HARMONI ANTARA UMAT BERAGAMA DI INDONESIA: KAJIAN PERBANDINGAN KERUKUNAN UMAT ISLAM DAN HINDU DI BALI DAN JAWA TIMUR

MOHAMAD ALI HISYAM

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM UNIVERSITI MALAYA KUALA LUMPUR

HARMONI ANTARA UMAT BERAGAMA DI INDONESIA: KAJIAN PERBANDINGAN KERUKUNAN UMAT ISLAM DAN HINDU DI BALI DAN JAWA TIMUR

MOHAMAD ALI HISYAM

TESIS INI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM UNIVERSITI MALAYA KUALA LUMPUR

ABSTRAK

Indonesia dikenal sebagai bangsa dengan kepelbagaian agama dan masyarakat yang multikultur. Fenomena ini meniscayakan adanya kerukunan antara umat beragama untuk menciptakan kehidupan sosial yang penuh kedamaian. Dalam kajian ini, pengkaji memperbahaskan tentang keharmonian antara umat Hindu dan Muslim di Bali dan Jawa Timur. Menarik untuk menggambarkan relasi Hindu-Muslim, kerana dibandingkan dengan hubungan antara Muslim dan agama semitik lain di Indonesia, interaksi Hindu-Muslim tampak lebih rukun hidup berdampingan tanpa konflik dan perseteruan. Penyelidikan ini memilih Bali dan Jawa Timur sebagai lokasi penyelidikan setidaknya kerana dua alasan. Pertama, Bali merupakan pusat masyarakat multikultur dan harmoni antara agama dengan majoriti penganut Hindu. Kedua, Jawa Timur dikenal sebagai provinsi (negeri) dengan identiti keislaman kuat dan majoriti berpenduduk Muslim. Oleh itu, kedua kawasan tersebut patut untuk diperbandingkan. Di Bali, penyelidikan ini mengambil tempat di Kampung Sindu Karangasem dan Kampung Gelgel Klungkung, manakala di Jawa Timur berfokus di Desa Sedaeng Pasuruan dan Desa Balun Lamongan. Penyelidikan ini adalah kajian sosiologi agama dan menggunakan pendekatan fenomenologi. Dengan kaidah kualitatif hasil kajian dipaparkan secara analitis-komparatif-deskriptif berasaskan kepada data-data literal serta temuan empirik di lapangan. Teori yang digunapakai adalah teori interaksionisme simbolik, orientasi dominasi sosial serta fungsionalisme struktural. Data kajian bersumber dari referensi pustaka, survei melalui wawancara mendalam (in-depth interview) dan observasi lapangan. Kajian ini bertujuan untuk menjawab tiga pertanyaan: (1) bagaimana proses dan dinamika harmoni antara penganut Hindu dan Muslim di Bali dan Jawa Timur; (2) bagaimana dampak dari faktor majoriti dan minoriti dalam proses pembinaan kerukunan beragama itu; dan (3)

bagaimana model harmoni antara komuniti Hindu dan Muslim di Bali dan Jawa Timur. Fakta yang ditemukan dari penyelidikan ini menunjukkan bahawa penganut muslim dan umat Hindu dalam membina kerukunan sangat dipengaruhi oleh khazanah sosial budaya, tradisi dan kearifan lokal di masing-masing tempat yang menyajikan pelbagai perbezaan dan keunikan. Terdapat sejumlah faktor dan unsur yang membuat relasi kerukunan Islam-Hindu di sebuah tempat menjadi khas dan tidak sama antara satu tempat dengan tempat yang lain. Penyelidikan ini menyimpulkan bahawa secara am proses kerukunan antara agama di keempat kawasan tersebut berlangsung dengan harmoni. Komuniti Muslim dan penganut Hindu dapat berinteraksi secara baik tanpa banyak menimbulkan konflik. Relasi antara keduanya dapat terwujud antara lain dengan menggunakan komunikasikomunikasi simbolik yang tercakup dalam beberapa aspek seperti sosial, budaya dan adat istiadat. Dikotomi antara majoriti dan minoriti terbukti tidak memperlebar jarak identiti dan perbezaan di antara mereka, namun sebaliknya ianya menjadi faktor perekat persaudaraan antara umat beragama. Di samping itu, faktor karakter sosial yang plural dengan sisi-sisi keunikan di dalamnya memberikan pengaruh kepada terbentuknya model kerukunan beragama yang pelbagai di tengah masyarakat. Kajian ini menemukan setidaknya ada tiga model kerukunan dalam hubungan lintas agama di Bali dan Jawa Timur. Model tradisional, model rekonsiliasi konflik serta model partisipatoris.

ABSTRACT

As a nation, Indonesia remarkably represents religious diversity and multicultural society. This phenomenon entails harmony among religions, to create peaceful life among society. In this research, I attempt to explain harmony between Hindus and Muslim in Bali and East Java. It is interesting to portray Hindus-Muslim relationship, because, compared with Muslim's relation to other Semitic believers in Indonesia, they have been living together without any conflicts or any religious tensions. This research takes Bali and East Java as object of the research at least because of two reasons. First, Bali symbolizes a center of multicultural society and interfaith harmony with the majority of Hindus, and second, East Java is well known as Islamic-identity-based province with the majority of Muslim. Both areas are comparatively fascinating. In Bali, this research was located in Kampung Sindu Karangasem and Kampung Gelgel Klungkung, while in East Java it was located in Desa Sedaeng Tengger Pasuruan and Desa Balum Lamongan. Since it is religious and sociological study, this research uses phenomenological approach and qualitative method for analyzing data. It explores data (literal and empirical) analytically, comparatively, and descriptively. In doing so, this research applies symbolic interaction theory, social dominant orientation, and structural functionalism, by linking literary research, in-depth interview, and field observation. This research aims to answer three questions: (1) how is the process and the dynamic of harmonious life between Hindus and Muslim in Bali and East Java; (2) how is the impact of minority and majority relationship in the process of building harmony; and (3) how is the harmonious model of Hindus and Muslim harmony in Bali and East Java. Findings of this research conclude that Hindus and Muslim society, on their process of building interreligious relationship, were inherently influenced by social culture, tradition, and local wisdom. There are several factors which approve Hindus-Muslim relationship in a certain place to be unique and distinctive. Otherwise, this research assumes that in general the process of interreligious harmony in Bali and East Java was attained in harmony: Hindus and Muslim society have relatively interacted each other without any conflicts. They constructed this harmonious relationship through symbolic communication within social, cultural and traditional accounts. They have inadmissibly evaded majority-minority relation to narrow cultural gaps and strengthen religious brotherhood among them. Indeed, diversity and plurality have become social characters that enhance interreligious harmony. This research ends with at least three models of interreligious relationship: traditional, conflict reconciliation, and participatory model.

PENGHARGAAN

Alhamdulillah haqqa hamdih, segala puji hanya milik Allah Jalla wa 'Alaa. Shalawat dan salam semoga terlimpah kepada Rasulillah Muhammad SAW yang tekun menuntun manusia menemukan cahaya tamadun. Rakaman ribuan terima kasih kepada semua pihak yang telah berjasa memberikan pelbagai sokongan. Terkhusus kepada Prof. Madya Dr. Wan Zailan Kamarudin Wan Ali, penyelia yang telah mencurahkan bimbingan dan arahan demi kesempurnaan tesis ini, para pensyarah dan staff di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, terutamanya Dr. Mohammad Hilmi bin Syed Abdul Rahman (Ketua Jabatan), tak lupa pula kepada Kak Fisha dan Kak Azah atas bantuannya menyelesaikan urusan-urusan administrasi. Penghargaan tiada hingga pengkaji haturkan kepada Ayahbunda, Hj. Muslihah Syafiuddin dan Alm. H. Thabrani Jauzin. Semoga Allah panjangkan dan berkahi umur beliau dan semoga arwahnya dicucuri nikmat kubur dan dijadikan ahli surga. Tak lupa kepada Ibu mentua, Hj. Luluk Aisyah atas bimbingan dan nasihatnya. Terkasih kepada istri, Rida Umamah atas kesabaran, kesetiaan, motivasi dan sokongan rasa kasih yang tak letih dan tanpa pamrih. Anak-anakku, Ajmal Afwel Mawla, Jibryl Nourel Awfa dan Nuzul Mumtazel Wafa atas kebersamaan dan waktu yang telah tersita. Semua sahabat dan kerabat di Indonesia dan Malaysia atas persahabatan serta perhatian. Semoga Allah balas semuanya dengan pembalasan yang sempurna. 'Alaa kulli haal, Tesis ini sungguh jauh dari kesempurnaan. Segala kritik, saranan dan cadangan dari semua pihak sentiasa diharapkan. Kebenaran dan kesempurnaan hanya milik Allah. Kesilapan dan kelemahan adalah tanggungjawab pengkaji semata.

Mohamad Ali Hisyam

KANDUNGAN

PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN	i
ABSTRAK	ii
ABSTRACT	iv
PENGHARGAAN	vi
KANDUNGAN	vii
PANDUAN TRANSLITERASI	xiii
SENARAI JADUAL	xv
SENARAI LAMPIRAN	xvii
BAB 1 : PENGENALAN	1
1.1 Latar Belakang Kajian	1
1.2 Persoalan Kajian	18
1.3 Objektif Kajian	18
1.4 Skop Kajian	19
1.5 Kepentingan Kajian	21
1.6 Struktur Kajian	23
BAB 2 : KAJIAN LEPAS, KERANGKA TEORI DA	N METODOLOGI
KAJIAN	26
2.1. Kajian Lepas	27
2.2. Landasan Kajian	46
2.2.1. Interaksionisme Simbolik	47

2.2.2. Dominasi Sosial	51
2.2.3. Integrasi Sosial	57
2.3. Kerangka Teori	60
2.4. Metodologi Kajian	69
BAB 3 : PROFIL LOKASI PENYELIDIKAN	74
3.1. Profil Kampung Sindu	75
3.1.1. Demografi	75
3.1.2. Pertanian	79
3.1.3. Kependudukan	81
3.1.4. Pendidikan	82
3.1.5. Keberagamaan	84
3.1.6. Sosial Budaya	87
3.2. Kampung Gelgel Klungkung	88
3.2.1. Demografi	88
3.2.2. Sosial Budaya	91
3.2.3. Kependudukan	95
3.2.4. Ekonomi	98
3.2.5. Keberagamaan	101
3.2.6. Pendidikan	104

3.3. Profil Desa Balun	107
3.3.1. Demografi	107
3.3.2. Keberagamaan	109
3.3.3. Sosial Budaya	111
3.3.4. Pendidikan	114
3.4. Profil Desa Sedaeng	116
3.4.1. Demografi	116
3.4.2. Sosial dan Agama	120
3.4.3. Seni Budaya	123
3.4.4. Pertanian	125
3.4.5. Pendidikan	127
BAB 4 : ISLAM DAN HINDU DALAM LANSKAP KERUKUNAN	
BERAGAMA DI INDONESIA	132
4.1. Islam dan Hindu di Nusantara	132
4.1.1. Sejarah Masuknya Hindu	137
4.1.2. Sejarah Masuknya Islam	151
4.1.3. Masa Peralihan dari Hindu ke Islam	163
4.2. Islam dan Hindu di Bali dan Jawa Timur	173
4.2.1. Muslim Bali	174

4.2.2. Hindu Jawa	177
4.3. Relasi Islam-Hindu dalam Perkembangan Semasa	185
4.4. Peranan Pemerintah dalam Menjaga Kerukunan Umat Beragama	196
BAB 5 : AJARAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA MENURU	JT ISLAM
DAN HINDU	204
5.1. Toleransi	204
5.1.1. Konsep Islam	210
5.1.2. Konsep Hindu	223
5.2. Masyarakat Inklusif	228
5.2.1. Konsep Islam	234
5.2.2. Konsep Hindu	245
5.3. Harmoni Antara Agama	256
5.3.1. Konsep Islam	258
5.3.2. Konsep Hindu	267
BAB 6 : ANALISIS PROSES DAN DINAMIKA KERUKUNAN UN	MAT ISLAM
DAN HINDU DI BALI DAN JAWA TIMUR	276
6.1. Simbol Toleransi	278
6.2. Simbol Makanan	284

6.3. Simbol Gotong Royong	290
6.4. Simbol Ritual	293
6.5. Simbol Rumah Ibadah	299
6.6. Simbol Kematian	303
6.7. Simbol Istilah	306
BAB 7 : ANALISIS FAKTOR MAJORITI DAN MINORITI DALA	M
HARMONI UMAT ISLAM DAN HINDU DI BALI DAN	
JAWA TIMUR	310
7.1. Menghilangkan Hegemoni	312
7.2. Melindungi Minoriti	318
7.3. Agama Bukan Angka	323
7.4. Kebersamaan Paksi Kerukunan	329
7.5. Kampung dan Bandar, Wong Duwur dan Wong Ngisor	334
BAB 8 : ANALISIS MENGENAL MODEL KERUKUNAN UMAT	ISLAM DAN
HINDU DI BALI DAN JAWA TIMUR	341
8.1. Model Tradisional	343
8.2. Model Rekonsiliasi Konflik	350
8.3. Model Partisipatoris	356

BAB 9: PENUTUP	364
9.1. Kesimpulan	364
9.2. Cadangan	368
9.3. Penutup	370
BIBLIOGRAFI	372
LAMPIRAN	387

Minercity of Malays

SENARAI JADUAL

Jadual 1: Senarai Pekerjaan/Profesi Warga Desa Sinduwati	82
Jadual 2: Unit Pendidikan di Desa Sinduwati	83
Jadual 3: Taraf Pendidikan Warga Desa Sinduwati	84
Jadual 4: Jumlah Penduduk Sinduwati Berdasarkan Agama	85
Jadual 5: Rumah Ibadah di Desa Sinduwati	85
Jadual 6: Senarai Pekerjaan/Profesi Warga Desa Kampung Gelgel	97
Jadual 7: Agama, Rohaniawan, Rumah Ibadah di Kab. Klungkung	103
Jadual 8: Jumlah Sekolah, Pelajar dan Guru di Kec. Klungkung	106
Jadual 9: Taraf Pendidikan Penduduk Desa Kampung Gelgel	107
Jadual 10: Penduduk Desa Balun Menurut Agama	110
Jadual 11: Taraf Pendidikan Masyarakat Desa Balun	114
Jadual 12: Senarai Pekerjaan/Profesi Penduduk Desa Balun	115
Jadual 13: Penganut Agama dan Tempat Ibadah di Kec. Tosari	121
Jadual 14: Senarai Pekerjaan/Profesi Penduduk Desa Sedaeng	127
Jadual 15: Jumlah Sekolah Formal di Kecamatan Tosari	129
Jadual 16: Taraf Pendidikan Masyarakat Desa Sedaeng	130
Jadual 17: Jumlah & Proporsi Pertumbuhan Agama di Indonesia (2000-2010)	186

Jadual 18: Distribusi & Taraf Pertumbuhan Umat Hindu di Indonesia (2010)	187
Jadual 19: Distribusi & Taraf Pertumbuhan Umat Islam di Indonesia (2010)	188
Jadual 20: Populasi Penganut Hindu di Dunia (2002)	189
Jadual 21: Sepuluh Besar Negara Berpenduduk Muslim di Dunia (2015)	189

SENARAI LAMPIRAN

Lampiran A: Senarai Narasumber Temubual dalam Penyelidikan

Lampiran B: Senarai Pedoman Soalan-Soalan dalam Temubual

Lampiran C: Gambar-Gambar di Lokasi Penyelidikan

Lampiran D: Senarai Jurnal/Publikasi Ilmiah

BAB 1: PENGENALAN

1.1. Latar Belakang Kajian

Indonesia termasyhur sebagai salah satu negara yang dipenuhi kepelbagaian budaya dan agama. Kemajmukan sosial di dalamnya merupakan potensi kelebihan yang positif apabila ia dijaga dan dikelola dengan baik dan dinamik. Namun sebaliknya, ia dapat menjadi titik simpul negatif dan punca konflik sosial yang besar jika tidak disertai dengan kuatnya pemahaman terhadap budaya serta keberagamaan yang damai di antara entiti sosial-budaya dan agama yang ada dalam masyarakat.

Justeru, diperlukan kesedaran sosial yang benar dalam menjalankan kehidupan agama serta keberagamaan di lingkungan kemasyarakatan yang plural seperti di Indonesia. Walaupun kita ketahui bersama bahawa setiap ajaran agama pasti mengajarkan doktrin-doktrin keagungan berupa toleransi, kerukunan serta etika pergaulan antara penganut agama, namun pada sisi praktikal keseharian ajaran tersebut kerapkali luntur dan dapat menghilang begitu sahaja. Banyak faktor yang kemudian terbukti mampu meruntuhkan iman dan kesedaran penganut masing-masing agama, sehingga tidak jarang meletupkan konflik horizontal antara agama dalam pelbagai wujudnya. Anehnya, sebahagian kalangan kaum agamawan malah sering menjadikan ajaran agama mereka sebagai alasan dan pembenaran untuk sentiasa menebarkan kebencian, permusuhan, dan pertelingkahan antara agama.

Meskipun setakat ini Indonesia dan negara-negara di kawasan rumpun nusantara dikenal masyarakat antarbangsa sebagai negara yang cukup baik dalam mengelola pluraliti agama dengan penuh nilai-nilai kerukunan, akan tetapi senarai konflik lintas agama masih sahaja kerap berlaku. Realiti yang menunjukkan bahawa Indonesia yang dihuni majoriti umat beragama Islam (Muslim) dengan ideologi anti-

kekerasan yang mereka pahami, namun kenyataan faktual di lapangan tidak seindah dan ideal serupa yang dibayangkan. Tidak sedikit kes-kes berlaku dalam senarai panjang konflik sosial yang membabitkan umat Islam serta penganut agama lain di dalamnya. Dari sejumlah kes yang ada, pertikaian paling sering berlaku adalah antara komuniti Muslim berhadapan dengan kaum Kristian (Nasrani). Populasi Muslim setakat ini masih terbanyak di Indonesia (sekitar 80 peratus), manakala komuniti Kristian berada di posisi kedua setelahnya (dalam kiraan 15 peratus). Dapat dimaklumi, fakta ini cukup menggambarkan potensi konflik serta peta resistensi antara Muslim versus Kristian di nusantara. Muncul pertanyaan, mengapa umat Islam Indonesia jarang sekali bertikai dengan komuniti agama lain selain Kristian? Padahal di Indonesia, ada banyak agama lain seperti Buddha, Hindu, Konghucu, serta pelbagai sekte-sekte aliran kebatinan.¹

Fenomena ini menjadi menarik untuk dikaji lebih mendalam. Dalam sejarah keberagamaan masyarakat Indonesia, agama yang semula berhadapan *face to face* pada masa awal masuknya Islam di nusantara adalah Hindu, bukan Kristian. Sebelum Islam masuk ke Indonesia, agama Hindu sudah lama tumbuh dan bertahan lama hidup di pelbagai wilayah, terutamanya di pulau Jawa. Bukti ini bisa ditelusuri dari paparan sejarah ihwal kerajaan-kerajaan besar di nusantara yang menjadikan Hindu sebagai ajaran utama mereka. Kerajaan dianggap sebagai sentrum dari penyebaran kekuasaan serta agama yang mudah diterima masyarakat. Realiti menunjukkan bahawa datangnya Islam telah berhasil meruntuhkan hegemoni kerajaan dan simpul-simpul agama Hindu yang sudah lama berjaya sebelumnya. Secara historis semestinya agama Hindulah yang sepatutya sakit hati dan berminat membalas dendam kepada umat Islam atas

¹ Realiti ini menyuguhkan gambaran bahawa kes dan konflik yang secara praktikal membabitkan komuniti Hindu dan Muslim di Indonesia amatlah jarang berlaku. Bandingkan dengan konflik antara agama yang terus menerus berlaku hingga sekarang antara umat Islam berhadapan dengan kaum Kristian di Indonesia. Bahkan, konflik juga masih sering berlaku antara umat Muslim berdepan dengan penganut Konghucu dan Buddha yang majoriti dianut oleh masyarakat dari etnik Tionghoa (Cina).

lunturnya pengaruh Hindu di Indonesia, terutama di Jawa. Bukan Kristian yang selama ini menjadi "musuh utama" umat Islam di sana.

Selanjutnya, patut pula diselidiki lebih mendalam, mengapa kaum Hindu (khususnya di Indonesia) cenderung lebih toleran dan lembut ketika bergaul bersama dengan komuniti Muslim. Benarkah dalam ajaran dan doktrin agama Hindu tidak diajarkan tuntutan untuk mengajak orang lain serta kewajiban menyebarkan agama, sebagaimana ditemukan pada doktrin-doktrin mutlak pada agama-agama lain, semacam ideologi dakwah (Islam) atau misionari (Kristian)? Kalau pengamat antarbangsa seperti Sajida Alwi dan Mohamed Arkoun pernah menjuluki Indonesia sebagai bangsa dengan model kerukunan antara agama yang tipikal Qur'ani, maka Komarudin Hidayat menyebut bahawa miniatur serta prototipe kerukunan antara agama yang paling harmoni dan sangat kondusif berada di Pulau Bali.²

Berlatarbelakang daripada fenomena tersebut, fokus kajian tesis yang dipilih pengkaji adalah penyelidikan tentang kerukunan di antara komuniti Islam dan Hindu di Indonesia. Kajian ini secara mendalam akan menerokai akar historis pergumulan kedua agama tersebut serta mencuba melihat sejauhmana potensi kerukunan serta model berinteraksi antara keduanya, apabila didasarkan pada fakta yang berlaku pada kehidupan mutakhir kaum beragama di Indonesia saat ini. Lanskap semasa kehidupan beragama antara masyarakat Muslim dan Hindu di Indonesia menjadi penting guna diterokai lebih jauh, disebabkan kerana adanya anggapan bahawa hubungan kedua agama tersebut dipandang cukup harmoni, dinamis, dan patut dijadikan contoh bagi miniatur kerukunan antara agama di tempat lain.³ Banyak pengamat yang menilai

² M. Amin Abdullah (2002), *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 20.

³ Sebagai majoriti, kaum Hindu di Bali mampu mengamalkan ajaran doktrin toleransi yang diwariskan ideologi mereka secara aplikatif dan tepat dalam kehidupan praktikal keseharian. Dalam ajaran Hindu, terdapat salah satu prinsip utama, iaitu harmoni agama, yang merupakan perwujudan dari sifat kejujuran (satya) dan kesederhanaan (ahimsa). Selanjutnya dapat dilihat, Osman Bakar et. al (2009), Modul Pengajian Tamadun Islam dan Tamadun Asia, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 86. Manakala ihwal tragedi Bom Bali I (yang berlaku pada 12 Oktober 2002) dan Bom Bali II (1 Oktober 2005) yang sempat mengguncang Pulau Dewata, lebih disebabkan adanya pengganas dan pengacau dari

harmoni antara penganut Hindu dan Islam, terutama di pulau Jawa dan Bali memberikan gambaran akan berpadunya dua entiti ideologi yang mampu meminimalkan potensi konflik lintas agama. Bali sebagai basis dari penganut ajaran Hindu di nusantara terbukti mampu mengajarkan tata cara hidup damai berdampingan dengan komuniti beragama lain terutamanya Muslim yang juga berjumlah tidak sedikit di sana. Manakala umat Islam yang majoriti menghuni pulau Jawa juga terbukti tidak banyak bermasalah hidup bersama minoriti kaum Hindu.⁴

Oleh itu, diperlukan kesedaran komunal untuk menerima kepelbagaian, termasuk dalam hal pluraliti agama. Sebab, pluralisme hingga hari ini merupakan diskursus yang sukar dipisahkan dari nuansa perdebatan.⁵ Hal ini berlaku disebabkan tidak semua kelompok sepakat dan seragam dalam memahami dafinisi, latar belakang, objektif, serta aplikasi dari pluralisme agama. Alih-alih menghormatinya, masyarakat kerapkali memanfaatkan perbezaan dan kemajmukan sebagai senjata dan api penyulut yang cenderung mengobarkan permusuhan terhadap entiti lain, terutamanya dalam hal

1.

luar Bali yang datang menyusup dan sengaja hendak merosak dinamika harmoni lintas iman yang sudah terawat di sana. Para pelaku kes tersebut bukan penduduk setempat.

Para sejarawan dan pengamat agama di Indonesia, misalnya, menyaksikan peristiwa langka pada 24 March 1993, di mana pada masa itu umat Hindu di Bali meraikan Hari Raya Nyepi yang bertepatan pula dengan perayaan Idul Fitri (Islam) 1314 Hijri. Umat Islam di sana rela berpuasa Ramadan dan meraikan hari raya mereka dengan cara yang sederhana, tidak keluar rumah, tidak membuat perayaan yang ramai, demi menghormati penganut Hindu. Padahal kita tahu, saat itu kaum Muslim diperintahkan untuk keluar membagi zakat fitrah, bersilaturrahmi, membaca tidakbir dan tahmid. Bahkan pada perayaan Hari Raya Nyepi yang terbaru (tahun 2012) pun bertepatan dengan hari Juma'at, Muslim di Bali bersedia untuk menunaikan shalat Juma'at di rumah-rumah mereka sahaja dan tidak pergi ke masjid beramai-ramai. Demikian pula yang berlaku di Jawa. Sampai hari ini masyarakat Muslim di Kudus (Jawa Tengah) tidak ada yang berani menyembelih lembu (sapi) di daerah mereka sendiri sebagai tanda toleransi bagi umat Hindu yang meyakini lembu sebagai mahluk suci. Konon, ini adalah pusaka sejarah yang pernah diwariskan Sunan Kudus sebagai penghormatan terhadap penganut agama Hindu. Bahkan, menara masjid utama di kota Kudus yang disebut Masjid Menara Kudus secara khas didesain menyerupai menara kerajaan peninggalan Kerajaan Majapahit, sentrum daripada tamadun Hindu di wilayah nusantara. Demikianlah antara lain gambaran harmoni antara agama Islam dan Hindu di Indonesia yang sentiasa sejuk dan damai. Lihat: Jean Couteau (et al.) (2005), Bali Today: Modernity, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 106-107.

⁵ Pluralisme lazim diartikan sebagai paham atau sikap menerima terhadap kepelbagaian sama ada dalam konteks sosial, politik, budaya, mahupun agama. Lihat: Tim Penyusun Depdiknas (1995), *Kamus Besar Bahasa Indonesia, edisi II*, Jakarta: Balai Pustaka, 787. Secara terminologi, kata *pluralisme* berasal dari bahasa Belanda (gabungan dari kata plural dan isme). Dalam bahasa Inggris disebut *pluralism. Plural* bermakna lebih daripada satu. Baca: Alan Evison (1983), *Oxford Learned Pocket Dictionary, edisi 9*. New York: Oxford University Press, 284. Manakala *isme* dimaknai sebagai sebuah aliran atau paham. Baca juga: John M. Echols dan Hasan Shadely (1996), *Kamus Inggris-Indonesia Cetidakan 12*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 332. Maka bertolak daripada sini, *pluralisme* dapat dimaknai sebagai paham atau pemikiran yang menerima adanya kemajmukan dalam pelbagai hal.

perbezaan agama.⁶ Diktum agama yang semenjak semula meyakinkan masyarakat bahawa berperang atas nama agama merupakan manisfestasi daripada tunggak kehidupan dunia dan akhirat, dalam batas tertentu, menanam modal penting bagi terbentuknya pola fikir yang tertutup, kaku (*rigid*), fanatik, dan cenderung menghalalkan kekerasan. Maknanya, agama lebih banyak tertanam sebagai seperangkat prinsip doktrinal yang mesti dipegang teguh sekaligus dipelihara dari segala ancaman dan diperjuangkan hingga kapanpun dan dengan jalan apapun.⁷

Dalam lembaran sejarah, penerimaan terhadap pluralisme agama berupa sikap akomodatif terhadap komuniti berbeza agama telah berlaku semenjak ratusan tahun silam. Setaraf gambaran, sejak akhir abad 18, negara-negara Eropa pada umumnya sudah mulai mengakui realiti kemajmukan agama dalam masyarakat dan mulai menghilangkan aral-aral penghalang (*barriers*), sama ada rintangan sosial, politik, mahupun ekonomi, yang menghalangi terjalinnya hubungan dan kerukunan antara penganut agama.⁸

Kondisi historis ini tampaknya dalam banyak hal relevan dengan apa yang berlaku di Indonesia. Perpaduan antara ajaran agama dan tradisi tempatan telah demikian lama terjalin di nusantara. Fakta ini antara lain dapat diterokai melalui paparan sejarah yang menunjukkan bahawa betapa antara Islam dan Hindu telah lama

.

⁶ Sukar dipungkiri bahawa upaya untuk menyedarkan khalayak terhadap nescayanya kemajmukan masih memerlukan kesabaran dan masa yang panjang. Lebih-lebih di tengah kepungan tradisionalisme keberagamaan yang mengitari masyarakat, sebahagian dari para pemuka agama masih sentiasa kukuh berpijak pada paradigma "klasik" dan doktrin agama yang pasif dan antitafsir. Akibatnya, khalayak sukar untuk keluar dari kurungan pemahaman agama awal (*primal regiligion*) yang sudah lama dianutnya.

⁷ Pada Kerangka inilah, sakraliti agama kadangkala disalahgunakan melalui penafsiran-penafsiran yang sepihak dan tertutup. Agama sebagai sebentuk kehidupan (*form of life*) memiliki rujukan pokok berupa kitab suci yang melansir adanya klaim kebenaran (*truth claim*). Sememangnya, tanpa *truth claim*, agama ibarat pokok tanpa buah. Namun menafsirkan *truth claim* secara tunggal dan literal akan berakibat pada lahirnya sikap eksklusif yang dalam bingkai kehidupan keberagamaan dapat mengancam dan membahayakan. Hal ini yang disebut Fazlur Rahman sebagai sisi normatif (*transcendent aspect*) sesuatu agama. Lihat Fazlur Rahman (1985), "Approach to Islam in Religious Studies: Review Essays", dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, Richard C. Martin (ed), Tucson: The University of Arizona Press, 194.

⁸ Onghokham (1993), "Pluralisme Agama dalam Perspektif Sejarah", dalam Abdurrahman Wahid (et. al), *Dialog, Kritik, dan Identitas Agama*. Yogyakarta: Dian/Interfidei, 173.

melakukan persepaduan hubungan yang akrab. Bali kemudian menjadi tempat yang subur bagi tumbuh berkembangnya ajaran Hindu disebabkan kondisi masyarakat Bali yang mesra serta terbuka terhadap kaum pendatang dan tidak suka kekerasan (anarkhisme). Fenomena serupa ini dipandang sesuai dengan karakter kelembutan orang Bali. Munculnya sejumlah gejala kehidupan keagamaan yang kemudian disebut dengan istilah "sinkretisme" tidak lain adalah lanskap nyata dari adanya pluraliti agama dan kemajmukan budaya yang sudah lama saling bertegur sapa di nusantara. Bukti lain adalah banyaknya nama tempat, kesenian, serta produk budaya lainnya yang mencerminkan adanya hubungan silang antara berbagai entiti agama dan budaya semenjak dahulu. Keadaan ini tentu sahaja semakin kompleks saat mesti beriringan dengan problematika zaman. Semakin mutakhir sebuah perkembangan, kian majmuk pula problema ketamadunan dan cabaran solutifnya. Diakui atau tidak, altar besar kehidupan beragama di Indonesia saat ini adalah realiti kepelbagaian yang sememangnya rentan terhadap konflik. Hal ini sekiranya dapat dimaklumi sebab keanekaragaman yang ada di Indonesia tidak sahaja hanya berlatar agama namun juga

⁹ Penganut agama Hindu di Indonesia majoriti berasal dan tinggal di Pulau Bali. Masyarakat Bali sendiri menganggap bahawa agama Hindu mereka agak berbeza dengan Hindu di India. Hindu Bali yang menamakan dirinya sebagai "Hindu Dharma" dikenal lebih toleran, mesra, dan terbuka. Sementara komuniti serupa di India dikenal lebih fanatik dan keras. Sejarah membuktikan bagaimana konflik antara umat Hindu dan Islam di wilayah bahagian benua Hindia yang sampai kini belum kunjung reda. Perang kecurigaan serta kerusuhan komunal masih sentiasa berlaku. Belum lagi konflik yang menjejaskan antara komuniti Hindu dan Sikh di Punjab dan Delhi. Lihat: Hasan Asykari (2003), Dialog Spiritual Lintas Iman. Yogyakarta: LkiS, 168. Cukup banyak dijumpai perbezaan antara Hindu Bali dan Hindu India. Salah satu anasir dijumpai oleh Prof. Dr. Slamet Muljana, ialah upacara ritual pemujaan arwah leluhur. Ritual ini hanyalah khas di kalangan umat Hindu Indonesia (Bali) dan tidak ditemukan dalam ritual Hindu di tempa lain. Telaah: Slamet Muljana (2009), Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara. Yogyakarta: LkiS, 250. Manakala bukti perbezaan lain pula diungkapkan Michel Picard, adalah ketidaksamaan sistem kasta. Menurut Picard, hierarki kasta masyarakat Hindu di Bali yang melahirkan kelompok Brahmana, Satria, dan Wesia, secara prinsipil tidak sama dengan India. Lebih jauh baca: Michel Picard (1996), Bali, Cultural Tourism and Touristic Culture, New York: Archipelago Press. 22.

¹⁰ Karakter mesra dan terbuka masyarakat Bali memungkinkan agama Hindu dengan cepat mampu berkolaborasi dengan kearifan budaya tempatan. Jikalau dibandingkan dengan kondisi sosial antara komuniti Hindu dan Muslim di tempat-tempat lain, relasi antara Hindu-Muslim di Bali relatif jauh lebih teduh dan damai. Sebagai contoh, di Malaysia yang dihuni sekitar 10 peratus penganut Hindu dan 60 peratus Muslim, masih seringkali dilanda konflik dan kes antara agama, khususnya antara Hindu dan "Pressure Multi-Faith Malaysia". Islam. Lihat: Berita Dunia-BBC News, on. http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/4965580.stm. 16 May 2006. Bahkan, di India, tempat asal dari agama ini juga mengalami konflik yang melibatkan sejumlah agama (Hindu, Islam dan Sikh) yang tidak kunjung selesai hingga sekarang.

ras, etnik, bahasa, dan budaya. Belum lagi adanya pergesekan (segregasi) antara agama dan sekte-sekte spiritualisme di masyarakat modern.

Nescaya untuk disedari bersama bahawa kemajmukan yang memayungi kehidupan umat manusia adalah sesuatu yang lumrah. 11 Ia juga merupakan penghargaan atas toleransi dan sikap keberagamaan yang inklusif. 12 Bahkan lebih daripada itu, pluralisme agama pun sudah bergerak jauh ke arah dialog lintas agama dalam wujudnya yang praktikal-operasional. 13 Manakala penghalang dari sikap inklusif adalah paham fundamentalisme agama. Karen Armstrong secara empatik menyebut bahawa tidak boleh disangsikan, benih fundamentalisme sesungguhnya ada dalam setiap agama. 14 Armstrong kemudian menyimpulkan bahawa sikap terlampau fanatik dalam beragama (*over fanatism in religious faith*) sebagai penyebab utama dari lahirnya gejala keberagamaan yang destruktif. Paradigma sempit serupa ini dipandang

_

¹¹ Di luar daripada itu, terdapat kalangan yang memahami pluralisme bukan hanya sebatas sikap dan penerimaan terhadap kepelbagaian sosial yang ada dalam sebuah komuniti. Lebih dari itu, pluralisme diartikan sebagai sebuah kebijakan (*policy*) yang dikeluarkan oleh pihak berwenang (semisal kerajaan atau pemerintah, aparatur negara, ataupun tokoh masyarakat) guna mendukung perlindungan terhadap kelompok-kelompok majmuk tersebut. Victoria Neufeldt (1995), *Webster's New World College Dictionary*. New York: MacMillan Publishing Company, 1040.

John Hick, salah satu tokoh penting di balik kelahiran konsep pluralisme agama, memandang bahawa pluralisme juga merupakan pengembangan dari inklusivisme: bahawa agama adalah jalan yang berbedabeda tapi menuju halatuju (the ultimate) yang sama. Di sisi lain ia juga merupakan jalur guna menemukan keselamatan dan pembebasan. Lebih jauh ia mengemukakan: "... Explicit pluralism accepts the more radical position implied by inclusivism: the view that the great world faiths embody different perceptions and conceptions of, and correspondingly different responses to the real or the ultimate, and that within each of them indenpently the transformation of human existence from self-centeredness to reality-centeredness is tidaking place. Thus the great religious traditions are to be regarded as alternative soteriological "spaces" within which -- or "ways" along which - men and women can find salvation, liberation and fulfillment...", lihat: Mircea Eliade (1987), The Encyclopedia of Religion volume 2. New York: MacMillan Publishing Company, 331.

¹³ *Ibid*, 52. Dengan paparan yang menarik, dengan merujuk pada teori hubungan budaya, Kuntowijoyo menyebut pluralisme sebagai jalan tengah antara etnosentrisme dan *melting pot*. Etnosentrisme adalah sikap bersikukuh merasa benar sendiri dan tidak sudi bersatu dengan pihak lain di luar dirinya. Sementara *melting pot* adalah peleburan atau pembauran yang mencairkan dua atau beberapa kutub berlainan sehingga tampak cair dan hilang identiti khasnya. Pluralisme hadir sebagai alternatif di antara keduanya. Identiti asal tetap dipegang manakala identiti lain turut pula diakui, dihargai bahkan dirasa ada kesamaan tertentu di dalamnya. Demikian pula dengan pluralisme agama. Ia merupakan peneguhan keyakinan tertentu sembari menghargai keyakinan lain dalam derajat yang setara. Lihat: Kuntowijoyo (1997), *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan Pustaka, 155-157.

Di kalangan para pengkaji dan peneroka masalah sosial banyak yang berpendapat bahawa fundamentalisme agama merupakan akibat logis dari kegagalan kaum agamawan dalam berinteraksi dan beradaptasi dengan modernisme dan globalisme dalam skop mondial. Maknanya, agama dianggap sesuatu anasir dan faktor penting bagi penentangan dan resistensi melawan hegemoni sistem global. Lihat: Peter Beyer (1994), *Religion and Globalization*. London: Sage Publication, 03.

sebahagian kalangan turut berperanan besar menentang setiap upaya sekularisasi dan modernisasi yang berlaku di tubuh agama.

Dalam hal ini, sejumlah ayat kitab suci Al-Qur'an (pada sudut pandang Islam) menjadi rujukan dan punca pemikiran penting yang digunakan sebagai titik tolak keberangkatan para pegiat dialog dan kerukunan lintas agama. Terdapat cukup banyak tempat dalam Al-Qur'an yang melampirkan adanya contoh realiti beserta ajakan untuk membumikan pemahaman dan kesedaran keberagamaan yang pluralistik dan toleran. Kita dapat leluasa merujuk antara lain pada Surah Al-Baqarah ayat 62, 148, 213, dan 256, sepertimana tertera berikut ini:

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang Yahudi dan orang-orang Nasoro (Nasrani), dan orang-orang Saabien sesiapa di antara mereka itu beriman kepada Allah dan (beriman kepada) hari akhirat serta beramal soleh, maka bagi mereka pahala balasannya di sisi Tuhan mereka, dan tidak ada kebimbangan (dari berlakunya kejadian yang tidak baik) kepada mereka, dan mereka pula tidak akan berdukacita." (2:62).

"Dan bagi tiap-tiap umat ada arah (kiblat) yang masing-masing menujunya; oleh itu berlumba-lumbalah kamu mengerjakan kebaikan; kerana di mana sahaja kamu berada maka Allah tetap akan membawa kamu semua (berhimpun pada hari kiamat untuk menerima balasan); Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu." (2:148).

كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَ حِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكَتَبِ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ ٱلۡكِتَبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ

مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتَّهُمُ ٱلْبَيِّنَتُ بَغَيًّا بَيْنَهُمَ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِيرَ عَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡ بِهِ - وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿

"Pada mulanya manusia itu ialah umat yang satu (menurut agama Allah yang satu, tetapi setelah mereka berselisihan), maka Allah mengutuskan nabi-nabi sebagai pemberi khabar gembira (kepada orang-orang yang beriman dengan balasan syurga, dan pemberi amaran (kepada orang-orang yang ingkar dengan balasan azab neraka); dan Allah menurunkan bersama Nabi-nabi itu Kitab-kitab suci yang (mengandungi keterangan-keterangan yang) benar, untuk menjalankan hukum di antara manusia mengenai apa yang mereka perselisihkan dan (sebenarnya) tidak ada yang melakukan perselisihan melainkan orang-orang yang telah diberi kepada mereka Kitab-kitab suci itu, iaitu sesudah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang jelas nyata, -mereka berselisih semata-mata kerana hasad dengki sesama sendiri. maka Allah memberikan petunjuk kepada orang-orang yang beriman ke arah kebenaran yang diperselisihkan oleh mereka (yang derhaka itu), dengan izinNya. dan Allah sentiasa memberi petunjuk hidayahNya kepada sesiapa yang dikehendakiNya ke jalan yang lurus (menurut undang-undang peraturanNya)" (2:213).

"Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). Oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan taghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) yang teguh yang tidak akan putus. Dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui." (2:256).

Demikian pula dalam Surah Ali 'Imran ayat 64:

"Katakanlah (Wahai Muhammad): "Wahai ahli kitab, marilah kepada satu kalimah yang bersamaan antara Kami dengan kamu, iaitu kita semua tidak menyembah melainkan Allah, dan kita tidak sekutukan dengannya sesuatu jua pun; dan jangan pula sebahagian dari kita mengambil akan sebahagian yang lain untuk dijadikan orangorang yang dipuja dan didewa-dewakan selain dari Allah". kemudian jika mereka (Ahli Kitab itu) berpaling (enggan menerimanya) maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah kamu bahawa sesungguhnya kami adalah orang-orang Islam" (3:64).

Surah Al-Maaidah ayat 48:

وَأَنزَلْنَاۤ إِلَيْكَ ٱلْكِتَبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَا حَدَّ مِنَ ٱلْكِتَبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَا حَدَّ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلِّ عَلَيْهِ فَا حَدَّ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلِّ عَلَيْهِ فَا اللهُ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلِّ عَلَيْهِ فَا اللهُ لَجَعَلَكُمْ أَمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِيَبْلُوكُمْ فِي جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جًا وَلَوْ شَآءَ ٱللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا عَنتُمْ فِيهِ مَا عَلَيْكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ مَا عَلَيْكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ عَلَيْكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّعُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ كَذَّ لَهُ وَنَ اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّعُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ كَا اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّعُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ كَذَّ لَكُونَ فَي اللهِ عَلَيْ اللهِ عَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّعُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ فَيْ اللهِ عَلَيْ وَلَهُ عَلَيْ وَلَوْ شَاءَ اللهُ عَلَيْكُمْ أَلَا اللهُ عَلَيْكُمْ فِي اللهِ اللهِ عَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّعُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ فَا اللهُ عَلَيْ اللهُ عَلَيْ اللهِ عَلَيْ وَمُهُمْ عَلَيْ عَلَيْكُمْ فَيْ فَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْكُمْ فَي اللّهُ عَلَيْكُمْ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْكُمْ فَي اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْكُمْ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهِ عَلَيْكُمْ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْكُمْ فَلَا عَلَيْكُمْ عَلَيْ فَعَلَيْكُمْ عَلَيْ فَيْعَالِكُمْ الْمَا اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ اللهُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْتُهُ فَلِيهِ اللّهِ عَلَيْكُمْ لِيهِ اللّهِ عَلَيْكُمْ عَلِيكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلِيكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلِيكُمْ عِلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمْ ع

"Dan Kami turunkan kepadamu (wahai Muhammad) Kitab (Al-Quran) dengan membawa kebenaran, untuk mengesahkan benarnya Kitab-kitab suci yang telah diturunkan sebelumnya dan untuk memelihara serta mengawasinya. maka jalankanlah hukum di antara mereka (Ahli Kitab) itu dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah (kepadamu), dan janganlah engkau mengikut kehendak hawa nafsu mereka (dengan menyeleweng) dari apa yang telah datang kepadamu dari kebenaran. bagi tiap-tiap umat yang ada di antara kamu, Kami jadikan (tetapkan) suatu syariat dan jalan agama (yang wajib diikuti oleh masing-masing). dan kalau Allah menghendaki nescaya ia menjadikan kamu satu umat (yang bersatu Dalam agama yang satu), tetapi ia hendak menguji kamu (dalam menjalankan) apa yang telah disampaikan kepada kamu. oleh itu berlumba-lumbalah kamu membuat kebaikan (beriman dan beramal soleh). kepada Allah jualah tempat kembali kamu semuanya, maka ia akan memberitahu kamu apa yang kamu berselisihan padanya." (5:48).

Surah As-Shura ayat 8 dan 15:

وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَ'حِدَةً وَلَكِن يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحْمَتِهِ عَ وَٱلظَّامِونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيِّ وَلَا نَصِيرٍ

"Dan jika Allah menghendaki, tentulah Ia menjadikan mereka satu umat (yang bersatu dalam agama Allah Yang satu); akan tetapi Allah (tidak merancang yang demikian bahkan ia akan) memasukkan sesiapa yang dikehendakiNya ke dalam rahmatNya (menurut peraturan yang telah ditetapkan); dan orang-orang yang zalim tidak ada baginya sesiapapun yang dapat memberikan perlindungan dan pertolongan." (42:8).

فَلِذَ لِلْكَ فَٱدْعُ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَاۤ أُمِرۡتَ وَلَا تَتَبَعۡ أَهۡوَآءَهُم ۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَاۤ أَمِرۡتَ وَلَا تَتَبَعۡ أَهۡوَآءَهُم ۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَاۤ أَنزَلَ ٱللّهُ مِن كِتَبِ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُم ۖ ٱللّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُم ۖ لَنَاۤ أَعۡمَالُنَا وَلَكُمۡ أَلَلُهُ رَبُنَا وَرَبُّكُم ۖ لَنَاۤ أَعۡمَالُنَا وَلَكُمۡ أَلَلُهُ يَجۡمَعُ بَيۡنَنَا وَرَبُّكُم ۖ لَنَا وَبَيۡنَكُم اللّهُ يَجۡمَعُ بَيۡنَنَا وَاللّهِ ٱلْمَصِيرُ ۗ وَاللّهُ اللّهُ عَمْلُكُمْ أَللّهُ يَجۡمَعُ بَيۡنَنَا وَاللّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿

"Oleh kerana yang demikian itu, maka serulah (mereka - Wahai Muhammad - kepada beragama dengan betul), serta tetap teguhlah engkau menjalankannya sebagaimana yang diperintahkan kepadamu, dan janganlah engkau menurut kehendak hawa nafsu mereka; sebaliknya katakanlah: "Aku beriman kepada segala kitab yang diturunkan oleh Allah, dan Aku diperintahkan supaya berlaku adil di antara kamu. Allah jualah Tuhan Kami dan Tuhan kamu. bagi Kami amal Kami dan bagi kamu amal kamu. tidaklah patut ada sebarang pertengkaran antara Kami dengan kamu (kerana kebenaran telah jelas nyata). Allah akan menghimpunkan kita bersama (pada hari kiamat), dan kepadaNyalah tempat kembali semuanya (untuk dihakimi dan diberi balasan)." (42;15).

Di samping ayat-ayat di atas terdapat pula sejumlah ayat-ayat lain dalam kitab suci Al-Qur'an serta hadith-hadith Rasul yang memperbahaskan tentang perdamaian, kerukunan serta persaudaraan antara umat beragama yang universal.

Sejatinya pluraliti beragama ada yang terbingkai dalam kerangka ketauhidan.¹⁵ Maknanya, semesta pesan-pesan agama yang terbungkus dengan banyak nama dan simbol, semuanya saling berhubung kait dan memiliki titik temu yang dapat didamaikan secara padu dan selaras.¹⁶ Nilai-nilai relatif yang terkandung dalam agama-agama¹⁷ sudah tidak semestinya diperhadapkan secara berlawanan, paradoks, dan kontradiktif, melainkan mungkin untuk dipadu-padankan, dan dapat saling tukar (*interchangeable*) secara kreatif.¹⁸ Universaliti agama di sini tidak ubahnya payung

¹⁶ Dalam Islam, titik simpul hubungan antara agama antara lain disebut Al-Qur'an dengan istilah *kalimah sawaa'*. Lihat: OS. 03: 64.

¹⁵ Komaruddin Hidayat dan Wahyuni Nafis (1995), *Agama Masa Depan; Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 02.

¹⁷ Dimensi relativisme agama tersebut selanjutnya mampu membentuk prinsip dan sikap-sikap unik dalam cakrawala hubungan antara agama, seperti toleransi, keterbukaan, kewajaran, keadilan, serta kejujuran (*fairness*). Lebih lengkapnya lihat: Nurcholish Madjid (1997), *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 179.

¹⁸ Nurcholish Madjid (1996), *Pintu-pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina, 242.

besar yang menaungi setiap pandangan keberagamaan dalam bingkai (*frame*) yang utuh dan teduh.

Terlepas bersetuju atau tidak, matlamat utama datangnya Islam adalah ditujukan sebagai rahmat bagi semesta alam dan sebagai pelita tamadun bagi kehidupan manusia. 19 Demikian pula halnya dengan semua agama adalah pelita bagi umatnya masing-masing, pun termasuk Hindu. Ajaran-ajaran kasih yang diwariskan Mahatma Gandhi sampai kini masih dipegang-teguh oleh penganut taat ajaran Hindu, tidak terkecuali di Indonesia. Dalam pandangan mereka, kebenaran tertinggi (summum bonum) hanya dapat dicapai antara lain dengan jalan menghormati kelompok lain dengan sikap saling percaya serta bekerjasama tanpa dihinggapi rasa keakuan (egolesness) dalam mewujudkan kerukunan yang damai. Di Internal Hindu sendiri amat banyak ditemui perbezaan dan keragaman dalam menjalankan ritual. Namun pluraliti itu dapat dipelihara sebagai kekayaan religius yang sejuk dan tanpa pertentangan dan percanggahan yang berlarut-larut. Kearifan dinamika internal inilah yang dijadikan acuan masyarakat Hindu dalam menciptakan toleransi, kerukunan, dan kerjasama antara agama dalam bingkai jagadhita, masyarakat multikultural yang damai dan sejahtera.

Agama-agama yang terbuka (non-eksklusif)²⁰ lebih memungkinkan untuk diajak berdialog, bekerjasama, dan saling menumbuhkan kesedaran akan pentingnya pemahaman terhadap pluralisme agama. Sebaliknya, agama yang eksklusif jelas sulit untuk merealisasikan hal itu. Kendati mereka akhirnya mau, itupun mesti disikapi dengan hati-hati, kerana sikap keterpaksaan nanti hanya akan menanam benih konflik serta bakal melahirkan *pseudo-pluralism* (pluralisme semu) yang berbahaya bagi tatanan keberagamaan dalam skop yang luas. Dalam pandangan Idries, pendekatan

_

¹⁹ Muhammad Legenhausen (2002), *Satu Agama Atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme Agama* (Terj. Arif Mulyadi), Jakarta: Penerbit Lentera, 8-10.

²⁰ Istilah *agama non-eksklusif* digunakan oleh Rodney Stark dalam menggambarkan agama yang hidup dalam masyarakat majmuk yang plural dan etnolinguistik. Rodney Stark (2003), *One True God: Resiko Sejarah Bertuhan Satu* (Terj. M. Sadat Ismail), Yogyakarta: Penerbit Qalam dan Nizam Press, 329-331.

sufistik dapat digunakan sebagai landasan dialog antara penganut agama.²¹ Iaitu komunikasi dua arah yang sedapat mungkin mencari persamaan, mengedepankan perdamaian dan menjauhkan permusuhan. Oleh itu, sikap terbaik yang mesti dipegang adalah toleransi dan saling menerima persamaan mahupun perbezaan di antara mereka.²² Sikap saling menghargai perbezaan dan persamaan pada akhirnya akan mampu melahirkan kesedaran guna saling berbagi antara sesama manusia dalam banyak dimensi kehidupan sosial.

Dalam kiasan yang menarik, Chandra Muzaffar melukiskan bahawa di tengah hederogeniti kehidupan masyarakat moden saat ini, tidak boleh tidak, menyebabkan manusia mesti saling bergantung satu dengan yang lain. Justeru, kenyataan ini seolah tidak menyediakan bagi mereka ruang pilih yang cukup dan beragam. Kita hanya dihadapkan pada dua pilihan: apakah sudi saling berdialog ataukah akan mati bersamasama. Inilah sepasang janji dan rintangan yang mesti dihadapi kaum beragama di era mutakhir ini. Oleh itu, melalui dialog, umat beragama berkesempatan dan memiliki peluang luas guna mempraktikkan kesedaran ketuhanan (godconsciousness) yang ada dalam setiap ajaran agama mereka. Adapun di antara wujud dialog yang ideal untuk dicoba adalah berupa dialog dalam masyarakat (dialogue in community) serta dialog kehidupan (dialogue of life). Bentuk dialog dalam kategori ini pada umumnya berkonsentrasi terhadap penyelesaian hal-hal praktikal dan aktual dalam kehidupan yang menjadi agenda sosial bersama. Oleh pada umumnya dibincangkan di sini dapat

²¹ Dalam perspektif kaum sufi, agama-agama yang majmuk itu sesungguhnya memiliki satu keperluan yang sama, dan oleh sebab itulah tidak layak bertengkar dan tiada henti saling bertentangan. Keperluan itu berupa keindahan iman dalam hidup beragama. Lihat: Idries Shah (1971), *The Sufis*. New York: Anchor Books-Doubleday & Company, Inc., 49.

²² Sikap manusia merupakan etnik kata dari keseluruhan pesan tentang karakter keagamaan manusia. Pesan tersebut akan bermakna bila "diucapkan" dengan keikutsertaan manusia secara bersama-sama, damai, dan penuh rasa saling pengertian dalam lingkungan dinamik kehidupan beragama. Lihat: William James (2004), *The Varieties of Religious Experience* (Terj. Gunawan Admiranto). Bandung: Mizan Pustaka, 623-624.

²³ Chandra Muzaffar (2004), *Muslim, Dialog dan Teror*. Jakarta: Penerbit Profetik, 116.

²⁴ Dialog antara agama boleh jadi akan lebih mudah menemukan titik temu dan berlangsung secara empatik, dengan menggunakan enam pola cara beragama yang ditemukan Dale Cannon sebagai salah satu pendekatan efektif dalam dialog agama. Keenam cara beragama tersebut – masing-masing adalah perbuatan benar, ritus suci, pengetahuan, ketaatan, mediasi samanik, serta mistik – menawarkan

berbentuk semacam isyu keseharian semisal lingkungan, kemiskinan, agama dan pendidikan, serta topik-topik yang sedang ramai diperbincangkan di tengah pusaran publik.

Di antara beberapa model dialog antara agama yang ada, komunikasi model ini dipandang cukup tepat dan kontekstual dengan kondisi keberagamaan saat ini. Pola interaksi yang melampirkan sikap saling berbagi (*sharing*) di dalamnya, dirasa bakal lebih mampu menawarkan kerukunan antara penganut agama serta menepikan adanya kemungkinan menguatnya egoisme (*selfishness*) dari masing-masing pihak.²⁵ Dengan demikian, akan terpupuk rasa kebersamaan tujuan hidup (*the sense of purpose*) secara damai dan penuh sikap persaudaraan. Perlu disedari bersama bahawa egoisme merupakan musuh nyata dari semua agama.²⁶

Patut disedari bahawa Indonesia adalah bangsa yang kaya. Khazanah kepelbagaian dalam hal agama, etnik, tradisi-budaya serta pola hidup, membentang luas mulai dari kepulauan Papua di sisi timur hingga Nanggroe Aceh Darussalam di belahan barat.²⁷ Tidak pelak, keanekaragaman ini telah menarik perhatian sejumlah peminat dan pengamat yang hendak menyelidiki fenomena keagamaan dan

_

penyajian dialog yang saling mendalami dan berupaya menghormati perbezaan pada masing-masing agama. Lihat Dale Cannon (2002), Six Ways of Being Religious (Terj. Djam'annuri dan Sahiron), Jakarta: Ditperta Depag RI–CIDA McGill Project, 196. Lebih jauh, penelusuran titik temu antara agama amat diperlukan guna melenyapkan segala prasangka negatif yang berpotensi merintangi berlakunya dialog. Pada kerangka ini, dimensi esoterisme dan eksoterisme antara agama boleh dipertemukan secara sinergi tanpa menghilangkan esensi khas dari masing-masing agama. Kebenaran universal yang terdapat dalam aspek batiniah agama nescaya akan mampu mempersatukan beragam kesatuan adikodrati (transendent unity) yang mendamaikan. Lihat juga: Frithjof Schuon (2003), Mencari Titik Temu Agama-agama (Terj. Safroedin Bahar), Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & Penerbit Firdaus, 39.

²⁵ Dalam pandangan Zaki Badawi, kedamaian antara agama tidak akan terwujud bilamana tidak dilandasi oleh rasa kebersamaan di antara mereka. Sudah bukan masanya lagi masyarakat mutakhir memosisikan diri dalam kotak-kotak kepentingan yang sempit dan menyesatkan. Penyekatan antara Barat dan Timur sudah tiada relevan digunakan dalam konstelasi dan kontestasi peradaban moden. Baca: Syaikh M.A. Zaki Badawi (1992), "Islam, Agama-agama Lain dan Masa Depan Kemanusiaan" Jurnal Ulumul Qur'an, Vol. III/I, 75-76.

²⁶ Hal ini senafas dengan diktum (dalam Islam) yang pernah dikemukakan oleh Baginda Nabi Muhammad, "Tidaklah beriman salah seorang di antara kamu sekalian sehingga ia mencintai saudaranya apa yang ia cintai untuk dirinya" (Hadith riwayat Imam Bukhari dan Muslim).

Menampung pluraliti, kerananya, adalah sebuah kesemestian yang tidak sepatutnya ditunda. Masyarakat, tidak ubahnya arena komuniti yang tidak hanya dibentuk oleh faktor-faktor *monovalent*, melainkan *polyvalent*, dan bahkan juga muara dari aspirasi yang beraneka ragam (*poliphonic*). Kepelbagaian ini jika tidak terwadahi dengan tata kelola yang baik, dapat sahaja berujung pada konflik akut yang sukar ditanggulangi. Simak: Zainuddin Maliki (2000), *Agama Rakyat Agama Penguasa: Konstruksi tentang Realitas Agama dan Demokratisasi*. Yogyakarta: Galang Press, 189.

keberagamaan unik yang terkandung di bumi nusantara. Hildred Geertz melukiskan bahawa di nusantara terdapat lebih dari 300 kelompok etnik yang berbeza-beza. Masing-masing kelompok mempunyai identiti budayanya sendiri-sendiri yang terwadahi dalam 250 lebih bahasa tempatan. Pada aspek agama, hampir semua agama besar dunia ada di negara kepulauan ini, itupun masih dilengkapi dengan ratusan aliran religi asli (tempatan) yang menyebar di berbagai tempat di seantero Indonesia.²⁸

Penting diingat bahawa agama pula mengandungi kekuatan pengikat ke dalam (power of internal integrity) yang luar biasa serta menyimpan semangat pertentangan ke (pihak) luar yang rawan dinyalakan dan diletupkan secara salah dan sewenang-wenang. Maknanya, jika agama ditafsirkan dan digunakan demi kepentingan yang keliru, ia akan sangat berbahaya. Apalagi, kebergegasan dunia menuju proses globalisasi yang begitu dinamis saat ini, serta-merta memperhadapkan agama pada aneka persoalan multidimensional yang dialami masyarakat moden. Agama tidak dapat lagi mengelak dari pergesekan (segregasi) dengan berbagai hal. Satu-satunya jalan solutif adalah dengan mengajak umat beragama untuk sentiasa berkomunikasi dengan rukun. Agama, kini memang tidak lagi semata menjadi problema pribadi (deprivatized), tetapi lebih tertransformasikan menjadi sesuatu yang tidak terpisahkan dari lingkungan sosial, budaya, ekonomi, dan politik yang berkembang seiring laju pertumbuhan zaman.

Banyaknya konflik dan pertikaian antara umat beragama di Indonesia, semakin mendesak kita untuk mengedepankan kerukunan serta toleransi, sama ada dalam wujud sikap ataupun tindakan. Kepelbagaian dalam banyak hal menjadikan istilah "toleransi" menjadi semboyan retorik yang sukar dipisahkan dari lanskap besar kehidupan

_

²⁸ M. Zainuddin Daulay, "Dialog Pemuka Agama dan Masyarakat Tingkat Tempatan Menuju Pemberdayaan Masyarakat Plural", dalam Muhaimin AG (ed) (2004), *Damai di Dunia Damai untuk Semua; Perspektif Berbagai Agama*. Jakarta: Puslitbang Depag RI, 227-228.

²⁹ Bachtiar Effendy (1997), "Masyarakat Agama dan Tantangan Globalisasi: Mempertimbangkan Konsep Deprivatisasi Agama". Jurnal Ulumul Qur'an, Vol.III/VII, 50.

beragama di Indonesia. Toleransi³⁰ kemudian dianggap sangat pas dan relevan dengan kepribadian dan karakter khas masyarakat Timur yang menjunjung tinggi nilai budaya dan agama dengan penuh penghargaan. Namun, dalam kenyataan sehari-hari, toleransi acapkali diselewengkan tujuannya. Ia diguna pakai dengan tujuan agar pihak lain memaklumi atau bersetuju dengan ajaran agama tertentu. Pembatasan, bahkan pelarangan, sejumlah aktiviti keagamaan justru sering dilakukan dengan alasan toleransi: sesuatu yang malah bercanggah dengan makna hakiki dari toleransi itu sendiri. Harmoni antara umat beragama akan dapat terwujud hanya dengan hadirnya pandangan-pandangan keagamaan yang progresif, inklusif dan pluralis, dengan mengedepankan kesalingpahaman antara agama yang selama ini telah menjadi obsesi kultural maupun teologis setiap insan.³¹

Kata kunci toleransi dan kerukunan inilah yang terbukti menjadi simpul pengikat hubungan sosial antara komuniti agama di Indonesia. Termasuk antara kaum Muslimin dan umat Hindu. Keberjayaan kerukunan antara Muslim dan penganut Hindu, terutamanya di Bali dan Jawa (Timur) dapat dijadikan model bagi upaya menciptakan iklim hubungan sosial antara agama yang rapat, mesra, dan saling menghormati bukan hanya untuk skop Indonesia dan nusantara sahaja, melainkan untuk mana-mana tempat yang memiliki potensi tinggi dalam problema pertikaian antara agama. Tentu sahaja kes mahupun konflik di sesuatu tempat berbeza dengan tempat yang lain, sama ada faktor pemicu ataupun anasir sosial yang mengitarinya. Namun setidaknya kita dapat belajar dari keberhasilan sebuah komuniti dalam mengelola pelbagai pluraliti dan perbezaan, dengan cara dan latar belakangnya masing-masing.

³⁰ Istilah *toleransi* berasal dari bahasa Latin, *tolerare* (dari akar kata *tolus-eris*: beban). *Tolerare* bermakna ikut memikul bebanan yang dirasa oleh orang lain. Dalam kerangka hubungan lintas agama, toleransi bukanlah senjata untuk memecahkan problema keagamaan, melainkan sebagai upaya dalam menghargai keberadaan, perbezaan, hak, dan kepentingan pihak lain serta ikut membantunya jika itu memang diperlukan. *Ibid*, 21.

³¹ Budhy Munawar-Rachman (1999), "Resolusi Konflik Agama dan Masalah Klaim Kebenaran" dalam Budhy Munawar-Rachman (*et. al.*), *Dari Keseragaman Menuju Kepelbagaian: Wacana Kultural dalam Media*. Jakarta: Lembaga Studi Pers dan Pembangunan, 158.

Penerokaan terhadap dinamika dan proses hubungan antara kelompok Muslim dan Hindu di Bali dan Jawa Timur sedapat mungkin diupayakan memberikan pengajaran serta penggambaran bagaimana ikhtiar kebersamaan dan cabaran sosial dalam merukunkan kehidupan antara komuniti agama yang sememangnya mesti diakui mengandungi banyak perbezaan doktrin dan pertelingkahan pemikiran. Selain dimensi ini, faktor jumlah populasi penganut agama pula merupakan anasir esensial bagi upaya menciptakan kerukunan antara agama secara praktikal. Munculnya dikotomi antara majoriti dan minoriti dalam sebuah komuniti sosial adalah problema pelik yang apabila tidak mampu dikelola dengan sikap yang dewasa malah akan mengancam kerukunan itu sendiri. Masyarakat Bali yang majoriti Hindu serta penduduk Jawa Timur yang sebahagian besar Muslim dapat mengukuhkan perasaan superioriti, heroisme, serta dominasi negatif mereka untuk menekan dan mengancam kelompok yang secara kuantiti lebih kecil kuasanya dibanding mereka. Pada dataran inilah, konsep kerukunan antara agama dirasa sangat krusial untuk dihadirkan bagi mengesampingkan kekuatan hegemoni negatif yang terdapat pada setiap kelompok beragama.

Lanskap sejuk hubungan antara Muslim dan Hindu seperti yang berlaku di Bali dan Jawa Timur cukup menghadirkan harapan cerah bagi terwujudnya kehidupan damai antara agama. Namun tidak ada jaminan bahawa seiring masa berjalan, iklim keberagamaan semacam itu akan sentiasa tetap terjaga. Banyak kepentingan dan faktor yang mengintai dan berkeinginan merosaknya bila-bila masa. Oleh itu, sejatinya semua masyarakat beragama di manapun jua masih berada pada tahap ikhtiar bagi mencari dan menciptakan formula yang tepat dan sentiasa berproses menuju terbinanya tatanan keberagamaan yang dinamik dan penuh nilai ketamadunan. Model ke arah itu sentiasa berjalan dalam titian masa dan dalam proses yang tiada berakhir (never ending process) menuju matlamat kerukunan yang diidamkan bersama.

1.2. Persoalan Kajian

Persoalan utama yang akan dikaji dalam tesis ini adalah faktor-faktor dan anasir yang menjadi asas kepada terbangunnya harmoni serta kerukunan antara umat Islam dan Hindu di Jawa Timur dan pulau Bali, berikut persoalan-persoalan yang berhubung kait dengan isu tersebut secara keseluruhannya.

Berdasarkan huraian di atas, timbul beberapa persoalan kajian yang sekiranya dapat disenaraipendekkan sepertimana berikut:

- 1. Bagaimanakah proses dan dinamika kerukunan antara umat Islam dan Hindu di Bali dan Jawa Timur?
- 2. Sejauh mana faktor majoriti dan minoriti berpengaruh terhadap proses interaksi dan pembinaan harmoni antara penganut kedua agama tersebut?
- 3. Bagaimana model kerukunan antara umat Islam dan Hindu di Bali dan Jawa Timur?

1.3. Objektif Kajian

Kajian ini mempunyai objektif:

- 1. Mengkaji proses terjalinnya harmoni dan dinamika kerukunan antarumat beragama Islam dan Hindu di Bali dan Jawa Timur.
- 2. Menyelidiki sejauh mana faktor majoriti dan minoriti berpengaruh terhadap proses interaksi dan pembinaan harmoni antara penganut kedua agama tersebut.
- Mengenal pasti model kerukunan antara umat Islam dan Hindu di Bali dan Jawa Timur.

1.4. Skop Kajian

Kajian sosiologi dan antropologi agama di Indonesia merupakan topik yang amat luas skopnya. Sudah sangat banyak sosiolog dan antropolog yang melakukan kajian dengan pendekatan tersebut dan telah melahirkan banyak sekali karya-karya akademik di bidang ini. Namun demikian, khas untuk kajian sosial yang merujuk pada topik perbandingan fenomena keberagamaan di Bali dan Jawa Timur masihlah sangat langka, dan setakat ini belum dijumpai. Oleh itu, pengkaji menjadi tertarik dan berminat melakukan penyelidikan seputar hal berkenaan, dengan fokus yang lebih kecil dan terarah. Justeru, kajian ini dibatasi skopnya hanya pada dua wilayah, iaitu Bali dan Jawa Timur.

Kedua wilayah inipun sesungguhnya masih tergolong luas. Jawa Timur yang berlokasi di hujung timur pulau Jawa, merupakan provinsi yang termasuk paling padat jumlah penduduknya (dari 34 provinsi atau negeri) di Indonesia. Data tahun 2011 menyebutkan bahawa total jumlah penduduk Jawa Timur mencecah 37.476.757 penduduk, yang mencakup mereka yang bertempat tinggal di daerah perkotaan sebanyak 17.832.733 orang (47,58 peratus) dan di daerah perdesaan sebanyak 19.644.024 jiwa (52,42 peratus). Jumlah ini kira-kira setara dengan total penduduk di seluruh negara Malaysia. Adapun Bali, merupakan pulau terpisah dan provinsi khas dengan jumlah penduduk hanya 3.522.375 orang (data tahun 2011). Jika di Bali dihuni oleh 90 peratus kaum beragama Hindu dan hanya sekitar 5 peratus yang beragama Islam, maka Jawa Timur sebaliknya diduduki sekitar 85 peratus umat Islam dan hanya sekitar 2 peratus penganut Hindu. Di Jawa Timur, etnik-etnik tradisional asli seperti Osing umumnya beragama Islam dan sebahagian kecil Hindu. Manakala majoriti Etnik Tengger menganut agama Hindu. Sisanya seperti etnik Jawa dan Madura hampir semua Muslim.

Oleh itu, pengkaji merasa perlu membatasi lagi lingkup kajian dengan hanya memfokuskan pada interaksi antara penganut agama Hindu dan Islam di Jawa Timur dan Bali sahaja. Selain dengan dilatarbelakangi pertimbangan keberminatan dan keunikan yang ada pada pola interaksi dan model kerukunan di antara komuniti Hindu dan Islam di kedua wilayah tersebut.

Sebagai tempat sampel kajian, pengkaji melakukan pembatasan dengan cara mengambil empat lokasi sahaja, dua tempat di masing-masing provinsi. Untuk wilayah Jawa Timur, kedua tempat berkenaan adalah Desa Balun di Kabupaten Lamongan dan Desa Sedaeng Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan. Manakala di daerah Pulau Bali, lokasi penyelidikan difokuskan di Kampung Sindu Kecamatan Sidemen Kabupaten Karangasem serta Kampung Gelgel Kecamatan Klungkung Kabupaten Klungkung.

Adapun alasan di balik pemilihan lokasi-lokasi atau medan penyelidikan (*field research*) berkenaan disebabkan kesemuanya mewakili daerah basis agama yang akan dikaji. Sedaeng dan Balun di Jawa Timur merupakan wilayah yang memiliki populasi penganut agama Hindu yang berjumlah tidak banyak (minoriti). Sepertimana diketahui, Jawa Timur dihuni oleh majoriti penganut agama Islam yang fanatik dan tradisional. Tentu kehadiran dan eksistensi masyarakat Hindu di sana, menghadirkan keunikan dan keistimewaan khas yang tersendiri. Manakala pemilihan Kampung Sindu dan Kampung Gelgel pula atas pertimbangan yang matang dan rasional. Kedua-dua wilayah dimaksud adalah di antara tempat di mana tidak sedikit penduduknya beragama Islam. Manakala Bali dikenal publik sebagai wilayah yang majoriti masyarakatnya adalah penganut Hindu yang taat. Maknanya, keberadaan orang Islam di sana ibarat terkepung oleh dominasi dan kekuatan kaum Hindu.

Di sinilah sisi menarik dan simpul penting dari kajian ini. Bagaimana kelompok minoriti Islam bisa hidup tenteram dan rukun di wilayah di mana majoriti penduduknya adalah penganut Hindu (Bali). Sebaliknya kelompok kecil orang-orang

Hindu di Jawa Timur juga dapat hidup leluasa dan tenang dalam menjalankan ritual religi mereka dan tidak merasa sedikitpun terancam oleh kekuatan kubu majoriti Muslim. Tentu ada formula kunci dan ciri-ciri khas unik yang patut diungkap, utamanya berkaitan dengan seni dan model interaksi, pola komunikasi, serta gaya kerukunan antara agama yang secara praktikal mereka aplikasikan setakat ini. Pendekatan sosiologi dalam kajian ini akan berupaya menjawab problema keunikan tersebut melalui penelusuran fenomenologi yang menjadi model kajian pada penyelidikan ini.

1.5. Kepentingan Kajian

Secara terperinci, kajian ini akan berupaya merungkai dan menghuraikan proses, dinamika, dan pengalaman keberagamaan untuk selanjutnya mengenal pasti model kerukunan antara penganut Islam dan penganut Hindu di Bali dan Jawa Timur. Akan diterokai pula segala ihwal yang berkait dengan masalah tersebut, seperti faktorfaktor, anasir, serta paparan historis terjalinnya kerukunan lintas iman di wilayah tersebut, yang dianggap merupakan kunci asas dari terpeliharanya harmoni kehidupan beragama yang tenang dan aman.

Kajian untuk menyingkap fenomena dinamik seperti itu dirasa penting mengingat mahalnya harga kerukunan antara agama di Indonesia saat ini. Senarai konflik bernuansa motif "perang" agama masih belum juga reda bahkan hingga sekarang. Terciptanya iklim keberagamaan yang kondusif tidak ubahnya benda yang keberadaannya langka. Pengkaji akan berusaha memahami bagaimana nilai-nilai agama Islam dan Hindu saling bersepadu, bersinergi dan tidak saling menafikan satu sama lain sehingga pada tataran praktikal adanya segregasi akibat pelbagai perbezaan

ataupun perseteruan kepentingan di antara keduanya (Islam dan Hindu) dapat diminimalkan sedemikian rupa.

Pada tataran teoritikal, pemaparan dan perungkaian akan problema tersebut dipandang sangat urgen guna semakin memahami kandungan agung dari doktrin kedua agama serta ajaran kebijaksanaan dari tradisi tempatan yang telah mereka warisi dan lestarikan. Pada dimensi lain, kajian ini bermaksud memperkukuh epistemologi pemahaman hidup keberagamaan yang secara sosiologis-empirik mereka terapkan dalam hidup keseharian. Bahawa keagungan ajaran masing-masing agama adalah sehimpunan dari sistem nilai (pattern for behaviour) serta sistem kognisi (pattern of behaviour).

Pada sisi yang berbeza, secara praktikal kajian ini akan melengkapi khazanah keilmuan utamanya berkait dengan sosiologi dan antropologi agama di Indonesia yang sekiranya dapat dijadikan sebagai salah satu sumber rujukan dan lini informasi bagi mozaik kajian keagamaan dan penerokaan kehidupan keberagamaan di masa selanjutnya. Khususnya untuk kes-kes dan modus kajian yang serupa, ia boleh menjadi input tambahan bagi pengkaji di masa yang berikut.

Dengan cara menilai ulang, menyuguhkan kritik konstruktif serta memberikan masukan revisi kepada pemahaman serta praktik keberagamaan yang selama ini diterapkan di lapangan kehidupan nyata, maka kajian ini pula melakukan ikhtiar akademik untuk mencari jalan dan peluang agar dapat menemukan aliran yang lebih baru dan *up to date* serta model atau formula yang lebih segar dan sesuai bagi pengembangan kerukunan lintas agama di masa yang akan datang. Adapun penilaian ulang berupa merevisi kesilapan paradigma lama dalam khazanah hubungan dan dialog antara agama yang cenderung berjalan searah dan tidak komunikatif. Fenomena ini bisa dirujuk kepada masih kuatnya perspektif fundamentalisme agama yang mengedepankan permusuhan dengan kelompok dan agama lain. Selanjutnya, jika

hasilnya memang positif, model dialog dan desain kerukunan yang dihasilkan melalui kajian ini dapat dijadikan contoh bagi formula baru interaksi keberagamaan khas di Indonesia mahupun di pelbagai tempat lainnya.

