

STUDI TENTANG TOLERANSI DAN RADIKALISME DI INDONESIA

Pembelajaran dari 4 Daerah
Tasikmalaya, Jogjakarta, Bojonegoro dan Kupang



Juni 2016

STUDI TENTANG TOLERANSI DAN RADIKALISME DI INDONESIA

PEMBELAJARAN DARI 4 DAERAH
TASIKMALAYA, JOGJAKARTA,
BOJONEGORO DAN KUPANG

Peneliti:

Bagus Takwin
Amin Mudzakkir
Hairus Salim
Moh Iqbal Ahnaf
Ahmad Zainul Hamdi

Asisten peneliti:

Isfahani
Sigit Budhi Setiawan
Subhansyah

JUNI 2016

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	IV
RINGKASAN EKSEKUTIF	VI
BAB 1 PENDAHULUAN	1
1.1. Latar Belakang	1
1.2. Tujuan	3
1.3. Sistematika Penulisan	4
BAB 2 KERANGKA PEMIKIRAN DAN METODE PENELITIAN	7
2.1. Hipotesis Kerja dan Kerangka Operasional	7
2.2. Metode dan Cakupan Studi	10
2.3. Pertanyaan Penelitian	14
2.4. Desain Penelitian	15
2.5. Kriteria Informan	16
2.6. Metode Pengambilan Data	17
2.7. Instrumen Penelitian	21
2.8. Teknik Analisis Data	27
2.9. Langkah-Langkah Pelaksanaan Penelitian	29
BAB 3 INTOLERANSI DI YOGYAKARTA PENELUSURAN TIGA KASUS	31
3.1. Pengantar	31
3.2. Penutupan Pesantren Waria	34
3.4. Konteks Mediatik: Wacana LGBT	43
3.5. Komunitas yang Terkooptasi	46
3.6. Penolakan Paskah Adiyuswa Sinode 2014 di Gunung Kidul	72
3.7. Dua Ormas Aktor Utama	82
3.8. Penutup	96
BAB 4 KONSERVATISME KEAGAMAAN DAN INTOLERANSI DI TASIKMALAYA	99
4.1. Pendahuluan	99
4.2. Konteks Tasikmalaya	99
4.3. Konservatisme Keagamaan	104
4.4. Perda Syariah	108
4.5. Kelompok Minoritas	111
4.6. Penutup	121

BAB 5 **123**
NEGARA YANG HADIR DAN MASYARAKAT YANG RUKUN: POTRET
HARMONI KEHIDUPAN KEAGAMAAN DI BOJONEGORO

5.1. Pendahuluan	123
5.2. Bojonegoro: Sebuah Wilayah yang Sedang Tumbuh	125
5.3. Indonesia dan Jawa Timur Pasca-Reformasi: Sebuah Konteks	129
5.4. Kehadiran Negara dalam Menyelesaikan Konflik: Tiga Kasus Keberhasilan	132
5.5. Kultur-Keagamaan yang Moderat dan Kehidupan Sosial yang Guyub	143
5.6. Negara sebagai Wasit Netral dan Tegas yang Selalu Hadir	150
5.7. Kesimpulan	155

BAB 6 **159**
TOLERANSI DAN INTOLERANSI DI INDONESIA: KAJIAN ATAS KULTUR
TOLERANSI DI TENGAH ARUS PERUBAHAN SOSIAL DI KOTA KUPANG,
NUSA TENGGARA TIMUR

6.1. Latar Belakang	159
6.2. Kerangka Teoretik: Toleransi dan Intoleransi	163
6.3. Sketsa Keragaman di Kupang	165
6.4. Relasi Komunal di Kupang	168
6.5. Basis Toleransi di Kupang	182
6.6. Perubahan Sosial dan Tatangan Terhadap Toleransi di Kupang	190
6.7. Kesimpulan	194

BAB 7 **199**
PERBANDINGAN EMPAT KOTA DAN PENJELASAN MENGENAI GEJALA

7.1. Pendahuluan	199
7.2. Identifikasi Faktor-Faktor Toleransi/Intoleransi Dan Radikalisme	201
6.3. Hubungan Antar-Faktor	224
7.4. Model Toleransi	231
7.5. Diskusi	234

BAB 8 **239**
KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

8.1. Kesimpulan	239
8.2. Rekomendasi	241

DAFTAR PUSTAKA **242**

KATA PENGANTAR

Indonesia dikenal sebagai Negara bangsa yang hidup dan tumbuh berbasis keragaman suku bangsa, agama, kepercayaan serta adat istiadat yang berkembang melebihi umur republic ini. Karena factor-faktor tersebutlah para pendiri bangsa ini merumuskan nilai-nilai dan falsafah bangsa yang disarikan dalam Pancasila dan juga pembukaan UUD sebagai basis konstitusi Negara.

Salah satu nilai yang ada adalah toleransi dan penghormatan kepada yang berbeda. Nilai – nilai tersebut termanifestasikan dalam kehidupan sehari-hari atau juga diwujudkan dalam kebijakan yang melindungi semua warga Negara tanpa terkecuali. Sayangnya, seiring perjalanan waktu dan perkembangan global yang terus berubah, nilai dan prinsip tersebut terkikis sehingga menjadi sumber konflik sosial.

Salah satu permasalahan yang saat ini terus mengemuka ke dalam ranah publik Indonesia adalah Intoleransi dan radikalisasi agama. Intoleransi dan radikalisasi agama diwujudkan dalam pelarangan kegiatan ibadah keagamaan, penyebaran kebencian, kekerasan berbasis agama ataupun pengrusakan tempat ibadah.

Fenomena ini terus menguat seiring dengan derasnya keterbukaan arus informasi global dan semakin masifnya pola rekrutmen yang dilakukan oleh kelompok – kelompok radikal seperti ISIS ataupun kelompok teroris. Selain bentuk – bentuk intoleransi yang semakin beragam, wilayahnya juga semakin meluas. Penelitian awal the Wahid Institute menunjukkan bahwa ada kaitan geografis yang kuat antara tumbuhnya intoleransi keagamaan dengan perekrutan kelompok teroris dan ISIS. Intoleransi keagamaan sudah terjadi hampir di seluruh wilayah Indonesia, demikian juga dengan radikalisasi agama dan terorisme.

Berangkat dari hal tersebut, International NGO Forum on Indonesian Development (INFID) sebagai bagian dari masyarakat sipil yang memiliki misi mewujudkan penghormatan dan perlindungan Hak Asasi Manusia dan Demokrasi di Indonesia merasa berkewajiban untuk berkontribusi agar hal tersebut terwujud.

Kontribusi tersebut diwujudkan melakukan riset mengenai toleransi dan radikalisme di Indonesia, pembelajaran dari 4 daerah yaitu Tasikmalaya, Jogjakarta, Bojonegoro dan Kupang. Riset tersebut merupakan bagian dari program besar promosi toleransi dan Islam damai bersama Wahid Foundation. 4 daerah tersebut menjadi lokasi riset karena memiliki latar belakang yang berbeda dalam hal radikalisme dan toleransi di masyarakat, intervensi pembuat kebijakan daerah dan peran – peran actor lain dalam berbagai peristiwa intoleransi.

Laporan ini adalah gambaran kondisi serta benang merah yang menghubungkan dinamika social pemerintahan yang ada di 4 daerah tersebut sehingga bisa dijadikan rujukan dalam membuat intervensi di masa depan sehingga cita-cita masyarakat Indonesia yang toleran dan damai bisa diwujudkan.

Semoga Laporan ini bermanfaat bagi proses advokasi dan proses belajar kita semua

Jakarta, 29 Juni 2016

INFID

Studi Tentang Intoleransi dan Radikalisme di Indonesia:

Pembelajaran dari Tasikmalaya, Yogyakarta, Bojonegoro, dan Kupang

Ringkasan Hasil

Hasil kajian terhadap empat kota, Tasikmalaya, Yogyakarta, Bojonegoro dan Kupang memberikan pemahaman mengenai hal apa saja yang secara signifikan mempengaruhi perspektif dan perilaku warga terkait toleransi/intoleransi dan radikalisme, mencakup aktor, kebijakan, dan faktor lainnya. Dari dua kota yang menampilkan gejala intoleran, Yogyakarta dan Tasikmalaya, diperoleh penjelasan mengenai kecenderungan pada sebagian kalangan berubah dari toleran menjadi intoleran, bahkan radikal. Dari dua kota lagi, Bojonegoro dan Kupang, diperoleh penjelasan mengenai kecenderungan toleran. Dari paparan itu juga diperoleh pemahaman mengenai aturan dan kebijakan lokal, yang mempengaruhi toleransi/intoleransi dan radikalisme.

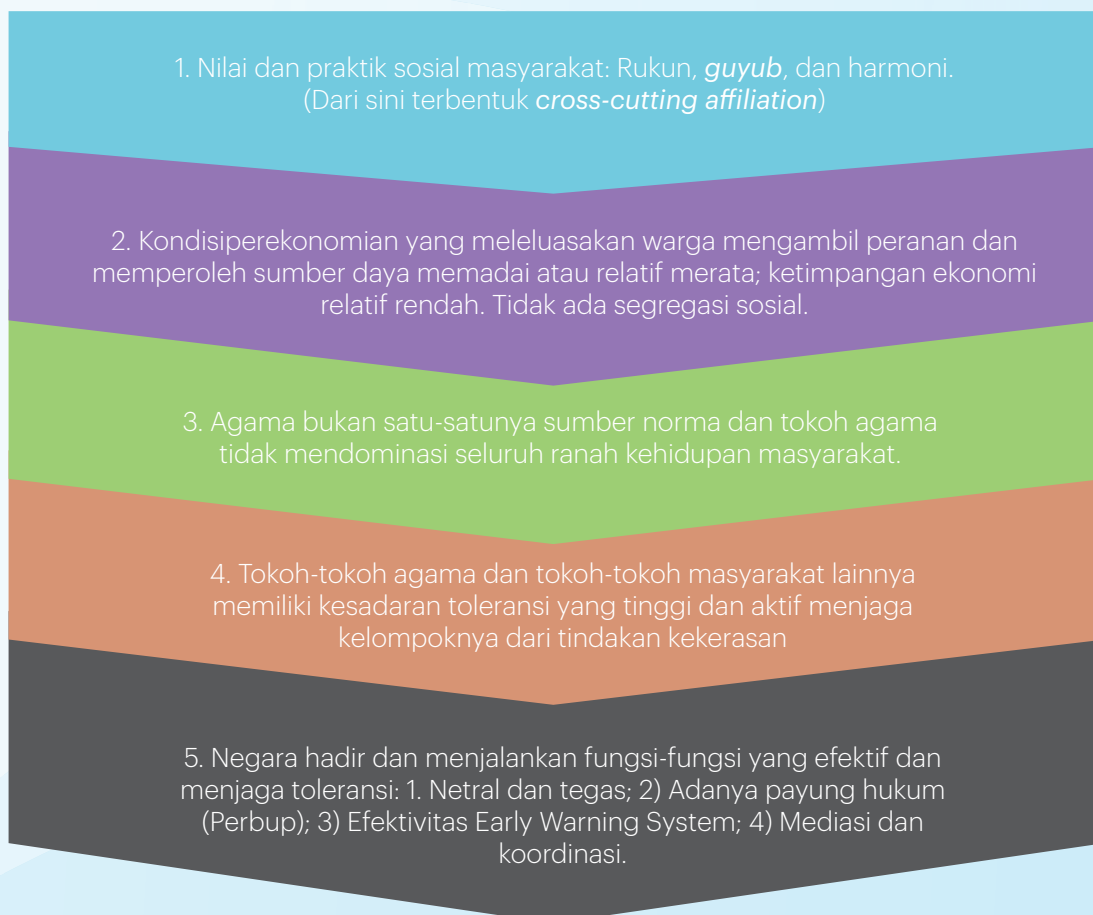
Studi ini bertujuan menyediakan penjelasan mengenai sifat dan penyebab intoleransi dan radikalisme di Indonesia. Secara khusus, penelitian dilakukan untuk mengetahui secara lebih jelas dan mendalam mengenai mengapa dan bagaimana sebagian orang Indonesia memiliki kecenderungan untuk berubah menjadi intoleran dan radikal, atau di sisi lain, mengapa dan bagaimana sebagian yang lain dapat memelihara nilai-nilai toleransi.

Hasil

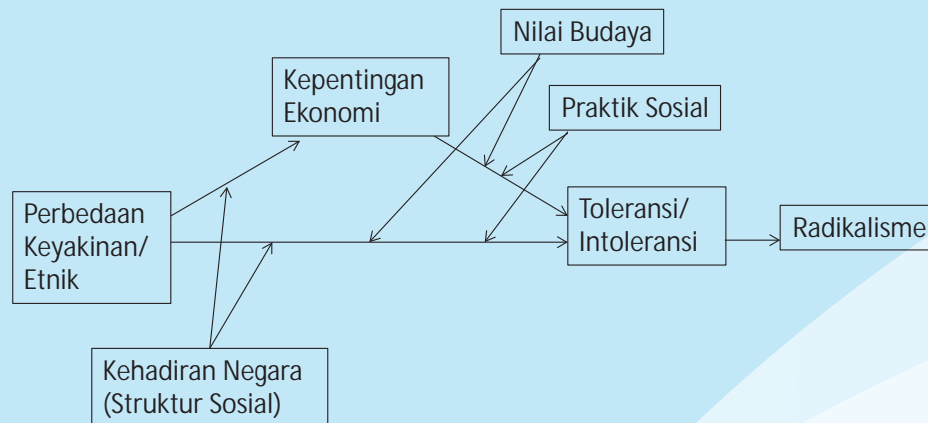
1. Hasil kajian terhadap empat kota, Tasikmalaya, Yogyakarta, Bojonegoro dan Kupang memberikan pemahaman mengenai faktor apa saja yang secara signifikan mempengaruhi perspektif dan perilaku warga terkait toleransi/intoleransi dan radikalisme. Faktor yang berperan itu mencakup demografi, latar belakang budaya dan politik, afiliasi dan asosiasi, kebijakan, nilai, ideologi, makna agama, akses terhadap media sosial.
2. Hubungan antara faktor-faktor toleransi/intoleransi dan radikalisme dapat dilihat berdasarkan letak faktor-faktor itu dalam lapisan sosial, mulai dari nilai yang tercakup dalam budaya hingga faktor struktural, yang mencakup kebijakan dan keberfungsian negara.

3. Di lapisan dasar, nilai budaya dan praktik sosial berperan dalam menghasilkan kecenderungan toleran/intoleran dan radikal. Di lapisan berikutnya, kondisi perekonomian berperan dalam menghasilkan kecenderungan toleran/intoleran dan radikal. Menyusul lapisan berikutnya, faktor keragaman sumber norma ikut berperan dalam kecenderungan toleransi/intoleransi dan radikalisme ada. Di lapisan berikutnya lagi, faktor pengaruh tokoh yang signifikan dan dianggap penting oleh warga turut berperan terhadap kecenderungan toleran/intoleran dan radikalisme. Di lapisan paling atas, kehadiran dan keberfungsian negara berperan sebagai faktor penting dalam kecenderungan toleran/intoleran dan radikalisme. Skema berikut ini meringkas faktor-faktor di setiap lapisan.

FAKTOR-FAKTOR KECENDERUNGAN TOLERANSI/ INTOLERANSI DAN RADIKALISME



- Berdasarkan pengertian-pengertian ini dan hasil studi di empat kota yang diteliti, dibangun satu model penjelasan mengenai toleransi/intoleransi dan radikalisme. Skema berikut ini meringkas model yang dihasilkan studi ini.



- Perbedaan keyakinan mempengaruhi toleransi/intoleransi dan bermuatan kepentingan ekonomi (termasuk juga kepentingan politik, yang bertujuan memperoleh sumber daya ekonomi). Perbedaan keyakinan atau etnik saja tidak signifikan pengaruhnya terhadap toleransi/intoleransi.
- Nilai budaya dan praktik sosial berperan sebagai moderator dalam hubungan antara kepentingan ekonomi dan toleransi/intoleransi, serta hubungan antara perbedaan dan toleransi/intoleransi.
- Radikalisme merupakan hasil pengaruh dari intoleransi. Semakin intoleran seseorang, semakin besar kemungkinannya untuk menjadi radikal.
- Gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme memiliki lebih dari satu sebab (multicausal). Seperti gejala sosial pada umumnya, tak ada penyebab tunggal dari toleransi/intoleransi. Meskipun demikian, berdasarkan model yang dihasilkan studi ini, ada faktor yang dapat dikenali sebagai faktor yang mendahului yang lain. Kepentingan ekonomi yang berperan menghubungkan perbedaan dengan intoleransi, yang jika makin menguat, nantinya dapat menghasilkan pula radikalisme. Di sisi lain ada peran kehadiran negara, yang dapat mengurangi atau menguatkan peran kepentingan ekonomi dalam menghasilkan intoleransi. Kehadiran negara juga berperan dalam memperkuat hubungan antara perbedaan dan intoleransi.
- Jika nilai budaya dan praktik sosial yang sejalan dengan toleransi kuat, maka intoleransi dan radikalisme juga dapat dihambat, dan sebaliknya. Tetapi, peran nilai budaya dan praktik sosial akan lebih kecil, jika sedari awal kehadiran negara berperan optimal dan berfungsi untuk menghindarkan warga, untuk menjadikan perbedaan dan kepentingan ekonomi sebagai penyebab intoleransi dan radikalisme.

10. Untuk dapat mendorong masyarakat Indonesia agar menjadi masyarakat yang toleran, kehadiran negara perlu diupayakan untuk mencegah terjadinya intoleransi dan radikalisme. Sebaliknya, jika negara justru mendukung atau membiarkan kecenderungan dan praktik intoleransi berjalan, maka kemungkinan terjadinya tindakan intoleran sangat besar. Itu berlaku juga pada gejala radikalisme.

Rekomendasi

1. Diperlukan penguatan faktor yang mendukung toleransi di setiap lapisan sosial, mulai dari lapisan dasar, yaitu nilai budaya dan praktik sosial, hingga lapisan paling atas, yaitu kehadiran dan keberfungsian negara berperan sebagai faktor penting dalam kecenderungan toleran/intoleran dan radikalisme. Untuk itu diperlukan studi khusus, yang dapat menghasilkan pemahaman mengenai cara menguatkan faktor pendukung toleransi, pada setiap lapisan sosial di Indonesia.
2. Kecenderungan intoleransi dan radikalisme dapat dipahami sebagai reaksi terhadap keadaan yang dipersepsikan tanpa orientasi yang jelas atau ada berbagai orientasi tanpa ada salah satu yang dominan. Guna mencegah kecenderungan ini diperlukan satu kerangka kehidupan bersama yang jelas dan dijalankan secara konsisten. Dalam situasi ini peran negara diperlukan untuk membuat *platform* bersama untuk masyarakat Indonesia. Platform itu perlu diturunkan dalam kebijakan serta aturan yang lebih spesifik dan kongkret terkait dengan kehidupan toleransi dan disertai dengan ketegasan pemerintah untuk menerapkan kebijakan dan aturan itu.
3. Negara yang diwakili oleh pemerintah nasional (Presiden dan Dewan Perwakilan Rakyat) dan Pemerintah Daerah perlu menghindari dan mencegah diberlakukannya kebijakan yang diskriminatif, memberi kekhususan kepada golongan tertentu, dan yang bertentangan dengan prinsip dasar negara dan demokrasi. Langkah yang segera perlu dilakukan adalah mencabut Peraturan Daerah yang mengandung aturan diskriminatif dan memfasilitasi intoleransi.
4. Negara yang diwakili oleh Pemerintah Nasional dan Pemerintah Daerah menyiapkan semacam sistem peringatan dini (*early warning system*), yang dapat mendeteksi sekaligus melakukan pencegahan terhadap potensi atau kecenderungan intoleran dan radikal. Perancangan sistem semacam ini disesuaikan dengan karakteristik daerah, tetapi didasari oleh prinsip yang memfasilitasi toleransi antar-kelompok di Indonesia.
5. Pemerintah Daerah difasilitasi dan didorong untuk memberdayakan dan memanfaatkan nilai dan sumber daya budaya, yang ada di daerahnya, untuk mendukung terciptanya iklim kehidupan toleran, serta mencegah kecenderungan intoleran dan radikal.



PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang

Berbagai gejala yang mengindikasikan intoleransi dan radikalisme masih terjadi di Indonesia dalam rentang waktu dua tahun ini. Terorisme, penyerangan dan pengusiran terhadap kelompok minoritas, pelarangan kegiatan, dan pembakaran buku adalah sebagian bentuk intoleransi dan radikalisme itu. Indonesia masih menyimpan potensi intoleransi dan radikalisme, sebagian dari itu sudah terjadi meski hanya di beberapa daerah, sebagian besarnya bukan tak mungkin akan muncul ke permukaan secara masif di waktu yang akan datang, jika tidak ditangani secara sungguh-sungguh.

Khusus untuk kasus terorisme, aparat penanggulangan terorisme Indonesia, antara lain BNPT, BIN, dan Densus 88, dianggap berhasil menjalankan aktivitas *countering violence extremism* (CVE) selama bertahun-tahun sejak terjadinya peledakan bom di dua hotel milik asing di Jakarta pada tahun 2009. Mereka juga mengklaim, bahwa sebuah tindakan teror yang semestinya akan terjadi dan memicu kekacauan di sekitar perayaan Natal 2015 telah berhasil dicegah. Tetapi, bertolakbelakang dengan upaya yang telah dilakukan, sebuah teater teror berhasil ditampilkan oleh sekelompok orang bersenjata, yang terafiliasi dengan jaringan terorisme, pada 14 Januari 2016 di daerah Thamrin tepat di pusat Jakarta.

Jaringan terorisme terus bekerja dan perekrutan orang baru untuk menjalankan aksi teror masih berlangsung, meski tokoh-tokoh utama pelaku teror sudah ditahan. Pada edisi Februari 2016, majalah TIME mengungkap fakta, bahwa saat di dalam penjara para narapidana terorisme masih bisa memanfaatkan media sosial bukan saja untuk menjalankan gerakan klandestinya, melainkan juga untuk menyebarluaskan paham mereka, sekaligus merekrut anggota baru. Mereka juga mampu untuk menularkan paham radikal mereka pada narapidana lain, yang tidak terkait dengan kasus terorisme sama sekali. Di antara mereka ada, yang saat keluar dari penjara, tetap bertahan dengan paham radikal tersebut dan bahkan menjadi lebih berpengaruh dalam lingkaran kelompok-kelompok radikal di Indonesia. Terungkap pula bahwa, ada indikasi penyebaran paham-paham intoleran di kalangan siswa sekolah menengah umum dan perguruan tinggi negeri, yang menyamakan gerakan mereka sebagai kelompok studi yang mendorong pemurnian-agama.

Perlakuan diskriminatif dan intoleran terhadap kelompok minoritas, seperti penyerangan dan pengusiran terhadap jemaat Ahmadiyah dan Syiah, berlangsung di beberapa daerah. Kejadian seperti itu bukan tidak mungkin akan terjadi lagi, mengingat penyebab perlakuan itu belum hilang. Penolakan terhadap kelompok minoritas itu masih kuat dan secara eksplisit dikemukakan. Berhentinya gejala penyerangan dan pengusiran bisa jadi hanya bersifat sementara, selama keinginan kelompok mayoritas dituruti dan kelompok minoritas menerima opresi yang ditujukan kepada mereka. Potensi terjadi perilaku diskriminatif dan intoleran masih besar terdapat di beberapa wilayah Indonesia.

Berbagai hal ini sejalan dengan temuan Wahid Foundation dalam laporannya tahun 2014 yang berjudul: *"Revisiting the problems of Religious Intolerance, Radicalism and Terrorism in Indonesia: a Snapshot"*. Ditemukan bahwa dari 230 organisasi yang telah berdiri sejak zaman Orde Lama, 147 diidentifikasi sebagai organisasi intoleran, 49 organisasi memiliki kecenderungan pada radikalisme, dan 34 organisasi terindikasi sebagai kelompok teror. Jejaring kelompok radikal ini memiliki basis dukungan yang cukup kuat di Indonesia dan setidaknya, tiga dari 49 kelompok radikal tadi secara terbuka mencari pendanaan internasional. Meski demikian, kebanyakan dari organisasi radikal ini hanya memiliki sedikit dukungan di kawasan dan 63% diantaranya hanya eksis di tingkat lokal pada provinsi tertentu.

Terkait dengan hal ini, Wahid Foundation (WF) dan International NGO Forum On Indonesian Development (INFID) merasa terpanggil untuk memperkuat upaya mengkampanyekan toleransi dan nilai-nilai dasar Islam sebagai *Rahmatan lil Alamin*, yaitu sebagai rahmat bagi semesta alam, sebagai berkah yang penuh kasih sayang dan cinta bagi semua makhluk. Wahid Foundation dan INFID bertekad untuk tidak hanya mengkampanyekan dan mengadvokasi narasi ISLAM damai, tetapi juga memberikan dukungan-kebijakan yang lebih baik bagi pemerintah Indonesia. Wahid Foundation dan INFID kemudian menginisiasi sebuah *in-depth research* untuk gambaran yang lebih jelas dan pemahaman yang lebih mendalam mengenai dinamika isu intoleransi dan radikalisme serta membingkainya dalam konteks nasional.

Riset ini berusaha untuk memahami fenomena toleransi/intoleransi dan radikalisme, menggali potensi dan sumber intoleransi dan radikalisme, mengidentifikasi faktor-faktornya, serta menjelaskan dinamika hubungan antar faktor yang berperan dalam memunculkan gejala intoleransi dan radikalisme. Riset ini tidak terbatas hanya pada intoleransi dan radikalisme terkait agama, meski beberapa gejala yang diteliti tampak memiliki kaitan dengan agama. Faktor-faktor yang dilacak dan diteliti mencakup faktor demografis, ekonomi, politik, budaya dan struktural yang tercakup dalam kehidupan sosial masyarakat Indonesia. Dengan menelusuri beberapa peristiwa, yang mengindikasikan intoleransi dan radikalisme di empat wilayah di Indonesia, yaitu: Yogyakarta, Tasikmalaya, Bojonegoro dan Kupang, riset ini diharapkan dapat menghasilkan pelajaran mengenai seluk-beluk gejala intoleransi dan radikalisme serta menghasilkan rekomendasi yang bermanfaat.

1.2. Tujuan

Tujuan utama dari studi ini adalah menyediakan penjelasan yang memadai dan kuat terkait sifat dan penyebab intoleransi dan radikalisme di Indonesia. Wahid Foundation dan INFID secara khusus ingin mengetahui secara lebih jelas dan mendalam mengenai mengapa dan bagaimana sebagian orang Indonesia memiliki kecenderungan untuk berubah menjadi intoleran dan radikal, atau disisi lain, mengapa dan bagaimana sebagian yang lain dapat memelihara nilai-nilai toleransi.

Studi ini berupaya untuk mengelaborasi lebih jauh aktor (CSO, aparat negara, dan sebagainya), faktor (pemahaman akan ajaran agama, gender atau peran perempuan, media, dan sebagainya), dan kebijakan di tingkat nasional maupun lokal, yang secara signifikan berperan dalam membentuk perspektif intoleransi dan radikalisme, sebagaimana juga toleransi pada obyek penelitian (orang atau kelompok orang dan perilaku) yang diamati.

Dengan kata lain, studi ini diharapkan mampu untuk melakukan kajian kausal-komparatif dalam cakupan wilayah penelitiannya, guna melihat hubungan yang ada antar berbagai variabel, dengan tujuan menjelaskan adanya hubungan atau saling ketergantungan antar berbagai variabel tersebut.

1.3. Sistematika Penulisan

Laporan disusun mengikuti sistematika penulisan berikut ini.

Setelah Bab 1 penulisan laporan ini akan mengikuti sistematika penulisan berikut ini.

Bab 2. Kerangka Pemikiran dan Metode Penelitian. Bab ini akan membahas kerangka pemikiran yang mendasari hipotesis kerja dan metode penelitian .

Bab 3. Hasil Riset Di Yogyakarta

Bab 4. Hasil Riset Di Tasik Malaya

Bab 5. Hasil Riset Di Kupang

Bab 6. Hasil Riset Di Bojonegoro

Dalam bab 3 hingga bab 6, akan dipaparkan hasil riset mencakup paparan gejala toleransi/intoleransi dan radikal/moderat di setiap daerah, beserta faktor-faktor yang berperan dalam gejala itu. Penjelasan tentang faktor-faktor itu mencakup semua faktor, yang digali melalui wawancara mendalam dan FGD, termasuk juga nilai-nilai, faktor pribadi masing-masing tokoh atau kebijakan Pemda yang mempengaruhi.

Dalam setiap bab ini juga akan dipaparkan gambaran umum, *setting* penelitian, demografi dan geografi, situasi keragaman dan historis dari masing-masing daerah yang diteliti. Di empat bab ini juga akan dipaparkan beberapa kasus yang pernah terjadi terkait gejala yang diteliti. Yang dikemukakan adalah contoh kasus yang paling mewakili. Misalnya, tentang Bojonegoro, kenapa ditunjukkan sebagai wilayah yang toleran. Mengapa itu terjadi dan situasinya sedemikian seimbang?

Bab 7. Perbandingan dan Pepaduan Hasil Riset. Dalam bab ini akan dilakukan analisis kausal komparatif berdasarkan temuan-temuan di empat daerah yang diteliti. Di sini akan dikemukakan berbagai faktor yang berperan dalam gejala toleransi/intoleransi dan radikal/moderat berdasarkan perbandingan setiap daerah yang diteliti. Kemudian dipaparkan model yang digunakan untuk menjelaskan gejala yang diteliti beserta penjelasan mengenai dinamika hubungan antar faktor. Model ini nanti akan menjadi dasar dan kerangka pikir bagi perumusan rekomendasi.

Bab 8. Temuan dan Implikasinya. Bab ini berisi kesimpulan dan diskusi mengenai hasil yang diperoleh. Kemudian disusul dengan rekomendasi.



YUSUF AHMAD

KERANGKA PEMIKIRAN DAN METODE PENELITIAN

2.1. Hipotesis Kerja dan Kerangka Operasional

Untuk keperluan orientasi penelitian dalam mendekati gejala yang diteliti, toleransi di sini didefinisikan sebagai kesediaan orang untuk memberikan hak-hak kepada orang atau pihak lain yang berbeda dengannya. Di level sosial, toleransi adalah kesediaan sebuah masyarakat atau komunitas untuk memberikan hak-hak kepada orang atau kelompok yang berbeda dengan mayoritas. Dengan demikian, intoleransi dapat dipahami sebagai ketidaksediaan atau ketidakmauan untuk memberikan hak pada orang atau kelompok yang berbeda, baik berbeda dalam keyakinan, ideologi, status sosial, maupun etnik.

Berdasarkan definisi di atas, dalam mengenali gejala toleransi atau intoleransi, perlu dipastikan bahwa orang atau komunitas yang menampilkan gejala toleransi/intoleransi terlebih dahulu menilai orang lain berbeda dan bahkan mungkin secara esensial menentang orang atau pihak yang berbeda. Kemudian setelah menemukan perbedaan, apakah orang atau komunitas itu setuju atau mau membiarkan orang atau kelompok yang berbeda itu menerima dan melakukan aktivitas yang menjadi hak mereka. Jika ya, maka orang atau komunitas itu dikategorikan sebagai toleran. Jika tidak, berarti orang atau komunitas itu dikategorikan intoleran.

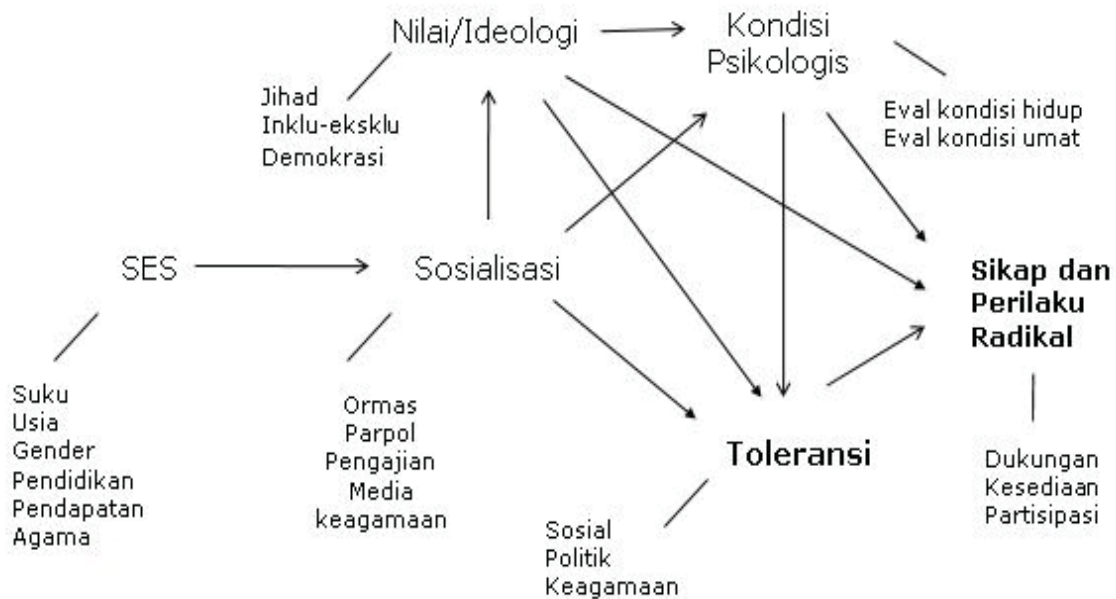
Makna radikalisme, dalam pengertian yang sempit adalah keyakinan seseorang yang begitu tinggi terhadap satu paham atau nilai yang membuat ia menutup kemungkinan benar paham-paham lain, disertai dengan pandangan bahwa yang lain salah, sehingga layakdiabaikan, dihilangkan atau dihukum. Radikalisme dalam arti sempit ini, merupakan intoleransi dalam bentuk ekstrem, disertai dengan kecenderungan untuk menggunakan kekerasan, yang ditujukan kepada orang atau kelompok yang berbeda paham.

Dalam memahami gejala toleransi, terdapat cara pandang yang berbeda, di antaranya cara pandang libertarian dan komunitarian. Perbedaan antara persepsi antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya mengenai toleransi bisa bersifat paradigmatik, artinya pengertian mengenai toleransi dipengaruhi oleh pandangan dunia yang dianut oleh masyarakat. Pandangan dunia itu menghasilkan pemahaman yang berbeda mengenai batasan tingkah laku toleran. Sebagai contoh, dalam pandangan masyarakat Tasikmalaya yang Islam Suni, yang mengkategorikan Ahmadiyah sebagai ajaran sesat, mereka beranggapan bahwa seharusnya kelompok Ahmadiyah ini tahu diri dan tidak menampilkan aktivitas keagamaan mereka di ruang publik. Kelompok Ahmadiyah akan ditoleransi, jika secara pribadi mereka menjalankan ritual agama mereka, tetapi jika itu ditampilkan di ruang publik itu tidak dapat diterima, karena dianggap mengganggu masyarakat secara keseluruhan. Kelompok Ahmadiyah yang perlu lebih mentoleransi pandangan mayoritas dalam komunitas, demi menjaga komunitas tetap berlangsung baik. Pandangan toleransi ini tergolong dalam pandangan komunitarian. Komunitas lebih dipentingkan daripada individu. Pandangan toleransi ini berbeda dengan pandangan toleransi liberal, yang menempatkan hak individu sebagai hal lebih penting daripada komunitas, termasuk dalam hak beragama dan menjalankan ajaran agama.

Mengingat perbedaan pengertian antara para ahli, dalam penelitian ini akan digunakan istilah-istilah dasar mengenai intoleransi, untuk mengidentifikasi tindakan menolak atau tidak mau memberikan hak kepada orang atau kelompok yang berbeda. Sedangkan istilah radikal digunakan untuk merujuk pada tindakan, yang memperbolehkan kekerasan pada kelompok lain yang berbeda.

Berdasarkan studi literatur, ada banyak penjelasan mengenai toleransi/intoleransi dan radikalisme. Berbagai hal dikemukakan sebagai faktor, mencakup faktor demografis,

status ekonomi dan sosial, sosialisasi, nilai dan ideologi, kondisi psikologis, afiliasi dengan organisasi kemasyarakatan (ormas) dan organisasi politik (orpol), dan evaluasi terhadap kondisi kehidupan yang dijalani. Kerangka teoretik yang mendasari hipotesis kerja untuk penelitian ini diringkas dalam bagan berikut ini.



Dari berbagai faktor dalam dalam bagan tersebut, studi ini diarahkan untuk mengurai dua aspek utama, yaitu: (a)mengapa dan bagaimana toleransi/intoleransi dan radikalisme bekerja, termasuk melakukan pemetaan aktor melalui *in-depth* dengan pakar dan *reality check* dengan pelaku/penyintas; dan (b)bagaimana mencegah atau mengurangi intoleransi dan radikalisme serta memunculkan toleransi.

Studi literatur yang dilakukan di awal, dengan dilengkapi data dari survei nasional berikut laporan-laporan Wahid Foundation dan informasi lain dari *stakeholder* akan digunakan untuk menentukan area penelitian secara spesifik dan siapa saja orang atau kelompok orang yang akan diinterview.

2.2. Metode dan Cakupan Studi

Studi ini akan menggunakan metode pengumpulan data secara kualitatif, yang dilengkapi dengan studi literatur dan observasi situasi lapangan. Kegiatan pengumpulan data lapangan akan dilakukan di 4 (empat) provinsi yang menjadi *primary sampling unit* (PSU), dengan pengelompokan dua provinsi adalah area toleran dan dua provinsi adalah area radikal. Pengelompokan di tiap PSU ini kemudian diturunkan lagi dengan kategorisasi *urban-rural-satelite* pada tingkat desa dan kelurahan.

Provinsi yang akan menjadi area penelitian adalah Jawa Tengah, Yogyakarta, Jawa Barat dan Nusa Tenggara Timur. Dari setiap provinsi ini masing-masing dipilih satu kota yang akan jadi PSU. Berikut ini kota yang dipilih beserta kategori intoleran/ toleran dan catatan mengenai peristiwa yang menjadi indikasinya.

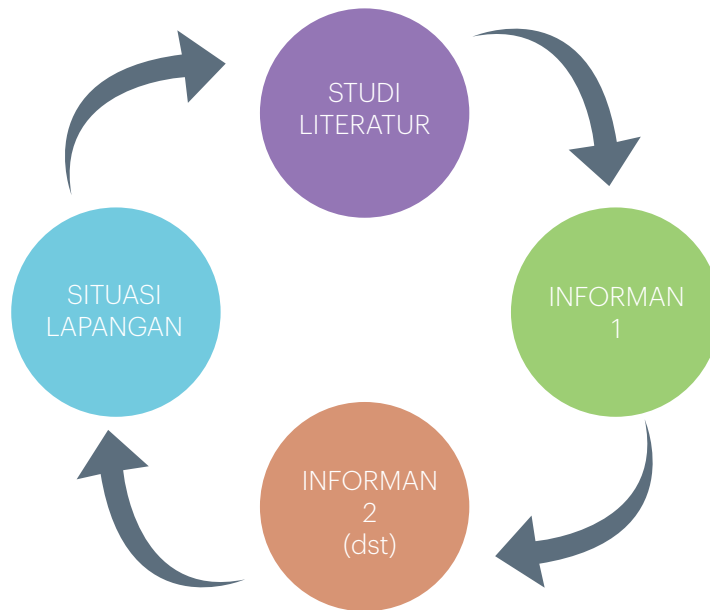
Nama Kota	Kategori	Alasan Pemilihan	Keterangan
Bojonegoro (Jawa Timur)	Toleran	<ol style="list-style-type: none">Terhitung sejak 2010, tidak pernah terjadi kekerasan akibat sikap intoleranPemerintah Daerah Bojonegoro membuka ruang pengaduan, keluhan masyarakat melalui Media Center Bojonegoro. Setiap laporan yang masuk melalui www.kanalbojonegoro.com selalu dijawab oleh pihak Pemerintah DaerahPemerintah Daerah Bojonegoro menolak usulan pemilihan Kepala Daerah secara langsung menjadi pemilihan Kepala Daerah oleh DPRD Bojonegoro (2014)Masyarakat bisa mengakses langsung APBD Bojonegoro melalui www.kanalbojonegoro.com	Kota Bojonegoro, Jawa Timur Jumlah penduduk (Sensus 2010): 1.207.073 jiwa Mayoritas penduduk beragama Islam
Yogyakarta (DIY Yogyakarta)	Intoleran	<ol style="list-style-type: none">Mei 2014: Sekelompok massa berjubah gamis menyerang jemaat Katholik yang tengah menggelar doa rosario bersama di Kabupaten Sleman, pada Kamis petang, 29 Mei 2014. Peristiwa penyerangan tanpa alasan jelas di rumah Julius Felicianus.Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika mencatat pada 2015 setidaknya terdapat 15 kasus intoleransi. Dari total kasus intoleransi, yang paling banyak adalah	Kota Jogjakarta, DIY Jumlah penduduk (Sensus 2010): 3.457.491 jiwa. Mayoritas penduduk beragama Islam

Nama Kota	Kategori	Alasan Pemilihan	Keterangan
		<p>penutupan tempat ibadah, pelarangan aktivitas ibadah, tidak dikeluarkannya izin mendirikan tempat ibadah, dan larangan melakukan diskusi di kampus.</p> <p>c. Menurut Wahid Institute Yogyakarta kota intoleran peringkat kedua di Indonesia.</p> <p>d. Jogjakarta terkenal sebagai miniatur Indonesia, karena hampir semua suku bangsa dan agama di Indonesia ada di Yogyakarta.</p> <p>e. Yogyakarta juga terkenal sebagai kota pelajar.</p>	

Tasikmalaya (Jawa Barat)		<p>a. Perda Syariah: Peraturan Daerah No.3 Tahun 2001 yang direvisi jadi Perda No.13 Tahun 2003 tentang Rencana Strategis (Renstra) Kabupaten Tasikmalaya yang religius/islami. Perda ini dianggap sebagai cikal bakal lahirnya radikalisme di Tasikmalaya.</p> <p>b. Himbauan Bupati No.556.3/ SH/03/ Sos/2001 tentang pemisahan laki-laki dan perempuan di kolam renang.</p> <p>c. Keputusan Bupati No.451/ SE/04/Sos/2001 perihal peningkatan keimanan dan ketaqwaan, yang antara lain berisi anjuran memakai pakaian yang menutup aurat, bagi siswa SD sampai perguruan tinggi.</p> <p>d. Penyerangan terhadap Jemaah Ahmadiyah di Kecamatan Singaparna dan Kampung Wanasigra, Desa Tenjowaringin, Kecamatan Salawu, Kabupaten Tasikmalaya. Peristiwa penyerangan berlangsung pada Minggu, 5 Mei 2013, dini hari, sekitar pukul 01.00 WIB sampai dengan 03.15 WIB.</p> <p>e. 9 Desember 2010: Panti Asuhan Hasanah Kautsar di Cicariang, Kawalu, Tasikmalaya, Jawa Barat diancam akan dirusak FPI. Massa tersebut ingin jamaah Ahmadiyah, yang tinggal di pesantren itu menghentikan kegiatan peribadatnya.</p> <p>f. Juni 2015: Masjid Al-Furqon yang dibangun Jemaat Ahmadiyah Desa Kersamaju, Kecamatan Cigalontang, Kabupaten Tasikmalaya, kembali disegel pada Senin (29/6). Kali ini pelakunya Satpol PP dan Kepolisian setempat. Tercatat 3 mesjid di segel oleh Pemda Tasikmalaya.</p> <p>g. 25 Oktober 2013:Ratusan Masa yang</p>	<p>Kota Tasikmalaya, Jawa Barat</p> <p>Jumlah penduduk (data 2013) : 657.217 jiwa</p> <p>Mayoritas penduduk beragama Islam</p>
-----------------------------	--	--	--

Nama Kota	Kategori	Alasan Pemilihan	Keterangan
		<p>tergabung dalam Forum Pembela Ulama Tasikmalaya, Jumat (25/10/2013), melakukan aksi di depan Tugu Adipura Kota Tasikmalaya menuntut pembubaran Front Pembela Islam (FPI).</p> <p>h. Kota Tasikmalaya juga dikenal sebagai kota santri.</p>	
Kupang (NTT)	Toleran	<p>a. 22 Oktober 2015: Masyarakat Kabupaten Kupang, yang tergabung dalam forum komunikasi umat beragama (FKUB), menyatakan sikap secara tegas menolak kekerasan yang bersifat SARA. Masyarakat Kabupaten Kupang terdiri dari tokoh masyarakat, agama, pemuda di wilayah Kabupaten Kupang serta unsur TNI dan Polri.</p> <p>b. KOMNAS HAM memberikan penghargaan toleransi beragama kepada Walikota Kupang Jonas Salean, 23 Februari 2016.</p> <p>c. Sebuah masjid dibangun di tengah pemukiman umat Kristen. Pembangunan masjid kelurahan Batuplat, Kupang, menunjukkan Kupang sebagai kota yang menjunjung tinggi solidaritas antarumat beragama.</p> <p>d. Kupang sebagai tuan rumah Perayaan Natal Nasional 2015. Kota Kupang NTT dipilih sebagai simbol kerukunan umat beragama dan pentingnya toleransi.</p>	Kota Kupang, Nusa Tenggara Timur Jumlah penduduk (data 2013) 304.548 jiwa Mayoritas beragama Kristen

Mengingat bahwa studi ini dirancang untuk menggali pengalaman nyata dan menangkap makna, yang sebenarnya tercipta di lapangan penelitian melalui interaksi langsung antara peneliti dan yang diteliti, maka perlu untuk memastikan, bahwa temuan-temuan dalam studi ini benar-benar mencerminkan situasi obyek penelitian (valid) dan cenderung memiliki konsistensi. Empat daerah yang dijadikan PSU dalam penelitian ini menunjukkan kecenderungan intoleran/toleran dari tampilnya peristiwa-peristiwa yang menjadi indikator intoleransi/toleransi.



Selain pemilihan tempat yang menjadi sampel, validitas hasil penelitian juga dijaga dengan penggunaan berbagai jenis sumber data, yang nantinya menjadi informasi untuk diolah dalam analisis hasil penelitian. Dalam penelitian ini, digunakan perpaduan teknik triangulasi sebagai berikut: <a>Triangulasi Data: Menggali informasi melalui beragam sumber perolehan data, seperti dokumen/arsip, catatan resmi/pribadi, foto, rekaman audio/video, dan sebagainya, yang akan menghasilkan data yang terkait toleransi, intoleransi, dan radikalisme di area penelitian, dengan mempertimbangkan perbedaan orang, waktu, dan ruang yang dijadikan rujukan; Triangulasi Metode: Menggunakan metode wawancara dan observasi, tim peneliti memeriksa validitas temuan pada beberapa obyek penelitian yang berbeda.

Metode pengumpulan data secara kualitatif, akan memungkinkan tim peneliti untuk berinteraksi dengan obyek penelitian secara lebih relaks dan informal, sehingga diharapkan mampu menggali narasi dan pengalaman yang berbeda, bila dibandingkan dengan pendekatan formal dan resmi. Dengan demikian akan diperoleh pemahaman yang lebih menyeluruh dan mendalam terkait toleransi, intoleransi, dan radikalisme di area penelitian.

In-depth interview dilakukan dengan mewawancarai beragam informan, yang terkait dengan isu toleransi, intoleransi, dan radikalisme di area penelitian dan di level nasional. Di area penelitian, *in-depth interview* (wawancara mendalam) dilakukan

pada pemuka agama, pemimpin atau anggota organisasi kemasyarakatan, perwakilan pemerintah dan aparat keamanan, media lokal, simpul jejaring Wahid Foundation dan INFID, dan pihak lain yang dianggap terkait dengan isu ini. Sedangkan di level nasional, *in-depth* dilakukan, bersamaan dengan studi literatur di tahap awal, kepada pakar yang memiliki pengetahuan mendalam terkait isu toleransi, intoleransi, dan radikalisme di Indonesia. Selain itu, dilakukan pula pengayaan melalui *reality check* pada pelaku dan penyintas radikalisme/terorisme, baik yang telah terhubung dengan Wahid Foundation, INFID maupun yang belum.

Jenis informasi yang akan dikumpulkan dalam studi ini berupa; opini, perilaku, motif, fakta dan atribut, serta pengetahuan. Penggalan informasi dilakukan menggunakan kerangka teoretik mengenai intoleransi dan radikalisme, namun tetap terbuka pada kemungkinan munculnya informasi dan kategori baru, yang belum tercakup dalam landasan teoretik yang digunakan.

2.3. Pertanyaan Penelitian

Studi ini diharapkan mampu untuk --setidaknya--menjawab beberapa pertanyaan besar berikut:

1. Hal apakah (aktor/faktor/kebijakan) yang secara signifikan mampu mempengaruhi perspektif/perilaku dari obyek penelitian, yang memiliki kecenderungan intoleran dan bahkan radikal atau, sebaliknya, kecenderungan toleran?
2. Bagaimana dan mengapa hal-hal tersebut mempengaruhi mereka?
3. Mengapa terdapat kecenderungan pada sebagian kalangan untuk berubah dari toleran menjadi intoleran dan bahkan radikal, *vice versa*?
4. Apakah terdapat aturan dan kebijakan di tingkat nasional dan lokal yang mempengaruhi toleransi/intoleransi/radikalisme di area penelitian?

2.4. Desain Penelitian

Penelitian ini menggunakan *grounded theory* sebagai desain penelitian, dengan beberapa alasan: *Pertama*, penelitian tentang intoleransi dan radikalisme ini berkaitan, dengan proses sosial atau aksi sosial, dengan penekanan pada pertanyaan: apa yang terjadi dan bagaimana orang-orang saling berhubungan satu sama lain, sehingga menghasilkan kecenderungan intoleran dan radikal di satu sisi, dan di sisi lain menghasilkan kecenderungan toleran dan moderat. Hal itu menggambarkan pengaruh interaksi simbolik yaitu: suatu pendekatan yang berbasis psikologi sosial, sosiologis, dan antropologis, yang difokuskan pada makna tindakan manusia (Charmaz, 2006; Sbaraini, Carter, Evans, & Blinkhorn, 2011).

Kedua, penelitian ini dimaksudkan untuk menemukan dan mengembangkan suatu teori, yang menjelaskan tentang intoleransi dan radikalisme, yang menjadi *concern* dan perhatian banyak orang. Dalam hal itu, metode *grounded theory* dianggap relevan dan tepat, selain untuk mengembangkan teori tentang intoleransi dan radikalisme, juga untuk menyelesaikan dan menjelaskan proses pembentukannya.

Ketiga, sebagai metode yang menekankan penemuan dan pengembangan teori dari data empirik di lapangan, *grounded theory* atau *grounded research* dianggap memadai, untuk dijadikan sebagai alat dalam menjelaskan intoleransi dan radikalisme pada orang-orang, yang pernah menampilkan perilaku intoleran dan radikal, serta mereka yang pernah terlibat dalam peristiwa yang mengindikasikan intoleransi dan radikalisme. Di sisi yang lain, dengan metode *grounded theory* dapat dipahami juga mengapa orang toleran dan dapat menerima perbedaan pandangan dan keyakinan dalam masyarakat. Ini dapat dilakukan, karena metode dan desain ini bersifat induktif, yaitu berupaya menemukan teori dari sejumlah data; generatif yaitu penemuan dan konstruksi teori dengan menggunakan data sebagai dalil atau bukti; konstruktif yaitu mengkonstruksi teori atau kategori lewat analisis dan proses abstraksi; dan *subyektif* yaitu rekonstruksi penafsiran dan pemaknaan hasil penelitian berdasarkan apa yang dipersepsi subyek studi.

2.5. Kriteria Informan

Untuk memperkuat informasi dan data, sekaligus sebagai penerapan dari teknik triangulasi, maka dipilih sejumlah informan penelitian, dengan jumlah berkisar antara 24-36 orang di setiap daerah yang diteliti (jumlah pastinya disesuaikan dengan kebutuhan data dan kecukupan informasi, yang dibutuhkan untuk mencapai data yang *saturated*, yaitu bangunan data yang kaya dan rinci, mencakup ruang lingkup topik yang diteliti dan memungkinkan untuk digunakan membangun teori yang utuh). Informan terdiri dari para pelaku tindakan intoleran dan radikal, orang yang dikenal sebagai toleran dan moderat, aparat Kepolisian, aktivis LSM yang bergerak di bidang toleransi dan radikalisme, serta tokoh masyarakat.

Dalam studi ini akan dilibatkan sejumlah informan dengan karakteristik tertentu. Informan itu terdiri atas:

1. Orang yang pernah terlibat sebagai pelaku dalam peristiwa yang mengindikasikan intoleransi.
2. Orang yang pernah terlibat sebagai korban atau sasaran tindakan intoleran, dalam peristiwa yang mengindikasikan intoleransi.
3. Orang yang pernah terlibat sebagai pelaku, dalam peristiwa yang mengindikasikan radikalisme.
4. Orang yang pernah terlibat sebagai korban atau sasaran tindakan radikal, dalam peristiwa yang mengindikasikan radikalisme.
5. Aparat keamanan (polisi) yang pernah terlibat atau bertugas saat, peristiwa yang mengindikasikan intoleransi berlangsung.
6. Aparat keamanan (polisi) yang pernah terlibat atau bertugas saat, peristiwa yang mengindikasikan radikalisme berlangsung.
7. Aparat pemerintah dari instansi yang terkait, dengan peristiwa yang mengindikasikan intoleransi.
8. Aparat pemerintah dari instansi yang terkait, dengan peristiwa yang mengindikasikan radikalisme.
9. Tokoh masyarakat non-pemerintah.
10. Tokoh agama atau pemuka agama.
11. Pengurus atau anggota Ormas yang pernah terlibat, dalam peristiwa yang mengindikasikan radikalisme dan/atau radikalisme.
12. Warga umum yang tidak terlibat dalam peristiwa yang mengindikasikan

radikalisme dan/atau radikalisme, tetapi mengetahui perihal terjadinya peristiwa itu di daerahnya.

2.6. Metode Pengambilan Data

Pengumpulan informasi dan data dari para narasumber dilakukan dengan wawancara mendalam dan *Focus Group Discussion* (FGD), dengan disertai perbincangan informal.

2. 6.1. Wawancara Mendalam

Wawancara-mendalam (*In-depth Interview*) adalah proses memperoleh keterangan untuk tujuan penelitian, dengan cara tanya-jawab sambil bertatap muka antara pewawancara dengan responden atau orang yang diwawancarai, dengan atau tanpa menggunakan pedoman wawancara, di mana pewawancara dan informan terlibat dalam kehidupan sosial yang relatif lama. Ciri khusus wawancara-mendalam ini adalah penggalian informasi yang masuk ke area kehidupan pribadi, sehingga pewawancara ikut terlibat dalam penghayatan kehidupan informan.

Wawancara mendalam dalam penelitian ini dilakukan untuk mempelajari hal-hal yang penting menurut pikiran subyektif informan terkait dengan intoleransi dan radikalisme. Itu mencakup pengertian, pandangan, dan definisi mereka tentang intoleransi dan radikalisme, berikut bagaimana mereka melihat, mengkategorikan, dan mengalami fenomena itu.

Langkah-Langkah Wawancara Mendalam

1. Persiapan. Pada tahap persiapan, kegiatan yang pertama kali dilakukan adalah menentukan topik dan permasalahan wawancara. Setelah topik dan permasalahan ditentukan, selanjutnya dilakukan kegiatan mengumpulkan informasi seputar topik wawancara (teori, berita, dan sebagainya). Dalam tahap persiapan ini dilakukan pembuatan manual, panduan, kisi-kisi pertanyaan wawancara dan kategori untuk analisis. Kemudian, berdasarkan manual, panduan dan kisi-kisi pertanyaan wawancara, dilakukan uji coba wawancara. Setelah uji coba, dilakukan perbaikan manual, panduan dan kisi-kisi jika diperlukan.

2. Pertemuan pertama/tahap pembinaan *rapport*. Pada pertemuan pertama, peneliti perlu memberi arahan mengenai apa yang dibahas selama wawancara, serta yang sangat penting, melakukan pembinaan *rapport* yang optimal, *Rapport* adalah hubungan yang hangat dan nyaman antara dua atau lebih orang, sehingga setiap orang bersedia untuk berbagi pikiran, perasaan dan pengalaman. Pada pertemuan awal, pertanyaan bersifat umum saja, belum masuk pada inti persoalan, karena langkah seperti itu dapat menyulitkan informan, yang belum siap menjalani wawancara. Peneliti harus menemukan cara terbaik untuk menuntun informan agar bersikap terbuka. Terbuka dalam arti, ia mau mengungkapkan pandangan dan pengalamannya secara bebas-lepas. Bebas-lepas dalam arti tidak membakukan percakapan dan membatasi apa yang mereka harus katakan. Ada empat cara untuk menuntun informan agar bersikap terbuka pada permulaan wawancara:
 - a. Mengajukan pertanyaan deskriptif. Wawancara diawali dengan meminta responden/informan menjelaskan, mendaftar, atau menguraikan ragam kejadian, pengalaman, tempat/lokasi, dan orang-orang yang memiliki arti penting dalam kehidupannya. Pertanyaan deskriptif memungkinkan orang untuk menceritakan secara bebas apa yang dianggapnya penting.
 - b. Meminta informan menceritakan kisahnya. Jika informan mampu, dapat juga ia diminta menceritakan kisahnya atau riwayat hidupnya. Peneliti memberi petunjuk kepada informan bagaimana ia bercerita. Jika mungkin, informan dapat diminta menuliskan kisah hidupnya. Setelah selesai, cerita atau tulisan tentang kisah hidup itu dibicarakan bersama untuk melengkapinya.
 - c. Melakukan wawancara berdasar catatan kegiatan harian. Informan diminta kesediaannya membuat catatan selengkap mungkin tentang kegiatannya dalam jangka waktu tertentu. Dalam catatan itu harus lengkap tercakup informasi tentang siapa, apa, kapan, di mana, dan bagaimananya kegiatan responden/informan. Catatan ini kemudian digunakan sebagai acuan wawancara mendalam.
 - d. Merujuk pada dokumen pribadi. Dokumen pribadi seperti catatan harian, surat, potret/gambar, rekaman, dan kenang-kenangan dapat juga digunakan untuk menuntun wawancara, tanpa memaksakan suatu struktur pembicaraan terhadap responden/informan.Sekali lagi, peneliti harus menciptakan iklim yang kondusif, dalam arti memungkinkan orang mengungkapkan perihal dirinya secara bebas, aman,

dan nyaman. Peneliti tidak boleh mendikte jawaban responden. Wawancara mendalam harus dilakukan secara personal, santai, dan lebih menyerupai percakapan harian biasa.

3. Setelah *rapport* terbina dan ada rasa saling percaya antara peneliti dan informan, wawancara dilanjutkan dengan mulai masuk ke pertanyaan tentang intoleransi dan radikalisme. Peneliti menggunakan panduan wawancara dan kisi-kisi pertanyaan yang akan diajukan. Pengajuan pertanyaan dilakukan secara fleksibel, tidak harus berurutan dan tetap dalam bentuk percakapan yang berbentuk dialog. Sekali lagi, peneliti harus menjaga agar wawancara tidak terkesan seperti interogasi. Peneliti harus memastikan semua informasi yang diperlukan diperoleh melalui wawancara berdasarkan kisi-kisi pertanyaan yang sudah disiapkan. Jika ada informasi tambahan yang penting, di luar yang terdaftar pada kisi-kisi pertanyaan, diberi catatan khusus. Perlu diingat, selama wawancara berlangsung, *rapport* harus tetap dijaga.
4. Peneliti memastikan apakah informasi yang diperlukan sudah diperoleh. Jika sudah, peneliti dapat menutup wawancara dengan menjelaskan bahwa informasi yang diperlukan sudah diperoleh dan wawancara untuk sementara dapat diakhiri. Jika belum semua informasi yang dibutuhkan diperoleh, maka peneliti mengajukan pertanyaan tambahan untuk melengkapinya.
5. Peneliti mengakhiri wawancara dengan kembali membicarakan hal-hal umum dan deskriptif. Jangan mengakhiri wawancara secara tergesa-gesa. Sampaikan rasa terima kasih kepada informan, disertai dengan penjelasan bahwa informasi yang diperoleh darinya sangat bermanfaat dan membantu penelitian.

2.6.2. Focus Group Discussion

Focus Group Discussion (FGD) merupakan metode penggalian data, yang berbentuk diskusi kelompok, yang dilakukan secara sistematis dan terarah mengenai suatu isu atau masalah tertentu. FGD juga dapat dipahami sebagai suatu proses pengumpulan data dan informasi, yang sistematis mengenai suatu permasalahan tertentu, yang sangat spesifik melalui diskusi kelompok (Irwanto (2006: 1-2).

FGD digunakan untuk menggali data mengenai persepsi, opini, kepercayaan dan sikap terhadap suatu produk, pelayanan, konsep atau ide, karena relatif lebih mudah

dan cepat selesai dibandingkan dengan teknik pengumpulan data kualitatif yang lain. Namun dalam pelaksanaannya, banyak kegiatan FGD yang belum dilaksanakan sesuai dengan kaidah, sehingga hasilnya tidak dapat maksimal.

Langkah-Langkah Focus Group Discussion

1. Membentuk Tim

Tim FGD umumnya mencakup:

- a. Moderator, yaitu fasilitator diskusi yang terlatih dan memahami masalah yang dibahas serta tujuan penelitian yang hendak dicapai (ketrampilan substantif), serta terampil mengelola diskusi (ketrampilan proses).
- b. Asisten Moderator/co-fasilitator, yaitu orang yang intensif mengamati jalannya FGD, dan ia membantu moderator mengenai: waktu, fokus diskusi (apakah tetap terarah atau keluar jalur), apakah masih ada pertanyaan penelitian yang belum terjawab, apakah ada peserta FGD yang terlalu pasif, sehingga belum memperoleh kesempatan berpendapat.
- c. Pencatat Proses/Notulen, yaitu orang yang bertugas mencatat inti permasalahan yang didiskusikan serta dinamika kelompoknya. Umumnya dibantu dengan alat pencatatan berupa satu unit komputer atau laptop yang lebih fleksibel.
- d. Penghubung Peserta, yaitu orang yang mengenal (person, medan), menghubungi, dan memastikan partisipasi peserta. Biasanya disebut mitra kerja lokal di daerah penelitian.
- e. Penyedia Logistik, yaitu orang-orang yang membantu kelancaran FGD, berkaitan dengan penyediaan transportasi, kebutuhan rehat, konsumsi, akomodasi (jika diperlukan), insentif (bisa uang atau barang/cinderamata), alat dokumentasi, dan lain-lainl.
- f. Dokumentasi, yaitu orang yang mendokumentasikan kegiatan dan dokumen FGD: memotret, merekam (audio/video), dan menjamin berjalannya alat-alat dokumentasi, terutama perekam selama dan sesudah FGD berlangsung.
- g. Lain-lain jika diperlukan (tentatif), misalnya petugas antar-jemput, konsumsi, bloker (penjaga "keamanan" FGD, dari gangguan, misalnya anak kecil, preman, telepon yang selalu berdering, teman yang dibawa peserta, atasan yang datang mengawasi, dsb)

2. Penentuan peserta untuk setiap kelompok di setiap daerah berdasarkan kriteria peserta FGD.
3. Menentukan tempat pelaksanaan FGD. Tempat pelaksanaan FGD harus memungkinkan untuk berlangsungnya diskusi tanpa terganggu oleh kebisingan atau hal-hal lain yang tidak relevan.
4. Menghubungi dan meminta kesediaan orang yang memenuhi kriteria sebagai peserta FGD.
5. Melakukan FGD. Fasilitator memandu diskusi dibantu oleh seorang pengamat yang berperan juga sebagai pencatat serta anggota tim lainnya.
6. Setelah FGD berlangsung, dilakukan pembuatan transkrip hasil FGD.
7. Pengolahan dan analisis data.
8. Interpretasi hasil analisis.

2.7. Instrumen Penelitian

Pewawancara dan Moderator FGD

Instrumen utama penelitian kualitatif dengan wawancara mendalam sebagai metode pengambilan data adalah pewawancara itu sendiri. Dalam FGD, moderator berperan penting untuk dapat menghasilkan data yang dibutuhkan secara memadai. Pewawancara dan moderator FGD perlu memiliki keterampilan wawancara, memoderatori diskusi, menampilkan diri secara memadai, serta memahami topik dan persoalan yang akan diteliti. Berikut ini karakteristik pewawancara yang efektif, yang juga perlu dimiliki oleh seorang moderator FGD.

1. *Appropriateness* (kememadai), yaitu mampu menampilkan dan menempatkan diri secara memadai;
2. Mampu melakukan pembinaan raport;
3. Menunjukkan penghargaan terhadap *interviewee*/informan;
4. Menampilkan kejelasan, ketepatan dan penggunaan kalimat kongkret;
5. Menunjukkan empati (memahami informan menggunakan sudut pandang, perasaan dan pikiran informan);
6. Melakukan kontak mata secara memadai, dengan mempertimbangkan kebiasaan, norma dan adat-istiadat, yang berlaku di lingkungan tempat wawancara berlangsung;

7. Menggunakan pertanyaan netral dan menghindari pernyataan yang mengarah pada jawaban khusus (ya-tidak; setuju-tidak setuju);
8. *Self-disclosure* dalam arti mendekatkan diri, dengan berbagi pengalaman dalam porsi tertentu;
9. Menampilkan dukungan terhadap informan dalam mengemukakan pendapat dan kisah hidupnya;
10. Mendengar aktif, dalam arti menyimak secara baik apa yang disampaikan dan ditampilkan oleh informan;
11. Melakukan pengecekan persepsi untuk memastikan apa yang disampaikan oleh informan ditangkap secara sama oleh pewawancara;
12. Tetap fokus pada masalah;
13. Melakukan penggalan informasi lebih jauh (*probing*).

Pewawancara harus menghindari masalah-masalah dalam wawancara, di antaranya pertanyaan tidak jelas, terlalu banyak pertanyaan, memotong pembicaraan, agresi dan penilaian negatif, sikap bersaing, respons yang tidak memadai, sikap tubuh yang tidak memadai, penampilan yang tidak memadai, tidak menguasai topik pembicaraan, tidak dapat mengenali dan membedakan respons *interviewee*, tidak fokus pada permasalahan, terbawa oleh cerita *interviewee*, pamer, menggurui, pertanyaan yang mengarahkan, tidak sensitif, serta mengungkit-ungkit pengalaman yang tak menyenangkan dan tidak relevan.

Panduan Wawancara dan FGD

Panduan wawancara mencakup tujuan penelitian, tujuan wawancara mendalam, menentukan informan yang akan diwawancara, kisi-kisi pertanyaan, kriteria kecukupan data, langkah-langkah wawancara, hal-hal yang perlu dilakukan dan tidak boleh dilakukan oleh pewawancara, serta bagaimana mengakhiri wawancara. Isi dari panduan wawancara sudah dikemukakan terdahulu. Dalam rangka pelaksanaan wawancara, itu semua dimuat dan disatukan dalam panduan wawancara.

Kisi-kisi Pertanyaan

1. Kisi-kisi pertanyaan disusun berdasarkan permasalahan penelitian, yang akan dijawab dalam penelitian ini.
2. Halapakah(aktor/faktor/kebijakan)yang secara signifikan mampu mempengaruhi perspektif/perilaku dari obyek penelitian, yang memiliki kecenderungan intoleran dan bahkan radikal atau, sebaliknya, kecenderungan toleran?
3. Faktor-faktor ini dirinci berdasarkan model teoretik, yang sudah dibangun sebagai kerangka pikir, yang digunakan menghasilkan hipotesis.
4. Bagaimana dan mengapa hal-hal tersebut mempengaruhi mereka?
5. Pertanyaan ini akan dijawab melalui data wawancara dan hasil analisis data.
6. Mengapa terdapat kecenderungan pada sebagian kalangan untuk berubah dari toleran menjadi intoleran dan bahkan radikal, *vice versa*?
7. Pertanyaan ini akan dijawab dengan memperbandingkan dan memadukan data wawancara mendalam dan literatur melalui metode triangulasi.
8. Apakah terdapat aturan dan kebijakan di tingkat nasional dan lokal, yang mempengaruhi toleransi/intoleransi/radikalisme di area penelitian?

Pertanyaan ini akan dijawab oleh data wawancara mendalam, melalui literatur dan hasil studi dokumen/arsip.

Berdasarkan empat pertanyaan penelitian tersebut dan kerangka teoretik, yang sudah dirumuskan dalam rangka menghasilkan hipotesis kerja, maka pertanyaan-pertanyaan yang diajukan mencakup pertanyaan, yang dapat menggali informasi berikut ini.

1. Faktor demografi dan status sosial-ekonomi; mencakup pertanyaan mengenai suku, agama, usia, jenis kelamin, gender, pendidikan, dan pendapatan.
 - a. Bagaimana informan memaknai faktor primordialnya, mencakup di antaranya suku dan agama? Seberapa jauh faktor primordial berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
 - b. Seberapa jauh usia, jenis kelamin, gender, tingkat pendidikan dan pendapatan berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
2. Faktor sosialisasi; mencakup pola pengasuhan, keterlibatan dalam ormas dan

parpol aktivitas keagamaan (pengajian, diskusi, sekolah, dan sebagainya), media massa yang dikonsumsi (dibaca, didengar, ditonton), orang lain yang berpengaruh (orang tua, saudara, tokoh masyarakat, ulama, guru, tokoh politik, artis, dan sebagainya), lingkungan fisik, sosial dan politik, kebijakan pemerintah daerah, serta pola interaksi sosial.

- a. Bagaimana pola pengasuhan yang dialami oleh informan sejak masa kanak-kanak hingga dewasa? Seberapa jauh pola pengasuhan berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
- b. Bagaimana keterlibatan informan dalam ormas dan parpol, dan aktivitas keagamaan (pengajian, diskusi, sekolah, dan sebagainya)? Seberapa jauh keterlibatan itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
- c. Media massa apa saja yang dikonsumsi oleh informan dan bagaimana ia memaknai isi dan bentuk media massa itu? Seberapa jauh media massa berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
- d. Siapa orang lain yang signifikan mempengaruhi informan dan bagaimana pemaknaannya terhadap orang-orang itu? Seberapa jauh orang lain yang signifikan itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
- e. Bagaimana lingkungan fisik dan lingkungan sosial tempat informan tumbuh dan berkembang? Seberapa jauh lingkungan fisik dan sosial berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
- f. Bagaimana kebiasaan, pola dan kecenderungan interaksi sosial yang dialami informan? Seberapa jauh pola interaksi sosial itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
- g. Kebijakan-kebijakan apa saja yang dikeluarkan oleh Pemerintah Daerah terkait dengan toleransi/intoleransi dan radikalisme? Bagaimana kebijakan itu berpengaruh terhadap kecenderungan toleransi/intoleransi dan radikalisme warga?

- h. Bagaimana akses terhadap media sosial warga? Sejauh mana media sosial mempengaruhi kecenderungan toleransi/intoleransi dan radikalisme warga?
- 3. Nilai dan ideologi; mencakup keyakinan dan konsep tentang agama, pandangan hidup, konsep jihad, konsep tentang negara, pandangan tentang demokrasi, kecenderungan eksklusif/inklusif, serta kecenderungan fundamentalisme dan otoritarian.
 - a. Nilai dan keyakinan apa yang dianut oleh informan dan bagaimana informan memaknainya? Seberapa jauh nilai dan keyakinan itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
 - b. Apa konsep informan tentang agama dan bagaimana ia memaknai agama? Seberapa jauh konsep tentang agama itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
 - c. Apa konsep informan tentang jihad dan bagaimana ia memaknai jihad? Seberapa jauh konsep jihad itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
 - d. Apa konsep informan tentang negara dan bagaimana ia memaknai negara? Seberapa jauh konsep tentang negara itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
 - e. Apa pandangan informan tentang demokrasi dan bagaimana ia memaknai demokrasi? Seberapa jauh pandangan itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
 - f. Apa konsep informan tentang agama dan bagaimana ia memaknai agama? Seberapa jauh konsep tentang agama itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
 - g. Bagaimana kecenderungan inklusivitas/eksklusivitas informan? Seberapa jauh kecenderungan itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?
 - h. Bagaimana kecenderungan fundamentalisme dan otoritarianisme informan?

Seberapa jauh kecenderungan itu berpengaruh terhadap pikiran, perasaan dan tingkah laku informan, serta terhadap kecenderungan toleransi dan sikap radikal/moderatnya?

4. Kondisi psikologis; mencakup penilaian mengenai kehidupan yang dijalani, gaya kognitif, hasrat, aspirasi dan cita-cita, kecenderungan emosional dan pengelolaan emosi, norma subyektif, sistem diri, orientasi tujuan, pengaturan diri, orientasi dan kecenderungan tingkah laku.
 - a. Bagaimana informan menilai kehidupan yang dijalannya?
 - b. Bagaimana informan secara kognitif memaknai kejadian-kejadian yang ada di sekitarnya? Seberapa jauh ia terbuka terhadap hal-hal baru?
 - c. Bagaimana informan mendefinisikan dirinya?
 - d. Apa yang didambakan dalam hidup oleh informan? Apa yang paling ia inginkan terjadi di dunia? Apa cita-citanya? Contoh peristiwa apa saja yang dianggap atau tidak baik olehnya?
 - e. Bagaimana kecenderungan emosional informan? Bagaimana ia mengendalikan emosi? Emosi jenis apa yang menurutnya paling banyak ia tampilkan dalam kesehariannya, terutama ketika berada bersama orang lain? Apa strategi dan cara yang digunakannya untuk mengatasi perasaan tidak menyenangkan?
 - f. Apa yang menurut informan paling menggugah dan mendorong dirinya bertingkah laku?
 - g. Bagaimana informan mengendalikan dan mengatur tingkah lakunya?
 - h. Hal-hal apa yang dianggap baik dan hal-hal apa yang dianggap buruk oleh informan?
5. Kecenderungan toleransi atau intoleransi; mencakup kecenderungan toleransi/intoleransi sosial, politik dan keagamaan, serta persepsi akan kemampuan menampilkan tindakan toleran/intoleran.
 - a. Hal-hal apa saja yang menurut informan bertentangan dengan keyakinan dan nilai moralnya? Bagaimana ia menghadapi dan mengatasi perbedaan/pertentangan itu dalam kehidupan sehari-harinya?
 - b. Seberapa jauh informan mau berinteraksi dengan orang-orang yang berbeda keyakinan dengan dirinya?
 - c. Dalam memilih pemimpin, apa saja yang jadi dasar pertimbangan informan? Jika mendapatkan pemimpin publik yang memiliki nilai tidak sejalan dengan nilai-nilainya, bagaimana informan menanggapi keadaan itu?

- d. Apa saja yang mendorong dan menghambat informan menampilkan tingkah laku toleran/intoleran dalam lingkungannya?
 - e. Seberapa jauh informan menilai dirinya mampu untuk bersikap dan bertindak toleran dalam lingkungannya?
 - f. Bagaimana penilaian informan terhadap kecenderungan toleransi/intoleransi yang ada pada dirinya? Mengapa ia menilai demikian?
 - g. Bagaimana spektrum intoleransi dan radikalisasi yang ada di masyarakat? Apakah ada level intoleransi dan radikalisasi di masyarakat, mulai dari toleran, lalu menolak tindakan tidak toleran, tetapi percaya intoleransi itu benar, lalu setuju, kemudian mendukung aktif, baik berupa dukungan dana atau pemikiran, hingga kemudian terlibat langsung dalam tindakan intoleran, yang melibatkan kekerasan (radikal).
6. Kecenderungan radikal; mencakup sikap, keyakinan, intensi, dukungan dan hambatan lingkungan untuk menjadi radikal atau moderat, partisipasi dalam kegiatan dan organisasi ekstrem yang diikuti.
- a. Apa saja yang mendorong dan menghambat informan menampilkan tingkah laku radikal dalam lingkungannya?
 - b. Seberapa besar kecenderungan radikalisme informan?
 - c. Seberapa jauh informan menilai dirinya mampu untuk bersikap dan bertindak radikal/moderat dalam lingkungannya?
 - d. Bagaimana penilaian informan terhadap kecenderungan radikal/moderat yang ada pada dirinya? Mengapa ia menilai demikian?

2.8. Teknik Analisis Data

Analisis data akan dilakukan dengan teknik *grounded theory*. Teori dikembangkan dari data saat dikumpulkan dan dianalisis. Proses analisis terjadi sejak pertama kali data dikumpulkan dan berlanjut sampai penelitian selesai. Ketika data dianggap cukup dan ditranskrip, maka selanjutnya dilakukan pengembangan sistem indeks data.

Analisis akan dilakukan dalam beberapa tahap. Di tahap awal, dilakukan pengkodean yang terdiri dari pembuatan indeks dari teks wawancara dan data lain yang mendukung, lalu dilanjutkan dengan eksplorasi semua topik yang dianggap penting atau menarik. Kemudian setiap topik itu diberi label yang sesuai dengan masalah

penelitian. Terakhir, dibuat kategori, konsep atau kode untuk menjelaskan fenomena yang muncul dari studi. Proses ini terus dilakukan mulai data dikumpulkan hingga semua data sudah terkumpul. Analisis data dalam konteks *grounded theory* adalah dalam bentuk suatu proses yang dinamis. Kode dan konsep ditambahkan, digabungkan atau dihilangkan ketika data baru muncul, sehingga apa yang ditemukan harus dipikirkan kembali dan mungkin untuk diubah.

Berdasarkan metode *constant comparison analysis* yang umum digunakan dalam penelitian kualitatif, kode dan konsep yang diidentifikasi pada analisis pengkodean terdahulu diperbaiki, dikembangkan dan dilakukan lintas rujukan. Kegiatan ini dilakukan melalui tiga proses, yaitu: *Pertama*, memperbaiki sistem indeks. *Kedua*, menulis memo yaitu menulis memo teoritis untuk mencatat pikiran tentang sifat dasar fenomena, hubungan antara beberapa kategori, kode dan model teoritis yang ada. *Ketiga*, menyatukan kategori yang muncul dengan mencari hubungan apapun di antara kategori. Produk akhir dari semua analisis itu adalah kategori inti yang bersifat fundamental, yang betul-betul mencapai tahap kejenuhan (*saturated*).

Pengumpulan dan analisis data berlangsung selama penelitian dilakukan dan meliputi: *Pertama*, sensitivitas teoritis. *Kedua*, analisis yang terdiri dari tiga langkah berikut ini: (1) *open coding* yaitu upaya menemukan kategori-kategori yang relevan dengan tujuan penelitian; (2) *axial coding* yaitu upaya mencari hubungan di antara kategori-kategori atau tema-tema; (3) *selective coding* yaitu upaya menemukan kategori inti atau kategori utama. *Ketiga*, kejenuhan teoritis atau saturasi data yaitu ketika dirasakan tidak ada lagi tema, kategori, informasi dan data yang bisa ditambahkan. *Keempat*, pengembangan suatu teori, yaitu merumuskan penjelasan tersituasi dari fenomena intoleransi dan radikalisme, yang diteliti dengan berdasarkan apa yang ada di dalam data (mengembangkan teori yang bersumber dari data).

2.9. Langkah-Langkah Pelaksanaan Penelitian

Pelaksanaan penelitian akan dilakukan dengan langkah-langkah berikut ini.

1. Pengambilan data: Selama 2 bulan, peneliti lapangan akan secara intensif melakukan studi lapangan dan kebijakan serta analisis teori untuk riset tersebut. Dilakukan riset di 4 lokasi daerah yang berbeda selama bulan Mei.
2. Pembahasan kemajuan dan perolehan hasil riset: Di akhir bulan Mei dijadwalkan pertemuan *mid-term* untuk membahas kemajuan riset dan meng-*update* hasil riset.
3. Analisis data perdaerah: Peneliti lapangan di setiap daerah penelitian beserta timnya melakukan analisis data yang diperoleh.
4. Pembuatan laporan per daerah: Peneliti lapangan dan timnya membuat laporan per daerah.
5. Analisis data keseluruhan: Analisis data keseluruhan dilakukan untuk memadukan hasil riset di setiap daerah. Analisis data dilakukan bersama oleh para peneliti, dipimpin oleh Bagus Takwin, sebagai ketua tim peneliti.
6. Pembuatan laporan keseluruhan: Pembuatan laporan keseluruhan dilakukan di Jakarta, dipimpin oleh ketua tim peneliti. Di dalam laporan tercakup juga rekomendasi berdasarkan hasil penelitian.
7. Presentasi dan Umpan-Balik Terhadap Hasil Penelitian: Setelah laporan utuh selesai, akan diselenggarakan diskusi yang mengundang lebih banyak orang dari pemerintah dan akademikus guna melihat hasil laporan dan memberikan tanggapan.
8. Revisi laporan keseluruhan: Perbaikan laporan dilakukan oleh ketua tim peneliti dan asisten peneliti berdasarkan masukan yang diperoleh dalam pertemuan dengan pihak lain.
9. Penyerahan laporan akhir: Penyerahan laporan akhir kepada Wahid Foundation dilakukan setelah revisi selesai dilakukan.



INTOLERANSI DI YOGYAKARTA PENELUSURAN TIGA KASUS

Hairus Salim HS
Sigit Budhi Setiawan
Subhansyah

3.1. Pengantar

Dalam laporan tahunannya tentang Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB), Wahid Institut menempatkan Yogyakarta sebagai daerah nomor dua yang paling tidak toleran. Predikat ini ditempelkan setelah serangkaian peristiwa, yang dianggap melanggar KBB, terjadi di Yogyakarta sepanjang tahun 2014.

Menurut pemantauan mereka, selama tahun 2014, tercatat ada 21 kasus intoleransi dan pelanggaran KBB, meningkat drastis dari tahun 2013 yang hanya terjadi satu kasus serupa. Sedangkan urutan teratas, ditempati oleh Jawa Barat, dengan 55 kasus pelanggaran.

Laporan ini sudah barang tentu sangat memprihatinkan. Hal yang menyedihkan, laporan yang pada dasarnya sebuah kritik ini, bukannya mengendorkan, namun justru mengencangkan, bukannya menurunkan alih-alih menaikkan, tindakan intoleransi di Yogyakarta. Sepanjang tahun 2015 hingga memasuki separo tahun 2016, pelanggaran-pelanggaran bukan hanya pada KBB, melainkan pada kebebasan

secara umum, berlangsung massif di Yogyakarta. Daftar yang dibuat Wahid Institut di atas bisa jadi bertambah panjang jika dideretkan. Sangat bisa dimengerti jika ada vonis bahwa, Yogyakarta bukan daerah yang toleran. Yogyakarta sudah tidak toleran lagi.

Kendati demikian, ada pertanyaan apa yang sebenarnya terjadi di Yogyakarta? Siapakah sebenarnya yang tidak toleran? Pemerintahnya, aparat Kepolisiannya, ormasnya, atau masyarakatnya? Bisakah tindakan yang dilakukan suatu kelompok ormas, lalu seluruh elemen masyarakat Yogya dikatakan tidak toleran? Mungkin jawabnya ya, karena masyarakat sipil di Yogyakarta dianggap diam dan dengan itu berarti membiarkan, dan mungkin membenarkan, tindakan tersebut. Bisakah asumsi demikian diterima? Jika tidak bisa, lalu mengapa mereka diam? Aparatus dan unsur pemaksa seperti apa yang bekerja, yang membuat masyarakat sipil diam tidak berkutik, atau secara tidak langsung, akhirnya terkesan mendukung tindakan intoleransi tersebut. Akhirnya apa yang dimaksud (in)toleransi oleh para aktor ini?

Pertanyaan-pertanyaan ini penting, bukan semata untuk pengetahuan, tetapi juga untuk suatu kepentingan mengatasi tindakan intoleransi itu sendiri. Diagnosa yang salah akan membuat rekomendasi untuk intervensinya juga tidak tepat. Menurut kami, laporan kuantitatif hanya bisa menunjukkan fakta yang bersifat permukaan, tetapi tidak mampu memberikan dinamika dan proses-proses sosial-politik yang berlangsung sampai terjadinya tindakan intoleransi tersebut. Tindakan intoleransi berlangsung panjang, kompleks dan melibatkan banyak aktor. Aspek-aspek kecil dan detil inilah yang hilang ketika kita membaca deretan daftar tindakan intoleransi. Selalu ada 'missink-link' di dalamnya.

Untuk itu riset yang bersifat mendalam dan fokus jauh lebih dibutuhkan. Riset seperti ini berusaha memahami konteks dan teks secara bersamaan, aktor-aktor yang terlibat, pandangan aktor, perubahan pandangan aktor dari yang semula pro menjadi kontra dan sebaliknya, dan seterusnya. Singkatnya riset ini ingin melihat pola, keberulangan, ketidaksinambungan, aktor, konteks, dan lainnya.

Riset ini akan mencoba menelusuri ulang 3 (tiga) peristiwa tindakan intoleran yang terjadi di Yogyakarta dalam tiga tahun terakhir. *Pertama*, yang menimpa kalangan waria. Beriringan dengan merebaknya isu LGBT, pada Februari 2016, Pesantren Waria

Al-Fatah ditutup oleh pemerintah setelah sebelumnya diprotes dan dituntut bubar oleh Front Jihad Islam (FJI).

Pesantren Waria Alfatah sudah lama beraktivitas di sebuah kampung. Artinya, bisa dikatakan masyarakat sekitar toleran atau setidaknya tidak peduli dengan kegiatan mereka. Namun protes dan tuntutan dari ormas Islam tertentu, membuat penduduk sekitar dan Pemerintah kemudian mendukung penutupan pesantren mereka.

Kedua, tuntutan bubar kepada komunitas Raushan Fikr. Seperti Pesantren Waria di atas, jamaah Raushan Fikr juga menempati rumah di tengah warga yang padat. Raushan Fikr dituduh sebagai Syiah yang dianggap sesat dan membahayakan keberadaan NKRI. Ketika merebak isu antisyah, beberapa kali markas mereka diserbu oleh FJI pada 2013 dan oleh Forum Umat Islam (FUI) pada 2015. Yang menarik hingga sekarang Raushan Fikr tetap eksis di tempat tersebut. Mereka tidak mengalami pengusiran. Penduduk kampung, yang notabene bukan Syiah, "membela" mereka ketika FJI dan FUI hendak menyerang mereka.

Dua kasus di atas menarik untuk ditelusuri. Sejak kapan mereka menempati markas tersebut? Siapa tokoh-tokoh komunitas tersebut? Dari mana mereka berasal? Status rumah, sewa atau kontrak? Apakah pemilik rumah sewa tahu kegiatan mereka selama ini? Apakah masyarakat sekitar tahu kegiatan dan identitas mereka selama ini? Apakah mereka komunitas atau ada kelembagaan hukumnya? Apakah di depan ada plangnya? Bagaimana awalnya ada aksi pembubaran? Berapa lama antara isu pembubaran dan aksi pembubaran? Melalui apa isu pembubaran disebarkan? Apa yang mereka lakukan ketika mendengar akan ada aksi pembubaran atau ketika menghadapi pembubaran? Bagaimana peran polisi? Mengapa masyarakat sekitar berubah pandangan lalu mengusir mereka? Dan seterusnya.

Untuk melengkapi kasus di atas, akan ditelusuri juga peristiwa penolakan acara Paskah Adiyuswo pada tahun 2014 di Wonosari, Gunungkidul. Agar tercermin juga nuansa yang lain, yaitu hubungan antaragama, atau antara Islam-Kristen, meski bisa jadi pada dasarnya bukan.

Dengan menelusuri dan fokus terhadap ketiga kasus di atas, mungkin bisa diambil suatu pengetahuan, yang mendalam mengenai fenomena intoleransi di Yogyakarta

dan sekaligus intervensi yang relevan dan terarah.

Setiap kasus akan dibuat suatu laporan yang bersifat etnografis, dengan mengidentifikasi dan mewawancarai lagi aktor-aktor yang terlibat, mengobservasi suasana kampung, menyusun pendapat dan pandangan, merekonstruksi lagi adegan-adegan, menjahit jalinan peristiwa, dan lain-lain. Ketiga laporan ini kemudian akan dirangkum dengan sebuah analisis, yang menerangkan pola-pola yang bekerja dan berlangsung, berdasarkan ketiga peristiwa tersebut.

3.2. Penutupan Pesantren Waria

3.2.1. Kisah Waria Pencari Tuhan

Siang itu, rabu 18 mei 2016, kami berkunjung ke rumah Shinta Ratri di kampung Celenan, dusun Kamingan, desa Jagalan, kecamatan Banguntapan, Bantul. Shinta Ratri menerima kami di beranda rumahnya, yang cukup luas, yang beralaskan karpet hijau. Kami berbincang-bincang santai sambil lesehan, menikmati teh hangat yang disuguhkan. Tak lama kemudian, beberapa tamu lain juga berdatangan dan ikut duduk lesehan di teras itu.

Sejak peristiwa penutupan pesantren waria Al Fattah, secara sepihak oleh FJI (Front Jihad Islam) dan Camat Banguntapan, kegiatan pengajian dan kumpul-kumpul para waria memang terhenti.¹ Akan tetapi kesibukan Shinta Ratri tidak berkurang, karena hampir setiap hari ada saja orang, yang ingin berkunjung ke rumahnya. Sebagian besar yang datang adalah mahasiswa yang melakukan riset untuk menyusun skripsi. Ada juga aktivis LSM dan wartawan. "Bahkan ada universitas yang datang membawa 40 orang mahasiswa", kata Shinta.

Cikal bakal Pondok Pesantren Waria dimulai oleh seorang waria bernama Maryani. Sejak tahun 1996 Maryani mulai belajar agama pada KH. Hamrolie, seorang pengasuh Pondok Pesantren Al Fattah di kawasan Pathuk Yogyakarta. Dalam kesempatan selanjutnya Maryani mulai mengajak teman-temannya sesama waria untuk belajar

1 Waria adalah akronim dari WANita pRIA untuk menyebut mereka yang dalam singkatan LGBT sebagai transgender. Ada banyak istilah dalam bahasa Indonesia, tetapi yang umum diterima adalah waria ini.

bersama tentang ilmu agama yang disebutnya sebagai “penyiram jiwa yang kering, sekaligus upaya pengentasan dari kehidupan jalanan”. Kepedulian Maryani tersebut mendapat respon yang positif dari rekan-rekannya, bahkan mereka mulai berkumpul secara rutin, untuk mengaji bersama di rumah kontrakan Maryani, pada setiap Rabu Pon. Selain KH Hamrolie, kemudian bergabung juga Kyai Abdul yang mendampingi Maryani dan kawan-kawan wariannya belajar mendalami Islam. Pengajian di kontrakan Maryani inilah, yang menjadi cikal bakal pesantren waria di Yogyakarta.

Gagasan mendirikan pondok pesantren secara “resmi” baru terlaksana pada tahun 2008. Berdirilah Pondok Pesantren Waria, yang bernama AL Fattah, sebuah nama yang diambil dari nama pesantren yang diasuh K.H. Hamrolie. Lokasi Ponpes masih di rumah kontrakan Maryani, di kampung Notoyudan, kelurahan Pringgokusuman, kecamatan Gedongtengen, kota Yogyakarta. KH. Hamrolie masih menjadi pengasuh ponpes, sekaligus guru ngaji setiap Senin-Kamis, sementara Maryani sendiri bertugas sebagai pengelola para santri waria, yang jumlahnya waktu itu sekitar 20-an orang.

Waktu mengaji dimulai setelah Asar hingga menjelang Magrib. Adapun materi ajarnya antara lain baca Alquran, kajian Fikih – Tauhid – Akhlaq. Setelah itu mereka salat Magrib berjamaah, yang dilanjutkan dengan salat sunnah dan tadarus Al Quran sampai tiba waktunya salat Isya. Usai salat Isya, pelajaran mengaji dilanjutkan sampai sekitar pukul 20.00 WIB.

Aktivitas Maryani dengan Ponpes Al Fattah-nya tidak sebatas kegiatan mengaji ilmu agama, mereka juga menyelenggarakan kegiatan pelatihan keterampilan dan belajar usaha, seperti menjahit, memasak, rias wajah, potong rambut dan lain-lain. Tujuan dari aktivitas tersebut adalah agar para waria tidak lagi menggantungkan hidup di jalanan. Maryani bukan sekedar mengajar, tapi juga memberi contoh. Ia sendiri mengembangkan usaha berupa warung nasi, yang letaknya tidak jauh dari rumah kontrakannya. Sebagian dari hasil warung nasi tersebut digunakannya untuk membiayai kegiatan di pondok pesantren waria Al Fattah, yang mulai berkembang dan eksis di masyarakat.

Pesantren Waria Al Fattah sedikit demi sedikit mulai dikenal hingga di luar Yogyakarta. Media mulai meliput dan menyebutnya sebagai “satu-satunya pesantren waria di dunia.” Hingga suatu ketika para santri harus berduka karena KH. Hamrolie meninggal

dunia. Keadaan itu sempat membuat Maryani dan kawan-kawannya seperti kehilangan “induk.” Untunglah tidak lama kemudian muncul ustad Murtijo, seorang tokoh agama dari Notoyudan yang bersedia menggantikan posisi Almarhum KH. Hamrolie sebagai pengasuh Ponpes. Beberapa relawan baru juga bermunculan, antara lain berasal dari mahasiswa atau dosen UIN Sunan Kalijaga dan kampus-kampus lain di Yogyakarta dan sekitarnya.

Aktivitas Ponpes pun berjalan seperti biasa, bahkan Ponpes Al Fattah sebagai wadah belajar bagi kaum waria itu terkesan semakin maju. Banyak santri yang mulai membuka usaha mandiri, seperti menjadi pengrajin perak di Kotagede, membuka salon kecantikan, dan membuka usaha makanan. Akan tetapi berita duka kembali terulang, kali ini Maryanilah yang dipanggil sang Khalik menghadapNya pada tanggal 21 maret 2014, dalam usia 55 tahun. Aktivitas pondok kembali terhenti.

Shinta Ratri, salah seorang santri sekaligus rekan Maryani, berusaha melanjutkan apa yang telah dirintis pendahulunya tersebut, dengan memindahkan pesantren Al Fattah ke rumahnya di kampung Celenan, dusun Kamingan, desa Jagalan, kecamatan Banguntapan, Bantul. Guru-guru dan relawan, yang biasa mengajar saat masih di rumah Maryani, kini kembali aktif. Selanjutnya Shinta Rarti berhasil membangun kerjasama dengan Universitas Nahdatul Ulama, sekaligus melibatkan KH Muhaimin, Pengasuh Pesantren Nurul Ummahat, sebagai penasehat dan pendamping Pondok Pesantren Waria Al Fattah.

3.2.2. Konteks Kampung Celenan Di Kotagede

Kampung Celenan, secara administratif adalah bagian dari kabupaten Bantul, tetapi posisinya dapat dikatakan menyatu dengan kawasan Kotagede, yang secara administratif masuk ke dalam wilayah kota Yogyakarta. Untuk menjangkau kampung ini kita harus melewati gang-gang sempit, yang merupakan sisa-sisa bangunan peninggalan keraton masa lalu. Umumnya penghuni kampung ini, seperti masyarakat Kotagede pada umumnya, adalah orang-orang yang masih memiliki hubungan darah. Suatu keluarga besar biasa menempati sebuah kompleks, yang berisi beberapa rumah kecil yang berdempet-dempet membentuk lingkaran, yang di tengahnya ada halaman kecil sekedar tempat menjemur pakaian.

Meski padat secara spasial, kehidupan di kampung-kampung di Kotagede masih mencirikan tatacara perdesaan Jawa, di mana masih dilakukan ronda malam secara bergiliran, kerja bakti alias gotong-royong yang dikoordinir pihak RT/RW dan acara-acara komunitas lainnya, seperti tahlilan/yasinan, pengajian dan sebagainya. Banyak sekali ruang-ruang yang memungkinkan orang saling bertegur sapa, misalnya pasar, masjid, warung angkringan, bahkan di gang-gang sempit tempat mereka setiap hari berlalu lalang. Dengan kata lain, di sini orang mengenal satu-sama lain. Mata pencaharian sebagian besar orang adalah buruh/tukang dan pengrajin, baik pengrajin perak, kuningan kulit, dan lain-lain.

Sebagian besar warga Kotagede masih sering berbelanja atau berjualan di pasar tradisional, namanya Pasar Gede, pasar yang sudah ada sejak Kotagede berdiri. Seperti umumnya pasar tradisional, di sana orang bukan sekedar bertransaksi, namun juga bertegur-sapa untuk hal-hal yang non-ekonomi. Banyak yang saling kenal baik sesama pembeli maupun antara pembeli dengan pedagang. Ciri komunitas yang didasari solidaritas masih cukup tergambar di pasar itu. Akan tetapi meski tradisional, pasar Gede menjual banyak produk-produk global, keluaran pabrik dari luar Yogya, bahkan manca negara, sehingga nuansa modern juga terasa cukup kental.

Seperti kawasan kotagede pada umumnya, kampung Celenan juga menjadi desa wisata. Kawasan Kotagede merupakan *The Old Capital City* yang menjadi tonggak sejarah lahirnya kerajaan Mataram Islam, yang diprakarsai Ki Ageng Pamanahan pada tahun 1575. Ada sejumlah peninggalan Kotagede yang sangat menarik bagi wisatawan, antara lain makam para pendiri kerajaan, mesjid Kotagede, rumah tradisional berarsitektur Jawa Mataram, hingga reruntuhan tembok benteng. Kompleks makam pendiri kerajaan Mataram berada sekitar 100 meter dari pasar Kotagede, dikelilingi tembok besar dan kokoh.

Selain memiliki bangunan-bangunan dengan nilai sejarah yang tinggi, Kotagede juga merupakan sentra kerajinan perak. Banyak toko yang menjual kerajinan perak, ada yang hanya berupa kios kecil, dan ada beberapa yang berupa toko besar, dengan area parkir yang luas. Kerajinan perak Kotagede sangat beragam jenis, bentuk dan motifnya. Selain berbelanja, para wisatawan juga dapat melihat kegiatan para pengrajin, yang sedang membuat berbagai macam kerajinan dari perak secara langsung.

Nuansa klasik dari kampung bekas ibukota kerajaan Mataram menjadi daya tarik tersendiri bagi wisatawan domestik dan manca negara. Oleh karena itu sikap warga setempat terhadap pendatang dan orang asing menjadi cukup terbuka. Pada dasarnya warga memang memiliki keramah-tamahan kepada siapapun, apalagi kepada tamu dan pendatang. Derasnya arus kapital global melalui industri pariwisata memungkinkan muncul kesadaran baru, bahwa keramah-tamahan sebagai tuan rumah menjadi hal yang bisa dikemas dan dijual. Dengan kata lain ada kesadaran bahwa menerima orang asing akan mendatangkan keuntungan secara ekonomi bagi mereka.

Umumnya masyarakat Kotagede beragama Islam. Muhammadiyah adalah ormas yang paling populer di wilayah tersebut. Secara tradisional Partai Persatuan Pembangunan (PPP) adalah wadah aspirasi politik mereka. Meski pada pemilu tahun 1999 suara PPP kalah dibanding PAN dan PDIP, namun hal ini dikarenakan faktor Amien Rais yang tokoh Muhammadiyah, dan Megawati anak Soekarno sebagai simbol perlawanan. Kedua tokoh tersebut, selain Gus Dur, memang secara nasional sedang populer saat ini. Saat ini PPP kembali eksis di Kotagede, anak-anak muda juga banyak yang terlibat dalam ormas underbouw PPP, seperti Gerakan Pemuda Kabah (GPK). Meski keterlibatan anak-anak muda umumnya sebatas ikut konvoi di jalan-jalan saja.

Shinta Ratri dilahirkan di salah satu kampung di kawasan kota tua tersebut dari sebuah keluarga yang cukup terpadang. Ibunya warga asli Kotagede, ayahnya berasal dari Bantul, adalah juga seorang pengurus Muhammadiyah. Shinta adalah anak ke-6 dari delapan bersaudara. Saudara kandung Shinta terdiri dari lima laki-laki, dan dua perempuan. Rumah yang sekarang ditempati Shinta dan difungsikan sebagai Pondok Pesantren itu adalah rumah warisan keluarga mereka, masa kecil orang tua dan saudara-saudaranya juga dihabiskan di rumah itu. Tetangga sekitar rumah itu juga masih terhitung bagian dari keluarga besar Shinta, ada Pak Dhe, Bu Dhe dan keponakan-keponakannya. Selain Shinta, di rumah tersebut saat ini masih ada 3 orang waria rekan Shinta yang membantu di rumah sehari-hari, sebelumnya ada 6 orang, tetapi setelah penutupan sebagian dari mereka kembali ke rumah masing-masing.

Di dalam keluarga, Shinta mengaku sangat terbuka. Seluruh keluarga bisa menerima

kewariaan Shinta sejak awal. Keadaan Shinta Ratri yang “berbeda” itu dipandang normal-norma saja oleh keluarga besarnya. Para keponakan Shinta juga tidak sungkan, dengan orang yang mereka panggil Bu Dhe” itu. Penerimaan keluarga tersebut menjadi modal Shinta dalam menghadapi hidup, sebagai seorang waria, yang penuh dengan stigma di masyarakat umum. “Dukungan keluarga juga yang membuat kami mampu memikul tanggungjawab dalam mengelola Pesantren ini dan menghadapi semua permasalahan yang selalu saja muncul”.

Shinta Ratri mengaku bahwa dirinya beserta saudara-saudaranya sering mengadakan “rapat keluarga” untuk membicarakan berbagai hal, mulai yang ringan hingga yang berat. Misalnya ketika ada isu penghapusan kolom agama di KTP, mereka sempat berdiskusi dalam suasana yang santai sambil bercanda. “Ini pasti desakan Israel” kata salah satu saudaranya. Waktu Ponpes Al Fattah ditutup oleh FJI, keluarga Shinta juga mengadakan pertemuan khusus untuk menyikapi situasi tersebut.

“Di kampung ini semua orang mengenal kami dan keluarga kami. Itulah sebabnya kami merasa wajib menjaga kepercayaan orang. Kami di sini tidak mungkin melakukan pesta miras, seperti yang dituduhkan itu. Memang ada kasus ketika seorang teman yang berulangtahun di sini, salah satu rekannya ada yang datang, dengan membawa miras. Masalah itu segera bisa diselesaikan. Tapi kasus itu kemudian dijadikan senjata oleh pihak-pihak yang tidak setuju dengan keberadaan kami di sini. Anehnya, pihak-pihak itu datang dari luar kampung ini. Tuduhan lain misalnya kami dikatakan sering karaokean hingga larut malam. Mana mungkin kami begitu, di sini tidak ada alat untuk karaoke sama sekali. Lagi pula kalau misalnya kami mau begitu, mengapa harus berkedok agama? Kan kita bisa saja karaokean di tempat karaoke. Yang jelas saja.”

Menurut Shinta Ratri, sebenarnya masyarakat di sini lebih tahu yang terjadi di tempat itu, karena mereka sejak awal sudah saling kenal. “Akan tetapi sebagian orang sekarang ini terkena provokasi yang dilakukan FJI dan Kecamatan. Pihak Kecamatan dan Kelurahan beralasan penutupan ponpes itu demi keamanan wilayah yang menjadi tanggungjawab Pemerintah setempat.yang bertanggungjawab pada KEAMANAN wilayah”, demikian disampaikan Shinta. “Meresahkan masyarakat” merupakan kata sakti yang resmi digunakan otoritas setempat untuk menutup Ponpes Waria Al Fattah.

3.3.Drama Penutupan Pesantren Waria Al Fattah

UNDANGAN AMAR MA'RUF NAHI MUN'KAR

Assalamualaikum wr wb.

Ikhwan fii dien yang dimuliyakan ALLAH semoga Allah selalu limpahkan barokah, kesehatan dan iman. Terkait isu kaum LGBT yang berusaha meraih simpati dan legalitas Hukum. Kami mengundang ikhwah semua untuk MENOLAK dan MENYEGEL PONPES WARIA yang berada di YOGYAKARTA pada

Hari/Tanggal : JUM'AT/19 Februari 2016

Jam. : Ba'da salat jum'at

Tempat. : markas FJI

Demikian undangan dari pengurus DPP FJI semoga Ikhwah bisa hadir semua dalam acara yang diberkahi Allah dan Menyelamatkan Ummat dr Penyakit Menyimpang Syariat Islam.

NB: Salat Jum'at di masjid Da'wah Padokan

Pesan di atas beredar secara berantai melalui WA, sekitar tanggal 18-19 Februari 2016, atas nama Forum Jihad Islam (FJI), yang intinya akan melakukan penutupan Pondok Pesantren Waria Al Fattah.

Shinta Ratri sendiri menerima pesan dari FJI tersebut, pada pukul 08 pagi, tanggal 19 Februari 2016. Dia segera berkoordinasi dengan jejaring pro demokrasi di Yogyakarta untuk menentukan langkah. Sekitar pukul 12, siang itu Shinta dengan didampingi LBH Yogyakarta dan Tim Gabungan Advokasi melaporkan ancaman tersebut pada Polsek Banguntapan. Laporan tersebut pada awalnya tidak ditanggapi serius, dengan alasan menunggu Kapolsek, yang ternyata sedang berada di lokasi (Ponpes Al Fattah), sehingga belum mendapat informasi dari situasi lapangan.

Sekitar pukul 13.00, setelah salat Jumat, FJI sudah mengumpulkan massa di masjid Padokan, Kasihan Bantul. Dari sana mereka bergerak menuju pesantren waria

Al Fattah. Tiba di lokasi, laskar FJI yang beranggotakan sekitar 20-an orang tidak menemukan ada aktivitas dan pengurus ponpes di sana. Lalu mereka menyerahkan sepucuk surat, yang mereka sebut sebagai “surat nasihat”, yang isinya tentang keberatan atas aktivitas ponpes waria, kepada Kepala Dukuh dan disaksikan oleh Kapolsek Banguntapan.

Lima hari setelah peristiwa itu, pihak Kecamatan menggelar pertemuan yang disebut “mediasi” untuk mencari jalan keluar atas masalah tersebut. Selain Shinta Ratri dan rombongan FJI sekitar 10 orang, pertemuan pada Rabu malam, 24 Februari 2016 itu, juga dihadiri pejabat Kecamatan, Kapolsek, Danramil, KUA, beberapa tokoh masyarakat dan pengurus RT dan RW. Dalam pertemuan itu, FJI menyampaikan pendapatnya terkait keberadaan ponpes waria tersebut. Setelah sekitar setengah jam, mereka dipersilahkan meninggalkan tempat pertemuan.

Pokok yang disampaikan FJI adalah: (1) Allah hanya menciptakan laki-laki dan perempuan, sedangkan waria adalah bentuk pengingkaran pada kodrad-Nya. (2) Jadi kalau mau waria beribadah harus bertaubat dulu, dan kembali menjadi laki-laki normal. (3) Di mana ada kezaliman dan orang-orang sekitar tidak berbuat apa-apa, maka azab Allah akan datang pada orang-orang itu. Intinya hukum Islam harus ditegakkan. “Ini bukan tentang HAM, tetapi tentang hukum Allah,” tegas mereka.

Setelah berkhotbah mereka meninggalkan surat, sambil mengingatkan, bahwa kalau pemerintah tidak mengambil tindakan, maka mereka yang akan menegakkan hukum Allah tersebut.

“Kita diundang di Kecamatan, mereka berkhotbah, di depan Camat, Kapolsek dan Danramil, pihak kami tidak diberi kesempatan berbicara banyak. Setelah itu mereka menjatuhkan vonis penutupan”, demikian dikatakan Shinta Ratri.

Setelah rombongan FJI berlalu, masih di malam dan di tempat yang sama, pertemuan dilanjutkan dengan mendengarkan beberapa masukan perwakilan warga. Aneh sekali, hampir semua orang (perwakilan warga, ketua RT/RW) yang berbicara menginginkan agar Pondok Pesantren Al Fattah ditutup. Alasan yang muncul adalah bahwa pesantren itu tidak memiliki izin, sering ada suara keras hingga larut malam. Kesimpulannya keberadaan pesantren waria dinyatakan “meresahkan masyarakat.”

“Meresahkan Masyarakat” kita semua tidak asing dengan kata-kata itu. Sejak zaman Orde Baru banyak sekali tindakan pemerintah melarang, membubarkan, bahkan mengkriminalisasi orang-orang atau kelompok, dengan alasan orang atau kelompok itu telah meresahkan masyarakat. Dahulu tindakan langsung dilakukan dengan tangan-tangan militer, sekarang ini justru dengan tangan-tangan ormas, yang dipakai demi kepentingan stabilitas struktur juga.

Penutupan yang dilakukan pihak Pemerintah (dalam hal ini Camat, Kapolsek, Danramil) menggunakan alasan yang sifatnya FORMAL. Tampaknya alasan semacam itu dianggap paling masuk akal dan bisa diterima oleh “semua pihak”. Berbeda misalnya dengan alasan agama, karena penafsiran agama orang bisa berbeda-beda. Yang menarik adalah masyarakat sekitar yang notabene sejak semula tidak merasa resah kini seperti tiba-tiba ikut merasa resah. Keresahan adalah wacana formal, yang selama ini memang dimiliki oleh otoritas struktural, sedangkan komunitas atau warga tinggal mengamini keputusan tersebut.

Pihak FJI sendiri memang sering menggunakan alasan “tidak ada izin”, ini sebagai senjata mereka, untuk menyerang atau menutup acara kelompok yang mereka anggap bertentangan dengan keislaman mereka. Wacana-wacana yang sifatnya formal seperti itu, terbukti dapat dimainkan, hingga membuat komunitas lain yang tidak disukai menjadi tidak berkutik. Kombinasi yang strategis antara ancaman “azab Allah” dengan “penegakan aturan (perizinan)” menjadi kunci sukses gerakan yang dilakukan kelompok semacam FJI tersebut. Dengan demikian “keresahan masyarakat” dapat dikelola dengan tanpa perlawanan.

“Pemerintah merasa terbantu karena kami juga menegakkan aturan mereka”, kata seorang tokoh FJI. “Kami memang biasa berkoordinasi dengan pemerintah setempat dan juga aparat keamanan, karena apa yang kami lakukan pasti bersinggungan dengan masalah keamanan, tapi di sana kami juga berdakwah mengingatkan apa yang menjadi tanggungjawab para pemimpin, terlebih lagi kalau dia muslim”. Lanjutnya. Adapun yang dimaksud tanggungjawab pemimpin muslim itu adalah “menegakkan hukum Allah, bukan hukum buatan manusia” dan apabila mereka sebagai pemimpin tidak mau atau tidak mampu melaksanakan itu, maka ormaslah yang akan berindak.

Tokoh masyarakat dan pimpinan RT/RW sangat mungkin terpengaruh dengan gagasan fundamentalisme itu. Hal itu ditandai ketiadaan argumen yang bisa mereka sampaikan untuk membantah atau sekedar mengimbangi pendapat-pendapat dari FJI. Ada perasaan takut ketika itu soal agama, kesannya adalah, kalau yang disampaikan itu berdasarkan ayat Al Quran, maka hal itu tidak boleh diingkari. Ketakutan pada wacana agama yang dibawa FJI plus kekuatiran akan keamanan wilayah yang menjadi tanggungjawab mereka, yang bisa saja menjadi “tidak kondusif”, apabila kelompok semacam FJI itu tidak diberi perhatian.

Demikianlah, setelah dua tahun berjalan –dan 6 tahun di tempat sebelumnya– tanpa gangguan apapun, Pesantren Waria Al Fattah, pada 24 Februari 2016 itu, secara semena-mena dan sepihak ditutup. Hilanglah sebuah wadah di mana orang semestinya bebas menyalurkan ekspresi dan aspirasinya, termasuk dalam hal beragama.

3.4. Konteks mediatik: Wacana LGBT

Konteks mediatik yang perlu dipahami sebelum penggerudukan ponpes Al Fattah adalah wacana besar tentang LGBT. Hari-hari menjelang pembubaran Pondok Pesantren Waria Al Fattah, perbincangan tentang LGBT sedang panas di berbagai media, baik media cetak maupun media on-line, termasuk media sosial semacam facebook dan twitter. Harian Republika menurunkan headline besar, yang menyatakan LGBT adalah penyakit yang harus diobati. Selanjutnya berbagai kalangan yang dikenal konservatif di Indonesia terus-menerus menggalang kampanye menuntut pelarangan lesbian, gay, biseksual dan transgender (LGBT) di ruang publik. Serangan terhadap kelompok LGBT datang bertubi-tubi dari kalangan ilmuwan, pemimpin agama dan kelompok-kelompok masyarakat. Bahkan Menteri Pertahanan Ryamizard Ryacudu menyebut kaum gay dan lesbian sebagai agen-agen *proxy war*, yang sengaja dikirim negara asing untuk menghancurkan Indonesia. Dia menyebut LGBT lebih berbahaya dari bom nuklir. Pernyataan mengejutkan dari Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi (Menristek Dikti) Mohamad Nasir yang melarang kegiatan LGBT di kalangan universitas. Ketua Perhimpunan Dokter Spesialis Kedokteran Jiwa Indonesia (PDSKJI), Dr Danardi Sosrosuhardjo menerangkan, LGBT adalah gangguan kejiwaan yang bisa diobati. KOMNAS HAM

dan kalangan aktivis menyesalkan dan mengecam aksi-aksi kebencian terhadap LGBT. Presiden sebagai pucuk pimpinan cenderung memilih diam, malahan Menteri Sosial Khofifah Indar Parawansa mengatakan LGBT adalah penyakit yang bisa diobati.

Tidak cukup sampai di situ, wacana LGBT terus memanasi di media sosial. Mantan presiden Partai Keadilan Sejahtera (PKS) Tifatul Sembiring sempat membuat heboh lewat akun witternya @tifsembiring. Tifatul mengutip hadits dengan kata-kata: "Nabi Muhammad SAW berkata: Siapa yang mengerjakan perbuatan kaum Luth (homoseksual), maka bunuhlah. (HR. Ahmad)." Kicauan Tifatul langsung menuai kritik dari banyak pihak, yang ramai dibicarakan di Twitter dan Facebook. Tifatul dianggap menyebarkan ujaran kebencian dan ajakan pembunuhan. Tifatul sendiri menolak kritik tersebut dan mengatakan bahwa dia hanyalah mengutip Hadits Nabi. Ia mengaku heran pada ada orang-orang yang menentangnya.

Kembali ke kasus Pesantren Waria, pihak FJI mendapatkan informasi dari media online Panjimas.com yang memuat berita berjudul "LGBT merajalela, Pesantren Waria akan Susun Kitab Fiqih Waria."²

"Kami ingin mengklarifikasi, karena mendapat informasi pondok pesantren waria ini mau membuat fiqih waria. Kalau benar maka itu tidak sesuai syariat," ujar Abdulrahman, ketua FJI. Shinta menyatakan bahwa persoalan isu fikih waria dalam pemberitaan itu adalah informasi yang dipelintir. Shinta mengatakan bahwa tidak benar pihaknya akan membikin kitab fikih waria. "Kami ini bisanya apa? Dari 40 orang yang ngaji di sini hanya 10 orang yang bisa baca Al Quran, bagaimana kami mau membuat kitab Fiqih." Lebih lanjut Shinta mengatakan, bahwa wacana fikih waria itu sebelumnya memang pernah dibawa oleh Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Konteksnya adalah, pihak UIN akan menyusun fikih untuk kaum margijnal, misalnya kaum difabel, termasuk di dalamnya kaum waria. Shinta mencontohkan kasus yang dialami kaum difabel, dalam hal ini pengguna kursi roda. Misalkan kursi roda itu terkena tinja di bagian rodanya, apakah wudu atau salat orang yang menggunakan kursi roda itu akan sah atau tidak? Kebutuhan fikih semacam itu

2 Lihat <http://panjimas.com/news/2016/02/04/lgbt-merajalela-pesantren-waria-akan-susun-kitab-fiqih-waria/>. Berita ini muncul 17 hari sebelum FJI melakukan penggerudukan ke pesantren waria al-Fattah. Dari sini cukup meyakinkan bahwa berita ini termasuk yang mendorong FJI untuk menuntut pembubaran pesantren waria. Selain panjimas.com, ada juga dari tribun.news yang memberitakan konten serupa pada hari yang sama. Lihat <http://www.tribunnewsindo.com/2016/02/masya-allah-lgbt-merajalela-pesantren.html> Setelah itu beberapa media online memberitakan hal yang sama. Kedua berita ini diakses pada 26 Juni 2016.

kalau terkait waria misalnya, apakah waria seharusnya memakai mukena atau cukup menggunakan sarung ketika salat. Hal-hal seperti itulah yang akan diangkat oleh tim dari UIN. Shinta mengatakan, bahwa posisi mereka sebagai waria hanyalah dimintai bantuan dan pendapat oleh pihak UIN.

“Majalah on line panjimas.com membuat berita secara sembrono. Mereka datang dengan baik-baik untuk mengetahui permasalahan kaum waria, tapi yang terjadi beritanya bombastis dengan judul “LGBT Merajalela, kaum waria akan menyusun fikih sendiri.” Kami sempat menghubungi wartawan yang mewawancarai kami, mengapa mereka menulis yang tidak sesuai dengan hasil wawancara. Wartawan mengatakan tidak kuasa, karena itu kehendak redaktur”, demikian keluh Shinta Ratri.

Dari kisah di atas tampak, bahwa ketika wacana masuk ke ranah formal, dalam hal ini media yang mempublikasikan istilah “Fikih Waria” tanpa konteks yang jelas, maka keadaan itu serta-merta menjadi senjata bagi kelompok, semacam FJI untuk melakukan penyerangan.

Selain pemberitaan, menjelang tuntutan penutupan pesantren waria Al-Fattah, di beberapa tempat di Yogyakarta juga bermunculan spanduk-spanduk yang menyerang keberedan LGBT. Salah satu spanduk cukup besar terpampang di Jalan Wachid Hasyim atau sebelah selatan Terminal Ngabean, Kampung Kauman, Yogyakarta. Spanduk atas nama GPK (Gerakan Pemuda Kabah) berukuran 2 x 5 meter itu tertulis huruf besar “LGBT: Kumpulan Wong Edan.” Selain itu, spanduk-spanduk serupa, dengan kata-kata yang berbeda, juga muncul di perempatan titik nol, pertigaan Kotagede, perempatan ringroad jalan Wonosari, dan lain-lain. Dua lokasi terakhir ini terhitung dekat dengan lokasi pesantren waria al-Fattah. Isi tulisannya penuh dengan hinaan dan ancaman. Misal “Homo, lesbian, biseks dan Transgender (LGBT) adalah gangguan jiwa menular, segera berobat dan bertobat!!! Atau kami sikat!!! (Cah Masjid Jogja); “Kalian perusak moral bangsa, menolak tegas LGBT. Ingatlah sejarah kaum Sodom yang diazab Allah”; “Cintai sesama manusia tapi jangan cintai sesama jenismu,” dan lain-lain.³

Sementara pada 23 Februari beredar broadcast dan dari akun fesbuk dari FUI

³ Lihat <https://m.tempo.co/read/news/2016/02/19/078746602/spanduk-tolak-lgbt-mulai-muncul-di-yogyakarta>. Juga <https://beritagar.id/artikel/laporan-khas/senja-di-pesantren-waria>. (Diakses 26 Juni 2016).

yang mengajak umat Islam untuk melakukan aksi penolakan terhadap LGBT di titik nol. Namun aksi ini kemudian bergeser ke Tugu Jogja, untuk menghadang aksi pendukung LGBT oleh Solidaritas Perjuangan Demokrasi (SPD), yang juga akan menggelar kampanye di Monumen Tugu pada saat yang sama. Hampir saja kedua kelompok ini terlibat bentrok, jika tidak ada penjagaan ketat dari aparat Kepolisian.

Akhirnya setelah suasana penuh teror dan ancaman kepada khususnya Pesantren Waria, pelaku LGBT dan para aktivis HAM pembelanya itu, pada 24 Februari malam, Pesantren Waria resmi (di)tutup dan menghentikan aktivitasnya.

3.5. Komunitas yang Terkooptasi

Pemberitaan media, spanduk, broadcast, selebaran dan tekanan massa, baik atas nama agama maupun atas nama 'keamanan,' dan ancaman-ancaman yang mengiringi dan menyertainya, akhirnya mendorong masyarakat untuk ikut menganulir keberadaan pesantren waria. Dalam waktu yang singkat terjadi perubahan pandangan: dari semula menerima, atau setidaknya diam, kini jadi ikut mendukung penolakan.

"Ora ono Pesantren Waria, onone Kos-kosan banci", demikian celetuk Pak K (50) ketika kami menanyakan tentang keadaan Pesantren waria pasca penutupan dalam sebuah obrolan di warung angkringan di pinggir jalan raya Kotagede, tidak jauh dari rumah Shinta Ratri. Pak K adalah warga asli Kotagede yang biasa nongkrong di warung tersebut bersama beberapa warga yang lain. Menurut Pak K, yang disebut Pesantren itu semestinya memiliki ciri-ciri khusus, semacam ada kiai, ada santri dan tempat belajar yang layak, dan yang pasti sesuai dengan yang dikamiriatkan. "Lha di situ katanya malah pesta miras, lah piye". Sementara itu Pak M (40) sang pemilik warung angkring, yang juga warga asli Kota Gede, mengatakan bahwa umumnya warga setuju dengan ormas yang melakukan penutupan terhadap pesantren waria, sebab apa yang dilakukan para waria itu tidak ada manfaatnya bagi warga. *"ora ono gunane, ora ngaselke opo-opo"*, katanya. Pak M sendiri bercerita tentang simpatinya pada ormas, dikarenakan pengalaman masa remajanya dulu juga sering terlibat dalam kegiatan konvoi, yang dilakukan parpol ketika kampanye.

Ketika kami bertanya mengapa warga kok tidak setuju dengan kegiatan waria, Pak K mengatakan :“kalau cuma kegiatan *opo kos-kosan* warga tidak masalah, bisa saja, tapi kalau menyangkut agama kan ada aturane, Mas.” Dari jawaban tersebut tersirat bahwa Pak K ingin mengatakan bahwa dalam urusan komunitas sehari-hari warga menganggap waria adalah bagian dari mereka, akan tetapi ketika masuk wilayah agama, maka itu sudah di wilayah struktur formal, jadi yang berhak menentukan benar tidak atau boleh tidaknya keberadaan agama waria adalah otoritas struktural, bukan masyarakat yang sejak dulu memang tidak berhak menentukan apa yang meresahkan apa yang tidak. Pengalaman masyarakat selama bertahun-tahun mengajarkan mereka untuk hanya menerima dan mengamini saja, sebab soal keresahan itu sudah ada yang mengatur. “Kalo cuma salat, ngaji ya tidak apa-apa, tapi kalo pesantren kan beda.”

Pak K mengatakan bahwa para waria itu berniat membikin “kitab baru”. Inilah salah satu masalah besar yang menurutnya menjadi alasan warga ikut-ikutan melakukan penolakan. Kitab baru yang dimaksud Pak K adalah isu tentang penyusunan fikih waria yang sempat mencuat di media masa dan media sosial. Pak K sendiri mengaku tidak begitu jelas apa yang dimaksud dengan kitab baru tersebut. Dia membayangkan semacam kitab, yang memberi pembenaran pada keberadaan waria. Informasi yang tidak begitu jelas itu pun diperoleh dari desas-desus, yang berkembang dalam pembicaraan di kampung. Seperti yang disampaikan di depan, bahwa di kampung-kampung di Kotagede masih terdapat banyak ruang, yang memungkingkan orang untuk bertemu, bertegur sapa dan berbagi cerita, pun untuk berita-berita yang kurang jelas seperti isu “kitab baru” tersebut.

3.5.1. Syiah dan Usaha Pembubarannya

3.5.1.1. Bertahan di Tengah Gempuran Intoleransi

Suatu malam, di medio Mei 2016, di sebuah gang bernama Pandega Wreksa, di Jalan Kaliurang Kilometer 5,5, suasana ramai orang berlalu lalang. Maklum daerah itu merupakan daerah padat penduduk, yang mayoritas mahasiswa dan pekerja. Mereka yang melintas dalam suasana lalu lalang di gang itu bisa dipastikan akan terseret perhatiannya pada deretan parkir motor, di sebuah lorong kecil, di depan gang

tersebut. Puluhan motor berderet rapi dan sesekali terdengar derai tawa dan debat serius di sela-sela parkir motor itu. Ya, di antara deretan parkir motor itu, nampak oleh kami sekumpulan anak muda duduk di saung, beberapa berdiri di lorong, dan beberapa lalu lalang keluar masuk lorong itu. Suasana gang masuk tempat itu dan warung-warung seputar tempat itu tak ubahnya nuansa dalam kampus, tepat seperti Unit Kegiatan Mahasiswa (UKM), yang hanya diskusi dan diskusi. Itu kesan kami.

Kami datang memperkenalkan diri sebagai peneliti, sembari memberitahukan bahwa kedatangan kami di situ dengan sepengetahuan sang induk semang: Andi Muhammad Safwan (AMS). Para santri ini menerima kami dengan baik, menyuguhi makanan dan minuman, yang dipesan dari warung angkringan, yang dikelola oleh para santri di dalam kompleks itu. Kami disuguhi makanan dan minuman, yang kental nuansa Indonesia Timur: pisang goreng dengan colokan sambal (cobe-cobe) dan mi instan goreng, dengan sedikit kuah bertabur seledri serta perasan jeruk nipis. Sungguh hal-hal yang hanya biasa kami temui di Sulawesi dan bagian Indonesia Timur lainnya.

Malam itu, kami seolah sedang berkeliling Nusantara. Kami mendengar berbagai logat bawaan dari para pemuda dan beberapa pemudi di situ. Kami cukup mengenal logat Madura dan Sulawesi. Kami pernah bersentuhan lama dengan dua wilayah kebudayaan itu. Pun kami dengar logat-logat dari Indonesia timur lain. Beberapa dari logat Jawa dan kami duga, Melayu Sumatera. Ya mereka, belakangan kami tahu memang datang dari berbagai pelosok Nusantara. Mereka tidak hanya para mahasiswa yang sedang menempuh kuliah di Yogyakarta, seperti UIN Sunan Kalijaga, UMY, UII, UGM. tetapi juga dari universitas di Sulawesi Selatan. Beberapa mahasiswa dari Sulawesi Selatan ini secara khusus cuti kuliah untuk belajar di tempat itu.

Dalam lalu lintas yang berlangsung di tempat itu kami mengenal tidak langsung Pak Erik, sesosok laki-laki kulit putih yang beberapa kali kami lihat mondar-mandir dari tempat diskusi anak-anak tadi ke warung **Burjo**, yang tak jauh dari situ. Sesekali Pak Erik terlibat pembicaraan, dengan anak-anak muda di tempat itu dan warung Burjo. Pak Erik adalah seorang Eropa yang telah lama masuk Islam berkeliling dunia mempelajari sufisme. Dalam tahun belakangan, Pak Erik, yang berasal dari Perancis, tertarik dengan Filsafat Islam. Atas alasan itu, Pak Erik berproses dalam lingkungan Rausyan Fikr. Hal lain, Pak Erik adalah seorang ahli bela diri Jetkundo,

kami mendengar, dia akan segera mengajar beladiri di RF. Malam itu, postur tinggi dan kulit putih Pak Erik, meski telah dibaluti gamis, begitu *catchy* menyeret perhatian kami." Oh santrinya ada yang bule juga ya?"

Di warung Burjo, di sela-sela istirahat 30 menit setelah kultum 2 jam, para santri, termasuk Pak Erik biasanya langsung menuju warung Burjo yang terletak sekitar 100 meter dari mimbar belajar. Selain untuk kepentingan makan, minum dan merokok, biasanya di Burjo ini mereka seolah berpindah kelas, debat! Ya, memang di warung Burjo ini biasa perdebatan biasa berlanjut. Bagi orang yang tidak terbiasa mendengar logat Sulawesi, mereka mengira mereka sedang bertengkar tentang hal ihwal. Kami tersenyum-senyum melihat perdebatan yang diteruskan di warung Burjo. Aliman dan Darwis pun seolah paham arti senyuman kami. "Jangan berisik, seperti bertengkar saja." Sela Darwis sembari bercanda kepada 4 orang pemuda dan 2 orang pemudi di dalam warung Burjo, untuk memberi kesempatan kami wawancara dengan mereka berdua dengan nyaman.

Aliman, Darwis adalah dua dari sekitar 17 orang santri yang tinggal di tempat itu. Hanya 17 santri yang tinggal di tempat itu. Darwis bersama istrinya sejak tahun 2011 telah berada di situ. Meski sempat 3 tahun mereka tinggal untuk belajar di Universitas Isfahan di Republik Islam Iran, mereka selalu menjadi bagian dari keluarga besar tempat itu. Seperti halnya Darwis, Aliman adalah salah satu santri tua di tempat itu. Mereka berdua datang dari Halmahera, yang memiliki tradisi Islam sunni dari pengaruh Al-Khairat. Mereka mahasiswa UIN Sunan Kalijaga yang memutuskan keluar dari kampus. Darwis memilih kuliah lagi dengan mengambil beasiswa di Iran. Aliman memilih menimba ilmu sepenuhnya di tempat itu.

Nama tempat belajar Darwis, Aliman, Azwar, Erik dkk itu adalah Madrasah Muthahhari. Nama "Madrasah Muttahhari" terdapat di bagian dalam kompleks, bukan di luar. Biasa juga disebut sebagai Rausyan Fikr Institute. Dan tentu dikenal juga sebagai JAKFI, Jaringan Aktivis Filsafat Islam. Penduduk sekitar menyebut mereka sebagai Rausyan Fikr atau kadang rumah Pak Andi Muhammad Safwan saja. Mereka melihat komunitas itu hanyalah sekelompok anak muda dan mahasiswa yang sedang belajar agama. Secara kelembagaan mereka bukan Syiah. Namun beberapa orang di dalam itu adalah Syiah. Tidak semua adalah Syiah. Banyak di antara mereka adalah Sunni dari NU, Muhamaddiyah, dan Alkhairat. Bahkan pernah seorang Katholik dan Ateis

menjadi santri di tempat itu, terang para santri pada kami.

Belakangan dalam tiga tahun terakhir para penduduk wilayah itu tahu, atau tepatnya diberitahu bahwa mereka adalah kelompok Islam Syiah. Persisnya ketika kelompok Front Jihad Islam (FJI) dan Forum Umat Islam (FUI) mendatangi dan memberitahu mereka dan menempeli beberapa tembok dan papan pengumuman di rumah Pak Dukuh tentang bahaya Syiah. Bahaya Syiah ini dialamatkan ke RF. Kedua kelompok Islam ini juga melakukan pendekatan kepada takmir masjid, tak jauh dari RF. Dan ketika beberapa kali puluhan polisi dan tentara datang berjaga-jaga di sekitar pintu masuk Pandega Wreksa, tidak jauh dari pintu masuk ke Pesantren Madrasah Muthahhari, itu menjadi sebuah pengumuman “bahaya Syiah”, sekaligus teror bagi RF dan warga.

Ancaman dan intimidasi terhadap RF pada 2013 ini ternyata memiliki dampak pada pemilik kos sekitar. Mereka menyampaikan kepada pemimpin RF yang mereka kenal baik, bahwa mereka kuatir. Pemandokan Pesantren Madrasah Muthahhari hanya cukup untuk 17 orang. Sisanya semula tinggal kos di sekitar situ. Namun sekarang lebih dari 40 orang kos di dekat kampus mereka masing-masing. Kenapa tidak kos di sekitar ini? Ternyata para pemilik kos sudah mulai takut, kalau ada santri kos di tempat mereka. Mereka takut tempat kost mereka akan dibakar atau dirusak, jika sewaktu-waktu lagi ada ancaman atau serangan kepada Pesantren Madrasah Muthahhari atau Rausyan Fikr, tempat yang dituding sebagai wadah Syiah di Yogyakarta itu. Dan sejak ancaman serangan pertama pada 2013, wilayah Pandega Wreksa, sebagai bentuk stigmatisasi, telah mereka labeli sebagai kampung Syiah.

Menghadapi kekuatiran induk semang kost seperti di atas, AMS dan santri RF mencoba dialog dan menunjukkan apa aktivitas mereka. Mereka sangat memahami ketakutan yang dialami induk semang kost. Perasaan ketakutan yang sama awalnya juga dialami oleh Pak RT Gunawan, yang kala itu belum lama menjabat sebagai ketua RT. Audiensi atau konfirmasi, dua istilah yang digunakan FJI dan FUI, kepadanya secara langsung dan tidak langsung menimbulkan kekuatiran dan ketakutan. Kepada AMS, Pak RT Gunawan menyampaikan hal tersebut. AMS menguatkan Pak RT sembari mempersilahkan secara langsung hadir dan melihat aktivitas mereka. Sementara, Pak Bebe alias Pak Mujimin yang menjabat Kepala Dukuh lebih tatag dan tenang menghadapi audiensi dua kelompok ormas Islam ini. Secara pribadi Pak Mujimin

mengenal baik AMS dan tahu aktivitas RF tidak meresahkan masyarakat. Kepada media dan kedua ormas Islam tersebut, Pak RT Gunawan juga menyampaikan hal yang sama. Namun bukan berarti persoalan selesai, dua tahun setelah peristiwa ini, pada bulan November 2015, dua ormas Islam itu secara bergantian mendatangi dan memberikan ancaman lagi.

Komunitas Syiah Yogyakarta, seperti halnya komunitas Syiah di Indonesia, menjadi sasaran serangan bagi kelompok militan. Tercatat pada Jumat 22 November 2015, RF mendapat ancaman serangan dari FUI dan pada Jumat 23 Oktober 2015, FUI dan FJI secara bergantian mendatangi Rausyan Fikr. Mereka mempertanyakan aktivitas dan menuntut kelompok RF pergi dari Yogyakarta. Mereka menuntut MUI Yogyakarta mengeluarkan fatwa sesat kepada Syiah. Dengan mengklaim sebagai perwakilan umat Islam, kedua kelompok ini menyatakan resah dengan aktivitas RF. Taubat atau bubar dan pergi dari Yogyakarta adalah tuntutan mereka.

3.5.1.2. Mengenal Sang Pendiri

RF identik dengan nama Andi Muhammad Safwan atau biasa dikenal sebagai A. M. Safwan (AMS). Laki-laki 43 tahun. kelahiran Sulawesi Selatan ini. merupakan salah satu pendiri yang sampai hari ini mendedikasikan hidupnya untuk perkembangan dan pengembangan RF. Di rumahnya di Pandega Wreksa 1 B ini, ia membangun dan mengajarkan intelektualisme agama dengan belajar Filsafat Islam dan Mistisisme, Filsafat Pancasila, Filsafat Perempuan dan tentu yasinan biasanya digelar. Hanya pada hari Sabtu dan Minggu mereka libur. Atas dedikasi hidupnya itu, Pesantren Madrasah Muthahhari tidak pernah sepi dari peminat.

Bagi sebagian kelompok Islam, AMS dengan RF-nya adalah ancaman. Mereka sering merasa resah dengan AMS dan aktivitasnya di RF. Mengajarkan Syiah adalah tuduhan yang biasa dialamatkan. Di sosial media, AMS, bersama anak sulung, dan para santrinya, karena aktivitas mereka di highlight sebagai bagian dari bahaya Syiah di Yogyakarta. Tertulis:

INILAH DEDENGKOT SYIAH YOGYA.

AM Safwan dan Rausyan fikr beserta pengikutnya.

WASPADALAH SYIAH SUDAH DISEKITAR KITA,..!!!!

JANGAN SERAHKAN LEHER ANAK ANAK KITA KEPADA SYIAH LAKNATULLAH,LAWAN SYIAH SAMPAI KE AKAR AKARNYA!!!!

Di kalangan internal RF, sosok AMS begitu dihormati oleh para santri. Terkesan para santri ini takut sekali untuk mengganggu waktu pribadi sang ustad. Mereka berhati-hati untuk mempertemukan kami dengan sang ustad. Kesan kami, tidak enak mengganggu waktu pribadi sang ustad setelah hampir seharian mengajar. Pertama mereka akan bertanya kepada siapapun yang meminta hendak bertemu dengan sang ustad, "apa sudah ada janji?" Jika ya, mereka pertama akan memberitahu pada salah seorang senior yang ada di situ. Mereka kemudian mengirim SMS terlebih dahulu kepada sang ustad. Kehati-hatian ini mungkin juga wajar, di tengah maraknya intoleransi di Yogyakarta.

Keberadaan RF di Yogyakarta, bisa dikatakan berbarengan, dengan kedatangan AMS ke Yogyakarta pada tahun 1990-an. Pada mulanya mereka hanyalah kelompok diskusi agama di kalangan mahasiswa yang aktif di HMI Yogyakarta. Beberapa lain dari latar umum. Mereka dalam pergulatan dan masih dalam haru biru kemenangan Islam dalam Revolusi Iran 1979. Kelompok diskusi inilah yang menjadi cikal bakal Rausyan Fikr dan Pesantren Madrasah Muthahhari yang juga terhimpun dalam JAKFI.

Alkisah. AMS adalah seorang mahasiswa jurusan Kelautan Universitas Hasanuddin memilih untuk putus kuliah dan merantau ke Jawa. Yogyakarta pada awalnya bukanlah tujuan perantauan pencarian ilmu. Pada awalnya AMS menetapkan Bandung sebagai tujuan pencarian ilmunya. Namun dalam perjalanan menuju Bandung, AMS singgah ke Yogyakarta. Tak berapa lama, AMS tertarik dengan nuansa akademis di Yogyakarta. Berbagai diskusi dari ranah filsafat, agama sampai sains, dengan mudah ditemui di sini. Dan yang paling utama, AMS bisa banyak bertemu dengan kawan-kawan, yang memiliki ketertarikan yang sama pada pemikiran Syiah. Dahaga intelektual AMS terpenuhi dengan baik.

Pertemuan dengan kawan-kawan yang memiliki ketertarikan yang sama ini,

memantapkan hati AMS muda untuk menetap di Yogyakarta dan menempuh pendidikan Diploma III di FISIP UGM tahun 1994. AMS pun kemudian memilih tempat kost mereka, yang sekarang jadi rumahnya sekaligus Madrasah Muthahari, sebagai tempat kajian hingga sekarang. Tempat kos inilah yang menjadi cikal bakal gerakan intelektual keagamaan Islam di Yogya, yang diidentikkan dengan Syiah. Bisa dikatakan para penggagasnya banyak memiliki latar aktivis mahasiswa dan HMI.

Saat ini, praktis 22 tahun sudah mereka berkegiatan di kampus yang sangat sederhana itu. AMS bersama keluarga dan para santrinya menempati dua petak rumah keluarga tersebut. Rumah besar bernuansa Joglo tembok yang berada di belakang, yang pada mulanya adalah tempat kos AMS, dibeli dan menjadi hak milik AMS. "Iya, rumah yang kami tempati ini kami kontrak seumur hidup (baca beli?), kalau yang depan itu, kami menyewanya," terang AMS.

Setelah dua kali hanya sampai di halaman luar RF, dan berbincang bincang dengan para santri, serta sekilas bertemu dengan AMS, yang mengendarai motor balik dari bandar udara membonceng tamunya, pada keesokan paginya kami bertemu langsung dengan AMS. Bagi kami sosok AMS ini sederhana, dan mudah akrab. Kami melihat ia mau bersusah mengantar tamu, dengan sepeda motor ke bandar udara, padahal ada banyak santri yang bisa mengantar. Kami dipersilahkan masuk ke dalam rumah induk yang berada di belakang. Rumah induk ini ditinggali oleh AMS, seorang istri dan 5 anaknya. Istri AMS adalah seorang lulusan Kanada, yang menjadi dosen PNS, di sebuah PTN di Yogyakarta. Kami tidak pernah bertemu dengan istri AMS dan empat anak laki-lakinya. Hanya anak perempuan AMS, dua kali kami temui dan pagi itu beberapa kali berada di sela-sela wawancara kami. Hubungan AMS dengan anak yang beranjak ABG dan berambut lurus panjang ini nampak sangat dekat. Tak segan, meminta sang Bapak untuk memesan makanan, di warung angkringan yang dikelola santri. Bahkan beberapa kali, di sela-sela kultum ia meminta AMS untuk menemani. 15 menit lagi selesai kok, nanti ya, jawab AMS dengan mimik penuh kasih ke anak perempuan satu-satu yang berambut bagus itu.

"Loh foto Gus Dur ya." Begitu ucapan kami ketika mencoba membuka pembicaraan dan mencairkan suasana. Memasuki rumah utama AMS, kami membawa ingatan kami kepada rumah aktivis LSM atau seorang dosen. Buku dan buku tertata rapi di rak-rak, yang berada ruang tamu itu. Hampir seperempat tembok dalam ruangan

itu terisi oleh rak buku. Dan pada tembok sebelah barat, terdapat sebuah bufet panjang, kira-kira tingginya 100 cm berisi buku, dan di atasnya ditumpuki buku-buku dan PC. Di atas tembok itu tergantung besar, tiga foto ulama. Dan menurut AMS, mereka adalah wali. Foto paling atas dan besar di atas dua foto itu adalah foto Abdurahman Wahid alias Gus Dur, Ketua PBNU 1984 – 1999, yang juga Presiden ke – 4 RI. Dalam foto itu, ekspresi muka Gus Dur terkesan serius, dengan jari sedang menunjuk. Kami belum pernah menemui foto Gus Dur, dengan pose seperti ini. Dengan ekspresi serius tanpa maksud bercanda AMS menyatakan, “Hanya wali saja yang bisa (tangannya) menunjuk para wali.” Dua foto di bawah foto Gus Dur, yang seolah telunjuk Gus Dur terarah ke mereka adalah foto Imam Ruhullah Khomeini dan Imam Ali Khamenei.

AMS menjelaskan, secara tradisi, lahir dan besar dalam tradisi keluarga Nahdlatul Ulama (NU). Ayahnya, yang seorang Kepala Sekolah SMP di Sulawesi Selatan, setelah pensiun sampai tahun 2009 adalah seorang Dewan Syuro PKB Sulawesi Selatan. “Kami sangat dekat dengan tradisi NU. Lingkungan sini juga NU. Dan kalau menjadi santri di sini atau belajar di sini tidak harus menjadi Syiah. Di sini banyak yang Suni dan tetap Suni. Bahkan ada seorang Ateis yang belajar di sini. Kami persilahkan semua.”

Bertemu dan berbicara lanjut mengikuti diskusi dan kultum yang disampaikan oleh AMS memang sangat menyenangkan. Bahkan kami menduga, mereka yang tengah duduk di bangku kuliah akan bosan dan melihat betapa bodohnya para dosen yang selama mengajar mereka. Karenanya kami bisa memaklumi, bila beberapa dari mereka berani cuti kuliah, untuk ikut pesantren enam bulan di tempat itu. Bahkan, bisa memaklumi kenapa Darwis dan Aliman memutuskan untuk berhenti kuliah, fokus mendalami Filsafat Islam di tempat ini.

AMS begitu jernih, mudah dan memberikan hal keseharian sebagai contoh-contoh kasus dari pelajaran epistemologi, filsafat dan metode penelitian. Itu kira-kira istilah a la kampusnya. Namun mereka mempunyai istilah sendiri. Mereka cenderung menyebutnya Falsafatuna. Dalam bahasa Indonesia sebagai Filsafat Islam dan Mistisisme. Para santri ini pun lebih senang disebut sebagai Santri Epistemologi Islam. “Di pesantren ini, kami tidak mengajarkan teologi, kami mengajarkan Filsafat Islam dan Mistisisme.” Begitu terang AMS kepada kami, di suatu pagi, di bulan Mei

2016. "Apa yang kita yakini itu harus kita uji. Harus terbangun dialog. Syiah yang kita yakini harus sebagai intelektualisme."

AMS adalah seorang intelektual Syiah yang menemukan gairah beragama secara rasional ketika telah beranjak dewasa. Tepatnya di masa akhir SMA, AMS, yang memiliki jaringan senior SMA yang telah kuliah, mendapatkan banyak asupan buku-buku terbitan Mizan Bandung, dan yang utama adalah "Manusia dan Agama" karya Murtadha Muthahhari. Sejak saat itu AMS jatuh cinta pada Syiah dengan ajaran Islam yang fitrah dan pencarian kebenaran serta pergulatan intelektual dalam Filsafat Islam dan Mistisisme. Bagi AMS, teologi atau aspek teologi itu akan hadir secara otomatis bagi mereka, yang telah tuntas dalam pergulatan Filsafat Islam dan Mistisisme.

Sebagai intelektual Syiah, AMS termasuk unik dan menurut pengakuan para santri senior mereka, sangat menjauhi perdebatan dan pengajaran teologi dalam pengajaran-pengajarannya. Tiada pernah sekalipun AMS mengajarkan Syiah secara teologis, apalagi memaksa untuk menjadi Syiah. Mereka bebas menjadi siapapun selama menjadi santri AMS. Oleh sebab itu, AMS atau dalam hal ini RF berseberangan dan keluar dari kelompok Syiah Bandung, atau dikenal sebagai Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI), dengan tokoh sentral Dr. Jalaluddin Rakhmat. Seperti dituturkan seorang santri, pertama kelompok Bandung ini terkesan fokus pada teologi. Dan itu nampaknya berbeda perspektif dan strategi dengan RF. Sebagai kelompok Syiah di Nusantara, RF bisa dipastikan lebih dekat dengan IJABI yang didorong oleh ulama Nusantara dengan perspektif Islam Nusantara. Berbeda dengan Ahlul Bait Indonesia (ABI), persekutuan aliran Islam Syiah lain di Indonesia, cenderung elitis dan didominasi dengan keturunan etnis Arab dan Persia dengan corak pemikiran Timur Tengah tentunya.

Beberapa kali berdiskusi dan mengikuti kultum. yang diampu langsung oleh AMS, kami melihat sosok manusia modern yang sangat rasional. Kami setuju dan senang sekali dengan pendapat dia tentang jilbab, tentang Filsafat Islam dan Barat dan tentang Islam Fitrah. Bahwa sesungguhnya siapa saja secara fitrah Islam. Dan oleh sebab itu apapun agama orang itu kira-kira bisa masuk surga semua dan bertemu Tuhan. Kami menafsirkan, seperti selalu dia ingatkan tentang alat atau epistemologi, agama ini adalah alat. Jadi tidak ada hak eksklusif atas satu umat terhadap umat lainnya. Semua bisa berjumpa dengan Tuhan dan surga-Nya. "Ukuran kebenaran itu

bukan agama, tapi keadilan. Apa yang disebut Agama itu bukan sistem tapi etika,” tegas AMS mengutip Muthahhari dan Mulla Shadra.

Para santri alumni RF, yang digembleng langsung oleh AMS, bertebaran di berbagai kota. Mereka membentuk Jaringan Aktivis Filsafat Islam atau disingkat sebagai JAKFI. Sekretariat mereka adalah juga kantor RF Institute dan Pesantren Mahasiswa Madrasah Muthahhari. Mereka memiliki inisiatif dan militansi yang tinggi. JAKFI menjadi salah satu daya tarik merekrut anak-anak baru untuk belajar atau menjadi santri Rausyan Fikr. Di kota-kota yang mereka tinggali, mereka menyebarkan gaya beragama, yang rasional dan ilmiah a la Filsafat Islam dan Mistisisme. Mereka adalah kumpulan anak muda intelektual, yang haus pengetahuan dan pencarian kebenaran ilmiah, dengan tidak meninggalkan ruh Islam. Mereka mengritik keras pergulatan intelektual dan pencarian kebenaran a la Barat yang kering dan tanpa ruh.

Para santri alumni RF dengan inisiatif dan militansi yang tinggi bergerak menyebarkan gerakan intelektual keagamaan dengan basis Filsafat Islam dan Mistisisme. Mereka yang mayoritas datang dari Indonesia Timur, secara langsung dan tidak langsung, bergerilya dengan diskusi dan debat intelektual dari satu asrama daerah ke asrama daerah lain, dari satu kampus ke kampus lain mengajak bergabung dan bersama menjadi intelektual agama, menjadi bagian dari Rausyan Fikr. Dan bahkan, banyak dari mereka yang bergerak dalam intelektual keagamaan ini, datang dari aktivis HMI. Kami tidak bisa melacak lebih jauh. Kami menduga, latar kultural organisasi mahasiswa AMS, yang HMI juga memiliki daya tarik di kalangan para aktivis muda HMI, untuk bergabung dalam Pesantren Mahasiswa Muthahhari dengan Filsafat Islam dan Mistisisme.

Para aktivis JAKFI ini adalah santri aktif dan alumni RF ini bisa dikatakan sebagai anak-anak muda yang kuat dalam berfilsafat. Kami sempat kaget dengan kemampuan mereka menjelajah dunia filsafat Barat, yang runut dan tuntas. Belakangan, ketika kami mengikuti kultum yang diampu AMS, kami mengakui AMS adalah guru filsafat yang mumpuni, membumi, telaten dan terbuka. Tidak jarang, AMS mengundang pemateri dari luar, misalnya St Sunardi, seorang Islamolog berlatar Frateran Katholik, yang pernah menjadi Kepala Progam Studi S2 Ilmu Religi dan Budaya Universitas Sanata Dharma (UAD).

Selain melepas aspek teologi, AMS cenderung membangun gerakan intelektualisme agama Islam, dari berbagai pintu kajian. Salah satunya adalah kajian tentang Bela Negara dan Filsafat Pancasila untuk NKRI. Artinya secara cerdas dan diakui secara alamiah dan pengalaman bergulat dalam gerakan, AMS menonjolkan aspek teologi selain akan terjebak pada pengajaran doktrin juga akan banyak menemui riak gelombang. Pun demikian, dengan pengajaran “Bela Negara dan Filsafat Pancasila untuk NKRI”, seolah secara langsung dan tidak langsung menepis tuduhan bahwa RF adalah agenda internasional Islam Syiah, untuk menghancurkan Indonesia, seperti halnya yang terjadi di Irak, Yaman dan Suriah.

Selama 22 tahun tinggal di Yogyakarta, praktis sebagian besar hidup AMS dihabiskan di rumah, di gang Pandega Wreksa 1 B tersebut. Beberapa kali berpindah kos, namun pilihan selalu kembali di rumah, yang memiliki akses jalan keluar masuk utama dari Pandega Wreksa, dan dua akses jalan keluar masuk dari lorong kecil ke jalan besar Ringroad Utara. Selain alasan induk semang dan warga yang baik dan ramah, alasan lain adalah tempat itu strategis dekat kampus UGM. Tentang jalan darurat, AMS menjawab, satu jalan keluar lewat pintu belakang memang sudah ada sejak sebelum AMS tinggal di situ, merupakan lorong antar rumah tangga dan keluarga batih, ketika jalan Ringroad Utara belum dibangun. Satu lorong keluar ke belakang dibangun karena tujuan fungsional, belum terpikir ini akan berguna, seperti dalam standar Human Rights Defender, sebagai lorong darurat ketika terjadi serangan.

Beberapa kawan AMS, setelah penyerangan-penyerangan di atas, menyarankannya untuk berpindah ke lokasi pinggiran Yogya atau tempat lain. Toh lingkungan Pandega Wreksa sudah tidak begitu nyaman. Bising, padat, dikepung apartemen, dan udara di sekitar sudah terasa panas. AMS secara halus menolak saran itu. Bagi dia, seperti falsafat Sun Tzu, “tempat teraman adalah tempat paling berbahaya.” Semakin ke pinggir, membangun pesantren besar sendiri di pinggiran Yogya, artinya akan semakin eksklusif. Dan itu berbahaya. Selama ini eksklusivitas adalah yang dilawan oleh AMS. Belajar dari pengalaman dan buku-buku, bahwa membina hubungan baik dengan warga dan lingkungan sekitar adalah kunci keberadaan Rausyan Fikr, diterima dengan baik oleh masyarakat. Keamanan AMS dan RF, titik tumpunya adalah komunitas warga sekitar. Terbukti ketika ada gangguan keamanan yang muncul dari ancaman serangan oleh kelompok Intoleran Islam. Warga dan pemuda membantu polisi dan tentara menjaga keamanan mereka. Bagi warga dan pemuda, AMS dan RF

adalah warga biasa dan baik, tidak meresahkan masyarakat.

Eksklusivitas adalah hal yang paling dihindari oleh AMS dan tentu RF dalam menjalankan aktivitasnya. Sebisa mungkin dan secair mungkin mereka menjadi bagian dari komunitas warga di mana mereka tinggal. Sebetulnya mudah saja membangun musala atau masjid bagi RF, seperti gaya pesantren umumnya. Namun, seperti halnya menolak mengajarkan teologi, AMS juga menolak secara eksklusif memiliki tempat ibadah sendiri. AMS dan 17 santri yang mondok di tempat itu, dan para santri kalong mereka, sehari-hari menjalankan salat berjamaah di masjid warga, yang letaknya kira-kira 300 meter di sebelah timur RF. Pun begitu dengan ibadah salat Jumat. Mereka bersama-sama membaur bersama warga, untuk menunaikan salat berjamaah bersama. Secara rutin para santri, yang mondok, juga bersama warga hadir dalam acara salawatan, tahlil dan yasinan di rumah-rumah warga, yang sedang berhajat.

Membaur, terbuka dan mempelajari kultur Jawa adalah salah satu bentuk penolakan AMS terhadap eksklusivisme. Bagi AMS sedari awal mempelajari kultur Jawa di tempat mereka tinggal penting. AMS mencoba selalu mendialogkan dan meminta masukan dari orang-orang sekitar mereka, utamanya para *Opinion Leaders* setempat. Menurut AMS, kultur Jawa memang diam, tetapi mereka sebetulnya ingin tahu apa yang RF kerjakan. RF terbuka untuk itu, termasuk selalu memeriksa dan memastikan jika terkait dengan parkir kendaraan, yang membludak oleh santri kalong dan tetamunya. AMS dan para santri mencoba selalu berkoordinasi dengan Pemuda dan RT setempat. Selalu terbuka untuk dikritik dan bertanya segala sesuatu yang dirasa mengganggu oleh masyarakat sekitar.

Aliman merupakan salah satu santri yang mendapat tugas menjaga gawang untuk membaur dengan warga. Memang tidak semua kenal dengan semua warga di kampung itu. Namun mereka saling mengenal wajah. Apalagi kampung ini bisa dibilang kampung yang heterogen dan mobilitas warga tinggi. Komposisi warga "asli" dan warga pendatang, yang memiliki mobilitas tinggi, bisa dikatakan sama. Jadi wajar bagi Aliman tidak semua mengenal warga kampung itu. Kampung ini telah mengalami gejala urban, yang luar biasa sejak perkembangan pesat Jalan Kaliurang, dengan perkembangan kampus di sepanjang jalan itu. Artinya ciri "kampung" atau dusun, di mana hampir semua orang saling mengenal dalam jarak lebih satu kilo

itu, tidak terjadi dan mustahil terjadi hari ini di Pandega Wreksa Dukuh Manggung, tempat RF berada.

Menurut Aliman dan AMS, anak-anak RF wajib untuk bersama-sama warga bersosialisasi dengan warga kampung. Mereka rutin dalam kegiatan-kegiatan kampung, arisan, gotong royong dan membantu melakukan ronda kampung sendiri. Peristiwa-peristiwa ini, selain salat berjamaah, salawatan, tahlilan dan yasinan, gotong royong, arisan dan ronda di kampung menjadi forum membangun ruang publik bersama untuk saling kenal serta memahami. AMS dan RF menjalankan secara alamiah sebagai warga dan belajar dari buku serta pengalaman, pada komunitas kita bisa menyandarkan keamanan kita. AMS mengakui dan menyadari itu. Atas alasan itu, AMS menolak eksklusivisme, mereka merasa penting memiliki basis, warga sekitar harus tahu apa yang mereka kerjakan.

Sebagai orang Islam, yang menganjurkan selalu membela mereka yang lemah dan papa di sekitar mereka, RF secara rutin memberi beasiswa bagi yatim piatu dan orang miskin di kampung itu. Beasiswa itu diberikan kepada para siswa pendidikan dasar. Jumlahnya tidak besar, ungkap AMS. Namun setidaknya kita peduli dengan sekitar, aku AMS. AMS juga senang sekali dan membuka lebar pintu pesantren mereka kepada pemuda setempat, jika memang tertarik belajar Filsafat Islam dan Mistisisme. Selain beasiswa, RF menyumbang kepada kampung setempat mobil ambulans, untuk dipakai oleh siapa saja yang membutuhkan. Kendaraan yang dimiliki oleh AMS, kami lihat, hanya sepeda motor. Mobil ambulans ini diserahkan secara resmi untuk dikelola oleh Padukuhan Manggung. Proses serah terima mobil ini pun berjalan lancar, tahap-tahap rebug antar warga dijalankan, dengan baik oleh RF dan Pak Dukuh Mujimin. Takmir masjid dan para pengampu kepentingan di kampung itu semua dimintai pendapat. Mereka menerima bantuan RF itu.

Komunikasi menjadi kunci bagi RF. Ketika AMS pertama kali datang ke Pandega Wreksa sudah memiliki hubungan baik dengan Pak Mujimin. Kala itu Mujimin adalah seorang Ketua RW, dan kini telah menjadi Kepala Dukuh Manggung. Hubungan itu terpelihara dengan baik sampai saat ini. Menjadi semacam SOP mereka, bahwa setiap kegiatan dan rencana kegiatan yang mereka lakukan, selalu dikoordinasikan dan diketahui oleh RT 10 setempat dan Pak Dukuh Manggung. Dua orang ini yang banyak berinteraksi dengan aktivitas RF, selain mereka tinggal tidak jauh dari RF,

mereka secara administratif memiliki tanggungjawab di lingkungan itu. Sang ketua RW sendiri tinggal di sebelah gang Pandega Wreksa, dan rumahnya terletak jauh dari RF. Komunikasi lain yang dibangun adalah dengan Pemuda dan Takmir Masjid setempat. Dalam ranah ekonomi, komunikasi dan hubungan baik oleh AMS, santri mondok dan santri kalong, dengan warga sekitar menjadi tidak terelakkan. Mereka adalah konsumen setia warung konsumsi, laundry, jasa ojek, jasa fotokopi, warung makan dan jasa-jasa lain, yang dibutuhkan dalam keseharian dan sebagai mahasiswa. Sebagai kampung urban, dengan komposisi penduduk "asli" dan pendatang kira-kira setara, mereka bertemu, berkomunikasi dan berhubungan baik di pasar, dalam pertukaran ekonomi jasa.

AbAbdulrahman, Ketua DPP Front Jihad Islam (FJI), menyebut mereka sebagai kelompok taqiyah. Kelompok yang menyamar. Hubungan baik RF dengan sumbangan mobil ambulans sebagai bagian tindakan taqiyah, tuding AbAbdulrahman. Taqiyah dalam hubungan yang tegang antara Sunni dan Syiah, didefinisikan sebagai pengelabuhan atau dakwah Syiah yang mengelabui umat. "Syi'i biwajhin Sunni" (Syiah berwajah Sunni) untuk mencapai tujuan tertentu.

Tuduhan "mengelabui umat" ini tentu menunjukkan betapa tegangnya hubungan antara Suni dan Syiah. Segala kebaikan yang dilakukan oleh kelompok yang dituding Syiah selalu berlabel taqiyah. Padahal sebagai minoritas, siapapun suku, ras, agama dan kelompok etnisnya, cara bertahan dan diterima dengan baik adalah dengan lebur bersama komunitas tempat mereka hidup. RF sebagai minoritas memang selalu dituntut sempurna, tidak diperkenankan melakukan kesalahan sekecil apapun. Kesalahan kecil dalam bentuk seremeh apapun, akan menjadi pintu masuk kekuatan yang tidak menyukai mereka, untuk menyerang mereka. Ibarat sekali seorang Yahudi, sebagai minoritas, itu mencuri sandal, maka label pencuri akan dialamatkan ke seluruh komunitas Yahudi. Dalam konteks hubungan yang tegang dan ditegangkan ini, AMS membangun legitimasi sosial, dengan komunitas warga yang ditempatinya, dengan selalu peduli pada persoalan kemiskinan (beasiswa), kesehatan (mobil ambulans), keamanan (ronda), solidaritas agama (salat berjamaah di masjid setempat, hadir dalam tahlil dan yasinan) adalah mutlak penting dilakukan. Selain berkoordinasi dengan kantor wilayah Agama, tidak jarang kegiatan-kegiatan kajian RF juga mendatangkan pemateri dari luar, demikian mereka membangun legitimasi sosial mereka.

3.5.1.3. Proyek Anti Syiah

Perseteruan Sunni dan Syiah merupakan episode pahit dan kelam dalam sejarah Islam yang panjang. Konflik dan perseteruan ini kadang masih menyisakan jejaknya hingga sekarang ini. Prasangka teologis dan politis antara kedua kelompok demikian kuat mengakar. Sekali waktu prasangka ini meletus menjadi konflik terbuka, bahkan perang yang ganas dan membinasakan kedua kelompok.

Namun dalam sejarahnya, fenomena ini bisa dikatakan tidak pernah muncul dalam sejarah Islam di Indonesia. Mungkin karena mereka yang disebut sebagai penganut Syiah sangat kecil dan tidak signifikan sekali, sehingga hampir tidak pernah terjadi perbenturan antara Sunni dan Syiah di sini. Memang Syiah sudah ada di Nusantara, bahkan Syiah diyakini banyak memberikan pengaruh pada kebudayaan Islam Nusantara, meski tidak meninggalkan pengaruh politik yang kuat. Dalam sejarah yang panjang, Syiah lebih merupakan wacana daripada fakta, termasuk dalam hal ini 'wacana mengenai kesesatan'nya.⁴

Keadaan ini mulai bergeser pada masa Orde Baru, terutama di awal 1980-an, ketika pecah Revolusi Islam Iran pada tahun 1979. Beriringan dengan itu, Syiah berkembang di kampus-kampus dan di beberapa kota, seperti Pekalongan, Bangil, Jepara, Jakarta dan lain-lain. Buku-buku dari ulama dan intelektual Syiah banyak diterjemahkan dan diterbitkan di sini. Menariknya sebagian besar buku-buku itu diterbitkan oleh kalangan bukan Syiah.⁵ Kedutaan Besar Iran di Indonesia sendiri aktif membagikan terbitan, termasuk mengenai Syiah pada saat itu. Dari sini mulai bermunculan sentimen anti Syiah. MUI waktu itu mengeluarkan fatwa bahwa Syiah adalah aliran sesat.

Sentimen anti Syiah di kalangan masyarakat Muslim Indonesia ini berkembang politis, setelah pemerintah Orde Baru diam-diam ikut menggoreng sentimen ini. Motifnya adalah kekhawatiran dan ketakutan adanya transfer revolusi ke kalangan masyarakat Indonesia sebagaimana "Revolusi Islam", yang dibakar Imam Khomeini pada tahun 1979. Dengan demikian, perkembangan Syiah terhambat, selain karena resistensi kalangan Sunni, juga karena tekanan-tekanan pemerintahan Orde Baru. Meski ada tekanan demikian, tak pernah ada catatan kekerasan terhadap kalangan Syiah pada masa itu.

4 Lihat misal karya lama Abubakar Aceh, *Aliran Syiah di Nusantara*(1977).

5 Studi Abdul Aziz, Imam Tholkhah, Sutarman, *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia* (1989), menunjukkan bahwa Syiah merupakan salah satu gerakan keagamaan baru di kalangan anak muda kampus khususnya, tak terkecuali di Yogyakarta, Buku-buku karya cendekiawan Ali Syariati misalnya diterjemahkan dan diterbitkan oleh Amien Rais dan lingkaran mahasiswa Muslim yang bermarkas di Sholahuddin di UGM.

Setelah periode itu, Syiah menikmati kehidupan sebagai kelompok keagamaan baru di beberapa kota di Indonesia. Mereka turut memanfaatkan perubahan politik, dengan hancurnya rezim otoritarian Orde Baru. Pada 1 Juli tahun 2000, di Bandung, dideklarasikan Ikatan Jamaah Ahlu Bait Indonesia (IJABI) sebagai ormas Islam. IJABI dipimpin oleh Dr. K.H. Djalaluddin Rakhmat, MSc., yang selama ini memang dikenal sebagai cendekiawan Syiah. Selanjutnya pada 15 Juni 2011, sekelompok masyarakat mendeklarasikan organisasi massa Ahlulbait Indonesia (ABI). Para jamaah Ahlulbait Indonesia mendaulat Hassan Alaydrus sebagai Ketua Umum Pengurus Pusat Ahlulbait Indonesia dan Umar Shahab sebagai Ketua Dewannya.⁶

Para penganut Syiah secara umum bernaung di bawah dua organisasi berorientasi Syiah ini. Perkembangan Syiah selanjutnya banyak dilakukan oleh kedua organisasi ini. Kendati demikian, perkembangannya tidak terlalu signifikan, terutama karena terus mendapatkan perlawanan diskursif dari kalangan Sunni, terutama kelompok “berorientasi Wahabi” yang memiliki kedekatan dengan Arab Saudi, baik secara ideologi keagamaan maupun politik. Pada umumnya Syiah berkembang di kota-kota yang kuat perguruan tinggi, umumnya seperti di Bandung (ITB), Yogyakarta (UGM), Bogor (IPB), dan lain-lain, dan mereka harus berkontestasi dengan kelompok-kelompok keislaman lain, yang juga menarik kalangan anak muda. Selain itu, Syiah juga berkembang di kalangan keturunan Arab di Solo, Bangil, Pekalongan, dan lain-lain. Selama itu selalu terjadi “tembak menembak” kecil-kecilan, saling kritik dan saling serang mengenai ajaran, antara penganut Syiah dan Sunni

Masalah Syiah di Indonesia mencuat kembali ke permukaan pada tahun 2012, beriringan dengan pecahnya konflik di Suriah dan Yaman. Kali ini masalahnya sangat serius, karena berita yang beredar di kalangan Muslim di Indonesia umumnya, konflik di Suriah dan Yaman itu akibat ulah kalangan Syiah. Memang benar bahwa dimensi persaingan politik Sunni-Syiah terdapat di dalam masalah Suriah dan Yaman itu, tetapi nuansanya jauh lebih kompleks dan dalam, dan tidak semata-mata soal Sunni-Syiah. Namun pandangan sudah terlanjur dibangun, bahwa Syiah bertanggungjawab atas kehancuran Suriah dan Yaman.

Sebagai responnya berkembang serangan-serangan dan gerakan-gerakan anti

6 Lihat website IJABI, <http://www.ijabi.or.id/> dan web ABI <https://ahlulbaitindonesia.wordpress.com/>. Diunduh 27 Juni 2016.

Syiah di berbagai tempat di Indonesia. Media sosial diramaikan dengan peperangan wacana antara Syiah dan Sunni. Kalangan Muslim yang anti Syiah kemudian mengonsolidasi gerakan ke dalam beberapa organisasi, di antaranya MIUMI (Majlis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia). MIUMI berdiri pada Maret 2012 dan dipimpin oleh Ketua Umum Dr Hamid Fahmy Zarkasyi. MIUMI memiliki cabang di berbagai daerah. Pendirian MIUMI didorong oleh 3 persoalan (*common enemy*) yakni liberalisasi, aliran sesat dan maraknya pemurtadan. Syiah, yang dianggap sesat, sudah barang tentu menjadi salah satu agenda MIUMI.

Lalu selain MIUMI, berdiri juga Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS), di Bandung, pada 20 April 2014. Seperti jamur di musim hujan, aliansi ini kemudian bertumbuh di berbagai kota propinsi maupun kota kabupaten, baik di Jawa maupun di luar Jawa. Sejak itu, apa yang disebut sebagai “proyek anti Syiah” berkembang di mana-mana. Spanduk-spanduk anti Syiah bermunculan, pengajian yang berisi bahaya Syiah dilaksanakan di berbagai tempat, dan parade-parade digelar di berbagai kota.

Salah satu yang mengemuka secara nasional dan penting dicatat dalam perkembangan ini adalah pecahnya Peristiwa Sampang. Pada Agustus 2012, seorang warga komunitas Syiah Sampang tewas dibantai oleh masyarakat sekitar yang anti Syiah. Selanjutnya, mereka mengusir kalangan Syiah dari kampung mereka sejak September 2012. Kalangan Syiah kemudian harus pindah dan berdiam di pengungsian di Sidoardjo.

Gerakan anti Syiah juga disambut dan tumbuh berkembang di Yogyakarta. Pada 16 Desember 2013 di Masjid Kampus UGM dideklarasikan Masyarakat Pecinta Sunnah sebagai simbol bersatunya ormas-ormas Islam di Yogyakarta dalam menanggulangi dampak penyebaran ajaran Syiah di Indonesia. Deklarasi ini dipimpin langsung oleh Bupati Sleman, Sri Purnomo. Tercatat 18 ormas yang bergabung dalam komunitas Masyarakat Pecinta Sunnah ini, antara lain: Jamaah Shalahuddin UGM, FSLDK, LIDMI, Syam Organizer, FSRMY, Mahasiswa Pecinta Islam, Jamaah Ansharut Tauhid, Harakah Islamiyah, FORSALAMM, Indonesia Tanpa JIL – Yogyakarta, FKAM, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, KAMMI, Angkatan Muda Muhammadiyah, Laskar Mujahidin, KMNU UGM, Majelis Mujahidin Indonesia, dan Hias Organizer.

Dua organisasi FJI dan FUI menjadikan aliran sesat, termasuk Syiah di dalamnya,

sebagai isu yang menjadi perhatian mereka. Salah satu yang mereka identifikasi sebagai gerakan Syiah di Yogyakarta adalah Yayasan Raushan Fikr. Pada 22 November 2013, lembaga yang terletak di Gang Pandega Wreksa, Jalan Kaliurang Kilometer 5, Sleman, Yogyakarta, didatangi oleh FJI. "Bersama anggota polisi dan TNI, mereka masuk sampai ke ruangan ini dan memaksa kami untuk mengakui diri sebagai Syiah dan tak meneruskan aktivitas lagi," demikian Ustaz Shafwan mengenang serangan itu. Rencana serangan ini sendiri, sebenarnya sudah beredar melalui broadcast, pada 21 November 2013. Sebelum serangan itu, beredar spanduk-spanduk dan selebaran-selebaran yang menyatakan Syiah bukan Islam.⁷

Ini adalah serangan pertama terhadap Raushan Fikr. Pasca serangan ini Raushan Fikr kemudian menghentikan kegiatannya untuk sementara. Setidaknya, hampir setengah tahun, mereka tak lagi menjalankan aktivitas belajar-mengajar. Ketika mereka memulai lagi aktivitas mereka, mereka mengubah nama menjadi "Institut Muttahhari". Kendati demikian, orang-orang tetap mengenal dan menyebutnya sebagai Raushan Fikr.

Rupanya kalangan FJI dan FUI menginginkan Raushan Fikr berhenti sama sekali. Maka, ketika kemudian mereka mengetahui, bahwa Raushan Fikr kembali aktif, mereka pun melakukan penyerangan lagi. Pada Jumat, 23 September 2015, FJI dan FUI dengan rombongan besar dan berpakaian koko dan berserban kembali mendatangi Raushan Fikr. Mereka kemudian dimediasi oleh Kepolisian untuk bertemu Ustaz Shofwan dari Raushan Fikr, dan pengurus RT/RW setempat.

Hal yang menarik adalah, pengurus RT menyatakan bahwa Raushan Fikr sama sekali tidak meresahkan mereka. Ia juga mengatakan bahwa Raushan Fikr selalu terlibat dalam kegiatan kampung, memberitahu jika ada kegiatan dan ikut salat berjamaah Jumat di masjid setempat.⁸ Barangkali aspek inilah yang disebut oleh kalangan FUI bahwa "masyarakat sekitar ikut membela Syiah karena sudah terpengaruh." Setelah itu kampanye anti Syiah sendiri berubah. Dalam selebaran-selebaran yang dibagikan di sini, menurut Ustaz Shofwan, sekarang mereka menyebut kampung ini sebagai "kampung Syiah".

7 Baca juga berita ini <https://m.tempo.co/read/news/2013/11/22/058531705/kelompok-syiah-di-yogya-diancam-diserang>. (Diunduh 27 Juni 2016).

8 Baca berita ini <http://sketsanews.com/549595/syiah-rausyan-fikr-kaliurang-jogja-digeruduk-fui-fji-dan-gpk/>

Hingga sekarang Raushan Fikr atau Institut Muttharri ini masih aktif dan yang demikian itu telah menjadi haknya. Faktor masyarakat sekitar, sosok pengurus kampung dan strategi Raushan Fikr sendiri untuk selalu dekat dengan masyarakat, membuat mereka terus bertahan hingga kini. Kendati demikian, tidak ada yang tahu apakah situasi ini akan selamanya atau suatu saat akan hancur juga. Masalahnya usaha untuk menyingkirkan Syiah masih terus berlangsung.

Selain melalui spanduk dan pengajian, salah satu acara yang penting adalah “Parade Tauhid” misalnya, yang berlangsung pada 11 September 2015. Acara yang digelar dan sekaligus diketuai oleh Muhammad Fuad dari Angkatan Muda Forum Ukhuwwah Islamiyah (AM FUI) dan dihadiri ribuan orang ini tampak sekali fokus padaantisipasi dan reaksi terhadap bahaya Syiah. Hal ini dinyatakan baik melalui poster, orasi-orasi para tokoh, selebaran maupun spanduk-spanduk. Dalam salah satu spanduknya tertulis misalnya: “Kami masyarakat Yogya bertauhid. Mengutuk Invasi dan Genosida Koalisi Kafir Syiah, Russia dan China di bumi Syam.” Atau “Yogya istimewa dengan tegaknya tauhid, Indonesia damai tanpa Syiah dan komunis, Yogya tanpa komunis, Yogya tanpa Syiah.”⁹

Dari spanduk-spanduk tampak bahwa itu bukan semata respon terhadap keberadaan Syiah di Indonesia saja, tapi juga terhadap kejadian yang berlangsung di Suriah (Syam), di mana Syiah –yang dipandang bersekutu dengan kafir dan komunis-- telah melakukan invansi dan genosida di Suriah.¹⁰

9 Lihat foto-foto acara ini di <http://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2015/10/11/39757/foto-aksi-parade-tauhid-jogjakarta/#sthash.CMvmqyKh.dpbs> dan <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/15/10/11/nw1gzb301-ribuan-kaum-muda-muslim-yogya-ikuti-parade-tauhid>. (diunduh 28 Juni 2016).

10 Selain itu serangkaian pelarangan dilakukan oleh FJI atau FUI terhadap beberapa acara di Yogyakarta yang mereka pandang memiliki keterkaitan dengan Syiah, seperti pengajian pada Minggu, 18 Mei 2014 di Majelis Ta’lim Raudhatul Jannah, Kasihan, Bantul, karena dianggap menghadirkan pembicara yaitu Bapak Othman Omar Shihab, Lc, MA (Jakarta) yang dianggap Syiah. Juga pengusiran beberapa pengungsi asal Afghanistan dan Myanmar yang tengah ditempatkan di Pondok Pemuda Ambarbinangun, Tirtonirmolo, Kasihan oleh puluhan warga dan anggota ormas Islam pada Selasa (20/10/2015) dini hari. Ini karena mereka diduga menjalankan ritual Syiah. Dan terakhir, pembatalan diskusi buku di UIN Sunan Kalijaga, karena mengundang pembicara Dr. Muhsin Labib yang merupakan penganut Syiah.

3.5.1.4. Toleransi Yang Bertumbuh Dari Pasar (*Practical Tolerance*)

Kisah dan peristiwa yang kami ceritakan di atas menunjukkan betapa pentingnya peran komunitas bagi kelompok minoritas. Rausyan Fikr sebagai kelompok minoritas, seperti diungkap oleh AMS, dan seperti kami ceritakan di atas, bertumpu pada komunikasi, bagaimana mereka berkomunikasi dan terbuka dengan komunitas di sekitarnya. Artinya bagaimana mereka hadir dan menjadi bagian penting dari komunitas warga yang hidup bersama mereka. Bersama-sama masyarakat aktif dalam arisan, gotong-royong, memberi beasiswa dan peduli pada persoalan kesehatan warga. Namun terlepas dari hal-hal tersebut, secara etnografis dan historis ada beberapa hal menjadi konteks kebertahanan Rausyan Fikr dari gempuran dan ancaman serangan kelompok intoleran di wilayah Pandega Wreksa, yaitu Pasar atau pertukaran ekonomi pendatang dengan “orang asli.”

Latar demografis Gang Pandega Wreksa adalah daerah urban, yang telah mengalami pluralisasi luar biasa, seiring dengan pertumbuhan pesat sektor pendidikan dan bisnis turunannya yang bertumbuh di sepanjang Jalan Kaliurang, dalam lingkaran lingkungan kampus Universitas Gadjah Mada. Gang Pandega Wreksa hanya terbentang kurang lebih 800 meter dari Jalan Kaliurang, tembus serong ke utara jalan Ringroad Utara. Ekonomi yang berjalan di Jalan Kaliurang menuju Pandega Wreksa adalah ekonomi jasa dan perdagangan kecil. Para penduduk Pandega Wreksa mendapatkan akses ekonomi, yang besar dari keberadaan bisnis ini.

Beberapa warga yang kami temui, bekerja sebagai pengasuh anak seorang asli Sumatra Barat yang bekerja sebagai juru masak di rumah makan Padang. Hampir sepanjang waktu, sang anak asuhan ini ikut keluarga sang pengasuh, karena sang ibu kandung sudah harus mulai bekerja, pada pukul 3 pagi hingga 15 sore. Setelah jam itu, sang anak akan diantar oleh sang pengasuh ke sang ibu, lalu selepas Isya sang anak akan kembali diambil oleh sang pengasuh. Sang anak asuh ini praktis hidup berdua dengan sang ibu, karena sang ayah kandung hanya beberapa bulan sekali pulang ke Yogyakarta untuk berbisnis pakaian jadi di Papua.

Ekonomi keluarga sang pengasuh ini berjalan dalam roda pertukaran ekonomi pendatang dan penduduk “lokal.” Selain mengasuh sang anak, sang pengasuh ini sehari-hari bekerja menjalankan usaha binatu/laundry, sambil menjaga sang mertua

yang sakit. Biasanya, dia juga menerima panggilan pekerjaan rumah tangga, ketika setiap saat dibutuhkan oleh para tetangga, anak kos atau orang yang kontrak di wilayah tersebut. Sang suami dari pengasuh ini ketika pagi bekerja sebagai tukang ojek di FKG UGM. Kadang-kadang juga menerima panggilan ojek di sekitar wilayah mereka. Pekerjaan ojek ini hanya di jalankan sampai dengan siang. Setelah istirahat, suami sang pengasuh ini akan berangkat ke rumah makan Padang, tempat ibu sang anak asuhan itu bekerja. Suami sang pengasuh ini mengambil jatah menjaga parkir sore hingga malam hari. Di hari-hari lain, dia juga menerima pekerjaan tukang bangunan. Namun pekerjaan tukang bangunan ini lambat laun ditinggalkan, selain berat, hasilnya masih kalah dengan hasil menjaga parkir. Keluarga pengasuh anak, Laundry dan Tukang Ojek ini secara ekonomi, sangat tergantung pada keberadaan orang-orang pendatang di sekitar mereka, yang membutuhkan jasa tenaga mereka.

Di jalan ini, kami juga mengenal keluarga Pak Untung, sebut saja begitu, sebuah keluarga setengah baya yang sehari-hari mengais rejeki dari berjualan nasi goreng dan membuka usaha jahit pakaian di sekitar masjid Pandega Wreksa. Pak Untung sendiri adalah warga dari Jangkang, sekitar 15 km dari situ. Dia dan istrinya bolak balik Pandega Wreksa – Jangkang, karena usaha mereka berjalan lancar di Pandega Wreksa ini. Di Pandega Wreksa, Pak Untung dan Istri menempati tanah orangtua sang istri, ekonomi kedua pasangan ini berjalan dengan baik, dengan adanya interaksi dengan para pendatang. Mereka berdua menjajakan jasa makan dan jahit, yang banyak dikonsumsi para anak kost, penyewa, pejalan dan para penghuni kampung itu. Tidak jauh dari dirinya dan sang Istri, keluarga besar sang mertua yang rumahnya tidak jauh dari Rausyan Fikr juga banyak mengantungkan ekonomi dari interaksi mereka dengan dunia luar. Mereka menyediakan jasa toko kelontong, yang dijaga mertua perempuan, adik-adik iparnya juga bekerja dalam sektor ini. Bahkan sang mertua, telah lama memutuskan untuk mengelola parkir dan meninggalkan pekerjaan berat sebagai tukang bangunan. Ekonomi keluarga “asli” ini terhubung dengan duniar luar, dunia para pendatang, termasuk Rausyan Fikr, secara langsung dan tidak langsung.

Dari cerita di atas, kita bisa mengatakan, bahwa Pandega Wreksa adalah sebuah gang di Jalan Kaliurang, yang secara ekonomi ditunjang oleh heterogenitas pekerjaan dari sektor jasa makanan, PNS, swasta, laundry, kos, pengasuhan anak, pelayan toko, juru masak, tukang parkir, pedagang, sopir dan jasa lainnya. Mereka bisa dikatakan

lebih banyak pilihan pekerjaan akibat adanya interaksi dengan “dunia luar” di luar mereka. Ekonomi mereka saling menunjang satu sama lain. Tidak ada satu pekerjaan atau sektor ekonomi yang dikuasai atau didominasi oleh satu kelompok atau orang tertentu di wilayah ini. Konteks heterogenitas pekerjaan setidaknya sangat menguntungkan bagi keberadaan kelompok minoritas, misalnya RF. Heterogenitas pekerjaan ini, mencegah munculnya kelompok elit dalam masyarakat, yang kuat dan mendominasi kelompok lainnya. Artinya kemungkinan munculnya patron yang kuat secara ekonomi dan menjadi topangan ekonomi bagi masyarakat atau keluarga sekitarnya relatif rendah.

Ekonomi Pandega Wreksa sangat tergantung satu sama lain, para “penduduk asli” secara ekonomi terkerek oleh keberadaan para “pendatang.” Para pendatang diterima dengan baik, dalam pasar ekonomi, yang dibutuhkan oleh para penduduk lokal. Di sini akar solidaritas dalam pasar, dari hal ini muncul basis toleransi praktis, yang memunculkan pertukaran kesepahaman budaya, nilai-nilai dan kepentingan bersama. Dalam konteks ini kooptasi kekuatan komunitas dominan, seperti partai politik tertentu, ormas, juragan, tokoh masyarakat dominan terhadap komunitas minoritas, seperti Rausyan Fikr, tidak bisa berjalan. Karena secara spasial tidak hanya padat, tetapi juga plural dalam kepentingan, heterogen dalam ekonomi. Dan dari latar seperti ini tekanan-tekanan kelompok intoleran seperti FJI dan FUI akan susah masuk, karena tidak ada kekuatan tunggal untuk di klik, sebagai pintu pendobrak dalam masyarakat yang telah mengalami pluralisasi spasial dan heterogenitas ekonomi semacam Pandega Wreksa atau kampung-kampung dalam lingkaran UGM – Jalan Kaliurang ini.

Proses pluralisasi juga nampak dari perubahan kepemilikan tanah. Di wilayah Pandega Wreksa, perubahan kepemilikan tanah berjalan secara dinamis, hampir setiap tahun terjadi transaksi jual beli tanah. Perubahan cara pandang masyarakat “asli” terhadap ruang hidup mereka, kesadaran ekonomi atau kebutuhan ekonomi dan harga komoditas tanah meningkat secara tajam dari tahun ke tahun di wilayah ini, menjadikan perubahan kepemilikan tanah begitu cepat terjadi. Harga tanah di wilayah ini relatif tinggi, tanah yang berada di wilayah dalam, masuk ke dalam gang, tidak terletak di jalan utama, minimal per meter dihargai 10 juta rupiah. Tanah yang tidak terletak di jalan raya Kaliurang, tapi masuk ke gang dan mendapat akses jalan utama gang dihargai setidaknya 26 juta per meter. Semakin dekat dan semakin

berada dalam jangkauan jalan Kaliurang harga tanah termurah mencapai 40 juta rupiah per meter.

Tanah dijual biasanya dengan berbagai motif dan tujuan. Dijual secara keseluruhan biasanya oleh mereka para pendatang dalam 10 – 30 tahun terakhir berada di wilayah itu. Mereka pada mulanya adalah keluarga yang membeli tanah dan rumah untuk ditempati oleh anak-anak mereka yang sedang kuliah di Yogyakarta atau sekedar urusan bisnis dan kepentingan lain. Artinya mereka “pendatang,” tidak memiliki ikatan budaya dan kekerabatan dengan wilayah ini. Kedua, mereka menjual secara penuh karena sudah tidak memiliki kerabat atau orangtua di wilayah itu, sedang mereka sendiri telah berkeluarga dan menempati wilayah lain di luar Yogya. Jadi mustahil bagi mereka untuk kembali ke Yogya, maka pilihannya adalah menjual tanah tersebut. *Nyuwil* atau *ngiris* tanah adalah proses perubahan kepemilikan tanah, hanya sepetak kecil atau beberapa bagian tanah yang dijual karena ada kebutuhan mendesak. Kebutuhan mendesak itu biasanya terkait dengan sakit, sekolah, pernikahan atau kebutuhan biaya lain. *Ngiris* tanah juga jamak terjadi di wilayah sekitar Pandega Wreksa.

Komodifikasi tanah pada awalnya memuncak ketika terjadi pembangunan jalan Ringroad Utara yang terletak di ujung Pandega Wreksa. Ini adalah awal transformasi besar dan percepatan pembangunan yang luar biasa di sekitar Jalan Kaliurang. Sebagian besar mereka yang melepas tanah mereka untuk Ringroad, berpindah di pojok timur Pandega Wreksa. Hasil uang penjualan digunakan untuk membangun rumah, kos dan membeli properti tanah yang lebih besar dan murah di pinggiran Yogya. Pada puncak proses ini, jumlah “penduduk asli” secara perlahan sesuai dengan komodifikasi tanah yang terjadi akibat percepatan pembangunan di lingkungan itu, perpindahan kepemilikan tanah banyak terjadi. Mereka yang disebut “penduduk asli”, dalam arti dalam waktu 50 tahun tidak berpindah dari situ bisa dikatakan susah, mereka adalah para pendatang juga dalam 30 – 40 tahun terakhir. Utamanya, pembukaan Ringroad Utara 25 tahun lalu, mempercepat terjadinya perpindahan kepemilikan tanah, yang mendorong pluralisasi penduduk, mereka datang dari berbagai etnis, latar ekonomi dan agama. Rumah-rumah besar di wilayah itu, sebagian adalah milik bekas Pejabat Daerah, dari Jaksa, mantan Bupati hingga orang-orang kaya dari luar kota.

Haji Sukamto, takmir masjid di Pandega Wreksa bercerita, bahwa dirinya sendiri bukan asli kampung itu. Rumah asli kelahirannya di jalan Kaliurang atas, dan baru membeli dan berpindah di kampung seputar Pandega Wreksa ini pada pertengahan tahun 1970. Hari ini, Haji Sukamto seperti halnya para keluarga lain yang datang terlebih dahulu di wilayah itu, hidup dalam heterogenitas ekonomi. Mereka terhubung dengan pasar kerja yang kehadirannya terkait dengan ekonomi migran yang belajar dan bekerja di Yogyakarta. Dalam kesaksiannya, komposisi orang pendatang dan asli bisa dikatakan sama. Bahkan banyak properti yang ada disitu setiap tahun mengalami perpindahan kepemilikan kepada para pendatang. Apakah kepenghunian di wilayah itu disewa dalam jangka waktu lama, dimiliki secara pribadi sebagai rumah tinggal atau rumah kost.

Perjumpaan di pasar ini menjadikan Pandega Wreksa sebagai Jogjakarta yang lain, yang semakin toleran. Tentu identitas Yogya tidak pernah tunggal. Pada proses diatas kita harus meletakkan identitas Yogya dengan apa yang dikontekskan oleh Stuar Hall (1997) sebagai identitas budaya, yang selalu hasil proses produksi yang tidak pernah sempurna, selalu dalam proses terus-menerus yang berjalan di dalamnya, bukan di luar representasi. Hall melihat bahwa identitas itu sebuah konstruksi sosial, yang tidak pernah stabil secara kultural dan selalu menjadi subyek perubahan serta inovasi. Nah, pertukaran ekonomi atau pasar memfasilitasi itu.

Migrasi manusia dengan kewargabudayaan dan mobilitas kapital menjadikan Yogyakarta tidak lagi sebagai kota-kota yang pernah ditinggali oleh para orangtua mereka. Migrasi manusia dan mobilitas kapital membawa kota ini dalam tata dunia baru, yang tidak pernah terjadi sebelumnya. Pluralisasi penduduk dan perubahan kepemilikan tanah melahirkan identitas baru, yang memaksa mereka saling tergantung dan berinteraksi dalam pasar dengan penghargaan dan perayaan perbedaan.

Cerita-cerita perjumpaan di pasar dalam pertukaran “ekonomi pendatang” dan “penduduk asli” di atas, konteks bagaimana toleransi dan solidaritas sebagai komunitas itu tumbuh dari pasar. Identitas baru dan identitas Yogya yang lebih lunak lahir dalam perjumpaan di pasar ini. Interaksi-interaksi dengan kebudayaan lain memiliki berbagai kemungkinan konsekuensi, pertama adalah mengentalkan identitas primordial yang memandang perbedaan-perbedaan sebagai ancaman

dan sebaliknya semakin dewasa serta terbuka terhadap hal-hal baru yang dirayakan dengan gembira. Identitas primordial besar kemungkinan munculnya jika mereka yang merasa asli dan terlebih dahulu bertempat tidak merasa atau tidak terlibat dalam pasar, mereka hanya menjadi penonton di tanah mereka sendiri. Identitas baru yang terbuka dan toleran, yang merayakan perbedaan sebagai kegembiraan, jika antara pendatang dengan penduduk asli terhubung atau bertukar dalam ekonomi.

Setting demografi secara etnografis dan historis lain yang bisa melatari “perayaan” perbedaan di Pandega Wreksa adalah komposisi agama yang beragam di wilayah itu. Ditinjau dari kelompok para pendatang dari Indonesia Timur dan Sumatera, wilayah ini juga menerima dengan baik saudara Papua yang beragama Kristen. Haji Sukamto, seorang takmir masjid, bercerita bahwa penghuni rumah kontrakan yang bersebelahan denganya adalah keluarga Papua yang memeluk Kristen. Ketika kami berkunjung ke rumah Haji Sukamto, memang benar adanya keberadaan keluarga itu. Kami melihat pernik etnik Papua serta ucapan selamat Natal dan tahun baru di pintu masuk rumah keluarga Papua itu. Pintu masuk itu terletak persis di sebelah teras Haji Sukamto.

Dalam kunjungan kami ke mertua Pak Untung, yang terletak tidak jauh dari RF, keluarga ini merupakan keluarga Islam nominal umumnya. Umum bagi anggota keluarga ini memiliki tato dan menindik kuping mereka, sesuatu yang kira-kira tidak akan mungkin terjadi di kalangan keluarga Islam taat. Dalam perbincangan kami dengan Pak Untung dan mertuanya, mereka cenderung mengidentifikasi dirinya sebagai orang nasionalis, tidak memiliki ikatan fanatik pada agama atau nilai-nilai fundamental, namun secara umum mereka mengakui menjalankan Islam sebagai masyarakat di situ, dengan tahlilan, yasinan, dan salawatan untuk merayakan atau memperingati peristiwa religius dalam keluarga itu.

Kepada kami AMS mengaku, salah satu faktor yang menyelamatkan keberadaan Rausyan Fikr, selain komunikasi individu dan kelembagaan RF, adalah masyarakat Pandega Wreksa diidentifikasi AMS sebagai masyarakat yang tasamuh, toleran, karena secara praktik keagamaan adalah orang-orang NU dan sekaligus juga basis PDIP. AMS tidak bisa membayangkan jika kampung itu bukan kampung NU dan sebagian dari mereka adalah Islam nominal atau Kristen nominal, di mana mereka memiliki pengalaman dalam satu keluarga, yang memiliki identitas agama

yang majemuk. Perlu diketahui bahwa tanah dan rumah yang saat ini ditempati RF diperoleh dari keluarga Kristen Jawa. Pun rumah besar di depan rumah induk AMS yang mereka sewa, juga dari keluarga yang sama. Tindakan menjual kepada orang berbeda agama seperti ini kemungkinan akan susah terjadi di pinggiran Yogya hari ini. Atau di daerah yang didominasi kelompok agama tertentu di Yogya.

Dalam satu keluarga Jawa, misalnya di Sleman dan Kota Yogyakarta, mudah ditemukan sebuah keluarga yang memiliki keragaman dalam agama. Jadi tidak hanya keragaman beragama antar rukun keluarga, tetapi di dalam keluarga sendiri telah terdapat fondasi keterbukaan beragama dan nilai-nilai. Mudah sekali membuktikan seberapa jauh keluarga orang-orang Jawa di Yogyakarta ini begitu beragam dalam beragama. Dalam beberapa makam milik padukuhan yang kami temui di jalan Kaliurang dan Nologaten misalnya, kami menemukan nisan orang-orang Islam bercampur baur, dengan nisan mereka yang beragama Kristen. Sesuatu yang kira-kira mustahi ditemukan di tempat lain.

3.6. Penolakan Paskah Adiyuswa Sinode 2014 di Gunung Kidul

Pada Sabtu 30 Mei 2014, umat Kristiani se-Jawa merayakan Paskah Adiyuswa Sinode 2014. Perayaan ini dilaksanakan di delapan gereja yang berbeda dan berjauhan satu sama lain karena demikianlah izin yang dikeluarkan Kepolisian. Delapan gereja yang akan dijadikan sebagai pusat perayaan Paskah Adiyuswa Sinode 2014 antara lain GKJ Wonosari, GKJ Logandeng, GKJ Paliyan, GKJ Bejiharjo, GKJ Wiladeg, GKJ Panthan Candi, GKJ Ponjong, dan GKJ Pugeran Semin.

Bayangkanlah betapa repotnya panitia yang menggelar perayaan tersebut, karena tempat acara tersebar di delapan gereja yang terpisah dan saling berjauhan. Bagaimana mengatur transportasi? Bagaimana mengangkut dan membagi akomodasi? Yang paling krusial, bagaimana menata acara?

Namun pertanyaannya, mengapa bisa Paskah seperti demikian berlangsung? Jawaban dan penjelasannya sangat panjang dan rumit. Paskah ini terselenggara

setelah melalui proses perjuangan yang lama, dan bahkan hampir-hampir gagal. Beberapa kalangan atas nama menjaga keyakinan agama menolaknya, secara halus dan kasar, tertutup dan terbuka, lembut dan keras.

3.6.1. Drama Penolakan¹¹

Sebenarnya masalah penolakan paskah ini muncul ke media secara tidak sengaja. Pada Jumat, 2 Mei 2014, Aminuddin Aziz, Ketua Forum Lintas Iman (FLI), Gunungkidul, diserang oleh beberapa anggota FJI ketika melintas di depan kantor DPRD Gunungkidul. Malamnya aksi penyerangan ini sudah tersebar luas baik melalui berita-berita online maupun dari sosial-media. Segera saja penyerangan ini mengundang perhatian besar, terutama dari para pembela kebebasan beragama, demokrasi, dan HAM. Mengiringi berita pemukulan itu, beredar juga info bahwa spanduk-spanduk sudah diturunkan langsung tadi malam. Banyak yang tidak paham apa yang dimaksud spanduk-spanduk sudah diturunkan itu? Ternyata itu adalah spanduk-spanduk penolakan acara Paskah Adiyuswo yang bertebaran di Kota Wonosari dan di wilayah Kecamatan Paliyan. Spanduk itu berbunyi: "Kami keluarga besar muslim kecamatan Paliyan, Menolak Keras, Segala bentuk kegiatan Paskah Adiyuswo Sinode GKJ 2014 di wilayah Kecamatan Paliyan (Puslatpur)." Pada hari yang sama juga terjadi demo di lokasi Puslatpur Paliyan atas nama "Keluarga Besar Muslim Kecamatan Paliyan" yang terdiri dari ormas Islam, takmir masjid, remaja masjid dan lain-lain menolak acara Paskah Adiyuswo di Wonosari. Sejak itu, berita-berita soal penolakan ini selalu muncul di media hingga akhir Mei 2014.

Menurut kesaksian Aminuddin Aziz, pada hari itu para anggota FJI dan Laskar Hizbullah sedang memasang spanduk-spanduk di jalan-jalan kota Wonosari, termasuk di sisi jalan depan Gedung DPRD, yang berisi penolakan acara paskah. Waktu itu, Aminuddin Aziz melintas dan ingin melihat-lihat spanduk apakah yang sedang dipasang itu. Rupanya mobil VW kodok Aminuddin Aziz mereka kenali dan rupanya sudah lama mereka 'marah' kepada Aminuddin Aziz, karena pernyataannya yang dimuat Radar Yogya beberapa waktu sebelumnya, yang menyangkan aksi penyegelan dua buah gereja di Gunungkidul yang dilakukan oleh FJI, sehingga

¹¹ Selain berdasarkan catatan lapangan, bagian ini juga dilengkapi dengan laporan Agnes Dwi Rusjiyanti (dkk), *Mengurai Benang Kusut Intoleransi: Sebuah Hasil Pemdokumentasian Kasus Kebebasan Beragama dan Berkepercayaan di Gunungkidul, Daerah Istimewa Yogyakarta* (2016).

terjadilah penyerangan dan pengeroyakan terhadapnya itu.

Dalam konferensi pers di kantor LBH, Kamis, 8 Mei 2014, pukul 09.00, Pendeta Stefanus Iwan Listiyantoro, salah seorang panitia, menjelaskan mengenai penolakan acara Paskah tersebut. Pendeta Wawan mengemukakan bahwa pada dasarnya acara Paskah Adiyuswa Sinode 2014 sudah direncanakan sejak tahun 2013 lalu dan rencananya akan diselenggarakan pada Sabtu, 30 Mei 2014. DENGAN MEMPERTIMBANGKAN BEBERAPA HAL, ANTARA LAIN: SETELAH PELAKSANAAN HUT GUNUNGKIDUL 27 MEI, SETELAH PELAKSANAAN PILEG DAN SEBELUM PILPRES. Acara itu rencananya akan dihadiri 13.000 anggota jemaat dari 318 gereja yang tersebar di 6 provinsi di Jawa.

Untuk kepentingan itu panitia sudah menghadap Bupati Gunungkidul pada 15 Juli 2013 dan memaparkan rencana kegiatan serta menyampaikan permohonan kepada Ibu Bupati untuk menjadi pelindung Panitia Paskah dan memberikan petunjuk. Pada saat itu, Ibu Bupati menyampaikan kesediaan dan berkenan akan memberikan dukungan.

Selanjutnya, Panitia merencanakan alternatif tempat kegiatan paskah yaitu: 1. lapangan udara Gading, Playen, Gunungkidul; 2. Alun-alun Pemkab Gunungkidul; dan 3. GOR Handayani Jeruksari.

Lalu panitia pun memroses perizinan. Mereka mulai dengan menjajaki kemungkinan tempat dan menyampaikan permohonan izin tempat ke Danlanud, permohonan audiensi, dan melaksanakan audiensi ke berbagai pihak antara lain: Danlanud, Kemenag, DPRD, anggota FKUB, dll. Dalam audiensi itu, pihak Lanud memberikan kesempatan survei bersama dan menyampaikan informasi bahwa dalam hal perizinan permohonan izin harus disampaikan ke Dishubkominformo DIY.

Atas dasar itu, Panitia menyampaikan surat permohonan izin tempat ke Dishubkominformo pada 3 Oktober 2013. Secara lisan mereka memberikan izin, namun meminta prosesnya nanti dua bulan menjelang pelaksanaan saja. Memasuki tahun 2014, mereka memroses lagi izin tersebut dan mendapat jawaban tidak diizinkan melalui surat pada 13 Januari 2014 dengan dasar pertimbangan Lanud Gading akan dibangun dan akan diserahkan ke Otoritas Bandar Udara III Surabaya. Pada

kenyataannya hingga pertengahan 2016 ini, di lapangan tersebut tidak dibangun apa-apa. Lapangan ini sendiri sering dipakai untuk pertunjukan musik dan balap motor.

Sembari mencari alternatif tempat, pada 26 Januari 2014 Panitia menyampaikan permohonan paparan kegiatan Paskah Adiyuswa dalam Forum Muspida Gunungkidul.

Karena tidak mendapat izin, kemudian pada 4 Februari 2014 Panitia menghadap Ibu Bupati dan menyampaikan surat permohonan izin tempat di Alun-alun Pemkab Gunungkidul dan juga audiensi dengan Kapolres Gunungkidul menyampaikan rencana kegiatan Paskah Adiyuswa Sinode GKJ dan meminta dukungan.

Setelah itu, Pemkab Gunungkidul melalui Sekda Gunungkidul memberikan jawaban bahwa belum mengizinkan tempat penyelenggaraan Paskah Adiyuswa di Alun-alun Pemkab Gunungkidul dengan pertimbangan kapasitas yang kurang memadai dan pertimbangan parkir. Tidak lama sesudah itu, panitia diterima dalam Forum FKUB dan Dewan Penasehat FKUB yang menyimpulkan tidak memungkinkan penggunaan Alun-alun Pemkab sebagai tempat penyelenggaraan kegiatan Paskah Adiyuswa.

Panitia kemudian melobi Dishubkominfo DIY untuk kemungkinan izin tempat di Lanud Gading dan menyampaikan surat permohonan izin tempat Lanud Gading ke Dishubkominfo. Pada 2 April 2014 Dishubkominfo memberikan surat izin tempat di Lanud Gading untuk penyelenggaraan kegiatan Paskah Adiyuswa. Karena pembangunan Lanud masih dalam proses administrasi sampai dengan Juni 2014, panitia diizinkan dengan membuat surat pernyataan ganti rugi jika ada kerusakan.

Panitia pun menyampaikan surat permohonan izin tempat Lanud Gading ke Danlanud, dan pada 14 April 2014 dijawab tidak diizinkan karena Lanud merupakan objek vital yang masih dalam proses serah terima dari Dishubkominfo ke Otoritas Bandara III Surabaya. Kemudian panitia menyampaikan surat permohonan pinjam tempat di Puslatpur Rindam IV Diponegoro pada 15 April 2014 dan menyampaikan surat izin ke Pangdam IV Diponegoro pada 19 April 2014.

Pada 24 April 2014 Panitia menerima surat izin tempat dari Dandodiklatpur bahwa Puslatpur bisa dipakai untuk penyelenggaraan Paskah Adiyuswa. Panitia memohon

rekomendasi Kapolres disertai surat rekomendasi dari Pemkab Gunungkidul no 451/1631, Kantor Kemenag Gunungkidul no kd. 12.02/ba.02/560/2014, Kepala Desa Karangduwet Paliyan no 057/iv/2014, izin tempat dari Dodiklatpur no b/134/iv/2014, proposal, layout tempat dan parkir.

Panitia menerima rekomendasi dari Kapolres Gunungkidul pada 6 Mei 2014 yang menyatakan tidak keberatan untuk pelaksanaan kegiatan Paskah Adiyuswa Sinode GKJ pada 31 Mei 2014 di Puslatpur Paliyan. Panitia menerima rekomendasi dari Kapolda DIY, pada 7 Mei 2014, yang menyatakan tidak keberatan untuk pelaksanaan kegiatan Paskah Adiyuswa Sinode GKJ, pada 31 Mei 2014, di Puslatpur Paliyan. Panitia menyampaikan pemberitahuan dan permohonan pengamanan ke Kapolri disertai rekomendasi dari Polda DIY pada 7 Mei 2014.

Pada saat yang bersamaan, rupanya rencana mereka menggelar Perayaan Paskah Adiyuswa itu diprotes oleh FJI, dengan alasan acara itu mengandung misi kristenisasi. Protes itu mereka lakukan dengan mendatangi Pemda dan Polres agar tidak mengizinkan acara tersebut. Selain itu, FJI juga menyerukan penolakan penyelenggaraan Paskah melalui pengajian-pengajian, selebaran-selebaran, spanduk-spanduk seperti yang dipasang di penjuru kota pada Jumat, 2 Mei 2014 tersebut.

Tekanan FJI itu rupanya sangat berpengaruh dan diperhitungkan. Terbukti bahwa Pemda kemudian menggelar pertemuan dengan mengundang panitia Paskah, FKUB Gunungkidul yang diwakili dewan penasehatnya Wakil Bupati, ormas-ormas Islam dan FJI. Rapat itu dimaksudkan untuk mempertemukan kedua belah pihak: panitia Paskah dan FJI. Hasilnya, paskah akan tetap diselenggarakan dengan syarat panitia semata-mata menggelar kebaktian dan tidak ada acara tambahan lain di luar itu. Sebelumnya, di luar paskah, untuk memeriahkan, panitia membuat grand design Paskah Adiyuswa pada 27 April 2013, dengan rencana acara yang dikemas dengan nuansa Jawa, ibadah paskah dikemas dengan kemasan 'punokawan' dan ada pencatatan rekor muri tumpeng thiwul terbanyak. Thiwul menjadi lambang merayakan hidup, karena thiwul telah menjadi penopang hidup orang Gunungkidul sekaligus mendukung pemerintah dalam rangka ketahanan pangan. Selain itu, panitia juga akan menggelar bazaar. Rupanya, dua kegiatan tambahan inilah yang dikuatirkan oleh FJI akan menjadi ajang Kristenisasi, karena akan mengundang

kehadiran masyarakat luas di luar jemaat Kristen GKJ. Selain itu, FJI juga meminta mereka diperkenankan sebagai 'pengawas' yang mengawasi apakah Paskah itu ada unsur Kristenisasi atau tidak? Jika ada unsur kristenisasi mereka siap membubarkan. Pihak panitia kemudian mengalah dan menerima usulan penghapusan mata acara tambahan tersebut. Dengan penerimaan ini mereka berharap izin acara paskah itu segera keluar dan acara akan terselenggara. Tetapi setelah pertemuan itu, izin tetap tidak turun, meski mereka sudah bolak balik mengurus.

Sementara itu, pihak FJI masih terus mengampanyekan penolakan penyelenggaraan Paskah tersebut sebagai bahaya kristenisasi. Salah satu kampanye penolakan itu adalah dengan memasang spanduk-spanduk, yang mengajak umat Islam untuk menolak paskah tersebut.

Demikian drama proses perizinan Perayaan Paskah Adiyuswa, yang dihimpun dari cerita dan kesaksian Pendeta Chris maupun Pendeta Wawan. Tampak di sini tekanan massa FJI membuat Perayaan Paskah terancam batal.

Pada 11 Mei 2014 Panitia menerima surat no b/172/v/2014 dari Dandodiklatpur Rindam IV Diponegoro yang isinya meralat izin tempat dari Dandodiklatpur. Selanjutnya, pada 14 Mei 2014 panitia menerima surat ralat rekomendasi dari Kapolda DIY. Jadi 2 minggu sebelum pelaksanaan, tempat yang tadinya direncanakan telah dibatalkan izinnya.

Sehari kemudian, Senin, 12 Mei 2014, panitia didampingi Makaryo –sebuah aliansi masyarakat sipil di Yogyakarta, melakukan audiensi dengan Bupati Gunungkidul, Dra. H. Badingah. Pertemuan berlangsung dari pukul 14.30 hingga pukul 17.00. Pendeta Christiana Riyadi, Ketua Panitia Paskah, juga turut mengemukakan keluhannya akan masih belum keluarnya izin penyelenggaraan Paskah. Makaryo sendiri di antaranya mendorong agar Bupati memberikan dukungannya pada penyelenggaraan, karena itu merupakan hak beragama. Sebagai catatan, hingga hari tersebut, 12 Mei 2014, izin penyelenggaraan belum juga turun dan masih diurus.

Bupati mengaku sangat prihatin dengan pengeroyokan Aminuddin Aziz, dan dia juga meminta polisi untuk mengusut pelakunya. Berkaitan dengan terombang-ambingnya izin penyelenggaraan Paskah, ia mengatakan sudah mengusahakan,

tapi masalahnya Kepolisian belum mengeluarkan izin karena mereka tidak memiliki wewenang mengeluarkan izin karena tempatnya milik TNI AU. Izinnya harus dari Mabes TNI, menurut Kepolisian. Bupati juga mengaku mengadakan pertemuan dengan panitia, FKUB dan FJI, karena menganggap hal itu sebagai aspirasi masyarakat. Bupati juga mengakui bahwa selain dari FJI, penolakan paskah juga datang dari ormas FUI (Forum Ukhuwah Islamiyyah) melalui surat yang ditandatangani oleh Ustadz Sunardi Sahuri.¹² Bupati meminta panitia untuk memproses izin dan mengusulkan untuk mencari tempat lain. Makaryo sendiri meminta Bupati untuk memberikan komitmen yang tegas mendukung penyelenggaraan paskah dengan membantu dalam pengurusan izin. Selain itu, Makaryo meminta komitmen itu ditegaskan secara terbuka dengan melakukan konferensi pers. Terakhir, Makaryo mempertanyakan sikap Pemerintah, yang memberi tempat yang besar dan luas pada kelompok-kelompok keras seperti FJI.

Panitia kemudian berusaha mencari tempat di eks terminal Baleharjo dan lapangan sepakbola Wiladeg. Panitia mendapatkan izin tempat baik di eks terminal Baleharjo maupun izin dari pihak pengelola eks terminal Baleharjo.

Pada Kamis, 15 Mei 2014, Makaryo melakukan audiensi dengan Gubernur DIY, Sultan Hamengkubuwana XI. Dalam audiensi ini ikut juga Pendeta Chris dan Aminuddin Aziz serta teman-teman FLI Gunung Kidul. Sultan menyatakan prihatin dengan aksi-aksi kekerasan, termasuk yang menimpa Aminuddin Aziz. Berkaitan dengan penyelenggaraan Paskah, Sultan mengaku sudah berkoordinasi dengan Pimpinan Daerah Gunungkidul dan pihak Kepolisian. Sultan juga mengulang pernyataan bahwa memang polisi tidak memiliki wewenang memberikan izin karena tempat itu milik TNI. Karena itu, sultan meminta panitia untuk segera mencari tempat lain dan memroses perizinan.

Pada 19 Mei 2014, 11 hari menjelang pelaksanaan, Pemkab Gunungkidul menggelar pertemuan membahas rencana pelaksanaan Perayaan Paskah Adiyuswa, terungkap bahwa Kapolres Gunungkidul tidak merekomendasi eks terminal Baleharjo sebagai tempat pelaksanaan Paskah Adiyuswa, dengan pertimbangan masalah keamanan.

12 Hal ini dikonfirmasi oleh pernyataan FJI sendiri dalam website mereka bahwa Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI) –harap jangan disamakan dengan FUI (Forum Umat Islam)--, yang dipimpin oleh K.H. Sunardi Sahuri telah membuat pernyataan penolakan acara Paskah Adiyuswo yang ditujukan kepada Bupati, Korem, Kodim, Kapolres, Kapolda, dan Gubernur DIY. Surat itu ditandatangani oleh 200an tokoh agama dengan cap takmir masjid, pesantren, ormas Islam se-DIY. Lihat juga Agnes Dwi Rusjiyati (2016). Tampaknya surat pernyataan ini sangat berpengaruh, seperti diakui oleh Bupati sendiri.

Dalam rapat mengemuka dua alternatif tempat yaitu calon terminal Semin dan Paroki Kelor. Namun lagi-lagi, calon terminal Semin juga tidak direkomendasi Kepolisian karena masalah keamanan dan menyarankan agar kegiatan dilaksanakan di gereja saja.

Berpacu dengan waktu, panitia lalu mencoba mencari tempat lain. Mereka kemudian mengajukan bekas terminal Wonosari yang diperkirakan juga bisa menampung 10.000-an orang. Pengelola bekas terminal mengatakan bisa dan pada hari tersebut tempat itu juga kosong. Panitia kemudian segera mengurus perizinannya. Tapi setelah sehari-hari, Kepolisian menyatakan tidak memberikan izin, karena bekas terminal itu tidak memadai dan riskan kerusuhan. Kepolisian tidak bisa menjamin keamanannya. Padahal menurut panitia, bekas terminal itu cukup memadai. Mereka juga mengatur sedemikian rupa untuk kepentingan parkir dan lain-lain.

Sementara waktu semakin mepet. Lima hari menjelang acara, tempat belum juga didapatkan. Sultan sendiri, baik sebagai penguasa politik (Gubernur) maupun sebagai pemimpin kultural (Sultan), yang diharapkan datang dan membuka acara, sudah menyatakan tidak bisa hadir karena ada acara keluarga. Sultan menawarkan agar acara ditunda dan mencari waktu lain. Tetapi panitia merasa penundaan itu sudah tidak mungkin lagi, karena undangan sudah dikirimkan dan setelah menjalani proses yang panjang, merasa bahwa penundaan itu tidak menjamin acara berlangsung aman dan lancar seperti semula diharapkan. Mereka tetap bersikukuh untuk tetap menggelar acara pada waktu yang telah direncanakan. Sementara itu, ketidakpastian jadi tidaknya ditambah masih beredarnya ancaman serangan, membuat sejumlah peserta membatalkan kehadiran.

Atas saran dalam rapat Muspida, panitia menindaklanjuti dengan sowan ke Paroki Kelor. Pada 22 Mei 2014 Dewan Paroki Kelor memberikan izin menggunakan Gereja Santo Petrus dan Paulus Kelor sebagai tempat kegiatan.

Pada 22 Mei 2014 panitia diundang Pemkab untuk koordinasi membahas perkembangan terakhir. Dalam rapat tersebut diungkapkan ketidaknyamanan yang dirasakan oleh masyarakat dan umat Paroki Kelor sebagaimana diungkapkan oleh Camat Karangmojo, Kades Kelor dan Romo Paroki Kelor.

Akhirnya, mereka memutuskan untuk menyelenggarakan kegiatan paskah di delapan gereja milik mereka, yang tempatnya terpisah dan saling berjauhan. Karena diselenggarakan di gereja sendiri, izin tampaknya tidak lagi menjadi soal. Namun pihak gereja tidak diperkenankan mendirikan tenda. Acara benar-benar dilakukan di dalam gereja.

Meski demikian, Kapolres Gunungkidul, AKBP Faried Zulkarnaen mengatakan untuk pengamanan perayaan Paskah Adiyuswo, pihaknya akan menerjunkan 1.300 personel gabungan dari Polda DIY, Polres Gunungkidul dan TNI. Semua gereja yang digunakan untuk perayaan Paskah akan dijaga ketat oleh petugas. Hal ini dilakukan karena masih beredar banyak isu akan adanya penyerangan.

Pada hari Sabtu, 30 Mei 2014, kegiatan Paskah Adiyuswa Sinode 2014, akhirnya tetap berlangsung dengan keterbatasan dan keprihatinan. Salah satu isu yang beredar, pada hari yang sama, FJI juga akan menggelar pengajian. Benar, tak jauh dari GKJ Wonosari, tempat salah satu acara, pada hari yang sama digelar juga pengajian.

3.6.2. Isu Kristenisasi

Isu kristenisasi adalah isu lama yang masih terus menyala hingga kini. Setidaknya setelah 1965, isu ini mencuat beringan terjadinya proses 'pengagamaan' masyarakat secara formal untuk menghindari tuduhan sebagai komunis.¹³ Gunungkidul pada saat itu menjadi basis kalangan abangan yang berafiliasi pada PNI dan atau PKI. Setelah 1965, mereka banyak yang kemudian menyatakan memeluk salah satu agama, termasuk di antaranya Kristen/Katholik. Angka statistik pemeluk agama menjadi naik, tak terkecuali di kalangan pemeluk Kristen/Katholik. Dari sini pula isu kristenisasi muncul dan tidak padam hingga kini.

Sebagai daerah yang awalnya berbasis abangan, maka Gunungkidul sudah lama menjadi kawasan kontestasi penyebaran agama, baik Islam maupun Kristen/Katholik. Di tengah konteks kontestasi itu, Gunungkidul dengan alamnya yang kering, juga dikenal sebagai kawasan miskin. Kontestasi agama lalu beririsan dengan kontestasi

13 Lihat B. J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia* (1985), yang menunjukkan muncul dan menguatnya masalah hubungan Islam-Kristen ini pasca 1965. Sebagian besar isu-isu mengenai hubungan antar kedua agama ini tidak beranjak dari isu-isu akhir 1960an dan awal 1970an tersebut, seperti soal pendirian rumah ibadah dan penyiaran agama.

ekonomi politik. Namun pada dasarnya kedua kelompok agama ini sebenarnya sama-sama berkembang pesat, tapi di situ pula masalahnya.

Tidak aneh karena itu, seperti yang akan diterakan di bawah nanti, isu kristenisasi menjadi perhatian utama dua ormas Islam, FJI dan FUI, dua ormas Islam yang paling sering melakukan tindakan protes, penutupan, penyegelan maupun penolakan kehadiran gereja maupun acara-acara keagamaan Kristen, di Gunungkidul khususnya maupun Yogyakarta umumnya.

Bahkan FUI memiliki program khusus mencegah kristenisasi di Gunungkidul. FUI setiap malam minggu pergi ke Wonosari membagikan selebaran ke masjid-masjid dan musala-musala di 380 dusun akan bahaya Kristenisasi. Mereka memberitahu bagaimana modus kristenisasi, sejarah Islam dan Kristen, dan lain-lain. Lalu pada Idul Adha mereka mengadakan tablig akbar, dengan mengundang masjid-masjid tersebut, dengan demikian terkonsolidasi perlawanan terhadap kristenisasi.

Pada umumnya, sebagian kelompok Islam ini menuduh kalangan Kristen menyebarkan agama dengan cara memanfaatkan kemiskinan dan ketidaktahuan kalangan Islam di bawah. Mereka menggelar acara berkedok sosial seperti pengobatan, dari sana mereka akan mengetahui data-data umat Islam yang miskin, yang tidak mampu berobat. Demikian juga dalam hal pendirian gereja, kalangan Kristen dianggap menyuap masyarakat untuk mendapatkan tandatangan sebagai prasyarat izin pendirian gereja. Gereja ini juga dibeayai oleh dana luar negeri yang besar. Singkatnya, mereka menuduh kalangan Kristen tidak fair dan banyak melanggar aturan main. Inilah yang membuat terjadinya insiden penutupan gereja di Gunungkidul dalam beberapa tahun terakhir.¹⁴

Dalam hal tuduhan kalangan Kristen memanfaatkan kegiatan sosial inilah, keberatan dan penolakan mereka terhadap kegiatan Paskah Adiyuswo. Menurut mereka, ini merupakan selubung untuk melakukan Kristenisasi. Salah satu bagian dari acara Paskah Adiyuswo memang mengadakan pasar murah dan membuat tiwul raksasa yang disahkan sebagai pemecah rekor MURI. Acara itu jelas akan mengundang kehadiran masyarakat umum, tak terkecuali orang yang beragama Islam. Hal inilah yang dikuatirkan oleh kalangan FJI. Bagi kalangan FJI, kalau mau melakukan acara tidak perlu melibatkan umat Islam.

14 Laporan tentang penyegelan gereja-gereja di Gunungkidul dalam lima tahun terakhir, lihat Agnes Dwi Rusjiyati, dkk. (2016)

Pdt. Christina Riyadi dan Pdt. Stafanus Iwan Listitayantoro tentu saja menolak tuduhan ada kegiatan kristenisasi di balik acara Paskah Adiyuswo tersebut. Kendati demikian, mereka berdua mengakui bahwa prasangka sebagian kalangan Islam tentang adanya praktik penyebaran agama itu ada benarnya. Hal ini berkaitan dengan kemunculan kelompok-kelompok Kristen kharismatik seperti Pentakosta dan juga Seksi Yehovah, yang sangat agresif dalam menjalankan misi. Menurut kedua pendeta ini, sebenarnya bukan hanya Muslim, jemaat Kristen mereka pun menjadi sasaran, termasuk jemaat di bawah GKJ ini. Kebanyakan gereja yang menjadi korban penyegelan karena tidak berizin itu adalah gereja-gereja Kristen Kharismatis. Pada umumnya gereja-gereja ini tidak berada di bawah Persekutuan Gereja-gereja Indonesia (PGI). Jadi menurut mereka berdua, GKJ ini jadi korban dua kali. Sekali dari kalangan Kristen kharismatis tersebut, dan yang kedua dari sebagian kalangan Islam yang menyamakan mereka dengan kelompok-kelompok kharismatis tersebut.

Pada akhirnya harus diakui proses “pengagamaan”, baik di kalangan Muslim maupun Kristen/Katholik, membuat prasangka meluas dan tak mudah dijumpai. Sampai tahun-tahun terakhir, masih banyak kalangan Muslim yang biasa melakukan gotong royong di gereja, sebaliknya juga kalangan Kristen ikut bergotong royong di masjid. Acara-acara kebudayaan yang melibatkan lintas agama juga masih sangat umum. Namun dengan situasi ini, bukan tidak mungkin tradisi rukun dan guyub akan terancam hilang.

3.7. Dua Ormas Aktor Utama

Hal yang paling penting dari penelusuran 3 kasus ini adalah aktor utama dari tindakan penutupan, pembubaran, dan penolakan ini adalah Front Jihad Islam (FJI) dan Forum Umat Islam (FUI). Dalam beberapa kasus yang lain, yang terjadi dalam lima tahun terakhir di Yogyakarta, nama dua ormas ini selalu menjadi aktor utamanya. Dengan demikian, penting mengetahui apa, siapa dan bagaimana sesungguhnya dua ormas ini?

Bagian ini akan menggambarkan profil kedua ormas ini, yang diolah dari wawancara dengan kedua pimpinannya, ditambah sumber-sumber lain.

3.7.1. Front Jihad Islam (FJI)

Front Jihad Islam (FJI) muncul pertama-tama karena kegelisahan beberapa kalangan pada maraknya 'pekat' (penyakit masyarakat) di tahun 2004. Namun baru pada tahun 2006, FJI dideklarasikan oleh Ustaz Abu Bakar Baasyir.

Jadi motif utama pendirian FJI adalah menegakkan 'amar makruf nahi munkar' (memerintahkan kebaikan, mencegah kebatilan). Selain itu, FJI juga dimaksudkan sebagai "perekat" Islam. Para pendiri FJI, diklaim, datang dari berbagai kelompok Islam, termasuk Muhammadiyah dan NU. Di Dewan Syura duduk beberapa tokoh seperti Syukri Fudholi (Ketua PPP DIY), Ustaz Harris (cucu KH. Ahmad Dahlan), Ustaz Umar Said, dan beberapa ulama lain.

Sebuah versi menyebutkan, FJI sendiri adalah organisasi sempalan dari FPI. Pertikaian tidak terlepas dari rivalitas antara Bambang Tedy (ketua FPI Yogya) dengan AbAbdulrahman (ketua FJI). Mereka berdua adalah pendiri FPI Yogya yang bekerja sekitar tahun 2002-2007, dan sejak awal keduanya sudah bersaing untuk menduduki posisi ketua. AbAbdulrahman menuduh Bambang Tedy tidak layak memimpin FPI karena ilmu agamanya dianggap tidak memadai, Bambang Tedy disebut menjadi ketua hanya karena memiliki finansial lebih.

FJI bentukan AbAbdulrahman mendapat dukungan dari tokoh-tokoh PPP semacam Syukri Fadholi (mantan wakil wali kota Yogya). Hal ini wajar karena Durhohman adalah tokoh penting di Gerakan Pemuda Ka'bah (GPK), sebuah ormas pemuda underbow PPP binaan Syukri Fadholi. Bambang Tedy sebenarnya juga aktivis GPK sama seperti AbAbdulrahman, akan tetapi beberapa sumber mengatakan bahwa AbAbdulrahman lebih memiliki kedekatan secara personal dengan Sokeri Fadholi. Selain itu bisa jadi Syukri lebih memilih mendukung FJI karena de facto kekuatan FJI lebih besar daripada FPI. Kekuatan FJI memang nyata karena dua orang komandan FPI, Tomi dan Herman, juga ikut keluar dari FPI dan bergabung dengan FJI. Tomi dan Herman juga dikenal sebagai tokoh GPK yang memiliki banyak anak buah. Dengan demikian, sejak FJI berdiri, FPI Yogya mulai redup aktivitasnya. (P.A. Nara Indra P.S, 2015)

FJI tidak hanya di Yogyakarta, tapi tersebar di beberapa daerah di Jawa Tengah, Barat dan Timur. Jadi ia bersifat nasional, dengan kantor pusatnya atau DPP (Dewan

Pertimbangan Pusat) di Yogyakarta. Kantor DPP ini bertempat di sebuah rumah dengan sebuah pendopo kecil di sekitar wilayah Kasihan, Bantul, Yogyakarta, yang sebenarnya merupakan rumah sederhana yang juga sekaligus rumah kediaman Abdulrahman, Ketua FJI dan salah seorang pendirinya.

Abdulrahman lahir di Yogyakarta dan mengaku tumbuh dan dididik di dalam keluarga Muhammadiyah. Pendidikannya hanya sampai sekolah menengah, tetapi banyak belajar secara otodidak. Ia mengaku juga belajar dengan Gus Indar di Pesantren Krapyak. Di Yogyakarta, nama Gus Indar dikenal sebagai 'guru spiritual' para pemuda Islam, terutama dari Gang Joxzin dan para pemuda dari PPP (Partai Persatuan Pembangunan). Sejak tahun 1980an, Gus Indar secara rutin menggelar mujahadah yang dihadiri para anak muda ini.

Kegiatan-kegiatan FJI berpusat di pendopo ini. Kegiatan itu ada dua. Pertama yang sifatnya tetap seperti pengajian, belajar membaca Quran, setoran hapalan, dan lain-lain. Selain itu, FJI juga mengembangkan "tim muamalah" yang mengembangkan koperasi, lembaga hukum, dan lain-lain. Termasuk dalam kegiatan ini adalah "jihar" (jihad anti riba). Ini adalah kegiatan advokasi terhadap masyarakat miskin korban bank plecit (rentenir). Dalam praktik bank plecit ini, bukan saja eksploitasi, tetapi di dalamnya juga sering ada pelecehan, terutama jika yang menjadi korban adalah janda-janda. Yang kedua, kegiatan yang disebut Abdulrahman sebagai "kegiatan tidak tentu". Disebut tidak tentu karena tergantung ada tidaknya laporan masyarakat atau laporan dari tim investigasi mereka mengenai permasalahan di masyarakat yang harus diselesaikan. Inilah kegiatan "amar makruf nahi munkar" yang bersifat dadakan dan kontekstual. Untuk kegiatan ini, mereka mengembangkan 'hotline' via media sosial (sms, wa, fesbuk) atau laporan langsung masyarakat. Menurut Abdulrahman, beberapa peristiwa seperti penyegelan gereja tak berizin atau penutupan pesantren waria berasal dari laporan masyarakat. Selain laporan, inisiatif kegiatan ini juga berasal dari hasil investigasi mereka sendiri. Dalam kasus komunitas Syiah Raushan Fikr, misalnya, Abdulrahman mengatakan memiliki anggota di kampung tersebut yang selalu mengawasi dan memantau kegiatan-kegiatan Raushan Fikr dan siap sedia kapan pun untuk memberikan laporan.

Jika kita berkunjung ke markas FJI ini, kita akan saksikan banyak sekali tamu yang hendak menemui pimpinan FJI. Ada kesan bahwa kebanyakan para tamu ini hendak

berkonsultasi atau kadang bahkan minta bantuan FJI untuk menyelesaikan masalah-masalah kehidupan mereka, terutama yang berkaitan dengan perkara hukum.

Kebanyakan anggota FJI adalah anak-anak muda usia belasan hingga duapuluhan. Syarat menjadi anggota sederhana sekali, yaitu mau menjalankan salat dan mengaji. Sebelum bergabung dengan FJI, anak-anak muda ini harus mengikuti 'diklat khusus' mengenai visi-misi FJI. Selain anak muda, FJI juga menerima anggota dari kalangan tua. Tapi menurut Abdulrahman, kalangan tua biasanya hanya akan ikut kegiatan rutin dan sebagai penasehat saja, sedangkan untuk 'lapangan' adalah para anak muda, yang jumlahnya di DIY sekitar 100an orang yang aktif. Namun menurutnya, kalau digabung secara nasional, jumlahnya ada ribuan orang.

Untuk memberantas "pekat", FJI selalu mengontrol tempat-tempat yang mereka anggap menjalankan maksiat terselubung seperti prostitusi yang berkedok salon dan panti pijat. Menurutnya ada ribuan tempat seperti ini di Yogyakarta. Selan itu, mereka juga akan memantau peredaran miras dan akan beraksi langsung jika ada indikasi sebuah toko atau tempat tertentu memperjualbelikan miras di luar izin.

Selain itu, FJI juga memberikan perhatian pada masalah kristenisasi. Menurut mereka telah terjadi banyak pemurtadan terutama di daerah Gunungkidul. FJI mengeluhkan cara-cara penyebaran Kristen, yang menurut mereka, tidak benar dan banyak melanggar aturan dan kesepakatan. Misal dengan berkedok bantuan sosial atau membayar masyarakat untuk mendapatkan tanda tangan dalam prasyarat izin pendirian gereja. Dalam konteks inilah, mereka banyak beraksi dalam penyegelan gereja yang mereka anggap tak berizin dan penolakan acara-acara keagamaan Kristen di ruang publik di wilayah Yogyakarta, termasuk dalam hal ini penolakan acara Paskah Adiyuswo.

Selain itu, mereka menentang setiap eksistensi aliran keagamaan yang mereka anggap sesat. Di antaranya, yang menjadi perhatian mereka adalah Syiah, yang di Yogyakarta direpresentasikan oleh komunitas Raushan Fikr. Menurut mereka, Syiah dan Ahmadiyah, adalah aliran sesat dan banyak mencemarkan ajaran Islam. Syiah adalah pembenci para sahabat nabi, kecuali Ali. Namun mereka tidak mengakui hal ini, karena Syiah menganut 'taqiah', yakni doktrin menyembunyikan ajaran. Menurut FJI, Syiah sengaja menjadikan Indonesia sebagai sasaran penyebaran. Sebagai

contoh dengan kedatangan 8 orang yang mengaku pengungsi dari Afghanistan, tapi sebenarnya adalah tentara Iran yang disusupkan. Buktinya, menurut data yang mereka miliki, kedelapan orang itu sering ke mana-mana naik mobil. Jadi mereka bukan pengungsi. Itulah sebabnya mereka melakukan pengusiran terhadap pengungsi yang berada di bawah pengasuhan Dinas Sosial Yogyakarta ini.¹⁵ Tidak aneh dengan pandangan ini mereka banyak terlibat dalam kegiatan-kegiatan antisyah.

Abdulrahman mengakui bahwa banyak dari kegiatan mereka bertabrakan dengan KUHP dan Undang-Undang. Karena itulah, mereka tidak akan melakukan aksi frontal atau "belum saatnya untuk frontal." Strateginya mereka tidak akan mau atau jangan sampai dibenturkan dengan aparat. Aparat jelas ingin suasana aman dan kondusif. Untuk itu, dalam setiap aksi mereka akan selalu melakukan 'pendekatan kepada aparat', juga kepada tokoh-tokoh masyarakat setempat. Artinya, mereka selalu melakukan koordinasi dan pendekatan 'bekerjasama' dengan aparat.

Dalam beraksi, FJI akan melalui berbagai tahapan. Mendapat mendapat laporan, baik dari masyarakat maupun hasil tim investigasi, mereka akan melakukan seleksi terlebih dulu. Jika kasus itu akan ditangani, mereka kemudian akan melakukan gelar perkara. Setelah itu, mereka akan mengirimkan surat, baik kepada orang atau lembaga yang dianggap melakukan pelanggaran maupun kepada jajaran pemerintah setempat dan aparat Kepolisian. Setelah itu, mereka akan melakukan kampanye, baik melalui broadcast maupun selebaran. Lalu mereka akan minta audiensi dan akhirnya tuntutan, peringatan, dan kadang ancaman ultimatum. Dalam beberapa kasus, mereka secara berombongan dengan jumlah puluhan bahkan kadang ratusan akan langsung menggeruduk ke tempat yang menjadi titik masalah.

Abdulrahman, lelaki beranak 5, 3 cowok dan 2 cewek ini, meyakini apa yang ia dan organisasi yang dipimpinnya lakukan adalah kebenaran. Semua, menurutnya, ada dasar-dasar keagamaannya. Selain aktif di FJI, Abdulrahman sehari-hari berbisnis, di antaranya bisnis air mineral, baja jaringan dan tambang pasir di Boyolali. Bisnis-bisnis ini ia lakukan dengan beberapa temannya.

15 Yang dimaksud adalah pengusiran beberapa pengungsi asal Afghanistan dan Myanmar yang tengah ditempatkan di Pondok Pemuda Ambarbinangun, Tirtonirmolo, Kasihan oleh puluhan warga dan anggota ormas Islam pada Selasa (20/10/2015) dini hari. Ini karena mereka diduga menjalankan ritual Syiah. Mereka kemudian dibawa ke Mapolres Bantul. Lihat <http://jogja.tribunnews.com/2015/10/20/dituding-syiah-pengungsi-afghanistan-di-bantul-diusir-ormas>

FJI tidak memiliki iuran anggota. Mereka akan urunan secara dadakan jika memang ada kebutuhan.

3.7.2. Forum Umat Islam (FUI)

Berbeda dengan FJI, FUI relatif berusia lebih muda. Awalnya, pada tahun 2012, sejumlah ormas Islam bergabung untuk menuntut pembubaran acara diskusi dengan Irshad Manji, seorang feminis Muslim yang dianggap lesbian. Aksi pembubaran diskusi yang digelar Jaringan Perempuan Yogyakarta (JPY) di Pendopo YLKIS berbuah tuntutan balik para aktivis yang membuat beberapa tokoh ormas berurusan dengan pihak Kepolisian. Akibatnya terjadi 'saling-menyalahkan' dan 'lempar tanggung jawab' di antara mereka. Hal ini menimbulkan gagasan untuk membuat suatu organisasi yang bersifat aliansi, di mana dalam urusan yang besar yang membutuhkan persatuan umat Islam, organisasi ini bisa digunakan. Maka berdirikan Forum Umat Islam (FUI).

Selain menyepakati fungsi aliansi organisasi dalam hal-hal yang berkaitan dengan isu serius dan membutuhkan dukungan yang besar, FUI ini juga menyepakati beberapa isu yang akan menjadi perhatian mereka, seperti:

- Pencegahan kemaksiatan atau dikenal juga dengan "pekat." Pada tahun-tahun awal mereka fokus pada "rape party", yang menurut mereka sangat marak di Yogyakarta. Ini adalah event terbuka di mana orang melakukan pesta-pesta orang dewasa di tempat-tempat terbuka seperti lapangan, pantai, kolam renang, dan lain-lain. Penyelenggara *rape party* ini adalah EO dari Jakarta, Solo atau Semarang, bekerjasama dengan EO lokal, di mana masyarakat sekitar akan menjadi tukang parkir atau keamanan. Bahaya acara ini, menurut FUI, adalah ia memberikan contoh-contoh perilaku buruk pada masyarakat. Karena itulah, mereka akan menuntut atau jika tidak akan datang secara langsung untuk menggagalkan acara *rape party*. Dalam catatan, mereka telah berhasil menggagalkan acara-acara *rape party*, seperti yang akan diadakan di Pantai Indrayani, Hotel Queen Parangtritis atau di Kaliurang pada ultah Komunitas Harley Davidson.
- Penanganan kaum sesat seperti Syiah dan Ahmadiyah, dan lain-lain. Menurut FUI, Syiah adalah aliran sesat. Mereka membenci para sahabat dan memiliki

versi Quran sendiri. Ajaran-ajaran mereka banyak mencemarkan ajaran Islam. Selain itu mereka secara politik juga berbahaya, karena dengan ajaran 'memiliki wilayah politik' mereka akan mengancam keutuhan NKRI. Dua alasan inilah yang membuat mereka menolak kehadiran Syiah. Mereka menyerukan agar umat Islam tidak terkecoh dengan berbagai retorika dan argumentasi kalangan Syiah, misal bahwa Syiah di sini cuma minoritas kecil, mereka beda dengan yang di Iran, dan lain-lain. Demikian juga dengan argumentasi pembedaan antara Ahmadiyah Qadyan dan Ahmadiyah Lahore. Konsen pada penanganan kaum sesat ini mendorong FUI selalu bereaksi dan beraksi bila ada upaya memberi angin pada kehadiran kelompok-kelompok yang dianggap sesat ini, meski itu dengan alasan demokrasi dan HAM.

- Isu ketiga yang menjadi perhatian mereka adalah kristenisasi. Isu ini, menurut FUI, tidak bisa ditangani individu atau satu organisasi karena sudah massif sekali. Hal ini terutama berlangsung di kawasan Gunungkidul dan Kulonprogo di mana terjadi pemurtadan dan pendirian gereja yang marak dan sistematis. Sebagai contoh, mereka menunjuk seksi Yehovah, salah satu aliran dalam Kristen, yang menyiarkan Kristen di kalangan umat Islam dengan mendatangi rumah-rumah kalangan Muslim atau di tempat-tempat terbuka seperti pasar dan mal. Selain itu, FUI juga mengeluhkan cara-cara penyebaran agama, dengan berkedok kegiatan sosial, seperti pengobatan, termasuk juga dalam hal ini kegiatan-kegiatan keagamaan di ruang publik, dan suap terhadap masyarakat untuk mendapatkan tandatangan sebagai prasyarat pendirian tempat ibadah. Bagi FUI, masalah utamanya adalah mereka banyak melanggar peraturan dan kesepakatan. Mereka mengaku, tidak akan mengganggu kalangan Kristen, jika itu berada dalam bingkai peraturan yang sudah berlaku, seperti SKB 3 Menteri dalam soal pendirian rumah ibadah dan proses yang jujur.
- Isu selanjutnya yang menjadi perhatian FUI adalah LGBT. Bagi FUI, LGBT adalah penyakit yang bisa menular. Karena itu, mereka harus disembuhkan, bukannya malah diberi ruang dan diberlakukan sebagai orang normal. Praktik-praktik memberi ruang ini, menurut mereka, yang mengakibatkan banyak orang terpengaruh. Yang semula tidak LGBT akhirnya malah jadi LGBT. FUI akan melawan setiap upaya yang ingin memberikan ruang akomodasi dan perlakuan pada LGBT sebagai suatu yang normal. Dalam hal ini pulalah, FUI setuju dengan

penutupan Pesantren Waria, karena pada kenyataannya kaum waria itu di situ malah berorganisasi, melakukan salat dan mengaji dengan mengingkari bahwa mereka adalah laki-laki atau perempuan.

- Lalu isu terakhir yang menjadi perhatian mereka juga adalah komunisme. Menurut pandangan FUI, komunisme masih merupakan bahaya laten di Indonesia, karena itu harus selalu dikembangkan kewaspadaan. Upaya rehabilitasi korban 65, apalagi pencabutan larangan komunisme, akan membangkitkan luka pada umat Islam dan TNI, dan akan menimbulkan konflik lagi. Karena itu, mereka akan bergerak jika ada indikasi membangkitkan komunisme. Dalam hal inilah, aksi mereka membubarkan pemutaran film “Senyap” di Kantor AJI Yogyakarta, di UMY, UGM dan UIN Sunan Kalijaga bisa dipahami.

FUI diketuai oleh Ustaz Umar Said. Namun tokoh utamanya yang penting adalah Muhammad atau dikenal dengan nama Fuad Andrego, yang berposisi sebagai Koordinator Humas. Fuad lahir di Yogyakarta, tahun 1982, di kampung Kauman, yang menurutnya 100% semua penduduknya Muslim. Kampung tempat lahirnya Muhammadiyah, jadi dari kecil memang ia sudah dididik jadi militan Islam. Dari kecil ia aktif di organisasi Muhammadiyah, sampai SMA, kemudian masuk ke Gerakan Pemuda Kabah (GPK), hingga menjadi ketuanya sampai tahun 2010. Setelah itu, ia aktif FUI sejak tahun 2012.

Selain itu, ia juga menjalankan Muslim Greenzone yang berbasis ada di kampung-kampung muslimin, dengan anggota lebih banyak dari remaja SMP dan SMA. Organisasi ini dimaksudkan agar para remaja yang labil itu tidak masuk ke gang-gang liar dan tidak jelas, dan harapannya kelak mereka bisa menjaga kampung mereka sebagai kampung muslim. Sejauh ini ada 10 kampung muslim yang berada di bawah Greenzone.

Sekarang Fuad lebih banyak fokus di dalam FUI. FUI menghimpun organisasi seperti Mujahiddin, Laskar Jihad, GPK, Pemuda Muhammadiyah, Kokam Muhammadiyah, Remaja Masjid, dan lain-lain. Jumlah keseluruhan laskar saja ada 120. Jadi anggotanya bisa sampai ribuan. GPK saja, menurut Fuad, jumlah anggota laskarnya sampai 30000-an.

Setiap tahun ada acara “Pembekalan Mujahidin” untuk menyamakan persepsi, baik untuk anggota baru, maupun antara yang baru hingga jajaran pimpinan. Tempat acara ini berganti-ganti dan biasanya berlangsung beberapa hari.

Modus bekerja FUI adalah selain investigasi, juga berbasis pada laporan masyarakat. Setelah mendapatkan laporan mereka akan mempelajari, lalu beraudiensi dengan masyarakat yang mempunyai masalah itu, entah itu RT, RW maupun takmir masjid dan jamaahnya. Audiensi ini penting biar tidak terjadi konflik dengan unsur masyarakat setempat yang memiliki kepentingan ekonomi-politik. Jadi tidak langsung frontal. Lalu mereka kirim surat dan minta audiens ke pemerintah terkait dan aparat berdasarkan fakta-fakta yang mereka temukan. Kemudian melakukan kampanye melalui broadcast, selebaran atau pun spanduk. Sebagai contoh ketika mereka menangani kandang babi di Gancahan, Sleman. Di desa ini sudah lama masyarakat resah dengan kandang babi yang dekat dengan kampung dan membuang limbahnya di sungai. Sudah berkali-kali mereka kirim surat dan melakukan audiensi, tetapi hasilnya nihil. Mereka kemudian lapor ke FUI. FUI kemudian datang, berkoordinasi dengan masyarakat setempat, dan mempelajari masalah. Dari hasil investigasi dan studi ditemukan bahwa kandang itu memang melanggar aturan jarak suatu peternakan dan pemukiman serta aturan pembuangan limbah. Bersama masyarakat, FUI kemudian kirim surat dan audiensi ke pemerintah setempat. Mereka minta dalam waktu dua minggu, kandang itu harus tutup. Kalau tidak, mereka akan melakukan pengajian akbar dan setelah itu akan menutup sendiri kandang tersebut. Hasilnya, belum dua minggu kandang tersebut sudah ditutup dan permasalahan selesai.

Jadi mereka mengaku bekerja sangat prosedural dan menjaga citra Islam. Karena itulah, mereka mengeluarkan dalam aliansi ini FPI, FJI dan GAM. FPI mereka keluarkan karena track record-nya yang buruk. Mereka memanfaatkan ormas hanya untuk kepentingan tertentu. Kalau FJI dikeluarkan karena tidak sepakat dengan metode FUI. Ketika FUI sedang menyelesaikan masalah soal pendirian gereja di Saman, Sleman dengan koordinasi dengan takmir, RT/RW dan masyarakat sekitar, tiba-tiba FJI langsung datang melakukan hal-hal yang tak terpuji. Nah kalau GAM, itu karena mereka sering melanggar kode etik. Misal ketika FUI mengadakan ‘Tablig Akbar’, mereka menjarah sebuah toko ritel serba ada. Media lalu memberitakan hal ini dan membuat citra organisasi jadi tercemar. Mereka akan bisa diterima bergabung

kembali jika mengubah dan mau menyepakati kode etik FUI.

Pada dasarnya FUI hanya berbasis di Yogyakarta, tetapi mereka mengaku kini memiliki jaringan di beberapa kota di Jawa Tengah, Jawa Barat dan DKI. Kerjasama mereka lakukan dalam bentuk saling menyumbang massa dalam aksi-aksi dan karena kesamaan perhatian dan isu.

Meski secara formal tidak di bawah nama FUI, Fuad Andrego mengaku bahwa ia mengembangkan apa yang disebut sebagai “pemberdayaan masyarakat” kepada para anggotanya, entah GPK, Greenzone, dan lain-lain, yang penting bersedia berjuang dan berkomitmen untuk Islam. Hal ini dilakukan dengan mengelola “kawasan hijau” seperti di Ngabean, Alun-Alun Utara, Abubakar Ali, Gembiraloka, dan lain-lain. Kawasan Hijau ini untuk membedakan dengan “kawasan merah” yang dikuasai oleh PDIP. Ia menyadari bahwa perjuangan tidak bisa dilakukan dengan perut lapar. Jadi di pusat kota ini ada sekitar 200-300 orang yang tergabung dalam satu koperasi baik sebagai juru parkir, pedagang, guide tour, dan lain-lain. Dalam penelusuran kami, di kawasan Ngabean ini ada beberapa koperasi seperti Koperasi Pariwisata Ngabean dan Koperansi Pengelola Parkir Ngabean (KOPANGAB). Kedua koperasi ini berada di bawah Forum Komunikasi Komunitas Ngabean (FKKN) yang diketuai oleh Fuad Andrego. Nama Fuad juga tercatat sebagai Ketua Koperasi Forum Komunitas Kawasan Alun-Alun Utara (FKKAU) yang mengelola kawasan Alun-alun Utara, termasuk bis “Thole” yang mengantar jemput wisatawan khusus *Njeron Beteng* (kawasan dalam benteng).

Pada kenyataannya, ketika muncul kebijakan untuk mengembalikan Fungsi & Tata Ruang Kawasan Heritage Kota Yogyakarta di mana semua kendaraan angkutan bus pariwisata dilarang melintas di dalam kawasan Benteng Kraton Yogyakarta berjalan karena dukungan komunitas ini. Bus pariwisata diarahkan parkir di kantong parkir yg tersedia di Taman parkir Ngabean, Senopati dan taman Parkir Abu Bakar Ali. Sekarang di alun-alun tidak ada lagi bus parkir dan para pedagang. Demikian juga ketika Malioboro ditata menjadi kawasan pedestrian, kelompok ini memiliki peran penting.

FUI bermarkas di terminal dan masjid Ngabean. Dari sini pula mereka biasanya mengadakan rapat dan pertemuan, dan konsolidasi jika ada rencana penggerudukan. Fuad menganggap FUI adalah “penunggu Yogyakarta”, yang bertugas membuat

Yogya steril dari kemaksiatan. Di kota-kota lain, menurutnya masalahnya adalah tidak ada “penunggu”, seperti di Jakarta, sehingga yang masuk orang-orang luar, yang banyak melakukan dan membuka bisnis maksiat.

Bagi Fuad, FUI bukan hanya dibutuhkan masyarakat, tapi juga TNI. Sebagai contoh dalam kasus isu bangkitnya komunisme. TNI tidak bisa main langsung tangkap seperti dulu. Karena itulah ia membutuhkan ormas, suara masyarakat, di antaranya FUI ini. Ini bukan berarti FUI dimanfaatkan, tapi saling bekerjasama karena konsennya juga sama.

Sekarang FUI ini menjadi “anak angkat” MUI DIY. Ceritanya, MUI itu punya organisasi bernama “Forum Ukhuwah Islamiyyah” yang singkatannya sama dengan FUI. Nah karena selama ini FUI dekat dengan MUI, maka mereka pun menjadikan FUI ini sebagai anak angkat, dengan nama Angkatan Muda Forum Ukhuwwah Islamiyah (AM-FUI). Ini hanya ada di Yogyakarta saja, tapi harapannya nanti ada di semua daerah yang ada MUI-nya.

FUI percaya dan bersandar pada MUI. Mereka ingin MUI tegas, tidak gamang dan tidak banci. Dengan ketegasan MUI, mereka bisa bertindak dan segera melakukan sesuatu. Menurut Fuad, banyak pengurus MUI yang gamang dan hanya berhenti pada ‘amar makruf’, enggan melakukan ‘nahi munkar’. Hal yang menarik, perjuangan nahi munkar ini jangan sampai terjebak pada terorisme. Menurut Fuad, pilihannya tetap negara Indonesia. Terorisme itu jebakan yang membuat Islam tersudut.

FUI tidak percaya dengan pluralisme dan menganggapnya sebagai racun yang merusak iman. Ia memandang pluralisme itu mencampuradukkan semua agama dan menganggap semua agama itu benar. Menurutnya, itu tidak bisa diterima. Pluralitas memang ada, tapi itu sudah ada aturan toleransinya, “bagimu agamamu bagiku agamaku,” tapi pluralisme tidak bisa diterima karena ia menganggap agama semua benar dan mencampuradukkan agama.

FUI menghidupi kegiatan-kegiatannya dari urunan, sumbangan pribadi-pribadi dan *fund-raising*. Sebagai contoh dalam acara “Parade Tauhid”, mereka membuat kaos Rp 30.000 dan menjualnya seharga Rp 60000. Keuntungannya untuk membeayai acara. Tapi kalau mau bayar Rp100.000 untuk infaq juga sangat diharapkan. Ternyata ribuan kaos laku dan hasilnya bahkan bisa dianggap berlebih.

3.7.3. Menimbang FJI dan FUI

Bagaimanakah kita melihat dan menempatkan FUI dan FJI ini, dalam konteks kehidupan masyarakat Yogyakarta secara khusus, maupun Indonesia secara umum sekarang ini. Di atas dibentangkan bagaimana pandangan FJI dan FUI terhadap isu-isu tertentu dan bagaimana mereka menjadi aktor penutupan dan penolakan acara-acara kelompok yang mereka anggap sesat.

Dari penelusuran profil, pandangan dan aksi-aksi mereka, tampak sekali ada benturan besar dengan semangat kebangsaan, pandangan toleransi dalam beragama, demokrasi dan isu-isu lainnya. Mereka memandang toleransi dengan batas-batas yang sangat jelas dan dengan pengelompokan yang sudah jadi. Mereka mengakui adanya kemajemukan (pluralitas), tapi tidak bisa menerima 'pluralisme' yang mereka pandang paham yang mencampuradukkan dan menganggap semua agama benar. Pluralisme dan dialog mereka anggap sebagai racun yang mencemari dan membunuh Islam.

Mereka membayangkan bangsa sebagai suatu yang sudah selesai, dengan batas-batas identitas etnik, keagamaan, maupun orientasi seksualnya. Keluar dan tidak termasuk bagian dari 'bangsa' itu kelompok-kelompok seperti Syiah, Ahmadiyah, LGBT, dan lainnya, yang mereka anggap sesat. Mengapa pandangan ini dikaitkan dengan bangsa, karena berbeda dengan kelompok-kelompok yang mendambakan dan menginginkan negara Islam atau khilafah—seperti HTI misal—FJI dan FUI meletakkan pemikiran dan aksi mereka dalam kerangka negara-bangsa Indonesia. Ketika mereka mempersoalkan 'kristenisasi' mereka bersandar pada aturan yang dibuat negara (SKB 3 Menteri misal) tentang pembangunan rumah ibadah dan juga kesepakatan antar tokoh agama di Yogya tentang aturan main penyebaran agama, tahun 1983,¹⁶ seberapa pun aturan itu dipandang tidak kondusif dan banyak memiliki kekurangan. FUI secara khusus bahkan sangat menyadari untuk tidak terlibat dan melibatkan diri dalam kegiatan terorisme, karena pandangannya terhadap bentuk negara Indonesia yang sudah final. Meski ada indikasi hubungan mereka misal bahwa FJI dideklarasikan oleh Abubakar Ba'asyir yang dikenal sebagai pimpinan Jamaah Islamiyah (JI) atau kehadiran Ustaz Umar Said di kedua ormas ini, yang dikenal sebagai ustaz beraliran salafi.¹⁷

16 Dalam wawancara dengan beberapa tokoh Kristen mereka menolak keberadaan "Kesepakatan Bersama Tahun 1983" ini, dan menganggapnya sudah tidak relevan.

17 Abubakar Ba'asyir dikenal sebagai pendiri Jamaah Islamiyah (JI) di Indonesia. Ia kemudian ikut mendirikan MMI (Majlis Mujahiddin Indonesia), namun kemudian keluar dan mendirikan Jamaah Ansharut Tauhid (JAT). Sekarang Abubakar Ba'asyir sedang berada dalam tahanan atas tuduhan terlibat dalam terorisme.

Hal yang menarik adalah istilah “laskar” di dalam kelompok ini. Istilah ini sudah pasti melemparkan kita pada masa awal kemerdekaan di mana waktu itu banyak bermunculan laskar dari berbagai unsur masyarakat yang menjadi tulang punggung revolusi fisik melawan Belanda yang ingin kembali menjajah Indonesia. Laskar muncul karena situasi yang darurat. Tentara Indonesia belum terkonsolidasi dengan baik, sementara ancaman Belanda nyata di depan mata. Apakah dengan penggunaan istilah ‘laskar’ ini juga menunjukkan bahwa mereka mempersepsi situasi juga sedang gawat darurat, sehingga dibutuhkan laskar-laskar?¹⁸

Dari segi keanggotaan, sifat dan bentuk, FJI dan FUI adalah organisasi-organisasi masyarakat sipil. Mereka mandiri dan bebas dari negara. Negara dengan demokrasi yang sehat membutuhkan organisasi-organisasi masyarakat sipil seperti ini. Kenyataannya, FJI dan FUI bertumbuh paskareformasi yang menunjukkan melemahnya negara dan menguatnya masyarakat sipil. Kendati demikian, kami sepakat dengan beberapa pengamat, karena sifatnya yang “antipluralisme”, organisasi-organisasi seperti FJI dan FUI harus dikeluarkan dari ‘barisan masyarakat sipil’, karena tanpa pandangan yang terbuka dan pluralis, organisasi masyarakat sipil seperti ini lebih banyak merusak daripada membangun, lebih banyak mematahkan daripada menyambung, tatanan masyarakat sipil yang pada kenyataannya sangat majemuk.¹⁹

Tak bisa dibantah FJI dan FUI adalah organisasi yang kuat, yang memiliki basis dan jaringan ke tingkat bawah yang luas. Kadang tidak mudah mengenali kekuatan mereka karena sifat jaringan ini. Sebagai contoh, FJI tidak memiliki cabang di Gunungkidul, tetapi kenyataannya mereka bisa mengorganisir pemuda-pemuda setempat untuk mendukung aksi mereka melalui jaringan mereka di organisasi Remaja Masjid, Muhammadiyah, PPP, atau bahkan mungkin NU. Namun ketika aksi itu tersebut berlangsung, sulit mengatakan secara formal organisasi-organisasi tersebut terlibat, karena keterlibatan itu bisa dikatakan bersifat personal saja. Lapisan-lapisan jaringan ini merupakan kekuatan FUI dan FJI ini.

Dari sisi yang lebih terbuka, kita bisa memaklumi bahwa kemunculan FJI dan FUI itu karena di antaranya absennya negara. Hal ini terutama dalam konteks

18 Tentang laskar-laskar pemuda di awal kemerdekaan ini, lihat Ben Anderson, *Revolusi Pemuda* (1988).

19 Sidney Jones, “sisi gelap demokrasi Kekerasan Masyarakat Madani di Indonesia”, ceramah ilmiah pada Nurcholish Madjid Memorial Lecture VII di Auditorium Nurcholish Madjid, Universitas Paramadina, Kamis, 19 Desember 2013.

pandangan mereka terhadap 'kemaksiatan'. Di dalam hal ini, kita bisa mengatakan bahwa keberatan mereka pada dasarnya tertuju pada 'ruang publik' yang tidak Islami. Artinya, mereka menginginkan suatu ruang publik yang Islami. Absennya negara beririsan dengan lemahnya negara, yang membuat mereka seperti sangat dibutuhkan oleh masyarakat. Mereka ingin melakukan 'nahi munkar' yang banyak dibiarkan dan muncul di ruang publik.

Dalam hal ini, maka FJI dan FUI adalah sebuah reaksi yang menunjukkan terjadinya pergeseran persepsi keagamaan di Yogyakarta. *Pertama*, makin terjadinya 'pengagamaan' di dalam masyarakat Yogya, baik yang berbasis Islam maupun yang lain. Dulu Yogyakarta, dengan Kesultanan Mataram dan Pakualaman adalah basis masyarakat Jawa yang sangat menekankan harmoni dan menganggap agama bukan sebagai identitas utama. Kini agama merupakan dan menjadi identitas yang penting.²⁰ FJI dan FUI menjadi tanda nyata perubahan dan pergeseran tersebut.

Kedua, sebagai kota pelajar dan wisata, maka kemajemukan masyarakat sudah menjadi konsekuensi dari perkembangan kota ini. Kemajemukannya mungkin akan setara dengan kota-kota besar seperti Jakarta, Bandung, Medan, dan sudah pasti di atas kota-kota kecil lain. Kehadiran berbagai kelompok keagamaan misalnya menjadi bagian dari kemajemukan ini. Banyak pendatang berdatangan ke Yogyakarta. Tapi sebagian masyarakat –yang diwakili oleh FJI dan FUI—tidak bisa menerima dan menolak realitas kemajemukan ini. Bagi kelompok seperti FJI dan FUI, kemajemukan ini harus dilawan, sementara bagi kemajemukan itu, FUI dan FJI adalah sebuah anakronisme.

Akhirnya, seperti kota-kota lain, Yogyakarta menggabungkan dirinya dengan perkembangan pasar, terutama dalam hal ini wisata. Di mana-mana berdiri hotel dan mal. Para aktivis lingkungan, tatakota, heritage, HAM banyak mengkritik pembangunan hotel dan mal ini karena banyak melakukan penggusuran, menyalahi aturan tata kota, merusak bangunan heritage, mencemarkan dan membuat kering sumur-sumur penduduk, membikin jalan macet, dan lain-lain. Yang menarik, dalam gelombang protes ini, justru FJI dan FUI, yang sering mengklaim mewakili dan

20 Lihat studi mutakhir tentang Yogyakarta, misal dari Hyung-Jun Kim. *Reformist Muslim in a Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Socio-Religious Life*, (1996). Dalam karya ini, penulis menunjukkan terjadinya pergeseran di sebuah kampung di Yogya di mana identitas agama menjadi sangat penting, tema-tema bahaya Kristenisasi banyak dikemukakan dalam ceramah dan khotbah keagamaan, menguatnya marka "kami" dan "mereka", dan lain-lain. Juga Patrick Guinness, *Kampung, Islam and State in Urban Java*(2009). Buku ini adalah laporan etnografi kedua yang dibuat penulisnya, di tempat yang sama, sebuah kampung pinggir kali, setelah sebelumnya di tahun 1980an. Jadi ini semacam "re-study". Menurutnya, upacara-upacara kampung seperti kendhuri telah menghilang, selain alasan ekonomi, juga karena pandangan baru bahwa upacara-upacara itu tidak sesuai dengan agama.

menjaga masyarakat Yogya, tidak hadir. FJI beralasan bahwa mereka tidak memiliki sumberdaya untuk ikut terlibat dalam isu-isu pembangunan mal dan hotel ini. Sedangkan FUI, meski menggariskan bahwa prinsip pembangunan apapun harus mensejahterakan rakyat, tidak ikut terlibat dalam isu-isu ini, karena soal fokus saja. Artinya tidak mengambil isu ini, karena fokus pada isu-isu identitas yang dikemukakan di atas.

3.8. Penutup

Intoleransi adalah keengganan untuk menerima pandangan, keyakinan, atau perilaku yang berbeda dari yang dimiliki dan dijalan seseorang atau sekelompok orang. Intoleransi agama, lebih tepatnya, adalah ketika sebuah kelompok (misalnya, masyarakat, kelompok agama, kelompok non-agama) secara khusus menolak untuk menolerir praktek, orang atau keyakinan atas dasar agama. Jika kami menyebut kedua ormas ini intoleran, itu karena memang dalam pikiran dan aksi-aksinya mereka bersifat tidak toleran. Namun penting diingat bahwa mereka memiliki pandangan sendiri mengenai apa yang disebut sebagai toleransi. Katakanlah suatu toleransi yang sangat terbatas sekali. Sebagai catatan penutup, bisa dikemukakan sebagai berikut:

Pertama, tindakan intoleransi ini berlangsung secara kolektif, bukan individual, dan massif bukan sporadis. Tindakan itu melibatkan beberapa lapisan jaringan dan basis organisasi Islam dan berlangsung intensif.

Kedua, melalui aparatusnya –Gubernur, Bupati, Kepolisian, dan TNI, hingga Camat dan RT/RW, negara bukan hanya membiarkan, tetapi kalah dan kemudian mendukung secara tidak langsung tindakan intoleran tersebut. Negara tunduk pada kemauan dan tekanan sekelompok kalangan yang intoleran, meski sebenarnya tindakan tersebut jelas bertentangan dengan hak-hak dasar dan konstitusi. Dalam banyak hal, bahkan kelompok-kelompok intoleran tersebut diberi ‘tempat’ yang layak, diundang secara resmi ke pertemuan, dan diberikan kesempatan untuk berbicara banyak.

Ketiga, Kepolisian dan pemerintah, lebih mengedepankan pendekatan keamanan daripada penegakan hukum. Kepolisian dan Pemerintah tidak berani bertindak

tegas, dan memilih jalan yang aman, dengan mengorbankan kelompok yang lebih kecil. Langkah ini memang akan mendapat kritik, tapi kritik itu pasti hanya kecil dan sayup-sayup saja, serta bisa diabaikan saja. Pasti akan jauh lebih berat jika mereka menghadapi kritik dari kalangan ormas ini.

Keempat, yang penting, proses memengaruhi masyarakat berlangsung sangat panjang dan kuat, melalui berbagai kegiatan dan tahapan, seperti pengajian, selebaran, audiensi, khotbah, pengiriman surat protes, spanduk hingga pengajian akbar dan pengerahan massa yang besar. Mau tidak mau dengan tekanan yang sudah menimbulkan teror psikis ini, stigmatisasi yang keras, membuat masyarakat menerima dan diam saja, bahkan akhirnya seperti mendukung kegiatan tersebut.

Dari proses inilah lahir “masyarakat sekitar,” sebuah konstruksi yang semula toleran, atau setidaknya netral dan tidak peduli, menjadi mengiyakan pada tindakan intoleran. Sampai di sini klaim bahwa “masyarakat sekitar” menolak, merasa resah, dan sebagainya, seperti menjadi absah.

Pernyataan: tulisan ini dibuat berdasarkan riset pustaka dan berita media, observasi, wawancara dan perbincangan informal dengan kalangan berikut ini:

Narasumber wawancara: Fuad Andreago (FUI), A.M Safwan (RF), Abdulrahman (FJI), Haji Sukamto (Takmir Masjid) dan Taufik, Aliman, Darwis, Azwar (Kuliah pendengar dan Santri RF), Pdt. Christiana Riyadi, Pdt. Stafanus Iwan Listiyantoro, Aminuddin Aziz (FLI, Gunungkidul), Agnes Dwi Rusjiyanti (ANBT), Shinta Ratri (Pesantren Waria),

Narasumber perbincangan informal: Penduduk Pandega Wreksa, Ketua RT 09, Dukuh Manggung, santri-santri RF, pedagang warung nasi goreng dan warung Burjo, Hafizen dan Beny (Makaryo), Agung Leak Kurniawan (Seniman, penggagas ‘Mancari Hariyadi’), Chrisnadi, Bu Tri, Muhammad, Eko, Suroso, Cahmuddin, Firdaus (warga Kotagede)



KONSERVATISME KEAGAMAAN DAN INTOLERANSI DI TASIKMALAYA

Amin Mudzakkir

4.1. Pendahuluan

Laporan ini akan menggambarkan fenomena konservatisme keagamaan dan intoleransi di Tasikmalaya. Sistematika penulisan sebagai berikut. Pertama konteks Tasikmalaya akan diuraikan singkat. Setelah itu pembahasan tentang konservatisme keagamaan akan dikemukakan, asal-usul historisnya, dan ekspresinya di masa kini. Lalu perda syariat akan dijadikan bahan diskusi sesudahnya. Terakhir telaah tentang kelompok-kelompok minoritas, yaitu Ahmadiyah dan Syiah, akan menutup laporan ini.

4.2. Konteks Tasikmalaya

Tasikmalaya yang akan dibicarakan dalam laporan ini meliputi Kota Tasikmalaya dan Kabupaten Tasikmalaya. Keduanya secara administratif adalah bagian dari Propinsi Jawa Barat. Terletak di jalur selatan Pulau Jawa, berjarak \pm 105 km dari Bandung dan \pm 255 km dari Jakarta, Tasikmalaya menempati posisi strategis dalam lalu lintas ekonomi regional. Ia adalah pusat pertumbuhan di kawasan Priangan Timur yang meliputi Garut, Ciamis, Banjar, Pangandaran, dan Tasikmalaya sendiri.

Gbr. 1. Peta Jawa Barat



Sumber: <http://jabar.kemenag.go.id/index.php?a=artikel&id=16505&t=471> (diakses 15 Juni 2016)

Mayoritas penduduk Tasikmalaya adalah orang Sunda dan beragama Islam. Hubungan antara etnisitas dan agama, antara Sunda dan Islam, ini sudah sedemikian melekat, sehingga terdapat kesan bahwa orang Sunda adalah Islam. Di Jawa Barat, hanya di beberapa daerah saja, di komunitas-komunitas tertentu, kita akan menemukan orang Sunda yang beragama non-Muslim. Di Tasikmalaya sendiri, kalangan non-Muslim umumnya adalah bukan orang Sunda. Sejauh pengamatan terhadap gereja-gereja dan kelenteng yang ada, mereka adalah keturunan Tionghoa, Jawa, dan Batak. Selain itu, ada juga sedikit penduduk keturunan Pakistan yang beragama Islam.

Dalam sejarah Indonesia, realitas etnis dipolitisasi sedemikian rupa sejak zaman kolonial. Oleh karena itu, meski pada dasarnya merupakan konstruksi sosial yang mengandung masalah, kategori antara pribumi dan non-Pribumi tetap digunakan sebagai salah satu pembeda dalam praktik sosial sehari-hari. Hal ini dikuatkan dengan segregasi geografis dan, terutama lagi, lahan sosial politik. Di Tasikmalaya, penduduk keturunan Tionghoa, misalnya, tinggal di perkotaan, di daerah Cihideng, Tawang, dan Cipedes, dan menguasai sentra-sentra pertokoan di kawasan itu. Kondisi ini telah berlangsung setidaknya sejak awal abad ke-20 hingga sekarang. Sementara itu, beberapa pengusaha keturunan Pakistan, seperti Tuan Azad dan Tuan Servia, sangat eksis di bidang tekstil (toko kain). Oleh karena alasan-alasan keagamaan, mereka membangun aliansi yang cukup erat dengan para pengusaha pribumi Sunda yang bergerak di bidang serupa.

Sejak awal abad ke-20, Tasikmalaya telah berkembang sebagai pusat perekonomian pribumi. Khususnya memasuki akhir dekade 1930-an, dibantu oleh adanya insentif yang diberikan oleh pemerintah kolonial, di daerah ini lahir para pengusaha, umumnya berasal dari kalangan santri, yang bergerak terutama di bidang kerajinan tangan dan batik. Mereka mendirikan koperasi. Di antara yang paling terkenal adalah koperasi Mitra Payung dan Mitra Batik. Koperasi yang disebut terakhir ini berkembang pesat pada tahun 1950-an, mendirikan pabrik yang menghasilkan sendiri kain mori, sebelum merosot di era Orde Baru dan akhirnya kolaps menjelang krisis moneter 1998.²¹

Mengikuti pertumbuhan ekonomi, pergerakan-pergerakan sosial politik juga tumbuh subur di daerah ini. Dalam peristiwa Cimareme, Garut, 1919 yang terkenal juga sebagai pemberontakan Sarekat Islam (SI) Afdelling B, beberapa haji terkemuka asal Tasikmalaya ikut terlibat. Salah satunya adalah Haji Ismail asal Manonjaya. Selain SI, berdiri pula cabang Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis) pada tahun 1920-an dengan pendukung utama para pedagang. NU muncul lebih belakangan, yaitu awal 1930-an, namun bukan sebagai respons terhadap gerakan Islam modernis sebagaimana dilaporkan oleh Deliar Noer, melainkan sebagai kritik terhadap keberadaan Perkumpulan Guru Ngaji (PGN) yang sangat pro-pemerintah bentukan Bupati Tasikmalaya Wiradadaha.

Pada tahun 1950-an, Tasikmalaya adalah basis Masyumi dan Darul Islam (DI). Sementara Masyumi bergerak secara konstitusional di jalur formal, sehingga di kota ini memenangkan Pemilu 1955 dan pemilihan lokal 1957, DI lebih memilih pertempuran bersenjata. Oleh karena itu, Tasikmalaya pada periode ini penuh kontradiksi. Pada satu sisi masyarakatnya, aktif membangun perekonomian, tetapi pada sisi lain kondisi keamanan, terutama di pedesaan, sangat tidak aman.

Pada masa Orde Baru, kekuatan-kekuatan ekonomi politik Islam dikendalikan secara ketat oleh pemerintah. Seperti juga di tempat lain, Golkar memenangkan pemilu secara berturut-turut, meski di daerah kota PPP masih sangat kuat pada Pemilu 1971 dan 1977 PPP masih mempertahankan dominasinya. Namun terutama sejak para Kyai beralih ke Golkar, kemenangan partai penguasa tersebut tidak terbendung lagi. Dan seperti juga di tempat lain, pengaruh militer dalam perpolitikan Tasikmalaya

21 Amin Mudzakkir, *Kaum Santri Kota*, Skripsi S-1, Jurusan Sejarah, FIB UGM, Yogyakarta, 2005

selama Orde Baru sangat terasa. Pada periode itu hampir semua Bupati berasal dari militer, biasanya bekas komandan kodim 0612 Tasikmalaya, atau didrop dari atas.

Selepas berakhirnya Orde Baru, berdasarkan UU No. 10 Tahun 2001, Tasikmalaya bersama dengan beberapa daerah lainnya "dimekarkan" sebagai bagian dari kebijakan otonomi daerah dan desentralisasi. Proses pemekaran berjalan relatif mulus karena sebelumnya telah terdapat kota administratif (Kotif) Tasikmalaya yang dibentuk berdasarkan PP. No. 22 Tahun 1976 yang terdiri dari 3 Kecamatan, yaitu Cipedes, Cihideung, dan Tawang. Kota Tasikmalaya yang dibentuk pada 2001 meneruskan Kotif Tasikmalaya yang telah ada sebelumnya, tetapi dengan tambahan 8 Kecamatan baru.

Setelah pemekaran pada 2001, pusat Pemerintahan Kota dan Kabupaten pindah ke lokasi baru yang jaraknya tidak terlalu berjauhan. Hal ini agak menyimpang dari rencana awal yang menghendaki pusat pemerintahan Kabupaten Tasikmalaya berlokasi di daerah selatan yang selama ini dianggap kurang diperhatikan oleh program pembangunan. Namun ternyata pusat pemerintahan Kabupaten dibangun di Mangunreja yang bisa ditempuh setengah jam perjalanan dengan kendaraan bermotor dari pusat kota. Sementara itu, pusat kegiatan pemerintahan kota dibangun di lokasi baru, sekitar 2 kilo meter dari lokasi lama. Bekas kantor Bupati dan DPRD Kabupaten lama belakangan dihancurkan untuk dibangun taman kota.

Oleh karena itu, meskipun secara formal telah dimekarkan, hubungan sosial, ekonomi, dan politik antara Kota dan Kabupaten tetap berada di kedekatan geografis yang sama. Apa yang dimaksud sebagai Kota dalam pengertian sosiologis tetap mengacu pada area di sekitar Jalan KHZ Mustofa di mana di sana berdiri pusat perbelanjaan paling lengkap. Hingga sekarang, Kabupaten tidak memiliki kota dalam pengertian itu, sehingga penduduk Kabupaten tetap berbelanja kebutuhannya ke toko-toko di sekitar Jalan KHZ Mustofa itu. Di area ini pula kegiatan-kegiatan publik dilakukan, seperti acara *car free day* setiap dua minggu sekali. Oleh karena itu, kecuali untuk urusan administrasi pemerintahan, hampir tidak ada perubahan tata kota yang berarti pasca-pemekaran.

Meski demikian, dalam hal orientasi keagamaan, Kota dan Kabupaten memiliki karakter sosio-kultural yang agak berbeda. Di daerah kota, organisasi Islam modernis seperti Muhammadiyah, Persis, dan Persatuan Umat Islam (PUI) mempunyai basis

kuat. Muhammadiyah memiliki sebuah kompleks sekolah menengah yang luas di Jalan Rumah Sakit, juga Universitas Muhammadiyah Tasikmalaya di Gobras, Tamansari. Persis setidaknya mempunyai 2 pesantren dengan fasilitas sekolah yang lengkap dari tingkat menengah pertama hingga atas, yaitu di Jalan Benda dan Cempakawarna. Sementara PUI yang berbasis di Cicurug mempunyai beberapa sekolah besar di daerah itu.

Sementara itu, daerah kabupaten cenderung lebih berkarakter tradisional. Secara kultural mereka dekat dengan tradisi Nahdlatul Ulama (NU). Di sana terdapat beberapa pesantren besar, seperti Cipasung, Sukahideng, Sukamanah, Suryalaya, dan Manonjaya. Pesantren-pesantren besar ini melahirkan para alumnus yang membuka pesantren-pesantren yang lebih kecil di berbagai pelosok Tasikmalaya. Sekarang pesantren-pesantren itu umumnya mengelola juga pendidikan formal yang menarik ribuan santri/siswa dari berbagai daerah. Di Cipasung dan Suryalaya bahkan berdiri beberapa sekolah tinggi dalam berbagai disiplin keilmuan yang menerima para mahasiswa dari berbagai daerah, termasuk dari luar Tasikmalaya. Perlu dicatat juga Suryalaya adalah pusat Tariqoh Qadiriyyah Naqshabandiyyah (TQN) terbesar di Indonesia. Para ikhwan yang tergabung dengan tarekat ini berjumlah puluhan ribu orang. Pesantren ini juga mempunyai Pondok Inabah yang terkenal sebagai tempat rehabilitasi pecandu narkoba. Pada masa Orde Baru, Suryalaya di bawah pimpinan alm. KH Shohibul Wafa Tajul Arifin (Abah Anom) adalah pendukung Golkar yang paling awal di antara pesantren-pesantren Tasikmalaya lainnya.

Sementara itu, Miftahul Huda Manonjaya adalah pesantren yang didirikan oleh Alm. KH Choer Affandi dan sekarang kepemimpinannya diteruskan oleh anaknya, KH Asep Maoshul Affandi. KH Choer Affandi adalah tokoh DI pada masanya. Dia bahkan pernah menjabat Bupati DI untuk wilayah Ciamis. Namun menjelang kekalahan Kartosuwiryo pada awal tahun 1960-an, Choer Affandi turun gunung dan menyatakan bergabung ke pihak Republik (TNI). Pada tahun 1967 dia mendirikan pesantren Miftahul Huda yang fokus pada pengajaran ilmu-ilmu ushuluddin. Kodam Siliwangi lewat Jenderal Ibrahim Adjie membantu pembangunan pesantrennya. Pada awal tahun 1970-an, dia sempat bergabung ke dalam Gabungan Usaha Pembaruan Pendidikan Islam (GUPPI) yang kemudian menjadi sayap Islam Golkar pada masa awal Orde Baru. Hubungan antara pesantren Miftahul Huda dan pemerintah, khususnya militer, telah terbina cukup lama.²²

22 Wawancara dengan KH Asep Maoshul Affandi, 15 Mei 2016, di Tasikmalaya.

Pengaruh Pesantren Miftahul Huda dalam perpolitikan Tasikmalaya hari ini sangat kuat. Bupati Kabupaten Tasikmalaya sekarang, Uu Ruzhanul Ulum, adalah cucu dari alm. KH Choer Affandi. Dengan memanfaatkan jaringan alumni pesantren (Hamida) yang kompak, dia berhasil mengkonsolidasikan kekuasaannya. Pemimpin pesantrennya yang sekarang, KH Asep Maosul Affandi, adalah anggota DPR dari PPP selama dua periode. Di wilayah kota pengaruh mereka bersifat tidak langsung, yaitu terutama melalui para "ajengan bendo" yang sebagian besar adalah alumni pesantren ini. Para ajengan bendo adalah aktor-aktor penting dibalik fenomena konservatisme keagamaan Tasikmalaya belakangan ini.

4.3. Konservatisme Keagamaan

Dari kilasan konteks Tasikmalaya di atas kita bisa melihat bahwa fenomena konservatisme keagamaan dan intoleransi di Tasikmalaya di era sekarang ini mempunyai pijakan historis dan sosiologis yang kuat. Namun cukup pasti fenomena tersebut muncul kembali dengan intensitas yang terorganisasi pada akhir tahun 1990-an seiring dengan menguatnya pembayangan Tasikmalaya sebagai "kota santri".²³ Hal ini terkait dengan kebangkitan Islam politik sebagai identitas lokal yang dimotori oleh sekelompok Kiai yang kemudian terkenal sebagai ajengan bendo karena pakaian khas yang dikenakannya.²⁴ Mereka aktif berceramah dengan kritik sosial politik sebagai tema pokoknya. Mereka berbicara di hadapan publik mengenai kegagalan Orde Baru dan kemungkinan Islam sebagai solusi atas kegagalan itu. Namun mereka tidak lagi berbicara "negara Islam", melainkan "syariat Islam". Di tengah era transisi pada masa itu, mereka dengan cepat memperoleh tempat dan pengaruh di tengah masyarakat.

Peristiwa kerusuhan Tasikmalaya 1996 adalah momentum kebangkitan sentimen Islam politik tersebut. Peristiwa itu sendiri dipicu oleh hal sepele. Seorang santri yang merupakan anak polisi dihukum oleh guru ngajinya di Pesantren Riyadul Ulum Wadda'wah, Condong. Tidak terima atas perlakuan itu, si bapak yang polisi itu memanggil si guru ngaji anaknya di kantornya, Polres Tasikmalaya. Namun kabar yang beredar menyebutkan si bapak menyiksa si guru ngaji. Tidak menunggu lama

23 *Amarah Tasikmalaya: Konflik di Basis Islam* (Jakarta: ISAI, 1998)

24 Mereka terdiri dari KH Asep Maosul Affandi, KH Miftah Farid, KH Tb. Miftah Fauzi, KH Didi Abdul Madjid, KH Mahfud Sidik, KH Amang Baden, KH Jenjen, KH Abdul Jabbar, KH Azid Affandy

setelah kabar beredar, ribuan orang terkumpul di kota, berdemonstrasi di depan kantor Polres. Namun tidak lama kemudian demonstrasi itu berubah menjadi aksi perusakan, tidak hanya terhadap kantor Polres, tetapi juga terhadap gereja-gereja dan toko-toko milik penduduk keturunan Tionghoa. Peristiwa ini sendiri bersamaan dengan serangkaian kerusuhan di Rengasdengklok, Situbondo, dan kota-kota lain pada masa akhir Orde Baru.²⁵

Dalam peristiwa kerusuhan tersebut, isu ketidakadilan ekonomi dimunculkan. Berhembus kesan bahwa para pengusaha keturunan Tionghoa telah mengambil alih posisi para pengusaha pribumi. Pengusaha keturunan Tionghoa seolah-olah dianakemaskan, sedangkan para pengusaha pribumi seakan-akan dianaktirikan. Kesan ini dikontraskan dengan narasi-narasi tentang kemajuan ekonomi para pengusaha pribumi di masa lalu. Dari sini sentimen rasisme dikembangkan, dicampur dengan sentimen agama yang kental.

Padahal kenyataannya beberapa sentra industri kecil milik para pengusaha pribumi tetap berkembang di beberapa kawasan. Salah satunya adalah di Kawalu. Di kawasan ini terdapat puluhan perusahaan konveksi dan bordir yang berkembang sejak tahun 1970-an. Area pemasaran dari industri kecil di kawasan sangat luas, termasuk Pasar Tanah Abang. Namun harus diakui sebagian bahan baku, seperti kain, diperoleh dari toko-toko dan distributor pengusaha keturunan Tionghoa. Dalam bertransaksi, mereka sering menggunakan jaminan tanah. Di tengah fluktuasi harga bahan baku, para pengusaha pribumi sering merugi. Hutang dibayar oleh lahan. Dari kasus-kasus seperti inilah isu ketidakadilan ekonomi mendapatkan justifikasinya.²⁶

Politisi yang paling berhasil memanfaatkan situasi transisi di Tasikmalaya adalah Tatang Farhanul Hakim. Dia adalah Ketua Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Dia menjabat ketua DPRD Tasikmalaya hasil Pemilu 1999. Dengan baik dia memanfaatkan kekecewaan publik terhadap Orde Baru untuk menggembosi dominasi Golkar yang telah berkuasa pada pemilu-pemilu sebelumnya. Di tangan dia pula para ajengan bendo dikonsolidasikan sehingga kelak mereka akan menjadi juru kampanye PPP yang handal. Hasilnya, PPP memenangkan Pemilu 1999. Dua tahun berikutnya, Tatang terpilih menjadi Bupati Kabupaten Tasikmalaya pasca-pemekaran.

25 Gambaran lengkap mengenai peristiwa ini, lihat *Amarah Tasikmalaya: Konflik di Basis Islam* (Jakarta: ISAI, 1998)

26 Wawancara dengan KH Tb. Miftah Fauzi, 18 Mei 2016, di Tasikmalaya.

Kemunculan para ajengan bendo menandai kelahiran gerakan-gerakan Islam lokal Tasikmalaya yang dalam beberapa hal terkait dengan konstelasi nasional. Watak keagamaan mereka bercorak konservatif. Gerakan-gerakan ini timbul tenggelam mengikuti konstelasi politik lokal yang sangat dinamis dan, terutama lagi, figur kepemimpinannya. Salah satu gerakan yang pernah mencuat adalah Brigade Thaliban pimpinan KH Jenjen yang juga termasuk kalangan ajengan bendo. Gerakan ini sangat aktif menyuarakan “amar ma’ruf nahyi munkar” dengan mengadakan aksi-aksi *sweeping* terhadap objek-objek yang dianggap sebagai sarang kemaksiatan. Mereka juga rajin menggalang dukungan bagi pemberlakuan syariat Islam lewat peraturan daerah. Namun setelah pimpinannya meninggal pada 2013, pamor gerakan ini menurun. Belakangan muncul gerakan yang menamakan dirinya Aliansi Masyarakat dan Aktivis Muslim Tasikmalaya (Al-Mumtaz) yang berdiri pada 2014.²⁷ Gerakan ini, seperti terlihat dari namanya, merupakan aliansi dari beberapa organisasi Islam yang ada, seperti FPI, Jamaah Ansharu Shariah, Brigade Thaliban, dan lain-lain. Pimpinan gerakan ini mengklaim bahwa salah satu tujuan pendiriannya adalah untuk mengawal pelaksanaan Perda NO. 9/2014 tentang tata nilai di Kota Tasikmalaya. Mereka mau memastikan apakah Perda tersebut direalisasikan atau tidak. Salah satu aksi mereka adalah penghentian paksa acara *New Look Model Competition 2015* di sebuah mal yang dianggap hanya pamer aurat.

Berbeda dengan ormas Islam yang lebih besar dan mapan, seperti NU dan Muhammadiyah, gerakan-gerakan Islam lokal Tasikmalaya adalah fenomena kontemporer yang menjangkarkan ideologinya pada imajinasi historis setempat. Mereka membayangkan gerakannya sebagai kelanjutan dari gerakan serupa di masa lalu. Namun dalam hal ini terdapat sedikit keragaman. Setidaknya mereka mencari geneologi gerakannya pada eksistensi Sarekat Islam, Masyumi, dan Darul Islam di masa lalu Tasikmalaya.

KH Tb. Miftah Fauzi, sekarang menjabat Ketua Partai Amanat Nasional (PAN) Kota Tasikmalaya, berpendapat bahwa sesungguhnya Tasikmalaya adalah kota SI atau SDI. Dia menolak pandangan bahwa Tasikmalaya adalah kota DI atau Masyumi. Jika melihat sejarah Tasikmalaya pada awal abad ke-20, demikian katanya, kita akan melihat peranan para haji yang sangat kuat. Mereka adalah pengusaha dan sekaligus penyebar Islam yang sangat gigih. Menurut Miftah Fauzi, model gerakan seperti

27 Wawancara dengan Ust. Asep Sofyan, 23 Mei 2016, di Tasikmalaya.

inilah yang seharusnya sekarang direvitalisasi sebagai rujukan gerakan-gerakan Islam masa kini.²⁸

Sementara itu, Asep Deni Bumaeri, Ketua Persatuan Umat Islam (PUI) dan juga Ketua Umum Partai Bulan Bintang (PBB) Kota Tasikmalaya, menyatakan bahwa bagaimanapun Masyumi yang merupakan partai politik terkuat di kota ini pada tahun 1950-an masih tetap berpengaruh hingga kini. Meski terpecah-pecah ke dalam berbagai partai politik, seperti PBB, PKS, PAN, PPP, dan bahkan Golkar, imajinasi mengenai kemenangan Masyumi di masa lalu tetap hidup di kalangan Muslim modernis perkotaan. Hingga kini kekuatan mereka tetap besar.²⁹

Pandangan yang menyebut bahwa Tasikmalaya adalah basis DI berasal dari KH Asep Maoshul Affandy. Pimpinan Pesantren Miftahul Huda, Manonjaya, Tasikmalaya, dan juga anggota DPR RI dari PPP ini menyatakan bahwa impian untuk menegakkan syariat Islam tidak pernah surut. Pada masa lalu hal itu berusaha diwujudkan oleh DI melalui aksi bersenjata, tetapi hal itu tidak diperlukan lagi. Dia menambahkan bahwa sekarang penegakan syariat Islam bisa dilakukan melalui kerangka hukum yang berlaku, seperti perda syariah.³⁰

Meski berbeda pandangan mengenai geneologi gerakan Islam lokal, mereka sepakat bahwa penerapan syariah melalui peraturan daerah adalah konstitusional, apalagi dalam sistem demokrasi yang berlaku di Indonesia sekarang. Di Tasikmalaya, mereka berargumen, Muslim adalah mayoritas, maka mereka mempunyai kesempatan untuk mengartikulasikan aspirasinya. Dalam sejarah, mereka menambahkan, Islam justru selalu melindungi kaum minoritas sejauh mereka mengikuti konsensus yang berlaku.

Kepala Kesbangpol Kota Tasikmalaya, Deni Diyana, membagi ormas-ormas Islam di Tasikmalaya ke dalam 3 kelompok.³¹ *Pertama* adalah ormas dakwah, yaitu ormas-ormas besar yang lingkungannya nasional, seperti NU dan Muhammadiyah. Mereka telah mempunyai program kerja yang tersusun, sehingga justru kurang aktif

28 Wawancara dengan KH Tb Miftah Fauzi, 18 Mei 2016, di Tasikmalaya.

29 Wawancara dengan Asep Deni Adnan Bumaeri, 16 Mei 2016, di Tasikmalaya.

30 Wawancara dengan KH Asep Maoshul Affandi, 15 Mei 2016, di Tasikmalaya.

31 Wawancara dengan Deni Diyana, 17 Mei 2016, di Tasikmalaya.

menanggapi isu-isu lokal yang berkembang. *Kedua* adalah ormas amar ma'ruf nahyi mungkar. Kelompok kedua ini bersifat lokal. Mereka rajin mengadakan *sweeping* ke tempat-tempat yang dianggap menjual alkohol atau menyediakan prostitusi. Bagi pihak Kesbangpol, kelompok ini memang kadang merepotkan, karena sesungguhnya tidak mempunyai kewenangan formal untuk melakukan itu. Namun mereka pun dinilai merupakan "mitra" pemerintah dalam menegakkan ketertiban, sehingga komunikasi dengan tokoh-tokohnya terus dijalankan. Brigade Taliban, FPI, Al-Mumtaz, bahkan HTI dikategorikan masuk ke kelompok ini. *Ketiga* adalah ormas salafi jihadis. Kelompok ini adalah sumber terorisme yang berbahaya. Pemerintah mengawasi gerak-geriknya. Di Tasikmalaya, kelompok ini terutama terkait dengan murid-murid Abu Bakar Ba'asyir yang terindikasi, menurut pengamatan Deni Diyana, berhubungan dengan ISIS.

Sementara itu, pihak Kepolisian memang merasa bahwa pada satu sisi keberadaan gerakan-gerakan Islam lokal itu merepotkan. Aksi *sweeping* yang sering mereka lakukan sesungguhnya bertentangan dengan aturan, sebab hal itu adalah kewenangan Kepolisian. Polisi juga menerima pengaduan keberaatan atas tindakan itu, misalnya dari pengusaha hotel dan hiburan malam. Akan tetapi, pada sisi lain polisi menganggap gerakan-gerakan Islam adalah "mitra" dalam menjalankan program keamanan dan ketertiban masyarakat. Beberapa yang dianggap teroris memang menjadi objek perhatian mereka, seperti sebuah kelompok pengajian di daerah Karanganyar yang diduga terkait dengan Abu Bakar Ba'asyir. Namun secara umum keberadaan gerakan-gerakan Islam lokal dinilai bukan masalah bagi Kepolisian.³²

4.4. Perda Syariah

Salah satu sorotan yang terus menerus diarahkan kepada Tasikmalaya adalah keberadaan regulasi bernuansa religius atau sering disebut "Perda syariah". Secara definitif memang tidak ada Perda dengan nama Perda syariah, tetapi beberapa Peraturan Daerah memang secara jelas mengekspresikan semangat syariat di dalamnya. Sejumlah tokoh agama dan politik setempat bangga dengan pencapaian itu. Adanya Perda syariah menunjukkan bahwa Tasikmalaya adalah kota santri.

32 Wawancara dengan Aiptu Ibnu, 16 Mei 2016, di Tasikmalaya.

Di wilayah kabupaten, perda syariah mengacu pada Perda No. 13/2001 tentang rencana strategis Kabupaten Tasikmalaya “yang religius/Islami sebagai pusat pertumbuhan di Priangan Timur serta mampu menempatkan diri menjadi Kabupaten yang maju di Jawa Barat pada tahun 2010”. Namun segera setelah itu visi ini mendapatkan beragam kritik, sehingga diganti menjadi “Tasikmalaya yang religius/Islami sebagai Kabupaten yang maju dan sejahtera serta kompetitif dalam bidang agribisnis di Jawa Barat tahun 2010”. Tidak lama setelah terbitnya perda ini, keluar pula Surat Edaran No. 451/SE/Sos/2001 tentang upaya peningkatan kualitas keimanan dan ketakwaan dan Keputusan Bupati Tasikmalaya Nomor 13/2003 451/Se/04/Sos/2001 tentang persyaratan memasuki jenjang pendidikan SD, MI, SMP, dan MTs yang dipandang sebagai implementasi dari visi religius/Islami tersebut.

Ketika itu semua partai politik di DPRD Kabupaten Tasikmalaya menyetujuinya. Tatang FH sebagai Bupati merasa tidak ada yang salah dengan perda dan keputusan tersebut karena tidak bertentangan dengan konstitusi.³³ Perda syariah tidak bertujuan membentuk negara Islam seperti diperjuangkan oleh Negara Islam Indonesia (NII) di masa lalu, tetapi hanya untuk mengakomodasi kelompok mayoritas Islam di Tasikmalaya. Tatang menganggap hal itu wajar saja, sebab di tempat lain di mana mayoritasnya non-Islam, hal serupa juga terjadi. Semuanya, dia menambahkan, tetap dilakukan dalam kerangka NKRI. Lebih lanjut Tatang menceritakan bahwa penetapan visi religius Islami tidak mengecilkan sama sekali kalangan non-Islam, sebab kata religius di sana mengacu pada semua agama. Dia cukup paham bahwa hak-hak kewarganegaraan yang berlaku bagi semua warga negara tidak boleh dikesampingkan.

Akan tetapi, Tatang FH mengakui bahwa kepentingan untuk menyatukan kelompok-kelompok Islam adalah alasan utama di balik penetapan perda tersebut. Penyatuan ini penting sebagai landasan bagi stabilitas pemerintahannya. Meski berasal dari latar belakang NU, Tatang berupaya merangkul semuanya. Usahanya menghimpun para ajengan bendo justru dilakukan dalam rangka mencegah kecenderungan radikal mereka. Dia selalu menekankan agar semua pihak menempuh jalan persuasi daripada konfrontasi.

Mengenai kelompok minoritas dalam Islam, seperti Ahmadiyah, Tatang berpendapat bahwa masalah itu tidak akan pernah selesai sejauh tidak ada ketidaktegasan

33 Wawancara dengan Tatang FH, 23 Mei 2016, di Tasikmalaya.

pemerintah pusat. Namun dia menyadari adanya dilema dalam perkara tersebut. Sebagai kepala daerah dia pernah mengalaminya. Pada satu sisi dia diminta mengikuti pandangan ulama yang menyatakan bahwa Ahmadiyah adalah sesat, tetapi pada sisi yang lain dia tahu bahwa sebagai kepala daerah dia harus berdiri netral. Untuk mengatasi dilema itu, dia hanya bisa meminta kepada para ulama agar menjalankan fungsinya dengan baik, yaitu mengajak kembali Ahmadiyah ke jalan Islam.

Dukungan terhadap Perda syariat datang dari gerakan-gerakan Islam lokal yang merasa bahwa Tasikmalaya sekarang berada dalam kemerosotan moral. Kalangan ini merasa bahwa Tasikmalaya kota santri hanyalah jargon yang tidak sesuai dengan kenyataan di lapangan. Bagi mereka, apa yang disebut sebagai “penyakit masyarakat”, seperti narkoba, prostitusi, dan HIV/AIDS hanya bisa disembuhkan dengan agama.³⁴ Oleh karena itu, agama harus diformalisasikan ke dalam peraturan daerah untuk membentengi masyarakat Tasikmalaya dari kemerosotan moral lebih jauh lagi.

Di wilayah Kota, mengikuti saudara tuanya di Kabupaten, tuntutan akan suatu Perda syariah terus digalakkan sejak awal. Salah satu pendukung awalnya adalah KH. Tb Miftah Fauzi.³⁵ Dia mengumpulkan para tokoh agama dan politik untuk segera merealisasikan hal itu. Baginya, hampir sama dengan pendapat Tatang FH, Perda syariah beda dengan negara Islam. Negara Islam sudah gagal, sedangkan Perda syariah adalah peluang yang bisa digunakan oleh umat Islam di era demokrasi sekarang. Perda syariah, apapun namanya, tetap berada dalam bingkai konstitusi dan NKRI. Akhirnya lahirlah Perda No. 12/2009 tentang “pembangunan tata nilai kemasyarakatan yang berlandaskan pada ajaran agama Islam dan norma-norma sosial masyarakat Tasikmalaya”. Perda ini ditandatangani oleh Syarif Hidayat, Walikota Tasikmalaya periode itu, yang berasal dari PPP.

Akan tetapi, Kementerian Dalam Negeri di bawah Menteri Gamawan Fauzi ketika itu sedang giat-giatnya merevisi Perda-Perda bermasalah. Dia memanggil walikota ke Jakarta untuk merundingkan Perda tersebut.³⁶ Dia meminta Perda tersebut direvisi. Kata-kata “Islam” diminta dihapus karena suatu kebijakan publik seharusnya berlaku bagi semua, bukan hanya penduduk Muslim. Selanjutnya, 5 tahun kemudian, lahir

34 Wawancara dengan KH Aminuddin Busthomi, 17 Mei 2016, di Tasikmalaya.

35 Wawancara dengan KH Tb Miftah Fauzi, 18 Mei 2016, di Tasikmalaya.

36 Wawancara dengan Syarif Hidayat, 21 Mei 2016, di Tasikmalaya.

Perda No. 7/2004 yang merupakan pengganti Perda No. 12/2009. Kata-kata “Islam” telah dihapus. Judulnya diganteng menjadi Perda tentang “tata nilai kehidupan masyarakat yang religius di Kota Tasikmalaya”. Kata-kata dan kalimat-kalimat yang menyebutkan “Islam” secara khusus tidak dijumpai lagi, tetapi setelah diselidiki secara seksama substansinya kurang lebih sama.

Tidak lama kemudian, melalui Keputusan Walikota Tasikmalaya No. 467.2/Kep.147-Kesbangpol/2005, Walikota Tasikmalaya, Budi Budiman, membentuk “tim koordinasi penerapan tata nilai kehidupan masyarakat yang religius di Tasikmalaya”. Ketua tim dijabat oleh Sekretaris Daerah Kota Tasikmalaya, tetapi wakilnya adalah KH Amang Baden, seorang eksponen ajengan bendo terkemuka. Tim ini mengklaim telah merangkul seluruh komponen ormas Islam, meski yang jelas tidak ada satu pun wakil dari kalangan non-Muslim di dalamnya. Namun dalam kenyataannya, tidak semua kelompok Islam diikutsertakan dalam proses pembuatan Perda tersebut. KH Didi Hudaya, Ketua PCNU Kota Tasikmalaya, mengaku tidak pernah diundang dalam pembahasan Perda itu, meski namanya tercantum sebagai salah satu penasehat tim Perda tersebut. Dia juga tidak tahu persis apa yang diatur oleh Perda tersebut. Dia melihat Perda tersebut hanyalah bentuk akomodasi pemerintah terhadap kelompok-kelompok Islam garis keras.³⁷

Biaya pelaksanaan Perda tata nilai tersebut dimasukkan ke dalam mata anggaran Kesbangpol Kota Tasikmalaya. Dalam pengakuan kepalanya, jumlahnya tidak banyak, hanya 300 juta rupiah per tahunnya. Sebagian besar anggaran itu digunakan untuk sosialisasi, termasuk kepada para pengusaha wisata agar melengkapi tempat usahanya dengan fasilitas ibadah yang memadai. Di setiap kamar hotel, misalnya, harus tersedia kitab suci dan arah kiblat. Pada pokoknya tempat-tempat wisata di Kota Tasikmalaya harus mencerminkan diri sebagai bagian dari citra kota santri.

4.5. Kelompok Minoritas

Pihak yang tidak diuntungkan oleh menguatnya konservatisme keagamaan di Tasikmalaya adalah kelompok minoritas. Namun pengertian minoritas sekarang tidak lagi mengacu pada kelompok-kelompok non-Muslim. Segera setelah meletusnya peristiwa kerusuhan 1996, hubungan antar-agama dibina sedemikian rupa. Sejak itu

37 Wawancara dengan KH Didi Hudaya, 11 Mei 2016, di Tasikmalaya.

tidak ada lagi kasus konfliktual yang melibatkan hubungan antar-agama. Memang ada beberapa ketegangan kecil akhir-akhir ini terkait dengan renovasi Gereja Katholik Hati Kudus Yesus, tetapi hal itu diyakini bisa diselesaikan melalui mekanisme FKUB (Forum Komunikasi Umat Beragama) dan BAMAG (Badan Musyawarah Antar Gereja).³⁸

Minoritas yang paling terkena dampak buruk dari menguatnya konservatisme keagamaan adalah kelompok di dalam Islam sendiri, khususnya Ahmadiyah dan kemudian Syiah. Dua kelompok ini mengalami tindakan intoleransi berkali-kali. Terhadap Ahmadiyah, tindakan tersebut bahkan berbentuk serangan fisik terhadap masjid, rumah, dan sekolah mereka. Terhadap Syiah, tindakan intoleransi sejauh ini berupa ujaran-ujaran kebencian di publik, belum sampai serangan fisik.

1. Ahmadiyah

Di Tasikmalaya, Ahmadiyah telah hadir sejak lama. Masjid Baitur Rahim yang berlokasi persis di depan kompleks Pondok Pesantren Cipasung dibangun pada tahun 1925. Pada tahun 1940, Maulana Rahmat Ali, penyebar awal Ahmadiyah di Indonesia, meresmikan Jemaat Ahmadiyah cabang Singaparna. Sejak itu Ahmadiyah berkembang di beberapa daerah di Tasikmalaya, seperti di Nagawangi, Kawalu, Sukapura, dan Wanasigra.

Sejak 2003 hingga sekarang tercatat beberapa tindakan intoleran terhadap Ahmadiyah di Tasikmalaya. Peristiwa paling awal adalah pengrusakan masjid Ahmadiyah di Tolenjeng, Sukaratu, pada 5 April 2003. Peristiwa tersebut dipicu oleh provokasi Ahmad Hariadi, seorang mubalig Ahmadiyah yang kemudian berbalik menjadi seorang pembenci Ahmadiyah terkemuka, di sebuah acara pengajian di Cisayong beberapa waktu sebelumnya. Dia mengkampanyekan kesesatan Ahmadiyah yang pernah dianutnya. Terdorong oleh provokasi itu, tidak lama kemudian sejumlah orang menyerang masjid Ahmadiyah di Tolenjeng. Pihak Ahmadiyah memilih jalur hukum untuk menyelesaikan persoalan ini, tetapi buntu. Aparat Kepolisian tidak memproses kasus aduan tersebut lebih lanjut. Beberapa kalangan masyarakat sempat melakukan advokasi hukum, namun pihak aparat

38 Rapat di Kantor Kesbangpol Kota Tasikmalaya, 17 Mei 2016.

hukum tidak menanggapinya. Kasus ini tidak pernah terselesaikan secara tuntas. Masjid yang rusak terbengkalai hingga sekarang.

Peristiwa selanjutnya terjadi pada bulan Juni 2003. Kasusnya dimulai dengan adanya permintaan pihak FPI untuk memindahkan Panti Asuhan Hasanah Kautsar di Cicariang, Kawalu, Tasikmalaya. Keberadaan panti yang bisa menampung sekitar 40-an anak tersebut diprotes karena dianggap penyebaran Ahmadiyah di daerah itu. Berbekal surat pernyataan tokoh-tokoh setempat, panti asuhan itu disegel secara sepihak. Namun ternyata penentangan terhadap Ahmadiyah tidak berhenti sampai di sini. Dalam sebuah pertemuan dengan aparat pemerintahan di lingkungan Kecamatan Kawalu, MUI Kota Tasikmalaya berkesimpulan bahwa keberadaan Jemaat Ahmadiyah di Cicariang adalah eksklusif, agresif, ekspansif, dan meresahkan masyarakat. Oleh karena itu, MUI meminta agar kegiatan Ahmadiyah di Cicariang dihentikan selamanya.

Peristiwa seterusnya terjadi pada 19 Juni 2007. Pada bulan April 2007, pengurus Ahmadiyah menyelenggarakan sebuah acara bertajuk Musyawarah Kerja Daerah (Mukerda). Acara ini dihadiri oleh para utusan cabang Ahmadiyah se-Jawa Barat. Pihak panitia mengaku telah melaporkan acara tersebut kepada aparat Kepolisian untuk urusan perizinan, bahkan mereka juga mengundang beberapa tokoh keagamaan setempat. Acara berlangsung dengan lancar. Pada tanggal 19 Juni 2007, sekelompok orang beratribut FPI, Brigade Thaliban, dan Gerak (Gerakan Etika Rakyat Anti Korupsi) mendatangi dan merusak Masjid Mahmud, Singaparna, yang dijadikan tempat pelaksanaan Mukerda Ahmadiyah dua bulan sebelumnya.

Peristiwa paling parah terjadi pada 5 Mei 2013. Ratusan orang, sebagian besar beratribut FPI, menyerang rumah, masjid, dan sekolah milik jemaat Ahmadiyah di Tenjowaringin, Salawu, Tasikmalaya. Desa Tenjowaringin dikenal sebagai desa Ahmadiyah, sebab dari 27 Rukun Retangga yang ada di sana, 24 di antaranya adalah wilayah Ahmadiyah. Komunitas Ahmadiyah di sini termasuk yang terbesar di Indonesia. Jumlahnya ribuan. Dalam aksi penyerangan ini, sekitar 24 rumah, 1 masjid, dan 1 madrasah rusak parah.

Selain peristiwa-peristiwa tersebut, hingga kini akses anggota jemaat Ahmadiyah Tasikmalaya terhadap pelayanan publik tertentu masih dihambat, misalnya dalam

pengurusan nikah dan ibadah haji. Hal ini terkait dengan instruksi dari Pemkab dan Pemkot Tasikmalaya sejak 2011 yang menjalankan program “pertobatan” bagi warga Ahmadiyah. Kepala Kemenag Kota Tasikmalaya mengungkapkan bahwa hingga sekarang sekitar 190 orang Ahmadiyah telah “kembali masuk Islam”.³⁹ Mereka bahkan dibina secara ekonomi melalui suatu program pemberdayaan berbasis dana CSR BRI yang dikelola oleh FPI. Kepala Kemenag mengatakan bahwa pihaknya telah mengantongi data anggota jemaat Ahmadiyah sebagai dasar pengawasan terhadap mereka. Dalam hal pengurusan nikah dan ibadah haji, Pemkab dan Pemkot Tasikmalaya akan melayani anggota Jemaat jika mereka menyatakan diri kembali masuk Islam dengan mengisi formulir yang telah disediakan. Bagi pemerintah setempat, Ahmadiyah bukan Islam. Di Tasikmalaya, kebijakan yang diterapkan sejak Kementerian Agama dipimpin oleh Surya Dharma Ali itu ternyata masih berlanjut hingga sekarang.

Instruksi Pemkab dan Pemkot Tasikmalaya dinaungi oleh Peraturan Gubernur Jawa Barat No. 12/2011 tentang larangan kegiatan Jemaat Ahmadiyah Indonesia di Jawa Barat. Pergub ini secara tegas meminta para pengikut Ahmadiyah untuk kembali kepada Islam. Pergub juga mendorong para ulama untuk semakin aktif menjalankan peran dakwahnya terkait dengan keberadaan Ahmadiyah ini. Lahirnya Pergub ini, menurut kabar yang tersiar di media massa, difasilitasi juga oleh aparat keamanan (militer) melalui “operasi sajadah”. Panglima TNI ketika itu, Moeldoko, membantahnya, meski di lapangan narasumber Ahmadiyah membenarkan bahwa memang pihak militer di tingkat bawah (Koramil dan Babinsa) ikut mensosialisasikan Pergub tersebut.

Lebih lanjut Pemkab dan Pemkot Tasikmalaya membentuk Ikatan Masyarakat Korban Aliran Sesat Ahmadiyah (IMKASA) sebagai wadah bagi mereka yang dinyatakan telah bertobat dan kembali kepada Islam. Terhadap mereka dijanjikan tidak hanya pembinaan keagamaan, tetapi juga bantuan ekonomi. Program ini dikatakan oleh Kemenag sebagai “kearifan lokal” yang memperlihatkan keberhasilan Tasikmalaya mengurus soal Ahmadiyah.

39 Wawancara dengan Ahmad Fatoni, 17 Mei 2016, di Tasikmalaya.

Gbr. 2. IMKASA



Sumber: koleksi pribadi Budi Badrussalam

Pihak Ahmadiyah mempunyai penjelasan lain mengenai pertobatan tersebut.⁴⁰ Menurut mereka, hal itu hanya akal-akalan pemerintah dan FPI saja. Kenyataannya hanya sekitar 13 anggota Jemaat yang keluar dari organisasi. Sebelumnya mereka memang sudah tidak aktif lagi. Alasan ekonomi tampaknya menjadi pendorongnya. Mereka dijanjikan bantuan sebesar 5 juta rupiah, tetapi kenyataannya hanya diberi paket sembako terdiri dari 3 bungkus mie instan, satu kilogram gula pasir, dan 2 liter minyak goreng.

Memang terlihat ada masalah dengan data yang diklaim oleh pemerintah. Kementerian Agama menganggap bahwa jika ada seorang anggota Jemaat di satu keluarga, maka keluarga itu adalah keluarga Ahmadiyah. Akibatnya jumlah anggota Ahmadiyah membengkak, termasuk mereka yang dikatakan telah bertobat itu. Menurut pihak Ahmadiyah, mereka yang bertobat memang bukan anggota Jemaat, meski ada anggota keluarganya yang memang adalah anggota Jemaat. Hal ini terjadi, misalnya, pada Munawarman, mantan Ketua Khudam Ahmadiyah Priangan

40 Wawancara dengan Budi Badrussalam dan Ust. Jakfar, 18 Mei 2016, di Tasikmalaya.

Timur yang tinggal di Sukasari, Tenjowaringin. Dalam data versi pemerintah, orang tua Munawarman dianggap Ahmadiyah, padahal di keluarga itu yang merupakan anggota Jemaat hanyalah Munawarman. Kasus salah paham data seperti ini banyak terjadi di Tenjowaringin.

Kalangan Ahmadiyah mempunyai strategi menghadapi hambatan pelayanan publik tersebut. Mengenai pernikahan, mereka akan melangsungkannya di Salawu. Di Kecamatan ini, meski masih berada di wilayah administratif Kabupaten Tasikmalaya, petugas KUA-nya lebih responsif. Mereka tidak terlalu mempedulikan apakah yang datang ke sana untuk mengurus proses menikah adalah Ahmadiyah atau tidak. Hal ini tidak lepas juga dari hubungan personal yang telah terjalin sekian lama antara petugas KUA Salawu dan warga Ahmadiyah Tenjowaringin. Namun hal seperti ini sulit dilakukan di KUA-KUA lainnya. Di kecamatan yang ada lokasi pemukiman Ahmadiyahnya, petugas sudah dibekali oleh data siapa saja anggota Jemaat di wilayahnya. Mereka yang termuat dalam data akan diminta untuk “masuk Islam” terlebih dahulu kalau mau menikah secara Islam. Akibatnya beberapa anggota Jemaat terpaksa pindah alamat dulu ke Salawu atau ke Kabupaten/Kota lain agar bisa menikah secara resmi.

Dalam hal ibadah haji, warga Ahmadiyah hingga kini masih dihalang-halangi. Jika pernikahan ditangani oleh KUA Kecamatan, urusan naik haji langsung dipegang oleh Kantor Kemenag Kabupaten dan Kota. Jika pada yang pertama pihak Ahmadiyah masih bisa mengatasi, pada yang kedua mereka sulit melakukannya lagi. Oleh karena itu, warga Jemaat yang ingin naik haji terpaksa harus daftar lewat Kota atau Kabupaten lain di luar Tasikmalaya. Beberapa, misalnya, berangkat dari Garut dan Bandung.

Mubalig Ahmadiyah di Tenjowaringin, Ust. Jakfar dan Ust. Firman, merasa bahwa hubungan sosial mereka dengan penduduk non-Ahmadiyah sekitarnya berjalan dengan baik sejak awal.⁴¹ Secara ekonomi juga mereka merasa tidak ada jurang pemisah. Namun memang selalu ada usaha untuk mengganggu situasi itu. Salah satunya adalah dengan pendirian dua masjid besar, bernama Al-Aqsha 1 dan Al-Aqsha 2, di tengah-tengah pemukiman komunitas Ahmadiyah di Sukasari, Tenjowaringin. Masjid yang dibangun dengan bantuan dana dari Gubernur

41 Wawancara dengan Ust. Jakfar dan Ust. Firman, 18 Mei 2016, di Tasikmalaya.

Ahmad Heryawan ini sering digunakan sebagai tempat pelaksanaan kegiatan anti-Ahmadiyah. Para peserta kegiatan tersebut berasal dari luar Sukasari. Di masjid inilah pada 2013 diadakan tablig akbar yang berbuntut pada penyerangan perkampungan Ahmadiyah Tenjowaringin beberapa hari setelahnya.

2. Syiah

Syiah adalah kelompok minoritas dalam Islam yang belakangan juga mendapatkan perlakuan diskriminatif. Di Tasikmalaya, kelompok ini terutama berhimpun dalam organisasi Ikatan Jamaah Ahlulbait Indonesia (Ijabi) yang didirikan di Bandung pada 2000 di bawah kepemimpinan Jalaluddin Rakhmat (Kang Jalal). Para penggerak organisasi ini di Tasikmalaya umumnya adalah mantan mahasiswa yang pernah berguru kepada Kang Jalal di Bandung, lalu mengembangkannya di Tasikmalaya. Mereka umumnya adalah para aktivis mahasiswa tahun 1980-an yang juga terpengaruh oleh bacaan-bacaan tentang revolusi Islam Iran pada masa itu.

Di Tasikmalaya sendiri, Syiah berkembang terutama di kalangan kampus. Ketua Ijabi Tasikmalaya saat ini, Komar, adalah aktivis HMI di Universitas Siliwangi pada tahun 1980-an.⁴² Dia bahkan pernah menjadi pengurus HMI hingga tingkat pusat. Dia mengaku mengikuti Syiah karena pencarian identitas diri. Keluarga besarnya terafiliasi dengan NU. Namun ketika mahasiswa, ketika kegelisahan tentang pencarian identitas diri memuncak, dia merasa membutuhkan suatu jalan keislaman yang lebih paripurna. Lalu dia menemukan pencarian itu melalui Syiah, terutama sejak membaca sebuah buku berjudul *Saqifah-Awal Perselisihan Umat* yang membahas perseteruan di kalangan Muslim pasca-meninggalnya Nabi Muhammad. Sejak itu dia semakin intensif mempelajari Syiah.

Jalan yang kurang lebih sama ditempuh juga oleh Edi Hendri, mantan ketua Ijabi Tasikmalaya.⁴³ Pada tahun 1980-an dia adalah seorang aktivis mahasiswa di Bandung. Dia sering mendatangi pengajian Kang Jalal di daerah Kiaracandong. Sekarang dia bahkan mengirim anak-anaknya untuk sekolah di Yayasan Muthahari, Bandung, yang dipimpin oleh Kang Jalal.

42 Wawancara dengan Komar, 22 Mei 2016, di Tasikmalaya.

43 Wawancara dengan Edi Hendri, 22 Mei 2016, di Tasikmalaya.

Menurut Komar, tidak ada yang berbeda antara Syiah atau pecinta ahlu bait dengan kelompok Muslim lainnya dalam hal peribadatan. Memang dia mengakui dalam konsep imamah terdapat perbedaan yang mendasar, tetapi baginya hal itu adalah sesuatu yang wajar. Perbedaan mazhab dalam Islam telah dikenal sejak awal. Memang Komar mengakui bahwa dalam Syiah terdapat setidaknya 5 tradisi yang diutamakan, yaitu asyura, nisfu Syaban, lailatul qadar, al-ghadir, dan doa khumail.

Pengikut Syiah di Tasikmalaya tidak banyak. Berdasarkan pengakuan Komar, jumlah anggota Ijabi kurang lebih 70 orang. Mereka umumnya tinggal di kompleks perumahan di perkotaan. Sebagian tinggal di perumahan Taman Cilolohan Indah. Di masjid kompleks perumahan inilah Ijabi sering mengadakan acara. Latar belakang mereka cukup beragam, termasuk dalam hal pekerjaan. Komar, ketua Ijabi Tasikmalaya sekarang, misalnya, adalah kontraktor bangunan, sementara Edi Hendri, ketua sebelumnya, adalah dosen. Tokoh Syiah Tasikmalaya, Ado Komaluddin, adalah dosen FE Universitas Siliwangi. Dalam hal ini peran kampus memang penting. Di sinilah umumnya Syiah diperkenalkan.

Ketika berdiri pada tahun 2000, kalangan Syiah merasa tidak pernah mendapat penentangan dari masyarakat. Di Tasikmalaya, mereka menjalankan tradisinya secara rutin tanpa ada pihak tertentu yang mengganggu. Beberapa orang menyatakan ketidaksetujuannya, termasuk para tokoh agama setempat, tetapi hal itu tidak berlanjut pada aksi-aksi penentangan yang terbuka.

Namun belakangan kondisi berubah. Sejak Aliansi Nasional Anti-Syiah (ANNAS) di Tasikmalaya dideklarasikan pada 25 Maret 2015, penentangan terbuka terhadap keberadaan Syiah meningkat tajam. Deklarasi ANNAS itu sendiri didukung dan dihadiri oleh tokoh-tokoh agama setempat, seperti ketua MUI Kota Tasikmalaya, KH Achep Noor Mubarak, dan ketua MUI Kabupaten Tasikmalaya, KH Ii Abdul Basith. Sementara itu, Ketua GP Ansor Kabupaten Tasikmalaya, Asep Muslim, menuduh panitia acara tersebut mencatut nama organisasinya. Dia mengatakan bahwa NU memang tidak setuju dengan Syiah, tetapi mempunyai cara berbeda dengan ANNAS menghadapinya.

Gbr. 3. Deklarasi ANNAS



Pihak yang sangat keras terhadap Syiah adalah MUI. Sekretaris MUI Kota Tasikmalaya, KH Aminuddin Busthomi memperlihatkan pamflet yang berisi kesesatan Syiah. Pamflet itu dibuat oleh MUI Pusat untuk disebar di daerah. Menurutnya, hal yang paling gawat dari Syiah adalah konsep imamahnya. Jika dikembangkan, KH Aminuddin menjelaskan, konsep tersebut merupakan dasar bagi tindakan makar. Oleh karena itu, menurutnya, Syiah adalah anti-NKRI. Pandangan ini dibenarkan pula oleh para pejabat pemerintah dan aparat Kepolisian yang hadir dalam sebuah rapat koordinasi di Kantor Kesbangpol, Kota Tasikmalaya, pada Selasa, 7 Mei 2016. Mereka adalah Kepala Kesbangpol, kepala Kemenag, Kasat Intel Polresta, Kasi Intel Kajari, Staf Intel Kodim, dan Staf BIN.

Gbr. 4. Pamflet anti-Syiah



Sumber: dokumen pribadi.

Ketua MUI Kota Tasikmalaya, KH Achef Mubarrok, bahkan mengatakan bahwa Syiah lebih berbahaya daripada Ahmadiyah.⁴⁴ Dia berpendapat bahwa Ahmadiyah sekarang sudah bukan ancaman lagi, apalagi setelah program “pertobatan” terhadap mereka yang dilakukan oleh Kemenag dianggap berhasil. Syiah dianggap berbahaya karena selain secara keagamaan sesat, secara politik juga dinilai mempunyai potensi makar. KH Achef Mubarrok percaya bahwa kelak Syiah Indonesia akan membentuk khilafah yang berpusat di Iran.

Kenyataannya memang aksi-aksi penentangan terhadap Syiah semakin gencar dilakukan di Tasikmalaya. Menurut Komar, pihak yang paling aktif melakukan itu adalah Persatuan Islam (Persis). Bahkan sebelum ANNAS dideklarasikan, Persis melalui Sam Organizer telah mengadakan serangkaian kegiatan tablig akbar yang berisi penyesatan Syiah. Para pelajar sekolah Persis dikerahkan untuk melakukan demonstrasi anti-Syiah.

Meski demikian, Budhi Setiadi, Ketua Pemuda Persis Tasikmalaya, mengatakan bahwa Persis tidak sepenuhnya menolak Syiah.⁴⁵ Dia mengakui bahwa ada banyak kelompok dalam Syiah dan tidak semuanya bisa disebut sesat. Namun dia sendiri menyatakan belum melakukan kajian mendalam mengenai Syiah di Tasikmalaya, apakah mereka tergolong kelompok yang sesat atau tidak.

Gbr. 4. Kegiatan anti-Syiah



44 Wawancara dengan KH Achef Mubarrok, 17 Mei 2016, di Tasikmalaya.

45 Wawancara dengan Budhi Setiadi, 9 Mei 2016, di Tasikmalaya.

Tekanan terhadap kelompok Syiah terus dilancarkan. Sebuah acara seminar bertema empat pilar kebangsaan yang sejatinya akan diselenggarakan pada 21 Februari 2016 dibatalkan izinnya oleh Polresta Tasik. Acara yang digagas oleh Redi (*Respect and Dialogue*) ini akan mengundang salah satunya wakil dari pengurus Ijabi. Karena ada tekanan dari kelompok-kelompok anti-Syiah, termasuk FPI, pihak Polresta melarang kegiatan tersebut, padahal awalnya telah memberikan izin. Redi sendiri adalah komunitas lintas organisasi, tetapi umumnya terafiliasi dengan NU, seperti IPNU, Ansor, dan PMII.

Aliansi Masyarakat dan Aktivis Muslim Tasikmalaya (Al-Mumtaz) adalah organisasi yang juga menentang Syiah. Mereka tergabung dalam Annas. Ust. Asep Sofyan, bendahara organisasi ini, menyatakan bahwa Syiah sesat karena mereka mengkafirkan para sahabat. Dalam kasus di Syiria, Ust. Asep Sofyan melanjutkan, jelas sekali keterlibatan Syiah dalam menghancurkan umat Islam Sunni. Pandangan ini diamini oleh Ust. Abu Hazmi, ketua Jamaah Ansaru Syariah Tasikmalaya. Bagi mereka berdua, Syiah adalah buatan Yahudi—Abdullah bin Saba’—yang sengaja dibentuk untuk menghancurkan Islam dari dalam.

4.6. Penutup

Laporan ini telah memperlihatkan fenomena intoleransi dan radikalisme agama di Tasikmalaya. Meski mengemuka terutama sejak akhir tahun 1990-an, akar-akar fenomena ini mempunyai pijakan historis dan sosiologis yang kuat. Namun di atas semuanya fenomena tersebut terkait dengan menguatnya Islam politik sebagai identitas lokal Tasikmalaya di era desentralisasi dan otonomi daerah. Dalam praktiknya, intoleransi dan radikalisme agama tidak hanya melibatkan aktor-aktor masyarakat, yaitu gerakan-gerakan Islam lokal, tetapi juga negara. Seperti terlihat dalam pemberlakuan Perda syariah, batas antara agama dan politik tidak jelas lagi. Dalam situasi ini, kelompok minoritas dalam Islam, yaitu Ahmadiyah dan Syiah, dikorbankan.



NEGARA YANG HADIR DAN MASYARAKAT YANG RUKUN: POTRET HARMONI KEHIDUPAN KEAGAMAAN DI BOJONEGORO

Ahmad Zainul Hamdi

5.1. Pendahuluan

Berbagai studi tentang kehidupan keagamaan di wilayah Jawa Timur pasca-Reformasi '98 hampir tidak menjadikan Kabupaten Bojonegoro sebagai area studi yang menarik. Jika mempertimbangkan kecenderungan studi-studi sosial keagamaan di Indonesia pasca-Reformasi yang secara umum didominasi oleh tema-tema bangkitnya radikalisme dan kekerasan berbasis keyakinan,⁴⁶ posisi Bojonegoro ini bisa dipahami. Jika dilihat dari sudut pandang eksotisme dalam isu-isu sosial-kebudayaan, Bojonegoro sering dipotret sebagai wilayah penting kehidupan komunitas Samin.⁴⁷ Sementara, dalam isu-isu politik, keberhasilan Suyoto, yang berasal dari partai politik dengan kursi terkecil di DPRD, dalam pilkada Bojonegoro selama dua periode menjadi topik riset yang sangat menarik.⁴⁸ Sejak dilakukannya eksplorasi minyak bumi oleh ExxonMobil Cepu Limited, studi-studi di

46 Beberapa studi dalam tema ini, misalnya, Robert W. Hefner, "Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia," dalam Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005); Anthony Bubalo & Greg Fealy, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia* (Alexandria: Iowy Institute for International Policy, 2005); M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005); Jamhari & Jajang Jahroni (eds.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004).

47 Siti Munawaroh, Chrisriyati Ariani, & Suwarno, *Etnografi Masyarakat Samin di Bojonegoro: Potret Masyarakat Samin dalam Memaknai Hidup*, 2015.

48 Ali Sahab, *Perilaku Memilih Masyarakat Bojonegoro dalam Pilkada, "Kenapa harus 'Toto'?", 2012.*

wilayah Bojonegoro lebih menekankan pada topik perubahan sosial dan potensi konflik sosial akibat proses industrialisasi. Bisa dikatakan, pada topik terakhir inilah studi-studi di wilayah Bojonegoro banyak dilakukan akhir-akhir ini.⁴⁹

Dari sedikit riset yang mengangkat tema kehidupan sosial-keagamaan di Bojonegoro, studi Sunarti perlu dipertimbangkan. Studi ini memberi informasi tentang cara-cara masyarakat Desa Leran, Kecamatan Kalitidu, Bojonegoro, dalam membangun toleransi keagamaan antara pemeluk Islam dan Kristen, dalam konteks kehidupan desa yang dihuni oleh lebih dari satu pemeluk agama dengan jumlah yang relatif setara⁵⁰

Sementara itu, studi ini sendiri bertujuan untuk melihat mengapa di wilayah Bojonegoro kekerasan dan konflik keagamaan nyaris tidak pernah meledak secara berarti. Faktor-faktor apakah yang menyebabkan tidak terjadi proses radikalisasi keagamaan, sekalipun terdapat beberapa potensi konflik yang sebetulnya bisa meledak menjadi kekerasan atau konflik sosial yang destruktif, sebagaimana di tempat lain.

Penelitian ini dilakukan selama dua bulan, Mei-Juni 2016. Data-data dikumpulkan dari dua sumber: literatur dan wawancara. Studi literatur dilakukan terhadap berbagai penelitian terdahulu dan informasi-informasi media. Sementara, wawancara mendalam dilakukan terhadap dua puluh tujuh orang informan dengan latar belakang berbeda-beda (pemuka agama, pemimpin atau anggota organisasi kemasyarakatan, perwakilan pemerintah dan aparat keamanan, perwakilan media lokal, serta politisi dari beberapa partai politik).

Peneliti berangkat dari argumen bahwa proses radikalisasi/deradikalisasi keagamaan tidak semata-mata terkait dengan faktor ajaran/nilai/ideologi keagamaan tertentu. Seseorang menjadi radikal (intoleran) atau moderat (toleran) juga berkelindan dengan faktor-faktor lain, misalnya, kondisi psikologis, sosial, dan ekonomi yang

49 Yopindra Ego Prastawa, *Implementasi Perda No. 23/2011 tentang Percepatan Pertumbuhan Ekonomi Daerah dalam Pelaksanaan Eksplorasi dan Eksploitasi serta Pengolahan Minyak dan Gas Bumi di Kabupaten Bojonegoro*, 2015; Udkhulu Fissilmi Kaafah, *Industri dan Perubahan Sosial: Dampak Peralihan Fungsi Lahan Pertanian Menjadi Industri Migas di Desa Gayam Kecamatan Gayam Kabupaten Bojonegoro*, Skripsi pada Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2016; Karnaji, dkk., *Social Early Warning System untuk Mengantisipasi Konflik Sosial di Masyarakat*, <http://alhada-fisip11.web.unair.ac.id>, diakses pada 14 Juni 2016.

50 Sunarti, *Kerukunan Antaragama di Kampung Kristen: Studi Kasus di Dusun Kwangenrejo Desa Leran Kecamatan Kaitidu Kabupaten Bojonegoro*, Skripsi pada Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2104.

dialaminya.⁵¹ Dengan kata lain, perasaan tersinggung oleh kelompok lain yang langsung maupun tidak langsung bersentuhan dengannya, lingkungan dan jaringan sosial di mana ia tumbuh dan bersosialisasi, termasuk di dalamnya adalah media, serta kondisi perekonomian yang dialami, turut menjadi faktor yang menyumbang “keputusan” seseorang untuk menjadi toleran atau intoleran. Yang tidak kalah pentingnya dalam proses ini adalah faktor-faktor struktural politik yang melibatkan regulasi dan tindakan aparatus negara. Faktor terakhir ini menyangkut kehadiran atau ketakhadiran negara dalam kasus-kasus konflik yang dialami warganya.

5.2. Bojonegoro: Sebuah Wilayah yang Sedang Tumbuh

Luas Kabupaten Bojonegoro adalah 230.706 Ha, di mana luas lahan sawah hanya 32,58%, prosentasi yang masih berada di bawah luas lahan hutan negara yang mencapai 40,15%. Di sepanjang utara Bojonegoro merupakan Daerah Aliran Sungai (DAS) Bengawan Solo yang subur dengan pertanian yang ekstensif. Sementara di bagian selatan membentang pegunungan kapur yang merupakan bagian dari rangkaian Pegunungan Kendeng.⁵²

Secara geografis, Kabupaten Bojonegoro terletak pada 111°25' dan 112°09' bujur timur, dan 6°59' dan 7°37' lintang selatan. Kabupaten Bojonegoro bisa dikatakan adalah sisi barat Provinsi Jawa Timur. Sebelah barat Kabupaten Bojonegoro berbatasan dengan Kabupaten Ngawi dan Blora (Jawa Tengah). Di sebelah utara, ia berbatasan dengan Kabupaten Tuban yang terletak di wilayah pesisir Laut Jawa. Melintas ke arah timur, Bojonegoro berbatasan dengan Kabupaten Lamongan, sedang di sebelah selatan, dia berbatasan dengan Kabupaten Madiun, Nganjuk, dan Jombang.

51 Istilah 'Islam radikal' yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah kelompok atau gerakan keagamaan Islam yang berjuang melakukan reformasi atau perubahan atas tata kehidupan sosial-budaya-politik secara mendasar dan menyeluruh (termasuk menuntut berdirinya negara Islam, berlakunya syariat Islam sebagai hukum negara, dipatuhinya ajaran Islam dalam kehidupan bermasyarakat), dan mereka menyetujui kekerasan sebagai sarana untuk mencapai tujuannya, baik mereka melakukan kekerasan atau tidak. Dalam kaitannya dengan penggunaan kekerasan, istilah 'radikal' bisa bersinonim dengan 'militan' yang secara harfiah bermakna "*using force or strong pressure to achieve one's aims*". Istilah 'militan' dalam pengertian ini juga digunakan Saeed ketika dia melabeli kelompok jihadis sebagai *militant extremist*. (Abdullah Saeed, "Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempts at a Classification", *The Muslim World*, Vol. 97 [Juli 2007], 398). Sementara, Muslim moderat merujuk kepada kelompok Muslim yang tidak menyetujui kekerasan sebagai cara untuk mencapai tujuan, sebagaimana penjelasan Esposito, "Minimal, Muslim moderat adalah mereka yang hidup dan bekerja dalam masyarakat, mengusahakan perubahan dari bawah, menolak ekstremisme agama, dan menganggap kekerasan dan terorisme sebagai sesuatu yang haram. ...[Muslim] moderat merupakan kelompok masyarakat yang sangat beragam dan bermacam-macam yang...bisa menjangkau spektrum dari kelompok konservatif hingga reformis liberal". (John L. Esposito, "Muslim Moderat: Arus Utama Kelompok Modernis, Islamis, Konservatif, dan Tradisionalis", dalam Suaidi Asyari [ed.], *Siapakah Muslim Moderat?* [Jakarta: Kultura, 2008], 78-79).

52 "Buku Profil Kabupaten Bojonegoro Tahun 2012," (www.kanalbojonegoro.com), 2.

mereka yang berusia antara 25-44 tahun.⁵³ Tingginya usia angkatan kerja ini juga melahirkan problema sendiri terhadap ketersediaan lapangan kerja. Tahun 2009, Tingkat Partisipasi Angkatan Kerja (TPAK) di Kabupaten Bojonegoro tercatat sebesar 67,16%, namun turun menjadi 66,62% di tahun 2010, dan terus merosot hingga 50,36% di tahun 2011. Jumlah lowongan kerja yang tersedia di tahun 2011, yaitu sebesar 1.750, jauh menurun dibandingkan tahun sebelumnya, yaitu sebanyak 6.585 lowongan di tahun 2010.⁵⁴

Sebagai daerah yang bertipe agraris, banyaknya kesempatan kerja secara kumulatif hingga tahun 2011 terbanyak pada sektor pertanian yaitu sebesar 332.665 atau sekitar 44,72% dari kesempatan kerja yang ada. Disusul sektor perdagangan yaitu sebesar 16,96%, sektor jasa dan lainnya sebesar 14,83%.⁵⁵

Sebagai daerah yang bertipe agraris, banyaknya kesempatan kerja secara kumulatif berada pada sektor pertanian (sekitar 44,72%) dari kesempatan kerja yang ada, kemudian secara berurutan disusul oleh sektor perdagangan (16,96%), jasa dan lainnya (14,83%).⁵⁶

Indeks sumber daya manusia Kabupaten Bojonegoro saat ini adalah 68, masih dibawah rata-rata Jawa Timur. Sekalipun pertumbuhan ekonomi mengalami perkembangan, namun jumlah penduduk miskin Kabupaten Bojonegoro masih diatas rata-rata Jawa Timur.⁵⁷ Angka kemiskinan pada tahun 2011 tercatat 77.353 KK, menurun menjadi 77.251 KK pada tahun 2012. Nilai tukar petani (NTP) pada tahun 2010 mencapai 102,45% meningkat menjadi 102,65% pada tahun 2011, namun mengalami penurunan lagi menjadi 102,50% pada tahun 2012. Pertumbuhan ekonomi daerah (non migas) mengalami *progress* cukup baik, yaitu 5,82% pada tahun 2008 menjadi 7,40% di tahun 2012.⁵⁸

Sejak dulu, Kabupaten Bojonegoro dikenal sebagai wilayah miskin sekalipun sesungguhnya memiliki sumber daya alam yang cukup melimpah. Bahkan, kekayaan alam Bojonegoro yang melimpah itulah yang membuat Belanda tertarik

53 "Buku Profil Kabupaten Bojonegoro Tahun 2012," 21.

54 Ibid., 25.

55 Ibid.

56 Ibid.

57 "Mengelola Pembangunan Daerah Penghasil Migas," *Imago*, (2013), vii.

58 Ibid., ix.

untuk menguasainya. Dari Bojonegoro, Belanda berhasil mendapatkan minyak, kayu jati, tembakau dan berbagai tanaman produktif lain yang diminati pasar Eropa saat itu. Meski berlimpah sumber daya alam, masyarakat Bojonegoro dikenal sebagai masyarakat miskin. Hingga tahun 2007, Bojonegoro adalah Kabupaten termiskin ketiga di Jawa Timur. Penelitian Penders tentang Bojonegoro hingga tahun 1942 menyebutkan bahwa kemiskinan masyarakatnya sudah sangat mewabah.⁵⁹

Akan tetapi, sejak di bawah kepemimpinan Bupati yang terpilih sejak 2008-2013 dan terpilih lagi untuk periode kedua, 2013-2018, Kabupaten Bojonegoro mengalami beberapa capaian yang sangat positif. Di tahun 2015, Pemkab Bojonegoro mendapatkan peringkat kedua di Jawa Timur untuk kategori laporan tahunan terbaik dan inovasi PPID terbaik, Urutan kedua PPID terbaik 2015. Kabupaten Bojonegoro juga mendapatkan peringkat ketiga dalam peningkatan e-Government Indonesia (PeGi) tahap 3 tahun 2015. Juara pertama nasional dalam bidang Perpustakaan juga digondolnya. Dalam bidang IT, Kabupaten Bojonegoro menjadi juara pertama "Kabupaten-Kota (Kabta) Web Awards 2015 yang diselenggarakan beritasatu.com.

Di tahun sebelumnya, 2014, Bupati Bojonegoro, Suyoto, ditetapkan sebagai pemimpin daerah inovatif 2014. Di tahun 2013, Bojonegoro juga menyabet penghargaan dari Gubernur Jawa Timur dalam bidang pelayanan publik percontohan Jawa Timur dengan predikat baik. Di antara berbagai penghargaan yang diraihnya, salah satu yang membanggakan adalah ditetapkannya Kabupaten Bojonegoro, sebagai kabupaten/kota di Indonesia yang ramah HAM.

Jika dilihat pada data-data yang tersedia, berbagai penghargaan di atas bukanlah penilaian kosong. Setidaknya, terhitung sejak 2010, tidak pernah terjadi kekerasan akibat sikap intoleran. Berbagai keluhan masyarakat bisa langsung disuarakan melalui Media Center Bojonegoro (www.kanalbojonegoro.com). Melalui kanal yang sama, masyarakat Bojonegoro juga bisa mengkasas APBD. Bahkan, Bupati Bojonegoro selalu mengadakan *public hearing* di pendopo kabupaten setiap Jum'at sore, di mana semua elemen masyarakat yang berkepentingan bisa langsung menyuarakan permasalahan yang dihadapinya kepada Bupati. Berdasarkan penuturan Kepala Bakesbangpol Kabupaten Bojonegoro, setiap jum'at malam, Bupati menggelar rapat dengan SKPD-SKPD yang bersangkutan untuk membicarakan laporan-laporan dari warga.

59 www.bojonegorokab.go.id, diakses pada 10 Mei 2016.

5.3. Indonesia dan Jawa Timur Pasca-Reformasi: Sebuah Konteks

Hingga saat ini, tidak sedikit orang yang masih gamang melihat masa depan Indonesia. Tidak jarang terdengar suara sumbang yang mempertanyakan apakah Indonesia sedang berjalan ke arah sebuah negara demokratis ataukah sebaliknya. Pesimisme ini tidak bisa diabaikan begitu saja, jika kita melihat berbagai peristiwa yang mengikuti Reformasi politik '98. Kekerasan dengan motif agama dan etnis merupakan fenomena mencolok yang menandai kehidupan sosial-politik-keagamaan di Indonesia pasca-Soeharto.⁶⁰

Jika satu wajah Reformasi ditunjukkan melalui tuntutan yang sangat kuat terhadap keterbukaan dan demokrasi, maka proses demokratisasi ini sejak dini telah mendapati dirinya berhadapan dengan ancaman yang serius, berupa konflik etnis dan agama.⁶¹ Bisa dikatakan, pada saat yang masih sangat dini pasca-Reformasi, kekuatan demokratis telah menemukan dirinya bukanlah kekuatan dominan dalam peta politik Indonesia baru.⁶²

Situasi politik Indonesia pasca-Reformasi tidak hanya dipenuhi dengan persaingan antara kelompok prodemokrasi dengan sisa-sisa kekuatan politik rejim Orde Baru, tapi juga antara kelompok prodemokrasi dengan kekuatan-kekuatan keagamaan dan etnis yang ingin mengambil untung dari situasi yang ada. Tidak ada yang menduga, bahwa *chaos* politik yang diakibatkan Reformasi melahirkan banyak kekerasan dengan jargon agama. Jika kekerasan komunal yang dipantik oleh sentimen agama dan etnis ini tidak bisa dipecahkan, tidak menutup kemungkinan, bahwa transisi demokrasi akan mengarah kepada otoritarianisme baru.

Tuntutan implementasi syariat Islam oleh kalangan Islamis, misalnya, adalah suara lantang yang ingin menguasai ruang publik, dengan memanfaatkan nalar dan instrumen demokrasi yang baru seumur jagung ini, yang potensial untuk membalik arah demokrasi yang sedang dibangun. Misalnya, pada Agustus 2000, ribuan umat

60 Ahmad Suaedy, *Agama dan Kekerasan Kolektif: Dilema Islam Indonesia Mengarungi Transisi Demokrasi*, dalam Rumadi & Ahmad Suaedy (eds.), *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia* (Jakarta: Wahid Institute, 2007), 343.

61 Rizal Sukma, "Ethnic Conflict in Indonesia: Causes and the Quest for Solution," dalam Kusuma Snitwongse & W. Scott Thompson (eds.), *Ethnic Conflict in Southeast Asia* (Singapura: ISEAS, 2005), 1.

62 Robert W. Hefner, "Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-soeharto Indonesia," dalam Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005).

Islam datang ke Yogyakarta menghadiri Kongres Mujahidin untuk membentuk MMI (Majelis Mujahidin Indonesia). Dalam pidato sambutannya, Abu Bakar Ba'asyir, tokoh sentral gerakan ini, mengatakan bahwa hanya ada dua pilihan bagi umat Islam dalam rangka menegakkan syariat Islam di Indonesia: terlaksananya syariat Islam atau "kami akan mati sebagai sebagai seorang mujahid."⁶³Demokrasi juga dianggap sebagai halangan bagi pelaksanaan syariat Islam. Sebagaimana tercatat dalam rekomendasi Kongres Mujahidin, "Menolak demokrasi, republik, sistem dan bentuk pemerintahan yang merupakan produk doktrin kaum kafir, dan menyerukan kaum Muslim untuk menghidupkan kembali sistem pemerintahan *syura* dan bentuk negara khilafah."⁶⁴

Lebih dari itu, jika selama ini Indonesia bangga sebagai pemeluk Islam terbesar di dunia dan menjadi kiblat dari kehidupan keislaman yang moderat, maka pasca-reformasi, radikalisme menjadi salah satu wajah Islam Indonesia. Bahkan, Indonesia telah menjadi bagian dari jaringan terorisme internasional. Sejak tahun 2000, berbagai bom meledak di beberapa wilayah Indonesia. Bom Bali 2002 yang membunuh ratusan orang, dan bom Mariot Jakarta 2003 yang membunuh belasan orang, semakin meyakinkan kesan, bahwa Indonesia telah masuk ke dalam front peperangan jaringan teroris internasional. Dari tahun 2008 sampai 2013, setidaknya ada lima kali kejadian bom bunuh diri yang dilakukan oleh orang-orang dari kelompok Muslim radikal.⁶⁵Ketika pada pertengahan tahun 2014 dunia dibuat *shock* dengan berdirinya ISIS (Islamic State on Iraq and Siria), Indonesia yang telah menjadi bagian dari jaringan terorisme global juga mau tidak mau mendapat imbas dari fenomena ini. Banyak Muslim Indonesia yang terang-terangan mendukung ISIS, bahkan terlibat dalam peperangan ISIS di Siria.

Sebuah studi yang hendak mengukur efektifitas (dan kemungkinan kegagalan) gerakan demokrasi di Indonesia pasca-reformasi menyebutkan bahwa di negara plural seperti Indonesia, di mana sebagian besar persaingan politik didasari oleh sentimen etnis dan agama, maka luas partisipasi yang dibangun oleh satu kekuatan politik sangat potensial mengarah pada penciptaan pemerintahan terdesentralisasi yang nondemokratis. Ini bisa menjadi sisi gelap Reformasi politik Indonesia, di mana proses transisi tidak mengarah kepada terlembaganya demokrasi secara kokoh. Akan tetapi,

63 Abu bakar Ba'asyir, "Sambutan Ketua Ahlul Halli wal Aqdi: Seruan ke Arah Tathbiqus Syari'ah," dalam Irfan S. Awwa (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin dan Penegakan Syari'ah Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001), 139.

64 Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin*, 158.

65 Hefner, "Muslim Democrats and Islamist Violence," 274.

tetap harus dipertimbangkan keberadaan aktor-aktor prodemokrasi yang memiliki komitmen untuk tetap mencari alternatif, bahkan ketika jalan politik tampak buntu. Bahkan ketika konsosiasionalisme dipraktikkan, para aktor demokrasi tetap memiliki keinginan untuk melampaui golongan etnis dan agama dengan cara menahan gelombang dan mempromosikan bentuk-bentuk lain organisasi sosial politik.⁶⁶

Dalam era transisi demokrasi, keberadaan aktor-aktor prodemokrasi memegang peranan penting dalam menjaga menguatnya *religio/ethnio-nationalism*. Setidaknya, inilah situasi yang bisa dilihat pada sosok Suyoto, Bupati Kabupaten Bojonegoro dalam menjaga wilayahnya dari kekerasan komunal, yang melanda beberapa wilayah di Jawa Timur.

Jawa Timur sendiri bukanlah wilayah yang kedap dari kekerasan berbasis agama. Memang, selama ini Jawa Timur dianggap memiliki catatan rendah dalam hal kekerasan agama. Dari perspektif tertentu, penilaian ini bisa diterima. Dalam kasus Ahmadiyah, misalnya, Jawa Timur bisa dianggap sebagai wilayah surga jika dibandingkan dengan Jawa Barat.⁶⁷ Akan tetapi, asumsi ini segera memudar jika kita melihat nilai indeks demokrasi Jawa Timur, di mana sebagian indikasinya adalah kebebasan sipil dan politik serta pelebagaan demokrasi. Sampai tahun 2013, indeks demokrasi Jawa Timur tercatat buruk (59,32), sedang di 2014, nilai ini meningkat hanya ke level sedang (70,36).⁶⁸

Penelitian CMARs selama tahun 2009 memperlihatkan bahwa di setiap saat dan waktu, Jawa Timur menyimpan potensi untuk meledak menjadi ketegangan dan konflik keagamaan yang terbuka. Laporan tersebut menyatakan kepada kita bahwa tuduhan sesat sangat mudah keluar untuk siapa saja yang dianggap berbeda. Sepanjang tahun 2010, ancaman terhadap kebebasan beragama (tuduhan sesat dan penodaan agama), kekerasan berbasis agama, perusakan tempat ibadah, fatwa-fatwa keagamaan bermasalah, dan regulai diskriminatif secara mudah bisa ditemukan.⁶⁹ Tahun 2011, Gubernur Jawa Timur mengeluarkan regulasi diskriminatif

66 Stanley Adi Prasetyo, A.E. Priyono, Olle Torrnquist, "Demokrat Mengambang," dalam Stanley Adi Prasetyo, A.E. Priyono, Olle Torrnquist (eds.), *Gerakan Demokrasi di Indonesia Pasca-Soeharto* (Jakarta: Demos, 2003), xii-xiii

67 Pada 28 Februari 2011, Gubernur Jawa Timur mengeluarkan SK Larangan Aktifitas Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Jawa Timur. Banyak pihak yang kaget dengan keluarnya SK tersebut. Rata-rata, kekagetan itu justru dikarenakan selama ini komunitas Ahmadiyah di Jawa Timur dapat melakukan aktifitasnya dengan aman tanpa ada gangguan. Tidak ada catatan kekerasan yang dialami oleh komunitas Ahmadiyah di Jawa Timur.

68 "Berita Resmi Statistik, BPS Jawa Timur, 2015.

69 Tim CMARs, *Ringkasan Eksekutif Berdamai dengan Kekerasan (Fakta Tindakan Intoleransi dan Pelanggaran Hak Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2010)*.

berupa Surat Keputusan (SK) No. 188/94/KPTS/013/2011, tentang Pelarangan Aktivitas Ahmadiyah Jawa Timur. Yang paling fenomenal tentu saja adalah ledakan kekerasan terhadap komunitas Syiah di Sampang pada tahun 2012.⁷⁰ Kekerasan ini justru direspon oleh Gubernur Jawa Timur dengan mengeluarkan satu lagi regulasi diskriminatif, yaitu Peraturan Gubernur (Pergub) No. 55 tahun 2012, tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat di Jawa Timur.

Dengan melihat situasi Jawa Timur tersebut, tidak berlebihan jika Kabupaten Bojonegoro tampak istimewa. Dari berbagai data kekerasan komunal di Jawa Timur pasca-reformasi, nyaris tidak ditemukan adanya konflik sosial dengan sentimen agama atau etnis di Bojonegoro. Bukan berarti di Bojonegoro tidak pernah ditemukan kasus-kasus keagamaan yang potensial meledak menjadi konflik komunal terbuka sebagaimana di wilayah lain. Namun, beberapa kasus tersebut berhasil diselesaikan dengan sangat proporsional.

5.4. Kehadiran Negara dalam Menyelesaikan Konflik: Tiga Kasus Keberhasilan

4.4.1. Konflik Syiah Sukorejo: Ketegasan Polisi dan Kearifan Jama'ah⁷¹

Komunitas Syiah Bojonegoro bisa dikatakan baru berusia seumur jagung. Sekalipun embrionya bisa dilacak dari tahun 2001, namun komunitas Syiah sendiri baru secara resmi berdiri pada tahun 2003. Pada Juli 2001 sekelompok anak muda santri membuat pengajian akbar di pesantren kecil bernama Ponpes "Al-Asy'ari" pimpinan KH. Choirul Anam yang terletak di Dusun Ceweng, Desa Sendangrejo, Kecamatan Dander, Bojonegoro. Sejak awal kegiatan pengajian dirancang besar-besaran dengan tujuan untuk mengenalkan pesantren ke masyarakat luas.

70 Lihat Ahmad Zainul Hamdi, "Klaim *Religious Authority* dalam Konflik Sunni-Sy'i'i Sampang Madura, *Islamica*, Vol. 6, No. 2 (Maret 2012), 215-231; Muhammad Afdillah, "Dari Masjid ke Panggung Politik: Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur", Tesis--UGM, Yogyakarta, 2013. Sementara publikasi untuk kepentingan kampanye advokasi, lihat *newsletter* yang diterbitkan oleh CMARs Surabaya: *Syahadah*, edisi 13 (Oktober 2011); *Syahadah*, edisi 16 (Januari 2012); *Syahadah*, edisi 17 (Februari 2012); *Syahadah*, edisi 18 (Maret 2012); *Syahadah*, edisi 19 (April 2012); *Syahadah*, edisi 20 (Mei 2012); *Syahadah*, edisi 21 (Juni 2012); dan *Syahadah*, edisi 22 (Juli 2012).

71 Data-data bagian ini bersumber pada catatan pribadi Muhammad Hafi, Pembina Yayasan Aba Zahra' dan *Brains Community* Bojonegoro (organisasi komunitas Syiah Bojonegoro), *Asal-usul Komunitas Pencinta Ahlil Bayt Bojonegoro*, Surabaya, 15 Juni 2016, dan wawancara dengan yang bersangkutan pada 10 Mei 2016.

Beberapa hari menjelang acara, digelar acara doa yang dihadiri dan dipimpin oleh Habib Ali Assegaf dari “Forum Habaib Seluruh Indonesia”. Dari sinilah komunitas Syiah Bojonegoro bermula, yaitu ketika Habib Ali mengajak diskusi dua orang anak muda: Muhammad Hafi dan Ihsan Rifa’i (Ayik), salah satu anggota Jam’iyah Hadrah al-Futuwwah, grup hadrah yang tampil di acara tersebut. Dalam diskusi yang berlangsung selama tiga hari itu, kedua anak muda ini sudah mulai menyadari bahwa Habib yang menjadi partner diskusinya adalah seorang Syiah. Sekalipun demikian, bukan rasa takut yang mereka rasakan, tapi justru ketertarikan yang mendalam.⁷²

Tiga bulan setelah diskusi yang mengesankan tersebut, si Habib datang lagi ke Bojonegoro. Tampaknya kehadiran kedua ini secara khusus dirancang untuk menanamkan faham Syiah terutama kepada para komunitas pendukung acara pengajian di Pesantren Asy’ariyah tiga bulan sebelumnya. Semua rangkaian kegiatan yang dilakukan si Habib kali ini hanya memiliki satu tema: mengenalkan sejarah perjuangan Ahlul Bait dan menanamkan kecintaan kepada mereka. Salah satu tema penting yang dibahas adalah peristiwa terbunuhnya Sayyidina Husein bin Ali bin Abi Thalib di Padang Karbala atau yang dikenal dengan nama “Peristiwa Asyura” atau “Tragedi Karbala”.

Anak-anak muda yang terpesona dengan ajaran sang Habib ini berniat melakukan peringatan Asyura dalam bentuk “Madrasah Karbala”, suatu forum dialog ilmiah terbuka. Saudara Ihsan Rifa’i terpilih sebagai ketua panitia dan Muhammad Hafi sebagai sekretaris. Saat mengadakan acara Asyura ini, mereka sebetulnya sama sekali tidak merasa sebagai orang Syiah. Kesadaran mereka sepenuhnya masih sebagai anak-anak NU yang sedang melakukan haul terhadap cucu Nabi, salah seorang tokoh Islam, sebagaimana acara haul yang biasa dilakukan orang-orang NU terhadap tokoh ulama masa lalu.

Peringatan Asyura berupa dialog terbuka berlangsung selama sepuluh hari (15-24 Maret 2002) di serambi Masjid al-Mukhlisin Sukorejo, masjid tua di samping rumah Ihsan Rifai, di mana ketua ta’mirnya adalah ayahnya sendiri, H. Rohmat Munari. Acara puncaknya ditempatkan di lapangan desa Sukorejo, tepatnya di Dusun Kampung Baru. Hampir semua penceramah yang mengisi adalah para habib Syiah. Salah satu forum dialog yang panas adalah sesi yang dihadiri KH. Said Agil Siraj (saat itu

72 Kedua anak muda ini bisa dibilang santri Nahdlatul Ulama. Keduanya pernah mengenyam pendidikan pesantren di pondok NU. Wawancara dengan Irfan Rifa’i, Ketua *Brain Community*, organisasi sosial pengikut Syiah Bojonegoro, 19 Mei 2016.

menjabat sebagai salah satu Ketua Tanfidziyah PBNU), yang membawakan tema “Asyura dalam Tradisi Ahlus Sunnah wal Jama’ah”.

Hingga saat itu, tidak ada satu pun masyarakat dan tokoh keagamaan di desa Sukorejo yang mempersoalkan secara ideologis perihal keberadaan kegiatan ini. Tentangan justru muncul dari pihak luar, yaitu sekelompok habib yang tergabung dalam “Yayasan Al-Bayyinat”, organisasi habaib yang misinya adalah memberantas faham Syiah di Indonesia”. Salah satu tokohnya adalah Habib Abdul Qodir bin Zen al-Jufri yang tinggal di Kecamatan Baureno Bojonegoro. Dari kelompok ini, isu Syiah di Bojonegoro mulai merembet ke dalam NU dan MUI Bojonegoro. Panitia diancam melalui telepon oleh kelompok al-Bayyinat untuk menggagalkan acara. Bahkan, Kepala Desa Sukorejo saat itu sempat mengeluarkan surat larangan terhadap kegiatan tersebut.

Bukannya mundur, panitia yang didominasi anak-anak muda ini justru semakin antusias. Mereka memasang spanduk peringatan Asyura dengan desain yang sangat mencolok, yang tersebar di 38 titik di seluruh wilayah Bojonegoro. Bahkan, untuk puncak acaranya, panitia mengirim undangan ke berbagai ta’mir masjid di seluruh kabupaten Bojonegoro. Panitia juga melakukan “woro-woro” keliling kampung/kota dengan menggunakan *loud speaker*. Pasukan Banser dari GP Ansor Kabupaten Bojonegoro turut membantu mengamankan acara. Bupati Bojonegoro mengirimkan sambutan tertulisnya kepada panitia melalui Kepala Kesbangpol yang diutus menghadiri acara tersebut. Acaranya sendiri penuh dengan nuansa Syiah.

Sebegitu jauh reaksi negatif dari beberapa tokoh agama tidak membuat anak-anak muda pendukung acara Asyura ini merasa khawatir. Situasi “ayem” ini sesungguhnya lebih banyak disebabkan oleh ketidakpahaman akan “bahaya” kegiatan ini terhadap kelompok Sunni yang merupakan kelompok *mainstream* di Indonesia. Mereka merasa bahwa acara haul merupakan acara yang biasa dilakukan di kalangan NU juga.

Masyarakat yang sejak awal mencium aroma keberadaan Syiah semakin mendapatkan justifikasi atas kecurigaannya. Reaksi terhadap Syiah mulai berlangsung di berbagai pengajian, bahkan di mimbar-mimbar khutbah Jum’at. Reaksi semakin terbuka ketika ada acara peringatan Maulid Nabi di depan Masjid Jami’ Kota Bojonegoro, di mana salah seorang penceramahnya, Habib Thohir Alkaf (Ketua Umum Al-Bayyinat Pusat),

menghimbau secara terbuka agar masyarakat Bojonegoro tidak terpengaruh ajaran Syiah yang sedang dikembangkan oleh Remaja Masjid al-Mukhlisin Sukorejo.

Lambat namun pasti, anak-anak muda yang awalnya hanya menyelenggarakan haul Sayyidina Husein tersebut akhirnya sungguh-sungguh menjadi pengikut Syiah. Kepastian ini terjadi di tahun 2003 ketika mereka dibimbing masalah fiqh oleh Habib Ali Assegaf. Tentu saja mereka tidak memperlihatkan amaliah keagamaannya secara terbuka. Anak-anak muda, yang memang sejak awal menjadi remaja masjid al-Mukhlisin, tetap menjalankan tugas-tugas mereka, misalnya, menjadi petugas azan atau mengajar sekolah diniyah di masjid tersebut.

Dengan semakin eksisnya komunitas Syiah Bojonegoro, dibentuklah organisasi informal yang bernama "Komunitas Pencinta Ahlil Bayt Bojonegoro", yang diketuai oleh Ichsan Rifa'i. Organisasi ini bermarkas di Jl. Monginsidi III/1 Bojonegoro, persis di belakang masjid al-Mukhlisin, tempat pertama kali diadakan Madrasah Karbala. Mereka melakukan ritual Syiah secara rutin, misalnya, Doa Kumayl setiap malam Jum'at dan Doa Tawassul setiap malam Rabu. Setiap selesai doa selalu diadakan diskusi terbuka. Lokasi pelaksanaannya berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain, bahkan sesekali dilakukan di balkon alun-alun Kota Bojonegoro.

Penentangan masyarakat semakin mengeras. Anak-anak muda yang selama ini berkiprah di masjid al-Mukhlisin diberhentikan dari tugasnya. Akhirnya, acara Madrasah Karbala pada tahun 2004 tidak lagi bisa dilaksanakan di masjid al-Mukhlisin, karena ditolak oleh para pengurus masjid. Acara akhirnya dipindah ke desa sebelah, tepatnya di halaman Kelurahan Klangon Bojonegoro.

Acara Madrasah Karbala kali ini tidak kalah hebohnya dengan acara setahun sebelumnya. Salah satu penceramah yang diundang adalah Djoko Susilo, tokoh Muhammadiyah yang saat itu menjadi anggota DPR RI. Panitia juga melakukan dialog terbuka secara *on air* di Radio Darussalam Bojonegoro. Perlu diketahui bahwa Radio Darussalam ini adalah milik Masjid Jami' Darussalam Kota Bojonegoro, di mana penguasanya selama ini adalah para elit agama di Kota Bojonegoro (Ketua NU, Ketua MUI, Ketua Depag). Reaksi sangat keras datang dari tokoh-tokoh Islam Bojonegoro dengan cara menyegel Radio Darussalam (pintunya dipalang dan dipaku) dan memberhentikan seluruh operasional radio tersebut, termasuk memecat penyiarnya.

Puncak acara Asyura dilaksanakan di depan Masjid Jami Darussalam Kota Bojonegoro. Lokasi tersebut dipilih secara sengaja karena di tempat itulah setahun yang lalu kelompok Al-Bayyinat menyerang komunitas Syiah secara terbuka.⁷³ “Aparat keamanan masjid” memaksa panitia agar memindahkan panggung ke lokasi lain, tapi panitia tetap bersikukuh, sebab lokasi panggung terletak di jalan raya, bukan wilayah masjid. Bahkan ada oknum Pemda Kabupaten Bojonegoro bersedia “membayar” sejumlah uang agar pelaksanaan acara dipindah ke tempat lain. Panitia tetap bergeming, sebab panggung sudah terlanjur berdiri, dan panitia sudah mendapatkan izin dari Polres Bojonegoro. Sekali lagi, acara tersebut dihadiri oleh KH. Said Agil Siraj.

Tak ayal, reaksi penentangan semakin keras. Sekalipun demikian, komunitas Syiah yang baru tumbuh ini tetap berjalan seperti apa adanya. Madrasah Karbala tetap dilaksanakan di tahun 2005 dengan lokasi di Aula Kelurahan Klangan Kota Bojonegoro, sedangkan puncak acaranya kembali dilaksanakan di alun-alun Kota Bojonegoro, tepatnya di depan Masjid Jami’ Darussalam Bojonegoro. KH. Said Agil Siraj kembali hadir di acara puncaknya.

Penolakan masyarakat Bojonegoro, terutama yang ada di Desa Sukorejo semakin meningkat. Mereka meminta Ketua Ta’mir Masjid, H. Rohmat Munari, ayah Irfan Rifa’i, untuk mengusir para pengikut Syiah yang bermarkas di rumahnya. H. Rohmat Munari tidak bisa memenuhi tuntutan tersebut. Akhirnya diputuskan bahwa sejak saat itu anak-anak muda pengikut Syiah tersebut dilarang untuk beraktifitas di Masjid al-Mukhlisin.

Hari-hari itu situasinya bisa dikatakan tegang hingga pihak Kepolisian menurunkan seorang intel. Keberadaan intel ini baru diketahui setelah beberapa hari berkomunikasi intensif dengan anak-anak muda Syiah tentang ajaran Syiah. Intel dari Polwil Bojonegoro ini tidak melakukan tindakan represif apapun terhadap komunitas Syiah ini, bahkan dia memberikan nomor kontakannya agar sewaktu-waktu bisa dihubungi apabila terjadi hal-hal, yang dianggap mengganggu keamanan komunitas. Sejak itu, anak-anak muda Syiah ini merasa mendapatkan perlindungan dari pihak Kepolisian.

73 Wawancara dengan Irfan Rifa’i, Ketua Branis Community, organisasi sosial pengikut Syiah Bojonegoro, dan Andik, 19 Mei 2016.

Suatu ketika, markas komunitas Syiah (rumah H. Rohmat Munari) didatangi puluhan warga yang dikoordinir oleh salah seorang tokoh agama setempat. Mereka melakukan “demonstrasi” menuntut agar semua orang yang mengikuti ajaran Syiah angkat kaki dari desa Sukorejo. Menghadapi situasi ini, mereka menghubungi aparat Kepolisian. Aparat Kepolisian datang dan langsung terlibat aktif dalam menyelesaikan masalah. Aparat Kepolisian yang datang mencatat identitas para demonstran, kemudian membubarkan mereka dengan memperingatkan, bila terjadi lagi kekisruhan serupa di belakang hari, maka semua nama yang sudah diidentifikasi akan langsung diciduk ke Mapolwil Bojonegoro.

Demonstrasi selesai seketika itu juga. Sejak saat itu hingga sekarang, tidak pernah ada lagi ancaman kepada komunitas Syiah di Bojonegoro. Akan tetapi, berbagai peristiwa di atas membuat komunitas Syiah Bojonegoro bertindak lebih bijaksana demi menjaga kerukunan sesama. Meskipun saat ini para pengikut Syiah sudah tidak dilarang lagi memasuki masjid al-Mukhlisin, tapi mereka tetap menahan diri untuk tidak beraktifitas di masjid. Mereka membangun kebersamaan bersama warga melalui Grup Shalawat al-Banjari.

Sejak tahun 2008, komunitas Syiah ini mengorganisir diri dalam organisasi sosial yang bernama “*Brains Community*” dan terdaftar secara resmi di Bakesbangpol Bojonegoro. Melalui organisasi ini, mereka mengalihkan aktivitasnya dari masalah-masalah teologi ke sosial, terutama ke dunia pendidikan. Pada tahun 2009, mereka dipercaya Pemda Kabupaten Bojonegoro untuk menggarap peningkatan kualitas guru se-Kabupaten Bojonegoro melalui pelatihan “*Multiple Intelligency System*”. Selama dua tahun mereka dipercaya untuk meng-*upgrade* kemampuan guru-guru dalam melakukan tugas-tugasnya di sekolah. Mereka juga membangun sebuah madrasah diniyah dengan kurikulum dan metode ala *multiple intelligency system*.

Saat ini, mereka tidak lagi sibuk dengan “perdebatan teologi” melawan kelompok berbeda mazhab. Menurut pengakuan ketuanya, relasi dengan pemerintah terutama dibangun untuk kerja pemberdayaan masyarakat. terutama di bidang pendidikan. Saat ini, melalui *Brains Community*, mereka lebih banyak melakukan aksi-aksi sosial.⁷⁴

74 Wawancara dengan Irfan Rifa'i, Ketua Brains Community, organisasi sosial pengikut Syiah Bojonegoro, dan Andik, 19 Mei 2016.

5.4.2. Konflik Majelis Tafsir Alqur'an (MTA) Ngambon: Netralitas Negara dan Kesalingpengertian

Kamis 16 Mei 2013, puluhan warga Desa Ngambon, Kec. Ngambon, Bojonegoro, berunjuk rasa di depan kantor Polsek Ngambon. Mereka menolak keberadaan Majelis Tafsir Alqur'an (MTA) di desanya karena dinilai menghina budaya setempat. Mereka meminta agar MTA tidak lagi melakukan aktifitas di desanya. Tidak hanya pihak Kepolisian Polres Bojonegoro, Kepala Desa Ngambon, Camat Ngambon, dan Danramil turut mengkondisikan unjuk rasa dan memahamkan masyarakat.⁷⁵

Sebetulnya, konflik antara MTA dengan warga Desa Ngambon telah berjalan cukup lama. Keberadaan MTA Cabang Kecamatan Ngambon, Bojonegoro, sudah dimulai sejak tahun 1997/1998.⁷⁶ MTA Cabang Ngambon Bojonegoro diketuai oleh Yulianto, dengan alamat di Jl. Raya Ngambon, Kec. Ngambon, Kabupaten Bojonegoro.⁷⁷ Pada awalnya warga tidak melakukan reaksi apapun terhadap dakwah yang dilakukan MTA di desanya. Lambat laun, warga Ngambon merasa dakwah MTA menyinggung perasaan mereka. Sementara, pihak MTA sendiri merasa tidak pernah melakukannya. Kasus ini akhirnya memantik konflik yang berlarut-larut antara warga Ngambon dengan pengurus dan jamaah MTA.

Pemkab Bojonegoro sendiri berdiri di posisi netral dengan memegang hak-hak sipil yang dimiliki oleh MTA. Sebagaimana yang dinyatakan Kepala Bakesbangpol Bojonegoro, "Secara hukum, keberadaan MTA syah sehingga keinginan warga sekitar yang meminta MTA tidak ada di desanya tidak mungkin bisa dikabulkan."⁷⁸

Menurut Bupati Bojonegoro, Suyoto, pemerintahannya harus berbuat netral dengan tidak masuk ke wilayah keyakinan. Netralitas negara dibuktikannya dengan memberi izin penggunaan alun-alun untuk aktivitas MTA sekalipun dirinya banyak diprotes warga lain. Menurutnya, penyebab penolakan warga terhadap MTA bukan pada keyakinan yang berbeda, namun cara berkomunikasi. Karena itu, yang ditekankan adalah membangun hubungan baik antar berbagai kelompok keyakinan yang

75 "Diduga Sesat, Warga Ngambon Demo Yayasan MTA," www.blokbojonegoro.com, diakses pada 14 Mei 2016.

76 Wawancara melalui telepon dengan Siti Aminah, jamaah MTA Ngambon sekaligus istri Hariyanto, Sekretaris MTA Cabang Ngambon, 16 Mei 2016.

77 www.mta.or.id, diakses pada 16 Mei 2016.

78 "Pemkab Dialogkan Konflik MTA," <http://koran-madura.blogspot.co.id>, diakses pada 14 Mei 2016; "Pemkab Bojonegoro Gelar Dialog MTA dengan Warga," www.antarajatim.com, diakses pada 14 Mei 2016; "Pemkab Belum Temukan Fakta MTA Menyimpang," www.blokbojonegoro.com, diakses pada 14 Mei 2016.

berbeda. Hubungan baik sesama warga lebih penting dari sekedar izin negara, karena sekalipun Bupati mengizinkan kegiatan MTA, kalau masyarakat menolak keberadaan mereka, konflik sosial akan tetap terjadi.⁷⁹

Pandangan Bupati di atas sama dengan yang diutarakan Pihak Kejaksaan Bojonegoro. Menurut Kasi Intelejen Kejaksaan Negeri Bojonegoro, Nusirwan Sahrul, konflik MTA yang terjadi di Desa Ngambon disebabkan kurangnya komunikasi antar kedua belah pihak. Menurutnya, yang dibutuhkan kedua belah pihak adalah menghilangkan egoisme masing-masing, sehingga tercapai kesepakatan. Jika kedua belah pihak saling menghargai, maka tidak akan terjadi permasalahan. Jika tidak memungkinkan, MTA tetap bisa melakukan kegiatan rutin di cabang kecamatan lain yang tidak menuai masalah. "Kedua belah pihak harus saling menghargai satu sama lain," ujarnya.⁸⁰

Karena itu, maka yang ditempuh Pemerintah Kabupaten Bojonegoro adalah memediasi kedua belah pihak sebagai usaha menyelesaikan konflik. Pihak Muspika Kecamatan Ngambon secara aktif melakukan mediasi, sebelum ditindaklanjuti oleh Bakesbangpol Kabupaten Bojonegoro, dengan menggelar beberapa putara dialog di kantor Kabupaten.

Hasilnya adalah saling memahami keduabelah pihak. Di satu sisi, pemerintah Kabupaten Bojonegoro sama sekali tidak melakukan pelarangan atas keberadaan MTA yang memang syah berdasarkan undang-undang. Kapolres Bojonegoro, AKBP Rakhmad Setyadi, secara tegas mengungkapkan bahwa MTA merupakan organisasi masyarakat resmi yang juga dilindungi undang-undang. Di sisi lain, pihak MTA memahami keberatan warga. Perwakilan MTA, Yulianto, menyatakan bahwa selama permasalahan ini belum selesai, MTA akan mengendapkan hati untuk tidak melakukan pengajian rutin terlebih dulu. Dia berharap ke depan bisa saling memahami dan saling memaafkan dengan warga Ngambon. "Kita berharap setelah ada pertemuan ini, warga sekitar dan anggota MTA bisa saling berjabat tangan. Sebenarnya antara warga dengan anggota MTA hanya miskomunikasi," tegas Yulianto.⁸¹

Hal senada disampaikan Hasan Basri dari FKUB Bojonegoro.

79 "Wali Kota Bogor Bima Arya Dicooret dari Pejabat Pro-HAM," www.cnnindonesia.com, diakses pada 14 Mei 2016.

80 "MTA Ngotot, Enggan Pindah dari Ngambon," www.halobojoonegoro.com, diakses pada 14 Mei 2016.

81 "MTA Diminta Tidak Melakukan Kegiatan," www.banyuurip.com, diakses pada 14 Mei 2016.

Kalau masalah MTA malah sangat sederhana. Ketika kita dapat laporan ada penolakan warga tentang organisasi ini, ya kita datang, kemudian kita selesaikan dengan dialog. Sebenarnya warga Ngambon tidak menolak praktik ibadahnya, tapi karena menjelek-jelekan praktik ibadah NU, sehingga kita agak repot untuk memahamkan kepada para ulama NU yang ada di sana. Kami juga harus membujuk MTA untuk tidak menggunakan masjid NU dalam melakukan kegiatan dakwahnya. Kalaupun toh menjelek-jelekan praktik ibadah kami, maka jangan di [loud] speaker [karena] itu akan memicu orang-orang untuk melakukan tindakan. Tapi untungnya kemudian MTA juga mau memahami dan akhirnya selesai. Bahwa kemudian mereka tetap melaksanakan praktik ibadahnya, kita menyadari itu memang bagian dari hak yang harus dilindungi. Jadi, setiap ada konflik...di Bojonegoro bisa diselesaikan secara dialog.⁸²

Setelah situasi kondusif dan terjalin saling pengertian, kini aktivitas MTA berjalan dengan lancar tanpa ada usikan dari kelompok yang berbeda. Pengajian rutin berjalan seperti semula. Masyarakat sekitar tidak ada lagi yang mengganggu.⁸³

5.4.3. Konflik Klenteng Hok Swie Bio: Peran Mediasi Negara dalam Konflik Internal Umat Beragama

Kasus lain yang tidak kalah peliknya yang dihadapi Pemkab Bojonegoro adalah konflik internal kepengurusan pada Tempat Ibadah Tri Dharma (TITD) Klenteng Hok Swie Bio. Klenteng ini sendiri merupakan salah satu andalan tujuan pariwisata di Kota Bojonegoro. Klenteng ini merupakan tempat ibadah Tri Dharma yang terkenal dengan ornamen kepala naganya. Klenteng ini banyak dikunjungi peziarah, terutama pada hari raya Imlek. Peziarah yang datang tidak hanya dari Bojonegoro, tapi juga dari daerah lain.⁸⁴

Konflik ini melibatkan Tan Tjien Hwat dengan Go Kian An. Kasus dualisme kepengurusan ini muncul setelah adanya pemilihan ketua Yayasan TITD untuk masa bakti 2013-2015. Sekalipun Go Kian An kalah dalam pemungutan suara, namun dia ditunjuk menjadi ketua baru menggantikan Tan Tjien Hwat dan oleh formatur/panitia pemilihan pada 11 September 2013. Pelantikan ini memicu perpecahan di kalangan umat Klenteng Hok Swie Bio.⁸⁵

82 Wawancara dengan Hasan Bisri, Ketua KP LIMA FKUB Bojonegoro dan Tim Ahli Ketua DPRD Bojonegoro, 28 Mei 2016.

83 Wawancara melalui telepon dengan Siti Aminah, jamaah MTA Ngambon sekaligus istri Hariyanto, Sekretaris MTA Cabang Ngambon, 16 Juni 2016.

84 "Klenteng Hok Swie Bio," <http://www.bojonegorokab.go.id>, diakses pada 14 Mei 2016.

85 "Vonis Aset Klenteng Hok Swie Bio Dissenting Opinion," www.beritajatim.com, diakses pada 14 Mei 2016.

Dalam perkembangannya, perseteruan ini melibatkan banyak pihak. Dalam hal kepengurusan, pihak Pengadilan Negeri Bojonegoro memenangkan Go Kian An sebagai pihak yang berhak mengatur, mengelola serta menjalankan kegiatan keagamaan di TITD Hok Swie Bio. Go Kian An yang merasa sebagai ketua Klenteng menggugat Tan Tjien Hwat yang dianggap menggelapkan aset Klenteng.⁸⁶ Dalam putusannya, Majelis Hakim PN Bojonegoro menyatakan bahwa gugatan para penggugat dikembalikan pada perkara awal. Karena terjadi *dissenting opinion*, maka penggugat boleh mengajukan gugatan lagi, dengan memperbaiki gugatannya sesuai dengan yang dipertimbangkan Majelis Hakim.⁸⁷

Kasus hukum lain yang menyertai konflik kepengurusan ini adalah laporan pengrusakan kunci gudang Klenteng Hok Swie Bio oleh pendukung Tan Tjien Hwat. Mereka membuka paksa kunci kantor, karena kunci lama diganti baru, sehingga mereka tidak bisa masuk untuk mengambil peralatan liang-liong. Mereka akan latihan liang-liong sebagai persiapan Imlek bulan depan. Tapi karena semua ruangan dikunci, mereka kemudian membuka paksa kunci kantor. tidak bisa mengambil peralatan di dalam gudang.⁸⁸

Sekali lagi, Bupati Bojonegoro, Suyoto, langsung turun tangan memimpin mediasi antarkedua kubu. Mediasi berlangsung pada Rabu, 22 Mei 2013 di Kantor Kabupaten Bojonegoro.⁸⁹ Cara lain yang digunakan Bupati dalam mendamaikan kedua kubu adalah memfasilitasi perayaan Imlek 2014 di pendopo Kabupaten. Hadir kedua kubu yang sedang bersengketa. Dalam sambutannya, Bupati mengajak masyarakat Tionghoa bersatu mengamalkan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika*. Bupati sendiri sama sekali tidak ingin memihak pada salah satu kubu, karena menurutnya yang harus menyelesaikan sengketa adalah warga Klenteng sendiri.⁹⁰

Konflik terus berlarut-larut. Pendukung Tan Tjien Hwat melakukan aksi demo di halaman Pengadilan Negeri Bojonegoro, karena Ketua Pengadilan Negeri mengeluarkan putusan memenangkan kepengurusan Go Kian An. Menurut

86 "Kasus Kelenteng Hok Swie Bio Disidangkan," www.suarabanyuurip.com, diakses pada 14 Mei 2016.

87 "Vonis Aset Klenteng Hok Swie Bio Dissenting Opinion," www.beritajatim.com, diakses pada 14 Mei 2016.

88 "Kasus Klenteng Bojonegoro Lanjut Keranah Pidana," www.beritajatim.com, diakses pada 14 Mei 2016.

89 "Mediasi konflik Klenteng Berlangsung Alot," www.blokbojonegoro.com, diakses pada 14 Mei 2016.

90 "Konflik Klenteng Masih dalam Proses Penyelesaian," www.blokbojonegoro.com, diakses pada 14 Mei 2016.

pendukung Tan Tjien Hwat, Go Kian An merupakan calon ketua yang kalah dalam pemilihan namun dilantik, sedangkan Tan Tjien Hwat yang mendapat suara terbanyak justru tidak dilantik. Menurut pendukung Tan Tjien Hwat, mediasi yang dilakukan oleh Bupati juga dinilai gagal, karena Bupati tidak mampu menyelesaikan sengketa, namun hanya penengah.⁹¹

Sampai tahun ini pun konflik sesungguhnya belum usai. Konflik semakin pelik ketika masa jabatan Go Kian An habis pada Desember 2015, sedang salinan putusan MA yang memenangkan Go Kian An belum diterima. Dalam situasi ini, ada unsur umat yang secara sepihak membentuk panitia pemilihan ketua. Kali ini konflik melibatkan Go Kian An dengan Hadi Sugiarto yang mengaku sebagai Ketua Pembentukan Panitia Pemilihan. Pihak Hadi Sugiarto mengirim undangan kepada umat Klenteng untuk mengikuti musyawarah umat sekaligus pemilihan ketua TITD Hok Swie Bio Bojonegoro periode 2016-2019 pada hari Minggu tanggal 27 Maret 2016 di gedung pertemuan Tri Dharma.⁹² Go Kian An merasa keberatan atas panitia yang mengatasnamakan umat tersebut, karena dianggap tidak sesuai dengan AD/ART Organisasi tentang proses pemilihan pengurus baru.

Di samping itu, masalah kepengurusan Klenteng masih masih menunggu salinan putusan dari Makamah Agung. Sementara itu, pihak yang mengatasnamakan panitia pemilihan ketua berdalih bahwa pemilihan ketua dilakukan atas dasar desakan umat, karena jabatan Go Kian An sudah habis pada Desember 2015. Dengan kekosongan kepengurusan di TITD Hok Swie Bio Bojonegoro, maka diwacanakan pembentukan panitia pemilihan bersama.⁹³

Tentu saja, masing-masing kubu bertahan dengan argumennya masing-masing. Pihak panitia pemilihan berdalih kekosongan jabatan ketua, sedang pihak Go Kian An merasa, bahwa pihaknyalah yang berhak membentuk kepanitiaan. Keberatan Go Kian An bisa dimaklumi karena Putusan Perdata Nomor 604/PDT/2014/Pt SBY dalam perkara antara TITD Klenteng Hok Swie Bio melawan Tan Tjien Hwat, beserta jajaran kepengurusannya dimenangkan Go Kian An. Perkara ini sudah diputuskan oleh

91 "Umat TITD Sebut Bupati Tak Becus," www.halobojoonegoro.com, diakses pada 14 Juni 2016.

92 "Rencana Pemilihan Ketua Klenteng Bojonegoro Diprotes," blokbojonegoro.com, diakses pada 14 Juni 2014.

93 "Forpimda Bojonegoro Lakukan Mediasi Kepada Kedua Kubu Terkait Kemelut Klenteng TITD," www.metropantura.com, diakses pada 14 Juni 2016.

Pengadilan Tinggi Surabaya tertanggal 5 Februari 2015, dengan menolak eksepsi para tergugat dan turut tergugat seluruhnya. Hasil putusan PT Surabaya, menyebutkan Gandhi Koesmianto alias Go Kian An syah sebagai Ketua atau pengurus terpilih TITD. Keputusan ini juga dikuatkan putusan dari Mahkamah Agung dengan Nomor Putusan 2746 K/PDT/2015.⁹⁴

Sekalipun konflik Klenteng hingga sekarang belum selesai seluruhnya, namun ada hal penting yang perlu dicatat. Pihak pemerintah terus melakukan mediasi dan tetap menempatkan dirinya sebagai wasit netral dalam konflik internal tersebut. Seluruh sengketa di dalam internal umat Klenteng Hok Swie Bio didorong untuk diselesaikan di antara mereka sendiri, baik melalui musyawarah maupun melalui mekanisme peradilan, sedang pihak pemerintah hanya melakukan fungsi-fungsi mediasi agar konflik dualisme kepengurusan tidak berujung pada konflik sosial yang destruktif.

5.5. Kultur-Keagamaan yang Moderat dan Kehidupan Sosial yang Guyub

Menurut Agustino, agama menjadi salah satu sumber konflik penting di samping hubungan darah, ras, adat, wilayah, dan bahasa.⁹⁵ Penelitian Karnaji tentang konflik dan upaya perdamaian di Jawa Timur menemukan bahwa konflik horizontal atau konflik identitas yang berlatarbelakang isu SARA adalah konflik yang paling potensial meledak di Jawa Timur. Isu Kristenisasi, pelarangan pembangunan gereja, prasangka antar kelompok pemeluk agama yang berbeda, adalah beberapa hal yang sering muncul di berbagai daerah di Jawa Timur dalam lima tahun terakhir.⁹⁶

Studi Karnaji juga menemukan bahwa ada pranata sosial dan kearifan lokal di beberapa wilayah di Jawa Timur, yang secara efektif berfungsi meredam agar perbedaan dan potensi konflik tidak meletup menjadi konflik yang terbuka. Pada sebagian masyarakat memang ditemukan secara kuat adanya prasangka, yang membuat kelompok-kelompok berbeda keyakinan bisa melahirkan konflik terbuka,

94 "Dualisme Klenteng Hok Swie Bio Memanas Lagi," www.beritametro.co.id, diakses pada 14 Juni 2016.

95 Leo Agustino, "Konflik dan pembangunan politik," *Analisis*, CSIS, Vol. 33, No. 3 (2004), 171-182.

96 Karnaji, dkk., "Social Early Warning System."

namun pada sebagian masyarakat ditemukan ada nilai-nilai dan praktik-praktik sosial-budaya, yang membuat mereka mampu mengelola perbedaan, sehingga sanggup membangun kehidupan sosial yang toleran.⁹⁷

Salah satu faktor yang menentukan dalam membangun kehidupan sosial yang harmonis di tengah perbedaan sosial yang ada adalah apa yang disebut *cross-cutting affiliation*, yaitu sebuah zona interaksi sosial netral di mana antar kelompok yang berbeda tetap dapat saling berhubungan, tanpa dibayang-bayangi oleh berbagai identitas kelompok, yang membuat mereka memandang kelompok lain sebagai 'sang liyan'.⁹⁸ Zona netral ini bisa berupa hubungan ekonomi, ekonomi maupun praktik-praktik sosial yang lain.

Praktik seperti ini bekerja dengan baik di Bojonegoro. Komunitas Syiah yang awalnya berseteru dengan warga Sunni karena dakwah-dakwahnya yang provokatif, yang sengaja memamerkan perbedaan ajaran dengan kelompok Sunni, pada akhirnya menggeser kiprahnya ke arah kerja-kerja sosial tanpa dimuati dengan jargon-jargon teologis. Sementara, FKUB Kabupaten Bojonegoro menciptakan berbagai model interaksi sosial lintasiman melalui berbagai aktivitas bersama tanpa embel-embel agama, misalnya, lomba menulis atau olahraga yang menjangkau siswa-siswa SLTA atau mahasiswa.⁹⁹

Secara umum, masyarakat Bojonegoro menekankan pada nilai-nilai *guyub*, rukun, dan *selamet* bersama. Hampir semua informan, dari berbagai latar belakang keyakinan, profesi, dan lapis sosialnya, menyatakan bahwa secara kultur, masyarakat Bojonegoro adalah masyarakat yang rukun dan damai karena situasi itulah yang memungkinkan mereka untuk bisa membangun perekonomiannya.

Sebagaimana yang diungkapkan salah seorang anak muda pengikut Syiah. Menurutny, "Di Bojonegoro ini ada kesadaran, yang penting rukun dan damai, karena dengan itu, kita bisa bekerja dan mencari uang dengan enak."¹⁰⁰ Pandangan yang persis sama diungkapkan oleh Ketua PCNU Bojonegoro, "*Wong* hidup rukun

97 Ibid.

98 Ibid.

99 Wawancara dengan Hasan Bisri, Ketua KP LIMA FKUB Bojonegoro dan Tim Ahli Ketua DPRD Bojonegoro, 28 Mei 2016.

100 Wawancara dengan Irfan Rifa'i, Ketua *Brain Community*, organisasi sosial pengikut Syiah Bojonegoro, dan Andik, 19 Mei 2016.

aja susah mencari makan, apalagi kalau tidak rukun, apa tidak susah.”¹⁰¹ Karena itu, menurut Hasan Basri (FKUB), “Di Bojonegoro [tugas FKUB] tidak merukunkan, tapi merawat kerukunan itu sendiri, karena kerukunan masyarakat di Bojonegoro sudah terjadi sekian lama.”¹⁰²

Sebagian besar masyarakat Bojonegoro bukanlah kaum agamis. Walaupun ada yang masuk dalam kategori santri, sebagian besar mereka bukan orang yang sangat fanatik. Karena itu, isu agama tidak menjadi isu penting bagi masyarakat Bojonegoro secara umum. Hal ini dinyatakan sendiri oleh Ketua PCNU Bojonegoro, “Dari dulu memang begitu karakter masyarakat Bojonegoro. Yang paham banget agama ya ndak ada, yang gak paham banget justru yang banyak. Jadi ya begitulah, gimana menggambarkannya.”¹⁰³

Kesadaran untuk hidup rukun dikombinasi dengan tidak menjadikan agama sebagai kesadaran penting dalam kehidupan sosialnya membuat masyarakat Bojonegoro memiliki kekenyalan dalam menghadapi provokasi pihak luar untuk melakukan tindakan-tindakan kekerasan berbasis keyakinan.

Pernyataan tersebut dibenarkan oleh Mazroi, sekretaris PCNU Bojonegoro. Menurutnya, kelompok-kelompok radikal di luar Bojonegoro tidak berhasil mendapatkan dukungan dari masyarakat Bojonegoro ketika mereka mencoba masuk. “Kelompok-kelompok radikal itu berada di luar Bojonegoro. Ketika mereka masuk untuk memengaruhi sebagian masyarakat di Bojonegoro, [sedang] masyarakat Bojonegoro karakternya acuh karena disibukkan dengan kegiatan-kegiatan ekonomi, ya akhirnya tidak bisa berkembang.”¹⁰⁴

Daerah sini, masyarakatnya tergolong cuek. Perbedaan pemahaman tidak mudah menyulut kami untuk melakukan tindakan-tindakan penyerangan, seperti di daerah lain.¹⁰⁵

101 Wawancara dengan dr. Kholid Ubed, Ketua PCNU Bojonegoro, 1 Juni 2016.

102 Wawancara dengan Hasan Bisri, Ketua KP LIMA FKUB Bojonegoro dan Tim Ahli Ketua DPRD Bojonegoro, 28 Mei 2016.

103 Abdul Wahid (Tokoh Kultural Muhammadiyah, Pengasuh Panti Asuhan dan Pemilik Rumah Makan Hatmi), wawancara, 31 Mei 2016.

104 Wawancara dengan Mazroi, Sekretaris PCNU Bojonegoro, 25 Mei 2016.

105 Wawancara dengan Irfan Rifa'i, Ketua *Brain Community*, organisasi sosial pengikut Syiah Bojonegoro, dan Andik, 19 Mei 2016.

Kalau mengenai masyarakat tidak tergerak [oleh provokasi pihak luar], memang mungkin karena kultur masyarakat sini itu cuek terhadap keyakinan ya. Kan sejarahnya, masyarakat sini itu pelarian dari Majapahit dan Pajajaran. Mereka cenderung orang yang mempunyai kultur mengedepankan saling membantu dan tidak mau ikut menghakimi keyakinan atau urusan orang. Ini memang secara karakter berbeda dengan masyarakat diluar Mataraman. Kan kita ini memang Mataraman. Tidak seperti daerah Tapal Kuda atau Madura yang cenderung reaksioner. Kita ini sudah disibukkan dengan mencari kehidupan ekonomi, sehingga untuk terprovokasi pun sangat rendah.¹⁰⁶

Begini, secara kultur, masyarakat Bojonegoro ini berbeda dengan masyarakat yang cenderung mudah terprovoksi. Masyarakat Bojonegoro ini kan berada di kawasan tengah yang cenderung tidak keras, seperti masyarakat di daerah pesisir, seperti Lamongan dan daerah Tapal Kuda. Masyarakat sini sudah disibukkan untuk mencari ekonomi daripada melakukan tindakan-tindakan untuk berkonflik, terlebih atas nama agama. Mereka lebih disibukkan dengan kegiatan-kegiatan ekonomi, berdagang, bersawah dan lain sebagainya."¹⁰⁷

Oleh karena itulah, maka hampir tidak ditemukan adanya gerakan-gerakan keagamaan radikal di Bojonegoro. Bisa dikatakan, Bojonegoro adalah tanah gersang bagi tumbuhnya kelompok-kelompok keagamaan eksklusif/radikal, yang mudah menyalahkan kelompok lain, apalagi dengan sengaja membangun konflik dengan kelompok berbeda. Memang ada riak-riak konflik antar keyakinan, namun masyarakat umum cenderung tidak bersimpati, karena tidak sejalan dengan nilai-nilai budaya yang dianutnya.¹⁰⁸ MTA bisa hidup di Bojonegoro, ketika mereka tidak lagi mengolok-olok kelompok lain dalam dakwahnya. FPI sempat ada, namun tidak berkembang dan akhirnya mati seiring dengan kematian para tokohnya. HTI juga sempat melakukan deklarasi, namun hingga sekarang tidak terdengar kiprahnya.¹⁰⁹

106 Wawancara dengan Hasan Bisri, Ketua KP LIMA FKUB Bojonegoro dan Tim Ahli Ketua DPRD Bojonegoro, 28 Mei 2016.

107 Wawancara dengan Mazroi, Sekretaris PCNU Bojonegoro, 25 Mei 2016.

108 "Kalau gerakan radikalisme itu gak ada kayaknya di Bojonegoro. Dulu memang ada, tapi ndak berkembang. [Hal itu] karena memang masyarakat acuh terhadap [isu-isu] keagamaan, dan sering kali dianggap gak begitu penting gerakan-gerakan itu." (Wawancara dengan Hasan Bisri, Ketua KP LIMA FKUB Bojonegoro dan Tim Ahli Ketua DPRD Bojonegoro, 28 Mei 2016.).

109 Ketika HTI mengadakan deklarasi pada Sabtu 30 April 2016, Gerakan Pemuda (GP) Ansor Cabang Bojonegoro menggelar apel bela negara untuk menolak keberadaan HTI di Bojonegoro. Ketua Ansor Bojonegoro, Abdullah Faizin menegaskan, menegaskan bahwa pihaknya menolak segala gerakan dan aktivitas HTI di kotanya, termasuk acara deklarasi yang dilaksanakan di Gedung Serbaguna, Bojonegoro. Sementara, ketua HTI Bojonegoro, Antok Lutfi Yulianto menyatakan tetap akan menggelar acaranya, karena sudah mendapatkan izin dari aparat Kepolisian. Keinginan Banser untuk menggagalkan acara berhasil dicegah oleh Ketua PCNU Bojonegoro. Akhirnya, acara bisa dilaksanakan pada Minggu, 1 Mei 2016 dengan pengawasan Kepolisian secara ketat. (Wawancara dengan Wahroni, Kepala Dakwah HTI Bojonegoro, 3 Juni 2016; Wawancara dengan dr. Kholid Ubed, Ketua PCNU Bojonegoro, 1 Juni 2016).

Kalau di Bojonegoro, gerakan radikalisme tidak ada Mas setahu saya. Mungkin ada, tapi tidak bisa berkembang. Kemarin memang ada acara HTI yang melaksanakan tabligh akbar itu, tapi kemudian teman-teman Ansor memprotes ke Kepolisian. Setelah itu ya selesai, dan sampai sekarang tidak terdengar lagi. [Di sini juga] gak ada FPI. Dulu sih saya pernah dengar, lama, tapi akhir-akhir ini juga hilang dengan sendirinya.¹¹⁰

Peran tokoh agama juga tidak kalah pentingnya dalam membangun kehidupan keagamaan yang harmonis. Dalam membina umatnya, figur-figur yang berpengaruh sangat krusial, karena melalui pesan yang mereka sampaikanlah umat akan menginternalisasi ajaran agama yang dipeluknya. Tokoh agama yang otoritatif dan *legitimate* di mata masyarakat bisa menjadi faktor penting, karena menyangkut penerimaan dan pengakuan. Kualifikasi lain yang perlu dimiliki tokoh agama adalah jaringan, kharisma, dan kemampuan dalam mengarahkan kesadaran dan menyelesaikan konflik. Sebagai tokoh yang disegani dan dihormati masyarakat, posisi tokoh masyarakat dan ulama ibaratnya adalah sebagai pemadam kebakaran, yang dengan taktis mampu mencegah kebakaran sebelum api membesar.¹¹¹

Sebagian besar tokoh-tokoh agama yang berpengaruh memiliki paham keislaman moderat. Bukan berarti bahwa di Bojonegoro tidak ditemukan figur-figur yang memiliki pandangan sebaliknya. Ada beberapa figur yang menginginkan berlakunya syariat Islam, dengan menjadikan Aceh sebagai wilayah idaman. Mereka juga menyetujui melakukan amar makruf nahi munkar, dengan melakukan tindakan langsung kepada orang-orang yang dianggap berbuat kemungkaran. Kelompok ini juga tidak menginginkan keberadaan kelompok-kelompok minoritas, yang memiliki keyakinan dan praktik keagamaan yang berbeda dari *mainstream*. Bahkan mereka sangat tidak *respect*, dengan keberhasilan Bupati Suyoto yang berhasil membuat Bojonegoro sebagai Kabupaten ramah HAM.¹¹²

Sekalipun demikian, suara dan pengaruh mereka sangat tidak signifikan, jika dibandingkan dengan kelompok moderat, baik dari kalangan NU maupun Muhammadiyah. Bupati Suyoto sendiri adalah tokoh penting dalam tubuh Muhammadiyah Bojonegoro. Di

110 Wawancara dengan Mazroi, Sekretaris PCNU Bojonegoro, 25 Mei 2016.

111 Karnaji, dkk., "Social Early Warning System."

112 Wawancara dengan Ikhwadun (pengurus FKUB dan tokoh Muhammadiyah), Tri Wibowo (Ketua DPC PKS), Munawir (HTI), Diah Kurniawan (Ketua HMI), dan Ilham Wahyudin (Ketua KAMMI), 28 Mei 2016.

samping itu, tidak sedikit tokoh-tokoh Muhammadiyah, yang memiliki pandangan keislaman moderat dan menjalin hubungan sangat baik, dengan kelompok lain melalui berbagai kegiatan sosial yang dimilikinya.

Hal ini bisa dilihat pada sosok Abdul Wahid, salah satu pemilik rumah makan di Bojonegoro. Dia memiliki perhatian tinggi terhadap pendidikan anak-anak tidak mampu. Ilmu agamanya ia dapatkan dari Pesantren Modern Gontor. Dia adalah salah satu tokoh Muhammadiyah Bojonegoro, sekalipun tidak masuk dalam struktur kepengurusan Muhammadiyah Cabang Bojonegoro. Menurutnya,

Orang beragama itu harus rukun agar kita bisa beribadah dengan tenang. Jihad itu kan mengajak kepada kebaikan, tapi tidak dengan kemungkarannya, mengajak ke Jalan Allah dengan kebaikan. Dan jihad cara yang baik itu banyak sekali, misalnya dengan membantu orang-orang, membantu pendidikan anak-anak.... Agama itu kan untuk kebaikan."¹¹³

Dia bahkan mengkritik beberapa kawan Muhammadiyahnya, yang cenderung eksklusif.

Kalau saya memang menjalin kerjasama dengan mereka [kelompok-kelompok berbeda keyakinan], jadi tidak menutup pintu kerja sama seperti yang dilakukan oleh teman-teman lain di Muhammadiyah. ...saya kerja sama dalam bidang mengentaskan anak-anak [tidak mampu] ini agar mampu untuk kuliah. Jadi kalau memang selama berhubungan dengan orang-orang non-Islam, ya yang penting gak sampai menyangkut akidah, akan baik-baik saja. Nah saat saya mencari [dana] saya juga *ndak* memandang ini sesama Islam atau bukan, *wong* kadang sama-sama Islam ya maaf Mas, tapi jauh lebih pelit. Yang penting kita amanah ya selesai."¹¹⁴

Sementara, dari kalangan NU, sekalipun beberapa konflik keagamaan melibatkan warganya di tingkat bawah, seperti konflik dengan Syiah, MTA, Gereja Bethany, dan HTI, namun tokoh-tokoh NU yang berpengaruh memiliki pandangan, yang mapan tentang toleransi dan kehidupan sosial yang rukun dan damai.¹¹⁵ Pandangan ini

113 Abdul Wahid (Tokoh Kultural Muhammadiyah, Pengasuh Panti Asuhan dan Pemilik Rumah Makan Hatmi), wawancara, 31 Mei 2016.

114 Ibid.

115 Ketua PCNU Bojonegoro mengakui bahwa banyak warganya yang mulai keluar dari koridor moderatisme NU. "Disinilah Mas sebenarnya tugas saya, [yaitu] meng-NU-kan orang NU.... Kita itu sebagai orang NU dididik dengan nilai-nilai moderat, *tasammuh*, *tawazun*, *ta'adul*, itu sudah mulai luntur. Kebanyakan mereka cenderung melakukan tindakan-tindakan atau sikap yang bisa dikatakan mulai keluar dari khittah NU-nya, sedikit-sedikit kalau tidak dilaksanakan, kiai akan melakukan tindakan." (Wawancara dengan dr. Kholid Ubed, Ketua PCNU Bojonegoro, 1 Juni 2016).

mereka bangun di bawah payung penerimaan atas NKRI, sebagai negara yang di dalamnya ada sekian banyak keragaman warganya.

Pandangan ini, setidaknya membawa kepada dua konsekuensi berikutnya. Pertama, Mereka menolak syariat Islam diformalisasi sebagai Perda.

Saya kira, kalau hanya sebatas masukan *ndak* apa, tapi kalau [syariat Islam] sampai diperdakan [itu saya tidak setuju], karena masyarakat kita tidak hanya umat Islam. Bagaimana dengan agama lain? Itu satu. Yang kedua, dengan diberlakukan begitu, potensi besar konflik antar agama justru tidak bisa dibendung, misalnya, jika agama ini disetujui, kemudian agama lain gak disetujui, nah pasti konflik. Ya harusnya kita menghindari itu lah. UUD kita dan Pancasila menurut saya sudah cukup mewakili semua nilai-nilai agama.¹¹⁶

Konsekuensi kedua adalah menolak segala kekerasan agama baik, atas nama jihad maupun amar makruf nahi munkar. sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok-kelompok radikal.

Jihad itu tidak masuk kalau dikaitkan dengan radikalisme. Jihad itu memang menegakkan agama Allah, tapi dengan cara-cara yang tidak memaksa, juga harus dilihat atau dipertimbangkan antara manfaat dan *mudhlorot*-nya. Kalau semua atas nama agama dipaksakan, ya agama tidak lagi menjadi *rahmatan lil alamin*, tapi menjadi penebar kesengsaraan.¹¹⁷

Begitu juga dalam amar makruf nahi munkar, mereka tidak bisa menerima penggunaan kekerasan. Bagi mereka, tindakan represif itu merupakan kewenangan negara. Tokoh agama hanya memiliki kewenangan sebatas dakwah dengan lisan. Di samping itu, penggunaan kekerasan atas nama amar makruf nahi munkar dianggap mengingkari keberadaan Indonesia, yang mempunyai peraturan dan undang-undang sendiri, di mana warga negara tidak boleh melanggarnya. Umat Islam bukanlah satu-satunya kelompok yang hidup di Indonesia, tapi ada pemeluk agama lain yang memiliki hak-hak politik yang sama.¹¹⁸

116 Ibid.

117 Ibid.

118 Wawancara dengan dr. Kholid Ubed, Ketua PCNU Bojonegoro, 1 Juni 2016; Wawancara dengan Mazroi, Sekretaris PCNU Bojonegoro, 25 Mei 2016.

Sampai di sini bisa dinyatakan bahwa dari aspek nilai-nilai budaya-keagamaan, masyarakat Bojonegoro memiliki ketahanan dalam mempertahankan kehidupan keagamaan yang harmonis dan damai karena disokong, setidaknya, oleh dua hal. Pertama, kultur masyarakat Bojonegoro sendiri menekankan pada nilai-nilai keguyuban dan dan kerukunan. Di samping itu, secara umum, mereka bukanlah masyarakat yang menjadikan isu agama sebagai sesuatu yang penting dalam kehidupan sehari-harinya. Kedua, di kalangan masyarakat santri, nilai-nilai keagamaan yang terlembagakan adalah ajaran keagamaan yang moderat. Moderatisme ajaran agama (Islam) ini dipegang oleh tokoh-tokoh yang berpengaruh, disosialisasikan kepada umatnya, dan sejauh mungkin dijadikan pemandu dalam menciptakan kehidupan keagamaan yang damai tanpa konflik.

5.6. Negara sebagai Wasit Netral dan Tegas yang Selalu Hadir

Dalam studi-studi perdamaian, salah satu faktor penting dalam meredam konflik komunal adalah adanya regulasi dan ketegasan aparatus negara yang mampu menetralsir konflik.¹¹⁹ Dalam konteks Kabupaten Bojonegoro, tiga kisah di atas menggambarkan secara kuat hadirnya negara dalam peristiwa-peristiwa sosial-keagamaan, yang memiliki potensi kuat melahirkan konflik komunal. Kehadiran negara diwujudkan dalam bentuk netralitas dan ketegasan aparat serta upaya-upaya mediasi, yang memungkinkan sebuah perselisihan bisa diselesaikan. Pihak Pemda melalui Bakesbangpol bersama dengan aparat Kepolisian, kejaksaan, FKUB secara aktif memediasi dan mencari jalan keluar dalam skema win-win solution.

Persitiwa perselisihan pengajian MTA dengan warga desa Ngambon, misalnya, adalah contoh jelas kehadiran pemerintah dalam memediasi sehingga kedua belah pihak merasa tidak dirugikan. Contoh lain adalah penolakan warga terhadap pendirian Gereja Bethany. Sebagaimana yang diceritakan Hasan Bisri,

Itu kejadian sejak 2002. Saat ditanya oleh pengurus FKUB, dulu izinnya dibuat kantor sekertariat gereja dan rumah pendeta. Kemudian lambat laun, tempat itu juga

119 Karnaji, dkk., "Social Early Warning System."

digunakan untuk beribadah.... Karena masyarakat sekitar merasa terganggu, mereka ditolak.Kemudian kita [FKUB] fasilitasi dialog, kira-kira apa permasalahannya, kemudian kita cari solusi bersama-sama. Pemerintah waktu itu menunjuk kami dan Kesbangpol untuk memfasilitasi dialog tersebut. Kesbangpol...selalu turun untuk mendekati orang-orang yang menolak atau pihak Bethany. [Dalam dialog], tuntutananya, selesaikan persyaratan perizinannya dan tidak boleh di situ saja. Kemudian, pihak Bethany kita bujuk untuk mengiyakan dan pihak Kesbangpol membantu proses menyelesaikan perizinan. [Sekarang] sudah berdiri dengan megah di Jalan Sawunggaling, nomor 113, Kota Bojonegoro. Dan sekarang tidak ada permasalahan.¹²⁰

Netralitas dan ketegasan pimpinan politik atau aparatus negara secara umum diperlihatkan melalui ketidaktundukan pada desakan kelompok tertentu, sekalipun mungkin kelompok itu adalah mayoritas. Ketegasan aparat polisi dalam mengamankan komunitas Syiah, netralitas pemerintah dalam menyelesaikan kasus MTA adalah contoh konkret kehadiran negara sebagai wasit yang netral dan tegas. Bahkan, sekalipun banyak elemen yang menentang acara HTI, namun pihak Kepolisian tetap memberi pengamanan yang proporsional untuk menjaga kemungkinan terjadinya konflik terbuka dengan pihak penentang. Khusus untuk MTA, apa yang dinyatakan oleh Amrozi, Humas Bakesbangpol bojonegoro menunjukkan netralitas negara dalam menghadapi sengketa warganya. Menurutnya, "Kami tidak akan melakukan pembekuan atau melarang keyakinan MTA, selama pemerintah pusat tidak membekukan organisasi tersebut. Bahwa kemudian kita diminta untuk melindungi keamanan mereka, ya sejauh kita lakukan sejauh kita mampu, sekalipun jika didesak dari mayoritas"¹²¹

Dalam studinya tentang tumbuhnya pluralisme dalam sebuah pemerintahan demokratis, Trigg menyatakan, "*If people are to live freely in a democratic society, in which all citizen can contribute to discussion about the common good, they must be free to make up their own minds on where the common good may lie.*"¹²²Pandangan Trigg di atas merupakan pandangan umum, bagaimana sebuah sistem politik demokratis harus memberi ruang bagi setiap pandangan, untuk terlibat dalam

120 Wawancara dengan Hasan Bisri, Ketua KP LIMA FKUB Bojonegoro dan Tim Ahli Ketua DPRD Bojonegoro, 28 Mei 2016.

121 Wawancara dengan Amrozi, Humas Kesbangpol, 25 Mei 2016.

122 Roger Trigg, *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions* (New York: Cambridge University Press, 2014), 11.

memberi kontribusi tentang apa yang disebut dengan kebaikan bersama.

Seseorang bisa membuat asumsi bahwa setiap keyakinan agama, bahkan setiap nurani manusia, pada dasarnya mengajarkan tentang kebaikan dan hidup bersama, dengan orang lain dalam sebuah tata kehidupan yang baik. Tapi kita tidak bisa menutup mata, bahwa terlalu banyak cerita di mana kebaikan yang dirumuskan oleh penganut keyakinan keagamaan tertentu, yang diyakini benar dan baik, ketika dipaksakan untuk berlaku secara umum, tidak menghasilkan apapun kecuali konflik sosial yang parah. Konflik sosial yang diakibatkan oleh dominasi sebuah keyakinan tertentu, bisa jadi, tidak semata-mata karena secara objektif tidak membawa kepada kebaikan, namun hal itu berarti menutup partisipasi warga negara, yang akhirnya melahirkan kecemburuan dan ketidakpercayaan.

Di sini yang perlu dipertimbangkan juga adalah proses bagaimana sebuah nilai-nilai, yang dianggap sebagai baik dan akan diperlakukan di ruang publik melibatkan semua elemen warga negara, sehingga apapun yang pada akhirnya berlaku sebagai kebaikan bersama, adalah buah dari kesepakatan demokratis. Kebaikan bersama pada akhirnya, bukan sebuah pandangan yang semata-mata diasumsikan, namun dimiliki bersama, karena setiap kelompok merasa menyumbang dan memiliki rumusan kebaikan bersama, yang diterapkan di ruang publik. Demokrasi selalu mendambakan manusia yang kritis, rasional, dan toleran.¹²³

Untuk mencapai situasi ini, dibutuhkan netralitas negara. Jika dikerucutkan, maka bisa dinyatakan bahwa dibutuhkan seorang pemimpin politik, yang dapat mengatasi fanatisme primordial, sehingga keberadaannya bisa diterima oleh semua pihak. Jika netralitas negara diyakini sebagai salah satu faktor penting dalam mendistribusikan keadilan (dan dengan sendirinya menciptakan perdamaian) warganya,¹²⁴ maka setidaknya potret inilah yang bisa dilihat di Bojonegoro.

Untuk membuka kanal partisipasi seluas-luasnya, Bupati Bojonegoro menciptakan dua terobosan. Pertama, membuka pengaduan on line melalui kanalbojonegoro, di mana setiap warga Bojonegoro bisa mengadukan persoalannya atau menyampaikan

123 M. Fadjoel Rahman, "Demokrasi: Perjuangan Menegakkan Kedaulatan Rakyat, dan Masyarakat Sipil yang Toleran-kritis-Rasional," dalam Larry Diamond (ed.), *Revolusi Demokrasi: Perjuangan untuk Kebebasan dan Pluralisme di negara sedang Berkembang*, ter. Matheos Nalle (Jakarta: Obor, 1994), xvii.

124 Untuk bahasan tentang pluralisme dan keadilan, baca David Miller & Michael Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality* (New York: Oxford University Press, 1995).

aspirasinya, yang kemudian segera mendapatkan jawaban. Kedua, setiap habis shalat Jum'at sampai sekitar pukul 4 sore, Bupati membuka dialog terbuka dengan warga. Siapa saja bisa menyampaikan aspirasinya secara langsung.

Dalam hal kehadiran negara dalam menyelesaikan konflik sosial, Amrozi mengakui bahwa manfaat yang sangat bisa dilihat adalah mencegah potensi konflik menjadi aktual atau mende eskalasi konflik agar tidak membesar tak terkontrol.¹²⁵ Berdasarkan pertimbangan ini, Bakesbangpol Bojonegoro membentuk dan menfungsikan FKDM (Forum Kewaspadaan Dini Masyarakat) secara maksimal. FKDM merupakan instrumen yang digunakan pemerintah Bojonegoro, untuk mendeteksi potensi konflik di masyarakat sejak dini. sehingga konflik bisa dicegah sejak awal.

Kehadiran negara diperlukan dalam proses deteksi dini terhadap kerawanan sosial yang mungkin meledak menjadi konflik. Untuk lebih menjamin efektivitas pengembangan mekanisme deteksi dini, setidaknya ada empat syarat yang harus dipenuhi: sensitifitas, koordinasi multilevel, kelengkapan dan ketuntasan informasi, dan *fairness*.¹²⁶

FKDM sebagai perangkat yang dibangun untuk mendeteksi sejak dini potensi konflik masyarakat, bertugas untuk masuk ke lapisan paling bawah, untuk mendeteksi potensi konflik.¹²⁷ Di setiap kecamatan, dibentuk FKDM, sehingga deteksi dini berjalan cukup efektif.¹²⁸ FKDM kecamatan berkoordinasi dengan Babinkamtibmas, Babinsa dan Lurah. Koordinasi lembaga-lembaga ini sampai saat ini dinilai cukup efektif, untuk meredam potensi-potensi konflik berbasis agama.¹²⁹ Di samping itu, polisi melalui perangkat intelkamnya juga melakukan pencegahan secara aktif, sebagaimana yang terlihat dalam kasus Syiah.

Kehadiran negara juga diwujudkan melalui kehadiran aktif FKUB terhadap kelompok-kelompok minoritas rentan. Inilah yang bisa dilihat pada pengakuan dari komunitas Syiah.

125 Wawancara dengan Amrozi, Humas Kesbangpol, 25 Mei 2016.

126 Karnaji, dkk., "Social Early Warning System."

127 Wawancara dengan Amrozi, Humas Kesbangpol, 25 Mei 2016.

128 Wawancara dengan Doni Bayu Setiawan, anggota DPRD II Bojonegoro dari PDI-P, 27 Mei 2016.

129 Wawancara dengan Amrozi, Humas Kesbangpol, 25 Mei 2016.

Kalau FKUB kita ada namanya Pak Sonu ya mas.... Kita sangat baik hubungannya. Beliau pernah datang kemari dan kita juga sering *sowan* ke sana. Beliau bilang kalau ada apa-apa malah suruh segera menghubungi beliau. Sesekali beliau bersama Bupati datang di acara-acara pengajian kami.¹³⁰

Pernyataan Rifai di atas menunjukkan, bahwa sekalipun sudah ada perangkat struktural khusus yang dibentuk untuk memastikan kehadiran negara, Bupati Suyoto dalam beberapa momentum memastikan dirinya sendiri untuk hadir. Perlu juga dicatat di sini, bahwa Bupati juga mengambil peran mediator langsung dalam konflik Klenteng Hok swie Bio.

Untuk memastikan kehadiran negara dan perlindungan negara terhadap hak-hak berkeyakinan warganya, pada tahun 2015, Bupati mengeluarkan Perbup Nomor 7 tentang Kabupaten Ramah Hak Asasi Manusia. Di dalamnya, dinyatakan bahwa pemerintah daerah wajib menciptakan lingkungan aman yang dapat mengurangi resiko kekerasan. Aparat keamanan juga diwajibkan selalu menjunjung tinggi HAM. Sementara untuk hak berkeyakinan, di sana dinyatakan bahwa Pemerintah Daerah wajib memenuhi hak individu dan tidak melakukan diskriminasi atas dasar agama.¹³¹

Oleh kalangan Islamis, peraturan bupati ini dianggap sebagai titipan kelompok luar yang memiliki agenda dan kepentingan yang tidak sesuai dengan keyakinan masyarakat Bojonegoro.¹³² Namun beberapa informan menyatakan bahwa proses penerbitan peraturan tersebut sudah dikonsultasikan dengan berbagai pihak yang berkepentingan di Bojonegoro. Pengurus NU Bojonegoro menyatakan bahwa "Itu memang hasil musyawarah dengan kita dan beberapa tokoh."¹³³ Keterangan ini dibenarkan oleh Doni, anggota DPRD II Bojonegoro dari PDI-P, yang menyatakan bahwa sejak awal pihak dewan sudah diajak berbicara, "Kemudian Bupati melalui SKPD dan seterusnya, termasuk Bakesbangpol, FKUB dan Tokoh-Tokoh lintas agama dipanggil, kemudian merumuskan itu, baru kemudian dilaporkan kepada dewan."¹³⁴

130 Wawancara dengan Irfan Rifa'i, Ketua Branis Community, organisasi sosial pengikut Syiah Bojonegoro, dan Andik, 19 Mei 2016.

131 Lihat Peraturan Bupati Bojonegoro Nomor 7 Tahun 2015 tentang Kabupaten Ramah Hak Asasi Manusia, terutama pada bab 7 pasal 13 dan bab 8 pasal 14.

132 Wawancara dengan Ikhwadun, 28 Mei 2016.

133 Wawancara dengan Mazroi, Sekretaris PCNU Bojonegoro, 25 Mei 2016.

134 Wawancara dengan Doni Bayu Setiawan, anggota DPRD II Bojonegoro dari PDI-P, 27 Mei 2016.

Terlihat jelas bahwa dalam menjaga harmoni sosial, terutama kehidupan keagamaan, pemerintah Kabupaten Bojonegoro melakukan berbagai kebijakan politis yang cukup efektif. Kebijakan-kebijakan politis itu setidaknya bisa dirinci ke dalam beberapa fungsi: fungsi pencegahan dini, fungsi koordinatif, fungsi regulatif, dan fungsi sebagai mediator. Keempat fungsi ini dijalankan untuk memastikan hadirnya negara dalam setiap kemungkinan lahirnya konflik, dengan tetap memosisikan dirinya sebagai wasit yang netral dan tegas.

5.7. Kesimpulan

Sekalipun Bojonegoro secara umum diidentifikasi sebagai Kabupaten yang nyaris nirkekerasan bermotif agama, namun membayangkan Bojonegoro sebagai wilayah yang sepenuhnya toleran dan memberi rasa nyaman kepada setiap pemeluk keyakinan juga bisa menyesatkan. Dari keseluruhan paparan di atas, jelas sekali bahwa Bojonegoro juga menyimpan potensi konflik yang kalau tidak dikelola secara tepat, bisa meledak menjadi konflik terbuka yang destruktif dan tidak bisa terkontrol. Potensi konflik itu setidaknya bisa dilihat pada dua hal. *Pertama*, bekerjanya prasangka negatif pada sebagian masyarakat terhadap kelompok lain yang berbeda keyakinan. Upaya pengusiran Syiah dan MTA serta penolakan pembangunan Gereja Bethany menandakan adanya sentimen negatif, yang mengendap pada sebagian kalangan masyarakat terhadap kelompok keyakinan lain.

Kedua, adanya kelompok-kelompok keagamaan yang bersifat eksklusif dengan ideologi keagamaan yang cenderung radikal. Kelompok ini, walaupun hingga saat ini tidak melakukan aksi-aksi kekerasan atas nama agama, namun mereka menyetujui aksi-aksi kekerasan oleh masyarakat sipil terhadap orang atau kelompok orang yang dianggap melakukan perbuatan dosa. Persetujuan ini diambil berdasarkan pemahamannya atas konsep jihad dan amar makruf nahi munkar. Kelompok ini bahkan mengidamkan Bojonegoro sebagai kabupaten Islam seperti Aceh.

Jika hingga kini kekuatan radikal tidak bisa berkembang di Bojonegoro, penelitian ini menemukan dua faktor yang mampu menjaga kehidupan keagamaan masyarakat Bojonegoro tetap seimbang: kultural dan struktural.

Faktor Kultural

Pertama, masyarakat Bojonegoro bukanlah masyarakat agamis. Isu agama tidak cukup memiliki kekuatan untuk mengaduk sentimen negatif masyarakat. Nilai-nilai budaya yang menjadi landasan normatif masyarakat Bojonegoro adalah nilai-nilai kejawaan yang menekankan pada guyub, rukun, dan *selamet*. Nilai-nilai itu dalam kehidupan masyarakat Bojonegoro bukan slogan normatif kosong, namun fungsional dalam kehidupannya (“*Wong* hidup rukun saja susah mencari makan, apalagi kalau tidak rukun”).

Kedua, bekerjanya *cross-cutting affiliation*. Nilai-nilai guyub, rukun, dan *selamet* itu terpraktikkan secara alami dalam interaksi sosial sehari-hari. Terdapat ruang-ruang sosial netral yang mempertemukan orang-orang dari latar belakang berbeda, tanpa dibebani oleh identitas-identitas primordial. Jaringan ekonomi, pertemuan-pertemuan *refreshment* di warung kopi, dan paguyuban-paguyuban sosial menjadi zona netral yang mampu menjaga keseimbangan warganya.

Ketiga, tokoh-tokoh agama lokal yang berpengaruh didominasi oleh kalangan yang berhaluan moderat. Tokoh-tokoh agama moderat cukup dominan di tubuh NU dan Muhammadiyah serta lembaga-lembaga seminegara (MUI dan FKUB) yang memiliki fungsi, langsung atau tidak langsung, dalam membangun kehidupan keagamaan yang damai. Dalam beberapa kasus yang potensial menciptakan konflik terbuka, tokoh-tokoh agama moderat ini berperan aktif dalam proses meredam dan menghentikan konflik.

Faktor Struktural

Pertama, hadirnya negara (eksekutif dan aparat keamanan) sebagai pihak yang netral dan tegas. Kehadiran negara ini mampu menjaga keseimbangan, sehingga tidak ada satu pun kelompok yang bisa sangat dominan. Kehadiran ini mampu menjamin setiap kelompok keyakinan mendapatkan hak-haknya secara proporsional dan terlindungi dari penyingkiran kelompok lain. Bahkan kelompok minoritas, yang tidak disukai kelompok mayoritas pun, mendapat jaminan perlindungan dan terbebas dari diskriminasi.

Kedua, institusionalisasi jaminan kebebasan berkeyakinan. Jaminan atas kebebasan berkeyakinan dan tidak adanya diskriminasi dilembagakan melalui regulasi formal yang memiliki kekuatan hukum mengikat.

Ketiga, negara aktif melakukan pencegahan dini dan memediasi konflik. Pemerintah daerah Bojonegoro melalui FKDM hadir sejak dini dalam mencegah konflik. Fungsi pencegahan dini ini dipadu dengan berjalannya fungsi koordinatif di berbagai level serta mediasi yang langsung diperankan oleh Pemerintah Daerah mampu meredam dan menghindarkan masyarakat dari konflik.

Sampai di sini, bisa dinyatakan bahwa kombinasi antara faktor kultural dan struktural cukup mampu menahan kerentanan sebagian masyarakat dari pengaruh negatif pihak luar (langsung maupun melalui media) untuk berbuat kekerasan. Beberapa peristiwa kekerasan agama yang sempat muncul tidak pernah membesar, karena tidak cukup memperoleh dukungan dari masyarakat luas. Netralitas dan ketegasan negara dalam menjamin hak-hak berkeyakinan dan perlindungan warganya dari ancaman kelompok lain berfungsi seperti penyegel formal, yang menggaransi kehidupan sosial yang damai. Situasi kultural dan jaminan struktural ini juga yang bisa menjelaskan mengapa beberapa organisasi radikal yang masuk ke Bojonegoro tidak bisa berkembang dan bahkan akhirnya mati.



TOLERANSI DAN INTOLERANSI DI INDONESIA: KAJIAN ATAS KULTUR TOLERANSI DI TENGAH ARUS PERUBAHAN SOSIAL DI KOTA KUPANG, NUSA TENGGARA TIMUR

Mohammad Iqbal Ahnaf

6.1. Latar Belakang

Banyaknya kasus intoleransi di Indonesia belakangan menimbulkan pertanyaan tentang peran negara dalam melindungi hak-hak kaum minoritas. Negara seringkali dianggap lemah dan tunduk pada tekanan kelompok-kelompok yang disebut intoleran. Pandangan ini tentu bukan tanpa dasar. Jumlah aparat keamanan seringkali tidak memadai dalam menghentikan mobilisasi kekerasan. Ancaman kekerasan dari kelompok garis keras, biasanya membuat aparat negara memilih untuk memenuhi tuntutan kelompok penekan demi menjaga stabilitas keamanan, meskipun hal itu bertentangan dengan konstitusi. Hal ini terjadi misalnya dalam bentuk aparat yang memenuhi tuntutan pengusiran terhadap kelompok korban, penutupan rumah ibadah, penghentian aktifitas sosial keagamaan dan membebaskan pelaku kekerasan dari tindakan hukum yang sewajarnya.

Menguatnya kekuatan kelompok sosial baik, yang *civil* atau *uncivil*, sebenarnya bukanlah sesuatu yang mengherankan dalam negara yang sedang dalam masa transisi demokrasi. Ilmuwan politik terkemuka, Joel L. Migdal, menyebutnya gejala "*strong society, weak state*."¹³⁵ Jika proses konsolidasi demokrasi berjalan dengan baik, yang ditentukan diantaranya oleh menguatnya kelas menengah terdidik, pertumbuhan ekonomi dan meningkatnya nalar publik, maka lambat laun akan terjadi proses penyeimbangan antara *civil society* yang kuat dan penyelegaraan negara yang efektif.

Pertanyaanya, setelah 15 tahun sejak lepas dari pemerintahan otoriter pada tahun 1998, sejauh mana Indonesia sudah melalui masa transisi ini. Tentu tidak mudah menentukan secara pasti tahapan tersebut. Tulisan ini tidak untuk menjawab pertanyaan itu. Yang menjadi perhatian di sini adalah apakah dalam masa transisi ini gejolak sosial yang diwarnai oleh kuatnya peran kelompok *uncivil* sesuatu yang tidak terhindarkan? Kalau ini yang terjadi, maka proses demokratisasi bisa dianggap berjalan mundur, karena menguatnya kekuatan kelompok *uncivil* tidak bisa dipungkiri akan menggerus asas-asas demokrasi, seperti kebebasan berekspresi, kesetaraan dan transparansi pemerintahan.¹³⁶

Untungnya, kondisi sosial-politik di Indonesia tidak seburam seperti gejala transisi demokrasi yang digambarkan Migdal. Ada dua hal yang patut dicatat. Pertama, yang terjadi dalam kasus-kasus kekerasan terhadap kelompok minoritas tidak selalu akibat dari gejala negara yang lemah, tetapi bertemunya kepentingan kelompok intoleran dengan kepentingan elektoral elit politik, yang memungkinkan terjadinya kekerasan. Kedua, daerah-daerah yang merepresentasikan heterogenitas masyarakat Indonesia menunjukkan kapasitas yang berbeda dalam menjaga kultur toleransi di tengah arus perubahan. Hal ini ditunjukkan oleh nasib berbeda yang dialami kelompok-kelompok minoritas di tempat yang berbeda. Komunitas-komunitas rentan, seperti Syiah dan Ahmadiyah, menjadi korban kekerasan di sejumlah tempat, tetapi mereka aman di banyak tempat lain. Kasus-kasus sengketa rumah ibadah terus bertambah, tetapi di banyak tempat rumah ibadah tidak terusik, meskipun berada di wilayah mayoritas penganut agama lain. Kapasitas yang berbeda ini sebenarnya juga terjadi di kalangan aparatur negara. Di tengah sorotan tajam terhadap banyaknya kasus

135 Migdal, Joel. S. 1988. *Strong Society, Weak State, : State-Society Relations and State Capacities in the Third World*, Princeton University Press.

136 Ahnaf, M.I. Maarif, S. Awfan, B.A. Afdillah, M. 2014. *Politik Lokal dan Konflik Keagamaan: Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik dalam Konflik. Keagamaan di Sampang, Bekasi, dan Kupang*, Centre for Religious and Cross-cultural Studies, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada.

yang menunjukkan kegagalan aparat negara, dalam melindungi hak sipil kelompok minoritas, ada banyak contoh sukses; tidak jarang aparat keamanan berhasil menggagalkan upaya penyerangan terhadap kelompok minoritas.

Pemahaman atas perbedaan kapasitas negara dan masyarakat dalam mengelola keragaman atau memelihara kultur toleransi sangat penting, untuk mendapatkan pemahaman yang bernuansa terhadap intoleransi dan radikalisasi, yang tampak meningkat dalam satu dekade terakhir. Tulisan ini adalah bagian dari penelitian yang membandingkan kapasitas berbeda tersebut di empat kota yakni, Tasikmalaya, Yogyakarta, Bojonegoro dan Kupang. Keempat kota ini dipilih dengan mempertimbangkan perbedaan frekwensi kasus kekerasan atau intoleransi. Tasikmalaya dan Yogyakarta mewakili wilayah dengan jumlah kejadian intoleransi yang tinggi, sementara Bojonegoro dan Kupang dianggap sebagai wilayah yang relatif berhasil dalam menjaga kultur toleransi. Ini bukan berarti keempat kota tersebut bisa dikatakan sepenuhnya toleran atau intoleran. Kedua karakter ini tentu saja tidak sepenuhnya merepresentasikan dinamika relasi antar kelompok, yang berbeda di tiap-tiap kota.

Kupang yang menjadi fokus tulisan ini mencerminkan satu hal penting, yang patut dicatat dari kota-kota di Indonesia pada umumnya, yakni kultur toleransi yang tengah diuji oleh arus perubahan sosial-politik. Selain konteks luas transisi demokrasi sebagaimana disebut di atas, arus perubahan sosial-politik yang tengah melanda banyak kota di Indonesia pada umumnya adalah: migrasi yang kerap menimbulkan kesenjangan antara warga asli dan pendatang; pilkada yang meningkatkan dinamika politik lokal yang tidak jarang bersifat sektarian, industrialisasi yang menciptakan kelompok-kelompok kelas dan identitas terpinggirkan; kesalehan publik dan konservatisme mendesak negara untuk mengambil peran lebih besar dalam isu moralitas dan keagamaan; dan meningkatnya akses teknologi informasi yang diwarnai oleh banjir wacana intoleran. Dalam situasi seperti ini, kota-kota di Indonesia yang meskipun dipisahkan oleh jarak yang sangat jauh, tetapi semakin terhubung satu sama lain. Sebuah kota dengan warisan kultur toleransi yang kaya bisa terpengaruh oleh perkembangan sosial-politik yang terjadi di kota-kota lain. Kupang yang damai di bagian timur Indonesia, bisa terpengaruh oleh ketegangan antar agama di Aceh, bagian paling barat Indonesia.

Patut dicatat, banyak kota-kota yang menjadi lokus intoleransi dan radikalisasi pada umumnya mempunyai sejarah toleransi. Komunitas Syiah di Sampang Madura hidup aman sejak tahun 1970-an sebelum dihantam oleh arus deras intoleransi, yang mulai bergejolak sejak tahun 2000an. Begitu juga dengan komunitas Ahmadiyah di Kuningan (Jawa Barat) dan Lombok (Nusa Tenggara Barat); mereka hidup berdampingan dengan Muslim lain sebelum terjadi gejolak. Banyak gereja yang sudah menjadi tempat ibadah sejak ratusan tahun kini mulai dipermasalahkan. Di Kupang, hubungan Muslim dan Kristen yang secara turun temurun ditandai oleh tradisi saling membantu dalam membangun rumah ibadah, dikagetkan oleh penolakan sebagai warga terhadap pembangunan sebuah mushola kecil di pinggiran kota, yang awalnya tidak dipermasalahkan.

Laporan ini memberikan gambaran tentang kondisi toleransi di Kupang, munculnya gejala-gejala intoleransi dan penjelasan bagaimana perubahan sosial menguji kemampuan kota ini dalam memelihara modal sosial perdamaian, yang sangat berharga tidak hanya buat masyarakat Kupang, tetapi juga sebagai modal sosial Indonesia sebagai bangsa multikultur. Laporan ini memberikan penjelasan kenapa kekerasan dan intoleransi relatif rendah di Kupang, sehingga pada tahun 2016 kota ini mendapatkan penghargaan Toleransi Award dari Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (KOMNAS HAM).¹³⁷

Sumber data laporan ini didasarkan pada wawancara dan FGD dengan 20 orang dari kalangan aktifis lintas iman dan kebebasan beragama, tokoh-tokoh agama (ketua MUI, ketua GMIT, seorang Pastor dan Dosen di Perguruan Tinggi Katholik di Kupang, tokoh Ahmadiyah, Dosen di Undana dan UKAW, pemerintah (Kepala Badan Kesbangpol Kota Kupang dan Kepala Kantor Kementerian Agama Kota Kupang), beberapa tokoh organisasi kepemudaan Islam dan Kristen, tokoh pemuda Tionghoa dan Budha, dan sejumlah perbincangan informal dengan warga. Sumber-sumber tertulis diambil dari hasil-hasil penelitian tentang Kupang dan data Badan Pusat Statistik. Penelitian ini dilakukan dalam kurun waktu yang singkat pada bulan Mei 2016 dan hanya mencakup wilayah Kotamadya Kupang. Karena itu penelitian ini mempunyai keterbatasan dalam cakupan data dan kedalaman informasi. Meskipun demikian, hasil penelitian ini diharapkan bisa menjadi gambaran awal, untuk memahami kondisi dan basis toleransi dan intoleransi di Kota Kupang.

137 Sergusntt, 22 Februari, 2016. "Wali Kota Kupang Terima Award Toleransi Beragama Dari Komnas HAM," <http://www.sergusntt.com/wali-kota-kupang-terima-award-toleransi-beragama-dari-komnas-ham/>

6.2. Kerangka Teoretik: Toleransi dan Intoleransi

Sebelum masuk dalam pembahasan tentang Kupang, penting secara singkat saya jelaskan bagaimana istilah toleransi dan intoleransi digunakan dalam tulisan ini, dan apa landasan teoritik yang saya gunakan untuk menjelaskan kenapa sebuah kota bisa bersifat toleran dan intoleran.

Di sini, istilah toleransi dan intoleransi digunakan untuk merujuk pada relasi antar kelompok yang berbeda secara identitas, khususnya agama dan etnisitas. Sebuah masyarakat bisa dikatakan toleran, ketika menunjukkan kemampuan untuk hidup berdampingan secara damai (koeksistensi), meskipun berbeda keyakinan dan identitas. Sebuah wilayah yang toleran tidak berarti sama sekali bebas dari konflik dan ketegangan; yang terpenting adalah sejauh mana ada kondisi yang memungkinkan konflik dan ketegangan tersebut bisa diselesaikan secara damai, sehingga tingkat kekerasan komunal bisa dikatakan rendah.

Ada dua hal penting yang patut digarisbawahi di sini. Pertama, toleransi bukanlah kondisi yang statis. Kondisi toleransi dan intoleransi perlu ditempatkan dalam spektrum. Sebuah kota bisa mempunyai karakter lebih toleran daripada kota lain, tetapi karena tidak ada kota yang sepenuhnya toleran atau intoleran, posisi dalam spektrum bisa saja berubah seiring dengan perubahan sosial politik, yang berpengaruh terhadap kondisi yang memungkinkan toleransi atau intoleran. Kedua, istilah toleransi dan intoleransi sebaiknya tidak dimaknai secara sempit, hanya terkait dengan pandangan teologis keagamaan. Tentu saja keterbukaan teologis bisa berperan penting dalam terwujudnya masyarakat yang toleran. Orientasi teologi yang eksklusif tidak serta-merta menghalangi pemeluk agama, untuk hidup berdampingan dengan pemeluk agama lain. Toleransi adalah kondisi multidimensi, yang terkait dengan aspek nilai, sosial dan struktural.

Untuk memahami kenapa toleransi atau intoleransi bisa terwujud di sebuah wilayah, penelitian ini menggunakan teori tentang tiga dimensi konflik, yang oleh Jayne Docherty dan Lisa Schirch disebut dimensi simbolik, relasional dan material. Setiap konflik, begitu juga damai, pada umumnya terbentuk oleh relasi saling terkait ketiga dimensi ini. Dimensi simbolik merujuk pada aspek nilai, yang memungkinkan

orang yang berbeda identitas menemukan titik temu. Dalam banyak kasus dimensi simbolik ini bisa terwujud dalam bentuk identitas, memori atau tujuan bersama, seperti memori tentang persaudaraan atau aliansi masa lalu, kesadaran tentang asal usul yang sama, dan kesadaran tentang tujuan yang sama.¹³⁸

Dimensi relasional terkait dengan kondisi, yang memungkinkan anggota komunitas dari latarbekang yang berbeda secara mudah dimungkinkan, untuk melakukan interaksi dalam kehidupan sehari-hari. Ashutosh Varshney menyebut kondisi ini dengan istilah *civic engagement*. Berdasarkan penelitian di delapan kota di India dengan tingkat kekerasan komunal yang berbeda, ia menyimpulkan bahwa kota yang lebih damai pada umumnya kaya dengan ruang-ruang perjumpaan yang menjembatani relasi antar etnik. baik secara formal dalam bentuk lembaga-lembaga sosial, seperti asosiasi buruh, maupun dalam ruang-ruang informal, seperti kelompok-kelompok hobi.¹³⁹ Dalam studi konflik ruang perjumpaan ini dibutuhkan di antaranya sebagai mekanisme untuk menegasikan rumor, yang seringkali menjadi pemicu kekerasan komunal. Kota yang pola perkampungannya relatif membaurkan warga yang berbeda etnis, biasanya lebih memudahkan tersedianya ruang bagi *civic engagement*; meskipun demikian, ruang perjumpaan bisa saja terbentuk di wilayah yang tersegregasi, selama ada mekanisme lain yang memfasilitasi perjumpaan antarkelompok, yang dipisahkan dalam kampung-kampung yang berbeda.

Hal yang patut dicatat, terutama terkait dengan dimensi relasional dan struktural adalah peran elit. Hal ini ditekankan dalam kritik Tadjoeedin terhadap argumen Varshney. Dalam masyarakat yang cenderung tersegregasi dan feodal seperti Indonesia, relasi komunal di level masyarakat tidak cukup tanpa relasi yang kuat di kalangan elit.¹⁴⁰ Dalam bahasa Reyhler, salah satu resep penting sebuah masyarakat yang damai, adalah keberadaan apa yang ia sebut "*critical mass of peace-enhancing leaders*".¹⁴¹ Kota yang toleran membutuhkan kelompok pemimpin lintas golongan, yang aktif dan terhubung secara efektif, sehingga bisa menekan pengaruh kekuatan kelompok-kelompok militan, yang biasanya selalu ada dalam sebuah masyarakat.

138 Docherty, Jayne Seminare, 2001. *Learning Lessons from Waco: When the Parties Bring Their Gods to the Negotiation Table*, Syracuse University Press; Schirch, Lisa, 2005. *The Little Book of Strategic Peacebuilding: A Vision and Framework for Peace with Justice*, Good Books.

139 Varshney, Ashutosh, 2003. *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindu and Muslims in India*, Yale University Press.

140 Tadjoeedin, Mohamad Zulfan, 2004. "Civil Society Engagement and Communal Violence: Reflection on Various Hypotheses in the Context of Indonesia," *Administration and Change*, No. 42, July-December, pp. 1-18

141 Reyhler, Luc, 2006. "Challenges of Peace Research," *International Journal of Peace Studies*, Volume 11, Number 1, Spring/Summer.

Elit yang terintegrasi mempunyai peran penting, sebagai mekanisme pengendali gejolak dalam satu kelompok (*internal security*) dan mekanisme resolusi konflik secara kultural.

Dimensi material atau bisa juga disebut dimensi struktural adalah manifestasi dari dimensi relasional dalam bentuk yang lebih nyata, terkait dengan penguasaan atas kekuasaan dan sumberdaya ekonomi. Dimensi struktural tidak mengasumsikan sebuah masyarakat sepenuhnya adil atau setara dalam penguasaan sumberdaya kekuasaan dan ekonomi. Kecenderungan pengelompokan sektor-sektor kekuasaan dan ekonomi berdasarkan kategori kelompok dan identitas seringkali terjadi secara alami, yang dibutuhkan bagi masyarakat damai dalam dimensi ini adalah adanya relasi saling melengkapi atau saling membutuhkan antar anggota masyarakat yang berbeda latarbelakang. Dalam kajian tentang relasi komunal di masyarakat Maluku, modal damai dari dimensi struktural ini, seringkali dicontohkan oleh pola pertukaran barang antara warga dari wilayah pantai dan pegunungan. Masyarakat pantai, yang pada umumnya Muslim menjual hasil laut kepada masyarakat gunung; sementara masyarakat gunung yang pada umumnya Kristen menjual hasil perkebunan kepada masyarakat Muslim di wilayah pantai.

Ketersediaan ketiga dimensi di atas tentu bersifat relatif dan dinamis. Sebagai prasyarat kota toleran, ketiga dimensi di atas tidak selalu tersedia secara penuh. Bisa jadi, ada dimensi-dimensi tertentu yang menonjol di sebuah kota, dan itu cukup kuat untuk menjaga kondisi toleransi.

6.3. Sketsa Keragaman di Kupang

Keragaman di kota Kupang tidak bisa dilepaskan dari letak strategis Kupang sebagai kota pelabuhan. Sebelum bangsa Eropa mendarat di Kupang, wilayah ini dikuasai oleh kerajaan bangsa Helong. Pada masa itu, pedagang dari Cina dan Arab sudah ada yang datang ke kota Kupang, karena wilayah ini menghasilkan kayu cendana. Pedagang asing sudah mulai datang ke Kupang sejak abad ke 14. Pada abad 15 bangsa Eropa masuk Kupang, yang diawali oleh Portugis yang datang dari Malaka. Bangsa Portugis bertahan di Kupang selama lebih dari 50 tahun, sebelum kemudian penjajah Belanda di Batavia memutuskan untuk melakukan ekspansi, dengan

mengirimkan kapal VOC ke Kupang pada abad 16.¹⁴²

Kekuasaan Belanda semakin kuat di Kupang, karena mereka berhasil mendapatkan penerimaan dari Raja Helong. Untuk memperkuat basis kekuasaan dan perdagangan di Kupang, VOC mendatangkan pekerja dari pulau-pulau di sekitar Timor termasuk Solor, Rote dan Sabu. Dua hal ini, perdagangan bangsa Cina dan Arab, serta kebijakan Belanda mendatangkan pekerja dari pulau-pulau di sekitar Timor menjadi asal mula keragaman di Kupang. Muslim berasal dari bangsa Arab dan etnik Solor. Bangsa Portugis membawa ajaran Katholik dan Belanda menyebarkan agama Kristen Protestan.¹⁴³

Kota Kupang kemudian berkembang tidak hanya sebagai kota perdagangan, tetapi juga kota administrasi dan pendidikan. Belanda mendirikan sekolah-sekolah dan seminari-seminari yang mendatangkan semakin banyak pelajar dari pulau-pulau terdekat datang ke Kupang. Setelah masa kemerdekaan, keragaman di Kupang semakin meningkat, dengan migrasi penduduk dari provinsi lain di Indonesia khususnya Jawa dan Sulawesi. Saat ini ada paling tidak empat universitas besar di Kupang, yakni Universitas Nusa Cendana, Universitas Kristen Artha Wacana, Universitas Katolik Widya Mandira dan Universitas Muhammadiyah Kupang. Keempat Perguruan Tinggi mendatangkan banyak mahasiswa dari berbagai daerah di provinsi NTT yang tidak sedikit dari mereka kemudian tinggal dan bekerja di sektor-sektor pemerintahan di Kupang.

Oleh karena dalam periode yang cukup lama berada di bawah kekuasaan Belanda dan Portugis, Kupang menjadi salah satu wilayah mayoritas Kristen, yang cukup penting di Indonesia. Di Kota Kupang sendiri jumlah pemeluk Kristen Protestan jauh lebih besar dari Katholik. Berbagai sumber, yang saya wawancarai, menyebutkan hal ini tidak lepas dari 'kesepakatan' antara penguasa Belanda dan Portugis, dalam hal pembagian teritorial aktifitas misionaris. Belanda ada di kota Kupang, sementara Portugis di wilayah-wilayah di luar Kota Kupang. Karena itu bisa dipahami komposisi pemeluk Protestan dan Katholik di Kota Kupang dan Provinsi NTT berbanding terbalik. Data BPS menunjukkan, pada tahun 2010, pemeluk Kristen Protestan di Kupang adalah mayoritas, dengan angka 63,29, dibanding pemeluk Katholik yang berjumlah

142 Tidey, Sylvia. 2012. "A Divided Provincial Town: The Development from Ethnic to Class Segmentation in Kupang, West Timor," dalam *City & Society*, Vol. 24, Issue 3, hal. 302-320.

143 Sylvia, T. *ibid.*

21,62 persen; sementara di Provinsi NTT, pemeluk Katholik adalah mayoritas yang mencapai 33,74 persen. Kondisi ini menempatkan Kupang sebagai salah satu pusat otoritas gereja Protestan yang sangat berpengaruh. Ini tercermin dari keberadaan kantor Sinode Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT) di kota Kupang, yang secara administratif melingkupi gereja-gereja Protestan di wilayah Nusa Tenggara Timur dan Nusa Tenggara Barat.

Tabel 1: Demografi Agama Prov. NTT dan Kota Kupang

Nama Kab/Prov	Agama						
	Islam	Kristen	Katholik	Hindu	Budha	Khonghucu	Lainnya
Kota Kupang	212,791	72,695	1,816	101	7	37	336,239
%	14,00	63,29	21,62	0,54	0,03	0,00	0,01
Prov. NTT	1,627,157	2,535,937	5,210	318	91	81,129	4,683,827
%	9,05	34,74	54,14	0,11	0,01	0,00	1,73

Sumber: Data Sensus Penduduk 2010 - Badan Pusat Statistik Republik Indonesia

Di tengah pemeluk Kristen yang mayoritas (84,91 persen), Kupang adalah contoh dari sedikit wilayah di Indonesia, di mana Muslim Indonesia hidup sebagai minoritas. Data BPS menunjukkan populasi Muslim di Kupang pada tahun 2010 adalah 14,00 persen. Sisanya, kurang dari 2 persen adalah pemeluk agama Hindu dan Budha. Muslim di Kupang berasal dari berbagai kelompok etnik. Meskipun pendatang dari Sulawesi dan Jawa pada umumnya adalah Muslim, sebagian besar Muslim di Kupang berasal dari suku-suku asal di wilayah NTT.

Dari sisi etnisitas, wacana populer biasanya membagi populasi dalam garis besar ke dalam kategori Timor dan pendatang non-Timor. Istilah orang Kupang biasanya merujuk pada warga asli pulau-pulau di provinsi NTT, yang terdiri dari berbagai etnik, seperti Helong, Alor, Rote dan Sabu. Sementara non-Timor merujuk pada pendatang dari Jawa, Sulawesi (Bugis, Ternate, Ambon) dan Minang yang datang pada masa belakangan. Di luar ini ada kelompok etnik lain, seperti Cina dan Arab, yang sudah tinggal di Kupang sejak masa sebelum bangsa Eropa datang. Tidak ada data resmi terkait sebaran penduduk berdasarkan kelompok etnik. Namun, seorang aktifis keragaman lokal, yang menemani saya selama penelitian, menyatakan dari kelompok etnik Timor sebagian besar adalah etnik asal, yang disebut Dawan (keturunan kerajaan Taebenu), Tetun dan Sabu. Populasi Timor lain berasal dari suku-suku di pulau sekitar Timor termasuk Rote, Alor, Flores, Bima, Lembata dan

Sumba. Di luar kelompok ini, pendatang dari Jawa, Minang dan Sulawesi jumlahnya sedikit, tetapi terus bertambah seiring dengan pertumbuhan Kupang, sebagai kota administrasi dan perdagangan.

Hal yang penting dicatat, Muslim di Kupang tidak identik dengan pendatang dari luar NTT. Sebagian besar Muslim warga asli dari berbagai etnik di wilayah NTT. Banyak Muslim di Kupang berasal dari kelompok-kelompok etnik atau pulau lain di NTT seperti Flores, Alor, Sumba dan Ende. Pemeluk agama Islam juga ada yang berasal dari etnik Dawan, yang merupakan suku awal di Kupang. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari sejarah, bahwa Islam sudah masuk ke Kupang sejak abad 16 melalui Ternate dan Bangka. Sebuah kelurahan, bernama Airmata di pesisir kota Kupang, dikenal sebagai kampung Muslim atau Arab, yang menandai sejarah Islam di Kupang. Seorang Muslim dan dosen ilmu sosial dan politik di Universitas Nusa Cendana, yang memiliki darah campuran Timor dan Arab, yang saya temui di Kupang, menyatakan bahwa keberadaan Muslim dari etnik asli Timor, tidak lepas dari sejarah kawin mawin antara Muslim dengan anggota suku asli Dawan. Praktik kawin mawin bukanlah hal yang aneh dan sudah terjadi sejak lama di Timor. Karena itu, gambaran umum demografis berdasarkan etnik di atas tidak bisa dibaca secara ketat, karena tidak sedikit warga yang mempunyai garis keturunan lintas etnik dan lintas agama.

6.4. Relasi Komunal di Kupang

Pada tahun 1998 menyusul gejolak kekerasan di sejumlah wilayah di Indonesia, termasuk beberapa kota lain di NTT, Kota Kupang seakan menjadi dunia yang berbeda dari sebelumnya. Aksi damai sejumlah organisasi kepemudaan Kristen untuk menunjukkan keprihatinan terhadap sejumlah kasus kekerasan komunal di tempat lain di Indonesia berujung pada mobilisasi kekerasan yang menyasar sebagian kelompok pendatang Muslim. Berita tentang pembakaran gereja dalam kerusuhan Ketapang di Jakarta, pada tanggal 21 November, menjadi alat untuk menyulut emosi massa. Pada 30 November 1998, amuk massa menyasar komunitas-komunitas Muslim, sehingga mengakibatkan terjadinya serangan terhadap masjid dan mushola, tempat tinggal dan toko-toko milik warga Muslim. Tragedi ini memaksa sebagian warga Muslim pendatang di Kota Kupang mengungsi, sebagian besar

adalah pendatang dari Sulawesi, yang memilih untuk pulang kampung.¹⁴⁴

Yang patut dicatat, proses pemulihan paska kerusuhan di Kupang terjadi secara relatif cepat, dibandingkan dengan kekerasan komunal yang terjadi di beberapa tempat lain di Indonesia seperti Ambon dan Sambas. Tidak lama setelah kerusuhan ada upaya yang cukup efektif, termasuk dari kalangan pemerintah, untuk memulangkan mereka yang meninggalkan Kupang akibat kerusuhan. Para pengungsi kembali menetap di Kupang dan melanjutkan kehidupan secara aman hingga sekarang.

Kejadian ini menandakan dua sisi dalam relasi komunal di Kupang. Di satu sisi ada modal sosial perdamaian yang begitu kuat sehingga proses pemulihan paska kerusuhan bisa terjadi dengan relatif mudah. Di sisi lain, tampak ada kerentanan yang memungkinkan mobilisasi aksi kekerasan yang bersifat komunal. Konteks kerusuhan bisa dikatakan sebagai situasi yang tidak normal, karena gejala politik yang terjadi di tingkat nasional. Selain itu ada keyakinan yang cukup kuat di kalangan aktifis dan tokoh sosial keagamaan di Kupang, bahwa kerusuhan 1998 adalah kekuatan-kekuatan dari luar yang menjadikan Kupang sebagai sasaran, untuk menciptakan instabilitas secara nasional.¹⁴⁵ Kupang yang dikenal damai dilihat sebagai barometer untuk menguji daya tahan masyarakat Indonesia terhadap kekerasan komunal. Keterkaitan yang sangat dekat antara kerusuhan Kupang dan kerusuhan Ketapang di Jakarta menjadi indikator utama pentingnya faktor eksternal dalam kerusuhan Kupang. Karena itu kerusuhan tahun 1998 ini bisa dikatakan tidak sepenuhnya merefleksikan kondisi relasi antar kelompok identitas di Kupang. Dengan kata lain, toleransi dan intoleransi di Kupang perlu ditilik lebih jauh dari sekedar mengaca pada kasus di atas. Bagian di bawah ini membahas kondisi faktual toleransi di Kupang dan tantangan terhadap kondisi tersebut.

144 Untuk kajian lebih mendalam tentang kerusuhan tahun 1998, baca Ly, Petrus. 2014. Negara, Kerusuhan SARA dan Rekonsiliasi : Studi Kasus Kerusuhan Kupang 1998, Tesis tidak terbit, Universitas Gadjah Mada.

145 Ly, Petrus, *ibid.*

64.1. Kondisi Toleransi

Di balik tragedi kerusuhan di Kupang pada tahun 1998, situasi di lapangan pada waktu kejadian mencerminkan kultur damai, yang sudah lama terbangun di Kupang. Meskipun identitas agama dan etnik, yang mempertantangan Muslim dan Kristen atau asli dan pendatang menjadi penanda penting dalam wacana kekerasan pada waktu itu, tetapi ada banyak cerita yang muncul tentang komunitas atau keluarga Kristen atau Timor yang melindungi warga Muslim atau pendatang, agar tidak menjadi korban amuk massa. Tokoh-tokoh pemuda Kristen pelaksana aksi damai yang mendahului kekerasan pada tahun 1998, justeru berperan penting dalam melindungi warga Muslim dari amuk massa. Salah seorang panitia Gema Kristi mengungkapkan penyesalannya terhadap kekerasan komunal, yang terjadi setelah aksi damai tersebut:

Kami bersama-sama dengan teman-teman yang bergabung dalam Gema Kristi pengagas acara perkabungan nasional dan ibadah Oekumene merasa terpukul, malu dan menyesal, karena dituding sebagai pemicu kerusuhan Kupang. Namun dari hati yang suci dan dalam sesungguhnya kami pun menjadi korban, yakni nama baik dan niat suci kami. Kami tidak ada niat apapun untuk mengadakan subversi. Kami justru berusaha membuat acara-acara tersebut untuk menghindarkan diri dari peristiwa serupa di Ketapang dan berusaha sekuat tenaga dan kemampuan kami untuk terhindar dari ekses-ekses kerusuhan-kerusuhan SARA di Jawa dan daerah lainnya. Kami menggagas kegiatan ini semata-mata sebagai wujud solidaritas dan komitmen keamanan serta semangat spiritual dan merupakan tanda peringatan agar peristiwa-peristiwa SARA serupa tidak terjadi lagi.

Eskpresi penyesalan ini merefleksikan kekecewaan warga, terhadap aksi kekerasan yang tidak mewakili perasaan mereka. Karena itu, pada saat terjadi amuk massa, banyak dari pemuda dan warga Kristen yang mengungsikan warga Muslim ke rumah-rumah warga Kristen, untuk menyelamatkan mereka dari amuk massa. Mereka membuka barikade-barikade di kampung-kampung untuk meredakan situasi. Upaya-upaya ini berperan penting, tidak hanya dalam menyelamatkan warga Muslim dalam situasi kerusuhan, tetapi juga dalam mempertahankan sikap saling percaya, yang memungkinkan proses pemulihan paska konflik. Setelah kerusuhan, warga Muslim yang mengungsi ke luar Kupang segera bisa kembali ke Kupang, menampati kembali properti-proerti yang mereka tinggalkan.

Tragedi 1998 menjadi pelajaran penting bagi pemerintah dan warga Kupang, untuk meningkatkan upaya untuk menjaga kerukunan. Aktifitas dialog antar iman ditingkat dan pemerintah tampak berupaya untuk membuka lebih banyak ruang-ruang untuk mempertemukan tokoh-tokoh lintas agama. Hasilnya, selama lebih dari sepuluh tahun sejak kerusuhan 1998, kondisi hubungan relasi komunal di Kupang relatif damai, meskipun sebagaimana dijelaskan di bawah situasi ini tentu bukan tanpa ujian.

Toleransi di Kupang ditandai di antaranya oleh banyaknya aktifitas-aktifitas sosial yang menunjukkan kerjasama yang erat antara Muslim dan Kristen, umum terjadi di banyak tempat di NTT. Ada dua tradisi menonjol yang merefleksikan kondisi toleransi di Kupang.

Pertama, adalah praktek penyambutan atau pelayanan tamu dengan mempertimbangkan kultur tamu, terutama dalam hal sajian makanan. Di Kupang adalah hal yang lumrah, bahwa dalam acara-acara sosial, seperti resepsi perkawinan atau kunjungan-kunjungan keluarga, tuan rumah menyediakan sajian sesuai dengan kebiasaan makanan Muslim dan non-Muslim. Tempat makan biasanya dibagi dalam dua bagian, yang satu untuk makanan halal, dan yang lain adalah untuk makanan yang mengandung menu daging babi atau anjing. Dalam keluarga-keluarga tertentu, tuan rumah bahkan terkadang meminta keluarga Muslim untuk menyembelih hewan dan memasak makanan halal. Bahkan seorang responden menyebut, bahwa terkadang ada rumah tangga yang memiliki keluarga besar beda agama menyediakan piring berbeda di dapur untuk melayani tamu Muslim dan non-Muslim. Tradisi demikian mungkin terdengar merepotkan, tetapi kultur damai yang terbentuk sekian lama memungkinkan ini terjadi.¹⁴⁶

Kedua, kerjasama lintas agama dalam pelaksanaan beberapa kegiatan keagamaan penting, khususnya pawai Paskah dan lomba Musabaqoh Tilawatil Qur'an (MTQ) atau Pesparawi. Pawai pada hari raya Kristen Paskah adalah perayaan terbesar di Kupang, dan belakangan tampak akan dikembangkan menjadi ikon wisata Kota Kupang. Menurut seorang aktifis lintas iman di Kupang, Muslim dan organisasi lintas iman biasanya ikut berpartisipasi, sebagai peserta dalam festival ini. Dalam perayaan Natal umat Islam ikut berperan dalam pengamanan. Organisasi kepemudaan Muslim

146 Cerita tentang keluarga yang mempunyai piring yang berbeda untuk tamu Muslim dan non-Muslim ini masih perlu diklarifikasi lebih lanjut. Seorang informan lain dari Kupang, yang merupakan aktifis gereja, nampak heran ketika saya konfirmasi tentang adanya praktik demikian. Bisa jadi ini menunjukkan, bahwa praktek tersebut paling tidak bukan sesuatu yang lumrah terjadi.

seperti Ansor, dan remaja masjid biasanya mengkoordinir diri untuk mengambil peran dalam mengamankan kegiatan penting ini.¹⁴⁷ Tidak jarang warga Muslim secara sukarela menyediakan minuman kepada rombongan pawai, ketika melewati wilayah mereka.¹⁴⁸ Kebersamaan lintas agama dalam kegiatan keagamaan penting juga terjadi dalam kegiatan lomba membaca al-Qur'an, yang dilaksanakan umat Islam. Dalam kegiatan yang biasa disebut MTQ ini partisipasi umat Kristen biasanya terwujud dalam struktur kepanitiaan. Seorang tokoh adat asal Alor, yang saya temui di rumah keluarganya di Kupang, mengaku ia biasa ditunjuk sebagai anggota Dewan Pembina panitia MTQ, meskipun ia beragama Kristen. Menurutnya, keterlibatan warga Kristen dalam MTQ diperlukan, agar kegiatan ini diterima oleh masyarakat Kristen sekitarnya. Tugas anggota panitia MTQ dari warga Kristen diantaranya adalah untuk memastikan peserta MTQ menginap di rumah warga sekitar termasuk rumah warga Kristen. Dalam pelaksanaannya, partisipasi warga Kristen dalam kegiatan MTQ juga terlihat dalam rangkaian kegiatan, misalnya saat menyanyikan lagu mars MTQ. Menurut Kepala Kantor Kementerian Agama Kota Kupang, yang juga dibenarkan oleh aktifis lintas iman di sana, adalah hal biasa bahwa sebagian dari anggota paduan suara yang menyanyikan mars MTQ adalah umat Kristen.

Kedekatan relasi antara Muslim-Kristen melalui kegiatan-kegiatan publik, seperti di atas, mencerminkan pelembagaan kultur toleransi di Kupang. Di tempat lain, perayaan agama bisa jadi adalah wilayah yang tidak memberi ruang bagi kerjasama. Akan tetapi, kultur damai yang sudah berlangsung lama di wilayah ini membuat kerjasama seperti itu menjadi hal yang biasa. Apalagi identitas agama Muslim dan Kristen, seringkali mencair dalam ikatan-ikatan keluarga lintas agama, yang tidak hanya menjadi pengalaman masyarakat biasa, tetapi juga banyak tokoh agama di Kupang.

Kultur toleransi di Kupang juga nampak dari perlakuan yang baik terhadap penganut agama minoritas, khususnya Muslim yang jumlahnya cukup signifikan di Kupang. Tidak ada kasus diskriminasi terhadap umat minoritas yang menonjol, seperti larangan memakai jilbab atau azan memakai pengeras suara, sebagaimana terkadang terjadi di wilayah minoritas non-Muslim lain. Tentu ini bukan berarti

147 Republika, 24 Maret, 2016. "GP Ansor Amankan Paskah di Kupang," <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/16/03/24/o4j6z7394-gp-ansor-amankan-paskah-di-kupang>

148 Rumah Gudang, 16 April 2016. "Saat Pawai Paskah, Umat Muslim Bagi-Bagi permen dan Air secara Sukarela." <http://www.rumahgudang.com/saat-pawai-paskah-umat-muslim-bagi-bagi-permen-dan-air-mineral-secara-sukarela/>

situasinya sepenuhnya tanpa ketegangan. Sebagaimana diakui oleh tokoh pemuda Muslim di Kupang, terkadang ada warga yang sengaja memutar musik dengan suara yang keras ketika azan berkumandang. Meskipun demikian, gesekan sosial seperti ini bisa bersifat sangat kasuistik atau jarang terjadi. Kejadian seperti ini bisa jadi tidak dilatarbelakangi oleh intoleransi keagamaan, tetapi ekspresi sosial atau kenakalan remaja; karena itu tidak secara signifikan mengganggu kultur toleransi yang ada.

Sebagai wilayah mayoritas Kristen, dalam beberapa situasi nampak kultur Kristen mempunyai pengaruh yang kuat dalam kehidupan publik. Misalnya, pada hari Jum'at pagi kegiatan kantor-kantor pemerintahan biasanya dibuka dengan acara misa Okumene selama sekitar satu jam. Namun, sejauh penelitian yang saya lakukan, tidak ada cerita tentang pemaksaan atau pembatasan terhadap aktifitas keagamaan kaum minoritas, seperti tekanan untuk tidak melaksanakan sholat Jum'at. Ketika ibadah Okumene dilaksanakan di ruang utama kantor, umat Islam minoritas biasanya melakukan ibadah menurut agama Islam di ruang lain yang lebih kecil.

Tidak tampak ada upaya untuk menonjolkan identitas Kristen dalam ruang-ruang publik, misalnya dalam bentuk pemasangan simbol-simbol Kekristenan secara menonjol, kecuali pada saat perayaan Paskah dan Natal, dimana simbol salib pada paskah dan pohon Natal dilombakan. Kantor Sinode GMIT, yang berpengaruh di Kupang, juga nampak tidak menonjolkan simbol Kekristenan di bagian luarnya. Di bandara El Tari Kupang yang menonjol justeru patung Gubernur, yang begitu besar berdiri di pintu bandara.

Kalaupun ada kultur Kristen yang sangat menentukan kebijakan publik, adalah perayaan Paska. Perayaan hari raya Paskah ini begitu penting, sehingga menjadi perayaan bersama dalam bentuk pawai dalam cakupan skalas luas. Seorang responden menyatakan bahkan kalaupun ada jadwal Pilkada pada saat hari raya Paskah, maka jadwal Pilkada yang akan dirubah.

Kuatnya kultur damai ini membuat kekuatan militan cenderung lemah. Di kalangan Kristen yang mayoritas, tidak ada kelompok radikal yang secara agresif mempromosikan supremasi Kristen di Kupang. Upaya mengendalikan kelompok militan tampak terjadi di kalangan umat Islam. Paska kerusuhan tahun 1998, pimpinan FPI di Jakarta pernah meminta izin tokoh Muslim di Kupang, untuk membuka cabang

FPI di Kupang. Tokoh MUI, yang saya temui, mengaku ia dua kali menolak permintaan tersebut, karena dianggap bisa mengganggu situasi toleransi di Kupang.

Meskipun di banyak tempat lain di Indonesia ada banyak kasus intoleransi, dalam bentuk penutupan rumah ibadah dan kekerasan terhadap kelompok agama minoritas, di Kupang hampir tidak ada kasus intoleransi yang berarti. Di internal Muslim, kelompok minoritas seperti Ahmadiyah, Syiah dan LDII hidup di Kupang dengan aman. Tokoh MUI di Kupang mengaku ia tidak kuatir dengan keberadaan kelompok-kelompok ini, meskipun di banyak tempat lain dianggap sesat dan diusir. Hal yang menjadi perhatian ketua MUI justru adalah keberadaan sejumlah gerakan Islam, yang menurutnya mempunyai kecenderungan untuk mengkafirkan mereka yang berbeda keyakinan. Ketua MUI Kupang menyebut sejumlah gerakan yang mempunyai kecenderungan ini seperti Wahabi, Wahdah Islamiyah dan PKS. Ia mengakui di beberapa tempat kelompok-kelompok ini berhasil menguasai masjid. Ia berusaha mengendalikan kelompok ini dengan memperingatkan agar mereka menghindari retorika intoleran dan mengkafirkan yang lain demi menjaga situasi damai di Kupang. Ia mengaku, perwakilan tokoh dari kelompok ini ia masukkan dalam kepengurusan MUI, agar bisa dengan mudah ditegur, kalau aktifitasnya bersifat kontraproduktif dengan kultur toleransi di Kupang.

Gambaran kondisi toleransi di atas, tentu bukan berarti tidak ada masalah sama sekali dalam relasi komunal di Kupang. Bagian berikut ini menggambarkan gejala intoleransi yang juga terjadi di Kupang.

6.4.2. Gejala Intoleransi

Di balik kultur toleransi yang dominan di Kupang, riak-riak intoleransi tercermin dari sejumlah insiden, yang terjadi dalam sepuluh tahun terakhir. Sebelum kerusuhan tahun 1998, kejadian bentrokan yang melibatkan kelompok dari suku dan agama berbeda sudah pernah terjadi di Kupang. Pada umumnya bentrokan bermula dari cekcok dalam kehidupan sehari-hari, tetapi kemudian berkembang menjadi pertikaian komunal. Meski kasus-kasus ini, pada umumnya, bisa diredam dan tidak meluas dalam skala besar, tetapi hal ini menunjukkan adanya benih-benih intoleransi yang

patut dicermati.¹⁴⁹ Pada tahun 2006, enam tahun setelah kerusuhan tahun 1998, ketegangan komunal terjadi lagi yang disulut reaksi terhadap eksekusi tiga terpidana mati dalam kasus kerusuhan Poso yang biasa dikenal "Tibo cs." Karena Tibo berasal dari NTT, tidak bisa dipungkiri keterkaitan emosi, berdasarkan kesamaan daerah dan agama, dengan para terpidana mati berperan penting dalam memicu emosi warga. Portal berita online detik menggambarkan situasi ketegangan pada waktu itu sebagai berikut:

Kerumunan warga yang mulai ramai sejak pukul 24.00 WITA atau 23.00 WIB, Kamis 21 September 2006. Mereka membakar ban-ban dan menyalakan lilin di pinggir-pinggir jalan. Tak ketinggalan mereka menggedor tiang-tiang listrik mencoba membangunkan warga Kupang yang sudah tertidur lelap. Kerumunan ini terpencar di berbagai titik di Kota Kupang, di sepanjang Jalan Eltari, Jalan WJ Lalamentik, Jalan Kampung Bajawa dan di sekitar Gua Lordes. Jalanan juga ramai oleh iring-iringan kendaraan bermotor roda dua dan roda empat.¹⁵⁰

Ketua MUI Kupang menceritakan ketegangan pada waktu itu berlangsung hampir dua minggu. Sudah banyak warga Muslim yang bersiap-siap untuk mengungsi lagi, karena kuatir tragedi 1998 akan terulang. Tapi untungnya, yang terjadi adalah sebaliknya. Para elit di pemerintah dan masyarakat merespon dengan cepat, sehingga ketegangan tidak meledak mejadi kekerasan komunal.

Indikasi intoleransi juga bisa dilihat dari munculnya sejumlah kelompok militan. Di kalangan Kristen, belakangan muncul kelompok militan bernama Brigade Meo yang mempunyai orientasi mempertahankan kultur Kristen di Kupang. Nama Brigade Meo diambil dari nama panglima perang dalam sejarah etnik Timor. Nama ini mengesankan bahwa ini adalah semacam kelompok paramiliter, yang menggunakan cara kekerasan untuk mencapai tujuannya. Tetapi di Kupang, Brigade ini pada praktiknya justru berusaha untuk menjangkau tokoh-tokoh agama lain, untuk secara bersama mempertahankan situasi damai di Kupang. Tokoh pemuda Kristen yang hadir dalam FGD yang saya laksanakan di Kupang mengakui keberadaan Brigade

149 Catatan kasus-kasus sengketa dan konflik komunal sebelum tahun 1998, banyak diulas oleh Bau dalam disertasinya di Universitas Gadjah Mada, lihat Bau, *ibid*, hal 213 dan seterusnya.

150 Detik, 22 September 2006, "Jelang Eksekusi Tibo Cs, Kota Kupang Tegang," <http://news.detik.com/berita/680480/jelang-eksekusi-tibo-cs-kota-kupang-tegang>; Reaksi terhadap eksekusi Tibo Cs juga terjadi di kota-kota lain di NTT. Tempo, "20 September 2006. "Sejumlah Daerah Tolak Eksekusi Tibo cs," <http://tempo.co.id/hg/nusa/sulawesi/2006/09/20/brk,20060920-84408,id.html>

Meo; tetapi ia menyatakan eksistensi kelompok ini lebih didorong oleh aspirasi untuk mempertahankan Kupang dari ancaman intoleransi, yang muncul dari kelompok-kelompok keagamaan baru.

Pada tahun 2015, Brigade Meo menekan aparat untuk melarang aktifitas gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), yang dianggap tidak hanya mengancam situasi damai di Kupang, tetapi juga ideologi negara.¹⁵¹ HTI adalah gerakan internasional, yang bertujuan untuk mendirikan negara Islam, bernama khilafah. Oleh karena menentang Pancasila dan demokrasi, HTI mendapatkan tekanan dari masyarakat di banyak tempat di Indonesia. Di Kupang, massa Brigade Meo secara paksa menurunkan papan nama di kantor HTI. Hal ini diikuti oleh kebijakan pemerintah yang melarang aktifitas publik HTI. Aksi militan yang dilakukan Brigade Meo ini bukanlah yang pertama. Pada tahun 2013, media lokal memberitakan aksi Brigade Meo (juga disebut Laskar Meo), menangkap sejumlah orang tidak dikenal yang dikaitkan dengan aktifitas dakwah. Pemimpin Brigade Meo, Pendeta Ady Ndiy, mengklaim aktifitas dakwah seperti ini bisa "buat kacau" di Kupang.

Mereka ini katanya mau datang bersilaturahmi sekaligus berdakwah. Tetapi seharusnya kan diketahui pimpinan umat. Ditanya surat-surat terkait kegiatan mereka di Kupang dan Rote, mereka tidak memilikinya. Kupang ini kota yang aman. Saya takutnya mereka datang ini mau buat kacau. Kapolresta telah menghimbau kita untuk berhati-hati dengan orang asing yang datang ke Kupang.¹⁵²

Meskipun didorong oleh motivasi untuk mempertahankan situasi damai di Kupang, militansi Brigade Meo menimbulkan keprihatinan di sebagian tokoh Muslim, yang khawatir aksi tersebut bisa meluas ke kegiatan Muslim lain. Dalam kasus penurunan papan nama HTI, tokoh MUI yang saya temui menyatakan ia merespon aktifitas Brigade Meo tersebut, dengan menelpon tokoh Kristen agar bisa mengendalikan aktifitas militansi, seperti yang dilakukan Brigade Meo. Meskipun tidak sejalan dengan HTI, ketua MUI khawatir pendekatan yang ditempuh Brigade Meo bisa menimbulkan keresahan di sebagian kalangan umat Islam. Respon seperti ini membuat kelompok militan di Kupang relatif terkendali.

151 Timor Express, 1 Oktober 2015. 'Brigade Meo Turunkan Papan HTI di Oesapa,' <http://www.timorexpress.com/20151001094341/brigade-meo-turunkan-papan-hti-di-oesapa#ixzz48UIw5VL7>

152 Pos Kupang, 21 Desember 2013. "Laskar Meo Timor Amankan Oknum Tak Beridentitas," <http://kupang.tribunnews.com/2013/12/21/laskar-meo-timor-amankan-oknum-tak-beridentitas>

Keberadaan HTI di Kupang berpotensi memancing militansi dari pihak Kristen. Hal ini tercermin dalam reaksi Brigade Meo, yang menangkap sejumlah orang tidak beridentitas, karena aktifitas dakwah sebagaimana disebut di atas. Berita tentang kejadian ini diposting di sebuah grup facebook lokal, yang secara khusus memperhatikan perkembangan kota Kupang. Komentar pembaca di blog ini memberi kesan adanya dukungan terhadap militansi Brigade Meo, untuk merespon ancaman Islamisasi dengan hadirnya kelompok-kelompok Islam radikal. Tidak sedikit dari respon tersebut merefleksikan kekuatiran terhadap intoleransi; respon itu sendiri juga mengindikasikan riak intoleransi. Berikut beberapa dari komentar terhadap berita tersebut.

Kupang aman tapi Mulai terusik dg kehadiran HTI Dan mungkin yg ditangkap ini Anggota FPI..HTI Dan FPI ormas anti pancasila Dan pluralisme. Jd menjadi tugas org NTT untuk sterilkan dr NTT.

Hati-hati sodaraku di kupang, jangan sampai bernasib sama dengan bali...salam dari bali

Ingat. ktong d rantauan sni sa klo ibadah rumah tangga sa bolah na. apalagi bangun gereja sa ijin sana-si so jelas, ijin sama Rt/rw, desa/lurah smpe paling atas itupun harus kluar brpa duit bru bisa tmbus bwt bangun Rumah Tuhan. Coba batasi pembangunan mushola na masjid sgla macam di daerah NTT, alx klo itu manusia dO°°°ong makin banyak yg ada ktong so tenang na. Pokoknya ormas" islam jangan smpe dibiarkan brkmbang di ktong pu kampung. Biar aman."¹⁵³

Komentar-komentar di atas mencerminkan kekuatiran yang diungkapkan oleh tokoh pemuda Muslim yang diungkapkan waktu FGD. Situasi toleransi di Kupang belakangan diuji oleh apa yang ia sebut 'akun-akun palsu' yang berusaha memprovokasi warga Kupang dengan sentiment SARA.

kalau kita ikuti kasus yang terjadi misalnya di Aceh, komen-komentnya itu ngeri mas. "apa kita di kupang masih tunggu ?" itu akun palsu " ktong tunggu apalagi ktong

153 Posting di grup facebook bernama I Love Kupang dibuat pada 21 Desember 2013, <https://www.facebook.com/ILOVEKUPANGBYTEMS/posts/10151825565407135> .

balas sudah” Kalau kita ikuti itu sadis dan perang bahaya itu.

Munculnya gejala militansi ini dikonfirmasi oleh tokoh pemuda Kristen yang hadir pada FGD. Ia menyatakan:

Memang ada beberapa teman-teman yang mencari ruang aktualisasi diri yang datang dari kelompok tertentu misalnya geng lalu kasih masuk perspektif agama lalu seolah-olah sudah berjuang untuk agama dan atas nama agama, kita di Kupang hampir juga itu Laskar Kristen sekitar tahun awal-awal FPI muncul (10 tahun lalu) bahasanya kalau mereka datang mari kita lawan juga... Bahwa ada satu dua kelompok teman-teman yang orang tidak 100% mengikuti dan taat dalam proses-proses agama tetapi bagi dia seperti caranya berjihad. Tetapi syukurlah tidak sampai jadi kelompok itu dan tidak ada gerakan.

Yang patut dicermati, HTI bukanlah satu-satunya kelompok militan Muslim yang aktif di Kupang. Sebagaimana disebut oleh ketua MUI NTT, kelompok seperti Wahabi, Wahdah Islamiyah, Jemaah Tabligh meskipun kecil mulai menunjukkan eksistensi mereka di Kupang. Sebagian dari mereka kini mulai menguasai masjid dan merubah tradisi ritual yang secara tradisional dilaksanakan oleh Muslim di Kupang. Di pinggiran kota Kupang, di Bantekte, ada pesantren Hidayatullah yang pada umumnya mempunyai semangat misionaris yang sangat kuat. Media Islam radikal berbasis di Jawa voiceofislam.com pernah memberitakan pesantren ini menjadi korban kekerasan dari masyarakat sekitarnya. Berita ini kemudian digunakan oleh media-media radikal di Jawa untuk memobilisasi dakwah ke Kupang dengan semangat melawan apa yang ditengarai sebagai kezaliman umat Kristen di Kupang.¹⁵⁴

Kasus-kasus di atas pada umumnya bisa ditekan dan tidak sampai menjadi perhatian publik dalam skala luas. Perhatian luas baru terjadi dalam beberapa tahun terakhir ketika terjadi kasus sengketa pendirian masjid Nur Musafir di Batuplat. Pembangunan masjid ini sudah direncanakan jauh sebelum terjadi sengketa. Izin pendirian sebenarnya sudah dikantongi panitia tanpa ada penolakan. Persoalan muncul

154 Pada tahun 2011 portal berita radikal *Voice of Islam* memberitakan tentang larangan masjid mengumandangkan azan dengan penguat suara yang menimpa masjid pesantren Hidayatullah di Bantekte, Kabupaten Kupang. Berita ini saya konfirmasi ke ketua MUI NTT, ia menyatakan tidak pernah mendengar atau menerima laporan tentang kejadian tersebut. Menurutnya di Kupang tidak adalarangan Muslim azan dengan penguat suara. Lihat *Voice of Islam*, 24 November 2011. "Pesantren Nyaris Dibakar, Kumandang Azan Tak Terdengar di Bantekte NTT," <http://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2011/11/24/16799/pesantren-nyaris-dibakar-kumandang-azan-tak-terdengar-di-bantekte-ntt/#sthash.84Qurix4.dpuf>

mengiringi persaingan politik dalam pemilihan Walikota Kupang, yang menempatkan suara Muslim dalam posisi signifikan. Ketika salah satu kandidat membangun aliansi dengan kekuatan Islam, kandidat lain mengambil posisi sebaliknya. Dalam situasi ini, rencana pembangunan masjid di Batuplat dipermasalahkan, dengan mengungkit proses perizinan yang dianggap manipulatif. Seorang tokoh Kristen di Kupang menyatakan panitia pembangunan masjid meminta tanda tangan pada waktu membagikan daging kurban, yang ternyata kemudian oleh panitia pembangunan masjid digunakan untuk mengurus izin. Klaim ini kemudian dijadikan alasan oleh sebagian kelompok untuk memobilisasi penolakan terhadap pembangunan masjid, sehingga kasus ini menjadi perhatian di tingkat nasional.¹⁵⁵

Setelah melalui proses yang panjang, termasuk advokasi di tingkat nasional dan upaya-upaya mediasi di tingkat bawah, akhirnya pemerintah Kota Kupang mengeluarkan izin pendirian masjid. Seiring dengan berlalunya Pilkada yang menjadi konteks sengketa, pihak-pihak yang dulunya menentang pembangunan masjid kini sudah bisa menerima. Belum lama ini, pemasangan batu bata untuk melanjutkan pembangunan masjid Batuplat dilakukan dalam sebuah seremoni, yang mencerminkan puncak dari proses rekonsiliasi. Seremoni ini dihadiri oleh tokoh-tokoh lintas agama, termasuk dari kalangan yang dulu memimpin penolakan.¹⁵⁶

Tabel 2: Kejadian Indikasi Intoleransi Paska Tragedi 1998

Tahun	Kejadian
2006	Ketegangan merespon kasus eksekusi Tibo cs.
2013	Brigade Meo menangkap orang tidak dikenal yang meakukan aktifitas dakwah
2015	Brigade Meo menurunkan papan nama HTI
2015	Sengketa masjid Nur Musafir Batuplat
Hingga sekarang	Penundaan pemberian izin pembangunan gereja kharismatik
Setiap momen Pilkada	Polarisasi politik berbasis sentiment agama

155 Untuk analisa lebih detil dan mendalam tentang kasus sengketa masjid di Batuplat, lihat Ahnaf, et all. Ibid, dan Uran, Reynold, 2013. Analisis Konflik Pembangunan Rumah Ibadah di Provinsi Nusa Tenggara Timur: Studi Kasus Pembangunan Masjid di Kota Kupang dan Kabupaten TTU, Tesis tidak terbit, Universitas Gadjah Mada.

156 Infomrasi dan kesimpulan ini didasarkan pada wawancara dengan sejumlah pihak di Kupang, termasuk Ketua Kesbangpol, aktifis KOMPAK, dan tokoh Muslim di Batuplat.

Meskipun penyelesaian kasus ini bisa dibilang cukup sukses, tetapi kasus serupa bukan tidak mungkin terjadi lagi. Banyak dari tokoh agama dan pejabat pemerintah yang saya temui menegaskan, bahwa faktor politik berperan dominan dalam munculnya sengketa ini. Tetapi konteks politik bisa jadi hanyalah momentum yang menjadi ruang manifestasi dari gejala intoleransi, yang ada di sebagian masyarakat Kupang. Tesis di Universitas Gadjah Mada yang ditulis Reynold Uran mengungkapkan bahwa selain konteks politik lokal, kasus ini tidak bisa dilepaskan dari kekuatiran terhadap Islamisasi yang mulai menguat di sebagian kalangan di Kupang.¹⁵⁷ Selain itu, kasus-kasus intoleransi terhadap umat Kristen di wilayah-wilayah lain di Indonesia turut memperkuat gelagat intoleran di Kupang.

Di luar relasi antara Muslim dan Kristen, gejala intoleransi juga tampak dalam relasi inter denominasi di kalangan umat Kristen di Kupang, terutama akibat munculnya gereja-gereja kharismatik dan Saksi Yehovah. Ketua GMIT, ketika saya temui, tidak menampik bahwa keresahan di kalangan jemaah Kristen terhadap munculnya aliran-aliran gereja baru semakin menguat. Keresahan muncul karena terjadi apa yang ia sebut kegiatan “memancing di kolam orang.” Pernyataan ini merujuk pada upaya agresif aliran-aliran gereja kharismatik, untuk merekrut jemaah dari denominasi Kristen yang ada. Ketua Kesbangpol Kota Kupang mengakui, bahwa ada belasan permohonan izin pembangunan gereja dari aliran-aliran baru, yang menurutnya sementara ini ditunda untuk dikeluarkan. Bisa jadi sikap ini dilatarbelakangi oleh keresahan sebagaimana diceritakan oleh ketua GMIT. Namun, ketua GMIT menegaskan bahwa secara konstitusional tidak dibenarkan negara membatasi aktifitas keagamaan tertentu, meskipun kelompok tersebut dianggap menyimpang dari arus utama. Tetapi, di sisi lain, ia tidak menampik dilema prinsip ini dengan tuntutan untuk menjaga situasi damai yang ada di Kupang. Kegiatan keagamaan fundametalis seperti gereja Kharismatik, sebagaimana juga HTI dan Wahabi di kalangan Muslim, bisa dianggap mengancam kultur damai yang ada.

Gejala intoleransi interagama, di kalangan Kristen, yang paling menonjol tercermin dalam polarisasi politik berdasarkan sentimen aliran. Di Kupang ada semacam norma tidak tertulis, bahwa kekuasaan harus dibagi secara berimbang antara kekuatan Katholik dan Kristen. Persaingan ini digambarkan seorang dosen Fakultas Hukum Undana sebagai berikut.

¹⁵⁷ Uran, *ibid.*

Setiap even politik isu SARA ini selalu dipakai paling utama, kalau yang jadi Gubernur Katholik, wakil harus Protestan, Gubernurnur Protestasn, wakil harus Katholik. Walikota, Bupati juga begitu. Begitu juga dalam komposisi jabatan-jabatan publik, proporsi antara Protestan dan Katholikperimbangannya selalu diperhitungkan.

Lebih lanjut ia menyatakan bahwa pada tingkat tertentu persaingan ini juga berpengaruh dalam relasi sosial sehari-hari sebagaimana.

Dalam acara perkawinan saja kalau faksinya Protestan yang Katholik akan agak risih untuk hadir, dalam ceramah itu saling sindir bisa terjadi

Persaingan ini sebenarnya hanya menguat pada masa pemilu dan tidak mencerminkan relasi Katholik-Protestan dalam kehidupan sehari-hari. Tetapi, adanya tuntutan tentang perimbangan penguasaan sumberdaya kekuasaan ini, mengindikasikan adanya perasaan ketidakadilan dalam bidang ekonomi dan politik.

Di tengah persaingan politik antara Protestan dan Katholik, tampak juga ada kekhawatiran terhadap kecenderungan kekuatan Muslim, untuk "memancing di air keruh." Secara alami persaingan ini menempatkan Muslim dalam posisi kekuatan minoritas signifikan, karena dukungan kekuatan Muslim pada salah satu dari kedua kekuatan ini bisa menentukan pihak yang menang. Kasus sengketa masjid di Batuplat bisa jadi adalah contoh dari dampak negatif dari kontestasi politik ini.

Gejala-gejala intoleransi sebagaimana disebut di atas, pada umumnya, tidak mewujud (*manifest*) dalam aksi kekerasan fisik. Sejauh ini gejala intoleransi di Kupang masih bisa dikendalikan, oleh kuatnya kultur toleransi yang masih dominan. Ada motivasi yang sangat kuat di kalangan tokoh agama dan masyarakat di Kupang untuk menjadikan toleransi sebagai ikon kota Kupang. Pengalaman pahit tragedi 1998 memberi makna penting bagi semangat toleransi yang sangat besar ini. Meski demikian, gejala-gejala intoleransi di atas perlu mendapat perhatian, agar tidak terus menguat dan menggerus dominasi kultur toleransi yang ada.

6.5. Basis Toleransi di Kupang

Sebagaimana dijelaskan di atas, salah satu bentuk kondisi toleransi di Kupang adalah adanya kultur damai, yang begitu dominan, sehingga gejala-gejala intoleransi sejauh ini tidak berpengaruh signifikan. Lalu, apa yang membuat kultur toleransi di Kupang relatif kuat?

Salah satu cara mengetahui tingkat kekuatan kultur toleransi sebuah masyarakat adalah dengan melihat bagaimana masyarakat tersebut mempertahankan kultur toleransi, yang ada dalam situasi dalam masa-masa krisis, yakni ketika mereka diuji oleh potensi konflik. Sejak kekerasan komunal yang meledak pada tahun 1998, Kota Kupang beberapa kali diuji oleh "situasi krisis", yang bisa meledak menjadi kekerasan komunal. Seperti tahun 1998, situasi krisis ini pada umumnya dipengaruhi oleh kejadian di luar Kupang. Di antara situasi krisis, yang bisa disebut di sini, adalah eksekusi Tibo cs pada tahun 2006, Pilkada ketika polarisasi kekuatan politik dipengaruhi oleh sentimen agama, dan banyaknya kasus-kasus intoleransi terhadap umat Kristen di wilayah lain di Indonesia.

Kasus eksekusi Tibo cs. Menjadi ujian bagi Kupang, karena di banyak tempat lain di NTT muncul aksi solidaritas, dari mereka yang merasa eksekusi tersebut tidak adil. Tibo cs. penting buat masyarakat Kupang, karena mereka berasal dari provinsi NTT dan mempunyai kedekatan komunal dengan mereka. Selain itu eksekusi Tibo dinilai tidak mencerminkan peradilan, yang imbang terhadap mereka yang seharusnya bertanggungjawab terhadap kerusuhan Poso, dari pihak Muslim dan Kristen. Karena itu, protes dalam bentuk demonstrasi terjadi di banyak tempat di NTT, termasuk di Kota Kupang. Kasus ini terjadi tidak lama setelah kerusuhan 1998 dan karena itu trauma kerusuhan masih cukup kuat di masyarakat. Karena itu, situasi krisis tercipta dalam bentuk menguatnya sentimen negatif terhadap pendatang Muslim di Kupang. Ketegangan ini tidak bereskalasi sampai terjadi kekerasan.

Dalam kasus Pilkada tahun 2014, polarisasi politik yang dipengaruhi oleh sentimen keagamaan menciptakan situasi krisis dan mewujud dalam kekerasan nyata dalam bentuk penghentian pembangunan masjid Nur-Musofir di Batuplat. Meskipun konteks politik berperan sentral dalam kasus ini, pada kenyataan sengketa masjid ini dalam tahap tertentu menimbulkan kekuatiran di sebagian kalangan terhadap Islamisasi. Kasus seperti ini bisa saja merembet sampai memunculkan konflik serupa

atau dalam bentuk yang berbeda di tempat lain, misalnya pengusiran komunitas Muslim di wilayah tertentu. Namun, yang terjadi adalah sebaliknya. Konflik terpusat pada kasus Batuplat dan tanpa ada upaya yang begitu intens untuk menyelesaikan kasus secara damai. Tokoh-tokoh agama dan pemerintah di Kupang melihat kasus ini mencederai kultur toleransi di Kupang dan karena itu pada akhirnya bisa diselesaikan secara damai tanpa ada yang dirugikan atau diperlakukan secara diskriminatif.

Belakangan kultur toleransi di Kupang juga diuji oleh banyaknya kasus kekerasan terhadap komunitas Kristen di wilayah-wilayah lain, seperti penutupan gereja di Bogor, Bekasi, dan pembakaran gereja di Singkil. Solidaritas sesama Kristen dan keinginan untuk memberi pelajaran atau palampiasan, dengan melakukan aksi serupa terhadap Muslim, yang tinggal di wilayah mayoritas Kristen seperti di Kupang bisa saja terjadi. Namun, masyarakat menunjukkan kemampuan menjaga diri, tidak merespon krisis di tempat lain, dengan krisis serupa di wilayah mereka.

Lalu apa yang menjadi kunci kuatnya kultur toleransi di Kupang?

Kalau merujuk pada teori tiga dimensi konflik sebagaimana di jelaskan di bagian awal tulisan ini, ada beberapa hal yang mencerminkan kekuatan Kupang dalam dimensi simbolik, relasional dan struktural, meskipun sebagaimana akan dijelaskan di bagian berikutnya, ada keterbatasan-keterbatasan yang patut menjadi catatan penting.

6.5.1. Dimensi Simbolik

Pada dimensi simbolik, kultur toleransi di Kupang ditopang oleh kekayaan masyarakat akan memori-memori, yang diwarisi dari nenek moyang mereka pada masa lalu dan kultur toleran yang dibawa oleh warga pendatang dari pulau-pulau sekitar. Di Kupang cerita tentang keramahan warga lokal, yang memberikan hibah tanah untuk pembangunan rumah ibadah warga pendatang, yang berbeda agama sering muncul dalam perbincangan saya dengan para responden. Model pemberian hibah tanah untuk pembangunan rumah ibadah kelompok minoritas ini tampak coba direplikasi oleh pemerintah Kupang. Ketua Kesbangpol Kupang bercerita saat ini mereka sedang mengupayakan hibah tanah, yang lebih luas kepada komunitas Muslim, yang kesulitan membangun musola, karena sengketa tentang akses jalan. Seorang warga

etnik Tionghoa yang beragama Buddha juga mengaku, kalau mereka mendapatkan hibah tanah untuk membangun Vihara. Saat ini proses pembangunan rumah ibadah di kedua lahan hibah tersebut masih belum terwujud, karena keterbatasan dana.

Tentu keramahan atau keterbukaan ini hanya bisa terjadi jika pendatang diterima sebagai keluarga oleh masyarakat lokal. Proses untuk mendapat penerimaan ini menjadi kunci, yang membuat kultur lokal lebih kuat daripada mekanisme formal, yang kalau dalam isu rumah ibadah diatur dalam PBM Rumah Ibadah 2006.

Sebagai kota *melting pot* tidak mudah menemukan nilai bersama dalam hal tradisi yang bersifat lintas etnik atau asa usul bersama. Tetapi budaya *oko mama* atau makan pinang sebagai semacam ritual penerimaan sebagai bagian dari keluarga berperan penting, dalam membangun relasi keterbukaan antaretnik. Budaya *oko mama* ini diwujudkan dalam pemberian pinang dalam seserahan ritus-ritus sosial seperti pernikahan. Meskipun warga dari etnik Jawa atau Bugis misalnya tidak mempunyai tradisi makan pinang, tetapi pemberian pinang bisa dilaksanakan tanpa mereka ikut mengonsumsi pinang.

Nilai bersama lain, yang mencerminkan basis simbolik kultur toleransi di Kupang, adalah kegetiran atas pengalaman pahit tragedi 1998. Dalam perbincangan saya dengan banyak tokoh masyarakat di Kupang, saya menangkap ada orientasi yang sangat kuat untuk tidak mengulang tragedi tersebut. Pada tingkat tertentu tragedi ini berperan penting dalam menciptakan perubahan pola relasi komunal di Kupang. Beberapa informan, Ketua GMIT dan dosen Fakultas Hukum Undana misalnya, menyatakan paska kerusuhan 1998 warga Bugis, yang lebih banyak menjadi sasaran amuk massa menjadi lebih terbuka daripada sebelumnya. Misalnya, mereka menyediakan halaman ruko mereka, untuk menjadi tempat berdagang bagi orang Sabu.

Tragedi ini juga mendorong komitmen kuat besar Pemerintah Kupang untuk menjadikan toleransi sebagai identitas Kupang. Ini menjadi nilai baru yang mendorong masyarakat untuk berusaha mempertahankannya. Nilai ini seakan mendapat pengesahan dan pematapan, ketika pada tahun 2016 kota Kupang mendapatkan penghargaan sebagai kota toleran dari KOMNAS HAM. Upaya untuk mempertahankan kultur damai kemudian dilihat sebagai konfirmasi atas nilai baru ini.

6.5.2. Dimensi Relasional

Satu hal yang tidak bisa dinafikan dalam pola hidup masyarakat multi-etnik dan multi religius di Kupang adalah kecenderungan, untuk membentuk wilayah-wilayah hunian berdasarkan kesamaan etnisitas. Kecenderungan ini terbentuk secara alami, dalam proses migrasi yang panjang sejak masa kolonial. Petrus Ly menggambarkan pola hunian berdasarkan identitas ini sebagai berikut.

Orang Sabu dominan hidup berkelompok di Kupang Nunhila, Nunbaun Sabu, mapoli, Oepura dan oebobo serta Kampung baru Bawah. Orang Rote berdomisili berkelompok di di Kampung seperti Namusain, Kuinano, Naikoten I dan II, Oebobo, Oeofofu, Oeba. Suku Alor tinggal berkelompok di Kampung Alor, Orbabo, Batu, Kadera, Mantasi dan Manutapen. Suku Flores Timur yang beragama Islam berdomisili berkelompok di Kampung Fotein Bawah, Airmata, Kampung Solor, dan Naikoten II. Suku Flore beragama Katholik berkelompok di Kampung Naikoten I, Kampung Oebobob, Kampung Bawaja, Oeofofu dan Kampung Liliba. Suku Bugis-Makasar beragama Islam hidup berkelompok terutama di Kampung Oesapa kecil, oesapa besar yang menjadi pusat kerusuhan Kupang November 1998. Sedangkan suku-suku seperti suku Timor, suku Sumba, suku Jawa dan suku-suku dari Sumatera berdomisili menyebar dalam kampung-kampung yang mayoritas Kristen.¹⁵⁸

Selain konsentrasi berdasarkan identitas etnisitas, kecenderungan serupa, meski dalam tingkat yang berbeda juga nampak berdasarkan agama. Menurut Ly, masyarakat Muslim cenderung terkonsentrasi di dua wilayah, yani kecamatan Kelapa Lima (terutama di kelurahan Oesapa) dan kecamatan Oebobo yang merupakan pusat kota Kupang. Kedua wilayah ini termasuk berada di posisi strategis, karena merupakan pusat perdagangan.¹⁵⁹ Hal ini tampak dari persebaran populasi Muslim di Kupang dalam data di bawah ini.

158 Ly, Petrus, *ibid.* hal. 72.

159 Ly, petrus, *ibid.* hal. 68.

Tabel 3: Prsentase Pemeluk Agama di Kota Kupang Menurut Kecamatan Tahun 2010

Nama Kecamatan	Agama							Jumlah
	Islam	Kristen	Katolik	Hindu	Budha	Khonghucu	Lainnya	
Alak	10,728	35,816	4,218	137	7	1	1	0
Maulafa	4,450	45,413	15,553	321	4	0	6	1
Oebobo	15,615	78,742	31,811	877	40	0	9	0
Klp. Lima	16,269	52,820	21,113	481	50	6	21	6
Kota Kupang	47,062	212,791	72,695	1,816	101	7	37	336,239

Sumber: Data Sensus Penduduk 2010 - Badan Pusat Statistik Republik Indonesia

Meski demikian konsentrasi ini tidak sepenuhnya menutup ruang-ruang perjumpaan lintas etnik dan lintas agama di Kupang. Ada beberapa kondisi yang bisa dikatakan menembus batas kosentrasi dalam aspek hunian ini, termasuk diantaranya adalah mulai banyak kompleks perumahan yang bersifat multietnik, keberadaan perguruan tinggi dan sekolah yang menampung mahasiswa milti-etnik dan multi relijius. Penting disebut di sini sekitar 40 persen mahasiswa di Universitas Muhammadiyah di Kupang adalah non-Muslim. Lembaga pendidikan menjadi contoh dari ruang-ruang perjumpaan lintas etnik yang ada di Kupang.

Dalam kehidupan sehari-hari relasi antar etnik dan antar agama di Kupang juga dimungkinkan oleh praktik kawin mawin yang umum di Kupang. Selama bertemu dengan responden dari berbagai kalangan, hampir semuanya mempunyai keluarga besar yang berbeda agama. Situasi ini membuat identitas agama tidak menjadi pembeda dalam kehidupan sehari-hari. Dalam satu kesempatan saya berjumpa dengan seorang ketua suku, saya bertanya kepadanya apa yang akan dia lakukan, ketika anggota keluarga jatuh cinta kepada orang yang berbeda agama. Ia menjawab:

Sekarang kan aturan itu buat pernyataan, masuk agama apa, agama yang laki atau perempuan, tapi di sana tidak ada konflik, kalau ada orang tua adat suku yang akan berperan; kalau saling mempertahankan (agamanya)...maka kepala suku berdiri, sudah saya yang putus...sudah aman sudah.

Terakhir, dimensi relasional secara formal diwujudkan dalam tradisi saling melibatkan dalam penyelenggaraan perayaan-perayaan penting di kalangan Muslim dan Kristen. Sebagaimana dijelaskan di atas, ada beberapa momen penting di Kupang yang

saling melibatkan yakni perayaan Paskah, Natal dan kegiatan MTQ. Kedua kegiatan ini seakan menjadi pelembagaan jejaring relasi lintas agama di Kupang.

6.5.3. Dimensi Struktural

Dimensi struktural merujuk pada dua hal, yakni pola kehidupan ekonomi dan kekuasaan yang saling terkait atau saling membutuhkan, dan ketersediaan mekanisme atau lembaga penyelesaian masalah yang efektif di masyarakat.

Terkait dengan pola kehidupan ekonomi dan politik, kota Kupang menunjukkan terjadinya konsentrasi penguasaan sumberdaya yang berisikan dengan garis etnik dan agama. Suku dalam rumpun etnik, Timor, khususnya Rote, tampak secara dominan menguasai birokrasi¹⁶⁰. Sementara etnik utama dari luar NTT seperti Jawa, Minang, Makassar, dan Tionghoa pada umumnya dominan di sektor perdagangan. Etnik Timor asli seperti Dawam pada umumnya relatif terpinggirkan dalam kancah politik dan perdagangan di Kupang. Dalam kehidupan sehari-hari, mereka dianggap sebagai kelompok etnik yang terbelakang dan cenderung menerima.¹⁶¹ Sebagai etnik asal kelompok etnik ini secara tradisional mempunyai tanah-tanah adat atau ulayat; tetapi belakangan mereka semakin terdesak oleh proses reformasi pertanahan (*land reform*). Kasus sengketa tanah diakui oleh informan dari Undana sebagai isu komunal, yang masih cukup mengganggu kultur toleransi di Kupang. Jika sektor birokrasi pada umumnya didominasi suku Rote dan Timor, sektor informal lebih banyak dikuasai oleh pendatang. Bau menggambarkan kecenderungan pembagian ekonomi dalam sektor informal tersebut sebagai berikut.

Ada kecenderungan yang kuat di kalangan pelaku kegiatan sektor informal untuk memilih kegiatan yang sama dengan kegiatan oleh rekan satu etnis. Kecenderungan ini menyebabkan terciptanya jaringan sosial yang kuat dan bahkan sangat tertutup untuk mereka yang berasal dari luar etnis tersebut. Kegiatan penangkapan ikan laut dan pelelangannya hampir sepenuhnya dikuasai oleh mereka yang berasal dari etnis

160 Pembahasan mendalam tentang pengaruh kolonial dan lanskap sosial Kupang saat ini, termasuk konteks yang memuat etnik Rote memegang peranan penting di Kupang, baca hal. Bau, Yanuarilius Koli, 1999. *Negara, Etnisitas dan Sektor Informal: Kasus Kupang, Nusa Tenggara Timur*, Disertasi, Universitas Gadjah Mada, hal. 187.

161 Stratifikasi sosial yang menempatkan orang Timor asli di posisi bawah ini diilustrasikan oleh seorang aktifis kebebasan beragama lokal dengan mengambil contoh upah buruh. Pengusaha rumah makan atau toko biasanya lebih suka mempekerjakan orang Timor asli, karena pada umumnya mempunyai karakter penurut. Bahkan mereka juga cenderung menerima pekerjaan dengan upah di bawah rata-rata.

Bugis dan mereka mempunyai pengalaman dan ketrampilan kelautan yang jauh lebih tinggi dibandingkan etnis lain...Sementara itu kegiatan menjajakan makanan jadi, jamu dan bakso seluruhnya dimiliki oleh mereka yang berasal dari etnis Jawa.... mereka yang berasal dari Sabu/Rote lebih banyak menekuni perdagangan barang kebutuhan dapur, ternak, barang kelontong serta siri/pinang/tembakau, dan mereka yang berasal dari suku Timor lebih banyak menekuni perdagangan hasil pertanian.¹⁶²

Kesenjangan dalam distribusi sumberdaya ini tentu tidak sepenuhnya mewakili kehidupan sehari-hari. Sylvia dalam penelitiannya tentang proses rekrutmen birokrasi di kota Kupang membantah analisa yang menonjolkan faktor etnisitas. Ia mengambail sejumlah contoh pegawai yang baru diterima di kantor pemerintahan dan menemukan tidak ada korelasi yang kuat antara etnisitas dan faktor penerimaan dalam rekrutmen PNS.¹⁶³

Dalam birokrasi PNS yang berbeda agama dan etnik dalam satu kantor bukanlah hal yang aneh. Proses perimbangan terutama dalam relasi antara Muslim, Kristen dan Katholik tampak terjadi secara alami. Muslim misalnya sebagai kelompok minoritas signifikan mampu mempunyai menduduki posisi ketua DPRD Provinsi NTT. Dalam kehidupan perdagangan relasi saling terkait juga tidak jarang terjadi. Pada umumnya pengusaha rumah makan dan pertokoan dari kalangan pendatang mengambil pegawai dari etnik lokal. Dalam beberapa kasus juga bisa ditemukan pedagang Jawa yang memberdayakan warga lokal dalam memproduksi bahan makanan lokal seperti jagung dan pisang untuk mendapatkan nilai tambah.

Meski demikian kesenjangan dan polarisasi masih tampak menonjol. Dalam situasi krisis kesenjangan demikian bisa dieksploitasi untuk mobilisasi kekerasan.

Dalam dimensi struktural, kekuatan Kupang terletak pada peran jejaring elit lintas agama yang kalau merujuk pada komponen dalam arsitektur pedamaian yang ditawarkan Reychler mencapai titik kritis (*critical mass of peace enhancing leadership*). Di kalangan tokoh agama hubungan antara ketua MUI, ketua Sinode dan gerja Katholik nampak sangat dekat. Otoritas-otoritas agama yang dominan ini dipimpin

162 Bau, *ibid*, hal. 239 dan 246. Lebih lanjut peta kesenjangan penguasaan sumberdaya ekonomi dan politik di Kota Kupang, baca Ly, *ibid*, hal 86-90.

163 Sylvia, Tidey, 2010. "Problematizing 'Ethnicity' in Informal Preferencing in Civil Service: Cases from Kupang, Eastern Indonesia," dalam *Journal of Asia Pasific Studies*, Vol 1, No 3, hal. 545-569.

oleh tokoh-tokoh progresif yang menjadi pelopor toleransi. Kekuatan di level tokoh agama ini ditopang oleh keberaan sejumlah organisasi keagamaan seperti MUI, Walubi, ANSOR, GMIT, PHDI, LSM lintas iman dan organisasi kepemudaan seperti HMI, GMKI yang juga dipimpin oleh tokoh-tokoh moderat. Menurut aktifis lintas iman di Kupang, Kesbangpol Kota Kupang juga berperan penting dalam menjaga kultur toleransi di Kupang. Masing lembaga tempak berperan kuat dalam memainkan peran pengendalian internal (*internal securitization*), sehingga kelompok-kelompok militan di masing-masing agama harus beradaptasi atau tunduk pada kultur toleransi yang dominan.

Tabel 4: Kekuatan dan Kelemahan Basis Toleransi di Kupang

Dimensi	Kekuatan	Keterbatasan
Simbolik	Perasaan saling membutuhkan, banyak memori damai (menjamu temu, <i>oko mama</i>), pengalaman pahit tragedi '98	Ada banyak identitas, tetapi tidak banyak yang mempunyai <i>common origin</i> , legasi post-kolonial (Katolik-Protestaan), ada generasi pendatang baru yang tidak memahami kultur toleransi; wacana tentang intoleransi di luar daerah.
Relasional	Ada banyak praktik kawin mawin, ruang perjumpaan banyak terjadi di lembaga-lembaga pendidikan yang multi etnik dan multi agama.	Ada kecenderungan konsentrasi penduduk berdasarkan etnis di sejumlah wilayah, tidak semua terbuka untuk kawin mawin, muncul sejumlah sekolah eksklusif
Struktural	Pegawai sektor formal pemerintahan pada umumnya plural; di sektor informal terjadi banyak perjumpaan pengusaha mempekerjakan pegawai dari etnik/agama lain, para elit sangat terkoneksi; jaringan pemuda lintas iman kuat.	Ada persepsi/realitas bahwa etnik tertentu lebih dominan di sektor-sektor tertentu; politik cenderung menciptakan polarisasi berdasarkan garis agama.

Kekuatan Kupang dalam ketiga dimensi di atas tentu bukan sesuatu yang statis. Ada dinamika yang terus bergerak, yang tidak menjamin basis-basis kekuatan kultur damai di atas akan terus dominan. Tabel 4 di atas merangkum kekuatan dan kelemahan kultur toleransi di Kupang dalam kategori tiga dimensi konflik.

6.6. Perubahan Sosial dan Tatangan Terhadap Toleransi di Kupang

“Dari dulu pak (sebelum tahun 1980), kita di sini akrab, kalau pas ketemu ya tegur, atau jabat tangan...kalau di rumah namanya tetangga kita anggap dia keluarga paling dekat, saat kita ada urusan kita punga tetangga yang tiba dahulu, baru keluarga di jauh datang....Kalau kita butuh mau pinjam apa bisa, kadang pinjam hamar atau parang, linggis mereka kasih. Dulu kami buat pesta pinjam piring atau baskom besar dari tetangga.”¹⁶⁴

Kutipan di atas adalah ilustrasi dampak perubahan sosial dalam kehidupan sehari-hari masyarakat. Gambaran perubahan ini diceritakan dalam disertasi Jacob P. Ninu tentang perubahan sosial di sebuah kampung bernama Kolhoa di pinggiran kota Kupang. Proses industrialisasi dan urbanisasi yang menghadirkan semakin banyak pendatang di wilayah-wilayah pinggiran kota Kupang telah membawa banyak perubahan terutama dalam pola relasi sosial. Tradisi gotong royong dalam membangun gereja atau rumah sudah jarang terjadi, digantikan dengan relasi-relasi yang bersifat profesional dan ekonomi. Pola hidup bertetangga, yang penuh kekerabatan, yang diikat oleh adat kesukuan, kini menghadapi realitas bahwa mereka yang hidup di kampung yang sama banyak yang tidak dikenal. Pembangunan perumahan, yang semakin marak, menciptakan batas-batas sosial, yang tidak mudah dicairkan. Proses modernisasi juga menciptakan lembaga-lembaga atau pranata sosial baru, yang menggantikan hirarkhi adat yang lama. Otoritas kultural digantikan dengan otoritas pemerintahan, yang tidak mudah diisi oleh pemimpin adat, karena mengharuskan paling tidak ijazah SMA. Kebiasaan tolong menolong dalam tradisi *mepu nekmese* kini tidak mudah lagi dilakukan secara sukerela, karena warga semakin sibuk dengan pekerjaan masing-masing atau digantikan oleh tenaga profesional; ritual pesta orang mati, yang menjadi ruang kebersamaan kini semakin terdesak oleh nilai baru, yang menganggapnya sebagai pemborosan; tradisi *oko mama* yang merupakan simbol kebersamaan dan alat komunikasi komunal mengalami degradasi, karena semakin sering digunakan untuk kepentingan pribadi dan politik.

Perubahan-perubahan yang pada umumnya bersifat sosial-ekonomi, sebagaimana

164 Ninu, Jacob Paniel. 2012. *Perubahan Sosial di Pinggiran Kota Kupang*, Disertasi. Universitas Indonesia, hal. 111.

digambarkan di atas, bisa sangat berpengaruh terhadap kultur toleransi di Kupang. Pernyataan warga, sebagaimana dikutip Ninu di atas, yang menyebut 1980-an sebagai periode perubahan sosial, yang sejalan dengan pandangan seorang dosen fakultas hukum Undana. Ia menyebut adanya kesenjangan nilai atau pengetahuan di kalangan generasi baru pendatang, terutama sejak tahun 1990-an. Di kalangan generasi baru ini, banyak yang tidak memahami kultur toleransi, yang dipraktikkan oleh nenek moyang mereka. Memori-memori damai, yang menjadi basis nilai toleransi di Kupang tidak mengalami transmisi, yang cukup di kalangan anak muda. Dosen Undana ini menggambarkan problem di kalangan generasi baru tersebut sebagai berikut:

Generasi baru pendatang tidak memahami konteks, sejak tahun 1990-an. Cara bersalaman, menyapa, apa yang harus dilakukan saat perayaan Natal, dan lain-lain. Misal, cium hidung dengan orang Sabu, kalau pakai jilbab bagaimana bisa...”

Menurut Ketua GMIT salah satu dampak, yang terlihat dari generasi baru ini, adalah pola pikir dalam melihat identitas mereka. Pendatang yang sudah lama di sini akan mengidentifikasi diri “kami orang NTT asal Sulawesi, Muslim,” sementara generasi baru mengidentifikasi diri dengan cara yang berbeda seperti “kami orang Bugis, Muslim mencari kerja di NTT.” Perbedaan cara pandang ini, menurut ketua GMIT, patut diwaspadai karena masyarakat Kupang saat ini menghadapi, apa yang ia sebut keragaman yang makin intens. Dua puluh tahun lalu banyak kampung yang seluruhnya Protestan, sekarang di kampung-kampung kehadiran warga yang berbeda keyakinan sudah semakin banyak terjadi.

Kedua cara mengidentifikasi diri di atas mengandung muatan makna yang sangat berbeda. Yang pertama, menandakan keberhasilan proses akulturasi, sehingga perasaan menjadi bagian dari kultur lokal, sebagai orang NTT, tampak kuat; sementara yang kedua mengindikasikan, bahwa identitas asal lebih utama dari pada perasaan menjadi bagian dari warga NTT. Perbedaan cara mengidentifikasi ini bisa berpengaruh terhadap tingkat komitmen untuk membaaur dengan komunitas asal.

Tentu ini bukan berarti generasi baru sepenuhnya menjadi ancaman terhadap kultur toleransi di Kupang. Di Kupang beberapa organisasi yang berperan penting dalam memelihara kultur toleransi adalah kalangan anak muda, seperti ketua Ansor, ketua

Komunikasi Intern Pimpinan Gereja-Gereja Kristen (FKPGK) dan para aktifis di LSM-LSM penting seperti KOMPAK dan CIS TIMOR. Organisasi-organisasi ini dipimpin oleh anak-anak muda, yang meski lahir di generasi 1970-1980-an, tetapi mempunyai hubungan yang sangat dekat dengan generasi 1990-an.

Perubahan sosial lain yang bisa berpengaruh terhadap basis kultur toleransi adalah proses industrialisasi yang semakin cepat di Kupang; pembangunan ruko, perumahan dan mall tampak sangat menonjol di Kupang saat ini. Proses pembangunan tentu sangat dibutuhkan untuk mengatasi problem kemiskinan, yang masih cukup akut di Kupang dan NTT pada umumnya. Tetapi, proses pembangunan seringkali tidak sensitif terhadap basis keragaman. Seorang informan, dosen Undana, memberi perhatian secara khusus kepada pembangunan mall besar di Kupang, yang menjadi pusat grosir kebutuhan pokok. Keberadaan pusat grosir, yang menawarkan kebutuhan pokok, dengan harga murah demikian, bisa menggeser pola relasi ekonomi di masyarakat yang sudah ada. Para pendatang pengusaha rumah makan, yang biasanya mendapatkan pasokan sayur mayur dari warga lokal, bisa mengganti sumber pasokannya dari supermarket yang lebih stabil dan murah. Perubahan ini bisa melemahkan basis toleransi dalam dimensi relasional dan struktural.

Dari segi dimensi simbolik, proses perubahan sosial yang bisa berpengaruh terhadap kultur toleransi adalah sumber informasi yang semakin luas; hal ini dimungkinkan oleh kemajuan teknologi informasi, yang di antaranya menyediakan informasi-informasi yang bersifat intoleran. Di antara yang bisa sangat berpengaruh adalah wacana tentang Islamisasi dan kekerasan terhadap umat Kristen, yang hidup sebagai minoritas wilayah-wilayah lain di Indonesia. Tesis Uran tentang kasus sengketa masjid di Batuplat menunjukkan, selain faktor politik, mobilisasi penolakan terhadap pembangunan masjid, juga sangat dipengaruhi oleh wacana tentang Islamisasi. Dari sisi umat Islam, kehadiran sejumlah ormas keagamaan baru, yang terkoneksi dengan kelompok-kelompok intoleran bisa memperkuat *siege mentality* (mental kewaspadaan) terhadap ancaman perubahan lanskap sosial keagamaan. Sebagaimana tercermin dalam komentar-komentar terhadap kasus penangkapan aktifis dakwah pada tahun 2013 di sebuah grup facebook, sebagaimana dikutip di bagian sebelumnya, narasi yang membandingkan situasi di Kupang dengan situasi di Bali, di mana desakan kelompok-kelompok intoleran dari kalangan pendatang, patut mendapat perhatian.

Kota Kupang menunjukkan kemampuan mencegah masuknya kekuatan intoleran secara fisik. Seorang aktifs lintas iman lokal mengklaim sebelum konflik meledak di Ambon, konflik serupa seharusnya meledak terlebih dahulu, karena di Kupang kapal-kapal yang mengangkut laskar Muslim, sudah menuju Kupang untuk mendarat. Tetapi hal ini bisa dicegah karena para elit, termasuk dari kalangan Muslim di Kupang berhasil mencegah kapal-kapal tersebut mendarat. Hal serupa terjadi tahun 2000 dan 2015 ketika ketua MUI menolak permintaan FPI untuk membuka cabang di Kupang, Namun kehadiran kekuatan intoleransi secara fisik demikian, seakan digantikan oleh gempuran narasi intoleransi, yang tersebar secara mudah melalui gadget.

Di sini, selama tidak ada intervensi dari luar aman.

hari ini yang menjadi masalah kami di sini adalah FPI menjadi diskusi bahwa apa masih sengaja pemerintah pelihara atau bagaimana kayaknya kesannya masih eksis, FPI yang di Jawa. Tindak tanduk sikap yang dipertontonkan yang tidak baik oleh FPI. Yang menjadi potensi yang terus menjadi konflik nasional.dan mengganggu sebenarnya bagi kami yang di daerah.

Pernyataan dari tokoh pemuda Kristen dan Muslim di Kupang di atas menggarisbawahi pentingnya faktor pengaruh dari luar terhadap relasi komunal di Kupang. Kekerasan yang meledak pada tahun 1998, tidak lepas dari rentetan kekerasan, yang terjadi di Jawa. Hal serupa hampir terjadi tahun 2006 dalam kasus eksekusi Tibo cs. Derasnya arus informasi, termasuk informasi intoleran, yang sulit dibendung bisa berpengaruh signifikan kalau melihat pola di atas. Basis kultur toleransi, yang sejauh ini masih cukup kuat dan pada tingkat tertentu mengalami proses pelebagaan, akan terus diuji oleh proses perubahan sosial yang niscaya.

6.7. Kesimpulan

Secara umum ada dua sisi yang patut digaribawahi sebagai kesimpulan. Di satu sisi Kota Kupang menunjukkan diri sebagai contoh kemampuan masyarakat dan negara dalam mengelola keragaman. Di sisi lain, kuatnya kultur toleransi ini diuji oleh gejala-gejala intoleransi, yang menguat dalam dinamika perubahan sosial yang berlangsung.

Kemampuan Kupang dalam mengelola keragaman ditunjukkan utamanya oleh terjadinya proses yang efektif di tingkat negara dan masyarakat, dalam mencegah eskalasi ketegangan komunal menjadi kekerasan fisik. Sejak kerusuhan komunal pada tahun 1998, kekuatan-kekuatan sosial politik di Kupang nampak berusaha lebih keras, untuk mencegah kerusuhan serupa tidak terulang. Paska tragedi 1998, Kupang beberapa kali diuji dengan potensi kerusuhan sosial, tetapi bisa dicegah.

Toleransi di Kupang juga ditunjukkan oleh perlakuan yang cukup baik, terhadap kelompok-kelompok agama minoritas. Sejauh informasi yang dapat digali, selama penelitian ini, tidak ada peraturan daerah atau kebijakan publik, yang bersifat diskriminatif terhadap kelompok minoritas.

Ada beberapa hal yang patut dicatat sebagai basis kultur toleransi di Kupang, termasuk di antaranya adalah banyaknya memori damai dalam relasi antara agama dan etnik, semangat yang kuat untuk tidak mengulang pengalaman pahit tragedi 1998, praktik kawin mawin dan kekerabatan lintas agama atau etnik yang mencairkan perbedaan agama, pelebagaan kultur atau nilai damai dalam kegiatan-kegiatan publik penting seperti perayaan Paskah dan kegiatan MTQ, elit-elit agama dan kultural sangat terkoneksi satu dan berperan sebagai *critical mass of peace-enhancing leadership*. Para informan pada umumnya menyatakan negara mempunyai peran penting dalam memfasilitasi peran elit moderat dalam menjaga kultur damai di Kupang.

Di sisi lain, ada gejala-gejala intoleransi yang patut dicermati. Ini ditunjukkan oleh kenyataan bahwa masyarakat Kupang masih sensitif terhadap situasi di luar daerah, khususnya intoleransi yang menimpa umat Kristen. Beberapa kasus ketegangan yang terjadi di Kupang muncul sebagai respon terhadap kejadian di luar Kupang. Aspirasi untuk mempertahankan kultur toleransi di Kupang terkadang berkembang ke arah

militansi di sebagian kalangan pemuda. Kelompok militan, seperti Brigade Meo, menunjukkan adanya kekuatiran yang kuat di sebagian kalangan, terhadap ancaman Islamisasi atau masuknya kelompok-kelompok Islam radikal, yang membuat mereka bereaksi secara militan, misalnya dengan menutup paksa kantor HTI. Model aksi demikian bisa menimbulkan kekuatiran di sebagian kalangan minoritas, bahwa aksi kelompok militan akan merembet ke yang lain.

Kekuatiran terhadap Islamisasi yang agresif, juga tidak bisa dilepaskan dari keberadaan sejumlah organisasi atau gerakan Islam, yang cenderung militan seperti HTI, Wahabi Hidayatullah. Meskipun FPI ditolak hadir oleh tokoh-tokoh Muslim di Kupang, aktifitas kelompok Islam yang kerap mengusung narasi intoleran patut menjadi perhatian. Kasus sengketa pembangunan masjid di Batuplat tidak bisa dilepaskan dari narasi tentang Islamisasi yang agresif, selain faktor politik yang kentara. Militansi di kalangan Kristen juga bisa muncul sebagai reaksi terhadap munculnya kelompok-kelompok Kristen Kharismatik, yang dinilai agresif atau dalam bahasa ketua GMIT “memancing di kolam orang lain.”

Kerentanan Kupang terhadap intoleransi juga bisa dilihat dari kecenderungan politik lokal dan penguasaan sumberdaya, yang menempatkan identitas agama dan etnik dalam peran penting. Meskipun pembelahan ini tidak selalu bersifat ketat dan kaku, tetapi fakta bahwa banyak orang mempertimbangkan identitas dalam politik dan akses terhadap sumberdaya, menunjukkan tantangan terhadap kultur toleransi di Kupang.

Terakhir, Kupang adalah kota yang menghadapi keragaman, yang semakin intens. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari perkembangan Kupang sebagai kota administrasi, pelajar dan perdagangan. Proses industrialisasi pada tingkat tertentu bisa memperlemah basis-basis kultur toleransi, seperti tradisi kebersamaan, *oko mama*, dan relasi antaretnik saling yang menguntungkan. Banyak generasi baru yang tidak menerima transmisi yang baik tentang kultur damai, memori-memori damai dan pola relasi komunal yang selama ini menjadi basis toleransi. Pengetahun baru, yang mereka dapat dari belajar di luar daerah atau teknologi informasi, bisa memunculkan segmen baru dalam masyarakat Kupang, yang mempunyai nilai dan orientasi yang bertentangan dengan kultur toleransi di Kupang.

Karena itu, keberlangsungan Kupang, sebagai contoh kota toleran, akan sangat tergantung pada kemampuan para aktor penting di kota ini, dalam memapankan atau melembagakan (*scaling up*) basis-basis kultur damai, di tengah arus perubahan sosial yang niscaya.

Reponden Wawancara

Dr. Nobert Jegalus (Dosen Universitas Katholik, Universitas Katholik Widya Mandira Kupang)

Ambros Korbafo (Kepala Kantor Agama Kota Kupang)

Deddy Manafe, SH, M.Hum (Dosen Fakultas Hukum UNDANA)

Balqis Soraya Tanof (Dosen Fakultas ISIPOL UNDANA)

Muhammad KB (Pengurus Masjid Nur-Musofir, Batuplat)

Erwin Fanggaldae (Kepala Kesbangpol Kota Kupang)

Theresia Geme (Aliansi Nasional Bhineka Tunggal Ika, NTT)

Pdt. Merry Kolimon (Ketua GMIT)

H. Abdul Kadir Makarim (Ketua MUI NTT)

Tarmizi (Ahmadiyah NTT)

Martinus (Dosen Fak, Teologi Universitas Artha Wacana)

Zarniel Woleka (KOMPAK)

Paulus (Tokoh adat dari Alor)

David (warga)

Peserta FGD

Titus Ratuarat, S.Sos (Lurah Nefonaek)

Firmansyah (KOMPAK, CIS TIMOR)

Abdul Muis (Pemuda Anshor)

David Natun (Pemuda Kristen, FKPGK NTT)

Ana Djukana (Lopo Belajar Gender)

Kamarudin (HMI NTT)

Ningsih (KOMPAK)

Jermis Fointuna (*Peace Journalis Community Kupang*)



PERBANDINGAN EMPAT KOTA DAN PENJELASAN MENGENAI GEJALA

7.1. Pendahuluan

Dari paparan mengenai keadaan empat kota pada bab-bab terdahulu, kita dapat memperoleh gambaran yang lebih lengkap mengenai toleransi/intoleransi dan radikalisme. Hasil kajian terhadap empat kota tersebut memberikan pemahaman, mengenai hal apa saja yang secara signifikan, mempengaruhi perspektif dan perilaku warga terkait toleransi/intoleransi dan radikalisme, mencakup aktor, kebijakan, dan faktor lainnya. Lebih jauh lagi dapat dipahami bagaimana dan mengapa hal-hal itu mempengaruhi mereka. Dari dua kota yang menampilkan gejala intoleran, Yogyakarta dan Tasikmalaya, diperoleh penjelasan mengenai kecenderungan pada sebagian kalangan berubah dari toleran menjadi intoleran, bahkan radikal. Dari dua kota lagi, Bojonegoro dan Kupang, diperoleh penjelasan mengenai kecenderungan toleran. Dari paparan itu juga diperoleh pemahaman mengenai aturan dan kebijakan lokal yang mempengaruhi toleransi/intoleransi dan radikalisme.

Seperti sudah dikemukakan pada Bab 1, penelitian ini bertujuan menyediakan penjelasan yang memadai dan kuat terkait sifat dan penyebab intoleransi dan radikalisme di Indonesia. Secara khusus, penelitian dilakukan untuk mengetahui secara lebih jelas dan mendalam mengenai: mengapa dan bagaimana sebagian orang Indonesia memiliki kecenderungan untuk berubah menjadi intoleran dan radikal, atau di sisi lain, mengapa dan bagaimana sebagian yang lain dapat memelihara nilai-nilai toleransi. Elaborasi peran aktor, faktor, dan kebijakan terkait toleran/intoleransi dan radikalisme memberikan pemahaman mengenai peran itu semua dalam membentuk perspektif toleransi/intoleransi dan radikalisme yang ada. Studi ini berupaya untuk menghasilkan penjelasan kausal-komparatif, dengan melacak dinamika hubungan antara aktor, faktor, dan kebijakan di wilayah penelitian, sehingga dapat menjelaskan hubungan dan saling keterkaitan antar berbagai variabel yang diteliti.

Dari empat kota yang diteliti diperoleh pemahaman, bahwa toleransi/intoleransi dan radikalisme bukan gejala yang merata ada di setiap wilayah yang diteliti. Di Yogya memang ada peristiwa yang mengindikasikan intoleransi, bahkan radikalisme, tetapi tak sedikit pula peristiwa yang mengindikasikan adanya toleransi yang kuat. Begitu pula di Kupang. Tasik juga menunjukkan gejala menarik. Gejala intoleransi ditampilkan oleh sekelompok orang Islam terhadap Ahmadiyah dan Syiah, tetapi tidak terhadap orang non-muslim. Bojonegoro adalah wilayah yang memiliki karakteristik toleransi berbeda dari tiga wilayah lain. Mayoritas menampilkan kecenderungan toleran. Hanya sebagian kecil orang Bojonegoro yang menampilkan kecenderungan intoleran. Tetapi tetap saja ada yang gejala toleran dan intoleran di Bojonegoro. Artinya tidak semua orang Bojonegoro toleran.

Untuk membangun penjelasan yang dapat menghubungkan gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme yang ada itu diperlukan kerangka teoretik yang dapat memayungi itu semua. Sebelum sampai kepada penjelasan itu, perlu dianalisis terlebih dahulu faktor-faktor apa saja yang ada dan bagaimana hubungan antar-faktor. Kemudian, penjelasan yang menjelaskan dinamika hubungan antar-faktor dibangun. Penjelasan mengenai hubungan antar-faktor yang memberikan pemahaman mengenai sebab-sebab yang mungkin dari gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme melibatkan teori-teori sosial yang relevan, dengan permasalahan yang dibahas dalam penelitian ini. Di bagian ini juga akan dipaparkan perbandingan

penjelasan, yang dibangun dari penelitian ini, dengan teori-teori lain yang relevan.

Untuk itu, pada bab ini dilakukan perbandingan antar kota dan dibangun penjelasan yang menjawab empat pertanyaan penelitian ini, sekaligus menguji hipotesis yang diajukan pada Bab 1. Perbandingan dilakukan antara faktor, aktor dan kebijakan yang ditemukan di setiap kota. Lalu dikemukakan hubungan antar-faktor dan perbandingan penjelasan yang dihasilkan penelitian ini, dengan teori sosial yang relevan.

7.2. Identifikasi Faktor-Faktor Toleransi/Intoleransi dan Radikalisme

7.2.1. Faktor Demografis, Latar Belakang Budaya dan Politik

Faktor demografis, khususnya suku dan agama, berperan dengan dimoderatori oleh politisasi etnis dan agama oleh pihak yang berkuasa. Kategori pribumi dan nonpribumi, serta perbedaan agama menonjol di empat kota yang diteliti. Segregasi sosial terjadi di kota Tasikmalaya dan Yogyakarta.

Di Tasikmalaya ada wilayah pribumi dan nonpribumi yang terpisah. Begitu pula di Yogyakarta, ada wilayah yang tidak diperbolehkan untuk ditinggali orang dengan etnis Tionghoa. Di dua kota tersebut ada juga wilayah yang didominasi oleh orang dengan agama tertentu, bahkan Tasikmalaya "dicitrakan" sebagai kota santri, yang dikuatkan dengan Peraturan Daerah. Faktor etnis dan agama memiliki pengaruh terhadap faktor ekonomi. Di Tasikmalaya, contohnya, pengusaha keturunan Pakistan, yang berbisnis di bidang tekstil, membangun aliansi yang cukup erat, dengan para pengusaha pribumi Sunda, yang bergerak di bidang serupa, karena alasan keagamaan.

Di Bojonegoro, pengaruh budaya Jawa lebih besar dari pada pengaruh agama. Hubungan antar etnis dan agama mengikuti nilai-nilai kejawaan, yang menekankan pada *guyub*, rukun, dan *selamet*. Dengan lebih berpegang pada nilai-nilai budaya Jawa, keyakinan dan praktik agama dijalankan secara moderat. Tokoh agama pun

menganut dan menjalankan paham moderat.

Di Kupang, meskipun mayoritas warga adalah penganut Kristiani, budaya berperan kuat untuk membangun relasi antar warga, dengan suku dan agama yang berbeda. Ada ritual budaya, yang bekerja secara simbolik dan fungsional, mempertemukan warga dari berbagai suku dan agama. Relasi antar etnik dan antar agama di Kupang juga dimungkinkan dan diperkuat oleh praktik kawin-mawin, yang umum terjadi di Kupang.

Berikut ini cuplikan hasil studi yang terkait dengan faktor demografis.

Tasikmalaya

1. Mayoritas penduduk Tasikmalaya adalah orang Sunda dan beragama Islam. Hubungan antara etnisitas dan agama, antara Sunda dan Islam, ini sudah sedemikian melekat, sehingga terdapat kesan bahwa orang Sunda adalah Islam. Di Jawa Barat, hanya di beberapa daerah saja, di komunitas-komunitas tertentu, kita akan menemukan orang Sunda yang beragama non-Muslim. Di Tasikmalaya sendiri, kalangan non-Muslim umumnya adalah bukan orang Sunda. Sejauh pengamatan terhadap gereja-gereja dan kelenteng yang ada, mereka adalah keturunan Tionghoa, Jawa, dan Batak. Selain itu, ada juga sedikit penduduk keturunan Pakistan yang beragama Islam.
2. Tasikmalaya terkenal juga pengaruh politisasi etnis dan agama sebagaimana yang tampil dalam sejarah Indonesia, sejak zaman kolonial. Kategori pribumi dan non-Pribumi tetap digunakan sebagai salah satu pembeda dalam praktik sosial sehari-hari. Ini dikuatkan dengan segregasi geografis dan, terutama lagi, lahan sosial politik. Di Tasikmalaya, penduduk keturunan Tionghoa, misalnya, tinggal di perkotaan, di daerah Cihideng, Tawang, dan Cipedes, dan menguasai sentra-sentra pertokoan di kawasan itu. Kondisi ini telah berlangsung setidaknya sejak awal abad ke-20 hingga sekarang. Di sisi lain, pengusaha keturunan Pakistan, seperti Tuan Azad dan Tuan Servia, sangat mapan di bidang tekstil (toko kain). Oleh karena alasan-alasan keagamaan, mereka membangun aliansi yang cukup erat, dengan para pengusaha pribumi Sunda, yang bergerak di bidang serupa.
3. Fenomena konservatisme keagamaan dan intoleransi di Tasikmalaya di era

sekarang ini mempunyai pijakan historis dan sosiologis yang kuat. Fenomena itu muncul kembali dengan intensitas yang terorganisasi pada akhir tahun 1990-an seiring dengan menguatnya pembayangan Tasikmalaya sebagai “kota santri”, terkait dengan kebangkitan Islam politik sebagai identitas lokal, yang dimotori oleh sekelompok kiai, yang kemudian terkenal sebagai ajengan bendo, karena pakaian khas yang dikenakannya. Mereka aktif berceramah dengan kritik sosial politik sebagai tema pokoknya. Mereka berbicara di hadapan publik mengenai kegagalan Orde Baru dan kemungkinan Islam sebagai solusi atas kegagalan itu. Namun, mereka tidak lagi berbicara “negara Islam”, melainkan “syariat Islam”. Di tengah era transisi pada masa itu, mereka dengan cepat memperoleh tempat dan pengaruh di tengah masyarakat.

Peristiwa kerusuhan Tasikmalaya 1996 adalah momentum kebangkitan sentimen Islam politik tersebut. Peristiwa itu sendiri dipicu oleh hal sepele. Seorang santri yang merupakan anak polisi dihukum oleh guru ngajinya di Pesantren Riyadul Ulum Wadda’wah, Condong. Tidak terima atas perlakuan itu, si bapak yang polisi itu memanggil si guru ngaji anaknya di kantornya, Polres Tasikmalaya. Namun kabar yang beredar menyebutkan si bapak menyiksa si guru ngaji. Tidak menunggu lama, setelah kabar beredar, ribuan orang terkumpul di kota, berdemonstrasi di depan kantor Polres. Namun tidak lama kemudian, demonstrasi itu berubah menjadi aksi perusakan, tidak hanya terhadap kantor Polres, tetapi juga terhadap gereja-gereja dan toko-toko milik penduduk keturunan Tionghoa.

Yogyakarta

Pada dasarnya warga Kota Gede memang memiliki keramahan kepada siapapun termasuk, apalagi, tamu dan pendatang. Derasnya arus kapital global melalui industri pariwisata memungkinkan muncul kesadaran baru, bahwa keramahan sebagai tuan rumah menjadi hal yang bisa dikemas dan dijual. Dengan kata lain ada kesadaran, bahwa menerima orang asing akan mendatangkan keuntungan secara ekonomi bagi mereka. Bahkan antara penduduk asli dan pendatang hidup saling bergantung. Tetapi ada aturan tak tertulis di wilayah Kota Gede, etnis Tionghoa tidak bisa memiliki properti di bagian wilayah tertentu daerah itu. Ada juga wilayah yang mayoritasnya beragama tertentu dengan afiliasi organisasi kemasyarakatan

atau aliran tertentu, seperti Islam Muhamadiyah, yang dianut oleh mayoritas warga Kota Gede. Faktor ekonomi berperan dalam dinamika hubungan antara faktor demografis lainnya, seperti suku dan agama.

Bojonegoro

1. Slogan hidup masyarakat Bojonegoro, yang pertama, masyarakat Bojonegoro bukanlah masyarakat agamis. Isu agama tidak cukup memiliki kekuatan untuk mengaduk sentimen negatif masyarakat. Nilai-nilai budaya yang menjadi landasan normatif masyarakat Bojonegoro adalah nilai-nilai kejawaan yang menekankan pada *guyub*, rukun, dan *selamet*. Nilai-nilai itu dalam kehidupan masyarakat Bojonegoro bukan slogan normatif kosong, namun fungsional dalam kehidupannya (“Wong hidup rukun saja susah mencari makan, apalagi kalau tidak rukun”).
2. Tokoh agama dan masyarakat yang ada memiliki paham yang moderat.

Kupang

1. Budaya *oko mama* atau makan pinang sebagai semacam ritual penerimaan sebagai bagian dari keluarga berperan penting dalam membangun relasi keterbukaan antar etnik. Budaya *oko mama* ini diwujudkan dalam pemberian pinang dalam seserahan ritus-ritus sosial seperti pernikahan. Meskipun warga dari etnik Jawa atau Bugis misalnya, tidak mempunyai tradisi makan pinang, tetapi pemberian pinang bisa dilaksanakan tanpa mereka ikut mengkonsumsi pinang.
2. Ketua GMIT dan dosen Fakultas Hukum Undana misalnya, menyatakan paska kerusuhan 1998 warga Bugis yang lebih banyak menjadi sasaran amuk massa menjadi lebih terbuka daripada sebelumnya. Misalnya mereka menyediakan halaman ruko mereka untuk menjadi tempat berdagang bagi orang Sabu. Tragedi ini juga mendorong komitmen kuat Pemerintah Kupang untuk menjadikan toleransi sebagai identitas Kupang. Ini menjadi nilai baru, yang

mendorong masyarakat untuk berusaha mempertahankannya. Nilai ini seakan mendapat pengesahan dan pemantapan, ketika pada tahun 2016 kota Kupang mendapatkan penghargaan sebagai kota toleran dari KOMNAS HAM. Upaya untuk mempertahankan kultur damai kemudian dilihat sebagai konfirmasi atas nilai baru ini.

3. Dalam kehidupan sehari-hari relasi antar etnik dan antaragama di Kupang juga dimungkinkan oleh praktik kawin mawin, yang umum di Kupang. Selama bertemu dengan responden dari berbagai kalangan, hampir semuanya mempunyai keluarga besar yang berbeda agama. Situasi ini membuat identitas agama tidak menjadi pembeda dalam kehidupan sehari-hari.

Berdasarkan temuan-temuan di empat kota yang diteliti, dapat dipahami bahwa faktor demografis tidak bekerja sendiri menghasilkan kecenderungan toleransi atau intoleransi, serta radikalisme. Karakteristik demografis sendiri bukan merupakan variabel yang langsung berperan dalam gejala intoleransi dan radikalisme. Karakteristik ini baru berperan jika dimediasi dan dimoderatori oleh variabel politik, budaya dan ekonomi.

7.2.2. Faktor Afiliasi Dan Asosiasi

Di Tasikmalaya, sekelompok orang berpengaruh yang dikenal dengan sebutan Ajengan Bendo memberikan watak konservatif pada masyarakat itu. Seiring dengan dinamika politik lokal pengaruh itu menguat pasca Orde Baru. Pertarungan pengaruh antara Ormas Islam ikut berperan menghasilkan kecenderungan konservatif dan gejala intoleran, bahkan radikalisme. Afiliasi terhadap Ormas dan kelompok orang berpengaruh tertentu, dalam hal ini Ormas Islam dan kelompok ulama (ajengan) mempengaruhi konservatisme, yang memungkinkan tampilnya gejala intoleran. Pesantren yang menjadi tempat belajar bagi banyak anak-anak Tasikmalaya juga berperan dalam menghasilkan kecenderungan konservatisme. Pandangan bahwa orang Sunda adalah orang Islam kuat tertanam pada orang masyarakat Tasikmalaya. Pandangan itu diturunkan dalam keluarga kepada anak-anak. Beberapa tokoh pesantren besar memiliki posisi kekuasaan di pemerintahan, salah satunya sebagai Bupati, dan ada yang menjadi anggota DPR. Mereka juga tergabung dalam Ormas

dan Partai Politik. Pengaruh mereka semakin kuat, dengan memegang posisi penting di Ormas dan partai, serta jabatan formal strategis di Pemerintahan.

Di Yogyakarta, gejala intoleran dan kecenderungan radikal hanya ditampilkan sekelompok ormas tertentu, dengan afiliasi ormas Islam, yang tidak besar jika dibandingkan dengan NU dan Muhammadiyah. Tetapi mereka cukup presisten dan mampu menarik perhatian dengan aksi-aksi mereka. Front Jihad Islam (FJI) dan Forum Umat Islam (FUI) merupakan dua ormas yang tampil dalam aksi-aksi, yang tergolong sebagai gejala intoleran di Yogyakarta. Aksi mereka dibiarkan, bahkan tampak didukung oleh Kepolisian. Selain itu mereka juga diduga memiliki hubungan dekat dengan Pemerintah Kota. Dalam beberapa aksinya, mereka mempengaruhi warga untuk memberikan penilaian sesat atau menunjukkan sikap intoleran terhadap kelompok minoritas, baik kelompok keagamaan maupun nonkeagamaan. Warga yang tadinya tidak menolak kelompok minoritas atau kelompok yang berbeda dengan mereka menjadi terpengaruh untuk menolak.

Situasi yang berbeda dengan Tasikmalaya dan Yogyakarta terjadi di Bojonegoro. Gejala intoleran tidak tampil secara signifikan di sana. Kerukunan antara kelompok etnik dan kelompok agama berjalan baik. Berlangsungnya situasi itu tidak terlepas dari faktor asosiasi dan afiliasi. Pemkab Bojonegoro tampil dan berdiri di posisi netral, dengan mengedepankan hak-hak sipil yang dimiliki oleh MTA. Bupati Bojonegoro, Suyoto, mengupayakan agar pemerintahannya selalu netral dengan tidak masuk ke wilayah keyakinan. Netralitas itu dibuktikannya dengan memberi izin penggunaan alun-alun untuk aktivitas MTA, sekalipun diirinya banyak diprotes warga lain. Yang ditekankan oleh Pemerintah adalah membangun hubungan baik antar berbagai kelompok keyakinan yang berbeda.

Peran tokoh agama di Bojonegoro juga penting dalam membangun kehidupan keagamaan yang harmonis. Figur-figur yang berpengaruh sangat krusial dalam membangun hubungan antar warga dan menghasilkan kecenderungan toleran. Tokoh agama yang otoritatif dan *legitimate* di mata masyarakat menjadi faktor penting, karena mereka mendapatkan penerimaan dan pengakuan dari masyarakat. Posisi tokoh masyarakat dan ulama ibaratnya adalah sebagai pemadam kebakaran yang dengan taktis mampu mencegah kebakaran sebelum api membesar. FKUB di Bojonegoro berfungsi menjaga kerukunan umat beragama, yang sudah

berlangsung lama. Kerukunan itu juga di jaga oleh organisasi keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah.

Di Kupang, pemerintah kota dan masyarakat berperan aktif mencegah eskalasi konflik dan ketegangan komunal agar tidak berkembang menjadi kekerasan fisik. Sejak kerusuhan komunal pada tahun 1998, kekuatan-kekuatan sosial politik di Kupang nampak berusaha lebih keras untuk mencegah kerusuhan serupa tidak terulang. Toleransi di Kupang juga ditunjukkan oleh perlakuan yang cukup baik terhadap kelompok-kelompok agama minoritas. Tidak ada Peraturan Daerah atau kebijakan publik, yang bersifat diskriminatif terhadap kelompok minoritas.

Memori damai dalam relasi antara agama dan etnik, serta semangat yang kuat untuk tidak mengulang pengalaman tragedi konflik antar kelompok diturunkan ke generasi berikutnya. Praktik kawin mawin dan kekerabatan lintas agama atau etnik yang mencairkan perbedaan agama, dan itu terbiasa dalam keluarga, ikut membentuk pola pengasuhan anak. Ada teladan yang dapat dijadikan contoh toleransi. Pelembagaan kultur atau nilai damai dalam kegiatan-kegiatan publik penting, seperti perayaan Paskah dan kegiatan MTQ, juga membantu pembiasaan dan internalisasi sikap dan nilai toleransi. Warga mendapatkan panutan dan contoh dari elit-elit agama dan kultural, yang sangat terkoneksi satu sama lain dan berperan sebagai pemimpin yang mengedepankan perdamaian. Negara berperan penting dalam memfasilitasi peran elit moderat dalam menjaga kultur damai di Kupang.

Berikut cuplikan temuan yang terkait dengan faktor asosiasi dan afiliasi.

Tasikmalaya

1. Kemunculan para ajengan bendo menandai kelahiran gerakan-gerakan Islam lokal Tasikmalaya, yang dalam beberapa hal terkait dengan konstelasi nasional. Watak keagamaan mereka bercorak konservatif. Gerakan-gerakan ini timbul tenggelam mengikuti konstelasi politik lokal, yang sangat dinamis dan, terutama lagi, figur kepemimpinannya. Salah satu gerakan yang pernah mencuat adalah Brigade Thaliban pimpinan KH Jenjen, yang juga termasuk kalangan ajengan bendo. Gerakan ini sangat aktif menyuarakan "amar ma'ruf nahyi munkar", dengan mengadakan aksi-aksi *sweeping* terhadap objek-objek, yang dianggap sebagai sarang kemaksiatan. Mereka juga rajin menggalang dukungan bagi

pemberlakukan syariat Islam lewat Peraturan Daerah.

2. KH Tb. Miftah Fauzi, sekarang menjabat Ketua Partai Amanat Nasional (PAN) Kota Tasikmalaya, berpendapat bahwa sesungguhnya Tasikmalaya adalah kota SI atau SDI. Dia menolak pandangan bahwa Tasikmalaya adalah kota DI atau Masyumi. Jika melihat sejarah Tasikmalaya pada awal abad ke-20, demikian katanya, kita akan melihat peranan para haji yang sangat kuat. Mereka adalah pengusaha dan sekaligus penyebar Islam yang sangat gigih. Menurut Miftah Fauzi, model gerakan seperti inilah yang seharusnya sekarang direvitalisasi, sebagai rujukan gerakan-gerakan Islam masa kini.
3. Pengaruh Pesantren Miftahul Huda dalam perpolitikan Tasikmalaya hari ini sangat kuat. Bupati Kabupaten Tasikmalaya sekarang, Uu Ruzhanul Ulum, adalah cucu dari alm. KH Choer Affandi. Dengan memanfaatkan jaringan alumni pesantren (Hamida) yang kompak, dia berhasil mengkonsolidasikan kekuasaannya. Pemimpin pesantrennya yang sekarang, KH Asep Maosul Affandi, adalah anggota DPR dari PPP selama dua periode.
4. Sementara itu, Asep Deni Bumaeri, Ketua Persatuan Umat Islam (PUI) dan juga Ketua Umum Partai Bulan Bintang (PBB) Kota Tasikmalaya, menyatakan bahwa bagaimana pun Masyumi, yang merupakan partai politik terkuat di kota ini pada tahun 1950-an, masih tetap berpengaruh hingga kini. Meski terpecah-pecah ke dalam berbagai partai politik, seperti PBB, PKS, PAN, PPP, dan bahkan Golkar, imajinasi mengenai kemenangan Masyumi di masa lalu tetap hidup di kalangan Muslim modernis perkotaan. Hingga kini kekuatan mereka tetap besar.

Yogyakarta

1. Durohman mendapat dukungan dari tokoh-tokoh PPP semacam Soekri Fadholi (mantan wakil wali kota Yogya). Hal ini wajar karena Durohman adalah tokoh penting di Gerakan Pemuda Ka'bah (GPK), sebuah ormas pemuda underbow PPP binaan Soekri Fadholi. Bambang Tedy sebenarnya juga aktivis GPK, sama seperti Durohman, akan tetapi beberapa sumber mengatakan bahwa Durohman lebih memiliki kedekatan secara personal dengan Soekri Fadholi

2. Dulrohman lahir di Yogyakarta dan mengaku tumbuh dan dididik di dalam keluarga Muhammadiyah. Pendidikannya hanya sampai sekolah menengah, tetapi banyak belajar secara otodidak. Ia mengaku juga belajar dengan Gus Indar di Pesantren Krapyak. Dulrohman adalah ketua Front Jihad Islam (FJI).
3. Fuad Andrego lahir di Yogyakarta, tahun 1982, di kampung Kauman, yang menurutnya 100% semua penduduknya Muslim. Kampung tempat lahirnya muhammadiyah, jadi dari kecil memang ia sudah dididik jadi militan Islam. Dari kecil ia aktif di organisasi Muhammadiyah, sampai SMA, kemudian masuk ke Gerakan Pemuda Kabah (GPK), hingga menjadi ketuanya sampai tahun 2010. Setelah itu, ia aktif di FUI sejak tahun 2012. Fuad Andrego, yang mengaku berposisi sebagai Koordinator Humas Forum Umat Islam (FUI).
4. Ada hubungan antara kelompok yang terlibat dalam gejala intoleran dengan Pemerintah Kota, melalui Walikota dan sebagian jajaran pemerintah kota.
5. Polisi tampak menunjukkan faham yang sejalan dengan kelompok, yang terlibat dalam gejala intoleran.

Bojonegoro

1. Pemkab Bojonegoro sendiri berdiri di posisi netral, dengan memegang hak-hak sipil, yang dimiliki oleh MTA. Sebagaimana yang dinyatakan Kepala Bakesbangpol Bojonegoro, "Secara hukum, keberadaan MTA syah, sehingga keinginan warga sekitar yang meminta MTA tidak ada di desanya tidak mungkin bisa dikabulkan.
2. Menurut Bupati Bojonegoro, Suyoto, Pemerintahannya harus berbuat netral, dengan tidak masuk ke wilayah keyakinan. Netralitas negara dibuktikannya dengan memberi izin penggunaan alun-alun untuk aktivitas MTA, sekalipun diirinya banyak diprotes warga lain. Menurutnya, penyebab penolakan warga terhadap MTA, bukan pada keyakinan yang berbeda, melainkan cara berkomunikasi. Karena itu, yang ditekankan adalah membangun hubungan baik antar berbagai kelompok keyakinan yang berbeda. Hubungan baik sesama warga lebih penting, dari sekedar izin negara, karena sekalipun Bupati mengizinkan kegiatan MTA,

kalaupun masyarakat menolak keberadaan mereka, konflik sosial akan tetap terjadi.

3. Peran tokoh agama juga tidak kalah pentingnya dalam membangun kehidupan keagamaan yang harmonis. Dalam membina umatnya, figur-figur yang berpengaruh sangat krusial, karena melalui pesan yang mereka sampaikanlah umat akan menginternalisasi ajaran agama yang dipeluknya. Tokoh agama yang otoritatif dan legitimate di mata masyarakat bisa menjadi faktor penting, karena menyangkut penerimaan dan pengakuan. Kualifikasi lain yang perlu dimiliki tokoh agama adalah: jaringan, kharisma, dan kemampuan dalam mengarahkan kesadaran dan menyelesaikan konflik. Sebagai tokoh yang disegani dan dihormati masyarakat, posisi tokoh masyarakat dan ulama ibaratnya adalah sebagai pemadam kebakaran yang dengan taktis mampu mencegah kebakaran sebelum api membesar.
4. Di Bojonegoro, gerakan radikalisme tidak ada Mas setahu saya. Mungkin ada, tapi tidak bisa berkembang. Kemarin memang ada acara HTI yang melaksanakan tabligh akbar itu, tapi kemudian teman-teman Anshor memprotes ke Kepolisian. Setelah itu ya selesai, dan sampai sekarang tidak terdengar lagi. [Di sini juga] gak ada FPI. Dulu sih saya pernah dengar, lama, tapi akhir-akhir ini juga hilang dengan sendirinya.
5. FKUB di Bojonegoro berfungsi menjaga kerukunan umat beragama, yang sudah berlangsung lama. Kerukunan itu juga di jaga oleh organisasi keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah.

Kupang

1. Pengelolaan keragaman ditunjukkan utamanya oleh terjadinya proses yang efektif di tingkat negara dan masyarakat dalam mencegah eskalasi ketegangan komunal menjadi kekerasan fisik. Sejak kerusuhan komunal pada tahun 1998, kekuatan-kekuatan sosial politik di Kupang nampak berusaha lebih keras, untuk mencegah kerusuhan serupa tidak terulang. Paska tragedi 1998, Kupang beberapa kali diuji, dengan potensi kerusuhan sosial, tetapi bisa dicegah.

2. Toleransi di Kupang juga ditunjukkan oleh perlakuan yang cukup baik, terhadap kelompok-kelompok agama minoritas. Tidak ada Peraturan Daerah atau kebijakan publik yang bersifat diskriminatif terhadap kelompok minoritas.
3. Banyaknya memori damai dalam relasi antara agama dan etnik, semangat yang kuat untuk tidak mengulang pengalaman pahit tragedi 1998, praktik kawin mawin dan kekerabatan lintas agama atau etnik yang mencairkan perbedaan agama, pelebagaan kultur atau nilai damai dalam kegiatan-kegiatan publik penting, seperti perayaan Paskah dan kegiatan MTQ, elit-elit agama dan kultural sangat terkoneksi satu dan berperan sebagai *critical mass of peace-enhancing leadership*. Para informan pada umumnya menyatakan negara mempunyai peran penting dalam memfasilitasi peran elit moderat dalam menjaga kultur damai di Kupang.
4. Dari paparan mengenai faktor asosiasi dan afiliasi di setiap kota, ditemukan indikasi peran faktor ini dalam munculnya gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme. Faktor ini mencakup pola pengasuhan dan pendidikan, keterlibatan dalam ormas dan parpol, aktivitas keagamaan (pengajian, diskusi, sekolah, dsb), orang lain yang berpengaruh (orang tua, saudara, tokoh masyarakat, ulama, guru, tokoh politik, artis, dsb), lingkungan fisik, sosial dan politik, kebijakan Pemerintah Daerah, serta pola interaksi sosial.

7.2.3. Faktor kebijakan dan Dukungan Pemerintah

Di Tasikmalaya ada kebijakan yang dikeluarkan oleh Pemerintah Daerah yang sejalan dengan agama Islam. Ini bisa menjadi faktor disposisi dari kecenderungan dengan intoleransi. Ada Perda No. 13/2001 tentang rencana strategis Kabupaten Tasikmalaya yang religius/Islami sebagai pusat pertumbuhan di Priangan Timur, serta mampu menempatkan diri menjadi Kabupaten, yang maju di Jawa Barat pada tahun 2010. Setelah itu, keluar pula Surat Edaran No. 451/SE/Sos/2001 tentang upaya peningkatan kualitas keimanan dan ketakwaan dan Keputusan Bupati Tasikmalaya Nomor 13/2003 451/Se/04/Sos/2001 tentang persyaratan memasuki jenjang pendidikan SD, MI, SMP, dan MTs, yang dipandang sebagai implementasi dari visi religius/Islami tersebut. Kemudian, melalui Keputusan Walikota Tasikmalaya No. 467.2/Kep.147-

Kesbangpol/2005, Walikota Tasikmalaya, Budi Budiman, membentuk “tim koordinasi penerapan tata nilai kehidupan masyarakat yang religius di Tasikmalaya”. Meski dianggap tidak besar, ada anggaran untuk membiayai pelaksanaan Perda tata nilai tersebut yang masuk ke dalam mata anggaran Kesbangpol Kota Tasikmalaya, sekitar Rp 300 juta pertahun.

Peran Pemerintah tidak signifikan dalam menjaga hak civil dan publik kelompok minoritas Islam, seperti Ahmadiyah. Pemerintah Daerah yang membiarkan tidak diskriminatif terhadap Ahmadiyah dan tidak adanya ketegasan pemerintah pusat membuat kecenderungan intoleran bertahan. Ditambah lagi instruksi Pemkab dan Pemkot Tasikmalaya yang dinaungi oleh Peraturan Gubernur Jawa Barat No. 12/2011, tentang larangan kegiatan Jemaat Ahmadiyah Indonesia di Jawa Barat. Pergub ini secara tegas meminta para pengikut Ahmadiyah untuk kembali kepada Islam.

Di Yogyakarta, meski tidak ada Peraturan Daerah seperti di Tasikmalaya, ada indikasi kebijakan yang memperkuat kecenderungan intoleransi. Pada 11 Mei 2014, panitia kegiatan Paskah Adiyuswo menerima surat no b/172/v/2014 dari Dandodiklatpur Rindam IV Diponegoro, yang isinya meralat izin tempat dari Dandodiklatpur, sehingga perayaan Paskah itu tidak dapat dilaksanakan di tempat yang direncanakan. Selanjutnya, pada 14 Mei 2014 panitia menerima surat ralat rekomendasi dari Kapolda DIY. Dua minggu sebelum pelaksanaan, tempat yang tadinya direncanakan telah dibatalkan izinnya. Selain itu, pemerintah daerah cenderung tunduk pada tekanan ormas, seperti FJI dan FUI. Buktinya, terjadinya pembiaran oleh aparat Pemda dan Kepolisian atas tindakan intoleran yang dilakukan ormas tersebut. FUI sendiri mengakui, bahwa mereka sudah seperti “anak angkat” bagi MUI Yogyakarta. Diketahui pula bahwa dalam operasinya, FUI dan FJI terlebih dahulu berkoordinasi dengan pihak Kepolisian, RT/RW, TNI dan Pemerintah Daerah.

Peran pemerintah Bojonegoro melalui kebijakannya memperkuat kecenderungan toleransi warganya. Sebagai contoh, dalam kasus demonstrasi anti Syiah, pihak pemerintah dalam hal ini Kepolisian, dengan tegas meminta para demonstan untuk membubarkan diri, jika terjadi keisruhan serupa dikemudian hari, para demonstan akan ditangkap. Bupati Bojonegoro selalu menghimbau agar masyarakat membangun komunikasi antar warga untuk menghindari salah pengertian. Bupati juga mengatakan bahwa membangun komunikasi jauh lebih penting daripada ijin

pemerintah. Sikap tegas pemerintah Bojonegoro juga ditunjukkan dengan tetap netral dan tidak tunduk pada keinginan atau kehendak satu kelompok dan golongan tertentu. Bupati juga mengeluarkan Perbup Peraturan Bupati Bojonegoro Nomor 7 Tahun 2015 tentang Kabupaten Ramah Hak Asasi Manusia. Untuk mencegah dan mengantisipasi munculnya konflik, Pemda Bojonegoro membentuk FKDM (Forum Kewaspadaan Dini Masyarakat). Lembaga ini sebagai wujud dari kehadiran negara di tengah masyarakat, jika terjadi konflik.

Di Kupang, kebijakan pemerintah ikut berperan dalam menjaga toleransi antar warga. Pemkot Kupang Kesbangpol Kota Kupang menampilkan usaha signifikan untuk menjaga kultur toleransi di Kupang. Setiap lembaga didorong untuk berperan kuat dalam memainkan peran pengendalian internal (*internal securitization*), sehingga kelompok-kelompok militan di setiap agama harus beradaptasi atau tunduk pada kultur toleransi yang dominan

Berikut cuplikan temuan yang terkait dengan faktor kebijakan.

Tasikmalaya

1. Kepala Kesbangpol Kota Tasikmalaya, Deni Diyana, membagi ormas-ormas Islam di Tasikmalaya ke dalam 3 kelompok. *Pertama* adalah ormas dakwah, yaitu ormas-ormas besar yang lingkungannya nasional, seperti NU dan Muhammadiyah. Mereka telah mempunyai program kerja yang tersusun, sehingga justru kurang aktif menanggapi isu-isu lokal yang berkembang. *Kedua* adalah ormas amar ma'ruf nahi munkar. Kelompok kedua ini bersifat lokal. Mereka rajin mengadakan *sweeping* ke tempat-tempat, yang dianggap menjual alkohol atau menyediakan prostitusi. Bagi pihak Kesbangpol, kelompok ini memang kadang merepotkan, karena sesungguhnya tidak mempunyai kewenangan formal untuk melakukan itu. Namun mereka pun dinilai merupakan "mitra" pemerintah dalam menegakkan ketertiban, sehingga komunikasi dengan tokoh-tokohnya terus dijalankan. Brigade Taliban, FPI, Al-Mumtaz, bahkan HTI dikategorikan masuk ke kelompok ini. *Ketiga* adalah ormas salafi jihadis. Kelompok ini adalah sumber terorisme yang berbahaya. Pemerintah mengawasi gerak-geriknya. Di Tasikmalaya, kelompok ini terutama terkait dengan murid-murid Abu Bakar Ba'asyir yang terindikasi, menurut pengamatan Deni Diyana, berhubungan dengan ISIS.

2. Di wilayah kabupaten, Perda syariah mengacu pada Perda No. 13/2001 tentang rencana strategis Kabupaten Tasikmalaya “yang religius/Islami sebagai pusat pertumbuhan di Priangan Timur serta mampu menempatkan diri menjadi Kabupaten, yang maju di Jawa Barat pada tahun 2010”. Tidak lama setelah terbitnya Perda ini, keluar pula Surat Edaran No. 451/SE/Sos/2001, tentang upaya peningkatan kualitas keimanan dan ketakwaan dan Keputusan Bupati Tasikmalaya Nomor 13/2003 451/Se/O4/Sos/2001, tentang persyaratan memasuki jenjang pendidikan SD, MI, SMP, dan MTs, yang dipandang sebagai implementasi dari visi religius/Islami tersebut.

Tidak lama kemudian, melalui Keputusan Walikota Tasikmalaya No. 467.2/Kep.147-Kesbangpol/2005, Walikota Tasikmalaya, Budi Budiman, membentuk “tim koordinasi penerapan tata nilai kehidupan masyarakat yang religius di Tasikmalaya”.

3. Mengenai kelompok minoritas dalam Islam, seperti Ahmadiyah, Tatang berpendapat bahwa masalah itu tidak akan pernah selesai, sejauh tidak ada ketidaktegasan Pemerintah Pusat.
4. Biaya pelaksanaan perda tata nilai tersebut dimasukkan ke dalam mata anggaran Kesbangpol Kota Tasikmalaya. Dalam pengakuan Kepalaanya, jumlahnya tidak banyak, hanya 300 juta rupiah per tahunnya.
5. Instruksi pemkab dan pemkot Tasikmalaya dinaungi oleh Peraturan Gubernur Jawa Barat No. 12/2011, tentang larangan kegiatan Jemaat Ahmadiyah Indonesia di Jawa Barat. Pergub ini secara tegas meminta para pengikut Ahmadiyah untuk kembali kepada Islam.

Yogyakarta

1. Pada 11 Mei 2014 Panitia kegiatan Paskah Adiyuswo menerima surat no b/172/v/2014 dari Dandodiklatpur Rindam IV Diponegoro, yang isinya meralat izin tempat dari Dandodiklatpur. Selanjutnya, pada 14 Mei 2014, panitia menerima surat ralat rekomendasi dari Kapolda DIY. Jadi 2 minggu sebelum pelaksanaan, tempat yang tadinya direncanakan telah dibatalkan izinnya.
2. Pemerintah Daerah cenderung tunduk pada tekanan ormas, seperti FJI dan FUI. Hal itu dibuktikan dengan terjadinya pembiaran oleh aparat Pemda dan Kepolisian atas tindakan intoleran, yang dilakukan ormas tersebut.
3. FUI sendiri mengakui, bahwa mereka sudah seperti “anak angkat” bagi MUI Yogyakarta.
4. Dalam operasinya FUI dan FJI terlebih dahulu berkoordinasi dengan pihak Kepolisian, RT/RW, TNI dan Pemerintah Daerah.

Bojonegoro

Dalam kasus demonstrasi anti Syiah, pihak pemerintah dalam hal ini Kepolisian dengan tegas meminta para demonstan untuk membubarkan diri, jika terjadi keisruhan serupa dikemudian hari, para demonstan akan ditangkap.

Pemerintah daerah Bojonegoro dalam hal ini Bupati, selalu menghimbau agar masyarakat membangun komunikasi antar warga, untuk menghindari salah pengertian. Bupati juga mengatakan bahwa membangun komunikasi jauh lebih penting, dari pada ijin pemerintah.

Sikap tegas pemerintah Bojonegoro juga ditunjukkan dengan tetap netral dan tidak tunduk pada keinginan atau kehendak satu kelompok dan golongan tertentu.

Bupati juga mengeluarkan Perbup Peraturan Bupati Bojonegoro Nomor 7 Tahun 2015 tentang Kabupaten Ramah Hak Asasi Manusia,

Untuk mencegah dan mengantisipasi munculnya konflik, maka Pemda Bojonegoro membentuk FKDM (Forum Kewaspadaan Dini Masyarakat). Lembaga ini sebagai wujud dari kehadiran negara di tengah masyarakat, jika terjadi konflik.

Kupang

Kesbangpol Kota Kupang berperan penting dalam menjaga kultur toleransi di Kupang. Masing-masing lembaga berperan kuat dalam memainkan peran pengendalian internal (*internal securititizaion*), sehingga kelompok-kelompok militan di masing-masing agama harus beradaptasi atau tunduk pada kultur toleransi yang dominan

7.2.4. Akses Terhadap Media Sosial

Akses terhadap media sosial warga di setiap kota tergolong tinggi dan itu cukup berperan dalam munculnya gejala toleransi/intoleransi. Di Tasikmalaya, akses terhadap media sosial terbuka, tetapi tidak diperoleh data sejauh mana media sosial berperan dalam meningkatkan kecenderungan toleransi/intoleransi dan radikalisme.

Masyarakat Yogyakarta rata-rata sudah terhubung dan akrab dengan media sosial. Peran media sosial cukup menonjol dalam penyebaran kecenderungan toleransi dan intoleransi. Di satu pihak, media sosial adalah salah satu alat propaganda dan sosialisasi gagasan FJI dan FUI. Biasanya sebelum beroperasi FJI dan FUI terlebih dahulu menyuarakan gerakan mereka tersebut di media sosial, seperti whatsapp dan facebook. Di pihak lain, kelompok toleran juga menggunakan media sosial, untuk menangkal kecenderungan intoleransi dan penyebaran kecenderungan toleransi.

Di Bojonegoro, akses terhadap media sosial juga terbuka. Meski tidak diperoleh data melalui wawancara, tetapi ada indikasi media sosial berperan dalam meningkatkan kecenderungan toleransi/intoleransi dan radikalisme. Setidaknya Pemda Bojonegoro memanfaatkan media sosial untuk berkomunikasi dengan warganya. Penyediaan fasilitas wi-fi untuk umum dilakukan oleh Pemerintah Bojonegoro. Ini dapat dilihat pada situs web Pemkab Bojonegoro, yang alamatnya <http://bojonegorokab.go.id>.

Di Kupang, media sosial pernah dicoba digunakan untuk menyebarkan kecenderungan intoleran. Dalam sebuah kasus, media sosial seperti facebook digunakan sebagai alat untuk memprovokasi penduduk Kupang, dengan cara memposting bahan-bahan yang bersifat provokatif seperti, kasus Aceh, FPI dan HTI. Usaha itu tidak mendapat sambutan dari warga. Provokasi itu berhenti hanya di media sosial.

Berikut cuplikan temuan yang terkait dengan media sosial.

Tasikmalaya	Akses terhadap media sosial terbuka tetapi tidak diperoleh data sejauh mana media sosial berperan dalam meningkatkan kecenderungan toleransi/intoleransi dan radikalisme.
Yogyakarta	Masyarakat Yogyakarta rata-rata sudah terhubung dan akrab dengan media sosial. Media sosial adalah salah satu alat propaganda dan sosialisasi gagasan FJI dan FUI. Biasanya sebelum beroperasi FJI dan FUI terlebih dahulu menyuarakan gerakan mereka tersebut di media sosial, seperti whatsapp dan fesbuk.
Bojonegoro	Akses terhadap media sosial juga terbuka. Meski tidak diperoleh data melalui wawancara, tetapi ada indikasi media sosial berperan dalam meningkatkan kecenderungan toleransi/intoleransi dan radikalisme. Setidaknya Pemda Bojonegoro memanfaatkan media sosial untuk berkomunikasi dengan warganya. Penyediaan fasilitas wi-fi untuk umum dilakukan oleh pemerintah Bojonegoro.
Kupang	Dalam sebuah kasus, media sosial seperti facebook digunakan sebagai alat untuk memprovokasi penduduk Kupang, dengan cara memposting bahan-bahan yang bersifat provokatif seperti, kasus Aceh, FPI dan HTI. Tetapi usaha tersebut tidak mendapat sambutan, provokasi tersebut berhenti hanya di media sosial.

7.2.5. Faktor Nilai, Ideologi dan Makna Agama

Nilai dan ideologi mencakup keyakinan dan konsep tentang agama, pandangan hidup, konsep jihad, konsep tentang negara, pandangan tentang demokrasi, kecenderungan eksklusif/inklusif, serta kecenderungan fundamentalisme dan otoritarian. Indikasi yang cukup kuat dari adanya peran nilai dan ideologi dalam munculnya gejala intoleransi ada di Tasikmalaya. Nilai dan ideologi Islam politik, yang menyarankan diberlakukannya syariat Islam dan pemerintah yang Islami, disebarkan oleh beberapa tokoh agama Tasikmalaya. Pandangan yang menyebut bahwa Tasikmalaya adalah basis DI berasal dari KH Asep Maoshul Affandy. Pimpinan Pesantren Miftahul Huda, Manonjaya, Tasikmalaya, dan juga anggota DPR RI dari PPP ini, menyatakan bahwa impian untuk menegakkan syariat Islam tidak pernah surut. Pada masa lalu hal itu berusaha diwujudkan oleh DI melalui aksi bersenjata, tetapi hal itu tidak diperlukan lagi. Dia menambahkan bahwa sekarang penegakan syariat Islam bisa dilakukan melalui kerangka hukum yang berlaku, seperti Perda syariah.

Nilai agama berperan penting di Tasikmalaya. Agama dimaknai sebagai panduan dan pegangan di seluruh aspek kehidupan, termasuk di ranah sosial dan politik. Kecenderungan eksklusif dalam isi ajaran agama juga menonjol. Dalam kasus Ahmadiyah kecenderungan itu sangat menonjol. Sebagai contoh, dalam sebuah pertemuan dengan aparat pemerintahan di lingkungan Kecamatan Kawalu, MUI Kota Tasikmalaya berkesimpulan, bahwa keberadaan Jemaat Ahmadiyah di Cicariang adalah eksklusif, agresif, ekspansif, dan meresahkan masyarakat. Oleh karena itu, MUI meminta agar kegiatan Ahmadiyah di Cicariang dihentikan selamanya. Contoh lainnya, Ketua MUI Kota Tasikmalaya, KH Achef Mubarrok, bahkan mengatakan bahwa Syiah lebih berbahaya dari pada Ahmadiyah. Dia berpendapat bahwa Ahmadiyah sekarang sudah bukan ancaman lagi, apalagi setelah program "pertobatan" terhadap mereka yang dilakukan oleh Kemenag dianggap berhasil. Syiah dianggap berbahaya, karena selain secara keagamaan sesat, secara politik juga dinilai mempunyai potensi makar. KH Achef Mubarrok percaya bahwa kelak Syiah Indonesia akan membentuk khilafah yang berpusat di Iran.

Dari hasil studi di Yogyakarta, faktor ekonomi tampak memediasi nilai dan ideologi. Nilai dan ideologi tampak lebih berperan sebagai kemasan dari motif ekonomi dan kekuasaan pada kelompok yang menampilkan gejala intoleransi. Sementara, kebanyakan warga lebih menganut nilai-nilai Jawa dan cenderung moderat dalam

menjalankan keyakinan agamanya.

Bojonegoro dan Kupang menampilkan kecenderungan yang kuat untuk berpegang pada nilai budaya masing-masing. Nilai budaya dan kejawaan menonjol di Bojonegoro. Ini memperkuat kecenderungan toleran di masyarakat Bojonegoro. Di Kupang, peranan nilai budaya juga lebih menonjol. Indikasi adanya ideologi tertentu yang berperan tidak kuat. Meski kebanyakan warga memiliki ketaatan tinggi terhadap agama, praktik sosial warga Kupang moderat di bawah pengaruh nilai dan ritual adat. Ini memperkuat kecenderungan toleran di masyarakat Kupang.

Berikut cuplikan temuan yang terkait dengan nilai dan ideologi.

Tasikmalaya

1. Pandangan yang menyebut bahwa Tasikmalaya adalah basis DI berasal dari KH Asep Maosul Affandy. Pimpinan Pesantren Miftahul Huda, Manonjaya, Tasikmalaya, dan juga anggota DPR RI dari PPP ini, menyatakan bahwa impian untuk menegakkan syariat Islam tidak pernah surut. Pada masa lalu hal itu berusaha diwujudkan oleh DI melalui aksi bersenjata, tetapi hal itu tidak diperlukan lagi. Dia menambahkan bahwa sekarang penegakan syariat Islam bisa dilakukan melalui kerangka hukum yang berlaku, seperti Perda syariah.
2. Meski berbeda pandangan mengenai genealogi gerakan Islam lokal, mereka sepakat bahwa penerapan syariah melalui Peraturan Daerah adalah konstitusional, apalagi dalam sistem demokrasi yang berlaku di Indonesia sekarang. Di Tasikmalaya, mereka berargumen, Muslim adalah mayoritas, maka mereka mempunyai kesempatan untuk mengartikulasikan aspirasinya. Dalam sejarah, mereka menambahkan, Islam justru selalu melindungi kaum minoritas, sejauh mereka mengikuti konsensus yang berlaku.
3. Ahmad Hariadi, seorang mubalig Ahmadiyah yang kemudian berbalik menjadi seorang pembenci Ahmadiyah terkemuka, di sebuah acara pengajian di Cisayong beberapa waktu sebelumnya. Dia mengkampanyekan kesesatan Ahmadiyah yang pernah dianutnya. Terdorong oleh provokasi itu, tidak lama kemudian, sejumlah orang menyerang masjid Ahmadiyah di Tolenjeng.

4. Dalam sebuah pertemuan dengan aparat pemerintahan di lingkungan Kecamatan Kawalu, MUI Kota Tasikmalaya berkesimpulan, bahwa keberadaan Jemaat Ahmadiyah di Cicariang adalah eksklusif, agresif, ekspansif, dan meresahkan masyarakat. Oleh karena itu, MUI meminta agar kegiatan Ahmadiyah di Cicariang dihentikan selamanya.
5. Ketua MUI Kota Tasikmalaya, KH Achef Mubarrok, bahkan mengatakan bahwa Syiah lebih berbahaya daripada Ahmadiyah. Dia berpendapat bahwa Ahmadiyah sekarang sudah bukan ancaman lagi, apalagi setelah program “pertobatan” terhadap mereka, yang dilakukan oleh Kemenag dianggap berhasil. Syiah dianggap berbahaya, karena selain secara keagamaan sesat, secara politik juga dinilai mempunyai potensi makar. KH Achef Mubarrok percaya bahwa kelak Syiah Indonesia akan membentuk khilafah yang berpusat di Iran

Yogyakarta

1. Faktor ekonomi memediasi nilai dan ideologi. Nilai dan ideologi tampak lebih berperan sebagai kemasam dari motif ekonomi dan kekuasaan pada kelompok yang menampilkan gejala intoleran. Sementara, kebanyakan warga lebih menganut nilai-nilai Jawa dan cenderung moderat dalam menjalankan keyakinan agamanya.
2. Bagi Dulrohman dan Fuad Andrego, nilai agama yang mereka anut adalah yang benar. Ahmadiyah dan Syiah menurut mereka adalah aliran sesat.
3. Dengan keyakinan tersebut mereka merasa berhak melarang dan mengusir orang lain yang menurut mereka bertentangan dengan keyakinan mereka.
4. Bagi FUI, bentuk Negara Indonesia seperti sekarang sudah final. Hal itu pula yang mendasari mereka untuk melawan komunisme dan Syiah. Karena Syiah menurut mereka berniat mendirikan Negara Islam atau anti NKRI.
5. Dulrohman dan Fuad Andrego ketika berhadapan dengan aliran atau faham yang tidak sesuai atau bertentangan dengan keyakinan mereka, akan bertindak

agresif dan membenarkan cara-cara kekerasan. Dan pilihan untuk orang-orang yang mereka "musuhi" tersebut adalah membubarkan diri, diusir atau bertobat.

memberantas "pekat", FJI selalu mengontrol tempat-tempat yang mereka anggap menjalankan maksiat terselubung seperti prostitusi yang berkedok salon dan panti pijat. Menurut mereka ada ribuan tempat seperti ini di Yogyakarta. Selain itu, mereka juga akan memantau peredaran miras dan akan beraksi langsung, jika ada indikasi sebuah toko atau tempat tertentu memperjualbelikan miras di luar izin. FJI memberikan perhatian pada masalah kristenisasi. Menurut mereka telah terjadi banyak pemurtadan terutama di daerah Gunungkidul.

Selain itu, mereka menentang setiap eksistensi aliran keagamaan, yang mereka anggap sesat. Di antaranya, yang menjadi perhatian mereka adalah Syiah, yang di Yogyakarta direpresentasikan oleh komunitas Raushan Fikr. Menurut mereka, Syiah dan Ahmadiyah, adalah aliran sesat dan banyak mencemarkan ajaran Islam.

Isu selanjutnya yang menjadi perhatian FUI adalah LGBT. Bagi FUI, LGBT adalah penyakit yang bisa menular.

Lalu isu terakhir yang menjadi perhatian mereka juga adalah komunisme. Menurut pandangan FUI, komunisme masih merupakan bahaya laten di Indonesia, karena itu harus selalu dikembangkan kewaspadaan.

Bojonegoro

Nilai budaya dan kejawaan menonjol. Ini memperkuat kecenderungan toleran di masyarakat Bojonegoro.

Bagi pemerintah dan masyarakat Bojonegoro, saling menghormati dan menghargai hak setiap orang dan kelompok untuk berekspresi dan menjalankan ibadahnya, merupakan bentuk konkrit bagaimana demokrasi diwujudkan. Selain itu pemerintah Bojonegoro selalu menekankan dibukanya ruang komunikasi antar warga dan kelompok.

Kupang

Nilai budaya lebih menonjol di Kupang. Indikasi adanya ideologi tertentu yang berperan tidak kuat. Meski kebanyakan warga memiliki ketaatan tinggi terhadap agama, praktik sosial warga Kupang moderat di bawah pengaruh nilai dan ritual adat. Ini memperkuat kecenderungan toleran di masyarakat Kupang.

Meskipun di banyak tempat lain di Indonesia ada banyak kasus intoleransi dalam bentuk penutupan rumah ibadah dan kekerasan terhadap kelompok agama minoritas, di Kupang hampir tidak ada kasus intoleransi yang berarti. Di internal Muslim, kelompok minoritas seperti Ahmadiyah, Syiah dan LDII hidup di Kupang dengan aman. Tokoh MUI di Kupang mengaku ia tidak khawatir dengan keberadaan kelompok-kelompok ini, meskipun di banyak tempat lain dianggap sesat dan diusir. Hal yang menjadi perhatian ketua MUI justru adalah keberadaan sejumlah gerakan Islam, yang menurutnya, mempunyai kecenderungan untuk mengkafirkan mereka, yang berbeda keyakinan. Ketua MUI Kupang menyebut sejumlah gerakan, yang mempunyai kecenderungan ini, seperti Wahabi, Wahdah Islamiyah dan PKS. Ia mengakui di beberapa tempat kelompok-kelompok ini berhasil menguasai masjid. Ia berusaha mengendalikan kelompok ini, dengan memperingatkan agar mereka menghindari retorika intoleran dan mengkafirkan yang lain demi menjaga situasi damai di Kupang. Ia mengaku, perwakilan tokoh dari kelompok ini, ia masukkan dalam kepengurusan MUI, agar bisa dengan mudah ditegur, kalau aktifitasnya bersifat kontraproduktif dengan kultur toleransi di Kupang.

Pada tahun 2015, Brigade Meo menekan aparat untuk melarang aktifitas gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), yang dianggap tidak hanya mengancam situasi damai di Kupang, melainkan juga ideologi negara.¹ HTI adalah gerakan internasional, yang bertujuan untuk mendirikan negara Islam bernama khilafah. Karena menentang Pancasila dan demokrasi, HTI mendapatkan tekanan dari masyarakat di banyak tempat di Indonesia. Di Kupang, massa Brigade Meo secara paksa menurunkan papan nama di kantor HTI. Hal ini diikuti oleh kebijakan pemerintah, yang melarang aktifitas publik HTI. Jadi keberadaan Brigade Meo saat ini untuk mempertahankan kultur toleran, dengan cara mencegah unsur-unsur yang berpotensi merusak kultur toleransi tersebut.

Dimensi relasional secara formal diwujudkan dalam tradisi saling melibatkan dalam

penyelenggaraan perayaan-perayaan penting di kalangan Muslim dan Kristen. Sebagaimana dijelaskan di atas, ada beberapa momen penting di Kupang yang saling melibatkan yakni perayaan Paskah, Natal dan kegiatan MTQ. Kedua kegiatan ini seakan menjadi pelembagaan jejaring relasi lintas agama di Kupang. Menurut Kepala Kantor Kementerian Agama Kota Kupang, yang juga dibenerkan oleh aktifis lintas iman di sana, adalah hal biasa bahwa sebagian dari anggota paduan suara, yang menyanyikan mars MTQ. adalah umat Kristen.

Peran nilai, ideologi dan makna agama bervariasi di empat Kota yang diteliti. Secara umum nilai dan ideologi tidak kuat mempengaruhi kecenderungan intoleransi. Makna agama lebih berperan dalam menghasilkan kecenderungan toleransi dan intoleransi.

7.2.6. Faktor yang Mendorong dan Menghambat Warga Menampilkan Tingkah Laku toleran/intoleran dalam Lingkungannya

Berdasarkan data yang diperoleh dalam studi di empat kota, terdapat faktor-faktor yang menghambat dan mendorong warga menampilkan tingkah laku toleran/intoleran dalam lingkungannya. Di Tasikmalaya, tokoh, kebijakan, pengasuhan dan pembiasaan di lingkungan berperan dalam terbentuknya kecenderungan intoleransi. Di Yogyakarta, peran Ormas FUI dan FJI, serta kelompok tertentu mempengaruhi munculnya gejala intoleran, selain juga pemerintah yang ikut membiarkan, bahkan terlibat.

Sikap toleran, *guyup* dan saling menghargai di Bojonegoro, yang sudah berlangsung lama, berperan dalam membentuk kecenderungan toleran. Ini didukung oleh sikap dan tindakan Pemerintah yang memfasilitasi tampilnya toleransi antar warga. Keberlangsungan kultur tersebut secara struktural diperkuat oleh Pemerintah Daerah, dengan membentuk lembaga-lembaga yang bisa menampung dan menjembatani perbedaan dan perselisihan di masyarakat.

Di Kupang peran aktif ormas dan pemerintah efektif dalam pembentukan kecenderungan toleran. Semua elemen dan tokoh membangun komitmen bersama,

untuk mencegah agar tidak terjadi gejala intoleransi. Nilai budaya dan ritual yang ada meningkatkan toleransi. Peran aktif Pemerintah juga menjadi faktor penting, yang menguatkan kecenderungan toleransi.

7.3. Hubungan Antar-Faktor

Dalam menjelaskan hubungan antar-faktor yang sudah teridentifikasi ada dua pendekatan yang dilakukan di sini. *Pertama*, melihat hubungan faktor-faktor itu berdasarkan letak faktor-faktor itu dalam lapisan sosial, mulai dari nilai yang tercakup dalam budaya hingga faktor struktural yang mencakup kebijakan dan keberfungsian negara. Berdasarkan analisis terhadap hasil studi di empat kota yang diteliti, faktor-faktor yang membentuk lapisan itu ditemui di lapangan.

Nilai Budaya dan Praktik Sosial

Di lapisan dasar, nilai budaya dan praktik sosial berperan dalam menghasilkan kecenderungan toleran/intoleran dan radikal. Praktik toleransi/intoleransi dan radikalisme terkait dengan nilai dan praktik sosial yang ada di masyarakat. Apa yang diyakini oleh individu-individu di masyarakat dapat dipahami sebagai representasi sosial, sebagai ide dan keyakinan yang ada di masyarakat, yang diinternalisasi oleh individu. Representasi sosial adalah sekumpulan nilai, ide, metafora, keyakinan, dan praktik yang dibagi bersama di antara anggota kelompok dan komunitas (Moscovici, 1973). Representasi sosial itu memungkinkan orang-orang dalam satu kelompok atau komunitas berbicara satu sama lain dan bertindak bersama serta saling berinteraksi. Itu menjadi seperangkat pengertian bersama dan memandu praktik sosial. Sistem nilai, ide dan praktik itu memiliki dua fungsi. *Pertama*, menegakkan keteraturan yang akan memungkinkan individu mengorientasikan dirinya dalam dunia material dan sosial, serta memampukannya melakukan penyesuaian diri dan penanganan lingkungan. *Kedua*, memungkinkan komunikasi mengenai beragam aspek dunia, individu dan kelompok berlangsung di antara anggota komunitas dengan menyediakan bagi peserta komunikasi kode untuk pertukaran sosial, penamaan dan klasifikasi secara jelas. Makna dikreasi melalui sistem negosiasi sosial ketimbang hal yang sudah ajek dan terdefiniskan. Penafsirannya mensyaratkan pengertian atas

aspek tambahan dari lingkungan sosial.

Apa yang berlangsung di empat kota terkait toleransi/intoleransi dan radikalisme mengindikasikan berperannya representasi sosial ini. Di Bojonegoro, contohnya, keyakinan mengenai pentingnya kerukunan, keadaan yang *guyub* dan pencapaian harmoni dipahami sebagai faktor, yang mencegah tampilnya tindakan intoleran, sebaliknya mendorong praktik toleransi di antara warga Bojonegoro. Sementara di Tasikmalaya, ada keyakinan bahwa agama, dalam hal ini Islam Suni, mendasari tindakan warga. Representasi sosial di Tasikmalaya menghasilkan konsep toleransi yang khusus untuk warganya. Bahwa orang Sunda adalah orang Islam, dan praktik agama Islam, adalah sebagaimana yang diharuskan oleh umat Islam Suni. Nilai-nilai dalam budaya berperan sebagai panduan, pengarah dan standar tingkah laku. Hasil studi di Kupang menunjukkan bahwa peran nilai dan ide budaya dalam arti ini, bahkan nilai-nilai itu diturunkan menjadi praktik tindakan dalam bentuk aktivitas yang “terlembagakan” (*institutionalized*), dalam arti dibuat menjadi mapan dan bertahan lama melalui serangkaian tindakan yang rutin. Di Kupang ada aktivitas rutin, yang mencakup serangkaian tindakan, yang membiasakan individu untuk menjaga interaksi harmonis dengan orang atau kelompok lain. Nilai budaya “menubuh” dalam praktik sosial, dengan mengambil bentuk upacara dan ritual.

Di Yogyakarta, nilai-nilai berperan secara tidak langsung dalam munculnya gejala intoleran dan radikalisme. Gejala intoleran ditampilkan hanya oleh sekelompok kecil orang atau organisasi massa tertentu sehingga tidak dapat dikatakan sebagai mewakili masyarakat Yogyakarta. Dilihat dari praktiknya, yang melakukan praktik intoleran dan radikal adalah kelompok minoritas, yang hanya mengklaim mewakili mayoritas. Kemampuan kelompok pelaku itu mempersuasi warga lain dengan berbagai cara, sehingga warga akhirnya menunjukkan persetujuan, membuat seolah-olah kecenderungan intoleran dan radikal itu ada pada warga. Dari temuan di lapangan, pada awalnya warga Yogyakarta cenderung toleran dan tidak radikal, dan itu terus dipertahankan dalam waktu lama. Hanya saja peristiwa intoleran yang menghasilkan adanya keributan dan konflik memberikan tekanan tak nyaman kepada warga, sehingga warga mengubah penilaian mereka terhadap sasaran tindakan intoleran. Dari proses ini ada indikasi peran nilai kerukunan yang berpadu dengan nilai loyalitas kepada kelompok. Toleransi masyarakat Yogya didasari oleh dua nilai ini. Ketika keberadaan kelompok yang berbeda tidak menimbulkan gangguan atau

pengaruh terhadap kerukunan dan keamanan kelompok mereka, maka mereka menerima kelompok yang berbeda itu, tetapi saat ada gangguan atau pengaruh, maka persepsi dan penilaian mereka terhadap kelompok yang berbeda berubah.

Kondisi Perekonomian

Di lapisan berikutnya, kondisi perekonomian berperan dalam menghasilkan kecenderungan toleran/intoleran dan radikal. Kondisi perekonomian yang meleluasakan warga mengambil peranan dan memperoleh sumber daya memadai atau relatif merata, disertai ketimpangan ekonomi relatif rendah, mencegah timbulnya kecenderungan intoleransi dan radikalisme. Di masyarakat Bojonegoro yang tidak ada segregasi sosial berdasarkan ekonomi toleransi menonjol dan kecenderungan intoleran terhambat. Di tempat lain, Tasikmalaya dan Yogyakarta dalam kadar tertentu memiliki segregasi sosial, baik yang berbasis ekonomi, etnik dan agama yang cukup tampak dari luar. Di dua kota itu ada pembagian wilayah berdasarkan etnik, agama, status sosial dan ekonomi. Di Kupang segregasi sosial dapat diminimalkan, dengan praktik kawin-mawin dan interaksi antar kelompok yang berbeda, difasilitasi oleh aktivitas budaya rutin terlembagakan, yang secara fungsional dan simbolik menguatkan kecenderungan toleransi.

Praktik ekonomi menghambat intoleransi ketika kerukunan, interaksi dan kerjasama antar pihak di masyarakat dianggap dapat meningkatkan kualitas ekonomi. Di sisi lain, pengalaman buruk dari konflik sebagai akibat dari intoleransi dan radikalisme menjadi penanda negatif bagi kehidupan ekonomi warga. Di Bojonegoro, ungkapan "Rukun saja belum tentu bisa makan, apalagi tak rukun" mengindikasikan hal ini. Di Kupang, pengalaman mengalami konflik yang berefek pada memburuknya kualitas ekonomi dan pemenuhan kebutuhan pokok menjadi premis dari kesimpulan bahwa toleransi dan kerukunan harus dijaga. Keberadaan orang-orang dari luar Nusa Tenggara Timur dinilai sebagai hal positif karena dianggap memudahkan kehidupan orang Kupang.

Di Yogyakarta, ada indikasi motif ekonomi menjadi salah satu faktor dari tindakan intoleran dan radikal. Intoleransi dan radikalisme menjadi semacam alat untuk mendapatkan sumber daya ekonomi dan kekuasaan tertentu. Di Tasikmalaya,

pertarungan politik dan perebutan sumberdaya ekonomi melatarbelakangi dan mewarnai peristiwa-peristiwa intoleran yang pernah terjadi. Agama dan sentimen etnik menjadi alat atau bungkus dari pertarungan politik dan ekonomi. Kedekatan antara pelaku tindakan intoleran dengan aparat pemerintah juga menambah indikasi berperannya faktor ekonomi dan politik dalam kecenderungan intoleransi dan radikalisme.

Keragaman Sumber Norma

Di lapisan berikutnya ditemukan faktor keragaman sumber norma ikut berperan dalam kecenderungan toleransi/intoleransi dan radikalisme. Masyarakat yang hanya berpegang pada satu atau sedikit sumber norma menampilkan kecenderungan intoleran yang lebih tinggi, dari pada masyarakat yang mengandalkan banyak sumber norma. Namun perlu ditegaskan pula, beragam sumber norma itu harus memiliki hubungan positif atau kesesuaian antara satu dan lainnya, jika tidak maka bisa terjadi kebingungan pada warganya, untuk mengikuti norma yang mana dalam kehidupannya sehari-hari.

Di Bojonegoro norma yang berlaku dan diikuti bersumber dari nilai-nilai budaya, aturan Pemerintah dan agama. Ketiga sumber norma itu digunakan bersama-sama dan dapat dipertemukan sama dengan lainnya. Norma yang bersumber dari agama tidak mendominasi, begitu pula pengaruh tokoh agama. Tokoh-tokoh budaya pun tidak memiliki kekuasaan yang dominan. Pemerintah lebih berperan besar menentukan norma yang berjalan dengan menyelaraskan norma budaya, sosial dan agama yang ada di Bojonegoro. Tidak ada satu tokoh yang mendominasi pengaruh terhadap warga. Para warga sendiri memiliki keleluasaan, untuk menafsirkan norma mana yang diikuti pada praktik sosial sehari-hari, sehingga ada beragam norma khusus yang berfungsi. Meski beragam, norma-norma itu berkesesuaian satu dengan lainnya. Kondisi ini menghindarkan situasi Bojonegoro dari polarisasi nilai dan norma. Beragam nilai dan norma dapat berjalan beriringan, dengan payung kerukunan dan kesejahteraan.

Di Kupang, meski ada kecenderungan memegang norma dari sumber tertentu, namun norma yang dominan itu mencakup juga standar bagi praktik interaksi

antara orang dari beragam latar belakang. Norma yang digunakan memungkinkan beragam subnorma untuk berfungsi bersama, sehingga memungkinkan beragam orang hidup bersama secara rukun di sana. Ini berbeda dengan Tasikmalaya yang cenderung menggunakan sedikit sumber norma, yaitu agama dan gagasan Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang cenderung meniadakan norma lain untuk diterapkan di ruang publik. Norma yang monolitik cenderung diterapkan dan sebagian dikuatkan oleh Peraturan Daerah. Praktik sosial yang didasari norma monolitik itu, dipertahankan dalam rutinitas sehari-hari, melalui berbagai aktivitas sosial.

Yogyakarta menampilkan kondisi normatif, yang berbeda dari ketiga kota lainnya. Di Yogyakarta ada banyak sumber norma, yang diturunkan menjadi beragam norma, tetapi satu norma dan yang lainnya tidak selalu dapat dipertemukan, bahkan tak jarang bertentangan. Ini berpotensi menimbulkan kebingungan pada warganya. Ketika orang dihadapkan pada beragam norma, yang berbeda dan tak dapat dipertemukan, mereka mengalami kebingungan. Dalam keadaan terdesak atau yang dipersepsikan sebagai darurat, maka yang akan digunakan adalah norma yang paling awal mereka punya atau norma yang menjamin keamanan mereka. Jika norma yang terbiasa dari awal mereka ikut atau norma dianggap menjamin rasa aman adalah norma intoleran, maka norma itulah yang digunakan. Kondisi seperti lebih memperbesar kemungkinan untuk memunculkan tindakan intoleran dan radikal.

Pengaruh Tokoh Signifikan

Di lapisan berikutnya, faktor pengaruh tokoh yang signifikan dan dianggap penting oleh warga turut berperan terhadap kecenderungan toleran/intoleran dan radikalisme. Di empat kota yang diteliti ada indikasi kuat dari pengaruh tokoh tertentu dalam gejala toleran atau intoleran dan radikalisme. Di Kupang, ada indikasi para tokoh signifikan memberikan pengaruh kuat terhadap kecenderungan toleran warganya. Para tokoh itu memberi arahan kepada warga untuk menjaga kerukunan dan toleransi. Mereka mengingatkan warga untuk terhindar dari konflik, yang salah satu penyebabnya adalah intoleransi.

Di Tasikmalaya, ada indikasi pengaruh tokoh-tokoh signifikan dalam terjadinya

peristiwa-peristiwa yang melibatkan tindakan intoleran. Itu mencakup tokoh masyarakat, partai politik dan pemerintahan. Bahkan ada indikasi aparat keamanan pun ikut memberikan pengaruh terhadap praktik intoleran. Hal itu juga terjadi di Yogyakarta. Meski tokohnya bukan tokoh besar atau yang terpandang di masyarakat, pengaruh mereka cukup kuat terhadap terjadinya tindakan intoleran. Di sisi lain, tokoh yang punya pengaruh lebih besar lagi tidak menampilkan upaya yang memadai, untuk mencegah terjadinya peristiwa yang melibatkan tindakan intoleran. Malah, dari data yang diperoleh, ada indikasi aparat keamanan dan pertahanan, juga Pemerintah Daerah ikut memperbesar kemungkinan terjadinya intoleransi melalui kebijakan atau instruksi mereka.

Pengaruh tokoh signifikan ini bersama-sama dengan faktor nilai budaya, ekonomi dan kebijakan dapat memperkecil atau memperbesar kecenderungan intoleransi di masyarakat. Pengaruhnya semakin membesar ketika para tokoh itu menduduki jabatan struktural, yang memegang kewenangan mengeluarkan kebijakan. Aktifnya para tokoh untuk menjaga toleransi, di satu sisi, atau memfasilitasi intoleransi, di sisi lain, memberikan pengaruh besar dan kuat terhadap praktik toleransi/intoleransi dan radikalisme. Faktor ini merupakan faktor terbesar selain faktor dukungan struktural dari negara dalam gejala intoleransi dan radikalisme.

Kehadiran dan Keberfungsian Negara

Di lapisan paling atas, kehadiran dan keberfungsian negara berperan sebagai faktor penting dalam kecenderungan toleran/intoleran dan radikalisme. Di empat kota yang diteliti ditemukan peran kehadiran dan keberfungsian negara dalam gejala toleran/intoleransi dan radikalisme. Peran negara yang diwakili pemerintah daerah dapat meningkatkan atau menurunkan gejala intoleransi dan radikalisme.

Jika negara hadir dan menjalankan fungsi-fungsi yang efektif dan menjaga toleransi, maka kecenderungan toleran pada warga akan lebih besar. Peran negara yang dimaksud di sini adalah berikap netral dan tegas, bekerja sesuai payung hukum yang tidak diskriminatif, antisipatif dengan menyiapkan semacam sistem peringatan dini (*Early Warning System*) kepada warga, untuk menghindar dari kecenderungan intoleran dan radikal, serta mampu memediasi dan koordinasi.

Gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme disebabkan oleh lebih dari satu faktor yang secara bersama-sama bekerja. Dalam pencermatan terhadap empat kota yang diteliti, semua faktor itu bekerja bersama-sama dalam porsi tertentu dalam menghasilkan kecenderungan toleransi/intoleransi dan radikalisme. Skema berikut ini meringkas faktor-faktor yang sudah dipaparkan di atas.

FAKTOR-FAKTOR KECENDERUNGAN TOLERANSI/INTOLERANSI DAN RADIKALISME



Dalam kenyataannya, tidak semua faktor yang sudah dijelaskan di atas memiliki peran yang sama. Selain itu, seringkali hubungannya tidak selinear atau bersifat sekuensial, seperti yang digambarkan skema di atas. Ada dinamika hubungan yang berbeda-beda, antara satu wilayah dengan wilayah lain, dan antara satu peristiwa intoleransi yang satu dengan lainnya. Faktor-faktor itu adalah komponen dari gejala toleransi/

intoleransi dan radikalisme, tetapi hubungan antara komponen menentukan apakah gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme terjadi atau tidak. Guna memahami dinamika hubungan antar-komponen dari gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme diperlukan analisis lebih lanjut. Di bagian berikut ini akan dipaparkan model yang menjelaskan gejala toleransi, sekaligus juga menjelaskan gejala intoleransi dan radikalisme. Model ini menjadi koreksi dari model hipotetik yang diajukan di Bab 2.

7.4. Model Toleransi

Sebagaimana disebutkan di Bab 2, toleransi didefinisikan sebagai kesediaan orang untuk memberikan hak-hak kepada orang atau pihak lain, yang berbeda dengannya. Sebaliknya, intoleransi didefinisikan sebagai ketidaksediaan atau ketidakmauan untuk memberikan hak pada orang atau kelompok yang berbeda, baik berbeda dalam keyakinan, ideologi, status sosial, maupun etnik. Sedangkan radikalisme adalah keyakinan seseorang yang begitu tinggi terhadap satu paham atau nilai, yang membuat ia menutup kemungkinan benar paham-paham lain, disertai dengan pandangan bahwa yang lain salah, sehingga layak diabaikan, dihilangkan atau dihukum. Radikalisme juga dipahami sebagai intoleransi dalam bentuk ekstrem, disertai dengan kecenderungan untuk menggunakan kekerasan, yang ditujukan kepada orang atau kelompok yang berbeda paham. Berdasarkan pengertian-pengertian ini, dan hasil studi di empat kota yang diteliti, dibangun satu model penjelasan mengenai toleransi/intoleransi dan radikalisme.

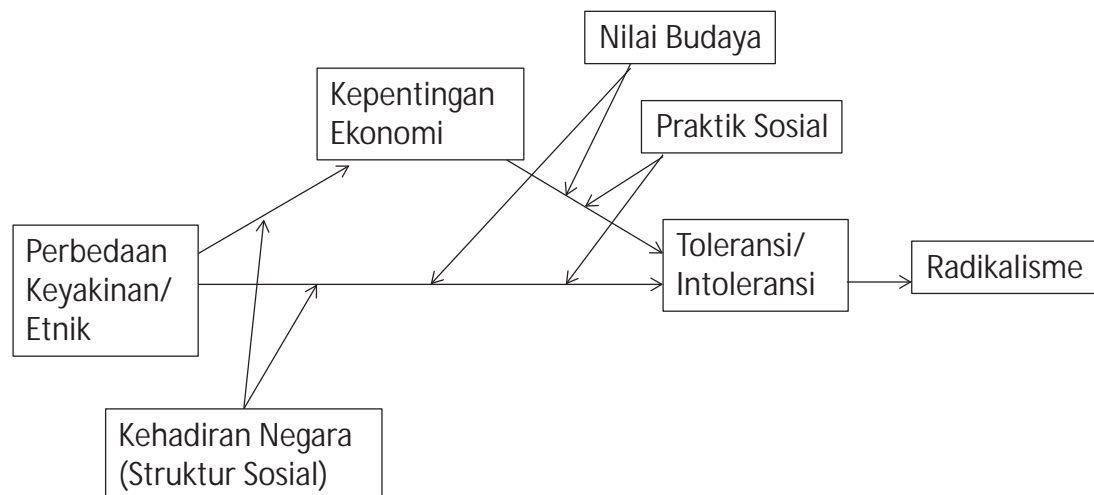
Model ini menjelaskan hubungan antara perbedaan keyakinan dan toleransi/intoleransi yang dimediasi oleh kepentingan ekonomi. Perbedaan keyakinan mempengaruhi toleransi/intoleransi bermuatan kepentingan ekonomi (termasuk juga kepentingan politik yang bertujuan memperoleh sumber daya ekonomi). Perbedaan keyakinan atau etnik saja tidak signifikan pengaruhnya terhadap toleransi/intoleransi. Dalam berbagai kasus intoleransi selalu ada peran faktor ekonomi di dalamnya, yang menghubungkan perbedaan keyakinan atau etnik dengan intoleransi. Hubungan ini dimoderasi oleh kehadiran negara. Tingkat kehadiran negara yang tinggi memperkuat hubungan antara perbedaan dan toleransi, serta memperkuat hubungan antara perbedaan dan kepentingan ekonomi.

Nilai budaya dan praktik sosial berperan sebagai moderator dalam hubungan antara kepentingan ekonomi dan toleransi/intoleransi, serta hubungan antara perbedaan dan toleransi/intoleransi. Seberapa kuat perbedaan menghasilkan kecenderungan toleransi/intoleransi ikut dipengaruhi oleh nilai budaya dan praktik sosial. Begitu juga seberapa kuat ketimpangan ekonomi mempengaruhi toleransi/intoleransi dipengaruhi oleh nilai budaya dan praktik sosial.

Radikalisme merupakan hasil pengaruh dari intoleransi. Semakin intoleran seseorang, semakin besar kemungkinannya untuk menjadi radikal. Tidak semua orang yang intoleran adalah orang yang radikal, tetapi semua orang yang radikal, dalam pengertian menggunakan kekerasan untuk menghadapi orang atau kelompok yang berbeda, adalah orang yang intoleran.

Skema berikut ini meringkas model hubungan antara faktor toleransi/intoleransi dan radikalisme.

Gambar 6.1. Model Hubungan Antara Faktor Toleransi/Intoleransi dan Radikalisme



Gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme memiliki lebih dari satu sebab (*multicausal*). Seperti gejala sosial pada umumnya, tak ada penyebab tunggal dari toleransi/intoleransi. Selain itu, bukan hanya keberadaan faktor tertentu saja yang memunculkan gejala toleransi/intoleransi, melainkan juga bagaimana hubungan antar faktor. Keberadaan semua faktor tersebut saja belum tentu memunculkan intoleransi atau radikalisme. Tanpa adanya hubungan yang signifikan antara faktor,

gejala toleransi/intoleransi tidak muncul. Guna dapat memahami gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme dibutuhkan analisis komprehensif, terhadap faktor-faktornya serta pencermatan terhadap hubungan antara faktor-faktor itu.

Meskipun ada banyak faktor yang berperan dalam munculnya gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme, berdasarkan model yang dihasilkan studi ini, ada faktor yang dapat dikenali sebagai faktor yang mendahului yang lain. Ada perbedaan keyakinan, etnik, status sosial ekonomi, dan sebagainya menjadi gejala awal yang berpotensi menghasilkan gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme. Namun, seperti yang diketahui bersama, perbedaan itu seringkali merupakan situasi yang terberi dan tak terhindarkan. Juga perlu dipahami bahwa perbedaan itu tidak serta merta menghasilkan intoleransi apalagi radikalisme. Ada kepentingan ekonomi yang berperan menghubungkan perbedaan dengan intoleransi, yang jika semakin menguat nantinya dapat menghasilkan pula radikalisme.

Di sisi lain ada peran kehadiran negara, yang dapat mengurangi atau menguatkan peran kepentingan ekonomi dalam menghasilkan intoleransi. Kehadiran negara juga berperan dalam memperkuat hubungan antara perbedaan dan intoleransi. Faktor kehadiran negara menjadi penting dalam konteks ini dan lebih dapat dikendalikan dari pada faktor perbedaan. Hadirnya negara menjadi faktor yang dapat diupayakan. Jika negara dapat menjalankan fungsinya dalam arti bersikap netral dan tegas, bekerja sesuai payung hukum yang tidak diskriminatif, antisipatif dengan menyiapkan semacam sistem peringatan dini kepada warga, maka kecenderungan intoleran dan radikal dapat dihindari dan dihilangkan. Negara yang mampu memediasi dan mengkoordinasi para pihak di masyarakat menjadi kunci penting bagi munculnya toleransi. Peran negara juga penting untuk menjaga agar kepentingan ekonomi tidak membuat perbedaan menjadi faktor yang meningkatkan kecenderungan intoleransi dan radikalisme.

Jika nilai budaya dan praktik sosial yang sejalan dengan toleransi kuat, maka intoleransi dan radikalisme juga dapat dihambat. Sebaliknya, jika nilai budaya dan praktik sosial memfasilitas menguatnya persepsi akan perbedaan dan petentangan kepentingan ekonomi, maka intoleransi dan radikalisme cenderung menguat. Tetapi, peran nilai budaya dan praktik sosial akan lebih kecil, jika sedari awal kehadiran negara berperan optimal dan berfungsi untuk menghindarkan warga dari sikap

menjadikan perbedaan dan kepentingan ekonomi, sebagai penyebab intoleransi dan radikalisme.

Merujuk pada model ini, dalam upaya mendorong masyarakat Indonesia menjadi masyarakat yang toleran, kehadiran negara perlu diupayakan untuk mencegah terjadinya intoleransi dan radikalisme. Sebaliknya, jika negara justru mendukung atau membiarkan kecenderungan dan praktik intoleransi berjalan, maka kemungkinan terjadinya tindakan intoleran sangat besar. Begitu pula dengan gejala radikalisme, kehadiran negara menjadi faktor yang besar pengaruhnya.

7.5. Diskusi

Seperti yang sudah disinggung terdahulu, toleransi dan intoleransi, juga radikalisme, bukan gejala yang merata ada di setiap wilayah yang diteliti. Di Yogya memang ada peristiwa yang mengindikasikan intoleransi, bahkan radikalisme, tetapi tak sedikit pula peristiwa yang mengindikasikan adanya toleransi yang kuat. Begitu pula di Kupang. Tasikmalaya juga menunjukkan gejala menarik. Gejala intoleransi ditampilkan oleh sekelompok orang Islam terhadap Ahmadiyah dan Syiah, tetapi tidak terhadap orang non-muslim. Bojonegoro adalah wilayah yang memiliki karakteristik toleransi berbeda dari tiga wilayah lain. Mayoritas menampilkan kecenderungan toleran. Hanya sebagian kecil orang Bojonegoro yang menampilkan kecenderungan intoleran. Akan tetapi, tetap saja ada yang gejala toleran dan intoleran di Bojonegoro. Artinya tidak semua orang Bojonegoro toleran.

Gejala terkait toleransi/intoleransi dan radikalisme yang terjadi di empat kota tersebut, juga di wilayah lain di Indonesia, dapat dipahami sebagai situasi yang disebut oleh Beasley-Murray (2010) *posthegemony* (pasca hegemoni). Pascahegemoni adalah suatu masa ketika hegemoni dianggap tidak dapat lagi berfungsi sebagai prinsip penyatu tatanan sosial negara atau pascanegara, atau penyatu hubungan antara negara-bangsa dalam tatanan global. Di Indonesia, situasi ini terjadi setelah turunnya Suharto dan berakhirnya Orde Baru. Masyarakat Indonesia yang tadinya dihegemoni oleh satu kekuatan dan ideologi secara totaliter tiba-tiba kehilangan daya, yang sebelumnya memaksa mereka menjalankan pola pikir, pola tingkah laku dan cara hidup yang dipaksakan oleh rezim penguasa. Berakhirnya Orde Baru membuat

masyarakat Indonesia, seperti kehilangan orientasi, namun di saat bersamaan ada berbagai kekuatan, yang berkontestasi untuk merebut pengaruh di sana.

Dalam pasca hegemoni, tidak ada hegemoni, tidak ada satu kekuasaan dominan, dan tidak ada ideologi yang bekerja mempengaruhi semua pihak. Dalam situasi pasca-hegemoni, tidak ada orang yang begitu kuat dibujuk oleh ideologi, yang dulu nampaknya mendasar guna mengamankan ketertiban sosial. Meski orang tahu, misalnya, bahwa kerja adalah eksploitasi dan bahwa politik adalah tipu daya, mereka tetap melakukan itu, terpengaruh sambil menghindari pengaruh itu, berupaya “menunggang ombak”. Namun sebenarnya, orang tidak tahu apa tepatnya yang ia “tahu” dan “keinsyafan” akan ketidaktahuan itu melemahkan pengaruh afektif hegemoni atau ideologi yang terpapar padanya. Mereka punya keyakinan, tetapi bersamaan dengan itu, mereka juga tidak yakin bahwa keyakinannya benar. Ini menghasilkan sifat ambivalensi dan inkoheren. Orang bisa menampilkan sikap dan perilaku yang bertentangan, jika dilihat berdasar satu nilai atau keyakinan tertentu, misalnya menuntut dijalkannya syariat Islam, namun sambil menikmati uang hasil hiburan, yang menurut pemahaman umum bertentangan dengan nilai dan norma Islam. Orang juga bisa menuntut keadilan sambil menampilkan praktik yang tidak adil. Dalam pasca hegemoni orang kehilangan kesetiaan kepada akar dan nilai-nilai dasar. Ada kecenderungan pragmatis, dalam arti hanya mau mendapatkan keuntungan dan kenikmatan saja, dari keyakinan atau afiliasi yang mereka anut. Mereka lebih menyerupai orang yang berdagang, semata-mata ingin untung.

Kebanyakan kelas menengah Indonesia, misalnya, mungkin tahu bahwa mereka dieksploitasi dalam pekerjaan yang mengasingkan mereka dan bahwa politisi berbohong. Ironisnya banyak dari mereka juga percaya, bahwa kapitalisme adalah cara terbaik untuk mengatur produksi dan bahwa mereka adalah subyek bebas, yang hidup dalam masyarakat yang demokratis. Dengan kata lain, orang mungkin “tahu” bahwa kerja adalah eksploitasi dan politik adalah tipuan, tetapi kesadaran sinis, praktik agama tidak mengubah kebiasaan buruk, dan para ulama hanya “ngomong” saja, tetapi itu tidak berarti bahwa mereka mungkin tidak menaturalisasi atau mendukung *status quo*. Mereka tetap bertahan dalam *status quo*, dan ikut mempertahankannya.

Nilai-nilai moral dan berbagai daya politik tampil bersama menghasilkan medan pengaruh bagi warga Indonesia. Kelompok-kelompok baru bermunculan untuk

menyebarkan dan menguatkan pengaruh mereka. Mereka berkeras menampilkan apa yang mereka anggap baik masing-masing. Apa yang ditampilkan itu ada yang sesuai dengan pola pikir dan cara hidup lama, ada yang tidak sesuai. Ada yang menghargai perbedaan, dan ada yang tidak. Ada yang cenderung libertarian, dan ada yang cenderung komunitarian. Itu semua dilakukan untuk menghasilkan kelas baru, menghasilkan kelompok penguasa baru, menghasilkan ideologi dominan baru. Penampilan yang tidak sesuai dengan pola pikir dan cara hidup lama bisa diberi label intoleran atau radikal. Itu semua merupakan bentuk usaha untuk menghasilkan kelas baru atau penguasa baru. Dengan demikian, dapat dipahami juga bahwa intoleransi dan radikalisme sebagai bentuk perjuangan untuk menghasilkan kelas baru.

Di sisi lain, kelompok yang ingin menjaga kerukunan dan penghargaan terhadap kelompok yang berbeda akan berjuang juga untuk mendapat pengaruh. Mereka berhadapan dengan kelompok yang memiliki ide berbeda, di antaranya adalah kelompok yang tidak menghargai perbedaan dan menggunakan kekerasan untuk memaksakan keyakinan, kepentingan dan kemauannya. Terjadilah ketegangan, bahkan pertarungan. Ini mirip pertarungan paradigmatik, tetapi sebenarnya tidak semendasar itu. Tidak ada pandangan dunia dan keyakinan dasar yang sungguh-sungguh diterapkan secara konsekuen. Itu semua tergantung situasi. Ada semacam proses "pendangkalan" atau pemoderatan yang bekerja, agar tidak ada yang sungguh-sungguh mendasar, tak ada sungguh-sungguh koheren dan konsisten.

Bersamaan dengan itu, peran negara juga melemah dalam mengatur dan mengarahkan kehidupan warganya. Negara dengan dalih menjaga kebebasan warga, menghargai keragaman, dan menjadi penengah tidak sungguh-sungguh bekerja mengelola situasi. Praktiknya, negara jadi seperti membiarkan berbagai hal terjadi, meski tidak sesuai dengan konstitusi, dan tidak sejalan dengan dasar negara, bahkan bertentangan dengan hukum yang secara formal berlaku. Negara juga cenderung reaktif menanggapi berbagai kejadian, tergantung pada seberapa menekan dan mendesaknya isu yang dihadapi dan efek dari tekanan pihak yang mungkin menuntut terhadap kekuasaan yang dipegang oleh para pejabat negara. Pengelola negara juga menggunakan logika untung rugi, berperan seperti pedagang yang berhadapan dengan rakyat sebagai pembeli dan pihak luar negeri sebagai pesaing atau pemodal.

Ini menjadi topik yang menarik untuk dikaji lebih jauh. Penelitian ini memang tidak mengkaji secara khusus gejala pasca hegemoni. Tetapi ada *insight* tentang itu dari hasil temuan studi di empat kota yang diteliti. Pada kesempatan lain, permasalahan ini penting itu ditekuni dan diteliti lebih jauh.



KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

8.1. Kesimpulan

1. Hasil kajian terhadap empat kota, Tasikmalaya, Yogyakarta, Bojonegoro dan Kupang memberikan pemahaman mengenai faktor apa saja yang secara signifikan mempengaruhi perspektif dan perilaku warga terkait toleransi/intoleransi dan radikalisme. Faktor yang berperan itu mencakup demografi, latar belakang budaya dan politik, afiliasi dan asosiasi, kebijakan, Nilai, Ideologi, makna agama, akses terhadap media sosial,
2. Hubungan antara faktor-faktor toleransi/intoleransi dan radikalisme dapat dilihat berdasarkan letak faktor-faktor itu dalam lapisan sosial, mulai dari nilai yang tercakup dalam budaya hingga faktor struktural, yang mencakup kebijakan dan keberfungsian negara.
3. Di lapisan dasar, nilai budaya dan praktik sosial berperan dalam menghasilkan kecenderungan toleran/intoleran dan radikal. Di lapisan berikutnya, kondisi perekonomian berperan dalam menghasilkan kecenderungan toleran/intoleran dan radikal. Lalu, faktor keragaman sumber norma ikut berperan dalam kecenderungan toleransi/intoleransi dan radikalisme ada di lapisan berikutnya. Di lapisan berikutnya lagi, faktor pengaruh tokoh yang signifikan dan dianggap

penting oleh warga turut berperan terhadap kecenderungan toleran/intoleran dan radikalisme. Di lapisan paling atas, kehadiran dan keberfungsian negara berperan sebagai faktor penting dalam kecenderungan toleran/intoleran dan radikalisme.

4. Perbedaan keyakinan mempengaruhi toleransi/intoleransi bermuatan kepentingan ekonomi (termasuk juga kepentingan politik, yang bertujuan memperoleh sumber daya ekonomi). Perbedaan keyakinan atau etnik saja tidak signifikan pengaruhnya terhadap toleransi/intoleransi.
5. Nilai budaya dan praktik sosial berperan sebagai moderator dalam hubungan antara kepentingan ekonomi dan toleransi/intoleransi, serta hubungan antara perbedaan dan toleransi/intoleransi.
6. Radikalisme merupakan hasil pengaruh dari intoleransi. Semakin intoleran seseorang, semakin besar kemungkinannya untuk menjadi radikal.
7. Gejala toleransi/intoleransi dan radikalisme memiliki lebih dari satu sebab (*multicausal*). Seperti gejala sosial pada umumnya, tak ada penyebab tunggal dari toleransi/intoleransi. Meskipun demikian, berdasarkan model yang dihasilkan studi ini, ada faktor yang dapat dikenali sebagai faktor yang mendahului yang lain. Kepentingan ekonomi yang berperan menghubungkan perbedaan dengan intoleransi, yang jika makin menguat nanti dapat menghasilkan pula radikalisme. Di sisi lain ada peran kehadiran negara, yang dapat mengurangi atau menguatkan peran kepentingan ekonomi dalam menghasilkan intoleransi. Kehadiran negara juga berperan dalam memperkuat hubungan antara perbedaan dan intoleransi.
8. Jika nilai budaya dan praktik sosial yang sejalan dengan toleransi kuat, maka intoleransi dan radikalisme juga dapat dihambat, dan sebaliknya. Tetapi, peran nilai budaya dan praktik sosial akan lebih kecil jika sedari awal kehadiran negara berperan optimal dan berfungsi untuk menghindarkan warga, untuk menjadikan perbedaan dan kepentingan ekonomi sebagai penyebab intoleransi dan radikalisme.
9. Untuk dapat mendorong masyarakat Indonesia agar menjadi masyarakat yang toleran, kehadiran negara perlu diupayakan untuk mencegah terjadinya intoleransi dan radikalisme. Sebaliknya, jika negara justru mendukung atau membiarkan kecenderungan dan praktik intoleransi berjalan, maka kemungkinan terjadinya tindakan intoleran sangat besar. Itu berlaku juga pada gejala radikalisme.

8.2. Rekomendasi

Hasil studi ini memberikan pemahaman dan penjelasan yang berimplikasi pada apa yang perlu dilakukan untuk mengatasi persoalan intoleransi dan radikalisme. Berdasarkan hasil studi ini, dikemukakan rekomendasi sebagai berikut.

1. Diperlukan penguatan faktor yang mendukung toleransi di setiap lapisan sosial, mulai dari lapisan dasar, yaitu nilai budaya dan praktik sosial, hingga lapisan paling atas, yaitu kehadiran dan keberfungsian negara berperan sebagai faktor penting dalam kecenderungan toleran/intoleran dan radikalisme. Untuk itu diperlukan studi khusus, yang dapat menghasilkan pemahaman mengenai cara menguatkan faktor pendukung toleransi, pada setiap lapisan sosial di Indonesia.
2. Kecenderungan intoleransi dan radikalisme dapat dipahami sebagai reaksi terhadap keadaan yang dipersepsikan tanpa orientasi yang jelas atau ada berbagai orientasi tanpa ada salah satu yang dominan. Untuk mencegah kecenderungan ini diperlukan satu kerangka kehidupan bersama yang jelas dan dijalankan secara konsisten. Dalam situasi ini, peran negara diperlukan untuk membuat *platform* bersama untuk masyarakat Indonesia. Platform itu perlu diturunkan dalam kebijakan serta aturan yang lebih spesifik dan kongkret terkait dengan kehidupan toleransi dan disertai dengan ketegasan pemerintah untuk menerapkan kebijakan dan aturan itu.
3. Negara yang diwakili oleh pemerintah nasional (Presiden dan Dewan Perwakilan Rakyat) dan Pemerintah Daerah perlu menghindari dan mencegah diberlakukannya kebijakan yang diskriminatif, memberi kekhususan kepada golongan tertentu, dan yang bertentangan dengan prinsip dasar negara dan demokrasi. Langkah yang segera perlu dilakukan adalah mencabut Peraturan Daerah yang mengandung aturan diskriminatif dan memfasilitasi intoleransi.
4. Negara yang diwakili oleh Pemerintah Nasional dan Pemerintah Daerah menyiapkan semacam sistem peringatan dini (*early warning system*), yang dapat mendeteksi sekaligus melakukan pencegahan terhadap potensi atau kecenderungan intoleran dan radikal. Perancangan sistem semacam ini disesuaikan dengan karakteristik daerah, tetapi didasari oleh prinsip yang memfasilitasi toleransi antar-kelompok di Indonesia.
5. Pemerintah Daerah difasilitasi dan didorong untuk memberdayakan dan memanfaatkan nilai dan sumber daya budaya, yang ada di daerahnya, guna mendukung terciptanya iklim kehidupan toleran, serta mencegah kecenderungan intoleran dan radikal.

DAFTAR PUSTAKA

- Afdillah, Muhammad. *Dari Masjid ke Panggung Politik: Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur*. Tesis--UGM, Yogyakarta, 2013.
- Agustino, Leo. "Konflik dan pembangunan politik." *Analisis*, CSIS, Vol. 33, No. 3 (2004).
- Ahnaf, M.I. Maarif, S. Awfan, B.A. Afdillah, M. 2014. *Politik Lokal dan Konflik Keagamaan: Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik dalam Konflik. Keagamaan di Sampang, Bekasi, dan Kupang*, Centre for Religious and Cross-cultural Studies, Sekolah Pascasarjana, Universita Gadjah Mada.
- Awwas, Irfan S. (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin dan Penegakan Syari'ah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2001.
- Bubalo, Anthony & Greg Fealy. *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia*. Alexandria: lowy Institute for International Policy, 2005.
- Docherty, Jayne Seminare, 2001. *Learning Lessons from Waco: When the Parties Bring Their Gods to the Negotiation Table*, Syracuse University Press
- Esposito, John L. "Muslim Moderat: Arus Utama Kelompok Modernis, Islamis, Konservatif, dan Tradisionalis." dalam Suaidi Asyari (ed.). *Siapakah Muslim Moderat?*. Jakarta: Kultura, 2008.
- Hafi, Muhammad. *Asal-usul Komunitas Pencinta Ahlil Bayt Bojonegoro*. Surabaya. 15 Juni 2016.
- Hamdi, A.Z. "Klaim Religious Authority dalam Konflik Sunni-Syi'i Sampang Madura." *Islamica*. Vol. 6. No. 2 (Maret 2012).
- Hefner, Robert W. "Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia." dalam Robert W. Hefner (ed.). *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Jamhari & Jajang Jahroni (eds.). *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Kaafah, Udkhulu Fissilmi. *Industri dan Perubahan Sosial: Dampak Peralihan Fungsi Lahan Pertanian Menjadi Industri Migas di Desa Gayam Kecamatan Gayam Kabupaten Bojonegoro*. Skripsi pada Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. 2016.
- Karnaji. dkk. "Social Early Warning System untuk Mengantisipasi Konflik Sosial di Masyarakat."

<http://alhada-fisip11.web.unair.ac.id>.

- Ly, Petrus. 2014. Negara, Kerusuhan SARA dan Rekonsiliasi : Studi Kasus Kerusuhan Kupang 1998, Tesis tidak terbit, Universitas Gadjah Mada.
- Miller, David & Michael Walzer (eds.). *Pluralism, Justice, and Equality*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Miqdal, Joel. S. 1988. *Strong Society, Weak State,: State-Society Relations and State Capacities in the Third World*, Princeton University Press.
- Munawaroh, Siti, Chrisdiyati Ariani, & Suwarno. *Etnografi Masyarakat Samin di Bojonegoro: Potret Masyarakat Samin dalam Memaknai Hidup*. 2015.
- Ninu Jacob Paniel. 2012. Perubahan Sosial di Pinggiran Kota Kupang, Disertasi. Universitas Indonesia.
- Prasetyo, Stanley Adi, A.E. Priyono, Olle Torrnquist. (eds.). *Gerakan Demokrasi di Indonesia Pasca-Soeharto*. Jakarta: Demos, 2003.
- Prastawa, Yopindra Ego. *Implementasi Perda No. 23/2011 tentang Percepatan Pertumbuhan Ekonomi Daerah dalam Pelaksanaan Eksplorasi dan Eksploitasi serta Pengolahan Minyak dan Gas Bumi di Kabupaten Bojonegoro*. 2015.
- Rahman, M. Fadjroel. "Demokrasi: Perjuangan Menegakkan Kedaulatan Rakyat, dan Masyarakat Sipil yang Toleran-kritis-Rasional." dalam Larry Diamond (ed.). *Revolusi Demokrasi: Perjuangan untuk Kebebasan dan Pluralisme di negara sedang Berkembang*. Ter. Matheos Nalle. Jakarta: Obor, 1994.
- Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Reychler, Luc, 2006. "Challenges of Peace Research," *International Journal of Peace Studies*, Volume 11, Number 1, Spring/Summer.
- Rumadi & Ahmad Suaedy (eds.). *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*. Jakarta: Wahid Institute, 2007.
- Saeed, Abdullah. "Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempts at a Classification." *The Muslim World*, Vol. 97 (Juli 2007).
- Sahab, Ali. *Perilaku Memilih Masyarakat Bojonegoro dalam Pilkada, "Kenapa Harus 'Toto'?"*. 2012.
- Schirch, Lisa, 2005. *The Little Book of Strategic Peacebuilding: A Vision and Framework for Peace with Justice*, Good Books.
- Sergapntt, 22 Februari, 2016. "Wali Kota Kupang Terima Award Toleransi Beragama Dari Komnas HAM," <http://www.sergapntt.com/wali-kota-kupang-terima-award-toleransi-beragama-dari-komnas-ham/>

- Sukma, Rizal. "Ethnic Conflict in Indonesia: Causes and the Quest for Solution." dalam Kusuma Snitwongse & W. Scott Thompson (eds.). *Ethnic Conflict in Souteast Asia*. Singapura: ISEAS, 2005.
- Sunarti. *Kerukunan Antaragama di Kampung Kristen: Studi Kasus di Dusun Kwangenrejo Desa Leran Kecamatan Kalitidu Kabupaten Bojonegoro*. Skripsi pada Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. 2104.
- Sylvia, Tidey, 2010. "Problematizing 'Ethnicity' in Informal Preferencing in Civil Service: Cases from Kupang, Eastern Indonesia," dalam *Journal of Asia Pasific Studies*, Vol 1, No 3, hal. 545-569.
- Tadjoedin, Mohamad Zulfan, 2004. "Civil Society Engagement and Communal Violence: Reflection on Various Hypotheses in the Context of Indonesia," *Administration and Change*, No. 42, July-December, hal. 1-18
- Tidey, Sylvia. 2012. "A Divided Provincial Town: The Development from Ethnic to Class Segmentation in Kupang, West Timor," dalam *City & Society*, Vol. 24, Issue 3, hal. 302-320.
- Tim CMARs, *Ringkasan Eksekutif Berdamai dengan Kekerasan (Fakta Tindakan Intoleransi dan Pelanggaran Hak Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2010)*.
- Trigg, Roger. *Religious Diversity: Philosophical and Political Dimensions*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Uran, Reynold, 2013. *Analisi Konflik Pembangunan Rumah Ibadah di Provinsi Nusa Tenggara Timur: Studi Kasus Pembangunan Masjid di Kota Kupang dan Kabupaten TTU*, Tesis tidak terbit, Universitas Gadjah Mada.
- Varshney, Ashutosh, 2003. *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindu and Muslims in India*, Yale University Press.
- Detik, 22 September 2006, "Jelang Eksekusi Tibo Cs, Kota Kupang Tegang," <http://news.detik.com/berita/680480/jelang-eksekusi-tibo-cs-kota-kupang-tegang>
- I Love Kupang dibuat pada 21 Desember 2013, <https://www.facebook.com/ILOVEKUPANGBYTEMS/posts/10151825565407135>
- Pos Kupang, 21 desember 2013. "Laskar Meo Timor Amankan Oknum Tak Beridentitas," <http://kupang.tribunnews.com/2013/12/21/laskar-meo-timor-amankan-oknum-tak-beridentitas>
- Republika, 24 Maret, 2016. "GP Ansor Amankan Paskah di Kupang," <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/16/03/24/o4j6z7394-gp-ansor-amankan-paskah-di-kupang>

Rumah Gudang, 16 April 2016. 'Saat Pawai Paskah, Umat Muslim Bagi-Bagi permen dan Air secara Sukarela.'<http://www.rumahgudang.com/saat-pawai-paskah-umat-muslim-bagi-bagi-permen-dan-air-mineral-secara-sukarela/>

Tempo, "20 September 2006. "Sejumlah Daerah Tolak Eksekusi Tibo cs," <http://tempo.co.id/hg/nusa/sulawesi/2006/09/20/brk,20060920-84408,id.html>

Timor Express, 1 Oktober 2015. 'Brigade Meo Turunkan Papan HTI di Oesapa,' <http://www.timorexpress.com/20151001094341/brigade-meo-turunkan-papan-hti-di-oesapa#ixzz48UIw5VL7>

Voice of Islam, 24 November 2011. "Pesantren Nyaris Dibakar, Kumandang Azan Tak Terdengar di Batakte NTT," <http://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2011/11/24/16799/pesantren-nyaris-dibakar-kumandang-azan-tak-terdengar-di-batakte-ntt/#sthash.84Qurix4.dpuf>



**NGO in Special Consultative Status
with the Economic and Social Council of
the United Nations, Ref. No : D1035**

Jl. Jatipadang Raya Kav.3 No.105 Pasar Minggu
Jakarta Selatan, 12540

Phone : 021 7819734, 7819735

Email : info@infid.org

Website : www.infid.org