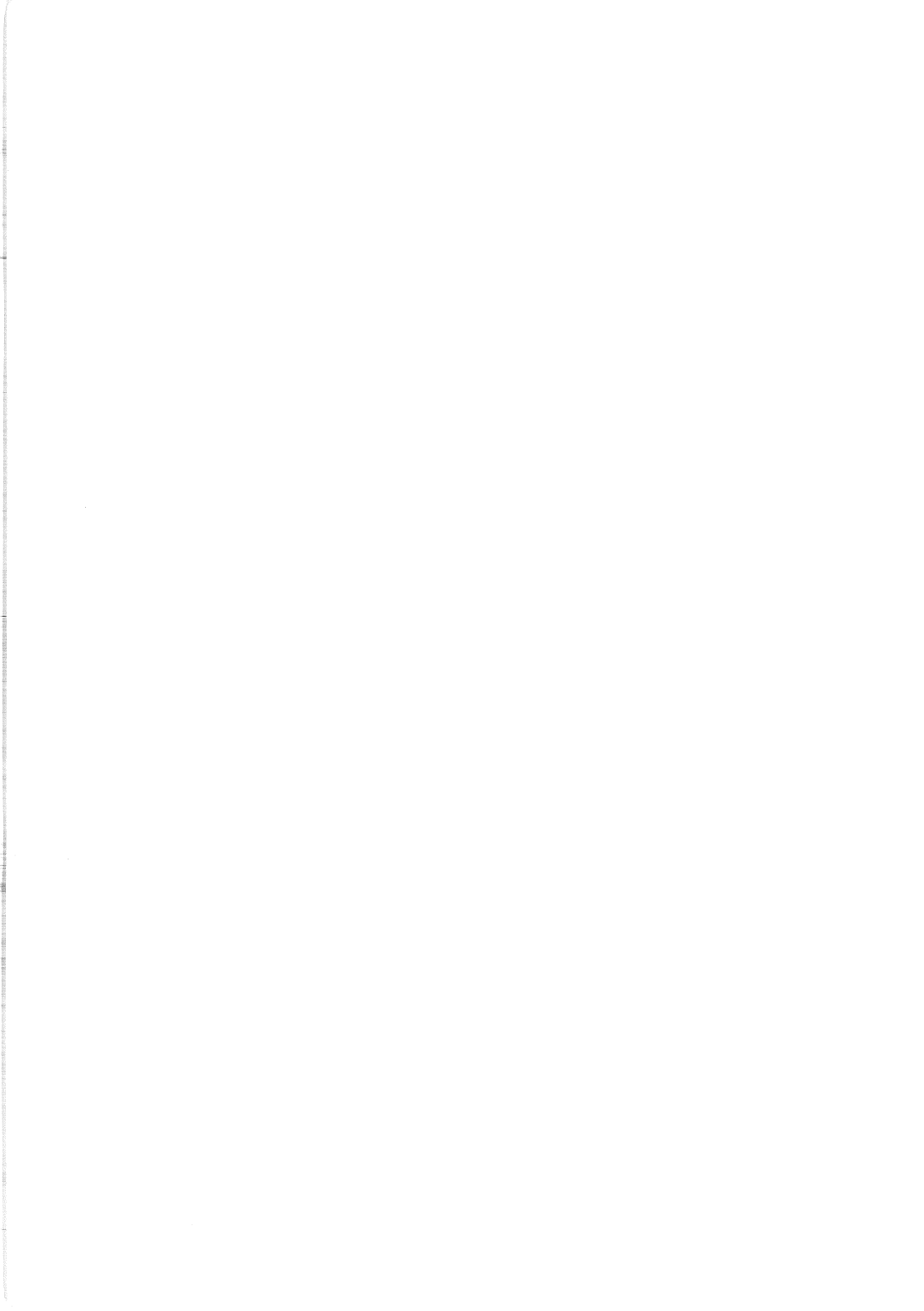


Budaya Kewargaan

Komunitas Islam di Daerah Aman Konflik



Budaya Kewargaan

Komunitas Islam di Daerah Aman Konflik

Penulis :

**Muhamad Hisyam
Dundin Zaenuddin
M. Hamdan Basyar
Dhurorudin Mashad**

Editor :

Muhamad Hisyam



Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

©2007 Indonesian Institute of Sciences (LIPI)
Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan*

Katalog dalam Terbitan

Budaya Kewargaan Komunitas Islam di Daerah Aman Konflik /
Muhamad Hisyam, Dundin Zaenuddin, M. Hamdan Basyar, Dhurorudin
Mashad

- Jakarta: LIPI Press, 2007
vii + 226 hlm; 14,8 x 21 cm

ISBN 978-979-799-170-8

1. Budaya Islam
2. Konflik

297. 4

Diterbitkan oleh:

LIPI Press, anggota Ikapi

Jl. Gondangdia Lama 39, Menteng, Jakarta 10350

Telp. (021) 3140228, 3146942, Fax (021) 3144591

E-mail : press@mail.lipi.go.id

bmlipi@centrin.net.id

lipipress@centrin.net.id



LIPI

*Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Widya Graha Lt. VI dan IX,
Jalan Jenderal Gatot Subroto No. 10
Jakarta, 12710
Telp.: 021-5701232 Fax.: 021-5701232

KATA PENGANTAR

Laporan ini ditulis sebagai bagian dari kegiatan Program Penelitian Kompetitif Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) Bidang X Sub Program "Otonomi Daerah, Konflik dan Daya Saing". Penelitian dengan judul: "Budaya Kewargaan Komunitas Islam di Daerah Aman Konflik" ini merupakan kegiatan tahun kedua, dari 3 tahun yang direncanakan. Dalam tiga tahun penelitian ini direncanakan dilakukan di tiga wilayah dengan ciri berbeda, yaitu daerah rentan konflik pada tahun pertama, daerah aman konflik pada tahun kedua dan "penyusunan policy paper" pada tahun terakhir.

Pada tahun kedua ini dipilih tiga daerah, yaitu Ponorogo, Bukittinggi dan Wajo. Tiga daerah tersebut dikategorikan sebagai "aman konflik" karena di tiga daerah tersebut selama ini tidak terjadi gejolak sosial ataupun konflik dengan kekerasan.

Banyak pihak, baik organisasi maupun perorangan telah membantu terlaksananya kegiatan penelitian ini di tiga daerah. Tidak lupa, pada kesempatan ini kami menyampaikan terima kasih yang tulus kepada mereka. Banyak sekali pribadi yang membantu sukses penelitian ini dan tidak mungkin disebutkan satu persatu, tetapi kami tidak dapat melupakan beberapa orang yang sungguh-sungguh besar bantuannya terhadap keberhasilan penelitian ini. Di antaranya adalah Bapak Drs. Winarno, staf Kantor Kesbang Ponorogo yang telah menghubungkan kami dengan banyak pihak dan tokoh Islam di Ponorogo. Di Bukittinggi, kami tidak melupakan jasa Bapak Drs. Salman, Ketua Muhammadiyah Bukittinggi yang telah membuka wawasan kami tentang Islam di Bukittinggi dan mempermudah kontak-kontak kami dengan organisasi-organisasi Islam dan

Pemerintah daerah serta DPRD. Di Sengkang, Wajo kami banyak sekali dibantu oleh tokoh kunci dalam penelitian ini, yaitu Bapak Drs. H. Abu Nawas, Ketua MUI. Kepada mereka yang telah berjasa pada penelitian ini, baik yang disebut maupun yang tidak disebut namanya dalam kata pengantar ini kami menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya. Semoga Allah SWT memberikan balasan lebih baik dan meghitungnya sebagai amal shaleh. *Jazakumullohu kharol jaza'*.

Jakarta, 29 November 2007

Tim Peneliti:

Muhamad Hisyam
Dundin Zaenuddin
M. Hamdan Basyar
Dhurorudin Mashad

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR

DAFTAR ISI

DAFTAR GRAFIK/TABEL

BAB I	PENDAHULUAN	1
	1. Latar Belakang.....	1
	2. Permasalahan	8
	3. Tujuan dan Sasaran.....	10
	4. Alur Pikir	10
	5. Hipotesis	13
BAB II	STUDI PUSTAKA	21
	1. Kajian Teoritis	21
	2. Kajian Empiris	30
	3. Kajian Historis	46
BAB III	PROSEDUR DAN METODOLOGI	61
	1. Prosedur	61
	2. Metode Pengumpulan Data.....	63
	3. Operasionalisasi.....	66
BAB IV	KONDISI SOSIAL POLITIK, EKONOMI, DAN BUDAYA ..	71
	1. Letak Geografis dan Kondisi Topografi	71
	2. Sosial Politik.....	76
	3. Sosial Ekonomi.....	80
	4. Sosial Budaya	88
BAB V	PEMAHAMAN TEKS AGAMA DAN BUDAYA KEWARGAAN	95
	1. Kultur Keagamaan: Tinjauan Umum.....	95
	2. Aliran Keagamaan Intra Umat: Pendekatan Kultural	105

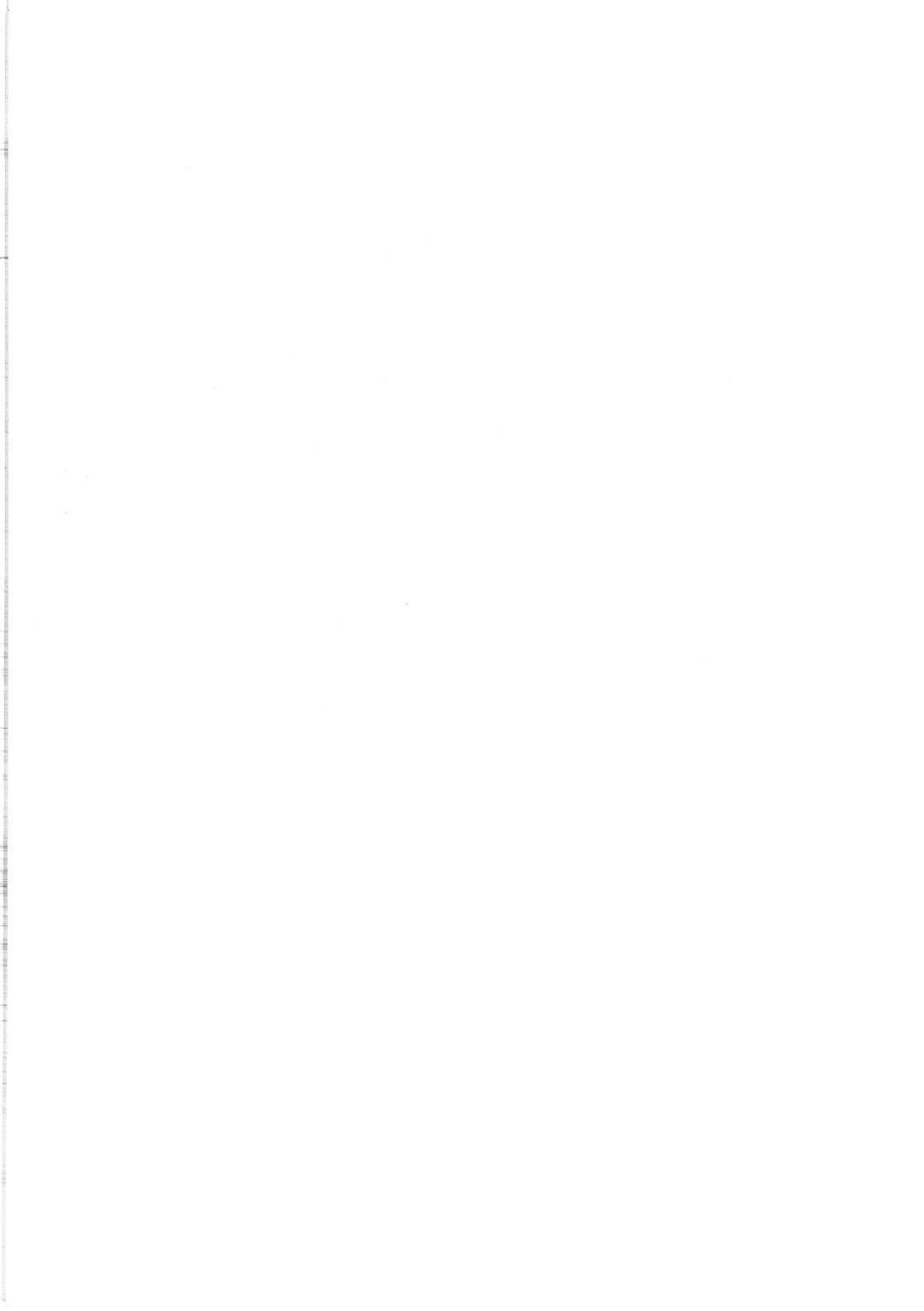
3.	Paham Keagamaan dan Hubungan Antar Umat.....	116
4.	Paham Politik Keagamaan.....	125
BAB VI	POTRET BUDAYA KEWARGAAN KOMUNITAS	
	MUSLIM	135
1.	Sikap dan Perilaku Kewargaan.....	135
2.	Komparasi Kelompok Dominan dan Tidak Dominan	182
3.	Budaya Kewargaan, Islam dan Politik.....	196
BAB VII	KESIMPULAN	209
BIBLIOGRAFI	217

DAFTAR TABEL, DAFTAR BAGAN DAN GRAFIK

Tabel 2.1. Kategori Modal Sosial	24
Tabel 3.1. Operasionalisasi Variabel Dependen	66
Tabel 3.2. Operasionalisasi Variabel Independen.....	69
Tabel 4.1. Jumlah Penduduk Berdasarkan Kecamatan dan Agama Tahun 2005.....	72
Tabel 4.2. Jumlah Penduduk Berdasarkan Kecamatan dan Agama Tahun 2006.....	74
Tabel 4.3. Perkembangan PDRB Kabupaten Wajo Tahun 2001-2003	85
Bagan 1 Alur Pikir	12
Bagan 2 Model 1 Budaya Kewargaan Derajat Rendah.....	14
Bagan 3 Model 2 Budaya Kewargaan Derajat Tinggi	15
Bagan 4 Model 3 Budaya Kewargaan Derajat Sedang 1	16
Bagan 5 Model 4 Budaya Kewargaan Derajat Sedang 2	17
Grafik 1 Sikap Partisipasi Kebangsaan	137
Grafik 2 Perilaku Partisipasi dalam Peringatan 17 Agustus	138
Grafik 3 Sikap Solidaritas	148
Grafik 4 Perilaku Solidaritas.....	149
Grafik 5 Sikap Saling Percaya	153
Grafik 6 Perilaku Saling Percaya	155
Grafik 7 Sikap Toleransi	163
Grafik 8 Perilaku Toleransi	164
Grafik 9 Sikap Ekualitas	168
Grafik 10 Perilaku Ekualitas	169
Grafik 11 Sikap Terhadap Jaringan untuk Kerjasama.....	175
Grafik 12 Perilaku Terhadap Jaringan Sosial.....	176

Grafik 13	Sikap Tradisi Berasosiasi.....	177
Grafik 14	Perilaku Asosiasional.....	177
Grafik 15	Menjaga Keamanan dan Ketertiban Lingkungan Merupakan Kewajiban Setiap Warga	183
Grafik 16	Memberikan Sumbangan Materi untuk Kegiatan Lingkungan	184
Grafik 17	Persaudaraan/Solidaritas Sosial Perlu Dikembangkan Meskipun Terhadap Orang yang Berbeda Aliran/ Kelompok Islam.....	184
Grafik 18	Persaudaraan/Solidaritas Sosial Perlu Dikembangkan Meskipun Terhadap Orang yang Berbeda Agama.....	185
Grafik 19	Antar Umat Islam Perlu Dibangun Rasa Saling Percaya.....	186
Grafik 20	Antar Umat Beragama Perlu Dibangun Rasa Saling Percaya.....	186
Grafik 21	Perlu Dikembangkan Kebiasaan Silaturahmi Antar Tetangga atau Teman Tanpa Memandang Perbedaan Suku, Aliran dan Agama.....	187
Grafik 22	Orang Islam di Lingkungan RT/RW Tidak Lebing Tinggi Derajatnya Dari Orang Beragama Lain.....	188
Grafik 23	Anggota Ormas Islam Perlu Aktif Pula Dalam Ormas Nonkeagamaan yang Bersifat Lintas Keagamaan Dalam Membangun Perekonomian	189
Grafik 24	Keterlibatan Aktif Dalam Organisasi Keagamaan dan Nonkeagamaan adalah Hal yang Penting	189
Grafik 25	Mengunjungi Tetangga atau Teman yang Sakit Meski Beda Agama.....	190
Grafik 26	Memberi Kepercayaan Kepada Orang Lain yang Beda Agama untuk Memimpin Organisasi/Lingkungan di Mana Kita Berada	191

Grafik 27	Melakukan Shalat Berjamaah Dengan Orang Beda Aliran/Kelompok Islam	191
Grafik 28	Mengucapkan Selamat Hari Besar Agama pada Penganut Agama Lain.....	192
Grafik 29	Membolehkan atau Memberi Izin Lapangan RT/RW Untuk Kegiatan Keagamaan Umat Agama Lain	193
Grafik 30	Memberi Akses yang Sama Dalam Jual Beli, Hutang, Piutang atau Kegiatan Ekonomi yang Lain Kepada Orang yang Aliran/Kelompok Islam.....	194
Grafik 31	Melakukan Kerjasama Sosial Ekonomi dengan Banyak Orang dari Latar Belakang Aliran/Kelompok Islam....	194
Grafik 32	Terlibat dalam Organisasi sosial Nonkeagamaan/ Lintas Agama Lebih dari Satu	195
Grafik 33	Mengikuti Kegiatan Organisasi Ekonomi atau Sosial Politik.....	195



BAB I

PENDAHULUAN

1. Latar Belakang

Sebagai bangsa yang plural, toleransi keagamaan—kesediaan umat beragama untuk saling menghargai dan menerima penganut agama lain—merupakan suatu isu penting dalam kehidupan bangsa Indonesia. Lebih dari hanya sekadar pengakuan atas pluralitas sosial-keagamaan, toleransi sangat strategis menjadi basis pergaulan keragaman masyarakat Indonesia menjadi suatu kekayaan sosial, sehingga ia selanjutnya bisa memberi kontribusi penting bagi konsolidasi demokrasi dalam kehidupan sosial-politik Indonesia.

Dalam konteks Indonesia yang demikian itu, isu toleransi menjadi demikian penting mengingat kecenderungan yang berkembang saat ini, yakni munculnya gejala memaksakan suatu ajaran agama memasuki kehidupan publik yang beragam. Di kalangan tertentu, tumbuh perasaan benar sendiri. Mereka meyakini bahwa doktrin atau kepercayaan kelompoknya adalah yang paling benar. Akibatnya, norma dan aturan sosial yang merupakan pijakan hidup bersama menjadi kurang dipatuhi, dan kekerasan antar kelompok agama mengalami peningkatan. Hal ini terjadi tidak hanya antar agama, seperti kasus konflik berkekerasan bernuansa agama di Poso atau Ambon, tetapi secara sosiologis juga terjadi intra agama sebagaimana dialami kelompok Islam *mainstream* dengan komunitas Ahmadiyah. Serangkaian peristiwa amuk masa terhadap komunitas-komunitas minoritas seperti jamaah Salafiyah di Nusa Tenggara Barat baru-baru ini atau komunitas Ahmadiyah menunjukkan ketiadaan sikap dan perilaku sosial kolektif yang menjamin kedamaian bagi komunitas tersebut untuk meyakini dan mempraktekkan keyakinannya. Fenomena ini tentu saja ironis, karena umat beragama

semestinya menjadi agen yang paling meneguhkan rasa saling simpati dan penghargaan.

Fenomena di atas menunjukkan rendahnya apresiasi komunitas umat tertentu terhadap norma dan hukum positif yang berlaku, serta kurangnya upaya revitalisasi norma-norma kehidupan sosial agama yang bersifat humanis dan toleran. Fenomena tersebut mengindikasikan bahwa faktor-faktor kultural dan struktural memainkan peran sangat penting, dan karenanya perlu diteliti secara empiris. Secara teoritis dapat diasumsikan bahwa hal itu terjadi karena apa yang disebut sebagai budaya kewargaan (*civic culture*)¹ tidak berkembang dalam kehidupan sebagian masyarakat Indonesia, di samping secara struktural prinsip pemerintahan yang baik (*good governance*)² juga tidak terbangun. Misalnya, keterbukaan dan

¹Dalam penelitian ini budaya kewargaan diadopsi dari konsep *civic culture*. Budaya kewargaan merupakan terjemahan lebih singkat dari kewarga-negaraan yang padanan dalam bahasa Inggrisnya yaitu *culture of citizenship*. Budaya kewargaan dapat juga diterjemahkan menjadi budaya madani, yaitu masyarakat yang mempunyai karakteristik budaya yang diwarnai oleh sikap dan perilaku penuh keadaban (*civility*) dari masyarakat madani seperti partisipasi aktif dalam kehidupan kemasyarakatan dan kenegaraan, adanya ekualitas, solidaritas, saling percaya, toleransi dan aktif dalam asosiasi untuk kerjasama kolektif. Selain *culture of citizenship*, konsep lain dalam bahasa Inggris yaitu *civic culture* atau *civic community*. Dalam penelitian ini ketiga konsep itu dianggap bersifat *interchangeable*, saling menggantikan. Lihat visi normatif masyarakat Madani dalam *Transformasi Bangsa menuju Masyarakat Madani*, hal. 13-19, oleh Tim Nasional Reformasi Menuju Masyarakat Madani; Juga “the Civic Community” dalam Putnam, 1993, *Making Democracy Work*, hal. 86-91.

²Konsep *good governance*, memiliki dimensi relasional karena ia merupakan sekumpulan relasi antara masyarakat madani dan pemerintah yang melakukan praktek-praktek untuk memaksimalkan kebaikan bersama (*the common good*). Beberapa karakter yang harus ditegakkan meliputi: transparansi (*transparency*), keefektifan, *responsiveness*, keterbukaan (*openness*), ketundukan pada aturan hukum, penerimaan pada keanekaragaman (*pluralisme*) serta akuntabilitas.

kesediaan menenggang perbedaan yang diperankan oleh negara, baik dalam lingkup nasional maupun lokal tampak masih rendah.

Asumsi di atas bisa dijelaskan melalui fakta hasil penelitian, bahwa sebagian masyarakat Indonesia memang memiliki tingkat toleransi yang rendah. Menyangkut kehidupan politik, misalnya, yang menjadi salah satu syarat penting bagi penciptaan tata kehidupan demokratis, masyarakat Indonesia bisa dikategorikan kurang toleran. Survey nasional oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta beberapa tahun lalu, menunjukkan bahwa sebagian besar masyarakat Indonesia (67%) menyatakan kebencian, dan karenanya tidak bersedia hidup berdampingan dengan kelompok sosial-politik dan keagamaan lain khususnya komunis, selanjutnya Yahudi (7%) dan Kristen (3%). Khusus terhadap penganut Kristen, kondisi tidak toleran bisa dijelaskan berikut ini. Anggota masyarakat yang membolehkan orang Kristen menjadi presiden hanya 22%, kalau orang Kristen melakukan kebaktian di daerah sekitar tempat tinggal responden (31%), dan jika di lingkungan tersebut didirikan gereja (40%). Di samping itu, mereka yang tidak keberatan jika orang Kristen menjadi guru di sekolah umum juga kurang dari separuhnya (42%) (Saiful Mujani dkk., 2002: 19-20).

Begitu pula gambaran serupa terjadi menyangkut saling percaya sesama warga (*interpersonal trust*), satu kultur politik masyarakat yang juga bisa berdampak positif bagi penciptaan demokrasi di Indonesia. Dalam hal ini kultur politik masyarakat Indonesia tidak begitu mendukung. Hanya 29% yang menyatakan selalu atau sering percaya pada orang lain. Pada umumnya masyarakat menyatakan bahwa setiap orang harus hati-hati terhadap orang lain, jangan mudah percaya (86%). Proporsi ini sangat besar, dan menunjukkan masih tipisnya kultur politik untuk perwujudan *good governance* kalau dilihat dari sisi saling percaya sesama warga (Saiful Mujani dkk., 2002: 21-22).

Lebih jauh, persoalan di atas juga didukung hasil sementara penelitian tahap pertama Tim LIPI tentang budaya kewargaan komunitas Muslim di tiga daerah di Jawa (Bogor, Surakarta dan Cianjur). Hasil survey di tiga daerah tersebut menunjukkan bahwa sebagian kalangan Muslim Indonesia masih memiliki persoalan menyangkut proses konsolidasi demokrasi. Praktek dan dukungan terhadap budaya kewargaan tertentu—yang menjadi salah satu prasyarat demokrasi—relatif masih rendah. Toleransi merupakan satu ilustrasi yang bisa ditampilkan di sini. Secara umum bisa dikatakan bahwa kesediaan Muslim Indonesia untuk hidup sejajar dengan pemeluk agama lain masih rendah. Hal ini bisa dilihat dari rendahnya dukungan Muslim yang disurvei (sebanyak 300 orang) terhadap praktek-praktek sosial-keagamaan yang dirumuskan sebagai indikator toleransi. Misalnya, terhadap praktek memberi ucapan selamat kepada pemeluk agama lain yang merayakan hari besar keagamaan mereka, hanya sebagian kecil responden (15,6%) yang mendukung (dengan menyatakan setuju dan sangat setuju), sementara sebagian besar (72,2%) tidak mendukung. Bahkan, proporsi lebih rendah berlaku untuk salah satu contoh perilaku yang memang sudah lama menjadi bahan perdebatan—dan selanjutnya dilarang melalui fatwa MUI—yakni mengucapkan assalamu'alaikum kepada non-Muslim. Proporsi responden yang membolehkan ucapan selamat tersebut di atas sangat kecil (8,0%), sementara mereka yang tidak membolehkan mencapai angka 85,7%, dan sisanya 6,3%, tidak bersikap.

Rendahnya toleransi Muslim atas non-Muslim selanjutnya bisa dilihat data statistik di bawah ini, di mana kaum Muslim dalam survey ini memang menunjukkan kesediaan untuk lebih berhubungan dengan non-Muslim di luar domain keagamaan. Kasus bersilaturahmi misalnya bisa menjelaskan hal demikian. Ketika ditanya dukungan terhadap silaturahmi dengan non-Muslim di hari besar keagamaan mereka, proporsi dukungan responden adalah 38,9%. Namun proporsi tersebut meningkat menjadi 59,9% untuk praktek silaturahmi di luar hari besar keagamaan non-Muslim. Persentase tersebut konsisten dengan jawaban responden yang

mendukung gagasan bahwa sebaiknya kaum Muslim hanya berteman dekat dengan orang yang sama-sama memeluk agama Islam saja, yakni 40,4%.

Gambaran serupa juga berkaku untuk masalah ekualitas, komponen lain dari budaya kewargaan. Seperti halnya isu toleransi, dukungan Muslim yang disurvei terhadap isu ekualitas juga relatif rendah. Hal ini terutama berlaku sejauh menyangkut isu keagamaan sensitif, seperti makanan haram daging babi dan ibadah ritual. Misalnya, hampir seluruh Muslim yang disurvei (87,7%) menyatakan sangat keberatan (dengan menjawab tidak setuju dan sangat tidak setuju) jika di pasar umum di sekitar tempat tinggal mereka ada yang menjual daging babi. Hanya sebagian kecil (4,7%) yang membolehkan, lebih kecil dari yang menyatakan tidak bersikap (7,7%).

Persentase di atas memang sejalan dengan dukungan yang tinggi terhadap pernyataan bahwa makanan yang diperjual-belikan harus dijamin halal, di mana 97,7% responden menyatakan setuju dan sangat setuju. Hanya 1,7% yang bersikap sebaliknya, yakni tidak mendukung. Dengan demikian, dari data kuantitatif di atas, bisa dikatakan bahwa Muslim Indonesia dalam disurvei ini cenderung mengedepankan kepentingan kelompok mereka yang mayoritas atau dominan—khususnya menyangkut isu keagamaan—dan karenanya kurang apresiatif dan tidak mengakui kepentingan kelompok agama lain dalam posisi yang sejajar. Khusus untuk masalah keagamaan ini, rendahnya dukungan Muslim terhadap nilai ekualitas juga bisa dilihat pada kecilnya proporsi jawaban yang menyatakan setuju jika non-Muslim menggunakan fasilitas umum, seperti lapangan RT/RW untuk kegiatan kebaktian agama. Mereka yang mendukung hanya 18%, sementara yang menentang mencapai 69,3%.

Data statistik di atas menegaskan bahwa toleransi, baik secara keagamaan maupun sosial-politik, merupakan satu persoalan krusial dalam kehidupan masyarakat Indonesia masa kini. Umat Islam, sebagai umat terbesar bangsa ini, tentu diharapkan menjadi pihak

paling berkontribusi dalam menghormati dan mempertahankan identitas, hak kultural, hak sipil dan hak politik (*civil, cultural and political rights*) tiap komunitas keagamaan yang ada, termasuk komunitas yang bukan Islam, agar proses demokratisasi dapat terbangun secara baik. Untuk mencapai tujuan itu, diyakini setiap kelompok harus memiliki budaya kewargaan yang antara lain dicirikan pada sikap dan perilaku terbuka, wajar (*fair*), partisipatif dan bertanggung-jawab dalam penanganan masalah sosial dan keagamaan. Rekomendasi yang dirumuskan secara sentralistis atau kebijakan yang dirumuskan oleh pemerintah semata (*top down policy*) disadari sudah tidak efektif lagi untuk mencapai kebaikan bersama. Oleh karena itu, dalam penyusunan setiap kebijakan publik khususnya yang berkaitan dengan sosial keagamaan, berbagai komunitas atau kelompok agama terutama kelompok yang secara langsung berkepentingan dengan kebijakan itu, harus secara substansial dilibatkan.³

Munculnya kelompok-kelompok Islam dapat diapresiasi secara positif karena dua alasan penting: (1) meluasnya pilihan dan partisipasi masyarakat dalam kegiatan sosial-budaya, (2) berkembangnya kelembagaan di masyarakat untuk melakukan interaksi sosial dengan lingkungan sendiri dan lingkungan luar. Meskipun demikian, hal ini dapat memiliki arti penting dalam kemajuan masyarakat beragama ini, jika kelompok-kelompok agama ini telah memiliki budaya kewargaan. Perkembangan kehidupan keagamaan belakangan ini betapapun dilakukan oleh sebagian kecil kelompok Islam ‘garis keras’, menunjukkan bahwa sebagian kelompok umat Islam itu masih menjadi masalah daripada menjadi bagian yang berkontribusi pada realisasi Islam sebagai *rahmatan lil ‘alamin* (penyebar kasih sayang dan kebaikan untuk seluruh alam semesta).

³Ini mengacu kepada keberatan kelompok Ahmadiyah yang hanya merasa menjadi obyek fatwa MUI tanpa dilibatkan atau diajak dialog terlebih dahulu sebelum sampai pada keputusan final MUI yang menfatwakan bahwa aliran ini sesat.

Kelompok-kelompok Islam atau berbagai komunitas Islam yang ada di daerah penting diteliti dalam kerangka pengembangan budaya kewargaan dalam suatu bangsa yang plural. Pengelompokan keagamaan ini tetap menjadi variabel penting bagi identifikasi seseorang dalam mengorientasikan dirinya pada acuan nilai bersama. Kelompok-kelompok Islam merupakan identitas kultural yang mewarnai apa yang disebut Berger sebagai proses internalisasi, objektifikasi maupun eksternalisasi. Identitas kelompok atau aliran ini dalam proses menjadi kelompok yang berbudaya kewargaan tersebut tentu tidak bersifat linear, tetapi dinamis dan rekonstruktif. Berbagai pengelompokan itu memiliki nilai positif hanya jika perilaku mereka diwarnai oleh budaya kewargaan. Dengan demikian, mengembangkan budaya kewargaan dalam komunitas dan/atau kelompok-kelompok Islam menjadi agenda penting dalam proses demokratisasi di Indonesia.

Selain itu, pengembangan budaya kewargaan dirasakan urgen mengingat banyaknya kasus konflik sosial atau kekerasan yang bernuansa agama terjadi di tanah air. Kekerasan yang dialami Ahmadiyah dalam skala kecil atau kerusuhan sosial yang bernuansa agama dalam lingkup yang lebih besar di berbagai daerah seperti Poso dan Maluku Utara serta adanya upaya-upaya paksa penutupan tempat kebaktian agama Kristen oleh masyarakat menunjukkan bahwa usaha pengembangan budaya kewargaan dalam kelompok-kelompok agama ini menjadi sangat penting. Munculnya fenomena kelompok 'Islam radikal' dan 'fundamentalisme Islam' baik dalam pemahaman maupun sikap dan perilakunya pada kondisi struktural sebagaimana telah digali pada penelitian terdahulu,⁴ menjadi argumen

⁴Penelitian itu dilakukan pada tahun 2003 dan telah diterbitkan oleh LIPI Press dengan *Judul Islam dan Radikalisme di Indonesia* pada awal tahun 2005. Hasil penelitian tersebut menjadi akumulasi pengetahuan yang bermanfaat untuk tujuan penelitian pengembangan budaya kewargaan pada penelitian ini. Penelitian ini lebih jauh akan melihat peluang dari kenyataan komunitas-komunitas Islam dalam pengembangan budaya kewargaan agar radikalisme dan fundamentalisme tidak mengarah pada perilaku yang

penting lain betapa signifikannya upaya-upaya strategis pengembangan budaya kewargaan ini. Bagi komunitas Islam, mereka dapat tetap aktif dalam *amr ma'ruf nahi munkar* (menyeru kebajikan, mencegah keburukan) dalam konteks negara Indonesia yang plural, modern dan demokratis. Konstitusi Indonesia (UUD 1945) memberi ruang pada kebebasan beragama, tetapi tidak menjadikan agama tertentu sebagai agama negara sehingga perlakuan terhadap warga negara harus sama tanpa membedakan identitas etnik dan agama sebagaimana amanat UU Kewarganegaraan No 12/2006.

Bertolak dari berbagai masalah dan kenyataan serta harapan seperti dikemukakan di atas, maka penelitian tentang budaya kewargaan komunitas Islam menjadi sangat penting untuk dilakukan. Kohesi dan solidaritas sosial antara kelompok-kelompok Islam maupun dalam hubungannya dengan penganut agama non-Islam akan mengarah pada kehidupan nasional yang kohesif jika toleransi dan apresiasi antara kelompok, hidup secara riil. Selain itu, sebagai bangsa yang sedang dihadapkan pada berbagai krisis yang krusial di mana kapasitas negara mengalami kemerosotan, kebangkitannya kembali secara benar baru akan terjadi jika pranata sosial berfungsi kembali dan berbagai kelompok keagamaan ini memiliki kemampuan melakukan revitalisasi sosial budaya dalam konteks kehidupan bangsa yang plural, modern dan demokratis.

2. Permasalahan

Uraian di atas mengisyaratkan kenyataan adanya kelompok atau komunitas Islam tertentu memiliki kemampuan mengembangkan budaya kewargaan, sedangkan kelompok lainnya kurang memiliki atau bahkan tidak memilikinya. Penelitian ini menjawab pertanyaan mengapa terdapat perbedaan sikap dan perilaku atau kemauan dan kemampuan yang dimiliki oleh komunitas atau kelompok-kelompok Islam tertentu dalam mengembangkan perilaku budaya kewargaan,

destruktif terhadap kepentingan bangsa dan negara seperti anarki, konflik komunal dan kondisi sosial keagamaan yang disintegratif.

seperti toleransi, solidaritas, saling percaya, dialog yang tulus atau partisipasi aktif dalam masalah publik maupun kerjasama kolektif kelembagaan? Bagaimana hubungan antara kesempatan yang tersedia untuk merealisasikan hak-hak politik, sipil dan sosial budaya dalam proses artikulasi kewarganegaraannya dengan identitas kultural komunitas Islam tertentu? Melalui pengkajian partisipasi komunitas atau kelompok Islam dalam gerakan dakwah maupun kegiatan sosial lainnya, permasalahan penelitian ini dicari jawabannya dengan mengidentifikasi, memetakan, memahami dan menjelaskan mekanisme-mekanisme sosial yang memberikan dukungan dan/atau sebaliknya, menjadi hambatan bagi tumbuhnya budaya kewargaan.

Dengan kata lain, penelitian ini mengukur kadar budaya kewargaan dalam komunitas atau kelompok-kelompok Islam yang ada di daerah penelitian. Permasalahan yang diteliti, difokuskan pada kondisi internal komunitas dan/atau kelompok maupun antar kelompok yang menyangkut sikap dan perilaku budaya kewargaan yaitu: solidaritas, saling percaya, toleransi, ekualitas, partisipasi sederajat dalam penanganan masalah publik dan tradisi berasosiasi untuk kerja sama kolektif kelembagaan dalam mengelola kehidupan sosial yang kohesif.

Permasalahan penelitian ini selanjutnya dirumuskan dalam bentuk pertanyaan penelitian sebagai berikut:

- a. Apakah kondisi sosial budaya, demografi, politik dan ekonomi yang merupakan konteks umat Islam hidup, memiliki hubungan signifikan dengan tingkat kondusivitas umat dalam mengartikulasi kepentingan sebagai sesama warga negara (*citizenship*)?
- b. Mengapa terdapat perbedaan kemampuan antar komunitas atau kelompok Islam dalam mengembangkan budaya kewargaan?⁵

⁵Unsur budaya kewargaan yaitu partisipasi aktif (*civic engagement*), solidaritas, rasa saling percaya, toleransi, terlembagakannya norma resiprositas dan ekualitas serta

- c. Sejauh mana faktor pemahaman teks (ajaran) dan konteks sosial (konfigurasi sosia-budaya, politik dan ekonomi) berhubungan dengan pengembangan budaya kewargaan?

3. Tujuan dan Sasaran Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai dengan melakukan kegiatan penelitian ini adalah:

- a. Diperolehnya pengetahuan yang mendalam dan menyeluruh mengenai situasi budaya kewargaan komunitas dan/atau kelompok Islam di daerah penelitian.
- b. Menjelaskan perbedaan peran yang dimainkan oleh komunitas dan/atau kelompok-kelompok Islam dalam mengembangkan budaya kewargaan untuk peningkatan kapasitas negara.
- c. Menjelaskan, menginterpretasikan dan mengkonseptualisasikan hubungan antara ketidak-adilan kesempatan (*inequality of opportunity*) dalam merealisasikan hak-hak kewargaan dengan identitas kultural komunitas Islam yang dominan, kurang dominan dan tidak dominan.

Sementara itu, **sasaran** akhir kegiatan yang ingin dicapai adalah tersusunnya *policy paper* untuk kerangka kebijakan sosial (*societal framework*), khususnya mengenai fungsi pranata sosial keagamaan yang mandiri dan adaptif, dengan mengapresiasi identitas komunitas-komunitas Islam masing-masing dalam konteks negara yang pluralis dan demokratis.

4. Alur Pikir

Penelitian ini akan melihat permasalahan budaya kewargaan di kalangan umat Islam. Pandangan atau sikap mengenai objek ini

terjalinnnya suatu jaringan sosial dan asosiasi yang fungsional untuk kerjasama kolektif kelembagaan yang berkelanjutan

mencerminkan apa yang dibayangkan dan dipahami sebagai suatu yang berkaitan dengan kewarganegaraan, sedangkan perilaku adalah suatu tindakan yang dilakukan sebagai pencerminan adanya pemahaman tersebut. Sudah barang tentu, suatu pandangan dan sikap yang kemudian diimplementasikan dalam perilaku itu terpengaruhi oleh lingkungan dan latar belakang seseorang atau sekelompok orang. Sikap dan perilaku mereka akan berbeda karena adanya lingkungan dan latar belakang yang berbeda.

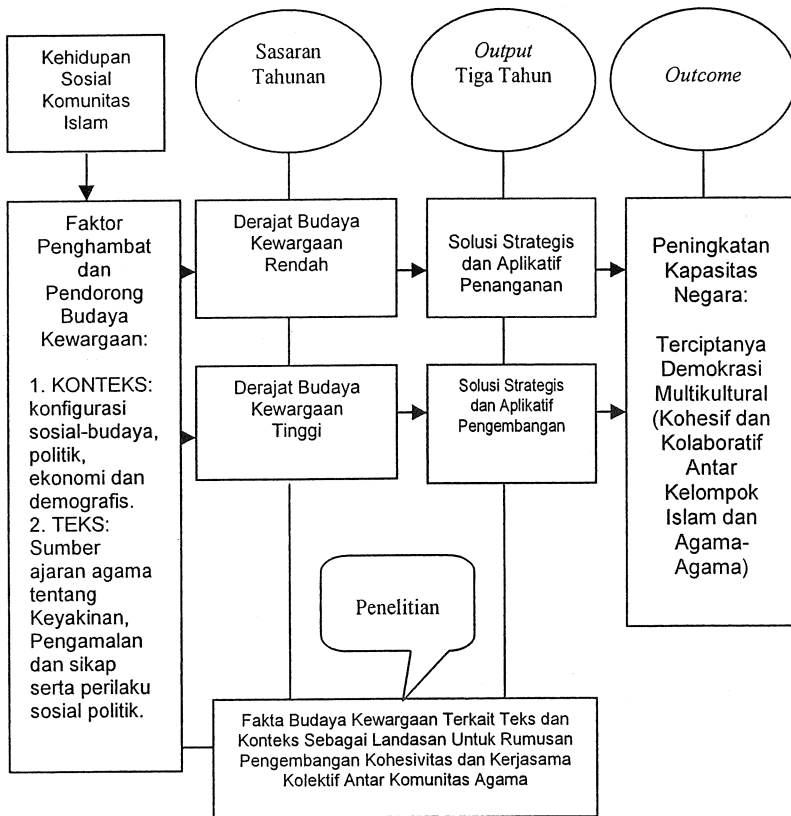
Budaya kewargaan itu meliputi unsur-unsur: 1). Partisipasi Aktif (*Civic Engagement*), yakni keikutsertaan seseorang dalam komunitasnya yang menggambarkan kesadaran sebagai warga-negara; 2). Solidaritas yang dimaknai dengan adanya kesamaan perasaan, kepentingan dan tujuan dengan sesama warga; 3). Saling Percaya, yakni berpikir, bersikap dan bertindak secara positif terhadap sesama warga; 4). Toleransi yang diartikan adanya kesediaan untuk menenggang perbedaan pendapat, keyakinan, kebiasaan tingkah laku; 5). Ekuualitas, yaitu kesamaan derajat sebagai sesama warga dan adanya kesamaan akses pada sumber-sumber kehidupan (sosial, politik ekonomi dll); 6). *Social Networking*: Keterlibatan warga dalam hubungan sosial dan hubungan-hubungan organisasional pada intra kelompok maupun ekstra kelompok; dan 7). Tradisi Berasosiasi untuk kerjasama kolektif. Ini dapat dilihat dengan keanggotaan atau keterlibatan warga dalam organisasi dalam komunitasnya sendiri dan komunitas lain sebagai bentuk kerjasama.

Ketujuh unsur budaya kewargaan tersebut akan dilihat kadarnya di dalam komunitas-komunitas Islam di daerah penelitian. Asumsinya adalah bahwa kadar budaya kewargaan di dalam komunitas-komunitas Islam itu terbentuk oleh pemahaman atas nilai-nilai yang bersumber pada teks dan persepsi mereka tentang konfigurasi sosio, kultural, politik dan ekonomi yang melingkunginya. Pemahaman atas teks dan konfigurasi konteks dapat merupakan faktor pendorong maupun penghambat bagi berkembangnya budaya kewargaan. Kadar budaya kewargaan pada gilirannya akan mempengaruhi terbentuknya masyarakat demokrasi

multi kultural. Jika budaya kewargaan baik, maka akan tumbuh dengan baik pula masyarakat demokratis multikultural, dan sebaliknya. Keseluruhan kondisi ini memberikan sumbangan langsung pada kapasitas negara.

Alur pikir seperti tersusun dalam Bagan 1 berikut ini menggambarkan keterkaitan fungsional faktor-faktor yang mendorong dan atau menghambat bagi terwujudnya budaya kewargaan dengan terciptanya kehidupan demokratis multikultural, yang pada gilirannya dapat meningkatkan kapasitas negara.

Bagan 1. Alur Pikir



Pengertian Konsep-Konsep Pokok

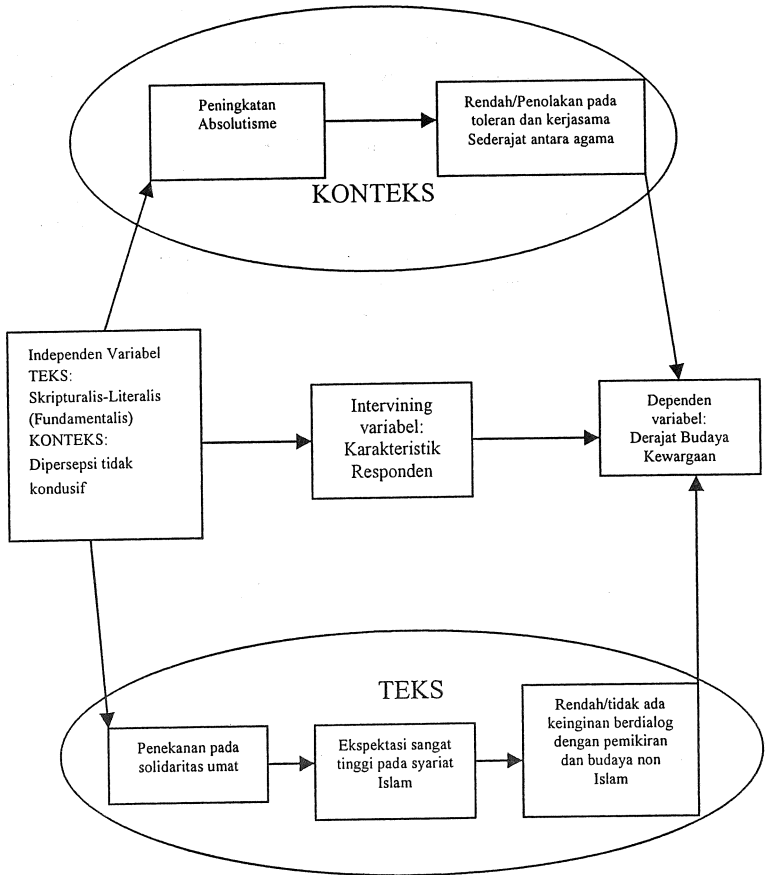
- **Budaya kewargaan:** adalah seperangkat nilai-nilai dan tingkah laku yang merefleksikan kesadaran individu maupun masyarakat sebagai warga negara. Budaya kewargaan ditandai oleh tingginya kerjasama kolektif kelembagaan yang berkelanjutan sebagai sesama warga bangsa, karena adanya partisipasi aktif, solidaritas, saling percaya, toleransi, resiprositas, *social networking* dan tradisi berasosiasi untuk meraih kemaslahatan bersama
- **Komunitas:** populasi manusia yang relatif homogen dan memiliki ikatan pribadi, yang hidup dalam wilayah tertentu dengan pengalaman mobilitas terbatas, satu sama lain berinteraksi dan berpartisipasi dalam masalah-masalah lokal serta saling membagi kesadaran tentang kehidupan (Jim Walmsley, 2006:5).
- **Komunitas Islam:** populasi manusia yang relatif homogen dan memiliki ikatan pribadi, yang hidup dalam wilayah tertentu dengan pengalaman mobilitas terbatas, satu sama lain berinteraksi dan berpartisipasi dalam masalah-masalah lokal dan serta saling membagi kesadaran yang relatif sama tentang kehidupan karena kesamaan pandangan tentang ajaran Islam. (Jim Walmsley, 2006:5).
- **Daerah aman:** yaitu suatu wilayah setingkat kabupaten/kota yang relatif tidak terjadi konflik, walaupun daerah tersebut dihuni oleh komunitas yang berbeda secara kultur, historis, maupun perbedaan lainnya.

5. Hipotesis

Merujuk pada kerangka konsep dan alur pikir seperti telah diuraikan sebelumnya, secara tentatif akhirnya dapat diasumsikan terdapat empat tingkatan derajat budaya kewargaan (sebagai *dependent variabel*) dalam komunitas Islam yang akan diteliti, yaitu berbudaya kewargaan tinggi, sedang 1 dan sedang 2 serta rendah. Hal ini terkait sikap dan perilaku komunitas atau aktor terhadap teks dan konteks (*independent variabel*) serta karakteristik responden (*interveing variabel*). Dengan melihat korelasi ini, maka setidaknya

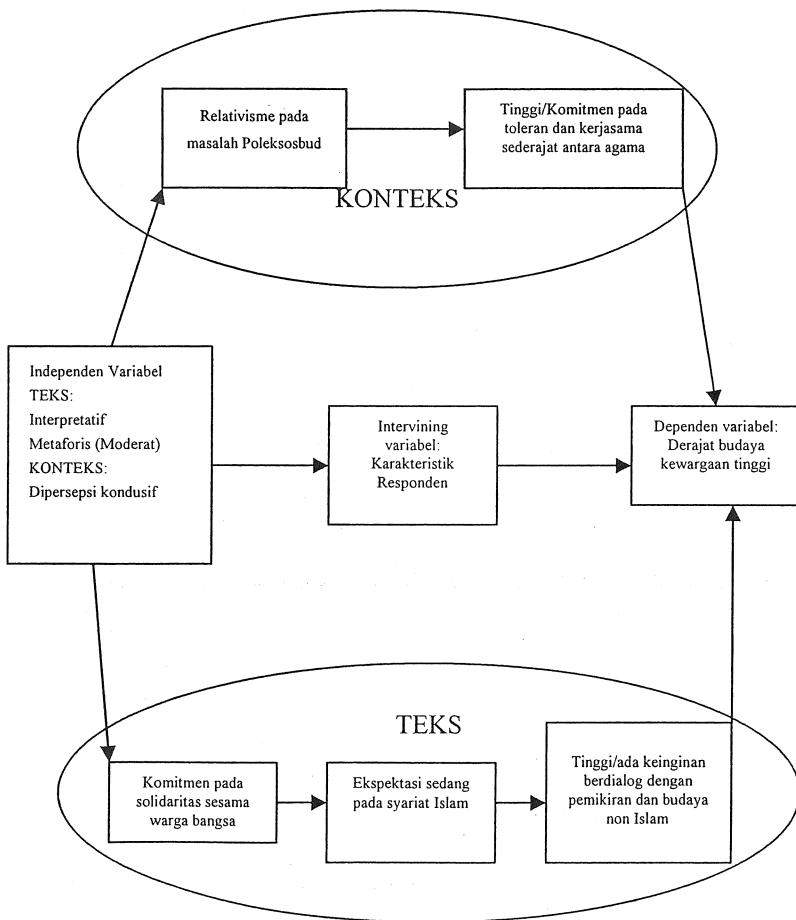
akan terdapat empat model yang menggambarkan kadar budaya kewargaan komunitas yang diteliti. Dengan pengaruh *intervening variable*, budaya kewargaan tiap komunitas akan terlihat variasi-variasinya dan sangat mungkin tidak mengikuti pola yang diprediksikan. Tetapi sebagai patokan, empat model di bawah ini dapat dilihat sebagai pola umum yang akan ditemui di lapangan. Keempat asumsi tersebut dapat dilihat pada bagan 2-5 sebagai berikut.

Bagan 2: Model 1 Budaya Kewargaan Derajat Rendah



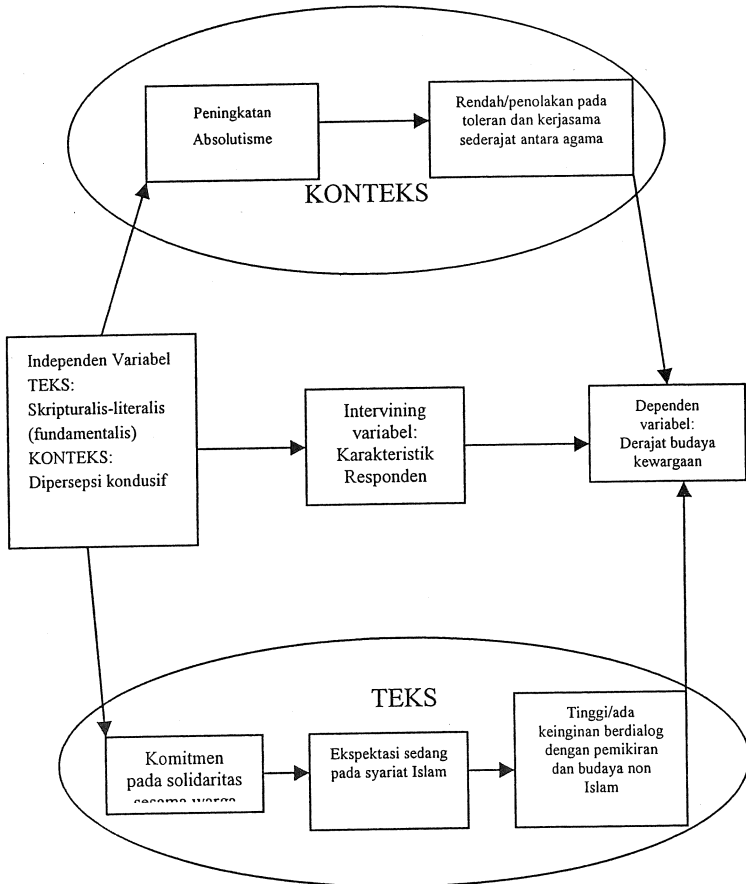
Asumsi I: Jika pemahaman teks bersifat skripturalis-literalis dan situasi konteks dipersepsi sebagai konfigurasi sosial, ekonomi, politik dan demografis yang tidak kondusif untuk merealisasi aspirasi dan cita-cita komunitas tersebut dalam merealisasikan hak-hak sebagai warga-negara, maka budaya kewargaan mereka akan berderajat rendah.

Bagan 3: Model 2 Budaya Kewargaan Derajat Tinggi



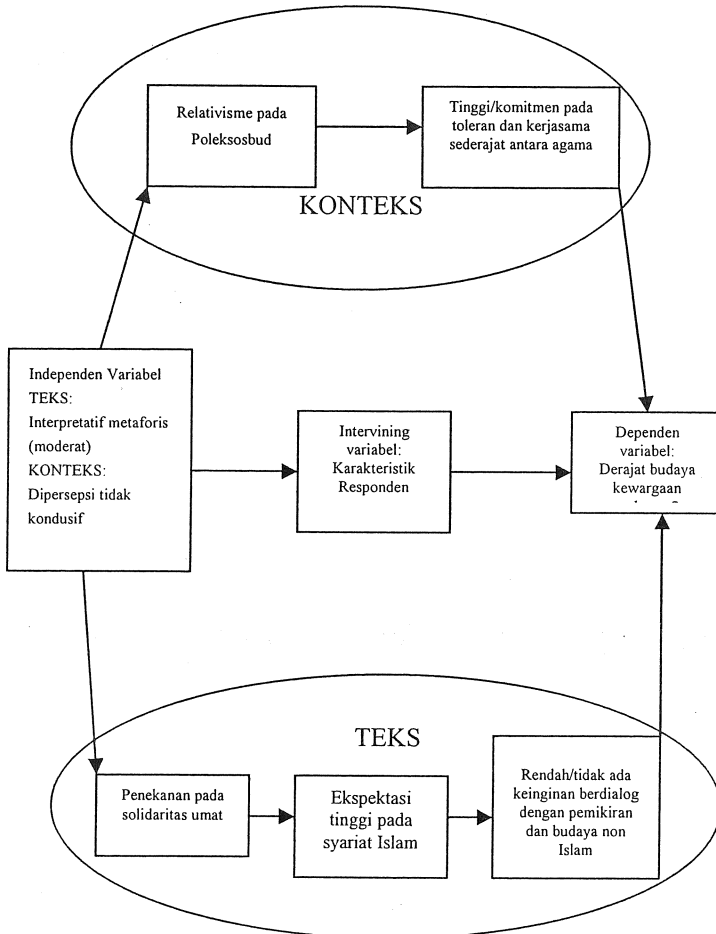
Asumsi II: Jika pemahaman teks bersifat interpretatif-metaforis (inklusif) dan situasi konteks dipersepsi sebagai keadaan yang kondusif untuk merelaksikan kebutuhan, keinginan dan dalam rangka merealisasikan hak-hak warganegarannya, maka budaya kewargaan mereka berderajat tinggi.

Bagan 4: Model 3 Budaya Kewargaan Derajat Sedang 1



Asumsi III: Jika pemahaman teks bersifat skripturalis-literalis, sedangkan situasi konteks dipersepsi oleh aktor dari komunitas tersebut kondusif untuk realisasi aspirasi dan hak-hak warganegaraanya, maka budaya kewargaan berderajat sedang.

Bagan 5: Model 4 Budaya Kewargaan Derajat Sedang 2



Asumsi IV: Jika pemahaman teks bersifat interpretatif-metaforis (inklusif), sedangkan situasi konteks dipersepsi tidak kondusif untuk merealisasikan aspirasinya, maka budaya kewargaan juga akan berderajat sedang.

Elaborasi lebih jauh mengenai model-model ini adalah sebagai berikut. Model 1 seperti ditunjukkan dalam bagan 2 menunjukkan bahwa komunitas tertentu dalam memahami teks bersifat skripturalis-literalis. Memahami teks dengan cara demikian biasanya menumbuhkan sikap fundamentalis yang cenderung melahirkan sikap absolut, yakni sikap bahwa paham kelompoknya dianggap yang paling benar sementara yang lain salah. Hal ini pada mengakibatkan rendahnya sikap toleransi dan rendahnya kerjasama kolektif antar kelompok serta agama lain. Toleransi yang rendah menunjukkan derajat budaya kewargaan yang rendah. Sementara itu, dari sisi konteks, kelompok ini mempersepsinya sebagai situasi yang tidak kondusif. Mereka, misalnya, selalu merasakan ketidakadilan terjadi dalam berbagai sektor kehidupan termasuk dalam hal aksesibilitas pada fasilitas pendidikan dan kesehatan yang diberikan pemerintah. Situasi ini akan menjadi *psychological pressure* bagi kelompok tersebut untuk hanya menekankan solidaritas antar umat Islam atau bahkan mungkin komunitas mereka saja untuk dukungan meraih apa yang diinginkan. Untuk memperjuangkan kepentingan kelompoknya, mereka tentu memerlukan ideologi. Kelompok ini biasanya memiliki ekspektasi tinggi pada syariat Islam yang diharapkan dapat merealisasikan keinginan atau aspirasinya. Implikasi sosial yang kemungkinan terjadi adalah bahwa kelompok ini memiliki keinginan yang rendah untuk melakukan dialog dengan komunitas/agama atau pemangku budaya lain. Dalam kasus ini, sisi teks dan sisi konteks pun sama-sama lebih mengarahkan mereka pada budaya kewargaan yang rendah.

Dapat pula diprediksikan bahwa model ini juga bisa bersifat tinggi atau sedang sesuai dengan kecenderungan pendekatannya pada teks maupun konfigurasi sosial, ekonomi, politik dan demografis di

mana kelompok/komunitas itu berada sebagaimana ditunjukkan dalam Bagan 3, 4 dan 5.

BAB II

STUDI PUSTAKA

1. Kajian Teoritis

Budaya kewargaan (*civic culture*) adalah suatu keadaan sosial yang ditandai dengan tingginya kerjasama kolektif kelembagaan yang berkelanjutan karena adanya partisipasi aktif, solidaritas, saling percaya, toleransi, resiprositas, *social networking* dan tradisi berasosiasi untuk meraih kebaikan bersama. Kondisi sosial ini bertolak belakang dengan kehidupan sosial yang tidak berbudaya kewargaan (*uncivic culture*) yang ditandai oleh pengkhianatan, tidak saling percaya, pengingkaran, eksploitasi, kekacauan, masing-masing terisolasi dan mengarah pada kemunduran kelembagaan sosial maupun dalam kehidupan sosial (Putnam, 1993:167-169).

Penelitian ini melihat budaya kewargaan --dalam pengertian seperti tersebut di atas-- di kalangan umat Islam. Dapat diduga bahwa kadar budaya kewargaan di kalangan umat Islam tidak seragam. Asumsi ini didasarkan atas kenyataan umat Islam yang memperlihatkan ragam karakter sosio kultural yang plural. Artinya terdapat sejumlah kelompok atau komunitas yang berbeda karakter, baik dilihat dari aspek religiusitas, tradisi *ubudiyah* maupun orientasi politiknya. Dari aspek orientasi keagamaannya misalnya ada yang modernis dan tradisional. Dari aspek sikap terhadap lingkungan, ada kelompok garis lunak dan garis keras, dan seterusnya. Secara empiris budaya kewargaan dapat ditumbuhkan dalam suasana kehidupan sosial yang religius. Fakta historis menunjukkan bahwa budaya kewargaan dapat tumbuh dengan baik dalam sebuah masyarakat yang dipimpin Nabi pada awal pertumbuhan Islam dan kini dirujuk sebagai bentuk masyarakat yang ideal. Bahkan ide dan praktek demokrasi pada masa Nabi itu dinilai sangat maju melebihi perkembangan zamannya. Pada waktu itu, perbedaan agama seperti

Islam, Yahudi dan Kristen justru dijadikan *cultural resources* untuk pengembangan masyarakat dalam menopang kekuatan Negara (*state capacity*) yang langsung dipimpin Nabi.

Dari masyarakat ideal seperti dicontohkan dari zaman klasik itu, dan masyarakat yang terbimbing oleh iman dan mengembalikan segala urusan kepada Allah, maka masyarakat Islam, seperti digambarkan oleh Muhammad Abdullah Al-Khatib (2006) adalah masyarakat yang memiliki karakteristik lebih dari ciri-ciri budaya kewargaan. Karakteristik masyarakat muslim itu, menurutnya adalah: universal, tidak rasis, tidak fanatik, inklusif, penegak keadilan dan keseimbangan, toleran, mengembangkan persaudaraan universal, menegakkan persamaan, dan kekeluargaan. Karakter seperti demikian dapat ditegakkan atas izin Allah, karena diletakkan pondasinya di atas ketakwaan dan keridhaan Allah.