Walau bagaimanapun mesti disadari, pola kajian sosiologi, fenomenologi, etnografi, ataupun antropologi agama yang bernuansa kerukunan, berwawasan kebersamaan dan merangsang publik untuk hidup dalam kerukunan keberagamaan yang damai dan dinamis, masih terbilang langka. Pada poin tersebut, pengkaji meyakini upaya akademik ini boleh memunculkan harapan terhadap kontribusi sosial terwujudnya dinamika keberagamaan yang penuh kesejukan dan tidak menyerong dari halatuju dan matlamat utama masing-masing agama.

1.6. Struktur Kajian

Kajian ini mengandungi sembilan bab. Bahagian Pertama adalah pendahuluan yang merangkumi halatuju utama penulisan tesis ini seperti Latar Belakang Kajian, Permasalahan Kajian, Objektif Kajian, Kepentingan Kajian, Skop Kajian serta ditutup dengan Struktur Kajian (Pecahan Bab).

Adapun Bab Kedua difokuskan kepada pembahasan mengenai Senarai Kajian Lepas, huraian tentang Landasan Kajian, (yang terdiri dari tiga landasan, yakni interaksionisme simbolik, dominasi sosial serta fungsionalisme struktural atau disebut pula dengan integrasi sosial) serta Kerangka Teori. Bahagian ini diakhiri dengan memperbahaskan tentang kaidah pengguna pakaian Metodologi Kajian (Penyelidikan dan Analisis Data).

Pada Bab Ketiga terdiri dari huraian dan penjelasan terperinci tentang Profil Lokasi Penyelidikan iaitu tempat di mana penyelidikan lapangan (*field research*) ini dilakukan. Dari keempat lokasi, iaitu Kampung Sindu di Kecamatan Sidemen

Kabupaten Karangasem dan Kampung Gelgel di Kecamatan Klungkung Kabupaten Klungkung. Kedua lokasi ini terletak di Pulau Bali, Provinsi (Negeri) Bali. Manakala dua tempat penyelidikan lainnya ialah Desa Balun Kecamatan Turi Kabupaten Lamongan dan Desa Sedaeng Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan. Keduanya terletak di hujung timur Pulau Jawa dan termasuk ke dalam wilayah Provinsi Jawa Timur. Masing-masing lokasi penyelidikan tersebut dihuraikan dengan detail daripada pelbagai aspek, di antaranya dari aspek demografi geografis, sosial budaya, data-data kependudukan, keadaan ekonomi, dinamika keberagamaan hingga ke dimensi pendidikan.

Manakala di Bab yang Keempat, topik penyelidikan dipertajam dengan memperbahaskan isyu Sejarah Perkembangan Islam dan Hindu di Indonesia. Di sini akan dirungkai mengenai ihwal keberadaan serta peranan Islam dan Hindu di Nusantara ditinjau daripada perspektif historis (sejarah), kemudian dibahas pula topik Sejarah Masuknya Hindu, Sejarah Masuknya Islam, kemudian tentang Dinamika Islam dan Hindu di Bali dan Jawa Timur. Tidak lupa pula dipaparkan mengenai identiti unik Muslim Bali dan Hindu Jawa, hingga kepada perkembangan semasa saat ini. Disajikan pula ulasan berkenaan Dialektika Islam dan Hindu, khasnya di Bali dan Jawa Timur. Sebagai pengkhatam bab keempat, dipaparkan topik Peranan Pemerintah Indonesia dalam Menjaga Kerukunan Umat Beragama.

Pada Bab Kelima mengandungi huraian tentang Ajaran Prinsip Kedamaian dan Kerukunan Beragama dalam Islam dan Hindu. Yang dimaksud di sini adalah pembahasan prinsip ideologi dan doktrin religi dari kedua agama yang umumnya termaktub dalam kitab-kitab suci mereka ataupun sumber-sumber ajaran agung masing-masing agama. Contohnya antara lain berkenaan dengan Konsep dan Makna Toleransi, Masyarakat Inklusif serta Harmoni Antara Agama. Semuanya ditinjau dari kedua perspektif, Hindu dan Islam.

Intipati terdalam daripada kajian ini ada pada Bab Analisis yang dibagi ke dalam tiga pecahan, iaitu Bab Keenam, Ketujuh dan Kedelapan. Pada Bab Keenam mengandungi penyajian paparan analitis berkaitan dengan Proses dan Dinamika Kerukunan Umat Hindu dan Islam di Bali dan Jawa Timur (Simbol Toleransi, Simbol Makanan, Simbol Gotong Royong, Simbol Ritual, Simbol Rumah Ibadah, Simbol Kematian dan Simbol Istilah).

Manakala pembahasan-pembahasan dalam analisis berikutnya (Bab Ketujuh) bertajuk Faktor Majoriti dan Minoriti dalam Harmoni Umat Hindu dan Muslim di Bali dan Jawa Timur (dengan sub-sub bab Menghilangkan Hegemoni, Melindungi Minoriti, Agama Bukan Angka, Kebersamaan Paksi Kerukunan serta Kampung dan Bandar, *Wong Duwur* dan *Wong Ngisor*).

Adapun bahagian analisis yang terakhir (Bab Kedelapan) adalah Mengenal Model Kerukunan Umat Islam dan Hindu di Bali dan Jawa Timur yang dibagi menjadi tiga bahagian penting, yakni Model Tradisional, Model Rekonsiliasi Konflik serta Model Partisipatoris.

Kajian ini akan diakhiri dengan Bab Kesembilan. Bahagian ini memuat tentang Kesimpulan yang didapat sebagai hasil akhir dari kajian ini juga mengenai Saranan berupa cadangan-cadangan dan rekomendasi sebagai dapatan dari kajian. Bab ini akan ditutup dengan pengkhatam berupa Penutup yang disertai dengan Senarai Bibliografi (senarai literatur bahan pustaka yang diguna pakai dalam kajian) serta beberapa halaman lampiran.

BAB 2: KAJIAN LEPAS, KERANGKA TEORI DAN METODOLOGI KAJIAN

Pada bab ini penulis akan memperbahaskan tentang tiga hal asas yang menjadi kerangka utama dalam penyelidikan ini, iaitu kajian lepas (*literature review*), kerangka teori (*theorical framework*), serta metode penyelidikan (*research method*). Diawali dengan huraian mengenai kajian lepas yang mau tidak mau mesti dirungkai sebagai pijakan dalam mengenal pasti sejauhmana topik kajian tesis ini dipandang relevan dan berkontribusi positif terhadap khazanah ilmu pengetahuan. Selain daripada itu, dengan mengurai senarai kajian-kajian yang telah dilakukan sebelumnya, sedikit sebanyak kita akan dapat mengetahui alur serta simpul-simpul penyelidikan yang ada serta menyediakan fondasi kajian yang kukuh.

Supaya alur sistematika penyelidikan berjalan dengan cermat dan fokus, Pemilihan bahan kajian pustaka dilakukan secara selektif dengan tujuan agar ia tidak keluar dari koridor penyelidikan dan unsur-unsur keutuhan serta kedalaman materi bahasan dapat dijaga dengan baik. Dari senarai literatur kajian lepas yang penulis sajikan semuanya berhubung kait dengan topik pembahasan berkenaan, sama ada referensi yang primer mahupun sekunder. Bagaimanapun juga karya-karya para pengkaji terdahulu adalah cermin sekaligus pijakan bagi digelarnya penyelidikan selanjutnya yang lebih baharu dan memiliki kaidah kesesuaian dengan zaman semasa. Paling tidak ia bermanafaat untuk menambah ataupun melengkapi dari apa-apa hal yang disumbangkan kajian-kajian sebelumnya.

Selanjutnya juga akan diulas berkenaan kerangka teori yang diguna pakai dalam penyelidikan ini. Sebagai alat untuk mengolah dan menganalisis data temuan yang didapat, teori-teori tersebut akan dipaparkan secara terperinci dan sesuai dengan proposisi dan fungsinya. Pelbagai teori itu penting guna memberikan panduan, *road map*, serta kejelasan arah dan halatuju kepada berjalannya tahapan penyelidikan sesuai

dengan peringkat yang dicadangkan sehingga alur pola fikir dan paradigma kajian dapat dibaca dengan lebih mudah dan terarah. Kerangka teori juga dimaksudkan untuk memberikan gambaran serta batasan yang memadai tentang landasan penyelidikan yang akan dilakukan. Dengan memahami konstruksi, konsep, dafinisi, dan proposisi kajian yang dipaparkan melalui kerangka teori diharapkan hasil penyelidikan mampu tersaji dengan sistematik dan logik.

Pada penghujung bab bakal dijelaskan pula mengenai hal-hal di seputar metode penyelidikan. Ia merangkumi beraneka simpul kajian mulai dari lokasi penyelidikan, rancangan penyelidikan, model penyelidikan, sumber penyelidikan, serta pengolahan data. Metodologi penyelidikan sangatlah penting diketahui kerana ia merupakan *lead* pembuka pintu yang akan menentukan bagaimana kajian akan dijalankan sesuai rancangan yang ada. Oleh itu, tersedia rancangan penyelidikan yang jelas, terperinci, sesuai dan tepat dengan kepentingan serta topik kajian akan menentukan sistematika kajian. Apakah ia dilakukan dengan sahih dan valid sehingga mampu memperolehi hasil kajian yang diharapkan.

Adapun model penyelidikan bermaksud memberi penggambaran terhadap proses demi proses penyelidikan yang akan dijalankan agar supaya ia fokus dan akurat. Dengan topik kajian yang telah ditentukan, model akan mencari kesesuaian antara metode, dan data-data faktual-empirik di lapangan. Manakala pada sub-bab pengolahan data dibahas tentang teknik-teknik pengambilan dan penghimpunan data, penentuan narasumber, cara analisis serta bagaimana hasil akhir penyelidikan disajikan ke hadapan pembaca.

2.1. Kajian Lepas

Tidak ada kajian sosiologi agama dan antropologi budaya di Indonesia yang popular melebihi karya Clifford Geertz, *The Religion of Java*.³² Walaupun mengundang banyak perdebatan kontroversial, kajian tentang model keberagamaan masyarakat yang memunculkan trikotomi terminologis iaitu *abangan-santri-priyayi* ini diakui sebagai acuan utama dan pelopor bagi penyelidikan antropologi keagamaan di nusantara, khususnya di pulau Jawa.³³ *Abangan* iaitu kaum Muslim Jawa yang sekedar membaca ikrar syahadat sahaja tapi tidak mendalami ajaran Islam. *Santri* adalah mereka yang mendalami Islam dengan sungguh-sungguh, umumnya alumnus atau tinggal di pesantren. Manakala *Priyayi* lebih didasarkan pada strata sosial model perkotaan dan merujuk kepada kelas menengah ke atas yang umumnya perilaku kesehariannya masih dipengaruhi oleh warisan ajaran Hindu atau Buddha.

Penyelidikan ini dilakukan Geertz sekitar tahun 1950-an di sebuah wilayah pelosok Jawa Timur, iaitu Mojokuto (Pare, Kediri). Antropologi-interpretatif Geertz untuk melihat fakta dari pandangan subjek kajian (point of native's view) meskipun beliau juga berusaha untuk 'menafsirkan' agar memperoleh thick description (penggambaran yang tebal atau dalam). Selanjutnya, dengan keengganan Geertz untuk mengaitkan atau mengkaji benar-salahnya keyakinan varian-varian tersebut menurut sumber-sumber Islam 'otentik' dan memfokuskan pada varian perwujudannya, maka hal itu menunjukkan bahawa beliau lebih memilih pendapat yang menyatakan bahawasanya 'agama adalah produk budaya'.

³² Untuk perbincangan lanjut, lihat Clifford Geertz (1976), *The Religion of Java*, Chicago and London: University of Chicago Press. Sebagai referensi bahan perbandingan tentang dikotomi santri-abangan, baca juga, Zaini Muchtarom (1998), *Santri dan Abangan di Jawa*, Jakarta, INIS Press.

³³ Di antara pengkaji yang tidak setuju dengan kesimpulan Geertz dan lalu meng-counter balik konsep dia adalah Mitsuo Nakamura, Mark Woodward, Bambang Pranowo, dan Harsya W. Bachtiar. Harsya, misalnya, menilai kajian Geertz tersebut kurang valid dan terlalu simplistik. Keabsolutan trikotomi (santri-abangan-priyayi) dipandang tidak relevan kerana ia tidak bersumber dari sistem klasifikasi yang sama. Lihat, Harsya W. Bachtiar, "The Religion of Java: Sebuah Komentar" dalam buku Ahmad Irahami Dan Kawan-kawan (ed.) (1990), *Islam di Asia Tenggara: Perkembangan Kontemporer*, Jakarta, LP3ES, 312. Demikian pula Woodward yang menolak kesimpulan Geertz perihal sinkretisme Islam Jawa. Menurutnya, Islam Jawa bukanlah ajaran anismistik, namun merupakan doktrin kontekstual yang berproses secara akulturatif dengan budaya tempatan. Pelbagai ritual masyarakat Jawa Islam semua berlandaskan pada ajaran asas keislaman. Baca: Mark R. Woodward (1998), "The Slametan, Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam" dalam *Jurnal History of Religion*, Edisi I/IV/1998.

Dalam kesimpulannya, Geertz menyebutkan bahawa Islam di Jawa adalah Islam yang bercorak sinkretik. Senada dengan premis Geertz, Niels Mulder juga menandaskan hal yang relatif sama bahawa agama-agama yang terdapat di wilayah Asia Tenggara ialah agama yang telah mengalami proses pribumisasi (tempatanisasi). Agama asinglah yang menyerap budaya tempatan dan bukan sebaliknya. Dalam konteks ini, Islamlah yang adaptif terhadap kebudayaan Jawa. Tanpa disertai kemampuan beradaptasi yang baik dengan tempataniti, nescaya sebuah ajaran agama akan mudah memudar dan sukar untuk bertahan hidup.³⁴

Pada ranah sosiologis, ada pemahaman bahawa agama bukanlah alasan tunggal di sebalik setiap aksi kebudayaan manusia. Motif dan motivasi kultural kerap mencuat kuat bahkan mengalahkan doktrin keagamaan seseorang. Kajian etnografi agama Andrew Beatty membenarkan asumsi tersebut. Dalam buku Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account, Beatty memaparkan bahawa betapapun orang bisa berkumpul dan bersepakat dalam ritus slametan di Jawa (sebagai contoh kes), namun di sana terkandung multivokaliti pandangan individu-individu peserta slametan. 35 Orang-orang memang hadir ke slametan pada tempat dan waktu yang sama, namun di kepala mereka ada orientasi dan pemahaman yang berbeza-beza tentang slametan itu sendiri. Slametan memang mengandaikan sesuatu yang disepakati bersama namun masing-masing hal dalam ritualiti itu sendiri bisa dimaknai secara beragam. Orang yang teguh berislam, misalnya, akan merujukkan simbol-imbol dalam slametan kepada pengertian-pengertian dalam tradisi Islam, sebaliknya kalangan lain bisa tanpa kesulitan mengacukan simbol yang sama pada dahyang (pemuka agama) desa atau arwah leluhur mereka. Di sisi lain, demikian Beatty, hampir semua pakar antropologi Jawa sependapat bahawa slametan berada di jantung agama Jawa. Secara

³⁴ Niels Mulder (1999), *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta; Gramedia Pustaka Utama, 4-17.

³⁵ Andrew Beatty (1999), *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account.* New York: Cambridge University Press.

detail, kajian tentang tradisi-tradisi ini pula dilakukan oleh Geertz dan Robert W. Hefner.

Bagi Beatty sendiri, *slametan* mengandaikan adanya akomodasi bersama, sebuah sikap untuk saling menerima berbagai mozaik perbezaan. Itulah yang berlaku ketika banyak orang (dengan pandangan yang pelbagai) berkumpul melakukan ritual simbolik bersama dengan rukun dan penuh keakraban. Maka oleh itu, *slametan* tidak selalunya dianggap mewakili sebuah sistem pandangan keagamaan tertentu. Kajian empirik Beatty di Banyuwangi Jawa Timur ini menandaskan bahawa hampir mustahil menemukan "orisinaliti" dalam tradisi budaya mahupun agama. Maknanya, telah berlaku sinkretisme yang kental dalam tradisi orang Jawa. Apa-apa hal yang seolah tampak sebagai peristiwa ritual Jawa ternyata mengandung anasir Islam. Seseorang boleh berkirim doa kepada Allah dan fatihah kepada Nabi Muhammad sekaligus kepada dahyang (tokoh adat) desa dalam sebuah upacara yang sama di tempat yang sama pula. Menjadi Jawa, dalam konteks ini, dapat pula bermakna menjadi Muslim sekaligus juga bukan Islam sama sekali. Pada dimensi tertentu, pendapat Beatty ini meragukan tesis Mark Woodward yang menyatakan bahawa tradisi kejawaan telah dipengaruhi dan disatukan oleh doktrin agama Islam yang asasi.

Mark R. Woodward, dalam buku *Islam in Java; Normative Piety and Mysticism In The Sultanate of Yogyakarta* mencuba menggambarkan Islam Jawa dari sudut yang unik, yakni sebagai konsepsi keagamaan yang mampu bertransformasi dengan tradisi tempatan (kebudayaan tempatan). Konsepsi Islam bagi orang Jawa ditafsirkan secara baharu sebagaimana dirakamkan dalam *Babad Tanah Jawi* dan sejumlah serat seperti *Serat Centini, Serat Cebolek* maupun *Serat Hidayat Jati*. Di samping menyanggah pendapat Geertz tentang sinkretisme Islam Jawa, tulisan Woodward ini juga bermaksud menjawab pertanyaan yang diajukan Marshall G. S.

³⁶ Mark R. Woodward (1989), *Islam in Java; Normative Piety and Mysticism In The Sultanate of Yogyakarta*. Michigan: University of Arizona Press.

Hodgson dalam *The Venture of Islam* (1974) yang mempertanyakan betapa kemenangan Islam di Indonesia begitu sempurna selepas menghilangkan kesan ajaran Hindu dan agama lainnya yang sekian lama dianut dengan taat oleh masyarakat Indonesia, terutamanya di pulau Jawa. Menurut Woodward, hal itu berlaku kerana Islam dianut oleh pusat kerajaan (istana/keraton) dan dijadikannya sebagai basis kepemerintahan.

Intipati kajian Woodward adalah keberhasilan penetrasi Islam dalam menaklukkan Jawa tanpa disertai kekerasan. Islam Jawa bukanlah agama nominal yang tidak memiliki akar. Sebaliknya ia mempunyai dua kunci penting berupa "kesalehan normatif" dan "kebatinan" yang dipandang sesuai dengan karakter masyarakat Jawa. Kedua tipe tersebut pada dasarnya berakar pada perdebatan klasik dalam dunia tasawuf Islam. Kesalehan normatif dalam pandangan Woodward adalah seperangkat perilaku yang diformulasikan Islam untuk umatnya. Kesalehan normatif merupakan bentuk perilaku di mana ketaatan dan ketundukan menjadi syaratnya. Di sinilah aktiviti kebatinan menemukan bentuknya. Akhirnya bagi Woodward, Islam Jawa memiliki karakter yang kurang lebih sama dengan Islam di belahan dunia lainnya, iaitu dinamis, kreatif dan mesra. Berbeza dengan Geertz, Woodward memberi porsi memadai terhadap analisis teks-teks suci, sehingga ia mampu menangkap makna terdalam dari tradisi Islam Jawa berupa kandungan esensi tasawuf falsafi di dalamnya.

Karya Clifford Geertz, utamanya *The Religion of Java* yang dianggap orang ramai sebagai literatur monumental di bidang antropologi agama di Indonesia, ternyata sememangnya banyak menuai kritik. Terlepas dari sumbangan positif yang diberikan Geertz terhadap khazanah ilmu antropologi agama di Indonesia, banyak yang menilai analisis pemikiran Geertz dalam kajiannya tersebut tidak akurat. Salah satu hasil kajian yang meng-*counter* balik Geertz adalah buku *Memahami Islam Jawa* tulisan Bambang Pranowo. Disertasi doktoral di Department of Anthropology and Sociology, Monash

University, Australia, ini mengkritik trikotomi (santri-priyayi-abangan) yang dianggapnya tidak relevan dengan kultur masyarakat Jawa yang sebenar.³⁷ Bambang Pranowo bersetuju dengan antropolog Jepun Mitsuo Nakamura (yang juga mengkritik Geertz) bahawa salah satu kesilapan analisis Geertz adalah akibat penggunaan pendekatan antropologi konvensional yang mempelajari kelompok etnik atau komuniti tempatan dalam pengisolasian dan pemisahan yang sewenang-wenang dari konteksnya yang luas.

Kecenderungan seperti itu akan menyesatkan, khususnya ketika pengkaji mempelajari masyarakat Muslim. Sebab norma, institusi serta hubungan pribadi orang Muslim tidak terikat oleh batas geografi tertentu. Perkembangan Islam di Jawa bukan sesuatu yang terputus begitu sahaja dari perkembangan dunia Islam lainnya, kerana boleh jadi ia merupakan mata rantai (circle) utuh dari perkembangan Islam yang ada di Mesir, misalnya. Pemisahan ini akan mengakibatkan penyederhanaan berlebihan atau bahkan kekeliruan konseptual. Namun, Bambang menilai pendekatan Geertz juga memiliki akurasi tersendiri. Ia dianggap sahih sebagai deskripsi masyarakat Jawa pada 1950-an, di saat kehidupan masyarakat masih diwarnai persaingan di antara parti politik. Ia layak dianggap sebagai data historis dalam tempataniti di mana penyelidikan itu dilakukan, bukan sebagai laporan tentang Jawa yang ada saat ini secara umum. Agar kita bisa memahami adanya kemajmukan Islam di tengah masyarakat Jawa tanpa terperangkap ke dalam penyederhanaan (simplifikasi) berlebihan atau kesalahan konseptual, Bambang lalu mengusulkan tiga langkah bagi para pengkaji Islam. Pertama, mesti melengkapi pengetahuan yang memadai tentang ajaran Islam dan sumber-sumber skriptural Islam (Al-Quran dan As-Sunnah). Kedua, kesedaran bahawa Islam, sebagaimana agama-agama besar lainnya, diwarnai pula oleh pelbagai tradisi

.

³⁷ Bambang Pranowo (2009), *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Alvabet.

beragama. Ketiga, pluraliti yang ada tidak akan bisa dipahami dengan baik apabila menggunakan dikotomi, termasuk dikotomi tradisi besar dan tradisi kecil.

Berbeza pula dengan buku Geger Tengger:Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik tulisan Robert W. Hefner yang menghuraikan perubahan historis penduduk di daerah dataran tinggi pegunungan Tengger, Bromo (Pasuruan, Jawa Timur) dari era kejayaan Hindu-Jawa hingga periode awal Orde Baru (1966). Penyelidikan ini mengungkap pergolakan sosial-ekonomi sebagai "bunga api" dari memudarnya eksistensi Hinduisme di Jawa, khususnya Tengger.³⁸ Analisis antropologi ini menyajikan suatu pandangan tentang agama dan politik di Indonesia sekaligus dinamika ketamadunan di kawasan nusantara. Di dalamnya disuguhkan paparan konfiguratif mengenai pertarungan politik aliran, sama ada ideologi mahupun agama pada masa transisi dari Orde Lama ke Orde Baru. Menurut Hefner, interaksi intensif antara masyarakat pegunungan (desa) dengan komuniti dataran rendah (bandar) pada abad ke-19 ialah awal mula dari keruntuhan kejayaan Hindu di Jawa Timur. Masa itu, Tengger menjadi tempat penting dalam ritualiti umat Hindu. Muncul analisis yang menyatakan kalau Tengger menjadi tempat pelarian orang-orang Hindu Majapahit ketika Islam mulai masuk ke Jawa. Penetrasi pesat Islam pada masa Mataram dan Demak kian mengancam eksistensi kerajaan-kerajaan Hindu di Jawa Timur, sehingga rakyat yang tidak suka "berkiblat" kepada Mataram (Islam) lalu melarikan diri ke arah Tengger, wilayah tanah tinggi yang dianggap mampu menyelamatkan mereka untuk mempertahankan agamanya.

Melalui analisis terhadap wacana ekonomi-politik, Hefner secara khas menjelaskan bahawa konflik sosial Tengger adalah bahagian dari skenario politik dari penguasa negara pada masa itu. Sentimen anti-komunis dimunculkan sebagai perisai (pelindung) agar ia tidak dianggap sebagai konflik antara agama. Akibat daripada

³⁸ Robert William Hefner (1999), *Geger Tengger; Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, Yogyakarta: LkiS.

kemelut itu, berlakulah perubahan besar dalam masyarakat Tengger. Di lereng atas gunung Tengger orang-orang Hindu memang tidak dipaksa masuk Islam, namun terdapat pembaharuan ritual-doktrinal dalam konteks nasional (peraturan negara atas nama agama). Semenjak masa itulah, aktiviti-aktiviti keagamaan Hindu-Kejawen mulai meredup, manakala aktiviti dakwah keislaman berkembang pesat di banyak tempat.

Kajian antropologi Islam di Sulawesi dilakukan oleh Muhammad Alifuddin terhadap fenomena keislaman pada masyarakat Buton, Sulawesi Tenggara. Untuk melengkapi khazanah kajian sosiologi agama dalam masyarakat Jawa dan Bali, penelaahan yang dilakukan Afifuddin terasa cukup urgen untuk dipelajari. Studi ini memaparkan penjelasan bagaimana fenomena pengalaman serta pengamalan agama Islam, dengan cara menggali pemahaman dan praktik perilaku keberagamaan mereka sehari-hari. Secara general dilukiskan adanya tarik menarik antara tradisi tempatan (tempatan) dengan ajaran Islam yang kemudian datang selepas itu. Penelusuran historis dilakukan merujuk kepada masa masuknya Islam di Buton pada tahun 1512 yang dibawa oleh ulama asal kepulauan Pasai. Pelacakan sosiologi diterapkan pengkaji antara lain dengan mengkaji artifak, situs-situs fizikal serta dokumen-dokumen budaya yang bernuansa keislaman kuat di Buton. Konklusi yang dihasilkan adalah adanya penerimaan yang baik serta interaksi dinamis antara ideologi Islam dan budaya tempatan masyarakat Buton.

Manakala itu, peran sosiologis kaum Cina dibahas dalam buku *Arus Cina Islam Jawa* karangan Sumanto Al-Qurtuby. Beliau mencuba menjelaskan perihal sejarah perkembangan Islam di Jawa melalui perspektif yang berbeza, iaitu berdasarkan catatan sejarah yang terpisah-pisah dan jarang dikaji oleh para ahli sejarah dan ahli

³⁹ Muhammad Alifuddin (2006), *Islam Buton; Interaksi Islam dengan Budaya Tempatan* (tesis doktoral). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

agama. Premis yang disajikan adalah keyakinan bahawa Islam hadir ke bumi nusantara pada abad ke 15 dan 16 melalui orang-orang dari negeri Tiongkok (Cina). Kedatangan armada dari Tiongkok ke nusantara, dipimpin seorang Muslim dari etnik Hui bernama Laksamana Cheng Ho. Persinggahan Cheng Ho di beberapa tempat di Sumatera dan Jawa, merupakan awal perkembangan Islam di Jawa. Beberapa anak buah Cheng Ho yang juga beragama Islam memutuskan untuk tinggal di Jawa dan menikah dengan perempuan-perempuan Jawa. Mereka pun mewariskan tradisi-tradisi campuran Cina Islam dan Jawa, yang pada masa itu masih sangat kental dengan pengaruh dari agama Hindu dan Buddha.

Premis sosiologis Sumanto ini jelas-jelas bercanggah dengan arus utama sejarah Islam nusantara yang setakat ini masih bersikukuh pada konklusi bahawa Islam telah masuk ke bumi nusantara jauh sebelum masa penjajahan kolonial. Melalui perniagaan, masyarakat nusantara, terutama Jawa dan Sumatera kemudian memeluk agama yang dipercayai tidak memandang kasta dan kelas tersebut. Para peniaga itu berasal dari Gujarat, sebuah negeri di India serta sebahagian yang lain peniaga dari Arab (Yaman) sebelum akhirnya Islam disebarkan dengan luas oleh Wali Songo, khususnya di Pulau Jawa. Penyelidikan Sumanto lebih terfokus kepada kontribusi masyarakat Cina dalam proses islamisasi Jawa pada abad 15 dan 16. Tujuan kajian ini dengan menganalisis dan merungkai sisi-sisi sejarah pada masa itu ialah harapan supaya sentimen primordialistik dan semangat anti-Cina yang sudah lama mengakar di dalam persepsi masyarakat Indonesia dapat sedikit demi sedikit berkurang atau bahkan boleh hilang sama sekali. Menurut Sumanto, kaum Tionghoa tidak berarti mesti beragama Khonghucu atau Buddha, melainkan tidak sedikit yang beragama lain, seperti Islam.

⁴⁰ Sumanto Al-Qurtuby (2003), *Arus Cina-Islam-Jawa; Bongkar Sejarah Atas Peranan Tionghoa Dalam Penyebaran Agama Islam Di Nusantara Abad 15 dan 16*. Jakarta: INSPEAL dan INTI.

Berhubung kait dengan senarai karya di atas adalah buku Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara. Hampir senada dengan kajian Hefner dan Sumanto, karya ini pula merupakan buku tentang pelacakan antropologis berlatar keruntuhan kerajaan Hindu terbesar yang pernah ada di nusantara, yakni Majapahit (Jawa Timur).⁴¹ Menjelang dan selepas keruntuhan Majapahit, Jawa dikepung oleh proses islamisasi yang dilakukan para pendakwah dengan gigih. Kelompok pendakwah itu, sebagaimana tertuang dalam sejarah arus utama, berasal dari kawasan Arab (Timur Tengah) yang awalnya menjadi peniaga. Tesis Slamet Muljana ini berani menyuguhkan poin-poin historis yang berbeza dan kontoversial, salah satunya iaitu kesimpulan bahawa para penyebar Islam itu, termasuk para Wali Songo, adalah berasal dari keturunan Cina. Data yang disajikan penulis jelas tidak popular dan bertolak balik dengan senarai historis yang pernah ada dan telah melekat kuat dalam kesedaran psikologi masyarakat Indonesia setakat ini. Melalui penelusuran dokumen-dokumen sejarah, yang kebanyakan tidak rasmi (yakni babad Tanah Jawi, Serat kanda, arsip klenteng Sam Po Kong dan Talang), Slamet Muljana berkeyakinan bahawa tidak sedikit masyarakat etnik Cina yang telah memberikan kontribusi bagi penyebaran Islam di tanah Jawa. Kerana kandungan isi yang kontroversial tersebut pernah menyebabkan buku ini (sebelum akhirnya terbit kembali) dilarang beredar oleh pemerintah Orde Baru pada tahun 1971.

Isyu mengenai Islam Kejawaan pula menarik minat Simuh dalam karya akademiknya, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*. Menurut Simuh, interaksi antara budaya Jawa dengan agama Islam serta kebudayaan Islam, telah lama terjalin kuat.⁴² Dijelaskan juga bahawa pada awalnya orang Jawa sebelum terjamah oleh pengaruh Hinduisme, menganut sistem religi berupa Animisme-Dinamisme serta ajaran hukum adat sebagai pranata sosial mereka. Sistem ini diatur oleh induk komando yang

⁴¹ Slamet Muljana (2009), *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta: LKIS.

⁴² Simuh (2003), *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*. Jakarta: Teraju.

dipegang oleh kepala adat. Religi tradisional itu terbukti memberikan kesan impresi yang sangat signifikan terhadap tradisi serta karakter sosial masyarakat Jawa, seperti kepercayaan terhadap magic, dukun, bomoh, primbon, mantera, dan lain - lain. Di titik inilah, kedatangan Islam kemudian bergumul dengan budaya tempatan yang kemudian melahirkan proses akomodasi budaya, berupa akulturasi dan asimilasi. Penyelidikan ini berpusat pada pendekatan historis-empirik yang akhirnya melahirkan kesimpulan adanya dua varian dalam tipikal umat Islam di Jawa, yakni Islam–kejawen (lama) serta Islam pesantren (baharu).

Adapun kajian sosiologi dan antropologi yang berkenaan dengan dinamika dan kebudayaan Bali jarang sekali yang berhubung kait dengan dinamika keagamaan mahupun keberagamaan. Seiring kuatnya desakan industrialisasi dan kapitalisasi di pelbagai sektor, masyarakat Bali kini tengah dihadapkan kepada pergolakan identiti. Kebudayaan Bali yang unik perlahan-lahan terkikis oleh arus modernisasi dan westernisasi yang menghunjam ke jantung kehidupan masyarakatnya. Realiti suram ini mengundang keprihatinan banyak orang. Salah satunya adalah Nengah Bawa Atmadja yang merangkum kegelisahannya melalui buku bernuansa antopologi budaya bertajuk *Ajeg Bali; Gerakan, Identitas Kultural, dan Globalisasi.* Buku ini menyajikan isyu Ajeg Bali sebagai suatu gerakan kultural menuju pemulihan semula identiti Bali yang sejati untuk melawan globalisasi beserta kesan-kesan negatif yang ditimbulkannya. Sebagai sebuah penyelidikan antropologi, Nengah menyisir sejumlah fenomena sosial yang berlaku di Bali, khasnya seputar perbenturan antara identiti tempatan Bali serta

⁴³ Nengah Bawa Atmadja (2010), *Ajeg Bali; Gerakan, Identitas Kultural, dan Globalisasi*. Yogyakarta: LkiS. Berbalik arah daripada tesis Nengah Bawa Atmadja ini, adalah apa yang dikupas dalam kajian Michel Picard (1996), *Bali; Cultural Tourism and Touristic Culture*, New York: Archipelago Press. Picard malah menyimpulkan bahawa dunia pelancongan (*tourism*) adalah berkah positif bagi masyarakat Bali. Kekhawatiran bahawa globalisasi akan menghancurkan pilar-pilar sosial di sana, menurut Picard, hanyalah ketakutan tanpa alasan. Turistifikasi muncul dari dalam dan kemudian menafikan batas antara "luar" dan "dalam", "tempatan" dan "asing" serta mengaburkan antara hal-hal "ritual" dan "Komersial". Dengan perspektif yang kontradiktif, buku ini menyebutkan bahwa turistifikasi turut berkontribusi memajukan kebudayan Bali. Kajian yang dilakukan Picard selama 20 tahun ini, dianggap oleh penulisnya sebagai salah satu upaya mempertahankan identiti kebudayan Bali agar tetap lestari dan tidak hilang.

serbuan ideologi yang dibawa oleh orang pendatang, sama ada pelancong antarbangsa mahupun penduduk yang bermigrasi dari luar daerah.

Bali kini sedang dilanda anomali. Di satu sisi Bali makmur kerana *tourism* (bisnis pelancongan) manakala di sisi lain Bali semakin kehilangan kearifan identiti akibat banyaknya nilai-nilai budaya negatif yang masuk dan tergolong merosak. Globalisasi ibarat pisau bermata dua yang menghunjam ke jantung karakter asli masyarakat di sana. Pengkaji melakukan penyelidikan historis semenjak berlakunya kebijakan penguasa Orde Baru yang menerapkan *policy* industri pelancongan di Bali hingga kondisi aktual Bali yang semakin menjauh dari keaslian budaya dan agama leluhur mereka. Buku ini menyingkap paradoks budaya yang mengakibatkan karakter sosiologis orang di sana bergeser dan berubah cenderung ke sisi negatif. Semuanya berpunca daripada semakin kuatnya kesan arus kapitalisme yang berwajah globalisasi ekonomi yang massif menyerbu Bali.

Senafas dengan penyelidikan perihal Ajeg Bali, sebuah kajian yang lebih spesifik dilakukan oleh Parimartha dan kawan-kawan tentang relasi umat Hindu dan kaum Muslim di Kusamba, sebuah desa yang terletak di wilayah pesisir pantai Kabupaten Klungkung Bali. Parimartha membahas bagaimana persoalan perebutan ruang sosial berlaku antara komuniti Islam dan Hindu untuk tujuan kontestasi kepentingan politik. Buku *Bulan Sabit di Pulau Dewata; Jejak Kampung Islam Kusamba Bali* ini menyimpulkan bahawa faktor-faktor politik ternyata sangat kental memberi kesan terhadap terjalinnya relasi dan pembentukan ruang di antara kedua kelompok komuniti. Melalui perspektif teori modal sosial, Parimartha menyebut bahawa sisi positif dari kuatnya hubungan antara agama di sana tidak mampu dihancurkan oleh sempadan-sempadan budaya yang memiliki potensi memisahkan mereka secara formal-administratif. Termasuk dipisahnya antara wilayah desa adat (khas orang Hindu) serta desa atau banjar dinas (khas penganut agama lain).

Fakta ketika sebuah wilayah (desa) memiliki hak otonom dan kekuasaan sendiri untuk mengontrol ruang politik, hal itu merupakan fenomena yang wajar-wajar sahaja. Namun, kendati ada perbezaan aspirasi dan ideologi politik, masyarakat tidak mudah terpancing untuk menjadikannya sebagai spirit penyala dan punca konflik, apatah lagi menganggapnya sebagai sumber pertikaian antara etnik dan agama. Bahkan sebaliknya bagi mereka, nilai-nilai agamalah yang dijadikan pilar penguat agar mereka sentiasa memelihara kerukunan bersama. Kekompakan serta kesepahaman seperti itu merupakan model kerukunan antara agama dalam masyarakat Kusamba yang dinamis dan dapat memberikan kontribusi bagi komuniti multikultural di tempat yang lain. 44

Temuan Sosiologis Primartha semakin memperkuat kesimpulan dari kajian I Gede Suwindia yang dilakukan sebelumnya. Dalam *Pluralitas Kehidupan Umat Beragama di Bali*, Suwindia memaparkan bahawa dasar pondasi yang mengokohkan tatanan kerukunan umat beragama di Bali, khasnya antara kelompok Hindu dan Muslim, sudah terbina sejak ratusan tahun lepas. Relasi tersebut antara lain terangkai dari hubungan antara simbol-simbol budaya dan agama. Semua komuniti saling berbaur dalam setiap *event* kegiatan sosial kemasyarakatan tanpa membawa atribut ideologi dan agamanya masing-masing.

Kelompok Islam di kampung Kepaon Denpasar yang dijadikan lokasi penyelidikan Suwindia tampak wujud sebagai miniatur dari fenomena terjaganya kemajmukan budaya (multikuluralisme) di tengah banyaknya upaya untuk melahirkan konflik tamadun dengan cara membenturkan kepentingan sosial dan agama di tengah masyarakat Moden. Menarik dilihat bagaimana orang-orang Hindu dan Muslim yang tinggal di bandar sanggup bekerjasama dan saling sokong dalam upacara-upacara adat ataupun hari-hari suci perayaan masing-masing agama. Mereka berinteraksi satu sama

⁴⁴ Parimartha *et.al* (2012), *Bulan Sabit di Pulau Dewata*; *Jejak Kampung Islam Kusamba Bali*. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada.

lain dengan dinamis dan tanpa batas. ⁴⁵ Sebagai contoh, seorang warga Muslim menjadi pemain musik kesenian dalam sebuah upacara ritual di tempat beribadahnya kaum Hindu (pura). Demikian pula seorang Hindu tanpa diminta bersedia menjaga *parking area* kenderaan di sekitar masjid saat komuniti Islam menjalankan ritual ibadah sholat Juma'at. Begitulah relasi dan solidariti Hindu-Islam di desa Kepaon Bali terjalin dengan sangat telus, tulus lahir dari dalam hati dan tercipta bukanlah semata sebagai "kamuflase" akibat adanya tendensi dan tekanan sosial-politik dari pihak-pihak tertentu.

Suwindia kemudian memperluas wilayah penyelidikannya tentang harmoni Hindu-Muslim di Bali yang menurutnya layak dijadikan contoh oleh pelbagai kawasan lain di Indonesia. Dalam tesis doktoralnya, *Relasi Islam dan Hindu Studi kasus Tiga daerah (Denpasar, Karangasem dan Singaraja); Perpsektif Masyarakat Multikultural di Bali* beliau menghadirkan contoh-contoh faktual kerukunan beragama bukan hanya di kawasan bandar Denpasar namun juga pemandangan dari daerah-daerah yang jauh dari bandar yakni Karangasem dan Singaraja. ⁴⁶ Manakala Kunawi Basyir menyoroti aspek kerukunan masyarakat multikultural di Denpasar dari perspektif konstruksi sosial. Menurut Kunawi, tradisi *menyama braya* yang menjadi teras toleransi masyarakat Bali menunjukkan corak hakiki warga Hindu di sana yang berkarakter sosial penuh keterbukaan (inklusif). Semua terungkap dalam tesis doktoral beliau, *Harmoni Sosial Keagamaan Masyarakat Multikultural; Studi tentang Konstruksi Sosial Kerukunan Umat Beragama Islam-Hindu di Denpasar Bali.* ⁴⁷

Apabila Bali risau dengan problematika budaya, kaum etnik jiran Bali di sebelah barat, iaitu etnik Sasak di Pulau Lombok malah risau dengan pertentangan

⁴⁵ I Gede Suwindia (2005), *Pluralitas Kehidupan Umat Beragama di Bali* (Tesis Master). Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

⁴⁶ I Gede Suwindia (2013), *Relasi Islam dan Hindu Studi kasus Tiga daerah (Denpasar, Karangasem dan Singaraja); Perpsektif Masyarakat Multikultural di Bali* (tesis doktoral). Yogyakarta: Prodi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarjana UGM.

⁴⁷ Kunawi Basyir (2014), Harmoni Sosial Keagamaan Masyarakat Multikultural; Studi tentang Konstruksi Sosial Kerukunan Umat Beragama Islam-Hindu di Denpasar Bali (tesis doktoral). Surabaya: UIN Sunan Ampel.

agama dan budaya di sana. Islam Sasak yang disebut "agama tempatan" masyarakat di Lombok, pada dasarnya juga Islam sebagaimana Islam Jawa, Islam Melayu dan sebagainya. Islam Sasak asli bernama wetu telu, sejenis Islam tempatan yang berpadu dengan nilai-nilai adat tempatan. Agama ini sering dipertentangkan dengan waktu lima, jenis Islam puritan yang ada di Lombok. Kajian Erni menunjukkan adanya 'serangan' dakwah terus menerus yang dilakukan Islam Waktu Lima terhadap kelompok Islam wetu telu. Erni Budiwanti berhasil menyingkap fenomena etnografis di balik marginalisasi keyakinan Islam yang bernuansa tempatan yang diperangi oleh Islam yang mengatasnamakan Islam "murni" aliran Arab tersebut. Manakala kubu Islam wetu telu berapologi bahawa ajaran mereka tidaklah sesat, melainkan berwujud sikap akomodatif terhadap doktrin keislaman. Ia bukti dari adanya akulturasi serta kemesraan pluraliti budaya tempatan terhadap ajaran keagamaan.

Atho Mudzhar melalui karyanya, *Merajut Kerukunan Umat Beragama Melalui Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural* mencuba menggugah kesedaran kolektif masyarakat Indonesia untuk mengembangkan wawasan kebhinnekaan (kepelbagaian) realiti sosial-agama di Indonesia dalam membina kerukunan antara umat beragama. ⁵⁰ Paradigma yang dimaksud Atho' Mudzhar adalah berbasis kepada kekayaan tempatan atau khazanah tempataniti milik bangsa Indonesia yang sangat beraneka ragam. Hal ini senafas dengan apa yang disampaikan oleh Umi Sumbulah

⁴⁸ Erni Budiwanti (2000), *Islam Sasak*. Yogyakarta: Penerbit LkiS.

⁴⁹ Proses sinkretisme Islam dan budaya tempatan di Sasak (Lombok, Nusa Tenggara Barat) ini memang cukup fenomenal dan menjadi perhatian banyak pengkaji yang hendak mengungkap realiti faktual di sana. Dalam mengawal akulturasi antara Islam dan tradisi tempatan, peranan difusi tidak boleh dinafikan. Difusi, dalam khazanah antropologi, adalah penyebaran anasir kebudayaan dari suatu tempat ke tempat lain. Cara inilah yang berlaku di Sasak sehingga mengakibatkan ajaran Islam yang dibawa para agen budaya (tuan guru) bercampur dan berpadu dengan nilai tradisi tempatan yang ada. Lihat Ahmad Abdus Syukur (2002), *Islam dan Kebudayaan Sasak* (Tesis Doktoral). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga. Bandingkan juga: Muhammad Ahyar Fadly (2008), *Islam Tempatan: Akulturasi Islam di Bumi Sasak*. Mataram: STAIIQ Press.

⁵⁰ Atho Mudzhar (2008), *Merajut Kerukunan Umat Beragama Melalui Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Beragama Departemen Agama.

dan Nurjanah dalam karya mereka, *Pluralisme Agama; Makna dan Tempatanitas Pola Kerukunan Antarumat Beragama*. ⁵¹

Kajian kerukunan beragama dengan mengguna pakai pendekatan tempataniti kedaerahan memang cukup banyak dilakukan, di antaranya oleh Zainudin dalam karya beliau bertajuk Kerukunan Umat Beragama dalam Masyarakat Plural; Studi tentang The Rural of Tolerance di Desa Sampetan Kecamatan Ampel Kabupaten Boyolali Jawa Tengah⁵² serta penyelidikan Rahman Mantu, Resolusi Konflik Berbasis Budaya Tempatan; Studi tentang Tradisi Perayaan Hari Raya Katupat Sebagai Upaya Membangun Hubungan Harmoni Muslim-Kristen di Kota Manado.⁵³ Zainudin dan Rahman sama-sama menjadikan kehidupan dan tradisi masyarakat tempatan di Boyolali dan Manado sebagai lokasi penyelidikan mereka untuk melihat sejauh mana keharmonian lintas agama dapat berjaya diteguhkan melalui khazanah kekayaan sosial-budaya tempatan yang jumlahnya begitu banyak dan pelbagai di nusantara.

Abdullah menghadirkan gambaran kerukunan beragama dari wilayah Sumatera Utara tepatnya di bandar Medan. Pemaparan beliau mendeskripsikan dengan jelas dinamika kerukunan antara penduduk yang berlatar belakang beraneka macam agama di bandar terbesar di Sumatera tersebut yang dipandang telah berjaya memadukan ajaran agung agama masing-masing secara damai dan konstruktif. Tesis doktoral Abdullah tersebut bertajuk *Kerukunan Umat Beragama di Medan Indonesia; Analisis Menurut Perspektif Islam.* ⁵⁴ Manakala kajian yang cukup menarik dan memberikan sudut perspektif baru dilakukan oleh Ahmad Latukau. Melalui karyanya, *Kehidupan Beragama di Kalangan Pendatang Indonesia; Suatu Kajian Khusus di Ampang Jaya*

⁵¹ Umi Sumbulah, Nurjannah (2013), *Pluralisme Agama; Makna dan Tempatanitas Pola Kerukunan Antarumat Beragama*. Malang: UIN Maliki Press.

⁵² Zainudin (2013), Kerukunan Umat Beragama dalam Masyarakat Plural; Studi tentang The Rural of Tolerance di Desa Sampetan Kecamatan Ampel Kabupaten Boyolali Jawa Tengah (tesis doktoral). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

⁵³ Rahman Mantu (2015), Resolusi Konflik Berbasis Budaya Tempatan; Studi tentang Tradisi Perayaan Hari Raya Katupat Sebagai Upaya Membangun Hubungan Harmoni Muslim-Kristen di Kota Manado (tesis master). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

⁵⁴ Abdullah (2011), *Kerukunan Umat Beragama di Medan Indonesia; Analisis Menurut Perspektif Islam* (tesis doktoral). Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

Selangor beliau menganalisis pola keberagamaan yang wujud di antara komuniti pekerja asing asal Indonesia yang bekerja dan hidup di Ampang Jaya, sebuah kawasan di tepian Kuala Lumpur. Fenomena perilaku beragama pekerja asing di suatu tempat patut diteliti kerana ada asumsi bahawa ketika seseorang merantau, bekerja dan tinggal berjauhan dengan ahli keluarganya ada kecenderungan pola dan kehidupan beragamanya dapat sahaja berubah. Sama ada ke arah yang positif mahupun negatif. ⁵⁵

Isyu kerukunan beragama seringkali diidentikkan dengan isyu pluralisme agama. Walaupun keduanya memiliki keberkaitan dalam beberapa aspek, namun pluralisme agama dipandang sebagai isyu yang masih kontroversial dan diperdebatkan. Sebahagian menerimanya namun tidak sedikit pula yang menolaknya dan memandangnya sebagai pahaman sesat kerana ia dinilai menyamakan di antara ajaran semua agama. Justeru, Yasril Yazid mengkajinya secara mendalam lewat karya akademik bertajuk *Pro-Kontra dalam Pluralisme Agama, Kajian Terhadap Konflik Sosial Keagamaan dan Sikap Toleransi Beragama di Indonesia.* ⁵⁶ Sejumlah pengkaji membezakan antara pluralisme agama dengan pluraliti agama. Di antara figur yang dikenal sebagai tokoh pluralisme agama di Indonesia adalah KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Keterbukaan wawasan dan kecekapan beliau bergaul dengan semua kalangan lintas agama membuat pemikiran bekas presiden Republik Indonesia ini diminati banyak kalangan akademisi untuk dikaji lebih jauh. Salah satunya adalah kajian Nur Kholis mengenai *Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Toleransi Antar Umat Beragama dan Implikasinya dalam Pendidikan Agama Islam*. Nur Kholis

⁵⁵ Ahmad Latukau (2003), *Kehidupan Beragama di Kalangan Pendatang Indonesia; Suatu Kajian Khusus di Ampang Jaya Selangor* (tesis master). Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

⁵⁶ Yasril Yazid (2005), *Pro-Kontra dalam Pluralisme Agama; Kajian Terhadap Konflik Sosial Keagamaan dan Sikap Toleransi Beragama di Indonesia* (tesis doktoral). Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

merungkai pemikiran Gus Dur melalui perspektif pendidikan, khasnya pendidikan Islam.⁵⁷

Karya sosiologi agama lainnya yang cukup fenomenal adalah Islam Pesisir yang ditulis oleh Nur Syam. Lewat buku ini, beliau memberikan perspektif baru tentang kajian keagamaan Islam di kalangan masyarakat Jawa.⁵⁸ Kajian ini sekaligus merevisi kajian serupa terdahulu seperti yang dilakukan oleh Clifford Geertz, Andrew Beatty dan Nies Mulder tentang Islam sinkretik dan juga menggugat kajian Mark R. Woodward dan AG Muhaimin tentang Islam akulturatif. Di sini, penulis memunculkan terminologi baru, iaitu Islam kolaboratif berupa simbiosis antara tradisi Islam tempatan hasil kolaborasi dengan berbagai budaya dan klasifikasi sosial yang ada di dalam masyarakat pesisiran (daerah pantai) di Jawa. Nur Syam dengan jeli merakamkan pergeseran varian Islam Pesisir dan Islam Pedalaman yang menurutnya telah mulai mencair sedemikian rupa. Melalui tinjauan konstruksi sosial, beliau menyangkal adanya tipologi bahawa Islam yang ada di kawasan pesisir adalah Islam yang murni kerana ia bersentuhan pertama kali dengan tradisi besar Islam. Menurutnya, di situlah sejatinya Islam yang kolaboratif, iaitu corak hubungan antara Islam dengan budaya tempatan yang akulturatif sebagai hasil konstruksi bersama antara agen (elit tempatan) dengan masyarakat dalam sebuah proses dialektika yang berlaku secara konstan dan simultan. Hal itu dapat ditelisik antara lain dari leburnya simbol Islam Arab serta menonjolnya nuansa Islam tempatan (Jawa) yang kuat pada pelbagai artifak ketamadunan di kawasan pesisir Jawa. Oleh itu, ketika Islam datang ke wilayah tertentu, maka konstruksi tempatan pun turut serta berkolaborasi membangun Islam sebagai agama yang kokoh.

Analisis etnografis tentang fenomena keislaman di daerah pesisir Jawa juga ditulis oleh Abdul Ghoffir Muhaimin dalam karyanya *The Islamic Tradition of*

⁵⁷ Nur Kholis (2015), *Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Toleransi Antar Umat Beragama dan Implikasinya dalam Pendidikan Agama Islam* (tesis master). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Cirebon; Ibadat and Adat Among Javanese Muslims.⁵⁹ Jika Nur Syam melakukan penyelidikan lapangan di daerah pesisir Jawa timur, karya ini berkaitan dengan tradisi sosial keagamaan di wilayah Cirebon, kawasan pesisir utara Jawa Barat. Pengkajian rinci Muhaimin mencuatkan kemungkinan bahawa memahami fenomena sosial keagamaan Jawa dapat dipahami dengan cara menelusuri akar ajaran tradisi lain seperti Hindu/Buddha dan ajaran klasik animisme/dinamisme pada masa lalu. Sungguhpun ajaran keislaman masyarakat Cirebon tetap berporos kepada Al-Qur'an dan Sunnah, namun tidak boleh dimungkiri adanya kesan dan warisan daripada ajaran sisa-sisa pra-Islam. Karya ini mengkomparasikan antara ibadat (agama) dan adat (budaya) yang menjadi latar dari aktiviti keberagamaan orang-orang Cirebon. Penulis memfokuskan kepada huraian mengenai Tarekat Syatariyyah, sebuah kelompok aktiviti tasawuf yang secara tradisional diadopsi kalangan pemerintah tempatan (keraton atau istana kerajaan).

Menurut Abdul Ghoffir, di luar ritualiti utama agama ada banyak ritual lain yang disebut sebagai adat. Sebuah ritual adat merujuk pada ritual tambahan yang telah menjadi bahagian daripada tradisi popular di mana orang mengungkapkan rasa kesalehan dan identiti keMuslimannya. Kerana ada beberapa bentuk adat dengan cara melakukan ibadat, dan ada rasa ibadat dalam proses adat, maka perbezaan antara ibadat dan adat kadang menjadi sulit dipahami dan dijelaskan dengan jernih. Namun cara ibadat dan adat yang saling berkait merupakan fitur umum dari seluruh spektrum tradisi sosial keagamaan Jawa. Karya ini mengajak orang untuk menghargai perbezaan seraya menguatkan kebersamaan, dengan cara menjaga tradisi dan transmisi budaya daripada ancaman provokasi dan kesalahpahaman.

⁵⁹ Abdul Ghoffir Muhaimin (2006), *The Islamic Tradition of Cirebon; Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. Canberra: The Australian National University Press.

2.2. Landasan Kajian

Sebagai kajian sosiologi agama, penyelidikan ini bertumpukan kepada proses melihat dan mengamati secara dekat dan langsung fakta sosial yang berlaku di tengah komuniti kemasyarakatan. Iaitu khas kepada fenomena interaksi dan interelasi masyarakat antara agama dalam masyarakat yang multikultur. Melalui pengamatan yang intens terhadap proses dan dinamika dalam interaksi sosial itulah diharapkan akan ada banyak hal dan makna kerukunan lintas agama yang berlaku di dalamnya. Kenyataan tersebut dapat berupa makna yang tampak (fizikal) mahupun yang tidak tampak (spiritual). Bukti fizikal antara lain berwujud harmoni, kesalingpahaman ataupun kebersamaan dalam menjalankan kerja-kerja sosial keagamaan seperti upacara atau aksi kerjasama. Manakala wujud spiritual dapat diperolehi daripada pandangan dan opini ideologis masing-masing penganut agama terhadap interaksi sosial yang berlaku.

Setakat ini, sejumlah pengkaji ilmu-ilmu sosial berpendapat bahawa terdapat empat teori pendekatan yang umum dan popular diguna pakai dalam spektrum penyelidikan sosiologi, termasuk di dalamnya sosiologi agama. Keempat teori dimaksud adalah teori evolusionisme, interaksionisme, fungsionalisme, dan teori konflik. Adapun sebagai landasan kajian, penyelidikan ini secara spesifik menggunakan tiga teori berupa teori interaksionisme simbolik, teori dominasi sosial, serta teori integrasi atau fungsionalisme struktural. Berikutnya akan diurai apa sahaja intipati, cara kerja dan tujuan dari ketiga-tiga teori tersebut serta pelbagai relevansinya dengan kajian ini.

⁶⁰ Mastuhu berpandangan bahawa dalam khazanah ilmu-ilmu sosial humaniora, termasuk kajian sosiologi agama, tugas utamanya adalah memahami fenomena sosial, mulai yang berwujud lahiriyah (manifest) sehingga sampai kepada makna yang sebenarnya (latent). Lihat M. Deden Ridwan (ed.) (2001), Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu. Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 108.

⁶¹ *Ibid*, 109.

2.2.1. Interaksionisme Simbolik

Sejumlah sosiolog pencetus mazhab interaksionisme simbolik meyakini bahawa sebuah realiti sosial dengan interaksi-interaksi pelbagai kelompok di dalamnya bukanlah benda yang statis (kaku). Ia merupakan suatu rangkaian proses yang terus berlangsung secara simultan. Dalam proses tersebut, antara individu-individu dalam komuniti masyarakat mengalami internalisasi dan juga interpretasi subjektif atas realiti yang ada sebagai fakta objektif. Diri seseorang (self) berproses untuk memahami diri dan orang lain (others). Pemahaman dan kesedaran psikologis berkembang dari setaraf "saya" dan "mereka" menjadi "kami" dan "kita". 62 Maknanya, melalui simbol-simbol yang ada, terjalinlah komunikasi simbolik berupa kesedaran untuk berperan dari sisi perspektif orang lain. 63 Di sinilah, interaksionisme simbolik menggunakan pelbagai media (seperti bahasa, isyarat, kata-kata sama ada ucapan mahupun tulisan, dan tandatanda) untuk memberikan pemahaman bahawa interaksi sosial mesti dilihat dari dua sisi, diri sendiri dan orang lain. Ibaratnya, manusia bukan hanya masuk dalam permainan (play) namun lebih ke arena pertarungan (games) yang memerlukan keterlibatan pihak lain. Di antara yang berpandangan semacam ini adalah George Herbert Mead ((1863-1931) dan salah seorang murid utamanya, iaitu Herbert Blumer (1900-1987).⁶⁴ Mereka berdua, yang kemudian disebut sebagai pelopor aliran Chicago

⁶² Margaret M. Poloma (2013), Sosiologi Kontemporer, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 257.

⁶³ Menurut Clifford Geertz, simbol adalah sesuatu yang kongkrit dan dapat dirasakan serta ditangkap oleh indera manusia. Ia merupakan rumusan daripada pandangan atau abstraksi pengalaman. Justeru, simbol juga perwujudan nyata daripada gagasan, sikap, putusan, dan keyakinan masyarakat. Simbol-simbol boleh sahaja berbeza antara agama yang satu dengan yang lain. Kerana ia menjelaskan keyakinan, perasaan dan world view masyarakat yang pada realitinya memang pelbagai dan berbezabeza. Telaah: Bustanuddin Agus (2006), Agama dalam Kehidupan Manusia; Pengantar Antropologi Agama, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 146. Simbol menjadi referensi orang dalam bersikap serta berperilaku. Simbol membuat hidup manusia menjadi penuh dengan makna. Sebagai sesuatu yang bersifat dinamik, sebahagian simbol, bahasa, nilai, dan bahkan keyakinan (agama) dapat sahaja berubah dan bertukar selaras perkembangan sosial yang ada pada kehidupan masyarakat. Sunyoto Usman (2012), Sosiologi; Sejarah, Teori dan Metodologi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 90.

⁶⁴ Pelopor teori interaksionisme simbolik adalah George Herbert Mead. Pada awal abad ke-19, pria kelahiran Amerika Serikat ini menggagas sebuah perspektif sosiologi yang berpandangan bahawa

itu kemudian berjaya mengembangkan dan mempopulerkan teori yang juga dikenal dengan istilah "psikologi sosial" ini dengan sejumlah eksperimen-eksperimen yang dinamik.65

Dalam paradigma teori ini, pengamatan terpusat kepada interaksi antara individu atau antara kelompok.⁶⁶ Melalui pelbagai simbol dan isyarat yang berlaku dalam sebuah interaksi sosial, dipelajarilah reaksi dan pemaknaan terhadap pelbagai benda, kejadian dan fenomena yang timbul.⁶⁷ Sesungguhnya, paradigma ini bertolak daripada asumsi dasar bahawa manusia, sepertimana dikatakan oleh Ernest Cassiner, merupakan animal symbolicum atau makhluk penuh simbolik yang dibekali dengan kemampuan untuk mengisolasi hubungan-hubungan di antara mereka dan mengembangkannya dalam makna-makna yang abstrak. Daripada interaksi sosial itulah manusia menciptakan simbol dan dimaknai secara bersama dalam lingkup kolektif.⁶⁸

perilaku masyarakat yang bersifat terbuka atau objektif (overt) maupun tertutup atau subjektif (covert) sama-sama memiliki makna penting dalam proses interaksi sosial. Mead mengambil jalan tengah antara paradigma subjektivisme ekstrim model Charles Cooley serta objektivisme ekstrim gaya Emile Durkheim. Jika Cooley melihat "dunia imajinasi" sebagai asas persoalan sosiologi, manakala Durkheim menganggap hanya fakta-fakta sosial (faromonema) sahaja yang betul-betul kongkrit dijadikan sebagai bahan analisis sosiologi. Lihat Margaret M. Poloma, Ibid, 255. Interaksionisme simbolik dalam versi yang lebih baru dan lengkap kemudian diformulasi ulang oleh Herbet Blumer pada 1973 serta dianggap sebagai cara baru yang cukup radikal dalam menganalisis masyarakat sosial. Ia dipandang mendobrak tradisi Mazhab Chicago jilid 1 yang diprakarsai Talcott Parsons dengan fungsionalisme-strukturalnya dan Paul Lazarsfeld lewat sosiologi statistiknya. Baca Philippe Cabin (ed.) (2004), Sosiologi: Sejarah dan Berbagai Pemikirannya, Yogyakarta: Kreasi wacana, 117.

⁶⁵ Pada dasarnya, interaksionisme simbolik merupakan aliran teoritik yang berakar kepada tradisi besar fenomenologi. Ia menekankan terhadap pemaknaan akan simbol-simbol yg diberikan kepada benda, kejadian, mahupun manusia. Lebih jauh James W. Vander mendafinisikannya sebagai berikut: Symbolic interactionist contends that we act toward people, objects and events on the basis of meaning we impart to them. Meaning is not something that inheren in things, it is a property that derives from, or arises out of, the interaction that tidakes place among people in the course of their daily lives. James W. Vander (1990), Sociology: The Core, New York: Mc Grawhill Publishing Company, 55.

⁶⁶ Jika aliran teori fungsionalisme memberikan tumpuan kepada kelompok sosial dan realiti objektif, aliran interaksionisme-simbolik lebih menekankan kepada interaksi individual dan realiti subjektif. Margareth M. Poloma, Op. Cit., 258.

⁶⁷ M. Deden Ridwan, Op. Cit., 109.

⁶⁸ Achmad Fedyani Saifuddin (2006), Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma, Jakarta: Penerbit Kencana, 290. Interaksionisme simbolik secara fundamental memandang bahawa manusia adalah makhluk hidup yang memiliki perasaan dan fikiran. Dengan itulah kepada manusia dikaruniakan kemampuan untuk menangkap serta memberi makna dari situasi yang ditemuinya. Manusia mampu berinteraksi dengan interpretasinya terhadap makna-makna yang ada. Menurut Sunyoto Usman, sejalan dengan keadaan itu, sikap dan tindakan manusia tidak dapat dipaksa oleh struktur-struktur yang berada di luar dirinya. Dalam interaksi sosial, ia bukan hanya sekedar menerima norma dan nilai, namun juga berupaya menemukan dan menciptakan norma dan nilai-nilai

Lebih lanjut, Blumer merinci premis-premis dari pola interaksionalisme simbolik ini secara lebih jelas. Pertama, dalam bertindak manusia berlandaskan pada makna-makna (melalui cara interpretasi). Kedua, makna-makna tersebut diperolehi dan berasal dari hasil interaksi seseorang dengan orang lain. Ketiga, makna-makna itu kemudian mengendap dan disempurnakan pada saat proses interaksi sosial berlangsung. Pada posisi demikian, manusia merupakan "actor" yang mempunyai kesedaran dan penafsiran mandiri untuk menyatukan pelbagai objek yang diketahuinya melalui proses self-indication (penafsiran diri).

Adapun objek-objek dimaksud secara general boleh digolongkan menjadi tiga bahagian. Pertama, objek fisik seperti rumah, pohon, kenderaan. Kedua, objek sosial semisal guru, orang tua, tokoh agama, kawan dan sebagainya. Ketiga, objek abstrak berupa nilai-nilai, norma, hak individu, dan peraturan sosial. Interaksi dan komunikasi antara objek tersebut melahirkan apa yang disebut "tindakan bersama" yang berlaku dengan stabil dan kontinu. Daripada sini lahirlah sebuah kebiasaan (tradisi), kebudayaan, serta aturan sosial kemasyarakatan. Adapun landasan asas daripada hubungan sosial tersebut dapat berwujud keyakinan diri, agama, norma sosial, dan semacamnya. Sehingga apabila hubungan komunikatif itu berlangsung dengan harmoni, nescaya ia akan menciptakan komuniti kemasyarakatan yang damai dan dinamik.

Erving Goffman, penggagas mazhab interaksionisme yang lain, mengungkapkan bahawa interaksi (melalui simbol-simbol) yang baik merupakan

yang lebih baharu. Maksudnya, manusia bukan hanya bereaksi tetapi juga beraksi. Lihat Sunyoto Usman, *Op. Cit.*, 57.

⁶⁹ Herbert Blumer (1969), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc., 02.

⁷⁰ Blumer menjabarkan *self-indication* sebagai cara berkomunikasi dari seorang individu atau kelompok dalam mengetahui sesuatu, menilainya, memberikan makna, serta memutuskan untuk bertindak berdasarkan pemaknaannya itu. Dalam konteks sosial, seseorang akan mengantisipasi tindakan dan sikap orang lain dan berupaya menyesuaikan diri. Blumer lebih suka menyebut interaksi seperti ini dengan sebutan "tindakan bersama dalam struktur sosial". Maksudnya, interaksi antara manusia menjadi pilar penyangga dari sebuah struktur sosial. Herbert Blumer, *Ibid*, 19.
⁷¹ *Ibid*, 17.

benang (tali-temali) pengikat bagi terjalinnya kehidupan sosial bersama yang kuat. Oleh itu, ada aturan yang disebut "ritual interaksi" berupa etika, kesopanan, dan yang serupa itu agar hubungan berlangsung dengan santun dan penuh kerukunan.⁷²

Salah satu kelebihan dan ciri khas daripada model pendekatan yang juga disebut "psikologi sosial" ini adalah pandangan dan pemikiran yang melihat realiti sosial lebih sebagai sebuah proses, bukan sebagai hal atau fenomena yang kaku dan mati. Manusia dan aturan sosial berada dalam proses yang sentiasa "akan menjadi" dan bukan fakta yang sudah lengkap (selesai). Diri (*self*) menjalani interpretasi subjektif atas realiti (objektif) dalam lingkup yang lebih luas. Secara psikologis diri adalah "saya" dan secara sosiologis diri juga adalah "kami". Seseorang akan berkembang saat ia belajar mengambil (merasakan) peranan sebagai orang lain serta masuk di dalamnya. ⁷³ Lazimnya dalam sebuah interaksi, seseorang belajar memahami simbol-simbol konvensional yang ada, manakala dalam "pertandingan" mereka belajar menggunakannya untuk saling memahami peran orang lain. Dalam analisis interaksionisme-simbolik, itulah yang dinamakan proses penyampaian makna dan ia merupakan intipati atau *subject matter*. ⁷⁴

Menurut Herbert Blumer, interaksionisme-simbolik berteraskan kepada tiga tahapan. Pertama, manusia bertindak terhadap sesuatu berdasarkan makna-makna yang ada menurut pandangan mereka. Kedua, makna tersebut berasal atau didapat dari interaksi sosial dengan orang lain. Ketiga, makna-makna tersebut semakin disempurnakan saat interaksi sosial berlangsung. Lebih jauh, Blumer menyanggah pendapat yang menyatakan bahawa tindakan manusia bukan disebabkan semata oleh "kekuatan dari luar" (premis teori fungsionalisme-struktural), bukan pula mutlak merupakan "kekuatan dari dalam" (premis teori psikologi-reduksionis). Sebaliknya,

٠

⁷² Philippe Cabin, *Op. Cit.*, 119.

⁷³ Margaret M. Poloma, *Op. Cit.*, 256-257.

⁷⁴ *Ibid*, 256

⁷⁵ Herbert Blumer, *Op. Cit.*, 2.

Blumer berpandangan tindakan manusia sebagai hasil dari penafsiran manusia atas makna-makna yang didapat dari simbol-simbol yang didapat dalam interaksi sosial.⁷⁶

Sebagai paradigma sosial yang rapat dengan kajian psikologi, teori ini merungkai fenomena-fenomena sosial secara langsung dari akar umbinya dalam kehidupan khalayak. Ia berperanan menjadi sesuatu pendekatan yang mendasar untuk mempelajari secara ilmiah tentang kehidupan kelompok sosial dan perilaku manusia. Dalam perkembangannya, Blumer kemudian mengembangkan dua model pengamatan (inquiry) fenomena sosial. Pertama, penjelajahan (exploration). Tahapan ini secara fleksibel memberi peluang bagi penyelidik untuk "bergerak" menelusuri dan menerokai objek, fokus, data-data, serta jalur kajian ilmu sosial. Pada peringkat inilah pengkaji akan menghasilkan Pemekaan Konsep (sensitifiing concepts). Kedua, pemeriksaan (inspection). Pengkaji memeriksa konsep-konsep yang ada tersebut dari sudut pandang pembuktian empirik di lapangan. Penyelidik dapat membandingkan, mengulang kaji, membolak-balik, dan sentiasa berupaya menyempurnakannya sehingga ia menjadi kajian yang utuh, kuat dan lengkap. Para pengikut tradisi Meadian dan Blumerian, akhirnya menganggap teori interaksionisme-simbolik ini tidak ubahnya sebagai "pembangkang yang setia" bagi teori fungsionalisme-struktural.

2.2.2. Dominasi Sosial

Isyu dan realiti hubungan antara agama selama ini tidak dapat dipisahkan dari persoalan dominasi. Perbezaan jumlah populasi, paksi-paksi kekuasaan, dan sejumlah faktor lain menjadi salah satu penyebab dari fenomena tersebut. Khazanah hubungan lintas agama di Indonesia pun demikian adanya. Persoalan dominasi kelompok ini sepenuhnya tidak dapat dilepaskan dari problem dikotomik antara puak majoriti dan

⁷⁶ Margaret M. Poloma, Op. Cit., 260-261.

⁷⁷ Herbert Blumer, Op. Cit., 144.

minoriti. Pihak yang secara kuantiti lebih banyak jumlah penganutnya akan dengan mudah untuk "bernafsu" mengendalikan serta menekan pihak yang sebaliknya (kuantiti lebih sedikit). Bahkan tidak jarang bukan hanya hendak mengendalikan, tetapi sudah pada tahapan melakukan penekanan dan kandangkala intimidasi yang negatif dan diskriminatif.

Keadaan semacam ini berlaku antara lain akibat adanya sikap penuh prasangka (*prejudice*) serta perasaan kekhawatiran yang berlebihan. Djohan Effendi, seorang aktivis dialog agama, meletakkan fenomena serupa tersebut utamanya di Indonesia dalam keprihatinan beliau. Dalam pandangan beliau, polarisasi antara kelompok majoriti dan minoriti sudah cukup meresahkan dan tidak terkelola dengan sepatutnya. Di kalangan majoriti timbul perasaan tidak puas kerana sering merasa terdesak posisi dan peranannya. Manakala di kalangan minoriti muncul ketakutan-ketakutan dan keterancaman eksistensi dan hak-hak asasinya. Ditambah berbagai faktor, kondisi ini berpotensi menghadirkan ancaman ketegangan dan kehancuran dinamika pergaulan dan kerukunan antara agama.⁷⁸

Pada dimensi sosiologis, kondisi sosial seperti itu sesungguhnya dapat dimaklumi. Sebab, sebuah komuniti masyarakat, termasuk kelompok umat beragama, terbentuk dari sebuah sistem berdasarkan hierarki yang di dalamnya terdiri dari pelbagai kelompok. Kelompok yang menempati tempat teratas dalam hierarki disebut kelompok dominan. Sebaliknya, kelompok yang menempati bagian lapisan bawah dari sistem hierarki tersebut dikatakan sebagai kelompok subordinat. Kelompok dominan digolongkan sebagai kelompok yang memiliki nilai sosial positif dan kelompok subordinat dikatakan sebagai kelompok dengan nilai sosial negatif. Dikeranakan banyak keuntungan dari kepemilikan nilai sosial positif tersebut, maka konsep ini menjelaskan bagaimana kelompok dominan berusaha untuk mengekalkan

⁷⁸ Djohan Effendi (2011), *Pluralisme dan Kebebasan Beragama*, Yogyakarta: Dian/Interfidei, 66.

kepemilikannya agar ia dan kelompoknya tidak mendapatkan nilai sosial negatif. Dari keadaan khalayak yang kelam kabut itu, lahirlah kemudian teori Orientasi Dominasi Sosial.⁷⁹

Sejatinya hakikat dasar watak manusia adalah hadirnya keinginan untuk mempertahankan dan menjaga hierarki sosial berbasis kelompok (*group-bases social hierarchies*). Jim Sidanius dan Felicia Pratto menyatakan ada hierarki sosial berdasarkan kelompok dan terdapat pula hierarki sosial berdasarkan individu. ⁸⁰ Hierarki sosial berdasarkan kelompok dapat dibedakan atas tiga sistem kategori sosial. Pertama, sistem berdasarkan umur (*aged-based*). sistem ini memberikan kekuasaan lebih pada peringkat individu dewasa daripada kanak-kanak. Kedua, sistem berdasarkan jender (*gender-based*) di mana pria memiliki kekuasaan yang lebih besar daripada perempuan. Ketiga, sistem berdasarkan *arbitrary-set*. Sistem ini lingkupnya paling luas, di mana kekuasaan-kekuasaan dalam masyarakat disusun berdasarkan kelompok etnik, bangsa, ras, kasta, kelas sosial, agama, dan lain sebagainya. ⁸¹

⁷⁹ Teori Orientasi Dominasi Sosial (*social dominance orientation*) ini dicetuskan dan dipopularkan oleh Jim Sidanius, seorang peneliti dan guru besar pada Departemen Psikologi dan Studi Afrika-Amerika di Harvard University. Beliau menerima gelar Ph.D di Universiti Stockholm Swedia dan pernah mengajar di beberapa kampus di Amerika Syarikat dan Eropa. Minat kajian beliau terfokus dalam bidang sosiologi, dengan sejumlah fokus pengajian antara lain kajian psikologi politik, jender, konflik kelompok, dan kajian tentang komunikasi prasangka dan diskriminasi sosial. Bersama Felicia Pratto, dan para koleganya yang lain, Sidanius mengembangkan teori-teori psikologi sosial utamanya tentang dominasi ini dalam banyak karya-karya ilmiah. Antara lain *Social Dominance; An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression, Racialized Politics; Values, Ideology, and Prejudice in American Public Opinion*, dan *The Diversity Challenge; Social Identity and Intergroup Relations on the College Campus*.

Campus.

80 Secara sistematik dan detail, penjabaran konsep daripada teori ini hubung kaitnya dengan dinamika kelompok sosial dijelaskan oleh Jim Sidanius dan Felicia Pratto (1999) dalam karya mereka, Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression, New York: Cambridge University Press, 31-102.

⁸¹ Hierarki sosial berdasarkan kelompok ini dibentuk dan dipertahankan melalui tiga tahapan proses. Pertama, *aggregated individual discrimination*, iaitu segala perilaku individu yang melakukan diskriminasi terhadap individu lain. Mengacu pada perilaku sederhana yang dilakukan sehari-hari. Sebagai contoh kes, pemilihan promosi pegawai di sebuah jawatan syarikat mesti berasal dari etnik tertentu. Kedua, *aggregated institutional discrimination*, yakni diskriminasi yang didukung oleh peraturan, prosedur, dan perilaku sosial sebuah institusi yang dilegalkan. Institusi ini mempertahankan hierarki dengan menggunakan *sistematic terror*. Di mana kelompok hegemoni melakukan kekerasan dan paksaan terhadap kelompok subordinat. Ketiga, *behavioral asymmetry*. *Group based social hierarchy* dibuat dan dijaga keberlangsungannya oleh suatu mekanisme yang disebut *behavioral asymetry*. Secara umum akan terdapat perbezaan perilaku dari individu yang berasal dari kelompok yang berbeza-beza. Perbezaan perlakuan tersebut akan mendukung dan memperkuat adanya *group-based hierarchical* dalam sesuatu sistem sosial. Sistem kelompok masyarakat beragama terdapat dalam kategori ini. *Behavioral asymetry* ini juga akan dipengaruhi oleh adanya *legitimizing myths*, stereotip, sosialisasi dan

Paradigma sosiologi yang juga dikenal dengan Teori Kritik Identiti ini menekankan kepada fenomena ketidaksetaraan hierarki sosial berdasarkan kelompok. Ia muncul akibat adanya ketidakseimbangan pembagian hasil dari pendistribusian nilai sosial (social value) secara tidak adil kepada kelompok-kelompok masyarakat, sama ada nilai sosial positif maupun negatif. Ketidaksetaraan distribusi dari nilai sosial ini, pada akhirnya akan dimanfaatkan oleh ideologi sosial, doktrin agama atau keyakinan, mitos, dan prinsip-prinsip budaya tertentu sebagai alat pembenaran (justifikasi).⁸²

Pada konteks inilah, lahir perasaan fanatik dan minat afiliasi terhadap kelompok. Dalam pendapat Sunyoto Usman, afiliasi seperti itu timbul ketika anggotaanggota pada kelompok sosial tertentu merindukan perasaan senasib sepenanggungan (in-group feeling). 83 Dan dengan berkelompok mereka merasa boleh mendapatkannya. Pada saat yang sama, tumbuh juga perasaan sebaliknya (out-group feeling) kepada komuniti yang tidak berafiliasi (berlawanan). Yang berbeza kemudian dianggap orang luar dan dipandang memiliki identiti sosial berbeza.

Contoh dari panorama ini adalah afiliasi kelompok agama. Mereka berbezabeza dalam hal prinsip keyakinan (belief), norma dan ritual. Semua saling memelihara identiti masing-masing. Trend semacam ini memang tampak berjalan ke arah yang buruk (mafsadat), namun demikian apabila ditelisik lebih mendalam lagi akan lahir pula sisi-sisi positif daripadanya. Kebaikannya antara lain kenyataan bahawa relasi antara puak-puak itu pula mampu melembagakan integrasi dan kohesi sosial yang

lainnya. Lihat Wisnu Widjanarko dan Tri Nugroho Adi (2009. tidak diterbitkan), Modul Kuliah Psikologi Komunikasi. Purwokerto: Jurusan Ilmu Komunikasi Universitas Jenderal Soedirman, 1-2.

⁸² Jim Sidanius dan Felicia Pratto, *Op. Cit.*, 302.

⁸³ Dalam proses sosialisasi (*socialization*), orang mengidentifikasi dirinya dan kelompoknya (*in-group*) sembari menamakan yang lain sebagai grup luar (out-group). Istilah ini pertama kali dikemukakan oleh W.G. Sumner dalam bukunya Folkways. Di kemudian hari ia menjadi istilah penting dan popular dalam khazanah literatur sosiologi. Soerjono Soekanto (1998), Sosiologi: Suatu Pengantar, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 134. Fenomena yang sering muncul dalam in-group adalah perasaan superioriti, iaitu perasaan lebih hebat dan lebih segalanya dibandingkan out-group. Hal yang baik di suatu pihak dianggap buruk dan sukar diterima di pihak yang lain. Proses demikian disebut oleh Robert Merton sebagai Konversi dari "in-group virtues" menjadi "out-group vices". Rasa superioriti semacam ini sangat potensial menciptakan konflik sosial. Meskipun di sisi lain, jika dikelola dengan kesedaran yang dewasa, pula berpotensi memperkuat solidariti in-group secara sepihak. Lihat Sunyoto Usman, Op. Cit., 115-116.

ditandai dengan toleransi dan kesalingpahaman (*understanding*) akan posisi dan peran masing-masing pihak. Kedewasaan dalam beragama yang nanti akan menentukan apakah mereka akan menguatkan kohesi sosial atau sebaliknya menyulut konflik horizontal. Memang terasa cukup pelik, sebab di situ ada latar belakang sejarah (*historical background*) disamping pula faktor-faktor eksternal (eksogen) semisal kepentingan ekonomi, politik dan lain sebagainya.⁸⁴

Sikap kefanatikan yang melampau kepada kelompok sendiri ini menurut Sidanius termasuk pola perilaku yang menyimpang dan negatif. Sidanius menggolongkan aneka perilaku tersebut menjadi empat ragam. Pertama, asymmetrical in-group bias. Hampir di seluruh budaya, umumnya manusia bersikap etnosentris dan lebih menyukai kelompoknya sendiri dibandingkan kelompok lain (luar). Namun dengan adanya sistem sosial, tidak seluruh kelompok akan menunjukkan in-group bias pada tingkat yang sama. Kelompok dominan/hegemoni akan memperlihatkan tingkat in-group favoritism dibandingkan kelompok subordinat. Kedua, out-group favoritism or deference, merupakan kecenderungan untuk lebih menyukai kelompok eksternal. Hal ini biasanya jarang berlaku, namun apabila berlaku maka ini merupakan akibat dari adanya kesenjangan antara in-group dan out-group yang begitu kuat. Ketiga, selfdebilitation. Berlaku ketika kelompok subordinat menunjukkan perilaku destruktif yang tinggi dibandingkan kelompok dominan. Dan keempat, ideological asymmetry. Paham-paham yang mendukung adanya ketidaksetaraan antara kelompok-kelompok dalam masyarakat, seperti sexism, rasism, dan pelbagai pemikiran menyerong lainnya.85

Lebih jauh, berdasarkan hasil observasi mengenai adanya sistem hierarki atau stratifikasi sosial dalam masyarakat tersebut, Felicia Pratto dan kawan-kawan antara lain menyimpulkan bahawa hampir semua konflik antara kelompok dan tekanan-

-

⁸⁴ Sunyoto Usman, *Ibid*, 107-108.

⁸⁵ Wisnu Widjanarko dan Tri Nugroho Adi, Op. Cit., 3.

tekanan pada kelompok lain merupakan manifestasi daripada sifat dasar manusia untuk selalu membentuk hierarki sosial dalam masyarakat. Oleh itu, diperlukan adanya human social system sebagai alat untuk menyeimbangkan diri dari pengaruh dua kekuatan yaitu kekuatan yang mendukung adanya hierarki kelompok-kelompok dalam masyarakat berdasarkan ketidaksetaraan sosial di satu sisi, dan kekuatan yang ingin menciptakan susunan masyarakat berdasarkan kesetaraan sosial pada sisi yang lain. Bengan demikian, apabila visi kesetaraan dan kerukunan dalam perbezaan ini tercipta, maka potensi adanya kelompok dominan yang cenderung mempertahankan kedudukannya dengan menggunakan pelbagai cara (yang diaktualisasikan melalui perilaku anggota kelompok dominan) dapat dihindari atau diminimalkan.

Oleh itu mutlak diperlukan kesedaran untuk sentiasa berlapang hati menerima segala wujud pluraliti dan mozaik perbezaan dalam kehidupan sosial. Dalam khazanah keislaman, keadaan ini disebut sebagai *sunnatullah* atau takdir Tuhan, Sang Pencipta Kepelbagaian. Kedewasaan sikap dan mentaliti insan dicabar dan diuji dengan dugaan sebenar dalam menghadapi problematika tersebut. Justeru, manusia sebagai *zoon politicon* (makhluk sosial) dituntut supaya mencari jalan dan formula bagi hadirnya solusi untuk menghuraikan persoalan sosial mereka. Pada dimensi ini, adanya komunikasi yang damai dan dua hala merupakan salah satu jawapan. Meminjam istilah Marie Jance Collier, manusia memerlukan wujudnya "komunikasi interkultural". Yakni suatu perspektif dan cara berinteraksi di antara orang-orang yang melihat dirinya sendiri berbeza dari orang lain (*the other*) dalam hal budaya dan kehidupan sosial di antara mereka.⁸⁷

Intipati dari paradigma model ini ialah perlunya sikap kebersediaan dan pemahaman yang telus terhadap hubungan *intrapersonal*, *interpersonal*, *intergoup* dan

.

⁸⁶ Felicia Pratto (et. al.,) (1994), "Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes". Harvard University: *Journal of Personality and Social Psychology*, No. 67/1994, 15-24.

⁸⁷ Yasraf Amir Pilliang (2006), *Transpolitika: Dinamika Politik dalam Era Virtualitas*, Yogyakarta: Jalasutra, 308.

mekanisme institusional yang menghasilkan dan menjaga agar hierarki sosial yang ada dalam kelompok-kelompok masyarakat tersebut sanggup berdamai sehingga ia menghasilkan sesuatu yang bermanafaat bagi kepentingan bersama. Sistem hierarki yang ada pada masyarakat tidak berlaku dalam waktu singkat dan mudah, melainkan memerlukan masa dan proses yang cukup panjang serta berlandaskan kepada akar sejarah keberadaan berbagai kelompok dalam masyarakat.

2.2.3. Integrasi Sosial

Jika Max Weber dalam karyanya *The Protestan Ethic* menunjukkan peranan penting agama terhadap pembangunan ekonomi, Emile Durkheim⁸⁸ menyimpulkan bahawa fungsi terpenting dan sebenar daripada agama adalah sebagai media integrasi sosial. Setiap warga masyarakat yang beragama wajib membangun kesatuan sosial di tengah komuniti mereka. Kerana itulah, masing-masing elemen dalam masyarakat mestilah bersepadu, bersinergi dan bersatu agar supaya solid dan terhindar daripada ancaman permusuhan dan keterpecahan. Diperlukan adanya sikap saling menghargai dan menghormati antara satu pihak dengan pihak yang lainnya. Karakter yang terbuka dan mesra semacam ini lazim disebut dengan solidariti sosial. Iaitu rasa bersedia dan

-

Emile Durkheim adalah salah seorang ilmuwan sosiologi yang sangat termasyhur. Beliau dilahirkan pada tahun 1858 di Espinal Perancis dan wafat pada 1917. Orang tuanya yang yahudi mengarahkannya untuk menjadi rabbi, namun ia lebih berminat kepada ilmu pengetahuan, terutamanya filsafat. Ia dikenali sebagai ilmuan pakar filsafat yang temperamental dan dikenang sebagai guru besar sosiologi moden dan sosiologi agama. Karya penyelidikan beliau yang terkenal ialah tentang teori bunuh diri (suicide) yang kemudian menjadi pintu pembuka dari senarai karya-karya sosiologinya yang fenomenal, terutamanya berhubung kait dengan teorinya tentang fenomena keberagamaan manusia. Durkheim dimaklumkan sebagai pelopor aliran structural fungsionalism (di kemudian hari teori ini lebih dikokohkan oleh ilmuwan yang juga murid terkemuka beliau, Talcott Parsons) dengan penekanan pada pola "integrasi sosial" di dalamnya. Beliau cukup intens memperbahaskan persoalan masyarakat religius dengan pelbagai hal yang mengitarinya. Karya beliau, The Elementary Forms of The Religious Life, menjadi salah satu pilar utama bagi kajian-kajian perihal relasi agama dan dinamika kehidupan sosial. Baca Ishomuddin (2006), Agama dan Budaya: Membaca Perspektif dalam Keberagamaan, Malang: UMM Press, 60.

menerima pelbagai keragaman dan perbezaan apapun yang ada demi tujuan terciptanya kohesi dan integrasi sosial yang padu. ⁸⁹

Justeru, dalam pandangan Durkheim, agama secara fungsional adalah sarana bagi penggalangan solidariti sosial. Walaupun solidariti sesama insan bukan semata hanya dipengaruhi oleh ajaran-ajaran agung agama, namun juga oleh aturan-aturan konsensus sosial dalam norma kemasyarakatan. Norma-norma itu juga, jika diamati dalam dimensi esensial, juga mencerminkan aturan dari Tuhan, Sang Pencipta segala aturan di muka bumi. 90

melatarbelakangi Durkheim Keadaan inilah yang pemikiran mencetuskan teori sosiologi yang dikenal sebagai "integrasi sosial" atau lebih popular pula dengan nama "fungsionalisme struktural". Pada perspektif ini, Durkheim menyatakan bahawa sesuatu tatanan sistem sosial tidak dapat dilihat hanya sebagai keadaan yang ditandai oleh keseimbangan (a state of equilibrium or balance) dan bahagian-bahagian dari sistem tersebut saling bergantung satu sama lain. Namun sistem sosial juga dianggap terbina daripada sekumpulan individu-individu yang saling berhubungan (membentuk relasi sosial). Agar supaya sistem tersebut dapat terintegrasi dengan stabil, individu-individu yang menjadi bahagian dari sistem mesti memberi sokongan terhadap keberadaan nilai-nilai umum yang diatur di dalamnya. Pada akhirnya, ia memiliki sistem nilai yang menyebar ke segenap anggota kelompok atau masyarakat.91

Teori ini menekankan kepada adanya keteraturan dan stabiliti sosial dalam masyarakat. Lembaga-lembaga sosial seperti keluarga, pendidikan, dan agama

_

⁸⁹ Sikap solidariti bermakna pula sebagai kebersediaan seseorang menepikan dan membuang jauh segala bentuk sentimen kelompok yang negatif. Solidariti tidak menerima perasaan curiga dan persangkaan keburukan (*prejudice*) yang sentiasa dialamatkan kepada pihak lain, seraya merasa diri dan kelompoknya sebagai satu-satunya yang paling benar. Bustanuddin Agus (2006), *Agama dalam*

Kehidupan Manusia; Pengantar Antropologi Agama, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 179-180. ⁹⁰ Ibid, 244.

⁹¹ Sunyoto Usman, Op. Cit., 53.

dianalisis dalam wujud bagaimana ia membantu mencukupi keperluan masyarakat. ⁹² Bahkan bukan hanya itu, segala bentuk ritual keagamaan juga merupakan objek yang layak diamati, sama ada dari sisi spiritual mahupun sosial. Apa sahajakah kesan-kesan yang terkandung dan dapat diperolehi daripadanya. Bagi Durkheim, upacara-upacara ritual dan aktiviti peribadatan semata berfungsi untuk meningkatkan solidariti sosial dan untuk menghilangkan perhatian hanya kepada kepentingan individu. Para pelaku ritual itu sejatinya sedang larut dalam kepentingan bersama. ⁹³

Pandangan ini dilandasi oleh fondasi pemikiran bahawa di antara tujuan utama semua agama adalah serupa, iaitu mencapai integriti sosial atau persatuan umat. Maknanya, agama tidak lain merupakan alat dan media integrasi. Di sinilah semua muara dari keyakinan, upacara, peribadatan dan emosi keagamaan bermula dan berakhir. Dengan demikian, matlamat integrasi ini pula pada masa yang sama turut meluruskan semua pandangan falsafah dan ideologi-ideologi sekular yang sentiasa memandang rendah maruah agama. 94

Lebih lanjut Emile Durkheim mengatakan, "Solidariti sosial merujuk kepada keadaan hubungan antara individu dan antara kelompok yang didasarkan pada perasaan moral dan kepercayaan yang dianut bersama, dan diperkuat oleh pengalaman emosional bersama. Ikatan seperti ini lebih kuat dan mendasar dibandingkan hubungan-hubungan kontrak yang hanya berdasarkan persetujuan rasional". Pada simpul inilah diperlukan kesedaran kolektif masyarakat penganut agama untuk secara bersama memfungsikan agama sebagai payung besar kepada solidariti sesama insan serta pilar penguat kepada ketergantungan fungsional.

Teori fungsionalisme struktural menyatakan bahawa keyakinan-keyakinan keagamaan merupakan refleksi dari masyarakat itu sendiri. Dengan ritual-ritual yang

⁹² *Ibid*, 54.

Bustanuddin Agus, *Op. Cit.*, 102.

⁹⁴ *Ibid*, 104

⁹⁵ Ishomuddin, *Op. Cit.*, 47.

ada, soliditi dan solidariti kelompok diperkuat dan kepercayaan terhadap tatanan norma sosial dipertegaskan semula. Justeru, menurut Talcott Parsons, Durkheim mempertahankan asumsi bahawa masyarakat merupakan fenomena keagamaan, dan bukan setaraf fenomena sosial. Oleh itu, tidak dapat dinafikan bahawa fungsi utama agama di antaranya adalah mengintegrasikan pelbagai sistem-sistem sosial. Parsons lalu menambahkan, sistem sosial adalah wujud daripada organisme sosial. Agama secara fungsional hadir menjadi penjaga ketahanan dan keselamatan sistem sosial, agar supaya ia sentiasa berada dalam harmoni serta keseimbangan.

Secara filosofis, teori ini berfokuskan kepada empat hal utama. Pertama, suatu komuniti masyarakat tidak akan dapat hidup (eksis) kecuali anggota-anggotanya membagi persamaan persepsi, sikap, dan nilai. Kedua, setiap bahagian atau unit dari kelompok masyarakat mempunyai kontribusi pada keseluruhan. Ketiga, masingmasing bahagian terintegrasi satu sama lain dan saling memberi dukungan. Keempat, tiap-tiap unit bertugas memberi kekuatan sehingga keseluruhan komuniti masyarakat menjadi kokoh dan stabil. Pada akhirnya, penganut fungsionalisme struktural memandang masyarakat sebagai suatu jaringan kerjasama antara kelompok yang salingmemerlukan satu dengan yang lain dalam sebuah bingkai sistem yang harmoni. Mereka menghindari berlakunya disfungsi dan mengedepankan perpaduan dalam perbezaan. Pada perbezaan.

2.3. Kerangka Teori

Pada bahagian ini pengkaji akan menghuraikan tiga konsep penting dalam ajaran Islam dan Hindu yang berhubung kait dengan visi kerukunan antara umat

-

⁹⁶ Brian Morris (2003), *Antropologi Agama; Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer* (Terj. Imam Khoiri), Yogyakarta: AK Group, 131.

⁹⁷ Sunyoto Usman, Op. Cit., 54.

⁹⁸ M. Deden Ridwan, Op. Cit., 110.

beragama dalam skop yang lebih luas. Pertama, iaitu toleransi antara agama. Kedua, konsep masyarakat inklusif. Ketiga, harmoni antara agama. Secara holistik, ketiga-tiga intipati ajaran menurut perspektif Islam dan Hindu ini merupakan kerangka teori utama dari kajian tesis ini.

Pertama, toleransi antara umat beragama. Fundamen asas dalam makna toleransi yang diajarkan Islam adalah penghormatan terhadap wujudnya setiap perbezaan dan kepelbagaian, termasuk perbezaan dalam beragama. Dalam bingkai ini termasuk di dalamnya anjuran untuk tidak pernah memaksakan kehendak termasuk dalam mendakwahkan agama Islam. Biarkanlah orang meyakini dan memilih agamanya sendiri kerana tidak ada sebarang paksaan dalam beragama (*Laa ikraah fi ad-dien*). Landasannya adalah firman Allah dalam Surah Al-Baqarah ayat 256:

"Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan taghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) yang teguh yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui." (2:256).

Pada dasarnya, wujudnya kepelbagaian dan pluraliti sosial termasuk perbezaan pilihan agama adalah kehendak mutlak daripada Tuhan. Islam merujuk perkara ini kepada surah Al-Kahfi ayat 6:

"Maka jangan-jangan pula Engkau (wahai Muhammad), membinasakan dirimu disebabkan menanggung dukacita terhadap kesan-kesan perbuatan buruk mereka, jika mereka enggan beriman kepada keterangan Al-Quran ini" (Al-Kahfi: 6).

Serta dalam surah Yunus ayat 99:

وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَا مَنَ مَن فِي ٱلْأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ۚ

"Dan (bukanlah tanggungjawabmu wahai Muhammad menjadikan seluruh umat manusia beriman), jika Tuhanmu menghendaki nescaya berimanlah sekalian manusia yang ada di bumi. (janganlah engkau bersedih hati tentang kedegilan orangorang yang ingkar itu; kalau Tuhan tidak menghendaki) maka patutkah engkau pula hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman?" (Yunus: 99).

Pada pertengahan abad ke-20 Masihi mulai popular digunakan kata "tasamuh" untuk menerjamahkan kata tolerance (sikap tolak ansur). Dalam kitab Fathul Bari, Imam Ibnu Hajar menjelaskan bahawa tasamuh berpaksikan kepada sikap kemurahan hati (jud wa karam) serta kemudahan (tasahul) berdasarkan pada sebuah hadith yang mengisahkan bahawa suatu ketika Baginda Rasul pernah ditanya oleh seorang sahabat beliau, "Agama apakah yang paling dicintai oleh Allah?" Maka Rasulullah menjawab, "Al-Hanafiyyah As-Samhah (agama yang lurus dan toleran atau lapang, iaitu Islam)." Adapun istilah toleransi sentiasa digunakan dalam bentuk hubungan timbal balik yang tidak hanya terhad dalam perkara hubungan beragama sahaja namun juga melingkupi hubungan sosial (mu'amalah) secara luas.

Manakala dalam doktrin agama Hindu, gagasan toleransi antara lain berpunca dari ajaran *tat twam asi* dan *ahimsa*. *Tat twam asi* merupakan prinsip-prinsip substansial tentang persaudaraan universal antara sesama manusia. Ajaran ini memandang tubuh manusia sebagai bahan baku (*panca mahabuta*) yang di dalamnya mengandungi potensi *atman* sebagai percikan *brahman* (Tuhan). Manakala *ahimsa* adalah larangan mutlak kepada manusia untuk melakukan tindakan kekerasan apapun bentuknya, sama ada pikiran, ucapan mahupun perbuatan. Semua itu diatur demi

_

⁹⁹ Muhammad bin Ismail Al-Bukhary (1409 H), *Al-Adab Al-Mufrad*, tahqiq: Muhammad Fuad Abdul Baqi, Beirut: Daar al-Basyaair Al-Islamiyyah, 108, No. 287, hadith ini berstatus *hasan lighairih*.

tujuan terbinanya keadaan sosial yang dipenuhi dengan kedamaian (*shanti*). 100 Adapun pada tataran sosial, umat Hindu khasnya di Bali terkenal dengan slogan toleransi yang masyhur yakni menyama braya, segilik seguluk selulung sebayantaka, paras paros sarpanaya dan beda paksi bina paksa.

Menyama braya adalah prinsip hidup khas masyarakat Bali yang bermakna bahawa semua manusia adalah bersaudara. Segilik seguluk selulung sebayantaka, paras paros sarpanaya bermakna beban berat sama dipikul, ringan sama dijinjing, dan dilakukan tanpa pamrih. Manakala beda paksi bina paksa adalah ungkapan tradisional tentang pentingnya persaudaraan, walaupun berbeda identiti (paksi) manusia tetap memiliki kebersamaan peranan untuk saling menjaga marwah dan harga diri (paksa). Ketiga-tiga prinsip dan simbol tersebut merupakan beberapa di antara banyaknya kearifan tempatan penduduk Bali yang khas menekankan kepada nilai-nilai universal berupa pengakuan dan kesetaraan sosial. Manakala warga Muslim Bali diajarkan dengan prinsip ukhuwwah islamiyah (persaudaraan keagamaan), ukhuwwah wathaniyah (persaudaraan kebangsaan) dan ukhuwwah basyariyah (persaudaraan kemanusiaan).

Kitab Bhagavadgita memerintahkan penganut Hindu untuk sentiasa saling bertoleransi dalam kehidupan beragama serta ajaran untuk tidak saling bermusuhan dan mengupayakan kesejahteraan umat manusia. "Samo 'ham sarvabhutesa, na medewsyo 'sti na priyah, ye bhajanti tu mam bhaktya, mayite besu ca'pyaham" (Aku tidak pernah iri dan selalu bersikap adil terhadap semua mahluk, bagi-Ku tidak ada yang paling Aku benci dan tidak ada yang paling Aku kasihi, akan tetapi sesiapa yang berbakti kepada-Ku, maka dia berada pada-Ku dan Aku selalu bersamanya). 101

Kedua, masyarakat inklusif. Ayat Al-Qur'an surah Yunus ayat 99 menggambarkan bahawa jika Allah berkehendak untuk menjadikan segenap makhluk

Nengah Bawa Atmadja (2010), Genealogi Keruntuhan Majapahit; Islamisasi, Toleransi dan *Pemertahanan Agama Hindu di Bali.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 372-373. ¹⁰¹ Bhagavadgita: IX.29.

bumi menjadi beriman semuanya atau menjadikan seluruh manusia beragama secara tunggal, nescaya hal itu merupakan sesuatu yang teramat mudah bagi Allah. Tetapi sebaliknya pluraliti sengaja diciptakan oleh Allah dengan semesta hikmah di dalamnya. Allah menyatakan matlamat sejati daripada kepelbagaian makhluk tersebut dalam surah Al-Hujurat ayat 13 iaitu bertujuan untuk saling memperkenalkan manusia dalam kepelbagaian yang ada (*li at-ta'aruf*).

"Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya seagung-agung kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha mendalam pengetahuannya (akan keadaan dan amalan kamu)" (Al-Hujurat: 13).

Saling kenal mengenal di antara manusia sebagai makhluk sosial ini selari dengan karakter utama Islam sebagai agama *rahmat* (kasih sayang) dengan asas berupa terciptanya keadaan sosial yang penuh dengan jaminan keamanan, keselamatan dan ketenteraman. Muhammad hadir sebagai simbol dan teladan terbaik daripada sikap kasih sayang dan kerahmatan. Demikian ditegaskan Al-Qur'an surah Al-Anbiya' ayat 107:

"Dan tiadalah Kami mengutuskan Engkau (wahai Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam" (Al-Anbiya': 107).

Islam sentiasa menghargai dan menghormati agama lain melalui "perjanjian dan kesepahaman" sosial dalam kehidupan nyata manusia. Sebagai contoh, Islam mengatur hak-hak non-Muslim yang tidak memusuhi Islam (*kafir dhimmy*). Muslim tidak pernah memandang non-Muslim sebagai warga kelas dua (*second class citizen*). Secara sosial, semua warga adalah setara tanpa memandang sebelah mata atas sebarang perbezaan yang ada sepanjang mereka tidak memusuhi dan memerangi umat Muslim.

Adapun visi daripada ajaran agama Hindu merespons wujud kepelbagaian dalam bingkai perspektif yang konstruktif. Sesuai dengan tujuan utama ajaran Hindu yang hendak membina keseimbangan hidup dalam segala aspeknya. Dengan ritme kehidupan manusia dan segenap unsur alam semesta yang harmoni dan damai maka terciptanya keseimbangan ideal antara materialisme (artha dan kama) serta spiritualisme (moksha) dengan dharma (melingkupi aturan undang-undang agama, moral, norma sosial, doktrin keadilan serta kebenaran universal yang wujud dalam agama Hindu) sebagai asas moralitinya akan mudah diwujudkan. Justru, konsep tri hita karana yang diamalkan penganut Hindu menghuraikan dengan jelas bahawa kesejahteraan hidup manusia bergantung kepada sejauh mana manusia memiliki kemampuan berhubungan harmoni dengan alam semesta (palemahan), dengan sesama manusia (pawongan) serta dengan dzat Sang Maha Kuasa (parahyangan). Hubungan antara ketiga unsur dialektik tersebut mesti memperhatikan pula faktor desa (keruangan atau ekosistem), kala (masa atau sejarah) serta patra (kreativiti dan survivaliti manusia dalam mengarungi hidup). Oleh itu, tidaklah menghairankan apabila masyarakat awam di Bali pun sudah mengenal ungkapan-ungkapan bernada kearifan tempatan semisal motto "bina paksi bina paksa" (lain burung lain pula makanannya), selebingkah batan biu, ada pane ada paso. Gumi linggah ajak liu, ada

-

¹⁰² Prinsip ini dapat dirujuk kepada sejumlah *nash-nash* utama dalam kitab suci Al-Qur'an, antara lain pada surah Al-Mumtahanah ayat 8-9, Al-Ma'idah ayat 8, Al-An'aam ayat 108, Al-Baqarah ayat 256, serta An-Nahl ayat 125.

kene ada keto (ungkapan ini berisi pengakuan dan kesedaran masyarakat Bali terhadap wujud kepelbagaian sosial. Semesta yang membentang luas menescayakan realiti yang warna-warni).

Dalam kitab suci Hindu terdapat pula sejumlah perintah dan amaran daripada Sang Hyang Widdhi supaya umat manusia menerapkan pola kehidupan sosial yang rukun dan dipenuhi nilai-nilai persepaduan. Antara lain Hyang Widdhi bersabda: "Wahai umat Manusia, persatuanlah yang menyatukan semua para Dewa, Aku memberikan yang sama kepadamu sehingga kalian mampu menciptakan persatuan di antara kalian" (*Yena deva naviyanti, no ca vidvisate mithah, tat krnmo brahma vo grhe, samjnanam purunebhyah*). Hindu memandang wujudnya pelbagai perbezaan dalam kehidupan manusia adalah jembatan untuk saling berkomunikasi antara satu dengan yang lainnya demi terbinanya tatanan hidup yang penuh keharmonian.

Ketiga, harmoni antara agama. Doktrin agama Islam sendiri telah secara tegas menggariskan panduan serta pedoman agar kaum Muslim berhubungan dengan komuniti agama lain secara rukun dan damai namun tanpa mengorbankan akidah yang hakiki. Konsep dialektika sosial dimaksud dinamakan sebagai *mu'amalah ma'an-naas* (berhubungan sosial dengan manusia) dengan paksi utama berwujud toleransi sesama insan. Adapun toleransi dalam aspek lain seperti akidah dan ibadah, Islam jelas melarang untuk dilakukan demi menjaga kemurnian akidah seorang Muslim supaya tidak mudah goyah dan terpesong. Pada konteks ini benteng pertahanan Muslim adalah Al-Qur'an, khasnya pada Surah Al-Kafirun 1-6:

٠

¹⁰³ Atharva Veda III.30.4.

"Katakanlah (wahai Muhammad): "Hai orang-orang kafir! (1), Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah (2), Dan kamu tidak mahu menyembah (Allah) yang Aku sembah (3), Dan Aku tidak akan beribadat secara kamu beribadat (4), Dan kamu pula tidak mahu beribadat secara Aku beribadat (5), bagi kamu agama kamu, dan bagiku agamaku (6)" (Al-Kafirun: 1-6).

Prinsip "Bagimu agamamu dan bagiku agamaku" merupakan manifesto ruhani yang mutlak tak dapat diperdebatkan lagi. Pada ayat yang lain, Al-Qur'an merilis pula larangan untuk memaksakan keyakinan kepada orang lain. Umat Islam tak dibolehkan memaksa penganut agama lain untuk menjadi Muslim dan demikian pula sebaliknya.

Pada konteks ini firman Allah dalam Surah Al-Mumtahanah ayat 8 dapat dijadikan referensi terhadap kenescayaan manusia dan kaum Muslimin untuk sentiasa berupaya menciptakan kehidupan sosial yang damai dan penuh keadilan bersama pihak-pihak lain yang berbeza-beza dengan mereka selama tidak menunjukkan permusuhan kepada Islam dan kaum Muslimin.

"Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana agama (kamu), dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu; Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil" (Al-Mumtahanah: 8).

Maknanya, Islam mengakui hak-hak hidup komuniti agama lain untuk menjalankan ajaran-ajaran agama mereka sepertimana mereka juga wajib menghormati umat Islam dalam menjalankan agamanya. Sikap tolak ansur dan kesepahaman yang penuh kedamaian semacam ini sejatinya adalah tunggak kepada ajaran kerukunan lintas agama serta persaudaraan antara manusia yang diajarkan Islam. Pada surah Al-Hujurat ayat 13 sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, terdapat makna hakiki daripada persaudaran universal antara sesama manusia, yang meliputi bukan hanya antara orang yang beriman sahaja, akan tetapi meliputi keseluruhan insan penduduk

bumi. Persaudaraan universal antara sesama manusia (*ukhuwwah basyariyyah*) tersebut merupakan rangkaian tak terpisahkan daripada persaudaraan di antara sesama Muslim (*ukhuwwah islamiyyah*).

Paradigma agama Hindu dalam hal pembinaan kerukunan hidup antara umat beragama berpunca kepada konsep dasar hidup manusia yang dalam agama Hindu disebut dengan Catur Purusa Artha. Ia mencakup Dharma, Artha, Kama dan Moksha. Dharma bermakna susila atau berbudi agung. Dengan Dharma seseorang dapat mencapai kesempurnaan hidup, baik untuk diri sendiri, keluarga dan masyarakat. Artha memiliki erti kekayaan yang dapat memberikan kenikmatan dan kepuasan hidup manusia. Namun dalam mencari harta mesti didasarkan kepada Dharma. Adapun Kama adalah kenikmatan dan kepuasan yang juga wajib diperolehi berdasarkan kepada Dharma. Manakala Moskha bermakna kebahagiaan yang abadi, yakni terlepasnya atman dari lingkaran samsara dan ini merupakan tujuan akhir dari agama Hindu yang setiap saat sentiasa diupayakan sampai berjaya. Keempat asas inilah yang merupakan titik tolak terbinanya kerukunan antara umat beragama yang berteraskan sikap hormatmenghormati dan harga-menghargai keberadaan kelompok umat beragama lain serta tidak saling mencurigai dan saling menyalahkan di antara satu dan lainnya.

Khazanah ajaran Hindu mengenal pula banyak sloka atau mantra yang berhubung kait dengan isyu tentang kerukunan beragama. Di antaranya terdapat dalam Veda yang menganjurkan manusia supaya saling mencintai satu dengan lainnya, berkata dan berbudi bahasa yang lembut, menahan nafsu, amarah dan pengendalian diri panca indriya (penglihatan, pendengaran, pengucapan, perasaan serta pemikiran) yang dimilikinya. Hyang Widhi berkata, "Wahai umat manusia, Aku memberimu sifatsifat ketulusan, keikhlasan, mentaliti yang sama dan perasaan berkawan tanpa kebencian (permusuhan). Seperti halnya induk sapi mencintai anak-anaknya yang baru lahir, begitulah seharusnya kalian saling mencintai di antara yang satu dengan yang

lain." (Sahrdayam sammanasyam, avidvesam krnomi vah, anyo anyam abhi haryata, vatsam jatam ivighnya). 104

2.4. Metodologi Kajian

Sebagai salah satu rumpun dari ilmu-ilmu sosial, sosiologi agama adalah bahagian dari sosiologi umum yang mempelajari suatu ilmu budaya empirik, profan, dan positif menuju pengetahuan umum yang jernih dan pasti. Objek kajiannya antara lain meliputi struktur, fungsi-fungsi, perubahan sosial kelompok keagamaan, beserta gejala-gejala di dalamnya. Manakala objek material sosiologi agama adalah komuniti masyarakat beragama. Penting untuk disedari bersama bahawa di dalam masyarakat beragama terdapat komponen-komponen konstitutif seperti institusi agama dan kelompok sosial. Adapun hal yang dikaji adalah gejala-gejala (tanda) dan perubahan di dalamnya, dengan cara menyelidiki apa sahaja yang berlaku bagi agama dan masyarakat penganutnya berupa sikap-sikap kaum penganut agama itu dalam melahirkan adanya konflik sosial, integrasi, dan kerukunan sama ada di level intern mahupun ekstern golongan agama. 106

Menurut Richard King, sejatinya yang diperlukan dalam kajian agama moden adalah sebuah pendekatan studi agama yang mempertimbangkan secara serius pelbagai faktor, sama ada material mahupun non-material sebagai faktor eksistensi manusia yang saling melengkapi. Apapun, kajian studi agama di era post-teologis dan post-kolonial seperti sekarang ini sangat bermanafaat serta memberi peranan penting untuk

. .

¹⁰⁴ Atharva Veda III: 30.1.

¹⁰⁵ Ishomuddin (2002), *Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 22.

¹⁰⁶ Di antara bentuk objek studi sosiologi agama ialah wujudnya interelasi (hubungan timbal-balik) antara agama dan masyarakat atau antara agama satu dengan agama yang lain. Kita dapat menelusuri seberapa jauh unsur-unsur agama mempengaruhi pembentukan kepribadian penganutnya serta pelbagai proses sosial yang mengitarinya. Hamzah Tualeka Zn (2011), *Sosiologi Agama*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 13-15.

menentang fondasi sekularisasi agama yang selama ini terus menerus dibina oleh dunia akademik Barat.¹⁰⁷

Adapun Metodologi penulisan tesis ini menggunakan kaidah kualitatif. Fokus kajian adalah fenomena kerukunan antara penganut agama Islam dan Hindu di Bali dan Jawa Timur, dengan mempelajari gejala-gejala keberagamaan dan sosial-budaya di dalamnya. Pengkaji terkesan dengan premis bahawa kajian studi agama yang memfokuskan diri pada pengguna pakaian metode historis-empirik (dilengkapi dengan metode deskriptif-normatif) akhirnya menemukan pendekatan yang dianggap sangat relevan, iaitu pendekatan fenomenologi agama. Dikatakan demikian, sebab fenomenologi agama berupaya memperoleh gambaran yang lebih utuh dan fundamental tentang fenomena keberagamaan manusia. Dengan memakai filosofi yang dikembangkan oleh Edmund Husserl, ia berupaya menyelidiki dan merungkai soal esensi keberagamaan dalam kehidupan manusia. Sedikit berbeza dengan pelbagai pendekatan studi agama lainnya, fenomenologi lebih menghala arah kajiannya kepada upaya mencari gambaran yang utuh dari pola keberagamaan manusia secara umum, bukan gambaran yang cenderung hanya partikular-eksklusif. Kerana itu, seorang fenomenolog

¹⁰⁷ Richard King (2001), *Agama, Orientalisme dan Poskolonialisme* (Terj. Agung Prihantoro), Yogyakarta: Penerbit Qalam, 113.

Aplikasi fenomenologi agama dapat dilacak dalam karya-karya para sosiolog ternama seperti Rudolf Otto, W. Brede Kristensen, G. Van deer Leeuw, Raffaele Pettazoni, Mircea Eliade, dan yang lainnya. Lihat Douglas Allen (1978), *Structure and Creativity in Religion*. London: Mouton Publisher, The Hague, The Netherlands, 59-66. Manakala Hadikusuma merinci aneka metode ilmiah bidang kajian agama ke dalam empat jenis: Pertama, metode historis, iaitu penelusuran data sejarah dan asal-usul sebuah masalah, seperti sejarah agama dan kepercayaan masyarakat. Kedua, metode normatif, kajian terhadap norma-norma, nilai-nilai agama dan budaya yang tumbuh berkembang di masyarakat. Ketiga, metode deskriptif, yakni mencatat, merakam, dan menjelaskan dengan terperinci segala temuan datadata di lapangan terhubung kait dengan objek kajian dan sebahagian besar disuguhkan dalam bentuk narasi. Keempat, metode empirik, iaitu memperhatikan dan merasakan segala hal pengalaman yang dipikirkan, diyakini, serta dirasakan oleh masyarakat secara langsung. Lihat Hadikusuma (1993), *Antropologi Agama, Jilid I.* Bandung: Citra Aditya Bakti, 12-14.

Ninian Smart (1973), *The Scientific Study of Religion and Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions.* New Jersey: Princton University Press, 370.

pendekatannya lebih bersifat *value-laden* (terikat oleh nilai-nilai keagamaan yang dipercayai oleh para pengikut agama yang berkenaan).¹¹⁰

Oleh itu, pengkaji memandang bahawa kajian ini, sesuai dengan topik utamanya, dirasa sesuai dan selaras apabila mengguna pakai pendekatan fenomenologi agama, dengan kombinasi beberapa pola pendekatan dalam penerapannya di lapangan penyelidikan. Kelebihan fenomenologi antara lain terletak pada kemampuannya membantu pengkaji memasuki bidang persepsi orang lain, guna memandang kehidupan sebagaimana dilihat dan dialami oleh orang tersebut. Lebih dari itu, ia boleh menyingkap tabir kerangka pemahaman, tanggapan akan peristiwa, serta pengalaman hidup seseorang atau sebuah komuniti.¹¹¹

Bagi upaya mendapatkan data-data serta fakta yang autentik, pengkaji mengguna pakaikan beberapa metode dalam penyelidikan ini, sepertimana berikut:

Metode pengumpulan data. Pertama, di antara yang diguna pakai adalah kajian sejarah (historis-empirik) yang berfungsi menggali data sejarah sama ada yang bersifat oral (lisan) ataupun literer (tulisan). Data-data ini bisa berwujud rekaman (suara), manuskrip, ataupun benda-benda peninggalan lain yang bernilai sejarah. Metode ini diterapkan untuk membantu mendapatkan data seputar sejarah pergaulan interaksi dan dinamika kerukunan antara umat Islam dan Hindu di wilayah yang dikaji. Kedua, penyelidikan kepustakaan ditempuh guna menghimpun literatur, maklumat dan data-data tertulis yang didapat dari buku, jurnal, akhbar, keratan informasi, dan sebagainya. Ketiga, ia disokong pula oleh metode dokumentasi, berupa pengumpulan foto-foto, senarai gambar, ataupun bentuk lainnya yang dirasa perlu dan relevan dengan topik penyelidikan. Keempat, metode survey atau tinjauan lapangan. Hal ini digunakan

kehidupan beragama. Maknanya, ia tidak cenderung menonjolkan *truth claim* agama, sebaliknya ia lebih menekankan kepada aspek-aspek persamaan antara agama. Selanjutnya, seorang fenomenolog akan mengajak pembaca untuk melihat titik perbezaan antara *having a religion* (beragama) dengan *religiousity* (sikap keberagamaan). Lihat M. Amin Abdullah (2002), *Op. Cit.*, 36-39.

Para fenomenolog bertugas mengungkap *essence*, *form*, dan *archetype* dari suatu pengalaman kehidupan beragama. Maknanya ia tidak cenderung menonjolkan *truth claim* agama sebaliknya ia lebih

¹¹¹ Christine Daymon dan Immy Holloway (2008), *Kajian Kualitatif dalam Public Relations dan Marketing Communications*. (Terj. Cahya Wiratama). Yogyakarta: Penerbit Bentang, 228.

untuk memperkuat hasil dapatan dari data-data pustaka. Biasanya survey dilakukan dengan banyak cara, antara lain wawancara, temubual dengan tokoh dan orang-orang yang telah dipilih dan ditentukan sebelumnya, guna menjawab disain soal selidik yang diajukan.¹¹²

Metode analisis data. Pertama, induktif. Iaitu penghuraian contoh-contoh kongkrit dan fakta-fakta terlebih dahulu, kemudian baru diformulasikan menjadi sebuah kesimpulan. Kedua, deduktif. Yakni cara menganalisis data daripada kesimpulan umum yang dihuraikan menjadi contoh nyata dan pelbagai fakta-fakta khas untuk menjelaskan kesimpulan. Dengan kata lain, penghimpunan data dan fakta yang bersifat umum (general) dirumuskan menjadi khas (spesifik). Ketiga, deskriptif. Pengkaji memakai metode ini bagi memastikan validiti daripada data-data yang ada dan telah berjaya diperolehi. Penghuraian secara deskriptif akan dijumpai hampir dalam semua bab, untuk lebih memperjelas jawapan atas soalan-soalan yang dikemukakan dalam permasalahan kajian. Keempat, komparatif. Sesuai tajuk dan topik yang ada, kajian ini merupakan analisis perbandingan (comparative study). Oleh itu, sememangnya pengkaji akan menerapkan metode ini dengan cara membandingkan data-data, fakta dan input dari lapangan penyelidikan, bagi membuat kesimpulan yang diperlukan. Pada konteks ini akan diperbandingkan antara data yang diperolehi di Bali dan di Jawa Timur.

Dalam posisi kajian ini sebagai penyelidikan lapangan yang bersifat kualitatif, pengkaji mesti turun langsung ke lapangan, baik dalam bentuk observasi (*survey*) mahupun proses pengamatan secara lebih dekat dan terlibat (*life-in*) dengan jumlah frekuensi yang ditentukan. Proses pengamatan langsung lebih memberikan kesan yang kuat bagi hadirnya hasil kajian yang holistik.¹¹³ Teknik pengumpulan data berupa

¹¹² Chua Yan Piaw (2006), Kaedah Penyelidikan. Kuala Lumpur: McGraw Hill, 109.

¹¹³ Unsur pengamatan merupakan kerja ilmiah di mana pengetahuan mengenai fakta-fakta tertentu yang baru dan segar diperoleh melalui kerja indera (pengamatan) dengan menggunakan persepsi (*sense of*

observasi partisipatif (*participant observation*) serta dokumentasi dan wawancara mendalam (*in-depth interview*), menuntut pengkaji untuk tinggal di lapangan penyelidikan dalam rentang masa tertentu. Sebanyak 28 orang narasumber dari pelbagai agama, khasnya Islam dan Hindu, diwawancarai oleh pengkaji untuk memperkuat huraian dan data dalam penyelidikan ini. Lebih dari itu, analisis data yang dilakukan selama proses penghimpunan akan diteruskan hingga masa saat kajian tesis ini dibuat, atau lazim dikenal dengan teknik *on going analysis*. Selanjutnya, data-data yang terkumpul akan direduksi dan diadon menjadi bahagian-bahagian penting yang relevan dengan topik kajian, sebelum akhirnya dianalisis dan dipresentasikan dalam bentuk huraian yang bersifat naratif-deskriptif.

perception). Baca Kaelan (2012), Metode Penelitian Kualitatif Interdispiliner Bidang Sosial Budaya, Filsafat, Seni, Agama, dan Humaniora, Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 3.

Filsafat, Seni, Agama, dan Humaniora, Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 3.

114 Ketiga metode itu ialah merupakan ciri utama dari kajian kualitatif, sepertimana diungkapkan Catherine Marshall, "The fundamental methods relied on by qualitative researchers for gathering information are, participation in the setting, direct-observation, in-depth interviewing, and document review". Kaelan, Ibid, 100.

BAB 3: PROFIL LOKASI PENYELIDIKAN

Makna penting kita mengetahui latar kondisi tempat-tempat lokasi penyelidikan dalam kajian, akan dihuraikan pada bab ini. Dengan mengenal pasti dari dekat sejumlah tempat tersebut kita akan sedikit sebanyak dapat membaca dan menangkap latar belakang, arah alur serta tujuan dari penyelidikan ini dengan jelas. Pemaparan mengenai lokasi penyelidikan dari pelbagai aspeknya seperti demografi geografis, ekologi, kependudukan, sosial, budaya, ekonomi, mahupun lebih-lebih keagamaan dan keberagamaan di dalamnya, akan sangat membantu terhadap pemahaman yang holistik kepada fokus dan esensi intipati daripada kajian ini.

Dalam dimensi yang lain, pengetahuan kepada lokasi penyelidikan itu dari beberapa perspektif, secara komparatif berguna bagi melihat adanya persamaan mahupun perbezaan di antara tempat yang satu dengan yang lain. Sebagai contoh, pengenalan lingkungan persekitaran suatu tempat akan memberi kesan kepada pembacaan karakter psikologis penduduk di tempat yang berkenaan. Pengetahuan terhadap jumlah dan komposisi warga sebuah wilayah dari aspek keagamaannya akan berpengaruh kepada pemetaan dan polarisasi majoriti-minoriti di dalamnya. Sehingga dengan demikian kita akan lebih mudah mengamati apakah ada detidak harmoni ataukah malah hegemoni destruktif di dalamnya.

Keempat lokasi yang menjadi fokus dan konsentrasi kajian ini masing-masing terpilah dalam dua wilayah besar, yakni provinsi (negeri) Bali dan provinsi Jawa Timur. Di Bali lokasi yang dikaji ialah Kampung Sindu yang terletak di Desa Sinduwati Kecamatan Sidemen Kabupaten Karangasem, serta Kampung Gelgel yang terletak di Kecamatan Klungkung Kabupaten Klungkung. Manakala di daerah Jawa Timur penyelidikan dilakukan di area pegunungan Desa Sedaeng Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan serta Desa Balun yang masuk wilayah Kecamatan Turi

Kabupaten Lamongan. Perlu dijelaskan pula bahawa secara general, sistem hierarki administratif desa-desa di Bali mahupun Jawa Timur tidak memiliki sebarang perbezaan. Hanya jika di Jawa semua pecahan (sub-wilayah) dari desa disebut kelurahan atau dusun, maka di Bali agak berbeza. Penyebutan Kelurahan (desa) hanya untuk komuniti umat Hindu. Manakala sebutan atau nama Kampung sememangnya dikhususkan (khas) hanya untuk komuniti yang dihuni oleh majoriti penduduk Muslim.

3.1. Profil Kampung Sindu

3.1.1. Demografi

Kampung Sindu adalah salah satu kampung Muslim yang terletak di wilayah timur pulau Bali, tepatnya di Desa Sinduwati Kecamatan Sidemen Kabupaten Karangasem. Ia berjarak sekitar 27 kilometer ke arah barat daya dari Amlapura, pusat bandar Kabupaten Karangasem. Kampung kecil ini cukup dekat dengan sempadan Kabupaten Klungkung. Kota Semarapura yang merupakan bandar utama Kabupaten Klungkung berjarak lebih kurang 12 kilometer ke arah selatan. Di bahagian utara, Desa Sinduwati bersebelahan dengan wilayah Telabah Ngandang (Kecamatan Selat), di sisi selatan dengan Sungai Yeh Utu (Sidemen), di sebelah barat berbatasan dengan Sungai Tukad Unda (Kabupaten Klungkung), Manakala di sempadan timur ada wilayah Gunung Dewangga (Kecamatan Manggis).

Kampung Sindu di Desa Sinduwati ini merupakan salah satu perkampungan indah yang dihuni oleh majoriti masyarakat beragama Islam. Tempatnya yang tinggi (berada di ketinggian 500 meter dari permukaan laut) dan sejuk dengan panorama alam khas perkampungan membuat teduh pemandangan sesiapa yang mengunjunginya. Di

sebelah kanan-kiri jalan desa terhampar sawah-sawah yang bersusun bertingkat-tingkat dan berbaris kemas. Terdapat pula sungai dengan aliran air yang jernih dan bebatuan alam yang mempesonakan. Kampung Sindu dikelilingi oleh perbukitan hijau dengan pemandangan puncak Gunung Agung yang menjulang ke langit di arah utara. Jika ingin berkunjung ke desa ini cukup mudah kerana ia terletak di tengah akses jalan raya Klungkung-Sidemen dengan kondisi jalan yang mulus. Banyaknya tempat pelancongan di sekitar wilayah ini membuat kerajaan (pemerintah Provinsi Bali) mengutamakan jalan akses yang baik demi kenyamanan dan keamanan transportasi rakyat.

Luas wilayah Desa Sinduwati adalah 3.66 kilometer persegi (km2) dengan sebahagian besar berupa lahan persawahan (sekitar 133.00). Selebihnya adalah area tegalan/ladang (32.00) serta kawasan hunian atau pekarangan rumah penduduk (20.00). Bumi Bali yang umumnya sangat subur membuat para penduduknya tekun menjadi petani dan pekebun yang produktif. Termasuk di Desa Sinduwati ini. Umumnya mereka bekerja di sektor pertanian dan perkebunan dengan cara pengolahan lahan yang tradisional dan sederhana. Potensi air yang melimpah kerana mengalir tiada henti dari punca alam di pegunungan benar-benar dimanfaatkan oleh penduduk untuk keperluan pertanian mereka. Apatah lagi di Bali pada umumnya dikenal sistem pengelolaan air dengan sistem *subak* yang pendistribusiannya teratur dan adil sesuai tradisi dan adat masyarakat tempatan di sana. Kontur tanah yang agak miring dan berteras-teras (bertingkat) membuat penduduk banyak mengguna pakai model pertanian terasering, yakni menanam aneka tanaman memanfaatkan lahan berteras.

-

¹¹⁵ Subak ialah sistem irigasi atau pengaturan distribusi air tradisional dengan mengutamakan koordinasi antara penduduk (masyarakat setempat). Ia semacam sebuah organisasi demokrasi dalam hal pengelolaan air bersama, di mana para petani ladang yang mengguna pakai dan mengkonsumsi air daripada punca air yang sama, berjumpa secara teratur untuk mengkoordinasikan penanaman, mengontrol distribusi air irigasi, mencadangkan pembangunan dan pemeliharaan kanal dan tasik penampung, bahkan hingga mengatur upacara persembahan dan perayaan adat di Pura Subak. Sistem Subak ini hanya dikenal dan ada pada masyarakat agraris Pulau Bali sahaja.

Lanskap geografis dan kultur masyarakat Bali sememangnya terkenal unik. Bali dijuluki sebagai Pulau Dewata (bumi para Dewa) antara lain kerana kondisi alamnya yang sangat cantik, indah dan masih tampak alami (semula jadi). Itu semua salah satunya hasil dari komitmen dan kebersamaan masyarakat Bali dalam menjaga keseimbangan dan keadaan alam dalam pelbagai aspeknya. Karakter kultural orang Bali yang sentiasa mengutamakan prinsip falsafah hidup mereka sesuai ajaran *Tri Hita Karana* yang mengajarkan bahawa pada dasarnya kebahagiaan, kemakmuran dan kedamaian hakiki hanya dapat tercapai jika Tuhan, manusia dan alam terjaga serta bersatu dalam Harmoni. Doktrin filosofis ini berupaya menyeimbangkan antara hubungan harmoni dua hala tiga arah antara sisi natural (alam), manusia, dengan Sang Supranatural (Tuhan). Doktrin agung ini secara praktikal benar-benar dilaksanakan oleh masyarakat Bali dengan cara sentiasa menjaga warisan alam dan persekitaran dari pelbagai kerosakan alam (ekologi). Manakala bagi menghindari sebarang kerosakan sosial kemanusiaan (humanity) mereka berupaya dengan jalan melestarikan tradisi-tradisi budaya agung dalam adat istiadat mereka. ¹¹⁶

Desa Sinduwati sendiri membentang cukup luas di atas lahan tanah selebar lebih kurang 180 hectaree (ha). Keadaan kontur tanah yang berbukit dan turun-naik menyebabkan warga tidak cukup leluasa untuk membuat pemukiman atau area perumahan yang cukup selesa. Kondisi tanah semacam ini sejatinya lebih cocok bagi pengembangan sektor pertanian dan perkebunan. Wajar apabila penduduk Sinduwati didominasi oleh petani dan pekerja perkebunan. Adapun alokasi pengguna pakaian areal tanah di Sinduwati sebahagian besar berupa lahan perkebunan dan pertanian, iaitu sebanyak 120 hectaree. Manakala lahan bagi keperluan perkuburan (pemakaman)

_

¹¹⁶ Kegigihan sosial masyarakat Bali dalam aspek menjaga lanskap kultural ini kemudian dihargai oleh dunia internasional dalam wujud penghargaan kepada mereka yakni sebagai salah satu Situs Warisan Dunia (*world heritage*) dari Unesco (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) pada tahun 2012.

bagi warga penduduk setempat, sama ada yang telah dimakamkan mahupun untuk persediaan pemakaman ialah seluas 1.60 hectaree.

Adapun untuk keperluan lain, semisal kawasan pekarangan, pemukiman, kawasan perniagaan, rumah ibadah, pejabat desa, griya, dan lainnya dialokasikan lahan seluas 59.40 hectaree. Di sela-sela lahan yang ada, kawasan Sinduwati dan wilayah Kabupaten Karangasem secara umum dipagari oleh hutan lindung dengan pokokpokok rindang yang memang dipelihara dan dilestarikan keberadaannya. Dalam hal akses transportasi, Desa Sinduwati cukup nyaman kerana berada pada zona dan akses jalan raya yang bagus. Fasiliti infrastruktur yang disediakan di sana cukup lengkap dan memudahkan. Jarak menuju bandar kecamatan (Sidemen) pun tidak begitu jauh, yakni sekitar 3.5 kilometer sahaja.

Sebagaimana desa-desa di Bali pada umumnya, dalam hal pentadbiran kepemerintahan, Sinduwati dipimpin oleh seorang *Perbekel*, iaitu kepala desa. Desa Sinduwati terbagi menjadi 5 banjar dinas (sejenis kampung dalam hierarki pentadbiran desa di Jawa atau di wilayah nusantara lainnya). Kelima banjar dinas itu antara lain Banjar Dinas Kampung Sindu, Banjar Dinas Iseh, Banjar Dinas Kikean, Banjar Dinas Sindu Bali, dan Banjar Dinas Punia. Dari kelima banjar dinas tersebut hanya Kampung Sindu yang penduduknya seratus peratus Muslim. Manakala Banjar Dinas Punia walaupun terdapat penduduk beragama Islam namun jumlahnya minoriti, yakni hanya sekitar 14 KK (Kepala Keluarga).

Dari sisi populasi penduduk, Desa Sinduwati dihuni oleh 1.223 KK (Kepala Keluarga) dengan jumlah keseluruhan mencapai 6.367 orang. Manakala penduduk Kampung Muslim Sindu berjumlah sebanyak 183 KK dengan lebih kurang seramai

Karangasem, dan sebagainya.

Dalam tradisi adminstrasi kerajaan di Bali, nama "Kampung" adalah nama yang special (khas). Ia diguna pakai untuk nama Banjar Dinas (komuniti sub-desa) yang penduduknya majoriti atau seratus peratus beragama Islam. Contohnya Kampung Muslim Kepaon di Denpasar, Kampung Muslim Pegayaman di Buleleng, Kampung Muslim Kusamba di Klungkung, Kampung Muslim Saren Jawa di

¹¹⁸ I Nengah Rumana, *Temubual*, Perbekel (kepala desa) Sinduwati, Bali, 7 Disember 2013.

803 orang warga. ¹¹⁹ Menurut Bapak H. Sukhaimi, seluruh penduduk di Banjar Dinas Kampung Sindu seratus peratus ialah penganut Islam. Setakat ini, ada 7 orang di antaranya ialah baru masuk Islam (*muallaf*) dan seorang wanita yang pindah agama menjadi Hindu. Semua proses konversi agama itu berlaku seiring adanya perkawinan atau kerana impak faktor pernikahan berbeza agama yang berlaku di sana. Hal yang positif, semua proses pertukaran agama itu berlangsung dengan baik tanpa ada konflik apapun.

3.1.2. Pertanian

Karunia alam persekitaran yang subur makmur di Desa Sinduwati dimanafaatkan masyarakat setempat untuk kemaslahatan bersama. Mereka ingin potensi itu kembali berguna kepada kehidupan mereka. Salah satu wujudnya ialah dengan sentiasa memajukan sisi pengolahan pertanian dan perkebunan. Sekitar 80 peratus pengguna pakaian lahan di desa ini digunakan sebagai areal pertanian dan perkebunan, sama ada lahan sawah (basah) mahupun lahan kering (ladang). Keseluruhan lahan pertanian di sana seluas 366 hectaree (133 hectaree tanah sawah dan 233 hectaree tanah kering). Majoriti penduduk Sinduwati hidup dan mencari penghidupan dengan bekerja sebagai petani dan pekebun. Mereka bertani beragam tanaman pangan, sayuran dan buah-buahan seperti padi, jagung, kacang, ubi, kopi, cengkeh, tomat, kelapa, durian, pisang, panili dan sebagainya. Suksesnya usaha pertanian di Sinduwati antara lain kerana disokong oleh sistem distribusi air tradisional (subak) yang baik. Di desa ini terdapat 3 unit organisasi subak seluas 133 hectaree (membabitkan sebanyak 373 orang anggota dan pengurusi subak di dalamnya).

-

¹¹⁹ H. Suhaimi, *Temubual*, kampung Muslim Sindu, Bali, 7 Disember 2013.

Selain bertani, sebahagian penduduk ada pula bekerja di beberapa sektor lain, seumpamanya di bidang peternakan (beternak haiwan) dan juga perniagaan. Unit usaha peternakan haiwan di sana biasanya adalah lembu, kambing, unggas (ayam, itik, dan burung) serta babi (khas umat Hindu). Hasil daripada usaha beternak itu mereka jual, sama ada dalam wujud daging, telur, mahupun jual-beli bibit haiwan. Manakala Desa Sinduwati juga memiliki potensi ekonomi di sektor perniagaan yang berskala kecil dan dibuat sederhana di rumah-rumah pemukiman (home industry) seperti kerajinan semisal souvenir kain songket, layang-layang, lontar, dan lain-lain termasuk pula hasil pertanian dan peternakan. Minat berniaga yang cukup besar terutama warga di Banjar Dinas Kampung Sindu. Mereka yang merupakan keturunan orang Lombok sememangnya dikenal khas memiliki jiwa serta tradisi perniagaan dan perantauan yang kuat.

Komuniti Muslim Kampung Sindu terbiasa berniaga aneka macam komoditi, mulai dari makanan (tahu, tempe, keropok, dan aneka makanan olahan), karya tekstil, dan unit-unit usaha lainnya. Mereka umumnya berdagang di pasar-pasar desa ataupun kecamatan (Pasar Sidemen, Pecangkram, dan pasar-pasar lain). Kalaupun mereka sudah memiliki sawah atau kebun, mereka lebih suka menyewakan lahan mereka kepada orang-orang Hindu untuk ditanami dan digarap dengan menerapkan sistem bagi hasil. Manakala mereka sendiri lebih fokus dalam usaha perniagaan. Sepertimana wilayah Bali pada umumnya yang termasyhur dengan industri pelancongan (tourism), warga Desa Sinduwati juga mengembangkan hal serupa. Ada sebanyak penginapan (home stay/villa) dengan jumlah pegawai 92 orang. Umumnya villa-villa yang disewakan kepada para pelancong itu dibina di dekat kawasan sungai dan persawahan dengan lanskap pemandangan (view) pegunungan dan puncak Gunung Agung yang elok dan cantik. Manakala keseluruhannya di desa ini ada sekitar 58 unit perniagaan

(dalam pelbagai jenis unit usaha) dan disokong oleh sebuah Bank Desa (perkreditan) yang berkhidmat melayani keperluan modal keuangan warga. 120

3.1.3. Kependudukan

Desa Sinduwati dipimpin oleh seorang perbekel (kepala desa). Dalam pentadbiran desa, perbekel dibantu oleh 5 orang kadus (kepala dusun), seorang sekretaris, serta 12 orang kaki tangan atau aparat desa. Adapun jumlah unit rumah tangga atau kepala keluarga (KK) sebanyak 997 KK dengan jumlah total warga 3.835 orang (terdiri dari 1.882 laki-laki dan 1.953 perempuan). Semua penduduk Sinduwati berkebangsaan Indonesia (warga Negara Indonesia). Tidak ada seorangpun warga negara asing, kecuali sebahagian pelancong yang hanya menetap dan bermukim sementara masa sahaja. Tingkat keamanan kawasan di Desa Sinduwati terbilang sangat aman. Hampir tidak ada sebarang kes ataupun tragedi apapun yang meresahkan kehidupan warga desa. Untuk menjaga keamanan desa, sudah disediakan sebanyak 31 orang petugas keamanan (sekuriti) yang tersebar dan terdiri dari warga pelbagai kelompok. Setaraf gambaran, di sepanjang 2012 sahaja hanya berlaku 1 kes pencurian di Sinduwati yang akhirnya dapat dengan mudah diatasi. 121

Penduduk desa juga diberikan kemudahan akses berupa sejumlah fasiliti publik. Selain sekolah-sekolah dan rumah ibadah, di desa ini pula tersedia 1 unit Pusat Kesihatan Masyarakat (Puskesmas) cawangan dengan seorang petugas medik (bidan) yang sentiasa sedia melayani urusan kesihatan warga. Pekerjaan warga sebahagian besarnya adalah pengolah lahan pertanian dan perkebunan. Hanya sekitar 22 peratus sahaja warga yang bekerja di luar bidang pertanian. Umumnya mereka bekerja sebagai peniaga, pendidik (guru), kaki tangan kerajaan di institusi-institusi formal, tentera dan

¹²⁰ Sumber: *Karangasem Dalam Angka Tahun 2012*, (Badan Pusat Statistik/BPS Kabupaten Karangasem Bali).

81

_

¹²¹ Sumber: Buku Kecamatan Sidemen dalam Angka 2013, BPS Kab Karangasem 2013.

polis, serta pelbagai profesi di sektor swasta lainnya. Berikut adalah gambaran umum profesi warga Desa Sinduwati secara keseluruhannya:

Jadual 1: Senarai Pekerjaan/Profesi Warga Desa Sinduwati

No:	Profesi Penduduk	Peratus
1.	Petani/Pekebun	78.07 %
2.	Peniaga/Wiraswasta	11.24 %
3.	Guru/PNS/Tentera	2.43 %
4.	Lain-lain	8.26 %
	Jumlah Keseluruhan	100 %

3.1.4. Pendidikan

Dibandingkan kawasan-kawasan yang berhampiran dengan pusat bandar kecamatan atau kabupaten, perkampungan Desa Sinduwati dalam aspek pendidikan dapat dikata cukup mundur atau kurang mengalami kemajuan. Senarai data dan statistik dalam hal pendidikan menunjukkan bahawa kawasan ini memerlukan pembangunan sumber daya insani mahupun infrasturktur yang lebih baik. Keadaan ini dapat ditengok dari keberadaan jumlah unit sekolah dan lembaga pendidikan serta jumlah guru dan murid yang terbilang minimal. Sebagai contoh, adanya Pusat Asuhan Usia Dini (PAUD) iaitu semacam sekolah pra-tadika, yang wujud hanya 1 (satu) buah sekolah sahaja. Padahal kawasan Sinduwati cukup luas (terdiri dari 5 banjar dinas) dengan populasi warga yang padat. Selanjutnya ialah tadika juga masih 2 unit sekolah sahaja.

Untuk peringkat Sekolah Dasar (selevel Sekolah Rendah) boleh dikata cukup memuaskan, yakni 4 unit sekolah (dari 27 unit SD di kecamatan Sidemen) dengan

kemampuan menampung seramai hampir 400 murid. Bagi komuniti Muslim tersedia 1 unit Madrasah Ibtidaiyah Swasta (MIS) yang berlokasi di Kampung Sindu. Manakala murid-murid di peringkat pendidikan selanjutnya, yakni SMP dan SMA, mesti bersekolah cukup jauh ke pusat Bandar kecamatan kerana tidak tersedia di Desa Sinduwati. Di wilayah Kecamatan Sidemen terdapat 6 buah sekolah SMP dan hanya 1 sahaja unit SMA. Bagi anak muda desa yang hendak melanjutkan ke tahap pendidikan yang lebih tinggi selevel universiti atau akademi, mesti pergi ke pusat bandar kabupaten di Kota Amlapura. Itupun merupakan satu-satunya kampus di wilayah kabupaten Karangasem, yakni STKIP (Sekolah Tinggi Keguruan dan Ilmu Pendidikan) Agama Hindu Amlapura. Berikut ialah tabel ketersediaan unit pendidikan serta jumlah guru dan murid di Desa Sinduwati:

Jadual 2: Unit Pendidikan di Desa Sinduwati

No:	Unit Pendidikan	Jumlah	Jumlah	Jumlah	Jumlah
		Sekolah	Gedung	Guru	Murid
1.	PAUD	1	1	1	12
2.	Tadika	2	2	4	39
3.	SD/MI/Sedarjat	4	8	23	379
4.	SLTP	0	0	0	0
5.	SLTA	0	0	0	0
	Jumlah Keseluruhan	7	11	28	430

Adapun dalam hal taraf pendidikan formal, penduduk Sinduwati tergolong cukup lemah. Tingginya jumlah warga yang putus sekolah atau tidak pernah memiliki sijil pendidikan formal serta sedikitnya jumlah mereka yang berjaya melanjutkan ke jenjang sekolah level tinggi merupakan indikator kuat daripada fenomena lemahnya kesedaran pendidikan penduduk Desa Sinduwati. Pada dimensi tersebut, data-data

grafik berikut ini dapat dijadikan referensi bagaimana kita menengok taraf kualiti intelektual warga di sana. 122

Jadual 3: Taraf Pendidikan Warga Desa Sinduwati

No:	Taraf Pendidikan	Lelaki (%)	Perempuan (%)	Purata (%)
1.	Putus sekolah	28.84	30.60	29.72
2.	SD/MI/Sedarjat	35.61	39.95	37.78
3.	SLTP/Sedarjat	15.70	17.73	16.71
4.	SLTA/Sedarjat	15.73	8.99	12.36
5.	Universiti/Akademi	4.10	2.63	3.22
	Keseluruhan	100	100	100

3.1.5. Keberagamaan

Lanskap kehidupan beragama di Desa Sinduwati secara umumnya sangat rukun dan harmoni. Ideologi warga desa ini hanya didominasi oleh dua agama, iaitu Hindu dan Islam. Bukan hanya di Sinduwati, bahkan di seluruh desa-desa se-kecamatan Sidemen juga tidak dijumpai penganut agama selain kedua agama tersebut. Data menyebutkan bahawa keseluruhan penduduk kecamatan Sidemen yang berjumlah 34.636 orang hanya terbagi kepada penganut Hindu (33.769) dan penganut Islam (867) sahaja. Namun dalam skala skop yang lebih besar, yakni lingkup kabupaten, juga terdapat komuniti penganut agama-agama lain, walaupun jumlahnya sangat kecil. Sebahagian besar penduduk di wilayah Kabupaten Karangasem menganut agama Hindu (91.06 peratus). Manakala di urutan kedua adalah komuniti penganut agama Islam (7.79 peratus). Adapun penduduk selebihnya terbagi ke dalam penganut-

¹²² www.pendidikankarangasem.info

penganut agama lainnya, iaitu Buddha (0,51 peratus), Kristian (0,33 peratus), serta penganut Khatolik (0,18 peratus). 123

Jadual 4: Jumlah Penduduk Sinduwati Berdasarkan Agama

No	Penduduk/Agama	Jumlah
		(Orang)
1	Hindu (Laki-laki)	1.535
2	Hindu (Perempuan)	1.591
	Jumlah	3.126
3.	Muslim (Laki-laki)	391
4.	Muslim (Perempuan)	412
	Jumlah	803

Fenomena keberagamaan khas di Desa Sinduwati dan amnya di Kecamatan Sidemen boleh dikata cukup menarik sebab hanya dihuni oleh warga daripada penganut dua agama. Maknanya, faktor sentimen permusuhan, segregasi (perbenturan) dan konflik di antara mereka sebenarnya juga cukup tinggi. Apabila ia tidak dikelola secara dewasa dan arif, nescaya akan berpotensi cukup besar bagi ancaman bahaya meletupnya pertelingkahan dan konflik yang berpunca dari perbezaan yang ada pada kedua kelompok agama. Sebahagian kecil dari penganut agama lain umumnya tinggal di kawasan tertentu seperti pusat bandar dan daerah-daerah sempadan.

Jadual 5: Rumah Ibadah di Desa Sinduwati

No.	Rumah Ibadah	Agama	Jumlah (Unit)
1.	Masjid	Islam	2 unit
2.	Surau	Islam	_

Sumber: Karangasem Dalam Angka Tahun 2012, (Badan Pusat Statistik/BPS Kabupaten Karangasem).

85

3.	Gereja	Kristian/Katholik	-
4.	Pura	Hindu	13 Unit
5.	Wihara	Buddha	-
			15 Unit

Di Kecamatan Sidemen penganut Islam merupakan yang terbesar ketiga setelah Kecamatan Karangsem (11.302) dan Kecamatan Bebandem (4.074). Keseluruhan dari 8 kecamatan di Karangsem kaum Muslim sebanyak sekitar 16.604 jiwa, berbanding penganut Hindu yang berjumlah 414.767 orang. Namun demikian, Muslim masih terbilang banyak apabila dibandingkan dengan penganut Katolik (149), Protestan (673) mahupun Buddha (431). Manakala komuniti Muslim di Desa Sinduwati ialah yang terbanyak populasinya dibandingkan dengan desa-desa lain di wilayah kecamatan Sidemen, yakni sebanyak 803 orang dari 183 KK (Kepala Keluarga).

Pada umumnya penganut Islam di Sinduwati adalah keturunan daripada masyarakat pulau Lombok di Provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB). Dari perspektif historis, sejarah munculnya komuniti Muslim di Sinduwati tepatnya di Kampung Sindu tidak terlepas dari kisah kerjasama politik antara beberapa kerajaan di Bali dan Lombok. Diceritidakan bahawa seiring dengan penaklukan kerajaan Selaparang (Lombok) oleh kerajaan Karangasem, Raja Karangasem berinisiatif mengambil orangorang bertuah (sakti) di Lombok untuk ditempatkan sebagai pasukan penjaga pertahanan di berbagai wilayah Karangasem. Ada yang ditempatkan mengelilingi Puri (keraton) ada pula yang ditempatkan untuk menjadi spionase atau menjaga wilayah perbatasan seperti Segar Katon, Ujung Pesisi, Kebulak Kesasak, Bukit Tabuan, Saren Jawa, Kecicang, termasuk di Kampung Sindu. bukti sejarahnya dapat ditelusuri antara lain dari adanya makam-makam Islam kuno di daerah-daerah ini.

Adapun warga Muslim yang ditempatkan di Kampung Sindu, secara khas disediakan untuk menghadang Kerajaan Klungkung. Sebahagian yang ditempatkan di Sidemen untuk menghadang dan mengintai gerak-gerik Kerajaan Klungkung. Peranan strategis ini membuat keberadaan kampung-kampung Islam tersebut pada masa itu mempunyai posisi yang istimewa dan spesial, terlebih bagi pihak kerajaan-kerajaan Hindu di Bali. Sehingga sekarang, nama "kampung" pun diberikan khas bagi mencerminkan posisi, eksistensi dan fungsi yang unik dan istimewa bagi komuniti Muslim yang telah sedikit sebanyak berjasa membantu keberadaan serta keberjayaan kerajaan Hindu.

3.1.6. Sosial Budaya

Sepertimana daerah-daerah lain di Pulau Bali, Desa Sinduwati memiliki kekayaan khazanah sosial budaya yang unik dan majmuk. Khas warga Kampung Sindu yang majoriti penduduknya beragama Muslim, mereka memiliki sejumlah kesenian tradisional yang bernuansakan keislaman. Salah satunya adalah tradisi *Tari Rudat*. Kesenian rudat merupakan parade tarian dan permainan musik yang dimainkan oleh sekelompok pemuda. Mereka menyanyikan lagu-lagu selawat kepada Baginda Nabi, syair-syair ajaran islami ataupun epik sejarah Islam. Aktiviti budaya yang lain adalah *Megibung*, iaitu kebiasaan (adat) makan bersama, sama ada antara sesama warga Muslim mahupun dengan warga berlainan agama untuk menampakkan kegembiraan dan rasa persaudaraan yang kuat. Rudat dan Megibung biasanya diselenggarakan sempena bertepatan dengan perayaan hari-hari besar Islam seperti Idul Fitri, Maulid Nabi serta hari-hari istimewa dan bersejarah lainnya.

Setakat ini, kerukunan agama di desa ini sangat baik dan kondusif. Salah satu faktornya adalah kebersediaan semua warga berbeza agama untuk saling menghargai

dan hormat terhadap tradisi, adat istiadat, ritual agama serta khazanah kebudayaan masing-masing pihak. Sebagai contoh, kebiasaan saling berkunjung pada hari raya keagamaan sama ada Hindu mahupun Islam, tetap berlangsung dan dilestarikan sehingga kini. Pada momen atau event-event tertentu, seperti karnaval hadrah di bulan Maulid ataupun program tidakbir keliling di malam hari raya Idul Adha, antara sesama penduduk lintas agama saling tolong menolong dan berpartisipasi.

Walaupun hanya sebatas membantu dari sisi pengamanan atau turut meraikan kegembiraan komuniti di luar kelompok mereka. Begitupun apabila masyarakat Hindu mempunyai event perayaan agama, warga Muslim juga saling mengunjungi dan datang berpartisipasi. Sebagai contoh, pada saat perayaan hari raya Nyepi umat Hindu, masjid-masjid diupayakan untuk tidak mengeraskan bunyi melalui pengeras suara (loud speaker), sama ada itu berupa lantunan azan ataupun bacaan ayat Al-Qur'an sebagaimana biasanya. Demikianlah masing-masing penganut agama di Desa Sinduwati memelihara tradisi sembari menjunjung nilai-nilai toleransi sebagai paksi kerukunan lintas religi.

3.2. Kampung Gelgel

3.2.1. Demografi

Kampung Muslim Gelgel terletak di Kabupaten Klungkung Provinsi Bali. Dalam peta adminstratif ia termasuk dalam wilayah kecamatan Kota Klungkung di area pusat bandar. Dari arah Denpasar, pusat bandar Provinsi Bali, rute menuju perkampungan ini menghala ke arah timur melalui jalan lebuhraya tepi pantai melintasi laluan utama ke Amlapura Kabupaten Karangasem. Kabupaten Klungkung terletak di tengah-tengah antara Giar dan Karangasem. Dengan jarak tempuh sekitar 65 kilometer

dari Denpasar, perjalanan menuju ke Kampung Gelgel menghabiskan masa lebih kurang dalam 60 minit.

Secara geografis, Kabupaten Klungkung yang beribu kota Bandar Semarapura ini berbatasan wilayah dengan Kabupaten Giar di sebelah barat. Manakala di tepi utara bersempadan dengan Kabupaten Bangli dan Karangasem. Sisi timur berbatasan dengan Kabupaten Karangasem dan Selat Lombok. Manakala di sebelah selatan berbatasan dengan lautan Samudra Hindia. Kabupaten Klungkung merupakan Kabupaten dengan skop area geografis paling kecil di antara sembilan Kabupaten yang ada di Provinsi Bali. Klungkung hanya lebih luas daripada Kotamadya Denpasar. Wilayah fizikal Kabupaten Klungkung seluas 315 kilometer persegi (km2). Satu pertiganya (112,16 km2 atau setara 11,16 hectaree) terletak di daratan pulau Bali, manakala dua pertiganya (202, 84 km2 atau 20,284 hectaree) merupakan wilayah kepulauan, iaitu meliputi pulau Nusa Penida, Nusa Lembongan, dan Nusa Ceningan.

Wilayah kabupaten yang dikenal sebagai cikal-bakal dan asal muasal lahirnya komuniti Islam di Bali ini secara administratif terdiri dari empat kecamatan, iaitu Kecamatan Banjarangkan, Klungkung, Dawan, dan Kecamatan Nusa Penida. Keseluruhan daerah Kabupaten Klungkung terdiri atas 53 buah desa dinas dan 6 buah desa kelurahan yang terbagi atas 106 banjar dan 244 dusun/lingkungan. Dari sisi pentadbiran adat, ia memiliki 113 desa adat serta 395 banjar adat. Manakala jumlah keseluruhan penduduk Kabupaten ini sebanyak 185.272 orang, dengan jumlah Kepala Keluarga mencapai 48.587 Orang. Berdasarkan luas geografis, komposisi kepadatan penduduk kabupaten ini tidak berimbang. Sebagai gambaran, jumlah penduduk di Kecamatan Klungkung berjumlah jauh lebih ramai (73.83 peratus) berbanding dengan warga Kecamatan Nusa Penida yang sangat sedikit (26.17 peratus) sahaja. Padahal luas wilayahnya malah justru berlawanan yakni jauh lebih luas Kecamatan Nusa Penida.

Kabupaten Klungkung terpilah menjadi dua bahagian geografis. Satu bahagian yang terdiri dari 3 kecamatan (Klungkung, Banjarangkan dan Dawan) berada di daratan Pulau Bali, manakala bahagian yang lain ada di kepulauan-kepulauan kecil yang masuk dalam wilayah Kecamatan Nusa Penida. Bumi daratan yang terdapat di Pulau Bali termasuk daerah yang subur untuk pertanian, manakala yang di daerah kepulauan Nusa Penida umumnya adalah daerah tanah kering dan berbukit-bukit. Tidak hairan apabila penduduk yang tinggal di daerah pulau Nusa Penida kebanyakan merupakan petani rumput laut dan nelayan pencari ikan. Berbeza dengan penduduk yang berdomisili di daratan Bali yang majoriti memiliki mata pencaharian bertani dan berkebun memanfaatkan kesuburan tanah dan potensi air yang melimpah. Sebahagian yang lain ada pula yang memilih beternak haiwan, berniaga serta menjadi pegawai kerajaan mahupun swasta.

Dilihat dari sisi pengguna pakaian lahan pertanahan, Kabupaten Klungkung terdiri daripada area lahan sawah seluas 4.013 hectare, lahan kering 9.631 hectare, hutan lindung negara 202 hectare, wilayah perkebunan 10.060 hectare dan lahan lain seluas 7.594 hectare. Adapun kawasan dataran pantainya yang juga cukup panjang menjadikan Kabupaten Klungkung memiliki potensi tinggi dalam sektor perikanan dan kekayaan laut. Panjang garis tepi pantai di Klungkung mencapai sekitar 90 kilometer, terdiri dari 20 kilometer di wilayah daratan Bali dan sekitar 70 kilometer melingkari kepulauan Nusa Penida. Permukaan kontur tanah di kawasan Klungkung pada umumnya tidak rata atau bergelumbang. Sebahagiannya berupa bukit-bukit dengan kemiringan yang cukup terjal. Hanya sebahagian kecil sahaja yang merupakan dataran rendah. Kawasan perbukitan dan pegunungan tertinggi bernama Gunung Mundi (529 meter di atas permukaan laut) yang terletak di Kecamatan Nusa Penida.

_

¹²⁴ Tim BPS Kabupaten Klungkung (2014), *Klungkung Dalam Angka 2013*. Semarapura: Badan Pusat Statistik Kabupaten Klungkung, 03.

Kesuburan tanah di kabupaten yang termasyhur dengan karya kerajinan kraf tangan ini salah satunya kerana disokong oleh terjaminnya bekalan aliran air yang sentiasa mengalir melalui punca-punca mata air di pegunungan. Di Klungkung banyak ditemui sumber-sumber mata air gunung dan sungai-sungai semula jadi yang tidak putus mengalirkan air sepanjang tahun. Kabupaten Klungkung termasuk provinsi dengan jumlah sungai terbanyak di Bali, yakni memiliki sebanyak 14 sungai (*tukad*) dengan keadaan air yang tergolong sangat baik dan jernih. Keadaan berlawanan berlaku di daerah kepulauan Nusa Penida yang sama sekali tidak ada sungai. Sumber air di sana adalah penampungan air hujan yang ditampung dalam cubing dan tangkitangki buatan yang dibuat khas oleh penduduk setempat. Kondisi cuaca di Kabupaten Klungkung termasuk beriklim tropik, dengan pergantian musim basah (hujan) dan kering (kemarau) yang biasanya berganti setiap enam bulan.

3.2.2. Sosial Budaya

Menyebut nama Gelgel, memori orang ramai akan tertuju kepada kenangan fenomenal sejarah Islam di Pulau Bali. Tidak dapat dipungkiri bahawa Gelgel dan Klungkung adalah bahagian penting daripada romantika historis berdirinya kerajaan pertama di Bali serta cerita lahirnya komuniti Muslim di Pulau Dewata tersebut. Berlatar fakta ini, wajar apabila fenomena historis itu menandakan dan menyisakan warisan khazanah sosial yang pelbagai, mulai daripada seni budaya, agama, adat istiadat, hingga dinamika kehidupan sosial yang agung dan dinamik.

Gelgel adalah nama sebuah desa yang berada di wilayah Kecamatan Klungkung, Kabupaten Klungkung, Provinsi Bali. Ia termasuk bahagian Indonesia wilayah timur. Desa Gelgel dalam perkembangannya kemudian dibahagi menjadi dua, yakni Desa Gelgel dan Kampung Gelgel. Desa Gelgel dihuni oleh majoriti penganut

agama Hindu, ideologi dominan masyarakat Bali. Manakala Kampung Gelgel didiami oleh komuniti yang semuanya beragama Islam. Merujuk kepada sejarah Bali, nama Kampung Gelgel ini pula merupakan pemberian khas dan spesial yang diberikan bagi setiap daerah komuniti yang dihuni oleh majoriti penduduk Muslim (sepertimana berlaku kepada Kampung Sindu, Kampung Lebah, kampung Jawa dan kampung-kampung Muslim lainnya). Dengan kata lain, nama "kampung" adalah identiti tersendiri bagi desa atau kawasan Muslim di Bali.

Nama Gelgel sendiri berasal dari kata *gelgel* (bahasa Bali) yang bermakna kesukaan atau kesenangan. Walaupun belum dapat diketahui secara pasti semenjak bila nama Gelgel tersebut muncul pertama kali, namun disebutkan dalam literatur sejarah Babad Pasek bahawa nama Gelgel diperkirakan sudah ada sejak Empu Gana datang ke tempat tersebut. Saat Gelgel menjadi salah satu pusat kerajaan dan bandar besar, tempat aktiviti kehidupan orang ramai di Bali, nama Gelgel sering diganti dengan nama Suwecapura atau Suwecalinggarsaputra yang memiliki arti sama (kesukaan).¹²⁵

Desa gelgel dan Kampung Gelgel yang terletak 4 kilometer di sisi selatan Bandar Semarapura ini memiliki sejumlah artifak bangunan bersejarah. Gelgel dikenal dengan karya kraf tangan seni tembikar dan pakaian tradisionalnya yang menawan. Desa ini pernah menjadi pusat Kerajaan Bali, yang berkuasa sejak tahun 1380 hingga tahun 1686. Namun patut disayangkan tidak ada apapun bekas-bekas fizikal binaan Puri (komplek kerajaan) yang tersisa sehingga sekarang. Artifak yang tersisa hanyalah bekas tempat ibadah peninggalan Kerajaan Bali, Pura Jero Agung, yang masih berdiri tegak di kawasan yang diyakini sebagai bekas area istana kerajaan. Di sebelah timur Pura Jero Agung terdapat pula sebuah pura bersejarah, yakni Pura Dasar.

Kampung Gelgel menjadi salah satu di antara beberapa kampung-kampung basis komuniti Muslim yang tersebar di Pulau Dewata. Gelgel bahkan mendapat citra

1

¹²⁵ I Ketut Ardhana (et. al.) (2011), *Masyarakat Multikultural Bali; Tinjauan Sejarah*, *Migrasi dan Integrasi*, (Denpasar: Pustaka Larasan-FS Udayana), 26-27.

yang istimewa kerana ia adalah cikal bakal dari penyebaran komuniti Muslim di seluruh Negeri Sejuta Pura ini. Di balik fakta dan cerita kejayaan dan dominasi agama Hindu di Bali, ada tersimpan khazanah keislaman yang terbilang cukup fenomenal. Gelgel menjadi salah satu wakil daripada warisan pustaka sejarah dinamika keislaman Bali yang sudah berumur sangat tua dengan segala kekayaan kultur sosial di dalamnya. Di kawasan pemukiman Kampung Gelgel yang memiliki daerah wilayah yang paling sempit di antara desa-desa di Kecamatan Klungkung ini terdapat sebuah bangunan rumah ibadah (pura) umat Hindu yang berada di tengah-tengah kampung yang dihuni oleh masyarakat Muslim. Tentu ini merupakan pemandangan yang tidak biasa namun itulah bahagian dari wujud toleransi antara agama yang sentiasa terjaga antara sesama warga.

Kampung Gelgel dikenal memiliki banyak peninggalan-peninggalan artifak bersejarah. Akan tetapi banyak dari benda-benda bersejarah tersebut malah tersimpan di muzium kerajaan Belanda, sebagai hasil "rampasan" pada saat perang di masa kolonial dahulu. Dari sedikit benda-benda bersejarah yang masih tersisa di Kampung Gelgel hingga saat ini antara lain adalah bangunan Masjid Nurul Huda, rumah ibadah Muslim tertua di Bali. Walaupun sudah banyak mengguna pakai ornamen dan interior bergaya moden, binaan masjid tersebut masih menampakkan sebahagian kecil peninggalan zaman klasik, antara lain pada bentuk pintu menara dan mimbar khatib di dalamnya. Masjid ini terletak di tepi jalan raya Gelgel di sebelah pejabat (kantor) desa. Selain itu ada juga manuskrip Babad, iaitu buku-buku teks yang berisi kisah-kisah sejarah dan merupakan salah satu bukti tertulis tentang sejarah Kerajaan Gelgel. Manakala di bidang seni, warga Kampung Gelgel hingga kini masih melestarikan tradisi Tari Rudat yang dianggap sebagai warisan bentuk kesenian islami yang masih dilestarikan dengan baik. Di sini terdapat sebuah grup kesenian Rudat yang biasa

ditampilkan terutamanya pada beberapa event hari perayaan Islam, bahkan sering pula dijemput ke daerah-daerah lain di luar Gelgel.

Pada masa Kerajaan Gelgel diperintah oleh Dalem Ketut Ngulesir dan lalu digantikan putranya, Dalem Waturenggong, wilayah kekuasaanya cukup luas membentang mulai dari daerah Sasak (Lombok), Sumbawa hingga Blambangan (Banyuwangi). Kuasa kekuatan dan pengaruh mereka ini sangat kokoh. Bahkan mereka mengklaim sebagai pewaris dari Kerajaan Majapahit, terutamanya dalam bidang pengayoman agama Hindu di tengah arus deras penyebaran Islam di Bali. Saat itu Dalem Waturenggong bahkan sampai mengundang sejumlah pendeta Hindu ternama dari Jawa, di antaranya ialah Danghyang Nirarta, Danghyang Angsoka, Danghyang Dwijendra dan Danghyang Asta paka. Pada waktu itulah banyak pusat peribadatan (pura) didirikan di seluruh wilayah Bali. Di antaranya adalah Pura Puncak Pulaki, Pura Tanah Lot, Uluwatu, Masceti, Peti Tenget, Rambut Siwi, Air jeruk, dan Ponjok Batu. Kesuksesan Dalem Waturenggong dalam memajukan dan memakmurkan masyarakat Bali membuat beliau dicatat sebagai tokoh besar dalam sejarah Hindu dan Bali. 126

Dalam dimensi sejarah, Desa Kampung Gelgel merupakan komuniti Muslim yang spesial, sebab kampung Gelgel adalah komuniti Muslim pertama di Pulau Dewata. Kedatangan Muslim generasi pelopor ini dilakukan sekelompok orang Jawa di era Raja Dalem Ketut Ngulesir berkuasa di Bali (1380-1460 M). Sebagai wilayah koloni daripada Kerajaan Majapahit, Raja Dalem Ketut Ngelesir pernah mengadakan kunjungan ke Majapahit di Jawa Timur, ketika Majapahit yang sedang dipimpin oleh Prabu Hayam Wuruk (1350-1389 M) mengadakan konferensi kerajaan-kerajaan vassal seluruh Nusantara di awal 1380-an. Pada saat kembali ke Gelgel, Dalem Ketut Ngulesir kemudian diberi 40 orang pengawal yang kesemuanya ternyata beragama

¹²⁶ Lihat Tim Pemkab Klungkung (2010), *Profil Pembangunan Desa Gelgel*, Klungkung: Pemerintah Daerah Kecamatan Klungkung Kabupaten Klungkung Provinsi Bali), 3-5.

Islam. Para pengawal ini akhirnya menetap di Gelgel dan bertindak sebagai abdi dalem (kaki tangan istana) kerajaan Gelgel. Raja kemudian memberi mereka satu wilayah di Gelgel sebagai tempat tinggal. Mereka lalu menetap, hidup dan menikah dengan orang tempatan Bali (Gelgel) sehingga beranak-pinak di sana. Uniknya, raja dan pihak kerajaan tidak pernah mempengaruhi atau memaksa mereka untuk masuk agama Hindu sebagai agama "rasmi" di sana dan tetap membiarkan keislaman mereka hingga keturunannya saat ini.

Berawal dari kisah inilah awal-mula Kampung Muslim Gelgel di Klungkung dan cerita penyebaran Islam di Bali dapat dirunut dan diketahui lebih lanjut. Selepas itu mereka mulai menata dan membina Kampung Gelgel menjadi wilayah khas bagi komuniti umat Islam. Dibinalah kemudian sebuah masjid, sekaligus menandai berdirinya tempat ibadah umat Islam tertua di Bali. Masjid yang kini bernama Masjid Nurul Huda itu menjadi pusat aneka program dan aktiviti warga Muslim di daerah tersebut. Patut disayangkan sebab dari sisi arsitektural, bentuk mutakhir dari masjid itu kini sudah mengalami beberapa kali pengubahsuaian sehingga tidak begitu banyak menampakkan nuansa peninggalan klasik kaum Muslim awal di Bali.

3.2.3. Kependudukan

Kecamatan Klungkung merupakan sebuah kecamatan yang terletak di tengahtengah bandar Semarapura, ibu kota dari Kabupaten Klungkung. Dengan keluasan daerah seluas 29,50 km2, kecamatan terkecil di wilayah Kabupaten Klungkung ini terdiri dari 6 kelurahan dan 12 desa. Salah satu di antaranya adalah Kampung Gelgel. Dilihat sama ada dari aspek jumlah populasi penduduk mahupun luas wilayah geografis, kampung ini merupakan desa/kelurahan paling kecil di antara desa/kelurahan yang lain di Kecamatan Klungkung. Jumlah penduduk warga Kampung

Gelgel terdiri dari 302 KK (Kepala Keluarga) dengan rincian keseluruhan warga sebanyak 826 jiwa. 127

Kampung dengan pemukiman penduduk yang sangat padat ini dipimpin oleh seorang kepala desa, yang disebut *perbekel*. Untuk menjalankan tugasnya, secara adminstratif *perbekel* Kampung Gelgel dibantu oleh tujuh orang pamong desa. Pentadbiran Kampung Gelgel lebih menyerupai kelurahan di Pulau Jawa dan tidak seperti umumnya desa-desa di Bali yang kental dengan nuansa adat kebaliannya. Di sini kita tidak menemukan desa adat dan juga banjar dinas. Rumah-rumah penduduk berbaris sangat rapat lazimnya perumahan padat di daerah bandar. Di celah-celah rumah warga ada banyak ruang berupa jalan-jalan kecil serupa lorong sempit yang tidak dapat dilalui kendaraan besar sejenis kereta. Sejumlah warga yang memiliki kendaraan roda empat (kereta) terpaksa diletakkan di luar, iaitu di area jalan raya yang mengelilingi Kampung Gelgel.

Dari sisi keamanan, wilayah ini dapat dibilang sangat kondusif. Hampir tidak pernah ada konflik, kes, mahupun sesuatu masalah yang menyebabkan warga saling bergaduh dan bermusuhan. Demikian pula dengan dinamika kerukunan antara agama di dalamnya. Walaupun 100 peratus warga Kampung Gelgel beragama Islam dan itu merupakan minoriti di antara penduduk desa-desa jiran yang majoriti mutlak penganut Hindu dengan jumlah populasi lebih banyak berkali ganda, namun harmoni antara mereka setakat ini tidak menemui masalah yang serius. Bagi menjamin keamanan penduduk, Kampung Gelgel juga diberikan sistem pengamanan standard (sepertimana desa-desa yang lain pada umumnya) yang telah disediakan oleh pemerintah Kabupaten Klungkung. Mereka memiliki satu kelompok Hansip (Pertahanan Sipil) yang terdiri dari 31 orang, serta disokong oleh 2 orang anggota Babinsa (Bintara Pembina Desa).

¹²⁷ Syahidin, *Temubual*, kepala desa kampung Gelgel, Klungkung Bali, 6 Desember 2013.

Aktiviti sehari-hari warga Kampung Gelgel, khasnya di bidang sosial-ekonomi, tampak dinamis dan bergairah. Sektor ekonomi riil di sini hampir tidak pernah sepi. Kebanyakan penduduk di kampung ini adalah peniaga dan bekerja di sektor perniagaan, terutamanya yang berhubungan dengan bisnis industri kerajinan rumah tangga. Bilangan tenaga kerja di bidang usaha bisnis kraf tangan dapat dibilang majoriti, kerana kerana hampir 50 peratus penduduk Kampung Gelgel beraktiviti pada sektor industri rumahan (home industry) seperti kerajinan tenun kain songket, tenun warna alam, souvenir perak, tembaga/kuningan, cendera hati, keris, pajeng/payung, ider-ider, melukis wayang dan lainnya. Kukuhnya profesi warga sebagai peniaga industri kerajinan tersebut dapat dilihat dari tabel berikut:

Jadual 6: Senarai Pekerjaan/Profesi Warga Desa Kampung Gelgel

No:	Profesi Penduduk	Peratus
1.	Peniaga/Wiraswasta	49.35
2.	Guru/PNS/Tentera	17.06
3.	Petani/Pekebun	08.43
4.	Lain-lain	25.16
	Jumlah Keseluruhan	100

Selain bekerja pada sektor industri rumahan, beberapa penduduk Gelgel ada pula yang berprofesi di bidang yang lain, antara lain sebagai kaki tangan kerajaan yakni Pegawai Negeri Sipil (PNS) ataupun pegawai swasta, ada juga yang memilih menjadi guru sekolah, pekerja kilang/syarikat, pekerja bank, tentera, polis dan sebagainya. Sepertimana umumnya desa yang lain, di Kampung Gelgel juga terdapat unit-unit kegiatan dan organisasi sosial seperti jamaah pengajian, PKK, Dharma Wanita, Karang Taruna, dan lain sebagainya. Adapun di bidang kesihatan masyarakat,

kampung inipun dilengkapi oleh sebuah pos pelayanan kesihatan bagi warga. Ia terdiri daripada seorang doktor dan 4 orang perawat (*nurse*).

3.2.4. Ekonomi

Apabila di desa-desa atau kelurahan lain memiliki banyak lahan untuk usaha pertanian, perkebunan, mahupun perikanan, lain hal dengan Kampung Gelgel yang penduduknya lebih banyak bekerja sebagai pekerja industri, jasa, perniagaan, peternak haiwan, ataupun pegawai kerajaan dan sejumlah syarikat. Dengan persediaan lahan yang minimal dan terhad, perkampungan Muslim ini tidak memungkinkan untuk mengembangkan usaha di bidang pertanian dan perikanan, kecuali dalam skala yang kecil. Kampung Gelgel termasuk dalam kategori daerah bandar dengan wilayah yang sempit dan perumahan yang padat dan sesak. Kalaupun ada yang bekerja sebagai petani atau pekebun, itupun dijadikan sambilan sahaja (bukan pekerjaan utama) dan umumnya mereka menggarap sawah/kebun penduduk di desa jiran (ke luar desa).

Pada umumnya bisnis *home industry* di sini masih dalam skop kecil dan sedang. Namun demikian keadaan tersebut sudah cukup membantu pemerintah dalam mengurangi jumlah angka penduduk pengangguran (*jobless*) dan terbukti mampu menyerap banyak tenaga kerja produktif di kalangan warga sekitar. Ada tiga kategori barangan kerajinan yang diproduksi oleh penduduk Kampung Gelgel, yakni tekstil (konveksi), pelbagai jenis souvenir, serta benda-benda kesenian dan upacara adat. Kampung Gelgel termasuk daripada 4 desa yang dikenal sebagai pusat (sentra) industri termasyhur di Kecamatan Klungkung, iaitu Desa Gelgel, Desa kamasan, Desa Tojan serta Kampung Gelgel.

Kuatnya aktiviti perniagaan khas tersebut turut pula menyokong program industri pelancongan (*tourism*) yang digalakkan sebagai salah satu program unggulan

di Kabupaten Klungkung. Sehingga kabupaten yang terkenal dengan wisata sungai (rafting), panorama alam dan artifak-artifak budaya ini setiap tahun sentiasa dikunjungi oleh ribuan pelancong dari pelbagai negara. Pada tahun 2012 sahaja, jumlah pelancong ke wilayah ini mencapai 245.199 orang. Keberadaan masyarakat Kampung Gelgel dengan beragam dinamika khazanah budaya serta asset industri di dalamnya diakui turut berjasa menaikkan taraf keberhasilan program pelancongan, sama ada dari sektor penjualan barangan cendera hati, unit usaha transportasi, hingga bisnis akomodasi bagi industri pelancongan.

Pada mulanya, warga Kampung Gelgel dahulunya adalah petani dan pemelihara kuda atau dokar (sejenis kendaraan tradisional yang ditarik oleh kuda). Namun seiring majunya perkembangan dunia pelancongan (pelancongan) di Bali, perlahan mereka mulai beralih ke usaha-usaha jasa dan perniagaan yang lebih menjanjikan keuntungan, seperti berniaga barangan konveksi (pakaian), beraneka produk kerajinan seperti lontar, telekung, hingga lukisan kaligrafi. Lambat laun produk mereka mulai mendapat respons positif dari pasar industri sehingga jumlah permintaan dan pembelian semakin tinggi. Mereka pun mulai menjadi pemasok (*suplier*) utama produk-produk seni dan konveksi di Pasar Seni Sukawati, salah satu pusat membeli belah souvenir yang termasyhur di Bali. Walaupun keadaan dinamik ini pernah surut dan terjatuh akibat ekses negatif daripada tragedi Bom Bali, namun seiring masa kondisi itu tidak berlangsung lama. Kegiatan perniagaan dan pelancongan di Klungkung (dan umumnya di seluruh Bali) perlahan berangsur membaik dan pulih semula.

Dalam skop provinsi Bali, aktiviti membuat barangan kerajinan dan kesenian semacam ini tersebar di seluruh wilayah di Bali. Salah satunya adalah Kabupaten Klungkung yang merupakan daerah pusat kerajaan dari seluruh kerajaan yang ada di Bali. Sebuah sumber bahkan meyakini bahawa Klungkung adalah tempat

mengungsinya para Brahmana Hindu, seniman dan pekerja seni Kerajaan Majapahit ke Pulau Bali, ketika Majapahit ditundukan oleh Kerajaan Islam Demak pada tahun 1515. Para pengungsi dari Jawa inilah yang disebut berperanan besar membawa kerajaan Gelgel menuju zaman keemasan pada abad ke-17 dengan dominasi kekuasaan serta kemegahan arsitektural istana yang dirancang dengan megah dan artistik. Bukti faktual yang masih utuh hingga kini adalah Puri Kertagosa, sebuah Puri kerajaan yang penuh hiasan karya seni dan benda-benda kerajinan antik di dalamnya.

Dapat dikata, barangan-barangan bernilai seni yang eksotik dan estetik di Bali bukan lagi merupakan barang langka. Ia bahkan sangat akrab dalam kehidupan masyarakat Bali, oleh kerana produk seni dan kerajinan merupakan warisan pusaka para nenek moyang yang telah ada semenjak zaman dahulu. Adapun pelbagai macam jenis seni kerajinan di Kecamatan Klungkung adalah produk kerajinan plongsong peluru, perak, uang kepeng, gerabah, dan wayang Kamasan (terdapat di Desa Kamasan), kerajinan tenun kain songket, telekung lukis (Desa Gelgel dan Kampung Gelgel), kerajinan tenun warna alam (Desa Tegak), kerajinan batok kelapa, *pajeng* atau payung tradisional, kain prada (Desa Paksebali) kerajinan pelepah pisang (Desa Satra) serta seni kerajinan gerabah (Desa Tojan).

Walaupun proses-proses pembuatan barangan kerajinan tersebut kebanyakan masih mengguna pakai teknik manual dan konvensional, hingga kini sentra-sentra industri rumahan itu masih tetap eksis dan malah semakin berkembang. Sebahagian daripada produk yang dibuat khas diperuntukkan untuk perlengkapan sarana upacara keagamaan (Hindu), namun tidak sedikit pelancong dari pelbagai wilayah di luar Bali yang menjadikannya sebagai souvenir dan oleh-oleh khas. Yang jelas, pelbagai produk kerajinan Bali lebih banyak menonjolkan pekerjaan tangan (handmade) dan bukan produk mesin, sehingga tampak memiliki nilai artistik dan estetik yang kuat. Secara

¹²⁸ Jeannette Ten Kate (2004), "Seni Lukis Di Bali: Dulu, Dulu sekali", *Majalah Seni Rupa Visual Arts*, (Jakarta: Edisi Agustus/September), 80.

esensial, ia dipandang dapat menggambarkan simbol-simbol sosial, budaya, dan agama dalam masyarakat Bali.

Dari beberapa produk kerajinan tersebut, komuniti Muslim Kampung Gelgel mampu menghasilkan barangan kerajinan yang memiliki ciri khas, iaitu telekung (mukenah) lukis. Pakaian shalat bagi kalangan perempuan (Muslimah) ini merupakan rancangan khas pengrajin Kampung Gelgel yang sememangnya didominasi penganut Islam yang taat beragama. Dengan bahan kain yang halus serta tampilan warna dan desain yang variatif dan menarik, produk telekung lukis ini sanggup menarik minat banyak kalangan. Sehingga permintaan dan pemesanan barang dari luar Klungkung bahkan dari luar Bali cukup banyak berdatangan. Di samping itu, Klungkung secara umum juga dikenal sebagai pusat kain batik khas Bali. Berbagai desain dan jenama kain batik tulis khas Bali bertebaran di sejumlah pasar di Klungkung. Biasanya, para pelancong yang hendak membeli kain batik dalam jumlah yang banyak akan datang langsung ke Klungkung. Meskipun di Kampung Gelgel sendiri tidak ada pasar, namun aktiviti perekonomian di sana berlangsung dengan cukup dinamik. Di kampung ini terdapat beberapa restoran serta 41 buah kedai runcit. Manakala untuk pasar, sama ada tradisional ataupun moden, penduduk Kampung Gelgel menyebar menjajakan produk perniagaan ke pelbagai pasar yang ada di kawasan lain, termasuk Pasar Seni Sukawati yang sangat terkenal bagi kaum pelancong itu.

3.2.5. Keberagamaan

Kampung Muslim Gelgel dikelilingi oleh desa-desa yang majoriti penduduknya adalah penganut agama Hindu. Salah satunya adalah Desa Gelgel yang merupakan "saudara kembar" dari Kampung Gelgel. Manakala dari sudut agama, penduduk Desa Gelgel memeluk pelbagai agama, terdiri dari Hindu, Islam, Kristen, Buddha, dan

Katolik. Namun hubungan antara etnik dan antara agama di wilayah ini dikenal sangat baik dan penuh harmoni. Adapun Kampung Gelgel sendiri dihuni oleh majoriti mutlak penduduk Muslim. Menurut sejarah, dahulu pada masa kerajaan, orang-orang Islam diberikan tugas untuk membawa alat musik tetabuhan perang. Kehadiran kaum Muslimin di sana, merujuk ke sejumlah sumber sejarah, sudah ada sejak tahun 1400, tepatnya di zaman keemasan Kerajaan Bali pimpinan Dalem Waturenggong. Beliau dikenal sebagai raja yang mengayomi dan bijaksana. Salah satu kebijaksanaan beliau adalah kerelaan memberi sebuah kawasan hunian untuk dijadikan tempat tinggal khas kepada orang Islam, yakni di Gelgel bahagian timur yang masih sentiasa eksis sampai sekarang sebagai Kampung Gelgel. Para Muslimin di sana dipercaya berasal dari etnik Bugis Sulawesi dan etnik Jawa (sebahagian ada yang mengatakan juga tidak sedikit pendatang dari Lombok).

Pada lingkup yang lebih luas, majoriti kepercayaan masyarakat Kabupaten Klungkung adalah penganut agama Hindu (sebanyak 201. 421 Jiwa), kemudian disusul Islam (5.585 Jiwa), Buddha (1.162 Jiwa), Katholik(205 Jiwa), serta Kristian (374). Adapun Jumlah Tempat Ibadah Agama Hindu 2.207 pura, Islam 16 masjid/surau, Buddha 19 wihara, dan Kristian serta Katholik masing-masing 1 gereja. Jumlah umat Islam di Kabupaten Klungkung hanyalah sekitar 5 peratus dari jumlah keseluruhan penduduk. manakala komuniti-komuniti Muslim di wilayah ini tersebar di empat kecamatan, terutama terkonsentrasi di 5 kampung Islam, iaitu Kampung Jawa, Kampung Lebah, dan Desa Kampung Gelgel (semuanya terletak di Kecamatan Klungkung), Desa Kampung Kusamba (Dawan) serta di Desa Kampung Toyapakeh (Nusa Penida). Di kelima daerah ini populasi Muslim sebanyak 5.155 jiwa.

Dari kelima-lima daerah basis komuniti Muslim tersebut, terdapat sebanyak 13 rumah ibadah kaum Muslimin berupa 7 buah masjid serta 6 buah musholla/surau.

-

¹²⁹ I Ketut Ardhana (et. al.), Ibid., 28.

Selebihnya ada juga komuniti penganut agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad tersebut yang terpencar menyebar di desa-desa di seluruh wilayah Kabupaten Klungkung. Jumlahnya diperkirakan sekira 430 jiwa. Realiti positif yang dapat kita pelajari dari keadaan ini adalah bahawa mereka walaupun dalam kondisi yang plural namun tetap hidup rukun saling hormat menghormati dan damai. Lanskap kepelbagaian agama dan kehidupan majmuk tersebut dapat kita tengok dan amati melalui tabel berikut:

Jadual 7: Agama, Rohaniawan dan Rumah Ibadah di Kabupaten Klungkung

No:	Agama	Penganut	Rohaniawan	Rumah Ibadah
1.	Hindu	201. 421	1330	2. 207
2.	Islam	5. 585	113	16
2	D 1-11	1 162	5	10
3.	Buddha	1. 162	5	19
4.	Kristian	374	1	1
5.	Katholik	205	1	1

Sebagai area komuniti Muslim yang cukup kuat, Kecamatan Klungkung tidak dapat dilepaskan dari kuatnya nuansa keislaman, sama ada formal ataupun non-formal, dalam setiap aktiviti dan organisasi sosial kemasyarakatan penduduk di sana. Terutamanya di ketiga kampung Muslim di sana. Sejumlah fasiliti berpayung agama terdapat di Kecamatan Klungkung, di antaranya adalah 2 buah panti pusat asuhan Muslim, 5 buah yayasan (dakwah dan tarbiyah) Muslim, serta 44 kelompok majelis tidaklim. Dari jumlah itu, sebanyak 5 kelompok majelis tidaklim bertempat di Kampung Gelgel. Dalam konteks internal Muslim Klungkung sendiri juga diwarnai oleh beragam bentuk dan kelompok pemikiran yang mewujud dalam pelbagai organisasi kemasyarakatan (ormas) yang majmuk. Fenomena tersebut dapat ditengok

dari data yang menyebutkan bahawa di Klungkung terdapat setidaknya 13 lembaga/ormas yang sama-sama aktif bergerak di bidang kerja-kerja keislaman. 130

Manakala untuk fasiliti dan infrastruktur pendidikan formal tersedia 8 pondok pesantren (ponpes), dengan jenjang pendidikan mulai level Tadika/Taman Pendidikan Al-Qur'an (TPQ) hingga tingkat Sekolah Menengah Atas dan Diniyah. Di Kampung Gelgel sendiri terdapat sebuah pondok pesantren iaitu Ponpes Nurul Huda yang berkhidmat melayan umat dengan menyediakan sekolah mulai dari Tadika hingga Madrasah Diniyah (tingkat rendah dan menengah) dengan daya tampung (hingga 2013) sebanyak 150 orang santri. Pondok pesantren ini diasuh oleh Ustaz H. Hasyim sebagai pengetua pengurusi.

3.2.6. Pendidikan

Taraf pendidikan masyarakat Kampung Gelgel dapat dikatakan cukup memadai. Sebagaimana daerah-daerah yang secara geografis berada di pusat Bandar, sebahagian besar penduduk Kampung Gelgel dibekali dengan pola fikir yang menganggap penting dan mengambil berat peranan pendidikan dalam kehidupan bermasyarakat. Di samping juga kerana faktor-faktor lain seperti mudahnya akses dan lengkapnya fasiliti pendidikan dalam pelbagai aspeknya yang disediakan kerajaan khas di kawasan-kawasan bandar dan sekitar. Bandar tidak ubahnya sebuah "cover" depan bagi sesiapa yang hendak melihat kemajuan tamadun sesuatu daerah tertentu. Termasuk juga di sektor pendidikan. Wajar apabila taraf penduduk yang berkemampuan dasar membaca-menulis di Kabupaten Klungkung sepertimana umumnya penduduk kawasan Bandar terbukti lebih tinggi berbanding dengan penduduk-penduduk di desa/kampung. Data yang diiktiraf Pemerintah Kabupaten

¹³⁰ Tim BPS Kabupaten Klungkung (2014), *Klungkung Dalam Angka 2013*. Semarapura: Badan Pusat Statistik Kabupaten Klungkung, 37.

Klungkung menyebutkan bahawa angka masyarakat yang sudah melek huruf (mampu baca-tulis) di daerah bandar sebanyak 87.09 peratus. Lebih tinggi dibandingkan dengan masyarakat perkampungan yang hanya mencecah angka 76.26 peratus dari keseluruhan jumlah penduduk.

Untuk jenjang pendidikan formal, di kampung ini sudah tersedia unit-unit sekolah dalam berbagai peringkat yang semuanya lebih bermuatan islami atau keagamaan (diniyah). Mulai dari Tadika di level paling bawah hingga ke Sekolah Dasar (SD), Madrasah Diniyah Ibtidaiyah (setingkat Sekolah Dasar) dan juga Wustho (setingkat Sekolah Menengah). Masing-masing sekolah berjumlah 1 unit sahaja. Khas untuk Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN) di Kampung Gelgel dengan jumlah murid sebanyak 166 orang tersebut merupakan satu-satunya MIN yang ada di Kecamatan Klungkung.

Manakala untuk level pendidikan yang lebih tinggi, iaitu setingkat Sekolah Menengah Atas (SMA) memang tidak tersedia di Kampung Gelgel. Anak-anak muda di sana yang berminat sekolah SMA atau yang setara mesti pergi ke luar kampung. Sejumlah sekolah SMA terdapat di desa-desa sebelah yang tempatnya tidak begitu jauh dari Kampung Gelgel dan masih termasuk wilayah Kecamatan Klungkung. Di kawasan Bandar Semarapura (ibu bandar Kabupaten Klungkung) cukup banyak jumlah sekolah SMA. Total keseluruhan ada sebanyak 10 sekolah setingkat SMA yang tersebar di seluruh wilayah Kecamatan Klungkung.

Lazimnya sebuah komuniti Muslim di nusantara, di Kampung Gelgel pula berdiri sebuah lembaga keislaman khas, iaitu pondok pesantren (ponpes). Institusi pendidikan Islam tradisional ini bernama Nurul Huda (sama dengan nama masjid terkenal dan satu-satunya di kampung tersebut). Ponpes Nurul Huda merupakan 1 di antara 8 ponpes yang terdapat di Kecamatan Klungkung.

Dinamika intelektual di Kecamatan Klungkung sendiri cukup berkembang. Keadaan ini antara lain terbukti dari cukup memadainya sarana dan prasarana pendidikan yang disediakan pemerintah di daerah ini. Walaupun kelengkapan fasiliti tersebut kurang diimbangi dengan animo dan semangat yang cukup kuat oleh sebahagian besar masyarakat. Di kecamatan ini juga terdapat 2 unit pendidikan sekolah tinggi berupa akademi. Berikut adalah tabel berhubung kait dengan fasiliti pendidikan dimaksud (data tahun 2012):¹³¹

Jadual 8: Jumlah Sekolah, Pelajar dan Guru di Kecamatan Klungkung

No:	Jenjang Sekolah	Jumlah Unit	Pelajar	Guru
1.	Tadika	25	1. 515	118
2.	Sekolah Dasar	31	5. 966	451
3.	Sekolah Menengah Pertama	6	2. 909	148
4.	Sekolah Menengah Atas	10	5. 128	475

Pada lingkup kecil Kampung Gelgel kita dapat mengetahui dan mengamati kualiti intelektual warga, salah satunya dengan cara menelaah latar belakang pendidikan formal mereka. Walaupun sejatinya hal itu bukanlah indikator mutlak, namun dengan mengetahui sedikit sebanyak latar pendidikan penduduk, kita dapat setidaknya membaca pola dan kedewasaan berfikir serta aksi sosial warga ketika menghadapi kemajmukan sosial-budaya dan agama yang berlaku di tengah kehidupan bermasyarakat. Kuatnya harmoni dan kualiti kerukunan antara agama pula dapat diterokai dengan jalan mengetahui taraf pendidikan seseorang atau kelompok tertentu.

¹³¹ Tim BPS Kabupaten Klungkung (2014), *Klungkung Dalam Angka 2013*. Semarapura: Badan Pusat Statistik Kabupaten Klungkung, 39.

-

Adapun referensi taraf pendidikan warga Kampung Gelgel secara general ialah sepertimana berikut:¹³²

Jadual 9: Taraf Pendidikan Penduduk Desa Kampung Gelgel

No:	Taraf Pendidikan	Peratus
1.	Putus Sekolah	02. 13
2.	Ijazah SD/MI	34. 23
3.	SLTP	46. 30
4	SLTA	11. 07
5.	Universiti/Akademi	03. 27

Dari senarai data faktual di atas, cukup kuat disimpulkan bahawa penduduk Kampung Gelgel khasnya ataupun warga kecamatan Klungkung secara amnya memiliki tingkat kesedaran pendidikan yang cukup baik. Setidaknya kalau diperbandingkan dengan kesedaran yang sama yang berlaku pada masyarakat di desa/kampung. Tentu sahaja ini merupakan modal sosial yang berharga bagi upaya mengekalkan khazanah kerukunan antara agama yang terjalin di wilayah ini. Tidak banyaknya konflik dan kes kemanusiaan yang merosak harmoni agama di Kabupaten Klungkung setakat ini merupakan salah satu bukti empirik yang dapat dibanggakan bersama.

3.3. Profil Desa Balun

3.3.1 Demografi

-

¹³² Tim BPS Kabupaten Klungkung (2013), *Klungkung Dalam Angka 2012*. Semarapura: Badan Pusat Statistik Kabupaten Klungkung, 44.

Desa Balun terletak di Kabupaten Lamongan bahagian tengah. Secara administratif, desa ini termasuk dalam wilayah Kecamatan Turi. Letaknya tidak begitu jauh (hanya sekitar 4 kilometer) dari kawasan bandar Kota Lamongan. Kabupaten ini berada pada sekitar 70 kilometer ke arah barat Surabaya, ibu kota provinsi Jawa Timur. Desa yang termasyhur sebagai kawasan multikultur ini merupakan daerah yang terletak di dataran rendah yang di sekelilingnya banyak terdapat lahan tambak (ikan dan udang) serta tanah rawa persawahan. Desa Balun juga dibelah oleh sebuah sungai cukup besar yang bermuara di sungai Bengawan Solo. Keadaan alam ini membuatnya termasuk daerah yang rentan terhadap bencana banjir seperti umumnya daerah lain di Kabupaten Lamongan.

Secara geografis, luas wilayah Desa Balun ialah sekitar 621,103 hectare (ha), terdiri dari area pemukiman umum seluas 22,85 ha, sawah dan tambak seluas 491,433 ha dan areal ladang/tegalan seluas 88, 65 ha. Sempadan wilayah desa Balun adalah desa Ngujungrejo Kecamatan Turi di sisi utara, desa Gedongboyo Untung Kecamatan Turi di sisi timur. Manakala di sebelah selatan ia berbatasan dengan Kelurahan Sukorejo Kecamatan Lamongan Kota dan di sebelah barat adalah sempadan desa Tambakploso Kecamatan Turi. Jarak tempuh menuju kota kecamatan (Turi) adalah 6 kilometer, manakala jarak menuju ibu kota kabupaten (Lamongan) hanyalah 4 kilometer sahaja.

Balun merupakan salah satu desa tua yang sarat dengan berbagai nilai sejarah, termasuk tentang penyebaran Islam oleh para santri murid Walisongo dan masih terhubung kait pula dengan sejarah hari jadi Kota Lamongan. Kata Balun berasal dari nama "Mbah Alun" seorang tokoh yang mengabdi dan berperanan besar terhadap terbentuknya desa itu pada sekitar tahun 1600. Mbah Alun adalah Raja Blambangan (1574-1654) yang bergelar Raja Tawang Alun I yang dilahirkan di Lumajang. Dia masih memiliki titisan darah keraton Majapahit (dari trah keturunan Raja Brawijaya).

Beliau dikenal sebagai salah satu penyebar Islam yang cukup digeruni. Pada saat kerajaan Blambangan mendapatkan serangan dari Kerajaan Mataram dan Penjajah Belanda, beliau melarikan diri ke arah barat menuju Brondong untuk mencari perlindungan dari anaknya, iaitu Ki Lanang Dhangiran (Sunan Brondong). Lalu diberilah tempat di desa kuno itu dengan nama Candipari (asal muasal desa Balun). Di sinilah Mbah Alun mulai mengajar mengaji dan menyiarkan ajaran agama Islam sehingga wafat dan dimakamkan pada tahun 1654 saat beliau berusia 80 tahun. Beliaupun dikenal orang sebagai salah seorang Wali Allah. Hingga kini, makam beliau di Desa Balun masih banyak diziarahi oleh para peziarah yang datang dari daerah lain. 133

3.3.2. Keberagamaan.

Kerana penduduknya yang beragam dari pelbagai etnik dan agama, sejumlah orang menyebut Balun sebagai Desa Pancasila. 134 Tercatat ada tiga komuniti agama berbeza, yakni Islam, Kristian dan Hindu yang hidup rukun berdampingan di Balun. Dalam catatan sejarah, kondisi sosial yang pluralistik itu bermula semenjak tahun 1967, tepatnya selepas Indonesia digoncang oleh perisitiwa politik besar berupa pemberontidakan Parti Komunis Indonesia (PKI) di berbagai wilayah. Pada pertengahan tahun 1967 hingga 1968 penganut Kristian dan Hindu mulai masuk berdatangan dan memulai kehidupan baru di Desa Balun. Suasana kacau-bilau politik akibat perang terhadap komunisme juga berdampak terhadap kehidupan sosial di sana. Berawal dari adanya pembersihan terhadap orang-orang yang diindikasi terbabit dengan perhimpunan terlarang PKI. Sejumlah penduduk termasuk aparat desa turut

¹³³ H. Soedarjo, *Temubual*, Kepala Desa Balun, 13 Desember 2011.

¹³⁴ Maksud dari sebutan *Desa Pancasila* ialah kerana keberjayaan warga Desa Balun dalam memelihara pluraliti dan kerukunan agama serta sosial-budaya penduduknya. Keadaan ini dipandang sesuai dengan spirit dan etos Pancasila yang berteraskan kepada semboyan Bhinneka Tunggal Ika (bersatu dan bersama dalam pelbagai perbezaan).

diusir dari wilayah Balun. Akibatnya berlaku kekosongan posisi kepala desa dan perangkat-perangkat di bawahnya.

Maka untuk menjaga dan menjalankan pemerintahan desa ditunjuklah seorang prajurit (bekas anggota tentera) untuk menjadi kepala desa sementara di desa Balun. Prajurit itu bernama Pak Batih dan kebetulan beragama Kristian. Dari sinilah asal muasal Kristian mulai mendapat pengikut. Pak Batih kemudian mendatangkan pendeta untuk membaptis para penganut baru agama Sang Kristus tersebut. Sikap terbuka dan toleransi yang tinggi masyarakat Balun membuat penyebaran ajaran Kristian berlangsung aman tanpa menimbulkan gejolak. Pada tahun yang sama, yakni sekitar 1967-1968 masuk pula seorang pembawa agama Hindu yang datang dari desa sebelah, iaitu Desa Plosowayuh. Sebuah sumber sejarah juga mengatakan beliau berasal dari Kediri. Semenjak kedatangan kedua tokoh Kristian dan Hindu itu juga mulailah berlaku pernikahan antara agama di Desa Balun. Dari alur genealogis ini pula keduadua agama itu (bersama Islam sebagai agama yang dianut majoriti penduduk) secara perlahan mulai hidup, tumbuh dan berkembang. Dari situ, mulailah dibina rumahrumah peribadatan masing-masing agama di atas kesepakatan dan kesepahaman semua elemen penduduk. Sehingga sekarang, di Balun berdiri binaan masjid, gereja dan pura yang terletak berdampingan tidak berjauhan dan para penganut agama di sana hidup dengan penuh kerukunan. 135 Realiti harmoni dan jauh dari konflik inilah yang menyebabkan Balun popular dengan gelar "Desa Pancasila". Tabel berikut dapat menjelaskan dinamika dan pluraliti keberagamaan di desa ini:

Jadual 10: Penduduk Desa Balun Menurut Agama

No:	Agama	Jumlah	Peratus
1	Islam	3.585 orang	75 %
2	Kristen	834 orang	18 %

¹³⁵ H. Soedarjo, *Temubual*, Kepala Desa Balun, 13 Desember 2011.

3	Hindu	283	orang	7 %
Total		4.702	2 orang	100 %

Konfigurasi penduduk dari sisi keagamaan dan keberagamaan di Desa Balun patut memperoleh apresiasi. Boleh dikata, meskipun secara geografis Balun dipenuhi dengan nuansa suasana perkampungan, namun jaraknya yang tidak terlalu jauh dari Bandar (pusat kota Kabupaten Lamongan) turut pula memberikan kesan terhadap dinamika kehidupan sosial agama penduduknya. Penganut agama majoriti di sini tetaplah Islam dengan jumlah penganut sebanyak 75 peratus (3.498 orang daripada 4.644 jumlah total penduduk). Manakala agama yang paling sedikit adalah Penganut Hindu yaitu 7 peratus (289 orang) serta selebihnya penganut agama Kristian 18 peratus (857 orang). Setakat ini sehingga sekarang, adanya pertelingkahan ataupun konflik sosial yang disebabkan sentimen antara agama hampir tidak pernah berlaku.

3.3.3. Sosial-Budaya

Semua warga Desa Balun dalam hidup keseharian mereka saling menjaga perasaan, tradisi dan kewajipan agama masing-masing dengan jalan tidak ikut mencampuri urusan agama orang lain. Sikap toleransi semacam ini terpelihara dengan baik meskipun di Balun tidak pernah ada pengelompokan dalam pelbagai wujudnya. Misalnya komuniti Islam ada kawasan tersendiri, Hindu juga terpisah dari pemukiman Kristian, dan semacamnya. Tempat ibadah dibina dalam satu kawasan, bahkan bersanding tidak jauh. Manakala rumah-rumah penduduk menyebar dan bercampur membaur tanpa ada sempadan sekat-sekat agama, etnik dan lainnya. Tekanan ataupun bentuk perlakuan sewenang-wenang terhadap penganut agama tidak pernah berlaku. Tidak ada perasaan curiga melampau dan prasangka berlebihan di antara mereka.

Rapatnya hubungan serta interaksi sosial di antara penduduk Desa Balun ini pula berlaku dalam dimensi budaya. Pelbagai aktiviti sehari-hari berlangsung lancar tanpa pernah ada sempadan dan dinding agama sebagai penghalang. Budaya Jawa yang mereka praktikkan telah turut menjadi "atap" pemersatu yang terbukti memelihara warga daripada keterpecahan dan kecelaruan dalam etika pergaulan sosial. Setiap ada program aktiviti sosial semacam kenduri, para penduduk kompak untuk saling tolong-menolong dan bergotong-royong dengan perasaan suka rela tanpa ada paksaan daripada pihak manapun. Pengerusi desa dan segenap jawatan kuasa desa hanya menjadi mediator bagi keperluan-keperluan warga. Sikap keterbukaan, kesepahaman dan saling menghormati itu menjadi interpretasi praktikal dalam menghargai simbol-simbol budaya serta pengamalan terhadap ajaran agung masingmasing agama. Sebagai contoh, para pemuda Balun dari berbagai agama sudah terbiasa saling berkontribusi dalam rancangan seperti pentas seni dan budaya. Mereka berkolaborasi satu dengan yang lain. Islam tampil dengan seni muzik rebana (kompang), pemuda Kristian dengan kumpulan band dan Hindu dengan kesenian gamelannya.

Demikian halnya dengan aktiviti sosial keagamaan di antara warga Desa Balun. Peringatan hari raya agama, upacara kematian dan kelahiran, perayaan perkahwinan serta kenduri-kenduri yang berbau agama dilaksanakan dengan sokongan partisipasi antara penganut agama. Tentu bukan dimaknai sebagai mencampuri urusan agama pihak lain, namun lebih kepada menunjukkan kegembiraan serta kerjasama sosial antara sesama insan. Para kerabat dan jiran berupaya untuk dapat membantu atau paling tidak menghadiri jemputan sebuah acara. Justeru, ada semacam "kontrol sosial" komunal di antara mereka sehingga ada perasaan segan dan malu jika tidak dapat berkontribusi dan berpartisipasi setakat memang ada kemampuan.

Dengan adanya komuniti tiga agama di sana, penduduk dibantu ahli jawatan kuasa pemerintah desa setempat menyediakan 4 rumah peribadatan, yakni masjid (Islam) sebanyak 2 buah dan masing-masing sebuah gereja (Kristian) dan pura (Hindu). Di samping itu di Balun juga terdapat beberapa fasiliti keagamaan yang lain, seperti Pondok Pesantren dan beberapa musholla. Manakala salah satu aset budayareligi berupa makam wali Mbah Alun bukan sahaja dipandang merupakan asset Desa Balun, akan tetapi sudah menjadi bahagian dari khazanah wisata religi yang dibanggakan oleh pemerintah Kabupaten Lamongan. Banyaknya pelancong (peziarah), terutamanya pada hari Jumaat, pula mendatangkan hasil (*income*) bagi pendapatan asli desa Balun. Warga kemudian membuat jadual untuk bergiliran ronda menjaga dan menjadi juru kunci makam tersebut. Jadual ronda itupun dengan bijaksana melibatkan semua warga desa tanpa memandang identiti agama dan etnik mereka. ¹³⁶

Di sektor kependudukan, berdasarkan data dari Badan Administrasi Pemerintahan Desa tahun 2010, jumlah penduduk Desa Balun adalah 4.703 jiwa yang terdiri dari 2.308 jiwa laki-laki dan 2.395 jiwa perempuan dengan 1.131 kepala keluarga (KK). Dengan luas wilayah hunian 22.85 ha, maka kepadatan penduduk pada tahun 2010 mencapai 780 jiwa/ ha. Dari jumlah 1.131 kepala keluarga, terdapat 518 KK Pra Sejahtera dan KK Sejahtera I/II, 516 KK Sejahtera III dan 97 KK Sejahtera III plus. Jumlah Keluarga Pra Sejahtera dan Keluarga Sejahtera I yang mencapai 488 KK/ sekitar 2.880 jiwa merupakan penduduk miskin yang mencapai 61,23 peratus dari penduduk desa Balun. Usia produktif (15 th-55 th) sebesar 2.359 jiwa dan usia non produktif (di bawah 15 tahun dan di atas 55 tahun) sebesar 2.344 jiwa. Besarnya usia produktif merupakan potensi berharga bagi pertumbuhan ekonomi masyarakat Desa Balun.

¹³⁶ *Ibid*.

3.3.4. Pendidikan

Bagi melihat sejauh mana sumber daya manusia (SDM) di desa Balun seeloknya kita mengamati potensi desa di sektor pendidikan. Tidak dapat dipungkiri bahawa pendidikan adalah satu hal penting dalam memajukan taraf pengembangan SDM (Sumber Daya Manusia) yang dapat berpengaruh dalam jangka panjang kepada peningkatan perekonomian mahupun aspek-aspek yang lain. Secara umum tingkat pendidikan di Desa Balun rata-rata masih tergolong agak lumayan rendah. Angka penduduk yang buta huruf (tidak dapat membaca dan menulis) sudah tidak ada lagi, namun masih cukup ramai penduduk yang tidak sampai tamat sekolah rendah/madrasah ibtidaiyah, yakni mencapai 80 jiwa. Manakala penduduk yang telah menamatkan pendidikan di level universiti/akademi secara perlahan mulai meningkat. Rendahnya kualiti taraf pendidikan disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya minimnya sarana dan prasarana pendidikan, pola fikir (kesedaran) masyarakat, serta level pendapatan (ekonomi) penduduk. Selanjutnya dapat dilihat dalam tabel berikut:

Jadual 11: Taraf Pendidikan Masyarakat Desa Balun

No:	Level Pendidikan	Jumlah	Peratus
1	Buta huruf (10 tahun ke atas)	-	0 %
2	Anak usia pra-sekolah	336	7.14 %
3	Tidak tamat Sekolah Dasar (SD)	80	1.7 %
4	Lulus Sekolah Dasar (SD)	1.417	30.13 %
5	Lulus Sekolah Menengah Pertama (SMP)	1.328	28.23 %
6	Lulus Sekolah Menengah Atas (SMA)	1.420	30.2 %
7	Lulus Universiti/akademi	122	2.6 %
		4.703	100 %

Adapun di bidang ketenagakerjaan, sebahagian besar penduduk Desa Balun bekerja pada sektor pertanian sebagai petani/peternak tambak ikan (umumnya udang dan ikan bandeng). Selain bertani, masyarakat di sana pula ada yang aktif bekerja sebagai peniaga (wiraswasta) dengan menjadikan pasar-pasar tradisional sebagai akses dan pusat perniagaan mereka. Selebihnya, penduduk Balun bekerja menjadi kaki tangan kerajaan atau pegawai negeri sipil (PNS), anggota tentera dan polis (TNI/Polri), serta bidang usaha mandiri yang lain. Dari jumlah usia produktif 2.359 jiwa masih terdapat penduduk yang belum bekerja (pengangguran) sebanyak 128 jiwa. (sepertimana terlampir dalam jadual).

Jadual 12: Senarai Pekerjaan/Profesi Penduduk Desa Balun

No:	Profesi	Jumlah	Peratus
1	Petani	1.560	66,13 %
2	Peniaga/Wiraswasta	480	20,35 %
3	PNS/TNI-Polri	122	5,17 %
4	Lain-lain/Usaha Mandiri	197	8,35 %
	Jumlah Total	2.359	100,00 %

Untuk menjadikan aktiviti sosial kemasyarakatan berjalan dinamis, di Desa Balun juga disediakan sejumlah fasiliti yang menyokong aneka program dalam pelbagai aspek yang dilaksanakan oleh penduduk. Di antara fasiliti tersebut adalah rumah ibadah (agama), sekolah, lembaga kursus keterampilan dan pondok pesantren (pendidikan), balai desa (administrasi sosial), klinik dan pos pelayanan terpadu atau posyandu (kesihatan), wadah Karang Taruna dan klab-klab sukan (aktiviti pemuda dan sukan), balai seni (budaya), serta beberapa fasiliti penyokong yang lain.

Manakala setakat ini dinamika perekonomian di Desa Balun masih didominasi oleh sektor pertanian dan peternakan. Fokus dan produksi utamanya berupa ikan/udang dan penanaman padi. Dapat dikata, walaupun masih mengguna pakai sistem yang tradisional dan standard, bidang budidaya tambak ikan dan udang di Balun terbukti menjadi komoditi utama dari pilar perekonomian desa. Banyak tenaga kerja produktif yang terserap di bidang ini. Di samping itu, pekerjaan pilihan bagi penduduk juga tersedia seperti unit-unit skala kecil berupa usaha industri rumahan (home industry) namun jumlahnya tidak begitu ramai.

Di antara gambaran-gambaran tentang Desa Balun sepertimana telah dipaparkan di atas, satu hal yang menjadi daya tarik dan kelebihan desa ini berbanding dengan desa atau tempat-tempat yang lain adalah kemampuan mereka memelihara khazanah pluraliti sosial, iaitu kepelbagaian sosial-budaya dan mozaik perbezaan agama di dalamnya. Realiti yang unik dan istimewa ini tidak mudah untuk dijumpai di wilayah-wilayah yang lain. Desa Balun dan para penduduknya dikenal sebagai masyarakat majmuk (pluralistic society) dengan taraf kerukunan yang tinggi. Hampir tidak pernah ada konflik atau permusuhan yang disebabkan kerana sentimen agama atau etnik. Prinsip negara berupa "Bhinneka Tunggal Ika" (berbeza-beza tapi tetap satu) dipraktikkan dengan dinamis dan kondusif. Dengan latar belakang itulah, pengkaji tertarik dan berminat untuk menjadikan Desa Balun sebagai salah satu dari lokasi penyelidikan yang akan dilakukan.

3.4. Profil Desa Sedaeng

3.4.1. Demografi

Desa Sedaeng adalah sebuah perkampungan yang terletak di dataran tinggi, tepatnya di area lereng gunung Bromo, sebuah tempat pelancongan yang termasyhur di Indonesia. Desa ini termasuk dalam wilayah Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan, Provinsi Jawa Timur (*East Java*). Wilayah Kecamatan Tosari merupakan salah satu jalur laluan strategis bagi para pendaki gunung yang berminat hendak melakukan pendakian ke puncak gunung Bromo dan gunung Pananjakan. Terletak lebih kurang 67 kilometer dari pusat bandar Kabupaten Pasuruan (Pasuruan terletak sekitar 60 kilometer ke arah selatan Surabaya, ibu kota Provinsi Jawa Timur). Desa ini dapat ditempuh dalam masa perjalanan sekitar 1.5 jam dari pusat bandar. Kendaraan atau sarana transportasi yang biasa digunakan cukup sedikit dan terhad.

Pada umumnya orang yang hendak ke kawasan Sedaeng menggunakan mobil peribadi, menumpang lori pengangkut sayur, ataupun mengendarai motosikal. Tidak ada angkutan transportasi awam. Manakala rute menuju ke sana mesti melewati jalan yang selekoh dan berliku penuh dengan kelokan tajam. Bagi orang asing (dari luar) yang belum terbiasa berkendara melintasi daerah pegunungan Tosari, boleh jadi akan membuat kepala terasa pening dan perut mual. Jika kebetulan kabut gunung sedang turun, maka cuaca sejuk akan menyelimuti dan perjalanan kadang mendatangkan rasa kurang selesa dengan pemandangan dan cuaca alam yang agak kabur.

Desa Sedaeng dan Kecamatan Tosari bersebelahan dengan sempadan Kecamatan Puspo, Kecamatan Tutur, Kecamatan Lumbang, dan Kecamatan Pasrepan. Manakala di sebahagian kecil wilayah selatan berbatasan dengan Kabupaten Malang. Wilayah Sedaeng merupakan dataran tinggi dengan ketinggian lebih dari 1000 meter dpl (di atas permukaan laut) dengan kondisi kontur permukaan tanah yang agak miring ke timur dan utara dengan taraf antara 0-3 peratus. Berada di pegunungan menyebabkan Sedaeng memiliki karakteristik jalan laluan kenderaan yang unik, penuh kelokan dan tanjakan curam. Selain itu pula banyak dijumpai air terjun alam (bukan

buatan) di sejumlah celah bukit. Apabila dibandingkan dengan kecamatan lain di Kabupaten Pasuruan, Tosari merupakan kecamatan dengan jumlah desa paling sedikit. Salah satu tempat yang sangat menarik di Kecamatan Tosari adalah wilayah Bukit Penanjakan, sebuah dataran tinggi yang biasa digunakan para pelancong sebagai tempat melihat matahari terbit (*sunrise*) dan pemandangan kawah Gunung Bromo.

Sedaeng merupakan salah satu dari lapan desa yang termasuk dalam wilayah kecamatan Tosari. Ketujuh desa yang lain adalah Podokoyo, Ngadiwono, Tosari, Wonokitri, Baledono dan Pandansari. Desa yang satu dengan desa yang lain terletak lumayan berjauhan. Memerlukan sekitar 20-30 minit perjalanan antardesa (dengan mengendarai motosikal). Pengguna pakaian motosikal sebagai sarana transportasi antara desa dirasakan warga lebih nyaman dan aman. Selain dapat sekaligus sightseeing dan merasakan udara segar tanpa penghalang, juga dapat mengurangi rasa mual pengendara disebabkan keadaan jalan yang turun naik dan penuh kelokan. Namun kondisi geografis yang mencabar seperti itu bukanlah penghalang bagi interaksi dan aktiviti antara warga. Desa-desa itu dari jauh mungkin tampak senyap, namun di dalamnya detidak kehidupan dan aktiviti penduduk berlangsung dengan dinamik dan penuh warna kekeluargaan sepertimana tempat di kawasan dataran rendah ataupun bandar.

Keindahan visual panorama alam Desa Sedaeng sangat menarik. Jalanan yang dikelilingi oleh pegunungan, hutan dan pohon-pohon pinus, langit yang tampak begitu dekat membentang, pemandangan desa-desa yang menghampar di bawah gunung, serta saputan kabut dan hawa sejuk (daerah ini sehari-hari memiliki suhu cukup sejuk yaitu berkisar 10-15 darjah celcius) menjadikan pemandangan di kawasan ini berkesan di hati. Kerana terhalang kabut tebal dan jarangnya sinar matahari menerangi Desa Sedaeng membuat warga tidak segan bekerja di ladang dan kebun di siang hari.

Penduduk Desa Sedaeng umumnya berasal dari etnik atau etnik Tengger. 137
Sebuah komuniti etnik yang hidup berhimpun di sekitar area Gunung Semeru dan Gunung Bromo. Data dari Badan Pusat Statistik menyebutkan bahawa keseluruhan luas daerah yang dihuni oleh etnik Tengger lebih kurang sepanjang 40 kilometer dari utara ke selatan, dan 30 kilometer dari timur ke barat. Sedaeng termasuk di antara beberapa wilayah basis masyarakat Tengger yang rata-rata menghuni kawasan di atas ketinggian antara 1000-3675 meter di atas permukaan laut. Komuniti etnik Tengger menyebar hingga ke beberapa bahagian wilayah yang meliputi empat kabupaten, iaitu Probolinggo, Pasuruan, Malang dan Lumajang. Kawasan tertinggi adalah puncak Gunung Bromo dengan ketinggian 2392 meter serta puncak Gunung Semeru di sebelah selatan dengan ketinggian 3676 meter. Kedua-dua gunung ini masih berstatus aktif.

Iklim daerah Tengger adalah hujan dan kemarau. Musim kemarau berlaku antara bulan Mei-Oktober, dengan angka curah hujan sekitar 1800 mm. Manakala musim hujan berlaku pada bulan November-April, dengan peratustase 20 hari/lebih hujan turun dalam sebulan. Suhu udara berubah-ubah tergantung ketinggian tempat, berkisar antara 3-18 darjah celsius. Selama musim hujan kelembaban udara rata-rata 80 peratus. Temperaturnya sepanjang hari terasa sejuk dan pada malam hari sangat

¹³⁷ Penduduk di sekitar kawasan Gunung Bromo dan Semeru hampir semuanya berasal dari etnik satu, iaitu etnik Tengger. Awal mula kehadiran penduduk di daerah ini berlaku dan dimulakan lebih kurang semenjak abad ke-16 Masehi. Pada masa tersebut di lingkungan keraton Kerajaan Majapahit berlaku "goncangan sosial-politik" yang sangat dahsyat. Situasi chaos itu akibat adanya perang saudara yang berakhir dengan perebutan dan peralihan kekuasaan. Puncaknya adalah tragedi yang disebut Perang Paregreg. Sebahagian penduduk Majapahit (majoriti Hindu) yang kecewa dan takluk akhirnya memilih menghindari konflik tersebut dengan jalan melarikan diri ke kawasan dataran tinggi (pegunungan) dan menetap beranak-pinak di daerah ini. Masuknya Islam sebagai agama baru di Majapahit membuat mereka tersingkir. Kebetulan pada masa itu kawasan Gunung Bromo dikenal sebagai tempat pemujaan atau tanah Hila-Hila (kawasan suci). Manakala asal-usul kata Tengger disebut berasal gabungan dua kata, iaitu Teng dan Ger. Ia bahagian dari nama sepasang legenda rakyat, yakni Roro Anteng dan Joko Seger. Dikisahkan bahawa Roro Anteng adalah merupakan salah seorang puteri dari Kerajaan Majapahit, manakala Joko Seger dipercaya sebagai putera seorang tokoh agama (Brahmana). Keduanya kemudian membina pemukiman dan memerintah di kawasan Tengger. Keduanya lalu menamakannya sebagai Purbowasesa Mangkurat Ing Tengger yang bermaksud "Penguasa Tengger yang Budiman". Ada beberapa makna yang kemudian dihubung kaitkan dengan kata Tengger. Secara etimologis, Tengger berarti berdiri tegak, diam tanpa bergerak (bahasa Jawa). Ia juga diibaratkan kepada karakter budi pekerti dalam falsafah ideologi Jawa, yakni tengering budi agung. Tanda dari akhlak yang baik. Namun yang paling popular, kata Tengger dikaitkan kepada cerita legenda Rara Anteng dan Joko Seger. (Temubual dengan Bapak Saifur Rohman, tokoh masyarakat Muslim Desa Sedaeng pada 10 Disember 2013).

dingin. Pada musim sejuk biasanya diselimuti oleh kabut tebal. Pada masa tertentu, kabut bahkan dapat menutupi daerah ini sepanjang siang dan malam.

3.4.2. Sosial dan Agama

Pada umumnya masyarakat etnik Tengger menganut empat agama dari lima agama yang diakui oleh Pemerintah Indonesia, iaitu agama Hindu, Islam, Kristian dan Buddha. Namun di Sedaeng sendiri penduduknya hanya terpilah menjadi dua, yakni penganut Hindu dan Islam dengan jumlah dominan majoriti penganut Hindu Tengger. Walaupun sama-sama Hindu, masyarakat Tengger menganggap bahawa Hindu mereka berbeza dengan Hindu Bali. Jika di Pulau Dewata agamanya lebih bercorak Hindu Dharma, di kalangan etnik Tengger dikenal dengan Hindu Mahayana. 138

Di Desa Sedaeng terdapat sejumlah tempat ibadah berupa 2 masjid dan 5 pura. Manakala secara keseluruhan di Kecamatan Tosari terdapat 21 buah masjid, 114 mushola (surau), 3 buah, dan pura sebanyak 26 buah. Khas untuk pura (rumah ibadah umat Hindu) di Tosari merupakan yang terbanyak di antara kecamatan lain di Pasuruan. Konfigurasi jumlah penduduk berdasarkan anutan agama tersebut mencerminkan realiti bahawa masyarakat Sedaeng khasnya dan Kecamatan Tosari secara amnya merupakan masyarakat majmuk dengan pluraliti agama yang terpelihara dengan dinamik di dalamnya. Secara kalkulatif, populasi jumlah warga di sana dilihat dari anutan agamanya adalah sepertimana berikut: penganut Islam berjumlah 28

.

Pada abad ke-16 Masehi, para pemuja agama Brahma (disebut juga Buddha) yang tinggal di Pegunungan Tengger kedatangan pelarian dari orang-orang Hindu Parsi (Persia). Para pelarian ini kemudian hidup dan tinggal bersama komuniti Tengger. Perlahan-lahan orang-orang Tengger yang semula beragama Brahma mulai beralih ke Hindu Parsi. Namun, perpindahan agama tersebut ternyata tidak serta-merta menghilangkan seluruh kepercayaan awal mereka. Orang Tengger masih tetap mengamalkan ajaran Buddha sambil turut menjalankan ritual yang dianut oleh penganut Hindu Parsi. Jadilah istilah Hindu Mahayana sebagai sebuah ideologi kepercayaan hasil persepaduan sinkretik antara Hindu dan Brahma (Buddha). Sejumlah ajaran dan ritus mereka berbeza dengan Hindu Dharma Bali. Salah satu contohnya adalah pada upacara kematian. Kalau di Bali menggunakan upacara *Ngaben* iaitu pembakaran mayat, manakala Hindu Tengger jenazah dikubur ke dalam tanah sepertimana ditemukan dalam tradisi Islam atau Kristian.

peratus, Kristian 0.1 peratus, Katholik 1.1 peratus, Hindu sebanyak 72 peratus, serta penganut agama Buddha seramai 0.2 peratus.

Jadual 13: Penganut Agama dan Tempat Ibadah di Kecamatan Tosari

No.	Penganut Agama	Peratus	Tempat Ibadah	Jumlah
1	Islam	28 %	Masjid/Surau	35
2	Kristian/Katholik	1.1 %	Gereja	3
3	Hindu	72 %	Pura	26
4	Buddha	0.2 %	Wihara	0

Di Desa Sedaeng, adanya perbezaan agama, khasnya antara Hindu dan Islam, tidak menjadikan warganya berkonflik. Mereka memandang kepelbagaian dalam hal agama bukanlah masalah yang dapat memecah-belah persepaduan di antara mereka. Sebaliknya, kepelbagaian itu mereka jadikan sebagai simbol kekayaan sosial yang berharga. Pergaulan di antara mereka diikat dengan sangat kuat oleh modal sosial berupa ikatan etnik atau keetnikan (sesama etnik Tengger) yang membuat mereka merasa bersaudara dan setara dalam segala hal. Di Sedaeng juga berlaku pernikahan antara warga Hindu dan Islam yang dianggap sebagai fenomena sosial biasa. Masyarakat Sedaeng bagaimanapun merupakan salah satu model bagi kokohnya kerukunan beragama serta indahnya harmoni kemanusiaan dalam komuniti yang plural. Kedamaian hidup berdampingan bagi mereka adalah warisan sosial yang sangat bernilai dan tidak dapat ditukar dengan apapun jua.

Salah satu ciri daripada penduduk Sedaeng dan masyarakat Tengger pada umumnya adalah tradisi kebersamaan antara penduduk yang dikenal dengan istilah gotong-royong. Semua warga merasa perlu untuk saling membantu dan saling menghormati. Kepribadian mereka yang mesra, murah senyum, dan *manut* (taat)

merupakan karakter khas dari orang-orang kampung yang jauh dari Bandar. Kepatuhan mereka wujudkan dalam pelbagai praktikal aktiviti keseharian. Bahkan tercatat, warga Sedaeng dan kecamatan Tosari pernah mendapat anugerah penghargaan sebagai komuniti paling patuh dalam membayar cukai bumi dan bangunan (Pajak Bumi-Bangunan) di seluruh Indonesia. Ini sebuah prestasi hasil dari kegigihan mereka menjaga sikap patuh dan penuh kebersamaan dalam kehidupan sosial.

Dalam hal pentadbiran kepemerintahan dan struktur kepemimpinan, masyarakat Etnik Tengger termasuk di Desa Sedaeng tidak mengenal model dualisme kepemimpinan. Walaupun dalam komuniti ini dikenal apa yang disebut "dukun adat", tetapi secara formal pemerintahan dan adat Etnik Tengger dipimpin rangkap oleh seorang kepala desa (disebut *Petinggi*) yang sekaligus adalah kepala adat. Manakala dukun adat diposisikan semata sebagai pemimpin ritual/upacara adat. Adapun mekanisme pemilihan seorang petinggi dilakukan dengan cara pemilihan langsung (demokrasi) oleh masyarakat melalui proses pemilihan (pengundian) petinggi. Manakala pemilihan dukun adat dilakukan melalui tahapan dan seleksi adat yang diuji melalui ujian *Mulunen* (ujian pengucapan mantra yang tidak boleh terputus ataupun lupa) yang diselenggarakan pada masa upacara adat Kasada bertempat di Poten Gunung Bromo.

Warga Tengger dikenal pula dengan kegigihannya memelihara warisan tradisi dan adat- istiadat yang telah diwariskan oleh nenek moyangnya secara turun-temurun. Dalam hal ini, dukun adat berperanan penting dalam melaksanakan seremoni upacara- upacara adat. Ia yang memimpin segala pelaksanaan ritual adat, sama ada perkahwinan, kematian mahupun kegiatan-kegiatan adat lainnya. Dukun adat juga kadangkala berfungsi sebagai tempat bertanya masyarakat untuk mengatasi kesulitan ataupun berbagai masalah kehidupan. Kehidupan sosial di Sedaeng relatif aman dan damai. Segala masalah dapat diselesaikan dengan mudah atas peranan orang yang

berpengaruh pada masyarakat dengan sistem musyawarah. Fungi petinggi dan dukun adat bersepadu sinergis untuk memelihara kehidupan masyarakat Sedaeng dari perpecahan dan konflik sosial.

3.4.3. Seni-Budaya

Selain agama, etnik Tengger kaya pula dengan beraneka kepercayaan dan upacara adat, di antaranya ialah upacara adat *Karo*, yang dilakukan pada bulan Puso, yang merupakan hari raya terbesar masyarakat Tengger. Upacara Karo merupakan aktiviti ritual yang dilakukan masyarakat Tengger tanpa membezakan agama dan wilayah tertentu. Ritual Karo ditandai dengan saling menyumbangkan makanan dan minuman serta kunjung-mengunjungi antara penduduk. Selain Karo, ada juga upacara *Yadnya Kasada, Pujan Kapat, Pujan Kawolu, Pujan Kasanga, Pujan Kasada, Upacara Bari'an, Unan-unan, Entas-entas*, dan banyak lagi ragam upacara tradisional yang lain. Komuniti Tengger berpegang teguh pada adat-istiadat dan tradisi budaya yang secara turun-temurun telah diajarkan leluhur mereka. Dari sisi industri pelancongan, aneka upacara tradisional itu turut menjadi "komoditi" yang memunculkan banyak pesona dan eksotisme bagi para pelancong di kawasan cagar alam Gunung Bromo.¹³⁹

Simbol sosial dan keunikan tradisional yang lain daripada komuniti Tengger di Desa Sedaeng adalah cara mereka dalam berpakaian (busana). Mereka memiliki tradisi memakai sarung (kain pelikat) yang hampir selalu dipakai dalam aktiviti sehari-hari. Bahkan sarung juga menjadi busana simbolik dalam upacara-upacara adat. Mereka menyebut kain sarung itu dengan nama "kekaweng". Walaupun sama jenis kain sarung namun ada ciri khas pada pemakain dan atribut ritual mengikut kepada strata sosial

¹³⁹ Saifur Rohman, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger, 10 Disember 2013.

yang ada. Terdapat kedudukan yang berbeda antara rakyat biasa, tokoh masyarakat (sesepuh), dukun adat dan pembantu dukun seperti Wong Sepuh, Legen, Pemangku dan Serati. Demikian pula dalam urusan pakaian adat upacaranya. Sebab diyakini ada filosofi makna dan perlambang khas di balik keunikan busana tersebut.

Bagi orang tengger, adat dan tradisi leluhur memiliki kedudukan yang tinggi. Sebahagian mereka bahkan menganggap adat itu setara atau bahkan mengungguli agama. Dalam praktik kehidupan sosial mereka, adat berperanan sangat strategis dalam membina harmoni kerukunan antara agama. Manakala dalam kosmologi tradisonal mereka dikenal pula pembahagian wilayah adat. Teritori Adat Etnik Tengger terbagi menjadi dua wilayah yaitu Sabrang Kulon (diwakili oleh Desa Tosari Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan) dan Sabrang Wetan (diwakili oleh Desa Ngadisari, Wanantara, dan Jetidak yang termasuk daerah Kecamatan Sukapura Kabupaten Probolinggo). Manakala secara keseluruhannya, desa-desa yang merupakan Komuniti Etnik Tengger adalah sepertimana berikut: Desa Ngadas, Wanatara, Jetidak, dan Ngadisari (Kecamatan Sukapura Kabupaten Probolinggo), Desa Wanakersa, Ledokombo, Pandansari (Kecamatan Sumber Kabupaten Probolinggo), Desa Tosari, Baledono, Sedaeng, Wonokitri, Ngadiwono, Kandangan, Mororejo (Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan), Desa Keduwung (kecamatan Puspo Kabupaten Pasuruan), Desa Ngadirejo, Ledok Pring (Kecamatan Tutur Kabupaten Pasuruan), Desa Ngadas (Kecamatan Poncokusumo Kabupaten Malang),dan Desa Ranupani (Kecamatan Senduro Kabupaten Lumajang).

Adapun bahasa daerah yang digunakan orang Tengger adalah bahasa Jawa yang masih bergaya klasik (Jawa Kuna) yang dipandang sebagai warisan bahasa asli penduduk Kerajaan Majapahit dahulu. Mereka menggunakan dua tingkatan bahasa

¹⁴⁰ Lebih jauh, pemaparan perihal busana dan upacara adat ini dapat dibaca dalam kajian penyelidikan Menik Puspitaningsih (2011), *Studi Tentang Budaya Busana Etnik Tengger di Desa Sedaeng Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan.* (Paper: Jurusan Teknologi Industri Fakultas Teknik Universitas Negeri Malang).

yaitu *ngoko* (bahasa standard sehari-hari) dan *krama* (Bahasa halus untuk komunikasi terhadap orang yang lebih tua atau orang yang dihormati). Agak berbeda dengan Bali yang mengenal sistem kasta (kelas sosial), pada masyarakat Tengger tidak terdapat adanya perbezaan kasta. Mereka semua berposisi sama, setara dan egaliter.

Di bidang seni dan budaya, komuniti Tengger juga memiliki khazanah yang unik. Mereka mempunyai kesenian Tari Sodor dan Tari Ujung dengan peralatan kesenian musik seperti gamelan, ketepung, gendang dan terompet. Adapun di bidang kulinari, masyarakat Tengger Sedaeng sama sahaja dengan masyarakat desa di pegunungan pada umumnya. Mereka makan dengan sebahagian besar bahan semula jadi yang dipetik dari hasil pertanian mereka sendiri, seperti sayur-sayuran dan buahbuahan segar. Namun mereka memiliki satu makanan khas iaitu Nasi Aron (nasi yang terbuat dari jagung khas Tengger dengan masa tanam kurang lebih 8 bulan) yang biasa dipadukan dengan sambal Krangean (buah khas yang hanya tumbuh di wilayah Tengger).

Dataran tinggi Bromo Tengger dan Semeru ditetapkan menjadi Taman Nasional melalui Surat Keputusan Menteri Kehutanan Nomor: 278/Kpts-VI/1997 tanggal 23 Mei 1997. Taman Nasional Bromo Tengger Semeru (TNBTS) merupakan salah satu kawasan pelestarian alam yang memiliki kekhasan berupa fenomena alam yang unik yaitu kaldera di dalam kaldera. Keberadaan TNBTS memberikan fungsi dan manafaat bagi masyarakat, sama ada pada desa *enclave* mahupun desa-desa lainnya di sekitar kawasan pelancongan tersebut. Manafaat itu mencakup dalam beragam aspek, terutama ekonomi, sosial-budaya, hingga fasiliti infrastruktur yang selalu mendapat perhatian penuh daripada kerajaan.

3.4.4. Pertanian

Penduduk Desa Sedaeng seramai 2.672 orang dan kebanyakan bekerja di bidang pertanian. Berdasarkan luas wilayah desa, dapat diketahui kepadatan penduduk adalah sebesar 280 orang/km2. Manakala secara umum, jumlah penduduk Kecamatan Tosari merupakan yang terkecil (paling sedikit) di seluruh Kabupaten Pasuruan. Tidak adanya kilang-kilang industri besar di daerah Sedaeng dan Tosari diakibatkan kerana karakteristik wilayah tosari yang berbukit dan berbentuk pegunungan. Namun demikian di sini tetap ada pertumbuhan dan kontribusi sektor industri terutama dari industri pengolahan hasil tani dan boga (kuih-muih kering) dan industri pelancongan (tourism). Selain bertani, sebahagian kecil masyarakat Sedaeng ada pula yang berprofesi lain, semisal menjadi pemandu wisatawan (tour guide) ataupun membuka usaha peminjaman barang/jasa di kawasan pelancongan Bromo. Adapula yang bekerja di sektor lain semisal guru, peniaga, ataupun pegawai kerajaan di sektor awam, pendidikan dan kesihatan, namun jumlahnya sangat sedikit. Sebahagian pula ada penduduk yang suka beternak haiwan berupa lembu dan kambing, sama ada yang jenis pedaging (dijual dagingnya) mahupun yang perah (dijual air susunya).

Warga Tengger pada umumnya bertani aneka tanaman holtikultura. Kesuburan lahan tanah di lereng-lereng perbukitan dengan kemiringan yang terjal ini tidak terlepas dari kondisi pegunungan Tengger yang berada di antara dua gunung terkenal yang masih aktif, iaitu Bromo dan Semeru. Gunung Bromo adalah salah satu destinasi pelancongan yang termasyhur dengan keindahan lautan pasir dan kalderanya, manakala gunung Semeru adalah gunung tertinggi di pulau Jawa. Komoditi hasil pertanian mereka (seperti jagung, gandum, kopi, jamur, kentang, cabai, tomat, kubis, bawang dan yang lainnya) dijual ke luar daerah, terutama ke pasar-pasar tradisonal di sejumlah kota penting di Jawa Timur seperti Probolinggo, Pasuruan, Malang bahkan Surabaya. Hasil tani mereka cukup bagus, bahkan khas tanaman gandum mereka

disebut sebagai tanaman yang unggul dan unik sehingga pernah membuat pengkaji dari Jepun datang untuk membuat penyelidikan tentang gandum Tengger.

Di dalam kehidupan sehari-hari, petani Sedaeng mempunyai kebiasaan hidup sederhana dan rajin. Ladang mereka terletak di lereng-lereng gunung dan puncak-puncak bukit. Alat pertanian yang mereka pakai sangat sederhana, terdiri dari cangkul, sabit dan semacamnya. Sebahagian besar mereka bertempat tinggal jauh dari ladangnya, sehingga mesti membuat gubuh-gubuk sederhana di ladangnya untuk berteduh sementara waktu di tengah hari. Mereka bekerja sangat tekun mulai pagi hingga petang hari di ladang. Kebanyakan masyarakat Sedaeng dan umumnya Tengger hidup sangat sederhana dan suka berjimat. Kelebihan penjualan hasil pertanian ditabung untuk perbaikan rumah serta keperluan memenuhi keperluan rumah tangga lainnya.

Jadual 14: Senarai Pekerjaan/Profesi Penduduk Desa Sedaeng

No:	Profesi	Peratus
1	Petani	79 %
2	Peniaga/Wiraswasta	10 %
3	Guru/PNS	3 %
4	Lain-lain	8 %

3.4.5. Pendidikan

Pendidikan di Desa Sedaeng merupakan salah satu sektor yang paling lemah dan memerlukan perhatian yang lebih intensif. Tingkat pendidikan warga sangat rendah apabila dibandingkan dengan purata masyarakat desa-desa di dataran rendah yang agak dekat dengan pusat Bandar. Beberapa faktor yang menjadi penyebabnya, antara lain kesedaran sosial, pola fikir (*mind set*) penduduk, taraf ekonomi, angka

kemiskinan penduduk, serta area (wilayah) yang sukar dijangkau akses transportasi dan telekomunikasi. Beberapa faktor ini mahu tidak mahu turut memperlambat proses kemajuan, walaupun secara perlahan tampak ada tanda-tanda kebangkitan dan kemahuan yang kuat pada diri masyarakat di sana untuk bergerak lebih maju.

Masyarakat di Sedaeng awalnya memandang pendidikan sebagai benda yang kurang penting. Kerana masyarakat Tengger beranggapan bahawa pendidikan sekolah bukanlah hal yang paling utama dalam sendi kehidupan keseharian mereka. Pendidikan moral yang telah diajarkan oleh para orang tua kepada anak-anaknya oleh mereka dianggap sudah cukup sebagai bahan pengajaran hidup. Para orang tua beranggapan sia-sia sahaja anak mereka dimasukkan ke sekolah bahkan hingga ke level tinggi apabila moral anak-anak mereka tetap rusak. Rasa frustasi lebih dikedepankan daripada rasa pengharapan terhadap keberhasilan pengajaran di lembaga formal seperti sekolah-sekolah. Paradigma berfikir masyarakat yang terkesan sederhana dan simplistik ini semakin menguat apabila ditambah dengan sejumlah anasir penyokong yang telah disebutkan di muka, iaitu faktor alam, ekonomi, akses sosial dan teknologi yang terhad. Namun demikian, jika kita melihat realiti masyarakat Sedaeng saat ini, secara perlahan kesedaran penduduk sudah mulai bangkit dan memberikan sekuntum harapan menuju tahap pencerahan.

Kini rakyat Sedaeng sudah mulai sedar terhadap pentingnya pendidikan. Kanak-kanak balita (di bawah lima tahun) di sana sudah mulai disekolahkan ke PAUD (Pusat Asuhan Usia Dini), Taman kanak-kanak (TK), lalu di lanjutkan ke jenjang Sekolah Dasar (SD), Sekolah Menengah Pertama (SMP), Sekolah Menengah Atas (SMA) dan bahkan hingga ke perguruan tinggi (Universiti). Walaupun masih belum banyak jumlahnya, namun fenomena ini sudah menunjukkan pertanda yang positif. Rata-rata penduduk Sedaeng hanya tamat di tingkat SD atau SMP. Menamatkan

pendidikan hingga jenjang SMA terbilang sedikit kerana lokasi SMA yang terletak sangat jauh (SMA terdekat ada di kawasan pusat Bandar Pasuruan).

Jumlah Sekolah Dasar Negeri (SDN) di Desa Sedaeng hanya ada dua, yakni SDN Sedaeng 1 dan SDN Sedaeng 2. Lokasi SD Sedaeng 1 berada di wilayah tengahtengah desa sehingga aksesnya cukup terjangkau. Manakala SD Sedaeng 2 bertempat di hujung desa dan sangat jauh dari SD Sedaeng 1. Kerana itu, aksesnya menuju ke sana pun sangat susah. Kondisi jalan yang sukar dan mesti berpusing melewati wilayah kecamatan sebelah. Jalur yang dilewati berliku, berbatu, melewati hutan pinus dan beberapa perkebunan milik warga. Kondisi SD Sedaeng 2 pun sangat jauh dari layak. Dari 6 kelas yang ada, total jumlah siswa tidak sampai 30 orang dan hanya memiliki 3 orang guru pendidik sahaja.

Salah satu penyebab sedikitnya jumlah penduduk Sedaeng yang berpendidikan hingga tamat SMP atau SMA adalah jauhnya jarak antara Desa Sedaeng menuju sekolah-sekolah tersebut. Di Kecamatan Tosari hanya tersedia 5 sekolah SMP dan 2 unit SMA yang semuanya berjarak cukup jauh dari Sedaeng. Jumlah sekolah-sekolah formal yang terhad itu semakin ditambah dengan minimnya tenaga pengajar (guru) yang bersedia mengabdi di wilayah terpencil ini. Untuk kawasan kecamatan Tosari sahaja, jumlah tenaga pendidik atau guru sekolah pun masih tergolong sedikit. Tercatat data rasio murid terhadap guru untuk level TK di Kecamatan Tosari adalah 23,14 (1 guru rata-rata mendidik 24 orang). Adapun rasio untuk tingkat SD ialah 11,88 (1/12), rasio untuk SMP ialah 8,27 (1/9), dan rasio di level SMA berkisar 7,8 (1/8).

Jadual 15: Jumlah Sekolah Formal di Kecamatan Tosari

No:	Sekolah	Jumlah Unit
1	Taman Kanak-kanak(TK)/Paud	12 Sekolah

¹⁴¹ Sejumlah data terutama yang berwujud angka (statistik) secara lengkap dapat ditelaah lebih lanjut dalam Buku Tim BPS (2013), *Statistik Daerah Kecamatan Tosari 2013*. Pasuruan: Badan Pusat Statistik BPS Kabupaten Pasuruan.

2	Sekolah Dasar (SD)	16 Sekolah
3	Sekolah Menengah Pertama (SMP)	5 Sekolah
4	Sekolah Menengah Atas (SMA)	2 Sekolah

Jadual 16: Taraf Pendidikan Masyarakat Desa Sedaeng

No:	Level Pendidikan	Peratus
1	Buta Huruf (Tidak boleh baca-tulis)	12.55 %
2	Tidak tamat Sekolah Dasar (SD)	26.10 %
3	Lulus Sekolah Dasar (SD)	39.00 %
4	Lulus Sekolah Menengah Pertama (SMP)	11.07 %
5	Lulus Sekolah Menengah Atas (SMA)	08.18 %
6	Lulus Akademi/Universiti	03.10 %
		100 %

Keberadaan Desa Sedaeng beserta segenap potensi dan karakternya yang khas, telah menyulut minat pengkaji untuk lebih dalam lagi mengkaji segala keunikan di dalamnya. Terutama dihubung kaitkan dengan khazanah dinamika kerukunan antara umat beragama. Betapa Masyarakat plural di Sedaeng yang terletak di atas pegunungan dan jauh dari pusat bandar telah memberikan banyak pengajaran positif, bagaimana mereka dapat hidup dan tumbuh secara dinamik dan penuh keharmonian. Di situlah hadirnya kearifan tempatan (*local wisdom*) yang mereka gali dari ajaran-ajaran agama dan adat-istiadat mampu membina toleransi kepelbagaian serta keberagamaan dalam wujudnya yang nyata. Kesederhanaan watidak khas kampung daripada penduduk Desa Sedaeng yang tulus dan telus, simpatik dan terbuka pada realitinya sanggup menutupi kelemahan dan keterbatasan mereka dalam hal tertentu, seperti taraf pendidikan yang rendah dan kehidupan ekonomi yang masih lemah.

Mereka seakan "mencabar" komuniti masyarakat bandar yang lebih kaya dan berpendidikan, namun kenyataannya masih ramai dengan konflik dan pertikaian kemanusiaan dan sikap hedonik yang hampir tiada hujung.

BAB 4 : ISLAM DAN HINDU DALAM LANDSKAP KERUKUNAN BERAGAMA DI INDONESIA

4.1. Islam dan Hindu di Nusantara

Di antara sisi-sisi keunikan negara Indonesia antara lain adalah kuatnya aspek pluraliti yang terkandung di dalamnya. Mulai dari aspek bahasa, adat istiadat, etnik, budaya, hingga agama, negara pancasila ini menampilkan khazanah kepelbagaian dan keberbilangan yang fenomenal. Pada sisi agama, selain agama-agama rasmi yang diiktiraf oleh kerajaan terdapat pula agama-agama tempatan yang "tidak rasmi" dan bertebaran di pelbagai penjuru wilayah. Menurut Dhaniel Dhakidae, lanskap keberagamaan di Indonesia terbagi dalam tiga peta besar. *Pertama*, Indonesia bahagian barat dengan Sumatera dan Jawa sebagai wilayah terbesar yang didominasi oleh penganut Islam. Kedua, Indonesia bahagian tengah dengan kemunculan agama-agama tradisional seperti Hindu, Buddha dan Konghucu, khasnya di sebahagian area Kalimantan, Sulawesi, Bali dan Nusa Tenggara Barat (walaupun secara statistik hanyalah di Bali yang didominasi mutlak oleh Hindu). Manakala yang ketiga adalah Indonesia bahagian timur dengan eksisnya penganut agama Kristian di pulau Maluku, Papua, Nusa Tenggara Timur, dan pulau Timor. Agama-agama yang di kelompok tengah tampak lebih tenang, damai dan miskin konflik dibandingkan dengan agamaagama di wilayah barat dan timur yang merupakan agama semitik (Abrahamic Religion). 142

Di Indonesia Islam dan Hindu diakui sebagai salah satu daripada agama-agama rasmi negara.¹⁴³ Kewujudannya dijamin dengan tegas secara legal-formal dalam

¹⁴² Djohan Effendi (2011), *Pluralisme dan Kebebasan Beragama*, Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, xiii.

xiii. ¹⁴³ Dalam Ensiklopedi Islam Indonesia, kata "agama" disebut berasal dari bahasa Sanskrit. Istilah ini pada mulanya masuk ke Indonesia sebagai nama sebuah kitab suci golongan Hindu Syiwa (*Agama*). Ia

konstitusi nasional. Meskipun masih ada sebahagian pihak yang mempermasalahkannya ditinjau dari perspektif dikotomik antara agama *ardhi* (bumi) dan *samawi* (langit), namun eksistensi agama yang secara konstitusional diakui oleh negara, tidak akan dapat ditentang serta digoyahkan oleh sesiapapun, terutamanya warga Indonesia.

Kedua agama ini dicatat dalam tinta emas sejarah tamadun nusantara sebagai agama-agama penting yang dalam perkembangannya telah mampu mengubah lanskap peradaban penduduk Indonesia. Hindu adalah agama utama yang dianut oleh majoriti warga nusantara pada awal masa-masa kerajaan selama ratusan tahun lamanya. Hegemoni kekuatan Hindu di nusantara sangat jelas dan dapat dibaca melalui tapak jejak sejarah berdirinya bangsa Indonesia. Kerajaan Majapahit dengan imperium kekuasaannya yang melingkupi wilayah nusantara bahkan hingga ke sebahagian kawasan Asia merupakan bukti tidak terbantahkan daripada sejarah fenomenal dominasi agama Hindu dalam rentang masa yang sangat panjang mewarnai belantika keberagamaan di wilayah nusantara.

Setelah berlakunya perang besar yang berakhir dengan penaklukan Majapahit oleh Kerajaan Islam Demak, agama Islam mulai tersebar luas dan pada masa yang sama dinasti kekuasaan Hindu melemah dan kemudian runtuh. Semenjak saat itu perlahan agama Islam menjadi ideologi anutan masyarakat sehingga zaman sekarang dan berjaya mengaut majoriti penganut agama di Indonesia. Manakala penganut agama Hindu mulai tercerai-berai ke pelbagai arah. Banyak pengkaji sosiologi agama yang meyakini bahawa sebahagian besar dari mereka melarikan diri ke arah timur dan

5

serupa dengan kata "dharma" (sansakerta), "ad-din" (Arab) dan religi (Latin). Lihat Ishomuddin (2002), Pengantar Sosiologi Agama, Jakarta: Ghalia Indonesia, 29. Manakala dafinisi operasional "agama" menurut Badan Pusat Statistik (BPS) Indonesia adalah keyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan keyakinan itu wajib dimiliki oleh setiap manusia. Manakala agama-agama formal yang diakui oleh kerajaan di Indonesia antara lain ialah Islam, Kristian, Katholik, Hindu, Buddha, Khonghucu, dan agama-agama tempatan lainnya. Pada lingkup term "agama lainnya" itu mencakup di dalamnya sistem-sistem keyakinan di luar enam agama rasmi berkenaan, termasuk agama-agama tempatan yang hingga kini masih banyak dan hidup berkembang di tengah masyarakat. Lihat dalam Agus Indiyanto (2013), Agama di Indonesia dalam Angka: Dinamika Demografis Berdasarkan Sensus Penduduk Tahun 2000 dan 2010, Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 4.

selatan. Mereka yang lari ke arah timur kemudian bermukim dan menetap di pulau Bali sehingga mereka hidup dan menyebarkan agama secara gemilang di sana. Manakala yang menyelamatkan diri ke arah selatan berupaya mengasingkan diri menuju ke wilayah pegunungan Semeru dan Bromo dan kemudian terbentuklah etnik dan budaya Tengger yang tersohor dengan nuansa Hindunya. Kisah historik ini diyakini menjadi alasan sosiologis di sebalik eksistensi sosial masyarakat Bali dan pegunungan Tengger yang sampai kini bertahan dengan ideologi Hindu mereka.

Fenomena ini menggambarkan adanya situasi *chaos* yang mendebarkan akibat perang tersebut. Kekuasaan kerajaan Majapahit yang mewakili komuniti Hindu dijatuhkan dan ditukar oleh kekuatan pasukan Islam yang diwakili oleh sosok Raden Patah dan pasukan tenteranya. Tentu sahaja proses peralihan atau transisi sejarah ini tidaklah berlangsung sekejap, melainkan mengambil masa yang cukup lama dengan diiringi dinamika dan konflik yang berlarut di dalamnya. Bukan hanya berlaku perpindahan kekuasaan semata, namun juga berlaku perpindahan budaya, agama, tradisi, dan pola kehidupan sosial secara kolosal, massif, drastik dan dramatik. ¹⁴⁴

Secara ideologi, manusia memilih dan meyakini sebuah agama tentu berdasarkan karunia hidayah yang datang dari Tuhan. Akan tetapi bagi sebahagian pengkaji agama, ada fenomena unik bahawa kadangkala faktor geografi dan genetik berkesan kuat dalam memandu terhadap keyakinan beragama seseorang. Maknanya tempat dan masa kelahiran seseorang turut pula memberikan pengaruh kepada

¹⁴⁴ Azyumardi Azra mengapresiasi pendapat ahli sejarah M.C. Ricklefs yang menyatakan bahawa proses islamisasi masyarakat di pulau Jawa tidak ubahnya adalah bentuk lain daripada transisi-transisi budaya yang terus menerus berlanjut. Setelah mungkin seribuan tahun menerima Hindu, orang-orang Jawa perlahan (sama ada terpaksa mahupun tidak) mulai menerima keberadaan Islam sebagai agama baru bagi mereka. Namun demikian, tahapan islamisasi di Jawa tidaklah berjalan dengan mudah dan linear. Sebaliknya, di dalamnya melampirkan sejarah pengislaman yang kompleks, penuh dengan kejutan serta merentang panjang lebih dari 600 tahun lamanya semenjak pertama kali Islam datang ke kawasan pulau yang amat subur itu (Jawa) dan hingga sekarang proses itu pun belum sepenuhnya selesai. Lihat M. Bambang Pranowo (2011), *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alvabet, xv. Dinamika panjang islamisasi Jawa secara lengkap dan mendalam dapat ditelisik dalam karya terbaru pakar sejarah M.C. Ricklefs (2006), *Islamization and Its Opponents in Java*, Singapore: NUS Press, 2012. Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.

keyakinan. Seorang anak yang dilahirkan dalam keluarga Muslim di Pakistan atau Mesir, misalnya, setelah ia besar cenderung akan menjadi Muslim. Jika seseorang lahir di Srilanka atau Bhurma dia cenderung beragama Buddha, lahir di India condong memilih berideologi Hindu, atau sesiapa yang lahir di Eropa atau Amerika akan kemungkinan besar menjadi Kristian, dan sebagainya. Oleh itu, muncul istilah agama kerana faktor "warisan", agama hasil pencarian, dan istilah yang lain.

Pada awal masa Islam dilancarkan oleh Nabi Muhammad, orang-orang Arab sudah punya hubungan yang rapat dengan negeri India, basis daripada agama Hindu. Pada masa awal Islam datang dan disyiarkan lewat jalur perniagaan. Setelah itu Islam menyebar cukup luas di wilayah sekitar India. Ia dianuti oleh lebih seratus juta penduduk. Dari perjumpaan itu pun lahir fenomena saling mempengaruhi di antara keduanya. Wajar jika Gustav Le Bon, dalam karyanya "Hadlaratul Hind" menyebutkan terbentuknya peradaban baru yang ia namakan "Peradaban Hindu Islam". 146

Agama Islam yang datang dari India menuju sebahagian wilayah di kepulauan Indonesia dan Filipina terbukti membawa unsur-unsur agama dan budaya Hindu. Demikian pula dengan Buddha di Kamboja, Thailand, Burma dan Nepal, sedikit sebanyak tidak lepas pula dari pengaruh unsur-unsur Hindu di dalamnya.

Di Pulau Bali Indonesia, terdapat sebuah "agama campuran" yang ajaran serta ritual ibadahnya dikutip dari ajaran Hindu, Buddha, serta doktrin-doktrin primitif (tradisi tempatan) yang mendahului kitab suci Veda. Begitulah pelbagai unsur Hindu telah dibawa orang India yang hijrah ke berbagai belahan dunia di merata-rata tempat, mulai dari Asia hingga Afrika. ¹⁴⁷

¹⁴⁵ John Hick (1982), *God Has Many Names*, Philladelphia: The Westminster Press, 44.

¹⁴⁶ Ahmad Shalaby (1998), *Perbandingan Agama-Agama Besar di Indonesia: Hindu-Jaina-Buddha*, Jakarta: Bumi Aksara, 73.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 77-78.

Hindu bersama Buddha adalah dua agama paling tua di nusantara. Keduanya datang dan masuk bersamaan dengan mulai menguat dan meluasnya hubungan antara kerajaan-kerajaan di nusantara dengan dunia antarbangsa, termasuk negara asal keduanya iaitu India. Dapat kita lihat berdirinya kerajaan-kerajaan Hindu-Jawa seperti Singasari, Tumapel, Mataram, dan Majapahit. Mataram sebagai kerajaan Hindu pertama telah berkembang dengan gemilang pada permulaan abad ke-8 di bawah kepemimpinan Raja Sanjaya. Demikian pula dengan kerajaan terbesar Hindu yaitu Majapahit, merujuk kepada kitab Negara Kertagama, luas kekuasaannya malah melebihi dari luas Negara Indonesia saat ini. Kekuasaan Majapahit membentang ke sejumlah Negara-negara di kawasan Asia Tenggara lainnya. 148

Jika diurut berdasarkan kepada titimangsa ketibaannya di nusantara, agama yang pertama kali datang di Indonesia adalah Hindu, disusul oleh Buddha, kemudian Islam, Kristian dan Konghucu turut memperkaya khazanah keagamaan di negeri Bhinneka Tunggal Ika tersebut. Hadirnya Hindu, Buddha dan Islam bukan sahaja terbukti membina keruhanian umat namun juga meninggalkan kesan kuat berupa pengaruh fizikal dan politik berupa berdirinya kerajaan-kerajaan nusantara dan itu mesti diakui turut pula memberi keseimbangan bagi dinamika kemanusiaan dan kebangsaan di Indonesia. 149 Hal yang cukup mengejutkan dan tidak banyak disebutkan oleh para pakar sejarah adalah bahawa jejak tapak agama Hindu di Indonesia pertama kali justru ditemukan di Pulau Borneo (Kalimantan) sebelum kemudian menyebar ke Sumatera dan Jawa, hingga kemudian kemudian berkembang pesat di Bali. 150

Menurut Wayan Ardika, pada awal abad pertama Masihi, Bali sudah menjalin kontak dagang dengan India. Oleh itu, secara perlahan pengaruh Hindu sudah mulai masuk ke wilayah Bali. Bersamaan dengan itu, masyarakat Bali mulai mengenal

¹⁴⁸ Slamet Muljono (1965), *Menuju Puncak Kemegahan Sejarah Majapahit*. Jakarta: Balai Pustaka, 47.

¹⁴⁹ Djohan Effendi (2011), *Pluralisme dan Kebebasan Beragama*. Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 62-63. 150 Hillary Rodriguez (2006), Introducing Hinduism. New York: Routledge, 309.

budaya tulisan (baca-tulis). Gejala ini antara lain dapat diselidiki dari adanya penemuan stupika-stupika dan materai tanah liat yang bertuliskan mantra-mantra agama Buddha pada abad ke-8 di daerah Pejeng (Bali). Penemuan ini menunjukkan bahawa agama Buddha masuk lebih awal ke Bali dan kemudian disusul hampir bersamaan oleh Hindu. Makna yang lain daripada temuan ini ialah bahawa pada abad ke-8 Masihi, Bali mulai meninggalkan era prasejarah menuju zaman sejarah.¹⁵¹

Bertolak dari huraian di atas, sama ada Hindu mahupun Islam sama-sama pernah mengalami sebagai agama terbesar di Indonesia. Hindu berjaya menjadi agama majoriti selama ratusan tahun pada masa-masa kerajaan-kerajaan nusantara, terutamanya di pula Jawa, mengalami sejarah keemasan mereka. Manakala Islam mulai berkembang dan tumbuh dengan cemerlang pada saat kerajaan-kerajaan besar tersebut perlahan mulai melemah. Dengan kata lain, transisi atau perpindahan rezim kekuasaan pada banyak kerajaan itu turut serta mengangkat pamor Islam sebagai agama kerajaan dan para penguasa masa itu. Tidak dapat dinafikan bahawa jaringan dan koridor politik sememangnya berperanan besar dalam melaungkan dakwah Islam ke hadapan khalayak masyarakat. Bangkitnya kerajaan Mataram serta pada waktu bersamaan hancurnya kerajaan Majapahit merupakan kemuncak dari dimulainya alaf baru nusantara sebagai alam Islam. Maknanya, Islam hadir mengganti kegemilangan Hindu yang sudah bertahun-tahun hadir sebelumnya.

4.1.1. Sejarah Masuknya Hindu

Hindu adalah agama Pagan yang hingga sekarang cukup banyak dianut oleh sebahagian penduduk dunia, terutamanya di bahagian benua Asia bahagian selatan, iaitu India dan sekitarnya. Agama ini telah melewati perjalanan yang amat panjang,

¹⁵¹ Nengah Bawa Atmadja (2010), Genealogi Keruntuhan Majapahit; Islamisasi, Toleransi dan Pemertahanan Agama Hindu di Bali. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 215.

diyakini bermula semenjak abad ke-15 sebelum Masihi dan sanggup bertahan sampai saat ini. Dapat dikatakan, Hindu ialah agama tertua yang masih tersisa hingga kini. ¹⁵² Dalam sejarah agama-agama, tidak diketahui dengan jelas dan pasti siapakah pendiri agama Hindu. Demikian pula dengan sebahagian besar para pengarang kitab-kitab sucinya. Hal ini kerana diyakini sejumlah pengamat teologi bahawa Hindu hadir sudah begitu lama yakni sebelum aktiviti penulisan sejarah banyak dilakukan oleh para pengkaji sejarah. Hindu dengan segala kitab-kitab sucinya terbentuk dan tersusun setelah melalui rentang masa dan histori yang panjang. ¹⁵³

Bangsa Arya yang datang daripada kawasan Kaukasia untuk menaklukkan semenanjung India dipercaya sebagai pendiri dan pembawa ajaran Hindu. Peristiwa tersebut berlaku pada abad ke-15 Sebelum Masihi (SM). Kaum Arya (bangsa penakluk) ini kemudian menyebarkan ajaran Hindu ke pelbagai tempat dengan menjadikan India sebagai fokus daripada upaya Hinduisasi. Sejak itulah Hindu menjadi agama yang diamalkan oleh kebanyakan penduduk India dengan eksistensi para pendeta Brahmana sebagai tokoh dan juru penyebarnya. Seiring perjalanan

¹⁵² Sami bin Abdullah Al-Maghlouth (2012), *Atlas Agama-Agama*. Jakarta: Penerbit Almahira, 483.

¹⁵³ *Ibid.* Keberadaan agama Hindu (secara formal-konstitusional) sesungguhnya belum lama diakui oleh pemerintah Indonesia. Menurut Govin W. Jones, Hindu secara rasmi baru diakui oleh pemerintah (melalui undang-undang) semenjak tahun 1962. Orang-orang bekas anggota Parti Komunis Indonesia (PKI) yang tidak ingin dituduh dan diberi "label" komunis, sebahagian memilih Hindu sebagai agama mereka. Seiring perjalanan masa, terbukti Hindu sebagai agama sanggup menampakkan kekuatan the survival and struggle for live sehingga sampai sekarang masih tetap bertahan dan lestari. Lihat Afif Muhammad (2013), Agama dan Konflik Sosial; Studi Pengalaman Indonesia. Bandung: Penerbit Marja, 87. Justeru, pada konteks ini terasa wajar apabila Prof. Bleeker menyebut Hindu sebagai agama yang "sangat aneh" oleh kerana kekuatan dan ketahanannya di tengah arus islamisasi massif yang melanda hamper seluruh wilayah nusantara. (tentang isyu ini diperbahaskan secara mendalam oleh pengkaji sejarah M.C. Ricklefs dalam karya monumental beliau, Mengislamkan Jawa; Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013) Adapun C.J. Bleeker membandingkan agama "serupa" Hindu seperti agama Mesopotamia, Yunani purba, Mesir kuno, yang tidak bertahan lama dalam lintasan sejarah manusia. Hindu dipandang mampu sentiasa bertahan (survive) antara lain disebabkan kerana kemampuannya yang selalu sanggup beradaptasi dengan tempataniti di tempat di mana ia tumbuh. Bentuk boleh berubah tapi isi ideologi tetap lestari. Lihat C.J. Bleeker (1964), Pertemuan Agama-Agama Dunia (terj. Barus Siregar). Bandung: Penerbit Sumur Bandung, 48. ¹⁵⁴ M.N. Srinivas mengatakan bahawa di India sendiri (sebagai tempat tumbuh dan berkembangnya

agama Hindu dengan populasi penganut fanatik terbesar di seluruh dunia), Hindu hadir sangat plural (bermacam ragam). Ada nama besar Hindu India yaitu seluruh aliran Hindu yang tumbuh di semenanjung India. Manakala "Hinduisme regional" hanya terdapat di daerah-daerah tertentu. Dan skop yang lebih kecil lagi ada istilah "Hindu Tempatan". Sekte-sekte tersebut meleburkan apa yang pernah disebut oleh Robert Redfield tentang teori tradisi besar dan tradisi kecil. Lihat Bambang Pranowo (2011), *Op.Cit.*, 16-17. Di samping itu pula, kehadiran Hindu tidak dapat dipisahkan dengan sejarah

masa, Hindu berkembang cukup pesat di India dan melalui interaksi perniagaan dan kerjasama sosial politik antara kerajaan-kerajaan di Asia, Hindu mulai menyebar ke sejumlah kawasan di sekitar india semisal Pakistan, Bangladesh, Bhutan, Nepal, Srilanka, Myanmar, Malaysia, Singapura, hingga ke Indonesia. Namun demikian penyebaran Hindu dapat dikata agak lambat ketika ke luar dari bumi India. 155 Komuniti Hindu yang cukup besar hanya dapat dijumpai di beberapa tempat seperti di Malaysia dan sebahagian daerah di Indonesia, khasnya di pulau Bali. Populasi terbesar pengikut Hindu di Indonesia hampir sepenuhnya berada di Bali (84 peratus) sehingga tidak menghairankan apabila Bali tersohor sebagai "Pulau Dewata" kerana selain keelokan alamnya juga disebabkan oleh kuatnya keberadaan penganut Hindu (agama para dewata) di sana.

Sebelum berlakunya proses Indianisasi atau Hinduisasi, penduduk pulau Bali sudah mempraktikkan pemujaan kepada leluhur atau disebut dengan agama pribumi. ¹⁵⁶ Mereka mengimani ajaran-ajaran tradisional yang berpaksikan kepada kekuatan alam semesta (seperti sungai, gunung, pokok, bebatuan, dan sebagainya) yang dianggap berjasa dalam hidup dan kehidupan. Mereka mengatur sistem kehidupannya dengan pola fikir yang komunal dan agraris dengan memelihara tradisi-tradisi megalitik. Oleh itu, ketika kemudian ajaran Hinduisme masuk ke Bali, ia tidak serta merta menghapus

a

agama Buddha. Keduanya sebagai agama yang sama-sama berasal dari semenanjung Asia selatan (India), memiliki banyak keserupaan. Keduanya dikenal mempunyai keterikatan yang cukup rapat dengan tradisi tempatan yang kemudian melahirkan saling interaksi dan saling mempengaruhi. Dari sini, muncul variasi-variasi dan warna tempatan (*locality*) dalam keberagamaannya. Lihat Dadang Kahmad (2009), *Sosiologi Agama*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 94.

¹⁵⁵ *Ibid*, 285.

Melalui penemuan-penemuan arkeologi dibuktikan bahawa pulau Bali telah dihuni manusia sejak ratusan ribu tahun yang lepas. Ada sejumlah penemuan benda-benda sejarah (artefak) peninggalan masa paleolitik di sejumlah tempat, antara lain di daerah Sembrian dan Trunyan. Demikian pula penemuan tentang kelompok manusia dengan ciri mongoloid di beberapa situs bersejarah di Bali. Lompatan zaman yang sangat jauh hingga ke masa mutakhir kini, tentu telah memberikan banyak sekali kesan, perbezaan dan perkembangan terhadap dinamika kehidupan masyarakat Bali moden sampai sekarang. Lihat I Wayan Ardika, I Gde Parimartha, AA Bagus Wirawan (2013), *Sejarah Bali: Dari Prasejarah Hingga Modern*. Denpasar: Udayana University Press, 297. Khazanah arkeologik ini memaparan kepada kita realiti bahawa sebelum munculnya agama-agama besar (sperti Hindu, Islam dan Kristian) di Bali, di tengah-tengah rakyat penduduk pulau berpanorama indah ini memang sudah eksis sejumlah religi dan kebudayaan awal (para pengkaji agama menyebutnya sebagai penganut agama alam atau animisme).

hal-hal primitif semacam itu, akan tetapi berupaya memperkaya sembari meluruskannya dengan perlahan. 157

Bukan sesuatu yang terlampau musykil apabila orang Bali dalam perkembangan sosial budaya mereka dikenal sangat dekat dan mesra dengan alam. Sejak zaman dahulu mereka dikenal hidup menyatu dan mencintai sepenuhnya kekayaan alam. Keyakinan primitif serta ajaran Hindu yang menjadi ideologi mereka sama-sama mementingkan potensi dan kekayaan alam semesta. Pada proses penyatuan dan perpaduan antara kedua keyakinan tersebut muncullah nuansa "sinkretik" yang saling mengisi satu sama lain. Wajar apabila kemudian warna dan corak Hindu di Bali dalam dinamika perkembangannya terasa berbeza dengan Hindu di India, tempat asal semula agama Hindu. Mark R. Woodward berpandangan bahawa warna India ini bukan sahaja tampak dalam interaksi sosial antara sesama masyarakat namun juga terbawa ke istana-istana kekuasaan dalam wujud sistem pentadbiran di lingkungan kerajaan. Maknanya, ada proses Indianisasi yang kuat di pelbagai sisi sosial masyarakat Bali. Secara ideologi, dinamika ini adalah gambaran daripada "model utama" agama rakyat, sepertimana tampak pada masyarakat di kawasan Asia Selatan. 158

Masuknya agama Hindu ke Bali semakin mudah dan kuat disebabkan pula oleh peranan kerajaan-kerajaan tempatan yang secara politik mempunyai hubungan rapat dengan Majapahit, kerajaan terbesar Hindu nusantara yang berpusat di Trowulan Jawa Timur. Dengan demikian, Hindu dikukuhkan menjadi agama rasmi semua kerajaan di Bali yang pada masa itu berkiblat secara politik kepada Majapahit. Rakyat Bali pun mahu tidak mahu menganut ajaran Hindu sebagai tanda bakti dan ketaatan mereka terhadap penguasa mereka. Dari sekian banyak kerajaan yang terdapat di Bali, kerajaan Gelgel disebut sebagai yang terbesar wilayah dan pengaruhnya. Majapahit

¹⁵⁷ *Ibid.*, 323.

¹⁵⁸ Mark R. Woodward (1999), *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: Penerbit LKiS, 5.

memanfaatkan hubungannya dengan Gelgel sebagai jembatan dan agen bagi penyebaran Hindu di Bali.

Dalem Watu Renggong (berkuasa pada 1460-1550) adalah putra mahkota Dalem Ketut Ngulesir, salah seorang raja tersohor di kerajaan Gelgel. Masa kepemerintahan Dalem Watu Renggong yang berpusat di Gelgel dipandang sebagai kemuncak kejayaan kerajaan Hindu di Bali. Pada saat yang sama ikatan hubungan politik pertuanan antara Gelgel dengan kerajaan Majapahit semakin rapuh disebabkan mulai runtuhnya kekuasaan Majapahit sebagai kerajaan Hindu-Jawa terbesar. Semenjak kewafatan raja Hayam Wuruk dan juga mahapatih Gadjah Mada, Majapahit terus terpuruk hingga akhirnya betul-betul hancur dan takluk kepada pasukan Raden Patah yang kemudian membawa proses penyebaran agama Islam (Islamisasi) secara drastik dan massif. Manakala di sisi yang lain, saat itu kerajaan Gelgel sebaliknya malah sedang menapaki masa kejayaan yang gemilang. 159

Terukir dalam paparan histori agama-agama nusantara bahawa kerajaan Hindu-Bali Gelgel merupakan penyelamat dan penerus kebesaran kerajaan Hindu-Jawa Majapahit serta dipandang pula sebagai wira bagi kelestarian agama Hindu sehingga terselamatkan dari gencarnya proses Islamisasi yang melanda nusantara pada masamasa itu. Kerajaan Gelgel dengan kukuh memelihara kawasan Pulau Dewata supaya sentiasa kukuh dengan identiti tempatan mereka serta ajaran Hindu yang sudah mereka anut selama sekian tahun sebagai warisan leluhur mereka yang paling bernilai. 160

Semenjak Dalem Watu Renggong mengendalikan tahta kerajaan Gelgel, tugas pertama beliau ialah menyatukan sekte-sekte Siwa Buddha dalam Hinduisme. Kehadiran Danghyang Nirarta yang didatangkan dari Jawa (dianggap sebagai Dwijati pertama dalam Buddha Paksa) dan Danghyang Dwijendra (Dwijati kedua) semakin memperkokoh penyatuan ajaran Siwa dan Buddha ke dalam agama Hinduisme di Bali.

¹⁵⁹ I Wayan Ardika, Op. Cit., 280.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 281.

Atas jasanya ini Danghyang dianggap sebagai tokoh wira agama dan diangkat menjadi Bhagawanta (pendeta utama kerajaan). Dari sinilah, lahirlah nuansa baru dan maju dari Hindu di Bali yang wujud hingga saat sekarang ini.¹⁶¹

Kerana jasa dan kerjaya mereka dalam aspek keagamaan yang fenomenal tersebut, Danghyang Nirartha dan Dalem Watu Renggong dinobatkan sebagai "Dwi-Tunggal" dua sosok utama penyelamat dan pemersatu masyarakat Hindu Bali. Semua warga dari pelbagai kelas kasta (Pasek, Pande, Ksatrya, hingga Brahmana) bersama hidup rukun dalam payung besar ajaran Hindu. Sejak masa inilah masyarakat Hindu di sana merasa menemukan hal baharu yang selama ini mereka cari, iaitu pegangan dan pedoman ajaran Hindu dalam bentuknya yang paling lengkap dan baku. Merekapun bersama-sama menjalankan upacara penyungsungan di Pura Dasar Gelgel yang kemudian dianggap sebagai pilar pemersatu hubungan antara *jagad alit* (manusia atau mikrokosmos) dan *jagad ageng* (alam semesta atau makrokosmos). Atmosfer kebersamaan dan keagamaan komuniti Hindu yang rukun dan *guyub* mulai dapat dirasakan oleh pelbagai lapisan masyarakat Bali.

Kejayaan kerajaan Gelgel dan kepemimpinan Dalem Watu Renggong berlaku bersamaan dengan gencarnya aktiviti Islamisasi yang semakin menguat di Tanah Jawa seiring dengan mulai runtuhnya kerajaan Hindu Majapahit yang berpusat di Mojokerto (Jawa Timur). Ketika berlaku keadaan kacau-bilau (*chaos*) di Majapahit maka sebahagian rakyat yang masih setia menganut Hindu berlari menyelamatkan diri dan mencari tempat yang "selamat" bagi diri mereka dan demi membela agama asal mereka. Salah satu tempat yang mereka tuju adalah pulau Bali di sebelah hujung timur pulau Jawa. Gelgel kemudian mereka anggap sebagai wilayah penyelamat akidah dan ia menjadi basis baru dari agama Hindu. Bali akhirnya menjadi wilayah penampungan

¹⁶¹ Ibid

Penyungsungan berasal dari kata "sungsung" (bahasa Bali) yang bermakna menjunjung atau meagungkan. Penyungsungan adalah satu di antara beberapa rangkaian upacara ritual masyarakat Hindu di Bali yang lazimnya dilakukan secara berkumpulan di tempat ibadah (pura) tertentu.
163 Ibid., 282.

pelarian orang-orang Majapahit yang tidak rela berpindah agama ke Islam. Wajar apabila Bali kemudian disebut sebagai pewaris tradisi Majapahit. Hingga kini banyak warga Bali yang menyatakan dirinya sebagai *Wong Majapahit*. ¹⁶⁴ Maknanya, Hubungan antara Bali dengan Majapahit telah sedikit sebanyak memberikan kesan dan dinamika konstruktif kepada perkembangan komuniti Hindu di wilayah Pulau Dewata. ¹⁶⁵

Abad pertengahan dianggap sebagai era emas dan masa kebangkitan Hindu Bali. Pada masa tersebut, upaya pemaduan antara budaya, tradisi, dan nilai-nilai agama menemukan momentumnya yang cemerlang. Hindu yang dipandang sebagai agama suci yang dulu disyiarkan oleh para maharesi kaum Arya di India kemudian terpecah menjadi dua, yakni agama Siwa dan agama Buddha (yang terpecah juga menjadi Hinayana dan Mahayana) dengan ajaran yang tersusun dalam 4 jilid kitab Weda (catur weda). Hindu mulai berkembang di Bali semenjak zaman Weda di India dan semakin mendapatkan laluan strategis ketika Bali mulai berinteraksi dengan wilayah Jawa Timur, utamanya dengan kerajaan Majapahit. Agama perpaduan atau kolaborasi itulah

¹⁶⁴ Nengah Bawa Atmadja, *Op. Cit.*, 212-213.

¹⁶⁵ Memang tidak dapat dipungkiri bahawa keberadaan serta peranan kerajaan Majapahit menanamkan kesan yang sangat kuat kepada perkembangan dan kemajuan agama Hindu di Bali. Majapahit pada saat masa kejayaannya adalah "kiblat" bagi dinamika keagamaan Hindu di nusantara. Bali termasuk wilayah perkembangan Hindu yang sentiasa dipantau dan dijaga oleh Majapahit. Namun demikian, di samping beberapa kontribusi positif yang diberikan Majapahit tersebut, ada sebahagian ilmuan yang memiliki perspektif yang berbeza dalam melihat inter-relasi antara Majapahit dan Bali. Menurut mereka ada pengaruh negatif yang dibawa Majapahit terhadap Bali, salah satunya adalah realiti bahawa Majapahit sebenarnya bukan membuat Bali menyatu namun malah sebaliknya menjadi terpecah. Muncul polarisasi akibat "campur tangan" pihak Majapahit dalam mengatur Bali. Polarisasi tersebut mengarah kepada pembahagian wilayah menjadi tiga. Pertama, wilayah dataran rendah di sisi selatan dirubah secara cukup frontal. Penduduk dikategorikan sebagai kelompok Triwangsa dan Non-Triwangsa. Rakyat Bali sendiri dibagi menjadi dua bahagian, triwangsa dan Sudra. Triwangsa mencakup tiga kasta yaitu Brahmana (pendeta atau agamawan), ksatrya (kalangan penguasa dan tentera perang) serta Wesya (kaum peniaga) yang semuanya adalah pendatang (migran) dari pulau Jawa. Manakala kaum petani asli penduduk Bali yang sederhana digolongkan dalam posisi kasta Sudra. Hal ini menyebabkan berlakunya hubungan secara politik, ekonomi dan agama antara Puri (lingkungan keraton) dan desa (masyarakat). Upacara pengabenan (kematian) berkembang menjadi jenis pemahaman yang dominan dalam kaitan dengan keberadaan kelompok-kelompok tersebut. Kedua, elemen-elemen budaya Hindu-Bali seperti kalender bulan, penguburan mayat melalui penempatan jenazah, stratifikasi sosial berdasarkan usia, prosedur yang kuat pada masyarakat desa, kekuasaan yang absolut kepada Dewan Desa serta kepemilikan dualisme jawatan masih berlaku. Ketiga, daerah peralihan. Wilayah ini mencakup bahagian terbesar di Jembrana, Karangasem dan Buleleng. Di daerah ini elemen-elemen Jawa-Bali dan Jawa-Hindu hidup rukun berdampingan. Di sini ideologi bernuansa India (bangsa-wangsa) mulai menepikan tradisi Soroh Bali yang sudah lama ada. Soroh adalah sistem persekutuan dan hubungan sosial berdasarkan kepada unsur kekerabatan atau keturunan nenek moyang bersama. Selengkapnya lihat I Wayan Ardika, Op. Cit., 298.

yang kemudian dikenal dengan nama Hindu Bali atau lebih popular dengan Hindu Dharma. Keterangan ini dijelaskan dalam *Kakawin Sutasoma* gubahan Mpu Tantular. Jatuhnya Majapahit dan migrasi secara besar-besaran ke Pulau Dewata telah membawa masuk pula kesan positif terhadap perkembangan Hindu di Bali. Peranan daripada Danghyang Nirarta benar-benar diakui sebagai figur perintis fundamen ajaran Hindu Dharma secara luar biasa. Sebagai seorang filsuf dan tokoh agama kharismatik, Nirarta memasukkan unsur-unsur falsafah ke dalam ajaran Hindu dengan menyusun banyak sekali karya keagamaan Hindu yang diakui hingga kini. Beliau bukan hanya berhasil mendekatkan Hindu dengan lingkungan kerajaan-kerajaan di Bali namun juga mampu mematangkan ajaran agama Hindu di tengah dinamika sosial masyarakat. ¹⁶⁶

Hubungan antara Bali dengan Jawa (bahagian timur) serta interaksi dinamik kerajaan-kerajaan di sana dengan Majapahit tidak sahaja makin menguatkan tatanan agama Hindu sama ada secara struktural mahupun kultural, tetapi juga memberi kesan kepada makin leluasanya migrasi penduduk dan pendatang daripada luar menuju ke dalam (pulau Bali). Semenjak itu Bali sudah mulai heterogen. Ramai pendatang dari berbilang bangsa dan etnik kemudian menjadi penduduk tetap di Bali. Tidaklah hairan apabila pendatang yang beragama selain Hindu juga mulai eksis dan mendapatkan ruang untuk hidup di sana. Sejumlah kaum pendatang dari luar (umumnya beragama Islam) mulai menetap dengan nyaman dan tinggal di Bali. Seperti misalnya orangorang Bugis, Makassar, Lombok, Madura dan Jawa. Pada abad ke-17 ditemukan sudah ada penduduk asing yang menetap di Pulau Dewata dan mereka disebut sebagai wong duraseda, wong sunantara atau wong nusantara. Mereka umumnya terdiri dari orang Bugis, Jawa, Cina dan Arab. Komuniti Bugis tampak paling dominan menghuni kawasan pesisir pantai di daerah Bali. Selain Kampung Jawa yang dihuni oleh orangorang dari Jawa, Kampung Bugis juga dapat dijumpai di banyak tempat di Bali,

¹⁶⁶ I Wayan Ardika, *Op. Cit.*, 329-331.

khasnya kawasan bandar dan pesisir laut. 167 Migrasi dan eksodus besar-besaran orang Bugis disebutkan antara lain disebabkan kerana mereka melarikan diri daripada tekanan pemerintah kolonial Belanda yang saat itu (sekitar tahun 1669) sedang berupaya menguasai Makassar dan pulau Sulawesi.

Keterkaitan dalam pelbagai aspek antara Bali-Jawa yang intens ini kemudian melahirkan istilah "Jawanisasi" atau proses pewarnaan Bali dengan warna dan unsur Jawa. Pengaruh kekuasaan serta kekuatan kerajaan Majapahit sangat terasa dalam proses Jawanisasi di Bali. Sama ada dalam aspek Hinduisiasi mahupun Indianisasi. Walaupun indianisasi tetap berlangsung namun perlahan hal itu mengalami perkembangan dan perubahan seiring dinamika tempatan Bali sendiri yang makin terbuka dan moden. Warna tempatan Bali pun semakin menguat dan unik. Dalam catatan sejumlah referensi historiografi tradisional, yakni teks-teks lontar (Babad Dalem, Dwijendra Tattwa, Paniti Gama Tirtha Pawitra, Babad Pasek Bandesa, dan babad-babad yang lain)¹⁶⁸ dihuraikan bahawa masyarakat Bali Madya (pertengahan) telah tumbuh dengan tamadun perpaduan antara religiusiti Bali-Hindu serta Hindu-Jawa Majapahit. Pada Masa Dalem Watu Renggong (1460-1550) Bali berada di kemuncak kejayaan peradaban dengan kegemilangan budaya dan ilmu pengetahuan yang luar biasa. Capaian gemilang tersebut merupakan hasil daripada interaksi dinamik masyarakat Bali dengan pelbagai unsur tamadun besar dunia, semisal India, Cina, Arab, Mesir, Eropa, dan yang lainnya. 169

¹⁶⁷ Lebih lanjut tentang fenomena ini dapat dibaca: I Gede Putu Suwitha (2001), *Arung Samudera; Persembahan Sembilan Windu A. B Lapian.* Jakarta: PPKBLP Universitas Indonesia, 57.

¹⁶⁸ Lontar adalah naskah-naskah manuskrip kuno yang didokumentasi dalam bentuk tulisan di atas lembaran daun siwalan atau tal (*palmyra*) yang dikeringkan agar bertahan lama (awet). Umumnya berisi tulisan tentang teks-teks sejarah atau karya sastera yang penting. Tradisi penulisan lontar yang popular di masyarakat Bali zaman klasik ini kemudian hilang seiring telah ditemukannya teknologi pembuatan kertas dan mesin cetidak (*printing*). Manakala *babad* adalah karya penulisan sejarah (historiografi) dalam bentuk teks-teks narasi yang umumnya berbahasa Jawa, Sunda, Sasak, Madura atau Bali. Babad pada sisi tertentu hampir serupa dengan hikayat, tambo dan suluk. Lihat Tim Penyusun (2008), *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 109 dan 944.

Pada masa kerajaan Gelgel mengalami era kejayaan tersebut, di Majapahit malah berlaku sebaliknya. Kerajaan Majapahit mengalami keruntuhan akibat diserang oleh pasukan dari kerajaan Demak yang dipimpin oleh Raden Patah. Tragedi yang berlaku pada 1478 itu dicatat oleh para pengkaji sejarah sebagai titik awal keberjayaan penyebaran Islam di nusantara sekaligus titik nadir kerobohan dan kemerosotan Majapahit sebagai simbol utama kekuatan Hindu nusantara, khasnya di tanah Jawa. Setelah masa inilah di nusantara berlaku dua fenomena penting, iaitu aktiviti penyebaran Islam secara gencar dan ketibaan kaum penjajah dari Eropa (yang diawali oleh Belanda pada sekitar tahun 1595) untuk menjajah dan merompak kekayaan alam bumi nusantara. Selama 350 tahun Belanda menjajah nusantara sebelum kemudian datang menyusul Inggris, Portugal, dan Jepun. Bangsa penjajah yang terakhir kali datang sebelum kemerdekaan Indonesia adalah Jepun (pada 1942). Tidak lama setelah itu, kemerdekaan Negara Indonesia dikukuhkan (melalui proklamasi 17 Ogos 1945) oleh Presiden Soekarno dan timbalan beliau, Mohammad Hatta.

Kolonialisasi yang dilakukan oleh Belanda tidak hanya melanda pulau Jawa namun juga menyeluruh ke seluruh wilayah nusantara, termasuk Bali. Patut diakui bahawa dari sekian banyak kesan buruk ekoran penjajahan Belanda tersebut, juga terdapat sedikit kerja positif yang mereka konstribusikan kepada rakyat Indonesia. Di sejumlah aspek, seperti pendidikan, sosial dan budaya, penjajah Belanda turut pula berperanan membina kerja-kerja keilmuan yang berpengaruh kepada kebaikan awam di kawasan-kawasan tertentu. Pada awal abad 19 di Bali dilancarkan program Balisering, iaitu gerakan sosial dengan motto "back to Bali" (dikenal juga dengan Balinisasi atau pem-Bali-an) yang sedikit sebanyak juga melibatkan peranan kaum kolonial Belanda di dalamnya.

¹⁷⁰ Abdul Haris Nasution (1977), Sekitar Perang Kemerdekaan; Jilid I. Bandung: Penerbit Angkasa, 84.

Program gerakan *Balisering* ini dilakukan dengan serentidak dan massif di seluruh Bali. Lontar-lontar (dokumen karya sastera klasik) Bali mulai dihimpun dan dipelajari, terutama semenjak pemerintah kolonial Belanda pada 1928 mendirikan sebuah yayasan bernama Kirtya Liefrinck-Van der Tuuk (nama dua tokoh perintis studi tentang Bali) di Singaraja. Empat tahun selepas itu dilancarkan pula Bali Museum di Denpasar pada 1932 untuk menyimpan berbagai benda-benda artifak kebudayaan Bali. Seiring kokohnya kekuatan rezim kolonial Belanda yang menguasai nusantara di sepanjang abad ke-19, para penguasa Bali melakukan upaya *Balisering* dengan disokong kerja-kerja para ilmuan dan pengkaji orientalis. Mereka inilah yang memandang pentingnya keberadaan Bali sebagai "museum hidup" dari kebudayaan Hindu Jawa. Maknanya, Bali mesti dipertahankan kelestariannya untuk dijadikan semacam "penampungan" dan benteng terakhir daripada khazanah warisan Hindu Majapahit yang tersingkir dari Jawa saat datangnya agama Islam. Semenjak itulah Bali mulai dimodifikasi sebagai potensi sosial-budaya yang khas dan unik mewakili kekayaan budaya nusantara. 172

Pertanyaan yang sering kali muncul di benak publik adalah mengapa Bali seakan luput dan terlewat daripada penyebaran dakwah Islam? Padahal secara geografi, Bali terletak lebih dekat ke pulau Jawa dan ada di tengah-tengah antara Jawa dan Lombok. Perjalanan dakwah seolah "melompat" melewati Bali untuk menuju ke Lombok, Bima, dan sekitarnya yang majoriti Muslim. Mengapa hal ini dapat berlaku? Salah satu faktor yang disebutkan oleh beberapa pengkaji sejarah adalah kerana pada saat Jawa diliputi oleh Islamisasi ekoran penaklukan Majapahit, para juru dakwah Islam disibukkan pula oleh perlawanan menghadapi kaum kolonial Belanda. Ertinya, pada masa bersamaan ada dua musuh yang dihadapi oleh umat Islam di Jawa, iaitu tekanan penjajah Belanda serta masih adanya sejumlah penolakan dari komuniti Hindu

.

¹⁷¹ I Ngurah Suryawan (2010), *Bali Antah Berantah; Refleksi di Dunia Hampa Makna Pelancongan*. Malang: In-Trans Publishing, 30.

¹⁷² I Ngurah Suryawan, *Op. Cit.*, 25.

dalam proses Islamisasi. Manakala pada masa itu pula di Bali kekuatan Hindu sedang berada dalam era kejayaan dan penguatan internal yang solid.

Di sisi yang lain, penjajah Belanda dengan sangat cerdik memecah belah dan menghancurkan kerajaan-kerajaan Islam di Jawa seperti Demak dan Mataram. Menurut Nur Syam, semua itu berlaku ekoran politik belah bambu (*devide et impera*) yang dilancarkan Belanda. Dapat dikatakan bahawa selepas Sultan Agung tidak berkuasa lagi, kerajaan-kerajaan Islam di nusantara tidak ada yang mampu melawan hegemoni penjajah Belanda. Keadaan ini jelas memberikan keuntungan kepada Bali. Tidak ada lagi gangguan dari arah barat (Jawa) berwujud Islamisasi dan invasi yang lain. Bali dengan kehinduannya semakin eksis. Bahkan pada abad ke-18, mengutip pendapat Vickers dan Nordholt, para penguasa Hindu di seluruh Bali pernah mencuba mengajak para pemuka Hindu di wilayah Blambangan dan Tengger untuk melakukan ekspedisi ke situs-situs Hindu di ibukota Majapahit (Trowulan) untuk merestorasi kembali bandar peninggalan Majapahit dan menguatkan kembali kejayaan Hindu. Walau pun rencana ini pada akhirnya gagal di tengah jalan. 174

Yang jelas, keupayaan untuk mengislamkan Bali bukan tidak dilakukan. Sejumlah usaha Islamisasi sentiasa menemui hambatan dan cabaran yang cukup pelik.¹⁷⁵ Pada akhir abad 16 Masihi Sunan Prapen (putra Sunan Giri) yang memiliki

¹⁷³ Nur Syam (2005), *Islam Pesisir*, 79.

¹⁷⁴ Nengah Bawa Atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 165.

¹⁷⁵ Saat Adipati Unus digantikan oleh Sultan Tranggana (1521-1546) sebagai pemimpin kerajaan Demak, rancangan Islamisasi semakin bertambah kuat. Tranggana melakukan ekspansi dakwah ke arah timur Jawa untuk menyebarkan Islam ke daerah-daerah basis Hindu-Buddha, antara lain wilayah Penarukan (sekarang lebih dikenal sebagai daerah Tapal Kuda yang meliputi Probolinggo, Pasuruan, Jember, Bondowoso dan Situbondo). Wilayah Penarukan dianggap sebagai zona yang strategik kerana tempatnya yang berada di tengah-tengah. Menghala ke timur ada Pulau Bali, tempat utama kaum Hindu. Di sebelah tenggara ada Blambangan (Banyuwangi), selatan ada Puger (Jember) dan di arah utara terdapat pulau Madura. Penarukan pada masa itu merupakan salah satu pusat agama Hindu di Jawa yang memiliki kekuatan ekonomi dan politik cukup kuat kerana disokong oleh Portugal, musuh utama daripada kerajaan Islam Demak dan Pajang. Sejumlah cara dilakukan oleh Sultan Tranggana untuk mengisolasi Penarukan. Salah satunya dengan memisahkannya dengan Madura. Pangeran Ki Lemah Duwur dari Madura dinikahkan dengan putri dari kerajaan Islam Pajang. Merasa Penarukan sudah melemah, Sultan Tranggana menyerang Penarukan (sebagai sasaran awal sebelum menguasai Blambangan dan Bali) pada tahun 1546 yang berakibat wafatnya beliau. Kewafatan Sultan Tranggana bermakna pula kegagalan perlawanan Islam dan gagalnya jihad penyebaran Islam pada zaman itu. Pada dimensi yang lebih jauh, kegagalan tersebut bermakna pula kejayaan ada pada pihak Blambangan dan

pasukan armada perang besar memasuki Lombok. Sunan Prapen berjaya mengislamkan sekaligus 3 pulau besar di sebelah timur Bali yakni Lombok, Sumbawa dan Bima. Keberjayaan ini membuat mereka bernisiatif mengislamkan Bali dari arah timur dan selatan. Namun rencana itu tidak terwujud kerana Sunan Prapen berhitung dengan semangat "puputan" masyarakat Bali dalam mempertahankan identiti mereka. Islamisasi di Lombok juga cuba dilakukan oleh kerajaan Goa dari Makassar, salah satu bandar pelabuhan terpenting di nusantara pada masa itu. Bali dijepit oleh dua kekuatan Islam, yakni Mataram (dari arah barat) dan Makassar (dari sebelah timur). Namun sepertimana dijelaskan bahawa kehadiran penjajah Belanda yang kemudian dianggap musuh nombor satu Islam Indonesia pada satu segi merosak keutuhan kerajaan-kerajaan Islam dan pada segi yang lain menggagalkan misi

Bali yang tetap dapat mempertahankan eksistensi mereka sebagai sentrum komuniti Hindu yang kuat. Lihat Nengah Bawa Atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 144-146. Maka wajar apabila Bali merasa aman daripada gangguan Islam yang masa itu menguasai Jawa kerana Blambangan sebagai sempadan terdekat Bali dengan pulau Jawa dapat terbebas dari dominasi kerajaan Islam (Demak dan Pajang). Pemertahanan struktur-struktur sosial kuno di Bali sekaligus bermakna menolak pengaruh dari politik Jawa dan Islam. Lihat B.H.M. Vlekke (2008), Nusantara Sejarah Indonesia (Terj. Syamsudin Berlian). Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 145. Namun demikian, kekuatan Islam Jawa yang kemudian berlanjut sampai berdirinya kerajaan Mataram tetap sahaja bernafsu untuk menguasai Blambangan dan Bali, pertahanan terakhir dari Hindu-Buddha di nusantara. Terbukti beberapa kali Mataram berupaya menyerang Blambangan dan Bali (pada tahun 1633, 1635, 1636, hingga 1639). Pada tahun 1639 Blambangan akhirnya jatuh ke tangan Mataram. Setelah menduduki Blambangan, kekuasaan Islam Mataram pula bertekad kuat menundukkan Bali, sahabat rapat dari Blambangan. Namun pada masa itu Bali meminta bantuan pasukan Eropah (Belanda dan sekutu-sekutunya) untuk menahan serangan Mataram sehingga, untuk ke sekian kali, Bali kembali gagal ditaklukkan. Akibatnya, Sultan Agung, raja Mataram saat itu dihadapkan pada dilema, antara pilihan menyerang Bali atau melawan kaum penjajah. Beliau akhirnya lebih memilih melakukan perlawanan terhadap Belanda yang dianggap sebagai ancaman yang lebih berbahaya dengan misi Kristianisasi yang dibawanya. Ekoran daripada ini, peperangan akhirnya berubah arah bukan lagi ke timur (Bali) namun menghala ke Batavia (sekarang bernama Jakarta) di barat sebagai pusat kekuasaan penjajah Belanda pada zaman itu. Bali pun berterima kasih kepada Belanda atas bantuannya dan sebagai wujud penghargaan, kerajaan Bali bersedia mengirimkan ribuan budak (pekerja) ke Batavia untuk menyokong perjuangan penjajah. Sebahagian pakar sejarah menyebut kegagalan Mataram menaklukkan Bali ini sebagai salah satu faktor masih tetap kuatnya dominasi Hindu di Pulau Dewata tersebut sehingga kini. Sultan Agung tidak berjaya melewati selat lautan Bali yang merupakan "benteng alam" dan juga gagal melemahkan spirit perjuangan orang Bali yang gigih mempertahankan tanah tumpah darah sekaligus agama Hindu, identiti utama mereka. Beberapa faktor tersebut hanyalah sebahagian sahaja dari banyak faktor penting yang menyebabkan Mataram batal melakukan ekspansi ke Bali, seperti faktor perpecahan internal di lingkungan kerajaan Mataram serta gangguan penjajah Belanda yang sentiasa membendung proses Islamisasi. Lihat Nengah Bawa Atmadja, Op. Cit., 148-160.

¹⁷⁶ Puputan adalah tradisi perlawanan yang terdapat pada masyarakat Bali. Orang Bali dari berbagai kasta sanggup berperang sampai mati (*puput*) apabila harga diri dan identiti mereka diganggu oleh pihak luar. Mereka menganggap "puputan" adalah kewajipan dalam mengorbankan jiwa dan raga hingga ke titik darah penghabisan. *Puputan Jagaraga* dan *Puputan Margarana* pernah dilakukan oleh masyarakat Bali dalam melawan penjajah Belanda, hingga melahirkan seorang wira handal dalam diri I Gusti Ngurah Rai.

Islamisasi ke pulau Bali¹⁷⁷. Sehingga sekali lagi Bali tetap selamat dan makin *survive* dengan Hindunya. Satu hal lagi, kehadiran penjajah Belanda juga membawa misi missionari sehingga nusantara mulai mengenal agama Kristian terutamanya di daerah-daerah yang kekuatan dan penyebaran Islamnya masih sedikit dan lemah.¹⁷⁸

Dalam pandangan Nengah Bawa Atmadja, pada masa-masa itu, umat Islam selain menghadapi penjajahan bangsa Eropah juga lebih sibuk menata diri dengan konsolidasi internal "memperkuat asas" akidah mereka. Kesibukan ini membuat interaksi mereka dengan komuniti non-Muslim menjadi tidak begitu "keras" sehingga hubungan Muslim dengan non-Muslim cukup harmoni tidak mengalami banyak masalah. Oleh itu, umat Hindu Hindu di Bali tidak merasa terancam dengan wacana Islamisasi dan Bali tetap menjadi sentrum dari tamadun Hindu di nusantara. Bahkan di Singaraja dan sejumlah bandar lain di Bali kehadiran organisasi Islam seperti Muhammadiyah malah diguna pakai sebagai metode mereka untuk melakukan modenisasi agama Hindu. Hal ini dapat dilihat dari munculnya ide Perkumpulan Surya Kanta yang muncul di Singaraja pada tahun 1920-an. 179 Mengetahui bahawa sedang berlaku pertarungan "salib versus bulan sabit" antara penjajah (Belanda dan Portugal) melawan kerajaan-kerajaan Islam (pasca keruntuhan Majapahit) di Jawa, terutama Mataram, membuat masyarakat Bali lebih leluasa fokus melakukan kerja-kerja strategik dengan modal natural, sosial, agama, budaya, ekonomi dan sumber daya manusia yang dimilikinya untuk kukuh mempertahankan Hindu di Bali. Salah satunya dengan memperkuat tunggak-tunggak politik tradisional (puri), entiti agama (griya) dengan rakyat (panjak). Strateginya antara lain dengan menubuhkan desa pakraman, subak, dadia, kuren, serta rancangan-rancangan yang lain. 180

¹⁷⁷ Belanda dan VOC saat itu benar-benar menjadi bara bagi semangat jihad umat Islam. Mereka disimbolkan sebagai "setan" dan "kafir" yang mesti diusir. Baca Ahmad Syafii Ma'arif (1985), *Islam dan Masalah Kenegaraan, Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 53.

¹⁷⁸ Nengah Bawa Atmadja, *Op. Cit.*, 168-171.

¹⁷⁹ Nengah Bawa Atmadja, Op. Cit., 179.

¹⁸⁰ *Ibid.*, xxvii.

Semenjak masa itu hingga sekarang Bali sentiasa identik dengan Hindu pun sebaliknya pula Hindu identik dengan Bali. Kesimpulan serupa ini dapatlah dimaklumi sebab memang komuniti Hindu di Indonesia majoriti (sebanyak 80.9 peratus) tinggal di Bali. Namun bukan bermakna Hindu tidak menyebar di kawasan yang lain. Beberapa daerah lain di Indonesia juga wujud komuniti-komuniti Hindu dalam jumlah yang cukup ramai kendati tidak "menyatu" seperti di Bali. Seramai 3 peratus penganut Hindu menghuni kawasan Nusa Tenggara, barat dan timur. Manakala selebihnya tersebar di pelbagai negeri (provinsi) seperti Jawa Timur (2.8 peratus) dan beberapa provinsi yang dahulu pada era Presiden Soeharto menjadi lokasi tujuan program transmigrasi penduduk, khasnya dari pulau Bali, yakni di Lampung (2.8 peratus) dan Sulawesi Tengah (2.5 peratus). Di Jawa Timur komuniti Hindu hampir seluruhnya tinggal dan terpusat di kawasan Tengger (pegunungan Bromo). 181 Daerah Tengger ini pulalah yang menjadi salah satu objek lokasi penyelidikan yang dilakukan pengkaji tesis ini selain di Bali.

4.1.2. Sejarah Masuknya Islam

Bila Islam mulai masuk ke Indonesia? Jawapan daripada soalan ini memunculkan pelbagai perbezaan pendapat. Dinasti Tang memberitidakan bahawa pada abad ke-7 Masihi di pulau Jawa sudah mengenal Islam. Pengenalan itu berlanjut hingga ditemukannya inskripsi¹⁸² Leran (desa Leran Manyar Gresik Jawa Timur) berwujud batu nisan dari makam seorang pendakwah wanita bernama Fatimah Binti Maymun Binti Hibatullah yang bertitimangsa 1082 Masihi. Kalau merujuk kepada temuan ini, maknanya pada masa kerajaan Kadiri (selepas kewafatan Prabu Erlangga) sudah wujud orang Muslim yang bermukim di Jawa. Demikian pula pada abad ke-8

¹⁸¹ Agus Indiyanto (2013), Agama di Indonesia dalam Angka, 41.

¹⁸² Inskripsi adalah kata-kata yang terukir pada batu, logam, besi atau yang lainnya. Biasanya terdapat pada monumen dan prasasti-prasasti kuno di zaman dahulu. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 592.

Masihi di Sumatera sudah terbina kerajaan Islam Perlak. Dengan demikian, pada saat kerajaan Singasari di puncak kejayaan, di Sumatera sudah ada kerajaan Islam. Bahkan kerananya, Majapahit sebagai penerus Singasari tidak dapat melepaskan diri dari pengaruh orang Islam. Selain mulai menguatnya komuniti Muslim di bandar-bandar pelabuhan di pantai utara Jawa, penganut Islam pun sudah tumbuh di pusat kerajaan Majapahit sendiri, iaitu di Trowulan Mojokerto Jawa Timur. Mereka adalah orangorang Arab dan pendatang China dari Zhengzhou, Quanzhou dan Guandong. Ditemukan pula batu nisan makam dari Maulana Maghribi (Malik Ibrahim) seorang ulama dan peniaga rempah-rempah (bahan perencah) di Gresik. 183

Menurut Afif Muhammad, sampai kini para pengkaji sejarah masih berbeza pendapat terkait dengan awal mula masuknya agama Islam ke nusantara. Ada yang berpendapat pada abad ke-7 Masihi manakala yang lain berpandangan Islam datang pada abad ke-13 Masihi. Di samping itu, perbezaan juga tentang siapa yang membawa Islam tersebut, apakah orang-orang daripada Arab ataukah kaum Gujarat dari India. 184 Kalangan yang menganggap pada abad 7 Masihi atau bersamaan dengan abad pertama Hijriyah berlandaskan kepada fakta bahawa masa itu sudah wujud orang-orang Muslim dari Arab yang berkelana sampai ke wilayah kerajaan Sriwijaya di Sumatera. Hanya sahaja dipertanyakan apakah mereka setaraf melancong ataupun berniaga dan tidak melakukan aktiviti dakwah (Islamisasi). Pendapat ini diperkuat oleh keputusan seminar bertajuk "Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia" di Medan pada 1963. Hamka termasuk di antara kumpulan ilmuan yang percaya dengan teori ini. 185 Manakala intelektual yang berpendapat pada abad 13 Masihi berasaskan selain kepada premis Marco Polo (tahun 1292), Ibnu Batuthah (abad 14 Masihi) serta tulisan di nisan

¹⁸³ Nengah Bawa Atmadja, *Op. Cit.*, 3.

¹⁸⁴ Afif Muhammad, *Agama dan Konflik Sosial*, 89-90.

¹⁸⁵ Lihat Hamka (1976), *Sejarah Umat Islam IV*. Jakarta: Bulan Bintang, 49. Bandingkan pula dengan karya Thomas W. Arnold (1979), *The Preaching of Islam; Sejarah Dakwah Islam*. Jakarta: Penerbit Wijaya, 317-318.

makam Sulthan Malikus Shaleh di Aceh Utara yang bertitimangsa 1297. ¹⁸⁶ Namun demikian, pendapat ini pun sukar diterima disebabkan fakta historis bahawa pada abad yang sama sudah berdiri Kerajaan Samudera Pasai sebagai kerajaan Islam pertama di nusantara. Tentu sahaja penubuhan dan pembinaan sebuah kerajaan pasti memerlukan masa yang panjang. Sebahagian besar kaum orientalis, antara lain Snouck Hurgronje dan Clifford Geertz, lebih meyakini pendapat yang kedua, yakni abad 13 Masihi. ¹⁸⁷

Di samping perdebatan tentang masalah waktu masuknya Islam, perbezaan pandangan juga muncul di sisi yang lain, yakni siapakah gerangan penyebar Islam ke nusantara. Ada yang mengatakan mereka adalah kumpulan peniaga dari Arab, ada pula yang meyakini kaum Persia dan juga ada pendapat yang memastikan mereka sebagai orang Gujarat (India). Para pengkaji sejarah hampir semuanya merujuk kepada kerajaan Islam Samudera Pasai sebagai "pintu masuk" dari cerita Islamisasi di nusantara. Berdirinya kerajaan Islam di Samudera Pasai kemudian disusul oleh kerajaan-kerajaan lain di sepanjang pulau Sumatera. Islam bahkan berjaya menaklukkan kerajaan Melaka yang merupakan pusat perniagaan di Asia Tenggara. Seiring masa Islam selanjutnya menyebar ke arah timur menuju pulau Jawa dan wilayah timur lainnya. Terbukti sejumlah kerajaan besar di Jawa, terutama yang di pesisir utara, berhasil diislamkan. Islamnya kerajaan Mataram pada abad ke-16 Masihi merupakan momentum sangat penting kerana berawal daripada Mataram inilah arus dakwah Islam menjadi sangat deras menyebar ke seluruh pelosok nusantara. Manakala kerajaan Demak yang berhasil menaklukkan Majapahit merupakan cikal bakal Islamisasi yang gemilang di Tanah Jawa. Dakwah Islam akhirnya benar-benar menyebar ke pelbagai penjuru nusantara, antara lain ke sebahagian Kalimantan, Sulawesi, Nusa Tenggara Barat, bahkan hingga hujung wilayah Maluku seperti

Dalam *Hikayat Raja Pasai* disebutkan bahawa Malikus Shaleh adalah Raja Pasai yang mula-mula masuk Islam dan diislamkan oleh seorang nahkoda (juru dakwah) dari Arab. Beliau wafat pada 2 Ramadan 690 Hijri. Lihat www.melayuonline.com/ind/history/dig/438/makam-malikus-saleh.
 Afif Muhammad, *Op. Cit.*, 91.

Ternate dan Tidore yang bersempadan dengan selatan Filipina. Salah satu faktor yang memudahkan penyebaran Islam antara lain kerana Islam umumnya disebarkan melalui jalur perniagaan dan dengan jalan damai. ¹⁸⁸

Bagi para peniaga yang menyiarkan Islam pada masa itu, aktiviti berniaga tidak dapat dipisahkan dengan kerja dakwah. Mereka mendapat keuntungan ganda, iaitu keuntungan bisnis serta penyebaran agama kepada masyarakat awam yang diganjar pahala oleh Allah. Tidak disyak lagi bahawa kemilau Islam di nusantara lebih banyak berkembang melalui pendekatan-pendekatan kultural yang dilakukan oleh para ulama dan kaum peniaga. Demi penyebaran Islam, asset-asset budaya tempatan diakomodasi dan dimodifikasi sedemikian rupa agar sedapat mungkin beradaptasi dengan dengan ajaran Islam. Bukan dengan pendekatan kekerasan perang atau militeristik yang cenderung anti terhadap kearifan tempatan. Berdasarkan pendekatan kultural itulah, pakar sejarah Taufik Abdullah menyimpulkan bahawa terdapat tiga (3) model penyebaran Islam di Nusantara. *Pertama*, Model Pasai. *Kedua*, Model Melaka. Dan *ketiga*, Model Jawa. ¹⁸⁹

Pada Model Pasai, yang dipandang sebagai periode awal masuknya Islam ke nusantara, Islam dikembangkan umumnya melalui dinamika kultur kerajaan. Ulama mengenalkan Islam dengan jalan membuka pendekatan intensif terhadap pusat-pusat kekuasaan, terutama di daerah Aceh dan Sumatera bahagian utara. Menaklukan pusat kekuasaan yang dianggap sebagai representasi berkumpulnya orang ramai (bandar) dan

¹⁸⁸ *Ibid.*, 92-94. Menurut pendapat Taufik Abdullah, sepertimana dikutip dalam buku yang ditulis oleh Musyarifah Sunanto, Islam sudah wujud ke Indonesia sejak abad pertama Hijri atau antara abad ke-7 hingga ke-8 Masihi, tetapi waktu itu baru dianut sendiri oleh para peniaga daripada Timur Tengah (Arab) di pelabuhan-pelabuhan. Maknanya, Muslim sudah hadir namun aktiviti dakwah Islam belum dijalankan. Agama Islam baru dapat dikata menyebar secara besar-besaran dan mempunyai kekuatan politik pada abad ke-13 dengan berdirinya Samudera Pasai. Hal ini berlaku ekoran kehancuran Baghdad sebagai pusat tamadun dinasti Abbasiyah oleh pasukan tentera perang Hulagu daripada Mongol. Kehancuran Baghdad menyebabkan para peniaga Muslim mengalihkan aktiviti perniagaan mereka menuju ke arah Asia Selatan, Asia Timur, hingga Asia Tenggara, termasuk kawasan nusantara. Lihat Musyarifah Sunanto (2010), *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 8-9. Perkara ini dihurai dengan lebih lengkap oleh Taufik Abdullah (1976), *Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LRKN-LIPI, 1976. Bandingkan pula dengan buku Azyumardi Azra (1994), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*. Bandung: Mizan Pustaka.

juga pusat permodalan (ekonomi-sosial) adalah salah satu cara efektif dalam menyebarkan ajaran agama. Dalam dinamika selanjutnya, Islam merasuk bukan hanya semata di lingkungan kekuasaan dan perkotaan, namun juga merambah pada bidang perekonomian rakyat awam. Berdakwah di satu sisi seraya disertai penguasaan aspek ekonomi di sisi yang lain. Kerja berdakwah sambil berniaga juga berperanan mendidik masyarakat dengan pengenalan sistem perniagaan yang Islami serta spirit berwiraswasta (entrepreneurship) secara praktikal. Islamisasi Model Melaka dapat dikatakan bermula setelah para pedagang Islam dan para juru dakwah berjaya mengislamkan kalangan keluarga istana. Selepas itu barulah menyebar ke masyarakat. Maknanya, raja dan keluarganya menjadi contoh dan figur panutan yang kemudian diikuti oleh rakyat. Pada sisi ini Islamisasi dapat bergerak secara struktural.

Manakala pada model kedua, yakni Model Melaka, berlakunya interaksi Islam dengan tradisi tempatan dilakukan melalui proses integrasi yang cukup pelik. Ajaran Islam dan sosok ulama "melebur" ke tengah kehidupan masyarakat dengan jalan menampakkan kekuatan Islam dalam banyak aspek, bahkan salah satunya dengan cara menampilkan kekuatan supranalar (magic). Ulama tampil bukan sahaja sebagai guru, pendakwah, dan tokoh masyarakat. Namun juga berperan sebagai Tabib dan "orang sakti". Kearifan budaya tempatan (local wisdom) tetap dirangkul sebagai media memasukkan doktrin ajaran Islam secara halus, lembut dan perlahan-lahan. Surausurau dan masjid kemudian menjadi sentrum dari upaya Islamisasi yang intens. Islam mulai masuk ke wilayah perkampungan yang umumnya terdiri daripada masyarakat petani dan pekebun. Area kampung ini dimasuki selepas para juru dakwah atau ulama mampu menundukkan wilayah pesisir pantai dan bandar sebagai pusat kekuasaan dan perniagaan.

Model yang agak berbeza ada pada model yang ketiga, iaitu Model Jawa. Islam menyebar diawali dengan penaklukan atau invasi terhadap pusat-pusat kerajaan di

pulau Jawa. Walaupun memang gaya dakwah lewat budaya juga sama-sama ditempuh, namun kesan besar dari Islamisasi Jawa ini didapat secara gemilang pada pasukan-pasukan Islam sanggup menewaskan prajurit Hindu dengan saat melumpuhkan kekuatan kerajaan-kerajaan mereka. Sejarah mencatat, adanya penaklukan kerajaan Majapahit (di Jawa Timur) oleh kerajaan Demak (di Jawa Tengah) adalah bukti realiti autentik dari fenomena tersebut. 190 Setelah berkuasa, Islam kemudian ditampilkan sebagai tawaran paradigma hidup (way of life) dan cara pandang (world view) kepada masyarakat ramai, melalui jalan dialog dengan kebudayaan (tradition dialogue). Dengan demikian, para ulama lebih mudah mengganti sistem ajaran lama (yang diwariskan Hindu dan Buddha) dengan tatanan baru, iaitu sistem Islam. Kisah paling fenomenal dari dinamika dakwah pengislaman melalui dialog kebudayaan ini adalah sejarah Sunan Kalijaga (salah seorang dari 9 orang Wali Sanga) yang cukup memikat dan fenomenal. 191

Tidak seperti Model Samudera Pasai di mana Islam menyokong pembentukan negara yang supra-desa, juga tidak seperti Model Melaka di mana istana keraton di-islamkan secara perlahan, pada Model Jawa kekuatan Islam tampil sebagai pencabar untuk kemudian menggantikan kekuasaan (kerajaan) yang ada. Pada pandangan Taufik Abdullah, ini adalah dilema kultural dari orang baru dalam sebuah bangunan politik lama. Salah satu studi yang mencuba melawan dominasi pengetahuan "Islam versus Jawaisme" adalah Mark R. Woodward. Menurut beliau, ritual-ritual keraton dan sistem mistik kejawen diderivasi dari Islam. Meski tidak murni berpunca daripada ajaran

Manakala sejarah awal masuknya Islam di Jawa sendiri selama ini pun masih agak kabur dan simpang-siur. Konsensus kesarjanaan dan pengkaji sejarah memang mengakui masih adanya problem berkaitan dengan asal muasal penyebaran Islam bukan sahaja di pulau Jawa namun dalam lingkup yang lebih besar lagi iaitu skop Asia Tenggara. Perbezaan sumber informasi (data) dan kepelbagaian referensi yang beragam membuat para sejarawan tidak menemukan kesimpulan yang utuh. Sejarawan L. Damais mengakui memang sudah mewujud komuniti kalangan Muslim di Jawa pada akhir abad ke-14 dan Islam pada saat itu pun sudah masuk ke lingkungan keraton Majapahit. Manakala menurut MC. Ricklefs, data-data tradisional mengenai keruntuhan Majapahit sebagai kerajaan Hindu-Jawa besar yang terakhir, berlaku pada tahun 1478. Sumber-sumber sejarah China pula menunjukkan bukti adanya komuniti-komuniti Muslim di kawasan pantai utara Jawa pada dekade-dekade awal abad ke-15. Lihat Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit*, 84.

Muhammad, tetapi tetap saja Islam. Woodward memang ingin menunjukkan bahawa Islam dan Jawa adalah *compatible* (saling mengisi dan melengkapi). Kalaupun ada pertentangan antara keduanya, itu hanya bersifat permukaan, dan itu merupakan perkara yang wajar dalam sebuah bentangan sejarah. ¹⁹²

Islamisasi Model Jawa ini tidak sanggup meniru Model Pasai yang berjaya masuk ke struktur dan sistem kekuasaan di dalam istana. Sebab, pada masa itu sedari awal Islam sudah mesti berhadapan dengan hegemoni politik kerajaan (yakni Majapahit sebagai pusatnya) yang sudah lama mengakar kuat dan mapan di kancah tamadun masyarakat Jawa. Perlu masa lebih kurang 3 abad (sejak abad 11 hingga 14) bagi komuniti Islam untuk menyusun strategi dan kekuatan sebelum akhirnya melumpuhkan kekuasaan Hindu Majapahit. Itu pun setelah Majapahit melemah di segala sisi ekoran konflik internal keluarga kerajaan, pelbagai pemberontidakan dari kerajaan bawahan, dan beragam problematika lainnya. Keadaan kemelut dan kelam kabut di istana Majapahit itulah yang menjadi pintu masuk bagi kekuatan Islam untuk meruntuhkan kerajaan Hindu terbesar tersebut. Selepas itu, kerajaan-kerajaan kecil mulai bersaing untuk menggantikan Majapahir sebagai pusat kekuasaan. Dan Demaklah akhirnya yang Berjaya mengalahkan yang lain. Kerajaan Demak dengan posisi baru tersebut bukan sahaja berfungsi memegang kendali hegemoni politik, lebih daripada itu Demak juga menjadi "jembatan penyeberangan" dari Hindu ke Islam yang paling utama di Jawa.

Berkaca kepada tiga model Islamisasi di atas dapat diketahui dengan jernih bagaimana agama Muhammad ini disebarkan ke pelusuk nusantara melalui susur galur yang dinamik dengan berbagai ragam media dakwah yang diguna pakai. Merujuk kepada temuan daripada Nur Syam (2005) dan Sumanto Al-Qurtuby (2003), Nengah Bawa Atmadja mengemukakan bahawa terdapat tiga metode penyebaran Islam di

¹⁹² Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa*, 83-93.

Indonesia. *Pertama*, penyebaran melalui para peniaga lewat jalan dan perhubungan (*links*) perniagaan yang damai. *Kedua*, Islamisasi yang dilakukan oleh para pendakwah dan orang suci (wali) dari India atau Arab yang sengaja datang dengan misi khusus yakni tugas berdakwah untuk mengislamkan orang yang belum Islam dan menguatkan keislaman para Muslim yang sudah ada. *Ketiga*, penyebaran Islam lewat jalan perebutan kekuasaan atau peperangan terhadap masyarakat yang tidak bertuhan ataupun yang masih menyembah berhala (animisme). Manakala asal muasal dari para pendakwah dan peniaga itu pula masih diperselisihkan, ada yang menganggapnya datang daripada wilayah Arab, India (Gujarat), Persia, dan bahkan ada yang menyebut daripada China. Proses Islamisasi itu berlangsung secara bertahap dengan menghabiskan masa ratusan tahun lamanya. ¹⁹³ Pada mulanya Islam berkembang dalam wujud komuniti-komuniti kecil masyarakat Muslim di daerah-daerah tepi laut (pesisir). Setelah itu kekuatan Islam perlahan mulai sanggup menaklukkan pusat-pusat bandar sebagai simpul pusat kekuasaan dan tamadun serta memasuki wilayah perkampungan dan pegunungan yang merupakan ikon dari pemukiman penduduk awam.

Timbul soalan, mengapa Islam terutamanya di Jawa dapat berkembang sangat pesat? Salah satu jawapannya adalah kerana para juru dakwah Islam terutama Wali Sanga¹⁹⁴ memiliki kemahiran dalam upaya mencari titik temu antara Islam dengan

¹⁹³ Nengah Bawa Atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 1-2.

¹⁹⁴ Islamisasi di bumi Jawa tidak dapat dipisahkan daripada peranan penting Wali Sanga. Mereka adalah sembilan orang juru dakwah Islam yang berjaya dengan gemilang mengislamkan masyarakat di pulau Jawa, dari hujung timur hingga ke barat. Mereka terdiri dari Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Drajat, Sunan Giri, Sunan Kudus, Sunan Muria, dan Sunan Gunung Jati. Wali Sanga berjaya melakukan Islamisasi kerana disokong oleh sejumlah modal. Pertama, modal agama. Mereka mampu membekali masyarakat dengan keahlian ilmu-ilmu agama dari dimensi teori (kognisi) dan praktikal (syariah muamalah). Kedua, modal intelektual iaitu kemahiran dalam meramu aspek-aspek spritual, inteletual dan sosial di kancah kehidupan masyarakat. Contohnya adalah Sunan Kalijaga yang kreatif mengkombinasikan antara keyakinan dan tradisi tempatan menjadi ritual agama yang berunsur seni, merasuk ke alam jiwa dan menyejukkan, Ketiga, modal kultural, pembauran dan pergaulan dengan kaum awam salah satunya dengan praktikal spiritual healing yakni penyembuhan terhadap pelbagai penyakit fizikal dan mental. Keempat, modal ekonomi. Mereka adalah personalitipersonaliti yang sedari awal memang sudah kaya harta dan mencukupi dari hasil perniagaan yang mereka lakukan. Kelima, modal sosial. Mereka memiliki jejaring (link) yang kuat antara sesama wali, tokoh masyarakat, peniaga, hingga penguasa-penguasa politik formal. Keenam, modal politik. Keleluasaan hubungan dengan pihak penguasa mereka gunakan sebagai senjata politik untuk semakin menguatkan Islam dalam lingkaran kekuasaan istana (kerajaan). Bahkan ada di antara Wali Sanga yang

agama-agama yang dianut masyarakat sebelumnya, yakni Hindu-Buddha serta animisme-dinamisme (agama leluhur). Setelah menemukan simpul "perjumpaan" tersebut mereka tidak serta-merta membuang secara radikal apa-apa jua hal yang diwariskan daripada Hindu dan Buddha melainkan mereka "akomodasi" dengan cara mempertahankan benda-benda yang masih relevan serta membuang secara santun dan perlahan-lahan apa yang tidak selari dengan nafas ajaran agama Islam. Maknanya, ia diberi sentuhan Islamisasi secara halus dan lembut tanpa menyinggung dan menyakiti nurani masyarakat sebagai objek dakwah. Begitulah keupayaan para wali penyebar Islam itu dalam merancang strategi dakwah yang efektif, adaptif dan berkesan.

Bukti-bukti dari strategi dakwah itu antara lain, pertama, melanjutkan dan meniru model pertapaan (mandala) khas orang Hindu dan diubah menjadi pondok pesantren, sebagai lembaga pendidikan keislaman. Ikhtiar ini berjaya dilakukan oleh Maulana Malik Ibrahim. Kedua, pendekatan dakwah kepada masyarakat dengan tetap mempertahankan simbol-simbol agama sebelumnya sebagai bahagian daripada taktik untuk mendatangkan simpati. Sebagai contoh apa yang dirintis oleh Sunan Kudus iaitu membina menara masjid dengan desain arsitektur seumpama candi kuna yang menyerupai tempat beribadah kaum Hindu (pura). Sunan Kudus juga menghormati doktrin Hindu dengan cara melarang umat Islam untuk menyembelih lembu (sebagai salah satu haiwan yang dianggap suci dalam ajaran Hindu) khas di kawasan Kudus dan sekitar. Inilah wujud nyata sikap tolak angsur dan toleransi yang telus bagi menghargai komuniti agama-agama lain. Ketiga, mengguna pakai media dan sarana dakwah yang berasal dari produk budaya dan tradisi masyarakat tempatan. Sunan Kalijaga dengan cemerlang dan produktif mampu menghasilkan pelbagai karya seni bernafas dakwah Islami, antara lain dengan memanfaatkan alat-alat musik tradisonal seperti gamelan,

wayang, seni ukir, seni suara, serta karya-karya sastera (suluk atau syair) untuk menyampaikan pesan nilai-nilai Islam ke hadapan khalayak masyarakat.¹⁹⁵

Bahkan menurut Sudardi, kemahiran Sunan Kalijaga dalam mengkreasikan seni wayang sebagai sarana dakwah sungguh sangat menakjubkan. Demikian mahir Sunan Kalijaga bermain wayang sampai-sampai di tengah masyarakat terbentuk opini awam bahawa yang mencetuskan wayang pertama kali adalah Sunan Kalijaga. 196 Padahal sejatinya beliau hanya meneruskan dan mengkreasikannya semula dengan memberi unsur-unsur yang baru. Wayang pada akhirnya sangat identik dengan figur Sunan Kalijaga. Di antara karya-karya tersohor dari beliau adalah *Serat Dewa Ruci, Suluk Linglung, Jimat Kalimasada*, dan *Petruk Dadi Ratu*. Beliau selain dikenal mesra dan dekat dengan kalangan rakyat bawah juga dikenal piawai secara persuasif memberikan ruh Islam ke dalam tradisi-tradisi tempatan yang sudah wujud sebelumnya. Sebagai contoh adalah kenduri arwah yang diisi dengan *tahlil* arwah, pementasan wayang yang diselipkan pesan dan doktrin ajaran Islam di dalamnya, dan lain sebagainya. 197

Di samping melalui sisi aspek ideologi-kultural, aktiviti Islamisasi juga dilakukan secara politik-formal oleh para penguasa kerajaan (raja Muslim). Sebagai contoh, pembukaan dan pembebasan lahan dan tanah pemukiman baru diizinkan kepada masyarakat dan dilakukan secara percuma dengan syarat memohon izin kepada kerajaan dengan persyaratan yang ringan, yakni wajib masuk agama Islam. Pentadbiran kerajaan sepenuhnya menyokong secara halus kepada penyebaran

¹⁹⁵ Nengah Bawa Atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 8.

¹⁹⁶ Seni Wayang adalah kesenian tradisional asal Indonesia (khasnya Jawa) yang berkembang dengan popular di masyarakat. Konon, wayang berasal dari kata ma-Hyang yang bermakna "menuju Tuhan atau Dewa". Wayang dimainkan oleh seorang dalang yang membacakan narasi (narrator) dari kisah-kisah, biasanya dinukil dari cerita naskah Ramayana ataupun Mahabharata. Pertunjukan diiringi dengan musik gamelan dan suara penyanyi khas (pesinden) dan biasanya dipentaskan pada malam hari. Ada beberapa jenis wayang antara lain wayang kulit, wayang golek dan wayang orang. Pada 7 November 2003 karya seni ini telah dirasmikan oleh UNESCO sebagai warisan budaya yang indah dan berharga (masterpiece of oral and intangible heritage of humanity).

of oral and intangible heritage of humanity).

197 Lihat Bani Sudardi (2003), Sastra Sufistik; Internalisasi Ajaran-Ajaran Sufi dalam Sastera Indonesia. Solo: Tiga Serangkai, 74. Bandingkan pula dengan Budiono Hadi Sutrisno (2008), Sejarah Walisanga; Misi Pengislaman di Tanah Jawa. Yogyakarta: Graha Pustaka, 181.

Islam.¹⁹⁸ Raja Brawijaya V pernah memberikan tanah perkampungan kepada anaknya, Raden Patah seluas 3.360 hectaree. Sebagai penguasa, Raden Patah kemudian menerbitkan peraturan/undang-undang bahawa sesiapa sahaja penduduk boleh tinggal dan memiliki bahagian tanah tersebut, bukan dengan membelinya melainkan hanya dengan jalan membaca dua kalimat syahadat (masuk Islam). Keuntungan ganda pun diperoleh, yakni pada saat bersamaan kontrol kerajaan terhadap rakyat terkawal dan konversi agama pula berjaya dilaksanakan.¹⁹⁹

Dari huraian yang dicernakan di atas, dapat kita tengok bahawa selain mengutamakan kedamaian dan kelembutan, metoda dan rancangan dakwah Wali Sanga tersebut juga tampak terstruktur secara kemas dan berperingkat. Secara general, tahapan dakwah Wali Sanga di Indonesia dapat disimpulkan melalui dua tahapan. Pertama, menubuhkan masjid. Ia adalah tempat strategik dan pusat dari pelbagai dinamika dan aktiviti keislaman. Kedua, membina pesantren sebagai sarana atau lembaga pendidikan dan dakwah Islam. Maulana Malik Ibrahim (wafat 1419) adalah salah seorang tokoh Wali Sanga yang awal mula merintis pembinaan pesantren di Indonesia. Pesantren disebut unik kerana disebut memiliki hubung kait yang rapat dengan khazanah kebudayaan Hindu-Buddha sebelumnya. Menurut Abdurrahman Mas'ud, pesantren boleh jadi diilhami oleh sistem pendidikan Hindu yang dilakukan di candi-candi terpencil, sama ada di pedalaman India mahupun Jawa. Ia diasumsikan sebagai perpaduan antara elemen-elemen daripada budaya Hindu, Jawa, dan Islam. 200 Pendapat ini dikuatkan oleh hasil kajian yang ditulis oleh D. Lumbard bahawa pada zaman Majapahit banyak dijumpai tempat pertapaan (semadi atau 'uzlah) di tengahtengah hutan belantara yang disebut *mandala*. Ia dilengkapi dengan asrama

¹⁹⁸ Sejumlah pengkaji sejarah menilai bahawa Islam merasuk dengan sangat cepat dan mendalam ke struktur kebudayaan Jawa, antara lain kerana ia dianut oleh kalangan keraton atau istana kerajaan sebagai asas kuasa pada sistem negara teokratik. Dengan demikian, ajaran Islam mistik (*Sufism*) membentuk intipati daripada kepercayaan negara (*state cult*). Lihat Mark R. Woodward (2008), *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: Penerbit LKiS, 5.

¹⁹⁹ Nengah Bawa Atmadja, *Op. Cit.*, 71.

²⁰⁰ *Ibid.*, 4-5.

(*pasraman*) yang berfungsi sebagai tempat tinggal siswa (*sisya*) yang berguru kepada orang suci (*resi*) pemilik pertapaan.²⁰¹ Asrama-asrama seperti itu menampakkan adanya aktiviti-aktiviti dan tradisi suci yang asketik, pola pendidikan ilmu agama yang intensif, dan pusat pendidikan bagi para murid atau siswa yang fokus terhadap pendidikan dan kerja-kerja keagamaan serta menjauh dari keramaian dan ingar-bingar kehidupan bandar (duniawi).

Asal-muasal pembinaan pesantren yang terinspirasi daripada pusat pendidikan agama Hindu (mandala) tersebut juga diperkuat oleh pendapat pakar sejarah Indonesia, Koentjaraningrat yang menyebut pondok pesantren adalah rekabentuk (wujud baru) daripada mandala sebagai sistem pendidikan agama yang sebelumnya telah diguna pakai oleh para pemuka agama Hindu. 202 Manakala pemikir Islam kontemporari, Nurcholish Madjid menyimpulkan bahawa pondok pesantren merangkum dua unsur sekaligus, yakni unsur keindonesiaan (indegeneous) serta keislaman (universal). Pesantren menurut Nurcholish adalah "Islamisasi" dari model pendidikan klasik yang sebelumnya sudah lestari pada zaman Hindu-Buddha. 203 Modifikasi pertapaan, pasraman dan mandala ke pesantren ini pada dimensi tertentu dianggap mampu mengambil hati, simpati dan perhatian orang Hindu untuk merasa "mesra" dengan Islam sebagai agama baru. Sehingga pesantren dipandang bukanlah budaya yang asing melainkan sesuatu sistem yang mengakar kepada budaya Jawa kuna. Akibatnya, penyebaran dakwah Islam perlahan-lahan dapat diterima masyarakat dengan cukup mesra dan terbuka. Bukan hanya di kalangan orang kampung, Islam pun sudah diterima dengan baik di lingkungan istana kerajaan. Bukti ini dapat dilihat dari temuan batu nisan di pemakaman Trowulan yang bertiti mangsa 1290 saka (1368 Masihi) juga di makam Troloyo bertahun Saka 1298-1533 (sekitar 1376-1611 Masihi). Data ini

²⁰¹ *Ibid.*, 5.

²⁰² Lihat Koentjaraningrat (1984), *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 316.

²⁰³ A.M. Moesa (2007), *Nasionalisme Kiai; Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: Penerbit LkiS, 61-62. Bandingkan pula dengan buku Nurcholish Madjid (1997), *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina.

menampakkan bahawa ketika Majapahit di puncak kejayaan, sudah ada penduduk yang beragama Islam dan ia berasal dari kalangan dalam istana kerajaan sendiri.²⁰⁴

4.1.3. Masa Peralihan dari Hindu ke Islam

Merujuk kepada literatur-literatur sejarah klasik seperti Serat Babad Tanah Jawi dan Serat Kanda disebutkan bahawa runtuhnya kejayaan kerajaan besar Majapahit antara lain kerana disebabkan oleh adanya serangan pihak luar (agresi militer). Dikisahkan dalam banyak sumber sejarah bahawa Raden Patah, Adipati Demak masa itu adalah bawahan dan kaki tangan daripada kerajaan Majapahit sebagai pusat pemerintahan nusantara yang terletak di Jawa Timur (Mojokerto). Raja Majapahit saat itu adalah Kertabhumi (lebih dikenal dengan nama Brawijaya V) yang tidak lain adalah ayahanda kandung kepada Raden Patah. Wilayah Demak yang berada di kawasan tepi laut sisi utara Jawa Tengah berkembang dengan pesat. Keadaan berkemajuan ini berbalik dengan Majapahit yang masa itu mulai menurun kejayaannya. Raden Patah yang seorang Muslim kemudian berjaya menjadikan Demak sebagai kerajaan Islam dan lama-kelamaan timbul niatan untuk memerdekakan diri dari Majapahit yang merupakan simbol utama kerajaan Hindu. Raden Patah akhirnya menyerang Majapahit pada tahun 1478. Raja Brawijaya V, ayahandanya tiada pernah menyangka akan mendapat serangan tiba-tiba yang dilakukan oleh anak kandungnya sendiri tersebut. Majapahit akhirnya takluk dan berada di bawah kekuasaan kerajaan Islam Demak. Perlu diketahui bahawa Raden Patah adalah nama Muslim dari Jim Bun, salah seorang putera kepada Raja Brawijaya V dengan istrinya yang berasal dari negara China. Pada saat Puteri China ini mengandung, kerana ada di antara istri-istri Brawijaya V yang lain tidak menyukainya, bayi Jim Bun kemudian dititipkan kepada

²⁰⁴ Nengah Bawa Atmadja, *Op. Cit.*, 7.

Raja Arya Damar di Palembang (Sumatera Selatan). Setelah besar Jim Bun meminta bahagian wilayah kepada ayahnya dan diberilah daerah kekuasaan di area Demak Bintara. Di tangan Jim Bun kerajaan Demak berjaya ditukar menjadi kerajaan Islam dan kemudian menaklukkan Majapahit sebagai kerajaan induk utama sekaligus imperium terbesar Hindu nusantara.

Motivasi Raden Patah menaklukkan Majapahit disebutkan antara lain kerana disokong oleh para pendakwah Muslim (Wali Sanga yang juga diangkat sebagai penasihat kerajaan Islam Demak) untuk melebarkan sayap dakwah Islamiyah ke wilayah-wilayah yang belum sepenuhnya dikuasai oleh Islam. Ada motivasi "perang sabil" atau ruh al-jihad yang memposisikan Majapahit sebagai pusat komuniti kafir yang wajib diislamkan. Sunan Bonang dan Sunan Giri diyakini sebagai dua sosok di sebalik menguatnya motivasi Raden Patah untuk menyerang Majapahit yang dipimpin oleh Brawijaya V, ayah kandungnya sendiri. Diceritidakan bahawa selepas Majapahit ditaklukkan, Raja Brawijaya V melarikan diri ke timur menghala ke arah pulau Bali dengan maksud menyelamatkan diri serta meminta perlindungan kepada raja Bali yang beragama Hindu. Pasukan Demak pun mengejar dan Brawijaya V berjaya ditangkap dalam keadaan masih hidup. Melalui ajakan dan rayuan Sunan Kalijaga, akhirnya Brawijaya V bersedia menyerahkan diri dan bersedia masuk agama Islam (muallaf) kemudian balik semula ke istana Majapahit. Raja diperlakukan dengan baik dan dijaga keamanannya sebab beliau merupakan ayah kandung dari Raden Patah, penguasa Demak.²⁰⁶

Sememangnya ada beberapa versi tentang cerita kejatuhan kerajaan Majapahit.

Namun dari sejumlah versi tersebut, majoriti pengkaji sejarah mengakui bahawa runtuhnya Majapahit akibat diserang oleh kerajaan Demak sebagai versi yang paling

²⁰⁵ *Ibid.*, 10-11.

²⁰⁶ Sejarah penuh kelam ini dapat dibaca dengan cukup lengkap dalam buku Sigit Hardiyanto (2006), *Ramalan Ghaib Sabdo Palon dan Noyo Genggong*. Solo: Kuntul Press. Bandingkan pula dengan Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit*, 20-22.

kuat dan rasional dari perspektif historik. Sasterawan ternama Indonesia, Pramoedya Ananta Toer dalam karyanya, *Arus Balik: Sebuah Epos Pasca Kejayaan Nusantara di Awal Abad ke-16* juga mendukung premis sejarah tersebut. Pramoedya bahkan menyebut keruntuhan Majapahit pada 1478 itu sebagai sebuah revolusi politik terbesar di telatah nusantara. Walaupun memang keadaan internal di dalam istana Majapahit sendiri pada saat-saat menjelang diserang memang dalam keadaan yang amat lemah dan rapuh. Kondisi itu disebabkan oleh kerana konflik antara keluarga yang samasama bernafsu berebut kuasa untuk menjadi raja. Bahkan keadaan *chaos* dan kacaubilau ini turut menyebabkan kosongnya kursi kerajaan Majapahit selamat lebih kurang tiga tahun lamanya (1453-1456). Kecelaruan pada masa-masa tersebut semakin diperparah pula oleh serangan dari kerajaan jiran Majapahit, iaitu kerajaan Kadiri.

Seiring dengan keberjayaan Demak mengalahkan Majapahit, perkembangan Islam semakin menunjukkan peningkatan yang signifikan. Sebagai pusat kekuasaan, Demak pun ingin diakui sebagai pusat penyebaran Islam sekaligus penguasa di Bumi Jawa. Mereka pun melakukan beragam ekspansi dan agresi untuk melebarkan wilayah serta menyebarkan agama Islam. Pada tahun 1543 Demak menyerang kerajaan Pasuruhan (sekarang Pasuruan, Jawa Timur) serta Penarukan (sekarang Situbondo, Jawa Timur). Dua kerajaan ini dianggap sebagai kawan (partner) daripada Raja-Raja Bali yang dikuasai oleh dinasti Hindu. Selain itu, dua kerajaan itu diketahui memiliki hubungan rapat dengan Portugal (penjajah Kristian). Pada akhirnya, semua kerajaan Hindu di Jawa berjaya dikuasai oleh Demak dan penyebaran Islam semakin meluas dan gemilang. Dengan demikian, imperium dan pusat agama Hindu menjadi hancur. Sisa-sisa penganut Hindu melarikan diri ke pelbagai arah (yang terbanyak mereka menyelamatkan diri ke pulau Bali, sebahagian tinggal di kawasan-kawasan

²⁰⁷ Pramoedya Ananta Toer (2002), *Arus Balik; Sebuah Epos Pasca Kejayaan Nusantara di Awal Abad ke-16*. Jakarta: Hasta Mitra.

²⁰⁸ Nengah Bawa Atmadja, *Op. Cit.*, 12. Bandingkan pula dengan Sumanto Al-Qurtuby (2003), *Arus Cina Islam Jawa; Bongkar Sejarah Atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad 15 dan 16.* Jakarta: INSPEAL dan INTI, 109-114.

pegunungan di lereng gunung Semeru-Bromo yang kini dikenal dengan wilayah Tengger dan beberapa kawasan di Blambangan atau Banyuwangi). Setelah merosotnya kejayaan Hindu-Buddha di Jawa, muncullah zaman baru yang dihiasi dengan kegemilangan dakwah Islam yang merasuk hingga ke pelbagai pelusuk kampung di nusantara, khasnya di Tanah Jawa. Inilah periode yang disebut oleh Drewes sebagai *jaman kewalen* (era para wali) dengan keberjayaan upaya mereka menyebarkan Islam secara massif dan fenomenal.²⁰⁹

menyebarnya Islam, Hindu-Buddha Sebelum adalah agama negara. Kemampuan cerdik para pendakwah Islam membuat fenomena konversi agama secara besar-besaran seakan mudah berlaku. Dominasi Islam menjadikan citra dan kesan Hindu-Buddha dan agama tempatan masyarakat Jawa (kebatinan) menjadi luntur. Salah satu metoda dakwah yang mereka guna pakai adalah dengan tetap menjadikan paradigma dan cara pemahaman berfikir masyarakat yang berpola Hindu-Jawa sebagai asas beragama. Muatan ajaran Islam dimasukkan dengan halus dan perlahan sehingga tidak begitu tampak kentara dalam aspek perubahannya pada kesan ideologi masyarakat awam. Serat Kadilangu dan Kitab Walisanga adalah beberapa karya yang terbukti efektif digunakan sebagai sarana dakwah adaptif-evolutif tersebut. 210 Sehingga daripada sini, wajar apabila muncul pelbagai istilah seumpama pribumisasi, asimilasi, tempatanisasi, foklorisasi, ataupun sinkretisme ajaran Islam. Sebab memang doktrindoktrin Islam dan unsur-unsur tradisi Jawa kuno telah berkait rapat dalam sebuah proses evolusi dakwah yang memakan masa ratusan tahun lamanya.²¹¹

²⁰⁹ Lihat G.W.J. Drewes, "Indonesia, Mistisisme dan Aktivisme" dalam Gustave E. von Grunebaum (ed.) (1983), *Islam Kesatuan dalam Keragaman* (Terj. EN. Yahya). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 340.

²¹⁰ Isyu ini dirungkai secara lengkap dalam R.P. Suyono (2008), *Ajaran Rahasia Orang Jawa*. Yogyakarta: Penerbit LkiS.

Sejumlah istilah tradisional pada ritual-ritual masyarakat Jawa Muslim hingga kini menunjukkan dengan jelas fenomena sinkretik tersebut, seperti istilah *kalimasada* yang bermakna kalimah syahadat, *sekaten* dari akar kata "syahadatain", *jadah* dari "mujahadah", *tirakat* dari "thariqat", *sembahyang* dari "sembah Hyang", *keramat* dari "karomah", dan masih banyak lagi idiom-idiom simbolik serupa yang digali dan dieksplorasi daripada khazanah agung budaya tempatan dan sehingga sekarang tetaplah terpelihara.

Maknanya, ikonografi ajaran Hindu-Buddha dan adat istiadat masyarakat setempat tidak sepenuhnya dilepaskan daripada doktrin Islam. Sebahagian ada yang tidak diguna pakai dan sebahagian pula ada yang dipertahankan. Panorama keberagamaan dan sosial-budaya yang dinamik semacam ini selari dengan diktum ilmu ushul fiqh, iaitu *al-muhafazhah alaa al-qadim as-shalih wa al-akhdu bi al-jadiid al-ashlah* yang bermakna mempertahankan hal-hal warisan lama yang masih baik serta mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik). Lokalisasi Islam ini mengakibatkan berlakunya proses konversi agama daripada Hindu-Buddha atau agama leluhur Jawa kepada Islam dalam pelbagai level masyarakat. Sama ada itu di kalangan kawula (rakyat bawah penganut tradisi kecil) mahupun level atas yakni para elit kerajaan dan tokoh agama (penganut tradisi besar). Redatangan Islam membuat kultur dan struktur keberagamaan masyarakat secara berangsur-angsur mengalami perubahan yang signifikan. Rejayaan Majapahit dikikis secara evolutif, sedikit demi sedikit,

Konsep tipologis antara tradisi besar (great tradition) serta tradisi kecil (little tradition) yang dipopulerkan oleh seorang antropolog Amerika, Robert Redfield ini menggambarkan bahawa dalam sebuah komuniti masyarakat umumnya dapat dipilah secara general ke dalam dua bahagian. Tradisi besar identik dengan kebiasaan kalangan masyarakat berpendidikan seperti intelektual, tokoh masyarakat dan figur politik. Mereka adalah kalangan orang-orang yang pandai berfikir dan berkesedaran tinggi namun jumlahnya tidak seberapa banyak (the reflective few). Manakala tradisi kecil bermakna sistem kebiasaan yang terdapat pada kehidupan masyarakat awam yang relatif berpendidikan lebih rendah. Justeru, populasi penganut tradisi ini berjumlah lebih banyak atau majoriti. Lihat Bambang Pranowo (1998), Islam Faktual; Antara Tradisi dan Relasi Kuasa. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 3.

²¹³ Strategi dakwah dengan model serupa ini dianalogikan oleh Prof. Simuh, sepertimana dikutip oleh Nengah Bawa Atmadja, sebagai taktik "makan bubur panas". Langkah tersebut ditempuh mengingat kuatnya hegemoni agama Hindu-Buddha yang telah ratusan tahun menjadi ideologi negara dan dianut oleh segenap lapisan penduduk di Tanah Jawa. Penyebaran Islam pada masa itu sangatlah sukar sebab mesti berhadapan dengan dua tradisi sekaligus: Tradisi kecil di kalangan masyarakat awam yang tinggal di kampung-kampung dan tradisi besar yang berkembang di kalangan para cendekiawan dan elite politik di lingkungan istana (bandar). Pada masyarakat kampung, ada kepercayaan terhadap animisme dan dinamisme sebagai ajaran nenek-moyang mereka yang menjadi tunggak keyakinan. Manakala di kalangan kaum cerdik pandai dan tokoh kerajaan, ada doktrin Hindu-Buddha yang sudah mengakar kuat melalui proses belajar mengajar atau transfer ilmu pengetahuan. Pamor agama Hindu dan Buddha pada komuniti orang bandar ini melahirkan kebanggaan dan fanatisme yang kuat terhadap agama mereka. Karya-karya sastera dan keagamaan menjadi literatur yang mereka baca dan dalami. Oleh itu, para juru dakwah Islam memilih pendekatan dakwah dengan strategi "makan bubur panas" itu. Mereka mulai berdakwah dari kalangan masyarakat awam yang tinggal di perkampungan dan tepian pantai, kemudian beranjak ke pedalaman dan pusat bandar sebagai terminal terakhir pertahanan agama Hindu-Buddha. Islamisasi dari arah tepi dan kemudian perlahan mengepung menuju pusat inilah yang akhirnya berjaya menumbangkan Majapahit dan kerajaan-kerajaan Hindu di nusantara. Lihat Nengah bawa atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 104-105. Bandingkan dengan Simuh (2002), Sufisme Jawa; Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa. Yogyakarta: Penerbit Bentang, 17-18.

dari tepi ke tengah dan dari luar ke dalam, sehingga akhirnya hegemoni Hindu-Buddha betul-betul tumbang dan Islam kian berjaya.

Daripada sudut yang lain, keberjayaan penyebaran agama Islam juga dapat ditinjau dari perspektif pengalaman-pengalaman empirik berbau kekuatan supranatural (magic). Kendati agak bernuansa klenik, cerita tentang konversi agama yang diawali oleh pembuktian kekuatan ghaib dan kerana pesona kesaktian orang-orang tertentu merupakan salah satu bukti sejarah empirik yang tidak layak diabaikan. Purwadi memaparkan bahawa tidak sedikit kaum Hindu-Buddha dan penganut kebatinan Jawa (kejawen) yang masuk Islam setelah mereka benar-benar mendapatkan bukti nyata terhadap kekuatan orang Islam dalam hal-hal yang bersifat magic. Sebagai contoh, pendekatan pengubatan berbagai penyakit sama ada mental mahupun fizikal yang akhirnya dapat disembuhkan oleh seorang ulama, wali atau tabib Muslim. Ada juga bukti kekuatan adu kesaktian (kesakten) antara petarung Muslim dan tokoh sakti dari kalangan Hindu (resi) yang berjaya dimenangkan oleh pihak Muslim. Dikisahkan pula beberapa peristiwa orang-orang Islam yang memiliki kemampuan untuk menolong kaum lemah dan membanteras tindak jinayah atau perbuatan kriminal seperti perompakan dan pencurian. Ilmu-ilmu kanuragan, kedigdayaan, atau kekuatan ghaib ini pada akhirnya menjadi simbol "penyelamatan" dan perlindungan sosial yang diberikan kalangan Islam kepada masyarakat sebagai bentuk pelayanan kemanusiaan. Lahirlah dari sini kepercayaan dan rasa simpati yang kemudian membuat pihak-pihak tertentu bahkan rela hingga bertukar agama. 214

Di samping itu, dimensi penyelamatan dan perlindungan yang dihadirkan oleh Islam kepada masyarakat juga berupa pembuktian sosial berupa perbaikan darjah

²¹⁴ Dalam bukunya yang mengupas perihal keberjayaan penyebaran agama Islam yang dilakukan oleh Wali Sanga, Purwadi cukup banyak mendeskripsikan pelbagai peristiwa bernuansa *magic* yang betulbetul berlaku pada zaman perebutan kekuasaan antara Islam dan Hindu khasnya di Jawa. Peristiwa-peristiwa tersebut membabitkan para orang-orang pilihan dari kedua belah pihak, ulama dan para wali (Islam) dan resi serta pertapa/pendeta (Hindu). Lihat selengkapnya Purwadi (2007), *Dakwah Sunan Kalijaga; Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

hidup dan keperluan hajat sosial masyarakat. Lumrah diketahui bahawa menjelang kehancuran Majapahit, kehidupan sosial masyarakat kacau-bilau dengan munculnya ketidakadilan dan kesenjangan (gap) antara si kaya dan si miskin, antara pihak istana kerajaan dan kalangan warga kampung yang kebanyakan adalah kaum petani dan pekerja miskin. Berlakulah apa yang disebut *anomie* sosial.²¹⁵ Pada saat itulah Islam datang menawarkan ajaran dan konsep-konsep sosial keagamaan yang agung, adil, rasional dan dapat diterima semua kalangan. Dalam kecelaruan tersebut, masyarakat awam yang sudah bosan dengan kepemimpinan politik kerajaan yang dinilai zalim dan tidak memikirkan nasib rakyat merindui kehadiran sosok pemimpin adil serta sistem pentadbiran kerajaan yang sanggup memberikan keadilan dan kesejahteraan kepada kaum awam terutamanya dalam aspek ekonomi dan sosial. Pada masa itulah Islam datang dan menebarkan konsep rahmat. Platform Islam mengajarkan kesantunan, keadilan, dan pembebasan dari perbuatan yang bercanggah dengan akal nurani manusia. Kedatangan Islam dengan jaminan kesalihan, distribusi harta yang merata, pembebasan dari sistem kasta (hierarki masyarakat berpaksikan kepada status sosial)²¹⁶, jaminan hak-hak kaum miskin oleh negara, dan ajaran-ajaran elok lainnya terbukti mudah melahirkan sikap simpati terutamanya dari kalangan masyarakat bawah. Maknanya, kaum Hindu kemudian lebih memilih Islam sebagai jalan bagi "tunjuk perasaan" dan *complaint* terhadap kebijakan-kebijakan pihak kerajaan dalam

²¹⁵ Anomie adalah sebuah fenomena keadaan sosial-budaya yang hancur. Tanda-tandanya antara lain ialah hilangnya rasa solidariti serta pudarnya persetujuan masyarakat (*consensus*) dalam sebuah komuniti sosial. Dalam istilah Emile Durkheim, *anomie* identik dengan tatanan masyarakat yang berjalan "tanpa norma atau nilai-nilai aturan". Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit*, 113.

Masyarakat pada zaman Hindu Majapahit mengenal sistem kasta, yaitu pembezaan kedudukan dan derajat sosial seseorang dinilai dari keadaan sosial mereka yang bagi sebahagian kalangan cenderung dirasa tidak adil. Sistem kasta terdiri dari kaum Brahmana (pendeta, agamawan), Ksatria (ahli jawatan kuasa kerajaan, pemerintah), Wesya (petani, peniaga) dan Sudra atau Kawula (pekerja, rakyat biasa). Selanjutnya dapat ditelaah dalam Muljana (1967), *Perundang-Undangan Madjapahit*. Jakarta: Penerbit Bhatara. 68. Selain keempat level kasta ini, kerajaan Majapahit pun mengenal kelompok-kelompok non-kasta, iaitu golongan *candala*, *mleca*, dan *tuca*. Ketiga kelompok ini bahkan lebih rendah dari kasta. Boleh dikata mereka adalah komuniti dengan posisi sosial yang teramat rendah, dibuang, dinistidakan bahkan diharamkan keberadaanya dalam masyarakat. Mereka disebut sebagai golongan "sampah" yang miskin moraliti dan harta seperti perompak, penjudi, dan pencuri. Persoalan kasta ini merupakan problema sosial serius disebabkan banyaknya kes penghinaan, jenayah, dan kekerasan yang berpunca dari ketidakadilan pembahagian sistem kasta. Nengah Bawa Atmadja, *Op. Cit.*, 93.

mentadbir negara. Mereka menaruh harapan kepada Islam dalam mencari sosok kepemimpinan dan sistem pentadbiran negara yang lebih baik.²¹⁷

Pada era Majapahit, agama Hindu memang menjadi agama rasmi negara (agama ageming ratu) selama ratusan tahun. Namun pada tataran praktikal, terdapat kesenjangan (gap) yang lebar dalam sisi pemahaman terhadap ajaran Hindu di tengah khalayak masyarakat. Menurut Karel Steenbrink, meskipun Hindu berjaya menghegemoni iklim keberagamaan, namun di level bawah Hindu belum sepenuhnya merasuk hingga ke nurani rakyat. Maknanya, rakyat awam memahami ajaran Hindu hanya pada level permukaan sahaja dan kurang mendalam. Hindu semata menjadi identiti sosial dan belum sepenuhnya menjadi ideologi sejati. Realiti ini dijejas oleh doktrin ajaran Hindu sendiri yang masih membezakan antara struktur masyarakat daripada perspektif kasta (social status). Misalnya doktrin bahawa hanya kaum Brahmana (tokoh agama) sahaja yang memiliki hak membaca dan mengkaji kitab suci Veda. Manakala rakyat biasa hanya dapat mendengarkan syarahan atau fatwa dari para Brahmana. Ini tentu sangat berbeza dengan Islam yang lebih egaliter. Siapapun dari semua kalangan dapat membaca dan mengkaji kitab suci Al-Qur'an, bila dan di mana sahaja mereka suka. 218 Pada level bawah, masyarakat malah lebih terkesan oleh ajaran animisme-dinamisme (agama leluhur) daripada agama Hindu.

Oleh itu, dapatlah disebut bahwa Hindu telah diperlakukan sebagai "agama elitis". Hindu dipahami dan dikaji secara eksploratif hanya pada tingkatan Brahmana (griya) serta lingkungan pusat kekuasaan atau istana (puri). Penerapan ajaran Hindu yang bias dan tidak adil seperti ini kemudian menjadi "celah" (space) yang dimanfaatkan oleh pendakwah Islam sebagai peluang untuk makin menyebarkan dan mengenalkan Islam kepada khalayak awam dengan lebih dekat. Sepertimana telah dirungkai sebelumnya bahawa salah satu kecerdikan pendakwah Islam adalah

²¹⁷ Nengah Bawa Atmadja, *Op. Cit.*, 90-91.

²¹⁸ Karel A. Steenbrink (1984). *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 196.

kemampuannya dalam melakukan pendekatan agama secara akomodatif dan kompromistik. Tradisi yang sudah ada tidak begitu sahaja dihilangkan namun diislamisasi secara halus dan perlahan. Sebagai contoh, masyarakat Jawa dikenal sebagai penganut kuat terhadap pelestarian adat istiadat. Salah satunya dalam hal ritual kematian yang berasal dari ajaran Hindu. Dalam agama Hindu (terutama di Bali) dikenal ritual pembakaran mayat (ngaben).²¹⁹ Upacara ngaben ini memiliki level tertentu. Bagi orang dari kalangan bangsawan keluarga raja atau orang kaya kadangkala ia disertai dengan *masatia* (istri ataupun pelayan daripada almarhum juga dikorbankan dalam ritual pembakaran). Prosesi upacara kematian yang dalam perspektif Islam cenderung dipandang tidak manusiawi dan "menyiksa" ini cuba diluruskan dan disederhanakan oleh agama Islam. Para juru dakwah memperkenalkan ritual kematian gaya Islam yang sederhana, cepat dan tidaklah rumit. Jenazah cukup dimandikan, dikafan, dishalati dan dikubur tanpa mesti menyakiti dan mengorbankan sesiapapun dari pihak keluarga yang mati. Tawaran cara baru yang disuguhkan oleh Islam akhirnya lebih diterima dengan baik oleh masyarakat. Sehingga ada juga yang bersedia mengkonversi agamanya (dari Hindu ke Islam) kerana mengambil kira perihal rasionalisasi dalam hal ritual-ritual peribadatan.

Islam berjaya salah satunya kerana ia datang tepat waktu, iaitu pada saat lingkungan istana dilanda kemelut internal sehingga kondisi sosial masyarakat kacaubilau. Kerapuhan moral dan kerusakan sosial pada masa akhir Majapahit analog dengan senjakala kelam zaman jahiliyah di jazirah Arab sebelum Islam dibawa oleh Nabi Muhammad. Pada keadaan seumpama ini, dalam dimensi tertentu, paradigma Islam membolehkan untuk mengguna pakai cara dakwah dengan jalan kekerasan atau

²¹⁹ Ngaben adalah upacara kematian yang berbentuk pembakaran jenazah hingga menjadi abu. Kemudian abu hasil pembakaran tersebut dikumpulkan dan dibuang ke tengah laut atau diletakkan di tempat-tempat khas. Kerana memerlukan biaya yang cukup besar, tradisi ngaben pada zaman dahulu biasanya hanya berlaku di kalangan orang istana, para brahmana atau orang kaya sahaja. Manakala untuk orang miskin atau rakyat biasa, jenazah mereka adakalanya dikebumikan dalam tanah, dibuang ke air sungai atau dibuang ke hutan ataupun pantai agar dimakan anjing. Lihat Nengah Bawa Atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 105-106.

perang. Sebab, cara damai atau lembut sukar diterapkan pada keadaan masyarakat yang sudah hancur secara moral. Pandangan ini juga senada dengan doktrin Hindu yang menegaskan bahawa penegakan kedamaian (*shanti*) dan kebajikan (*dharma*) dapat ditempuh dengan berperang apabila jalan damai sudah gagal dijalankan kerana kondisi masyarakat yang sudah terlampau rosak.

Kerosakan masyarakat pada akhir era Majapahit ini dapat diteliti pula lewat karya-karya sastera. Salah satunya adalah syair-syair karya Sunan Kalijaga. Achmad Chodjim memaparkan bahawa syair *Ilir-ilir* yang digubah dan dipopulerkan oleh Sunan Kalijaga adalah salah satu sindiran dan *satire* atas bagaimana kuatnya fenomena kehancuran moral yang berlaku di tengah masyarakat yang dilambangkan dengan "buah belimbing" yang bergigir lima. Kelima sudut itu adalah apa yang disebut dengan *ma-lima* (lima punca kerosakan hidup yakni perjudian, minum arak, pemerkosaan, pembunuhan, pencurian, dan kebiasaan berdusta). Gigir lima juga merupakan simbol daripada lima pilar (rukun) agama, iaitu Islam. Syair tersebut bukan sahaja diguna pakaikan oleh Sunan Kalijaga sebagai jalan dakwah untuk memperbaiki kerosakan moral, namun juga sekaligus untuk memperkenalkan kedamaian dan kesempurnaan Islam kepada khalayak masyarakat.²²⁰

Pada abad 15 Masihi nusantara diwarnai oleh beberapa peristiwa penting yang sangat bersejarah. Pertama, keruntuhan kuasa kerajaan-kerajaan Hindu seperti Sriwijaya, Kadiri dan Majapahit. Kedua, kedatangan kaum penjajah kolonial (Belanda yang kemudian disusul bangsa-bangsa lain seperti Portugal, Inggris, hingga Jepun). Ketiga, kemenangan kekuatan Islam yang digerakkan oleh sejumlah kerajaan, terutamanya Melaka, Mataram dan Demak, yang berjaya mengawal Islamisasi nusantara dengan gilang-gemilang.²²¹

²²⁰ Achmad Chodjim (2009), *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*. Jakarta: Penerbit Serambi, 185.

²²¹ I Wayan Ardika, *Sejarah Bali*, 304. Selain kerajaan-kerajaan besar Hindu seperti Majapahit, Sriwijaya, Kadiri dan Singasari, wilayah nusantara dipenuhi oleh banyak kerajaan kecil dengan Hindu sebagai ideologinya. Hamka menyebut di antaranya adalah Kutai di Kalimantan Timur, Taruma Negara

4.2. Islam dan Hindu di Bali dan Jawa Timur

Propinsi Jawa Timur merupakan salah satu propinsi (negeri) terpenting di Indonesia. Terletak di ujung timur Pulau Jawa ditambah dengan pulau Madura serta sejumlah pulau kecil yang mengitarinya. Terdiri dari 29 kabupaten dan 9 kotamadya (distrik). Secara ekonomi dan keamanan, Jawa Timur adalah tunggak penyangga utama bagi wilayah Indonesia bahagian tengah dan timur. Jawa Timur (Jatim) memiliki luas wilayah daratan seluas 47.992,0175 kilometer persegi. Secara geografi, Jatim terdiri dari tanah pegunungan dengan pertanian dan perkebunan yang subur di bahagian tengah. Di sebelah utara berupa dataran rendah dan daerah pesisir laut. Manakala di tepi selatan kebanyakan adalah pegunungan tanah berkapur. Populasi jumlah penduduk di Jatim menurut sensus (bancian penduduk) tahun 2010 ialah sebesar 37.476.011 jiwa dengan pertumbuhan penduduk sebesar 0,3 peratus. Tahap kepadatan penduduk adalah 757 jiwa perkilometer. 222

Secara kultural, sub-sub budaya Jawa Timur terdiri atas sub budaya Madura (penghuni pulau Madura dan sebahagian pesisir utara sebelah timur yang dikenal dengan daerah Tapal Kuda atau kebudayaan Pendalungan). Manakala sub budaya Arek (meliputi wilayah Bojonegoro, Tuban, Lamongan, Gresik dan Surabaya). Sub budaya Osing (Banyuwangi dan sekitarnya), Sub budaya Mataraman (mulai Lumajang di timur hingga Magetan di tepi barat), serta sub budaya Tengger (penduduk sekitar gunung Bromo dan Semeru). Jawa Timur dihuni oleh etnik atau etnik Jawa, Madura,

di Jawa Barat hingga Darmasyraya di Jambi. Menurut Hamka kegemilangan Islam dalam mengislamkan nusantara patut dihargai dan diapresiasi secara istimewa mengingat begitu lamanya Hindu dan Buddha

mendominasi wilayah nusantara yakni selama 12 abad. Beberapa abad sebelum Muhammad dilahirkan di Mekkah, bahkan dijangka sebelum era kerasulan Nabi Isa, wilayah nusantara sudah dikuasai dalam aspek ekonomi dan politik oleh kaum Hindustan dan Tiongkok (China) yang majoriti beragama Hindu-Buddha. Apatah lagi selepas Islam berkuasa pun masih dirongrong oleh penjajahan daripada bangsa Eropah selama 350 tahun dengan membawa misi Kristianisasi di seluruh nusantara. Lihat Hamka (2016), *Sejarah Umat Islam*. Selangor: PTS Publishing House, 718-724. ²²² Selengkapnya dapat dilihat: www.bps.go.id/jatim.

Tengger dan Osing. Majoriti penduduknya beragama Islam (98 peratus). Manakala selebihnya seramai 2 peratus dibagi antara penduduk beragama Kristian, Katholik, Hindu, Buddha, Konghucu, dan penghayat aliran kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa.²²³

4.2.1. Muslim Bali

Pulau Bali termasyhur di dunia selain kerana faktor keindahan alam dan industri pelancongannya juga disebabkan keunikan masyarakatnya yang multikultur dan majoriti beragama Hindu. Komuniti penganut Hindu yang ramai di Bali tentu cukup menarik perhatian kerana Indonesia sendiri dikenal sebagai bangsa berpenduduk Muslim yang secara kuantiti terpadat di dunia. Selain penduduk beragama Hindu, Bali juga dihuni oleh penduduk beragama lain semisal Islam, Kristian, Buddha, Konghucu, dan lain-lain. Patut ditelusuri, bagaimana Islam akhirnya dapat masuk dan tersebar luas di Bali? Komuniti Muslim di sana bahkan menempati urutan terbesar kedua dalam kuantiti jumlah populasi, iaitu seramai 520.244 orang atau sebanyak 4.85 peratus dari keseluruhan penduduk pulau Bali yang berjumlah 3.890.757 orang (data rasmi bancian penduduk 2010).²²⁴

Beberapa sumber sejarah menyebutkan bahawa Dalem Ketut Ngulesir (Raja Gelgel) pada masa kepemerintahannya pernah mengajak seramai 40 orang warga Muslim dari Majapahit.²²⁵ Rombongan orang Jawa yang mendampingi para

²²³ Tobroni (2012), Relasi Kemanusiaan dalam Keberagamaan. Bandung: Karya Putra Darwati, 96-97.

²²⁴ Agus Indianto (2013), Agama di Indonesia dalam Angka. 68-69.

²²⁵ Sebahagian mengatakan bahawa ke-40 orang ini memang sengaja diutus oleh raja Majapahit, Hayam Wuruk untuk mengawal Ketut Ngulesir hingga ke Bali. Selepas kewafatan Mahapatih Gadjah Mada (1364 M), Raja Hayam Wuruk memberikan kepada Dalem Ketut Ngulesir 40 orang pengawal yang semuanya beragama Islam. Ketut Ngulesir pergi ke Majapahit sempena mengikuti konferensi kerajaan vassal (cawangan) Majapahit. Konferensi tersebut semacam mesyuarat agong yang dihadiri raja-raja dari berbagai wilayah seperti Sumatera, Bali, Madura dan Jawa. Lihat Dhurorudin Mashad (2014), *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 66-67. Bandingkan juga Muhammad Yamin (2005), *Gadjah Mada; Pahlawan Persatuan Nusantara*. Jakarta: Balai Pustaka, 79-80. Kelak di kemudian hari 40 orang yang kebetulan semuanya beragama Islam tersebut dikenal

pendakwah (*muballigh*) itu oleh kerajaan diizinkan pula untuk membina pemukiman bagi komuniti khas mereka sendiri. Salah satu dari komuniti mereka yang masih lestari hingga kini itu kemudian dikenal dengan Kampung Lebah (di daerah Klungkung) dan kampung Saren Jawa (di Karangasem). ²²⁶ Keempatpuluh orang tersebut seiring masa selain menetap di sekitar Gelgel juga turut menjaga eksistensi kerajaan Gelgel dengan jalan melibatkan diri sebagai pasukan penjaga keamanan atau "pagar hidup" bagi kerajaan Gelgel supaya selamat dari gangguan dan serangan pihak-pihak luar yang hendak mengacaukan stabiliti sosial di Gelgel dan Bali pada umumnya. Mereka berkahwin dengan penduduk tempatan dan beranak pinak hingga melahirkan silsilah generasi Muslim Bali sampai sekarang ini.

Ada yang menyebutkan bahawa 40 orang pengawal tersebut ada yang berpencar dengan tujuan semakin memperlebar peluang untuk mensyiarkan agama Islam ke pelbagai wilayah di Bali. Setelah beberapa lama ada 2 di antara 40 orang tersebut yang bernama Kyai Abdul Jalil dan Raden Modin meminta izin untuk berkelana melanjutkan pengembaraan mereka ke arah timur. Perjalanan mereka berdua sampai di wilayah Banjar Lebah. Sesampainya di daerah tersebut Raden Modin memutuskan untuk tinggal dan menetap di situ. Manakala Kyai Jalil terus melanjutkan perjalanan ke timur menghala arah pulau Lombok. Saat dalam perjalanan dan sampai di sebuah bukit bernama Bukit Kemutuk beliau berjumpa dengan sekumpulan orang

sebagai leluhur daripada masyarakat Muslim Kampung Gelgel yang sampai sekarang masih eksis. Mereka diperlakukan dengan hormat oleh putra Ketut Ngulesir, yakni Dalem Watu Renggong dan diberi lahan tempat tinggal yang layak. Hal itu sebagai balas budi dan penghargaan terhadap jasa kebaikan dan kerjasama mereka dengan kerajaan Gelgel. Begitulah cerminan harmoni kerukunan antara agama sudah terselenggara dengan kondusif semenjak zaman dahulu. Di samping itu, ada pengkaji sejarah Bali yang memaparkan bahawa selain generasi Muslim pertama (40 orang pengawal) di era Ketut Ngulesir tersebut, masih ada kumpulan generasi Muslim kedua yang berjumlah 100 orang yang tiba di Bali ketika kekuasaan Gelgel dipimpin oleh Dalem Watu Renggong, cucu kepada Ketut Ngulesir. Lihat Dhurorudin Mashad (2014), *Op. Cit.*,135.

²²⁶ Vickers menghurai secara khas sejarah tentang dinamika Islam pada masa awal kemasukannya di Pulau Dewata. Lihat Adrian Vickers (2009), *Peradaban Pesisir; Menuju Sejarah Budaya Asia Tenggara*. Denpasar: Pustaka Larasan dan Udayana University Press. Di samping itu, dalam karyanya yang lain Vickers pun merungkai tapak tilas kesejarahan Bali ditelisik daripada aspek seni dan budaya. Perbahasan tersebut dapat dibaca dalam buku yang lain Adrian Vickers (2012), *Bali Tempo Doeloe*. Depok: Komunitas Bambu. Menurut Vickers, mencari jejak historisiti Bali dapat pula dilacak melalui kemauan kita menelusuri artifak-artifak seni serta kreasi karya kebudayaan yang wujud di Bali, sejak dahulu hingga kini.

kampung yang sedang berlarian ketakutan. Mereka menyelamatkan diri dari amukan seekor banteng yang mengamuk di kampung mereka. Kyai Jalil akhirnya bersedia menolong mereka dan dengan izin Allah berjaya membunuh banteng buas itu. Di kampung bernama Saren Jawa itulah akhirnya Kyai Jalil menetap dan menyebarkan dakwah Islam hingga beliau wafat dan dimakamkan di sana. Kampung Saren Jawa kini termasuk salah satu kawasan yang penduduknya ramai beragama Islam. Ia termasuk wilayah Karangasem, kabupaten paling timur di propinsi Bali dan bersempadan dengan Lombok. Demikianlah Islam seiring masa mulai dikenal oleh sebahagian rakyat Bali. Apatah lagi ketika Bali mulai membuka pintu perniagaan dengan pihak-pihak luar, ramai para pedagang dari Jawa, Sumatera, Makassar, Bugis dan Lombok yang berniaga di Bali dan tidak sedikit di antara mereka akhirnya menetap menjadi penduduk Bali. Sebahagian besar dari mereka adalah Muslim dan sedikit sebanyak turut berdakwah memperkenalkan Islam di tempat tinggalnya.

Para pendatang Muslim masa itu tampak berupaya untuk mampu beradaptasi dan *survive* agar dapat hidup di wilayah kekuasaan kerajaan yang berideologi Hindu. Ada kerjasama antara kedua belah pihak yang saling menguntungkan (*symbiosis mutualism*). Pendatang Muslim perlu hidup dan menyebarkan dakwah mereka, manakala pihak kerajaan juga memanfaatkan keberadaan dan peranan mereka dalam sejumlah keperluan, semisal pasukan militer (bantuan kekuatan) serta sistem perniagaan yang memberikan keuntungan kepada pihak istana kerajaan. Henk S. Nordholt mencatat bahawa selama periode tahun 1650-1830 raja-raja di sejumlah kerajaan di Bali sudah melakukan hubungan-hubungan bisnis dengan peniaga daripada bangsa luar, seperti kaum China, Bugis, Lombok, Makassar, Jawa, bahkan hingga Eropah. Maknanya, memang sejak lama sudah ada penduduk asing dari pelbagai

²²⁷ Chabib Toyyib Zaen Arifin Assegaf (2012), Sejarah Wujudnya Makam Wali Pitu di Bali; Sejarah Perkembangan dan Pengembangan. Sidoarjo: Zifatama Publishing, 19-20.

bangsa, etnik dan agama yang menetap (bermastautin) secara damai di Bali. Mereka hidup berbaur dengan penduduk pribumi dengan tenang dan tenteram.²²⁸

Pada abad ke-17 Masihi ditemukan sudah ada penduduk asing yang menetap di Pulau Dewata dan mereka biasa disebut sebagai wong duraseda, wong sunantara atau wong nusantara. Mereka umumnya terdiri dari orang Bugis, China dan Arab. Komuniti Bugis tampak paling dominan mendiami kawasan pesisir pantai yang melingkar mengitari pulau Bali. Manakala para pendatang dari Arab dan China lebih menyukai tinggal di daerah pusat-pusat bandar kerana kebanyakan daripada mereka berniaga di pasar-pasar besar yang umumnya terletak di pusat bandar.²²⁹ Fenomena eksodus dan migrasi besar-besaran orang etnik Bugis (dari Makassar dan Banjarmasin) disebutkan antara lain disebabkan kerana mereka menyingkir untuk menghindari tekanan pemerintah kolonial Belanda yang saat itu (sekitar tahun 1669) sedang berupaya menguasai Makassar dan pulau Sulawesi.

4.2.2. Hindu Jawa

Sejarah masuknya agama Hindu ke Indonesia diperkirakan berlaku pada awalawal tahun Masihi. Tapak tilas historik ini dapat diketahui dengan adanya pelbagai bukti, sama ada berupa dokumen tertulis mahupun benda-benda purbakala. Salah satunya adalah penemuan tujuh buah yupa (prasasti kuno berupa tulisan-tulisan yang diukir di atas batu) peningalan kerajaan Kutai di Kalimantan Timur pada abad ke 4 Masihi. Masuknya agama Hindu ke Indonesia menimbulkan pembaharuan tamadun dan keberkesanan sejarah yang besar. Selain berhasil mengakhiri zaman prasejarah

²²⁸ I Wayan Ardika, Sejarah Bali, 299.

²²⁹ I Gede Putu Suwitha (2001), *Arung Samudera; Persembahan Sembilan Windu A. B Lapian*. Jakarta: PPKBLP Universitas Indonesia, 57.

Hamka bahkan memperkirakan masuknya Hindu ke Indonesia sudah berlaku semenjak abad ke-2 Masihi, jauh sebelum Nabi Muhammad dilahirkan dan Islam belum hadir di dunia. Hindu berjaya mendominasi Indonesia selama 12 abad lamanya sebelum hegemoni itu akhirnya diambil-alih oleh Islam hingga kini. Lihat Hamka (2016), *Sejarah Umat Islam*. Selangor: PTS Publishing House, 724.

Indonesia, yakni perubahan dari religi kuno ke dalam kehidupan beragama yang memuja Tuhan Yang Maha Esa dengan kitab Suci Veda-nya, kehadiran Hindu juga menandai lahirnya era kerajaan. Tidak dapat disangkal, wujudnya kerajaan memperkenalkan adanya institusi dan sistem pentadbiran yang berfungsi mengatur kehidupan suatu wilayah. Di samping di Kutai, agama Hindu juga berkembang di Jawa Barat mulai abad ke-5 dengan ditemukannya tujuh buah prasasti, yakni prasasti Ciaruteun, Kebonkopi, Jambu, Pasir Awi, Muara Cianten, Tugu dan Lebak. Semua prasasti tersebut berbahasa Sansakerta dan memakai huruf Pallawa. Dari prasastitersebut didapatkan keterangan yang menyebutkan bahawa prasasti Purnawarman adalah Raja Kerajaan Tarumanegara beragama Hindu". Selanjutnya agama Hindu berkembang pula di Jawa Tengah yang dibuktikan dengan adanya prasasti Tukmas di lereng gunung Merbabu yang diperkirakan bertitimangsa tahun 650 Masihi. Adanya Candi Arjuna dan Candi Srikandi di dataran tinggi Dieng dekat Wonosobo dari abad ke-8 Masihi dan Candi Prambanan di Klaten yang dihiasi dengan arca Tri Murti yang didirikan pada tahun 856 Masihi merupakan bukti nyata perkembangan Hindu di Jawa Tengah. Di samping itu, agama Hindu berkembang pula di Jawa Timur dengan bukti prasasti Dinaya (Dinoyo) dekat Kota Malang berbahasa Sansakerta dan memakai huruf Jawa kuno. Manakala Candi Budut merupakan candi suci yang dibina di daerah Malang sebagai peninggalan tertua kerajaan Hindu di Jawa Timur.²³¹

Selepas itu, pada tahun 929-947 Masihi muncullah Mpu Sendok sebagai raja daripada dinasti Isana Wamsa yang kemudian diteruskan oleh Dharma Wangsa. Adapun Airlangga (yang memerintah kerajaan Sumedang pada tahun 1019-1042 Masihi) juga dikenal sebagai seorang penganut Hindu yang taat. Setelah dinasti Isana Wamsa, di Jawa Timur berdirilah kerajaan Kadiri (1042-1222 Masihi) sebagai

www.ipb.ac.id: Kmhd.lk.ipb.ac.id/2010/11/06/sejarah-agama-hindu-di-indonesia.

pengemban agama Hindu. 232 Pada masa kerajaan ini banyak muncul karya besar sastra Kitab Bharatayudha, semisal Kitab Smaradahana, Kitab Lubdhaka, Hindu, Wartasancaya dan kitab Kresnayana. Tidak lama setelah itu kemudian muncul kerajaan Singasari (1222-1292 Masihi) yang membina Candi Kidal, Candi Jago dan Candi Singosari sebagai sebagai peninggalan kehinduan dinasti Singasari. Pada akhir abad ke-13 Masihi berakhirlah masa Singasari dan muncul kerajaan Majapahit sebagai kerajaan hindu terbesar yang wilayahnya pernah meliputi seluruh nusantara bahkan sebahagian Asia. Di era Majapahit inilah agama Hindu merasakan masa keemasan yang sangat gemilang. Salah satu buktinya adalah ditulisnya karya masterpiece Kitab Negara Kertagama karangan Mpu Prapanca serta dibinanya Candi Penataran sebagai rumah ibadah Hindu terbesar di Jawa Timur. Selanjutnya agama Hindu berkembang semakin ke timur menuju Pulau Bali. Kedatangan agama Hindu di Bali diperkirakan pada abad ke-8 Masihi. Penyebar dan pembaharu Hindu di Bali adalah Mpu Kuturan yang datang ke Bali pada abad ke-2 Masihi saat Pulau Dewata ditadbir oleh kerajaan Udayana. Peranan Mpu Kuturan terhadap Hindu Bali cukup besar. Dari tangan beliau lahir revolusi ajaran-ajaran Hindu, salah satunya adalah tradisi pemujaan Tri Murti di Pura Khayangan Tiga. Sejak ekspedisi Patih Gajah Mada ke Bali (1343 Masihi) sampai akhir abad ke-19 berlaku beberapa pembaharuan dalam teknis pengamalan ajaran Hindu. Baru pada masa Dalem Waturenggong (Raja Gelgel), kehidupan agama Hindu di Bali disebut mencapai zaman keemasan dengan datangnya Danghyang Nirartha daripada Majapahit sekitar abad ke-16 Masihi. Jasa beliau sangat besar di aspek sastra, agama, dan arsitektur. Perkembangan selanjutnya, setelah runtuhnya kerajaan-kerajaan Hindu di Bali pembinaan kehidupan keagamaan sempat mengalami kemunduran. Namun mulai tahun 1921 upaya-upaya penguatan ajaran Hindu mulai ditingkatkan terutamanya dengan ramainya majelis-majelis Hindu hingga kemudian

²³² Abd Rauf Rahim dan M Saleh Madjid (2015), *Sejarah Indonesia Lama 2; Masa Kuno/Zaman Hindu-Buddha*. Makassar: Rayhan Intermedia, 115-116. Lihat pula dalam R. Soekmono (1985), *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 1*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

terwujudnya kumpulan majelis kehinduan bernama Parisada Hindu Bali yang selanjutnya menjadi Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI). Data terbaru memaparkan bahawa populasi jumlah penganut Hindu dan jumlah rumah ibadah (pura) di Indonesia sentiasa meningkat. Menurut data terkini daripada Kementerian Agama Republik Indonesia saat ini penganut Hindu seramai 4.012.116 orang dengan jumlah rumah ibadah sebanyak 24.801 pura yang tersebar di seluruh Indonesia.²³³

Jejak Hindu terutamanya di kawasan Jawa Timur juga dapat ditemukan di Pulau Madura. Bukti nyatanya adalah binaan komplek pemakaman raja-raja Asta Tinggi di Sumenep yang mengguna pakai desain arsitektural Majapahit dan hingga sekarang masih terawat dengan cukup baik. Asta tinggi adalah artifak sejarah yang menjadi bukti bahawa ada jalinan ketamadunan yang intens dan lama antara Hindu dengan pulau Madura. Raja Sumenep, Arya Wiraraja (1269-1292 Masihi) adalah salah satu tokoh dan kaki tangan daripada Kerajaan Majapahit yang menyeberangi lautan menuju hujung timur Madura. Sejumlah entiti adat kebudayaan di Madura seperti langghar (surau atau mushola) dan model taneyan lanjhang²³⁴ dapat dikomparasikan dengan konsep pura dalam tradisi besar Hindu.²³⁵ Sepertimana dikemukakan oleh Muhammad Endy Saputro, bukti lain hubung kait antara tradisi Hindu dan istiadat di Madura adalah tradisi mamaca (budaya membaca kisah yang dipetik dari sejumlah babad atau serat klasik semisal Ramayana atau Mahabharata), tayuban atau remoh (sejenis pertunjukan live music tradisional), dan beberapa produk budaya tradisional

²³³ Tim Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kemenag (2014), *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2013*. Jakarta: Puslitbang KKBLD Kementerian Agama Republik Indonesia, 12-14.

²³⁴ *Taneyan Lanjhang* adalah model pemukiman tradisional dalam adat istiadat masyarakat Madura. Ia terdiri dari beberapa rumah yang bersusun memanjang dari timur menghala ke barat dan menghadap ke selatan. Manakala dari arah selatan bersusun pula dapur-dapur yang menghadap ke utara. Di antara blok rumah dan dapur itulah ada *taneyan* (halaman atau dataran) yang memanjang (*lanjhang*) dari timur ke barat. Tepat di hujung barat dibina sebuah *langghar* (surau) menghadap ke halaman. Surau itu digunakan secara bersama (kolektif) adapun rumah dan dapur dimiliki oleh masing-masing keluarga yang biasanya masih dalam rumpun ikatan keluarga besar (*family*). Rumah disusun berdasarkan hierarki umur dalam silsilah keluarga.

²³⁵ Lihat dalam Iik Arifin Mansur Noor (1990), *Islam in an Indonesian World Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 7.

lainnya yang tidak syak lagi adalah sebahagian warisan dari kebiasaan umat Hindu zaman dahulu.²³⁶

Manakala di Jawa bahagian barat sepertimana telah dicernakan di atas, tapak jejak sejarah Hindu sudah lebih dahulu berkembang sebelum kawasan Jawa yang lain. Berdirinya kerajaan Tarumanegara adalah tunggak awal bagi perkembangan agama Hindu di seluruh Jawa. Walaupun memang dalam perkembangannya kemudian citra Hindu di wilayah Jawa Barat masih kalah secara kuantiti penganut dibandingkan Jawa Tengah dan Jawa Timur. Tidak syak lagi apabila zaman emas kejayaan Hindu hadir di Jawa Timur pada era Majapahit. Adapun di Jawa Tengah pengaruh Hindu juga menyebar cukup kuat. Eksistensi kaum Jawa yang disebut oleh Clifford Geertz sebagai komuniti abangan, tinggal di wilayah Jawa bahagian tengah termasuk Yogyakarta. Magelang, sebuah bandar di tepi utara Yogyakarta, merupakan salah satu pusat penting penyebaran agama Hindu dan Buddha di Jawa. Di kawasan ini pula ditemukan puingpuing candi Hindu kuno bertebaran (Candi Ngawen, Candi Asu, Candi Mulyo, Candi Retno). Sejumlah candi juga terdapat di wilayah lain Jawa Tengah yakni di kawasan dataran tinggi Dieng (Wonosobo - Banjarnegara). Jika Hindu disebut sebagai agama yang memiliki keterkaitan erat dengan Buddha, maka di Magelang inilah terdapat candi Buddha terbesar dan paling monumental di dunia, iaitu Candi Borobudur yang amat masyhur. Ia dibina pada abad ke-8 oleh seorang pangeran dari dinasti Syailendra. Borobudur dibina di saat masa perebutan pengaruh antara Hindu dan Buddha sedang berlangsung di Pulau Jawa. Penguatan kekuasaan Buddha itulah yang menyebabkan kaum Hindu berpindah ke arah timur (Jawa Timur, Bali dan Nusa Tenggara) walaupun kemudian setelah menyusun kekuatan mereka kembali lagi ke Jawa Tengah dan berjaya menguasainya semula. Tanda reinassance (kelahiran kembali) Hindu di Jawa Tengah dapat dilihat pada terbinanya candi besar Prambanan yang terletak di wilayah

²³⁶ Muhammad Endy Saputro (2009), *Kiai Langgar and Kalebun; A Study on Contestation Between Cultural Brokers in A Non-Pesantren Village in Madura Indonesia*. Yogyakarta: Graduate School Gadjah Mada University, 28-29.

Klaten dan Sleman, sebuah daerah sempadan antara propinsi Jawa Tengah dan propinsi Yogyakarta.²³⁷

Di wilayah Jawa Timur, hal yang sangat menghairankan adalah realiti bahawa di kawasan bekas pusat kerajaan Majapahit berada iaitu Mojokerto (Trowulan) malah tidak merepresentasikan selayaknya bekas komuniti penganut Hindu. Umat Hindu di Jawa Timur menyebar di merata-rata tempat dalam jumlah yang tidak begitu ramai, termasuk di Kediri, Lamongan dan Banyuwangi. Salah satu nama daerah yang selama ini identik dengan komuniti Hindu di propinsi ini adalah wilayah pegunungan Tengger (meliputi wilayah Kabupaten Probolinggo, Pasuruan, Lumajang dan Malang). Kini masyarakat Tengger sendiri sudah bukan murni penganut Hindu sahaja, namun sudah mulai banyak yang berpindah akidah (terutamanya ke agama Islam) akibat mulai terbukanya akses transportasi, pergaulan sosial dan komunikasi dengan beragam komuniti di luar. Terutama di bahagian lereng bawah yang lebih mudah berinteraksi dengan dinamika orang-orang bandar yang makin moden. Beberapa faktor saling berkait di balik fenomena tersebut. Seorang antropolog pengkaji masalah keindonesiaan, Robert W. Hefner pernah mengungkapkan bahawa orang-orang Tengger non-Muslim di Jawa Timur yang merubah dan mengkonyersi agama mereka (dari Hindu-Buddha ke Islam) lebih banyak dimotivasi oleh pertimbanganpertimbangan politik dibandingkan alasan agama semata. Maknanya, aktiviti berpindah keyakinan berlaku tidak telus dilandaskan oleh keyakinan ideologi yang murni. Wilayah Tengger yang merupakan kawasan pertanian yang menjanjikan akhirnya menjadi objek pertarungan dari pelbagai kepentingan seperti politik, sosial dan ekonomi. Keadaan ini berlaku sejak zaman penjajahan, Orde Lama Soekarno, hingga era Orde Baru Soeharto. Contoh lain daripada kes serupa ini adalah konflik politik dan keagamaan antara keraton Yogyakarta dan Surakarta yang sejatinya hanya

²³⁷ Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, 114-115.

menampilkan perkembangan tradisi artistik dan keagamaan tradisional yang dirosakkan oleh sejarah politik.²³⁸

Bercermin dari huraian-huraian di atas, sedikit sebanyak dapat tergambarkan lanskap sosiologi keberagamaan masyarakat di Jawa semenjak era Hindu awal hingga ke zaman mutakhir saat ini. Bagaimana selama ratusan tahun Jawa diwarnai dengan fluktuasi peradaban dan dinamika sosial dan agama yang amat dinamik. Kejayaan Hindu selama ratusan tahun ternyata berakhir dengan keterpurukan. Manakala kemunculan Islam setelahnya sanggup menggantikan hegemoni agama di wilayah Jawa yang dapat bertahan sampai sekarang. Namun demikian, tidak pernah ada jaminan kepastian apakah kejayaan Islam ini akan sentiasa sanggup mendominasi dan terus bertahan sebagai majoriti sebab dinamika keberagamaan di pulau dengan penduduk terbanyak di Indonesia ini sangat fluktuatif. Beberapa agama, terutamanya Kristian dan Katholik terus mengalami peningkatan jumlah penganut secara signifikan. Adapun komuniti Hindu di Jawa tetap sahaja dapat bertahan walaupun seiring masa terus mengalami penurunan angka populasi penganutnya.

Trend penurunan populasi penganut Hindu ini berbanding terbalik dengan peningkatan jumlah penganut agama-agama yang lain, termasuk juga Islam. Panorama sosial seperti ini tampak lumrah adanya dipandang dari perspektif "kompetisi" dan persaingan antara agama dalam memperebutkan simpati masyarakat serta memperluas jejaring penyebaran dakwah mereka. Beberapa agama, seperti Islam dan Kristian,

²³⁸ Mark R. Woodward (2008), *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: Penerbit LKiS, 24. Robert W Hefner bahkan menuding ada "senario politik" yang sengaja dibuat oleh pihak penguasa (iaitu pemerintah Orde Baru) dengan kekuatan militernya untuk merosakkan tatanan sosial dan budaya masyarakat Tengger. Dengan alasan menumpas anggota-anggota kumpulan Parti Komunis Indonesia (PKI), pihak penguasa sedikit sebanyak telah merubah wajah Tengger asli yang dahulu dihuni majoriti penganut Hindu menjadi lebih pluralistik. Warna Islam dan kejawen mulai hadir dalam dinamika adat warga Tengger mutakhir. Fenomena ini dirakamkan dengan baik oleh Hefner dalam bukunya *Geger Tengger; Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*. Yogyakarta: Penerbit LKiS, 1999.

²³⁹ Secara keseluruhan tingkat pertumbuhan penduduk penganut Hindu terbilang sangat kecil. Di peringkat kebangsaan, Hindu hanya tumbuh 0.95 peratus sahaja dalam sepuluh tahun terakhir. Bahkan untuk lingkup pulau Jawa, Sumatera dan Kalimantan taraf perkembangan penganut Hindu malah menunjukkan trend yang menurun (negatif). Jumlah penurunan terbesar berlaku di Jawa Timur yang mencapai penurunan sebanyak 13.7 peratus. Selengkapnya Lihat Agus Indiyanto, *Agama di Indonesia dalam Angka*, 41-42.

memang dikenal dengan doktrin penyebaran agama (dakwah dan *missionary*) dalam ajaran-ajaran agamanya. Manakala Hindu pada dimensi ini (mengajak dan menyebarkan agama) terkesan lebih lembut dan lambat. Setaraf contoh, hingga sekarang rancangan Islamisasi daripada komuniti Islam terus-menerus dijalankan dengan pelbagai pembaharauan pada berbagai aspeknya. Pelbagai organisasi masyarakat (ormas) yang wujud dalam Islam saling berlumba dalam mendakwahkan Islam ke hadapan khalayak umat. Kondisi ini dapat terbaca antara lain dilihat daripada *platform* ormas-ormas reformis Islam seperti seperti Syarikat Islam (SI) dan Muhammadiyah yang salah satu visi utamanya adalah melawan setiap aktiviti politisasi agama (Kristianisasi) yang diterapkan pemerintah kolonial Belanda (pada era kemerdekaan Indonesia) sembari dalam jangka panjang menggerakkan laju Islamisasi di bumi nusantara dengan jalan meningkatkan populasi penduduk Muslim dan memurnikannya daripada unsur-unsur "akidah lama" seperti Hinduisme, Buddha,

²⁴⁰ Dua agama terbesar di dunia saat ini, iaitu Kristian dan Islam, sama-sama merupakan agama misi. Doktrin suci keduanya memerintahkan pengikutnya untuk sentiasa menyebarkan berita gembira melalui jalan dakwah atau misi (penyebaran agama) ke seluruh dunia. Perang antara Portugal, Spain, Belanda, dan Inggris melawan Indonesia yang diwakili kerajaan-kerajaan Islam nusantara adalah bukti faktual yang menggambarkan adanya "perang suci" tersebut. Ada semangat agama atau "jihad" di samping kepentingan politik dan ekonomi. Kedatangan bangsa Eropah ke nusantara adalah ancaman besar bagi kelestarian agama-agama yang sudah ada sebelumnya, termasuk Islam dan Hindu. Lihat Charles Kimball (2003), *Kala Agama Jadi Bencana*. Bandung: Penerbit Mizan, 111-112. Oleh itu, tidak dapat disangkal bahawa kemunculan penjajahan bangsa Eropah turut mengemban misi khas, iaitu alasan 3M (*merchants, militaries, missionaries*) yang wajib ditempuh demi matlamat akhir 3G (*gold, glory, gospel*). Telaah dalam Hadi Sucipto (ed.) (2007), *Islam Mazhab Tengah; Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher*. Jakarta: Drafindo Khazanah Ilmu, 186.

Tarmizi Taher. Jakarta: Drafindo Khazanah Ilmu, 186.

²⁴¹ Di kalangan Muslim Indonesia mutakhir dikenal sejumlah organisasi masyarakat (ormas) dengan pengikut yang ramai dan fanatik. Dua yang terbesar di antaranya adalah Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU). Muhammadiyah berkhidmah kepada umat dengan jalan dakwah secara struktural dengan karakternya yang tegas dan baku. Sasarannya adalah komuniti masyarakat moden yang kebanyakan cukup berpendidikan dan tinggal di kawasan perkotaan (bandar). Manakala Nahdlatul Ulama (NU) lebih dikenal dengan pendekatan dakwah kultural yang lebih lentur, lembut dan lunak. Objek dakwah mereka meliputi kaum tradisional dan rakyat awam yang umumnya menetap di daerah-daerah perkampungan (desa). NU menamakan dakwah mereka ini dengan metode dakwah berasas sosial-budaya model Sunan Kalijaga. Namun walaupun desain dan model dakwah keduanya berbeza. Muhammadiyah dan NU tetaplah berjumpa dalam sebuah titik temu yakni sama-sama melakukan keupayaan merancang "reislamisasi orang Jawa". Mereka berpandangan bahawa sejumlah masyarakat masih ada yang gemar bernostalgia dengan memori sejarah dan akidah lama mereka, semisal Hindu, Buddha, animisme dan dinamisme, serta mencampuradukkannya dalam tradisi keislaman mereka. Justeru, misi "mengislamkan kembali" masyarakat dipandang sebagai salah satu solusinya. Lihat Achmad Jainuri (2002), Ideologi Kaum Reformis; Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal. Surabaya: LPAM, 58-59.

animisme dan dinamisme. ²⁴² Wilayah Jawa menjadi tumpuan dan target utama dakwah Islamiyah disebabkan beberapa faktor antara lain eksistensi Jawa sebagai pulau berpenduduk terpadat di Indonesia, banyaknya bandar-bandar besar yang sudah maju dengan pusat kekuasaan (kepemerintahan) di sana serta realiti historik bahawa di wilayah Jawa inilah imperium kekuasaan dan sejarah panjang tamadun Hindu pernah berkuasa selama ratusan tahun. Terhitung sejak wujudnya Kerajaan Hindu tertua di Jawa yakni Tarumanegara (di Jawa Barat) hingga runtuhnya kejayaan Majapahit (Jawa Timur) pada akhir abad ke-14 Masihi.

4.3. Relasi Islam-Hindu dalam Perkembangan Semasa

Data rasmi kiraan banci penduduk Indonesia tahun 2010 menunjukkan bahawa agama Islam adalah agama yang paling banyak dianut oleh warga negara Indonesia. Umat Muslim Indonesia berjumlah 207.2 juta orang atau setara 87.18 peratus daripada keseluruhan jumlah penduduk. Manakala kaum Kristian seramai 16.5 juta penganut (6.96 peratus), Katholik 6.9 juta (2.91 peratus), 4 juta umat Hindu (1.69 peratus), 1.7 juta komuniti Buddha (0.72 peratus) serta 0.11 juta kaum Konghucu (0.05 peratus). Adapun penganut agama-agama lainnya, termasuk agama tempatan dan aliran kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa diperkirakan seramai 0.13 peratus. Populasi Muslim paling ramai terdapat di pulau Jawa (63.01 peratus) dan Sumatera (21.3 peratus). Jumlah terbanyak ada di propinsi Jawa Barat (20.2 peratus) disusul oleh Jawa Timur (17.4 peratus) dan Jawa Tengah (15.1 peratus). Manakala penganut daripada agama Hindu terfokus di Bali dan sekitarnya. Seramai 84 peratus komuniti Hindu tinggal dan menghuni kawasan Bali dan Nusa Tenggara. Dari total 84 peratus tersebut sebanyak 80,9 adalah warga yang menetap di Pulau Dewata. Selebihnya

²⁴² Ahmad Syafi'i Maarif (1985), *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 80.

tersebar merata-rata di pelbagai negeri (propinsi) terutamanya di wilayah jiran yang terdekat dan bersempadan dengan Bali seperti Jawa Timur dan Nusa Tenggara Barat serta beberapa propinsi yang dahulu di era Presiden Soeharto menjadi tempat tujuan program transmigrasi penduduk dari Bali, yakni di propinsi Lampung dan Sulawesi Tengah. ²⁴³ Berikut adalah peta populasi penduduk Indonesia berasaskan agama:

Jadual 17: Jumlah dan Proporsi Pertumbuhan Agama di Indonesia, 2000- 2010^{244}

No	Agama	2010	Peratus
1	Islam	207.176.162	87.18
2	Kristian	16.528.513	6.96
3	Katholik	6.907.873	2.91
4	Hindu	4.012.116	1.69
5	Buddha	1.703.254	0.72
6	Konghucu	117.091	0.05
7	Lainnya	299.617	0.13
	Tidak	139.582	0.06
	Terjawab		
	Tidak	757.118	0.32
	Ditanyakan		
	Jumlah	237.641.326	100

Agama Hindu memang sentiasa identik dengan Bali. Hegemoni Hindu di Pulau Seribu Pura ini terasa sangat kuat. Hal ini merupakan sesuatu yang dapat dimaklumi mengingat 84 peratus penduduk di sana adalah kaum Hindu. Namun perlu dipahami

 ²⁴³*Ibid.*, 14.
 ²⁴⁴ Agus Indiyanto, *Agama di Indonesia dalam Angka*, 43-44. (diolah dari data rasmi Banci Penduduk Indonesia tahun 2010, Badan Pusat Statistik/BPS).

bahawa selain di Bali, penganut Hindu juga cukup ramai di daerah lain, terutamanya di propinsi sempadan terdekat, yakni di Nusa Tenggara Barat (2.9 peratus) dan Jawa Timur (2.8 peratus). Di wilayah Jawa Timur sendiri, komuniti Hindu terpusat di kawasan dataran tinggi gunung Semeru dan Bromo yang lebih dikenal dengan nama kawasan pegunungan Tengger.²⁴⁵ Pada perkembangannya, Tengger kemudian bukan hanya menjadi nama kawasan namun sudah menjadi nama etnik dan identiti sosialbudaya yang khas. Majoriti penduduk Tengger adalah kaum Hindu dan hal itu terasa "unik" kerana ia terletak di wilayah Jawa Timur yang sangat dominan populasi penduduk Muslimnya. Di samping itu masih ada 2 provinsi yang dahulu menjadi tujuan transmigrasi orang Bali pada era Orde Baru, yakni di Lampung (2.8 peratus) dan Sulawesi Tengah (2.5). Di kedua daerah ini bahkan sudah terbentuk semacam enclave masyarakat Bali. Nama-nama desa yang berciri khas Bali, tata pemerintahan dan pranata kehidupan sosial benar-benar tampak seperti di Bali, termasuk aktivitiaktiviti praktikal keagamaan dan pertanian di kawasan tersebut. Terdapat pura desa, ada sistem pengairan model subak untuk irigasi pertanian, dan pelbagai identiti simbolik lainnya.²⁴⁶

Sebagai cermin untuk melihat pemandangan keberagamaan terutamanya untuk masyarakat yang beragama Hindu dan Islam, berikut ini disajikan tabel-tabel berhubung kait dengan populasi, distribusi, serta taraf pertumbuhan kedua agama tersebut dalam perkembangan dinamika umat antara agama semasa, khas di wilayah nusantara. Data-data ini sedapatnya menjadi perbandingan kepada kehidupan sosial dan agama antara komuniti Hindu dan Muslim di Indonesia.

Jadual 18: Distribusi dan Taraf Pertumbuhan Penduduk Beragama Hindu di Indonesia Tahun 2010²⁴⁷

²⁴⁵ *Ibid.*, 41. ²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*, 42-43.

No	Wilayah	Jumlah	Peratus	Taraf
				Pertumbuhan
1.	Sumatera	175.698	4.38	-3.31
2.	Jawa	182.916	4.56	-3.53
3.	Bali dan Nusa Tenggara	3.370.576	84.01	1.66
4.	Kalimantan	37.578	0.94	-13.99
5.	Sulawesi	236.200	5.89	2.66
6.	Maluku & Papua	9.148	0.23	3.05
	INDONESIA (Jumlah)	4.012.116	100	0.95

Jadual 19: Distribusi dan Taraf Pertumbuhan Penduduk Beragama Islam di Indonesia Tahun 2010^{248}

No	Wilayah	Jumlah	Peratus	Taraf
				Pertumbuhan
1.	Sumatera	44.111.873	21.29	2.28
2.	Jawa	130.651.037	63.06	1.17
3.	Bali dan Nusa Tenggara	5.285.453	2.55	1.95
4.	Kalimantan	10.786.584	5.21	2.47
5.	Sulawesi	14.051.853	6.78	1.91
6.	Maluku & Papua	2.289.362	1.11	4.01
	INDONESIA (Jumlah)	207.176.162	100	1.56

Data bancian penduduk Indonesia 2010 dan juga banci penduduk dunia berdasarkan kepada agama anutan menyuguhkan pula realiti faktual yang fenomenal bahawa warga negara Indonesia yang berjumlah keseluruhan seramai 237.641.326

²⁴⁸ Agus Indiyanto, *Agama di Indonesia dalam Angka*, 25-26. (diolah dari data rasmi Banci Penduduk Indonesia tahun 2010, Badan Pusat Statistik/BPS).

orang (dengan perincian 119.6 peratus lelaki dan 118 peratus jantina perempuan) merupakan penyumbang terbesar daripada masyarakat Muslim dunia. Pada tahun 2015, tidak kurang daripada 209 juta penduduk Indonesia adalah penganut Islam. Manakala untuk agama Hindu, masyarakat Indonesia menempati posisi ke-4 terbesar (sekitar 4 juta orang) di dunia, walaupun ia hanya 2.5 peratus dari keseluruhan jumlah warga negara.

Jadual 20: Populasi Penganut Hindu di Dunia pada Tahun 2002²⁴⁹

No.	Negara	Peratus	Jumlah
1.	India	79	751.000.000
2.	Nepal	89	17.380.000
3.	Bangladesh	11	12.630.000
4.	Indonesia	2.5	4.000.000
5.	Sri Lanka	15	2.800.000
6.	Pakistan	1.5	2.120.000
7.	Malaysia	6	1.400.000
8.	Amerika Syarikat	0.2	910.000
9.	Mauritius	52	570.000
10.	South Africa	1.5	420.000
11.	United Kingdom	1	410.000

Jadual 21: Sepuluh Besar Negara Berpenduduk Muslim di Dunia (2015)²⁵⁰

No	Negara	Populasi
1	Indonesia	209.120.000
2	Pakistan	176.190.000

 249 Linda Woodhead (ed.) (2002), $Religions\ in\ The\ Modern\ World.$ London: Routledge, 17. 250 www.mapsofworld.com/world-top-ten-countries/the-largest-Muslim-population-map.html.

189

3	India	167.410.000
4	Bangladesh	133.540.000
5	Egypt	77.300.000
6	Nigeria	76.990.000
7	Iran	73.570.000
8	Turkey	71.330.000
9	Algeria	34.730.000
10	Morocco	31.940.000

Adapun purata arus pertumbuhan penduduk Indonesia sebesar 1.49 peratus pertahun. Sajian data penduduk yang cukup berimbang adalah daripada aspek tempat tinggal mereka, yakni antara warga Kampung (desa) ataupun orang bandar (kota). Seramai 49.79 peratus penduduk Negara Khatulistiwa ini lebih memilih tinggal di bandar, manakala selebihnya merasa nyaman menetap di kawasan perkampungan. Hal yang menarik adalah realiti bahawa sebahagian besar penduduk Indonesia menetap di pulau Jawa (iaitu sebanyak 57.5 peratus). Padahal sepertimana diketahui bahawa pulau Jawa jauh lebih kecil dibandingkan dengan pulau-pulau besar seumpama Kalimantan, Sumatera, Sulawesi dan Papua. Keempat pulau besar ini dapat dikata penduduknya sangat sedikit dibandingkan dengan keluasan area pulaunya. Dapat dibayangkan, pulau Jawa hanyalah 6.8 peratus daripada keseluruhan luas wilayah Indonesia. Maknanya, ada ketimpangan antara jumlah penduduk dengan penyebaran tempat tinggal yang mesti dicarikan jalan penyelesaian segera oleh pemerintah Indonesia. Pealiti ini penting dirungkai kerana ia berhubung kait pula dengan kajian penyelidikan tesis ini sebagai bahan kajian dalam mengenalpasti dinamika kehidupan sosial antara umat

²⁵¹ Agus Indiyanto, *Op. Cit.*, 12.

beragama, khasnya antara komuniti Hindu dan Muslim, termasuk di pelbagai wilayah bandar dan perkampungan.²⁵²

Di pelbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia, semua agama berkembang secara fluktuatif (up and down). Kemajuan dan perkembangan sebuah agama akan sangat terkesan oleh faktor ruang dan masa di mana agama berkenaan dianut oleh masyarakat. Menurut Silfia Hanani, mengutip data yang dirilis oleh World Christian Encyclopedia pada tahun 2000, Hindu dan Islam (bersama Kristian) termasuk agamaagama yang terus mengalami peningkatan jumlah penganut. Hal ini berbeza dengan sejumlah agama, terutama agama-agama tradisional tempatan, yang sebaliknya terus mengalami trend penurunan yang signifikan. 253 Sebagai contoh adalah apa yang berlaku ketika Islam berkuasa selama lebih dari 800 tahun di Andalusia (Spain) namun sekarang realitinya Islam di sana berjumlah sangat sedikit dan menjadi minoriti. Begitupun pengalaman serupa di Indonesia. Selama beberapa abad nusantara dihegemoni oleh kekuatan Hindu namun saat ini jumlah mereka menjadi kelompok minoriti.

Fenomena penurunan dan peningkatan populasi pengikut agama tersebut berlaku ekoran dari interaksi dan dinamika sebuah agama ketika ia berjumpa dengan iklim sosial masyarakat. Pada sisi yang lain ia juga merupakan konsekwensi praktikal pada saat berlaku perjumpaan serta pergaulan antara masing-masing penganut agama. Tentu ini sebuah hal yang tidak terhindarkan di tengah pluraliti sosial dalam kehidupan multikultur. Kita tahu Indonesia adalah bangsa yang sangat majmuk dengan potensi pluraliti yang penuh keharmonian dan mengagumkan. Sejarah dan realiti interaksi

²⁵² Pemaknaan terhadap posisi diametral antara orang bandar dan orang kampung pada konteks ini terasa penting. Menurut perspektif Clifford Geertz, dalam tipologi kajian antropologinya yang terkenal yakni term "santri, priyayi dan abangan", orang-orang kampung menempati posisi abangan iaitu komuniti yang secara teologik dan intelektual berada di peringkat terbawah. Oleh itu, kelompok wong ndeso yang umumnya para petani tersebut mudah dipengaruhi oleh anasir ideologi yang kurang kokoh. Kumpulan abangan ini, kata Geertz, secara dominan sentiasa dipengaruhi unsur-unsur Hindu dan agama Jawa Kuna dalam tradisi ritual mereka. Bahkan ketika mereka sudah berpindah agama ke Islam sekalipun. Lihat Daniel L. Pals (2001), Seven Theories of Religion (Terj. Ali Noer Zaman). Yogyakarta: Penerbit Qalam, 398. ²⁵³ Silfia Hanani, *Menggali Interelasi Sosiologi dan Agama*, 30.

antara agama-agama di Indonesia setakat ini berjalan sangat baik dan menimbulkan banyak pujian dari banyak pihak. Suasana kerukunan antara umat beragama di Indonesia adalah salah satu yang terbaik di dunia. Walaupun mesti diakui bahawa di dalamnya ada dinamika dan pasang surut yang penuh dengan cabaran. Ada kalanya kerukunan terjalin penuh harmoni, tidak jarang pula muncul konflik dan bahkan sampai berujung tragedi yang memakan mangsa nyawa manusia. Justeru, isyu harmoni lintas agama menjadi salah satu perkara utama yang memerlukan perhatian dan mesti diambil berat oleh pemerintah Indonesia. Untuk tujuan itulah pemerintah mengeluarkan berbagai peraturan (undang-undang) untuk mencegah konflik antara agama dan supaya komuniti beragama dapat lebih selesa dalam menjalankan ritual agamanya dengan benar dan kondusif. Rambu aturan tersebut salah satunya adalah undang-undang (UU) No.1/PNPS/1965 tentang pencegahan penyalahgunaan dan penodaan terhadap agama.²⁵⁴

Lebih spesifik tentang relasi dan interaksi antara Hindu dan Islam, sepertimana telah dipaparkan di atas, kedua agama ini sudah terbukti mampu hidup bersama, berdampingan dan berhubungan semenjak lama. Tepatnya sejak masa kerajaan-kerajaan nusantara dan relasi itu semakin berlangsung intens ketika pintu perniagaan dari luar nusantara mulai dibuka. Hindu dan para pengikutnya sudah ada sejak Islam belum hadir ke bumi nusantara. Selain berfungsi sebagai agama rasmi penguasa (kerajaan), Hindu sudah mengakar di kalangan rakyat dan berakulturasi dengan sistem-sistem kepercayaan tempatan (animisme dan dinamisme) di tengah masyarakat. Islam selepas itu datang perlahan sebagai ideologi baru di kancah nusantara. Awal mulanya hubungan kedua agama ini berjalin dan berjalan tanpa ada masalah apapun. Lambat laun para peniaga dari Arab dan India barat yang membawa Islam menyebarkan ajaran Islam dengan cara yang lembut dan tanpa menggunakan kekerasan. Islampun seiring

²⁵⁴ Agus Indianto, *Op. Cit.*, 14.

masa sanggup beradaptasi dan dapat diterima dengan tangan terbuka. Pengalaman sejarah pun menyebutkan bahawa sudah ada sejumlah orang beragama Islam yang menjadi pengawal dan penasihat khas kerajaan. Istana Majapahit dan Gelgel Bali menyambut para penganut Islam selayaknya saudara. Hingga kemudian kondisi menjadi berubah pada saat para penguasa kerajaan khasnya di Jawa mulai mengalami persoalan kemerosotan moral dan dirasuki oleh hawa nafsu kekuasaan. Bermulalah kemudian perang-perang dan invasi penaklukan antara kerajaan-kerajaan di nusantara. Sesama kerajaan Hindu bertikai, penguasa-penguasa Islam saling berbalah dan bertelingkah, dan kemudian berlakulah perang demi perang yang seolah-olah dicitrakan sebagai "pertarungan antara agama". Kerajaan seperti Pajang, Mataram, Demak, Singasari, Kadiri, Majapahit, dan yang lainnya turut terjejas dan terperangkap dalam kemelut pertikaian yang berlarut-larut. Zaman berganti, dan Hindu yang dahulu majoriti akhirnya menjadi kelompok minoriti. Pun berlaku sebaliknya dengan Islam. Dari kekurangan menuju keberjayaan.

Sejak masa itulah Islam berhasil menggantikan posisi Hindu sebagai agama "rasmi" kalangan penguasa. Di seluruh nusantara Islam menyebar dengan sangat pesat. Keberhasilan tersebut juga disebabkan oleh kuatnya Islam di wilayah pusat-pusat kekuasaan sehingga ia memiliki kekuatan (power) yang efektif dalam mensyiarkan agama. Pada lingkup Jawa, walaupun Islam dapat dikata sudah menyebar secara merata, namun pada level rakyat akar rumput (grassroots) kesan ajaran Hindu tidak mudah hilang begitu sahaja. Secara formal banyak penganut Islam yang sangat kesulitan melepaskan sama sekali pengaruh dan nuansa Hindu-Buddha dari tradisi dan kebudayaan mereka. Oleh itu, rancangan "Islamisasi orang Jawa" yang dipelopori oleh sejumlah pendakwah Muslim antara lain bertujuan mengikis habis kesan kehinduan dalam budaya masyarakat Muslim. Warna Hindu-Buddha tersebut secara turuntemurun diwariskan oleh para arwah leluhur mereka sebagai "pusaka" yang mesti terus

dijaga. Ia merupakan efek samping (side effects) daripada rangkaian proses akulturasi, asmilasi dan sinkretisme budaya pada saat Islam mencuba menukar agama masyarakat Jawa daripada sebelumnya, yakni Hindu-Buddha. Oleh itu, hubungan antara Islam dan Hindu menjadi hubungan sinkretik. Memang kita akui bersama bahawa pada abad 19 dapat dikatakan Islamisasi di Jawa dan nusantara telah berakhir dengan hasil yang gemilang. Namun demikian, corak aliran "agama lama" tidak dapat dihilangkan dengan mudah. Salah satu pengaruh Hindu yang sentiasa menampal pada diri Muslim Jawa adalah coraknya yang mistik.²⁵⁵ Hal inipun sebenarnya juga tidak terlepas dari pendekatan para pendakwah pengenalan dan Muslim yang memperkenalkan Islam melalui pendekatan mistik pula. Islam pun menjadi bercorak mistik dan hal itu tetaplah lestari dengan kuat. Keadaan ini menimbulkan erti bahawa agama Hindu-Buddha bahkan animisme dan dinamisme masih kuat dipraktikkan secara samar dan kabur (incognito) di sebalik aktiviti praktikal ajaran serta ritual agama Islam di tengah masyarakat.²⁵⁶

Agama Hindu secara formal memang sudah banyak menghilang dari identiti legal masyarakat. Namun pada tahap praktikal, ritual kaum Muslim masih sahaja bercampur-baur secara dialektik dengan warna kepercayaan Hindu. Pada beberapa sisi, keduanya kadangkala masih saling mengisi dan melengkapi. Kondisi ini analog dan berkesesuaian dengan kesimpulan dikotomik yang pernah dinyatidakan oleh Mark R. Woodward tentang tahapan-tahapan dalam kebudayaan Jawa. Secara general, Woodward menyebut bahawa kebudayaan Jawa mengalami transformasi setidaknya dalam dua tahapan. Pertama, selama abad-abad Kristian awal dengan introduksi Hindu dan Buddha. Kedua, sejak kedatangan Islam secara massif memasuki nusantara

²⁵⁵ Sendi-sendi ajaran Hindu dan Islam sama-sama banyak berhubung kait dengan dimensi mistisisme. Selama ini Hindu sentiasa identik dengan aspek mistik. Bahkan banyak pengkaji agama daripada Eropah (Barat) yang mengkaji Hindu semata dari aspek mistik belaka, sembari menganggap penganut Hindu sebagai mistikus. Lihat Peter Marshall (1970), The British Discovery of Hinduism in The Eighteenth *Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 43-44.

²⁵⁶ Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit*, 174.

terutamanya pada abad 15 dan 16 Masihi. Pada masa yang kedua inilah doktrin dan simbol-simbol Hindu-Buddha ditafsirkan oleh kalangan Muslim Jawa melalui pelbagai-rupa tafsiran sesuai kosmik kesedaran mereka. Oleh itu, mesti diakui kalau memang telah berlaku proses sinkretisme dan asimilasi yang menghasilkan perkembangan agama dan kebudayaan tertentu. Sebagaimana Islam Jawa yang wujud hingga sekarang ini. Sebagaimana Islam Jawa yang

Secara praktikal, relasi dan dialektika antara komuniti Hindu dan Islam di Indonesia, setakat ini terjalin secara rukun dan harmoni. Walaupun ada beberapa gangguan dan riak disharmoni yang kadang timbul di tengah masyarakat, hal itu berlaku hanya dalam skala kecil dengan lingkup yang terhad. Beberapa kes yang muncul semata dianggap sebagai cabaran dan dinamika yang wajar dalam sebuah suasana kerukunan antara agama. Selagi para tokoh elite kedua agama ini tidak mengalami *clash* dan dapat duduk dalam meja mesyuarat, maka kondisi kerukunan dan harmoni antara Muslim dan Hindu di Indonesia secara amnya tidak akan mengalami apa-apa jua masalah yang mampu merosakkan tunggak harmoni di antara mereka. Sama ada ajaran Islam mahupun Hindu sama-sama bertujuan menciptakan tatanan masyarakat yang damai dan sejahtera.

Di sinilah ia menjadi modal sosial penting bagi perwujudan harmoni antara agama pada skop yang luas. Dr. Soetomo, seorang priyayi pendiri Boedi Oetomo (sebuah organisasi sosial pemuda pada era pra-kemerdekaan Indonesia, ditubuhkan pada 20 Mei 1908) pernah menyatakan bahawa doktrin ajaran Hindu (antara lain dalam Bhagawad Gita dan etika pewayangan) ditambah dengan tradisi Islam pesantren merupakan modal budaya bangsa yang sejatinya dapat digunakan untuk mengimbangi serta menangkis kesan negatif kebudayaan Barat yang sentiasa datang hendak

²⁵⁷ *Asimilasi* adalah pemaduan bermacam-macam jenis atau berbagai-bagai unsur menjadi satu. Seperti pemaduan unsur-unsur daripada kebudayaan yang berlainan menjadi satu kebudayaan. Lihat Noresah bt. Baharon et.al. (2013), *Kamus Dewan; Edisi Keempat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 84. ²⁵⁸ Mark R. Woodward, *Islam Jawa*, 27.

menghancurkan sendi-sendi moraliti dan mentaliti umat beragama di Indonesia.²⁵⁹ Pada dimensi inilah, kerukunan serta keharmonian antara kaum Muslim dengan komuniti Hindu amat diperlukan, terutamanya dalam wujud kepedulian mereka secara sosial praktikal di tengah kehidupan nyata masyarakat awam.

4.4. Peranan Pemerintah dalam Menjaga Kerukunan Umat Beragama

Kerukunan antara umat beragama akan mustahil terbangun apabila tidak ada pihak yang menjadi pengatur dan pengawas yang mengawal dinamika kehidupan beragama di sebuah negara. Di sinilah peranan dan fungsi kerajaan atau pemerintahan suatu negara menjadi sangat penting dan diperlukan oleh masyarakat. Di antara banyak peranan yang mesti dijalankan oleh negara (pemerintah/kerajaan) adalah mengatur hak-hak warga sipil terhadap keperluan mereka kepada eksistensi suatu agama atau keyakinan. Di samping memberikan perlindungan hukum bagi mereka serta menjaga harmoni sosial, sama ada di lingkup intern mahupun antara agama-agama.²⁶⁰

Oleh itu, negara dituntut untuk tidak pernah memihak kepada suatu agama tertentu, tetapi sebaliknya ia wajib bersikap netral dan menjadi penengah (pengadil) daripada seluruh agama yang ada. Posisi yang netral dapat membuat kerajaan/pemerintah selesa untuk menjalankan tugasnya sebagai pengawal keharmonian sosial termasuk di dalamnya kerukunan antara umat beragama. Menurut Faisal Ismail, tugas utama pemerintah yang dalam hal ini diwakili oleh Kementerian Agama (Kemenag) Republik Indonesia adalah melakukan pembinaan hubungan antara umat beragama supaya menjadi interaksi yang harmoni dan penuh nilai-nilai toleransi. Lebih jauh Faisal memaparkan visi dan tugas Kementerian Agama dalam formula

²⁵⁹ Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit*, 185.

²⁶⁰ M. Saerozi (2004), *Politik Agama dalam Era Pluralisme*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 3.

²⁶¹ Olaf Schumann (2000), *Beyond Belief; Esai-Esai tentang Agama di Dunia Modern*. Jakarta: Paramadina, xxv.

sebagaimana berikut: Pertama, menumbuhkan dan mengembangkan kondisi dan situasi yang kondusif bagi terciptanya kerukunan antara umat lintas agama. Oleh itu dibentuklah sebuah divisi bernama pembinaan masyarakat (bimas) dalam setiap agama untuk melakukan pembinaan di skop internal agama masing-masing. Kedua, membina kerukunan beragama yang sudah ada dan memperbaikinya di masa hadapan sebagai asas kepada persepaduan sosial masyarakat dan integrasi bangsa. Ketiga, mencegah agar tidak berlaku pertelingkahan, perselisihan, kegaduhan dan konflik antara umat beragama dalam semua level masyarakat, mulai dari tingkat atas (elite) hingga ke rakyat bawah (grassroots). Keempat, menjadi mediator (pihak penengah) apabila berlaku perselisihan, perbalahan dan konflik antara agama serta mencari solusi dengan menyelenggarakan mesyuarat bersama sebagai keluarga besar bangsa Indonesia. Kelima, menabur dan menyebarkan wawasan multikulturalism, pluralism dan inklusivism sebagai manifestasi dari motto negara bhinneka tunggal Ika (bersatu padu dalam keberbezaan). 262

Bercermin daripada pengalaman yang sudah berjalan selama ini, negara dan pemerintah Republik Indonesia dapat dikata sangat prihatin dan mengambil berat terhadap persoalan kerukunan antara agama dan segala hal yang berhubung kait dengannya. Banyak polisi dan undang-undang yang dirancang demi matlamat agung tersebut. Secara garis besar, matlamat tersebut memiliki dua hala tuju utama. Pertama, menjamin kebebasan dan kemerdekaan beragama yang sangat penting maknanya untuk memenuhi kepentingan kehidupan keagamaan dan keberagamaan bagi segenap masyarakat Indonesia yang dikenal sangat pluralistik. Kedua, mengembangkan sikap hormat dan toleran di kalangan para penganut pelbagai agama dalam kerangka

²⁶² Faisal Ismail (2014), *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama; Konflik, Rekonsiliasi dan Harmoni.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 105-106.

mencapai kerukunan antara agama yang merupakan pilar penting dari stabiliti sosial kebangsaan. 263

Seluruh warga negara Indonesia dapat dengan tenang menjalankan ritual dan peribadatan mereka tanpa timbul rasa takut, khawatir dan bimbang terhadap adanya gangguan dari pihak lain kerana kerajaan/pemerintah telah memberikan jaminan terhadap hak beragama masing-masing warga tanpa ada diskriminasi apapun. Secara legal-formal, hak beragama dan berkeyakinan setiap warga dijamin oleh pancasila sebagai dasar utama negara di Indonesia serta termaktub dalam perundang-undangan berupa Ketetapan MPR No.II/MPR/1978 dalam berbagai rinciannya. Warga dijamin kebebasan beragamanya sepanjang agama dan keyakinan yang dianutnya termasuk dalam senarai agama rasmi yang diiktiraf oleh kerajaan/pemerintah Indonesia.²⁶⁴ Maknanya, semua orang tidak boleh takut untuk berbeza, khasnya dalam urusan beragama dengan syarat tidak menyalahi aturan konsensus sosial yang ada. Segala perbezaan dan kepelbagaian agama dan budaya di Indonesia dijamin oleh butir kandungan Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 seksyen 29. Keanekaragaman tidak dapat dipandang sebagai dinding pemisah serta pemicu konflik, namun sebaliknya mesti dijaga bersama dengan baik kerana ia merupakan khazanah pemersatu dan perekat kehidupan berbangsa.²⁶⁵

Pada masa Prof. Dr. Mukti Ali menjawat sebagai Menteri Agama, komitmen kerukunan antara agama dikuatkan melalui konsep "dialog dan bukan apologi" serta seruan "agree in disagreement" (sepakat dalam ketidaksepakatan). Mukti Ali dikenal sebagai figur agamawan yang moderat dan sangat *concern* terhadap permasalahan

²⁶³ *Ibid.*, 34.

²⁶⁴ Undang-Undang No.1/PNPS/1965 menyatakan dengan tegas bahawa hanya ada 6 (enam) agama rasmi yang diakui (iktiraf) dan berhak hidup secara sah di bumi Indonesia, yakni Islam, Kristian, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu. Meskipun pemerintah melalui Surat Edaran Menteri Dalam Negeri No. 477/74054/BA.01.2/4683/95/1978 pernah menyebut Konghucu bukan lagi sebagai agama rasmi di Indonesia, namun peraturan tersebut dirubah dan pengakuan eksistensi agama Konghucu dipulihkan kembali pada era Presiden KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur).

²⁶⁵ Aksin Wijaya (2009), *Hidup Beragama dalam Sorotan UUD 1945 dan Piagam Madinah*. Ponorogo: Stain Ponorogo Press, 25.

hubungan antara agama, khasnya di Indonesia. Setelah itu, pada masa berikutnya yakni saat era Menteri Agama dijawat oleh Alamsyah Ratu Prawiranegara, tercetuslah kemudian konsep "Trilogi Kerukunan Umat Beragama" (yakni kerukunan intern umat beragama, kerukunan antara umat beragama serta kerukunan antara penganut agama dan pemerintah). Oleh itu, jika dirunut secara historis, model hubungan antara agama yang inklusif (terbuka) sebenarnya sudah sangat lama mengakar di bumi pertiwi Indonesia. Sejak zaman kerajaan kuno Majapahit, masa Orde Lama, Orde Baru, hingga zaman moden yang disebut sebagai "era reformasi" sekarang. ²⁶⁶

Untuk mewujudkan terbinanya kerukunan antara umat beragama yang benarbenar harmoni tentu sahaja memerlukan keupayaan yang sungguh-sungguh dari semua pihak kerana sangat banyak rintangan dan cabaran yang dijumpai di tengah jalan. Justeru dituntut ketelusan serta kebersamaan yang padu di antara semua elemen bangsa tanpa mementingkan egoisme dan perasaan fanatik dalam bentuk apapun. Konflik, perselisihan dan kegaduhan pasti akan timbul sebagai warna daripada dinamika kehidupan beragama dalam koridor besar bangsa yang plural seperti Indonesia. Namun demikian ia akan dapat diselesaikan dan diberikan jalan keluar apabila semua pihak kembali kepada visi menjunjung tinggi kebersatuan dan kepentingan bersama.

Kementerian Agama di bawah komando menteri agama Tarmidzi Taher pernah memetidakan secara rinci sejumlah "titik rawan kerukunan antara umat beragama" sebagai berikut: Pertama, pendirian rumah ibadah. Membina rumah ibadah adalah fasiliti dan hak bagi setiap komuniti beragama. Namun pembinaan tersebut mesti mempertimbangkan lingkungan sosial dan psikologi umat beragama lain untuk menghindari timbulnya konflik antara agama. Kedua, penyiaran agama. Aktiviti menyiarkan agama (dakwah, missionari, zending, dan semacamnya) melalui pelbagai media dapat menimbulkan kerawanan apabila ditujukan kepada mereka yang telah

²⁶⁶ Irwan Abdullah, Ibnu Mujib, Iqbal Ahnaf (2008), *Agama dan Kearifan Tempatan dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 50.

menganut agama tertentu. Ketiga, bantuan kewangan dari donatur luar negara. lembagai Sokongan finansial dari donatur antarabangsa dapat melahirkan kecemburuan, rasa iri hati dan ketidakharmonian antara agama. Keempat, perkahwinan berbeza agama. Harmoni keluarga dapat sahaja terusik apabila sudah menyangkut persoalan hukum perkahwinan, pengelolaan harta bersama atau pembahagian harta pusaka. Kelima, perayaan hari besar agama. Meraikan hari besar keagamaan hendaknya diselenggarakan secara tidak berlebihan dan melihat kondisi lingkungan persekitaran supaya tidak menimbulkan kegaduhan yang berpotensi merosak harmoni antara agama. Keenam, penistaan agama. Perbuatan saling mencari kelemahan agama lain serta saling meninggikan agama sendiri tidak dapat dibiarkan berjalan secara fanatik dan menghinakan kelompok lain. Ketujuh, aspek-aspek non-agama. Ada banyak faktor eksternal yang secara tidak langsung dapat menodai harmoni antara agama seperti faktor ekonomi, politik, budaya, adat istiadat dan sebagainya. ²⁶⁷

Dalam dimensi yang lebih spesifik, Nengah Bawa Atmadja memberikan gambaran mengenai faktor-faktor penting di sebalik konflik sosial-agama di pulau Bali. Kes di Bali ini secara umum juga berlaku di belahan kawasan lain di Indonesia. Menurut beliau, potensi konflik dan kekerasan di Bali makin meningkat disebabkan oleh sejumlah faktor, antara lain kuatnya pluraliti sosial para penduduk, persaingan memperebutkan sumber-sumber ekonomi, pergeseran budaya serta pendangkalan

-

²⁶⁷ Faisal Ismail (2014), *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama*, 38-39. Dalam pandangan Stanley Harsha, punca daripada perselisihan dan konflik antara agama di Indonesia lebih sering bersifat politik dan budaya. Bukan murni kerana pergaduhan atas nama agama itu sendiri. Dengan pelbagai motif dan alasan, terdapat banyak pelaku politik bermain dan berkepentingan dengan situasi kekacauan (*chaos*) di Indonesia. Oleh itu, jarang sekali konflik meletup kerana alasan agama dan keyakinan. Sesungguhnya Islam Indonesia sebagai majoriti merupakan kekuatan pengaruh paling penting untuk persatuan dan toleransi antara agama. Mengutip pendapat Azyumardi Azra, Stanley menyebut Islam Indonesia sebagai entiti yang berwarna-warni dengan budaya dan adat istiadat yang berbeza-beza. Justeru, komuniti ideologi Islam yang *rigid* (hitam putih) tidak mendapat tempat untuk hidup di bumi nusantara. Lihat Stanley Harsha (2015), *Seperti Bulan dan Matahari; Indonesia dalam Catatan Seorang Diplomat Amerika*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 122.

akidah (seperti sikap terlampau fanatik dan mudah diprovokasi) terhadap para penganut agama.²⁶⁸

Dalam lingkup kerukunan antara Hindu dan Muslim, khasnya di kawasan Bali, terdapat paling tidak 3 (tiga) hal yang hingga kini masih sering menjadi problem dalam hubungan antara umat Hindu dan Muslim (dan agama-agama selain Hindu lainnya). Ketiga hal tersebut adalah soal pembinaan rumah ibadah²⁶⁹, penyediaan areal pekuburan atau pemakaman serta pembuatan kartu identiti (Kartu Tanda Penduduk) bagi penduduk tetap Bali yang beragama non-Hindu. Persoalan-persoalan tersebut tidak dapat dipandang remeh disebabkan di lapangan kehidupan masyarakat ia tidak jarang menimbulkan kerumitan yang cukup pelik untuk diselesaikan.²⁷⁰ Manakala relasi antara komuniti Hindu dan Islam di Jawa Timur, khasnya di kawasan pegunungan Tengger serta di Balun Lamongan, terasa lebih damai dan tidak begitu banyak menimbulkan problematika sosial keberagamaan. Oleh itu, diperlukan kesepahaman dan mesyuarat bersama antara tokoh-tokoh agama untuk mencari solusi atau jalan keluar yang adil, maslahat dan tidak merugikan pihak manapun.

Berlakunya konflik-konflik antara agama menggambarkan bahawa keberadaan agama sebagai pesan-pesan suci Tuhan yang memerintahkan manusia untuk sentiasa menebar kedamaian dalam kehidupan sosial mereka. Falsafah agung dan spirit perdamaian yang terkandung dalam agama sering kali gagal diwujudkan secara

²⁶⁸ Nengah Bawa Atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 435.

²⁶⁹ Sebenarnya pemerintah Republik Indonesia sudah memberikan sikap tegas serta aturan yang jelas berhubung kait dengan pembinaan rumah ibadah ini. Merespons sejumlah konflik ekoran pendirian rumah ibadah di beberapa daerah, sudah dibuat Surat Keputusan Bersama (SKB) antara Menteri Dalam Negeri dan Menteri Agama, iaitu SKB No.01/1969 sebagai aturan main (role of game) dalam hal pengaturan pendirian rumah ibadah suatu agama. Kemudian SKB tersebut diperbaharui dengan Peraturan bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No.9/2006 dan No.8/2006 tentang pedoman pelaksanaan tugas kepala daerah/wakil kepala daerah dalam pemeliharaan kerukunan antara umat beragama, pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dan pendirian rumah ibadah. Suatu agama tidak dibenarkan membina rumah ibadah di sebuah kawasan di mana penganut agama tersebut tidak menjadi penduduk yang dominan (majoriti mutlak). Hal itu mesti diatur untuk mencegah konflik dan disharmoni. Selain itu wajib mendapat izin kebenaran dari kepala daerah atau pejabat setempat dan kepala kementerian agama setempat serta mesti sesuai dengan kelayakan dan standard planologi serta kondisi sosial masyarakat yang ada juga sesuai dengan komposisi jumlah penduduk beragama di sana. Lihat Faisal Ismail (2014), Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama; Konflik, Rekonsiliasi dan Harmoni. Bandung: Remaja Rosdakarya, 41. ²⁷⁰ Dhuroruddin Mashad, *Muslim Bali*, 290.

empirik dalam tataran hidup yang nyata. Fachry Ali berpendapat bahawa kemunduran bangsa-bangsa, terutama di kawasan Timur, antara lain kerana kesalahan para penganut agama dalam memahami konsep kehadiran agama itu sendiri. Agama belum sepenuhnya berjaya dijadikan sebagai pelita penerang tamadun dengan perdamaian sebagai ruh utamanya, namun sebaliknya masih sering dijadikan alasan pembenar (justifikasi) untuk sentiasa "berperang" mengatasnamakan kepentingan agama. Padahal apabila disedari dengan saksama, pertikaian dan konflik antara agama hanya menimbulkan kerugian jiwa dan kemanusiaan yang sangat menyedihkan. Banyak darah yang tumpah dan persaudaraan sosial yang terkoyak akibat konflik agama yang berlaku di Indonesia. Beberapa di antaranya adalah tragedi Ambon-Lease dan tragedi Poso yang tercatit dalam lembaran kelam sejarah konflik sosial bernuansa agama di nusantara.

Di titik inilah peranan dan keberadaan pemerintah sebagai pihak pelindung secara legal formal atas nama institusi negara menjadi sangat penting. Pemerintah dituntut untuk sentiasa bersikap pro-aktif dalam memantau, mengawasi serta mengawal dinamika kerukunan antara umat beragama dalam koridor yang positif. Peranan pemerintah adalah menjaga garis koordinasi hingga ke level masyarakat lapisan bawah dengan jalan memahami faktor penyebab konflik sekaligus memberi jalan penyelesaiannya. Oleh itu, pemerintah tidak dapat berjalan sendirian tanpa adanya partisipasi aktif daripada masyarakat secara luas. Maknanya, diperlukan solusi konflik antara agama yang bersifat kultural dan melibatkan keterlibatan aktif masyarakat yang bergerak daripada bawah (bottom up) terutamanya di level rakyat akar umbi (grassroots). Bukan hanya setaraf penyelesaian konflik yang cenderung bersifat top down (dari atas ke bawah) dan lebih menekankan kepada pendekatan keamanan (security approach) yang kaku dan hitam-putih. Oleh itu, masyarakat

²⁷¹ Hamzah Tualeka Zn (2010), *Konflik dan Integrasi Sosial Bernuansa Agama di Ambon-Lease*. Jakarta: Bintang Multiware, 152.

bersama pemerintah mesti bekerjasama dan bersama-sama berupaya untuk mewujudkan dinamika kerukunan antara penganut agama secara harmoni dan penuh kedamaian. Disedari atau tidak, masyarakat akar umbi merupakan "pemilik" sebenar daripada khazanah sosial budaya yang ada.

Masyarakat di Bali, misalnya, berjaya mempertahankan identiti sosial-budaya mereka hingga saat ini disebabkan kekuatan dan ketekunan penduduknya dalam menjaga tradisi dan kearifan tempatan yang mereka miliki. Bali dapat kuat bertahan antara lain kerana benteng pertahanan berupa simpul-simpul sosial budaya yang mereka pelihara dengan baik. Penataan Pulau Bali sebagai *padma bhuwana* (tatanan tempat suci yang disebut sebagai "rumah Tuhan" dan "sorga di bumi") yang kemudian berlanjut kepada pembentukan desa pakraman, subak, dadia dan sebagainya adalah wujud daripada usaha dan kerja keras dalam mempertahankan identiti tempatan Bali sekaligus identiti nasional Indonesia. Upaya-upaya masyarakat semacam ini merupakan bentuk kerja empirik masyarakat untuk menghindari konflik sosial dan memperkuat ikatan persaudaraan antara umat beragama.²⁷³

²⁷² Faisal Ismail (2014), *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama*, 124.

²⁷³ Nengah Bawa Atmadja (2010), Genealogi Keruntuhan Majapahit, 441.

BAB 5 : AJARAN KERUKUNAN BERAGAMA MENURUT ISLAM DAN HINDU

Sebagai sebuah pedoman hidup (*way of life*), semua agama memiliki ajaran, doktrin serta konsep yang jelas dan lengkap menurut perspektif teologi masing-masing. Demikian pula ajaran Islam dan Hindu mengandungi ajaran-ajaran agung tentang peraturan kehidupan manusia, khasnya sebagai makhluk sosial yang mesti berinteraksi dan berkomunikasi dengan sesama manusia yang lain dalam hidup mereka sehari-hari. Pada kerangka hubungan antara penganut agama, Islam dan Hindu sama-sama mengajarkan pelbagai prinsip kerukunan yang bermatlamat kepada terbinanya dinamika antara agama yang penuh dengan keharmonian.

Pada bab ini, secara khas pengkaji akan menghuraikan tiga konsep penting dalam ajaran Islam dan Hindu yang berhubung kait dengan pembinaan kerukunan antara umat beragama secara lebih luas. Pertama, iaitu prinsip toleransi antara agama. Kedua, konsep masyarakat inklusif. Ketiga, harmoni antara agama. Ketiga-tiga intipati ajaran tersebut dijelaskan menurut pola pandang (perspektif) Islam dan Hindu.

5.1. Toleransi

Sebagaimana umumnya bangsa-bangsa di kawasan Timur, Indonesia adalah bangsa yang cinta perdamaian, toleran dan tidak menyukai setiap perbuatan kekerasan (anarkhi). Karakter ini melekat sejak dahulu kala disebabkan mereka adalah bangsa yang dipenuhi warna-warni pluraliti dalam pelbagai aspeknya. Khazanah pluraliti itu menjadi potensi positif dan merupakan kekayaan sosial-budaya yang sangat bernilai. Justeru, realiti itu semakin memperkuat kesedaran rakyat bahawa perbezaan di antara mereka adalah sarana bagi memperkokoh kesatuan dan kerukunan antara umat.

Menurut Afif Muhammad, salah satu indikator kuatnya toleransi lintas agama di Indonesia adalah kerana faktor jumlah agama dan populasi penganutnya yang sangat plural. Agama-agama besar yang datang dari luar dapat diterima dengan baik serta mendapat tempat untuk tumbuh berkembang dengan penuh kedamaian. Begitupun dengan agama-agama (aliran kepercayaan) tempatan yang lahir daripada tradisi asal leluhur masyarakat juga tetap hidup lestari tanpa sebarang gangguan dari pihak manapun.

Sebagai sebuah fakta sosial, pluraliti agama semacam ini tidak dapat dipahami hanya dengan wujud pengakuan bahawa masyarakat di Indonesia sememangnya adalah majmuk dan menganut pelbagai agama. Asumsi ini malah dapat menggambarkan kesan fragmentasi atau upaya pembatasan tertentu. Justeru, realiti keanekaragaman tersebut mesti dipahami sebagai pertalian sejati keberbezaan dan kepelbagaian dalam ikatan-ikatan simpul ketamadunan (genuine engagement of diversities within the bound of civility). Konsekuensi dari pluraliti agama ini adalah munculnya gesekan (benturan) antara penganut agama yang disebabkan kepentingan internal maupun eksternal daripada agama. Dalam kondisi inilah toleransi antara umat beragama menjadi sebuah keperluan asas. Hal demikian tidak sahaja bertujuan untuk meminimalisasi benturan kepentingan di antara penganut agama, akan tetapi lebih luas daripada itu adalah matlamat untuk menjaga bangsa dan negara dari potensi konflik dan disintegrasi. 275

Secara dafinisi terdapat beberapa makna daripada istilah toleransi. Menurut Mukti Ali, kata toleransi berasal daripada bahasa latin iaitu *tolerare* yang mengandung erti menahan diri, bersikap sabar, sudi membiarkan orang lain berbeza pendapat serta sanggup berhati lapang dan tenggang rasa atau *tepa selira* (bahasa Jawa) terhadap

.

²⁷⁴ Afif Muhammad (2013), *Agama dan Konflik Sosial; Studi Pengalaman Indonesia*. Bandung: Penerbit Marja, 42.

²⁷⁵ Ahmad Munjin Nasih dan Dewa Agung Gede Agung, "Harmoni Relasi Sosial Umat Muslim dan Hindu di Malang Raya", *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, Surabaya: Universitas Airlangga, Tahun 2011/Vol. 24/No.2, 142-150.

orang atau pihak lain yang berlainan pandangan, keyakinan serta agama. 276 Manakala menurut Zakiyuddin Baidhawy, pengertian toleransi adalah wujudnya kebersediaan dan kemampuan batin untuk kerasan (merasa nyaman) bersama orang lain yang berbeza-beza secara hakiki meskipun terdapat konflik dengan pemahaman seseorang tentang apa yang baik dan jalan hidup yang berkelayakan. Namun demikian, toleransi dalam skop ini bukanlah mencakup bidang aqidah islamiyah (keimanan), kerana persoalan aqidah telah digariskan secara tegas dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah.²⁷⁷ Maknanya, kita diperbolehkan dan dianjurkan untuk bertolak ansur (toleran) di luar aspek aqidah, seperti dalam aktiviti sosial, ekonomi dan budaya.

Bertolak dari beberapa dafinisi di atas, toleransi membawa pengertian hakiki sebagai sikap hidup yang menonjolkan kesabaran dan berlapang dada dalam menghadapi pelbagai perbezaan pendapat, pemikiran, pemahaman, pendirian, jati diri, budaya serta kepercayaan (agama). Oleh itu, kebersediaan bertoleransi akan mampu membentuk perangai manusia menjadi lebih terkontrol dan sanggup mengawal diri.²⁷⁸ Dengan demikian ada warna sikap penuh kasih (rahmah) dalam toleransi, khasnya yang dianjurkan dalam ajaran Islam. Pada kerangka yang lebih mendalam, toleransi yang berprinsip rahmah yang dikehendaki oleh Islam mengandungi dan mencakupi sejumlah pilar. Pertama, persamaan dan perbezaan. Kedua, kesucian hidup. Ketiga, keadilan dan saksama. Keempat, tidak ada paksaan dalam agama. 279 Pilar-pilar tersebut saling berhubung kait antara satu dengan yang lain sebagai sebuah kesepaduan prinsip yang holistik dan bersinergi.

Pada dimensi yang lain, toleransi dapat pula dimaknai sebagai suatu sikap adil, objektif dan membolehkan terhadap orang atau kelompok yang pendapat, praktik, ras,

²⁷⁶ Mukti Ali (2006), *Pluralisme Agama di Persimpangan Menuju Tuhan*. Salatiga: Stain Salatiga Press,

^{87.} Zakiyuddin Baidhawi (2005), *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Penerbit

²⁷⁸ Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Mohamad Kamil Hj. Ab. Majid, Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman (2008), Isu dan Cabaran Hubungan Antara Agama di Malaysia. Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran API-UM, 14-17. ²⁷⁹ *Ibid*.

agama dan kebangsaan mereka berbeza dari dirinya sendiri serta sikap terbebas dari kefanatikan (a fair, objective and permissive attitude toward those whose opinions, practices, race, religion, nasionality, etc., differ from one's own: freedom from bigotry). Dalam intipati makna toleransi mengandungi adanya "pembolehan" (allowance) terhadap wujudnya perbezaan dan kepelbagaian dalam batas tertentu. 280 Justeru, memperbolehkan adanya perbezaan dengan orang atau pihak lain bukanlah bermakna mesti bersetuju dengan mereka. Bersatu dalam keberbezaan merupakan "seni" toleransi yang menghargai dan menghormati siapapun yang tidak sama dengan kita. Namun demikian, pembolehan tidak dapat dimaknai sebagai sikap atau tindakan serba membolehkan (permissif) yang malah dapat merosakkan dinamika kerukunan umat, sama ada di internal agama mahupun eksternal antara agama. Supaya berlangsung dalam dinamika yang positif dan konstruktif, sikap tolak ansur mesti dibingkai dalam aturan dan konsensus bersama yang lahir daripada kesepakatan sosial seluruh lapisan masyarakat.

Upaya bersama semacam ini penting agar makna toleransi tidak berjalan melencong dan mengelirukan sebab penafsiran terhadap makna toleransi sendiri pada sisi praktikal dapat sahaja bertukar interpretasi. Dalam pandangan keilmuan, terdapat dua penafsiran tentang konsep toleransi. Pertama, penafsiran negatif (*negative interpretation of tolerance*). Kedua, penafsiran positif (*positive interpretation of tolerance*). Interpretasi negatif hanya mensyaratkan cukup dengan membiarkan dan tidak menggangu kelompok lain. Manakala interpretasi positif lebih dari setaraf itu. Ia memerlukan bantuan dan sokongan terhadap sikap ataupun keberadaan kelompok lain. ²⁸¹

Sikap berlawanan daripada toleransi adalah intoleransi. Setiap sikap, perkataan dan tindakan yang dapat merosakkan prinsip toleransi dapat disebut sebagai

²⁸⁰ Lihat Faisal Ismail (2014), *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama; Konflik, Rekonsiliasi dan Harmoni*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 6.

²⁸¹ Nengah Bawa Atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 384.

intoleransi. Sikap intoleran tidak sepatutnya dianggap remeh kerana ia dapat berakibat kurang baik pada akhirnya. Biasanya intoleransi dimulai daripada ketidakpedulian dan ketidakprihatinan seseorang terhadap keberadaan dan kehidupan orang lain meskipun ia kaum kerabat atau jiran dekat. Mereka hanya sibuk memikirkan diri peribadi tanpa menghiraukan manusia lain atas dasar asumsi bahawa "tidak ada kena mengena antara saya dengan orang lain" dan prinsip "yang penting saya tidak mengganggu sesiapapun". Dari sini, sikap tiada peduli tersebut menjalar kepada sikap dalam beragama. Fenomena intoleran serupa ini sudah melanda masyarakat moden di pelbagai tempat, bukan hanya di Indonesia namun sudah merambah semua orang di merata-rata tempat di belahan dunia. Menurut Ghazali Basri, fenomena sikap tidak acuh (agnostic) terhadap kepentingan agama, terutamanya dalam contoh kes di Malaysia, disebabkan antara lain oleh gejala perubahan nilai sosial, gaya hidup (life style) yang individualistik serta derasnya sistem komunikasi. Semua faktor ini turut mempersempit ruang interaksi sosial masyarakat sehingga mereka terjebak ke dalam kehidupan hedonistik yang melunturkan kepedulian antara sesama insan. ²⁸²

Pada contoh kerukunan antara umat Islam dan Hindu di Indonesia, khasnya di Bali dan Jawa Timur, pemandangan toleransi antara agama di antara mereka sudah berlangsung sangat lama. Huraian sejarah serta contoh nyata dari para leluhur Muslim dan Hindu telah memberikan banyak penjelasan bagaimana mereka membina kerukunan antara agama dengan jalan yang penuh kedamaian. Sebagai contoh, fenomena akulturasi budaya antara Hindu dan Islam di pulau Bali yang sudah terjalin sejak ratusan tahun lamanya malah dijadikan modal utama bagi segenap penduduk Bali untuk sentiasa menebarkan sikap toleran kepada sesiapapun tanpa memandang perbezaan apapun. Secara substansial memang kaum beragama di Bali, khasnya kaum Muslim dan Hindu, tetap berpegang teguh kepada doktrin ajaran agama masing-

²⁸² Ghazali Basri (2004), *Islam dan Keharmonian Hidup Beragama di Malaysia*; *Prospek dan Cabaran*. Selangor: Akademi Kajian Ketamadunan, 10-11.

masing. Namun dalam proses kehidupan sosio-kultural, kedekatan di antara mereka telah sedikit sebanyak menimbulkan penyerapan unsur budaya sama ada secara langsung mahupun tidak. Sebutan *nyama slam* adalah salah satu contoh. Kaum Hindu di Bali sudah terbiasa menyebut orang Islam dengan sebutan *nyama slam* tersebut. Hal ini berlaku kerana penduduk Bali semenjak lama dikenal memiliki wawasan hidup yang mesra dan terbuka kepada orang lain. Konsep *menyama braya* sebagai tunggak utama toleransi masyarakat Bali timbul kerana adanya keterbukaan sosial di antara mereka. ²⁸³ Demikian pula interaksi antara komuniti Hindu dan Muslim di Jawa yang dikenal sentiasa kukuh memelihara prinsip *tenggang rasa* dan *tepa selira* sehingga kini.

Praktik kehidupan berasaskan nilai toleransi tidak sahaja berlaku pada tataran interaksi sosial keseharian secara praktikal. Namun fenomena tolak ansur tersebut juga digambarkan secara gigantik dalam karya-karya budaya yang dilahirkan oleh masyarakat tempatan. Salah satunya adalah Geguritan Siti Badariyah, sebuah karya sastera literer yang cukup fenomenal bagi masyarakat Bali. Karya geguritan tersebut menunjukkan pula bahawa semangat toleransi dan saling menghormati antara umat Hindu dan Islam juga diwadahi melalui ruang (*space*) yang sama dalam teks-teks tertulis seperti sastera. ²⁸⁴ Di Bali, pihak istana kerajaan (puri) dapatmemahami bahawa di lapangan, secara general dinamika masyarakat Bali memang bercorak dwi-agama, iaitu Hindu dan Islam. Semangat persatuan dalam wujud karya sastera ini dengan cepat menyebar ke peringkat rakyat bawah di level akar umbi (*grassroots*) kerana karya sastera di Bali mendapat apresiasi yang cukup memadai. Sebagai misal, aktiviti ritual

2

²⁸³ Dhuroruddin Mashad, *Muslim Bali*, 210-213.

²⁸⁴ Karya-karya budaya masyarakat yang berbentuk tertulis berupa teks seperti sastera, bagaimanapun rumit bahasanya tetaplah dapat ditafsirkan melalui pelbagai penafsiran manusia. Dalam pemaparan Abdul Hadi WM, medium "bahasa" sebagai sarana ekspresi dan komunikasi antara sesama manusia merupakan "tempat makna-makna" (*the locus of meaning*), sistem penandaan (*dhilal*) serta perlambang atau simbol (*mitsaal*) yang daripadanya manusia dapat bercermin dan memperoleh pelajaran hidup secara lebih mendalam. Lihat Abdul Hadi WM. (2004), *Hermeneutika, Estetika dan Religiusitas; Esai-Esai Sastra Sufistik dan Seni Rupa*. Yogyakarta: Mahatari, 72.

Mababasan (tradisi membaca lontar atau geguritan kuno) sering menyenandungkan karya-karya sastera yang diminati oleh masyarakat.²⁸⁵

5.1.1. Konsep Islam

Dalam perspektif agama Islam, toleransi juga dipandang sebagai salah satu pilar utama terhadap terbinanya kerukunan umat beragama. Sikap tolak ansur atau disebut *tasaamuh* dalam Islam termasuk ajaran yang sangat prinsip. Apabila ditelisik lebih dalam, visi daripada agama Islam itu sendiri adalah menebarkan kedamaian (*salaam*) bukan hanya kepada sesama manusia namun juga mencakup kepada seluruh makhluk dan alam semesta. Manakala anjuran bersikap toleran merupakan salah satu syarat penting daripada terbangunnya kedamaian, termasuk di dalamnya kedamaian dan kerukunan antara agama. Maknanya, istilah toleransi dengan sendirinya melekat kepada nama "Islam" sebagai agama yang cinta damai.

Fundamen paling asas dalam makna toleransi yang diajarkan Islam adalah penghormatan terhadap wujudnya setiap perbezaan dan kepelbagaian, termasuk perbezaan dalam berketidakinan atau beragama. Setiap Muslim memiliki kewajipan untuk menyiarkan Islam dan mengajak kepada orang yang belum Islam untuk menjadi Muslim. Namun semua itu wajib dijalankan dengan cara yang benar, santun, dan bertanggungjawab. Tidak pernah ada anjuran untuk memaksakan kehendak termasuk dalam mendakwahkan agama Islam. Biarkanlah orang meyakini dan memilih agamanya sendiri kerana tidak ada sebarang paksaan dalam beragama (*Laa ikraah fi ad-dien*) sepertimana dihuraikan oleh firman Allah dalam Surah Al-Baqarah ayat 256 sepertimana berikut:

²⁸⁵ Nengah Bawa Atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 358.

لَاۤ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۗ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشَدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ۚ فَمَن يَكَفُرْ بِٱلطَّغُوتِ وَيُؤْمِر ل بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلْعُرۡوَةِ ٱلْوُتَٰقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَمَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعُ عَلِيمٌ ﴿

"Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan taghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) yang teguh yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui." (2:256).

Sudah jelas bahawa Islam sangat menghargai serta menghormati eksistensi daripada agama-agama lain. Maknanya dengan demikian Islam mengajarkan penganutnya untuk menghormati pula para penganut agama lain. Pemaksaan dalam banyak hal, termasuk di bidang akidah dan keyakinan tidak selari dengan prinsip Islam yang mengembalikan persoalan akidah kepada kesedaran dan keyakinan masingmasing insan. Memperkenalkan keindahan Islam dengan cara memaksa bercanggah dengan karakter indah dari risalah Muhammad itu sendiri. Terdapat beberapa ayat dari Kitab Allah yang mengajak dan menuntun umat Islam untuk mengembangkan sikap santun dan penuh kerukunan di antara sesama umat manusia, apatah lagi antara sesama Muslim. Misalnya dalam Al-Qur'an surah Ali Imran ayat 103:

وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللّهِ عَلَيْكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءً فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِ ۚ إِخۡوَانَا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَعُدَآءً فَأَلَّفُ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِ ۚ إِخۡوَانَا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٍ مِّنَ ٱلنَّهُ لَكُمۡ ءَايَئِهِ ۚ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴿

"Dan berpegang teguhlah kamu sekalian kepada tali Allah (agama Islam), dan janganlah kamu bercerai-berai; dan kenanglah nikmat Allah kepada kamu ketika kamu bermusuh-musuhan (semasa jahiliyah dahulu), lalu Allah menyatukan di antara hati kamu (sehingga kamu bersatu-padu dengan nikmat Islam), maka menjadilah kamu dengan nikmat Allah itu orang-orang Islam yang bersaudara. dan kamu dahulu telah berada di tepi jurang neraka (disebabkan kekufuran kamu semasa jahiliyah), lalu Allah selamatkan kamu dari neraka itu (disebabkan nikmat Islam juga). Demikianlah Allah menjelaskan kepada kamu ayat-ayat keteranganNya, supaya kamu mendapat petunjuk hidayahNya" (Ali Imran: 103).

Surah Al-Baqarah ayat 256 yang disebut di atas memang secara eksplisit tidak menyebutkan kata yang dapat diterjemahkan sebagai "toleransi". Namun di dalamnya terdapat aktualisasi dan refleksi sikap toleransi beragama yang antara lain ditandai dengan sikap menghargai perbezaan, keyakinan dan pendapat dalam skop yang luas. Manusia mesti membuka ruang kebebasan kepada orang lain, bahkan dalam hal yang paling substantif seperti agama. Penghormatan kepada orang yang berbeza keyakinan dan agama merupakan makna mendasar daripada toleransi. Toleransi awalnya adalah istilah dari bahasa latin (*tolerare*) yang kemudian diadopsi ke dalam bahasa Inggris menjadi *tolerance* yang secara leksikal bermakna bersabar, menahan diri dan membiarkan sesuatu.

Manusia sepatutnya menyedari bahawa sesunggunya kepelbagaian adalah kehendak daripada Tuhan. Islam merujuk perkara ini dalam surah Al-Kahfi ayat 6:

"Maka jangan-jangan pula Engkau (wahai Muhammad), membinasakan dirimu disebabkan menanggung dukacita terhadap kesan-kesan perbuatan buruk mereka, jika mereka enggan beriman kepada keterangan Al-Quran ini" (Al-Kahfi: 6). 286

Serta dalam surah Yunus ayat 99:

"Dan (bukanlah tanggungjawabmu Wahai Muhammad menjadikan seluruh umat manusia beriman), jika Tuhanmu menghendaki nescaya berimanlah sekalian manusia yang ada di bumi. (janganlah Engkau bersedih hati tentang kedegilan orang-

²⁸

Ayat ini menyuguhkan makna bahawa Allah menghibur hati Rasulullah yang berada dalam kesedihan dan kekecewaan ekoran sikap kaum musyrik yang tidak mau beriman dan sentiasa menjauhi upaya dakwah Islam yang dilakukan oleh beliau. Anjuran untuk tidak kecewa berlebihan ini disampaikan oleh Allah juga dalam beberapa ayat yang lain (di antaranya surah Fathir ayat 8, An-Nahl ayat 127 serta As-Syu'araa ayat 3). Pesan substansial dari ayat ini adalah Allah menghimbau Nabi untuk tidak larut dalam kekecewaan dan kemarahan yang dapat membinasakan kerana persoalan iman adalah tanggungjawab individual daripada mereka (kaum musyrik) sendiri. Tugas baginda Rasul hanyalah menyampaikan risalah Islam. Sesiapa yang mau menerimanya sebagai petunjuk nescaya kemanfaatan akan dirasakannya sendiri. Sebaliknya manakala mereka mengingkarinya maka kesesatan dan kebinasaan (sebagai akibat) akan ditanggung pula oleh mereka sendiri.

orang yang ingkar itu; kalau Tuhan tidak menghendaki) maka patutkah Engkau pula hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman?" (Yunus: 99).

Dalam pengertian yang semakna dengan maksud ayat ini Allah juga merakamkan peringatan seperti ini dalam ayat-ayat yang lain, di antaranya surah Hud ayat 118-119:

"Dan kalaulah Tuhanmu (wahai Muhammad) menghendaki, tentulah ia menjadikan umat manusia semuanya menurut agama yang satu. (tetapi ia tidak berbuat demikian) dan kerana itulah mereka terus-menerus berselisihan, tetapi orang-orang yang telah diberi rahmat oleh Tuhanmu, (mereka bersatu di dalam agama Allah); dan untuk (perselisihan dan rahmat) itulah Allah menjadikan manusia. Dan dengan yang demikian sempurnalah janji Tuhanmu: "Sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka jahannam dengan sekalian jin dan manusia (yang berdosa)" (Huud: 118-119).

Demikian pula dalam surah Ar-Ra'd ayat 31:

وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانَا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ "بَل بِّلَهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا "أَفَلَمْ يَاْيُسَ بَمِيعًا "أَفَلَمْ يَاْيُسَ جَمِيعًا "وَلَا أَن لَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا "وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ تُصِيبُهُم بِمَا صَنعُواْ قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعَدُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴿

"Dan kalaulah ada mana-mana kitab suci yang dengan sebabnya gunungganang terbongkar bergerak dari tempatnya, atau dengan sebabnya bumi dipecah-belah mengeluarkan isi kandungannya, atau dengan sebabnya orang-orang yang telah mati dapat menjawab kata-kata yang dihadapkan kepadaNya, maka Al-Quran ialah kitab suci yang mengandungi mukjizat. (tetapi lahirnya sesuatu mukjizat itu adalah menurut kehendak Allah), bahkan segala urusan tertentu bagi Allah. maka tidakkah orang-orang yang beriman mengetahui bahawa kalaulah Allah menghendaki tentulah ia memberi petunjuk kepada umat manusia seluruhnya, (lalu menjadikan mereka semuanya beriman). dan orang-orang yang kafir itu (dengan sebab kekufuran mereka) sentiasa ditimpa bala bencana (ke atas diri atau harta benda mereka); atau pun bala bencana itu turun menimpa tempat-tempat yang berhampiran dengan tempat tinggal mereka (lalu menjadikan mereka gempar kecemasan), sehinggalah datang janji Allah (hari kiamat dan azabnya); Sesungguhnya Allah tidak memungkiri janjiNya" (Ar-Ra'd: 31).

Firman-firman Allah yang dapat dihubung kaitkan dengan perkara ini dapat pula dijumpai pada sejumlah surah, antara lain Fathir ayat 8, Al-Baqarah ayat 272, Al-Qashas ayat 56, Ar-Ra'd ayat 40, Al-Ghasiyyah ayat 21-22 dan Yunus ayat 100. Sebenarnya dalam khazanah bahasa Arab tidak ditemukan kata yang sepadan dengan istilah tolerance. Baru pada pertengahan abad ke-20 Masihi mulai popular digunakan kata "tasamuh" untuk menterjemahkan kata tolerance, meski konotasi sesungguhnya sedikit berbeza. Dalam Kitab karyanya Fathul Bari, Imam Ibnu Hajar menjelaskan bahawa tasamuh berpaksikan kepada sikap kemurahan hati (jud wa karam) serta kemudahan (tasahul) berdasarkan pada sebuah hadith yang diriwayatkan oleh 'Anbasah al-Sulami, Rasulullah pernah ditanya tentang amal-amal yang paling utama. Beliau kemudian menjawab, "(iaitu) Sikap sabar, toleran dan akhlak yang baik." Adapun istilah toleransi sentiasa digunakan dalam bentuk resiprokal (hubungan timbal balik). Toleransi tidak hanya terhad dalam masalah hubungan beragama sahaja namun juga melingkupi hubungan sosial (mu'amalah) secara luas.

Al-Qur'an dengan jelas mengajak umat Islam untuk menghargai dan menghormati semua penganut agama yang berbeza-beza sepanjang mereka menunjukkan sikap persahabatan dan tidak menyimpan hasrat memusuhi. Toleransi merupakan pilar utama dari masyarakat madani (*civil society*) kerana di dalamnya tidak sahaja berisi penghormatan namun juga mewajibkan wujudnya partisipasi, keterlibatan, pergaulan, kerukunan, dan kerjasama dalam *frame* yang positif. Menurut para ulama, *Tasamuh* merupakan satu rangkaian dengan sikap *tawasuth* (moderat) dan *tawazun* (keseimbangan). ²⁸⁸

Abu Bakar Ahmad al-Baihaqi (1408 H), *Kitab al-Zuhd*, tahqiq: 'Amir Ahmad Haidar, Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Tsaqafiyah, h. 274, no.706. Hadith ini digolongkan hadith shahih.

²⁸⁸ Waryono Abdul Ghafur, "Memahami Toleransi" dalam *Majalah Bangkit*. Yogyakarta: Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama DIY, edisi Desember 2012, 3-6.

Pada tempat yang lain, yakni dalam surah Luqman ayat 15 melalui wasiatwasiat Luqman Al-Hakim kepada anaknya Allah menyajikan gambaran pentingnya ajaran bertoleransi dalam pendidikan karakter anak:

"Dan jika mereka berdua mendesakmu supaya engkau mempersekutukan denganKu sesuatu yang engkau - dengan fikiran sihatmu - tidak mengetahui sungguh adanya maka janganlah engkau taat kepada mereka; dan bergaulah dengan mereka di dunia dengan cara yang baik dan turutlah jalan orang-orang yang rujuk kembali kepadaKu (dengan tauhid dan amal-amal yang soleh). kemudian kepada Akulah tempat kembali kamu semuanya, maka Aku akan menerangkan kepada kamu segala yang kamu telah kerjakan" (Luqman: 15).

Seorang anak wajib dididik untuk bersikap menghormati kepada orang lain, terutamanya kepada kedua orang tua yang mengasuhnya, meskipun kedua pengasuhnya adalah orang yang berbeza agama dan mengajaknya untuk bertukar akidah. Penolakan terhadap ajakan yang mengajak untuk keluar daripada Islam mesti dilakukan dengan cara yang santun dan baik (*ma'ruf*). Maknanya, bersikap toleran kepada sesiapa yang berbeza keyakinan sekaligus pengingkaran terhadapnya dengan cara yang bijaksana merupakan salah satu rangkaian daripada etika dan adab dalam pergaulan sosial antara sesama manusia.

Selain sejumlah penjelasan daripada ayat-ayat Al-Qur'an, hurain masalah toleransi juga dengan leluasa dapat ditemukan dalam hadith-hadith Nabi. Hal ini dapat dilihat dalam perilaku Nabi sehari-hari dalam bergaul dengan penganut agama-agama lain, sama ada ketika masa di Mekkah mahupun saat sudah tinggal di Madinah. Di antara misal aktiviti Nabi yang berhubung kait dengan toleransi di antaranya saat beliau menerima kedatangan kafilah orang-orang yang berbeza agama. Pada suatu masa di Madinah beliau dikunjungi oleh beberapa orang delegasi kaum Kristian dari

Najran yang diketuai oleh seorang pendeta besar. Kafilah Kristian itu beliau sambut dengan cara yang sangat hormat. Beliau membuka Jubahnya dan kemudian dibentangkannya di lantai untuk alas tempat duduk para tetamu itu. Penghormatan Rasulullah yang penuh sopan santun tersebut membuat mereka takjub dan terkagum-kagum. Sesaat kemudian ketika datang waktu sembahyang mereka, manakala di kawasan Madinah tidak ada gereja, maka Nabi mempersilahkan mereka melaksanakan ritual ibadah di Masjid Madinah (Masjid Nabawi) mengikut cara persembahyangan mereka. Pelayanan dan penghormatan tetamu lintas agama seperti yang diajarkan Nabi ini semakin memperjelas prinsip Islam dalam hal pembinaan kerukunan antara agama yang berteraskan kepada perilaku berbudi bahasa dan sopan santun sepertimana telah diajarkan Al-Qur'an dan Al-Hadith. Harmoni kehidupan sosial antara sesama manusia merupakan matlamat penting yang sentiasa diambil berat oleh para penyebar Islam serta tokoh-tokoh agama dalam membumikan doktrin agung setiap agama.

Bukti paling monumental dan tidak terbantahkan dari penghormatan Rasulullah kepada agama-agama dan komuniti beragama selain Islam tentu adalah dicetuskannya Piagam Madinah. Tidak dapat dibantah oleh sejarah bahawa Piagam Madinah merupakan konstitusi tertulis pertama dalam sejarah dunia yang memuat asas-asas toleransi, harmoni dan kebebasan beragama yang dalam ajaran Islam sangat dijunjung tinggi sebagai salah satu daripada hak asasi manusia. Nabi Muhammad mencetuskan Konstitusi (Piagam) Madinah sebagai dokumen dan aturan perundang-undangan tata kehidupan bersama bagi masyarakat yang plural di Madinah. Pada saat itu Madinah dihuni oleh masyarakat berbilang etnik dan agama. Dalam piagam tersebut secara tegas dan tertulis dinyatidakan hak-hak penganut agama lain untuk hidup berdampingan secara damai dengan kaum Muslimin. Nabi dalam melaksanakan ajaran-ajaran agamanya tetap menjaga dan menghormati hubungan sosial dalam masyarakat. Hidup berdampingan dalam keadaan damai, rukun serta harmoni. Pada

seksyen atau butir ke-45 (seluruhnya berjumlah 46 butir kesepakatan) dalam Konstitusi Madinah dijelaskan bahawa apabila ada ajakan damai, maka ajakan tersebut mesti diterima asal pihak lainnya betul-betul memenuhi serta melaksanakan isi perdamaian kecuali dengan orang-orang yang sungguh-sungguh memerangi Islam.²⁸⁹

Demikian pula ketika Palestina (Yerussalem) masuk ke dalam kekuasaan Islam. Khalifah Umar bin Khattab pada masa itu memberikan kebebasan beragama kepada kaum Nasrani dan Yahudi serta membiarkan rumah ibadah mereka (gereja dan sinagog) tetap berfungsi seperti biasa. Yerussalem hingga sekarang tetap menjadi kota suci dari tiga agama. Demikian juga saat pasukan tentera Amru bin Ash berjaya menaklukkan Mesir pada tahun 20 Hijri (641 Masihi) tidak berlaku pemaksaan dalam wujud apapun kepada penduduk tempatan (Kristian) untuk wajib menganut Islam sebagai agama baru mereka. Begitu pula dengan komuniti kopti (*qibti*) di Mesir tetap hidup hingga kini sebagai keberlanjutan dari sikap toleransi yang diwariskan oleh sejarah masa lampau.²⁹⁰

Pada konteks Indonesia, Islam sebagai agama yang dianut oleh majoriti penduduk Indonesia sejak awal penyebarannya telah menunjukkan karakternya yang akomodatif terhadap pluraliti agama. Sejak kelahirannya pada abad ke 7 Masihi, Islam sudah berada di tengah-tengah budaya dan agama-agama lain, seperti Yahudi, Kristian, Majusi dan para kaum penyembah berhala. Menurut Machasin, realiti faktual ini sekaligus menunjukkan bahawa ada unsur-unsur pluralisme yang terlibat dalam proses diturunkannya Islam pada masa-masa awal. Di dalam Al-Qur'an ditemukan rakaman sejarah berupa kontak Islam dan kaum Muslimin dengan komuniti-komuniti agama yang ada di sana. Perniagaan yang dilakukan oleh bangsa Arab pada waktu itu ke Syam (meliputi Syria, Palestine, Libanon dan Yordania), Irak, Persia, Yaman, dan

²⁸⁹ Lihat Muhammad Alim (2001). *Demokrasi dan Hak-Hak Asasi Manusia dalam Konstisusi Madinah dan UUD 1945*. Yogyakarta: UII Press, 58.

²⁹⁰ Faisal Ismail (2014), *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama*; Konflik, Rekonsiliasi dan Harmoni. Bandung: Remaja Rosdakarya,10-11.

Etiopia serta keberadaan posisi kota Makkah sebagai pusat transit perniagaan yang menghubungkan daerah-daerah di sekeliling Jazirah Arab membuat budaya-budaya ala Bizantium, Persia, Mesir dan Etiopia masuk tidak terbendung sehingga menjadikan pula agama-agama yang ada di wilayah Timur Tengah dan sekitarnya tidak asing lagi bagi sosok Nabi Muhammad.

Contoh lain yang ditunjukkan oleh Rasulullah dalam hal ini adalah bagaimana beliau dengan segala sikap toleransinya bersama para sahabat Muhajirin dan Anshar serta tokoh-tokoh non-Muslim saat itu mencetuskan butir-butir kerjasama dan kesepakatan yang tersohor dengan sebutan Piagam Madinah. Sebagai tokoh sentral, Muhammad berupaya merangkul seluruh kekuatan tanpa melihat latar belakang etnik dan agama mereka demi membina city-state yang baru. Selain itu, Muhammad memperlakukan umat beragama lain (non-Muslim) dengan sangat baik bahkan beliau redha memberikan kesempatan kepada mereka untuk beribadah di Masjid Nabawi, sebuah tempat yang sangat diagungkan oleh Rasulullah dan umat Islam. Namun demikian Rasul tidak sedikitpun berusaha mempengaruhi mereka untuk berpaling kepada agama Islam.²⁹¹ Pada dimensi ini, secara normatif Islam melalui Al-Qur'an telah memberikan ruang terhadap pluraliti agama. Dalam surah Al-Kafirun, Kitab Allah ini menjelaskan prinsip" lakum dinukum waliyadin" (untukmu agamamu dan untukku agamaku) yang disebut para ulama sebagai "manifesto" ketegasan kaum Muslim dalam meyakini agamanya dan pada sisi yang lain tetap menghormati orang lain yang berbeza pilihan keyakinan. Surah tersebut selengkapnya berbunyi:

²⁹¹ Ahmad Munjin Nasih dan Dewa Agung Gede Agung, "Harmoni Relasi Sosial Umat Muslim dan Hindu di Malang Raya", *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, Surabaya: Universitas Airlangga, Tahun 2011/volume 24/no.2, 142-150.

قُلْ يَتَأَيُّنَا ٱلۡكَنفِرُونَ ﴿ لَا أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ﴿ وَلَا أَنتُمۡ عَبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ﴿ وَلَا أَنتُمۡ عَبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ﴿ وَلَا أَنتُمۡ عَبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ۞ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَلِيَ أَعۡبُدُ ۞ وَلَا أَنتُمۡ عَبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ۞ لَكُمۡ دِينَ ۞ دِينِ ۞

"Katakanlah (waai Muhammad): "Hai orang-orang kafir! (1), aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah (2), dan kamu tidak mahu menyembah (Allah) yang aku sembah (3), dan aku tidak akan beribadat secara kamu beribadat (4), dan kamu pula tidak mahu beribadat secara aku beribadat (5), bagi kamu agama kamu, dan bagiku agamaku (6)" (Al-Kafirun: 1-6).

Ada spirit kebebasan beragama dan sikap bertoleransi dalam surah yang diturunkan oleh Allah sebagai jawapan atas tawaran *absurd* dan tidak rasional daripada orang kafir Quraisy yang meminta Nabi dan umat Islam secara bergantian dengan mereka saling menyembah Tuhan masing-masing. Kaum kuffar Mekkah akan menyembah Tuhan orang Islam selama setahun dan sebaliknya komuniti Muslim juga mesti menyembah Tuhan orang kafir selama setahun pula.

Demikianlah Islam menghargai komuniti agama lain seraya menghormati mereka dengan penghormatan yang sangat layak. Kelompok non-Muslim dalam perspektif Islam tetaplah dianggap dan diposisikan sebagai bahagian daripada penduduk masyarakat atau *ummah*. Oleh itu, seluruh lapisan komuniti dari pelbagai peringkat mesti mendapat perlakuan yang adil dan setara. Marcel Boisard, salah seorang ilmuwan Switzerland dalam bukunya *Humanism in Islam* menilai bahawa konsep "ummah" yang dikemukakan oleh Islam merupakan idea yang sangat original dan unik. Konsep tersebut tidak ada bandingannya dalam dinamika pemikiran Barat dan tidak ditemukan dalam sejarah tamadun yang lain. Beliau mengatakan "*Here is one of the most remarkable contributions of Islam to the formation of a modern universal conception: tolerance, a religious obligation and a juridical imperative*" ("Ini merupakan kontribusi umat Islam yang sangat besar kepada peletakan konsep

moden yang universal: toleransi, sebuah kewajipan keagamaan dan kenescayaan perundang-undangan"). 292

Shaikh Yusuf Qardhawy dalam karyanya, Non-Muslim dalam Masyarakat Islami membahagi empat faktor yang menyebabkan kenescayaan sikap toleransi dalam dominasi perilaku kaum Muslim terhadap non-Muslim. Pertama, keyakinan terhadap keagungan manusia, apapun agama, bangsa, dan etniknya (merujuk kepada surah Al-Isra' ayat 70). Merupakan suatu kewajipan mutlak kita menghormati sesama manusia. Hal ini selari dengan sebuah hadith Nabi yang menceritakan tentang perjumpaan Nabi Muhammad dan para sahabat dengan sekumpulan manusia yang sedang menghantar jenazah menuju ke pemakaman. Para sahabat bertanya, "Itu kan jenazah orang Yahudi?" Nabi kemudian menjawab, "Bukankah ia juga seorang manusia?" (Hadith diriwayatkan oleh Imam Bukhari). Kedua, keyakinan bahawa perbezaan manusia dalam hal agama adalah merupakan kehendak Allah semata. Oleh itu, manusia diberi kebebasan untuk memilih beriman ataupun ingkar (kufur) dengan segala resiko dan akibat yang kelak ditanggungnya sendiri (surah Al-Kahfi ayat 29 dan Hud ayat 118). Hikmahnya adalah tidak adanya pemaksaan kepada sesiapapun untuk masuk dalam agama Islam, selain daripada kesedaran dan keikhlasan murni daripadanya (surah Yunus ayat 99). Ketiga, seorang Muslim tidaklah dituntut untuk mengadili kekafiran orang yang kafir atau menghukum kesesatan orang yang sesat. Kerana itu adalah mutlak hak Allah berupa hukuman dan timbangan perhitungan pada hari hisab di akhirat nanti (lihat surah Al-Hajj ayat 68-69 serta surah Ash-Shuraa ayat 15).

Seorang Muslim hendaknya bertenang diri seraya memegang teguh keyakinan agamanya sendiri. Keempat, Keyakinan bahawa Allah memerintahkan seluruh manusia supaya berbuat adil dan mengajak manusia menuju ke ahklak yang terpuji. Ajakan ini berlaku kepada sesiapapun walaupun ia kepada orang Musyrik. Di

²⁹² Lihat Anis Malik Thaha (2005), *At-Ta'addudiyyah ad-Diniyyah*; *Ru'yah Islamiyyah*. Kuala Lumpur: IIUM-Imaf Sdn Bhd, 374.

dalamnya pula terkandung larangan berbuat zalim meskipun kezaliman itu dilakukan kepada orang kafir (surah Al-Maidah ayat 8). Amaran ini senafas dengan sebuah hadith yang telah disepakati kesahihannya yang bermaksud, "Takutlah kepada doa-doa orang yang teraniaya sebab tidak ada hijab (penghalang) antara dia dengan Allah (untuk mengabulkan doanya)." Namun demikian, sikap mengakui adanya perbezaan serta kebebasan dalam beragama tidak kemudian menggugurkan syariat berdakwah yang diperintahkan kepada setiap orang Islam. Justru di situlah urgensinya. Kondisi tersebut mesti dipandang sebagai suatu peluang dan ruang untuk terus menerus berdakwah memperkenalkan keindahan Islam. ²⁹⁴

Namun demikian, walaupun toleransi dan sikap tolak ansur kepada kaum yang berbeza agama sangat dianjurkan dalam Islam akan tetapi semua itu tetap ada had dan batasan-batasannya. Para ulama Muslim membolehkan kita bertolak ansur secara sosial atau *mu'amalah* sahaja (sosiologi). Manakala kita dilarang bersikap toleran dan penuh kebebasan dalam urusan peribadatan atau *aqidah* (ideologi). Secara jelas, batas toleransi yang dilarang dalam hal toleransi adalah toleransi yang berarti mendukung keyakinan penganut agama lain dengan mengorbankan keimanan Islam (akidah). Adapun dalam bidang aqidah atau keimanan seorang Muslim hendaknya meyakini bahawa Islam adalah satu-satunya agama yang benar dan keyakinan yang dianutnya sesuai dengan firman Allah SWT dalam Al Qur'an surah Ali-Imran ayat 19:

"Sesungguhnya agama (yang benar dan diredai) di sisi Allah ialah Islam dan orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberikan kitab itu tidak berselisih (mengenai agama Islam dan enggan menerimanya) melainkan setelah sampai kepada mereka pengetahuan yang sah tentang kebenarannya; (perselisihan itu pula) semata-mata

-

²⁹³ Imam al-Bukhari (1407 H), *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Daar Ibni Katsir Juz.2, h.864, no. 2316. Hadith ini merupakan hadith shahih. Dapat dirujuk pula dalam Abu Isa al-Tirmidzi (t.t), *Sunan al-Tirmidzi*, Beirut: Daar Ihyaa" at-Turats al-'Araby, Vol.4, h.368, no. 2014.

²⁹⁴ Anis Malik Thaha (2005), *Op. Cit.*, 301-304.

kerana hasad dengki yang ada dalam kalangan mereka. dan (ingatlah), sesiapa yang kufur ingkar akan ayat-ayat keterangan Allah, maka sesungguhnya Allah amat segera hitungan hisabNya" (Ali-'Imran: 19).

Dan juga surah yang sama ayat 85:

"Dan sesiapa yang mencari agama selain agama Islam, maka tidak akan diterima daripadanya, dan ia pada hari akhirat kelak dari orang-orang yang rugi" (Ali-Imran: 85).

Demikianlah Islam memberikan had dan undang-undang yang jelas dalam persoalan sikap bertoleransi. Toleransi yang dapat dibenarkan, pada sisi ini, bukan toleransi pada aspek ideologi semisal ritual peribadatan yang berpotensi merosakkan akidah seseorang. Namun yang diperbolehkan lebih kepada aspek sosial dan fizikal seperti upacara-upacara adat, aktiviti kesenian ataupun program-program sosial yang lainnya. Sebagai contoh, tradisi *megibung* (makan bersama) berbagai komuniti antara agama di Bali merupakan salah satu gambaran kemesraan dan kesepaduan umat beragama yang nyata. Aktiviti adat rakyat seperti *megibung* ini merupakan manisfestasi daripada aspek komunikasi sosial antara sesama manusia (*hablun min annaas*) sementara sisi komunikasi akidah dan ibadah dalam ritual agama (Islam) merupakan refleksi daripada *hablun min-Allah* (hubungan dengan Tuhan). Tradisi *megibung* meskipun berasal dari adat Hindu tapi tetap dilestarikan oleh masyarakat Bali dari pelbagai agama. Begitupun tradisi-tradisi dan adat istiadat tempatan yang lain selagi tidak bercanggah secara akidah dengan prinsip ideologi agama-agama (termasuk Islam) tetaplah dipelihara dengan baik dan dilaksanakan secara berterusan.

Sebuah cerita pengalaman keberagamaan dari pulau Bali berikut dapatlah menjadi permenungan bersama dalam memaknai konsep toleransi lintas agama tersebut. Haji Hasyim, seorang tokoh Muslim di Karangasem berkata, "Kami sering

²⁹⁵ Dhuroruddin Mashad, *Muslim Bali*, 215.

dijemput hadir pada upacara-upacara agama Hindu. Tapi kami mengajukan permohonan dan rayuan khas dengan meminta untuk tidak dijemput dalam upacara-upacara persembahyangan atau peribadatan kerana secara ideologi hal itu dapat menimbulkan kerosakan dan menjadi kekeliruan bagi akidah Islam kami. Namun jika upacara-upacara adat (*yadnya*) yang bernuansa sosial seperti majelis kesyukuran perkahwinan, potong gigi, kenduri kelahiran dan sejenis itu kami sangat terbuka dan sedia untuk datang kerana itu merupakan upacara yang bersifat keduniaan (duniawi) dan sosial (sosiologi)."²⁹⁶

5.1.2. Konsep Hindu

Agama-agama besar yang tersebar ke nusantara pada masa awal adalah Hindu dan Buddha. Kedua agama ini dalam perkembangannya bercampur dan bersinergi dengan agama-agama tempatan atau aliran kepercayaan penduduk tempatan. Keberjayaan keduanya dalam mengaut penganut salah satunya disebabkan oleh kemampuan mereka beradaptasi dan bertoleransi dengan tradisi dan budaya-budaya tempatan. Maknanya, Hindu dan Buddha memang sudah mengajarkan prinsip toleransi sebelum agama-agama setelahnya, seperti Islam dan Kristian, datang dan berkembang mewarnai khazanah keberagamaan di nusantara. ²⁹⁷

Setiap agama dapat dipastikan menganjurkan sikap toleran dalam doktrin ajaran mereka. Pada dimensi yang luas toleransi tersebut mesti dipraktikkan secara aplikatif pada tataran kehidupan sosial sehari-hari tanpa memandang sebarang perbezaan dan kepelbagaian yang ada. Sejumlah karya literer klasik di bidang sejarah dan sastera merakamkan fenomena kerukunan antara agama yang sejak dahulu terjalin harmoni kerana kesungguhan mereka dalam menerapkan sikap toleransi. Salah

²⁹⁶ *Ibid.*, 226.

²⁹⁷ Afif Muhammad (2013), Op. Cit., 43.

satunya, dalam Lontar Sejarah Majapahit ditulis amaran supaya umat Hindu dan Islam (*gama slam*) tidak saling menghinakan satu dengan yang lain, tidak memandang rendah agama dan keyakinan kelompok yang berbeza. Sebaliknya di anatara mereka mesti berupaya mewujudkan kedamaian dan toleransi sehingga terbina harmoni murni dalam pergaulan antara agama di masyarakat.²⁹⁸

Dalam doktrin agama Hindu, gagasan toleransi antara lain berpunca dari ajaran tat twam asi dan ahimsa. Tat twam asi merupakan prinsip-prinsip substansial tentang persaudaraan universal antara sesama manusia. Ajaran ini memandang tubuh manusia sebagai bahan baku (panca mahabuta) yang di dalamnya mengandungi potensi atman sebagai percikan brahman (Tuhan). Manakala ahimsa adalah larangan mutlak kepada manusia untuk melakukan tindakan kekerasan apapun bentuknya, sama ada pikiran, ucapan mahupun perbuatan. Semua itu diatur demi tujuan terbinanya keadaan sosial yang dipenuhi dengan kedamaian (shanti).

Di antara kelebihan dan pesona pulau Bali yang sering diperbincangkan adalah kecantikan panorama alam serta keamanan sosial para penduduknya. Pada konteks keunggulan Bali sebagai kawasan dengan keamanan dan kerukunan sosial yang tinggi menurut sejumlah pengkaji sosiologi disebabkan antara lain kerana ketekunan penduduk Bali dalam memelihara aturan adat serta ajaran keagamaan (Hindu). Dhuroruddin Mashad membahagi faktor di sebalik Keelokan sosial di Bali tersebut menjadi dua bahagian, iaitu faktor nilai (ideologi) serta faktor sosial. Pada tataran nilai, masyarakat Hindu Bali mengenal ajaran *tri hita karana* dan *tat twam asi*, manakala penganut Islam mengenal anjuran menutup aib atau kelemahan orang lain serta kewajipan membina persaudaraan dalam skop yang luas.

Adapun pada tataran sosial, penduduk Pulau Dewata terkenal dengan slogan toleransi yang masyhur yakni *menyama braya, segilik seguluk selulung sebayantidaka*,

²⁹⁹ *Ibid.*, 372-373.

-

²⁹⁸ Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit*, 354-355.

paras paros sarpanaya dan beda paksi bina paksa. Manakala warga Muslim Bali diajarkan dengan prinsip ukhuwwah islamiyah, ukhuwwah wathaniyah, ukhuwwah basyariyah, dan semacamnya. 300 Sebagai contoh daripada pengamalan ajaran-ajaran agung toleransi yang diajarkan kedua agama tersebut adalah pengalaman sosial di sebuah pondok pesantren bernama Laa Royba di kawasan Tabanan, Bali. Pesantren milik umat Islam ini berbaur secara sosial dengan masyarakat Hindu Bali dalam keadaan yang tenteram dan rukun. Pihak pesantren bahkan melantik pula pengajar (guru) daripada orang hindu supaya ada keterwakilan sosial dan menghindari konfrontasi atau konflik dengan masyarakat sekitar yang majoriti Hindu. Mereka merasa pantang dan tidak melakukan upaya islamisasi (dakwah) di wilayah tersebut. Sebaliknya mereka berusaha menampilkan sisi-sisi indah keislaman melalui pendekatan hati berupa perilaku moral yang santun kepada siapapun. 301 Selain di daerah Tabanan, cukup banyak jejak histori dan tapak sejarah para tokoh Muslim yang dikenal sebagai sosok yang sentiasa mengedepankan toleransi dan prinsip persaudaraan dalam kiprah mereka memperkenalkan Islam di bumi Bali. Kita dapat menelusuri bagimana gigihnya para pendakwah Islam di Bali yang dikenal sebagai Wali Pitu (pendakwah Muslim berjumlah 7 orang) dalam menyebarkan Islam sebagai agama rahmat (rahmatan li al-'alamien). Jasa dan perjuangan para juru dakwah (muballighin) Islam di Bali sangat besar selain dalam peranan syiar agama, meneguhkan akidah, memperkokohkan akhlaq, serta mengajarkan moral pergaulan sosial yang toleran di tengah masyarakat Bali yang majoriti menganut Hindu. Mereka

³⁰⁰ Menyama braya adalah prinsip hidup khas masyarakat Bali yang bermakna bahawa semua manusia adalah bersaudara. Segilik seguluk selulung sebayantidaka, paras paros sarpanaya bermakna beban berat sama dipikul, ringan sama dijinjing, dan dilakukan tanpa pamrih. Manakala beda paksi bina paksa adalah ungkapan tradisional tentang pentingnya persaudaraan, walaupun berbeda identiti (paksi) manusia tetap memiliki kebersamaan peranan untuk saling menjaga marwah dan harga diri (paksa). Ketiga-tiga prinsip dan simbol tersebut merupakan beberapa di antara banyaknya kearifan tempatan penduduk Bali yang khas menekankan kepada nilai-nilai universal berupa pengakuan dan kesetaraan sosial. Manakala warga Muslim Bali diajarkan dengan prinsip ukhuwwah islamiyah (persaudaraan keagamaan), ukhuwwah wathaniyah (persaudaraan kebangsaan) dan ukhuwwah basyariyah (persaudaraan kemanusiaan).

301 Dhuroruddin Mashad, *Muslim Bali*, 292-293.

mengajarkan masyarakat untuk hidup rukun berdampingan, bertoleransi, bersatu dengan aman tenteram.³⁰² Terbukti upaya para pendakwah tersebut diamalkan dengan baik oleh masyarakat hingga kini. Kampung-kampung Islam di Bali sentiasa aman dan bergaul rapat dengan komuniti Hindu dan agama-agama yang lain.

Tidak ada alasan dan halangan bagi Muslim di Bali untuk tidak dapat hidup rukun, bekerjasama dan bertoleransi dengan penduduk asli Bali yang kebanyakan beragama Hindu. Sejarah menuturkan bahawa umat Islam yang telah ratusan tahun menetap di Bali selalu bekerja sama, bersatu, bergotong royong, tolong menolong, hormat menghormati, bergaul dan berbaur dengan masyarakat Hindu Bali. Mengapa harmoni mesra semacam ini dapat sentiasa terjalin? Pada pendapat Chabib Zein Assegaf, ada beberapa faktor di sebalik hubungan dinamik tersebut. Pertama, ketika berlaku perang besar antara kerajaan Hindu dan kerajaan Islam (Majapahit versus Demak) yang berlaku di Jawa Timur, masyarakat Bali tidak terkesan dan tidak banyak terpengaruh. Bali terbukti tidak terganggu. Islam masuk ke Bali setelah era damai, dengan cara damai dan umumnya tersebar melalui perniagaan. Kedua, Orang Bali Hindu dan Muslim sama-sama berorientasi keindonesiaan. Mereka mengedepankan kepentingan bersama sebagai anak bangsa (nusantara). Orang Hindu tidak berfikir seperti India, begitu pun orang Islam tidak berfikir untuk sentiasa berpola hidup mengikuti gaya orang Arab. Ketiga, Asas beragama yang secara universal sama, iaitu mengabdikan diri kepada Tuhan dan sesama manusia. 303 Keempat, satu orang dengan

³⁰² Chabib Toyyib Zaen Arifin Assegaf (2012), *Sejarah Wujudnya Makam Wali Pitu di Bali; Sejarah Perkembangan dan Pengembangan*. Sidoarjo: Zifatama Publishing, 7.

Muslim untuk hidup kompak serta saling menjaga diri agar mampu terhindar daripada pertelingkahan dan perseteruan. Sebaliknya di antara mereka mesti mengembangkan sikap tolak ansur agar tujuan dan visi masing-masing agama terwujud dengan baik dan benar. Dang Hyang Nirartha adalah "Bapak Toleransi" Hindu. Sebagai seorang *bhagawanta* atau *purahita* (pendeta istana) kerajaan Gelgel saat Bali mengalami puncak kejayaan, beliau menyebarkan ajaran toleransi beragama bukan hanya melalui lisan namun juga secara gigantik mengarang 32 kitab karya sastera dan agama Hindu. Fatwa-fatwa dan pelbagai gagasannya menjadi pedoman utama bagi penganut Hindu Bali. Konon, Dang Hyang Nirarta pulalah sosok yang merekatkan hubungan antara umat Muslim dan Hindu di Lombok. Islam dan Hindu Lombok berjaya untuk diajak mengembangkan keagungan agama masing-masing dengan jalan toleransi sosial serta menjauhkannya dari aroma konflik dan pertelingkahan. Lihat Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit*, 338-341.

yang lain merasa seperti satu keluarga sendiri dan bukan menganggap sebagai orang lain (the others). Pada dimensi sosisologi, bukti toleransi dan akulturasi Hindu-Islam di Bali adalah "perpaduan komplek tempat ibadah" antara keduanya yang terkenal dengan "Pura Langgar" yang terletak di desa Bunutin daerah Kabupaten Bangli. Di Pura Langgar ini Tempat pemujaan dua agama (Islam dan Hindu) berada dalam satu lokasi, bersebelahan rapat dan hampir tanpa sempadan. Adapun penjaga tempat ibadah ini adalah seorang pendeta Hindu. Demikianlah salah satu gambaran realiti daripada indahnya toleransi dan akulturasi antara agama yang berlaku di Bali. 304

Berikut akan dikutip beberapa butir mantra daripada kitab suci Bhagavadgita yang memerintahkan penganut Hindu untuk sentiasa saling bertoleransi dalam kehidupan beragama (berkeyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa) serta ajaran untuk tidak saling bermusuhan dan mengupayakan kesejahteraan umat manusia.

"Samo 'ham sarvabhutesa, na medewsyo 'sti na priyah, ye bhajanti tu mam bhaktya, mayite besu ca'pyaham" (Aku tidak pernah iri dan selalu bersikap adil terhadap semua mahluk, bagi-Ku tidak ada yang paling Aku benci dan tidak ada yang paling Aku kasihi, akan tetapi sesiapa yang berbakti kepada-Ku, maka dia berada pada-Ku dan Aku selalu-bersamanya). 305

"Ye Yatha Mam Prapadyante, Tams Tathal Va Bhajamy Aham, Mama Vartma Nuvartante, Manusyah Partha Arvasah." (Dengan apapun manusia mendekati-Ku, semuanya Kuterima sama, manusia menuju jalan-Ku dari berbagai jalan). 306 "Yo yo yam yam tanum bhaktah, sraddaya 'rcitum icchati,tasya-tasya calam sraddham, tam ewa widadhamyaham." (Apapun bentuk kepercayaan yang ingin dipeluk oleh penganut agama, Aku perlakukan kepercayaan mereka sama, supaya tetap teguh dan sejahtera). 307 "Sa taya sraddhaya yuktas, tasya radhanam ihate, labhate ca tatah

³⁰⁴ *Ibid.*, 21-23. ³⁰⁵ Bhagavadgita: IX.29.

³⁰⁶ Bhagavadgita: IV.11.

³⁰⁷ Bhagavadgita: VII.21.

kaman, mayai wa wihitan hi tah." (Berpegang teguhlah kepada kepercayaan itu, mereka berbakti pada keyakinan itu pula dan dari padanya memperolehi harapan mereka, yang sebenarnya hanya dikabulkan oleh-Ku).

"Antawat tu phalam sesam, tad bhawatu alpamedhasam, dewam dewayajo yanti, mad bhakta yanti mamapi." (Akan tetapi hasil yang didapati oleh mereka, orang-orang yang berpikiran picik adalah sementara, sesiapa yang menyembah Dewata pergi ke pemujaan Dewa-Dewa, tetapi para pemuja-Ku datang langsung kepada-Ku).³⁰⁹ "Matkarmakrin matparamo, madbhaktah sangavarjitah, nirvairah sarvabhuteshu, yah sa mam eti." (Yang bekerja untuk-Ku, menjadikan Aku sebagai tujuan utama, selalu berbakti kepada-Ku, tiada bermusuhan terhadap semua makhluk insan (semua umat manusia), dia sampai kepada-Ku). 310 "Samniyamye 'ndriyagramam, sarvatrasamabuddhayah, te prapnuvanti mam eva, sarvebhutahite ratah."(Dengan menahan panca inderya dan hawa nafsu, selalu seimbang (tenang) dalam segala situasi, selalu berusaha untuk kesejahteraan umat manusia, semua makhluk insani, mereka juga sampai kepada-Ku).³¹¹

5.2. Masyarakat Inklusif

Indonesia adalah sebuah bangsa yang besar dalam banyak aspeknya. Kepadatan penduduknya termasuk dalam lima besar di antara negera dengan penduduk terbanyak di dunia. Data terbaru menunjukkan populasi jumlah penduduk Indonesia ialah sebanyak 237.641.326 orang. Di samping dari sisi kuantiti, Indonesia dikenal pula sebagai salah satu negara yang paling multikultur (as one of the most multicultural country in the world) dengan tidak kurang daripada 1.128 jumlah kelompok etnik

2

³⁰⁸ Bhagavadgita: VII.22.

³⁰⁹ Bhagavadgita: VII.23.

³¹⁰ Bhagavadgita: XI.55.

³¹¹ Bhagavadgita: XII.4.

(masih belum termasuk 2.868 etnik terasing di provinsi Papua). Di samping itu, bangsa yang terdiri dari 17.504 pulau ini juga memiliki khazanah bahasa (daerah) yang sangat kaya. Tidak kurang daripada 726 bahasa daerah yang diguna pakai sebagai alat komunikasi sehari-hari oleh penduduk di seluruh pelosok Indonesia. Dengan kepelbagaian tersebut dapat dibayangkan betapa berbilangnya potensi yang terkandung di negeri berpenduduk Muslim terbesar di dunia ini. Tentu sahaja kekayaan tradisi, adat istiadat dan budaya turut berkembang dan dinamis seiring dengan beragamnya jumlah etnik, bahasa dan sebagainya.

Manakala dalam jumlah agama, Indonesia melalui polisi dan undang-undang kerajaan telah menetapkan sejumlah agama yang diakui sebagai agama rasmi, iaitu Islam, Katolik, Kristian Protestan, Hindu, Buddha, dan Konghuchu. Di luar itu, diyakini masih banyak agama-agama kecil yang tetap tumbuh dan berkembang seperti beberapa agama tempatan yang berbasis kepada tradisi dan budaya masyarakat tempatan. Dahulu ketika masa kekuasaan Presiden Soeharto (era Orde Baru) kelompok-kelompok seperti ini diakomodasi dan disebut sebagai bahagian daripada "aliran keyakinan dan kepercayaan" yang dianut oleh sebahagian kecil masyarakat. Secara praktikal, hingga kini kelompok aliran kepercayaan ini masih diyakini eksis dan wujud di Indonesia walaupun secara rasmi ia tidak diakui oleh kerajaan.

Realiti sosial yang berbilang etnik, agama, bahasa dan sebagainya tersebut menuntut adanya sikap keterbukaan dari semua lapisan masyarakat. Maknanya, konsep masyarakat terbuka atau masyarakat inklusif mesti diwujudkan secara nyata di Indonesia. Sebab jika ia tidak diwujudkan dan dinamika masyarakat berjalan secara tertutup (eksklusif) maka bangsa besar ini akan sentiasa diwarnai oleh ramainya konflik, konfrontasi dan disintegrasi yang mengancam kebersatuan negara. Wujudnya

-

³¹² Lihat Renata Arianingtyas, "Indonesia: Between Religious Harmony and Religious Freedom" dalam David M. Kirkham (ed.) (2013), *State Responses to Minority Religions*. Dorchester (U.K): Ashgate Publishing, 65.

www.republika.co.id, edisi 04 Mac 2014.

masyarakat inklusif dilandasi oleh asas kesedaran bahawa setiap wujud kepelbagaian adalah kehendak dan karunia dari Tuhan semesta alam. Sebagaimana kita ketahui dalam kehidupan sehari-hari, manusia selalu dihadapkan dengan fenomena pluraliti yang tidak akan mampu kita tolak dan hindari. Pluraliti warna kulit, etnik, agama, bahasa, budaya, dan aspek-aspek yang lainnya merupakan realiti mutlak dari Sang Khaliq yang nescaya diterima secara terbuka oleh segenap makhluk.³¹⁴

Dalam hal kepelbagaian agama anutan, hingga kini Indonesia tetap menyandang gelar sebagai salah satu tempat perjumpaan agama-agama besar dunia (the meeting place of world religions). Pelbagai agama besar dan agama-agama tempatan berjumpa di Indonesia dengan hidup berdampingan secara damai dan tenteram. Fenomena semacam ini berlaku antara lain kerana modal kerukunan antara agama yang terus terpelihara. Kerjasama dan dialog lintas agama di Indonesia sentiasa lestari meskipun beraneka cabaran datang silih berganti. Cabaran tersebut antara lain adalah pandangan beragama yang kaku dan kuantitatif yang memandang bahawa penganut agama minoriti menganggap agama majoriti sebagai ancaman, bukannya kawan. Demikian pula sebaliknya. Ada semacam ancaman proseliti. Sehingga konflik dan perbezaan akibat ketimpangan di sektor ekonomi, sosial, budaya dan lainnya sangat mudah dijadikan sebagai api permusuhan dan punca pertikaian. 315

Pada konteks tertentu kesedaran masyarakat terhadap realiti kehidupan beragama yang plural masih cukup labil dan mudah naik turun. Padahal jika disedari secara telus, pluraliti agama semata merupakan gambaran dari kenyataan aksiomatik (tidak terbantahkan) serta kenescayaan sejarah (*historical necessary*) yang universal. Ayat Al-Qur'an surah Yunus ayat 99 menggambarkan bahawa jika Allah berkehendak untuk menjadikan segenap makhluk bumi menjadi beriman semuanya atau menjadikan

³¹⁴ Fuad Fachruddin (2006), *Agama dan Pendidikan Demokrasi; Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*. Jakarta: Pustaka Alvabet dan Yayasan INSEP, 244.

³¹⁵ Afif Muhammad (2013), *Agama dan Konflik Sosial*. Bandung: Penerbit Marja, 51.

³¹⁶ Hendar Riyadi (2007), *Melampaui Pluralisme*; *Etika Al-Qur'an tentang Keragaman Agama*. Jakarta: RM Books, 59.

seluruh manusia beragama secara tunggal, nescaya hal itu merupakan sesuatu yang teramat mudah bagi Allah. Tetapi sebaliknya pluraliti sengaja diciptidakan oleh Allah dengan banyak hikmah di dalamnya. Allah menyatakan matlamat sejati daripada kepelbagaian makhluk tersebut dalam surah Al-Hujurat ayat 13 iaitu bertujuan untuk saling memperkenalkan manusia dalam kepelbagaian yang ada (*li at-ta'aruf*):

"Wahai umat manusia! sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya seagung-agung kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha mendalam pengetahuannya (akan keadaan dan amalan kamu)" (Al-Hujurat: 13).

Salah satu ciri utama dari masyarakata inklusif adalah realiti keberbilangan budaya (multikultural) yang hidup di tengah masyarakat. Multikuluturalism adalah pilar penting dari terwujudnya masyarakat inklusif. Wujudnya pelbagai entiti kebudayaan yang hidup, tumbuh dan berkembang dalam suatu lingkungan sosial mau tidak mau mesti sedia diterima secara terbuka sebagai penghargaan dan penghormatan atas perbezaan sosial yang ada. Bahawa manusia adalah *zoon politicon*, makhluk sosial yang secara mutlak memerlukan keberadaan manusia lain dalam lingkungan pergaulan mereka. Para pendiri bangsa Indonesia melalui motto *Bhinneka Tunggal Ika* mengakui dengan kesedaran telus terhadap adanya "uniti dalam diversiti" atau "diversiti dalam

yang dipersatukan, seperti yang terdapat di sebuah negara atau bangsa (*The state or condition of being multicultural*; the preservation of different cultures or cultural identities within a unified society, as a state or nation). Lihat Faisal Ismail (2014), *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama*; Konflik, Rekonsiliasi dan Harmoni. Bandung: Remaja Rosdakarya, 20.

Mengutip The Random House Dictionary of The English Language, Faisal Ismail memaparkan dafinisi dari multikulturalisme sebagai keadaan atau kondisi yang bercorak multikultur, pemeliharaan dan pelestarian kebudayaan-kebudayaan atau identiti budaya yang berbeza-beza dalam suatu masyarakat

uniti" pada bingkai kehidupan kebangsaan. Bersatu dalam perbezaan dan berbeza dalam kesatuan adalah intipati daripada konsep masyarakat inklusif. 318

Multikulturalism bermakna sebagai pemahaman terhadap wujudnya pluraliti yang tidak hanya mengakui keragaman pada sisi luarnya sahaja, tetapi juga mengakui kepelbagaian di dalam dirinya sendiri. Pengakuan terhadap nescayanya perbezaan mestilah ditempatkan pada satu tangga nada kesetaraan yang sama. Sebab sebuah dialog tidak akan pernah tercipta apabila masing-masing pihak hanya mengakui superioritinya sendiri sembari meniadakan peranan serta keberadaan pihak lain. Sebuah dinamika masyarakat akan berjalan secara dinamik dan terbuka (inklusif) apabila kesedaran terhadap kesetaraan sosial tertanam pada setiap individu dalam komuniti masyarakat. Oleh itu, diperlukan kefahaman bahawa secara asasi manusia berada dalam satu darjah yang sama dengan yang lainnya, terutamanya di sisi Tuhan mereka.

Sebahagian pengkaji sejarah berpendapat bahawa salah satu kunci keberjayaan kerajaan Majapahit yang sanggup berkuasa sebagai kerajaan Hindu terbesar selama ratusan tahun di nusantara antara lain adalah kemampuan mereka dalam mengelola potensi multikultural yang wujud di nusantara. Sebagai bukti, Majapahit berdiri dengan tegak dalam kurun masa lama kerana ditopang oleh kemahiran dalam memelihara kepelbagaian etnik, agama, dan budaya masyarakatnya. Mustahil Majapahit akan kokoh berjaya tanpa disokong oleh kekuatan akomodatif mereka di saat menghadapi realiti kemajmukan (diversiti) yang ada. Maka tidaklah hairan apabila di pusat Majapahit telah dibina sebuah masjid dan klenteng/tokong (tempat ibadah

-

³¹⁸ Faisal Ismail (2014), *Ibid.*, 32.

Moeslim Abdurrahman (2009), Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan; Menuju Demokrasi dan Kesedaran Bernegara. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 109.

kaum Tionghoa) dalam satu lingkungan. Jejak histori ini dapat dilihat antara lain pada artefak arsitektural sejarah kota Tuban ataupun Gresik.³²⁰

Di Indonesia kepelbagaian agama serta hubungan di antara penganut agamaagama tersebut dengan budaya tempatan pada dimensi tertentu kadang melahirkan
pelbagai "campuran" dalam beragam aspek. Untuk konteks Indonesia, fenomena
seperti itu terasa sangat wajar. Kerana heterogeniti yang wujud pada bumi pertiwi
sungguh sangat plural. Lahirlah kemudian proses pembauran agama dan budaya yang
disebut adaptasi, sinkretism, asimilasi, akulturasi dan inkulturasi. Keadaan semacam
ini menjadi fenomena yang tidak terhindarkan. Masuknya sesuatu yang baru ke dalam
lingkungan yang baru pula tentu akan menimbulkan konsekwensi praktikal dan akibatakibat tertentu secara alamiah.

Justeru, mesti diakui bahawa dalam kondisi masyarakat seperti hari ini yang dipenuhi kepelbagaian dan kemajmukan (*plural society*) dan hadir dari pelbagai etnik yang saling berinteraksi (*inter-mingled*) namun tidak bercampur gaul (*mixed*) cenderung untuk sentiasa mengekalkan identitinya masing-masing, khasnya dalam hal budaya dan agama. Sehingga apabila terdapat kelompok yang menzahirkan dan memurnikan (*asserting and affirming*) kehidupan beragamanya, ia akan dicontoh oleh komuniti yang lain. Namun kalau difahami dengan kurang tepat, ia akan menimbulkan sikap ekslusivistik, persaingan, ketegangan, serta kecurigaan kelompok tertentu. Untuk contoh kes nyata di malaysia, dapat dilihat antara lain daripada reaksi berbagai etnik (non-melayu) terhadap perasmian Dasar Islamisasi Kerajaan Malaysia pada tahun 1980-an. Pemahaman yang sepihak dapat menghadirkan asumsi bahawa satu kelompok menafikan kelompok yang lain, utamanya dalam hak individu dalam

³²⁰ Lihat Wiryomartono (1995), Seni Bangunan dan Seni Binakota di Indonesia; Kajian Mengenai Konsep, Struktur, dan Elemen Fisik Kota Sejak Peradaban Hindu-Buddha, Islam Hingga Sekarang. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 9.

³²¹ Lebih mendalam tentang hal ini dapat ditelaah Koentjaraningrat (1985), *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru, 242-286.

beragama. Sehingga wajar apabila terkadang timbul rasa keengganan untuk saling berinteraksi. Padahal realiti sesungguhnya tidaklah demikian. 322

Falsafah China klasik menyatakan bahawa kesatuan masyarakat dikuatkan oleh adanya rasa dan sikap pengorbanan. Rasa redha untuk berkorban demi orang lain yang barangkali masing-masing memiliki banyak perbezaan pada pelbagai aspeknya. Dalam *Chinese Book of Rites* (terbit abad ketiga Sebelum Masihi) disebutkan bahawa upacara-upacara ritual keagamaan adalah sebuah ikatan yang bermatlamat untuk menyatukan keragaman yang ada. Jika ikatan itu disingkirkan, kepelbagaian akan jatuh kepada kekacauan dan kerosakan. Maknanya, ritual-ritual kegamaan yang dilaksanakan secara benar sejatinya mengandungi fungsi sosial yang agung, iaitu spirit penyatuan masyarakat yang berbeza-beza dalam wujud penghormatan di atas keberadaan dan peranan mereka masing-masing.³²³

5.2.1. Konsep Islam

Wujudnya ragam perbezaan dan kepelbagaian dalam kehidupan manusia dalam seluruh aspek merupakan kehendak Allah atau *Sunnatullah* semata. Hal ini adalah sesuatu yang tidak dapat dipungkiri kerana apabila Tuhan menghendaki, manusia di muka bumi ini akan menganut satu agama dan beriman semuanya. Salah satu dari beberapa ayat Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwasanya perbezaan-perbezaan tersebut, terutamanya perbezaan agama, merupakan *Sunnatullah* iaitu Surah Yunus ayat 99:

³²² Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Mohamad Kamil Hj. Ab. Majid, Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman (2008), *Isu dan Cabaran Hubungan Antara Agama di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran API-UM, 22-23.

³²³ Lihat Brian Morris (2003), *Antropologi Agama; Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer* (Terj. Imam Khoiri). Yogyakarta: Penerbit AK Group, 135.

وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَا مَنَ مَن فِي ٱلْأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ۚ

"Dan (bukanlah tanggungjawabmu wahai Muhammad menjadikan seluruh umat manusia beriman), jika Tuhanmu menghendaki nescaya berimanlah sekalian manusia yang ada di bumi. (janganlah engkau bersedih hati tentang kedegilan orangorang yang ingkar itu; kalau Tuhan tidak menghendaki) maka patutkah engkau pula hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman?" (Yunus: 99).

Dari ayat ini dapat diambil intipati pelajaran bahawa sebagai makhluk sosial, manusia sentiasa saling memerlukan keberadaan serta bantuan orang lain. Sama ada dalam hal pemikiran mahupun aktiviti sosial sehari-hari. Kerjasama yang baik selalu diperlukan tanpa mesti mencampuri urusan internal seseorang seperti keyakinan beragama (akidah). Dalam perspektif Islam, kita tidak diperbolehkan untuk memaksa seseorang yang berlainan pandangan dan keyakinan dengan kita untuk wajib ikut kepada pandangan dan keyakinan kita. Allah secara tegas telah menjelaskan larangan tersebut melalui firman-Nya dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 256. *Laa ikraah fi ad-dien*, tidak ada paksaan untuk (masuk) agama (Islam). Selengkapnya ayat tersebut berbunyi:

لَاۤ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۗ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشَّدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ۚ فَمَن يَكَفُرۡ بِٱلطَّغُوتِ وَيُؤۡمِر ٰ ِ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۚ

"Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan taghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) yang teguh yang tidak akan putus dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui." (2:256).

tentang *qital* (perintah berperang) dalam mensyariatkan penyebaran dakwah islamiyah. Rujuk Al-Qur'an surah Al-Fath ayat 16, At-Tawbah 73 dan 123.

Prinsip ideologi ala Islam ini pada satu sisi menampakkan adanya kebebasan, keterbukaan serta ajakan santun Islam untuk mengajak manusia memasuki Islam lebih kerana faktor kesedaran mereka dalam memilih Islam sebagai agama yang diyakini kebenarannya. Walaupun pada sisi yang lain sebahagian ulama tafsir menyatakan bahawa ayat ini telah di-*mansukh* ("dibatalkan") oleh ayat-ayat

Pada dimensi yang lebih luas, fenomena kepelbagaian sosial dalam kehidupan manusia merupakan sebuah khazanah kekayaan ciptaan Allah dengan semesta hikmah dan pengajaran di dalamnya. Salah satu hikmah yang terpampang di depan mata adalah hikmah pengenalan manusia terhadap sesamanya dalam pelbagai bentuk, rupa fizikal, karakter, perangai dan sebagainya. Matlamat ini diterangkan secara jelas dalam Al-Qur'an surah Al-Hujurat ayat 13. Oleh itu, Islam menyebut ayat ini sebagai asas daripada konsep *ta'aruf* (pengenalan) hakiki yang diajarkan oleh Allah kepada segenap makhluk-Nya. Firman Allah dimaksud adalah:

"Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya seagung-agung kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha mendalam pengetahuannya (akan keadaan dan amalan kamu)" (Al-Hujurat: 13).

Istilah *sya'ab* atau *syu'ub* bermakna lebih besar daripada setaraf kabilah (*kelompok*), *fashail* (puak) '*asyair* (bani), dan sebagainya.

Dimensi pengenalan (*ta'aruf*) sosial manusia ini selari dengan karakter utama agama Islam yakni sebagai agama *rahmat* (kasih sayang). Sifat *rahmat* adalah pancaran cahaya dari sifat Allah yang maha mengasihani makhluk dengan kasih sayang sejati. Konsep agama rahmat adalah jawapan atas kodrat dasar manusia yang sentiasa mengidamkan keamanan, keselamatan, dan ketenteraman. Islam diturunkan melalui seorang Rasul yang penuh kasih sayang (Muhammad) sebagai rahmat kepada seluruh alam. Demikian ditegaskan Al-Qur'an surah Al-Anbiya' ayat 107:

"Dan tiadalah Kami mengutuskan engkau (wahai Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam" (Al-Anbiya': 107).

Sebahagian ulama menafsirkan bahawa kerahmatan Islam bermatlamat kepada perbaikan kehidupan manusia dan lingkungan sosialnya secara berterusan. Jika manusia terbangun dengan baik, maka akan baik pula alam semesta ini. Kerahmatan Islam menjadi terbina kerana terbinanya hukum dan syariat yang diajarkan di dalamnya. Maknanya, hukum dan syariat Islam mesti diterapkan secara aplikatif demi capaian tamadun umat manusia yang maju dan selaras nilai-nilai agama di seluruh penjuru alam.

Konsep agama *rahmat* ini dapat bermakna kembar, iaitu karakter tegas dan lembut (penuh kasih). Tegas terhadap segala bentuk penentangan dan penghinaan yang dilakukan non-Muslim terhadap Islam, serta sikap kasih sayang (adil dan saksama) kepada sesiapapun yang mesra dan tidak memusuhi Islam dan kaum Muslimin. Prinsip ini adalah intipati sejati daripada sikap *rahmah* yang dicontohkan Rasulullah kepada para sahabat dalam etika bergaul dengan penganut agama-agama lain. Jelaslah bahawa Nabi Muhammad berdakwah dengan mengedepankan sikap *rahmah*.

Etika bergaul mesra dan berinteraksi mesra dengan agama-agama lain ini dilakukan oleh Rasulullah untuk menjadi teladan bagi para sahabat beliau serta segenap kaum Muslimin secara amnya. Bahawa umat Islam tidaklah dilarang untuk berhubungan, berdialog bahkan bekerjasama dengan komuniti agama lain sepanjang ia berlangsung dalam koridor yang dibenarkan oleh syariat agama. Konstitusi Perjanjian Madinah yang dicetuskan oleh Rasulullah bersama para penganut agama lain di Madinah merupakan bukti nyata dari keterbukaan dan toleransi tinggi yang ditunjukkan oleh Islam dan umat Muslim.

325 Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Mohamad Kamil Hj. Ab. Majid, Syed Mohammad Hilmi

Syed Abdul Rahman (2008), *Isu dan Cabaran Hubungan Antara Agama di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran API-UM, 10-11.

Justeru, tidaklah semua upaya mendekatkan antara agama dilarang, terpulang kepada konteks dan tujuan dari pendekatan tersebut. Islam memperbolehkan wujudnya pendekatan (dialog dan bekerjasama) antara agama dengan sejumlah syarat tertentu. Pendekatan yang ditolak (dilarang) seperti melarut dan menghilangkan beberapa perbezaan seperti dalam aspek akidah (tauhid) dengan akidah agama lain, pemurnian dan pensucian sifat-sifat Tuhan dan sejenisnya. Manakala pendekatan yang dibolehkan dan dapat diterima adalah mendekatkan antara agama dengan berpaksikan kepada beberapa hal, di antaranya: pertama, menjalin dialog dengan cara yang terbaik sebagaimana diperintahkan Allah dalam Al-Qur'an surah An-Nahl ayat 125:

"Serulah ke jalan Tuhanmu (wahai Muhammad) dengan hikmat kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik, dan berbahaslah dengan mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik; sesungguhnya Tuhanmu Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang yang sesat dari jalanNya, dan Dialah jua yang lebih mengetahui akan orang-orang yang mendapat hidayah petunjuk" (An-Nahl: 125).

Serta dalam surah Al-Ankabut ayat 46:

"Dan janganlah kamu berbahas dengan ahli kitab melainkan dengan cara yang lebih baik, kecuali orang-orang yang berlaku zalim di antara mereka; dan katakanlah (kepada mereka): "Kami beriman kepada (Al-Quran) yang diturunkan kepada kami dan kepada (Taurat dan Injil) yang diturunkan kepada kamu; dan Tuhan kami, juga Tuhan kamu, adalah satu; dan kepadaNyalah, kami patuh dengan berserah diri" (Al-'Ankabut: 46).

Kedua, bertumpu kepada aspek-aspek persamaan antara agama. Hendaknya pendekatan ditujukan kepada membuat noktah-noktah persetujuan, bukan perbezaan

dan perselisihan. Islam membolehkan umatnya berhubungan sosial dengan penganut agama lain. Sebahagian ulama bahkan perpandangan tentang kebolehan menikahi wanita ahli kitab. Ketiga, Pendekatan yang berbasiskan kepada kerjasama menghadapi atheism (ajaran peniadaan Tuhan) serta permissivism (doktrin yang membebaskan dan membolehkan segala hal meski bercanggah dengan aturan agama seperti free sex dan semacamnya). Keempat, memperjuangkan bersama kepada penyelesaian isyu-isyu sosial semasa, seperti keadilan dan penindasan yang berlaku di tengah masyarakat mutakhir. Dialog agama sudah semestinya menentang setiap upaya penzaliman terhadap sesiapapun. Tragedi Palestina, Syria, politik warna kulit, otoritarianisme pemimpin negara yang menyiksa rakyat, dan sebagainya. Kelima, pendekatan yang berusaha menyebarluaskan semangat toleransi antara agama dan bukan kefanatikan dalam beragama. Dialog hendaklah mengandungi kesediaan untuk bertolak ansur, berlemah lembut dalam interaksi sosial serta tidak saling meninggikan sifat fanatik berlebih (ta'asub) yang keras dan kasar. Penting disedari bahawa sifat Islam iaitu sebagai rahmat kepada semesta alam. 326

Dunia moden saat ini telah menjadi semacam "pasar" mutakhir yang memungkinkan sesiapa sahaja saling berinteraksi hampir tanpa ada sempadan dan had. Tamadun dari pelbagai tempat berjumpa dan berinteraksi dengan bebas memanfaatkan setiap ruang dan peluang yang tersedia. Oleh itu, seolah tidak ada guna apabila ada agama ataupun entiti ideologi tertentu yang masih menutup diri dan menjauh dari keterbukaan. Di saat agama-agama lain dari belahan dunia menyerbu dan memasuki bangsa-bangsa Muslim secara massif, maka gerakan dakwah Islam juga tidak dapat mengelakkan realiti untuk juga menyebar ke pelbagai tempat di mana Islam di sana masih minoriti. Era moden kini menjadi pasar bebas (*free market*) dalam berbagai aspek, termasuk memasarkan sebuah ideologi. Sesiapapun yang tidak bergerak dan

³²⁶ Lihat Yusuf Qardhawi dan Sulaiman Tubuliyak (2008), *Fiqh Minoriti Muslim dari Perspektif Dua Ulama Kontemporari* (Terj.Muhammad Haniff Hassan). Singapura: Pustaka Nasional-Pergas, 323-330.

diam nescaya ia akan semakin tertinggal oleh yang lain. Maknanya, era kompetisi antara agama sudah berkembang semakin dinamik. Oleh itu, Memperkenalkan dan menyebarkan (dakwah) Islam di belahan bumi yang lain, seperti di Barat pada konteks sekarang ini merupakan kenescayaan dan kewajipan kolektif umat Islam. Tidak dapat diingkari bahawa Barat saat ini merupakan pusat tamadun dunia sehingga kerana itu diperlukan pengaruh Islam yang kuat di sana. Dunia mutakhir kini mesti diakui telah dipimpin dan dicoraki oleh Barat dalam banyak aspek, terutamanya seperti ekonomi, politik dan budaya. Yusuf Qardhawi menjelaskan matlamat dakwah islamiyah saat ini termasuk menguatkan hala tuju untuk mengokohkan pengaruh Islam di Barat. Lebih jauh Qardhawi membahagi tujuan-tujuan dimaksud menjadi tiga aras besar. *Pertama*, membela penduduk yang beragama Islam dalam pelbagai hal. *Kedua*, memberikan sokongan finansial dan moral kepada komuniti Muslim yang memerlukannya. *Ketiga*, memberikan bantuan dalam aspek dakwah, informasi dan ilmu pengetahuan terutamanya yang berhubung kait dengan Islam. 327

Demi menjadikan Islam sebagai agama yang menarik banyak peminat, kaum Muslimin mesti memperkenalkan Islam sebagai ideologi yang baik dengan cara yang baik pula. Jangan sampai pesona Islam terhalang atau ternodai oleh penganutnya sendiri (al-Islam mahjub bi al-Muslimin). Oleh itu, Islam mesti ditampilkan dengan cantik, mesra, toleran dan penuh kelembutan. Komuniti Muslim yang menampilkan Islam dengan wujud "wajah" garang dapat menjauhkan rasa simpati daripada kelompok lain dan dapat berakibat munculnya sikap prejudice dan prasangka negatif terhadap risalah Muhammad. Maknanya, Islam seeloknya tampil dalam posisi moderat dan di tengah-tengah. Tidak bergerak ke sisi ekstrim tidak pula hanya diam melemah. Menurut Azyumardi Azra, di antara ciri daripada budaya kaum Muslim moderat adalah keberislaman yang mewakili "Islam with smiling face" dan kesan ini yang

_

³²⁷ *Ibid.*, 272-273.

sangat mempengaruhi sejarah dan budaya bangsa Indonesia. Dalam istilah Azra, kaum moderat Islam Indonesia terlalu besar jumlahnya untuk gagal membina tamadun dan mewarnai dinamika keberagamaan. 328

Dalam buku *Thomas Jefferson's Qur'an: Islam and The Founders*, Denise Spellberg mengemukakan sebuah contoh daripada profil kaum Muslim di Amerika Syarikat. Menurut pengkaji sejarah terkenal Amerika ini, masyarakat Muslim Amerika memiliki tingkat pluraliti atau kepelbagaian tertinggi di dunia dari aspek ras, etnik dan teologi. Namun demikian mereka memiliki prestasi tinggi di bidang pendidikan dibandingkan kebanyakan orang Amerika lainnya. Spellberg menilai bahawa salah satu kunci dari keberjayaan tersebut adalah ditanamkannya pendidikan etika Islam sejak awal kepada Muslim Amerika di sekolah-sekolah Islam di sana (data menunjukkan jumlah sekolah Islam di Amerika meningkat pesat). Pendidikan etika tersebut kemudian dilengkapi dengan tanggung jawab moral supaya siswa kelak nantinya dapat berjaya menjalani hidup mereka dengan gemilang. ³²⁹

Oleh itu, merupakan sesuatu yang nescaya bagi kaum Muslim moden untuk turut berinteraksi dalam dinamika hubungan antara agama secara global. Adapun pola hubungan antara agama yang berpaksikan kepada pedoman ajaran Al-Qur'an, antara lain berteraskan kepada prinsip-prinsip toleransi, hormat menghormati, kebebasan beragama, tiadanya pemaksaan dalam beragama serta tidak ada perdebatan perkara agama kecuali dengan cara yang baik. Inilah paradigma keamanan dan kedamaian dalam koridor hidup antara agama yang dianjurkan oleh Islam. Ada semacam "perjanjian dan kesepahaman" antara Islam dengan agama-agama yang lain. Prinsip ini dapat dirujuk kepada sejumlah *nash-nash* utama dalam kitab suci Al-Qur'an, antara

³²⁸ Stanley Harsha (2015), *Seperti Bulan dan Matahari*; *Indonesia dalam Catatan Seorang Diplomat Amerika*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 121.

³²⁹ Lebih jauh tentang huraian ini dapat dirujuk Denise Spellberg (2013), *Thomas Jefferson's Qur'an; Islam and The Founders*. New York: Alfred A. Knopf.

lain pada surah Al-Baqarah ayat 256 dan An-Nahl ayat 125 sepertimana telah dijelaskan di atas serta pada Al-Mumtahanah ayat 8-9:

لا يَنْهَاكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ شُخْرِجُوكُم مِّن دِيَرِكُمْ أَن تَبَرُّهُ أَن تَبَرُّكُمْ اللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُونَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطِينَ فِي إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَرِكُمْ وَظَنهَرُواْ عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَهُمْ فَأُولَتِهِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَهُمُ فَأُولَتِهِكُمْ فَأُولَتِهِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ أَن يَتَوَهُمُ فَأُولَتِهِكُمْ فَأُولَتِهِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ أَن يَتَوَهُمُ فَأُولَتِهِكُمْ فَأُولَتِهِكُمْ فَأُولَتِهِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمُ أَن يَوَلُوهُمْ أَن يَوَلُوهُمْ أَن يَوَلَّوهُمُ أَن يَتَوَهُمُ أَن يَوَلَّوهُمُ أَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَتِهِكُمْ فَأُولَتِهِكُمْ أَن اللّهُ لِمُونَ فَي اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ عَلَى اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَنْهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ ال

"Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana agama (kamu), dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu; sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil (8). Sesungguhnya Allah hanyalah melarang kamu daripada menjadikan teman rapat orang-orang yang memerangi kamu kerana agama (kamu), dan mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu, serta membantu (orang lain) untuk mengusir kamu. dan (ingatlah), sesiapa yang menjadikan mereka teman rapat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim" (9). (Al-Mumtahanah: 8-9).

Al-Ma'idah ayat 8:

يَتَأَيُّنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسَطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُواْ أَعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ وَاتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾

"Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu semua sentiasa menjadi orang-orang yang menegakkan keadilan kerana Allah, lagi menerangkan kebenaran; dan jangan sekali-kali kebencian kamu terhadap sesuatu kaum itu mendorong kamu kepada tidak melakukan keadilan. hendaklah kamu berlaku adil (kepada sesiapa jua) kerana sikap adil itu lebih hampir kepada taqwa. dan bertaqwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dengan mendalam akan apa yang kamu lakukan" (Al-Maidah: 8).

Serta Al-An'aam ayat 108:

وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمِ ۚ كَذَالِكَ وَلَا تَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَمْلُونَ عِلْمِ ۚ كَذَالِكَ زَيَّم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ عَلَى لَيْم وَرَجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ عَلَى اللهِ عَمْلُونَ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ عَلَى اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللّهُ اللّهُ اللهُ اللّهُ اللّهُ اللهُ اللهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُو

"Dan janganlah kamu cerca benda-benda yang mereka sembah yang lain dari Allah, kerana mereka kelak, akan mencerca Allah secara melampaui batas dengan ketiadaan pengetahuan. Demikianlah Kami memperelokkan pada pandangan tiap-tiap umat akan amal perbuatan mereka, kemudian kepada Tuhan merekalah tempat kembali mereka, lalu ia menerangkan kepada mereka apa yang mereka telah lakukan" (Al-An'aam: 108).

Manakala itu Islam pun mengatur hak-hak non-Muslim yang tidak memusuhi Islam (*kafir dhimmy*) sebagaimana berikut: Pertama, Adanya kebebasan dalam beragama (Al-Qur'an surah Al-Baqarah ayat 256 sepertimana telah banyak dituliskan di halaman-halaman sebelumnya) pada tataran kehidupan sosial yang nyata. Kedua, kebebasan meraikan hari-hari besar ataupun hari perayaan agama lain secara penuh rasa hormat. Ketiga, Kebebasan dalam membina rumah ibadah, membaiki, menaiktaraf dan mentadbirnya dengan rasa respek. Keempat, hak melaksanakan kelangsungan atau proses beragama, seperti aktiviti, peribadatan, sosial, pendidikan, dan sebagainya. Kelima, Hak untuk mendirikan dan melaksanakan sistem peradilan khas untuk mereka secara otonom dan independen. