189/282/Ngurah-Agung-Memulihkan-Keretakan-Hindu-Muslim> (8 Oktober 2013).

Denpasar. Oleh karena itu, kita sebagai generasi penerus tradisi yang sudah mapan sejak zaman dulu itu perlu menjaga dan melestarikan tradisi *menyama braya* agar Bali bisa kembali seperti pada masa kerajaan-kerajaan terdahulu.

Menurut mereka untuk mengembangkan industri pariwisatanya, Bali dibangun berdasarkan kultur Bali, dan kultur Bali bernafaskan Hindu dengan mengedepankan budaya *menyama braya* digunakan sebagai jargon Balinya. Hal ini segera direalisasikan agar Bali tidak terpuruk lagi seperti tahun 2002 ketika terjadinya Bom Bali.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

PENUTUP

Segala puji bagi Allah SWT, atas rahmat dan karunia-Nya penulis dapat menyelesaikan buku yang berjudul “*Menyapa Masyarakat Madani di Bumi Seribu Pura*”. Di sini penulis menyadari bahwa hasil penelusuran terkait dengan perkembangan masyarakat madani di Bali belum menghasilkan karya akademik yang maksimal, artinya bahwa hasil kajian dalam isi buku ini masih membutuhkan pembahasan dan kajian yang lebih mendalam dengan mengadakan penelitian lanjutan sebagai penyempurna buku ini. Karena mengamati fenomena social keagamaan yang terkait dengan pembentukan dan perkembangan masyarakat madani di Bali merupakan salah satu fenomena tersendiri yang terjadi di Indonesia akhir-akhir ini. Sebagai upaya untuk memahami, menjelaskan dan menganalisis fenomena di daerah tersebut penulis tanpa pretensi untuk memberikan pengabsahan paling benar atau dan salah di dalamnya.

Interpretasi yang dilakukan dalam memahami fenomena ini diupayakan semaksimal mungkin untuk menyajikan pola-pola yang dikembangkan oleh masyarakat multikultural dalam membangun dan mengembangkan masyarakat madani (Islam-Hindu) di Bali. Oleh karena itu penulis mengharap masukan, kritikan dan saran para pembaca untuk kesempurnaan isi buku ini. Karena adanya masukan dan kritikan yang ada penulis akan berusaha menyempurnakan pada studi lanjutan. Dan semoga tulisan singkat ini akan bisa menginspirasi para pembaca untuk membangun dan mengembangkan masyarakat madani di tanah air.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku

- Abdullah, M. Amin, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000).
- Abdullah, Taufiq, *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987.
- Abou El-Fadl, Khaled, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton & Oxford : Princeton University Press, 2004.
- Abu Nimer, Mohammed. *Nir Kekerasan dan Bina Damai dalam Islam: Teori dan Praktek*, terj. Rizal Panggabean dan Ihsan Ali Fauzi. Jakarta: Pustaka al-Vabed, 2010.
- Ābid al-Jābirī, Muhammad, *Agama dan Penerapan Syari'ah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2001.
- Ackermann, John Robert. *Agama Sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991.
- Afif, Afthonul. *Identitas Tionghoa Muslim Indonesia: Pergulatan Mencari Jati Diri*. Depok: Kepik, 2012.
- Ahmed an-Naim, Abdullah, *Islam dan Negara Sekuler, Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, terj. Sri Murniati: Bandung: Mizan, 2007.
- ; *Islamic Law Reform and Human Rights Challenger and Rejoinders*, terj. Farid Wajdi, *Dekonstruksi Syari'ah II, Kritik Konsep*, Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Amstrong, Karen, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan Oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen dan Islam Selama 4000 tahun*, terj. Zainul Am, Bandung: Mizan, 2001.
- ‘Ala al-Mawdūdī, Abū , *The Islamic :Way of Life*, London.: The Islamic Foundation,, 1986.