Menurut A.S. Hikam (1996:3) budaya kewargaan sebagaimana dilihat dalam *civil society* ditandai adanya transaksi komunikasi yang bebas oleh komunitas-komunitas, karena di arena ini terjamin berlangsungnya tindakan dan refleksi yang mandiri, tidak terkungkung oleh kondisi kehidupan material dan jaringan kelembagaan politik resmi. Jadi di sini memungkinkan terjadinya negosiasi-negosiasi untuk kebaikan bersama seraya tetap mematuhi hukum yang berlaku, sebagaimana sering dikemukakan Nurcholish Madjid dalam berbagai kesempatan. Setidaknya terdapat tiga unsur penting yang menentukan dalam penguatan masyarakat madani, yakni adanya jaringan hubungan sosial (*networks of social relations*), rasa saling percaya (*reciprocal trust*) dan kemauan untuk saling membalas kebaikan (*norm of reciprocity*). Temuan-temuan penelitian yang dilakukan Robert Putnam di Italia, untuk menyebut salah satu hasil penelitian, seperti yang dilaporkan dalam bukunya *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Putnam, 1993), misalnya, telah mencoba membuktikan bahwa kemajuan ekonomi dan kesejahteraan sosial di suatu daerah sangat bergantung pada seberapa jauh anggota masyarakat memiliki kesadaran tentang pentingnya melibatkan diri dalam jaringan hubungan kelembagaan (*civic*

engagement) untuk mencapai tujuan bersama. Wilayah Italia utara pada umumnya, menurut Putnam, mencapai tingkat keberhasilan sosial dan ekonomi yang tinggi karena sebagian besar anggota masyarakatnya telah lama memiliki tradisi untuk terlibat dalam jaringan hubungan sosial (*networks of social relations*) yang luas, sehingga berbagai permasalahan sosial, politik dan ekonomi yang dihadapi berhasil diatasi melalui kerjasama kelembagaan. Sebaliknya, di wilayah Italia selatan tidak terdapat tradisi semacam itu. Masyarakat hidup dalam kelompok yang berjalan sendiri-sendiri, terpisah antara satu dengan yang lain dan saling bersaing secara tidak sehat. Kondisi seperti ini oleh Putnam disimpulkan sebagai penyebab paling menentukan mengapa daerah ini tidak bisa mencapai kemajuan sosial, politik dan ekonomi seperti terjadi di wilayah Italia utara.

Untuk kondisi Indonesia, Hefner (2000), menunjuk adanya tradisi kuat di kalangan Islam untuk berasosiasi. Dia secara spesifik menyebut Muhammadiyah dan NU sebagai dua organisasi besar dan mapan yang telah memperlihatkan wajah Islam yang damai dan berperan dalam mempromosikan pluralitas dan demokrasi di negeri ini. Dalam kaitannya dengan budaya kewargaan, dia mengatakan bahwa ...”sayap pluralis civic komunitas Muslim yakin bahwa hanya melalui penolakan yang menentukan terhadap politik Islam (dalam pengertian partai politik yang formal) dan komitmen terhadap Indonesia yang plural, demokratis, dan sipil, bangsa itu bisa maju (2000: 227).

Sementara itu, sebagai upaya untuk melakukan analisis empiris dan dasar pembuatan kategori dapat dilihat Tabel 1 di bawah ini. Dalam tabel ini, keyakinan, norma dan nilai yang biasa berasal dari ajaran agama merupakan aspek kultural dalam konsepsi utama modal sosial yang belakangan menjadi perhatian para ilmuwan. Budaya kewargaan merupakan domain kultural yang berkaitan dengan organisasi sosial yang secara dinamis menentukan hubungan horisontal dan vertikal seseorang atau organisasi. Tumbuhnya rasa saling percaya, solidaritas, kesediaan membantu dan kerjasama

merupakan tanda dari adanya budaya kewargaan organisasi sosial (Uphoff: 2000).

Tabel 2.1:
Kategori Modal Sosial

Kategori	STRUKTURAL	KULTURAL
Sumber/ Manifestasi	Peran dan peraturan Jaringan dan hubungan antar personal lainnya Prosedur dan preseden	Norma-norma Nilai-nilai Sikap-sikap Keyakinan-keyakinan
Domain	Organisasi sosial	Budaya kewargaan (<i>civic culture</i>) : Partisipasi, Ekuualitas, Solidaritas, Saling percaya, Toleransi, dan Berasosiasi untuk Kerjasama
Faktor Dinamis	Hubungan horisontal Hubungan vertical	Kepercayaan (<i>trust</i>), solidaritas, kerjasama, kesediaan membantu (<i>generosity</i>)
Unsur-Unsur Umum	Ekspektasi, yang mengarah kepada perilaku kooperatif, yang memberi manfaat untuk semua.	

Sumber: Uphoff (2000) dan Putnam (1994).

Keterangan: Kajian ini lebih berkonsentrasi pada pembahasan budaya kewargaan.

Yang menarik adalah bahwa budaya kewargaan atau pola hidup yang *positive-sum game* yaitu suatu keadaan yang lebih memaksimalkan kepentingan bersama ini, secara teoritis ditandai oleh sikap altruistik, transendental dan patriotik yang biasanya menjadi karakteristik asosiasi atau organisasi sosial keagamaan.

Kelompok-kelompok keagamaan secara teoritis mampu mengembangkan budaya kewargaan ini jika di antara mereka terdapat saling percaya (*reciprocal trust*), solidaritas dan kerjasama kolektif. Hal itu karena elemen-elemennya cenderung lebih dapat ditemukan pada perilaku seseorang yang tulus menjalankan agamanya

seperti kejujuran (*honesty*), kewajaran (*fairness*), kesamaan derajat dan kemurahan hati (*generosity*). Selanjutnya, norma timbal balik (*norm of reciprocity*) pun berpeluang besar dimiliki kelompok keagamaan ini karena komponen dasarnya merupakan *raison d'être* mereka berorganisasi seperti pengembangan moralitas, norma bersama (*shared norms*), dan ketaatan pada sanksi serta aturan hukum. Sementara itu, kelompok keagamaan dianggap *par excellence* masyarakat yang sukarela dalam berorganisasi, dan hal inilah yang membuat mereka memiliki jaringan sosial yang cukup luas. Hal ini semua merupakan peluang dalam proses berkembangnya budaya kewargaan (*network of civic engagement*) berbasiskan keadilan (*equity*), partisipasi sederajat, kolaborasi dan solidaritas. Komponen-komponen ini menjadi faktor keharusan yang akan memunculkan budaya kewargaan dalam praktek kehidupan sehari-hari.

Dalam penelitian ini, konsepsi Putnam mengenai dua sisi ekuilibrium tampak relevan. Ia mengkonsepsikan adanya dua lingkaran yaitu lingkaran kebajikan (*virtues circle*) dan lingkaran setan (*vicious circle*). Lingkaran kebajikan merupakan satu sisi ekuilibrium sosial yang ditandai dengan tingginya kerjasama, saling percaya, resiprositas, keterlibatan warga (*civic engagement*) untuk kebaikan bersama. Kondisi inilah yang dapat dikatakan sebagai budaya kewargaan. Sementara lingkaran setan (negatif) ditandai oleh pengkhianatan, ketidak-saling percayaan, pengingkaran, eksploitasi, kekacauan, isolasi, dan kemunduran. Unsur-unsur ini saling memperkuat dan melahirkan bukan budaya kewargaan (*uncivic culture*). Dapat dikatakan bahwa kerjasama kolektif antar berbagai komunitas Islam dan keagamaan pada umumnya akan lebih terjadi dalam masyarakat yang diwarnai oleh sisi ekuilibrium positif. Konsepsi Putnam mengindikasikan bahwa budaya kewargaan akan berkembang jika ada kesamaan derajat di depan hukum, berfungsinya norma sosial, terjalannya kerjasama, saling percaya, berjalannya resiprositas dan keterlibatan aktif setiap kelompok Islam untuk mendapatkan hak-haknya sebagai warga negara (*citizenship*) dalam kerangka pencapaian kebaikan bersama. Kerangka konseptual dari

Putnam ini bermanfaat untuk pengkajian hubungan fungsional budaya kewargaan komunitas atau kelompok Islam dengan demokrasi multikultural. Sementara itu, cara pengkategorian yang dilakukan oleh Bain dan Hicks berkaitan dengan budaya kewargaan menunjukkan bahwa ia merupakan suatu konstruksi sosial di mana banyak variabel mempengaruhinya.

Dalam teori Marshall,¹ terdapat tiga dimensi hak yang terkandung dalam konsep kewarganegaraan yaitu sipil, politik dan sosial. Hak sipil berkaitan dengan isu-sisu dasar seperti kebebasan berbicara dan hak untuk memperoleh akses dan perlakuan yang adil dalam sistem hukum. Hak politik tidak hanya menyangkut hak-hak dalam pemilu tetapi juga akses yang lebih besar pada lembaga-lembaga politik untuk mengartikulasikan kepentingan-kepentingannya. Sedangkan hak sosial berkaitan dengan akses pada sistem pengamanan sosial (*social security system*), di mana tiap warga berhak memperoleh tingkat kesejahteraan dasar yang harus dipenuhi oleh negara dalam kondisi menganggur, sakit atau tertimpa kemalangan. Namun harus segera ditambahkan di sini adalah hak budaya yaitu hak yang menyangkut identitas kultural, agama, bahasa dan adat-istiadat, hal yang absen dalam teori Marshall karena konteks masyarakat Inggris yang relatif homogen dari segi agama pada waktu itu.

Keterkaitan antara teks dan konteks dan pengaruhnya pada budaya kewargaan secara analogis mengacu pada teori Ibnu Khaldun tentang keterkaitan antara siklus kekuasaan, peradaban dan agama. Ia menggambarkan keterkaitan siklus kultural dengan gambaran ekologi dan organisasi sosial pada waktu dan tempat di mana ia hidup. Dalam analisisnya, ia melihat penduduk kota cenderung tidak menjaga moral karena tergiur kesenangan kehidupan kota, sementara kaum badui

¹Marshall adalah sosiolog yang memproposisikan bahwa masyarakat kapitalis sebagai '*hyphenated society*' yaitu adanya ketegangan yang tidak terelakkan antara ekonomi kapitalis, negara kesejahteraan dan persyaratan negara modern.

(desa) lebih resisten terhadap dekadensi moral, sehingga mereka ini memiliki peluang besar untuk mengisi pos-pos penting dalam kenegaraan seperti tentara, ketika kaum pembaharu Islam muncul, mengutuk dekadensi moral dan mengajak kembali kepada Quran secara puritan. Temuan Ibnu Khaldun yang tampaknya bersifat universal adalah bahwa reformasi dan kontestasi komunitas-komunitas agama telah menjadi potret perjalanan panjang dalam masyarakat muslim. Teori Ibnu Khaldun ini menjadi inspirasi bahwa gerakan reformasi Islam, juga gejala fundamentalisme seringkali melibatkan usaha-usaha para pemuka agama untuk mengaitkan tujuan agama dengan beberapa kelas sosial yang lemah dan dirugikan baik secara nasional maupun internasional. Manakala keterkaitan itu terbentuk, gerakan reformasi Islam dapat memperluas horisonnya melampaui tujuan pembangunan moral dan kesalehan menjadi suatu transformasi sosial politik (Ibnu Khaldun, 1958).

Berbagai pemikiran di atas merupakan landasan teoritis yang berguna untuk membantu penelitian ini termasuk dalam penyusunan instrumen untuk mengukur kenyataan budaya kewargaan suatu komunitas atau kelompok Islam. Pada tingkat mikro akan dilihat sejauh mana unsur-unsur budaya kewargaan dimiliki anggota suatu komunitas atau kelompok Islam, yang berpotensi mengikat dan mengarahkan mereka untuk mencapai tujuan bersama sebagai kelompok maupun antar kelompok.

Keterkaitan antara budaya kewargaan dan demokratisasi diilhami oleh teori demokrasi multikultural. Teori ini pada mulanya mempertanyakan apakah minoritas memiliki hak untuk memelihara pranata budayanya dan secara sah dapat mempertahankan identitas kulturalnya (Young, 1990; Kukathas, 1992; Kymlicka, 1995; Kymlicka dan Norman, 2000). Teori ini mendiskusikan tentang hak-hak sosial, sipil dan politik, di samping hak akomodasi struktur institusional dari negara bagi minoritas. Teori ini berproposisi bahwa komunitas atau kelompok keagamaan dapat menjadi komunitas yang memiliki budaya kewargaan jika mereka terlibat dalam proses demokratisasi. Selanjutnya diproposisikan bahwa integrasi dan

solidaritas ditentukan tidak hanya oleh karakteristik kultural tetapi juga oleh institusi struktural. Teori demokrasi multikultural ini lebih lanjut menyatakan bahwa terdapat korelasi positif atau hubungan signifikan antara integrasi politik dengan adanya rasa saling percaya, toleransi dan solidaritas.

Akan tetapi, tidak semua teori ini dihasilkan dari penelitian empiris, di antaranya masih ada yang bersifat normatif. Secara empiris, integrasi politik yang dialami secara baik oleh orang Turki (yang beragama Islam) di Amsterdam, misalnya, tidak secara otomatis melahirkan komunitas *civic* dalam arti terintegrasinya mereka secara baik dalam sektor lain seperti lapangan kerja dan sistem pendidikan. Keinginan Turki yang mayoritas beragama Islam untuk bergabung dengan Uni Eropa yang Kristen juga menjadi contoh lain bahwa pluralisme tidak mudah untuk dipraktekkan. Perbedaan agama, aliran atau kelompok keagamaan, sering menjadi basis perilaku eksklusionis pihak-pihak tertentu. Walaupun demikian, terdapat temuan penelitian yang penting dirujuk di sini, yaitu adanya korelasi positif antara partisipasi sosial politik dan saling percaya dalam politik (*political trust*) di satu pihak dengan kehadiran jaringan organisasi komunitas (Fennema dan Tilly, 1999).

Kajian empiris yang secara langsung mengaitkan antara budaya kewargaan dengan Islam telah dilakukan oleh Marvin G. Weinbaum (1996). Dengan memberi contoh kasus Pakistan, Weinbaum menyatakan bahwa kegagalan demokrasi di negara itu disebabkan antara lain oleh rendahnya budaya kewargaan. Antar pemimpin di Pakistan tidak memiliki saling percaya (*inter personal trust*). Padahal, budaya politik Pakistan tidak diragukan dibangun di atas moralitas Islam yang menjunjung tinggi nilai saling percaya dan egalitarianisme. Maka dengan memberi perhatian yang khusus kepada sumbangan faktor budaya, identifikasi berbagai masalah terkait elemen-elemen baik yang mendorong maupun yang menghambat tumbuhnya budaya kewargaan dapat dilakukan. Faktor historis juga mempengaruhi budaya kewargaan. Sistem politik yang dibangun pada masa kolonial adalah untuk menguasai rakyat, untuk memerintah dan

memungut pajak. Feodalisme dan patrialisme masih banyak diwarisi oleh para pemimpin Pakistan.

Ulama besar Pakistan yang juga pemimpin politik, Maulana Abul A'la al-Maududi, meyakini bahwa Islam di Pakistan dapat benar-benar menjadi demokrat, karena aturan-aturan Islam itu berlaku untuk semua, bukan untuk kelas-kelas tertentu. Terhadap kenyataan ini dapat diajukan pertanyaan mengapa hampir sebagian besar bangsa-bangsa Islam berada di bawah pemerintah otoritarian? Kenyataan ini tidak serta merta dapat menafikan gambaran normatif seperti dikemukakan Maududi..Secara logika dapat dikatakan jika norma Islam dapat ditegakkan, maka niscaya budaya kewargaan dapat diwujudkan.

Rendahnya budaya kewargaan di Pakistan tampaknya berkaitan dengan pola hubungan antara Islam dan politik. Pakistan mewakili negara di mana wilayah agama dan politik terintegrasi (*al-Din wa al-Daulah*). Penelitian yang dilakukan oleh Hassan (2006) menunjukkan bahwa pola integrasi ini membuahkan derajat kewargaan yang rendah seperti tercermin dari rendahnya saling percaya. Dibandingkan dengan pola integrasi ini, pola differensiasi di mana wilayah agama dan politik dibedakan seperti dalam kasus Indonesia, rasa percaya ini relatif lebih tinggi. Tetapi sejauhmana derajat yang secara komparatif ini lebih tinggi perlu penelitian lebih lanjut. Yang jelas peluang setiap warga untuk mengartikulasikan hak-hak warga memang lebih besar peluangnya dalam suatu negara di mana pola hubungan agama dan politik bersifat terdifferensiasi. Di sini masyarakat memiliki kesempatan untuk mengkritisi kebijakan negara dan pada saat yang sama dapat menjaga kesucian agama.

Adanya teori dan temuan penelitian mengenai hubungan positif antara budaya kewargaan dengan demokrasi multikultural ini penting diperhatikan mengingat bahwa dalam kasus Indonesia, hal ini akan sangat menentukan kualitas dan arah demokrasi. Secara teoritis-normatif, budaya kewargaan komunitas atau kelompok-kelompok Islam dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang plural ini

diperlukan untuk kohesivitas dan toleransi umat Islam, yang pada gilirannya menentukan tingkat kohesivitas dan toleransi masyarakat Indonesia sebagai suatu bangsa. Dalam konteks inilah temuan empiris mengenai budaya kewargaan komunitas atau kelompok-kelompok Islam di berbagai daerah dengan *setting* sosial dan kultural yang berbeda, tampak penting untuk dilakukan.

2. Kajian Empiris

Sketsa pemikiran keagamaan Muhammadiyah dan Persis dapat dipakai sebagai representasi gerakan reformis di Indonesia. Selain memiliki pengikut yang besar, dua organisasi inilah yang secara intensif mengembangkan rumusan-rumusan keagamaan. Muhammadiyah memiliki Majelis Tarjih yang secara khusus menangani persoalan keagamaan (Fathurrahman Jamil: 1995), sementara Persis memiliki Dewan Hisbah, suatu majlis ulama Persisi yang secara khusus merumuskan pemikiran-pemikiran keagamaan bagi para anggota Persis. Rumusan keagamaan ini diberikan baik dalam bentuk buku, majalah maupun catatan perdebatan (Dede Rosyadah: 1999). Secara umum kaum reformis mengikuti metode kaum Salaf dalam memahami agama, yaitu mendahulukan *nash* atau teks suci. Mereka juga mewarisi pemikiran Ibnu Taimiyah yang cenderung literalis dalam masalah teologis dan ritus. Selain itu, pengaruh Ibnu Taimiyah juga tampak pada seruannya untuk berjihad dan meninggalkan keharusan bermazhab. Pengaruh lain datang dari Imam Ahmad Ibn Hanbal dan Muhammad bin Abduh Wahhab yang memperkenalkan model keberagamaan puritan dengan menentang segenap unsur budaya dalam praktik keagamaan.

Paduan antara pola-pola ini melahirkan kombinasi antara kecenderungan literalistik dan rasionalistik. Dalam masalah teologis dan ritus kaum reformis cenderung perpegang teguh pada *nash* dan bersikap literalistik, sedangkan dalam masalah-masalah di luar bidang-bidang tersebut—seperti etika, politik dan ekonomi—mereka cenderung bersikap rasionalis. Tampaknya, kesesuaian antara kaum

reformis Indonesia dan Abduh terletak pada kesamaan visi rasional dalam masalah-masalah di luar teologi. Abduh sendiri dapat dikatakan sepenuhnya rasional dalam melihat seluruh aspek agama. Ia menerapkan supremasi rasio atas teks suci secara penuh, sementara reformis Indonesia hanya menerapkannya secara terbatas. Meskipun demikian, dalam konteks gerakan modern Indonesia, sisi terpentingnya lebih terletak pada seruan berjihad atau berpikir rasional terhadap masalah aktual yang sedang dihadapi. Bagi kaum reformis, Islam tampil lebih sebagai ideologi dan bukan sebagai susunan teoretik mengenai pengetahuan ketuhanan. Artinya, di Indonesia, daya tarik gerakan moderen lebih banyak terletak pada program-program sosial-politik dibandingkan reformasi keagamaan (Hendro Prasetyo, 2002).

Sementara itu, Islam tradisional berangkat dari asumsi keagamaan yang berbeda dari Islam reformis, meskipun tujuannya relatif sama, yakni mencapai otentisitas agama. Jika kaum reformis mencapai otentisitas tersebut melalui ijtihad dengan mengakses langsung pada al-Qur'an dan hadits, kaum tradisional mencapainya melalui tradisi. Bagi kaum tradisional, kandungan al-Qur'an dan hadits tidaklah mudah dimengerti. Diperlukan persyaratan-persyaratan khusus, seperti ilmu bahasa, sejarah dan logika, yang dapat dipakai untuk mencapai arti yang terkandung dalam dua sumber utama Islam tersebut. Akibatnya, umat Islam yang hidup pada masa kini akan menghadapi kendala besar ketika hendak mengakses al-Qur'an dan hadits secara langsung. Selain persyaratan pengetahuan, jarak waktu dan ruang antarkeduanya tidak memungkinkan terjadinya arus komunikasi imbal balik yang lancar. Untuk menjembatani jarak tersebut, menurut kaum tradisional, dibutuhkan jembatan yang mampu menghubungkan keduanya, yaitu tradisi yang telah dibangun oleh para ulama terdahulu. Bagaimanapun cerdik-pandai dan ulama yang hidup pada masa-masa awal Islam lebih mengetahui secara pasti arah dan tujuan ajaran Islam. Mereka masih berkesempatan mengakses saksi-saksi perjalanan hidup Nabi, kejadian-kejadian sosial penting, wacana keagamaan yang dominan, sehingga

pemahaman mereka atas teks suci lebih komprehensif (Zamakshari Dhofier, 1984).

Atas dasar asumsi ini kaum tradisional memegang erat tradisi Islam yang dibangun para ulama pada masa-masa awal Islam. Oleh karena itu, maksud wajib bermazhab bagi kalangan tradisional tidak lain adalah upaya menjalankan perintah agama secara benar sebagaimana yang dijelaskan oleh ulama awal, pemegang otoritas pentafsiran teks suci. Seperti yang tercatat dalam sejarah, jumlah ulama awal yang merumuskan pemahaman keagamaan cukup banyak, tetapi yang kemudian berpengaruh besar sedikit jumlahnya. Dalam bidang hukum, di antara yang sedikit tersebut adalah Imam Malik, Imam Hanafi, Imam Syafi'i dan Imam Hanbali. Mereka ini yang oleh kaum tradisional Indonesia dijadikan panutan dalam memutuskan perkara hukum. Sementara dalam bidang teologi mereka mengikuti Abu Hasan al-Asy'ari dan Maturidi dan dalam bidang mistik menganut ajaran Imam Abu Qasim al-Junaid.

Sementara itu, dimensi non-keagamaan juga tampak perlu turut diperhitungkan dalam proses polarisasi reformis-tradisionalis. Pentingnya dimensi ini tentu sangat berakar pada kondisi historis lahirnya gerakan moderen Islam. Mereka secara akrab bersinggungan dengan persoalan yang sedang dihadapi rata-rata umat Islam di seluruh dunia saat itu. Kenyataan dominan yang menjadi masalah mereka adalah penjajahan dan keterbelakangan. Bagi wilayah-wilayah yang pernah merasakan keemasan Islam, keterjajahan bukan sekadar hilangnya kemerdekaan tetapi juga musnahnya kebanggaan dan harga diri. *Common memory* yang tertanam dalam wacana sejarah mereka selalu mengingatkan bahwa Muslim pernah menguasai dunia, dan selama berabad-abad masyarakat Eropa berada di bawah kendali kekuasaan Islam. Akan tetapi, *common memory* ini dihadapkan pada realitas yang berbalikan, di mana Muslim adalah bangsa terjajah dan orang Eropa yang menjadi tuannya (Hendro Prasetyo : 2002, 30).

Keinginan untuk lepas dari penjajah muncul secara merata dari setiap golongan Muslim. Akan tetapi seruan untuk maju sambil

mengadopsi nilai-nilai modernitas hanya lahir dari kelompok Muslim tertentu. Pilihan terhadap modernitas tampaknya berhubungan dengan peluang seseorang untuk membandingkan diri dengan masyarakat Eropa. Paling tidak, mereka yang memilih untuk menjadi moderen sadar bahwa modernitas adalah alternatif terbaik. Kesimpulan seperti ini hanya dapat dirumuskan bila seseorang mempunyai pengetahuan dan informasi mendalam tentang Eropa. Kelompok yang paling memungkinkan adalah kalangan Muslim urban yang tidak saja mengetahui informasi tentang budaya moderen tetapi juga bersentuhan langsung dengannya. Inilah salah satu faktor mengapa gerakan moderen dalam Islam muncul di kota dan cenderung mendapat sambutan baik dari kalangan kota pula. Mereka tidak hanya mementingkan kemerdekaan, tetapi juga kemampuan untuk mengejar ketertinggalan dari bangsa penjajah yang mereka percayai lebih maju (Hendro Prasetyo : 2002, 31)

Dengan demikian, perbedaan Islam reformis dan tradisional tidak hanya terletak pada pandangan keagamaan, tapi juga orientasi budaya. Bahkan perbedaan yang terakhir ini lebih bersifat fundamental dibandingkan perbedaan perspektif keagamaan yang bersifat *furu'iyah*. Sebagaimana yang terlihat, sistem kultural menyangkut pandangan hidup, preferensi norma-norma pribadi, struktur dan nilai sosial. Artinya, jika perbedaan antarkeduanya telah menyangkut wilayah kultural, maka sifatnya akan sangat mendasar dikarenakan kepentingan mereka juga berbeda. Nilai-nilai yang dijunjung tinggi oleh kalangan reformis, seperti keterbukaan, egalitarianisme, *system-oriented*, atau modernitas juga tampak belum mendapat tempat dalam kehidupan sehari-hari kaum tradisional. Sebaliknya, tradisi yang begitu dijunjung tinggi kalangan tradisional juga tampak tidak diperlakukan sama oleh kalangan reformis. Bahkan orientasi kehidupan yang terfokus pada wilayah eskatologi sering menjadi sasaran kritik kaum reformis. Luasnya cakupan perbedaan antarkeduanya dalam wilayah kultural ini memberikan pendasaran yang kokoh bagi pembentukan identitas diri serta kelompok bagi masing-masing pihak. Dapat diprediksi kemudian, dikotomi Islam

tradisionalis-reformis dalam artian kultural relatif akan bertahan lebih luas dan lama dibandingkan dengan dikotomi dalam wilayah keagamaan. Sebab, wilayah kulturallah yang mengisi identitas dua pihak ini dibandingkan agama (Hendro Prasetyo : 2002, 31-32)

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, Indonesia dewasa ini menyaksikan tidak saja kelompok Islam dominan tapi juga munculnya gerakan baru Islam, dalam salah satunya yang terpenting adalah Islam radikal. Bahkan, belakangan ini Islam radikal merupakan fenomena penting yang turut mewarnai citra Islam Indonesia. Gerakan kelompok radikal Front Pembela Islam (FPI) menutup tempat-tempat yang dianggap sarang maksiat merupakan satu contoh dari munculnya gerakan Islam tersebut. Tidak saja dengan melakukan demonstrasi besar-besaran di depan tempat-tempat itu, FPI juga dalam beberapa kesempatan menggunakan cara kekerasan, seperti menghancurkan tempat-tempat hiburan untuk menunjukkan sikap penolakan mereka. Contoh lain adalah munculnya gerakan kelompok lasykar Jihad Ahlussunnah Wal Jama'ah di Yogyakarta yang dengan cepat mampu mengumpulkan ribuan jamaah untuk siap berperang dalam konflik horisontal bernuansa agama baik di Ambon maupun Poso di Sulawesi Tengah. Sementara itu, dalam urusan politik, kelompok Islam radikal juga aktif berdemonstrasi menyuarakan gagasan penerapan syari'ah Islam dalam kehidupan sosial-politik di bumi Indonesia.

Dengan demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa gerakan Islam radikal memiliki tempat tersendiri dalam diskursus kehidupan sosial politik dan keagamaan kontemporer di Indonesia. Lebih dari itu, perkembangan di atas juga melahirkan citra Indonesia negatif di dunia internasional. Dengan sejumlah gerakan di atas, termasuk kasus bom Bali (satu dan dua), Mariot, dan di depan Kedubes Australia, wajah Islam Indonesia yang dikenal ramah dan toleran mulai dipertanyakan. Didorong salah tafsir media massa Barat, Islam Indonesia mulai diidentikkan sebagai Islam bercorak radikal dan selanjutnya tentu anti-Barat (Saeful Mujani dkk: 2005).

Agenda-agenda Islamisme dikedepankan oleh mereka yang tergabung dalam sejumlah organisasi yang disebut sebagai Salafi radikal. Disebut demikian, karena organisasi-organisasi tersebut mengedepankan corak pemikiran dan praktik Islam tradisi salaf, dan—terpenting—dilakukan dengan cara-cara radikal. Menurut paham ini, generasi awal Islam merupakan generasi yang saleh (*salaf al-saleh*), sementara generasi kemudian (*khalaf*) dinilai banyak melakukan penyimpangan agama (*bid'ah*). Meski tidak semuanya, di mana ada juga gerakan Salafi damai, penolakan terhadap kondisi kekiniaan—yang dirumuskan dalam konsep *bi'dah*—menjadikan sebagian gerakan Salafi mengambil haluan radikal. Al-Qaida pimpinan Osama bin Laden adalah bentuk paling ekstrim Salafi radikal. Kelompok ini kadang juga disebut Salafi jihadi.

Di Indonesia kontemporer, Salafi radikal ini diwakili terutama Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad (SALAFI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Meski terdapat perbedaan di sana sini, organisasi Salafi radikal konsisten melakukan perjuangan kaum Salafi (*manhaj Salafi*). Hal ini antara lain bisa dilihat dari perjuangan mereka dalam penerapan syari'at Islam. Semua organisasi di atas secara tegas menyuarakan kewajiban menjalankan syari'at Islam di bumi Indonesia. Bagi tokoh-tokoh Islam radikal, syari'at Islam harus diberlakukan seperti apa adanya, tanpa harus ditafsirkan ulang; ajaran Islam sudah bersifat universal dan menyeluruh, maka ajaran Islam harus diberlakukan kapan dan di mana saja. Oleh karena itu, seluruh hukum Islam harus diterapkan, termasuk hudud. Hudud harus diberlakukan seperti apa yang ada dalam al-Qur'an tanpa harus ditafsirkan ulang seperti yang banyak muncul belakangan di kalangan pemikir kontemporer.

Dari organisasi Islam radikal di atas, FPI penting diberi catatan khusus di sini. Hal ini terutama mengingat kegiatannya belakangan ini yang sudah meresahkan masyarakat Indonesia—penutupan secara paksa sejumlah tempat hiburan (kafe, diskotik dan klub), razia terhadap majalah Playboy, dan terakhir pelarangan berbicara di depan forum seminar terhadap mantan Presiden RI dan

tokoh Muslim NU, Abdurrahman Wahid. Semua itu menunjukkan bahwa FPI tampil sebagai gerakan Islam dengan ciri-ciri Salafi yang mengedepankan kekerasan keagamaan.

Memang, seperti halnya organisasi radikal lain, FPI menjadikan pemberlakuan syariat Islam sebagai salah satu agendanya. Ia lebih merepresentasikan sebuah organisasi keagamaan dengan agenda utama *amar ma'ruf nahyi munkar* (menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran). Menurut FPI, Islam merupakan ajaran yang bersifat total. Islam menyediakan seperangkat aturan yang bisa digunakan dalam kehidupan sepanjang zaman. Bagi mereka Islam merupakan “agama” sekaligus “negara”. Islam sebagai agama wajib dijalankan syariatnya, dan Islam sebagai dasar negara wajib ditegakkan perangkat hukumnya oleh negara. Kaum Muslim tidak diperkenankan meminjam budaya lain yang tidak sesuai dengan Islam. Langkah pokoknya adalah menegakkan kekuasaan dan kedaulatan Allah dalam kehidupan sehari-hari.

Menurut FPI, pemberlakuan syariat Islam merupakan bagian dari hak sipil yang harus diberikan negara. Bila syariat Islam ditegakkan, FPI percaya, masyarakat Indonesia akan hidup makmur dan damai. Karena itu, krisis yang melanda Indonesia, menurut mereka, disebabkan sistem ekonomi dan politik Indonesia yang terlalu meniru Barat dan pemberlakuan sistem hukum sekuler dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Untuk mewujudkan tujuannya, FPI mendirikan Komisi Nasional Pemberlakuan Syariat Islam. Tugas komisi ini adalah melakukan sosialisasi syariat Islam kepada para anggota FPI khususnya dan kaum Muslim umumnya. Di setiap propinsi didirikan komisi lokal yang bertugas memperkenalkan syariat Islam lebih lanjut kepada tingkat bawah. Menurut FPI, respons masyarakat Muslim pada masalah ini sangatlah positif. Pada tingkat bawah apresiasi terhadap syariat Islam tetap hidup. Alasannya adalah, menurut FPI, sistem hukum sekuler tidak sesuai dengan aspirasi mereka. Sejak

reformasi meletus beberapa tahun yang lalu, sejumlah pemimpin Islam mengangkat isu mengenai perlunya pelaksanaan hukum Islam.

Selain FPI, organisasi lain yang juga penting adalah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Meskipun secara formal tidak mengusung ideologi Salafi, MMI memperlihatkan unsur-unsur Salafi begitu kental. Unsur-unsur ini antara lain terlihat dalam upaya MMI untuk menegakkan syari'at Islam (*tatbiq al-syariat*) sebagai agenda utama. MMI sangat berkepentingan dengan pembentukan pribadi Muslim baik pada tingkat individu, keluarga, maupun masyarakat. Bagi MMI, pemberlakuan syariat Islam harus dilakukan melalui tiga tahap. Pertama adalah *tansiq al-fardi* (penyamaan pada tingkat visi), kedua adalah *tansiq al-amali* (penyamaan pada tingkat aksi), dan ketiga adalah *tansiq al-nidhami* (penyamaan pada tingkat institusi).

Lebih dari itu, MMI ditengarai memiliki hubungan historis dengan Darul Islam (DI), sebuah gerakan separatis pada masa Orde Lama dan prototipe gerakan Islam radikal di Indonesia. Salah seorang pendiri MMI, Abu Bakar Ba'asyir, adalah orang yang pada dasawarsa 1960-an dituduh menghidupkan kembali ide tentang Negara Islam Kartosuwirjo. Kemunculan MMI adalah kerinduan sejumlah kalangan muslim yang menginginkan berdirinya negara Islam (*daulah Islamiyah*). Dan memang, pada tahap terakhir proses pembentukan masyarakat Muslim, MMI mensyaratkan adanya sebuah institusi yang memiliki kewenangan untuk melaksanakan syariat Islam, dan itu adalah negara Islam.

Dalam pandangan mayoritas Muslim Indonesia, gagasan untuk membentuk negara Islam yang terpisah dari bingkai NKRI sama sekali tidak populer. Mereka beranggapan bahwa NKRI merupakan bentuk negara yang sudah final dan karena itu tidak perlu diganggu gugat. Karena itu gagasan tentang pembentukan negara Islam bisa jadi merupakan satu hal yang kontraproduktif dengan perjuangan MMI.

Pada aspek ini MMI tampak lebih merupakan gerakan neo-Salafi daripada Islamis. Lebih jauh mengenai ideologi neo-

fundamentalis MMI dapat ditelusuri dalam doktrin *al-wala* (kesetiaan) dan *al-baraa* (pembebasan). *Al-Wala* adalah tekad dan *sumpah* setiap pribadi muslim untuk hanya setia dan patuh terhadap hukum-hukum Allah. Sementara *al-baraa* adalah upaya untuk melepaskan diri dari setiap bentuk hukum yang tidak sesuai dengan hukum-hukum Allah.

Sejauh menyangkut isu syariat Islam, Laskar Jihad (SALAFI) merupakan kelompok Salafi radikal yang paling konsisten dalam mengamalkan tahap-tahap perjuangan kaum Salafi (*manhaj Salafi*). SALAFI menanamkan akidah Salafi secara sistematis kepada para anggotanya. SALAFI memang telah bubar, tetapi basis organisasi kultural berupa gerakan Salafi masih tetap eksis dengan berbagai kiprah kajiannya. Organisasi ini menerbitkan *Salafy*, sebuah majalah yang meneguhkan ideologi mereka. Kelahirannya dan sekaligus pembubarannya terjadi setelah ada fatwa dari sejumlah ulama Salafi di Timur Tengah (Jajang Jahroni, *et.al.*, 2003).

Sejauh ini Salafi tetap konsisten menyuarakan kewajiban menjalankan syariat Islam dengan menerapkan strategi dari bawah ke atas (*bottom-up*). Pandangan Salafi tentang negara Islam memang tidak jelas, sebab memang lebih menekankan pentingnya pemberlakuan syariat Islam daripada mendirikan negara Islam. Hal ini bisa dilihat terutama dari strategi yang dilakukan yang lebih berorientasi pada pembangunan umat. Bagi kaum Salafi, hal paling penting untuk dilakukan adalah membangun sebuah komunitas muslim yang sadar akan makna tauhid sesuai dengan yang diajarkan oleh generasi salaf (Noorhaidi Hasan, 2002, 145-169).

Menurut mereka, syariat Islam harus diberlakukan seperti apa adanya, tanpa harus ditafsirkan ulang. Ajaran Islam sudah bersifat universal dan menyeluruh dalam pengertian bahwa ajaran tersebut harus diberlakukan kapan dan di mana saja. Oleh karena itu, kalau mau konsisten dengan syariat Islam, seluruh hukum Islam termasuk hudud harus diterapkan. Hudud harus diberlakukan seperti apa yang

ada dalam al-Qur'an tanpa harus ditafsirkan ulang seperti yang banyak muncul belakangan di kalangan pemikir kontemporer.

Meskipun tidak secara eksplisit menuntut pendirian negara Islam, Salafi mengakui bahwa untuk dapat menjalankan perintah syariat Islam seperti hudud di atas meniscayakan adanya lembaga negara. Negara diperlukan untuk menjamin terlaksananya perintah syariat Islam. Oleh karena itu, menurut Salafi, perintah untuk mendirikan negara dapat dipahami berdasarkan ayat-ayat yang menerangkan bentuk-bentuk hukuman yang diperkenalkan al-Qur'an.

Berdasarkan penjelasan di atas, tampak bahwa pemberlakuan syariat Islam di Indonesia menjadi agenda utama Kaum Salafi. Berbarengan dengan isu syariat Islam, Salafi juga menyetengahkan pentingnya memelihara dan mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dengan ungkapan lain, Salafi lebih mengorientasikan cita dan agendanya untuk merumuskan ke-Indonesia-an dalam nafas dan terma-terma Islam.

Sementara itu kelompok neo-Salafi yang juga perlu dikemukakan di sini adalah Front Pembela Islam (FPI) (Jajang Jahroni: 2004). Namun, dibanding Salafi, FPI tidak konsisten mengikuti metode perjuangan kaum Salafi. FPI adalah gerakan sosial keagamaan yang memasukkan pemberlakuan syariat Islam sebagai salah satu agendanya. Jadi memang ideologi neo-Salafi FPI tidaklah *genuine*. Ia lebih merepresentasikan sebuah organisasi keagamaan dengan agenda utama *amar ma'ruf nahyi munkar* (menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran).

Menurut FPI, Islam merupakan ajaran yang bersifat total. Islam menyediakan seperangkat aturan yang bisa digunakan dalam kehidupan sepanjang zaman. Bagi mereka Islam merupakan "agama" sekaligus "negara". Islam sebagai agama wajib dijalankan syariatnya, dan Islam sebagai dasar negara wajib ditegakkan perangkat hukumnya oleh negara. Kaum muslim tidak diperkenankan meminjam budaya lain yang tak sesuai dengan Islam. Langkah pokoknya adalah menegakkan kekuasaan dan kedaulatan Allah dalam

kehidupan sehari-hari. Artinya, al-Quran dan al-Hadits harus diletakkan di atas kekuasaan manusia dalam seluruh institusi masyarakat. Kaum fundamentalis berusaha menerapkan ajaran-ajaran Islam secara menyeluruh.

Menurut FPI, pemberlakuan syariat Islam merupakan bagian dari hak sipil yang harus diberikan negara. Bila syariat Islam ditegakkan, FPI percaya, masyarakat Indonesia akan hidup makmur dan damai. Gerakan fundamentalis Islam selalu menghubungkan hukuman Tuhan dengan tidak adanya ketaatan masyarakat kepada hukum Tuhan dalam kehidupan sehari-hari. Krisis yang melanda Indonesia, menurut mereka, disebabkan oleh sistem ekonomi dan politik Indonesia yang terlalu meniru Barat dan pemberlakuan sistem hukum sekuler dalam kehidupan berbangsa dan bernegara yang belum tentu sesuai dengan nilai-nilai bangsa Indonesia.

Untuk mewujudkan tujuannya, FPI mendirikan Komisi Nasional Pemberlakuan Syariat Islam. Tugas komisi ini adalah melakukan sosialisasi syariat Islam kepada para anggota FPI khususnya dan kaum Muslim umumnya. Di setiap propinsi didirikan komisi lokal yang bertugas memperkenalkan syariat Islam lebih lanjut kepada tingkat bawah. Menurut FPI, respon masyarakat Muslim pada masalah ini sangatlah positif. Pada tingkat bawah apresiasi terhadap syariat Islam tetap hidup. Alasannya adalah, menurut FPI, sistem hukum sekuler tidak sesuai dengan aspirasi mereka. Sejak reformasi meletus beberapa tahun yang lalu, sejumlah pemimpin Islam mengangkat isu mengenai perlunya pelaksanaan hukum Islam.

Tidak seperti para penggagas syariat Islam lainnya, FPI memahami syariat dengan semangat konstitusional. Semangat ini misalnya bisa dilihat bahwa FPI mengajukan sejumlah ide yang disaripatkan dari ajaran Islam agar bisa diintegrasikan ke dalam sistem hukum nasional. Sejumlah pasal, draft, dan proposal diajukan FPI kepada pemerintah. Dalam masalah maksiat, misalnya, FPI mengusulkan agar Pemda DKI Jakarta membuat Perda Anti Maksiat.

FPI juga membuat draft UU Anti Maksiat, draft UU Anti Miras, UU Zakat, UU Haji, dan UU Pidana Islam. (Jajang Jahroni : 2004).

Tanpa menghubungkan dengan tindakannya yang destruktif, kehadiran FPI sebenarnya merupakan tantangan terhadap penegakan hukum nasional. Menurut hemat penulis, FPI sebenarnya merupakan ungkapan frustrasi dan kemarahan masyarakat terhadap penegakan hukum nasional. Sejak reformasi bergulir beberapa tahun yang lalu, perdebatan mengenai penegakan hukum dan sistem hukum nasional merupakan isu penting di negeri ini. Di satu sisi, muncul kesepakatan bahwa banyak terdapat kelemahan dalam sistem hukum nasional yang berpengaruh terhadap rendahnya kualitas penegakan hukum. Di sisi lain, keinginan dan tindakan nyata pemerintah untuk mereformasi sistem ini masih jauh dari memadai. Muncul kecurigaan di tengah masyarakat bahwa pemerintah sebenarnya tidak mampu atau tidak ingin melakukan reformasi di bidang hukum.

Sering dikatakan bahwa kesempatan dan keinginan untuk mereformasi sistem hukum nasional dapat dilakukan, di antaranya, melalui perbaikan sistem hukum beserta aparatusnya. Penting ditekankan di sini bahwa sistem hukum Indonesia diadopsi dari sistem hukum kolonial Belanda yang terkadang dianggap tidak sesuai lagi dengan situasi sekarang. Beberapa tokoh Islam berpendapat bahwa kini saatnya untuk mereformasi sistem hukum nasional dengan cara mengadopsi sistem hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional.

Sejak reformasi, kesempatan ini sebenarnya terbuka lebar. FPI sebenarnya ingin berpartisipasi dalam proses pembuatan hukum dengan cara mengkampanyekan pelaksanaan hukum Islam bagi anggotanya dan masyarakat secara umum. Pelaksanaan hukum Islam, menurut FPI, harus diintegrasikan ke dalam hukum nasional dan hanya berlaku bagi kalangan Muslim saja. FPI menyadari sepenuhnya bahwa reformasi hukum memerlukan waktu dan energi. Sekarang ini, menurut FPI, sasarannya adalah bagaimana membangun sistem

hukum nasional di mana di dalamnya hukum Islam terintegrasi dengan baik.

Menurut FPI, pelaksanaan hukum Islam tidak selalu berarti mendirikan negara Islam. Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an yang memerintahkan umat Islam agar mendirikan negara Islam. Sementara itu banyak sekali ayat yang menerangkan bahwa umat Islam wajib melaksanakan hukum tuhan. Konsep FPI mengenai pelaksanaan hukum Islam dengan demikian tidak bertentangan dengan ide NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia). Kesetiaan FPI terhadap NKRI tampaknya tidak perlu dipertanyakan.

Sementara itu organisasi lainnya yang penting untuk disebut di sini adalah Majelis Mujahidin Indonesia. Organisasi ini meskipun secara formal tidak mengusung ideologi Salafi, namun unsur-unsur Salafi begitu kental di dalamnya. Unsur-unsur ini antara lain terlihat dalam upaya Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) untuk menegakkan syariat Islam (*atbiq al-syariat*). Dalam kongresnya di Yogyakarta pada 2000 pemberlakuan syariat Islam menjadi agenda utama.

Akan tetapi pada sisi lain, unsur-unsur islamis pun terlihat dalam MMI. MMI sangat berkepentingan dengan pembentukan pribadi muslim baik pada tingkat individu, keluarga, maupun masyarakat. Pemberlakuan syariat Islam, menurut MMI, harus melalui tiga tahap. Pertama adalah *tansiq al-fardi* (penyamaan pada tingkat visi). Kedua adalah *tansiq al-amali* (penyamaan pada tingkat aksi). Dan ketiga adalah *tansiq al-nidhami* (penyamaan pada tingkat institusi). Pentahapan ini sebenarnya merupakan prinsip yang khas ditemukan pada kelompok-kelompok islamis dalam upaya mereka untuk membentuk masyarakat. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa MMI merupakan hasil perkawinan silang antara ideologi neo-fundamentalis dan islamis (Jajang jahroni, *et.al.*; 2004).

Lebih dari itu, MMI juga memiliki hubungan historis dengan Darul Islam (DI), sebuah gerakan separatis pada masa Orde Lama dan prototipe gerakan Islam radikal di Indonesia. Salah seorang pendiri MMI, Abu Bakar Ba'asyir, adalah orang yang pada dasawarsa 1960-

an dituduh menghidupkan kembali ide tentang Negara Islam Kartosuwirjo. Kemunculan MMI adalah kerinduan sejumlah kalangan muslim yang menginginkan berdirinya negara Islam (*daulah islamiyah*). Dan memang, pada tahap terakhir proses pembentukan masyarakat Muslim, MMI mensyaratkan adanya sebuah institusi yang memiliki kewenangan untuk melaksanakan syariat Islam, dan itu negara.

Gagasan dan pandangan MMI tentang negara Islam sebenarnya kabur. Terdapat kesan bahwa MMI tampak ragu-ragu dalam membangun argumen dan mensosialisasikan konsep ini. Terdapat banyak alasan yang membuat mereka mengambil keputusan seperti ini. Dalam pandangan mayoritas muslim Indonesia, gagasan untuk membentuk negara Islam yang terpisah dari bingkai NKRI sama sekali tidak populer. Mereka beranggapan bahwa NKRI merupakan bentuk negara yang sudah final dan karena itu tidak perlu diganggu gugat. Karena itu gagasan tentang pembentukan negara Islam bisa jadi merupakan satu hal yang kontraproduktif dengan perjuangan MMI.

Pada aspek ini MMI tampak lebih merupakan gerakan neo-Salafi daripada islamis. Lebih jauh mengenai ideologi neo-fundamentalis MMI dapat ditelusuri dalam doktrin *al-wala* (kesetiaan) dan *al-baraa* (pembebasan). *Al-Wala* adalah tekad dan *sumpah* setiap pribadi muslim untuk hanya setia dan patuh terhadap hukum-hukum Allah. Sementara *al-baraa* adalah upaya untuk melepaskan diri dari setiap bentuk hukum yang tidak sesuai dengan hukum-hukum Allah (Jajang Jahroni, *et-al.* 2004).

Dalam kaitan ini, satu pertanyaan yang perlu diajukan adalah sejauhmana mereka (ormas-ormas Islam di atas) memperoleh tempat di masyarakat Muslim Indonesia? Pertanyaan ini penting terutama untuk menjelaskan tingkat dukungan Muslim Indonesia terhadap agenda-agenda yang selama ini diketengahkan baik kelompok Salafi radikal, minoritas dan kelompok dominan. Untuk itu, survey PPIM tentang Islam dan demokrasi sejak beberapa tahun terakhir ini (2001

hingga 2006) penting diacu di sini. Satu hal yang perlu ditekankan di sini adalah, sebagaimana akan dijelaskan secara rinci di bawah, bahwa dukungan Muslim Indonesia terhadap Islamisme memperlihatkan kecenderungan meningkat.

Menyangkut isu negara Islam, misalnya, peningkatan tersebut bisa dijelaskan sebagai berikut ini. Pada 2001, terdapat 57,8% responden yang mendukung gagasan pemerintah Islam untuk negara Indonesia—yakni pemerintahan atas dasar ajaran-ajaran Al-Qur'an an al-Sunnah dan di bawah kepemimpinan ahli-ahli Islam (ulama atau kyai). Persentase tersebut meningkat pada survey 2002 menjadi 67,1%. Pada survey 2004 dan 2006, dukungan Muslim Indonesia kembali meningkat menjadi 72,2%. Begitu pula dalam hal “negara harus mewajibkan pelaksanaan syari'at Islam bagi semua Muslim dan Muslimah”, dukungan Muslim sebesar 61,4% pada survey 2001 naik menjadi 70,6% pada survey 2002. Selanjutnya, pada 2004 dukungan tersebut kembali meningkat menjadi 75,5%. Dan persentase dukungan kembali naik menjadi 82,8% pada survey 2006.

Selanjutnya menyangkut isu bahwa “pemilihan umum (pemilu) seharusnya hanya untuk memilih wakil-wakil rakyat di DPR/DPRD/DPD yang mengerti dan memperjuangkan tegaknya ajaran-ajaran Islam dalam negara kita”. Pada survey 2001 terdapat 45,7% Muslim Indonesia yang mendukung. Persentase tersebut naik menjadi 46,1% pada 2002. Kenaikan dukungan yang signifikan, sekitar 13%, terjadi pada survey 2004, di mana terdapat 59,5% responden yang mendukung gagasan tersebut. Dan angka persentase kembali naik pada survey 2006, yakni sebesar 63,9%.

Peningkatan dukungan selanjutnya juga bisa dilihat dalam hal “setiap perempuan tidak boleh mengadakan perjalanan jauh tanpa disertai oleh mahramnya (bapak, adik atau kakak laki-laki, dan paman)”. Terhadap persoalan tersebut, pada 2001 terdapat 44,7% Muslim Indonesia yang mendukung. Persentase dukungan naik menjadi 50,6% pada 2002. Kenaikan kembali terjadi pada 2004,

sebesar 60,7%. Pada 2006, terjadi persentase kenaikan dukungan yang sangat tajam, 79,6%.

Mengacu angka persentase di atas, dukungan terhadap agenda-agenda Islamisme memang cenderung meningkat. Hanya saja, perlu dicatat, dukungan di atas tidak sejalan dengan tingkat dukungan yang diberikan terhadap organisasi-organiasi yang selama ini menyuarakan agenda-agenda Islamisme tersebut. Survey LSI (Lembaga Survey Indonesia) akhir-akhir ini (Maret 2005) tentang Dukungan dan Penolakan terhadap Radikalisme Islam menunjukkan hal demikian. Dalam survey tersebut, gagasan yang selama diperjuangkan kelompok Islam Salafi radikal, yakni Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Front Pembela Islam (FPI), masing-masing memperoleh dukungan 3,3%, 11%, dan 16,9%. Sementara untuk kasus Ahmadiyah, hanya 3,9% Muslim Indonesia yang mendukung. Ini membuktikan bahwa Ahmadiyah merupakan kelompok minoritas Muslim Indonesia. Persentase tersebut jauh lebih kecil dibanding dengan dukungan yang diberikan terhadap lembaga Islam arus utama, yakni Muhammadiyah (54,1%), Majelis Ulama Indonesia (59,1%), dan NU (71,7%).

Dengan demikian, dukungan terhadap agenda-agenda Islamisme di atas tidak selalu paralel dengan dukungan terhadap lembaga-lembaga Islam radikal. Jadi, ormas Islam utama Indonesia, Muhammadiyah, MUI, dan NU, masih menjadi lembaga Islam dominan dalam perkembangan Islam Indonesia. Lebih lanjut hal ini berarti bahwa lembaga Islam radikal dan minoritas seperti Ahmadiyah tidak memperoleh tempat kuat dan berarti di kalangan Muslim Indonesia. Bila demikian halnya, maka sangat beralasan jika harapan atas tumbuhnya budaya kewargaan dialamatkan pada lembaga Islam arus utama, khususnya NU dan Muhammadiyah, berikut lembaga-lembaga baru yang tumbuh di lingkungan dua ormas Islam utama di atas.

3. Kajian Historis

Sejarah modern Ponorogo dimulai sejak masuknya Islam di daerah ini, yang dibawa oleh pendiri kota Ponorogo sendiri yaitu Batoro Katong. Semua orang **Ponorogo** mengenal nama Batoro Katong. Tokoh ini dikenal sebagai "bapak Ponorogo", yakni pendiri dan yang mengislamkan Ponorogo. Menurut *Babad Ponorogo*, Batoro Katong adalah seorang Pangeran Majapahit yang telah di-Islamkan dan kemudian menjadi pengikut Raden Patah, Raja Demak. Oleh Raden Patah, Katong diutus untuk menjalankan misi keagamaan dan politik ke daerah Wengker. Daerah ialah wilayah yang sekarang meliputi Kabupaten Ponorogo dan Pacitan. Misi keagamaan yang diemban Katong adalah meng-Islamkan masyarakat Wengker dan misi politik adalah memberitahukan kepada rakyat Wengker dan para penguasanya tentang adanya perubahan kekuasaan dari Majapahit menjadi Demak. Dalam menjalankan misionya Batoro Katong disertai seorang ulama, Kiyai Seloaji, keturunan Kiageng Selo dan sejumlah pengikut dan prajurit serta bekal secukupnya. Di Wengker sudah ada seorang kiyai asal dari Demak yang biasa disebut Kiageng Mirah. Disebut demikian karena ia dikenal sebagai seorang yang ramah dan murah senyum. Dengan sudah adanya seorang ulama dapat diperkirakan bahwa di daerah itu, ketika Batoro Katong datang sudah ada komunitas Islam, walaupun mungkin masih sedikit. Batoro Katong pun berkoalisi dengan Kiageng Mirah, baik dalam rangka menyebarkan agama, maupun dalam mengemban misi politik.

Dalam menjalankan misionya di Wengker Batoro Katong menghadapi dua golongan masyarakat. Golongan pertama adalah penguasa dan masyarakat biasa yang mudah menerima agama baru dan juga dapat mengerti perubahan kekuasaan. Golongan kedua adalah masyarakat yang dipimpin oleh Kiageng Kutu atau Demang Suryo Ngalam, yang bukan saja menolak agama baru tetapi juga menolak perubahan politik. Hal ini disebabkan oleh percaya diri yang kuat akan kesaktian dirinya dan para pengikutnya. Menghadapi golongan kedua ini, Batoro Katong terpaksa menjalankan taktik perang. Peperangan yang berlangsung keras dan alot, karena

kedigdayaan yang seimbang itu berakhir dengan kemenangan Katong, tetapi tidak berarti Suryo Ngalam dan pengikutnya kalah total. Dipercayai, bahwa Suryo Ngalam memang terbunuh, tetapi konon ia tidak mati. Ia masih hidup dan memimpin golongan yang melawan kekuasaan dan agama baru. Orang Ponorogo percaya bahwa golongan inilah yang dalam perkembangan kemudian menjadi kaum warok dan pengikutnya, yakni orang yang memiliki kedigdayaan jasmani tidak tunduk pada syari'at Islam. Walaupun golongan warok secara nominal beragama Islam, tetapi tidak menjalankan syariat secara sepenuhnya. Dalam masyarakat Jawa, kelompok demikian ini disebut *abangan*.

Batoro Katong menang dan diangkat oleh Demak menjadi Bupati Ponorogo pertama. Setelah Batoro Katong diangkat menjadi Adipati, maka ia pun mengangkat sahabat seperjuangannya menjadi patih, dan Kiangeng Mirah menjadi penghulu. Karena kewibawaan, kesalehan dan keteladanannya semasa ia hidup, makamnya selalu diziarahi oleh setiap bupati Ponorogo yang baru hingga sekarang. Pengikut dan masyarakat pimpinan Batoro Katong menjadi masyarakat santri yang taat menjalankan syariat. Orang-orang alim dalam agama mendirikan masjid dan di situ berkembang komunitas santri. Pengajaran agama diadakan secara teratur, sehingga jadilah sebuah pesantren. Pada akhir abad ke-17 di Desa Tegalsari berdiri sebuah pesantren. Pesantren ini tumbuh berkembang pesat dan menjadi sangat terkenal di Jawa. Murid-muridnya datang dari berbagai daerah, seperti Demak, Surabaya, Cirebon, Banten dan Kartosuro. Nama pendiri pondok pesantren Tegalsari adalah Kiyai Muhammad Besari, konon keturunan Barwijaya V, raja Majapahit terakhir. Pada waktu pesantren dipimpin oleh Kiyai Kasan Besari, kiyai keempat dari pendiri pondok ini jumlah muridnya mencapai ribuan santri. Kiyai Kasan Besari sangat mashur alimnya sehingga Pesantren Tegalsari berkembang menjadi semacam universitas (perguruan tingkat tinggi) tempat banyak pangeran dari Surakarta dan Cirebon belajar di pesantren ini. Raden Bagus Burham yang di kemudian hari dikenal sebagai Raden Ngabehi Ronggowarsito

termasuk salah seorang santri di pesantren ini. Konon Ronggowarsito memperoleh wahyu *kapujanggan* ketika mondok di Tegalsari ini. Ketika terjadi *Geger Pacinan* (Pembrontakan Cina) di tahun 1742 Raja Kartosuro yang bergelar Sinuwun Paku Buwono II terusir dari istana. Ia menyelamatkan diri ke Ponorogo, yakni di Pesantren Tegalsari. Kiyai yang memahami keresahan sang raja itu selain selalu memberi nasehat spiritual, tiap malam juga mengadakan istighosah, berdoa bersama santrisantrinya, semoga cepat pulih kekuasaannya dan kembali *jumeneng noto*. Susuhunan bersama semua pengawalnya yang ikut istighosah itu mengaminkan semua doa kiyai. Sampai pada suatu hari, Keraton Kartosuro benar-benar bebas dari pemberontak. Karena jasanya yang besar terhadap Kraton Kartosuro, Tegalsari kemudian dijadikan daerah Perdikan, yaitu daerah merdeka yang boleh memungut pajaknya menurut pertimbangan kiyai sendiri, dan hasil pajaknya dipakai untuk kepentingan desa dan pesantren tersebut. Kepada Kiyai Kasan Besari, Susuhunan Paku Buwono II ingin membalas jasa besar Kiyai dengan memberi kedudukan jabatan adipati, tetapi Kiyai menolak kedudukan itu. Ia merasa lebih pas dan lebih baik mengajar agama kepada para santrinya. Di belakang hari, Ponorogo termasuk daerah yang banyak berdiri pesantren, yang di antaranya yang terbesar adalah Pesantren Gontor dan pesantren Walisongo.

Dari latar sejarah yang demikian itu, maka dapat dipahami jika di Ponorogo berkembang dua golongan masyarakat *mainstream*, yakni masyarakat yang taat beragama dan masyarakat yang tidak taat beragama. Jika ditarik garis ke mitologi Ponorogo, masyarakat yang taat adalah pengikut dan representasi Batoro Katong dan yang tidak taat adalah pengikut dan representasi Suryo Ngalam.

Sementara itu, Islamisasi di Bukit Tinggi atau Sumatera Barat pada umumnya berhubungan dengan sejarah Aceh. Aceh merupakan daerah pertama di Sumatera yang mendapat pengaruh Islam. Ketika daerah pesisir barat, tanah Minangkabau dikuasai oleh Aceh, sekitar abad 13 sampai 16, banyak pedagang Aceh yang sudah Islam berperan sebagai mubalig di Minangkabau. Dalam pada itu, Aceh

sudah berkembang menjadi masyarakat Islam, dan terdapat sejumlah ulama yang mengajar agama ini di daerahnya. Banyak pemuda Minangkabau yang pergi ke Aceh untuk tujuan menuntut ilmu agama Islam. Di antara yang terkenal adalah Burhanuddin yang berasal dari Koto Panjang Pariaman, setelah masuk Islam ia pergi ke Aceh belajar agama Islam pada ulama Aceh yang sangat terkenal, Syekh Abdur Rauf. Sepulang dari belajar di Aceh, Burhanuddin mengajar Islam di Ulakan. Banyak murid berdatangan dari daerah lain di Minangkabau untuk belajar di “pesantren” Ulakan. Dari Ulakan Islam menjalar masuk ke daerah pedalaman dan dataran Tinggi. Pada periode ini (sekitar awal abad 16) muncul pepatah Minang: *syarak mandaki adat manurun*. Artinya Islam mulai berkembang dari daerah pesisir ke pedalaman dan dataran tinggi, dan adat yang bersumber dari dataran tinggi dan pedalaman menyebar ke daerah pesisir. (Bakhtiar dkk. 2005:18). Kurang lebih bersamaan dengan itu Kerajaan Pagaruyung, pusat kekuasaan Minangkabau yang waktu itu beragama Budha beralih menjadi Islam. Raja pertama yang masuk Islam adalah Anggarwarman Mahadewa yang setelah masuk Islam berganti nama menjadi Sultan Alif. Islamisasi pemerintahan dan rakyat pun serentak terjadi. Bukittinggi termasuk daerah yang penduduknya masuk Islam karena pengaruh Islamisasi Pagaruyung itu.

Walaupun masyarakat Minangkabau telah menjadi muslim, pengaruh agama terdahulu, pengaruh Budha dan Hindu tidak mudah hilang. Apalagi elemen-elemen agama itu telah merasuk menjadi adat. Pada abad 19 terjadi usaha purifikasi oleh tiga orang ulama yang setelah pulang dari belajar di Makkah mendapati masyarakatnya berkubang bid'ah, khurafat dan tahayul. Tiga ulama itu adalah Haji Piobang dari 50 Koto, Haji Sumanik dari Tanah Datar dan Haji Miskin dari Agam. Gerakan mereka menyebabkan benturan sosial yang dahsyat, dan perang pun tak dapat dihindarkan. Itulah Perang Paderi yang melibatkan penguasa Belanda. Perang ini dimulai oleh melemahnya pengaruh penghulu, yakni kepala nagarai, sebagai akibat dari masuknya unsur ulama dalam kepengurusan nagari. Sebelum itu, ulama hanya berkuasa di surau. Para ulama yang

kebanyakan pedagang itu memerlukan jalur masuk ke pedalaman nagari untuk memajukan perdagagnya. Karena nagari dikuasai oleh penghulu, maka para ulama itu harus membayar pajak jika ingin masuk ke pedalaman. Usaha ulama menghindari pajak adalah dengan cara menjadikan dirinya bagian dari struktur kepemimpinan nagari. Selain itu, apabila ulama bisa masuk ke nagarai, maka mereka menjadi memiliki kekuasaan untuk mempengaruhi kebijakan nagari. Dengan cara ini ulama dapat memasukkan kebijakan nagari untuk melarang kemaksiatan, seperti perjudian adu ayam dan sebagainya, kebiasaan yang bertentangan dengan ajaran agama. Ketika ulama masuk dalam struktur nagarai, kewibawaan penghulu lambat laun memudar. Ulama lebih populer dan lebih berpengaruh pada masyarakat, lebih didengar nasehatnya dari pada penghulu. Kecemburuan kaum penghulu dan adat tak terhindarkan. Maka pecahlah konflik antara kaum adat dan kaum agama. Perang tak terhindarkan, karena tidak ditemukan jalan lain untuk menyelesaikan konflik ini.

Seperti terjadi di daerah lain di Suamtera Barat pun Belanda berpihak pada kaum adat berhadapan dengan kaum agama (paderi). Walaupun kaum tuo (kaum adat) mendapat dukungan Belanda, kaum mudo (paderi) yang bersemangat memperoleh kemenangan, sekurang-kurangnya secara sosial budaya. Kemenangan itu ialah berhasilnya syarak dijadikan dasar adat. Maka dibuatlah kesepakatan yang ringkas dalam adagium: "*Adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah, syarak mangato adat mamakai, alam takambang jadi guru*". Kesepakatan antara kaum adat dan kaum Islam ini diumumkan bersama di Bukit Marapalam, dekat Batu Sangkar.

Bukittinggi adalah kota yang dibangun oleh Belanda pada masa Perang Paderi (1821-1837). Kota ini dahulu dinamai Fort de Kock. Fort berarti benteng dan De Kock adalah nama penglima tentara Hindia Belanda di Batavia, Jendral Dekock. Dari arti kata itu, mudah ditebak bahwa tujuan dari dibangunnya kota ini adalah untuk membentengi Belanda dari perlawanan kaum Paderi. Nama Fort de Kock sebenarnya untuk wilayah sekitar benteng perlindungan itu,

sedangkan nama bentengnya sendiri adalah Sterreschans yang bermakan bintang perlindungan. Benteng itu dibangun menghadap ke arah Pasaman atau Bonjol. Bonjol pada masa itu merupakan salah satu pusat perlawanan kaum Paderi. Kemenangan kaum adat atas bantuan Belanda itu menyebabkan Belanda menuntut balas jasa. Belanda kemudian diberi tanah ulayat suku Kurai yang meliputi wilayah kenagarian Kurai Limo Jorong. Wilayah ini termasuk dalam Luhak Agam, sehingga orang Bukittinggi menyebutnya sebagai Koto Rang Agam atau kotanya orang Agam. Wilayah kota Bukittinggi sekarang meliputi persis wilayah kenagarian Kurai Limo Jorong itu.

Pembangunan kota Fort de Kock oleh Belanda menyebabkan perubahan besar atas wilayah Kurai Limo Jorong. Pemerintahan Belanda tentu saja tidak tunduk pada pemerintahan adat. Tetapi kenagarian Kurai Limo Jorong juga tidak tunduk pada administrasi pemerintahan Belanda. Sebelum dibangun Belanda, Bukittinggi sudah menjadi pusat perekonomian sekitar. Pada tahun 1820, para penghulu adat mengadakan musyawarah di Bukik Kubangan Kabau, bagian tertinggi tanah suku Kurai yang telah menjadi pasar. Para penghulu itu sepakat mengubah nama Bukik Kubangan Kabau menjadi Bukik Nan Tatinggi yang berarti bukit yang tertinggi. Dalam perjalanan waktu tempat itu kemudian disebut Bukittinggi. Ketika kota sudah menjadi Fort de Kock, Belanda pun menyebut pasar Bukik Nan Tatinggi itu Bukittinggi. Orang Minang lebih suka menyebut kota itu Bukittinggi, walaupun nama resminya Fort de Kock. Setelah Jepang datang, secara resmi, Fort de Kock disebut Bukittinggi.

Jadi Bukittinggi pada mulanya adalah kota kolonial, kota tempat orang Belanda mengelola kekuasaannya di wilayah sekitarnya. Tetapi pengaruh Haji Miskin di daerah ini sudah terlanjur kuat. Walaupun penguasanya adalah Belanda tetapi masyarakatnya tetap kuat berpegang pada adat Minangkabau yang telah bersendi pada syariat.

Sebagai kelengkapan infrastruktur kolonial, Belanda membangun sekolah dan gereja, baik Kristen maupun Katholik.

Sasaran misionaris mereka adalah keseluruhan penduduk Fort de Kock, tetapi telah terbukti bahwa kuatnya orang Minangkabau memegang Islam, menyebabkan sasaran hanya dapat ditujukan pada orang Cina, orang Batak, Mentawai dan orang Jawa, yaitu orang non Minang yang menjadi bagian dari kolonialisme yang ada di kota tersebut. Orang Minangkabau bersikukuh pada Islam, bukan saja sebagai penjaga identitas tetapi juga sebagai model perlawanan budaya kepada Belanda.

Pengaruh Perang Paderi terhadap pemurnian Islam cukup dalam. Karena itu, Minangkabau termasuk daerah yang mudah menerima pemikiran reformis pada peralihan abad ke-19-20. Bukittinggi adalah tempat lahir ulama besar Makkah, pelopor pemikiran reformis, Syeikh Ahmad Khatib. Ia anak dari keluarga yang kuat adat dan taat agama. Sebelum pergi ke Makkah, ia sempat menamatkan sekolah rendah dan sekolah guru yang didirikan Belanda. Abdul Muis, seorang aktifis dan pemimpin Sarekat Islam di Jawa juga lahir dan menamatkan sekolahnya di Bukittinggi. Mukhtar Luthfi juga lahir dan sekolah di Bukittinggi. Setelah merantau dan belajar ke Timur Tengah dan Malaya, ia pulang ke Minangkabau, dan mendirikan Persatuan Muslimin Indonesia (Permi). Di kota ini pula beberapa ulama reformis seperti Syeikh Muhammad Jamil Jambek, Syeikh Ibrahim Musa bermukim dan mengajarkan pemikiran agamanya. Karena itu, Muhammadiyah, sebuah organisasi keagamaan reformis yang berasal dari Jawa dapat berkembang dengan baik di Bukittinggi sejak sekitar tahun 1927. Pengaruh Muhammadiyah di Bukittinggi begitu kuat sehingga keislaman masyarakat kota ini boleh dikata identik dengan organisasi Islam modernis itu. Tidak berarti tidak ada organisasi Islam lain. Pada tahun lima puluhan Persatuan Tarbiyah Islamiyah membuka cabangnya di Bukittinggi. Seperti diketahui, organisasi ini berorientasi tradisional. Pengikut Perti di Bukittinggi boleh dikata kurang dominan dibanding Muhammadiyah.

Pada zaman revolusi (Desember 1948 – Juni 1949) Bukittinggi menjadi ibukota Pemerintah Darurat Republik Indonesia (PDRI). Agresi Militer II dilancarkan dan ibukota Republik Indonesia

Yogyakarta jatuh ke Belanda. Ketika para pemimpin Republik di Yogyakarta ditangkap Belanda, maka didirikanlah Pemerintahan Darurat Republik Indonesia di Bukittinggi. Karena peristiwa itu, Bukittinggi dikenal sebagai kota perjuangan. Kemudian di tahun 1950 Bukittinggi dijadikan ibukota Propinsi Sumatera Tengah, yang wilayahnya meliputi Keresidenan Sumatera Barat, Jambi dan Riau.

Kelekatan Islam di Bukittinggi menyebabkan fanatisme Islam masyarakat kota ini begitu kuat. Karena itu dapat dipahami jika masyarakat kota ini sangat sensitif terhadap segala hal yang dipersepsi sebagai usaha agama lain mempengaruhi masyarakat meninggalkan gamanya. Mereka sebenarnya sudah mengenal agama Kristen sejak Belanda membangun Fort de Kock di tahun 1825/26. Di Bukittinggi ada gereja Katolik dan Gereja Protestan, serta sekolah Katolik, tetapi sejak dulu mereka menganggap bahwa lembaga-lembaga itu merupakan bagian dari kolonialisme, bukan untuk masyarakat Minang. Orang asli Bukittinggi, atau Minang pada umumnya tidak ada yang terlibat atau menjadi bagian dari kelembagaan itu. Lembaga pendidikan dan keagamaan itu diisi oleh orang-orang non Minang, seperti orang Cina, Batak, Nias dan Jawa. Memang banyak orang Minang bersekolah di sekolah Katolik, tetapi tidak terpengaruh agamanya. Bahkan sebaliknya, untuk masa sekarang, sekolah Katolik itulah yang terpengaruh Islam.

Di tahun 1970-an pernah terjadi insiden dalam hubungan Islam-Kristen di Bukittinggi. Peristiwanya dimulai dari pendirian sebuah rumah sakit Baptis Imanuel di tahun 1975. Mulanya masyarakat Bukittinggi menerima usaha sosial-kemanusiaan itu dengan baik. Berikutnya didirikan kursus bahasa Inggris yang cukup diminati oleh banyak anak muda kota Bukittinggi. Ketika bahasa Inggris peserta kursus mulai beranjak bisa, isi pelajaran mulai disisipkan ajaran agama Kristen. Kecurigaan mulai muncul. Puncaknya pada waktu penyelenggara kursus mengadakan perjalanan wisata ke Danau Singkarak. Tanpa seorang peserta kursus pun yang tahu akan skenario pihak penyelenggara, rupanya di sana mereka dibaptis, dan disampaikan pada mereka bahwa mulai hari itu mereka

menjadi anggota Baptis. Kabar mengenai peristiwa itu segera menyebar ke masyarakat. Laporan resmi ke Walikota juga dibuat, dengan tembusan ke Gubernur, DPRD, MUI, Mendagri, dan instansi terkait, termasuk Dinas Kesehatan. Sejak itu rumah sakit Baptis Imanuel menjadi perhatian besar masyarakat. Masyarakat mengaggap bahwa pembangunan rumah sakit itu hanyalah kedok bagi Kristenisasi. Demonstrasi menentang kristenisasi pun terjadi. Pemberitaan mass media mencolok di Sumatera Barat maupun di koran-koran Jakarta. Peristiwa ini akhirnya amenjadi perhatian pemerintah pusat juga. Maka pada sidang kabinet 17 Oktober 1978, diambil kebijakan agar rumah sakit itu dipindahkan ke Lampung. Tanah dan bangunan rumah sakit itu dibeli oleh pemerintah, dan Baptis Imanuel dilarang menyebarkan agama di Bukittinggi. (Bakhtiar dkk, 2005: 90-98).

Lantas bagaimanakah sejarah Islam di tanah Wajo ?. Wajo pada masa sekarang adalah nama kabupaten, dengan ibukota Sengkang. Secara harfiah, wajo berarti bayangan. Pada zaman dahulu Wajo adalah nama kerajaan. Kerajaan ini sudah cukup tua, dan termasuk yang berpengaruh di Sulawesi Selatan. Dalam mitologi orang Wajo dikatakan, konon di bawah pohon bajo, sekitar 650 tahun yang lalu berlangsung semacam kontrak sosial antara rakyat dengan pemimpin adat, menyepakati berdirinya Kerajaan Wajo. Versi lain menyebutkan terbentuknya Kerajaan Wajo itu bermula dari seorang puteri kerajaan Luwu yang dibuang ke Tosora karena menderita penyakit kusta. Puteri itu bernama We Tadampali. Desa tempat puteri itu dibuang di kemudian hari disebut Majauleng, berasal dari kata *maja* dan *oli*'. *Maja* artinya jelek, dan *oli*' artinya kulit. Setelah beberapa lama puteri diobati dengan dijilatkan pada kerbau bule, sembuhlah penyakit kulitnya itu. Tempat puteri itu diobati sampai sembuh kemudian dinamakan desa Sakkoli, berasal dari kata *sakke* berarti pulih dan *oli*' artinya kulit. Setelah sembuh dari penyakitnya, sang puteri bersama para pengikutnya membangun masyarakat baru. Pada suatu hari ada seorang pangeran dari Kerajaan Bone berkelana, dan istirahat di dekat perkampungan Puteri We Tadampuli. Pangran

itu berkenalan dengan puteri, dan jatuh cinta pada seketika itu. Tidak berapa lama sesudah itu mereka pun menikah. Pernikahan puteri dan pangeran inilah yang kemudian menurunkan raja-raja Wajo. Dengan demikian, masuk akal jika Kerajaan Wajo berbeda dari kerajaan-kerajaan lain di Sulawesi Selatan yang dalam tradisinya mengenal *tomanurung*. Istilah *tomanurusng* berarti manusia yang turun dari langit. Menurut mitologi Bugis-Makassar, *tomanurung* adalah orang sakti yang turun dari langit untuk menjadi pemimpin atau raja. Kerajaan Wajo tidak menganggap demikian. Kerajaan Wajo mengalami zaman kejayaan pada masa pemerintahan La Tadampare Puang Rimanggalatung, Arung Matoa Wajo ke 6, di abad 15. (*Wikipedia Indonesia*)

Islam masuk di Kerajaan Wajo lebih belakang tinimbang Luwu, Gowa, dan Soppeng. Tanda-tanda adanya masyarakat Islam di Sulawesi Selatan telah ada sejak akhir abad 16. Makassar ketika itu telah berkembang menjadi sebuah kota maritim yang maju, di mana pelabuhannya yang besar disinggahi oleh banyak pedagang manca negara yang beragama Islam, seperti pedagang dari Gujarat, Arab dan Parsi. Sekalipun tanda-tanda adanya masyarakat muslim di wilayah itu, tidak ada petunjuk adanya adanya konversi besar-besaran, kecuali setelah Islam masuk ke dalam struktur kekuasaan. Sejak Raja Gowa dan Tallo mengumumkan masuk Islam pada tahun 1605, masyarakat di wilayah ini hampir serentak berpindah agama, mengikuti agama rajanya, yaitu Islam. Teori Ibnu Khaldun bahwa agama rakyat suatu negara mengikuti agama rajanya rupanya berlaku di Sulawesi Selatan. Terdapat beberapa kantong wilayah yang hingga sekarang tidak ikut konversi, disebabkan salah satunya oleh faktor kuatnya pengaruh kepemimpinan lokal yang bertahan dalam agama mereka, atau karena secara geografis sulit dijangkau oleh dakwah Islam. Gejala seperti ini terdapat di banyak wilayah di mana Islam menjadi agama mayoritas penduduknya.

Dalam *collective memory* suku bangsa Bugis/Makassar para penyebar agama Islam yang disebut *Datuk Tallua* (Makassar) atau *Datuk Tellue* (Bugis) yang berarti tiga orang datuk itu berasal dari

tanah Minangkabau. Mereka adalah Datuk ri Bandang yang menyebarkan Islam di kawasan timur Sulawesi Selatan, Datuk Patimang di bagian barat dan Datuk ri Tiro di selatan. Ketiga datuk ini menyebarkan Islam melalui pendekatan kultur maupun struktur. Melalui pendekatan pada para raja, sang raja beserta pembesar kerajaan dan keluarga kerajaan masuk Islam. Raja Gowa yang setelah masuk Islam berganti nama menjadi Sultan Alauddin mendekritkan keputusan politik yang menyatakan bahwa Islam menjadi agama kerajaan, dan syariat Islam diberlakukan di seluruh wilayah kerajaan. Keputusan politik ini mempunyai dampak sangat kuat terhadap percepatan proses Islamisasi.

Islamisasi dengan pendekatan kultur menghasilkan antara lain dimasukkannya Islam ke dalam adat dan budaya masyarakat setempat, dan pelaksanaannya ditopang oleh institusi adat budaya yang ada. Syari'at Islam dimasukkan dalam *pangadereng* (Bugis) atau *pangadakang* (Makassar), semacam pakem penuntun kehidupan bernegara, bermasyarakat dan berkebudayaan daerah ini. Dalam pakem pra-Islam terdapat empat rukun bagi tegaknya masyarakat negara dan kebudayaan, yaitu: *ade* (adat yang menata dan memperbaiki rakyat), *rapang* (ialah yang mengokohkan kerajaan), *wari'* (musyawarah yang memperkokoh kekeluargaan negara), dan *bicara* (hukum yang mencegah orang berbuat sewenang-senang). Ketika Islam masuk, maka syari'at ditambahkan ke dalam pangadereng tersebut, sehingga rukunnya menjadi lima. Dalam manifesto Datuk ri Bandang dikatakan bahwa adat tidak boleh bertentangan dengan syari'at, jika adat tidak dapat menyelesaikan masalah, maka bertanyalah kepada syari'at, dan sebaliknya (Mattulada : 1983, 214 – 273).²

Wajo yang berada di bagian timur Sulawesi Selatan di-Islamkan oleh Datuk Ri Bandang setelah ia terlebih dahulu meng-Islamkan Luwu dan Soppeng. Wajo menerima Islam sebagai agama

²Mengenai Islamisasi Sulawesi Selatan melalui 2 jalur ini dapat dibaca dalam

resmi diumumkan pada tahun 1610. Setelah memeluk Islam, raja Wajo ketika itu, Arung Matowa Lasangkuru Patau Mula Jaji berganti nama menjadi Sultan Abdurrahman.

Metode penyiaran Islam oleh Datuk Ri Bandang sedikit berbeda dari dua datuk lainnya. Jika dua datuk lainnya mementingkan konversi tanpa mengedepankan isi, maka Datuk Ri Bandang mengutamakan isi setelah konversi. Itulah sebabnya maka manifesto Bandang yang disebut di atas mewarnai lebih banyak perkembangan Islam di timur. Misalnya dari sudut pengaturan adat tentang struktur masyarakat dan struktur kebangsawanan, Wajo berbeda dari dua kerajaan besar lainnya di Sulawesi Selatan, Gowa dan Bone. Jika di Gowa dan Bone menarik garis pembedaan yang tegas antara raja dan kaum bangsawan di satu pihak dengan rakyat di pihak lain (feodalisme), maka di Wajo garis itu tidak jelas alias lebih egalitarian sesuai substansi ajaran Islam. Ini disebabkan budaya feodalistis tidak dapat diterima oleh adat Wajo setelah Islamisasi. Adat yang diterima haruslah adat yang tidak bertentangan dengan syariat. Apabila bertentangan, maka syariat lebih diutamakan. Itulah sebabnya, maka masyarakat Wajo lebih “demokratis” dibanding masyarakat lainnya di Sulawesi Selatan. Perbedaan ini berlangsung sampai sekarang.

Struktur kekuasaan di kerajaan-kerajaan Sulawesi Selatan pada umumnya ditopang oleh suatu badan adat atau kerajaan kecil lainnya yang tunduk padanya. Di Gowa terdapat *Bate Salapang*, yakni penghulu adat yang sembilan, di Bone terdapat *Arung Pitue*, yakni raja yang tujuh, dan di Wajo ada *Arung Enmenge*, raja yang enam. Peran dari badan-badan tersebut adalah melakukan control terhadap raja. Betapapun sederhananya badan-badan ini mempunyai aturan, semacam konstitusi yang menjadi pedoman bagi kerja mereka. Di Gowa dan Bone badan-badan tersebut dapat dieliminasi perannya oleh para bangsawan, tetapi di Wajo tetap berfungsi dengan baik. *Arung Enmenge*, sampai akhir masa penjajahan tetap dapat berfungsi sebagai badan yang mengendalikan kekuasaan raja Wajo yang bergelar Arung Matowa Wajo. Selain itu di Wajo juga terdapat badan semacam perwakilan rakyat berjumlah 30 orang yang disebut *Arung*

Ma'bicara. Badan ini berperan sebagai pengawal partisipasi rakyat, dan bersama *Arung Ennenge* memainkan peran kontrol terhadap kekuasaan raja.

Pada abad 17, tiga kerajaan Bugis, Wajo, Bone dan Soppeng mengadakan aliansi yang disebut *Telumpoccoe*. Aliansi ini dibangun untuk membendung ekspansi Gowa yang semakin besar. Tetapi aliansi itu bubar tatkala tatkala Bome dan Soppeng berpihak ke Belanda. Wajo kemudian berpaling ke Gowa. Bone dan Soppeng lalu berkoalisi dengan VOC dan Butong untuk menyerbu Gowa. Dikeroyok oleh empat kekuatan di bawah pimpinan Raja Bone Arung Palakka Gowa kalah. Setelah mengalahkan Gowa, Arung Palaka bersama tiga sekutu lainnya mengepung Wajo, karena Arung Matoa Wajo La Tenri Lai To Sengngeng menolak menandatangani perjanjian Bongaya. Setelah tiga bulan terkepung, Benteng Tosora jatuh, dan Wajo kemudian menyerah. Dengan kekalahan itu kewibawaan Wajo sampai pada titik nadir, dan banyak rakyat Wajo merantau, meninggalkan negerinya karena tidak rela dijajah.

Penjajahan Belanda di Wajo secara riil baru mulai tahun 1905, ketika Islam sudah mengakar kuat sebagai agama masyarakat Wajo, dan badan adat yang mengontrol kekuasaan raja tetap berfungsi dengan baik. Pengaruh gerakan pembaharuan Islam telah masuk di Wajo pada tahun 1920-an. Muhammadiyah berdiri di Wajo tahun 1923. Pesantren As'adiyah berdiri tahun 1928. Pesantren ini mempunyai pengaruh yang luas dan kuat terhadap cara ber-Islam masyarakat Wajo, bahkan Sulawesi Selatan pada umumnya. Pendirinya adalah Muhammad As'ad, ulama muda yang lahir di Makkah, dan kembali ke tanah asal orang tuanya di Wajo sekitar awal dasawarsa 20-an karena krisis sosial ekonomi di tanah Hijaz sebagai akibat dari "revolusi" Wahabi. Mula-mula Muhammad As'ad mengajar di rumahnya. Ketika Arung Matowa Wajo selesai memugar masjid Agung Wajo, didekatinya As'ad agar tidak lagi mengajar di rumah, tetapi di Masjid Agung. Tawaran itu diterima, lalu As'ad mendirikan Madrasah al-Islamiyah al-'Arabiyah berbasis di masjid tersebut. Ketika pengaruhnya semakin luas, maka berkembanglah di

Wajo dua orientasi keagamaan, yakni modernis oleh Muhammadiyah dan Ahlussunnah wal Jama'ah oleh Sekolah As'ad tersebut. Walaupun terdapat perbedaan orientasi keagamaan yang jelas antara kedua aliran tersebut tidak mengalami pertentangan atau konflik dalam masyarakat. Yang ada adalah persaingan pengaruh, atau menurut bahasa mereka *fastabiqul khairat* atau berlomba dalam berbuat kebajikan. Harmoni ini disebabkan Guruta Muhammad As'ad menikah dengan putri ketua Muhammadiyah Wajo. Pernikahan “silang” seperti ini dicontoh oleh banyak warga masyarakat Wajo pada umumnya, sehingga pertentangan-pertentangan antara dua aliran keagamaan tidak sempat mengemuka. Nahdlatul Ulama (NU) baru berdiri di Wajo tahun 1952, yakni ketika organisasi Islam yang berorientasi tradisional ini telah berubah menjadi partai politik. Oleh karena orientasi keagamaan NU sama dengan As'adiyah, maka dari aspek ini antara keduanya sulit dibedakan. Pengertiannya, orang NU biasanya adalah orang As'adiyah dan orang As'adiyah biasanya adalah NU. Sejak pesantren As'adiyah berkembang semakin besar, As'adiyah di Wajo memang bukan sekedar pesantren, melainkan menyerupai komunitas masyarakat muslim.

Pada tahun 1967 Gurutta Yunus Martan mendirikan sebuah stasiun penyiaran radio. Radio itu diberi nama Radio Suara As'adiyah. Inilah radio swasta pertama berdiri di Sulawesi Selatan, bahkan di seluruh Sulawesi. Radio dakwah ini menjadi amat penting pada dasawarsa 1970 – 1980-an, ketika media massa ini mengalami kejayaan di negeri ini. Ketika itu media televisi belum populer, dan surat kabar belum pula banyak masuk ke daerah pedalaman. Sejak berdiri radio As'adiyah mampu menyampaikan pandangan keagamaan Pesantren As'adiyah, sebuah pesantren terbesar di Indonesia Timur yang pandangan keagamaannya dikenal moderat. Gurutta Yunus Martan adalah figur yang paling sukses memimpin pesantren itu. Usianya yang panjang (1906 – 1986) diisi dengan mengajar agama pada anak muda yang datang dari berbagai penjuru tanah air, termasuk pengajian yang diseiarkan lewat radio ini. Ia adalah tokoh yang mendahului zaman. Artinya ketika orang lain

belum memikirkan radio sebagai media dakwah, ia sudah memulainya. Radio Suara As'adiyah digemari oleh masyarakat pendengarnya. Banyak anggota masyarakat yang menjadikan adzan radio ini sebagai patokan waktu, terutama di bulan Ramadhan. Artinya, walaupun banyak masjid sudah mengumandangkan adzan melalui pengeras suara, kalau Radio Suara As'adiyah belum adzan, mereka belum buka puasa. Demikian pula ketentuan jumlah zakat fitrah bagi mereka yang akan menunaikannya dalam bentuk uang. Pada tahun-tahun belakangan Radio Suara As'adiyah menyiarkan acara "Dialog Interaktif Islam dan Pluralisme". Acara radio ini sangat digemari pendengar radio ini yang pada masa kini telah dapat menjangkau siarannya ke wilayah yang semakin luas. Radio ini dapat dimonitor, selain di Sulawesi Selatan, juga Sulawesi Tengah dan Sulawesi Tenggara. Menariknya acara ini karena menampilkan figur dari komunitas Islam yang selama ini terpinggirkan, semisal kelompok Tarekat Khalwatiah, Komunitas Maccena Tappareng, Komunitas Bissu dan lainnya.

BAB III

PROSEDUR DAN METODOLOGI

1. Prosedur

Penelitian ini memakai pendekatan ‘*triangulation of research methods*’ atau kombinasi kualitatif dan kuantitatif. Pendekatan kualitatif dipakai untuk melihat persoalan budaya kewargaan secara holistik dan mendalam baik secara diakronik maupun sinkroniknya, dengan metode pengumpulan data berupa observasi, FGD dan wawancara mendalam (*indepth interview*). Proses, dinamika dan keterkaitan antar teks (sumber ajaran), konteks (konfigurasi sosial budaya, sosial politik dan sosial ekonomi di mana komunitas berada) dan budaya kewargaan dideskripsikan dan dijelaskan melalui pendekatan kualitatif ini.

Pendekatan kuantitatif hanya digunakan untuk memotret dan mengukur kadar budaya kewargaan. Budaya kewargaan dapat dilihat dari indikatornya seperti partisipasi, solidaritas, saling percaya, toleransi, ekualitas, jaringan sosial dan tradisi berorganisasi untuk kerjasama kolektif. Secara teoretis terbentuknya budaya kewargaan merupakan kristalisasi dari konsep yang disebut oleh Peter L. Berger (1973:3) sebagai proses dialektikal antara tiga tahap, yaitu eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi yang terus menerus berlangsung dalam masyarakat. Dengan demikian, penelitian ini memperhitungkan variabel-variabel yang membentuk budaya kewargaan seperti religiusitas (dimensi keyakinan, pengamalan, dan konsekuensial), dan karakteristik kesatuan (lingkungan keluarga, pendidikan, pekerjaan, dan lainnya). Dengan kata lain, yang dijadikan objek material penelitian ini adalah komunitas Islam, sedangkan objek formalnya adalah kadar budaya kewargaan, dan proses pembentukannya, mulai dari gagasan, sikap sampai pada tingkat laku.

Dari dimensi sosial, penelitian ini dibatasi pada komunitas Islam. Untuk melihat variasinya, umat Islam dikelompokkan terlebih dahulu menurut orientasi keagamaan, yang biasanya terrepresentasi pada organisasi-organisasi sosial keagamaan, seperti kategorisasi yang sudah menjadi klasik, yaitu Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persis dan lainnya; menurut spiritualitasnya, seperti kepegangan tariqah; dan kategorisasi sosial keagamaan mutakhir seperti Salafiyah, Tarbiyah dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Kategorisasi ini dibuat berdasarkan pengamatan empiris di lapangan dengan kemungkinan ditemukan kelompok atau komunitas dominan, kurang dominan dan tidak dominan.

Dari dimensi spasial, penelitian ini bersifat lintas-lokal yang dilakukan di beberapa daerah. Dengan mempertimbangkan representasi relatif aman konflik, penelitian ini dilakukan di tiga wilayah, yaitu **Bukittinggi** (Sumatera Barat), **Ponorogo** (Jawa Timur) dan **Sengkang** (Ibukota Kabupaten Wajo, Sulawesi Selatan). Adapun pemilihan tiga daerah penelitian ini didasarkan atas beberapa pertimbangan:

- (1) Tiga daerah ini dapat dikatakan tidak pernah mengalami konflik berkekerasan bernuansa agama selama era kemerdekaan.
- (2) Di tiga daerah ini terdapat sejumlah pesantren yang mempunyai pengaruh cukup kuat terhadap model keislaman daerah ini, bahkan secara relatif, keislaman nasional.
- (3) Tiga daerah tersebut meskipun dominan Islam dan terdapat pesantren yang cukup berpengaruh, masing-masing memiliki karakteristik keislaman yang berbeda. Sengkang merupakan representasi dari dominan fundamentalis; Bukittinggi representasi dari dominan moderat tradisional dan Ponorogo merupakan representasi dari tidak dominan baik fundamentalis maupun moderat.
- (4) Tiga daerah tersebut juga diasumsikan mewakili daerah yang secara ekonomi relatif menantang dan dinamis (kasus

Bukittinggi), sedang (Sengkang) dan relatif stagnan (Ponorogo) di mana pada kasus yang terakhir ini, persaingan mendapat *resources* sangat rendah.

2. Metode Pengumpulan Data

Pengumpulan data dilakukan dengan wawancara mendalam, pengamatan dan kuesioner. Wawancara mendalam dilakukan dengan informan yang dalam penelitian ini terdiri atas tokoh masyarakat Islam dan warga komunitas Islam di daerah yang menjadi objek penelitian ini. Komunitas Islam yang dipilih adalah komunitas Islam dominan, kurang dominan dan tidak dominan secara sosio-kultural, demografis, ekonomi dan politik. Ini dipilih untuk melihat persamaan dan perbedaan sikap dan perilaku budaya kewargaan mereka. Jadi, seperti telah disebut di atas, objek material penelitian ini adalah komunitas Islam, sedangkan objek formalnya yang menjadi fokus penelitian ini adalah kadar budaya kewargaan, dan proses pembentukannya, mulai dari wacana, sikap sampai pada tingkat laku atau tindakan. Komunitas yang dimaksud tidak hanya dalam bentuk organisasi formal seperti Muhammadiyah atau Nahdatul Ulama (NU), tetapi juga komunitas lain seperti khalaqah, usrah, aliran, atau kelompok pengajian yang dari segi pengikut berjumlah relatif banyak dan berpengaruh dalam konteks kehidupan masyarakat daerah penelitian. Pendekatan kualitatif penelitian ini akan dengan secara komprehensif dan holistik melihat fenomena sosial tersebut.

Materi pengumpulan data dimulai dengan data historis, untuk melihat latar belakang perkembangan dan proses pembentukan orientasi keagamaan masyarakat atau proses terjadinya pengelompokan umat Islam (*social grouping*) berdasarkan pada orientasi keagamaannya seperti adanya pada masa sekarang. Berikutnya, dilanjutkan dengan pemetaan kelompok-kelompok Islam yang terlibat aktif dalam pengembangan budaya kewargaan seperti toleransi, ekuualitas dan pluralitas. Pemetaan ini bermanfaat untuk menilai apakah kelompok-kelompok itu telah mengembangkan

budaya kewargaan dan lebih jauh lagi untuk mengetahui perannya dalam kohesi dan solidaritas sosial bagi terwujudnya kohesi nasional. Data mengenai hal ini diperoleh melalui wawancara mendalam dengan elite lokal, intelektual, tokoh organisasi, aparat pemerintah, tokoh pers dan ulama serta cendekiawan setempat. Teknik pemilihan informan dilakukan secara *purposive* sesuai kriteria dan pengakuan masyarakat setempat atas ketokohan yang bersangkutan.

Setelah tersedia data historis dan hasil pemetaan, selanjutnya dilakukan wawancara mendalam dengan sejumlah anggota dari komunitas dan/atau kelompok sebagaimana telah diperoleh gambarnya dari tahap pertama dan kedua. Isu yang menjadi bahan wawancara adalah *variable-variabel* empiris budaya kewargaan, yaitu solidaritas, saling percaya (*reciprocal trust*), toleransi, ekualitas sebagai sesama warganegara, partisipasi dan tradisi berasosiasi untuk kerjasama kelembagaan. Wawancara mendalam dipandu dengan suatu pedoman. *Wording* dari pedoman wawancara ini disesuaikan dengan kondisi dan situasi masyarakat di mana wawancara dilakukan.

Untuk melihat kadar budaya kewargaan secara objektif atau relatif bebas bias, selain teknik pengumpulan data kualitatif tersebut di atas juga dilakukan survey. Dengan survey diharapkan pernyataan-pernyataan empiris yang dibangun dapat memberikan pengertian yang lebih persis dan *reliable*. Pemilihan lokasi survey satuan administratif di mana terdapat komunitas dominan, kurang dominan dan tidak dominan yang dipilih dalam penelitian lapangan. Khusus untuk keperluan survey ini, kesatuan dipilih (*sampling*) dengan cara *multistage random sampling*, dengan mana masyarakat muslim dikelompokkan dahulu ke dalam sejumlah kelompok dominan yang ada, kemudian tiap-tiap kelompok diambil sampelnya secara proporsional dengan cara random sistematis. Jumlah responden dari komunitas-komunitas Islam di masing-masing daerah yaitu 100 orang atau sekitar 300 responden untuk tiga lokasi penelitian.

Kuesioner disusun berdasarkan pada operasionalisasi variabel, yakni dengan menunjuk semua indikator atau ciri-ciri empiris variabel dimaksud. Survey ini hanya mengukur dua variabel, yakni kadar budaya kewargaan dan karakteristik responden. Akhirnya, data hasil pengamatan, wawancara mendalam dan survey diolah, dianalisis untuk mendiskripsikan kualitas budaya kewargaan, proses terbentuk serta dinamikanya. Kesemuanya itu disajikan secara eksposisi-analitis. Operasionalisasi variabel tentu menjadi suatu keharusan dan ini dilakukan sebelum ke lapangan dan didiskusikan secara mendalam pada seminar/workshop riset disain.

Studi kualitatif diharapkan dapat mendeskripsikan dan menjelaskan proses dan dinamika budaya kewargaan komunitas Islam. Penjelasan empiris terutama dalam ‘membuktikan’ asumsi atau hipotesis penelitian ini lebih tergambar dalam menggali makna-makna yang hidup dari setiap simbol dan perilaku komunitas yang bersangkutan. Melalui pendekatan kualitatif, kedalaman sikap dan perilaku kewargaan lebih terobservasi. Sedangkan pendekatan kuantitatif memotret reliabilitas sikap dan perilaku budaya kewargaan sebagaimana adanya. Potret ini diyakini merupakan resultat dari interaksi dialektikal antara teks dan konteks yang dihadapinya.

Disadari bahwa penelitian tahap awal (2006) khususnya pada bagian survey, terdapat kurang-cermatan dalam hal penentuan indikator setiap variabel budaya kewargaan, maka pada penelitian tahap kedua (2007) penentuan indikator dilakukan secara lebih hati-hati. Survey dipertahankan, dengan memperbaiki penentuan indikator dan alat ukur. Kuesioner disusun sedemikian rupa mewakili indikator empiris budaya kewargaan yang dapat digolongkan menjadi dua, yaitu yang bersifat sikap dan perilaku. Penentuan indikator empiris masing-masing variabel dilakukan dengan lebih cermat, lebih sederhana tetapi diharapkan dapat lebih tepat dalam mengukur validitasnya. Survey merupakan bagian kecil dari penelitian ini, tetapi dipertahankan supaya dapat diperbandingkan dengan semua tahap penelitian ini agar dapat memotretnya secara objektif.

3. Operasionalisasi

Kuesioner disusun berdasarkan pada operasionalisasi variabel, yakni dengan menunjuk semua indikator atau ciri-ciri empiris variable dimaksud. *Wording* dari kuesioner disesuaikan dengan kondisi dan situasi masyarakat di mana survey dilakukan.

Dalam survey ini variabel yang diukur digolongkan menjadi dua, yaitu variable dependen dan varibel independen. Kadar budaya kewargaan diperlakukan sebagai variable dependent, sedangkan religiusitas dan karakteristik kesatuan diperlakukan sebagai variable independent. Akhirnya, data hasil pengamatan, wawancara mendalam dan survey diolah, dianalisis untuk menentukan kualitas saling keterkaitan dengan mencari angka epsilon¹ atau dengan menampilkannya dalam table-table silang. Kesemuanya itu disajikan secara eksposisi-analitis.

Operasionalisasi variable dapat dilihat pada penjabarannya sebagai berikut:

Tabel 3.1.
Operasionalisasi Variabel Dependen

No.	Variabel dependen	Ciri-ciri empiris
1	Partisipasi Aktif (<i>Civic Engagement</i>): Keikutsertaan seseorang dalam komunitasnya yang menggambarkan kesadaran sebagai warga negara	<ul style="list-style-type: none">• Ikut memikirkan dan aktif dalam perbaikan kinerja pemerintah dan sarana publik.• Partisipasi dalam pembuatan keputusan asosiasi• Proses konsultasi dengan komunitas dan pemerintah daerah.• Kesempatan-kesempatan informal untuk mendiskusikan program dan keputusan asosiasi• Kehadiran dan partisipasi dalam hari-hari besar nasional

¹Angka epsilon adalah angka selisih persentase dari tabel silang empat sel. Persentase dalam garis horizontal, selisihnya harus dalam vertikal dan sebaliknya.

2	<p>Solidaritas: Kesamaan perasaan, kepentingan dan tujuan dengan sesama warga</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Ada rasa senasib-sepenanggungan • Membantu anggota komunitas/kelompok Islam lain kalau diperlukan • Konsep persaudaraan baik intra komunitas maupun ekstra komunitas (komunitas lain). • Pemberdayaan dan pendistribusian zakat dan shadaqah untuk intra komunitas dan komunitas lain •
3	<p>Saling Percaya: Berpikir, bersikap dan bertindak secara positif terhadap sesama warga</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Rasa saling percaya intra komunitas, antar komunitas dan dengan kalangan pemerintah • Membuka peluang yang sama untuk menjadi pemimpin lingkungan dari komunitas lain. • Saling tukar makanan/barang tanpa melihat latar belakang komunitas dan/atau kelompok lain • Shalat berjamaah tanpa membedakan latar-belakang kelompok dan/atau komunitas. • Konsistensi sikap amanah pada setiap kelompok dan/atau komunitas
4	<p>Toleransi: Kesediaan untuk menenggang perbedaan pendapat, keyakinan, kebiasaan tingkah laku dll.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Kesediaan menenggang perbedaan • Mengucapkan selamat pada hari-hari besar keagamaan dan saling mengunjungi. • Pengakuan akan eksistensi dan penghormatan pada tradisi yang dilakukan oleh komunitas/kelompok lain. • Memelihara dan/atau ikut menjaga tempat-tempat ibadah • Menyelenggarakan kegiatan yang tidak menimbulkan ketersinggungan antar komunitas • Sensitivitas terhadap lingkungan sosial dalam memelihara dan menjual barang/makanan yang menimbulkan keresahan
5	<p>Ekuualitas: Kesamaan derajat sesama warga dan kesamaan akses pada sumber-sumber kehidupan (sosial, politik ekonomi dll)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Persamaan akses pada kelembagaan hukum • Persamaan akses pada sarana pendidikan • Persamaan akses pada pekerjaan • Persamaan akses pada parlemen • Persamaan akses pada sarana pelayanan publik lain

6	<p><i>Social Networking:</i> Keterlibatan warga dalam hubungan sosial dan hubungan-hubungan organisasional pada intra kelompok maupun ekstra kelompok.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Hubungan dalam asosiasi dan antar asosiasi pada komunitas lain • Sumber informasi aktifitas asosiasi komunitas/kelompok Islam lainnya • Bentuk-bentuk kerjasama yang telah dilakukan dengan komunitas/kelompok Islam lain • Kaitan dan peran program asosiasi dengan program pemerintah serta input yang diberikan. • Pengaruh organisasi pada pembuatan keputusan pemerintah
7	<p>Tradisi Berasosiasi untuk kerjasama kolektif: Keanggotaan /keterlibatan warga dalam organisasi dalam komunitasnya sendiri dan komunitas lain sebagai bentuk kerjasama.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Aktifitas dalam asosiasi baik sebagai pengurus maupun anggota • Penyelenggaraan kegiatan keagamaan lintas komunitas/kelompok/aliran. • Membuat gerakan moral dan lain-lain secara lintas asosiasi • Membangun lembaga ekonomi untuk pemberdayaan komunitas • Membangun lembaga atau organisasi sosial dan/atau politik lintas komunitas.

Tabel 3.2.
Operasionalisasi Variabel Independen)²

No.	Variabel independent	Ciri-ciri empiris
1.	Teks: Dalam survey ini dimaksudkan sebagai pemahaman warga terhadap ajaran agama yang dianut sebagaimana terrefleksikan pada keyakinan, pengamalan ritual, dan kehidupan sosial.	<p>Keyakinan:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Agama merupakan pertimbangan utama dalam segala pilihan kehidupan (soal makna) 2. Bahwa agama itu memberikan manfaat untuk kehidupan (soal manfaat) 3. Percaya tentang Berkah Tuhan bagi orang yang taat agama 4. Reward dan punishment dari tuhan. 5. Seberapa sering merasa dekat dengan Tuhan <p>Pengamalan agama:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Salat 5 waktu 2. Salat sunah 3. Baca qur'an secara teratur 4. Puasa wajib 5. Puasa sunah 6. Zikir <p>Konsekuensi Sosial /politik:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. dukungan pada implementasi syariah dalam kehidupan social politik 2. dukungan pada system negara Islam / khilafah Islamiyah 3. setuju/tidakntya terhadap gerakan anti maksiat (misalnya gerakan FPI) 4. Setuju tidaknya adanya partai Islam 5. Setuju terhadap gerakan anti Barat

²Tidak semua variable independen dioperasionalisasi dan dapat diturunkan ke dalam kuesioner. Karena itu dalam rangka survey, variable yang dioperasionalisasi di sini hanya yang memungkinkan dapat diturunkan ke dalam pertanyaan spesifik dan menghasilkan data kuantitatif. Variabel-variabel seperti waktu, kondisi demografis, struktur dan kultur, ketersediaan *resources* hanya diperhitungkan dalam kerangka kualitatif.

<p>2.</p>	<p>Konteks: Secara lughowi bermakna situasi di mana keadaan atau kejadian berlangsung. Dalam survey ini dimaksudkan sebagai kondisi atau keadaan demografi, sosial, politik, ekonomi responden.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Umur 2. Jenis kelamin 3. Status Sipil 4. Jenjang Pendidikan yang ditamatkan 5. Jenis pendidikan: umum, agama, campuran 6. Pekerjaan 7. Penghasilan/pendapatan 8. Afiliasi politik 9. Pelayanan oleh negara 10. Peluang berusaha
-----------	---	---

BAB IV

KONDISI SOSIAL POLITIK, EKONOMI, DAN BUDAYA

1. Letak Geografis dan Kondisi Topografi

Telah disebutkan di muka bahwa penelitian tahun 2007 dilakukan di tiga daerah, yaitu: Ponorogo; Bukittinggi; dan Wajo. Secara geografis dan topografis, ketiga daerah itu mempunyai karakter yang berbeda.

Ponorogo merupakan salah satu Daerah Tingkat II di Jawa Timur yang terletak di bagian barat daya wilayah propinsi ini, berbatasan langsung dengan Propinsi Jawa Tengah. Posisi Ponorogo yang berada di jalur Madiun-Pacitan menyebabkan daerah ini cukup strategis secara ekonomi. Kabupaten yang mempunyai luas wilayah 1.402,92 Km² ini secara administratif berbatasan dengan Kabupaten Magetan dan Kabupaten Madiun di utara, Kabupaten Tulungagung dan Kabupaten Trenggalek di timur, Kabupaten Pacitan di selatan hingga barat daya, serta Kabupaten Wonogiri (Jawa Tengah) di barat. Dengan luas itu, wilayah Ponorogo dimanfaatkan untuk: (1) Pemukiman/kampung : 201,20 km²; (2) Persawahan: 486,35 km²; (3) Pertanian Tanah Kering : 296,22 km²; (4) Hutan : 332,95 km²; (5) Kolam, Danau, Waduk : 1.99 km²; (6) Tanah tandus / rusak / alang-alang : 155,63 km²; dan (7) Lain - lain: 28,57 km².

Secara administratif Kabupaten Ponorogo terbagi ke dalam 21 (dua puluh satu) kecamatan. Di sebelah barat, terdapat Kecamatan Sampung, Badegan, Jambon, Balong, dan Slahung. Di sebelah utara, terdapat Kecamatan, Sukorejo, Babadan, Jenangan, dan Ngebel. Di sebelah timur, terdapat Kecamatan Pudak, Sooko, dan Sawoo. Di sebelah selatan, terdapat Kecamatan Ngrayun. Di wilayah tengah, terdapat Kecamatan Kauman, Ponorogo, Siman, Mlarak, Jetis, Sambit, dan Bungkal.

Sementara itu, jumlah penduduk berdasarkan kecamatan dan agama dapat dilihat pada tabel berikut. Total jumlah penduduk yang menganut agama Islam adalah 910.698 jiwa (99,49%).

Tabel 4.1.
Jumlah Penduduk Berdasarkan Kecamatan dan Agama
Tahun 2005

Kecamatan	Islam	Katolik	Protestan	Hindu	Budha	Jumlah
Ngrayun	57.195	16	5	0	0	57.216
Slahung	53.220	534	67	0	0	53.821
Bungkal	37.373	0	2	2	0	37.377
Sambit	39.554	0	16	0	0	39.570
Sawoo	61.955	0	34	0	0	61.989
Sooko	22.803	1.384	6	0	0	24.193
Pulung	50.257	87	69	0	0	50.413
Mlarak	36.961	3	0	0	2	36.966
Siman	40.216	12	0	0	0	40.288
Jetis	32.103	0	7	0	0	32.110
Balong	46.408	0	40	0	0	46.448
Kauman	43.717	0	153	0	7	43.877
Jambon	40.680	0	26	63	132	40.901
Badegan	31.338	40	0	0	0	31.378
Sampung	39.861	143	144	57	126	40.331
Sukorejo	53.138	6	69	6	13	53.232
Ponорого	76.419	22	269	79	237	77.026
Babadan	63.585	68	47	13	0	63.713
Jenangan	54.252	24	589	0	0	54.865
Ngebel	20.983	15	15	0	0	21.013
Pudak	8.680	0	0	0	0	8.680
Jumlah	910.698	2.354	1.558	220	517	915.347

Sumber: Kabupaten Ponorogo Dalam Angka 2006.

Sedangkan Bukittinggi yang dikenal dengan 'Jam Gadang'nya berada dalam wilayah Propinsi Sumatera Barat. Kota yang terletak di ketinggian 780-950 meter dari permukaan laut ini, mempunyai luas wilayah hanya sekitar 25,24 km². Luas tersebut

merupakan 0,06 persen dari luas Propinsi Sumatera Barat. Nagari-nagari yang membatasi wilayah Kota Bukittinggi semuanya berada di bawah pemerintahan Kabupaten Agam. Di sebelah utara, Bukittinggi berbatasan dengan Nagari Gadut dan Kapau Kecamatan Tilatang Kamang, Kabupaten Agam; di sebelah selatan, berbatasan dengan Nagari Banuhampu Kecamatan Banuhampu Sungai Puar, Kabupaten Agam; di sebelah barat, berbatasan dengan Nagari Sianok, Guguk, dan Koto Gadang Kecamatan IV Koto, Kabupaten Agam; dan di sebelah timur, berbatasan dengan Nagari Tanjung Alam, Ampang Gadang Kecamatan IV Angkat Candung, Kabupaten Agam.

Permukaan tanah Bukittinggi tidak rata, bergelombang, dan berbukit. Di Kota Bukittinggi mengalir dua sungai, yaitu: Batang Tambuo di sebelah timur dan Batang Sianok di sebelah barat. Kondisi alamnya berupa perbukitan dengan lapisan tuff dari lereng gunung Merapi, sehingga tanahnya cukup subur. Akan tetapi pemanfaatan untuk pertanian sangat sedikit, karena sebagian besar wilayah dipergunakan untuk pemukiman, perkantoran, pasar, dan sarana yang lain.

Kota Bukittinggi terdiri dari 3 kecamatan, yaitu: Kecamatan Guguk Panjang, Kecamatan Mandiangin Koto Selayan, dan Kecamatan Aur Birugo Tigo Baleh. Ketiga kecamatan tersebut terdapat 24 (dua puluh empat) kelurahan.

Jumlah penduduk di tiga kecamatan itu sebagaimana tergambar dalam tabel berikut:

Tabel 4.2.
Jumlah Penduduk Berdasarkan Kecamatan dan Agama
Tahun 2006

Kecamatan	Islam	Katolik	Protestan	Hindu	Budha	Jumlah
Guguk Panjang	37.289	416	351	10	227	38.303
Mandiingin Koto Selayan	39.910	155	288	26	11	40.390
Aur Birugo Tigo Baleh	22.195	147	242	0	9	22.593
Jumlah	99.394	718	881	36	247	101.276

Sumber: Kota Bukittinggi Dalam Angka 2006.

Tampak dengan jelas di tabel 2 di atas bahwa jumlah penduduk Bukittinggi yang menganut agama Islam adalah 99.394 jiwa (98,14%).

Lokasi penelitian selanjutnya adalah Sengkang, ibu kota Kabupaten Wajo. Posisi Sengkang berada lebih kurang di tengah-tengah Propinsi Sulawesi Selatan. Di sebelah utara, Kabupaten Wajo berbatasan dengan Kabupaten Luwu dan Sidrap; di sebelah selatan, Wajo berbatasan dengan Kabupaten Soppeng dan Bone; di sebelah barat, Wajo berbatasan dengan Kabupaten Soppeng dan Sidrap; sedangkan di sebelah timur, Wajo berbatasan dengan Teluk Bone. Luas wilayah Kabupaten Wajo mencapai 2.506,19 Km² dan secara administratif, terdiri atas 78 kelurahan serta 128 desa.

Topografi wilayah Kabupaten Wajo dapat dibagi atas:

- a. Tanah berbukit/bergunung yang berjejer dari selatan yang dimulai dari Kecamatan Tempe ke utara masuk wilayah Kecamatan Maniangpajo, Gilireng, Keera dan Pitumpanua. Hamparan lahan yang luas tersebut sekaligus merupakan sumberdaya hutan Kabupaten Wajo dalam rangka konservasi dan pengamanan tata guna air yang berkelanjutan.

- b. Tanah dataran rendah yang merupakan hamparan lahan sawah yang luas dan perkebunan/tegalan pada wilayah timur, tengah dan barat.
- c. Danau Tempe adalah danau yang terbesar di Propinsi Sulawesi Selatan berada di kawasan barat Kabupaten Wajo, sedang di sebelah timur terbentang pantai pesisir laut sepanjang 103 km yang termasuk dalam kawasan Teluk Bone, merupakan wilayah potensial untuk pengembangan perikanan dan budidaya tambak. Selain itu Kabupaten Wajo didukung juga adanya potensi sumber air yang cukup besar, baik air tanah maupun air permukaan yang terdapat di danau dan sungai-sungai besar yang ada seperti Sungai Bila, Walanae, Gilireng dan Sungai Awo yang merupakan potensi yang dapat dimanfaatkan untuk pengairan dan penyediaan air bersih.

Memang, banyak orang lebih mengenal Danau Tempe daripada nama Kabupaten Wajo itu sendiri. Danau Tempe merupakan salah satu kebanggaan masyarakat Wajo. Secara geologis, danau ini termasuk salah satu tempat istimewa karena posisinya yang tepat berada di atas lempengan kerak bumi Australia dan Asia. Seseorang sebenarnya berada tepat di atas dua benua itu, ketika ia berdiri di sekitar danau tersebut. Keindahan alam membuat danau ini icon pariwisata di Sulawesi Selatan. Danau Tempe merupakan sumber mata pencaharian penduduk sekitarnya. Danau Tempe merupakan sumber air yang juga digunakan untuk mengairi persawahan di sekitar danau.

Jumlah penduduk Wajo sampai dengan tahun 2003 tercatat 365.041 jiwa yang terdiri dari laki-laki sebanyak 173.173 jiwa atau 47,8% dan perempuan 191.868 jiwa atau 52,5% dengan *sex ratio* 90,26 dan tingkat kepadatan penduduk rata-rata 146 jiwa/km². Pada tahun 2006, penduduk Wajo telah meningkat menjadi 373.938 jiwa. Dari jumlah tersebut, 372.123 orang (99,51%) memeluk agama Islam.¹

¹ Lihat Kabupaten Wajo Dalam Angka 2007.

Seperti wilayah lainnya di Indonesia, kabupaten ini beriklim tropis yang termasuk type B dan type C dengan suhu diantara 29°C – 31°C atau suhu rata-rata 29°C pada siang hari. Daerah ini mengalami dua musim yaitu musim, yaitu musim hujan dan musim kemarau. Musim hujan setiap tahunnya berlangsung lebih pendek rata-rata tiga bulan pada bulan April - Juli kecuali bagian utara yaitu Kecamatan Pitumpanua dan Kecamatan Keera musim hujannya hampir sama dengan Kabupaten Luwu, bulan selanjutnya adalah lembab dan musim kemarau terjadi pada bulan Juli – Oktober.

2. Sosial Politik

Sebagian besar masyarakat di ketiga lokasi penelitian merupakan penganut Islam yang taat. Jumlah penganut agama Islam yang di atas 98% dari total penduduk di masing-masing daerah (lihat tabel sebelumnya) menunjukkan bahwa pengaruh agama Islam di wilayah penelitian sangat dominan. Akan tetapi bila melihat aspirasi politik yang mereka salurkan lewat perwakilan politik di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD), maka terlihat yang mendapatkan suara terbanyak adalah partai politik yang tidak berafiliasi atau menggunakan simbol keagamaan Islam kesantrian. Ini menunjukkan bahwa aspirasi politik bersifat independen terhadap agama.

Di Ponorogo, hasil pemilihan umum (pemilu) tahun 2004 menunjukkan Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) memperoleh 12 kursi (26,6%) dari 45 kursi DPRD Kabupaten Ponorogo. Partai Golkar juga memperoleh 12 kursi (26,6%). Bila kursi perwakilan dari dua partai tersebut digabung, maka lebih dari setengah anggota DPRD Kab. Ponorogo berasal dari partai yang berafiliasi dengan agama. Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang mempunyai ikatan primordial dengan Nahdhatul Ulama (NU) memperoleh 8 kursi. Partai Amanat Nasional (PAN) yang didirikan oleh tokoh Muhammadiyah memperoleh 4 kursi. Partai Persatuan Pembangunan (PPP) mendapatkan 2 kursi; dan Partai Keadilan

Sejahtera (PKS) hanya dapat satu kursi.² PDIP dan Golkar walaupun dalam kampanye sering menggunakan jargon agama, pada kesehariannya menampakkan diri sebagai partai ‘nasionalis’. Kenyataan ini menunjukkan walaupun di Ponorogo terdapat banyak pesantren dan satu di antaranya termasuk pesantren terbesar dan besar pula pengaruhnya terhadap keberagaman Islam di Indonesia, Ponorogo secara keseluruhan tidak dapat disebutkan sebagai ‘kota santri’. Ponorogo pada masa lalu termasuk daerah dengan pendukung Partai Komunis Indonesia (PKI) cukup dominan dan ketika terjadi tragedi G 30S/PKI jumlah mereka yang ditahan maupun yang dibantai cukup besar. Panjangnya barisan pendukung PKI di Ponorogo merefleksikan realitas keagamaan di kota itu sebagai daerah kaum abangan. Menurut penuturan sejumlah informan yang mengalami kerusuhan akibat G30S di tahun 1965-66, di desa Ngabar dan sekitarnya, pembantaian terhadap warga PKI sangat banyak. Sungai yang melintasi desa itu dan bermuara di Brantas merupakan tempat pembantaian orang PKI. Digambarkan bahwa sungai itu sampai berwarna merah dan banyak mayat mengambang dan bau busuk dari sungai itu tercium ke rumah-rumah penduduk dekat sungai itu. Mereka menceritakan lokasi pembantaian terjadi di pinggir-pinggir sungai.³ Realitas ini dapat dimengerti, sebab Ponorogo merupakan daerah terdekat dengan Madiun, wilayah yang dikenal sebagai basis PKI dan di tahun 1948 pernah terjadi pemberontakan PKI yang sangat terkenal. Tempat yang sering dipakai untuk pembantaian orang PKI adalah jembatan sungai di Kecamatan Jetis.⁴ Cerita yang walaupun nampaknya sarkastik itu setidaknya

²Lihat Kabupaten Ponorogo Dalam Angka 2006.

³Ayang Utriza Nway, Korban Pembantaian 1965-1966: Yang Terlupakan dari Peristiwa G-30-S.

⁴Sopir yang mengantarkan kami keliling Ponorogo juga menceritakan keadaan itu. Bahkan dia tahu tempat penahanan orang PKI dan kelompok apa yang mendapatkan jatah “menyelesaikan” orang-orang PKI itu.

menggambarkan kecilnya dominasi kaum santri dan betapa besar pengaruh sub kultur abangan.

Berpijak pada realitas ini, meski di Ponorogo terdapat pesantren yang besar seperti Gontor, tidak berarti Ponorogo identik dengan komunitas santri. Menurut sejumlah informan, hal demikian disebabkan sebagian pesantren di Ponorogo kurang bersentuhan dengan masyarakat di sekitarnya. Santri yang belajar di sana berdatangan dari luar kota. Pesantren seakan “terpisah” dari kehidupan masyarakat. Maka, tidak mengherankan jika kultur “abangan” lebih meresapi masyarakat, sedangkan pengaruh santri terbatas di lingkungan dalam dan sekitar pesantren. Komposisi keanggotaan DPRD Ponorogo mencerminkan kondisi itu.

Hal itu juga berkaitan dengan sikap kiai yang ada di pesantren. Menurut salah seorang tokoh HMI Ponorogo, kiai di pesantren tidak pernah mempengaruhi sikap politik warga. Warga dibebaskan memilih partai politik yang sesuai dengan pilihannya. Pondok pesantren seakan “independen” dari politik.⁵ Terlihat ada “jarak” antara pesantren dan politik. Seakan pesantren menjadi “menara gading” dari lingkungan masyarakatnya.

Sementara itu di Bukittinggi dan Wajo, dari segi komposisi DPRD hasil pemilu tahun 2004 memperlihatkan kondisi yang hampir sama dengan di Ponorogo. Partai Golkar mendapatkan kursi terbanyak, baik di Bukittinggi maupun di Wajo. Di Bukittinggi, Golkar memperoleh 5 kursi (25%) dari total kursi DPRD Bukittinggi. Kemudian PAN mendapatkan 4 kursi; PKS 3 kursi; PBB 3 kursi; PPP 2 kursi; PD 2 kursi; dan PKPB satu kursi.⁶ Terlihat Golkar yang dikenal sebagai partai netral agama mendapatkan kursi terbanyak, tetapi jika jumlah anggota DPRD dari partai yang mempunyai ikatan primordial dengan Islam (PAN, PKS, PBB, PPP) digabungkan, maka

⁵Wawancara dengan Ketua HMI Institut Agama Islam Riyadatul Mujahidin (IAIRM), Pesantren Walisongo, Ngabar, Ponorogo, 3 Mei 2007.

⁶ Lihat Kota Bukittinggi Dalam Angka 2006.

partai 'Islam' memperoleh 12 kursi (60%) dari total kursi DPRD Bukittinggi. Artinya, jumlah mereka menjadi mayoritas. Dari sini, tampaknya Bukittinggi dapat disebut 'lebih santri' dibandingkan dengan Ponorogo.

Komposisi keanggotaan DPRD Bukittinggi yang didominasi kelompok Islam menunjukkan bahwa masyarakat kota ini cukup agamis. Karena itu dapatlah dimengerti jika Bukittinggi mempunyai sejumlah Peraturan Daerah (Perda) bernuansa Syari'ah. Misalnya Perda no. 29 tahun 2004, tentang Pengelolaan Zakat. Dalam pasal 2, disebutkan maksud Perda tersebut, yaitu untuk memberikan pelayanan serta perlindungan dan pembinaan kepada para Muzakki dan Mustahiq dengan menfungsikan Badan Amil Zakat. Dengan maksud itu, pemerintah ingin:

- Meningkatkan pelayanan bagi masyarakat dalam menunaikan Zakat sesuai dengan tuntunan agama;
- Meningkatkan fungsi dan peranan pranata keagamaan dalam upaya mewujudkan kesejahteraan masyarakat dan keadilan sosial;
- Meningkatkan hasil guna dan daya guna Zakat.

Selain Perda Zakat, di Bukittinggi juga ada Perda yang berkaitan dengan pemberantasan kemaksiatan. Aturan itu mereka perlukan untuk mempertegas larangan yang telah ditetapkan oleh agama Islam terhadap maksiat. Manfaatnya adalah melindungi masyarakat dari akibat negatif yang ditimbulkan oleh perbuatan maksiat.

Sementara itu, di Kabupaten Wajo, hasil pemilu 2004 menunjukkan partai Golkar mendapatkan 17 kursi (48 persen) dari total 35 kursi DPRD Kabupaten Wajo. Fraksi Madani yang merupakan gabungan PKS, PDIP, PDK, PPP, PKB, PBB, dan PSI, memperoleh 14 kursi. PAN yang menjadi fraksi sendiri, mendapatkan 4 kursi.⁷ Perolehan kursi Golkar tersebut mengalami penurunan

⁷ Lihat Kabupaten Wajo Dalam Angka 2007.

dibandingkan pada pemilu 1999, ketika Golkar memperoleh 29 kursi. Cukup menarik bila membandingkan hasil pemilu tahun 1999 dan tahun 2004. Pada tahun 1999, Golkar memperoleh mayoritas mutlak (76 persen); fraksi Pembaharuan (gabungan PPP, PAN, PDIP, dan PDR) mendapatkan 5 kursi; dan fraksi TNI/Polri 4 kursi. Terlihat ada penurunan perolehan Golkar dan kenaikan partai lain yang mempunyai ikatan moral dengan Islam. Apakah ini menunjukkan, gairah keislaman Wajo dalam ranah politik, mengalami kenaikan?

Bila ukurannya adalah anggota DPRD Kabupaten Wajo, maka jawaban atas pertanyaan tersebut adalah “tidak” atau “belum”. Menurut seorang nara sumber di Sengkang, naiknya jumlah kursi partai Islam tersebut karena mereka mengusung simbol tokoh nasional asal Sulawesi Selatan, B.J. Habibie yang diklaim sebagai simbol politik Islam.⁸ Dengan klaim itu, partai Islam (seperti PKS) meraih kenaikan suara pemilih. Padahal kader PKS belum banyak yang siap untuk duduk di kursi DPRD. Akibatnya, ada anggota DPRD yang dicalonkan PKS bukan dari kadernya sendiri. Kondisi tersebut tentunya menimbulkan suatu pertanyaan, apakah mereka mempunyai komitmen untuk memperjuangkan kepentingan “politik Islam” sebagaimana yang diperjuangkan oleh PKS?

3. Sosial Ekonomi

Kondisi sosial ekonomi ini akan dilihat dari perkembangan PDRB, perdagangan, dan sektor ekonomi lainnya, di masing-masing lokasi penelitian.

Pada tahun 2001, PDRB Kab. Ponorogo didominasi oleh tiga sektor, yaitu pertanian, perdangan, dan jasa. Secara lebih rinci dapat disebutkan sebagai berikut: (1). PDRB sektor pertanian mencapai 33,60% dengan perincian: pertanian bahan pangan 25,94%,

⁸ Wawancara dengan tokoh pemuda Islam di Sengkang, Wajo, Juli 2007.

perkebunan rakyat 2,38%, peternakan 3,96%, kehutanan 0,63%, perikanan: 0,15% (2). Sektor perdagangan, hotel dan restoran sebesar 24,67% mencakup: perdagangan 17,57%, hotel 0,03%, restoran 7,07%, (3). Sektor jasa sebesar 10,65% meliputi: pemerintahan umum 8,08%, jasa sosial kemasyarakatan 8,26%, jasa hiburan dan kebudayaan 0,82%, jasa perorangan dan 0,04%, dan rumah tangga 1,52%. Ketiga sektor tersebut mempunyai kontribusi kumulatif sebesar 67,96%. Sedangkan sisanya (32,04%) merupakan kontribusi dari 6 sektor pembangunan, yakni: sektor pertambangan & penggalian (0,90%), sektor industri pengolahan (8,22%), sektor listrik gas dan air bersih (0,83%), sektor bangunan/konstruksi (10,07%), sektor pengangkutan dan komunikasi (6,48%), sektor keuangan, persewaan & jasa perusahaan (5,24%).

PDRB Kab. Ponorogo selama 3 (tiga) tahun sejak era reformasi menunjukkan kenaikan baik atas dasar harga berlaku maupun atas dasar harga konstan. Pasca krisis moneter kenaikan PDRB memang tidak sebesar tahun-tahun sebelumnya. Atas dasar harga berlaku misalnya, sebesar 653.667 (1998), 661.380 (1999), 661.380 (2000), 693.622 (2001). Sedangkan, atas dasar harga konstan besarnya: 1.334.375 (1998), 1.568.692 (1999), 1.751.783 (2000), 1.969.759 (2001). Dari indek perkembangan PDRB atas dasar harga konstan, pertumbuhan ekonomi Kab.Ponorogo tampak trend meningkat, yakni : -7,36% (Tahun 1998), 1,18% (Tahun 1999), 2,05% (Tahun 2000), 2,77% (Tahun 2001). Terlihat bahwa untuk tahun 1998 merupakan masa paling berat pasca krisis moneter baik skala lokal, regional maupun nasional.

Berdasar pendekatan penghitungan PDRB tahun 2000, Pendapatan regional netto per kapita penduduk Kab. Ponorogo sebesar Rp. 1.830.588,10 per tahun atau berarti Rp.152.500,- per bulan. Dari data tersebut diketahui bahwa pendapatan regional netto per kapita per bulan penduduk Kab. Ponorogo ternyata masih jauh di bawah UMR. Karena itu pemerintah Kabupaten Ponorogo terus berusaha memacu pertumbuhan ekonomi dan memaduserasikannya dengan pemerataan pendapatan yang berkeadilan.

Memang, PDRB tidak dapat menunjukkan siapa sebenarnya yang memperoleh keuntungan atau mendapatkan kerugian. Dari pengamatan di lapangan dan wawancara dengan beberapa informan bidang ini diperoleh informasi, bahwa ada usaha dari beberapa kelompok keagamaan untuk memajukan tingkat perekonomian mereka. Salah satu yang cukup menonjol adalah koperasi Bhakti. Koperasi ini didirikan dan dikelola oleh warga NU dan Muhammadiyah. Pengurusnya dari dua komunitas tersebut. Kebersamaan dua komunitas itu sekaligus menunjukkan adanya keinginan mereka untuk berinteraksi dengan baik antar aliran keagamaan. Tetapi ini bukan berarti hasil kegiatan koperasi hanya untuk mereka saja. Menurut pengakuan Ketua NU Ponorogo, koperasi ini terbuka juga untuk warga lain, di luar dua komunitas tersebut.⁹

Selain itu, amal usaha Muhammadiyah mempunyai beberapa outlet “Surya Mini Market.” Kami tidak memperoleh informasi seberapa besar aset dan omzet mini market. Tetapi di lapangan tampak cukup banyak barang yang diperdagangkan di sana. Pengelolaannya pun cukup baik, layaknya mini market yang telah berkembang luas seperti Indomart, untuk menyebut sekedar contoh.

Sementara itu, kondisi perekonomian Bukittinggi mengalami kondisi yang fluktuatif. Pada tahun 2005, produksi pertanian padi di sana, mengalami kenaikan sebesar 14,16% (544,8 ton) dibandingkan tahun sebelumnya. Sedangkan produksi bahan makanan pokok lainnya, seperti jagung dan ketela pohon, mengalami penurunan. Produksi sayuran juga mengalami penurunan.

Transaksi perdagangan banyak dilakukan di tiga pasar yang cukup besar, yaitu Pasar Atas, Pasar Bawah, dan Pasar Aur Kuning. Pusat kegiatan ekonomi Bukittinggi berada di sekitar tiga pasar itu. Jam Gadang yang berarti jam besar terletak di tengah kota merupakan

⁹Wawancara dengan Ketua NU Ponorogo dan Ketua Muhammadiyah Ponorogo.

icon pariwisata kota itu. Pada hari libur, wisatawan domestik banyak dijumpai di sekitar wilayah “Jam Gadang”. Keramaian ekonomi itu akan bertambah lagi, bila pusat perbelanjaan (mall) yang tengah dibangun di sebelah barat “Jam Gadang” itu selesai dan beroperasi. Jumlah wisatawan mancanegara (2005) mengalami penurunan 29,17% dibandingkan dengan tahun sebelumnya.¹⁰ Ini berkaitan dengan adanya *travel warning* dari beberapa negara yang meragukan keamanan di Indonesia.

Dari pengamatan lapangan, terlihat bahwa perekonomian Bukittinggi, khususnya sektor perdagangan didominasi oleh orang Minang sendiri. Bahkan di kampung Cina yang dahulu merupakan tempat tinggal mereka, kini sebagian besar pertokoan di sana dimiliki oleh warga Minang. Masyarakat asli ini juga mendominasi perdagangan di tiga pasar, yaitu Pasar Atas, Pasar Bawah dan Pasar Aur Kuning yang menjual berbagai keperluan warga dan produk Bukittinggi di sana.

Memang, Pasar Atas merupakan salah satu kebanggaan Bukittinggi. Di sinilah hasil kerajinan daerah terutama bordir yang menghiasi beraneka model kebaya dan mukena ditawarkan. Harganya pun bervariasi dari Rp 150.000 hingga Rp 900.000 per potong. Mengenali bordir asli daerah ini membutuhkan keahlian tersendiri mengingat ada pula barang serupa buatan Tasikmalaya, Jawa Barat, yang lebih banyak menggunakan teknik krancang solder. Bordir asli Bukittinggi biasanya memanfaatkan teknik krancang langsung yang tergolong agak rumit dan makan waktu.

Pasar Atas adalah salah satu wadah masyarakat melakukan kegiatan ekonomi di samping pusat perdagangan lain, seperti Pasar Lereng, Pasar Bawah, Pasar Banto, serta Pasar Aur Kuning. Kecuali pasar lainnya yang menjual barang eceran, Pasar Aur Kuning khusus

¹⁰Selama kami berada di Bukittinggi, wisatawan asing tidak banyak dijumpai. Sempat terlihat beberapa wisatawan dari Asia Timur (Jepang dan Korea) yang tengah menikmati “Jam Gadang.”

melayani permintaan barang dalam jumlah besar atau grosir. Para pedagang dari berbagai kota di Sumatera membeli produk Bukittinggi, utamanya garmen dan bordir untuk dibawa ke daerah mereka dan dijualnya di sana. Karena statusnya sebagai pasar grosir utama itu penduduk setempat sering menyebut Pasar Aur Kuning sebagai “Pasar Tanah Abang” nya Bukittinggi.

Pasar Aur Kuning adalah yang terbesar dengan menempati bangunan 12.872 meter persegi. Di dalamnya terdapat 1.340 unit toko dan petak los 3.557 unit yang semuanya terisi penuh. Dua pasar lain yang tergolong besar adalah Pasar Atas dan Pasar Bawah. Masing-masing menampung 1.153 dan 1.379 pedagang. Dunia perdagangan yang ditandai dengan banyaknya tempat perbelanjaan, toko, dan restoran sangat lekat dengan keseharian masyarakat Bukittinggi. Hasil sensus terakhir tahun 2000 mencatat 36.389 tenaga kerja yang 38,5 persen berkecimpung di bidang ini.

Meski bukan yang utama, perdagangan termasuk usaha hotel dan restoran, merupakan penyumbang terbesar ketiga kegiatan ekonomi wilayah ini. Jumlahnya Rp 107,6 milyar dan selalu meningkat dari tahun ke tahun. Penyumbang utama kegiatan ekonomi Kota Bukittinggi berasal dari jasa, terutama jasa pemerintahan (27,14 persen), disusul pengangkutan dan komunikasi (22,04 persen). Kegiatan ekonomi kota tahun 2000, Rp 590,5 milyar.¹¹ Bagi Pemerintah Kota Bukittinggi, bergairahnya transaksi perdagangan berdampak sangat positif. Selain mengantungi sekurang-kurangnya Rp 1,4 milyar dari retribusi pasar, mereka juga mampu meraup keuntungan dari berkembangnya jumlah angkutan yang makin marak. Dari hasil bagi pajak bahan bakar kendaraan bermotor tahun 2001 diperoleh pemasukan Rp 1 milyar. Majunya usaha perdagangan, menyisakan pula hal-hal yang kurang menguntungkan. Pemusatan kawasan perdagangan berdampingan dengan arena wisata seperti saat ini, perlahan mulai menimbulkan masalah.

¹¹Lihat *Kompas*, 9 Agustus 2002.

Ketidakteraturan terlihat pada jalur angkutan kota (angkot) dan angkutan desa (angdes). Semua angkutan menuju ke pusat keramaian di dekat Jam Gadang. Akibatnya, mereka berebut penumpang.¹² Permasalahannya, bila angdes dilarang masuk kota, maka penumpang harus membayar lebih mahal. Mereka harus berhenti di perbatasan kota dan kemudian naik angkot.

Di Wajo, PDRB mengalami kenaikan dalam beberapa tahun belakangan ini. Data di bawah ini menunjukkan angka-angka kenaikan itu.

Tabel 4.3.
Perkembangan PDRB Kabupaten Wajo Tahun 2001-2003

Uraian	2001	2002	2003
a. Kabupaten Wajo			
- PDRB atas harga berlaku (Juta Rp)	1.654.379,52	1.771.430,80	1.926.774,78
- Pendapatan Per Kapita (Juta Rp)	4,83	4,60	5,28
- Perkembangan Ekonomi (%)	15,12	7,08	8,77
b. Sulawesi Selatan			
- PDRB atas harga berlaku (Milyar Rp)	32.102,39	36.550,29	40.094,87
- Pendapatan Per Kapita (Juta Rp)	4,06	4,58	4,82
- Perkembangan Ekonomi (%)	15,59	13,86	9,70

Sumber: Kabupaten Wajo Dalam Angka 2007.

Distribusi PDRB Kabupaten menurut sektor didominasi oleh pertanian (47,79%). Ini kemudian disusul oleh sektor perdagangan, hotel, dan restoran (20,77%); pertambangan dan galian (9,64%); jasa (6,47%); angkutan dan komunikasi (4,81%); industri (3,98%); bank dan lembaga keuangan (3,26%); bangunan (2,28%); serta sektor listrik, gas, dan air (1,00%).¹³

Terlihat sektor pertanian yang menjadi mata pencaharian mayoritas penduduk Wajo, menduduki peringkat pertama. Sektor ini

¹²Ketika melakukan penelitian ini, kami melihat supir-supir angkot berdemo di depan gedung DPRD Kota Bukittinggi. Mereka memprotes jalur angdes yang masuk ke dalam kota.

¹³Lihat Kabupaten Wajo Dalam Angka 2007.

menyeluruh di semua kecamatan. Sedangkan sektor perdagangan, hotel dan restoran yang kebanyakan di perkotaan menduduki peringkat kedua. Di kota Sengkang yang menjadi ibu kota Wajo, misalnya, perdagangan dikuasai oleh masyarakat Bugis. Warga asli Wajo ini menguasai berbagai macam perdagangan di kota itu.

Sejak dulu selain berdagang, masyarakat Wajo juga dikenal sebagai masyarakat agraris. Pertanian mampu menyumbang Rp 747 milyar dari total kegiatan perekonomian tahun 2000. Dari nilai tersebut, 67 persennya berasal dari tanaman bahan makanan dengan padi sebagai primadona. Luas persawahan yang ada mencapai 86 ribu hektar. Dengan luas lahan tersebut, Kabupaten Wajo dikenal sebagai salah satu sentra beras Sulawesi Selatan setelah Kabupaten Bone. Di tahun 1970-an kabupaten ini pernah membantu kabupaten lain yang mengalami bencana kelaparan seperti Jeneponto.

Pada tahun 2000, luas panen padi kabupaten ini mencapai 104 ribu hektar dengan produksi sebesar 565.000 ton. Satu tahun sebelumnya, produksi padi kabupaten Wajo tercatat 501.000 ton. Jumlah ini tidak terpaut jauh dengan Indramayu, sebagai salah satu lumbung padi Indonesia yang mencapai 980.000 ton.¹⁴

Hamparan padi sawah Kabupaten Wajo tersebar di 14 kecamatan, terutama di Kecamatan Takkalalla, Sajoanging, dan Majauleng. Dengan produksi sebesar ini Kabupaten Wajo mampu memenuhi kebutuhan masyarakatnya. Tetapi sayangnya 87 persen dari luas lahan persawahan yang ada di Kabupaten Wajo masih mengandalkan jenis pengairan tadah hujan. Oleh karena itu, ketergantungan terhadap iklim cenderung besar. Sebenarnya daerah ini memiliki sumber air yang memadai di antaranya dari Bendungan Kalola dan Danau Tempe yang memiliki potensi untuk memperluas jaringan irigasi teknis. Dengan demikian, luas lahan persawahan yang dapat diairi semakin besar.

¹⁴*Kompas*, 29 September 2001.

Selain menjadi sumber air, Danau Tempe sempat menjadi daerah penghasil ikan air tawar yang cukup besar. Pernah di tahun 1970-an, Danau Tempe menyuplai kebutuhan Pulau Jawa sebesar 40.000 ton ikan air tawar. Pemasaran produk ikan tersebut selain ke Jakarta, juga dipasarkan ke daerah-daerah di Kalimantan dan Kota Surabaya.

Potensi perikanan lainnya adalah budidaya tambak dan perikanan laut. Budidaya udang windu, udang putih, udang api-api dan kepiting sudah menjadi komoditas ekspor. Selama empat tahun (1996-2000) terjadi peningkatan volume hingga 290 persen dan nilai ekspor sebesar 181 persen. Total volume ekspor tahun 2000 mencapai 2.629 ton dengan nilai Rp 69 milyar. Ban-deng dan udang merupakan komoditas hasil tambak yang ba-nyak diusahakan di Kecamatan Keera dan Sajoanging.

Selain pertanian, sektor yang menonjol lainnya adalah perdagangan besar dan eceran. Pada tahun 2000 kontribusinya bagi kegiatan perekonomian Kabupaten Wajo mencapai Rp 250 milyar. Kontribusi perdagangan hasil pertanian tanaman pangan dan perikanan cukup besar. Kedua hasil subsektor ini banyak dipasarkan ke luar daerah seperti Makassar, Soppeng, dan Tana To-raja. Peluang ini dimanfaatkan oleh pemerintah daerah kabupaten dengan menarik retribusi dari perdagangan kedua subsektor tersebut. Pada tahun anggaran 2001, target yang ingin dicapai sebesar Rp 2 milyar. Namun, sampai bulan Juli 2001 ini reali-sasinya baru mencapai 16 persen atau senilai Rp 324,8 juta.

Sektor lain yang berperan meningkatkan besarnya nilai sektor perdagangan ini adalah pemasaran hasil industri pertenunan, terutama tenun sutera. Pertenunan alat tenun bukan mesin (ATBM) sutera merupakan kerajinan rakyat yang sangat menonjol di Kabupaten Wajo. Pasar banyak berminat pada kerajinan itu, karena hasil tenunannya halus dan motifnya khas seperti motif ikat, kristal, atau lawa soji. Kedua alasan ini membuat pedagang dari Makassar atau

Jawa datang ke Sengkang, ibu kota Kabupaten Wajo, untuk belanja tekstil sutera ini.

Sampai tahun 2000, perajin tenun sutera ini berjumlah sekitar 224 unit usaha dan tersebar di Kecamatan Sabbangparu, Tanasitolo, dan Tempe. Bahkan di Kecamatan Tanasitolo tepatnya Desa Nepo dan Desa Pakkana sudah dikembangkan wisata industri ATBM sutera. Namun sampai sekarang, pengembangan industri tenun ini masih mengalami kendala. Masalah pemasaran, misalnya, belum ada koperasi yang menampung dan mengatur harga tenun sutera. Sekarang masih saja terjadi persaingan harga antar-pengusaha yang merugikan pengusaha sendiri dan lebih menguntungkan distributor. Selain itu, kontinuitas produksinya juga belum dapat dipastikan. Pengusaha tenun hanya memproduksi bila ada pesanan. Selain itu, apabila ada hajatan dari salah satu warga, maka proses produksi terhenti sama sekali.

4. Sosial Budaya

Ponorogo terkenal dengan kesenian “Reyog”. Kesenian ini asli kreasi daerah Ponorogo yang erat kaitannya dengan sejarah budaya masyarakat setempat. Dengan perkembangan dan daya tarik spesifiknya reyog telah menjadi aset kesenian nasional dan dikenal di dunia internasional. Selain itu, kesenian Reyog juga merupakan tontonan yang sekaligus menjadi media tuntunan kepada masyarakat dalam memupuk dan menumbuh suburkan kecintaan terhadap kebudayaan nasional sekaligus berfungsi sebagai penangkal masuknya budaya asing yang tak sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia. Mengingat sangat signifikannya peran reyog dalam mendongkrak pariwisata Ponorogo, maka diwujudkan momen-momen penting terkait dengan kesenian ini. Sebagai acara inti peringatan Grebeg Syuro di Kab. Ponorogo, yakni Festival Reyog Nasional (FRN) setiap tahun sekali, bersamaan dengan hari jadi Kab. Ponorogo yang telah menjadi Kalender Wisata Jawa Timur. Pertunjukan Reyog pada setiap malam bulan purnama, secara

bergiliran diikuti oleh Kecamatan-Kecamatan di Ponorogo. Bahkan, dapat dikatakan seluruh Desa/Kelurahan mempunyai minimal 1 unit kesenian Reyog.¹⁵ Memang, reyog sudah mendarah daging di Ponorogo.

Asal usul kesenian reyog itu sendiri ada lima versi.¹⁶ Salah satu versi menyebutkan bahwa reyog merupakan lambang kemenangan Bathoro Katong atas Ki Ageng Kutu (Ki Demang Suryongalam). Lambang itu terlihat dari kepala harimau yang dihiasi dengan ekor burung merak yang mengembang dan paruhnya membawa kalung manik-manik. Menurut cerita versi ini, kepala harimau melambangkan Ki Ageng Suryongalam yang beragama Budha, sedangkan burung merak melambangkan Bathoro Katong yang beragama Islam dan memegang tasbeh.¹⁷

Dengan demikian, reyog dapat dikatakan melambangkan bertemunya dua agama, yakni Islam dan Budha. Lambang kepala harimau dan ekor burung merak serta manik-manik, seakan ingin menggambarkan adanya perpaduan dan kebersamaan antara keduanya, walaupun keduanya berbeda. Kebiasaan masyarakat Ponorogo yang masih menjunjung tinggi kesenian reyog menandakan mereka masih ingin melestarikan perpaduan tersebut. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan bila mereka kemudian memilih PDIP dan Golkar dalam pemilu, kedua partai politik itu biasanya dianggap tidak mewakili “kaum santri”.

Di atas sudah disebutkan bahwa di Ponorogo banyak terdapat pesantren,¹⁸ tetapi kebanyakan yang belajar di sana adalah anak-anak

¹⁵Jumlah kesenian Reyog saat ini yang terdaftar adalah 260 unit. Sedangkan di Ponorogo ada 332 desa/kelurahan.

¹⁶Lihat Agus Akhmadi dan Purwanir, *Pagelaran Kesenian Reyog Ponorogo Era Tahun 2000, Kajian Hegemon Negara Melalui Kesenian Rayat* (Ponorogo: Universitas Muhammadiyah Ponorogo, 2004), hlm 26-27.

¹⁷*Ibid.*

¹⁸Seperti Pesantren Modern Gontor, Pesantren Walisongo, Pesantren Mawadah, dan sebagainya. Menurut catatan Kantor Departemen

dari luar daerah. Dengan demikian, kita dapat memperoleh penjelasan mengapa masyarakat Ponorogo biasa bermain reyog, di tengah banyaknya pondok pesantren. Tetapi itu bukan berarti, di Ponorogo tidak ada kaum santri. Di wilayah kecamatan kota Ponorogo, kita dapat melihat banyaknya kaum santri dan melihat aktivitas mereka dalam bidang ekonomi. Misalnya, koperasi Bhakti maupun usaha pertokoan dari kelompok amal usaha Muhammadiyah.

Tampaknya secara budaya, masyarakat Ponorogo tidak menerapkan nilai “*win – lose*”. Nilai lama masih dipergunakan yang disandingkan dengan nilai baru. Mereka cukup terbuka untuk mengadopsi berbagai nilai yang ada di sana. Oleh karena, kekerasan yang berkaitan dengan agama tidak terjadi di sana. Memang benar ketika terjadi pemberontakan PKI, di Ponorogo banyak yang menjadi korban, tetapi itu lebih karena keputusan nasional, bahwa PKI harus ditumpas.

Sementara itu, di Bukittinggi dikenal ungkapan “Adat basandi syara’, syara’ basandi kibullah.” Ungkapan yang menjadi falsafah adat Minang itu merupakan hakekat dari adat itu sendiri. Ada empat kunci yang terdapat dalam ungkapan itu, yaitu: adat, syara’, kitabullah, dan basandi. Arti ungkapan itu adalah “adat Minangkabau berdasarkan pada aturan-aturan yang terdapat dalam ajaran agama Islam yang bersumber pada Al Qur’an dan Sunnah Nabi.” Setidaknya, dalam masyarakat Minangkabau ada empat hukum adat yang telah dipengaruhi oleh syara’. Empat hukum itu dikenal dengan *Hukum*

Agama Ponorogo, pada tahun 2005, jumlah pesantren di sana adalah 66 buah. Lihat Aditiawarman, Aktualisasi Adat Basandi Syara’, Syara’ Basandi Kitabullah (ABS-SBK) dalam Masyarakat Sumatera Barat. Padang: IAIN Imam Bonjol, 2002.

Nan Ampek, yaitu: (1) hukum *bainah*, (2) hukum *karenah*, (3) hukum *ijtihad*, dan (4) hukum *ilmi*.¹⁹

Hukum *bainah* adalah hukum yang menghendaki adanya saksi dan keterangan. Hukum *karenah* adalah cara menetapkan hukum dengan melihat perilaku yang biasa ditemukan tanpa mencari bukti yang jelas. Hukum *ijtihad* dilakukan bila tidak ditemukan saksi dan keterangan yang sah yang menguatkan bahwa terdakwa bersalah, tetapi ada dugaan kuat bahwa ia bersalah, maka dengan *ijtihad* bersama, ia dihukum bersalah. Sedangkan hukum *ilmi* dilakukan mirip dengan *ijtihad* tetapi putusan tidak diambil dengan kata bersama, melainkan atas kata perseorangan, juga berdasarkan dugaan dengan alasan mungkin.²⁰ Dengan menggabungkan adat dan syara' ini, masyarakat Bukittinggi dan Sumatera Barat lainnya melakukan kehidupan keseharian mereka.

Adat di Minangkabau mengalami pembauran dengan agama Islam. Pada awal pembaurannya, ungkapan yang ada di sana adalah: "Adat basandi syara'. Syara' basandi adat."²¹ Ungkapan itu menunjukkan adanya hubungan yang sederajat antara adat dan syara'. Keduanya dapat jalan seiring dan saling menguatkan. Tampak terlihat bahwa adat sudah dapat menerima kehadiran syara'. Tetapi belum bersedia mengakui keunggulan syariat Islam.

Setelah mengalami pembauran yang cukup lama dan Islam menjadi agama yang kokoh dan mendarah daging dalam kehidupan masyarakat Minangkabau, maka kemudian ada semacam pengakuan bahwa syara' itu lebih unggul dibandingkan adat. Hal itu karena syara' berasal dari Sang Maha Pencipta, sedangkan adat berasal dari kebiasaan manusia yang diciptakan oleh Allah. Adat adalah sebagai

¹⁹Lihat Aditiawarman, Aktualisasi Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah (ABS-SBK) dalam Masyarakat Sumatera Barat. Padang: IAIN Imam Bonjol, 2002.

²⁰*Ibid.*

²¹Lihat Tamrin Kamal, *Purifikasi Ajaran Islam pada Masyarakat Minangkabau*. Padang: Angkasa Raya, 2005, hlm. 62.

pelaksana dari syariat agama yang tidak dapat diubah lagi. Maka ungkapannya kemudian berubah sebagaimana telah disebutkan, yakni: “Adat basandi syara’. Syara’ basandi Kitabullah.” Ketentuan hukum dan syariat Islam harus dijalankan oleh adat. Sebaliknya, adat sendiri sebenarnya menjadi lebih kokoh setelah diperkuat oleh syariat Islam.²²

Tampaknya adat dan syara’ berjalan seiring, dengan posisi syara’ lebih tinggi. Tetapi bagaimana dengan hukum waris? Sebagaimana diketahui bahwa adat pewarisan dalam masyarakat Minangkabau mengatur harta pusaka dari mamak harus diturunkan kepada kemenakan, baik yang berupa harta ataupun yang lain. Sedangkan menurut syariat Islam, harta peninggalan seorang laki-laki (sebagai ayah) harus diwariskan kepada anak, dan yang lainnya. Terlihat ada pertentangan antara hukum adat dan syara’.

Tetapi beberapa nara sumber yang kita temui menjelaskan bahwa antara keduanya tidak ada pertentangan. Harta warisan dari seorang yang menjadi mamak adalah “harta pusako tinggi.” Harta itu milik bersama dari sukunya yang diterimanya secara turun temurun dari nenek moyang. Sebagai mamak, dia mewariskan harta tersebut kepada kemenakan perempuan dalam sukunya. Sementara itu, sebagai seorang ayah, dia akan mewariskan “harta pusako rendah” kepada anak-anaknya dan ahli waris lainnya menurut hukum Islam. “Harta pusako rendah” adalah harta dari hasil mata pencahariannya sendiri.²³ Dengan demikian, tidak ada pertentangan antara hukum adat dan syariat Islam.

Selain itu, di Bukittinggi juga ada kebiasaan lain yang bermaksud untuk mempertahankan “adat basandi syara’”. Misalnya, ada keharusan adat yang diterapkan kepada anak yang menjelang dewasa. Setiap anak yang lulus sekolah dasar (SD) atau madrasah

²²Lihat M. Sanusi Latief, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau*. Disertasi. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1988, hlm. 76.

²³Wawancara dengan Sekretaris MUI Kota Bukittinggi, Juni 2007.

ibtidaiyyah (MI) harus sudah menamatkan bacaan Al Qur'an 30 juz. Anak-anak yang telah menamatkan bacaan Al Qur'an tersebut kemudian diarak keliling kota dengan iringi drum band.²⁴ Kebiasaan itu adalah semacam inisiasi menuju remaja. Untuk memperkuat adat kebiasaan itu, ketika akan memasuki sekolah menengah pertama (SMP), anak-anak akan diuji baca Al Qur'an.

Kondisi di atas berbeda dengan keadaan di Kabupaten Wajo. Di Sengkang, misalnya, syiar keislaman tidak begitu menonjol. Para muslimah misalnya jarang yang mengenakan jilbab ketika muncul di tempat umum. Padahal masyarakat Wajo dikenal sangat menjunjung tinggi hukum. Memang, pada masa lalu, sistem pemerintahan dan kemasyarakatan Wajo sangat menghormati, menjunjung tinggi hukum, hak asasi manusia dan demokratisasi politik dalam sebuah tatanan "*Adek Pangadereng*" (Adat Istiadat). Mereka menganut suatu ungkapan yang menunjukkan adanya kemerdekaan, yaitu: "*Maradeka To Wajo'e, Najajiang Alena Maradeka, Tanaemi Ata, Naiya To Makketanae Maradeka Maneng, Adek Assiamaturusennami Napopuang*" (Orang Wajo adalah merdeka, yakni merdeka sejak dilahirkan, hanya negeri mereka yang abdi, dan si pemilik negeri (Rakyat dan Pemerintah) merdeka semua, serta hanya Hukum Adat yang disepakati bersama yang dipertuan oleh mereka). Ungkapan itu menunjukkan betapa orang Wajo mempunyai kemerdekaan dan kebebasan dalam berperilaku, tetapi mereka tunduk pada hukum adat yang diakui bersama.

Memang, masyarakat Wajo telah menerapkan ajaran moral budaya itu sejak lama. Wajo sendiri dinyatakan berdiri sejak tanggal 29 Maret 1399. Telah ratusan tahun masyarakat Wajo mengenal suatu filosofi yang mengkristal pada tiga (3) kata, yaitu: *Sipakatau, Sipakalebbi, Sipakainge*. Ungkapan yang biasa disebut filosofi "tiga

²⁴Peneliti sempat menyaksikan arak-arakan itu yang biasanya diselenggarakan pada hari Ahad pada musim liburan sekolah. Kebiasaan tersebut tidak hanya terjadi di Bukittinggi, tetapi juga terjadi di wilayah Sumatera Barat lainnya.

S” itu, menjadi satu tatanan yang tak terpisahkan satu dengan yang lain.

Sipakatau (saling memanusiaikan). Ini berarti masyarakat Wajo menghormati harkat dan martabat kemanusiaan seseorang sebarai makhluk ciptaan Allah. Semua makhluk di sisi Allah adalah sama. Yang membedakan adalah keimanan dan ketakwaan. *Sipakalebbi* (saling memuliakan/menghargai). Mereka menghormati posisi dan fungsi masing-masing dalam struktur kemasyarakatan dan pemerintahan. Yang muda menghormati yang tua dan juga sebaliknya. Sedangkan *sipakainge* (saling mengingatkan). Mereka menghargai nasehat, saran, maupun kritik dari siapa saja. Ketiga filosofi tersebut masih dianut oleh masyarakat Wajo.

BAB V

PEMAHAMAN TEKS AGAMA DAN BUDAYA KEWARGAAN

1. Kultur Keagamaan: Tinjauan Umum

Sebelum faktor teks agama dalam budaya kewargaan lebih jauh dibicarakan, terlebih dahulu diberi pembatasan apa dan bagaimana yang dimaksud dengan teks dalam kajian ini. Hal ini penting mengingat kajian ini lebih mencermati interpretasi ajaran Islam oleh komunitas dari pada interpretasi ajaran oleh individu. Oleh karena itu pemahaman atas teks dalam kajian ini pada hakekatnya lebih merupakan cerminan dari paham keagamaan komunitas, yang terefleksi pada kultur keagamaan umum yang berkembang dalam komunitas bersangkutan.

Komunitas Nahdliyyin, yaitu para pengikut faham yang berkembang di kalangan Nahdlatul Ulama (NU) misalnya akan memiliki kecenderungan paham keagamaan yang khas NU dibanding komunitas lain semisal Muhammadiyah. Dalam masyarakat kita, kaum Nahdliyyin acapkali dikaitkan dengan paham dan kultur keagamaan yang bersifat tradisional, baik dalam menginterpretasikan hubungan antara kultur dan agama maupun dalam relasi pemimpin keagamaan dengan umatnya. Sedangkan Muhammadiyah menampilkan diri dengan kultur dan atau paham keagamaan modernis, dengan ciri membebaskan umat dari dominasi suatu madzhab dan kembali kepada pokok ajaran Islam yaitu Al-Qur'an dan As-Sunnah dengan semboyan membebaskan umat dari penyakit TBC (Taklid, Bid'ah dan Churofat). Dengan demikian gerakan Muhammadiyah membatasi pengaruh kultur lokal atas pemahaman agama. Logika ini telah menggambarkan tentang apa dan bagaimana perbedaan antara faham keagamaan Muhamadiyah dan Nahdliyyin dalam memahami teks dalam kehidupan sosial kemasyarakatannya.

Interpretasi kaum Nahdliyyin atas hukum-hukum Islam yang terefleksi pada fiqih keagamaan (baik dalam konteks ubudiah, apalagi terkait dengan kultural, sosial ataupun politik) akan memiliki kekhasan yang kadangkala bisa berhadapan secara diametral dengan para penganut Muhammadiyah.

Perbedaan pemahaman ajaran agama (teks) akan ditemukan pula pada berbagai komunitas keagamaan (Islam) lain di luar dua mainstream yang berkembang di Indonesia, yaitu Nahdliyyin dan Muhammadiyah tadi, ada yang sifatnya lebih luwes atau dekat ke pemahaman kaum Nahdliyyin, ada pula yang lebih dekat ke kultur Muhammadiyah atau bahkan lebih keras darinya.

Paham keagamaan sebagai wujud interpretasi atas teks (ajaran) Islam ini tersosialisasikan (melalui tokoh-tokoh agama) secara luas, sehingga menjadi pemahaman umum oleh suatu komunitas keagamaan. Kultur keagamaan inilah secara substantif sebenarnya telah merefleksikan interpretasi teks secara umum oleh komunitas muslim tertentu di wilayah tertentu. Memang, lokalitas umumnya bersifat khas, yang sedikit banyak memberi warna khusus pula kepada penganut agama di suatu wilayah. Namun, paham pokok sebuah kultur komunitas (seperti: Nahdliyyin ataupun Muhammadiyah) akan memiliki kesamaan dasar, sehingga antara kaum Muhammadiyah di sebuah wilayah dengan penganut Muhammadiyah di wilayah lain secara pokok ajaran memiliki visi yang sama. Paham seperti ini bahkan jauh lebih kaku ketika menyangkut kelompok-kelompok keagamaan yang diikat oleh sistem kepemimpinan yang sifatnya lebih tertutup, terstruktur, atau bahkan mengarah pada sistem imamah atau bahkan bai'ah. Kelompok-kelompok penganut paham imamah atau bai'ah paham keagamaan (interpretasi teks) cenderung lebih homogen terutama bila dibanding kaum Muhammadiyah apalagi kaum Nahdliyyin.

Oleh karena itu, ketika kita mencermati interpretasi teks -baik yang sifatnya kultural, mengandung dimensi sosial, ekonomi ataupun politik- terhadap budaya kewargaan oleh sebuah komunitas di suatu

daerah hakekatnya akan terefleksi secara kukuh dari paham dan atau kultur keagamaan yang berkembang dalam komunitas bersangkutan, tingkat kekukuhan mereka dalam merengkuh kultur, termasuk dalam konteks hubungan antar kultur diantara mereka. Bagaimanakah pemahaman teks dan atau paham/kultur keagamaan yang berkembang di lingkungan masyarakat Ponorogo, Bukittinggi dan Sengkang ?

Dari pengamatan sekilas Ponorogo dapat dengan mudah dikelompokkan sebagai kota santri. Hal ini disebabkan tidak saja karena di kota Reyog itu terdapat pesantren yang sangat terkenal, yaitu Pesantren Darus Salam Gontor, tetapi di wilayah itu juga terdapat sedikitnya 82 pesantren. Tetapi apakah banyaknya jumlah pesantren merupakan refleksi dari kesantrian masyarakatnya perlu dicermati lebih jauh. Para pemimpin Islam di Ponorogo misalnya mengakui bahwa kota ini bukanlah wilayah basis santri. Ketua Majelis Ulama Ponorogo merujuk hasil kajian IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 1980 an tentang tipe keagamaan masyarakat Ponorogo mengatakan bahwa masyarakat Ponorogo yang aktif ke masjid dan puasa hanya sekitar 22 %. Melihat realitas kekinian, ketua MUI Ponorogo dengan sangat yakin data tahun 1980 an tersebut meski trend nya meningkat, maksimal hanya menjadi sekitar 25 prosen. Dengan istilah lain, salah seorang aparat senior Dinas Kesbang Ponorogo yang juga seorang tokoh NU menyebut masyarakat Ponorogo sebagai Jo-Bang, yang berarti kelihatannya *ijo* tetapi sebenarnya *abang*. Komunitas santri hanya benar terutama di wilayah Ponorogo Timur, sedangkan di belahan Barat identik dengan abangan, meski perkembangan kehidupan keislaman selama tiga puluh tahun terakhir menunjukkan kemajuan yang pesat, seperti diindikasi oleh banyaknya masjid dan madrasah yang telah berdiri.¹

¹Selain banyak tradisi yang semula penuh dengan syirik mulai diisi oleh nilai-nilai keislaman dengan secara substantif mengubah motif dan semangat ritual laraungan. Bahkan tradisi larung di Danau Ngebel misalnya, semula bernama Laarung Sesaji akhirnya diubah menjadi Larung Risalah. Lihat misalnya, Rido Kurnianto dan Jusuf Harasono, "Motif

“Santrinisasi di wilayah barat memang berjalan lambat”, demikian kata seorang pemimpin Muhammadiyah. Hal ini bukan saja karena faktor pendidikan formal keagamaan yang rendah, tetapi juga karena kultur dimana orang tua tidak memberi contoh, sebab secara kultur kebanyakan orang tua adalah orang abangan, bahkan sebagiannya pada masa lalu berafiliasi pada Partai Komunis Indonesia (PKI). Dalam peristiwa G.30 S/PKI misalnya, ditengarai jumlah korban eksekusi atas PKI Jawa Timur di Ponorogo menampati angka tertinggi melampaui Madiun.

Pembedaan wilayah santri dan abangan ini sejalan dengan perkembangan kultur di dua wilayah yang berbeda itu. Wilayah timur telah lama terbentuk dengan kultur pesantren, sedangkan di wilayah barat masyarakat terbangun dengan kultur warok yang identik dengan kultur Kejawen.² Sebenarnya secara substantif dan visi ideologis ajaran warok terkait dengan Islam, persis seperti diungkapkan oleh Mbah Kamituwo Kucing (76 tahun), seorang warok aliran hitam yang sempat diwawancarai. Warok itu pada hakekatnya sama, yakni *tirakat*, hanya saja syariatnya (seperti sholat lima waktu) warok hitam memang tidak menjalankan, karena tak memahami atau tidak mau memahami ajaran Islam formal dengan baik. Kesenian Reyog yang selama ini diidentikan dengan warok hitam (kejawen) pun pada

Perlawanan Kultural Tradisi Larung Risalah di Ngebel Ponorogo”, dalam Fenomena: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Humaniora (Ponorogo: Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat Universitas Muhammadiyah Ponorogo), Vol. 3, No. 1, Januari 2006, hlm. 41-60. Dalam tradisi Reyog unsur Islam juga mulai kental, seperti sesaji mulai dihilangkan, minuman keras juga mulai tak lagi disertakan dalam pagelaran Reyog. Ridho Kurnianto, Dampak Kesenian Reyog Ponorogo Terhadap Jiwa Keagamaan Konco Reyog di Kabupaten Ponorogo: Laporan Penelitian, (Ponorogo, Universitas Muhammadiyah Ponorogo, 1997), hlm. 61-64.

²Agami Jawi atau Kejawen adalah suatu kompleks keyakinan dan konsep-konsep Hindu-Budha yang cenderung mistik, yang tercampur menjadi satu dan diakui sebagai agama Islam. Lihat misalnya Koentjaraningrat, Kebudayaan Jawa, (Jakarta: Balai Pustaka, 1984).

hakekatnya mengandung dan mengajarkan nilai-nilai keislaman berupa ketuhanan tauhid. Mbah Wo pada kesempatan wawancara dengan Rido Kurnianto misalnya menjelaskan makna Reyog merupakan rangkaian huruf R: Roso kidung, E: Engwang sukmo adiluhung, Y: Ywang agung kang pirso, O: Olah kridaning gusti, G: Gelar gulung kersane kang moho kuwaos, yang semua itu memiliki makna: Segala puji bagi Tuhan yang maha agung, semua yang terjadi adalah karena kehendak-Nya.³

Warok selalu orang laki-laki. Menurut kebiasaan seorang warok hitam punya pasangan laki-laki yang disebut *gendakan* untuk kepentingan memenuhi kebutuhan seksual. Tetapi hal ini dibantah keras oleh mbah Wo (sebutan mbah Kamituwo), sebab pantangan bagi warok bukan sekedar kawin dengan wanita melainkan dilarang keras mengeluarkan sperma. Warok aliran hitam ini terutama secara “keilmuan” menginduk pada ritual-ritual pra Batoro Katong seorang tokoh penyebar Islam, pendiri Ponorogo, keturunan raja Majapahit.⁴ Ritualisme kewarokan yang terutama merujuk pada keislaman memang baru menyebar terutama sejak era Batoro Katong, yang secara substantif merujuk pada nilai-nilai keislaman secara hakekat maupun syariat. Mereka ini lantas dijuluki warok aliran putih seperti Mbah Mo (96 tahun) yang tinggal di wilayah Jetis, Ponorogo belahan timur.

Dua kultur “keagamaan” ini terus terwariskan hingga kekinian. Kultur abangan kini membelah kedalam dua bentuk keagamaan: mulai “menghijau” ke arah santri ditandai dengan mulai banyaknya masjid dan madrasah di wilayah barat, tapi ada tak sedikit pula yang mengarah pada agama sinkretis yang mengajarkan budi luhur yang secara substantif mengembangkan toleransi tinggi. Secara

³Ridho Kurnianto, Dampak Kesenian Reyog Ponorogo Terhadap Jiwa Keagamaan Konco Reyog di Kabupaten Ponorogo: Laporan Penelitian, (Ponorogo, Universitas Muhammadiyah Ponorogo, 1997), hlm. 60.

⁴Tentang Islamisasi yang dilakukan Batoro Katong dapat dibaca Purwodijoyo, Bathoro Katong: Babad Ponorogo, Jilid I. (Ponorogo, 1985).

substansial ajaran budi luhur tidak bertentangan dengan Islam, tetapi mereka tidak menjalankan ajaran Islam formal. Mereka diajarkan enam tabiat luhur, yaitu: jujur, kompak, rukun, kerjama yang baik, hidup sederhana. Ponorogo sekarang bahkan menjadi salah satu pusat “ilmu” kejawen Sapto Darmo, tetapi posisi ini tidak berpengaruh secara signifikan terhadap kultur Ponorogo. Beberapa orang pegawai atau mantan pejabat Pemda menjadi penganut aliran Sapto Darmo ini, karena kebetulan ketuanya adalah seorang pejabat pemda.

Dari gambaran tadi terlihat bahwa kultur atau paham keagamaan sebagai wujud interpretasi atas teks ajaran agama di lingkungan komunitas muslim Ponorogo memperlihatkan pembelahan ke dalam tiga tipe: Muslim kejawen (menjalankan sholat puasa tanpa meninggalkan kepercayaan lokal), santri tradisional (Nahdliyyin) yang toleran terhadap kultur lokal, dan santri modernis yang ingin melakukan purifikasi Islam. Dari tiga tipe itu kelihatannya kelompok pertama dominan. Karena watak kelompok dua dan tiga adalah misionis (berdakwah) maka kelompok kedua dan ketiga cenderung menerapkan strategi lebih luwes dengan tujuan pokok menarik simpati kelompok pertama. Memang, selain kaum Nahdliyyin dan Muhammadiyah di Ponorogo belakangan ini muncul beberapa kelompok santri modernis yang lebih radikal dibanding Muhammadiyah, namun kelompok aliran yang terakhir disebut ini masih bersifat embrionik dan minoritas sehingga pengaruhnya kurang signifikan dalam masyarakat.

Sebagaimana Ponorogo, keislaman di Sengkang ternyata juga tidak sekukuh dugaan bahwa masyarakat wilayah ini identik dengan Islam (baca: basis santri). Jika Ponorogo image keislaman terkait dengan eksistensi banyaknya pesantren, maka Sengkang terutama dikaitkan dengan statusnya sebagai bagian dari Sulawesi Selatan yang (seperti Minang, Madura, Betawi dan dalam derajad tertentu Sunda) diidentikkan dengan Muslim. Adalah sebuah keanehan jika orang-orang dari etnis tersebut tidak beragama Islam. Lebih spesifik lagi, di Sulawesi Selatan sejak milenium baru berdiri Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI). Penduduk Kabupaten Wajo

mayoritas beragama Islam. Di Sengkang terdapat sebuah pesantren yang sangat besar pengaruhnya terhadap keislaman masyarakat di Kabupaten Wajo, yaitu Pesantren As'adiyah. Pesantren ini termasuk yang terbesar di Sulawesi Selatan, dan pada masa kini memiliki 300 cabang tersebar di Sulawesi Selatan, Sulawesi Tengah, Sulawesi Tenggara, Jambi dan Riau.⁵

Walaupun pengaruh As'adiyah begitu kental di Sengkang, tidak berarti kehidupan masyarakat telah benar-benar seratus persen Islami seperti yang diharapkan oleh para ulama di sana. Di Sengkang jarang dijumpai wanita berbusana muslimah. Ketua Partai Keadilan Sejahtera (PKS) Kabupaten Wajo, Ambo Upet, misalnya mengakui realitas ini. Menurutnya, mereka yang memakai jilbab, terutama hanya wanita Muhammadiyah yang tidak dominan di tanah Wajo. Istri-isteri ustadz As'adiyah di Wajo misalnya tidak semuanya mengenakan jilbab.⁶ Jika identitas busana muslimah disederhanakan sebagai satu parameter kesantrian maka Wajo sulit untuk disebut sebagai daerah santri meski dominan Muslim.

Secara sosiologis kultur keagamaan di Wajo kurang mendukung proyek "Islamisasi". Memang dalam masyarakat terdapat pegangan nilai *Puteinno kinno bolong siteru*: putih sejernih-jernihnya, dan hitam sehitam-hitamnya, di mana filosofi ini diperkuat dengan budaya *siri* yaitu rasa malu untuk tidak terlibat dalam menjaga kebenaran dan harga diri, namun masalahnya, menurut tokoh-tokoh agama di Wajo, tolok ukur yang dipakai dewasa ini hanyalah malu kepada sesama manusia, bukan malu kepada Allah sebagai refleksi dari sebuah keimanan. Akibatnya *siri* justru menyebabkan banyaknya pelanggaran agama, seperti kasus pembunuhan yang tak ada korelasinya sama sekali dengan semangat keislaman. Minuman keras pun menjadi bagian tradisi yang bertolak belakang dengan kultur

⁵Wawancara dengan Ketua Pesantren As'adiyah, Prof. Dr. Rafi'i Yunus Martan, Sengkang, 18 Juli 2007.

⁶Wawancara dengan Ketua PKS Wajo, Ambo Upet, Sengkang, 18 Juli 2007.

Islam. Mungkin hal ini terkait dengan kebiasaan meminum *tuak*, semacam minuman keras tradisional yang dibuat dari nira yang disadap dari pohon lontar dan difermentasi. Hampir di seluruh Sulawesi Selatan terdapat kebiasaan minum *tuak*. Mereka berpegang kukuh pada *Maradeko to Wajoe adatnya napopoang*: merdeka orang wajo karena adatnya yang dipegang. Problemnnya atas nama tradisi, maka pelanggaran keagamaan itu terus berlangsung. Sebaliknya tradisi yang oleh kalangan agama (santri) dinilai dekat ke Islam, ternyata tidak dipertahankan. Misalnya tradisi pemisahan tamu perempuan (di dalam rumah) dan tamu lelaki (diluar rumah) dalam pesta kini telah luntur.

Dibanding Ponorogo dan Wajo, dalam retorika kultur, Bukittinggi secara formal identik dengan santri. Sebagaimana umumnya budaya Minang, mereka mengklaim “adat basandi Syarak, Syarak basandi Kitabullah”.⁷ Kata Minangkabau oleh tokoh-tokoh agama Bukittinggi diartikan bukan sebagaimana umumnya, yakni “menang kerbau” ataupun dari kata “pinang” dan “khabu” (negeri asal)⁸, melainkan dari sumber Islam dan senada dengan semangat adat bersendi Syarak yang merujuk pada Kitabullah, yakni: *Mu'minan ka an-nabawiyah* yang berarti beriman seperti imannya nabi,⁹ sehingga adatnyaanya didasarkan pada Syarak yang bersendikan pada Kitabullah yang dibawa oleh Nabi. Dalam derajat tertentu identitas keislaman Bukittinggi tampak lebih menonjol dibanding Ponorogo apalagi Sengkang, terutama jika busana muslim dijadikan tolok ukurnya. Parameter ini barangkali terlalu simplistis,

⁷Lihat Amir MS, *Adat Minangkabau : Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*, (Jakarta: PT Mutiara Sumber Media, 2006), cet. 6, hlm. 128-132. Juga lihat Yerri S. Putra (ed.), *Minangkabau di Persimpangan Generasi*, (Padang: FS Unand, 2007), terutama pada bagian Pengetahuan dan Pengembangan Budaya Minangkabau, hlm. 103-115.

⁸Prof. Mr. M. Nasroen, *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*, (Jakarta: CV Pasaman), hlm. 15, juga Amir MS, *ibid.*, hlm. 150.

⁹Seperti dikemukakan Syamsul Bahri dalam wawancara di Bukittinggi

namun dalam soal tradisi Bukittinggi juga memperlihatkan kultur yang lebih kelihatan dekat kepada santri dibanding dua kabupaten lainnya. Setiap akhir pekan atau hari libur misalnya, secara tradisi ada karnaval Khatam Al Qur'an, yang bahkan akan lebih banyak lagi dilakukan terutama di waktu-waktu seputar maulid Nabi dan musim liburan sekolah.

Penduduk asli Bukittinggi disebut orang Kurai. Wilayah adat orang Kurai adalah kenagarian Kurai Limo Jorong karena memang terdiri atas lima Jorong (Komunitas wilayah: Chaniago, Bodi, Sikumbang, Pillian, Poyo Badar). Dalam terminologi departemen agama sebagaimana Wajo, Bukittinggi juga termasuk wilayah dengan tipe I A, artinya wilayah muslim karena hampir seratus persen penduduknya beragama Islam. Konsekuensinya pengaturan kegamaan non Muslim langsung diatur oleh propinsi.

Berbeda dari Ponorogo dan Wajo, ikatan kekerabatan di Bukittinggi tampak lebih kuat. Untuk menjaga adat dan keagamaan maka pasangan yang akan menikah, sebelum ke KUA harus terlebih dahulu mendapat ijin dari Kekerabatan Adat Nagari (KAN) yang terdiri para ninik mamak dengan pemimpin tertua seorang Datuk Bandaro. Keislaman di Bukittinggi tentunya tidak bisa dipisahkan dengan adat, sebab adanya prinsip Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah tadi. Meski demikian pada realitas kekinian terdapat dua hal penting patut dicermati: (1). Ternyata tidak semua adat sejajar dengan Islam,¹⁰ (2). Para ninik mamak sebagai punggawa adat ternyata tidak secara otomatis menjadi punggawa dalam agama Islam. Dapat dikatakan, meski adat bersendi Syarak, tetapi dalam proses Islamisasi di Bukittinggi punggawa adat tidak memainkan

¹⁰Terhadap pertanyaan semacam ini umumnya tokoh Islam Bukittinggi berargumentasi bahwa dalam Islam terdapat kaidah Al 'adatu Muhkamatum: Adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai landasan hukum. Oleh karena itu hukum Islam hakekatnya tidak menganut sistem hukum yang tertutup yang menyebabkan kekakuan, statis, serta tidak memiliki dinamika.

peranan penting. Dulu yang berperan dalam Islamisasi adalah para guru agama yang sebagiannya adalah pedagang dan kemudian membentuk tipe kepemimpinan tersendiri dalam masyarakat Minangkabau. Pada masa “modern”, “Islamisasi” lebih banyak dilakukan oleh organisasi, seperti Muhammadiyah dan Perti. Pada kenyataannya kepemimpinan adat berperan hanya pada soal-soal adat dan bukan langsung pada urusan keagamaan. Dalam konteks keagamaan, status ninik mamak maksimal berperan hanya ketika masyarakat hendak mendirikan masjid. Hanya dalam kasus keagamaan di mana orang Bukittinggi pindah agama maka adat turun secara kuat dengan jalan “membuang sepanjang adat” terhadap orang yang pindah agama tadi. Mekanisme ini hampir sama terjadi di Wajo terhadap orang pribumi yang pindah agama, meski lembaga adat tidak sekokoh di Bukittinggi. Dalam konteks Ponorogo kultur “membuang sepanjang adat” ini tidak dikenal, karena lembaga adat memang tidak kuat.

Memang, terdapat wacana bahwa di Bukittinggi (dan Minangkabau pada umumnya) terjadi pengingkaran terhadap ajaran Islam, terkait dengan hak waris. Namun, tokoh-tokoh Islam di sana membantah logika ini, sebab terkait dengan adat terdapat 3 pemilahan penting seberapa jauh Islam dapat mengintrusi ke dalamnya untuk merubah: (1). Pusako Tinggi. Tradisi ini sama sekali tidak tunduk pada agama, tetapi pada adat. Ini terkait dengan tanah waris adat turun temurun seperti rumah gadang dan tanah milik keluarga adat. Karena Pusako Tinggi bukan milik pribadi melainkan milik keluarga besar yang tidak dapat diperjual belikan, maka hal ini tidak menyalahi Islam. (2). Pusako Rendah, yakni harta bersama yang merupakan hasil usaha suami isteri atau dalam bahasa Jawa disebut *gono-gini*. Pembagian waris untuk harta pusaka rendah mengikuti hukum agama Islam. Ninik mamak selain mempertimbangkan kemenakan juga terutama anak-anak kandungnya. (3). Tradisi dan adat yang terkait

taklid, bid'ah dan khurafat harus diberantas meskipun asal mulanya dari adat seperti adu kerbau dan adu ayam.¹¹

2. Aliran Keagamaan Intra Umat: Pendekatan Kultural

Umat Islam di Ponorogo yang secara kuantitatif menonjol adalah kaum Nahdhiyyin atau kaum “tradisionalis”. Akan tetapi dilihat dari perspektif fasilitas dan kualitas gerakan sosial ekonomi Muhammadiyah lebih dominan yang justeru dari segi kuantitas penganut Muhammadiyah berada di bawah kaum Nahdhiyyin. Memang, realitas seperti ini bukan ciri khas Ponorogo saja, sebab pada umumnya kiprah da'wah Muhammadiyah memang lebih berkonsentrasi pada pengembangan fasilitas sosial ekonomi dan pendidikan (seperti rumah sakit, panti asuhan, dunia usaha dan sekolah). Namun demikian, peranan NU dalam pendidikan juga kuat. NU di Ponorogo memiliki banyak lembaga pendidikan dari level *play group* sampai tingkat perguruan tinggi, seperti Unsuri (Universitas Sunan Giri) dan Akafarma Sunan Giri. NU juga aktif mengadakan pengajian, *mujahadah dzikrul ghofilin* serta khataman Qur'an pada setiap Rabo Pahing.¹²

Basis kaum Nahdhiyyin terutama di wilayah-wilayah pesantren (meski tidak semua pesantren adalah NU) dan di kota, sekitar Cokromenggalan. Sementara Muhammadiyah berada di kota seperti sekitar JL. KH Ahmad Dahlan, meski ada pula di Wonokerta (Jetis) dan Jenangan. Peranan Muhammadiyah di Ponorogo sangat kuat. Muhammadiyah memiliki 21 cabang dan 152 ranting. Ciri khas wilayah yang telah menjadi basis (dan atau menjadi wilayah garapan)

¹¹Penjelasan lebih lengkap tentang Pusako Tinggi dan Rendah ini dapat dibaca St. Mahmoed dan A. Manan Rao Pangulu, Himpunan Tambo Minangkabau dan Bukti Sejarah, (Bukittinggi: CV Akel, 2002), hlm. 20. juga Amir MS, *ibid.*, hlm. 96.

¹²Miftahul Huda, Ragam Pemikiran Ulama NU Ponorogo Tentang Aborsi Kehamilan yang Tidak Dikehendaki: Laporan Penelitian, (Ponorogo: STAIN Ponorogo, 2006), hlm. 24-25.

Muhammadiyah adalah ketika di situ sudah ada sekolahan dan masjid Muhammadiyah. Selain terpilah antara basis Muhammadiyah atau NU, terdapat pula wilayah yang imbang penganutnya, seperti di daerah Nunut (desa maju) dimana penganut Muhammadiyah dan NU relative sama jumlahnya.

Meski pesantren pada umumnya diidentikkan dengan Nahdhiyyin, namun di Ponorogo tidak demikian. Di Ponorogo terdapat 82 pondok pesantren. Dari jumlah itu dapat dibedakan menjadi: (1). Pondok Modern seperti Gontor, Darul Fikri, Ngabar, Ar Risalah, (2). Pondok Salafiah yang jumlahnya cukup banyak tetapi kecil-kecil, (3).Pondok Peguron, yaitu pondok yang mengajarkan ilmu kanuragan di samping agama. Para santri pondok jenis ini kebanyakan datang dari Jakarta dan kota besar lainnya. Pondok Peguron jumlahnya sedikit.

Dari berbagai pesantren itu; yang terbesar adalah Darus Salam Gontor yang telah berdiri sejak 1926. Pondok Gontor telah memiliki 10 pesantren cabang dengan sekitar 16 ribu murid dan guru. Selain itu ada pula 4 pesantren putri Gontor. Banyak pesantren modern yang didirikan oleh alumni Gontor (sampai tahun 2007 terdapat sekitar 21 pondok Alumni), tetapi mereka tidak memakai nama atau berafiliasi secara organisatoris dengan Gontor, dan memang tak ada kerjasama dan atau¹³ kaitan dengan Gontor. Jika pesantren salafiah identik dengan kaum Nahdhiyyin, maka pesantren modern pada umumnya mengklaim sebagai non madzab atau dekat dengan kultur Muhammadiyah, meski secara organisatoris tak terkait sama sekali.

Di Ponorogo, selain dua mainstream subkultur tadi, aliran-aliran baru tampaknya kurang mendapat sambutan secara signifikan. Aliran Ahmadiyah misalnya tidak ada di Ponorogo. Hizbut Tahrir ada organisasi tetapi sangat sedikit pengikut, bahkan konon hanya

¹³Wawancara dengan salah seorang pengurus Ponpes Darussalam Gontor, Ponorogo.

beberapa orang. Di Ponorogo juga terdapat jamaah Majelis Tafsir Al Qur'an (MTA) di daerah Sawo sebagai kepanjangan pengaruh dari Solo. Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) memang ada tetapi sangat kecil, bahkan diakui oleh pimpinannya tidak mempunyai kegiatan yang berarti. Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) juga ada tetapi lembaga ini lebih tepat untuk disebut organisasi papan nama, sebuah realitas sangat berbeda dibanding DDII di Bukittinggi yang punya kegiatan aktif dan luas. Kegiatan yang tampak mengemuka adalah yang digerakkan para aktivis Tarbiah yang "menginduk" ke Partai Keadilan Sejahtera (PKS), namun secara keanggotaan berpilin secara akut dengan generasi muda Muhammadiyah. Aliran kecil yang relatif aktif adalah Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) yang dahulu disebut Islam Jma'ah ingin tampil dengan paradigma baru, tetapi masih memperlihatkan karakteristik lama. Sebagian besar masyarakat Islam Ponorogo tampaknya kurang dapat menerima keberadaan organisasi ini, tetapi tidak mempunyai alasan yang kuat untuk menolaknya, sehingga mereka hidup berdampingan tanpa saling mengganggu. Walaupun demikian, LDII tetap merasakan keterkucilannya karena di MUI misalnya organisasi LDII tidak terwakili. Menurut fungsionaris LDII, organisasi ini di Ponorogo memiliki 21 cabang di seluruh kabupaten dengan 5000 anggota, yang secara aktif mengadakan pengajian umum di lingkungan penganutnya, yakni di wilayah Sawo, tetapi eksistensi mereka tampak eksklusif.

Melihat realitas tersebut maka ketika mendiskusikan relasi antar subkultur di Ponorogo, tampaknya hanya menjadi signifikan ketika wacana yang diangkat adalah komunikasi dan interaksi antara dua subkultur mainstream, yaitu NU dan Muhammadiyah, sebab subkultur lain kurang –untuk dikatakan tidak berkembang di wilayah ini. Problema khilafiah antara NU dan Muhammadiyah memang tetap eksis, namun pendekatan kultural antara kedua ormas ini berlangsung intensif, sehingga khilafiah dalam konteks kekinian menjadi tidak terlalu signifikan untuk dimunculkan. Para ustadz Muhammadiyah biasa berceramah agama di lingkungan NU, begitu pula sebaliknya.

Dalam beberapa tahun belakangan ini terdapat dugaan bahwa gerakan Tarbiyah yang berafiliasi pada PKS acapkali dituduh mencuri jamaah,¹⁴ namun dalam praktek pertukaran ustadz dan penceramah tetap berlangsung intensif dalam setiap kegiatan keislaman, seolah perbedaan pemahaman keagamaan tak lagi ada. Hanya terhadap aliran LDII solidaritas dan keakraban kurang terjalin dengan baik.

Strategi dakwah yang ditempuh Muhammadiyah membagi Ponorogo ke dalam dua kelompok, yaitu umat *ijabah* (Islam/santri) terutama merujuk ke wilayah Ponorogo timur dan umat *da'wah* (mau Islam) yang diarahkan ke wilayah Ponorogo barat yang kebanyakan kaum abangan. Dalam konteks dakwah terhadap umat *ijabah* terjadi persinggungan atau friksi antar organisasi, tetapi friksi dimaksud tidak terlalu berarti, sebab arah utama ormas-ormas Islam memang tertuju kepada ummat *da'wah*. Hampir semua gerakan dakwah Islam mengkonsentrasikan kegiatannya di wilayah barat yang mengarah ke Wonogiri seperti Kecamatan Sampung, Gadegan, dan Jambon yang secara umum masih berkultur non santri. Inilah titik picu kerjasama antara ormas Islam, disamping titik picu lain berupa dakwah sosial guna meningkatkan derajat kesejahteraan sosial ekonomi ummat dalam rangka membentengi diri dari misi non Islam yang juga difokuskan pada kesejahteraan sosial ekonomi.

Dengan kata lain, fokus perhatian ormas-ormas Islam mengarah pada upaya mengislamkan komunitas abangan, dan dalam kegiatan ini terjadi kerja sama antar ormas. Begitu pula, dalam konstelasi sosial ekonomi, selain bersaing, mereka juga bahu membahu membangun ekonomi umat untuk mengimbangi kekuatan non Muslim. Memang terdapat kecenderungan kaum Nahdhiyyin memilih poliklinik yang didirikan Muslimat misalnya, dibanding memeriksakan diri di poliklinik Aisyiah (milik Muhammadiyah) namun untuk sekolah-sekolah tak sedikit dari keluarga Nahdhiyyin menyekolahkan anak-anaknya di sekolah Muhammadiyah. Ini

¹⁴Wawancara dengan Ketua PKS Ponorogo, Agus Setiawan, Ponorogo.

disebabkan sekolah-sekolah Muhammadiyah pada umumnya lebih berkualitas dari pada sekolah-sekolah NU.

Visi dakwah kaum Nahdhiyyin maupun Muhammadiyah tidak lagi memperhatikan masalah-masalah khilafiah fihiyyah, kecuali kepada aliran yang penyimpangannya dianggap mendasar seperti LDII. Interpretasi dan ijtihad keagamaan lebih diarahkan untuk menggarap persoalan sosial ekonomi. Tidak aneh jika kemudian NU dan Muhammadiyah memiliki program-program kerjasama lintas ormas seperti adanya Yayasan Bhakti, yang dikelola oleh orang-orang yang kompeten baik dari NU maupun Muhammadiyah. Yayasan ini bukan hanya menggarap sisi pendidikan (meski utama) tetapi juga sosial ekonomi, kendati masing-masing unsur telah memiliki program serupa. NU maupun Muhammadiyah selain memiliki lembaga pendidikan, juga membangun Baitul Mal. Muhammadiyah bahkan pula telah memiliki Super Market Surya dalam kerangka mengimbangi sentra-sentra perbelanjaan yang dikuasai Cina. Tokoh-tokoh janda dari NU dan Muhammadiyah juga membangun kerjasama dalam organisasi yang unik mereka dirikan, bernama Himpunan Janda Muslimah (HJM). Para pengurusnya adalah janda-janda aktivis dari NU dan Muhammadiyah yang mempunyai kemampuan ekonomi cukup. Organisasi ini bergerak menggalang dana untuk menyantuni dan memberikan advokasi kepada janda-janda Muslimah di Ponorogo terutama mereka yang ekonomi lemah. Kepada janda-janda yang masih mempunyai anak usia sekolah dan ekonominya kurang mampu diprioritaskan untuk mendapatkan beasiswa bagi anak-anaknya. Menurut para fungsionaris HJM, janda adalah posisi sosial yang rentan terhadap kemiskinan dan berbagai masalah sosial, karena itu para janda termasuk dalam kelompok marginal yang perlu mendapat perhatian serius. “Siapa yang memperhatikan mereka kalau bukan orang-orang yang senasib?” kata mereka. Sampai saat ini kerja sosial organisasi ini masih dikhususkan untuk janda-janda yang beragama Islam, tanpa pandang latar belakang aliran agamanya.

Ditinjau dari pemilahan sub-kultur keagamaan tampaknya di Sengkang tidak berbeda dengan Ponorogo, yaitu dominan Nahdliyyin dengan Muhammadiyah berada pada urutan kedua. Hanya saja istilah Nahdhiyyin di Wajo merujuk pada As'adiyah, nama pesantren besar dan organisasi pendidikan Islam yang mewarnai kehidupan beragama masyarakat. As'adiyah berdiri pada tahun 1920 an dan terus berkembang pesat hingga sekarang. Menurut persepsi masyarakat Islam di wajo, As'adiyah sama dengan NU dalam hal doktrin dan metode pemahaman agamanya. Karena itu dapat dimengerti jika hampir seluruh pengurus NU di wajo adalah pengurus As'adiyah.

Berbeda dengan situasi di Ponorogo dimana Nahdhiyyin meski dominan secara kultur tetapi dari sudut amal sosialnya Muhammadiyah lebih menonjol, sedang di Wajo Nahdliyyin dominan tetapi dalam hal amal sosial, keduanya (NU dan Muhammadiyah) dapat dikatakan seimbang. Dengan posisi seperti itu maka dapat dipahami jika tradisi membaca Barzanji, doa Tarhim dan Tahlil yang merupakan ciri kaum Nahdliyyin terpelihara dengan baik.

Meski As'adiyah sama dengan NU, namun dalam hal kepemimpinan ia berbeda dari pesantren di Jawa. Di Jawa kebanyakan pesantren menganut kepemimpinan turun temurun, sedangkan di As'adiyah pemimpin pesantren dipilih secara demokratis, dan dibatasi masa jabatannya 5 tahun. Selain As'adiyah juga ada pesantren Darud Da'wah Wal Irsyad (DDWI) yang tidak jauh berbeda dari As'adiyah, karena merupakan hasil pengkaderan As'adiyah. Menurut istilah ketua As'adiyah, "DDWI dan As'adiyah badannya sama, ideologinya juga sama, hanya baju yang beda." Dua pesantren inilah yang namanya cukup dikenal di daerah Wajo, dan Sulawesi Selatan pada umumnya, sehingga setiap kali ada acara terkait dengan pesantren di daerah lain, termasuk di Jawa, dua pesantren ini biasanya diundang, karena hanya dua ini yang dikenal. Realitas ini menjadi pertimbangan masyarakat Islam Wajo, sehingga lembaga pendidikan lain yang sejenis As'adiyah dan DDWI lantas secara formal dinamakan pesantren. Dengan kriteria ini pada masa sekarang di Wajo terdapat 10 pesantren.

Setelah Nahdiyyin, tadi telah disebutkan, Muhammadiyah merupakan aliran keagamaan yang menempati urutan ke dua dalam pengaruhnya ke umat. Berikutnya terdapat Khalwatiyah, yaitu perkumpulan tarekat. Selain itu terdapat aliran-aliran kecil seperti LDII, Wahdah yang dekat dengan Salafi namun tidak terlalu radikal, Jamaah Tabligh, kelompok Tarbiah yang secara tak langsung berafiliasi ke PKS. Hizbut Tahrir ada tetapi masih berupa kepengikutan perorangan, belum ada organisasinya. Begitu juga dengan aliran lain. Sebagaimana di Ponorogo yang memiliki agama lokal (semisal kejawen) di Wajo juga ada tetapi basisnya terdapat di Sidrap, bukan Wajo asli, yang biasa disebut kepercayaan Tolotang, suatu kepercayaan campuran Islam dan Hindu. Mereka memiliki ka'bah sendiri sehingga untuk pergi haji cukup ke tanah Sitolok. Aliran ini tidak banyak pengikutnya, sehingga oleh tokoh Muhammadiyah misalnya dianggap tidak terlalu merisaukan. Hal yang merisaukan justru kepercayaan tradisional yang masih berbau syirik yang berpilin dengan tradisi sehingga menjadi sangat sulit dan lamban untuk diberantas.

Dalam sejarah Wajo, As'adiyah punya peran besar dalam “mengislamkan” masyarakat daerah ini. As'adiyah kini memiliki sekitar 300 cabang. Di samping bergerak di lapangan pendidikan dan dakwah, As'adiyah juga mengembangkan ekonomi masyarakat melalui program yang dirancang bersama Baitul Mal wa Tamwil yang dibentuknya, seperti penggemukan sapi, pengadaan rumah rakyat bersubsidi dan pinjaman untuk usaha. Baitul Mal wa Tamwil (BMT) milik As'adiyah pada saat ini beromset dua milyar rupiah hasil investasi umat, serta memiliki nasabah lebih dari 2000 orang.

Selain BMT milik As'adiyah, ada juga BMT milik Muhammadiyah yaitu Al Amin. Kegiatan ekonomi Muhammadiyah Wajo memang tidak seintensif Muhammadiyah di Ponorogo, tetapi di Wajo peran ekonomi kader Muhammadiyah dapat dikatakan dominant. Misalnya H. Dahlan, bendahara Muhammadiyah adalah saudagar besar yang boleh dikata menguasai pasar tekstil di Wajo.

Jika masalah *khilafiah furu'iyah* masih muncul dalam keseharian beragama di Wajo, maka di Ponorogo tampaknya tidak terlalu dipersoalkan. Tetapi LDII yang di Ponorogo diributkan, di Wajo tidak menjadi masalah. Nampaknya terdapat upaya pendekatan-pendekatan substantif antar aliran, dengan tujuan yang sama yakni ingin “lebih mengislamkan” tanah Wajo yang dinilai oleh para pemimpin Islam masih belum memperlihatkan kultur Islam secara sungguh-sungguh. Karena itu mudah dimengerti jika antar ormas Islam mudah menyatu dalam forum KPPSI yang mencakup seluruh unsur Islam termasuk LDII.

Dalam pengembangan ekonomi masyarakat terjadi kerjasama antar ormas Islam. Selain BMT masing-masing aliran As'adiyah dan Muhammadiyah misalnya, ada pula BMT yang dikembangkan oleh organisasi lintas aliran seperti BMT Persaudaraan Haji dan BMT Wajo. Ini sebagai wahana kerjasama lintas aliran, meski kini konflik aliran tidak terlalu mengemuka seiring dengan perkembangan pendidikan. Apalagi, seorang pemimpin sentral As'adiyah Gurutta Rafii Yunus Martan selain alumnus sekolah Muhammadiyah, isterinya juga dari keluarga Muhammadiyah. Dengan kata lain telah terjadi dialog kultural yang signifikan sejak masa lalu. Di Masjid Raya Sengkang, setiap salat tarawih pasca 8 rekaat, kaum Muhammadiyah diberi kesempatan dahulu untuk berwitr, sehingga di masjid disediakan imam witr dari Muhammadiyah. Begitu juga khutbah Jum'at antara ustadz beda aliran saling mengundang sebagai khotib, tanpa melihat aliran keagamaan, tanpa mempermasalahkan *khilafiah furu'iyah*. Di kalangan Muhammadiyah Wajo tidak ada Peringatan maulid Nabi, tetapi tidak sedikit ustadz Muhammadiyah diundang sebagai penceramah Maulid di lingkungan yang berbeda.

Di Bukittinggi Muhammadiyah dominan dibanding ormas Islam lain manapun.¹⁵ Aliran yang kurang dominan adalah Persatuan

¹⁵Muhammadiyah Bukittinggi merupakan organisasi Islam tertua yang berdiri sejak 1926 dibawa oleh St. Mansur. Ketua pertamanya adalah Soelaiman Effendi.

Tarbiyah Islamiyah (Perti) yang doktrinnya dapat dikategorikan ke dalam paham tradisionis. Jadi Perti di Bukittinggi dalam beberapa hal boleh dikatakan sejajar dengan NU di Jawa, tetapi tidak berkembang di sekitar pesantren, atau lebih tepatnya tidak mengembangkan pesantren, melainkan madrasah.¹⁶ Memang, Perti di Bukittinggi akhirnya pecah akibat persoalan politik antara yang tetap mendukung PPP (tetap dengan nama Persatuan Tarbiyah Islamiyah) dan pendukung Golkar (Tarbiyah Islamiyah), namun secara ideologis kultural mereka tetap sama.¹⁷ Perti memang berbeda dengan NU, dan karena itu sekalipun sudah ada Perti tidak berarti tidak ada NU. Di Bukittinggi dalam 15 tahun terakhir berkembang juga NU, meski jumlah pengikutnya terbatas tetapi telah mempunyai pesantren yang cukup besar untuk ukuran Bukittinggi. Pesantren itu bernama Al Ma'arif, tetapi tidak ada kaitannya dengan lembaga pendidikan NU yang juga bernama Al-Ma'arif.

Selain dua komunitas keagamaan tersebut di atas, di Bukittinggi juga terdapat aliran keagamaan lain, tetapi sekalanya kecil-kecil, semacam kelompok-kelompok tarikat seperti Naqsabandiyah.

¹⁶Perti yang didirikan di Candung Kabupaten Agam (Sumatera Barat) sejak 28 Mei 1930 ini secara sub kultur sama dengan NU termasuk dalam mengajarkan kitab kuning. Bedanya Perti tidak mengkultuskan Kyai apalagi keturunannya serta tidak memakai sistem pesantren tetapi dengan madrasah (klasikal). Lihat laporan penelitian yang dibuat Novi Hendri, *Revitalisasi Gerakan Organisasi Sosial Keagamaan: Studi Organisasi-organisasi keagamaan Kota Bukittinggi*, (Bukittinggi: STAIN Sjech M. Djamil Djambek, 2006), hlm. 109.

¹⁷Perti yang didirikan Syech Soelaiman Ar Rasuli tahun 1930 ini pada tahun 1946 berubah dari organisasi sosial keagamaan menjadi partai politik pada tahun 1946. Tetapi pada 1 Maret 1969 Ar Rasuli membuat keputusan kembali ke Khittah. Namun, pada tahun 1970 ada sebagian tokoh perti yang aktif kembali ke dunia politik dengan masuk ke Golkar dalam menghadapi pemilu 1971 dan 1977. Novi Hendri, *Revitalisasi Gerakan Organisasi Sosial Keagamaan: Studi Organisasi-organisasi keagamaan Kota Bukittinggi*, (Bukittinggi: STAIN Sjech M. Djamil Djambek, 2006), hlm. 108.

Di Bukittinggi ada pula Dewan Dakwah Islamiah Indonesia (DDII). Berbeda dengan DDII Ponorogo yang keberadaannya hampir sama dengan ketiadaannya, DDII Bukittinggi berperan sangat sentral dalam dakwah Islamiyah, meski dari segi keanggotaannya memang sangat kecil. Meski organisasi ini didirikan oleh tokoh-tokoh Masyumi, namun organisasi ini hadir bukan untuk menjadi ormas yang membangun sebuah komunitas ummat tertentu seperti NU ataupun Muhammadiyah, melainkan dia hadir di setiap wilayah untuk membangkitkan semangat ke-Islaman.¹⁸ DDII Bukittinggi hadir pada 7 Juli tahun 1968 dengan anggota kini sekitar 63 orang kader yang disebarakan ke berbagai wilayah untuk berdakwah terutama di wilayah Transmigrasi.¹⁹

Orang Bukittinggi memang kurang bisa menerima ormas Islam ataupun faham keislaman baru, sehingga aliran-aliran keagamaan yang datang belakangan tampaknya kurang mendapat

¹⁸Berbeda dengan Muhammadiyah yang terwujud organisasi yang memiliki keanggotaan resmi (kartu anggota), DDII bukan organisasi tetapi yayasan yang dalam usaha da'wahnya bekerjasama dengan badan dakwah yang telah ada serta berusaha mengurangi pertikaian faham antar pendukung dakwah. Kegiatan DDII Bukittinggi antara lain: menerbitkan buletin da'wah, dialog interaktif di radio, konsultasi pribadi, mendirikan islamic center dan mengatur kegiatannya, da'wah pada daerah rawan kristenisasi, disamping ada pula kegiatan ekonomi. Novi Hendri, *Revitalisasi Gerakan Organisasi Sosial Keagamaan: Studi Organisasi-organisasi keagamaan Kota Bukittinggi*, (Bukittinggi: STAIN Sjech M. Djamil Djambek, 2006), hlm. 85-90.

¹⁹DDII di Bukittinggi dibentuk terutama didasarkan pada realitas maraknya proses kristenisasi di beberapa daerah di Sumatera Barat termasuk Bukittinggi. Salah satu gerakan kristenisasi ini digerakkan oleh yayasan Baptis yang hendak mendirikan Rumah Sakit, yang berdasarkan AD/ART nya kegiatan itu merupakan wujud pengkabarannya injil kepada masyarakat. Novi Hendri, *Revitalisasi Gerakan Organisasi Sosial Keagamaan: Studi Organisasi-organisasi keagamaan Kota Bukittinggi*, (Bukittinggi: STAIN Sjech M. Djamil Djambek, 2006), hlm. 79-80.

tempat meski juga bukan perlawanan. MMI, FPI, Salafi, Hizbut Tahrir bahkan Ahmadiyah dan LDII yang di wilayah lain dinilai sebagai aliran menyimpang misalnya, ada di Bukittinggi tetapi jumlahnya sangat kecil. Di Bukittinggi juga ada Jamaah Tabligh yang mendapat apresiasi dari tokoh-tokoh lokal, karena dinilai gigih dalam berdakwah ke wilayah-wilayah maksiat.

Masyarakat Bukittinggi tidak mudah dimobilisasi untuk kumpulan massa dalam jumlah besar, termasuk untuk tujuan agama seperti *istighosah*. *Istighosah* memang merupakan kebiasaan di kalangan NU, sedang NU di kota ini minoritas. Pertemuan besar yang sifatnya rutin adalah dalam rangka pengajian atau majelis taklim, disamping acara yang sering dilaksanakan pada akhir minggu berupa pawai khatam Al-Qur'an. Karnaval seperti ini merupakan tradisi sejak dahulu kala yang tetap bertahan sampai sekarang, dimana anak-anak usia 10 sampai 15 tahun yang khatam mengaji Al-Qur'an di masjid atau surau dan madrasah diarak keliling kota, melintasi jalan protokol sebagai tanda kegembiraan bagi mereka dan keluarganya.

Ada dua aliran utama kultur Islam yang berkembang di Bukittinggi, ditambah aliran-aliran baru yang pada satu dua dekade terakhir bermunculan, tetapi kecenderungan dari masyarakat Bukittinggi kurang bisa menyerap aliran-aliran baru, meskipun mereka tidak pula memusuhi. Aliran-aliran "keras" seperti Salafi misalnya, ditolak secara halus, sehingga setiap mereka akan mengadakan acara di masjid diminta untuk minta ijin ke Kantor Departemen Agama, padahal tak ada aturan yang mengharuskan begitu. LDII dan Ahmadiyah juga ada dan dibiarkan berkembang, namun penganutnya bukan orang Minang atau Bukittinggi asli melainkan pendatang dari luar.

Dengan cara yang khas Bukittinggi, realitas multi kultur di kalangan Islam ternyata tidak menimbulkan konflik. Hal ini disebabkan antara lain: (1). Antara dua aliran utama telah terjalin "dialog kultural" yang sangat intensif sehingga masalah-masalah

khilafiah tidak lagi dipersoalkan. (2). Terjadi *cross cutting affiliation* dalam kepemimpinan. Artinya pemimpin suatu organisasi keagamaan tertentu menjadi pemimpin pada organisasi lain yang sifatnya lintas ormas alias dobel fungsi. Hal semacam ini memungkinkan dialog secara informal maupun formal antar pemimpin. (3). Di Bukittinggi juga dibangun Forum Da'i dan Muballigh yang senantiasa mendiskusikan problema umat agar tidak sampai terjadi konflik. Forum ini mencakup lebih dari 150 anggota yang mewakili semua aliran Islam di Bukittinggi.

3. Paham Keagamaan dan Hubungan Antar Umat

Strategi dan pemikiran di kalangan ormas Islam dalam menghadapi agama lain, baik di Ponorogo, Wajo maupun Bukittinggi tidak berbeda. Sikap toleran dalam konteks agama menjadi basis pijakan mereka. Artinya, toleransi dapat dikembangkan dengan umat beragama lain, tetapi hal ini terbatas pada kehidupan duniawiah, sedangkan yang menyangkut persoalan aqidah tidak untuk bertoleransi. Artinya dalam soal duniawi semisal bisnis dan pertetanggaan, interaksi berlangsung sewajar-wajarnya tanpa perbedaan perilaku disebabkan oleh perbedaan agama yang dianut, sebab Islam memang mengajarkan demikian, dan tidak pula ada larangan untuk bergaul, berinteraksi dengan penganut agama lain. Dalam soal keduniawian prinsip hukumnya semua dibolehkan, kecuali hal-hal tertentu yang sudah jelas-jelas dilarang. Jadi dalam hal-hal yang tidak ada larangan, pada hakekatnya semua dibolehkan. Namun demikian, jika situasi memungkinkan pemberdayaan ekonomi misalnya, umat seagama lebih diutamakan dibanding harus membangun aliansi sosial ekonomi dengan non muslim. Hal ini disebabkan persoalan ekonomi pada akhirnya akan berimplikasi pada aqidah umat. Bukankah Nabi telah bersabda bahwa kemiskinan itu dapat mendorong orang menjadi kafir. Orang miskin biasanya hanya memikirkan bagaimana hari ini dapat makan, sehingga menghalangi pikiran menerima kebenaran.

Dalam persoalan aqidah atau keyakinan keimanan agama tak ada kata toleransi dalam pengertian kerjasama termasuk kerjasama membangun masjid atau gereja. Terminologi toleransi maksimal yang dikembangkan dalam kerangka agama adalah cukup tidak saling ikut campur tangan dan tidak saling mengganggu. Sebab aqidah terkait langsung dengan ibadah, dan dasar hukumnya semua bentuk ibadah dilarang, kecuali yang jelas-jelas dicontohkan oleh agama. Oleh karena itu, toleransi dalam dimenasi ini hanya sebatas tidak saling ikut campur, dan pada saat yang sama tidak saling mengganggu. Sejauh menyangkut kepercayaan dan atau aqidah agama, selama tidak terjadi intervensi dari pihak lain, pantangan bagi umat Islam untuk melakukan perbuatan yang merugikan umat agama lain. Sebaliknya, ketika terjadi intervensi negatif oleh pihak lain, tentu umat Islam tidak tinggal diam. Dalam perspektif demikian maka umat Islam di Ponorogo, Wajo dan Bukittinggi memperlihatkan variasi dan atau perbedaan yang signifikan.

Berbeda dengan di Bukittinggi dan Wajo, di Ponorogo, ekonomi, khususnya sektor Perdagangan dikuasai oleh non Muslim terutama Cina. Terkait dengan realitas inilah maka konsentrasi kegiatan ekonomi umat oleh ormas-ormas Islam diorientasikan pada pemberdayaan ekonomi umat. Muhammadiyah misalnya memiliki usaha cattering, BPR Rasuna, jaringan toko Swalayan Surya dan tentunya lembaga pendidikan serta Rumah Sakit.²⁰ Visi ekonomi Muhammadiyah sangat kuat, terutama karena ingin mengimbangi ekonomi yang dominan Cina. Muhammadiyah membangun lini ekonomi, seperti Swalayan Surya, secara sadar ditujukan untuk mengimbangi Cina. Memang, diantara Cina sendiri juga ada yang beragama Islam. Mereka mempunyai organisasi sendiri yaitu Persatuan Iman Tauhid Islam (PITI). Ada sekitar 50 sampai dengan 60 anggota PITI di Ponorogo, dengan kemampuan mengeluarkan

²⁰Informasi lengkap tentang lapangan dakwah Muhammadiyah Ponorogo lihat misalnya Tanfidz Keputusan Musyda Muhammadiyah Tahun 2006, (Ponorogo: Pimpinan Daerah Muhammadiyah Kabupaten Ponorogo, 2006).

zakat fitrah sebesar 7 ton beras dan 7 juta rupiah. Mereka mengadakan pengajian rutin mingguan, yaitu tiap hari Selasa. Hanya persoalannya mereka umumnya tidak satu keluarga seluruhnya beragama Islam, sehingga acapkali terdapat kecurigaan bahwa dibalik keislaman ada motivasi ekonomi.

Dalam segi pendidikan, berbagai lembaga pendidikan yang dikembangkan ormas-ormas Islam sama sekali bukan diarahkan untuk mengimbangi sekolah non Islam (seperti sekolah Kristen) sebab, dalam kasus Ponorogo Sekolah Kristen meskipun ada tetapi sifatnya sangat statis, tidak berkembang baik secara kuantitas maupun kualitas. Justru sekolah yang menonjol di Ponorogo adalah sekolah Islam terutama yang dikelola bersama antara NU dan Muhammadiyah melalui Yayasan Bhakti. Sekolah yang dikelola Yayasan Bhakti pada saat sekarang bahkan menjadi sekolah favorit dan sekolah termahal yang selalu mendapat penghargaan karen prestasinya.

Insiden kecil bernuansa keagamaan di Ponorogo pernah terjadi, tetapi peristiwa semacam itu sangat jarang. Peristiwanya dimulai ketika Theo Syafei, seorang tokoh Kristen dari kalangan TNI yang istrinya berasal dari Ponorogo (Desa Tegal Ombo) berkehendak mendirikan gereja ketika Ponorogo dipimpin bupati Gatot pada sekitar tahun 1996. Konon terjadi manipulasi jamaah, dimana waktu itu jamaah yang ada merupakan “dropping” dari tempat lain, dan bukan orang setempat. Hal ini membuat umat Islam tersinggung, dan situasi memanas. Akan tetapi situasi segera dapat dikendalikan berkat campur tangan Pangdam Brawijaya. Atas aduan masyarakat Muslim tentang rencana pembangunan gereja tersebut, Pangdam segera memerintahkan kepada aparat lokal untuk melarang pelanjutan pembangunan gereja.

Beberapa tahun lalu pernah terjadi ketegangan antara Islam dan katholik di Ponorogo. Ada seorang oknum beragama Katholik, menantu dari seorang penduduk lokal yang beragama Katholik, mengirimkan Bebel ke kampus-kampus dan beberapa lembaga pendidikan seperti Unsuri, IAIN, NU, Universitas Muhammadiyah,

beberapa pesantren salafiah (tradisional), Darul Fikri dan sebagainya. Langkah ini dianggap sebagai intervensi keagamaan, sehingga sempat memanaskan situasi. Namun, situasi segera mereda, karena Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) segera turun tangan. Seorang tokoh Katolik Jawa Timur segera turun tangan, termasuk “memarahi” pelaku yang hendak menyulut keharmonisan agama.

Secara umum hubungan antar umat di Ponorogo dapat dikatakan baik, meskipun ada kecurigaan, tetapi tidak pernah sampai ke arah yang sifatnya anarkis seperti pembakaran atau perusakan tempat ibadah.

Dalam hal hubungan antar umat beragama di Bukittinggi dan Wajo hampir sama dengan situasi di Ponorogo. Di mana-mana kecurigaan terhadap agama lain, khususnya Nasrani selalu ada, tetapi tidak pernah terjadi insiden berkekerasan. Kecurigaan demikian selalu terjadi dalam relasi Islam - Kristen, karena watak kedua agama Ibrahimic ini memang sama yakni agama misi. Tetapi kecurigaan bukan saja karena misi. Faktor lain juga dapat menimbulkan kecurigaan, misalnya politik dan ekonomi. Di Bukittinggi misalnya, ekonomi di berbagai sektor didominasi oleh orang Minang. Restoran dan pasar daging “dikuasai” orang pribumi asli Bukittinggi yakni orang Kurai. Pasar Atas sebagai pusat tekstil dan bordir “dikuasai” putra daerah, meski tidak eksklusif orang Kurai, tetapi secara umum orang Minang. Seperti di Bukittinggi, di Wajo juga, orang Cina sulit mendominasi Perdagangan, sebab karakter kedua etnik itu adalah pedagang.²¹ Realitas ini mungkin menjadi satu sebab kenapa orang

²¹Kekuatan membendung dominasi Cina ini tentu sebagai sebuah kelebihan, sebab dalam konteks nasional etnis Cina yang hanya 3 % dari 210 juta penduduk Indonesia ini menguasai 70% bisnis dan ekonomi Indonesia. Baca Joko Pitono, “Memimpikan Kaum Tionghoa yang Makin Membaur”, *Komunitas*, edisi 32/ April 2007, hlm. 7. Orang minang dikenal sebagai orang yang memiliki keunggulan komparatif dalam kegiatan ekonomi dan Perdagangan dibanding suku lainnya di Nusantara, juga memiliki budaya dan sistem sosial yang sulit dimasuki oleh orang asing. Erniwati, Asap Hio

Cina yang umumnya non Muslim (Budha atau Kristen) tidak antusias untuk berusaha di Bukittinggi maupun Wajo. Penguasaan ekonomi oleh non Muslim acap kali berpilin dengan kepentingan agama juga.

Terdapat semacam kekhawatiran di kalangan pemimpin Islam akan adanya atau kemungkinan terjadinya penyebaran agama berbasis ekonomi yang dilakukan oleh pendatang Batak yang beragama Kristen. Pribumi non Muslim memang umumnya kaum pendatang terutama orang Batak, yang di Bukittinggi hampir secara eksklusif bergerak di dua sektor ekonomi, yaitu: (1). Membungakan uang kepada pedagang-pedagang kecil di pasar atau biasa disebut dengan *jula-jula*. Hal ini terutama banyak ditemui di Pasar Aur Kuning, (2). Menjual sayuran dengan sistem “jemput bola”, yakni mendatangi pembeli di kampung-kampung. “Proyek” ekonomi pendatang Batak ini terorganisir dengan rapi. *Jula-jula* misalnya dapat meminjamkan uang dari jumlah 100 ribu sampai 100 juta rupiah, sehingga ditengarai adanya *big bos* sebagai sumber keuangannya. “Proyek” jaringan distributor sayur mayur juga ada yang mengorganisir, dimana mereka setiap pagi berkumpul di pasar bawah (Kampung Tengah Sawah) mengambil pasokan sayur mayur dari mobil suplayer, lalu mereka menyebar ke berbagai pelosok kampung untuk menjajakan dagangan. Semula mereka menggunakan sepeda, tapi belakangan telah menggunakan sepeda motor. Komunitas Kristen Batak ini telah membangun kompleks pemukiman non Muslim yang berbasis pada marga (tidak secara formal berbasis agama), seperti kompleks Simbolon, misalnya.

Keberadaan pedagang sayuran keliling, rentenir dan pembangunan pemukiman eksklusif yang dilakukan oleh orang Batak Kristen menimbulkan kecemasan di kalangan para pemimpin Islam. Forum Komunikasi Majelis Ta’lim yang diketuai pimpinan Aisiyah berusaha mengimbangi praktik kaum *jula-jula* dengan membangun Baitul Mal wa Tamwil (BMT) yang modalnya dihimpun dari iuran

di Ranah Minang: Komunitas Tionghoa di Sumatera Barat, (Yogyakarta: Penerbit Ombak).

warga Majelis Ta'lim. Muhammadiyah saja misalnya memiliki 112 Majelis Ta'lim di seluruh Bukittinggi, yang keanggotaannya tidak harus warga Muhammadiyah. BMT mempunyai program pemberdayaan ekonomi lemah bagi pedagang kecil atau usaha lainnya dengan cara memberikan bantuan modal tanpa bunga. Dari pada para pedagang kecil itu harus terjerembab oleh belitan hutang kepada rentenir orang Batak yang Kristen lebih baik mereka mendapatkan bantuan modal tanpa bunga dari sesama umat Islam. Dengan kata lain, Majelis Ta'lim di Bukittinggi selain mampu merajut perbedaan ormas atau aliran agama juga menjadi sarana pemeberdayaan ekonomi umat. Majelis Ta'lim ini selain merupakan arena pendidikan dan pengajaran agama juga merupakan forum silaturahmi umat dari berbagai kalangan. Pemerintah memberi perhatian sangat intens kepada majelis ini, mengingat forum ini bukan saja sebagai pembinaan ruhani umat tetapi juga dapat menjadi wahana bagi penerangan dan pembinaan kesadaran berwarga negara. Karena itu tidak jarang, pejabat teras kota hadir atau diundang untuk memberikan ceramah. Dalam kesempatan seperti inilah para pembesar kota dapat memanfaatkan pengajian agama untuk menyampaikan penerangan yang terkait dengan pemerintahan dan pelayanan masyarakat, di pihak lain peserta Majelis Ta'lim dapat menyampaikan keluhan ataupun harapan dalam "curhat" tanya jawab kepada para pemimpin pemerintah daerah. Dengan demikian terjadi komunikasi timbal balik yang sangat menguntungkan bagi memperkuat integrasi sosial dan agama melalui Majelis Ta'lim ini.

Dari kenyataan tersebut dapat dimengerti bahwa dalam dimenasi ekonomi terdapat strategi dakwah agama, dan dakwah tidak hanya dengan ceramah, tetapi juga memberdayakan umat (*da'wah bilhal*). Walaupun pada tingkat makro orang "pribumi" mendominasi perdagangan atau ekonomi secara keseluruhan, tetapi sebenarnya terdapat pula kekhawatiran di kalangan para pemimpin Islam terhadap nasib umat, khususnya pada tingkat mikro atau level bawah yang rentan terhadap kemiskinan dan tergiur pada jasa non Muslim. Dengan kata lain kondisi Bukittinggi tampaknya ada kesamaan

dengan Ponorogo tetapi berbeda dengan Wajo, bahwa isu Kristenisasi memang ada dalam wacana setidaknya di kalangan tokoh-tokoh Islam Bukittinggi terutama terkait dengan praktik ekonomi perantau suku bangsa Batak yang Kristen. Kewaspadaan juga timbul terhadap praktik “Kristenisasi” pribumi melalui jalur perkawinan. Beberapa kasus terjadi dimana perempuan Minang terpaksa direlakan menikah dengan laki-laki Batak yang Kristen karena terjadi hamil pra nikah. Di antaranya ada juga perkawinan campur ini didahului dengan pengislaman laki-laki Batak sebelum menikah, tetapi setelah itu ia kembali ke agama asal. Tetapi cara ini sangat jarang terjadi atau tingkat keberhasilannya sangat rendah, terutama karena dalam masyarakat adat Minang berlaku siapapun yang berpindah agama atau keluar dari Islam akan dihukum secara adat, yakni dibuang sepanjang adat. Artinya seluruh hak adat dibatalkan dan kekerabatan adat dihanguskan serta diusir dari wilayah itu. Hal ini pernah terjadi, mislanya yang menimpa Akmal Tsani dan Yanuar Koto dari kabupaten Agam, wilayah cakupan kabuten Bukittinggi sebelum lepas menjadi Kota pada tahun 1993. Jumlah komunitas Kristen memang cenderung bertambah tetapi lebih karena kelahiran dan atau dengan mendatangkan sanak saudara dari kampung mereka sendiri.²²

Masyarakat Bukittinggi relatif terbuka, terutama karena secara ekonomi relatif mapan dan pendidikan pun relatif baik, sehingga dapat menerima pendatang dengan terbuka. Etnisitas pendatang tidak berpersolan (termasuk Batak dan Nias), tetapi ketika menyentuh isu kepercayaan (agama) menjadi krusial. Kedatangan etnis lain ketika tak terbukti membawa misi keagamaan tidak pernah dipersoalkan. Pemukiman Simbolon yang identik dengan komunitas Kristen misalnya tidak akan dipersoalkan, tetapi ketika mereka membangun tempat ibadah atau bahkan sekedar rumah tetapi dengan

²²Data tahun 2003 menunjukkan bahwa dari 94.231 orang penduduk Bukittinggi, 92.008 beragama Islam, sisanya 834 Protestan, 1.043 Katolik, 310 Budha, dan 60 Hindu. Lihat Presentase Komposisi Penduduk Berdasarkan Agama di Propinsi/Kota Bukittinggi”, (Bukittinggi: Departemen Agama Kota Bukittinggi, Agustus 2003).

arsitektur tempat ibadah akan digugat warga. Tetapi dalam sejarah hubungan antar umat di Bukittinggi tidak pernah terjadi konflik terbuka berkekerasan, apalagi yang sifatnya akut.

Pada dekade 1970-an memang pernah muncul konflik Islam – Kristen yang disebabkan oleh berdirinya Rumah Sakit Emmanuel, karena dinilai rumah sakit itu bukan semata-mata usaha kemanusiaan, yakni menyembuhkan orang sakit, tetapi juga menjadi tempat penyebaran agama Kristen. Realitas inilah yang akhirnya dianggap sebagai interfensi keagamaan terhadap komunitas Muslim. Sejak awal hadirnya Rumah Sakit ini telah ditengarai adanya misi tersembunyi, sehingga Moh. Natsir, Ketua DDII dan berasal dari Sumatera Barat merasa perlu segera membangun cabang DDII di Bukittinggi mewakili level Sumatera Barat untuk mengimbangi misi ini. DDII membangun Rumah Sakit Islam Yarsi sebagai pengimbang atas Rumah Sakit Emmanuel. Meski tanpa embel-embel Islam, sebagai pengimbang dibangun pula Rumah Sakit Al-Madina atas usaha perorangan seorang Muslim.

Nuansa konflik karena misi kian memanas, sehingga pemerintah pusat turun tangan mencegah konflik lebih besar. Pada tahun 1975 RS Emmanuel ditutup dan tanah miliknya diambil alih pemerintah, untuk selanjutnya ditukar dengan tanah di daerah lain, yaitu Lampung.²³ Sedangkan seluruh asset rumah sakit diambil alih pemerintah, dan kemudian di tempat itu dibangun RS Pusat Stroke. Karena pemerintah dengan cekatan turun tangan, maka

²³Sebenarnya sejak awal rencana pendirian oleh Yayasan Baptis sudah ditentang oleh tokoh-tokoh Islam Bukittinggi melalui upaya mempersulit lokasi pendirian. Tetapi melalui lobi terhadap Komandan Resort Militer Bukittinggi, yang akhirnya menekan tokoh-tokoh Islam, RS Emmanuel akhirnya berdiri. Namun, sejak berdirinya MUI tahun 1975 akhirnya dilakukan lobi balik, sehingga dihasilkan keputusan oleh pemerintah pusat bahwa aset Rumah Sakit Emanuel dibeli Pemerintah. Novi Hendri, Revitalisasi Gerakan Organisasi Sosial Keagamaan: Studi Organisasi-organisasi keagamaan Kota Bukittinggi, (Bukittinggi: STAIN Sjech M. Djamil Djambek, 2006), hlm. 79-82

persoalan ini tidak sempat merembet ke persoalan lain. Kasus ini mendorong pemerintah memfasilitasi terbentuknya Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB), jauh sebelum konflik Poso dan Ambon meletus. Mereka mengadakan pertemuan 1 kali dalam 4 bulan.

Di Bukittinggi memang terdapat gereja, tetapi jumlahnya hanya dua yaitu satu Gereja Kristen Protestan, dan satu Gereja Katholik. Kedua gereja ini telah dibangun sejak zaman Belanda. Selain gereja juga ada bangunan vihara²⁴ yang juga merupakan warisan zaman Belanda. Membangun tempat ibadah baru bagi non Muslim hampir pasti akan ditutup, termasuk membangun rumah dengan tampak muka tempat ibadah. Tak ada lembaga pendidikan agama non Islam, kecuali hanya satu sekolah Katholik Xaverius peninggalan Belanda. Karena kebanyakan muridnya anak-anak orang Islam, maka sekolah ini menyediakan pula guru agama Islam.

Berbeda dengan Ponorogo dan Bukittinggi, di Sengkang konflik keagamaan hampir tak pernah terjadi. Wajo termasuk daerah dengan kategori I A yang berarti hampir 100 persen penduduknya beragama Islam. Memang, hampir semua sektor perekonomian Wajo didominasi oleh orang pribumi, tetapi berbeda dengan Bukittinggi yang sempat ada konflik agama, maka di Wajo dapat dikatakan tidak ada konflik agama.

Ekonomi Wajo memang dikuasai kaum pribumi, yang berarti dominasi orang-orang Islam. Pasar tekstil misalnya didominasi H. Dahlan yang notabene adalah pribumi Bugis. Tokoh Muhammadiyah ini dapat dikatakan sebagai penguasa Perdagangan tekstil di Wajo. Kini Haji Dahlan melebarkan sayap usahanya ke bidang lain, dealer sepeda motor Honda. Sebagaimana di Bukittinggi, Pasar di Sengkang

²⁴Sementara untuk jumlah masjid data tahun 2003 menunjukkan bahwa Bukittinggi yang berpenduduk muslim 92 ribu orang memiliki 1 masjid agung, 3 masjid besar, 3 masjid jami' dan 28 masjid kampung. Lihat Formulir tentang Data Rumah Ibadah di Propinsi/Kota Bukittinggi", (Bukittinggi: Departemen Agama Kota Bukittinggi, Agustus 2003).

dikuasai oleh pribumi. Orang Cina yang hampir semua non Muslim jumlahnya tidak banyak, dan mereka umumnya sepesialis berkecimpung di bidang Perdagangan elektronik atau perabotan rumah tangga dan terkonsentrasi di pusat kota, sekitar pasar sentral. Ada orang Kristen berasal dari Tanah Toraja yang tidak seberapa banyak jumlahnya. Mereka tinggal di wilayah kota dengan spesialisasi kerja umumnya di sektor jasa las dan sol sepatu. Belakangan ada sedikit orang-orang Flores yang mencari penghidupan dengan menjadi pengemudi becak motor (betor), juga ada etnis lain non Muslim dari berbagai daerah asal yang umumnya pegawai negeri atau TNI. Jumlah non Muslim ini sangat sedikit, yakni kurang dari 5 % dari seluruh penduduk Wajo yang berjumlah lebih dari 300.000 jiwa.

Pada umumnya orang non Islam di Sengkang adalah pendatang dengan motif ekonomi. Karena itu mereka tidak begitu peduli dengan pengembangan agama. Dapat dikatakan gereja dan kebaktian tak ada di Wajo, apalagi sekolah Kristen. Isu kristenisasi tidak muncul, bahkan sebaliknya kalangan non kristen justru ada yang masuk Islam, baik karena perkawinan atau hal lain. Singkat kata, meminjam pendapat ketua PKS Wajo, Ambo Upet, isu keagamaan antar umat tidak muncul di Wajo.

4. Paham Politik Keagamaan

Terdapat wacana keagamaan yang menarik dan senantiasa mewarnai spektrum politik di Indonesia, yakni kemungkinan diterapkannya ideologi Islam atau pada derajat yang lebih rendah berupa implementasi syariah dalam ranah kehidupan bermasyarakat. Wacana ini sudah mengemuka sejak persiapan pendirian negara republik Indonesia dan tampaknya tak kunjung tuntas hingga saat ini. Pada suatu waktu wacana itu hilang tapi pada saat lain ia kembali muncul mewarnai hingar bingar politik bernegara. Disebut hingar bingar karena ketika wacana itu dimunculkan, maka gendrang dukungan ditabuh diberbagai tempat dan elemen masyarakat. Pada

saat yang sama ritme penentangan juga tidak kalah keras, bahkan terkadang sangat memekakkan telinga yang mendengarnya. Apakah wacana seperti ini juga ikut menggejala di lokasi-lokasi penelitian ?

Dari hasil kajian tampak bahwa di Ponorogo tidak ada Perda syariah secara formal. Umat Islam Ponorogo mengatakan bahwa Perda-Perda seperti itu “tidak penting”. Apalagi para pemimpin umat di Ponorogo menyadari betul karakteristik keagamaan masyarakat Ponorogo yang “Jo – Bang”, dari jauh kelihatan hijau padahal abang (merah). Tak berlebihan jika dalam konstelasi politik pun Ponorogo dikuasai oleh partai non keagamaan yakni PDIP dan Golkar.

Di kalangan kelompok-kelompok (organisasi) kecil hidup semangat memberlakukan syariah secara formal dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat, dan fanatisme yang kuat untuk memperjuangkan hal ini. Tetapi di dalam komunitas dominan seperti NU dan Muhammadiyah sekalipun terdapat keinginan demikian pada umumnya bersifat moderat. Hal ini terjadi karena pada komunitas dominan, selain tidak terdapat kebijakan organisatoris demikian, aspirasi yang hidup di dalamnya juga bervariasi, mulai dari tidak perlunya mendirikan negara Islam sampai pentingnya negara Islam. Walaupun demikian, sebagai orang Islam, secara substantif mereka punya keinginan juga agar syariat dijalankan.

Dalam kaitan ini MUI Ponorogo telah melakukan studi banding ke Lamongan, kabupaten yang sudah mempunyai Perda dengan substansi syariah seperti soal lokalisasi. Kini di Ponorogo sudah mempunyai Perda yang substansinya bernuansa syariah, yaitu Perda Penyakit Masyarakat (Pekat) seperti pelacuran, perjudian, dan minuman keras, tetapi implementasinya lamban.

Sebagaimana diuraikan dimuka bahwa berbeda dengan Wajo, apalagi Ponorogo, masyarakat Bukittinggi lebih kental dengan kultur Islamnya. Bukittinggi mendeklarasikan sebagai kota pendidikan, kesehatan, perdagangan, dan pariwisata. Meski sebagai kota wisata, tetapi Bukittinggi tidak memiliki prasarana hiburan pelengkap seperti lazimnya kota pariwisata, seperti night club,

diskotik dan lokalisasi. Café memang ada terutama di daerah Pecinan, tetapi --belakangan setelah dilakukan sweeping oleh aparat-- cafe itu didesign tidak tertutup, melainkan terbuka dimana setiap orang bisa melihat sehingga café yang identik dengan kemesuman tidak terjadi. Sweeping ini dilakukan secara intensif dan teratur. Tokoh-tokoh masyarakat Bukittinggi berpendapat bahwa sebagai kota wisata Bukittinggi lebih baik sepi daripada diramaikan oleh kemaksiatan. Namun demikian, tidak berarti bersih dari minuman keras. Di beberapa hotel ada penjualan resmi miras karena dilindungi oleh hukum internasional. Ini adalah bentuk komitmen umat Islam untuk mewujudkan kota Bukittinggi sebagai kota wisata yang tetap “bersih”. Mereka ingin menunjukkan bahwa pariwisata adalah keindahan dan keunikan obyek yang bisa dinikmati tanpa harus bermaksiat.

Sejalan dengan visi para tokoh Bukittinggi yang ingin nilai-nilai Islam dijalankan dalam kehidupan sehari-hari tetapi label Islam tidak harus nampak. Itulah akhirnya beberapa Perda berhasil dibuat, Perda yang secara substantif bernilai Islam tetapi tidak perlu label syariah dinampakkan. Misalnya Perda Penyakit Masyarakat (No. 20 Tahun 2003): Perda ini berisi regulasi agar judi, pelacuran dan minuman keras serta kegiatan-kegiatan yang menurut terminologi adat dan agama dinilai sebagai bagian kemaksiatan. Dalam Perda itu diatur pula misalnya pelarangan kedai makan di bulan Ramadhan buka pada siang hari.²⁵ Dalam praktiknya diterapkan pula razia anak sekolah dan pegawai ketika jam kantor. Selain itu diluncurkan pula Perda tentang Pendidikan Berbasis Aqidah. Bahkan, aparat dan Masyarakat sejak Pebruari 2007 meluncurkan program “perang” terhadap sampah: sampa kota dan sampah masyarakat. Memang, bagi masyarakat Bukittinggi Perda tersebut tak harus disebut Perda

²⁵Aturan tersebut diformalkan melalu Perda Kota Bukittinggi No. 9 Tahun 2000 tentang Penertiban dan Penindakan Penyakit Masyarakat, lalu diubah dengan Perda Kota Bukittinggi Nomor: 20 Tahun 2003. Jika dalam aturan tahun 2000 pelanggaran terhadap aturan dikenakan hukuman 4 bulan kurungan atau denda 4 juta rupiah, maka pada aturan tahun 2003 hukuman diturunkan menjadi hukuman 3 bulan atau denda 1,5 juta rupiah.

Syariah, karena mereka mengklaim tidak ingin terbawa arus euphoria politik. Di Solok dan Padang Pariaman misalnya telah ada Perda Syariat tentang pakian dan kawin harus bisa baca al Qur'an. Bagi para pemuka di Bukittinggi hal demikian disebut sebagai "mencalik-calik arah angin" yang artinya tidak ingin terperangkap trend, tetapi cermati dahulu arahnya ke mana. Yang penting bagi masyarakat Bukittinggi bukan nama tetapi gerakan dan kelakuan nyata, yang memberi *uswatun hasanah*. Soal Jilbab misalnya tidak perlu di-Perdakan. Hanya melalui himbuan dan suri tauladan, dan tanpa harus ada kewajiban, tanpa sanksi anak sekolah dan pegawai telah menggunakan jilbab bahkan ada orang Kristen yang mengenakannya. Khusus untuk zakat memang sudah ada Perdanya yakni Perda No. 3/ tahun 2004. Bahkan, mulai diterapkan aturan test baca Al Qur'an untuk tamat SD serta kurikulum berbasis aqidah.

Dapat dikatakan anggota badan legislatif dari partai apapun, juga aparat birokrasi di Bukittinggi memiliki paham dan semangat keagamaan yang sama. Mungkin di antara para pemimpin formal ada yang tidak melaksanakan syariat secara ketat, tetapi komitmen mereka terhadap Islam tinggi. Tidak diragukan hal ini terkait dengan paralelisme adat dan Islam yang dipegangi secara teguh dan setia dan dicontohkan oleh para pemimpin mereka. Perhatian pemerintah daerah terhadap dakwah dapat dicontohkan pada kepedulian pemda terhadap Forum Da'i dan Muballigh (FDM). Kegiatan FDM adalah mendiskusikan berbagai problema umat yang berkembang dan dihadapi sepanjang kehidupan keseharian untuk menemukan solusinya. FDM yang beranggotakan lebih dari 150 pendakwah dimana semua unsur ormas maupun aliran terwakili di dalamnya berfungsi pula untuk menjaga agar masyarakat dan umat Islam di Bukittinggi terpelihara kerukunannya, menjadi masyarakat yang solid, sehingga terhindar dari konflik berkekerasan yang hanya akan merugikan masyarakat sendiri dan pembangunan Bukittinggi. Bentuk perhatian pemerintah Bukittinggi terhadap dakwah misalnya memberikan fasilitas kepada forum ini antara lain berupa asuransi

kesehatan (Askes) kelas satu untuk semua dai dan muballigh Bukittinggi.

Kepedulian legislatif maupun eksekutif seperti demikian menyebabkan visi politik masyarakat Bukittinggi tidak terlalu terikat dengan nama partai politik. Artinya, partai politik dengan label Islam tidak secara otomatis menarik suara rakyat karena anggota badan legislatif dari partai apapun dan para pejabat pemerintah daerah telah terbukti komitmennya pada Islam secara relatif sama. Sejalan dengan itu partai dengan visi dan orang-orang yang diidentikkan dengan “abangan” (apalagi non Muslim) menjadi tidak memperoleh suara di Bukittinggi, seperti dialami oleh PDIP .

Secara tradisional masyarakat Bukittinggi adalah pendukung Partai Golkar. Memang, Golkar sempat sekali kalah oleh PAN di pemilu 1999, namun di pemilu 2004 Golkar kembali di urutan pertama dengan 5 kursi, berikutnya disusul PAN 4 kursi, PKS dan PBB masing-masing 3 kursi, PPP dan PD masing-masing 2 kursi, dan PKPB dapat 1 kursi. PDIP yang berjaya di tanah jawa sama sekali tidak memperoleh kursi. Hasil pemilu legislatif ini tidak jauh berbeda dengan pemilu presiden dimana Megawati Soekranoputri sebagai ketua umum PDIP hanya mendapatkan 9,72 % suara pemilih.

Berbeda dengan Bukittinggi yang tanpa hingar bingar mewacanakan Perda Syariah, maka di Wajo (Sengkang) wacana Perda Syariah pernah sangat populer, yakni melalui gerakan KPPSI (Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam). Juga berbeda dengan Bukittinggi yang secara substantif banyak peraturan berjiwa keislaman tetapi tanpa label Islam, di Wajo justru sangat minim. Realitas inilah yang mungkin memunculkan inisiatif masyarakat membentuk Forum Bersama (Forbes) suatu gerakan Islam “radikal” serupa dengan Front Pembela Islam (FPI). Forbes akhirnya menjadi non aktif akibat citranya yang identik dengan tindakan anarki. Di Wajo dan beberapa kabupaten sekitarnya pada awal reformasi kejahatan dan kemaksiatan memang menonjol, sedangkan pemerintah kurang mampu mengatasinya. Atas inisiatif masyarakat, khususnya

para aktivis Islam dibentuklah Forbes itu. Forbes merupakan gerakan pemberantasan kriminalitas dan kemaksiatan, melakukan “operasi” terhadap fasilitas-fasilitas kemaksiatan termasuk minuman keras, perjudian dan perzinahan. Pada awal gerakannya apa yang dilakukan Forbes berjalan sangat efektif, dimana kriminalitas menurun drastis, begitu juga kemaksiatan. Namun karena sepak terjang gerakan ini sering bersifat “anarkis” akhirnya Forbes tidak disukai, dan lalu “mati suri”.

Wajo memang bukan daerah wisata dan fasilitas hiburan seperti karaoke, pub, bioskop dan sejenisnya tidak ditemukan di wilayah ini. Coffee shop memang ada tetapi keberadaannya tidak beda dengan warung kopi pada umumnya. Namun, seiring non aktifnya Forbes, kemaksiatan kembali bermunculan meski tidak lagi sevilgar sebelumnya. Minuman keras modern terutama di hotel-hotel kembali dijual, sedangkan minuman keras tradisional kembali muncul dalam acara-acara hajatan. Pertunjukan musik bernama Candole-dole yaitu penyanyi dengan organ tunggal muncul sebagai kemaksiatan baru di tempat-tempat hajatan, terutama di wilayah pedesaan. Mengapa demikian? Karena Candole-dole identik dengan miras. Makin malam acara Candole-dole semakin asik bukan saja karena mirasnya tetapi tidak jarang penyanyi perempuan berani membuka baju.

Dalam fenomena seperti ini KPPSI tampil dengan tujuan menegakkan syariat Islam, melalui jalur formal dan bukan bertipe ala Forbes yang lebih dahulu ada. Arahnya adalah agar peringatan Tuhan bisa dibangun lebih riil dengan dibuatkan Perda, termasuk upaya pemberantasan korupsi. KPPSI bukanlah organisasi massa yang ada pengurus dan anggotanya, dan juga ada AD/ART, tetapi lebih tepat disebut sebagai gerakan dimana berkumpul orang-orang yang menginginkan keadilan. Mula-mula di tingkat propinsi Sulawesi Selatan, kemudian di tiap-tiap kabupaten dibentuk pengurusnya. Pada umumnya masyarakat Sulawesi Selatan mendukung. Semua organisasi Islam dan aliran-aliran atau kultur keagamaan Islam bersatu padu dalam forum ini. Memang, ada suara alternatif

menentang program KPPSI, namun penentangan ternyata bukan dari kaum non Muslim sebab, elemen-elemen KPPSI telah menggelar komunikasi tentang maksud dan arah syariat yang ingin dikembangkan. Apalagi non Muslim di wilayah Wajo amat kecil jumlahnya. Penentangan justru dari individu-individu di kalangan umat Islam sendiri, terutama berasal dari (1). mereka yang terbiasa melakukan pelanggaran atau (2). mereka yang mendapat manfaat dari pelanggaran. Misalnya, bos minuman keras atau para rentenir yang berdasar data di lapangan ternyata banyak orang Islam bahkan bertitel haji. (3). Aparat yang mendapat upeti dari hadirnya kemaksiatan.

Justru kendala di level birokrasi (legislatif maupun eksekutif) yang problematik. KPPSI di Sengkang misalnya telah mengusulkan 6 rancangan terkait dengan Perda bersubstansi syariah: antara lain: (1). Miras, (2). Hubungan lawan jenis, (3). Judi, (4). Pencurian, (5). Busana muslim dan baca tulis Al Qur'an, (6). Zakat. Pada saat penelitian lapangan ini dilakukan, ternyata baru ada satu rancangan Perda yang dikabulkan, yakni tentang miras. Dalam soal ini pun pelaksanaannya tidak optimal, sebab pada pengadilan di tingkat propinsi (ketika mengajukan banding) belum ada hukum bersubstansi syariah yang mengatur.

Memang dalam konteks peraturan formal tampak pemerintah kurang mendukung Islamisasi, namun pemerintah tampaknya memfasilitasi Islamisasi dari segi kultural. Misalnya: Muhammadiyah diberi dana operasional 25 juta pertahun, yang mungkin satu-satu kebijakan yang ada di berbagai kabupaten. Guru ngaji di Wajo juga diberi bantuan keuangan oleh pemerintah daerah.

Bagi KPPSI upaya mengesolkan Perda bernuansa syariah bukan wujud radikalisme. Radikalisme bagi KPSSI adalah wujud perilaku yang menganggap kelompoknya sebagai yang paling benar sendiri. Justru eksistensi KPSSI ternyata mampu mengintegrasikan elemen-elemen ormas dan kultur dalam Islam yang beraneka (Muhammadiyah, As'adiyah dan aliran lain yang ada) bahkan termasuk di dalamnya LDII yang di wilayah lain seperti Ponorogo

justru dimusuhi. Dalam kerangka “syariatisasi” ini Abu Bakar Ba’asyir, ketua MMI yang dikenal sebagai pemimpin Islam “garis keras” yang oleh pemerintah dan Amerika Serikat dianggap “musuh” diundang oleh KPPSI dan hadir pada awal bulan Pebruari 2007. Menghadirkan Ba’asyir ini bertujuan untuk memberikan tambahan visi tentang pelaksanaan syariat. Tetapi cara yang ditempuh KPPSI pada umumnya tidak seperti Forbes atau FPI di Jawa, yang radikal dan justeru mencederai citra Islam itu sendiri. KPPSI sama sekali tidak melakukan sweeping atas kemaksiatan, melakukan perusakan tempat-tempat pelacuran dan perjudian tetapi melakukan pendekatan persuasif, dan apa yang dilakukan Jamaah Tabligh yang langsung *khuruj* melakukan da’wah ke tempat maksiat.

Tersendatnya upaya penerapan syariah pada level birokrasi dan legislatif karena visi keagamaan pada kedua level lembaga itu tidak mendukung. Masyarakat dalam menentukan pilihan pun tampaknya kurang berdasar pada semangat keagamaan, melainkan murni pada soal sosial ekonomi bahkan kekerabatan. Akhirnya, tokoh-tokoh yang muncul di DPRD misalnya, kurang mengedepankan perjuangan Islam.

Secara tradisional Wajo memang didominasi oleh Partai Golkar yang pada pemilu 2004 juga menguasai DPRD dengan 17 kursi. Urutan berikutnya PAN mendapat 5 kursi, PKS 4 kursi, PPP, PDK dan PDIP masing-masing 2 kursi, sedangkan PBB, PKB dan PSI masing-masing satu kursi. Perlu dicatat bahwa komposisi di DPRD sama sekali tidak merefleksikan formasi keislaman masyarakat Wajo, sebab pola pilih di dalam pemilu tidak didasarkan pada agama, melainkan pada pertimbangan lain seperti kekerabatan dan pertimbangan sosial ekonomi. Ketua PKS mengatakan: “Wakil PKS di DPRD terpilih bukan karena visi dan misi PKS, melainkan dipengaruhi oleh figur dan jaringan primordial masyarakat dan kekerabatan. Mereka bukan kader PKS, dan karenanya cara berpikir mereka dan suara mereka tidak merefleksikan kebijakan PKS. Itulah sebabnya maka ketua PKS kini dipilih dengan tugas dan mandat khusus mereformasi kepengurusan PKS.” Fenomena politik yang

bebas dari nuansa keagamaan ini menyebabkan Muhammadiyah leluasa menyebarkan kadernya ke berbagai partai. Kata ketua Muhammadiyah: “Sedikitnya ada 14 kader Muhammadiyah menjadi anggota DPRD dari berbagai partai.”

BAB VI

POTRET BUDAYA KEWARGAAN KOMUNITAS MUSLIM

Budaya kewargaan seperti dikonsepsikan oleh para ahli, terdiri atas sikap, kepercayaan, orientasi dan perilaku yang persisten atau mendukung demokratisasi. “Budaya kewargaan itu bersifat pluralistik dan terbangun berdasarkan pada komunikasi dan persuasi, budaya konsensus dan diversitas, budaya yang menghendaki perubahan tetapi dengan cara-cara moderat” (Almond dan Verba, 1963:8). Dengan demikian, sikap dan perilaku yang berlawanan dari pluralistik, persuasi, apresiasi pada diversitas dan moderasi merupakan gambaran dari sikap dan perilaku yang tidak berbudaya kewargaan (*uncivic culture*). Seperti dikatakan Inglehart (1997), kepuasan dengan kehidupan, kenyataan politik dan tingkat saling percaya sangat berkorelasi dengan eksistensi kelembagaan demokrasi yang stabil dan kesejahteraan. Putnam (1993) melihatnya sebagai faktor yang membuat kemajuan-kemajuan ekonomi dan kesejahteraan dapat dicapai yaitu saling percaya, norma reciprocitas dan jaringan sosial. Uphof (2000) secara spesifik menyebut partisipasi, ekualitas, solidaritas, saling percaya, toleransi, jaringan sosial dan tradisi asosiasi untuk kerjasama. Ketujuh unsur budaya kewargaan inilah yang akan dilihat dari kalangan Muslim. Variasi sikap dan perilaku seorang warga terhadap demokrasi akan menentukan stabilitas dan berhasil tidaknya demokratisasi.

1. Sikap dan Perilaku Kewargaan

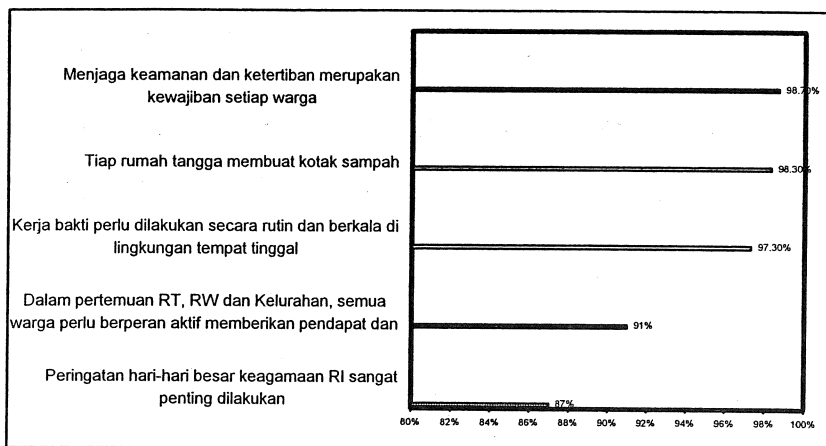
Berikut ini adalah uraian tentang sikap dan perilaku komunitas Islam terhadap tujuh unsur budaya kewargaan yang merupakan bagian dari kehidupan sosial-politik seorang warganegara.

1.1 Partisipasi Kebangsaan

Partisipasi kebangsaan merupakan elemen penting budaya kewargaan karena dengan cara ini seseorang dapat ikut serta dalam proses politik, baik *input* maupun *output*. Apatisme bisa saja dianggap juga sebagai sikap politik, tetapi hal ini tidak produktif dalam proses *input* yang menentukan *output* yang ingin diperolehnya. Partisipasi tidak hanya penting dalam peningkatan kualitas demokrasi, tetapi juga dalam merealisasikan hak-hak kewargaan baik sipil, politik, budaya maupun ekonomi. Tingkat sejahtera yang diperoleh warga juga sangat ditentukan oleh partisipasi ini. Seperti ditemukan oleh Putnam (1993), kemajuan ekonomi dan kesejahteraan di suatu wilayah sangat tergantung pada seberapa jauh anggota masyarakat memiliki kesadaran mengenai pentingnya melibatkan diri proses sosial politik maupun dalam jaringan hubungan kelembagaan antar warga (*civic engagement*).

