

Keangkuhan Mayoritas: Telaah kritis atas Formalisasi Agama di Sulawesi Selatan dan Nanggroe Aceh Darussalam

Subair

*Pernah aktif di Lembaga
Advokasi dan Pendidikan Anak
Rakyat (LAPAR) Makassar.
Tahun 2006-2007 Melakukan
riset Formalisasi Agama di
Sulawesi Selatan bersama
The Wahid Institute Jakarta
dan Tahun 2009 melakukan
pemantauan pelaksanaan Qanun
bersama Komnas Perempuan di
Nanggroe Aceh Darussalam*



Tulisan ini akan membahas fakta tentang relasi mayoritas-minoritas di Indonesia. Keangkuhan mayoritas seringkali menimbulkan konflik sosial, baik dalam skala besar maupun kecil, baik yang singkat maupun berkepanjangan. Sebagian umat Islam di Indonesia, khususnya di Sulawesi Selatan dan di Nanggroe Aceh Darussalam, dalam beberapa hal menunjukkan hal itu. Ada banyak kasus yang menunjukkan bahwa gesekan sosial terjadi saat hasrat untuk memperjuangkan “syariat Islam” di dua wilayah itu menimbulkan gejolak sosial yang cukup panas.

Paling tidak ada dua isu utama yang menjadi tantangan umat Islam di Indonesia. *Pertama*, adalah menguatnya isu-isu agama dalam ranah negara yang ditandai dengan kecenderungan formalisasi agama sejak beberapa tahun belakangan. Hasil pemantauan yang dilakukan Komnas Perempuan menunjukkan bahwa Peraturan Daerah (Perda) terkait agama dan moralitas memuncak pada tahun 2003 dan terus bertambah hingga kini. Keberadaan Perda-perda itu hingga kini tak satupun yang sudah dievaluasi apalagi dibatalkan oleh otoritas hukum di negara ini.

Persoalan *kedua* adalah berkaitan dengan kerja-kerja sosial-ekonomi yang belum tuntas dijawab lewat kebijakan-kebijakan riil pemerintah. Kemiskinan, pengangguran, dan korupsi telah menjadi beban bagi terselenggaranya kehidupan kebangsaan yang damai dan rukun.

Kedua hal tersebutlah yang menjadi tantangan Islam dan demokrasi di Indonesia saat ini. Dalam konteks penulisan naskah ini, salah satunya yang fokus diulas adalah fenomena formalisasi agama dengan menampilkan dua kasus formalisasi syariah Islam di Sulawesi Selatan (Sulsel) yang dijuluki Serambi Madinah dan Nanggroe Aceh Darussalam (NAD)¹ yang berjuluk serambi Mekah.

Nalar Monokultur

Desentralisasi dan otonomi daerah bisa disebut sebagai arena baru in-

teraksi dan relasi antar umat beragama di Indonesia. Beberapa studi tentang desentralisasi dan otonomi daerah menampilkan sisi buram masa depan multikulturalisme di Indonesia. Salah satu yang dengan baik menampilkan fakta ini adalah pemantauan yang dilakukan oleh Komnas Perempuan di 7 provinsi dan 15 kabupaten/kota, di mana penulis terlibat di dalamnya. Salah satu kesimpulan menarik dalam laporan nasional yang di launching pada tahun 2009 itu mengungkap menguatnya logika mayoritas versus minoritas dalam implementasi otonomi daerah. Fenomena ini terkait dengan maraknya peraturan daerah dan kebijakan pemerintah lokal baik bupati, walikota maupun gubernur tentang moralitas dan keagamaan. Kondisi ini membawa tantangan serius dalam upaya penguatan demokrasi di tingkat lokal.

Dalam catatan Komnas Perempuan, jumlah peraturan daerah (Perda) yang berpotensi diskriminatif terhadap kelompok minoritas baik berdasar jenis kelamin dan agama mencapai angka 137 yang didalamnya termasuk Perda-perda berbasis syariah Islam dan Qanun dalam konteks NAD. Lahirnya Perda-perda syariah dan Qanun bisa dipahami sebagai kecenderungan menguatnya gerakan penegakan syariat Islam dalam tubuh negara.

Gerakan formalisasi agama menjadi salah satu tantangan dalam membangun harmoni sosial antar umat beragama dan secara umum terhadap gerakan demokrasi di Indonesia. Hal itu dapat dipahami karena logika formalisasi

¹ Baca, Laporan Pemantaun Komnas Perempuan, "Atas Nama Otonomi Daerah; Pelembagaan Diskriminasi dan Kekerasan terhadap perempuan", Jakarta, 2009.

agama selalu menghendaki keseragaman, kontrol, pengawasan menuju ketunggalan identitas (monokultur). Berbagai jargon penerapan syariat Islam misalnya, selalu merujuk secara monolitik pada sebuah identitas keagamaan tertentu. Istilah Serambi Madinah yang dilekatkan kepada Sulawesi Selatan ataupun Serambi Makkah bagi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) adalah jargon yang dibangun dengan nalar identitas tunggal. Orang Bugis-Makassar adalah Islam dan Toraja Kristen atau Orang Aceh adalah Islam dan Medan adalah Kristen. Nalar monokultur menjadi bagian dari tantangan Islam moderat di Indonesia.

Pada konteks lain, kerukunan beragama dalam nilai-nilai dan khazanah kebudayaan lokal juga menghadapi tantangan karena "rumah kultural" untuk memelihara nilai-nilai kerukunan itu sendiri banyak dibenturkan dengan formalisasi agama.

Dengan kata lain, formalisasi agama di satu sisi potensial mengancam kebebasan beragama baik intern maupun antar agama dan sekaligus di sisi lain dapat melemahkan nilai-nilai, praktik, tradisi dan kearifan lokal yang bisa menjadi instrumen perekat masyarakat yang plural.

Modal sosial kultur akan dipunahkan oleh arus formalisasi agama yang seringkali mewujud sebagai purifikasi Islam. Diantara alasan pemerintah menegakkan syariat Islam adalah untuk memperbaiki aqidah umat yang dipan-

dang menyimpang dari syariat Islam.²

Pengalaman sejarah mengajarkan bagaimana ideologi pemurnian Islam berusaha meruntuhkan bangunan sosial kultur yang menjadi bagian penting dari masyarakat. Ideologi pemurnian Islam lebih kental dengan proyek penyeragaman tafsir agama, tekstual, anti bid'ah, serta memberantas praktik-praktik dan budaya rakyat karena dipandang tidak Islami.

Kecenderungan itu tampaknya kembali terulang sekarang ini dengan medium yang jauh lebih menantang. Gerakan ideologi pemurnian bergerak terus dan mampu memainkan berbagai identitas sosial dan politik. Arena politik telah menjadi salah satu ruang kontestasi kepentingan ideologi pemurnian Islam di samping kelompok-kelompok yang secara pragmatis memainkan isu agama.

Dalam kondisi demikian, masa depan Islam moderat di Indonesia mengalami tantangan serius. Indikator utamanya adalah memburuknya tingkat kebebasan beragama dalam beberapa tahun belakangan dan menguatnya kelompok anti multikultural dalam berbagai ranah kehidupan sosial, ekonomi, dan politik. Di samping itu, lemah-(dilemahkannya) kearifan lokal dalam memperkuat kerukunan beragama di Indonesia.

2 Nurkholik Ridwan, *Agama Borjuis. Kritik Atas Nalar Islam Murni*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), hlm. 423-424.

Formalisasi Islam di Sulawesi Selatan dan Nanggroe Aceh Darussalam (NAD)

Formalisasi Syariat Islam di Sulawesi Selatan

Sulawesi Selatan dalam peta gerakan formalisasi Islam menempati posisi penting sebagai wilayah kedua setelah NAD yang menuntut otonomi khusus. Dinamika kehidupan sosial-agama masyarakat Sulsel mengalami perubahan terus menurus dan melahirkan tantangan-tantangan baru bagi masa depan demokrasi Indonesia. Sulsel adalah salah satu bagian dari Nusantara ini yang perlu dipotret untuk menggambarkan realitas kehidupan beragama di Indonesia.

Sebelum Perda-perda syariah bermunculan di beberapa kabupaten, isu otonomi khusus penegakan Syariat Islam di Sulawesi Selatan sudah disuarakan. Pada Kongres Umat Islam I yang diselenggarakan pada tanggal 21-23 Oktober 2000 bertempat di Asrama Haji Sudiang Makassar diusung sebuah tema "Otonomi Khusus untuk Tegaknya Syariat Islam di Sulawesi Selatan". Lalu dibentuklah Tansiq, wadah aliansi perjuangan syariat Islam yang disebut Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI). Selanjutnya, pada 29-31 Desember 2001 kembali digelar Kongres Umat Islam II yang kembali bertempat di Asrama Haji Sudiang, Makassar, bahkan tema yang diusungpun tidak jauh berbeda dari tema kongres I yaitu: "Otonomi Khusus Penegakan Syariat Islam, Solusi Krisis Multidimensial". Beberapa keputusan

dari kongres II ini, antara lain Usulan Rancangan Undang-Undang Otonomi Khusus pemberlakuan Syariat Islam di Sulsel.

Kongres III diselenggarakan di Kabupaten Bulukumba—kota yang sukses melansir beberapa Perda syariah—pada tanggal 26-28 Maret 2005. Hasilnya antara lain, mendesak pemerintah Sulsel memberikan rekomendasi pemberlakuan otonomi khusus untuk menembus birokrasi di tingkat pusat. Keputusan kedua adalah agenda penerbitan Perda-Perda syariat Islam bagi kabupaten/kota sebagai langkah awal penegakan SI di tengah ketidakpastian diberikannya otonomi khusus bagi Sulsel. KPPSI menghimbau Bupati/Walikota/DPRD kabupaten/kota melalui surat No. 026/MS-KPPSI/VIII/2005 tanggal 22 Agustus 2005 untuk mengatasi berbagai maksiat dan kemungkaran yang bisa merusak bangsa, serta meminta kabupaten/kota untuk menerbitkan Perda yang bernafaskan Islam.

Salah satu kabupaten yang pernah menolak Raperda syariat Islam pada awal bergulirnya fenomena Perdaisasi ini adalah kabupaten Luwu. Dalam salah satu media, Bupati Luwu, kala itu, menjelaskan penolakannya: "Luwu merupakan daerah yang sangat plural dari segi agama, sehingga sangat dikawatirkan adanya ekses negatif jika dilahirkan Perda keagamaan." Demikian tegas Basmin Mattayang, Bupati Luwu pada harian *Tribun Timur* 28 Desember 2005. Penolakan Basmin cukup menarik mengingat daerah ini memiliki relasi

yang kuat dengan sejarah DI/TII di Sulsel oleh Qahar Muzakkar.

Tahun 2008 bupati Sinjai juga memilih sikap yang sama, menolak pembuatan Perda syariat Islam. Rudiyanto Asapa, Bupati Sinjai untuk periode kedua, dengan tegas menolak usulan berbagai kalangan untuk membuat peraturan daerah tentang Zakat dan baca Al-quran. Mantan direktur Lembaga Bantuan Hukum Makassar ini, menegaskan ketidaksetujuannya terhadap praktek perdaisasi beberapa unsur syariat Islam. Menurutnya, persoalan Zakat dan baca al-Qur'an adalah kewajiban yang sudah dimaklumi oleh orang Islam. Ketentuan tentang kewajiban Zakat misalnya, telah nyata aturannya dalam fikih Islam. Dengan memproduksi sebuah aturan negara seperti Perda, sama saja merendahkan posisi syariat Islam. "Orang Islam haram hukumnya jika tidak membayar zakat. Makanya manusia tidak boleh membuat aturan baru tentang zakat. Kalau aturannya dalam bentuk Perda, maka selain menurunkan martabat dari kitab suci al-Qur'an, juga yang lalai menjalankan Perda hanya dikenakan denda, sementara yang tidak melaksanakan zakat hukumnya dosa," demikian argumen Rudiyanto.³

Pada tataran pelaksanaan di tingkat masyarakat terjadi pro kontra pelaksanaan Perda syariah Islam, bahkan menyulut protes dari lapisan masyarakat.

³ Lihat, *Fajar Online*, <http://cetak.fajar.co.id/news.php?newsid=65292>, situs ini dilihat pada tanggal 18 Juni 2008. Lihat pula, *Harian Berita Kota Makassar*, tanggal 16 Mei 2008.

“

Dalam catatan Komnas Perempuan, jumlah peraturan daerah (Perda) yang berpotensi diskriminatif terhadap kelompok minoritas baik berdasar jenis kelamin dan agama mencapai angka 137 yang didalamnya termasuk Perda-perda berbasis syariah Islam dan Qanun dalam konteks NAD. Lahirnya Perda-perda syariah dan Qanun bisa dipahami sebagai kecenderungan menguatnya gerakan penegakan syariat Islam dalam tubuh negara. ”

Salah satunya adalah implementasi perda zakat profesi di Bulukumba yang ditentang oleh beberapa kelompok guru sehingga sampai saat ini pelaksanaan Perda pun tidak berjalan secara maksimal. Para guru memprotes Perda yang mengatur pemotongan gaji guru/PNS sebanyak 2,5% tiap bulan. Kebijakan ini dipandang memberatkan para guru.

Bentuk lain dari gerakan formalisasi syariat Islam di Sulsel yaitu pembentukan wilayah percontohan syariat Islam di beberapa wilayah di Sulsel. Meski pendeklarasian beberapa wilayah percontohan syariat Islam itu tidak dimaksudkan untuk membangun wilayah yang eksklusif dan tidak menutup pintu bagi non-Muslim, tetap saja tidak ada jaminan, bahkan dalam implementa-

sinya bisa justru sebaliknya. Lebih dari itu, kategorisasi ini berangkat dari nalar mayoritas yang potensial menciptakan segregasi sosial.

Segregasi akhirnya melahirkan kondisi sosial yang rentan konflik. Konflik sosial bisa diawali dengan proses pemisahan dan melebarnya gap perbedaan yang ada. Sebuah wilayah yang plural menghendaki penataan yang mendukung lahirnya kerukunan antara agama, bukan justru sebaliknya, menciptakan kondisi yang potensial memunculkan konflik sosial dan agama.

Belajar dari konflik Ambon, segregasi sosial menjadi kendala utama pulihnya hubungan antar umat beragama. Proses de-segregasi sosial telah dihancurkan oleh konflik Islam-Kristen. Dalam data terakhir yang dilansir oleh Ambon Berdarah News online memperlihatkan sebanyak 1.050.764 atau sekitar 88% orang dari total 1.200.000 orang penduduk Maluku yang hidup tersegregasi berdasarkan perbedaan agama. Pada wilayah kota Ambon dengan luas sebesar 377 km² yang berpenduduk kurang lebih 206.210 jiwa, serta tingkat kepadatan 574 org/km², komunitas Muslim dan Kristen hidup secara terpisah. Hingga saat ini wilayah yang masih tersisa dari proses segregasi agama salah satunya di desa Wayame, dan lainnya di wilayah Rindam Kodam XVI Pattimura di Negeri Suli atas.⁴

Gerakan syariat Islam di Sulsel dapat dikatakan ikut memberi kekuatan gerakan di tingkat nasional bagi kelompok-kelompok Islam yang sudah lama berupaya memperjuangkan pemberlakuan syariat Islam di Indonesia. Beberapa tokoh Islam seperti Abu Bakar Ba'asyir misalnya, di beberapa media menyatakan mendukung keberhasilan beberapa kabupaten di Sulsel melahirkan berbagai Perda syariat Islam.

Formalisasi Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD)

*Adat Bak Po Teumeuruhom
Hukom Bak Syiah Kuala
Qanun Bak Putroe Phang
Reusam Bak Laksamana*

Pijakan historis pelaksanaan syariat Islam di tanah Aceh selalu dirunut dari pesan yang dikenal dengan Hadih Maja sebagaimana termaktub di atas. Hadih Maja ini memuat dua kesimpulan penting yaitu penegasan tentang: Adat dipegang oleh pemerintah dan syariat dipegang oleh ulama. Keterangan ini setidaknya mempertegas peran dan posisi pemerintah dan ulama dalam kehidupan sosial masyarakat.⁵

Pengalaman masa silam menunjukkan kehidupan adat dan Islam tumbuh bersama di tengah masyarakat sebagai pedoman mengatur tata kehidupan sosial masyarakat, meski aturan Islam itu sendiri tidak diformalisasi dalam bentuk

⁴ Lihat, *Ambon Berdarah News Online*, <http://www.geocities.com/koedamati/masariku231104a.htm>. Situs ini dilihat pada tanggal, 11 Juni 2009.

⁵ Laporan Tahunan The Wahid Institute; *Pluralisme Beragama/Berkeyakinan di Indonesia*, 2008.

qanun, sebagaimana sekarang. Sinergitas adat dan Islam tergambar dalam ungkapan *Hukom* (Islam) *ngon Adat Lagee Zat ngen Sifeut* (Islam dan Adat Bagaikan Zat dan Sifat).⁶

Fenomena formalisasi syariat Islam yang sedang berlangsung di Aceh perlu didudukkan sebagai salah satu titik refleksi gerakan formalisasi Islam di Indonesia. Formalisasi agama dan lahirnya kebijakan otonomi khusus pelaksanaan syariat Islam secara langsung memberi wewenang kepada negara dalam konteks ini adalah pemerintah Aceh dalam melaksanakan syariat. Meskipun demikian, formalisasi syariat Islam sebenarnya kurang memiliki pijakan baku karena kehidupan budaya masyarakat Aceh sudah menyatu dengan Islam itu sendiri, bagaikan zat dan sifat, dan peran ulama tegas sebagai pemegang hukum Islam. Sehingga argumentasi pentingnya formalisasi untuk menegakkan syariat Islam menjadi kurang relevan. Tanpa formalisasi, orang Aceh sudah menjalankan syariat Islam yang mereka pahami dari para ulama. Sehingga porsi penegakan syariat Islam harus lebih dibebankan kepada proses pendidikan agama dan penguatan kharisma ulama untuk menguatkan pengajaran akhlak dan moral kepada masyarakat.

Lahirnya berbagai qanun syariat Islam di NAD merupakan inti dari implementasi syariat Islam secara *kaffah* dalam kehidupan masyarakat Aceh. Tuntutan itu kembali disuarakan pada masa ber-

gulirnya reformasi. Adalah presiden BJ Habibie yang mulai memberi peluang itu dengan menandatangani UU Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh dalam bidang Agama, Adat, dan Peran Ulama dalam kebijakan.⁷

Pandangan lain menjelaskan bahwa pemberian keistimewaan kepada Aceh juga bersifat politis. Pemberian penyelenggaraan keistimewaan itu diberikan Habibie setelah mendapat masukan dari H Usman Hasan, penasehat pribadi Habibie dalam konflik Aceh. Pemerintahan Habibie mengusulkan syariat Islam sebagai salah satu strategi atau alat untuk meredam konflik yang sudah berlangsung puluhan tahun.⁸

Syariat Islam dipandang sebagai obat manjur untuk mengobati luka lama masyarakat Aceh. Lalu respon masyarakat Aceh pun sangat beragam ada yang menanggapi dengan sikap apatis, sebagiannya lagi menyambut dengan baik.⁹

Menurut Al-Yasa' Abubakar, tuntutan syariat Islam di NAD sudah berlangsung lama, sejak pada masa kepemimpinan Soekarno, tahun 1948. Kembali disuarakan dan mendapat sambutan dari DPR pada era reformasi. Atas usul inisiatif DPR disahkanlah UU keistime-

7 Zarkasyi, "Penerapan Syariat Islam di Aceh", dalam *Menuju Syariat Islam Kaffah* (Banda Aceh: Lapena, 2008) hlm 103

8 Agustin Hanapi, Lc., MA, *Laporan Penelitian; Peran Perempuan dalam Syariat Islam, Studi Terhadap Posisi Wanita dalam Penerapan Syariat Islam di Naggroe Aceh Darussalam tahun 2008*, hlm. 47.

9 Agustin Hanapi, Lc., MA, *Laporan Penelitian; Peran Perempuan dalam Syariat Islam*, hlm. 47.

6 *Ibid*

waan tersebut yang sebenarnya berisi peraturan pelaksanaan keistimewaan yang diberikan kepada Aceh pada tahun 1959 sebagai hasil musyawarah Dewan Revolusi DI/TII dengan wakil Perdana Menteri Republik Indonesia.¹⁰

Selanjutnya pada masa pemerintahan Megawati, kembali disahkan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Dalam undang-undang ini diakomodir secara eksplisit pembentukan peradilan syariah Islam yang dijalankan oleh Mahkamah Syariah. Selanjutnya, untuk memberi landasan yuridis kewenangan mahkamah syariah ditetapkan Qanun Nomor 10 Tahun 2002. Kemudian lahir undang-undang yang berkaitan dengan peradilan syariah yaitu: UU Nomor 24 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman; UU Nomor 16 tahun 2004 tentang pengaturan kewenangan kejaksaan untuk menangani perkara pidana dalam Qanun.

Peluang pemberlakuan syariat Islam dengan disahkannya UU otonomi khusus bagi Provinsi NAD tahun 2001 dimanfaatkan dengan baik oleh Gubernur Abdullah Puteh. Dan akhirnya pada 1 Muharram 1423 H. atau pada Maret 2002 pemberlakuan syariat Islam secara *kaffah* di Tanah Aceh Darussalam dideklarasikan oleh Abdullah Puteh. Selanjutnya, alat kelengkapan kelembagaan

pelaksana syariat dibangun seperti Dinas Syariat Islam bersama perangkat polisi syariah yang dikenal dengan *Wilayatul Hisbah* yang bertugas memberikan sosialisasi dan melakukan pengawasan dan pembinaan pelaksanaan qanun-qanun yang telah dibuat. Badan-badan ini secara berangsur dibentuk mulai tahun 2003 dan relatif terbentuk di seluruh Aceh pada tahun 2006.¹¹

Sejak tahun 2002 hingga 2003 beberapa qanun sudah disahkan dan diberlakukan. Qanun yang menjadi landasan penerapan syariat Islam secara formal di Provinsi NAD yaitu: Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 11 tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah, dan Syi'ar Islam; Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 12 tahun 2003 Tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya; dan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 13 tahun 2003 tentang Maisir (perjudian); dan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 14 tahun 2003 tentang *Khalwat* (Mesum).

Belakangan DPR Aceh melakukan revisi terhadap Qanun *Khamar*, *Khalwat*, dan *Maisir*. Dengan alasan penyempurnaan, maka lahirlah Qanun *Jinayah* yang dikeluarkan pada 14 September 2009. Namun demikian, Qanun *Jinayah* hingga kini masih menjadi kontroversi antara pihak legislatif yang mengeluarkan Qanun tersebut dengan pihak eksekutif yang tidak menyetujui. Meski terjadi kis-

10 Al-Yasa' Abubakar, *Sekilas Syariat Islam di Aceh, Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, tth., hlm. 10

11 Al-Yasa' Abubakar, *Lima Tahun Pelaksanaan Syariat Islam di Provinsi NAD*, tulisan dalam Buletin MISPI, 2007.

ruh, Qanun tersebut bisa berlaku sebab telah melewati batas waktu 30 hari sejak dikeluarkan oleh DPR Aceh sebagaimana diatur dalam Qanun Nomor 3 Tahun 2007 tentang Tata Cara Pembentukan Qanun. Dalam Qanun *Jinayah* diatur beberapa model penghukuman baru terhadap pelanggar yaitu hukum rajam. Jenis penghukuman ini dipandang oleh beberapa kalangan bertentangan dengan beberapa aturan nasional yang berkaitan dengan HAM.¹²

Selain Qanun di atas, patut pula memperhatikan Perda Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 7 Tahun 2000 tentang penyelenggaraan Kehidupan Adat. Melalui Perda ini kewenangan lembaga adat disahkan dan diakui untuk menyelesaikan permasalahan sosial masyarakat dalam *gampong* atau *mukim*. Lembaga adat tersebut adalah; *Imum Mukim, Geuchik, Tuha Peuet, Tuha Lapan, Imum Meunasah, Keujruen Blang, Panglima Laot, Peutua Seuneubok, Haria Peukan, dan Syahbanda*. Pelaksanaan rapat adat dipimpin oleh *Geuchik* sebagai kepala pemerintah dan *Imum Meunasah* yang bertugas dalam pelaksanaan syariat Islam, dibantu oleh sekretaris *gampong* serta *Tuha Peuet* sebagai badan yang berfungsi memberi nasehat kepada *Geuchik*, dan *Tu Halapan* dari unsur cerdik pandai.¹³

Dalam penyelenggaraan kehidupan

adat, syariat Islam menjadi acuan dan tolak ukurnya. Bahkan, proses penyelesaian kasus pelanggaran Qanun syariat Islam lebih banyak diselesaikan di tingkat *gampong* atau *mukim* dengan memakai hukum adat yang berlaku di lingkungan masyarakat setempat. Dengan kata lain, implementasi Qanun-Qanun syariat Islam semakin dikukuhkan melalui pelaksanaan kehidupan adat yang diatur dalam Perda Nomor 7 Tahun 2000. Bahkan, dalam Rancangan Qanun Kompilasi Hukum *Jinayah* Aceh Tahun 2008 (revisi Qanun 12, 14, dan 14 tahun 2003), lebih menegaskan lagi peran dan posisi hukum adat dalam proses penyelesaian kasus-kasus Qanun di tingkat *gampong*, sebagaimana diatur dalam Perda Nomor 7 tahun 2000.¹⁴

Salah satu kesimpulan penting dalam proyek formalisasi syariat Islam di tanah Aceh adalah menyatunya adat dan Islam dalam ruang formalisasi yang dilakukan oleh negara. Artinya, pelaksanaan Qanun semakin kukuh karena adat. Sehingga tata kehidupan sosial masyarakat Aceh diatur dalam Qanun dan dilaksanakan oleh kelembagaan syariat Islam dan adat yang dibentuk seperti Dinas Syariah, Wilayahul Hisbah, Mahkamah Syariah, Majelis Permusyawaratan Ulama serta Majelis Adat Aceh.

Inilah salah satu model pelaksanaan syariat Islam di Aceh yang banyak berbeda dari daerah lain termasuk Sulawesi Selatan. Lembaga adat di tingkat kam-

12 Lihat The Wahid Institute: 'Qanun Jinayat Aceh Bukan Soal Islam dan Tidak Islam', Rabu, 30 September 2009 diakses dari www.wahidinstitute.org.

13 Peraturan Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 7 Tahun 2000

14 Peraturan Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 7 Tahun 2000

pung memiliki peranan penting terseleenggaranya syariat Islam. Bahkan dalam beberapa kondisi penegakan Qanun syariat Islam lembaga adat lebih berperan termasuk dalam menetapkan sanksi bagi pelanggar Qanun. Beberapa sanksi yang dijatuhkan dalam pelanggaran Qanun syariat Islam lebih merujuk pada sanksi adat. Bentuk sanksi adat bervariasi sesuai tingkat dan intensitas pelanggaran. Sanksi untuk pelanggaran pertama biasanya berupa pemberian nasehat dan penandatanganan surat perjanjian untuk tidak mengulang lagi kesalahan yang sama. Sanksi lainnya bisa berupa denda, pelaku dimandi di *meunasah* (mushala) hingga sanksi pengusiran dari kampung. Sementara hukum cambuk dijatuhkan untuk pelanggaran berat dan sudah dilakukan berulang kali.

Meskipun sanksi-sanksi di atas tidak termaktub dalam Qanun Syariah Islam yang ada, namun dalam prakteknya, pemberian sanksi pelanggaran Qanun tidak keluar dari ketetapan adat yang berlaku dalam masyarakat Aceh. Hukum cambuk yang tertuang dalam Qanun baru dilakukan jika pelanggaran itu sudah berulang kali dan telah memiliki putusan hukum dari mahkamah syariah. Dalam banyak kasus pelanggaran syariah hanya diselesaikan di tingkat kampung, selain karena cara-cara adat lebih diutamakan juga karena mahal biaya untuk proses eksekusi cambuk.

Formalisasi, Kerukunan Beragama dan Lokalitas

Salah satu point inti demokrasi

adalah pengakuan atas kebebasan menjalankan agama dan keyakinan setiap individu. Dalam beberapa pandangan, kebebasan itu tidak hanya terkait antar agama tetapi juga dalam intern suatu agama. Kebebasan menjalankan agama sesuai dengan pemahaman, tafsir, dan aliran serta mazhab tertentu menjadi bagian dari inti kebebasan berkeyakinan. Pemahaman ini mungkin dianggap terlalu longgar dan dikhawatirkan akan mengganggu keutuhan sebuah agama. Tetapi pemahaman ini perlu didudukkan dalam konteks negara Pancasila yang menghargai kebebasan beragama dan berkeyakinan setiap orang.

Formalisasi agama dalam pengalaman sejauh ini potensial melahirkan ketegangan hubungan intern dan antar agama. Dalam praktek formalisasi syariat Islam di beberapa kabupaten di Sulsel menampilkan beberapa cerita yang mengganggu kebebasan beragama dan secara tidak langsung akan mempengaruhi hubungan antar agama. Ahmadiyah adalah salah satu contoh yang kadang kurang baik ditampilkan dalam konteks ini karena Ahmadiyah sendiri di persalkan dibanyak tempat, tetapi kondisi Ahmadiyah di Sulsel relatif berbeda dengan beberapa kasus Ahmadiyah di tempat lain. Penyegelan masjid Ahmadiyah di Bulukumba dan pengusiran jemaatnya yang dimotori oleh Aliansi Muslim Bulukumba tidak bisa dilepaskan dari kuatnya arus penegakkan syariat Islam di daerah ini. Bulukumba dianggap paling sukses dalam gerakan formalisasi syariat Islam sehingga keberhasilan itu harus

dijaga dan dipelihara. Citra sebagai daerah syariah Islam diperjuangkan dengan melakukan pengusiran jemaat Ahmadiyah dan penutupan sebuah masjid.

Cerita yang tidak jauh berbeda pernah melanda komunitas Kristen Sulawesi Selatan. Dalam sebuah rencana pelaksanaan sidang gereja se-Sulsel pada tahun 2006 yang mengambil tempat di kabupaten Pangkep, sebuah kegiatan yang sudah direncanakan dengan baik, termasuk mendapat izin dari pemerintah, tetapi karena desakan dari KPPSI Pangkep untuk membatalkan acara tersebut sehingga terpaksa harus dipindahkan ke daerah lain. Sidang gereja rencananya akan dilaksanakan di salah satu desa di kabupaten Pangkep yang di tahun sebelumnya, di tempat yang sama tidak mendapat penolakan dari masyarakat setempat.¹⁵

Dalam sebuah kesempatan wawancara dengan ketua KPPSI Pangkep, Alwi Fatahilla, beliau mengemukakan argumentasi pelarangan acara tersebut. Bagi mereka kegiatan tersebut adalah bagian dari upaya kristenisasi. Hal ini beliau nyatakan, sebagaimana juga telah ditulis dengan baik dalam penelitian yang telah dipublikasi oleh The Wahid Institute Jakarta tahun 2006:

Kami harus membentengi umat dari kristenisasi terselubung. Sebab kalau mau dipikir, untuk apa melakukan pertemuan Gereja di Pangkep ini. Kan di sini cuma satu gereja dan jumlah mereka kan tidak

seberapa. Lalu kenapa memilih Pangkep sebagai tempat pertemuannya? Ada apa di balik ini semua? Mengapa tidak di Makassar dilaksanakan pertemuan ini. Kita harus waspada dan menjaga umat dari pengaruh luar.¹⁶

Di samping itu, kasus ini sedikit banyak terkait dengan geliat syariat Islam di Pangkep. Pangkep diproklamkan sebagai kabupaten syariah dengan berbagai kebijakan dan program di bidang keagamaan. Peran KPPSI dalam mendorong pelaksanaan syariah di Pangkep terlihat dalam usahanya mendorong dan mendesak DPRD Pangkep mengesahkan usulan Raperda Miras. Dengan disahkannya pemberlakuan Perda Miras menjadi pintu awal memberlakukan kebijakan syariah lainnya termasuk pembentukan desa Muslim dan penggunaan busana Muslim dan Muslimah bagi PNS dalam lingkup Pemda Pangkep.

Isu krusial lainnya yang berkaitan dengan formalisasi syariat Islam berkaitan dengan isu jilbab atau penggunaan busana Muslim. Di beberapa tempat, kasus jilbab tidak hanya berkaitan dengan kewajiban bagi seorang Muslimah tetapi di beberapa tempat dan kondisi tertentu jilbab terpaksa harus digunakan oleh seorang non-Muslimah atau dalam beberapa kasus non-Muslim diminta untuk menyesuaikan diri. Seorang bidan, petugas kesehatan, yang non-Muslim pernah diminta menyesuaikan diri dengan menggunakan jilbab ketika memasuki

15 Wawancara Daniel Soepamena, Dosen STT INTIM Makassar, 22 Februari 2008

16 Wawancara Daniel Soepamena, Dosen STT INTIM Makassar, 22 Februari 2008

sebuah desa percontohan syariat Islam di Bulukumba.¹⁷ Kejadian lain misalnya menimpa seorang siswi non-Muslim di kabupaten Maros. Dalam sebuah acara gerak jalan, dia harus memakai jilbab demi keserasian grup peserta gerak jalan yang semuanya memakai jilbab.¹⁸ Meskipun alasan pemakaian jilbab tidak terkait dengan alasan keagamaan, tetapi jilbab bisa dibilang lebih identik dengan Islam dan pemakaian jilbab dalam konteks ini terkait dengan Perda Kabupaten Maros tentang busana yang telah disahkan dan diberlakukan dalam wilayah tersebut.

Pada konteks yang sama, pelaksanaan kewajiban berbusana Muslimah di Aceh juga membawa implikasi terhadap kelompok minoritas. Dalam Qanun No 11 tahun 2002 tentang pelaksanaan syariat Islam termaktub dengan jelas ketentuan yang mengharuskan bagi setiap orang Islam menggunakan pakaian islami. Ketentuan ini secara jelas mengatur hanya bagi orang Muslim dan Muslimah saja. Namun demikian tidak berarti bahwa pengaturan busana bagi non-Muslim tidak diatur. Siswi non-Muslim, meski tidak diwajibkan menggunakan jilbab tetapi dia harus menggunakan rok panjang di sekolah sebagai bentuk penyelesaian diri.¹⁹

Di beberapa tempat justru sangat ketat memberlakukan jilbab, bahkan wanita yang tidak menggunakan jilbab dan tidak menggunakan rok panjang tidak diperbolehkan sama sekali memasuki wilayah tersebut, bagi non-Muslim tempat-tempat ini tidak berani mereka kunjungi. Seorang siswi non-Muslim, keturunan Tionghoa, ketika ditanya apakah dia masih bebas bepergian kemana saja. Dia menjawab bahwa kami tidak begitu bebas bepergian apalagi memasuki wilayah-wilayah yang sangat ketat memberlakukan pemakaian jilbab dan mengharuskan pemakaian rok panjang bagi wanita khususnya di beberapa daerah di pinggiran kota Aceh.²⁰

Salah satu yang penting diamati dalam fenomena jilbab dan pakaian Muslim atau Muslimah adalah ketentuan pakaian yang dianggap islami. Dalam masyarakat Aceh berkembang suatu fenomena munculnya kelompok Islam yang sangat ekstrim menerapkan konsep pakaian yang sesuai dengan Islam. Model jilbab misalnya, ada kategorisasi jilbab dan busana yang diakui dan tidak diakui sebagai pakaian yang bercirikan islami. Celana panjang bagi wanita tidak dianggap sebagai pakaian yang islami meskipun celana itu tidak ketat karena identik dengan pakaian laki-laki. Yang dianggap busana islami bagi perempuan adalah rok panjang. Meskipun seorang wanita berjilbab tetapi tidak menggu-

17 Kasus ini diungkap salah seorang peserta dalam pertemuan yang diselenggarakan oleh Lembaga Advokasi dan Pendidikan Anak Rakyat (LAPAR) di Bulukumba pada Tahun 2006.

18 Wawancara dengan seorang warga kelurahan Maccini Baji, kelurahan percontohan syariat Islam di Kab. Maros, tanggal 18 Oktober 2007.

19 Wawancara dengan salah seorang siswi non-Muslim di

kabupaten Bireuen, tanggal 31 Desember 2008

20 Wawancara dengan salah seorang siswi non-Muslim di kabupaten Bireuen, tanggal 31 Desember 2008

nakan rok panjang tetap tidak dianggap sebagai pakaian yang bercirikan islami. Meskipun tafsir ini dipegang oleh beberapa kelompok Islam di Aceh dan tidak dibakukan dalam Qanun, namun dalam prakteknya meresahkan kaum wanita.

Dalam suatu saat di Aceh, khususnya di Aceh bagian utara (Bireuen, Lhoksukun, dan Lhoksuemawe) aktif suatu kelompok santri dari gabungan beberapa pesantren yang kemudian dikenal dengan kelompok "jubah putih". Kelompok jubah putih ini melakukan serangkaian *sweeping* terhadap perempuan yang tidak menggunakan busana Muslimah. Dalam beberapa aksi *sweeping* yang dilakukannya, mereka tidak segan bertindak keras terhadap perempuan yang tidak berjilbab, berpakaian ketat, dan tidak menggunakan rok panjang. Perempuan yang menggunakan celana panjang seperti jeans misalnya, celananya langsung digunting atau disemprot dengan piloks berwarna. Aksi mereka tidak hanya dilakukan di jalan-jalan raya, mereka juga mendatangi tempat-tempat wisata dan melakukan *sweeping* terhadap muda-mudi yang berduaan dan wanita yang tidak berbusana Muslim.

Aksi kelompok ini jelas di luar aturan hukum yang berlaku dan melanggar hak setiap individu karena bertindak dengan cara-cara kekerasan. Meskipun pada akhirnya aksi kelompok jubah putih ini mendapat teguran langsung dari aparat kepolisian dan Gubernur Aceh sendiri, tidak berarti bahwa misi mereka terhenti. Selain memprotes isi Qanun yang dipandang oleh mereka tidak

islami, strategi lainnya adalah dengan memperketat pemberlakuan syariat Islam versi mereka di wilayah-wilayah tertentu yang menjadi basisnya, khususnya di sekitar wilayah pesantren-pesantren mereka.²¹

Fenomena ini menunjukkan satu hal penting dari krusialnya formalisasi syariah bukan hanya bagi non-Muslim tetapi bagi kalangan intern Islam sendiri. Fakta keberagaman tafsir Islam adalah persoalan epistemologis yang tidak akan selesai dan malah akan semakin rumit dengan formalisasi syariat. Dalam Perda Busana Muslim Bulukumba detail dijelaskan tentang menutup aurat (berjilbab) yaitu: memakai kerudung yang menutup rambut, telinga, leher, tengkuk, dan dada. Defenisi ini secara langsung mengukuhkan pandangan tertentu tentang berjilbab sementara yang di luar defenisi ini tidak diakui. Sehingga menggunakan *cipo'-cipo'*—pakaian yang banyak dipakai seorang haji perempuan—tidak dibenarkan sebagai pakaian Muslimah karena memakai *cipo'-cipo'* telinga dan leher masih tampak kelihatan.

Sementara itu, formalisasi syariah Islam akan berimplikasi pula terhadap kelompok adat yang memiliki pandangan dan tata hidup sendiri misalnya dalam ritus agama dan pakaian. Di Bulukumba misalnya, terdapat salah satu komunitas adat yang sudah tumbuh berakar dengan kebudayaan dan tradisi yang sangat kental, yaitu komunitas Kajang. Pem-

21 Wawancara dengan Jumadi, salah seorang mantan santri di Bireuen, tanggal 08 Januari 2009

berlakuan Perda syariat Islam di Bulukumba sedikit banyak berbenturan dengan tradisi dan kepercayaan adat Kajang. Misalnya soal miras dan busana bagi kaum perempuan. Kalau *tuak*, minuman khas lokal, dimasukkan sebagai kategori miras yang dilarang dalam Perda maka tentu menyulitkan bagi komunitas Kajang. Dalam setiap ritual adat, tuak adalah salah satu menu wajib yang harus ada dan dihidangkan kepada tamu dan pemangku adat. Bahkan mereka akan dikenai sanksi adat jika tidak menyediakannya *tuak*.

Ironisnya, kalau lokasi wisata, hotel, restoran, dan tempat hiburan (bar) mendapat pengecualian, perlakuan yang sama tidak berlaku bagi masyarakat yang memiliki tradisi kultural yang berbeda seperti masyarakat Kajang. Padahal bagi mereka *tuak* memiliki ikatan dengan prosesi ritual. Karena itu, kehadiran Perda Miras ini jelas sangat berimplikasi pada tradisi ritual dan eksistensi masyarakat adat. Pertanyaannya kemudian adalah, kalau tempat wisata dan hiburan dibebaskan dari pemberlakuan Perda Miras, mengapa hal yang sama tidak dilakukan untuk konteks masyarakat yang tinggal di kawasan adat. Di situlah kita melihat bagaimana industri wisata, dengan modal kapitalnya, memiliki posisi tawar yang jauh lebih tinggi daripada masyarakat adat.

Jika demikian, maka pertanyaan berikutnya adalah, apakah kalau begitu syariat Islam bisa lebih berkompromi dengan tempat wisata dan hiburan, yang bahkan sering dituduh sebagai sumber

maksiat itu, daripada dengan kebersaja-hajaan tradisi budaya masyarakat lokal yang justru jauh dari maksiat. Atau apakah maksiat dan tidaknya sebuah kawasan lebih ditentukan oleh berapa besar kontribusinya pada Pendapatan Asli Daerah daripada oleh kepatuhan pada nilai-nilai etik. Ironi kehidupan berbangsa dan bernegara saat ini adalah ketika pemerintah begitu menghamba terhadap kepentingan kapital dan abai memberi penghargaan terhadap HAM.²²

Soal busana juga memiliki perbedaan yang sangat kontras. Dalam pandangan komunitas adat Kajang, menutup aurat tidak bisa diseragamkan dalam bentuk yang tunggal. Kaum perempuan tidak diharuskan menutup rambut namun cukup dengan rambut dikonde atau menyanggulnya. Bahkan dalam tradisi kematian masyarakat Kajang, kaum perempuan dalam waktu yang lama, 100 hari hanya memakai sarung yang diikat di atas dada, tanpa menggunakan baju dan tutup kepala.²³

Formalisasi agama tentu akan berbenturan dengan tradisi dan eksistensi masyarakat lokal. Dalam sebuah kesempatan, pada acara yang diselenggarakan oleh Nahdhatul Ulama Kab. Maros di Masjid Al-Markaz Maros pada tahun

22 Wawancara dengan Tamrin Tawang, di Kajang, tanggal 25 Agustus 2006.

23 Dalam keyakinan masyarakat Kajang, kehormatan perempuan itu berada di kepala bagian atas, dan ketika rambut sudah dikonde maka kehormatan perempuan itu dianggap sudah terlindungi. Konsep ini adalah bagian dari keyakinan masyarakat yang masih tertanam kuat sampai sekarang. Wawancara dengan Amma Toa, Puto Palasa, 25 Agustus 2005.

2008, Bupati Maros dalam sambutannya mengemukakan salah satu langkah pelaksanaan program penegakan syariat di kota Maros adalah pemberantasan kebiasaan atau praktek-praktek yang berkembang di masyarakat yang tidak sesuai dengan syariat Islam. Misalnya tradisi mengunjungi kuburan untuk memenuhi hajat dan meminta sesuatu. Langkah ini ditempuh dalam rangka menyelamatkan akidah masyarakat dan terwujudnya Maros sebagai kota syariah.

Di awal terbentuknya Dewan Syariah Maros juga terjadi insiden yang kurang kondusif bagi kehidupan beragama khususnya terhadap kelompok tarekat. Maros merupakan salah satu wilayah tempat tumbuhnya berbagai aliran tarekat dalam Islam di antara yang paling kental adalah aliran tarekat Khalawatiah Samman. Dalam sebuah sosialisasi terbentuknya Dewan Syariah di salah satu kecamatan, seorang anggota Dewan Syariah dalam arahannya menyimpang kekeliruan yang cukup fatal karena memuat pernyataan yang menyinggung tarekat khalawatiah. Kejadian ini sontak memantik protes dari jamaah Khalawatiah Samman yang hadir dalam acara tersebut. Tidak berhenti sampai di situ, surat protes pun dilayangkan jamaah Khalawatiah Samman kepada Bupati. Meskipun akhirnya bisa didamaikan dengan baik, namun dalam pandangan beberapa jamaah Khalawatiah Samman bahwa formalisasi syariah dan dibentuknya Dewan Syariah bisa berpotensi destruktif dan mengganggu

harmonisasi hubungan antar dan intern umat beragama.²⁴

Paparan beberapa fakta di atas tidak dimaksudkan untuk memojokkan para penegak syariat Islam dan pemerintah daerah melainkan untuk menampilkan berbagai kontradiksi-kontradiksi yang terjadi dalam implementasi syariat Islam dalam konteks desentralisasi dan otonomi daerah. Kontradiksi-kontradiksi ini penting dihadirkan dalam rangka penataan kehidupan sosial dan termasuk kerukunan bergama ke depan dalam membangun demokrasi Indonesia.

Multikulturalisme dan Penguatan Modal Sosial Kultur

Setiap agama sebenarnya memiliki doktrin yang sangat fundamental tentang ajaran damai. Namun demikian, ajaran fundamental tentang perdamaian, penghormatan atas kemanusiaan, keadilan, tolong menolong, dan kasih sayang tertuang sebatas teks suci yang kurang menjelma dalam kehidupan riil.

Islam sangat menghargai dan memberi perlindungan atas individu sebagai bagian penting dari kesadaran keimanan seseorang. Dalam pandangan Mahmud Muhammad Thaha, individu adalah tujuan dan selainnya adalah sarana untuk menuju kepadanya. Sehingga keberadaan setiap orang betul-betul harus diakui tanpa memandang perbedaan an-

24 Subair Umam dan Syamsul Pattinjo dalam Ahmad Suaedy (ed), hlm. 196-198.

tara laki-laki, perempuan, berakal, dan kurang berakal.²⁵

Menegakkan kedamaian tentu menjadi bagian inti dari semua agama termasuk Islam. Misi ini penting ditegaskan karena kenyataan sosial seringkali berbeda. Faktanya konflik dan kekerasan atas nama agama dengan mudah disulut.

Ada tiga masalah utama yang dipandang sebagai faktor menguaknya kembali konflik agama. Dan sebaliknya ketiga faktor tersebut jika dikelola dengan baik, akan menjadi media sosial yang mendamaikan berbagai kelompok masyarakat. *Pertama*, adalah isu politik lokal dan menguatnya isu politisasi agama; *Kedua*, segregasi sosial berdasarkan etnis dan agama; *Ketiga*, isu ekonomi terkait dengan fakta kemiskinan dan kesenjangan sosial.²⁶

Pengalaman beberapa konflik kekerasan antar agama biasanya tidak lepas dari tiga hal di atas. Ketiga hal itu tentu bisa saling terkait dalam satu kasus konflik sosial. Persoalan kesenjangan ekonomi dan ketidakadilan politik membagi masyarakat dalam kelompok-kelompok tertentu yang pada gilirannya akan mempermudah meledaknya konflik sosial dalam suatu masyarakat majemuk seperti di Indonesia.

Bangsa Indonesia yang plural memerlukan sebuah ide baru untuk menata bangunan kebangsaannya. Multikul-

turalisme dianggap sebagai salah satu tawaran yang cukup baik karena multikulturalisme terkait dengan isu-isu kebangsaan yang sangat kompleks. Dan salah satu inti multikulturalisme adalah adanya “kerjasama” antara berbagai elemen yang berbeda-beda. Pada titik inilah beberapa orang membedakan pluralisme dan multikulturalisme.²⁷

Pencapaian masyarakat multikultural mensyaratkan terjadinya kerjasama dalam struktur sosial yang adil. Multikulturalisme tidak menghendaki perbedaan sekedar dipahami tanpa adanya kerjasama dan dialog untuk saling menghormati, mengakui eksistensi setiap elemen masyarakat yang berbeda-beda. Justru gagasan multikulturalisme yang menjadi tepat dalam membangun kerukunan dan kedamaian hubungan antar agama yang lebih mapan. Di sinilah salah satu titik relevansi ide multikulturalisme dalam membangun demokrasi Indonesia.

Dalam konteks lain multikulturalisme juga mengusung gagasan pengakuan eksistensi berbagai kelompok etnik dan budaya. Multikulturalisme tidak sepaham dengan nalar mayoritas dan minoritas yang senantiasa bekerja dalam struktur sosial dan kebijakan negara. Dalam konteks formalisasi agama yang berlangsung menunjukkan menguatnya logika mayoritas versus minoritas. Perda syariah selalu dianggap sebagai keinginan mayoritas. Penduduk sebuah wilayah

25 Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik Syariah*, (Yogyakarta: LKiS, 2003) hlm. 49

26 Irfan Abubakar, *Menuju Paradigma Peacebuilding Pasca Konflik Kekerasan*, dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No 22 tahun 2007, hlm. 27

27 Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas. Politik Pribumisasi Islam* (Jakarta: Desantara, 2002), hlm. 97

adalah mayoritas Muslim sehingga wajar jika pemerintahnya menerbitkan kebijakan-kebijakan yang bernuansa agama, begitupun sebaliknya, misalnya lahirnya wacana Perda bernuansa Injil di kota Manokwari.²⁸

Pada aspek lain, kebijakan penyeragaman dan penyatuan identitas adalah salah satu musuh utama gerakan multikulturalisme. Eksistensi berbagai identitas agama dan kebudayaan harus diakui sebagai bagian yang penting dalam struktur sosial sosial yang berkeadilan. Maka proyek asimilisi, penyatuan, dan penunggalan identitas kebudayaan maupun agama tidak mendukung lahirnya kehidupan yang damai dan rukun karena relasi yang terbangun adalah kuasa mayoritas atas minoritas.

Selain itu, upaya revitalisasi nilai-nilai dan kearifan lokal untuk membangun masyarakat plural yang rukun dan damai mensyaratkan kesadaran multikulturalisme bagi semua lapisan masyarakat dan pemerintah. Tanpa semangat ini maka kerja-kerja sosial, agama dan pemerintahan tidak akan maksimal dalam membangun masyarakat yang rukun.

Masyarakat kita memiliki banyak nilai-nilai, norma sosial, dan kearifan lokal yang bisa disebut sebagai modal sosial kultural dalam membangun kerukunan hidup antar umat beragama. Di Ambon misalnya, dikenal sebuah konsep lokal "Pela Gandong", sebuah konsep kekerabatan dan persaudaraan dalam ikatan so-

sial kultural. Tradisi yang beratus tahun mengakar dalam masyarakat Maluku yang mengusung nilai-nilai kebersamaan melampaui perbedaan agama, suku, ras dan golongan.

Sementara di masyarakat Poso dikenal kebudayaan "Pekasiwia" yang bermakna persamaan derajat. Tradisi *pekasiwia* merupakan media lokal untuk membangun kesederajatan antara penduduk lokal dan pendatang. Melalui wadah kebudayaan ini kehidupan masyarakat lokal berlangsung damai dengan masyarakat pendatang. Namun kemudian akhirnya tradisi ini kurang dihidupkan hingga konflik melanda tanah Poso.²⁹

Semboyang masyarakat Poso terkenal dengan sebutan *sintuwu maroso* (bersatu kita teguh). Semboyan ini menjadi kalimat penting dalam tradisi masyarakat Poso dan pernah efektif sebagai alat pemersatu masyarakat.

Dalam kultur keagamaan masyarakat Poso, baik Kristen maupun Islam, terbangun sebuah tradisi yang melambangkan lokalitas masyarakat Poso, sebuah identitas bersama antar pemeluk agama. Perayaan Natal dalam masyarakat Poso identik dengan suguhan kue-kue kering. Meskipun budaya ini menurut (alm.) Irianto Kongkoli, seorang Pendeta dan mantan Ketua Sekolah Tinggi Teologi Marturia Palu, berawal dari keinginan Ny. AC Kruyt-Moulyn

28 Muh. Guntur Romli, *Mengapa ada Raperda Kota (Injil) di Manokwari?*, dalam *Jurnal Perempuan* edisi 60, Jakarta, September, 2008

29 Irianto Kongkoli, *Rekonsiliasi Poso: Budaya Masyarakat Poso dari Masa Ke Masa*, makalah yang dipresentasikan dalam Lokakarya Budaya Rekonsiliasi Masyarakat Poso, Yogyakarta 11-13 Juli 2003

yang ingin jika istri-istri pendeta lokal (Minahasa dan Poso) diajari bagaimana menjadi pendamping pendeta yang baik. Sehingga istri-istri pendeta lokal itu dikursuskan kepada nyonya-nyonya Belanda yang di antaranya adalah Ny AC. Kruyt, di mana salah satu materi kursusnya adalah membuat kue-kue kering.

Tradisi kue kering pada perayaan Natal dalam perkembangan berikutnya menjadi budaya khas masyarakat Poso yang tidak ada di daerah lain termasuk di Minahasa yang lebih menonjolkan tradisi makan dalam perayaan Natal. Tradisi suguhan kue kering rupanya juga menjadi kebiasaan dalam masyarakat Muslim Poso. Dalam perayaan Idul Fitri masyarakat Muslim juga menyuguhkan kue-kue kering khas Poso.³⁰

Dengan demikian, kue kering sebenarnya menjadi salah satu identitas masyarakat Poso yang bisa merekatkan antar masyarakat berbeda agama. Kue kering akhirnya tidak hanya bermakna tunggal sebagai makanan biasa, tetapi di dalamnya terkandung banyak makna dan identitas yang dibangun. Mungkin dengan kondisi inilah sehingga perayaan hari besar agama di sana tidak lagi menyekat-nyekat agama yang ada karena mereka adalah masyarakat Poso yang hidup dalam selera yang sama, tradisi kue kering. Tidak heran jika perayaan Natal atau Idul Fitri diikuti atau dirayakan bersama.

Ceritanya menjadi berubah sejak dikeluarkannya fatwa MUI yang berisi

larangan bagi masyarakat Islam untuk menghadiri perayaan Natal umat Kristen karena perayaan Natal tidak sama ketika umat Islam merayakan Maulid Nabi Muhammad SAW. Menurut Irianto, yang juga pernah meneliti dan menulis tesis tentang dampak fatwa MUI terhadap hubungan antara umat beragama di Indonesia, lahirnya fatwa tersebut menciptakan kondisi dan semangat yang kurang baik dalam menjaga hubungan beragama yang sudah berlangsung sejauh ini di Poso. Bagaimanapun fatwa MUI menjadi salah satu faktor yang mendorong hubungan kekerabatan di Poso yang selama ini tidak pernah mempersoalkan apa yang oleh MUI dipersoalkan.³¹

Sementara itu, bagi masyarakat Bugis-Makassar ada konsep dan nilai tentang penghargaan terhadap prinsip manusia sebagai makhluk tuhan. Dalam tradisi lisan atau juga dikenal dengan *pasang* atau *paseng* dalam masyarakat Bugis-Makassar diketemukan salah satu konsep penting tentang *sipakatau* dan *sipakalabbi*. Kedua kata ini diawali dengan kata "*sipaka*" yang dapat diartikan "saling", sementara kata "*tau*" memiliki arti "orang atau manusia". Sedangkan kata "*labbi*" memiliki arti "hormat atau santun". Sehingga kedua konsep ini, *sipakatau* dan *sipakalabbi* memiliki arti "saling memanusiaikan dan saling menghormati". Konsep *sipakatau* dan *sipakalabbi* didasari oleh pengetahuan bahwa wujud "*tau*" (manusia) hanya ada

30 Irianto Kongkoli, *Rekonsiliasi Poso: Budaya Masyarakat Poso dari Masa Ke Masa*, Yogyakarta 11-13 Juli 2003

31 Irianto Kongkoli, *Rekonsiliasi Poso: Budaya Masyarakat Poso dari Masa Ke Masa*, Yogyakarta 11-13 Juli 2003

satu, yang banyak dan berbeda-beda hanyalah bentuk dan rupanya yang disebut “rupa tau” dalam konsep Bugis-Makassar disebutkan “*seddimi tau, ruppanami maega* (Bugis)”. “*sereji tau, rupannaji jai* (Makassar)”. Keduanya memiliki makna yang sama tentang wujud manusia satu. Dengan kata lain, sesungguhnya semua manusia itu sama (satu), meski secara fisik berbeda-beda. Dengan nilai ini, masyarakat Bugis-Makassar memperlakukan setiap orang sama dan tidak membedakan berdasarkan perbedaan yang melekat pada seseorang. Tercermin semangat penghargaan terhadap nilai kemanusiaan sebagai konsep yang harus dijunjung bersama.³²

Konsep lain yang juga seringkali ditemukan adalah *Sikatutui* (saling menjaga), *sikamasaeang* (saling menyayangi). Konsep-konsep ini tentu bisa dirunut dari konsep mendasar orang Bugis-Makassar yang tercermin dalam nilai *Siri na Passe*. Nilai *Siri na Passe* tidak bisa diartikan secara sempit merujuk pada makna teksnya saja, lebih dari itu *Siri na Passe* mengandung makna yang dalam sebagai bagian penting dari identitas masyarakat Bugis Makassar.

Meskipun demikian dalam kenyataan sekarang ini, nilai-nilai *Siri na Passe* seperti kehilangan makna dan tidak mengejawantah dalam dunia realitas. Bahkan dalam beberapa amatan intelektual dan budayawan Sulsel, nilai-nilai

Siri na Passe sudah tidak banyak dipahami oleh orang Bugis Makassar khususnya generasi muda. Salah satu yang mengungkap kegelisahan tersebut adalah Prof Andi Zaenal Abidin Faried dalam sebuah makalah di tahun 1978. Menujutnya, sebuah penelitian menunjukkan bahwa tidak ada satupun pelajar Sekolah Menengah Atas, khususnya di Makassar ketika itu, yang mengetahui arti “*siri*”. Kebanyakan dari mereka memahaminya sebagai dendam kasumat belaka yang bermuara pada pembunuhan dan penganiayaan.³³

Revitalisasi nilai-nilai lokal dalam konteks sekarang memang menjadi kebutuhan mendasar untuk memperkuat

33 Azhar Arsyad, “Nawa-nawa dan Kuttu Musuh Utama Pendidikan”, dalam *Pendidikan Kewarganegaraan, Nasionalisme, HAM dan Demokrasi; Menggali dari Khazanah Islam dan Kebudayaan Bugis Makassar* (Makassar: LK-PMP, 2008), hlm. xx



32 Nirwana Ningsih, dalam Subair dkk., *Pendidikan Kewarganegaraan, Nasionalisme, HAM dan Demokrasi, menggali dari khazanah Islam dan Kebudayaan Bugis Makassar*, (Makassar: LKPMP, 2008) hlm. 69

identitas kebangsaan. Namun demikian, kerja-kerja revitalisasi ini harus menghidupkan media yang memungkinkan penghayatan dan kesadaran kultural tersebut bisa tumbuh. Nilai-nilai kebudayaan harus ditempa terus dalam berbagai tradisi dan kebiasaan masyarakat. Diperlukan semacam “rumah kultural”, tempat nilai-nilai kebudayaan diajarkan dan ditempa terus sehingga bermakna dalam kehidupan riil.

Nilai-nilai toleransi yang diajarkan dalam berbagai kebudayaan masyarakat seperti *Pela Gandong* dalam masyarakat Maluku, *Sintuwu Maroso* dalam masyarakat Poso, dan *Sipakatau*, *Sipakalabi*, *Sikatutui*, *Sipakamase*, atau pun *Sirina Passe* dalam tradisi Bugis Makassar harus menjelma dengan baik dalam wadah sosial agama. Pengalaman paling baik misalnya adalah bagaimana memaknai perayaan hari-hari besar setiap agama sebagai bagian dari “rumah” untuk memupuk sikap kebersamaan dan toleransi. Pengalaman beberapa masyarakat Muslim dan Kristen untuk saling berbagi di hari raya baik Natal maupun Idul Fitri adalah “rumah” yang terbangun karena didorong oleh nilai-nilai lokal dan sekaligus “rumah” inilah yang akan melestarikan, menempa, atau merevitalisasi nilai-nilai lokal menuju kerukunan antar agama. Bagaimana menjadikan momentum peringatan hari raya agama-agama sebagai media membangun silaturahmi kemanusiaan. Kesadaran ini penting dibangun baik pada tataran masyarakat tingkat bawah dan kalangan pemerintah. Sehingga sikap saling mencurigai,

eksklusif, dan prasangka antara sesama pemeluk agama bisa dibuang. Sementara dari kalangan pemerintah penting mengembangkan kebijakan yang kondusif bagi kuatnya nilai-nilai lokal dan kerukunan beragama, bukan malah sebaliknya melansir berbagai kebijakan yang justru memperkeruh dan bahkan merusak hubungan antar umat beragama, sebagaimana kasus fatwa MUI dalam masyarakat Poso.

Karenanya untuk membangun demokrasi Indonesia mensyaratkan kerja-kerja strategis guna menjaga, memelihara, dan mengembangkan modal sosial kultur dalam masyarakat. Sekecil apapun modal sosial kultur itu, ia harus diberdayakan dalam kerangka hidup bersama di atas prinsip kerjasama dan saling menghargai.

Dalam konteks yang sama kebijakan negara harus menjamin menguatnya nilai-nilai lokal, tumbuhnya kesadaran toleransi beragama, termasuk pemberdayaan ekonomi pada sisi yang lain. Dengan demikian, khususnya dalam tataran kebijakan agama, lahirnya Perda-perda syariah Islam ataupun Perda lain yang secara eksklusif mengeksploitasi simbol-simbol keagamaan harus berani dievaluasi dan dibatalkan oleh pemerintah. Untuk itu pemerintah harus berdaya dan tidak boleh tunduk pada kepentingan kelompok tertentu. Pancasila sebagai dasar negara tetap harus ditegakkan sebagai salah satu filosofi kebangsaan yang bisa menyatukan bangsa dan terhindarnya bangsa ini dari konflik horizontal. □