- Ali, Muhammad. *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalin Kebersamaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003.
- Ali, Mukti, "Dialog dan Kerjasama Agama dalam Menanggulangi Kemiskinan", dalam Wienata Saiirin. *Dialog Antarumat Beragama: Membangun Pilar-Pilar Kendonesiaan yang Kokoh*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994.
- Ali, Mursyid. *Pluralitas Sosial dan Hubungan Antar Agama*. Jakarta: Balitbang Agama: Proyek Kerukunan Hidup Beragama, 1999.
- Attas (al), Naquib, dalam Riswanda Imawan, *Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi* (Jakarta: LSAF, 1999).
- A.Reuter, Thomas, *Budaya dan Masyarakat di Pegunungan Bali*, terj. A. Rahman Zainuddin, Jakarta: Obor Indonesia, 2005.
- Ardika, I Wayan. *Sejarah Bali dari Pra Sejarah Hingga Modern*. Denpasar: Udayana University Press, 2012.
- Aritonang, Jan S, *Berbagai Aliran di dalam dan di Sekitar Gereja*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008
- Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Islāmī: Qirā'ah 'Ilmiyah*, Cet IV. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1994
- AS. Hikam, Muhammad, *Demokrasi dan Civil Society*, Cet ke-2, Jakarta: LP3ES, 1999.
- Assyaukanie, A. Luthfi, *Muslim Models of Polity: Islamic Arguments for Political Change in Indonesia, 1945-2005*. Melbourne: The University of Melbourne, 2006
- Astra, I Gde Semadi. *Guratan Budaya dalam Prespektif Multikultural*. Denpasar: Fakultas Sastra dan Budaya Udayana Press, 2003.
- Asy'arie, Musa, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: LESFI, 1992.
- Attas (al), Naquib, dalam Riswanda Imawan. *Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi*. Jakarta: LSAF, 1999.
- A. Van Kooij, Rijnardus dan Yama'ah Tsalatsa.A, *Bermain dengan Api: Relasi antara Gereja-Gereja Mainstream dan Kalangan Kharismatik dan Pantakosta*, Jakarta: BPK gunung Mulia, 2007
- Azra, Azyumardi. *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*. Bandung: Remaja Karya, 1999.
- _____. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalis, Modernis, Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Barr, James, *Fundamentalism*, London: SCM Press, 1977.
- Binder, Leonardo, *Islamic Liberalism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988) 26. Lihat juga dalam Donald Eugene Smith, *Religion, Politics, and Social Change in the Third World* (New York: The Free Press, 1971

- Burhanuddin, Yudhis M. *Bali yang Hilang: Pendetang Islam dan Etnisitas di Bali*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Burrell, R.M., *Fundamentalisme Islam*, terj. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, tt.
- Caplan, Lionel. *Studies In Fundamentalism*. London: Mac Millan Press, 1987.
- Choueiri, Youssef M. *Islamic fundamentalism*. Twayne: Boston Publisher, tt.
- Coward, Harold. *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Covvarubias, Miguel. *Pulau Bali: Temuan Yang Menakjubkan*. Denpasar: Udayana University Press, 2013.
- Castells, Manuel, *The Power of Identity*, London: Blackwell Publications, 1997
- Craig, William Lane, *No Other Name: A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Quinn and Kevin Meeker*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Daftary, Farhad, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Denny, Frederick Mathewson, *An Introduction to Islam*, New York: Macmillan Publication Co, 1994
- Departemen Agama RI. *Hasil Musyawarah Antarumat Beragama*. Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, 1982.
- _____. *Pedoman Dasar Kerukunan Hidup Beragama*. Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, 1983.
- Dekmejian, *Islamic Revivalis*, 56. Juga dalam John Obert Voll, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yurdian W. Asmin, Yogyakarta: LkiS, 1997.
- Djainuri, Achmad, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam: Konservatisme, Fundamentalisme, Sekularisme dan Modernisme*. Surabaya: LPAM, 2004.
- Dwipayana, Ari. *Kelas dan Kasta, Pergulatan Kelas Menengah di Bali*. Yogyakarta: Laper Pustaka Utama, 2001.
- E. Marty, Martin dan R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990
- Emile Durkheim, Emile, *The Elementary Form of the Religious Life*, New York: Free Press, 1947
- Effendy, Bahtiar, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*, Cet I, Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- ; *Radikalisme Agama*, Jakarta: PPM-IAIN, 1998
- Effendi, Djohan, dan Ismed Natsir, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan harian Ahmad Wahib*, Jakarta: LP3ES, 1981.
- Esposito, John L. *Voices of Resurgent Islam*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1983.

- , *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, jilid 6, terj. Eva Y.N, Bandung: Mizan, 2001
- Fiala, Andrew, *Tolerance and the Ethical Life*, New York: Continuum, 2005
- F. Knitter, Paul, "Toward a Liberation Theology of Religions", dalam John Hick (ed). *Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. New York: Orbis Books, 1987.
- ; *Introduction Theologies of Religions*, New York: Orbis Book, 2002.
- Fukuyama, Francis, *The Great Disruption*, New York: The Free Press, 1999
- Geria, I Wayan. *Transformasi Kebudayaan Bali Memasuki Abad XXI*. Denpasar: Percetakan Bali, 2000.
- Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'ān*. Depok: Kata Kita, 2009.
- _____. *Merayakan Kebebasan Beragama : Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Efendi*. Jakarta: ICRP, 2009.
- Glinka SVD, Josep, *Kerasulan dan Kebudayaan*, Illinois: Divine Word, 1963.
- Giddens, Antony, *Human Societies a Reader*, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Gramsci, Antonio, *Selection From Prison Notebook*, New York: International Publisher, 1971.
- G.S. Hidgson, Marshal, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization: Classical Age of Islam*, Vol. I, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977
- Hasyim, Umar. *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama Dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama: Sejarah Toleransi dan Intoleransi Agama dan Kepercayaan Sejak Zaman Yunani*. Surabaya: Bina Ilmu, tt.
- Harahap, Syahrin, *Al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis Terhadap Pemikiran Thaha Husain*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994
- Hefner, Robert W. *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press. 2001.
- _____. *Multikulturalisme: Menggugat Realitas Kebangsaan*, terj. Bernardus Hidayat. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Hick, John. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. New York: Orbis Book, 1995.
- Hidayat, Komaruddin. *The Wisdom of Life: Menjawab Kegelisahan Hidup dan Agama*. Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2008.
- Hilmy, Masdar, *Teologi Perlawanan : Islamisme dan Diskursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru*, Yogyakarta : Kanisius, 2009.
- Himsi (al), Muhammad Hasan, Tafsīr wa bayan Mufradat al-Qur'ān (Beirut: Muassasah al-Imam, 1999) 10. Al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr al-Jāmi'*

- Bayān Fannay al-Riwāyah min ‘Ilm al-Tafsir*, Vol. II, Cet I, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1994
- Hiro, Dilip, *Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*, New York: tp, tt
- Hossein Nasr, Seyyed, *Ideal and Realities of Islam*, London: Allen and Unwin, 1975
- Huwaydi, Fahmi, *Al-Islam wa Al-Dimuqratiyah*, terj. Muhammad Abdul Gaffar E.M, *Demokrasi Oposisi dan Masyarakat Madani*, Bandung: Mizan, 1996
- H. Pinnoc, Clark, “An Inclusivt View” dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1996.
- Imawan, Riswanda, ”Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi”, dalam Arief Subhan (Editor), *Indonesia Dalam Transisi Menuju Demokrasi*, Cet ke I, Jakarta: LSAF, 1999.
- Immanuel, Victo Tanja. *Pluralisme Agama dan Problema Sosial: Diskursus Teologi tentang Isu-Isu Kontemporer*. Jakarta: Pustaka CIDESINDO, 1988.
- Indiyanto, Agus. *Agama di Indonesia dalam Angka*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies Press, 2013.
- Ismail, Faisal, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama, Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, Jogjakarta : Tiara Wacana, 1999.
- Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah : Kontektualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta Gaya Media Pratama, 2001.
- Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004
- Jonathan Woly, Nicolas, *Perjumpaan di Serambi Iman: Suatu Studi tentang Pandangan Para Teolog Muslim dan Kristen Mengenai Hubungan Antaragama*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008
- Kelsay, John, dan Sumner B, Twiss, *Agama dan Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Dian Institut, 1997
- Kartanegara, Mulyadhi. *Islam dan Multikulturalisme ; Sebuah Cermin Sejarah*, dalam Zakiyuddin Baidhaway dan M. Thoyibi (Ed.), *Reinvensi Islam Multikultural*. Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005
- Karsana, I Made. *Dari Pasar Badung Hingga Warga Pendatang*. Denpasar: Humas Kota Denpasar Press, 2001.
- Ketut Kaler, I Gusti, *Butir-Butir Tercecer Tentang Adat Bali-2*, Denpasar: Bali Agung Press, 1983
- Khalil Qaththan, Manna, *Al-Hadith Wa Thaqofah al-Hamiyyah* (Riyadl: Wizarat al-Auqaf, 1981.

- Knitter, Paul F. *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- Koentjoroningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru, 1986
- Kymlicka, Will. *Kewargaan Multikultural*, terj. Edlina H. Eddin. Jakarta: LP3ES, 2003.
- Koentowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1987
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretatif untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1999
- Kung, Hanks & Julia Ching, *Christianity and Chine Religion*, New York: Doubleday and Collins Publishers, 1989
- Lay, Cornelis, “*Prospek Civil Society di Indonesia*”, dalam Arief Subhan (editor) *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, Cet ke-1, Jakarta, LSAF, 1999.
- Liliwiri, Allo. *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Leaman, O. *A Brief Intoduction to Islamic Philosophy*, Cambridge: Polity Press, 1999
- L. Pals, Daniel, *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____. *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Krisis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- , *Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi*, Republika 12 April 2000.
- ; *Cita-Cita Politik islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- ; *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokratisasi* (Jakarta: Voice Center Indonesia, 2000.
- , *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1994.
- Malik Toha, Anis. *Trend Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Maliki, Zainuddin, *Sosiologi Politik: Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik*, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press, 2010
- Masduqi, Irwan. *BerIslam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Bandung: Mizan Media Utama, 2011.
- Mudana, I Gede, *Hindu (di) Bali, Politik, dan Perlunya Masyarakat Sipil*, Denpasar: PPS Universitas Udayana Press, 2012
- Martodirjo, S. Haryo, *Hubungan Antar Etnik*, Bandung: Sespim Polri Press, 2000
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur’an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007

- Mousolli, Ahmad, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Right*, Gainesville: University Press of Florida, 2001
- Mudana, I Gede, “Lolakisme dalam Politik Lokal Bali”, dalam I Made Suastika “*Jelajah Kajian Budaya*”, Denpasar: Pusataka Irian Bekerjasama dengan Program Studi Magister dan Doktor Kajian Budaya Universitas Udayana, 2012.
- Munawar (al), Said Agil Husin. *Fiqh Hubungan Antar Agama*. Jakarta: Ciputat Press, 2005.
- Munson, Henry, *Islam and Revolution in the Middle East*, London: Yale University Press, 1988
- Mumukshananda, Syami, *The Complete Works of Svami Vivekananda*, Calcuta: Advaita Ashram, 1992
- Mubarak, M. Zaki, *Geneologi Islam Radikal Islam di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi*, Jakarta: LP3ES, 2008.
- Muhammad, Afif, *Studi Tentang Corak Pemikiran Sayyid Qutthb*, disertasi, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1996
- Mulder, Niels, *Kepribadian Jawa dan Pembangunan*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1981.
- Muljana, Slamet, *Menuju Puncak Kemegahan: Sejarah Kerajaan Mojopahit*, Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Musharrafah, At ‘Aḏīyah, *Al-Qaḏā’ fī al-Islām*, Cet. II, tp: Shirkah al-Sharq al-Awsaṭ, 1966
- Natsir, M. *Mencari Modus Vivendi Antarumat Beragama di Indonesia*, Jakarta: Media Dakwah, 1980
- N. Bella, Robert, *Beyond Belief*, Jakarta: Herver & Row, 1976.
- Natsir, M. *Mencari Modus Vivendi Antarumat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Media Dakwah, 1980.
- Neufeldt, Victoria, *Webster’s New World College Dictionary*, New York: Macmillan, 1995
- Ngurah, I Gusti Made. *Saling Menerima dan Menghargai Perbedaan Melalui Dialog Antar Umat Beragama Dalam Masyarakat Multikultural*. Denpasar: Yayasan Sari Kahyangan Indonesia, 2010.
- Noer, Delier, *Ideologi, Politik dan Pembangunan.*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan 1982
- Pandit, Nyoman S. *Nyepi: Kebangkitan Toleransi dan Kerukunan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- Panggabean, Samsu Rizal, “Islam dan Multikulturalisme (Ragam Manajemen Masyarakat Plural),” dalam Zakiyuddin Baidhawi dan M. Thoyibi (ed). *Reinvensi Islam Multikultural*. Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005.

- Panikkar, Raimundo. *Dialog Intra Religius*, terj. J. Dwi Helly Purnomo dan P. Puspobinatma. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- ;”Philosophical Pluralism and the Plurality of Religion”, dalam *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, New York: State University of New York Press, 1995
- Perwiranegara, Alamsyah Ratu. *Pembinaan Kehidupan Beragama*. Jakarta: Dewan Pimpinan Pusat GUPPI, 1982.
- Parsons, Talcott *The Social System (The Major Exposition of the Author’s Conceptual Scheme for the Analysis of the Dynamics of the Social System)*, New York: The Free Press Paperback, 1964
- Picard, Michel. *Bali: Cultural Tourism and Touristic*. Singapore: Archipelago Press, 1996.
- Putra, I Gusti Agung. *Sejarah Perkembangan Agama Hindu di Bali*. Denpasar: Pemda Tk I Bali, 1987.
- Robertson, Roland, *Sosiologi Agama*, terj. Paul Rosyadi (Jakarta: Aksara Persada, 1986
- Qadir, Zuly, Spiritualitas Kebangsaan Masyarakat Multikultural, dalam Forum Persaudaraan Umat Beriman, “*Spiritualitas Multikultural Sebagai landasan Gerakan Sosial Baru*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Rachman, Budy Munawar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity :An Intelektual Transformation*, Minneapolis: Bibliotheca, Islamica, 1979.
- Raharha, M. Dawam, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah, dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1999.
- Radhakrishnan, S, *The Bagavadgita*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1949
- Razī (al), Faḥruddīn, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990.
- Reuter, Thomas.A. *Budaya dan Masyarakat di Pegunungan Bali*, terj. A. Rahman Zainuddin. Jakarta: Obor Indonesia, 2005.
- Ritzer, George, *Teori Sosial Postmodern*, terj. Muhammad Taufiq, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005
- Rosyada, Dede, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, Masyarakat Madani*, Jakarta: Prenada Media, 2003
- Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam*, Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 1994
- Sachedina, Abdulaziz. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Sagiv, David, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yudian w. Asmin, Yogyakarta: LKiS, 1997

- _____. *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Sairin Winata. *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa: Butir-Butir Pemikiran*. Jakarta: Gunung Mulia, 2006 .
- Sarlan, M. *Sejarah Keberadaan Umat Islam di Bali*. Denpasar: Bimas Islam Depag Propinsi Bali, 2002.
- Schuon, Frithjof, *The Trancendent Unity of Religions*, (London: Trans, Lord Northbouerne, 1965
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung, Mizan, 1997.
- Shaban, MA, *Islamic History: A New Interpretation I AD 600-750 (AH 132)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Smith, Huston, *Primordial Truth and Postmodern Theology*, Albany: State University of New York Press, 1989
- Syadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*. Jakarta: UI Press, 1993
- Syukron, Kamil, *Islam dan Demokrasi : Telaah Konseptual dan Historis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002
- Syafi'i Ma'arif, Ahmad, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Peraturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Syafaq, Hamis, "Islam Populer: Studi tentang Bid'ah dalam Konstruksi Masyarakat Islam Tradisional di Waru Sidoarjo Jawa Timur, *Disertasi*, Surabaya : PPS IAIN Sunan Ampel, 2007
- Syam, Nur, Tradisi Islam Lokal dalam Masyarakat Palang Tuban Jawa Timur, *Disertasi*, Surabaya: Universitas Airlangga, 2002
- Struat, David J. *Pura Besakih: Temple, Religion and Society in Bali*. Michigan: KITLV, 2002.
- Suaedy, Ahmad, *Pergulatan Pesantren dan Demokrasi*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Suhayli (al), 'Abd al-Rahmān *Al-Rawdh al-Unf fi Sharḥ al-Sīrah al-Nabawīyah li Ibn Hisyam*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1969,
- Soroush, Abdolkarim, *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writing of Abdolkarim Soroush*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Sugira, I Ketut Suda. *Upaya Memantapkan Kehidupan Dialogis Masyarakat Beragama di Bali*. Denpasar: Upada sastra, 2003.
- Sukardi, Imam. *Pilar Islam Bagi Pluralisme Agama*. Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Sulami (al), Mishal Fahmi, *The West and Islam: western Liberal Democracy Versus that System of Shura* (London: & New York :Routledge Curson, 2003
- Suryawan, I Ngurah. *Sisi Di balik Bali: Politik Identitas, Kekerasan dan Interkoneksi Global*. Denpasar: Udayana University Press, 2012.

- Suparlan, Parsudi, *Pengetahuan Budaya, Ilmu-Ilmu Sosial, dan Pengkajian masalah-Masalah Agama* (Jakarta: Depag RI, 1982).
- Robinson, Geoffrey. *Sisi Gelap Pulau Dewata: Sejarah Kekerasan Politik*. Yogyakarta: LKIS, 2006.
- Tim ICCE UIN Jakarta. *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia & Masyarakat Madani*. Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah Press, 2000.
- Ṭabarī (al), Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-, *Tafsīr al-Ṭabarī: Al-Musammā Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. XII Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1992.
- Taher, Tarmizi, " Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia", dalam Mustoha (Penyunting), *Bingkai Teologi Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*, Jakarta: Depag RI, 1997
- Toha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*. Jakarta: Prespektif Kelompok Gema Insani, 2005.
- Turmudi, Endang. *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2005.
- T. Sargent, Lyman, *Contemporary Political Ideologies: A Comarative Analysis*, USA: The Dersey Press, 1987.
- Wahid, Abdurrahman. *Kiri Islam Antara Modernitas dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Yogyakarta: LKiS, 1993.
- _____. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institut, 2006
- Watt, Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London and New York: Routledge, 1988
- Wehr, Hans, *Mu'jam al- Lughah al-Mu'ashirah*, Beirut: Maktabah, 1974.
- Widya, I Ketut. *Pecalang Benteng Terakhir Bali*. Denpasar: Udayana Press, 2008.
- Yatim, Badri, "Muhammad SAW. di Madinah", *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. I, Jakarta: PT. Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002
- Yewango, Andreas Anangguru. *Agama dan Kerukunan*. Jakarta : Kanisius, 2009.
- Zainul Bahri, Media. *Satu Tuhan Banyak Agama*. Bandung: Mizan Media Utama, 2011

Sumber Makalah, Jurnal, Dokumen

- Anderson, John, *Does God Matter, and If So Whose God? Religion and Democratization*,” Vol 11, No. 4 Agustus 2004 Biro Kesra. *Himpunan Hasil-Hasil Musyawarah Antar Umat Beragama*. Denpasar: Biro Kesra Setda Propinsi Bali, 2008
- Braizat (al), Farez, *Muslem and Democracy : An Emoporical of Fukuyama’s Culturalist Approach*”, *International Journal of Comparative Sociology*, tt,
- Badan Pusat Statistik. *Denpasar Dalam Angka*. Denpasar: Badan Pusat Statistik Denpasar, 2007.
- Dharmika, Ida Bagus. “*Menyama Braya: Hakikat Hubungan Manusia Dengan Manusia Di Bali*”, Makalah disampaikan pada Musyawarah Majelis Agama dalam Forum Komunikasi Antar Umat Beragama Prop. Bali di Hotel Oranje. *Denpasar* Bali Oktober 2005.
- Departemen Agama RI. *Laporan Penyelenggara Musyawarah Antarumat Beragama*. Denpasar: Proyek Pembinaan Kerukunan Umat Beragama Dati II, 1996.
-*Himpunan Peraturan Perundangan tentang Rohaniwan-Rohaniwati Asing di Indonesia*. Jakarta: Proyek Perencanaan Peraturan Perundangan Keagamaan, 1980.
- Badan Libang Agama Diklat dan Keagamaan, Kerjasama dengan Pemerintah Propinsi Jawa Timur dan Kanwi Departemen Agama Jawa Timur. *Kompilasi Perturan Perundang-Undangan Kerukunan Hidup Umat Beragama*. Surabaya : 2002.
- Effendi, Djohan. “Dialog Antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan”, dalam *PRISMA*. No. 5 Juni 1978.
- Fadil Lubis, Nura, “Radikalisme dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam.” Makalah dalam seminar “*Kemajemukan Agama dan Tantangan Demokrasi*,” yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 7 Nopember, 2007
- Fannani, Muhyar. “Mewujudkan Dunia Damai: Studi Atas Sejarah Ide Pluralisme Agama dan Nasionalisme di Barat,” dalam *Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*. Salatiga: P3M STAIN Salatiga, 2003.
- Humas Kota Denpasar. *Data Mini: Selayang Pandang Kota Denpasar*. Denpasar: Humas Kota Denpasar Press, 2007.
- Jainuri, Ahmad, *Demokrasi dalam Prespektif Agama, Pengalaman Islam*, Akademika, Vol.04, Maret, 1999
- Kandepag Kota. *Laporan Pelaksanaan Musyawarah/Dialog Antar Umat Beragama Kota Denpasar*. Denpasar: Kasubag TU Kandepag Kota, 2008.
- KPU Propinsi Bali. *UU RI Nomor 32 Tahun 2004 Tentang Pemerintahan Daerah*. Denpasar: KPUD Bali, 2007.

- Menteri Agama RI. “Surat Keputusan No. 70 Tahun 1978 Tentang Pedoman Penyiaran Agama”, tanggal 1 Agustus 1978.
- Menteri Agama RI, “Surat Keputusan No. 77 Tahun 1978 Tentang Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia,” tanggal 1 Agustus 1978, pasal 2 dan 3 ayat 1, tanggal 15 Agustus 1978.
- Mudana, I Gede. “Hindu di Bali, Politik dan Perlunya Masyarakat Sipil”, dalam *Exploring Cultural Studies*. Denpasar: Pustaka larasan, 2013
- _____. Hindu (di) Bali, Politik, dan Perlunya Masyarakat Sipil, dalam “*Jelajah Kajian Budaya*”, (Denpasar: Pustaka larasan bekerjasama dengan Program Studi magister dan Doktor Kajian Budaya Universitas Udayana, 2012.
- Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan 8 tahun 2006*, Puslitbang Kehidupan Keagamaan badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2006
- Perda No. 3 tahun 1991 bahwa secara umum jenis pariwisata yang dalam pengembangannya didasarkan kebudayaan Bali yang bernafaskan agama Hindu dengan menjaga keselarasan hubungan antar pariwisata dan masyarakat serta kebudayaannya.
- Penetapan Presiden RI Nomor 1/PNPS Tahun 1965 Tentang *Pencegahan Penyalahgunaan dan atau Penodaan Agama*, 2000.
- Santikarma, Degung, “Sweeping”Bali,”Sekala” dan “Niskala” *Kompas* 7 April 2004.
- Setda Prop Bali. *Laporan Penyelenggaraan Musyawarah Antarumat Beragama*. Denpasar: Proyek Pembinaan Kerukunan Beragama, 2000.
- Swastha, I Dewa Gede Ngurah, “Memahami Fungsi Keagamaan Desa Pakraman”, dalam *Bali Post*. Jum’at 15 April.
- Setia, Putu, “Menyama Braya”, *Bali Pos*, 12 Oktober 2004.
- Swastha, I Dewa Gede Ngurah, “Memahami Fungsi Keagamaan Desa Pakraman”, *Bali Pos*, Jum’at, 15 April, 2005 .
- Taher, Tarmizi,”*Pancasila Heading Toward the 21st Century for the Enhancement of Religious Harmony*. Makalah disampaikan pada Public Lecture in Harfard Seminary. Connicticut, USA.
- Triguna, Ida Bagus Gde Yudha,” Perubahan Karakter dan Penurunan Social Capital Masyarakat Bali”. *Orasi Ilmiah* dalam rangka Dies Natalis 41 dan Wisuda 29 Universitas Hindu Indonesia. Tahun 2000.
- UU No. 12/2005 tentang Retifikasi Konvensi Internasioanal mengenai Hak-Hak Masyarakat Sipil. Dan politik

Wiyana, Ida Bagus Gede Ketua FKAUB Bali”. Makalah disampaikan dalam acara dialog Antar Umat Beragama di Denpasar Bali, pada tanggal 23 Januari 2013.

Wirawan, A.A. Bagus. *Proses Akulturasi Islam-Hindu di Bali 1380-1990: Telaah Historis*, Festival Istiqlal II Daerah Bali, 17 September 1995. Di Sahid Hotel Kute Bali.

Zakaria, Fareed,” Islam, Democracy, and Constitutional Liberalism,” *Political Science Quarterly*, Vol. 119, No. 1, tahun 2004



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A