Berdasarkan hasil survey (lihat Grafik 1), sikap terhadap partisipasi kebangsaan ini tampaknya cukup tinggi. Hampir semua responden (98,7%) menyatakan dukungannya pada keharusan warga dalam menjaga keamanan dan ketertiban. Dukungan mutlak juga diberikan pada pernyataan perlunya tiap rumah memiliki bak sampah untuk menjaga kebersihan lingkungan (98,30%), kerja bakti (gorong royong) secara rutin di lingkungan tempat tinggal (97,30) dan perlunya peran serta warga untuk menyatakan pendapat dan saran dalam pertemuan RT/RW dan kelurahan atau desa.

Grafik 1: Sikap Partisipasi Kebangsaan



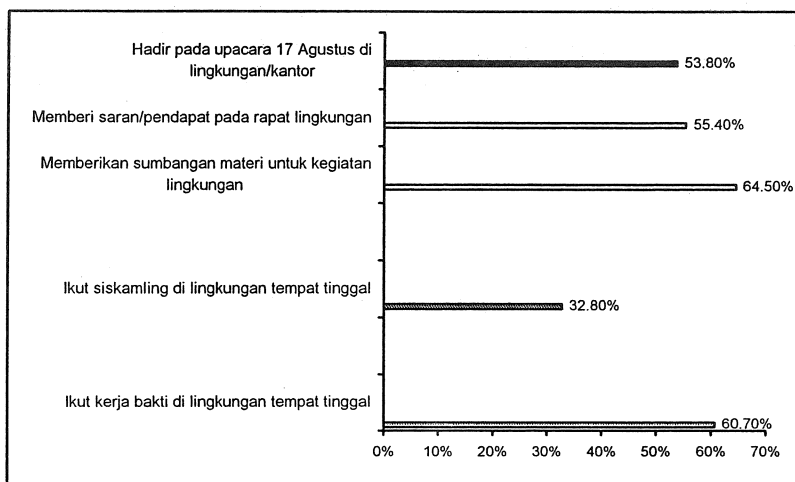
Sumber: Hasil survey, 2007.

Sementara itu, sebagaimana telah dijelaskan pada Bab Pendahuluan, bagian metodologi, budaya kewargaan dalam penelitian ini diukur dengan dua jenis pernyataan, masing-masing untuk mengetahui sikap terhadap unsur budaya kewargaan dan perilaku atau tindakan berkaitan dengan unsur-unsur tersebut.

Perilaku budaya kewargaan dirumuskan di sini ke dalam sejumlah pernyataan tentang keterlibatan Muslim yang disurvei dalam kegiatan-kegiatan yang memiliki sifat budaya kewargaan (*civic engagement*). Praktek-praktek tersebut bisa mengukur tingkat kesadaran seorang Muslim untuk terlibat dalam kehidupan kolektif guna mencapai tujuan bersama, sebagai anggota masyarakat di mana mereka tinggal dan selanjutnya sebagai warganegara Indonesia. Praktek-praktek tersebut antara lain adalah ikut memperingati hari kemerdekaan, terlibat dalam kegiatan-kegiatan sosial di lingkungan sosial di mana mereka tinggal, dan kegiatan-kegiatan sosial lain. Deskripsi tentang masalah budaya kewargaan pada daerah aman konflik (2007) disertai dengan perbandingan budaya kewargaan pada daerah rawan konflik (2006).

Hasil survey seperti terlihat pada Grafik 2, menunjukkan bahwa 79,2% anggota komunitas berpartisipasi dalam hari-hari nasional seperti peringatan Hari Kemerdekaan RI tanggal 17 Agustus. Bahkan di antara mereka sebanyak 53,7% menyatakan sering. Sedangkan pada daerah rawan konflik, sebanyak 61,5% menyatakan sangat sering dan sering ikut serta memperingati Hari Kemerdekaan. Sementara mereka yang menyatakan kadang-kadang berjumlah 31,5%, dan hanya 7% yang tidak pernah.

Grafik 2: Perilaku Partisipasi dalam Peringatan 17 Agustus



Sumber: Hasil survey, 2007.

Tingginya persentase keterlibatan aktif di atas, terutama mereka yang dikategorikan sebagai pernah berpartisipasi (gabungan antara mereka yang sering dan kadang-kadang), sejalan dengan proporsi yang juga tinggi dalam sejumlah kegiatan sosial di lingkungan tempat tinggal. Hampir semua responden (92%) menyatakan ikut kerja baik di lingkungan tempat tinggal, bahkan dengan persentase yang lebih besar (97,9%) menyatakan ikut memberikan sumbangan materi untuk kegiatan lingkungan. Ikut memberi saran/pendapat pada rapat lingkungan juga dinyatakan lebih

dari 80%. Hanya yang ikut simkamling, persentasenya lebih kecil, tetapi inipun masih di atas 60%. Pada penelitian di rawan konflik (2006), sebagian besar responden (73%) menyatakan selalu memberi sumbangan untuk kebaikan lingkungan (iuran RT, siskamling, kebersihan, posyandu dan lain-lain), sementara 66,9% menyatakan selalu ikut kerja-bakti di lingkungan tempat tinggal mereka. Proporsi yang lebih rendah (47,7%) berlaku untuk kegiatan memberikan sumbang saran pada pertemuan di lingkungan RT, RW atau desa/kelurahan.

Persentase di atas menjadi bukti kuat bahwa tingkat partisipasi Muslim yang disurvei dalam kegiatan-kegiatan yang dirumuskan di sini sebagai budaya kewaragaan tampak lebih tinggi dalam internal umat Islam. Walaupun demikian, masih diatas setengahnya, umat Islam pernah berpartisipasi untuk semua pernyataan indikator partisipasi tersebut di atas. Hal ini berarti bahwa Muslim Indonesia tidak memiliki persoalan serius menyangkut sikap dan perilaku mereka sebagai warganegara, walaupun masih perlu peningkatkan untuk dimensi eksternalnya. Hal itu memang diakui banyak kalangan Muslim di wilayah yang menjadi sasaran kajian ini.

Partisipasi dalam perayaan 17 Agustus memang tampak mudah dan sederhana. Tetapi hal ini perlu dilihat tidak semata-mata sebagai ikut serta dalam perayaan yang memang kerap dilakukan dengan diisi berbagai acara menarik masyarakat umum di Sengkang-Wajo--seperti pentas kesenian, pertandingan olah raga, permainan rakyat dan tentu saja pentas musik--, melainkan perlu dilihat maknanya yang jauh lebih mendalam di balik partisipasi aktif mereka dalam perayaan tersebut. Makna di sini yang dimaksud adalah bahwa partisipasi mereka tersebut dilandasi satu kesadaran sebagai warganegara Indonesia, menghayati nilai-nilai-nilai kemerdekaan dan ungkapan kesetiaan diri untuk terus menjaga makna kemerdekaan dan eksistensi negara. Dalam kasus seperti ini simbol dan identitas keagamaan [Islam] sama sekali tidak menghalangi mereka untuk terlibat dalam kegiatan-kegiatan dalam kenegaraan. Hal yang sama

juga berlaku untuk perayaan-perayaan kenegaraan lain, seperti sumpah pemuda dan hari pahlawan.¹

Kecenderungan untuk terlibat aktif dalam hari-hari yang dianggap penting secara nasional juga tampak dilakukan kalangan Muslim di Ponorogo, wilayah lain yang menjadi daerah penelitian. Muslim di sini juga aktif terlibat dalam masalah-masalah kenegaraan dan menyangkut kepentingan umum. Ormas-ormas Islam utama di Bukittinggi—Persatuan Tarbiyyah, Muhammadiyah, DDII—tampil sebagai asosiasi sukarela yang aktif mengkritisi kebijakan publik pemerintah kota dan menyoroti kinerja aparatur pemerintahan yang menurutnya belum sesuai dengan prinsip *good governance*. Peran ormas ini bahkan tampak lebih ‘nyaring’ suaranya ketimbang partai-partai politik. Munculnya Forum Bersama di Sengkang juga merupakan satu bukti penting lain partisipasi aktif warga dalam menjaga keamanan dan ketertiban. Sementara partai politik masih terlibat dalam perlu tidaknya syariat Islam dalam bentuk Perda, ormas-ormas Islam secara konsisten mendukung implementasi Perda Penyakit Masyarakat, yang dianggap sebagai kurang digarap secara serius dalam pelaksanaannya.² Bagi mereka, menegakkan peraturan yang sudah diundangkan merupakan salah satu implementasi dari pemerintahan yang bersih.

Hal yang sama juga disampaikan oleh seorang tokoh Persatuan Tarbiyyah Islamiyah di Bukittinggi. Ia menyatakan bahwa di wilayah ini sekarang terbentuk satu lembaga untuk menyampaikan aspirasi kaum Muslim dalam merumuskan kebijakan daerah. Selanjutnya ia mengatakan sebagai berikut:

Sementara itu, salah seorang tokoh muda Muslim di Bukittinggi menyatakan bahwa sekarang ini tidak ada perdebatan yang menguras energi di kalangan umat Islam untuk mempersoalkan antara ke-Islaman dan ke-Indonesiaan. Tidak ada dilema dalam

¹Lukman Hadi (*wawancara*, Sengkang, 26/7 2007).

²Umbi Apet (*Wawancara*, Sengkang, 25 Juli 2007)

kesetiaan kepada agama dan negara. Menurutnya, Indonesia dan Islam merupakan dua hal yang tidak kepentingannya dapat diparalelkan. Islam tidak hanya merupakan agama yang dipeluk mayoritas bangsa Indonesia, tapi juga telah memberi peran sangat besar dalam proses historis-sosiologis dalam pergerakan dan pembentukan negeri ini. Banyak sekali tokoh-tokoh nasional Indonesia (sebagian sekarang diakui sebagai pahlawan nasional) yang tidak hanya beragama Islam, tapi juga menjadikan agama ini sebagai landasan hidup mereka ketika berjuang untuk kemerdekaan negara ini. Tokoh seperti Bung Hatta yang Islamis sekaligus nasionalis merupakan model yang menjadi acuan Muslim Bukittinggi.³

Tetapi ketika menelusuri sejarah Sengkang (Wajo), memang terdapat episode yang dalam permukaan terlihat ada pertentangan antara Islam dan Indonesia. Waktu itu terjadi di wilayah ini sebagai bagian dari wilayah Darul Islam Kahar Muzakar. Tetapi menurut warga yang memahami peristiwa itu dianggapnya sebagai hal yang tidak menunjukkan pertentangan antara keduanya. Kahar Muzakar sendiri adalah seorang jenderal yang tidak diragukan lagi kesetiannya pada Republik ini. Hanya saja, pada waktu itu terjadi konflik pribadi dengan panglima tertinggi. Kepemimpinan militer daerah Sulawesi pada waktu itu yang seharusnya diserahkan kepada Kahar Muzakar tidak dilakukan oleh panglima tertinggi. Justru terjadi penunjukkan orang lain yang menurut penilaiannya tidak lebih baik kualitasnya dibanding dirinya. Kembalinya DI ke pangkuan Republik menunjukkan bahwa pertentangan itu sudah dengan sendirinya terjawab sejarah.

Dari peristiwa sejarah itu dapat ditarik poin penting bahwa episode historis di atas dapat dijadikan landasan etis bagi seorang tokoh Muslim di Sengkang untuk pandangannya tentang terintegrasinya ke-Islaman dan ke-Indonesiaan, yang selanjutnya menjadi dasar bagi pembentukan budaya kewargaan di kalangan Muslim di wilayah ini. “Peristiwa historis yang terekam dalam

³Andi (*wawancara*, Bukittinggi, 25 Juni 2007).

memori kolektif komunitas Muslim warga Wajo adalah bahwa perjuangan atas nama Islam dan atas nama Indonesia (ke-Islaman dan ke-Indonesiaan) senantiasa dapat berjalan secara beriringan. Oleh karena itulah dikotomi kesetiaan tidak ada sama sekali dalam benak pikiran Muslim di daerah ini.⁴

Seorang tokoh Muslim Bukittinggi menjelaskan relasi ke-Islaman dan ke-Indonesiaan di kotanya bahwa orang Islam selain memberikan andil besar dalam pembebasan wilayah yang pernah menjadi ibukota Pemerintah Darurat Republik Indonesia (PDRI) ini dari penjajahan juga memberi warna pada masyarakatnya dan dengan mengutip sebuah ungkapan, katanya: "mencintai tanah air merupakan bagian dari iman". Bagi tokoh ini Bukittinggi dapat dijadikan model untuk mendukung berkembangnya budaya kewargaan di sini. Islam, misalnya, menerima 'urf' yaitu tradisi atau adat yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam untuk tetap dilanjutkan dan dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat. Kelenturan Islam dalam menerima tradisi merupakan daya tarik tersendiri bagi para pemangku tradisi untuk tetap memelihara kebiasaannya tanpa sedikitpun ditolak keberadaannya dalam lingkungan Islam. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa nilai-nilai luhur yang terkandung dalam Pancasila, sebuah ideologi negara yang menjadi sumber budaya kewargaan kita itu, adalah sumbangan umat Islam dalam perkembangan sosial-politiknya⁵.

Sejauh menyangkut budaya kewargaan, tokoh muda Islam dari Ponorogo melihat bahwa Islam merupakan agama yang paling memberikan sumbangan besar bagi perjalanan negeri ini. Bukan karena ia dianut oleh mayoritas penduduknya, tetapi karena ajarannya yang begitu kosmopolit. Islam tidak hanya menjadi bagian integral perkembangan masa lalu Ponorogo, tetapi juga perkembangan kontemporer. Ia sendiri menganggap dirinya seorang nasionalis, tetapi ia juga menjalankan sepenuhnya ajaran Islam. Menurutny, dalam

⁴Misbahuddin (*wawancara*, Sengkang, 26 Juli 2007).

⁵Kepala Kantor Agama, (*wawancara*, Bukittinggi, 25 Juni 2007).

kondisi seperti ini tidak merasakan dirinya jatuh ke dalam apa yang disebut sebagai *split personality*. Islam adalah agama yang mendorong umatnya untuk memberi manfaat kepada sesama manusia.⁶

Bila demikian halnya, maka tidak mengherankan jika data statistik di atas jelas-jelas menunjukkan besarnya tingkat partisipasi Muslim Indonesia dalam praktek-praktek budaya kewargaan. Wawancara mendalam dan pengamatan terhadap beberapa praktek budaya kewargaan sebagaimana dirumuskan dalam studi ini memang membuktikan kondisi relatif tingginya partisipasi tersebut. Pengalaman salah seorang tokoh muda Muslim di Ponorogo, menggambarkan situasi demikian. Bersama warga lain di tempat tinggalnya, menyelenggarakan berbagai kegiatan dalam rangka memajukan warga di sekitar untuk sadar pada arti penting dari kemerdekaan Indonesia 17 Agustus. Ia menjadikan hari-hari bersejarah untuk semua warga ini sebagai momentum untuk menjalin solidaritas dengan sesama warga bangsa lain yang berbeda aliran atau agama.

Pengalaman yang lebih konkrit dilakukan oleh seorang tokoh muda di Sengkang. Ia terbiasa untuk menjenguk teman bisnisnya yang beragama non Islam. Dia juga menceritakan suatu saat melihat seorang non-Muslim di lingkungan tempat tinggalnya secara sukarela membantu sesuai dengan apa yang mereka bisa berikan. Perbedaan agama tampaknya tidak menjadi penghalang untuk berinteraksi secara baik dengan sesama warga. Dalam berbagai kesempatan perilaku kooperatif ditunjukkan oleh warga yang berbeda aliran atau bahkan berbeda agama, tetapi perbedaan agama tidak menjadi dasar pertimbangan untuk proses-proses kehidupan sosial.⁷

Pengalaman pembagian zakat oleh kelompok Muslim di Bukittinggi, Ponorogo dan Sengkang, juga meneguhkan adanya

⁶Agus, (*wawancara*, Ponorogo, 16 April 2007).

⁷Ambo Tenri (*wawancara*, Sengkang, 27 Juli 2007).

persemaian hubungan baik antara berbagai kelompok Islam. Mereka mengelola zakat dan menyalurkannya ke berbagai kalangan dan melihat skala prioritas tanpa pandang aliran. Oleh karena itu, ketika melihat dari kelompok lain tampak begitu lebih membutuhkan, maka mereka secara tulus memberikan prioritas kepada kelompok-kelompok bersangkutan. Para pengurus ormas Islam selalu menghimbau kepada anggotanya dan umat Islam umumnya untuk mengumpulkan zakat, infaq dan sadaqah secara profesional, dan hasilnya diberikan kepada delapan kelompok yang disebut al-Quran sebagai kelompok-kelompok yang berhak menerimanya.

Pandangan dan pengalaman sejumlah nara sumber sebagaimana dikutip di atas, menunjukkan bukti kuat bahwa hasil survey di atas tampak sesuai dengan kondisi sosiologis Muslim di wilayah penelitian ini. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa budaya kewargaan telah mewujudkan dalam tindakan-tindakan atau perilaku yang dapat dikategorikan sebagai bentuk partisipasi Muslim Indonesia dalam sejumlah kegiatan yang bermanfaat untuk kehidupan nasional atau daerah yang bersangkutan. Cukup jelas terlihat, sebagaimana ditunjukkan oleh sejumlah narasumber penelitian ini bahwa perilaku kewargaan Muslim didasari oleh rasa keagamaan yang kuat. Dengan kata lain, perilaku kewargaan itu merupakan kesadaran sebagai warga negara Indonesia dengan dasar yang mereka pahami sebagai perintah agama.

Pengamatan dan wawancara mendalam dengan beberapa narasumber di tiga daerah menunjukkan bahwa makin kuat keislaman seseorang, semakin tinggi partisipasinya dalam kehidupan sosial, politik dan ekonomi. Dorongan moral untuk mempraktekkan *civic engagement* dipermudah dengan situasi kontekstual dan struktural yang mendukung praktek-praktek yang diyakininya dapat memperbaiki kehidupan masyarakat.

1.2 Solidaritas

Solidaritas atau adanya rasa senasib sepenanggungan antara sesama umat Islam maupun sesama warga bangsa merupakan salah satu komponen budaya kewargaan. Solidaritas sosial ini merupakan elemen penting budaya kewargaan karena ia merupakan faktor krusial dalam mendukung relasi sosial antar berbagai kelompok dalam masyarakat. Solidaritas menjadi faktor yang dapat merekatkan dan memperlancar proses-proses politik dan sikap serta perilaku warga dalam berhadapan dengan sistem politik.

Sebagaimana telah disinggung di atas, solidaritas ini dirumuskan ke dalam sejumlah pernyataan untuk mengukur sikap dan perilaku responden atas dukungan dan kesediaan untuk saling membantu komunitas lain yang berbeda baik kelompok/aliran atau secara agama sebagai pengejawantahan rasa kebersamaan dalam mewujudkan cita-cita bangsa. Solidaritas dalam pendapat para ahli sosiologi dan politik merupakan salah satu unsur penting dalam budaya kewargaan, dan akhirnya sebagai pilar bagi tegaknya demokrasi. Nilai-nilai solidaritas bisa mendorong seseorang memiliki potensi untuk berasosiasi dan selanjutnya berpartisipasi politik secara aktif.

Perlu juga dijelaskan bahwa nilai solidaritas dan rasa saling empati sebetulnya merupakan bagian dari basis ajaran Islam. Banyak teks baik dari al-Qur'an maupun Hadits yang menyatakan bahwa sesama umat Islam bersaudara. Al-Qur'an misalnya menyatakan bahwa antara sesama orang beriman (Islam) adalah bersaudara; jika terjadi konflik antara mereka, maka perdamaikanlah. Banyak Hadis juga yang menyatakan hal senada seperti 'Laksana satu tubuh, satu bagian luka maka sekujur tubuh merasakan sakitnya'; 'Tidaklah beriman seseorang, jika tetangganya kelaparan, sementara ia dalam kekenyangan'. Nabi sendiri mempraktekkan solidaritas ini tidak hanya di antara kaum Muslimin, tetapi juga kepada yang bukan Islam dengan menjenguk ketika sakit dan mengikat persaudaraan itu dengan kaum Nasrani dan Yahudi dalam komunitas pimpinan Nabi sendiri

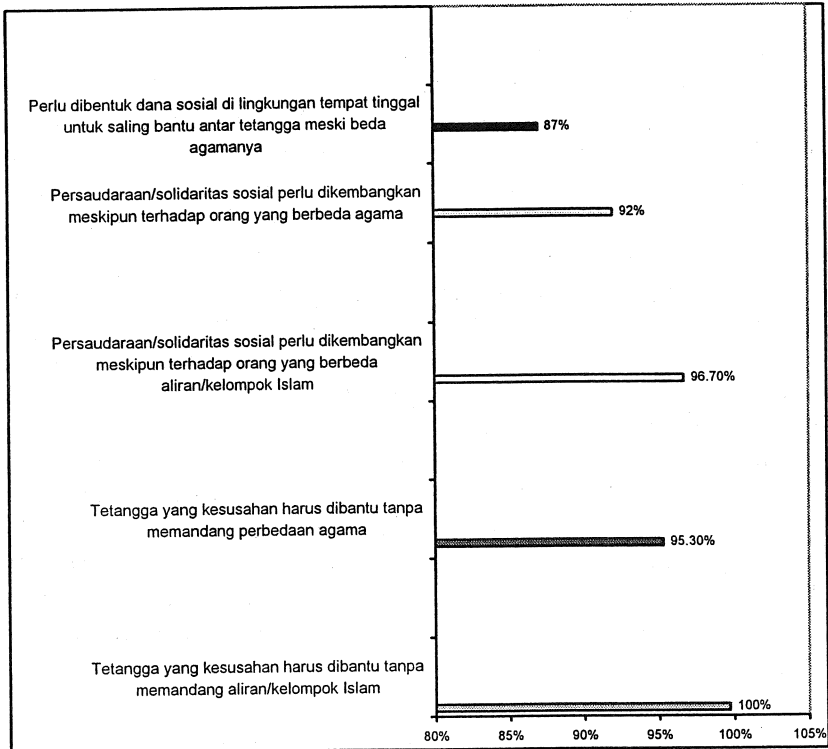
Kesamaan iman itu sendiri menimbulkan solidaritas dan untuk menjaga kesatuan wilayah dan tujuan memang memerlukan solidaritas. Dengan dasar ajaran inilah di tiga daerah penelitian dalam kategori aman konflik ini solidaritas dan saling percaya merupakan gejala yang *observable*. Di Bukittinggi, misalnya, pemupukan solidaritas dikembangkan melalui ormas-ormas, forum-forum dan pengajian-pengajian. Walikota sendiri sering berinisiatif untuk melakukan silaturahmi dengan berbagai kekuatan sosial dan politik. Sementara itu di Ponorogo kelompok-kelompok Islam terbiasa bergabung dalam suatu organisasi baik untuk misi pendidikan, ekonomi maupun peningkatan kesehatan umat. Yayasan Bhakti di mana unsur Muhammadiyah dan NU menjadi pimpinan organisasi seperti halnya menghapus sekat-sekat pengelompokan Islam berdasarkan tradisi keagamaan masing-masing. Di Wajo juga secara cepat umat Islam berkumpul dalam suatu forum yang disebut Forum Bersama (Forbes) yang bertujuan menanggulangi masalah penyakit masyarakat. MUI daerah di tiga tempat penelitian tentu saja juga menjadi sarana silaturahmi pengembangan solidaritas dan dakwah Islam. MUI berusaha untuk merangkul kelompok-kelompok Islam dan di sini masalah-masalah bersama dimusyawarahkan dan dicarikan solusinya.

Akan tetapi, apakah kelompok-kelompok Islam itu hanya sibuk dengan persoalan internal umat Islam menyangkut solidaritas dan saling percaya ini, padahal dalam realitas, umat Kristen, Hindu dan Budha juga merupakan bagian dari masyarakat di sekitar yang perlu dihargai eksistensinya bahkan diajak kerjasama untuk meraih cita-cita kebaikan bersama di wilayahnya.

Secara doktrinal, tampaknya di daerah aman konflik ini terdapat juga pengaruh yang kuat dari cetusan ide solidaritas universal yang muncul pada Munas Alim Ulama NU di Cilacap tahun 1984, yaitu trilogi solidaritas (*ukhuwah*). Dalam forum itu dirumuskan oleh para ulama di kalangan Nahdhiyyin ini bahwa umat Islam hendaknya mengembangkan persaudaraan bukan hanya sesama umat Islam, tetapi juga sesama warga negara Indonesia dan bahkan persaudaran

kemanusiaan (warga dunia). Konsep itu dirujuknya sebagai *ukhuwah islamiyah*, *ukhuwah wathaniyah* dan *ukhuwah basyariyah* atau *ukhuwan insaniyah*. *Ukhuwah islamiyah* artinya adalah persaudaraan yang diikat oleh kesamaan agama Islam, sedangkan *ukhuwah wathaniyah* adalah persaudaraan sesama warganegara. Adapun *ukhuwah basyariyah* adalah persaudaraan sesama umat manusia di berbagai belahan dunia. Konsep ini lahir tampaknya dari situasi pada waktu itu yang dalam tingkat massa masih terjadi ketegangan antara kesetiaan pada sesama umat Islam dengan umat lainnya. Diharapkan bahwa tiga tipe persaudaraan ini dapat menjadi basis adanya forum kerjasama antar umat bangsa. Di era reformasi, ide trilogi persaudaraan ini bahkan ditindak-lanjuti dalam bentuk struktur organisasi di daerah-daerah baik yang berstatus mayoritas Islam maupun minoritas Islam seperti Sulawesi Utara dalam bentuk Forum Komunikasi antar Umat Beragama (FKUB) yang telah berdiri di tiga daerah penelitian. Jauh sebelum berdirinya organisasi yang didukung oleh MUI ini, dalam masyarakat juga sudah terbentuk forum-forum yang ingin melancarkan komunikasi antar umat beragama seperti Dialog Antar Iman. Berdirinya forum-forum memang juga distimulasi oleh hadirnya berbagai konflik bernuansa agama di berbagai daerah pasca Orde Baru.

Grafik 3: Sikap Solidaritas

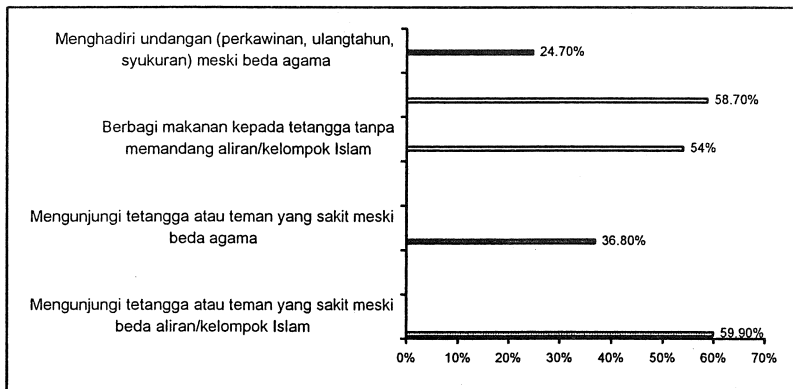


Sumber: Hasil survey, 2007.

Terdapat kesejajaran antara hasil wawancara mendalam dengan data statistik hasil survey yang memang keduanya memperlihatkan dukungan yang tinggi untuk solidaritas dan rasa saling percaya sesama Muslim. Hasil survey seperti ditunjukkan Grafik 3, hampir seluruh responden (96,7%) menyatakan mendukung gagasan perlunya membangun ikatan persaudaraan sesama Muslim. Persentase besar ini menarik karena menyangkut keperluan saling percaya dengan umat Islam lain yang berbeda aliran/kelompok. Artinya kehadiran kelompok-kelompok itu sudah diapresiasi sebagai kenyataan pluralitas dalam Islam sendiri. Proporsi yang sedikit

menurun (92%) juga berlaku untuk dukungan terhadap gagasan perlunya membangun persaudaraan antar sesama bangsa betapapun berbeda agama apakah itu Kristen, Hindu atau Budha. Bila demikian, maka bisa dikatakan bahwa Muslim Indonesia yang disurvei memperlihatkan dukungan sangat tinggi terhadap solidaritas sosial baik dalam konteks sesama penganut agama Islam maupun sebagai sesama warganegara. Kedua dimensinya merupakan bagian yang diajarkan secara normatif maupun sebagai realitas sosial.

Grafik 4: Perilaku Solidaritas



Sumber: Hasil survey, 2007.

Tetapi ketika ditanyakan mengenai tindakan solidaritas yang pernah dilakukan, tampak (lihat Grafik 4) bahwa hanya sedikit lebih besar dari setengahnya yang berbuat demikian. Mengunjungi tetangga atau teman sakit dan menghadiri undangan perkawinan, betapapun berbeda aliran pernah dilakukan oleh sekitar 60% responden. Tindakan yang sama tetapi terhadap teman atau tetangga yang berbeda agama tampaknya jauh berkurang yaitu hampir 40% dan hanya 24%. Namun perlu dicatat bahwa hal ini tidak menggambarkan sepenuhnya dukungan pada praktek solidaritas lintas agama, karena responden memang tidak memiliki teman/tetangga yang beda agama. Namun indikasi bahwa solidaritas internal umat Islam lebih

ditekankan dibanding dengan solidaritas lintas agama tampaknya tidak jauh dari kebenaran.

Kecenderungan demikian terlihat dalam hasil wawancara mendalam. Umat Islam tampaknya masih memprioritas solidaritas internal karena teks-teks agama juga menekankan hal demikian. Bagi kalangan NU yang terkondisikan dengan fatwa para ulamanya dengan trilogi solidaritas itu, tampak juga masih memprioritas solidaritas internal. Bahkan bagi sejumlah informan, konsep kafir *dhimmi* (kafir yang tidak bermusuhan dan layak dilindungi) masih menjadi pegangan normatif yang sah. Di antara mereka tentu saja menerima norma tersebut tapi bagi sebagian yang lain, aplikasi konsep dalam konteks Indonesia dipertanyakan, karena hal ini akan menempatkan kelompok bukan Islam sebagai *second citizen* 'warga kelas dua', yang mencederai kesamaan derajat antar sesama warganegara.

1.3. Rasa Saling Percaya

Dalam literatur studi tentang demokrasi, partisipasi politik banyak ditentukan oleh apa yang disebut sebagai *participant political culture*, atau budaya untuk mau ikut berpartisipasi dalam politik. Akan tetapi budaya partisipatif saja tidak cukup untuk membuat suatu demokrasi stabil. Dibutuhkan kultur politik lain, yakni sikap toleran dan rasa saling percaya terhadap sesama warga dan terhadap lembaga-lembaga publik. Gabungan antara keduanya membentuk apa yang disebut sebagai kultur politik demokratis, atau *civic culture*, yang dipercaya merupakan faktor penting untuk stabilnya demokrasi di sebuah negara (Almond and Verba, 1963) atau untuk membentuk sebuah *good governance*. Pandangan ini telah berkembang dan menjadi salah satu faktor penting untuk menjelaskan demokrasi, termasuk di dalamnya stabilitas demokrasi dan kinerja pemerintahan demokrasi (Putnam, 1993; Inglehart, 1997, 1988).

Mengenai saling percaya, Inglehart misalnya mengatakan bahwa kepuasan dengan kehidupan dan kenyataan politik, tingkat rasa percaya antar perorangan berkorelasi kuat dengan kelembagaan

demokrasi yang stabil dan kemakmuran masyarakat. Begitu pentingnya elemen saling percaya ini, Tauch malah merincinya lebih detail kedalam berbagai aspek kehidupan seperti percaya pada sistem hukum, pada parlemen, politisi, pada Perserikan Bangsa-Bangsa, pada polisi dan pada orang lain umumnya.

Saling percaya memang merupakan hal yang sangat penting dalam kehidupan sosial dan ini dapat dengan mudah diamati di lapangan. Saling percaya tidak hanya hadir dalam lingkup kegiatan keagamaan tetapi juga lingkup politik dan ekonomi. Di Bukittinggi, misalnya, kelompok-kelompok Islam dapat bersatu dalam suatu partai politik. Begitu juga dalam dunia ekonomi, berbagai unsur itu bergabung dalam gerakan pemberdayaan ekonomi umat. Dalam hal keagamaan dalam arti sempit, pengalaman Muslim di tiga daerah menunjukkan adanya saling percaya itu. Dalam pandangan beberapa tokoh Muslim di wilayah tersebut, saling percaya sudah tumbuh mendalam dalam masyarakat. Sekarang sudah tidak ada lagi sikap saling menjelekkkan atau saling mengejek hanya karena perbedaan dalam masalah cabang agama (*furu'iyah*). Sudah biasa masyarakat NU shalat berjamaah atau shalat Jum'at di Mesjid Muhammadiyah yang adzanya hanya satu kali (berbeda dengan NU yang dua kali adzan) dan tidak ada sunat *qobliyyah* Jum'at. Persoalan shalat Tarawih atau baca Qunut merupakan hal yang tidak menjadi persoalan dan mengganggu rasa saling percaya.

Komunitas Islam pada umumnya memiliki rasa saling percaya bahwa kehadiran gerakan dakwah Islam dalam ekpresi berbagi kelompok, asosiasi atau komunitas Islam lain dianggap memiliki maksud yang sama yang merealisasikan rahmat untuk seluruh alam sesuai dengan tujuan diturunkan ketentuan-ketentuan Allah. Tujuan agama ini dalam literatur klasik Islam dikenal dengan nama *maqoshid al-syar'iyah*⁸. Mereka semakin mengerti akan misi

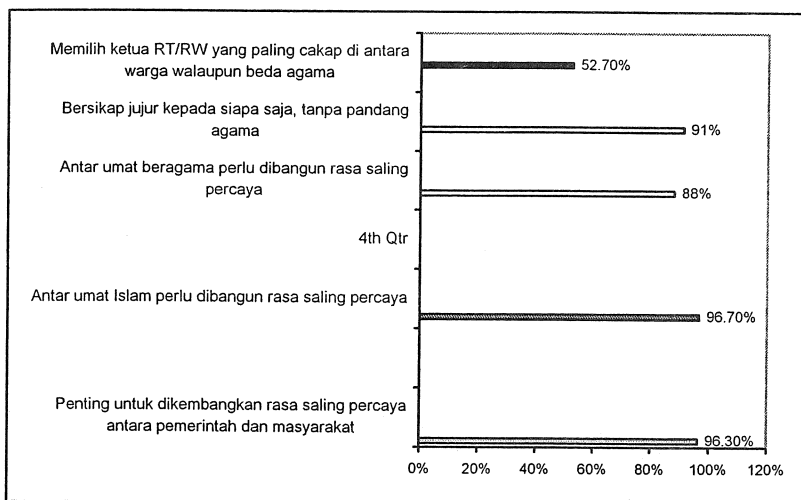
⁸Maksud atau tujuan ajaran Islam sebagaimana diformulasikan oleh para ulama, di antaranya al-Gazali yaitu memelihara keimanan dan moralitas (*al-dien*), jiwa (*nafs*), akal (*aql*), keturunan (*nasl*) dan kekayaan (*mal*).

Islam sebagai rahmat untuk seluruh alam, *rahmatan li al-'alamin*. Pada tiga hingga empat dekade yang lalu terdapat fenomena yang lazim, dimana satu golongan Islam mencurigai golongan Islam lainnya sebagai gerakan yang mengancam keaslian Islam tidak lagi menjadi sikap Muslim di tiga daerah khususnya daerah perkotaan di mana penelitian dilakukan. Bahkan saling percaya ini juga terlihat tidak hanya dalam relasi komunitas Islam yang mapan seperti NU dan Muhammadiyah tetapi juga dengan kelompok-kelompok Islam kecil yang dulu dicurigai sebagai bagian dari proyek pemerintah Orde Baru seperti LDII. Walaupun demikian, perlu juga dicatat bahwa kelompok seperti LDII di tiga daerah belum membuka diri kepada kelompok lain untuk misalnya menjadi khatib dan imam shalat Jum'at di mesjid mereka atau mengisi pengajian di lingkungan mereka. Saling percaya juga memang telah menjadi perekat asosiasi-asosiasi keagamaan seperti MUI atau Forum Komunikasi antar Umat

Perlindungan kelima ini, sebagai tujuan agama Islam, merupakan hal yang diinginkan (*common good*) dan sesuai dengan kepentingan publik (*public interest*). Pemahaman substansial pada Islam atau pemahaman yang formalistik-legalistik, terhadap tujuan agama ini telah melahirkan ragam pemahaman, sikap dan perilaku umat mengenai kaitan antara ajaran agama dengan pengelolaan kehidupan negara dan masyarakat. Setidaknya terdapat tiga varian yaitu varian Differensiasi, Integrasi dan Sekularisasi. Varian Integrasi yang menyatukan wilayah agama dan negara (*al-din wa al dawlah*) merupakan varian yang gejalanya pada negara Islam atau pada tataran yang lebih rendah pada formalisasi syariat Islam. Sedangkan Differensiasi terlihat pada kelompok yang tidak setuju dengan bentuk negara Islam atau upaya formalisasi syariat Islam dalam bentuk Undang-Undang atau Peraturan Daerah. Pendukung kelompok ini tampaknya *concern* dengan kekhawatiran akan menurunnya rasa saling percaya antara warganegara karena formalisasi secara nyata masih dianggap ancaman oleh warga negara bukan Islam. Sedangkan sekularisasi adalah varian Islam yang ingin memisahkan antara ajaran agama dengan kehidupan sosial politik. Bagi kelompok ini, agama adalah urusan pribadi (*private*), sedangkan kehidupan negara adalah urusan publik. Pada aliran kesatu dan kedua merupakan gejala yang ditunjukkan oleh Islam santri sedangkan aliran ketiga ini umumnya ditunjukkan oleh sikap dan perilaku Islam abangan.

Beragama (FKUB). Di MUI, misalnya, duduk dalam kepengurusannya aktifis-aktifis Islam dari berbagai kelompok seperti NU, Muhammadiyah, Persatuan Tarbiyyah dan Dewan Dakwah. Sesuai dengan namanya, dalam FKUB juga masuk fungsionaris keagamaan non Islam seperti dari agama Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan Konghucu.

Grafik 5: Sikap Saling Percaya.



Sumber: Hasil survey, 2007.

Seperti halnya menyangkut solidaritas, dukungan terhadap saling percaya tidak hanya terlihat dalam data kualitatif, tetapi juga tampak kuat dalam data kuantitatif. Sebanyak 96,7% dari total responden, misalnya, mendukung gagasan yang menekankan perlunya membangun rasa saling percaya di dalam komunitas keagamaan Islam dan dengan sedikit penurunan persentasi (88%) mendukung dibangunnya rasa saling percaya antara komunitas agama dan masyarakat secara umum. Oleh karena itu, hampir semua responden mendukung gagasan perlunya kejujuran dalam bersikap tanpa pandang aliran atau agama, dengan dukungan lebih dari 90%.

Sebagaimana juga terjadi di daerah rawan konflik, proporsi yang rendah juga terjadi di daerah aman konflik dalam mendukung pernyataan yang berhubungan langsung dengan pemberian otoritas untuk menentukan pimpinan masyarakat betapapun dalam level yang paling rendah. Dalam hal ini, hanya lebih sedikit dari setengahnya total responden (52,7%) bersedia memilih ketua RT/RW yang berbeda agama betapapun ia memiliki kecakapan.

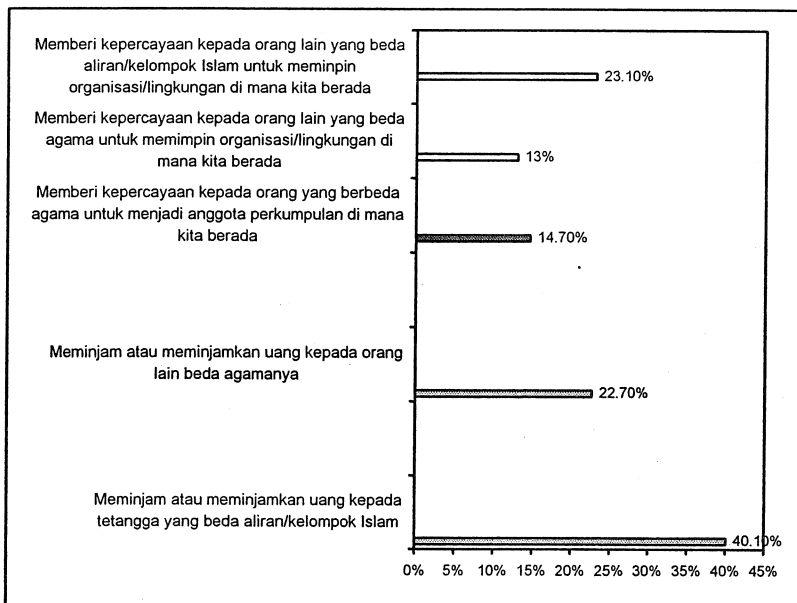
Dengan kata lain, komunitas Islam mensyaratkan pemimpin harus sealian [dalam agama] dengan corak aliran masyarakat yang dipimpin. Hanya ini tampaknya merupakan pengaruh kuat dari teks Islam agar jangan memiliki 'wali' dari bukan golonganmu (Islam). Bagi responden tampaknya tidak menjadi pertimbangan konteks sejarah keberlakuan ayat al Qur'an yang melarang memilih bukan Islam menjadi pemimpin mereka⁹. Sebaliknya hanya 47,3% dari responden yang mendukung (dengan menyatakan setuju) terhadap gagasan tersebut. Sikap solidieritas dan rasa saling percaya sebagaimana dijelaskan di atas memang dapat diterapkan pada siapa saja baik Islam atau bukan Islam tetapi mereka tetap berpendirian bahwa persyaratan untuk menjadi pemimpin adalah adanya kesamaan kesamaan keyakinan antara dirinya dengan pemimpinnya. Jadi, kesamaan sebagai sesama penganut agama Islam menjadi salah satu prasyarat utama bagi pemilihan pemimpin betapapun level ini sebetulnya tidak mempengaruhi kehidupan keagamaan mereka, jika dibandingkan dengan posisi presiden misalnya. Respon ini juga menjadi signal kuat bahwa untuk pemilihan pemimpin yang lebih tinggi baik itu bupati, gubernur atau presiden, dapat diprediksikan bahwa mereka lebih memiliki kepentingan lagi.

Persentase yang tinggi juga dapat dilihat dalam perilaku kewargaan menyangkut saling percaya khususnya di kalangan internal umat Islam. Akan tetapi, persentase yang relatif rendah bisa

⁹Yang dimaksud konteks sejarah di sini adalah kenyataan dalam kondisi perang waktu itu antara kelompok beriman pimpinan Nabi waktu dengan kelompok yang tidak beriman.

dilihat dalam kegiatan-kegiatan sosial yang mempraktekkan nilai-nilai kemasyarakatan berdasarkan perbedaan agama. Hal ini karena kenyataan bahwa di lingkungan mereka hanya sedikit sekali dari tetangga maupun teman yang beragama bukan Islam. Misalnya, hanya sebanyak 65,6% (tetap lebih besar dari 59,9% di daerah rawan konflik) dari responden yang disurvei menyatakan pernah mengunjungi teman atau tetangga yang sakit walaupun beda agama, 90% dalam kegiatan yang sama untuk sesama Islam tapi beda aliran, 96% (bandingkan dengan 85,4% di daerah rawan konflik) pernah datang pada undangan tetangga seperti pernikahan, sunatan, dan syukuran, serta 86,3% (65,2%) pernah berbagi makanan kepada tetangga.

Grafik 6: Perilaku Saling percaya



Sumber: Hasil survey, 2007.

Di Bukittinggi, misalnya, diakui bahwa Muslim setidaknya dalam lingkup daerahnya tersebut telah lama akrab dengan kehidupan yang menekankan kebersamaan dengan tidak melihat etnis dan keagamaan. Hampir semua kelompok Muslim di wilayah ini sangat menghargai bahkan menjunjung tinggi perbedaan-perbedaan, baik dari sisi sosial-budaya, politik dan keagamaan; mereka memang mengedepankan identitas agama ketika berurusan dengan dimensi keagamaan tetapi ketika sikap dan perilakunya berkaitan dengan dimensi kemasyarakatan, mereka justru lebih menempatkan posisinya sebagai warganegara sebagai pertimbangan utama. Hal ini terutama menonjol pada sikap individual Muslim yang memiliki tetangga atau teman bukan Islam. “Dalam kehidupan sosial, kita tidak membedakan-bedakan antara yang Islam dengan yang bukan. Kita biasa menjenguk sakit atau datang mengucapkan selamat pada perayaan keagamaan mereka”, demikian diungkapkan oleh seorang pengusaha di Sengkang.¹⁰

1.4. Toleransi

Unsur lain budaya kewargaan yang digali dalam penelitian ini adalah toleransi. Dalam kehidupan umat Islam Indonesia, toleransi merupakan salah satu isu penting. Keragaman masyarakat Indonesia—baik secara sosial-budaya, agama dan etnis,—memang sangat memerlukan adanya sikap dan perilaku toleransi, baik dalam kehidupan sehari-hari maupun kehidupan sosial-politik dan keagamaan. Pentingnya toleransi juga berhubungan dengan beberapa peristiwa yang belum lama ini menguji tingkat toleransi khususnya di kalangan Muslim Indonesia. Peristiwa-peristiwa dimaksud antara lain konflik horizontal keagamaan seperti kasus Ahmadiyah di beberapa kota dan konflik bernuansa agama di Poso, Sulawesi Tengah dan Maluku Utara. Di samping itu, kenyataan bahwa mayoritas bangsa Indonesia adalah pemeluk agama Islam juga kerap menjadi isu penting. Belakangan ini ada kecenderungan bahwa golongan

¹⁰wawancara, Sengkang, 2 Agustus 2007).

mayoritas (umat Islam) kurang atau bahkan tidak memberikan apresiasi terhadap aktifitas keagamaan umat bukan Muslim. Mengingat pentingnya faktor toleransi dalam kehidupan sosial keagamaan, maka penjelasan seperlunya tentang salah satu unsur budaya kewargaan ini menjadi suatu keharusan.

Dalam tradisi Islam, toleransi banyak dipengaruhi oleh hubungan Muslim dengan kaum Yahudi dan Kristen. Sifat hubungan tiga agama besar Abrahamic ini memang tidak satu warna tetapi bergaris kontinum dari konflik ke harmoni sesuai dengan pola hubungan sosial-politik yang terjalin pada waktu itu. Dalam garis kontinum dari konflik dan harmoni itu pula yang tampaknya banyak mewarnai pemaknaan toleransi. Al-Qur'an sendiri merujuk kaum Yahudi dan Nasrani ini sebagai *ahlul kitab* 'pemilik kitab suci' yaitu Taurat dan Injil yang harus dihormati. Cecara inklusif al-Quran merangkul mereka sebagai kelompok yang akan masuk surga-Nya jika saja mereka beriman kepada Allah SWT dan hari akhir seraya berbuat kebaikan (*amal shaleh*).

Akan tetapi al-Qur'an dalam Surat 109 menyebutnya juga sebagai orang-orang kafir (*al-kāfirūn*)¹¹, sehingga Islam memberikan perbedaan teologis secara tegas terhadap mereka yang disebut orang kafir, berujung pada pernyataan "*untukku agamaku dan untukmu agamamu*" (QS 109: 6). Ayat ini menjadi pijakan umum di antara umat Islam untuk bertoleransi dalam perbedaan. Begitu pula perbedaan serupa tampak dalam ayat lain dalam al-Qur'an. Dalam QS (2: 256), misalnya, dinyatakan bahwa "*sesungguhnya telah jelas jalan yang benar (agama Islam) daripada jalan yang sesat (agama bukan Islam)*", dan perbedaan di antara keduanya telah selesai. Dalam ayat yang sama, al-Qur'an juga berkata bahwa "*tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)*". Ayat-ayat ini merupakan dasar toleransi

¹¹ Secara etimologis, kafir berasal dari kata kerja kafara artinya menutupi, yaitu menutupi kebenaran yang disampaikan Nabi SAW tentang keesaan Allah.

tetapi juga menunjukkan bahwa secara teologis, terdapat perbedaan prinsipil antara Islam dengan bukan Islam.

Perbedaan itu tidak berhenti sampai pada tataran teologis. Al-Qur'an lebih jauh membuat perbedaan tegas antara Muslim dan bukan Muslim dalam dimensi hubungan sosial dan politik. Umat bukan Muslim, misalnya, dilihat memiliki potensi untuk tidak hanya berseberangan, tapi juga menjadi ancaman sehingga perlu waspada dengan keberadaan dan posisinya. Al-Quran (QS. 3:28) misalnya, melarang orang-orang beriman mengambil orang-orang kafir sebagai pemimpin¹². Hal yang sama juga ditekankan pada ayat lain. Al-Qur'an (QS 5:51), menekankan kaum Muslim untuk tidak *"mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin (mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi yang lain. Barang siapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka"*. Begitu juga penting dikutip ayat lain dalam al-Qur'an yang bernada serupa: *"Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: 'sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar)'. Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kamauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu"* (QS 2: 120).

¹² Dalam kasus ini, Abdurrahman Wahid berbeda pendapat dengan kebanyakan intelektual Muslim. Ia menyatakan bahwa ayat ini tidak bisa dijadikan dalil untuk tidak membolehkan bukan Muslim menjadi kepala negara dalam sebuah negara Islam atau mayoritas Muslim. Yang dilarang Allah menurutnya adalah menjadikan 'awlya' (pelindung), bukan 'umara' (penguasa). Menurut Wahid, prinsip ekuualitas antar sesama warga harus menjadi prinsip untuk membuat minoritas merasa memiliki kedudukan yang sama. Sementara dalam kenyataan di Indonesia, lanjutnya, umat Islam akan memilih calon dari kalangan Muslim, karena banyak Muslim yang pantas menjadi presiden (Masykuri Abdillah, 1995, *Responses of Indonesian Muslim intellectuals the Concept of Democracy* (1996-1993), Unpublished paper.

Beberapa ayat al-Qur'an yang dikutip di atas merupakan rujukan utama sekaligus menjadi bahan interpretasi umat Islam dalam bertoleransi dengan kelompok bukan Islam. Dalam perspektif tertentu, ayat-ayat itu sebagai ajaran yang penuh toleransi, tetapi dalam konteks tertentu digunakan sebagai rujukan untuk tidak toleran terhadap pemeluk bukan Islam, khususnya Yahudi dan Kristen. Paling tidak, ayat-ayat di atas membekali kaum Muslim untuk merumuskan Yahudi dan Kristen sebagai komunitas keagamaan yang berbeda, dan selanjutnya memiliki pandangan dan sikap sosial-politik berlainan. Tentu saja, doktrin di atas harus dipahami dalam konteks historis Islam masa awal, di mana usaha penyebaran Islam oleh Muslim dihadapkan pada pemeluk Yahudi dan Kristen, yang saat itu telah berkembang sebagai agama yang sudah mapan di Timur Tengah. Pengalaman historis antara Muslim dan bukan Muslim—di mana pertentangan dan konflik menjadi bagian penting di dalamnya—telah memberi sumbangan penting menjadikan doktrin di atas berfungsi sebagai sumber tumbuhnya pandangan dan sikap tidak toleran di kalangan Muslim. Seorang orientalis kontemporer, Lewis (1985) sampai pada kesimpulan bahwa, baik doktrin dan pengalaman sejarah telah menjadi landasan penting yang mendasari kaum Muslim untuk tidak menerima Yahudi dan Kristen sebagai bagian dari komunitas Islam. Hal ini antara lain menjadi pemicu konflik sosial-keagamaan yang kerap kali terjadi di antara mereka.

Doktrin di atas tampak berkait erat konteks sejarah pada waktu itu, tetapi sebagai pesan moral universal, al-Qur'an sebetulnya mengandung sejumlah ayat yang menekankan prinsip-prinsip toleransi. Prinsip normatif al-Qur'an tentang toleransi bahkan lebih mewarnai hubungan harmonis Muslim dengan pemeluk bukan Islam tidak hanya pada zaman Nabi SAW tetapi juga pada masa khulafaurrasyidin, Khalifah Umayyah dan Abbasyiah. Seperti disinggung di atas, salah satu isu istilah dalam al-Qur'an yang menekankan prinsip toleransi dengan "ahli kitab" (*ahl al-kitāb*), mengacu terutama pada kaum Yahudi dan Nasrani. Istilah ahli kitab dalam al-Qur'an merupakan ungkapan penghargaan yang tinggi,

bahwa di antara mereka terdapat kelompok yang secara konsistensi berpegang teguh pada ketuhanan yang monoteistik, *“di antara ahli kitab ada golongan yang yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang) (QS 3: 113).* Sikap monoteisme ahli kitab ini selanjutnya dipertegas dalam ayat lain dalam al-Qur’an. Allah SWT berfirman: *“Dan sesungguhnya di antara ahli kitab itu ada orang yang beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kamu dan yang diturunkan kepada mereka sedang mereka berendah hati kepada Allah dan mereka tidak menukarkan ayat-ayat Allah dengan harga yang murah” (QS 3: 199).* Ayat-ayat dalam al-Qur’an lainnya mengingatkan mereka untuk bersikap konsisten dengan keimanan yang murni. Dalam QS 3: 64, diingatkan kepada ahli kitab agar berpegang *“kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami (Muslim) dan kamu (ahli kitab), 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”.* Al-Qur’an juga mengajak mereka untuk bertumpu kepada kalimah sawā’, yakni *“menjadi umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf dan mencegah dari yang munkar, seraya beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman tentulah itu lebih baik bagi mereka” (QS 3: 110).* Ayat-ayat al-Qur’an di atas menggambarkan bahwa ahli kitab itu tidaklah homogen. Di antara mereka ada yang menutupi kebenaran, tetapi sebagian juga konsisten dengan keimanan yang murni yaitu monoteisme mutlak sebagaimana tauhid (keesaan Allah SWT) yang diajarkan Nabi SAW.

Ayat-ayat ini mengajarkan kaum Muslim untuk hidup secara harmonis, hidup berdampingan secara damai (*peaceful co-existent social life*) dengan pemeluk agama non-Islam, khususnya Yahudi dan Kristen. Bahkan dalam ayat berikut, pesan al-Qur’an yang sangat mendukung sikap inklusif juga ditegaskan kembali dalam, sebagai firman-Nya: *“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja di*

antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati” (QS 2: 62). Ayat ini, di samping ayat-ayat lain yang dikutip di atas, mempromosikan sikap inklusif untuk menjadi basis toleransi keagamaan kaum Muslimin.

Penelusuran terhadap ayat-ayat al-Qur'an di atas bisa sampai pada kesimpulan bahwa Kitab suci ini mengandung ajaran yang menekankan baik toleransi, memang terdapat ayat-ayat yang tampak mengindikasikan intoleransi, tetapi itu terkait dengan sikap-sikap bermusuhan sebagian penganut bukan Islam waktu itu. Dengan kata lain, ayat-ayat yang mengindikasikan intoleransi bersifat partikularistik, sementara pesan universalnya adalah pengajaran untuk hidup damai berdampingan guna mencapai kebaikan yang dicita-citakan bersama yaitu negara yang baik dan penuh ampunan dari Allah SWT (*baladun tayyibatun wa robbun gafur*). Walaupun demikian, dalam praktek kehidupan sosial kaum Muslimin, tentu saja doktrin Islam tentang toleransi tidak sepenuhnya dipraktekkan, bahkan bagi sebagian, secara selektif lebih mengacu kepada ajaran partikularistik intoleransi yang pada gilirannya membuat hubungan kalangan Islam dengan bukan Islam menjadi tidak harmonis bahkan konflik.

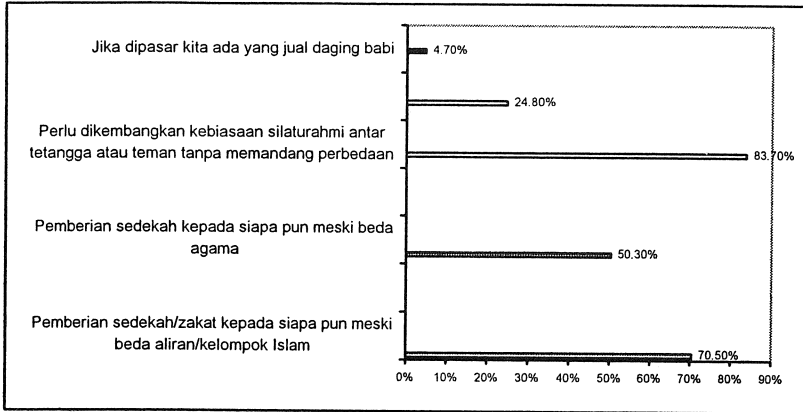
Perubahan dan perkembangan persepsi Muslim terhadap pemeluk bukan Islam, di mana ia menjadi toleran dan tidak toleran, tampak dengan jelas pada wacana yang berkambang di sekitar makna ahli kitab. Sebagaimana ditunjukkan Ropi (1999: 99-101), proses historis yang dialami kaum Muslim telah membuat makna ahli kitab menjadi sedemikian sempit, sehingga ia jauh dari pesan inklusif dan universal sebagaimana empat ayat dalam al-Qur'an yang menegaskan hal tersebut. Di sini, ahli kitab dipahami secara statis dan definitif, menutup kemungkinan adanya perluasan makna itu sendiri. Ia menjadi cermin dari keberagaman normatif-idealisme yang mengukur tingkat keberagaman dari aspek-aspek formal. Istilah ahli kitab lebih berfungsi sebagai kriteria penilai bagi hubungan beragama yang

secara apologetis digunakan untuk menjustifikasi bahwa agama Islam telah memberikan batasan-batasan yang menjadi kriteria pembenar dan pengesah bagi kaum Muslim untuk mengambil jarak teologis dengan umat lain. Dengan kata lain, fenomena ahli kitab digeneralisasi sedemikian rupa sebagai sesuatu yang umum yang bisa diterapkan di mana saja dan kapan saja; dan secara sah berlaku pada masyarakat Muslim di tempat lain di dunia.

Dengan demikian, perlu ada upaya pemahaman yang lebih totalitas mengenai ayat-ayat toleransi ini dan mengambilnya sebagai pesan univeral pada satu sisi, dan pada sisi lain tidak terjebak pada konteks partikular merujuk kejadian historis tertentu. Namun sejauhmana pemahaman yang terjadi dalam komunitas Islam tetap menjadi suatu keperluan karena pemahaman nyata itulah yang akan mewarnai hubungan Islam dengan bukan Islam di Indonesia.

Dalam survey penelitian ini, toleransi dirumuskan dalam sejumlah pertanyaan untuk mengukur tingkat apresiasi dan kesediaan Muslim untuk hidup secara tenggang-menenggang atau menerima kehadiran dan partisipasi dengan golongan lain, terutama yang berhubungan dengan perbedaan agama. Hasil survey ini secara umum menunjukkan bahwa Muslim Indonesia, tepatnya mereka yang disurvei, bersikap toleran. Seperti terlihat dalam Grafik 7, Sebanyak 83.7%, misalnya, setuju dengan perlu dikembangkannya kebiasaan silaturahmi antar tetangga atau teman tanpa memandang perbedaan suku, aliran dan agama. 70.50% mendukung pemberian sedekah/zakat kepada siapapun yang beragama Islam meski berbeda aliran. Bahkan 50% menyatakan setuju dengan pemberian sedekah kepada siapapun meskipun berbeda agama. Dua hal yang dukungannya sedikit adalah mengucapkan selamat hari besar kepada orang berbeda agama yang hanya didukung oleh 24.8% responden dan hanya 4.7% mau mentoleransi adanya jual daging babi di pasar. Dalam kasus ini, fatwa MUI yang melarang pemberian ucapan selamat hari besar kepada bukan Islam di atas tampaknya merupakan salah satu faktor akan sikap demikian.

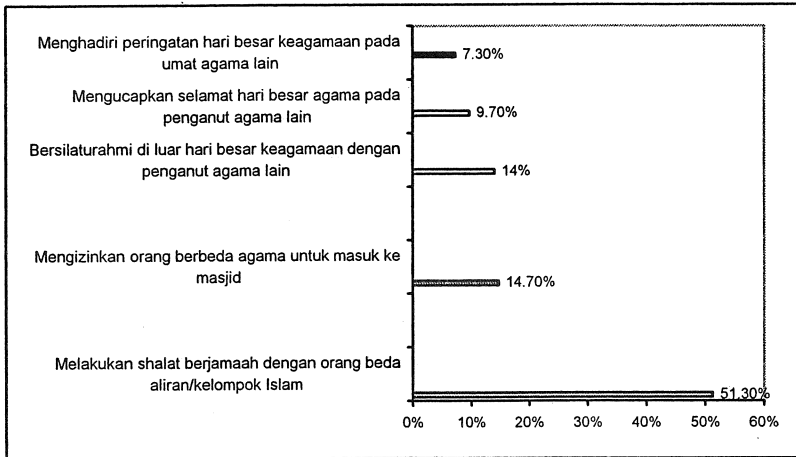
Grafik 7: Sikap Toleransi



Sumber: Hasil survey, 2007.

Akan tetapi, mengingat tiga daerah penelitian ini adalah mayoritas mutlak Islam, maka jarang di antara responden yang mempraktekkan kehidupan bertoleransi dengan penganut agama lain sehingga betapapun sikap toleransi mereka cukup tinggi, tetapi tindakan atau perilaku yang menunjukkan toleransi kurang dipraktekkan, bahkan tindakan itu lebih sedikit lagi dipraktekkan dalam hal yang berkaitan dengan akidah agamanya. Sebagaimana ditunjukkan Grafik 8 di bawah ini, hanya sebagian kecil responden (7.3%) yang pernah menghadiri peringatan hari besar agama lain, 9.70% yang pernah mengucapkan selamat hari besar pada penganut agama lain. Pengalaman sedikit lebih besar (14%) pada tindakan bersilaturahmi di luar hari besar keagamaan dengan penganut agama lain dan izin kepada bukan Muslim untuk memasuki mesjid. Satu-satu pertanyaan yang dijawab "sering dilakukan" oleh Muslim di tiga daerah adalah melakukan shalat berjamaah dengan orang Islam yang berbeda aliran.

Grafik 8: Perilaku Toleransi



Sumber: Hasil survey, 2007.

Data kuantitatif di atas didukung kenyataan sebagaimana digali dalam wawancara mendalam dengan sejumlah kalangan Muslim di tiga wilayah yang menjadi sasaran penelitian ini. Toleransi terhadap perbedaan khususnya dengan cara-cara ibadah yang bersifat *furuiyyah* (cabang) dalam lingkup internal Islam, tidak lagi menjadi persoalan. Sebagaimana dikatakan para tokoh Muslim, tiga puluh tahunan lalu seperti pada pada 1970-an memang ada terdapat permasalahan dalam menyikapi perbedaan itu, berkenaan dengan perbedaan cara ibadah umat Islam yang berbeda aliran. Perbedaan dalam jumlah rakaat shalat tarawih, ada yang 23 rakaat ada yang 11 rakaat; bilangan adzan pada shalat Jum'at, ada yang satu kali adzan dan dua kali adzan; Pada shalat Subuh, ada yang baca doa qunut dan ada yang tidak; dan juga status bid'ah tidaknya tradisi selamatan dengan membaca tahlil dan seterusnya. Kondisi pertentangan ini dirasakan terutama oleh kalangan pembaharu Muslim oleh Sengkang. Menurut salah seorang aktifis Muhammadiyah di salah satu kota sutra di Sulawesi Selatan ini, pada waktu itu reaksinya sangat bermusuhan karena dianggap menggugat keamanan Islam seperti dipraktekkan

oleh kalangan Asy'adiyyah. Tetapi, sikap bermusuhan itu atau setidaknya tidak senang dengan tradisi baru yang berbeda tidak lagi dipandang masalah. Perbedaan seperti itu sudah dipahami masing-masing. Mereka saling pengertian dan bisa bertenggang atas perbedaan-perbedaan yang tidak menyakut dasar ajaran agama tersebut¹³.

Lalu bagaimana sikap dan perilaku toleransi dengan orang atau kelompok bukan Islam. Dalam lingkup sosial kemasyarakatan, toleransi juga tampak berlaku antara Muslim dengan bukan Muslim. Kalangan Islam di Sengkang, misalnya, saling menjaga pergaulan di lingkungan tempat tinggal dan kerjanya tanpa melihat asal etnis dan agama. Situasi ini terjadi di pusat kota Sengkang di mana Muslim bertetangga dengan bukan Muslim. Di sekitar lingkungan Pesantren As'adiyyah,¹⁴ misalnya, tinggal sejumlah orang Tionghoa yang hidupnya aman dan nyaman, karena merasa mendapatkan 'perlindungan' dari lembaga Islam tertua di Sulawesi Selatan ini. Ketika terjadi sweeping yang dilakukan oleh Forum Bersama, warga Tionghoa tersebut merasa aman saja karena mereka merasa tidak akan menjadi sasaran sejauh mereka tidak melakukan hal yang menyinggung hati Muslim setempat. Kasus toleransi juga terlihat di Ponorogo. Di tengah padat penduduk Muslim, di kota ini terdapat gereja yang cukup besar. Gereja ini tidak pernah dimasalahkan oleh Muslim Ponorogo.

Akan tetapi berbeda dengan masalah sosial kemasyarakatan, dalam masalah agama khususnya akidah, kalangan Muslim secara tegas menetapkan pembatasan dalam bergaul. Tentu saja kalangan Muslim mengakui kalangan bukan Muslim untuk percaya dengan keyakinan dan mempraktekkan ajaran agama selama tidak mengganggu akidah dan ibadah umat Muslim. Toleransi, dengan

¹³Wawancara dengan seorang tokoh senior Aisyiah Muhammadiyah (Sengkang, 24 Juli 2007).

¹⁴Pesantren ini memiliki jaringan yang luas dan memiliki stasiun pemancar radio yang jumlah pendengar setianya sangat banyak.

demikian, tidak berarti mencampur-adukkan prinsip ajaran Islam dalam hal ini sudah jelas, seperti dikatakan dalam surat al-Kafirun: "Saya tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Kamu juga tidak perlu menyembah apa yang saya sembah. Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku". Sikap dan perilaku toleransi umat Islam memang melingkupi tataran akidah dan sosial seperti ditegaskan dalam surat al-Kafirun tadi, dalam arti bahwa umat Muslim dapat menenggang dan menerima perbedaan prinsip agama, sejauh tidak memaksakan paham prinsipnya, sebagaimana halnya orang Islam tidak akan memaksakan ajaran akidahnya kepada bukan Muslim.

Toleransi juga tentu saja meliputi pada perbedaan-perbedaan kelompok lain termasuk menyangkut minoritas kelompok Ahmadiyah. Kelompok ini sebetulnya hadir di tiga daerah penelitian, tetapi tampaknya mereka beribadah dan bermualah dalam kondisi yang tidak menguntungkan. Penuturan beberapa narasumber mengakui bahwa papan nama kelompok ini ada di daerah mereka (Bukittinggi, Ponorogo dan Sengkang), tetapi tidak begitu jelas aktifitasnya. Trauma pengrusakan dan kekerasan yang diterima kelompok ini tampaknya telah membuat surutnya berbagai aktifitas kelompok ini. Akan tetapi sejauh yang dapat digali dalam wawancara mendalam, tokoh-tokoh Islam di tiga daerah menuturkan keberatan Ahmadiyah sebagai bagian dari kelompok Islam karena salah satu pilar penting ajaran Islam yaitu Nabi Muhammad SAW sebagai nabi terakhir dilanggar oleh kelompok ini. Walaupun tokoh-tokoh Islam ini tidak setuju bahkan melarang kekerasan terhadap kelompok ini, tetapi mereka tidak mentoleransi keyakinan kelompok ini untuk bisa tetap dianggap sebagai bagian dari umat Islam¹⁵.

¹⁵Wawancara dengan beberapa tokoh Islam di tiga daerah pada penelitian lapangan di Ponorogo, Bukittinggi dan Sengkang, April-Juli 2007.

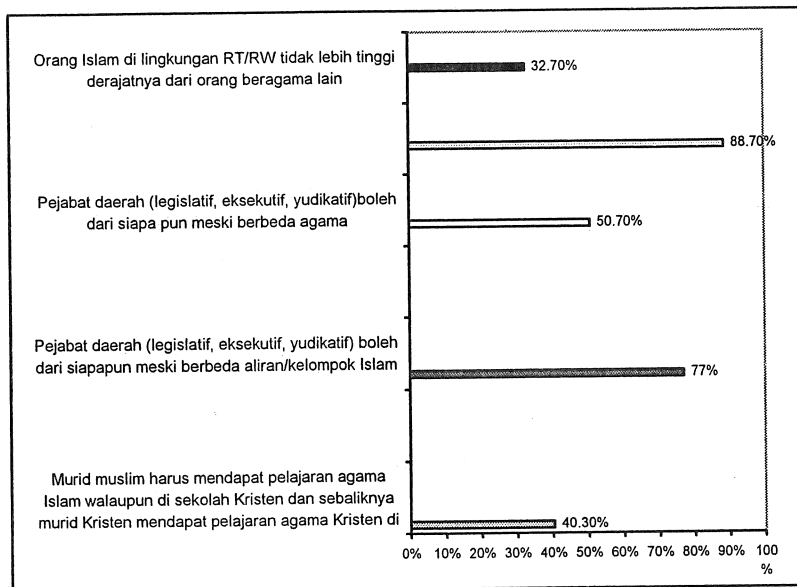
1.5 Ekualitas

Unsur budaya kewargaan lain yang begitu berdekatan dengan toleransi karena yang satu merupakan resultan dari yang lain adalah ekualitas. Dalam survey ini, ekualitas diartikan sebagai satu unsur budaya kewargaan yang menekankan prinsip-prinsip kesejajaran dan kesamaan dalam merealisasikan hak-hak kewargaan atau mengakses berbagai kesempatan dalam kehidupan sosial-politik dan keagamaan. Sebagaimana halnya dengan toleransi, ekualitas juga memiliki arti sangat penting dalam konteks Indonesia yang heterogen. Keragaman masyarakat Indonesia, baik secara sosial-politik, budaya dan agama, merupakan salah satu alasan pentingnya ekualitas ini. Seiring dengan eterbukaan yang mulai terbentuk sejak masa reformasi, di mana setiap orang dan kelompok mengklaim memiliki hak yang sama untuk terlibat dalam proses-proses politik di Indonesia, semakin meneguhkan pentingnya prinsip ekualitas dalam kajian ini.

Dalam konteks ini, ekualitas dirumuskan untuk mengukur tingkat dukungan Muslim Indonesia yang disurvei terhadap kesediaan mengakui komunitas lain dari agama berbeda berada pada posisi sejajar dan karenanya memiliki kesempatan yang sama untuk antara lain memperoleh pendidikan, kehidupan ekonomi, perlindungan hukum, pelayanan sipil dan lain sebagainya.

Sejauh menyangkut isu ekualitas ini, hasil survey menunjukkan bahwa Muslim Indonesia pada umumnya memberikan dukungan yang beragam, sejalan dengan corak isu dan materi yang ditanyakan. Berkaitan dengan masalah keagamaan yang bersifat sensitif, seperti makanan haram daging babi dan ibadah ritual, Muslim dalam survey ini relatif kurang mendukung nilai-nilai ekualitas. Hampir seluruh Muslim yang disurvei (90.7%) menyatakan keberatan (dengan menjawab tidak setuju) jika pasar di sekitar tempat tinggal mereka ada yang menjual daging babi. Hanya sebagian kecil (4,7%) yang mendukung gagasan tersebut, lebih kecil dari yang menyatakan tidak bersikap (4,3%).

Grafik 9: Sikap Ekuualitas

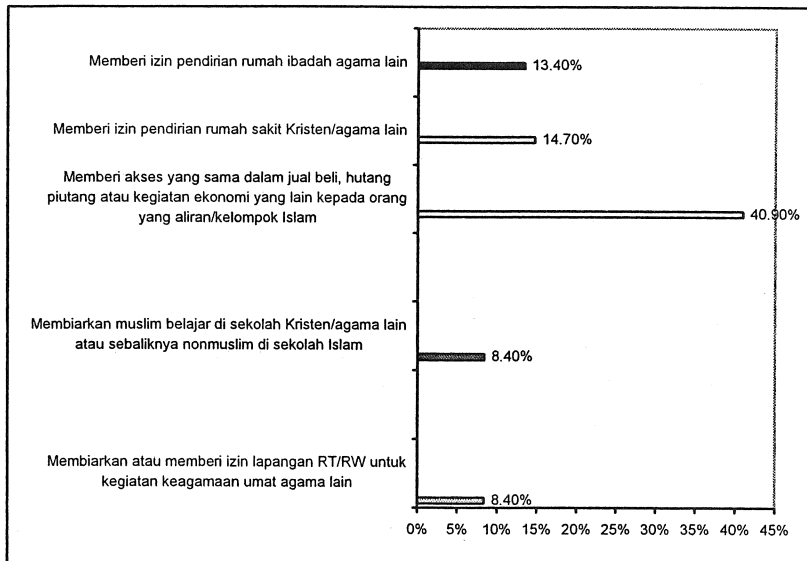


Sumber: Hasil survey, 2007.

Dengan demikian, dari data statistik di atas, bisa dikatakan bahwa Muslim Indonesia dalam survey ini cenderung mengedepankan kepentingan kelompok mereka sebagai mayoritas—khususnya menyangkut isu keagamaan—dan karenanya kurang apresiatif dan tidak mengakui kepentingan kelompok agama lain dalam posisi yang sejajar. Misalnya, seperti terlihat dalam Grafik 9, hanya 32.7% yang mendukung sikap kesamaan derajat ini. Khusus untuk masalah ekuualitas ini, dalam memilih penguasa atau pimpinan daerah, rendahnya dukungan Muslim terhadap nilai ekuualitas dalam pemilihan pimpinan, juga masih kentara betapapun lebih akomodatif dalam hal pemilihan pejabat publik. Hal ini bisa dilihat pada masih kecilnya proporsi jawaban yang menyatakan setuju jika pejabat daerah (legislatif, eksekutif dan yudikatif) adalah bukan Muslim. Dalam pemilihan pimpinan mereka ini memang merupakan isu yang

penting sehingga mereka lebih setuju dengan kesamaan agama. Bahkan kalau perlu memiliki kesamaan aliran sebagaimana hal ini didukung oleh 77% responden.

Grafik 10: Perilaku Ekuualitas



Sumber: Hasil survey, 2007.

Namun tidak demikian halnya dengan isu-isu yang lebih strategis, yang tidak berkaitan secara langsung atau tidak langsung dengan kepentingan mereka. Dalam kesamaan derajat di depan hukum, misalnya, mayoritas mutlak reponden (88.70%) menyatakan setuju jika setiap orang harus diperlakukan sama de depan hukum tanpa memandang agamanya. Begitu juga dalam dunia pendidikan, Muslim dalam survey ini relatif cukup terbuka dan menghargai kelompok komunitas keagamaan lain khususnya Kristen. 40.30% responden menyatakan setuju jika murid Muslim mendapat pelajaran agama di sekolah Kristen dan sebaliknya. Namun perlu dicatat bahwa rendahnya persetujuan ini adalah karena dalam konteks sosial tertentu seperti di Bukittinggi, mendapatkan siswa Kristen dapat masuk di

sekolah Islam merupakan hal yang belum mungkin karena setiap sekolah Islam di sana mewajibkan tes baca al-Quran sebagai salah satu persyaratan bisa masuk.

Data statistik di atas tampaknya *predictable*. Seperti halnya isu toleransi yang telah dibahas di atas, tingkat kesediaan Muslim yang disurvei untuk hidup bersama-sama dan sejajar dengan bukan Muslim menunjukkan persentase yang relatif rendah untuk bidang-bidang yang dianggap berada di bawah domain keagamaan dan sangat strategis. Lain halnya dengan masalah-masalah umum (non-keagamaan) yang tidak strategis, mereka tampak relatif bersikap toleran dan *equal*. Dalam kaitan ini, kaum Muslim dalam kajian ini umumnya mengatakan bahwa sikap dan praktek keagamaan merupakan batas yang tidak bisa dikompromikan, dan karenanya harus diletakkan secara terpisah dari domain bukan keagamaan. Sikap demikian ini tampak kuat juga jika berkaitan dengan hal bahwa apa yang dipraktikkan bukan Muslim termasuk aspek yang dilarang ajaran Islam seperti penjualan daging babi tadi. Dalam kasus ini, di satu pihak, mereka menyadari bahwa bukan Muslim juga memiliki hak untuk mendapatkan atau memperoleh apa yang mereka kehendaki, termasuk menjual dan membeli daging babi. Tetapi, kaum Muslim juga merasa berkewajiban untuk menciptakan suasana Islami di lingkungan hidup mereka. Transaksi jual beli barang-barang yang dilarang ajaran Islam menjadi salah satu aspek yang harus dilarang. Dalam hal ini mereka khawatir jika daging babi ini dikonsumsi oleh anggota masyarakat yang beragama Islam yang kurang memperhatikan kehalalan makanan. Bagi umat Islam, masalah ini merupakan bagian dari kewajiban individual *ammar makruf nahi munkar* (memerintahkan kebaikan dan mencegah adanya kemungkaran), sebagaimana diajarkan oleh al-Qur'an dan Sunnah.

Mereka menyadari bahwa mereka adalah mayoritas penduduk Indonesia dalam wilayahnya masing-masing. Sementara bukan Muslim yang kalau perlu dengan daging babi, misalnya, bisa dilakukan secara terpisah. Derajat keterpisahan inilah yang berbeda-beda menurut sejumlah informan. Ada yang menganggap terpisah

pasarnya, ada pula yang cukup terpisahnya daging itu dari daging yang halal dikonsumsi Muslim. Sebagian besar informan menyadari bahwa umat Islam tidak dapat memaksakan kehendak mereka. Dalam ruang publik, ada aturan hukum yang harus ditaati seluruh penduduk, di mana yang mengatur adalah pemerintah, melalui aparatnya seperti polisi dan lainnya. Dengan demikian, masyarakat bukan Muslim mempunyai hak hidup di Indonesia dengan tetap mengikuti aturan main yang disepakati bersama di mana pemerintah menegakkannya.

Hukum positif atau aturan bersama itulah yang bisa mengatur perilaku warga dalam ruang publik. Misalnya, kelompok bukan Muslim harus taat dengan aturan bahwa tidak boleh menyebarkan ajaran agama kepada warga yang sudah menganut agama. Jika hal ini di langgar, demikian ditegaskan oleh beberapa informan di tiga lokasi penelitian, maka toleransi akan terganggu. Menurut mereka sikap dan perilaku ekualitas ini tidak terpisah dari sikap bukan Muslim selama ini dalam mentaati aturan bersama.

Data kualitatif maupun kuantitatif menunjukkan bahwa dukungan kaum Muslim terhadap unsur ekualitas tampak bervariasi, tergantung pada jenis persoalan yang dihadapkan kepada mereka. Jika suatu masalah termasuk dalam domain keagamaan yang langsung terdapat kepentingan mereka dalam masalah tersebut, maka respon mereka cenderung rendah atau kurang mendukung salah satu nilai budaya kewargaan tersebut. Ini berarti bahwa sejauh menyangkut sikap dan perilaku nilai ekualitas ini, Muslim Indonesia masih memiliki persoalan untuk bisa hidup berdampingan secara sejajar dengan komunitas pemeluk agama lain sebagaimana prinsip demokrasi.

1.6. Jaringan Sosial dan Asosiasi untuk Kerjasama

Jaringan sosial untuk kerjasama merupakan salah satu isu terpenting jika berbicara mengenai budaya kewargaan. Jaringan sosial dapat dilihat sebagai sarana keterlibatan warga secara suka rela

dalam kehidupan sosial di lingkungan di mana mereka tinggal. Di samping itu, jaringan sosial juga bisa menjelaskan sejauhmana seseorang hubungan baik dengan berbagai kalangan yang pada gilirannya bisa menjadi salah satu faktor pendukung penting untuk tumbuhnya budaya kewargaan.

Menyangkut jaringan sosial, perlu dijelaskan bahwa hal tersebut adalah keterlibatan warga dalam hubungan sosial dan hubungan-hubungan organisasional pada intra kelompok maupun ekstra kelompok. Biasanya seseorang atau sekelompok orang yang mempunyai jaringan hubungan yang luas, dia akan lebih mudah menerima adanya perbedaan-perbedaan. Pengalaman dalam berinteraksi dengan berbagai kalangan akan mengajarkan bagaimana bersikap yang baik terhadap orang atau kelompok lain yang kebetulan berbeda dengannya. Pada gilirannya mereka akan memahami dan menerima perbedaan itu sebagai suatu yang wajar adanya. Sebaliknya, seseorang atau sekelompok orang yang kurang atau tidak mempunyai jaringan hubungan sosial, dia akan sulit memahami adanya perbedaan. Akhirnya, dia menganggap bahwa dirinyalah yang mesti eksis dan paling benar sendiri. Sedangkan orang atau kelompok lain dianggap bagiannya yang mesti ikut aturan yang dibuatnya. Seseorang yang memiliki jaringan sosial yang luas akan memiliki penghargaan terhadap perbedaan dalam masyarakat.

Jaringan sosial dalam penelitian ini membedakan adanya dua jenis, yaitu: jaringan sosial antara komunitas Muslim yang berbeda aliran; dan jaringan sosial komunitas Muslim dengan komunitas bukan Muslim. Dalam hal hubungan dengan sesama organisasi keagamaan yang ada di tiga daerah penelitian memperlihatkan adanya kekompakan yang didukung oleh kelembagaan baik dalam bentuk forum maupun konsorsium. Di tiga daerah penelitian: Bukittinggi, Ponorogo dan Sengkang ditemukan apa yang disebut Forum Kerukunan Umat Beragama yang diprakarsai oleh Departemen Agama dengan cara pembentukan yang berbeda-beda. Dalam prakteknya MUI adalah organisasi semi pemerintah yang memainkan peranan penting dalam pembentukan forum ini. MUI sendiri

sebenarnya juga merupakan aktor utama dalam mengajak organisasi-organisasi keagamaan Islam yang ada di wilayah masing-masing untuk saling berafiliasi. Dengan demikian, komunitas Islam yang terepresentasi melalui organisasi-organisasi keagamaan yang ada telah mempraktikkan apa yang disebut Putnam dan ahli lain sebagai *cross cutting affiliation*. Implikasi dari keterlibatan pada jaringan ini adalah bahwa kelompok-kelompok yang terlibat di dalamnya memiliki sifat moderat. Akan tetapi hal ini kelihatannya terbatas pada kelompok-kelompok tertentu terutama kelompok arus utama. Sementara kelompok lain yang tidak dominan atau bukan arus utama lain kurang dilibatkan. Akibatnya, tingkat moderasi itu tampak lebih rendah. Misalnya, di tiga daerah penelitian, kelompok tidak dominan MMI, HTI, LDII apalagi kelompok Ahmadiyah dibiarkan berada di luar jaringan MUI sehingga kelompok-kelompok ini sering menjadi sasaran kecurigaan bahkan sasaran tindakan kekerasan.

Di samping *social networking* dan asosiasi yang bersifat permanen, terdapat pula yang temporal sesuai dengan kepentingan. Misalnya yang terjadi Sengkang pada awal reformasi organisasi-organisasi Islam membentuk konsorsium dengan tujuan menumpas kemaksiatan-kemaksiatan yang hadir di masyarakat. Sementara pengajian-pengajian juga berperan sebagai forum-forum warga, hadir di tiga daerah penelitian.

Di Sengkang, konsorsium atau forum itu anggotanya berasal dari organisasi-organisasi umat Islam di Sengkang.¹⁶ Forum ini merupakan gabungan dari seluruh elemen umat Islam di Sengkang. Biasanya kegiatan bersama antar elemen Islam itu diwujudkan dalam bentuk aksi-aksi untuk kepentingan umat.

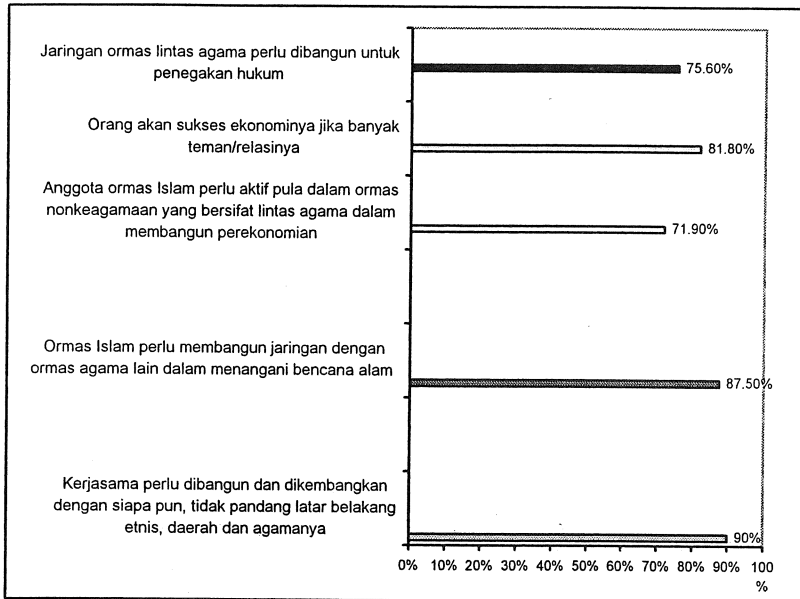
Fenomena yang sama juga terdapat di Ponorogo. Di samping ormas-ormas Islam yang sudah lama eksis di tengah masyarakat seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Aisyiah, Muslimat, LDII, DDII, ketika penelitian lapangan dilakukan juga terdapat

¹⁶ Wawancara dengan tokoh muda Islam, Ambo Upe, Juli 2007

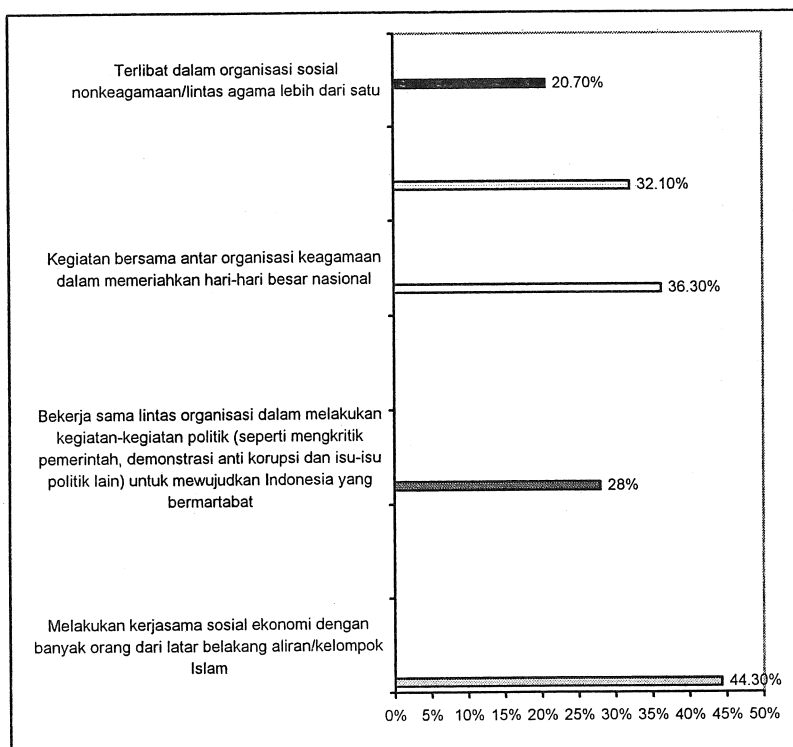
lembaga baru sebagai gabungan ormas-ormas Islam dan bukan Islam yang tergabung dalam Forum Komunikasi Antar Umat Beragama. Dipelopori oleh generasi muda dari ormas-ormas Islam yang sudah lama ada, FKUB memperlihatkan satu perkembangan baru di kalangan komunitas Muslim Ponorogo yang menghendaki untuk lebih terlibat secara aktif usaha preventif pengelolaan konflik-konflik bernuansa agama. Bahkan, dalam beberapa segi penting, FKUB menangani masalah-masalah yang menjadi sebab kecurigaan antara umat beragama yaitu misi-misi terselubung untuk mengajak pindah agama.

Dalam survey ini, aktivitas organisasi dirumuskan ke dalam sejumlah pertanyaan untuk mengukur luasnya keterlibatan responden dalam kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi sosial bersifat sukerala (*voluntary civic association*), yang memiliki gerakan-gerakan sosial untuk masalah keagamaan maupun non-keagamaan. Sikap responden sangat apresiatif dengan pentingnya jaringan sosial dan asosiasi untuk kerjasama. Mayoritas mutlak responden (84,70%) menyatakan bahwa keterlibatan aktif dalam organisasi keagamaan dan non keagamaan adalah hal yang penting. Yang termasuk penting dalam non keagamaan adalah koperasi, asosiasi olah-raga maupun asosiasi-asosiasi untuk kemajuan ekonomi.

Grafik 11: Sikap terhadap Jaringan untuk kerjasama

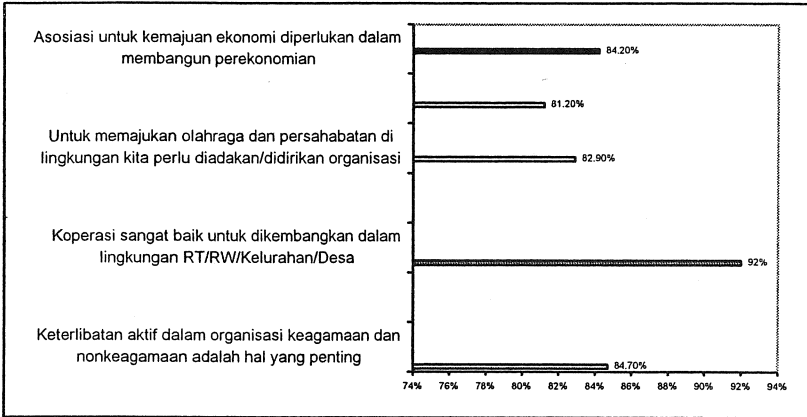


Grafik 12: Perilaku terhadap Jaringan Sosial



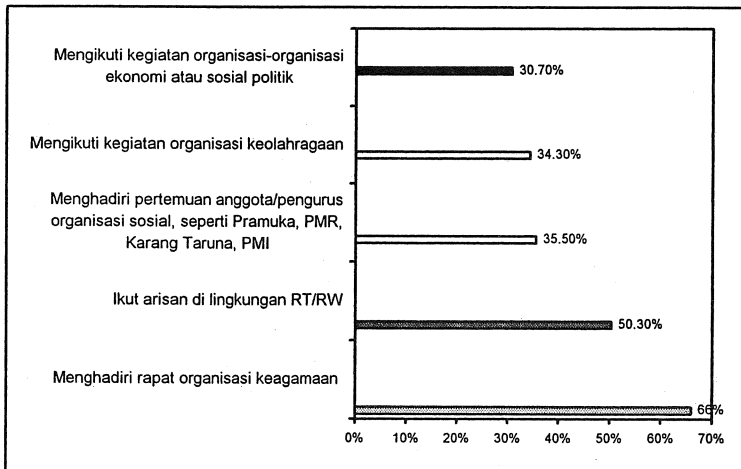
Walaupun demikian, secara riil responden yang mempraktekkan *cross cutting affiliation* hanyalah sebagian kecil dari reponden. Umumnya responden hanya terlibat dengan satu organisasi keagamaan. Hanya sepertiganya (32.10%) yang terlibat lebih dari satu organisasi. Yang menarik adalah bahwa hampir setengah dari total reponden (44,30%) telah mempraktekkan kerjasama sosial ekonomi, betapapun dalam lingkup internal umat Islam. Bahkan sebagian (29%) bekerjasama lintas organisasi dalam melakukan kegiatan politik untuk mewujudkan Indonesia yang bermartabat.

Grafik 13: Sikap Tradisi Berasosiasi



Salah satunya yang terpenting dari gambaran sikap dan perilaku mereka terhadap jaringan sosial dan asosiasi adalah bahwa mereka telah memperlihatkan pentingnya kerjasama yang erat antara berbagai elemen umat Islam untuk kepentingan kaum Muslim maupun negeri ini.

Grafik 14: Perilaku Asosiasional



Hasil pengamatan dan wawancara mendalam memang menunjukkan bahwa kalangan Islam baik yang dominan ataupun yang tidak sangat antusias dalam menjalin hubungan dalam jaringan sosial maupun asosiasional. Bahkan kerjasama yang non keagamaan, seperti sosial, politik dan ekonomi dilakukan melalui lintas agama. Dalam hal lintas organisasi internal Islam, kerjasama NU-Muhammadiyah dalam pengelolaan supermarket maupun pendidikan sudah berjalan baik. Kerjasama internal Islam diwadahi dalam sebuah forum yang disebut FORBES. Forum ini merupakan gabungan dari seluruh elemen umat Islam di Sengkang. Biasanya kegiatan bersama antar elemen Islam itu diwujudkan dalam bentuk gerakan-gerakan anti kemaksiatan dalam rangka *amr ma'ruf, nahyi mungkar*.

Di tiga daerah, seperti telah disinggung di atas, juga telah berdiri Forum Komunikasi Antar Umat Beragama. Forum ini terdiri atas tokoh-tokoh umat beragama baik dari Kristen, Budha, Hindu dan Islam. Sebagai sebuah forum lintas agama, FKUB lebih peduli dengan isu toleransi dan kerjasama antar umat. Betapapun forum ini merupakan reaksi dari munculnya konflik-konflik sosial bernuansa agama, tetapi cukup efektif untuk dijadikan wahana dialog untuk menghilangkan kecurigaan-kecurigaan yang dapat menjadi penghalang terjadinya kerjasama antar umat.

Munculnya FKUB tidak serta merta merubah sifat toleransi dalam keagamaan untuk tidak mencapur-adukkan ajaran prinsip tetapi sifat toleransi dalam kehidupan sosial yang di dalamnya dapat terjadi kerjasama. Hasil survey tampak menunjukkan hal demikian. Antara pemeluk agama yang berbeda tidak melakukan kegiatan yang bersifat keagamaan secara bersama. Tokoh Muhammadiyah di Ponorogo, misalnya, tidak mau melakukan kegiatan do'a bersama. Kerjasama dapat dilakukan dalam dimensi-dimensi sosial di mana kita. Kerjasama menurutnya penting karena sebagai sebuah bangsa perilaku koperatif dalam merencanakan dan melaksanakan gerakan-gerakan sosial untuk mencapai kondisi yang diharapkan bersama merupakan sesuatu yang *maslahat* 'kepentingan dan kemanfaatan umum'.

Dalam berbagai kasus di tiga lokasi penelitian, seperti disinggung di atas, kerjasama itu sudah berjalan dalam beberapa aspek kegiatan. Responden dan informan dari penelitian ini adalah santri dengan basis agama yang relatif kuat. Kerjasama dalam internal Islam tampak tidak hanya dalam lingkup gerakan-gerakan pembangunan moral, tetapi juga dalam lingkup strategis kemasyarakatan seperti pendidikan dan pengembangan ekonomi umat Islam.

Kerjasama antar komunitas Islam, betapapun masih perlu ditingkatkan baik lingkup maupun kualitasnya, tampaknya tidak hanya merupakan suatu tuntutan normatif tetapi juga suatu keharusan sosial. Banyaknya aktifitas ekonomi yang dilakukan oleh kelompok bukan Islam, memang telah menimbulkan kekhawatiran adanya agenda terselubung dalam arti sebagai usaha ajakan pindah agama. Apa lagi kerjasama antara komunitas Islam dengan komunitas agama lain.

Pentingnya kerjasama ini dikemukakan oleh ketua PKS Ponorogo. Ia menyebut konsep *musyarakah* yang harus dipraktekkan umat Islam jika agenda-agenda kerjanya ingin berhasil. Kerjasama inilah yang ia praktekkan dalam menggalan misi politik umat Islam di Ponorogi agar KKN dapat diminimalisasi dan pembangunan-pembangunan dapat dirasakan oleh masyarakat Ponorogo secara keseluruhan. Menurutnya, kerjasama yang ia lakukan tidak sebatas antar partai-partai Islam, tetapi juga partai sekular. Menurutnya, kerjasama itu sangat mungkin betapapun dengan organisasi yang berbeda visi.

Kendala utama untuk memelihara atau meningkatkan kerjasama adalah kesibukan sendiri-sendiri yang dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam. Muhammadiyah memang banyak melakukan kegiatan untuk lingkup internal komunitasnya, hal yang sama juga terjadi dengan komunitas seperti LDII. Akan tetapi dibandingkan dengan bentuk-bentuk kerjasama internal umat Islam di

daerah rawan konflik, kerjasama internal umat Islam di daerah aman konflik ini sudah lebih baik.

Di Bukittinggi juga terdapat kebiasaan kerjasama dalam hal memperingati hari-hari besar Islam yang diselenggarakan oleh Pemda. Bahkan pengajian itu diadakan di rumah walikota (DRS. H. Djufri) atau wakil walikota (Drs. H. Ismet Aziz SH), yang sekaligus bertindak sebagai tuan rumah. Kegiatan ini sudah berjalan dalam dua tahun terakhir sejak kemenangan pasangan ini dalam Pilkada 2005. Acara pengajian dihadiri oleh berbagai kalangan, umumnya para pejabat eksekutif, legislatif dan masyarakat luas. Yang mengisi pengajian adalah ulama dari Muhammadiyah atau Tarbiyyah. Dakwah pengajian seperti yang diselenggarakan oleh pucuk pimpinan Kota Bukittinggi ini tampaknya juga diselenggarakan oleh masyarakat luas dalam bentuk pengajian-pengajian kelompok. Di antara kelompok yang secara rutin menyelenggarakan forum pengajian ini adalah kelompok pengajian yang dipimpin oleh Ustad Jusrizal MA, seorang tokoh muda MUI wilayah Sumatera Barat. Dalam pengajian-pengajian ini tidak hanya membahas pesan-pesan teks al-Quran, tetapi juga mengamati perkembangan sosial keagamaan dan penyikapan yang wajar menurut seorang Muslim sesuai dengan pesan teks al-Quran. Salah satu isu penting yang dikemukakan pada pengajian itu adalah kemunculan gerakan *Al-Qiyadah al-Islamiyyah* yang belakangan ramai diberitakan baik dalam media cetak maupun televisi nasional. Pada kesempatan pengajian-pengajian itu, ulama Muhammadiyah atau Tarbiyyah secara rutin untuk mengisi pengajian di majlis ta'lim. Salah satu pengajian yang sangat accessible adalah pengajian yang diselenggarakan Mesjid Raya Bukittinggi setelah melakukan salat Dhuhur. Ketika penelitian lapangan dilakukan, seorang Ulama senior mengisi pengajian ini agar umat Islam mampu melakukan kerjasama. Dia mengutip salah satu ayat al-Quran: *Taawanu al birri wa taqwa wa la ta'awanu al'ismi wal udwan 'Saling kerjasamalah dalam kebaikan dan takwa, dan jangan kerjasama dalam perbuatan dosa dan permusuhan'*. Teks yang dikutip ini dalam anggapan masyarakat merupakan bentuk perintah al-Quran

yang senantiasa mereka perhatian dan praktekkan dalam keseharian hidup mereka.

Sebenarnya terdapat usaha-usaha yang baik dilakukan oleh suatu organisasi yang mengarah pada perbaikan kesejahteraan umat (tidak terbatas pada kelompoknya saja) yang memiliki potensi untuk digalang secara bersama dengan organisasi lain dalam bentuk kerjasama. Data survey menunjukkan bahwa 84,20% responden mengakui urgennya asosiasi untuk kemajuan ekonomi.

Pengakuan seorang informan di Bukittinggi itu juga sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh para tokoh organisasi Islam. Ketua Muhammadiyah Ponorogo, misalnya, menjelaskan organisasinya sudah banyak melakukan berbagai kegiatan ekonomi, terutama untuk menunjang masyarakat kelas bawah untuk menangkap spirit pesan al-Quan tadi. Mereka sudah melakukan simpan pinjam sesuai syariat Islam. Ini juga dilakukan oleh ibu-ibu pengajian yang anggotanya tidak hanya dari kalangan Aisyiyah (organisasi wanita Muhammadiyah) Sengkang tetapi juga dari kalangan pengajian al'As'adiyah.

Muhammadiyah di Ponorogo juga telah melakukan pengumpulan zakat yang biasanya dapat dipakai untuk membantu kalangan dhuafa tanpa memandang dari kelompok mana ia berasal¹⁷. Hal yang sama juga dilakukan oleh NU. Organisasi Islam tradisional ini melakukan pengumpulan zakat yang kemudian diberikan kepada kelompok 'asnaf' delapan itu di antaranya fakir miskin. Sebagian juga digunakan untuk menjalankan kegiatan organisasi. Pengumpulan Zakat tampak efektif dilakukan dengan kekuatan jaringan organisasi sampai ke tingka ranting itu¹⁸.

¹⁷Wawancara dengan ketua DPD kabupaten Ponorogo, Drs. H. Sudarly Yusuf, 12 April 2007.

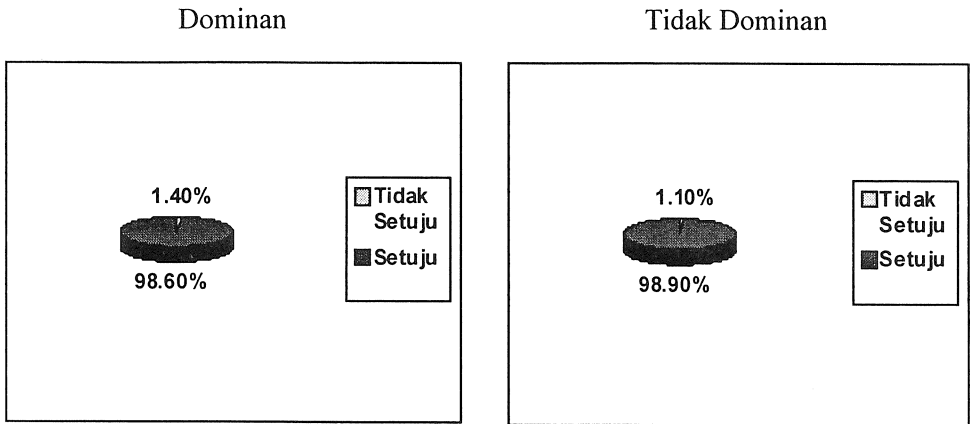
¹⁸Wawancara dengan ketua NU Ponorogo, K.H. Muhasin Hasan, 13 April 2007.

Bencana gempa bumi di Bukittinggi seorang menjadi faktor 'calling', yang membuat warga berpartisipasi meringankan penderitaan yang pernah dirasakan masyarakat. Semua organisasi Islam Bukittinggi ikut terjun langsung membantu korban tanpa melihat asal usul etnis ataupun agama. Mereka juga secara bergiliran membantu dan membangun rumah sederhana; memberikan dan mengusahakan air bersih; dan makanan seperlunya. Dengan demikian, jelas terdapat potensi yang dapat dikembangkan untuk menggalang kerjasama antar organisasi Islam untuk meningkatkan kesejahteraan umat pada umumnya. Bahkan untuk kasus bencana di Bukittinggi ini juga datang dari ormas dan organisasi sosial politik dari tingkat Nasional. Pasca Gempa, misalnya, presiden PKS datang dan membagi-bagikan keperluan masyarakat. Jelaskanlah bahwa sekarang sudah mulai tumbuh kesadaran dan aksi yang lebih nyata untuk kegiatan-kegiatan pemberdayaan umat, tidak sekedar hanya untuk membantu mereka yang kena kemalangan seperti dalam kasus bantuan gempa tadi.

2. Komparasi Kelompok Dominan dan Tidak Dominan

Dalam uraian berikut ini perbedaan budaya kewargaan antara komunitas Islam dominan (seperti Muhammadiyah, NU, Tarbiyyah Islamiyyah dan As'adiyyah) dengan Islam tidak dominant (LDII, MMI, HTI) diperbandingkan. Tetapi tidak semua unsur kebudayaan akan dideskripsikan. Hanya dipilih beberapa unsur yang dianggap sebagai sikap dan perilaku yang menonjol dalam mengindikasikan budaya kewargaan. Ketika ditanyakan bagaiman sikap mereka jika menjaga keamanan dan ketertiban sebagai kewajiban setiap warga. Seperti terlihat pada Grafik 15, antara kelompok dominan dan tidak dominan dapat dikatakan bersikap sama dan setuju dengan kewajiban menjaga keamanan dan ketertiban tersebut sebagai tanggung jawab mereka sebagai warga.

Grafik 15:
Menjaga keamanan dan ketertiban lingkungan
merupakan kewajiban setiap warga

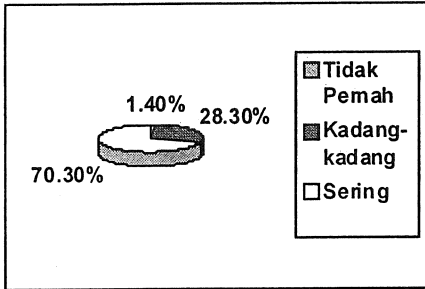


Sedangkan ketika dibandingkan dalam sikapnya terhadap solidaritas antar kelompok Islam, dukungan sedikit lebih besar (97,20%) diberikan kelompok dominan dibandingkan dukungan kelompok tidak dominan (95,40%). Namun kedua kelompok secara mutlak, setuju dengan solidaritas internal Islam tersebut (lihat Grafik 16).

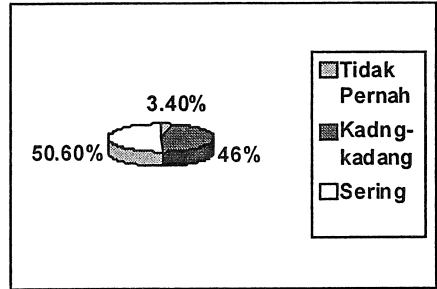
Kesediaan memberi bantuan material untuk kegiatan lingkungan juga lebih menonjol didukung oleh kelompok dominan. Apa penyebab hal ini, apakah kelompok tidak dominan kurang sejahtera sehingga tidak memiliki kemampuan dalam memberikan sumbangan materi?

Grafik 16:
Memberikan sumbangan materi untuk kegiatan lingkungan

Dominan



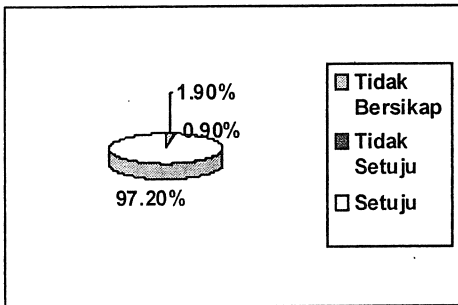
Tidak Dominan



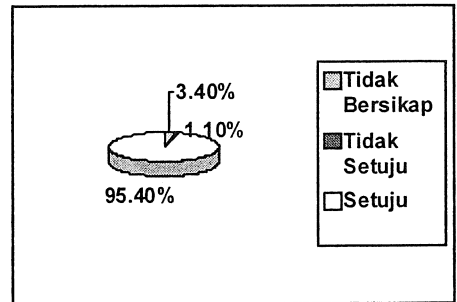
Grafik 17:

Persaudaraan/solidaritas sosial perlu dikembangkan meskipun terhadap orang yang berbeda aliran/kelompok Islam

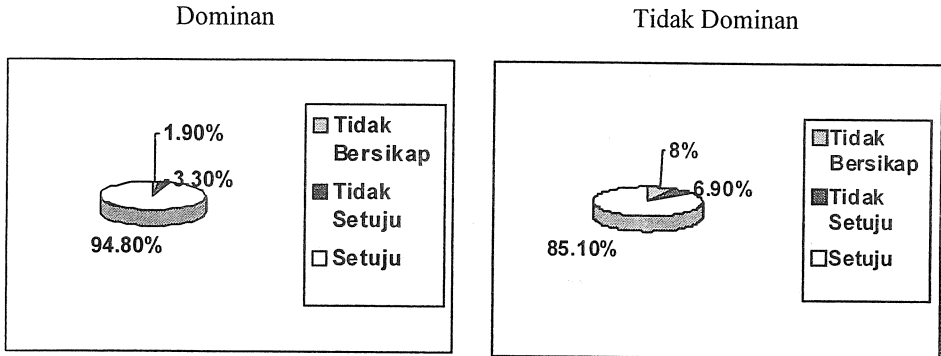
Dominan



Tidak Dominan



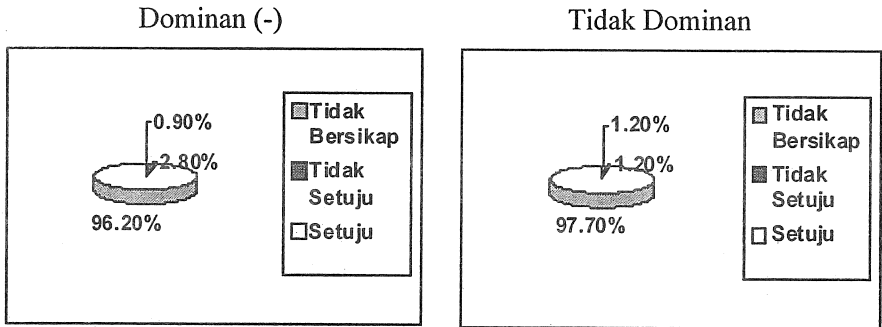
Grafik 18:
 Persaudaraan/solidaritas sosial perlu dikembangkan meskipun
 terhadap orang yang berbeda agama



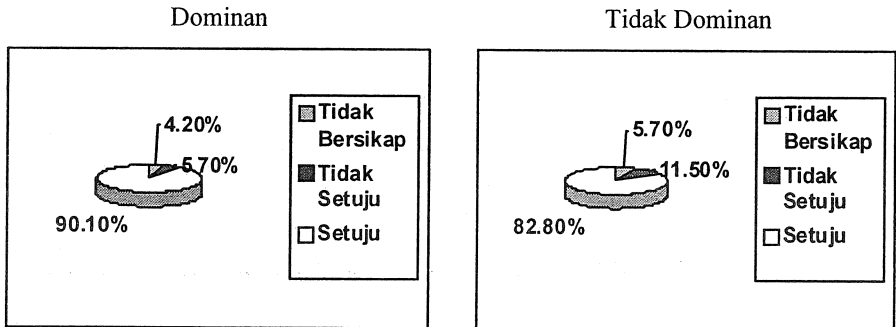
Perbedaan yang lebih menyolok terdapat dalam sikap solidaritas antar agama. Kelompok jauh lebih besar mendukung solidaritas lintas agama tersebut (94,80%), dibandingkan dengan kelompok tidak dominan (84,10%). Namun di antara dua kelompok, dukungan terhadap solidartas pada umumnya tinggi.

Yang menarik adalah mengenai keperluan membangun rasa saling internal Islam, di mana keperluan itu lebih didukung oleh kelompok tidak dominan, walaupun selisihnya kecil (lihat Grafik 19). Masih belum pasti apakah hal ini sebagai refleksi dari keadaan selama ini, di mana kelompok dominan seringkali menjadi sasaran rasa kecurigaan dari kelompok dominan. LDII dan MMI, misalnya kerap menjadi gunjingan kelompok dominan sebagai kelompok yang ‘aneh’ dan radikal. Sebaliknya, dalam hal keperluan saling percaya antar agama lebih didukung oleh kelompok dominan (lihat Grafik 20)

Grafik 19:
 Antar umat Islam perlu dibangun rasa saling percaya



Grafik 20:
 Antar umat beragama perlu dibangun rasa saling percaya

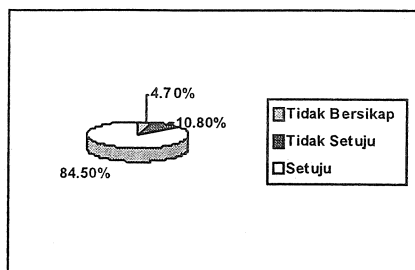


Sejajar dengan keperluan membangun saling percaya, keperluan mengembangkan solidaritas juga lebih banyak didukung oleh kelompok dominan dibandingkan dengan kelompok tidak dominan.

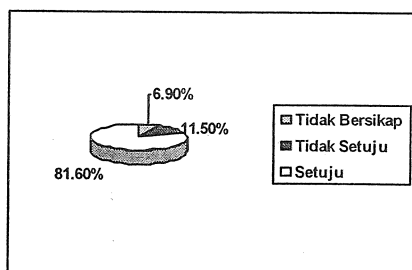
Grafik 21:

Perlu dikembangkan kebiasaan silaturahmi antar tetangga atau teman tanpa memandang perbedaan suku, aliran dan agama

Dominan



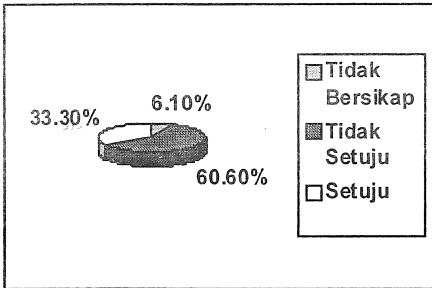
Tidak Dominan



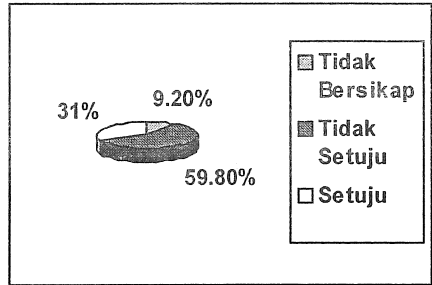
Sementara itu, paham kesamaan derajat tampaknya antar sesama bangsa terlepas dari etnis dan agama, masih menjadi problematik dalam baik dalam sikap komunitas Islam dominan maupun tidak dominan, betapapun dukungan itu sedikit lebih besar pada kelompok dominan (lihat Grafik 22). Hal ini dipertanyakan kepada warga tentang status warga di lingkungan sekitar mereka yang berbeda agama. Umat Islam merasa lebih tinggi dari kelompok agama lain. Sikap ini tampaknya merupakan pengaruh dari teks al-Quran yang merujuk umat Islam sebagai *khairu umat* 'umat terbaik' karena peran umat Islam dalam amr makruf dan nahyi mungkar serta beriman kepada Allah yang Mahaesa (tauhid).

Grafik 22:
Orang Islam di lingkungan RT/RW tidak lebih tinggi derajatnya
dari orang beragama lain

Dominan



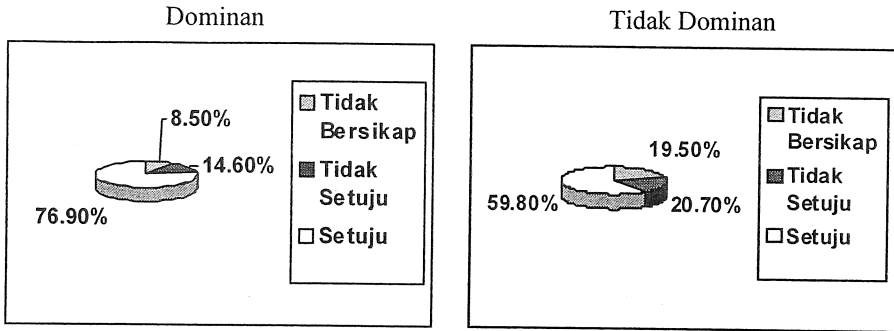
Tidak Dominan



Eksklusifitas adalah isu yang sering kali dirujuk pada kelompok sempalan atau tidak dominan. Hal ini didukung oleh hasil survey. Grafik 23 dan Grafik 24 menunjukkan bahwa kelompok dominan tampak lebih terbuka dalam membuka jaringan sosial maupun asosiasional lintas keagamaan untuk perbaikan ekonomi. Dukungan yang lebih besar itu (90% dominan dan 71% tidak dominan), tidak hanya dalam keperluan asosiasi keagamaan, tetapi juga asosiasi non keagamaan. Dukungan itu ditunjukkan oleh lebih dari dua pertiga kelompok dominan dan kurang dari 60% kelompok tidak dominan dalam hal keperluan ormas non keagamaan untuk perbaikan ekonomi.

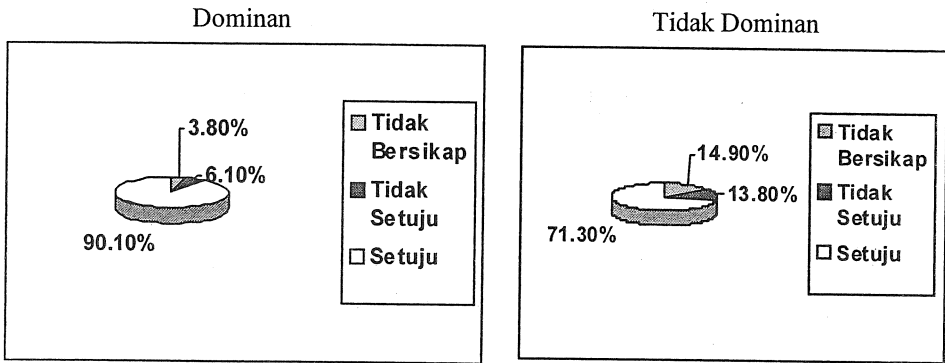
Grafik 23:

Anggota ormas Islam perlu aktif pula dalam ormas nonkeagamaan yang bersifat lintas keagamaan dalam membangun perekonomian



Grafik 24:

Keterlibatan aktif dalam organisasi keagamaan dan nonkeagamaan adalah hal yang penting

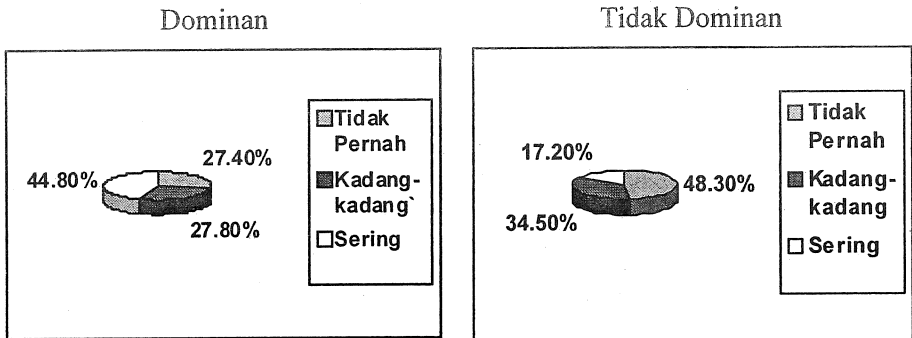


Aktif membangun solidaritas sosial lintas agama juga ditunjukkan oleh praktek mereka dalam membina hubungan sosial. Keaktifan tampak lebih menonjol dilakukan oleh kelompok dominan (lihat Grafik 25). Yang menyatakan tidak pernah mengunjungi orang sakit yang beda agama misalnya, dikatakan oleh dua kali lipat

kelompok dominan. Tentu saja hal ini terkait dengan ketetanggaan dan pertemanan yang selama ini dijalin. Pertemanan tampak lebih inklusif pada kelompok dominan. Kelompok dominan juga dapat diduga lebih banyak hidup yang wilayah yang heterogen.

Grafik 25:

Mengunjungi tetangga atau teman yang sakit meski beda agama

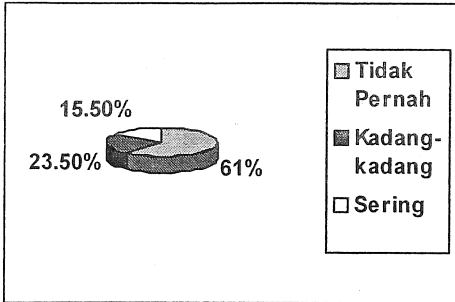


Perilaku rasa percaya lintas agama juga lebih banyak dipraktekkan oleh kelompok dominan di mana sekitar 39% kelompok dominan dibandingkan 18,40% kelompok tidak dominan pernah dan sering memberikan kepercayaan kepada orang yang berbeda agama.

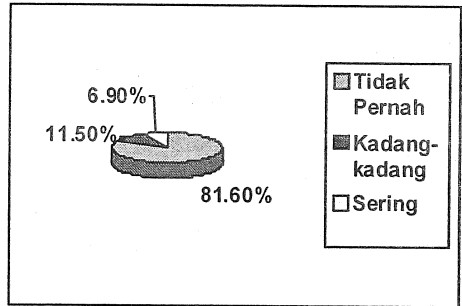
Grafik 26:

Memberi kepercayaan kepada orang lain yang beda agama untuk memimpin organisasi/lingkungan di mana kita berada

Dominan (+)



Tidak Dominan

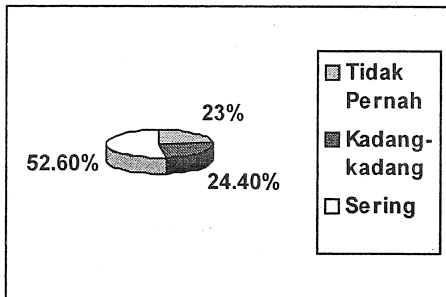


Mempraktekkan shalat berjaman dengan luar kelompok mereka sendiri sebagai indikator pengujian rasa saling percaya juga lebih sering dilakukan oleh kelompok dominan dibandingkan dengan kelompok tidak dominan. Grafik 27 di bawah ini menggambarkan kecendeungan ini.

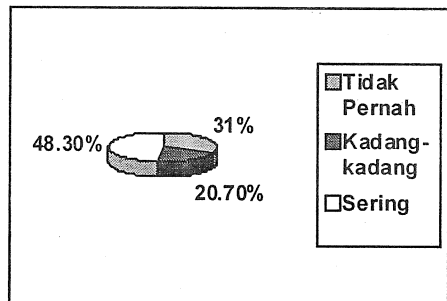
Grafik 27

Melakukan shalat berjamaah dengan orang beda aliran/kelompok Islam

Dominan



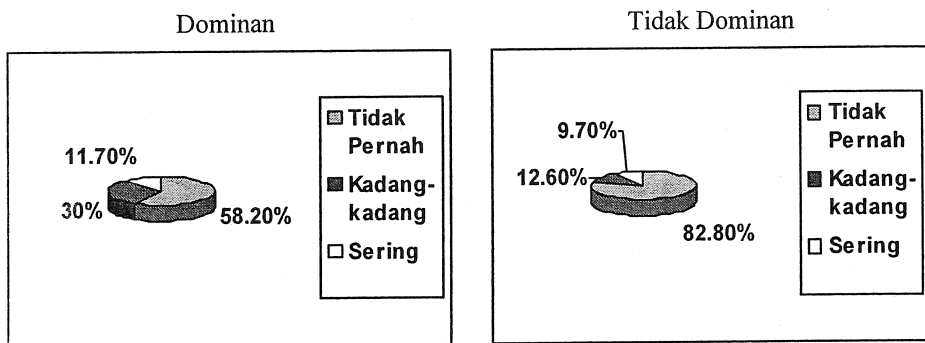
Tidak Dominan



Praktek toleransi juga banyak dilakukan oleh kelompok dominan. Kelompok tidak dominan bahkan secara mutlak (82,80%) tidak pernah mengucapkan selamat hari besar pada penganut agama lain, dibandingkan kelompok dominan yang berjumlah 58,20%. Dengan kata lain pengaruh larangan ucapan selamat hari Natal atau hari Waisah dan seterusnya lebih dipraktekkan oleh kelompok tidak dominan. Sejak fatwa larangan oleh MUI, masalah ucapan selamat ini masih diperdebatkan dalam masyarakat. Ulama pun seolah terbelah dua, ada yang setuju kalau hanya memberikan selamat untuk memelihara hubungan baik, ada juga yang melarangnya¹⁹.

Grafik 28

Mengucapkan selamat hari besar agama pada penganut agama lain

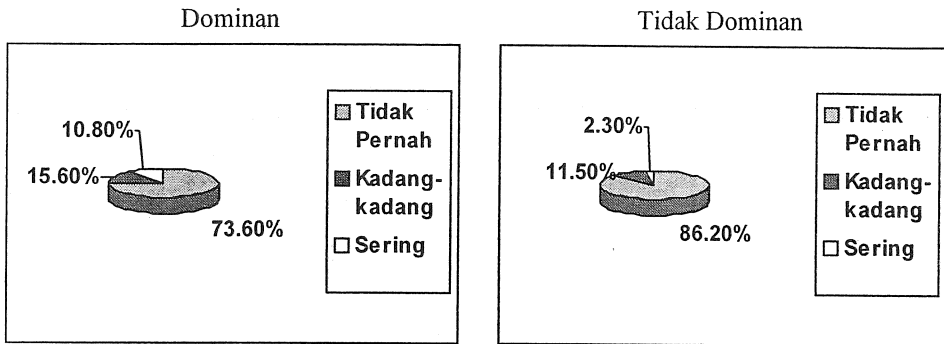


Lebih jauh praktek toleransi dapat juga dilihat dari seberapa sering seseorang pernah membolehkan kelompo agama lain untuk menggunakan lapangan sekitar sebagai tempat kebaktian. Betapapun indikator ini tidak dapat sepenuhnya menunjukkan praktek toleransi, karena tergantung situasi demografi dan ketersediaan tempat ibadah agama bukan Islam, data ini masih menunjukkan adanya perbedaan penting antara kelompok dominan dengan yang tidak dalam kaitannya

¹⁹Ahli tafsir al-Quran, Al-Mishbah, Quraisy Syihab adalah ulama yang membolehkan ucapan selamat ini, sedangkan Hamka termasuk ulama yang mengharamkannya.

dengan sikap fundamentalisme agama kelompok masing-masing. Baik kelompok dominan maupun tidak dominan kebanyakan tidak pernah membolehkan, tetapi pengalaman kelompok tidak dominan tampak lebih besar (lihat Grafik 29).

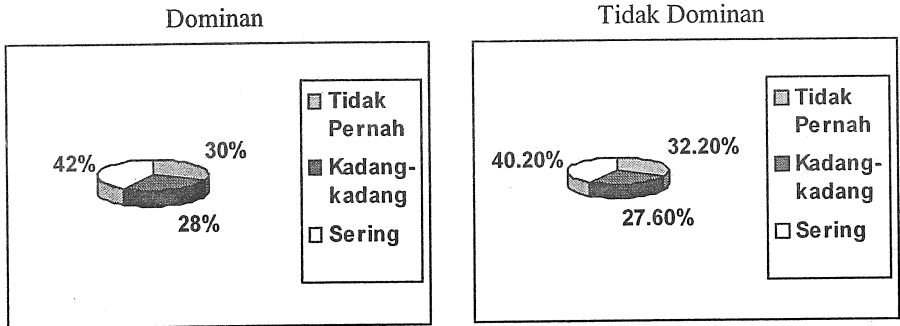
Grafik 29
Membolehkan atau memberi izin lapangan RT/RW
untuk kegiatan keagamaan umat agama lain



Sementara itu, praktek ekualitas internal umat Islam, tidak berbeda antara kelompok dominan dan tidak dominan. Kedua kelompok ini tampak sama dalam memberikan akses dalam kegiatan ekonomi baik kepada sesama aliran maupun bukan. Sedikit berbeda dalam proaksi dalam menggalang kerjasama ekonomi yang tampak lebih menonjol pada kelompok dominan.

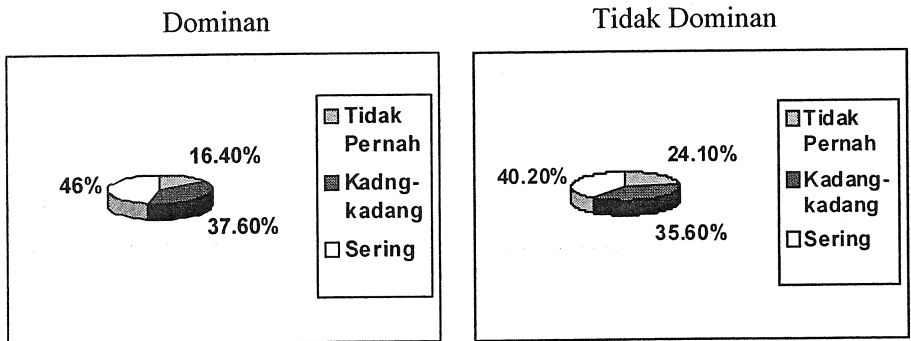
Grafik 30:

Memberi akses yang sama dalam jual beli, hutang piutang atau kegiatan ekonomi yang lain kepada orang yang aliran/kelompok Islam



Grafik 31:

Melakukan kerjasama sosial ekonomi dengan banyak orang dari latar belakang aliran/kelompok Islam



Perbedaan yang lebih menonjol antara kelompok dominan dengan tidak dominan adalah dalam praktek membangun jaringan sosial lintas agama. Kelompok dominan lebih dari setengahnya (55,30%), misalnya, terlibat dalam organisasi non keagamaan lintas agama, sedangkan kelompok tidak dominan hanya dilakukan oleh

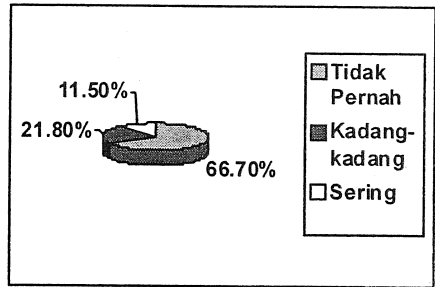
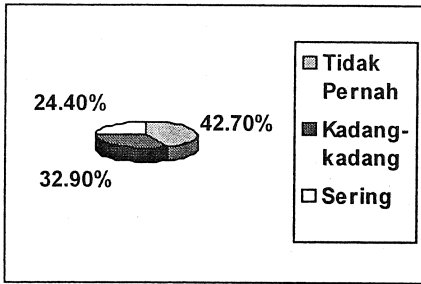
sekitar sepertiganya (33, 30%). Praktek organisasi dalam tataran sosial ekonomi juga tampak lebih menonjol pada kelompok dominan. Seperti ditunjukkan Grafik 33, 71,30% dari total responden kelompok dominan, misalnya mengikuti kegiatan organisasi sosial politik dan ekonomi.

Grafik 32

Terlibat dalam organisasi sosial nonkeagamaan/lintas agama lebih dari Satu

Dominan

Tidak Dominan

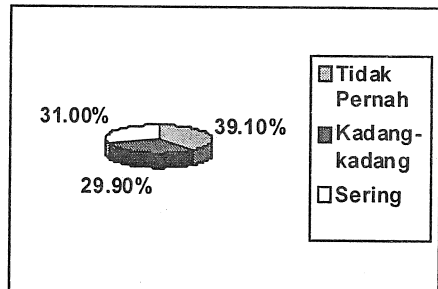
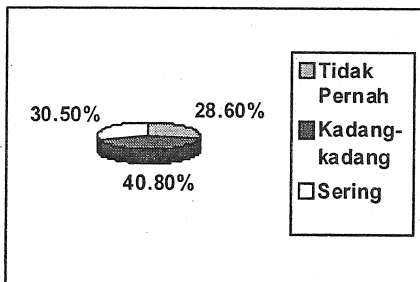


Grafik 33:

Mengikuti kegiatan organisasi ekonomi atau sosial politik

Dominan

Tidak Dominan



3. Budaya Kewargaan, Islam dan Politik

¹⁹ Budaya kewargaan di tiga daerah yaitu Bukittinggi (Sumatera Barat), Ponorogo (Jawa Timur) dan Sengkang, ibukota kabupaten Wajo-Sulawesi Selatan, tampak terkait dengan karakteristik daerah yang bersangkutan. Ketiga daerah ini dapat dikatakan merupakan representasi dari daerah aman konflik karena terbukti bahwa setidaknya sejak pasca kemerdekaan, di tiga daerah ini tidak pernah terjadi kekerasan konflik fisik dalam bentuk kerusuhan masal, konflik segmental antar kelompok agama atau konflik bernuansa agama. Sebagaimana halnya di daerah lain, daerah ini pun terdapat kelompok-kelompok Islam yang dapat dikategorikan dominan, kurang dominan dan tidak dominan baik dari kelompok modernis maupun tradisional²⁰. Di Bukittinggi terdapat kelompok dominan Muhammadiyah, kurang dominan Tarbiyyah Islamiyyah, dan tidak dominan Dewan Dakwah Islamiyyah serta Tarbiyah. Di Ponorogo, terdapat kelompok dominan Nahdhatul Ulama (NU), kurang dominan Muhammadiyah dan tidak dominan Lembaga Dakwah Islamiyyah Indonesia serta Tarbiyyah dan di Wajo terdapat kelompok dominan

²⁰Pendikotomian aliran modernis dan tradisional sebetulnya semakin lama semakin cair karena dua kubu ini tampak semakin saling mendekati. Misalnya, kaum tradisional banyak yang pandai mengkaji pemikiran-pemikiran dari keilmuan modern dan sebaliknya. Muhammadiyah, misalnya, sudah mempraktekkan sistem pendidikan tradisional dalam bentuk pesantren-pesantren seperti pesantren tahfidul wa tafhimum al-Quran yang ada di Ponorogo. Walaupun demikian, sampai sekarang tampaknya ciri khas mereka belum lebur sama sekali. Masing-masing memang telah menunjukkan sikap dan perilaku yang menunjukkan kesamaan namun tampaknya kekentalan masing-masing masih dapat diamati di lapangan. Misalnya, kelompok modernis tetap konsisten untuk melakukan keberagaman mereka sesuai dengan jiwa pembaharuan yang anti takhayul, kurafat dan bid'ah, betapapun dalam keseharian, tampak lebih bijaksana dalam melihat perbedaan bahkan menunjukkan toleransi yang cukup besar. Masih dalam sikap konsisten mereka, kaum modernis misalnya, tidak melakukan *tahlilan* betapapun mereka dapat saja hadir jika diundang oleh kelompok tradisional guna menjaga hubungan baik.

Asy'adiyyah (tradisional), kurang dominan Muhammadiyah dan tidak dominan Tarbiyyah. Islam baru seperti Hijbut Tahrir Indonesia, Majelis Mujahidin Indonesia dan Jama'ah Tabligh juga terdapat di tiga daerah ini, tetapi dengan pengikut yang sangat sedikit dan dapat dikatakan tidak memiliki pengaruh luas. Sebagai bagian dari kelompok tidak dominan, kelompok Islam baru ini juga menjadi bagian dari penelitian budaya kewargaan Islam. Di tiga daerah ini juga terdapat *halqah-halqah* atau kelompok-kelompok pengajian yang dibina oleh ustad-ustad yang cukup berpengaruh. Tarbiyyah, demikian kelompok ini dijuluki masyarakat, juga lebih merupakan *halqah* pengajian yang menuntun aplikasi dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan ajaran Islam. Kelompok Tarbiyyah ini umumnya adalah para pelajar dan mahasiswa dan disinyalir sebagai bakal kader Partai Keadilan Sejahtera, Partai Islam baru yang cukup populer di kalangan anak muda terpelajar santri di tiga daerah tersebut khususnya di Bukittinggi dan Ponorogo. Belakangan, kelompok pengajian ini juga mulai berjalan di Sengkang²¹.

Di Ponorogo sendiri selain terdapat Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia (DDII), Lembaga Dakwah Islamiyah Indonesia (LDII), juga terdapat Majelis Tafsir Al-Quran (MTA) yang pusatnya terdapat di Ponorogo. Kelompok Islam baru tersebut mengembangkan visi keislaman dalam masyarakat dengan tetap menjalin kerjasama dengan kelompok-kelompok Islam lain. Khusus dengan LDII, kelompok-kelompok Islam *mainstream* masih

²¹Dilihat dari sisi jumlah kursi, seolah-olah partai Islam PKS lebih berhasil di Wajo dibandingkan dengan daerah lain karena perolehan kursi pada pemilu 2004 merupakan yang terbesar yaitu 4 kursi. Namun hal ini tampaknya tidak menunjukkan kuatnya pengaruh perpolitikan PKS di daerah ini karena disinyalir bahwa yang menjadi anggota dewan dari PKS ini bukan kader partai, tetapi hanya Muslim biasa yang dari kacamata aktifis PKS kurang mencerminkan visi PKS. Perolehan banyak kursi ini tampaknya lebih merupakan hasil perpolitikan masyarakat Wajo yang penopang utamanya adalah kekuatan network keluarga dan identifikasi figure Habibie pada saat-saat kampanya.

menyimpan rasa curiga berkaitan dengan sikapnya yang dianggap ‘aneh’ oleh kelompok lain seperti pengepelan lantai jika sudah diinjak jama’ah dari kelompok/aliran lain. Seperti diakui oleh ketua MUI Ponorogo, sikap resmi terhadap LDII belum ditentukan. Menurutnya, MUI Ponorogo ‘masih menunggu keputusan pusat’ (Maksudnya MUI Pusat). Dengan demikian, kehadiran MUI sebagai sarana *networking* kelompok-kelompok Islam masih terbatas atau belum menjangkau keseluruhan kelompok-kelompok Islam lain yang ada di masyarakat. Misalnya, selain LDII, MMI juga secara resmi belum menjadi bagian dari MUI Ponorogo. Adanya kecurigaan terhadap kelompok tidak dominan LDII merupakan masalah yang sudah lama sejak berdirinya organisasi ini dengan sebutan Islam Jamaan dan kemudian mejadi Lemkari.

Walaupun demikian, MUI sama sekali tidak mengeksklusi kelompok ini. Justru MUI bermusyawarah, bicara baik-baik dengan mereka tetap dilakukan. Pembinaan juga dapat dilakukan seperti terjadi pada kelompok MMI, karena kebetulan ketuanya adalah murid dari ketua MUI. Jadi hubungan guru dan murid memang sering kali merupakan *social networking* yang efektif dalam rangka mempengaruhi corak kehidupan seseorang baik sebagai umat Islam maupun sebagai warganegara.

Sejauh menyangkut Budaya kewargaan komunitas Islam di tiga daerah yang diteliti, variasi derajatnya itu tampak terlihat dalam kelompok yang berbeda di antara kelompok dominan dan tidak dominan. Derajat budaya kewargaan itu secara nyata tampak dipengaruhi oleh konteks (konfigurasi sosial, politik dan ekonomi) maupun teks (corak pemahamannya terhadap sumber-sumber ajaran Islam yaitu Qur’an dan Hadits). Kelompok dominan tentu memiliki peluang baik dalam hal aksesibilitas maupun ketersediaan *resources* yang lebih besar dan ini lebih melicinkan jalan untuk merealisasikan hak-hak kewarga-negaraan. Kecenderungan ini tampak berbeda dengan kelompok yang tidak dominan. Dalam kasus MMI, misalnya, aksesibilitas dan ketersediaan *resources* di ketiga daerah tampak lebih terbatas dan hal ini pada gilirannya membuat kelompok ini lebih

peduli dengan formalisasi syariat yang diharapkan dapat lebih menjamin realisasi hak-hak kewarga-negaraannya.

Dengan tetap terdapat pengecualian seperti diulas sekilas di atas, dalam pandangan komunitas-komunitas Islam di tiga daerah yang umumnya termasuk kategori Islam moderat dengan corak pemahaman yang cenderung interpretatif-metaforis ini, kondisi sosial, politik dan ekonomi dapat dikatakan kondusif untuk merealisasikan hak-hak sebagai warganegara sebagaimana dapat terlihat dari data kualitatif. Dalam kondisi struktural seperti ini, dapat diprediksikan bahwa budaya kewargaan kelompok-kelompok Islam memiliki derajat tinggi atau sekurang-kurangnya sedang dan relatif lebih persisten dengan demokratisasi, dan sebaliknya resisten untuk konflik sosial. Kenyataan empiris memang menunjukkan hal seperti ini. Walaupun demikian, lemahnya pelaksanaan pemerintahan yang baik (*good governance*) seperti terlihat dalam pelayanan yang belum memuaskan dari aparatur, khususnya kepolisian dalam menjaga ketertiban dan penegakkan hukum positif (*law and social order*) telah membangkitkan gerakan-gerakan yang menonjolkan eksklusifisme dan dalam jangka panjang dapat merenggut atau setidaknya menurunkan derajat kewargaan. Di Wajo, misalnya telah berdiri Forum Bersama (FORBES)²² yang secara swakarsa menindak kriminalitas seperti minuman keras dan pelacuran karena kinerja kepolisian dianggap kurang maksimal. Lemahnya penegakkan hukum juga telah mengundang sikap-sikap yang ingin membuat Perda syariat Islam atau peraturan yang mengatur atau/dan melarang berkembangnya penyakit masyarakat seperti judi, prostitusi dan minuman keras, seperti terjadi di Bukittinggi. Perda ini ketika penelitian lapangan dilakukan, sudah diundangkan, namun pelaksanaan masih jauh dari harapan masyarakat. Hal ini tentu saja

²²Ketika penelitian sedang dilakukan gerakan yang dipandu oleh FORBES di Sengkang ini sedang *Cooling down*. Hal ini karena ternyata gerakan ini menimbulkan reaksi dari masyarakat lain yang resisten dengan perubahan. Guna menghindari konflik berkekerasan, sikap *cooling down* ini dilakukan.

menjadi lingkungan yang kondusif bagi lahirnya kelompok-kelompok Islam fundamentalis. Kemunculan simpatisan atau aktifis kelompok ‘garis keras’ seperti Majelis Mujahidin Indonesia merupakan reaksi dari lemahnya *law enforcement* Perda itu, khususnya maupun hukum positif pada umumnya. Lemahnya orientasi ekualitas sesama warga melalui formalisasi syariat dapat dibaca juga sebagai kurang berfungsinya tata pemerintahan yang baik.

Dalam kaitannya dengan realisasi hak-hak kewarga-negaraan, kelompok-kelompok Islam di tiga daerah ini tampak aktif berpartisipasi dalam kehidupan sosial keagamaan, politik dan juga ekonomi. Di Bukittinggi, misalnya, kalangan Islam baik dari dominan maupun yang kurang dan tidak dominan, berpartisipasi dalam merealisasikan hak-hak sebagai warga negara dalam sosial budaya, politik dan ekonomi. Muhammadiyah aktif di dunia pendidikan dalam bentuk pengelolaan sekolah dari SD sampai perguruan tinggi. Hal yang sama juga dilakukan oleh Tarbiyyah Islamiyyah betapapun penyelenggaraan pendidikannya tidak sampai perguruan tinggi. Ciri khas pendidikan yang diselenggarakan oleh kedua organisasi ini adalah bahwa muatan pendidikan agama relatif lebih banyak dibandingkan dengan pendidikan agama yang diselenggarakan oleh sekolah-sekolah negeri.

Partisipasi dalam sosial politik juga tampak tinggi sebagaimana terlihat dalam antusiasme warga dalam proses politik. Pilkada yang belum lama diselenggarakan (tahun 2005) juga tidak luput dari gugatan sebageian warga Bukittinggi sebagai ekspresi kepedulian pada perlunya proses politik yang *fair*. Di lihat dari perolehan suara partai-partai di Dewan, mayoritas Muslim di tiga daerah tampaknya tidak menghendaki adanya integrasi antara negara (politik) dan Islam seperti dalam ungkapan *al-Din wa-al-Daulah* (agama dan negara) yang sering diusung oleh kaum ‘fundamentalis’. Mereka lebih condong untuk memilih pola differensiasi dan sekularisasi, yaitu pola yang membedakan antara wilayah agama dan negara seperti Partai Amanat Nasional (PAN) atau Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) atau bahkan memisahkannya

sebagaimana ideologi Partai Golkar atau Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP). Jadi Muslim moderat tampaknya merupakan warna Islam tiga daerah penelitian, termasuk Bukittinggi yang kekentalan Islamnya begitu kuat seperti tercermin dalam ungkapan Adat bersandi syara, syara bersandi Kitabullah. Dalam konteks seperti ini, jaringan kerjasama antar warga adalah ormas-ormas Islam yang relatif inklusif dan menjadi bagian dari penganjur toleransi antar kelompok, khususnya hubungan internal umat Islam. Inklusifisme ini setidaknya dapat dilihat dari orientasi politik kalangan Islam yang cukup menyebar ke berbagai ragam warna partai politik. Kalangan Tarbiyyah Islamiyyah, misalnya, berafiliasi pada Partai Golkar, PBB dan PPP. Begitu juga dengan kalangan Muhammadiyah, selain ke PAN juga ke partai lain seperti PKS dan PPP. Di partai-partai inilah terjadi *cross-cutting affiliation* yang ternyata ampuh dalam memoderasi sikap dan perilakunya. Perlu dicatat bahwa gejala *cross-cutting affiliation* ini tampak lebih menurun pada kelompok tidak dominan seperti DDII dan LDII. Kebutuhan untuk berafiliasi dan praktek yang relatif rendah pada *cross cutting affiliation* ini secara persis dapat dibaca pada data kuantitatif di atas.

Gejala *cross-cutting affiliation* ini juga terjadi dalam wilayah keorganisasian masyarakat madani (*civil society*). Dalam hal ini, apa yang terjadi di Ponorogo dapat menjadi ilustrasi. Keterlibatan masyarakat dalam berbagai keorganisasian jelas sekali melibatkan berbagai unsur dalam masyarakat. Kalangan Muhammadiyah maupun NU duduk sebagai pengurus yayasan pendidikan SMA Bhakti Ponorogo atau usaha bisnis seperti swalayan (Surya minimarket). “Kalau ketuanya dari Muhammadiyah, maka wakil ketuanya dari NU”, demikian diungkapkan salah seorang tokoh masyarakat.²³ Dengan cara inilah gesekan antar kelompok Islam hampir-hampir tidak pernah terjadi. Toleransi cukup menonjol dalam hal perbedaan pelaksanaan cabang ajaran Islam (*ikhhtilaf*). Tahlilan

²³Wawancara dengan KH. A Khaliq, Ketua MUI Ponorogo, 12 April 2007.

memang menjadi gejala umum di daerah ini bahkan ziarah ke kubur Batarakatong, salah satu penyebar Islam di sini juga menjadi kebiasaan masyarakat. Peziarah makan Batarakatong ini berdatangan silih berganti, dan hal ini tidak begitu mengusik gerakan perlawanan dari kelompok pembaharu yang anti bid'ah, kurafat dan takhayul tadi.

Gejala di atas menunjukkan bahwa saling percaya antara kelompok/aliran Islam sudah berkembang. Gerakan sosial keagamaan kelompok lain sudah dipersepsi sebagai hal yang menguntungkan, atau setidaknya tidak merugikan kelompok sendiri. Distribusi Zakat, misalnya, tidak terbatas hanya pada kelompoknya. Begitu juga dengan penjajian-pengajian. Akan tetapi dalam hubungannya dengan agama lain, kecurigaan itu masih ada. Hal ini karena adanya aktifitas-aktifitas yang dinilai kurang didasari kejujuran dan keterbukaan. Di Ponorogo pernah terjadi (2005) penyebaran injil kepada pondok-pondok pesantren dan pendidikan-pendidikan Islam serta pendirian gereja yang tidak dikonsultasikan dengan tokoh-tokoh masyarakat. Pertumbuhan gereja memang cukup besar terjadi di Ponorogo (250%), sedangkan pertumbuhan mesjid relatif kecil (45%). Kebaktian-kebaktian di rumah-rumah juga sering mengundang kecurigaan masyarakat setempat sebagaimana terjadi di Bukittinggi. Terdapatnya kasus-kasus pemurtadan di wilayah adat bersandi syara, syara bersandi kitabullah ini memang menjadi pukulan bagi para tokoh Islam. Berdirinya Forum Kerukungan Antara Umat Beragama (FKUB) di tiga daerah memang menjadi bahwa toleransi antar umat beragama memang masih menjadi aspek yang harus senantiasa dipupuk dan dikembangkan. Forum lintas agama di tiga daerah ini diharapkan dapat berperan untuk mengurangi kecurigaan-kecurigaan ini atau menumbuh-kembangkan saling percaya antar umat beragama. Walaupun demikian, toleransi baik dalam arti memiliki tenggang rasa dalam perbedaan maupun dapat menerima kelompok lain secara sosial apa adanya, dapat dikatakan cukup baik. Aktifitas bisnis antar kelompok Islam maupun non Islam bahkan kesediaan membangun social networking dengan kelompok bukan Islam sekalipun, merupakan hal yang telah terjadi dan mereka ingin terus

dikembangkan untuk mencapai kebaikan bersama (*common good*) seperti terlihat dalam respon-respon pertanyaan tertutup dalam survey penelitian ini.

Derajat kewargaan dengan warna Islam moderat memang tampaknya menjadi ciri masyarakat di tiga daerah. Di Ponorogo, misalnya, sikap demikian setidaknya dapat dibaca dalam perolehan suara pemilu 2004 di mana partai-partai yang berdasarkan Islam merupakan minoritas kursi di DPRD yaitu dua kursi untuk Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan hanya satu kursi untuk Partai Keadilan Sejahtera. Perolehan ini lebih kecil dengan raihan partai yang lebih memilih pola differensiasi hubungan Islam dan Politik seperti PAN dan PKB yang masing-masing meraih 8 dan 4 kursi. Mayoritas kursi di DPRD diperoleh GOLKAR dengan jumlah kursi sebanyak 12 dan PDIP sebanyak 12 kursi, dua partai yang lebih berorientasi pada nasionalisme sekuler.

Julukan Ponorogo sebagai kota santri memang masih bisa diperdebatkan tergantung pada perspektif yang digunakan dan pertimbangan dimensi spasialnya. Dalam persektif hubungan agama dan politik, di mana formasi sosialnya bersifat integratif (kesatuan wilayah agama dan politik), Ponorogo bukanlah kota santri karena pemenang pemilu 2004 misalnya, bukanlah partai Islam, selain tidak ada formalisasi syariat Islam di sini. Tetapi dalam formasi yang differentiatif, raihan-raihan partai dalam pemilu tidak dapat menjadi bukti otentik bahwa Ponorogo lebih tepat disebut abangan daripada santri. Seperti dikatakan oleh tokoh MUI, para politisi Partai Golkar dan PDIP juga banyak dari kalangan santri didikan ulama dan tokoh Islam di kota ini. Faktor sikap pragmatis dapat saja menjadi salah-satu faktor tergabungnya para santri ke kedua partai nasionalis itu. Tetapi kemungkinan lain juga bisa terjadi yaitu bahwa mereka tampaknya lebih mempertimbangkan aspek substansi (ingat politik garam) daripada simbolisme dan formalisme (secara populer disebut juga politik gincu). Mereka bisa jadi menganggap bahwa wilayah agama dan politik perlu dibedakan untuk menjaga kesucian agama pada satu sisi dan akuntabilitas pengelolaan negara pada sisi lain, betapapun

moral Islam tetapi menjadi bagian tidak terpisahkan dari kegiatan dan proses politik.

Akan tetapi, tidak bisa disangkal bahwa setidaknya di bagian Timur kota kabupaten yang penduduk Islamnya mencapai 99% ini memang berdiri pesantren-pesantren baik yang modern maupun tradisional (Salaf). Yang dimaksud dengan pesantren modern adalah pesantren yang selain mempelajari ilmu-ilmu agama juga mempelajari ilmu-ilmu modern dalam bentuk persekolahan yang berjenjang dari mulai SD atau tingkat Ibtidaiyyah, SMP atau Tsanawiyah, SMA atau Aliyah, bahkan sampai Perguruan Tinggi seperti Pesantren Modern Gontor Darussalam. Pesantren ini mengklaim diri sebagai bukan NU atau Muhammadiyah tetapi berada di atas semua golongan. Walaupun demikian, warna kemodernan tentu saja lebih tampak dalam kehidupan keseharian pesantren. Selain tidak lagi mengaji kitab kuning, cara berpakaian yang modern seperti pakai celana dan baju kemeja bahkan bagi pengajar diharuskan berdasar ini membuat pesantren ini tidak seperti kebanyakan pesantren yang diasuh oleh para kiayi dari kelompok Nahdatul Ulama (NU). Pesantren lain yaitu Pesantren Walisongo dan Al-Risalah merupakan corak pesantren yang tampaknya mengacu pada pesantren modern Gontor Darussalam seperti disebut di muka. Walaupun demikian, terdapat juga beberapa pesantren yang mengikuti pole pondok pesantren tradisional dengan tetap mengajarkan kitab kuning dengan kiayi sebagai tokoh sentralnya. Ke-NU-an dan ke-Muhammadiyah-an merupakan watak yang relatif cair. Adanya ungkapan bahwa Muslim di Ponorogo merupakan Muslim Muhammadiyah merupakan ungkapan yang secara sengaja ingin menggambarkan bahwa kedua kelompok *mainstream* ini saling bekerjasama dalam berbagai berbagai aktifitas sosial melalui pengelolaan bersama struktur sosial atau keorganisasian untuk dijadikan wahana kegiatan-kegiatan praktis.

Walaupun masih ada kecurigaan-kecurigaan khususnya sebagaimana terjadi di Bukittinggi, dalam hubungan dengan bukan Islam, di tiga daerah dapat dikatakan berjalan baik. Komposisi

penduduk di tiga daerah yang mayoritas Muslim, membuat kelompok minoritas mencoba tahu untuk pandai-pandai membawa diri agar sikap dan perilaku dapat menunjukkan penghormatannya pada penduduk mayoritas. Kecuali di Ponorogo, di dua daerah lainnya, tidak ada pendirian gereja kembali setelah kemerdekaan. Di Bukittinggi, misalnya, memang terdapat gereja di tengah kota, tetapi ini didirikan pada era kolonial dengan simbol salib yang hampir tidak begitu besar dan menyolok. Tetapi di Bukittinggi terdapat Klenteng baru yang terletak di perkampungan Tionghoa. Klenteng ini sebetulnya lebih merupakan Ruko yang ditata sedemikian sehingga dianggap cukup memadai sebagai tempat ibadah penganut Konghucu. Tempat kebaktian ini sudah disetujui oleh Pemda, walaupun sebagai tokoh Islam masih mempersoalkannya. Sementara di Sengkang, hubungan dengan non Muslim lebih terbatas lagi, yaitu hanya dialami sehari-hari oleh penduduk sekitar pasar Sentral. Bahkan etnis Tionghoa yang biasanya menguasai perekonomian itu, tidak terjadi di Wajo ini. Penduduk setempat yang umumnya suku bangsa Bugis tampaknya menguasai kehidupan ekonomi sekaligus bidang sosial dan politik, sementara etnik Tionghoa, hanya relatif menguasai bisnis sektor elektronik. Hal yang hampir sama juga terjadi di Bukittinggi di mana para pengusaha etnik Minangkabau menguasai hampir semua *retail* di daerah ini, betapapun pada tingkat grosir masih dipegang oleh etnik Tionghoa. Etnik Tionghoa hanya tampak dominan di Ponorogo. Namun di daerah ini, terdapat juga organisasi PITI (Persatuan Tauhid Indonesia), yaitu organisasi yang anggotanya terdiri atas Tionghoa Muslim. Organisasi ini tampak berperan sebagai sarana *social networking* baik secara internal dalam memupuk dan meningkatkan hubungan sesama Tionghoa Muslim maupun eksternal dalam hubungannya dengan komunitas etnik lain, khususnya Jawa Muslim.

Kerjasama internal umat Islam tampak mulai berkembang dan secara nyata ada kebutuhan untuk hal tersebut guna peningkatan kesejahteraan umat, termasuk umat beragama bukan Islam. Oleh karena itu, dukungan untuk melakukan *cross cutting affiliation* tampak

begitu kuat ditunjukkan oleh kelompok-kelompok Islam. Seperti ditunjukkan oleh hasil survey di atas, kerjasama antar umat bergama memang telah dipraktekkan khususnya dalam wilayah sosial ekonomi.

Akhirnya dapat disimpulkan bahwa budaya kewargaan khususnya toleransi, saling percaya, solidaritas dan ekualitas tampak masih menjadi masalah betapapun dalam konteks daerah aman konflik. Di katakan demikian karena unsur-unsur itu masih berbeda tinggi-rendah dan kategorinya karena perbedaan sebagai Islam atau bukan Islam betapapun sesama warga. Padahal persamaan status sebagai warganegara merupakan prinsip yang haru diterima semua kalangan. Walaupun demikian, secara umum jika dibandingkan dengan budaya kewargaan di daerah rawan konflik, budaya kewargaan di di daerah aman konflik relatif lebih tinggi khususnya saling percaya dan toleransi.

Hasil survey juga menunjukkan bahwa antara kelompok Islam dominan dengan yang tidak dominan, budaya kewargaannya juga berbeda. Budaya kewargaan kelompok dominan tampak lebih toleran, partisipatif, percaya dan solider dengan kelompok internal umat Islam maupun dengan kelompo-kelompok bukan agama Islam. Kecendengan untuk lebih bersifat interpretatif dalam memahami pesan-pesan teks al-Quran serta konfigurasi sosial, politik, ekonomi dan budaya yang lebih yang dinilai mendukung realisasi hak-haknya berimplikasi pada *civic culture* kelompok dominan ini yang lebih menonjol. Tidak jauh dari kebenaran jika kondisi ini lebih resisten pada konflik sosial sebagaimana dibuktikan dalam kenyataan empiris.

Akan tetapi perlu dicatat bahwa kecenderungan agak eksklusif dari kelompok tidak dominan tampaknya selain faktor pemahan teks yang cenderung skripturalis sebagaimana terlihat dalam penolakan terhadap ucapan selamat hari raya keagamaan pada penganut agama lain, juga faktor adanya perasaan kurang dipercaya atau menjadi sasaran kecurigaan kelompok dominan. Hasil survey di atas menunjukkkan bahwa kelompok tidak dominan ini jauh lebih merasa perlu dalam menumbuhkan rasa saling percaya, setidaknya

secara internal umat Islam, merupakan bukti empiris dari kondisi tereklusi dalam kehidupan sehari-hari, yang mereka rasakan sebagai kenyataan yang tidak adil.

BAB VII

KESIMPULAN

Adalah suatu realitas, bahwa masyarakat Islam Indonesia bukanlah masyarakat monolitik, melainkan pluralistik baik aliran, madzhab maupun aspirasinya. Ini tergambar dalam ormas maupun aliran yang banyak jumlahnya baik yang dominan maupun yang tidak dominan. Komunitas Islam satu dengan lainnya selain mengembangkan identitas berbasis pada pemahaman tertentu atas ajaran agama juga mengembangkan kulturnya sendiri-sendiri. Masing-masing komunitas memperlihatkan sikap dan perilaku budaya kewargaan yang bervariasi. Unsur-unsur budaya kewargaan semisal saling percaya (*reciprocal trust*), solidaritas, toleransi, *networking* antar mereka berkembang sendiri-sendiri sehingga budaya kewargaan pada suatu kelompok tertentu tidak tertransmisi pada kelompok lainnya. Kondisi demikian berimplikasi pada tersendatnya proses demokratisasi yang pada gilirannya berimplikasi pula pada kohesifitas bangsa secara nasional. Kajian budaya kewargaan dapat menjelaskan faktor-faktor non struktural yang mempunyai peran penting dalam proses demokratisasi.

Munculnya kelompok-kelompok Islam dapat diapresiasi secara positif karena dua alasan penting: (1) meluasnya pilihan dan partisipasi masyarakat dalam kegiatan sosial-budaya, (2) berkembangnya kelembagaan di masyarakat untuk melakukan interaksi sosial dengan lingkungan sendiri dan lingkungan luar. Meskipun demikian, hal ini dapat memiliki arti penting dalam kemajuan masyarakat beragama ini, jika di dalam kelompok-kelompok agama ini telah terbangun budaya kewargaan. Perkembangan kehidupan keagamaan belakangan ini betapapun dilakukan oleh sebagian kecil kelompok Islam 'garis keras', menunjukkan bahwa sebagian kelompok umat Islam itu masih menjadi masalah daripada menjadi bagian yang berkontribusi pada

realisasi Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* (penyebar kasih sayang dan kebaikan untuk seluruh alam semesta). Kelompok-kelompok Islam atau berbagai komunitas Islam yang ada di daerah penting diteliti dalam kerangka pengembangan budaya kewargaan dalam suatu bangsa yang plural. Kelompok keagamaan itu adalah variabel penting bagi identifikasi seseorang dalam mengorientasikan dirinya pada acuan nilai bersamanya. Kelompok-kelompok Islam merupakan identitas kultural yang mewarnai apa yang disebut Berger sebagai proses internalisasi, objektivasi maupun eksternalisasi. Identitas kelompok atau aliran ini dalam proses menjadi kelompok yang berbudaya kewargaan tersebut tentu tidak bersifat linear, tetapi dinamis dan rekonstruktif. Berbagai pengelompokan itu memiliki nilai positif hanya jika perilaku mereka diwarnai oleh budaya kewargaan tadi. Dengan demikian, pengembangan budaya kewargaan dalam komunitas dan/atau kelompok-kelompok Islam merupakan agenda penting dalam proses demokratisasi di Indonesia untuk mewujudkan masyarakat yang sejahtera.

Penelitian tahun kedua (tahun 2007) ini mengkaji budaya kewargaan komunitas Islam di daerah yang aman konflik, yaitu Ponorogo, Bukittinggi dan Sengkang (Wajo). Hasil penelitian membenarkan asumsi awal bahwa ketiga daerah tersebut merupakan daerah aman konflik. Kehidupan masyarakat muslim terintegrasi di bawah kultur yang diakui dan diikuti bersama, merupakan kompromi antara Islam dan adat. Budaya kewargaan di daerah penelitian menunjukkan derajat yang baik. Keadaan ini didukung oleh, selain integrasi adat dan agama juga dipengaruhi oleh faktor ekonomi yang independen.

Ormas Islam atau komunitas Islam dalam kajian ini dibagi ke dalam kategori, yaitu dominan dan tidak dominan. Istilah dominan atau disebut juga *mainstream* atau “ arus utama”, mengacu pada dua bentuk pemikiran dan praktik Islam, “tradisionalis” dan “reformis/modernis” yang ditampilkan kaum Muslim yang secara kultural berafiliasi masing-masing pada ormas Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, dua organisasi massa Islam terbesar di

Indonesia hingga dewasa ini. Sementara kelompok yang tidak dominan adalah kelompok yang memiliki afiliasi kultural berbeda, yang tak jarang memiliki corak fundamentalis bahkan radikal serta memiliki jaringan yang bersifat internasional. Ada pula kelompok yang oleh Islam *mainstream* disebut menyimpang atau bahkan bukan Islam semisal LDII dan Ahmadiyah.

Di era Indonesia masa kini, kelompok Islam fundamentalis yang bahkan cenderung radikal dialamatkan pada kelompok-kelompok semisal Salafi, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Hizbut Tahrir dan juga Fron Pembela Islam (FPI). Meskipun terdapat perbedaan di sana sini, organisasi-organisasi tersebut konsisten melakukan perjuangan untuk tegaknya syari'at Islam. Semua organisasi tersebut di atas secara tegas menyuarakan kewajiban menjalankan syari'at Islam di bumi Indonesia. Mereka berpendirian bahwa syari'at Islam harus diberlakukan seperti apa adanya, tanpa harus ditafsirkan ulang menurut konteks. Mereka cenderung berpendapat bahwa syariat Islam sudah sempurna, universal dan menyeluruh. Karena itu, syariat Islam harus diberlakukan kapan dan di mana saja. Seluruh hukum Islam harus diterapkan, termasuk *hudud*. *Hudud* semisal hukum rajam harus diberlakukan seperti apa yang ada dalam al-Qur'an tanpa harus ditafsirkan ulang seperti yang banyak muncul belakangan di kalangan pemikir kontemporer. Isu-isu semacam itu menjadi sangat menarik ketika analisisnya diarahkan pada beberapa wilayah yang secara historis dan sosio-kultural dinilai --dengan berdasar beberapa argumentasi-- sebagai aman konflik, seperti Ponorogo, Bukit Tinggi dan Sengkang.

Budaya kewargaan di tiga daerah yaitu Bukittinggi (Sumatera Barat), Ponorogo (Jawa Timur) dan Sengkang ibukota kabupaten Wajo, Sulawesi Selatan, tampak terkait dengan karakteristik daerah yang bersangkutan. Ketiga daerah ini dipilih sebagai representasi dari daerah aman konflik karena terbukti bahwa setidaknya sejak pasca kemerdekaan, di tiga daerah ini tidak pernah terjadi konflik berkekerasan dalam bentuk kerusuhan massal, konflik segmental antar kelompok agama atau konflik bernuansa agama.

Variasi derajat budaya kewargaan komunitas Islam di tiga daerah yang diteliti dapat dilihat pada variabel dominan tidaknya komunitas yang ada. Terdapat perbedaan yang nyata bahwa di kalangan komunitas dominan budaya kewargaan dapat terbangun dengan baik, sedang di kalangan komunitas tidak dominan budaya kewargaan lebih lemah dari yang disebut pertama. Selain itu derajat budaya kewargaan itu secara nyata tampak dipengaruhi oleh konteks yaitu konfigurasi sosial, politik dan ekonomi maupun teks yaitu corak pemahamannya terhadap sumber-sumber ajaran Islam yaitu Qur'an, Hadits, Ijma' dan Qiyas. Kelompok dominan tentu memiliki peluang baik dalam hal aksesibilitas maupun ketersediaan resources yang lebih besar dan ini lebih melicinkan jalan untuk merealisasikan hak-hak kewarga-negaraan. Kecenderungan ini tampak berbeda dengan kelompok yang tidak dominan. Aksesibilitas dan ketersediaan *resources* komunitas tidak dominan di ketiga daerah tampak lebih terbatas dan hal ini pada gilirannya membuat komunitas tidak dominan mengembangkan aspirasi formalisasi syariat yang diharapkan dapat menjamin realiasi hak-hak kewarga-negaraan mereka.

Dengan mempertimbangkan terdapatnya pengecualian dari yang diurai sekilas di atas, dalam pandangan komunitas-komunitas Islam di tiga daerah yang umumnya termasuk kategori Islam moderat dengan corak pemahaman yang cenderung interpretatif-metaforis ini, kondisi sosial, politik dan ekonomi dapat dikatakan kondusif untuk merealisasikan hak-hak sebagai warganegara. Dalam kondisi struktural seperti ini, dapat diprediksikan bahwa derajat budaya kewargaan komunitas Islam tinggi atau sekurang-kurangnya sedang. Kenyataan empiris yang ditunjukkan oleh hasil penelitian memang menunjukkan demikian. Walaupun demikian, lemahnya pelaksanaan pemerintahan yang baik (*good governance*) seperti terlihat dalam pelayanan yang tidak memuaskan dari aparaturnya khususnya kepolisian dalam menjaga ketertiban dan penegakkan hukum positif (*law and social order*) telah membangkitkan gerakan-gerakan yang menonjolkan eksklusifisme dan dalam jangka panjang dapat

menurunkan derajat kewargaan. Di Wajo, misalnya berdiri Forum Bersama (FORBES) yang secara swakarsa menindak kriminalitas seperti minuman keras dan pelacuran karena kinerja kepolisian dianggap kurang maksimal. Hal ini dapat berkembang menjadi lingkungan yang kondusif bagi lahirnya kelompok-kelompok Islam fundamentalis atau sekurang-kurangnya simpatisan pada kelompok 'garis keras' seperti MMI.

Dalam kaitannya dengan realiasi hak-hak kewarga-negaraan, kelompok-kelompok Islam di tiga daerah ini cukup aktif berpartisipasi dalam kehidupan sosial keagamaan, politik dan juga ekonomi. Di Bukittinggi, misalnya, komunitas Islam baik dari yang dominan maupun yang tidak dominan, berpartisipasi dalam merealisasikan hak-hak sebagai warga negara dalam sosial budaya, politik dan ekonomi. Muhammadiyah aktif di dunia pendidikan dalam bentuk pengelolaan sekolah dari SD sampai perguruan tinggi. Hal yang sama juga dilakukan oleh Tarbiyyah Islamiyyah betapapun penyelenggaraan pendidikannya tidak sampai perguruan tinggi. Ciri khas pendidikan yang diselenggarakan oleh kedua organisasi ini adalah bahwa muatan pendidikan agama relatif lebih banyak dibandingkan dengan pendidikan agama yang diselenggarakan oleh sekolah-sekolah negeri.

Partisipasi sosial politik juga tampak tinggi sebagaimana terlihat dalam antusiasme warga dalam proses politik. Pilkada yang belum lama diselenggarakan juga tidak luput dari gugatan sebageian warga Bukittinggi sebagai ekspresi kepedulian pada perlunya proses politik yang *fair*. Di lihat dari perolehan suara partai-partai di Dewan, mayoritas muslim di tiga daerah tampaknya tidak menghendaki adanya integrasi antara negara (politik) dan Islam seperti dalam ungkapan *al-Din wa-al-Daulah* (agama dan negara) yang sering diusung oleh kaum 'fundamentalis'. Mereka lebih condong untuk memilih pola differensiasi dan sekularisasi, yaitu pola yang membedakan antara wilayah agama dan negara seperti Partai Amanat Nasional (PAN) atau Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) atau bahkan memisahkannya sebagaimana ideologi Partai Golkar atau Partai

Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP). Jadi Muslim moderat tampaknya merupakan warna Islam di tiga daerah penelitian, termasuk Bukittinggi yang kekentalan Islamnya begitu kuat seperti tercermin dalam ungkapan Adat bersandi syara, syara bersandi Kitabullah. Dalam konteks seperti ini, jaringan kerjasama antar warga adalah ormas-ormas Islam yang relatif inklusif dan menjadi bagian dari penganjur toleransi antar kelompok, khususnya hubungan internal umat Islam. Inklusifisme ini setidaknya dapat dilihat dari orientasi politik kalangan Islam yang cukup menyebar ke berbagai ragam warna partai politik. Warga Tarbiyyah Islamiyyah, misalnya, berafiliasi pada Partai Golkar, PBB dan PPP. Begitu juga dengan ewarga Muhammadiyah, selain ke PAN juga ke partai lain seperti PKS dan PPP. Di partai-partai inilah terjadi *cross-cutting affiliation* yang ternyata ampuh dalam memoderasi sikap dan perilaku budaya kewargaan.

Gejala *cross-cutting affiliation* ini juga terjadi dalam wilayah keorganisasian masyarakat madani (*civil society*). Dalam hal ini, apa yang terjadi di Ponorogo dapat menjadi ilustrasi. Keterlibatan masyarakat dalam berbagai keorganisasian jelas sekali melibatkan berbagai unsur dalam masyarakat. Orang-orang Muhammadiyah maupun NU duduk sebagai pengurus yayasan Bhakti di Ponorogo atau usaha bisnis seperti swalayan atau surya minimarket. “Kalau ketuanya dari Muhammadiyah, maka wakil ketuanya dari NU”, demikian diungkapkan salah seorang tokoh masyarakat. Dengan cara inilah gesekan antar kelompok Islam hampir-hampir tidak pernah terjadi. Toleransi cukup menonjol dalam hal perbedaan pelaksanaan cabang ajaran Islam (*ikhtilaf*).

Gejala di atas menunjukkan bahwa saling percaya antara kelompok/aliran Islam berkembang dengan baik. Gerakan sosial keagamaan kelompok lain dipersepsi sebagai hal yang menguntungkan, atau setidaknya tidak merugikan kelompok sendiri. Distribusi zakat, misalnya, tidak terbatas hanya pada kelompoknya. Begitu juga dengan penjajian-pengajian. Akan tetapi dalam hubungannya dengan agama lain, kecurigaan itu masih ada. Hal ini

karena adanya aktifitas-aktifitas yang dinilai kurang didasari kejujuran dan keterbukaan. Di Ponorogo pernah terjadi (2005) penyebaran injil kepada pondok-pondok pesantren dan pendidikan-pendidikan Islam serta pendirian gereja yang tidak dikonsultasikan dengan tokoh-tokoh masyarakat. Kebaktian-kebaktian di rumah-rumah juga sering mengundang kecurigaan masyarakat setempat sebagaimana terjadi di Bukittinggi. Terdapatnya kasus-kasus pemurtadan di wilayah adat bersandi syara, syara bersandi kitabullah ini memang menjadi pukulan kaum muslimin. Berdirinya Forum Kerukungan Umat Beragama (FKUB) di tiga daerah merupakan pertanda sangat positif bagi berkembangnya budaya kewargaan.

Derajat kewargaan dengan warna Islam moderat memang tampaknya menjadi ciri masyarakat di tiga daerah. Di Ponorogo, misalnya, sikap demikian setidaknya dapat dibaca dalam perolehan suara pemilu 2004 di mana partai-partai yang berbasis Islam merupakan minoritas kursi di DPRD. Mayoritas kursi di DPRD diperoleh GOLKAR dan PDIP. Dalam konteks politik seperti inilah keberadalaah muslim di Ponorogo yang sering disebut-sebut sebagai kota pesantren ini, sedang mengalami dinamikanya.

Relasi umat Islam dengan non Islam di tiga daerah dapat dikatakan berjalan baik. Komposisi penduduk di tiga daerah yang mayoritas muslim, membuat kelompok minoritas mencoba tahu untuk pandai-pandai membawa diri agar sikap dan perilaku dapat menunjukkan rasa respek pada penduduk mayoritas. Kecuali di Ponorogo, di dua daerah lainnya, tidak ada pendirian gereja kembali setelah kemerdekaan. Di Bukittinggi, misalnya, memang terdapat gereja di tengah kota, tetapi ini didirikan pada era kolonial dengan simbol salib yang hampir tidak begitu besar dan menyolok. Tetapi di Bukittinggi terdapat Kelenteng baru yang terletak di perkampungan Tionghoa. Kelenteng ini sebetulnya lebih merupakan Ruko yang ditata sedemikian sehingga dianggap cukup memadai sebagai tempat ibadah penganut Konghucu. Sementara di Sengkang, hubungan dengan non muslim lebih terbatas lagi karena jumlah non Muslim memang sedikit. Hal yang hampir sama terjadi di Bukittinggi.

Sebagai catatan akhir setidaknya terdapat tiga hal penting yang patut digarisbawahi, yakni: (1). Komunitas Islam dominan pada umumnya berafiliasi dengan NU dan Muhammadiyah. Yang tidak dominan berafiliasi pada organisasi-organisasi Islam baru yang cenderung fundamentalis dan radikal. (2). Variabel teks dan konteks berpengaruh secara signifikan pada budaya kewargaan. Jika konteks dipersepsi kondusif, maka pemahaman atas teks cenderung moderat. Jika konteks dipersepsi tidak kondusif (membelenggu) maka pemahaman atas teks cenderung radikal. (3). Perkembangan budaya kewargaan berkorelasi positif dengan lingkungan sosial dan pemahaman atas teks. Jika dibandingkan dengan penelitian tahun 2006 di daerah yang rentan konflik, di daerah aman konflik, budaya kewargaan berkembang dengan baik, sedang di daerah rentan konflik budaya kewargaan kurang berkembang dengan baik. Jika teks dipahami harfiah, budaya kewargaan kurang bertumbuh dengan baik, dan sebaliknya jika teks dipahami secara kontekstual, budaya kewargaan bertumbuh baik.

BIBLIOGRAFI

- Abdullah al-Khatib, Muhammad, 2006, *Model Masyarakat Muslim, Wajah Peradaban Masa Depan*, Terj. Iwan Kustiawan, Bandung, Progressio.
- Abdullah, Taufik, 1992, "Minangkabau dalam Perspektif Perubahan Sosial" dalam Mestika Zed (eds.), *Perubahan Sosial di Minangkabau*, Padang, Universitas Andalas Press.
- Aditiawarman, 2002, *Aktualisasi Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah (ABS-SBK) dalam Masyarakat Sumatera Barat*. Padang: IAIN Imam Bonjol.
- Akhmadi, Agus dan Purwanir, 2004, *Pagelaran Kesenian Reyog Ponorogo Era Tahun 2000, Kajian Hegemon Negara Melalui Kesenian Rayat* (Ponorogo: Universitas Muhammadiyah Ponorogo).
- An-Naim, Abdullahi Ahmed. 1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse Uni Press.
- Alam, Bachtiar. 1999. *Antropologi dan Civil Society: Pendekatan Teori Kebudayaan dalam Antropologi Indonesia*. Tahun xxiii, No. 60. Sept- Des, hal. 3-10
- Almond, Gabriel A., dan Sydney Verba, 1963. *The Civic Culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Amir MS, 2006, *Adat Minangkabau : Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*, PT Mutiara Sumber Media, Jakarta, cet. 6.
- Bakhtiar et-al., 2005, *Ranah Minang di Tengah Cengkeraman Kristenisasi*, Padang, Bumi Aksara bekerjasama dengan Muhammadiyah Sumatera Barat.

- Berger, Peter L., 1973, *The Social Reality of Religion*, Hammersmith, Middlesex, England, Penguin Book.
- Bruner, E.M. 1974. "The Expression for Ethnicity in Indonesia", dalam A. Cohen (peny.) *Urban Ethnicity*. London: Tavistock. Hal. 251-288.
- Bobbio, N. 1988. Gramsci and the Concept of Civil Society', dalam J. Keane (peny.) *Civil Society and the State*. London: Verso. Hal. 73-79.
- Coleman, James, 1988. "Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology*, Vol. 94 (supplement), pp. S95-S120.
- Coleman, James, 1993. "The Rational Construction of Society." *American Sociological Review*, Vol 58 (February), pp. 1-15.
- Dahl, Robert A. 1989. *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. Virginia: Book Crafters.
- Dede Rosyadah, 1999, *Metode Kajian Hukum Dewa Hisbah Persis*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Dhofier, Zamakshari 1984, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, Jakarta: LP3ES.
- Dukheim, Emile, 1984. *The Division of Labor* (trans by W.D. Hall). New York: the Free Press.
- Eberly, Don E, ed. 2000. *The Essential Civil Society Reader*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Edwards, Bob dan Michael Foley, 1997. "Social Capital and the Political Economy of Our Discontent," *American Behavioral Scientist*, Vol 40, No. 5.
- Edwards, Bob dan Michael Foley, 1998. "Social Capital and Civil Society Beyond
Putnam, " *American Behavioral Scientist*, Vol. 42, No. 2 (September).

- Eikelman, Dale F. & James Piscatori 1998, *Politik Muslim Wacana Kekuasaan dan Hegemoni*, Tiarawacana, Yogyakarta.
- Erniwati, *Asap Hio di Ranah Minang: Komunitas Tionghoa di Sumatera Barat*,: Penerbit Ombak, Yogyakarta
- Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, 1986, *Merambah Jalan Baru Islam Bandung*: Mizan.
- Fathurrahman Djamil, 1995, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Federspiel, Howard M., 1985. "Islam and Development in the Nations of Asean" dalam *Asian Survey*, vol. 25, no. 8 (Aug 1985) hlm. 805-821.
- Feldman, Tine Rosing dan Susan Assaf, 1999. *Social Capital: Conceptual Frameworks and Empirical Evidence* (Working Paper No. 5, Social Capital Initiative, The World Bank).
- Foley, Michael dan Bob Edwards, 1998. "Beyond Tocqueville: Civil Society and Social Capital in Comparative Perspective", *American Behavioral Scientist*, Vol. 42, No. 2 (September).
- Fenemo, M dan Tillie, J. 1999. "Political Participation and Political Trust in Amsterdam: Civic Communities and Ethnic Networks". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25 (4), 703-726.
- Fukuyama, Francis, 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: The Free Press.
- Fukuyama, Francis, 1999. "Social Capital and Civil Society" (Makalah pada Pertemuan IMF Conference on Second Generation Reform, 1 Oktober).
- Gellner, Ernest, 1995, *Membangun Masyarakat Sipil, Prasyarat Menuju Kebebasan*, Terj. Ilyas Hasan, Mizan, Bandung.
- Gerbang Marhamah, Rencana Strategis Mewujudkan Masyarakat Cianjur Sugih Mukti Tur Islami*, 2002, LPPI, Cianjur.

- Greene, Jennifer C. (*et-al*): "Combining Qualitative and Quantitative Methods in Social Inquiry" in Bridget Somekh and Cathy Lewin (eds.), 2006, *Research Methods in the Social Sciences*, Sage Publication, London, Thousand Oaks, New Delhi.
- Grootaert, Chistiaan, 1998. "Social Capital: The Missing Link?" (Working Paper No. 3, Social Capital Initiative, The World Bank).
- Hassan, Riaz, 2006, *Keragaman Iman, Studi Komparatif Masyarakat Muslim*, (terj.) PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta
- Headly, Stephen, C., 2004, *Durga's Mosque, Cosmology, Conversion and Community, In Central Javanese Islam*, ISEAS, Singapore.
- Hefner, Robert W. 2000. *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi*. Yogyakarta: LKIS.
- Hendri, Novi, 2006, *Revitalisasi Gerakan Organisasi Sosial Keagamaan: Studi Organisasi-organisasi Keagamaan Kota Bukit Tinggi*, Bukit Tinggi: STAIN Sjech M. Djamil Djambek.
- Hikam, MAS. 1996. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES.
- Huda, Miftahul, 2006, *Ragam Pemikiran Ulama NU Ponorogo Tentang Aborsi Kehamilan yang Tidak Dikehendaki: Laporan Penelitian*, Ponorogo: STAIN Ponorogo, 2006.
- Isham, Jonathan dan Satu Kähkönen, 1999. *What Determines the Effectiveness Of Community-Based Water Projects? Evidence from Central Java, Indonesia* (Working Paper No. 14, Social Capital Initiative, The World Bank).
- Jahroni, Jajang, 2004, "Defending the Majesty of Islam, The Indonesia's Front Pembela Islam 1998-2002," *Studia Islamika* No. 11, Vol. 2, 2004.

Jahroni, Jajang *et. al.* 2004, "Hubungan Agama dan Negara di Indonesia," PPIM, Jakarta.

Kabupaten Wajo Dalam Angka 2007.

Kahin, Audrey, 2005, *Dari Pemberontakan ke Integrasi, Sumatera Barat dan Politik Indonesia 1926-1998*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia.

Kamal, H. Thamrin, 2005, *Purifikasi Ajaran Islam, Pada Masyarakat Minangkabau*, Padang, Aksara Raya.

Kamrava, Mehran, 2001. "The Civil Society in Iran" dalam *British Journal of Middleeastern Studies*, vo. 28, no. 2, (Nov. 2001), hlm 165 – 185.

Khrisna, Anirudh, dan Elizabeth Shrader, 1999. "Social Capital Assessment Tool" (Makalah pada Conference on Social Capital and Poverty Reduction, The World Bank, Washington, D.C., 22-24 Juni).

Khrisna, Anirudh, dan Norman Uphoff, 1999. *Mapping and Measuring Social Capital: A Conceptual and Empirical Study of Collective Action for Conserving and Developing Watersheds in Rajasthan, India*, (Working Paper No. 13, Social Capital Initiative, The World Bank).

Kompas, 29 September 2001.

Kompas, 9 Agustus 2002.

Kota Bukittinggi Dalam Angka 2006.

Kukathas, B. 1992. "Are They any Cultural Right?" *Political Theory*, 20:105-139.

Koentjaraningrat, 1984, *Kebudayaan Jawa*, Palai Pustaka, Jakarta.

Kurnianto, Ridho dan Jusuf Harasono, 2006, "Motif Perlawanan Kultural Tradisi Larung Risalah di Ngebel Ponorogo", dalam *Fenomena: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Humaniora* (Ponorogo:

Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat Universitas Muhammadiyah Ponorogo), Vol. 3, No. 1, Januari 2006, hlm. 41-60.

- 1997, *Dampak Kesenian Reyog Ponorogo Terhadap Jiwa Keagamaan Konco Reyog di Kabupaten Ponorogo: Laporan Penelitian*, (Ponorogo, Universitas Muhammadiyah Ponorogo, 1997),
- Kymlica, W. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlica, W dan Norman, W. eds. 2000. *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Latief, M. Sanusi, 1988, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau*. Disertasi. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.
- Levi, M. 1998. "A Sate of Trust". In V. Braithwarte and M. Levi, eds. *Trust and Governance*. New York: Russel Sage Publication.
- Madjid, Nurcholish, 1995, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta.
- 1997, *Tradisi Islam*, Jakarta, Paramadina.
- 1999, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta, Paramadina.
- Mahmoed, St. dan A. Manan Rao Panghulu, 2002, *Himpunan Tambo Minangkabau dan Bukti Sejarah*, CV Akel, Bukittinggi.
- Marshall, T.H. 1963. *Sociology at the Crossroads*. London: Heinemann Educational Books.
- 1965. *Social Policy in the Twentieth Century*. London: Hutchinson.
- Marx, K dan Predrich E. 1968. *Selected Work*. London: Lawrence & Wishat.

- Mattulada (1984), "Islam di Sulawesi Selatan" dalam Taufik Abdullah (ed.) *Agama dan Perubahan Sosial*, Rajawali, Jakarta.
- Mij, Dick van der (ed.), 2003, *Dinamika Kontemporer dalam Masyarakat Islam*, Jakarta – Leiden, INIS.
- Minkoff, Debra, 1997. "Producing Social Capital: National Social Movement and Civil Society," *American Behavioral Scientist*, Vol. 40, No. 5, 1997.
- Mitsuo, Nakamura *et. al*,(eds.), 2001, *Islam & Civil Society in Southeast Asia*, ISEAS, Singapore.
- Mujani, Saeful, 2002, *Islam dan God Government*, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, PPIM.
- Muhammad Fuad, 2005, "Islam, The Indonesian State and Identity, The Idea of Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid" dalam *Wacana, Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya*, Vol. 7, No. 1, 2005.
- Nasroen, Prof. Mr. M., *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*, CV. Pasaman, Jakarta.
- Neuman, W. Lawrence, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Allyn & Bacon, Needham Heights, 2000.
- Noorhaidi Hasan, 2002, "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia", *Indonesia*, 2002
- Pitono, Pitono, 2007, "Memimpikan Kaum Tionghoa yang Makin Membaur", *Komunitas*, edisi 32/ April 2007,
- Prasetyo, Hendro, Ali Munhanif dkk. 2002. *Islam & Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Portes, Alejandro, 1998. "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology," *Annual Review of Sociology*, Vol. 24, pp. 1-24.

- Portes, Alejandro, dan Patricia Landolt, 1996. "The Downside of Social Capital," *The American Prospect*, Vol. 26, pp. 18-21.
- Putnam, Robert, 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Putnam, Robert, 1993. "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life", *The American Prospect*, Vol. 13, pp. 35-42.
- Putra, Yerri S. (ed.), 2007, *Minangkabau di Persimpangan Generasi*, FS Unand, Padang.
- Purwowijoyo, (1984), *Babad Ponorogo*, 8 Jilid (MS).
- Rais, M. Amin (ed.), 1986, *Islam di Indonesia, Ikhtiar Mengaca Diri*, Rajawali, Jakarta
- Robison, Lindon J., dan Marcelo Siles, 2000. *Social Capital: Sympathy, Socio-Emotional Goods, and Institutions* (Staff Paper No. 00-45, Department of Agricultural Economics, Michigan State University, December).
- Rothstein, B. 1998. "Trust, Social Dilemmas and the Strategic Construction of Collective Memories". Russel Sage Foundation, *Working Paper*, 142.
- Rudy, AS., 2005, *Gerbang Marhamah Sebuah Gagasan Pembangunan Moral*, Persatuan Wartawan Indonesia Cabang Jabar Perwakilan Bersama dan Lembaga Pengembangan dan Pengkajian Islam, Cianjur.
- Sasson, A.S. 1983. 'Civil Society, dalam T. Bottmore, *et.al.*, *A Dictionary of Marxist Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tanja, Victor. I (ed). 1998. *Pluralisme Agama dan Problema Sosial: Diskursus Teologi tentang Isu-Isu Kontemporer*, Jakarta: PT Pustaka Cidesindo.
- Tempo*, 29 oktober-5 Nopember 2007.

- Tim Nasional Reformasi Menuju Masyarakat Madani, 1999, *Transformasi Bangsa Menuju Masyarakat Madani*, Jakarta.
- Tonnies, Ferdinand. 1974. *Community and Association (trans)*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1974. "A Preclude to Sociology" dalam WJ. Cabman dan R. Herberle, eds. *On Sociology: Pure, Applied and Empirical*. Chicago: University of Chicago.
- 1974. "The Concept of Gemeinschaft" dalam WJ. Cahman dan R. Herberle, eds. *On Sociology: Pure, Applied and Empirical*. Chicago: University of Chicago.
- Tocqueville, Alexis de. 1994. *Democracy in Amerika*. New York: Knopt Everyman Library.
- Turner, Bryan. S. 1990. "An outline of a Theory of Citizenship". *Sociology*, vol. 24:3, hal. 89-217.
- Uphoff, Norman, 2000. "Understanding Social Capital: Learning from the Analysis and Experience of Participation" (Makalah pada Staff Seminar, Mansholt Institute, Wageningen, 13 September).
- Wahid, Abdurrachman. 1999. *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Grasindo: Jakarta.
- Walmsley, Jim, 2006, "Putting Community in Place" in *Dialogue*, Vol. 257 No. 1, 2006.
- Weber, Max. 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, terj. Oleh Talcott Parsons. London.
- Weinbaum, Marvin G., 1996. "Civic Culture and Democracy in Pakistan", dalam *Asian Survey*, vol. 36, no. 7, (July 1996), hlm. 639-654.
- Woolcock, Michael. 1998. "Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy

Framework", *Theory and Society*, Vol. 27, No. 2, pp. 151-208.

Woolcock, Michael, dan Deepa Narayan, 2000. "Social Capital: Implications for Development Theory, Research and Policy", *The World Bank Research Observer*, Vol. 15, No. 2 , pp. 225-249.

Young, C.M. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press. Zulqoyyim, 2004, *Dinamika Pemerintahan Lokal Bukittinggi*, Unand Press, Padang.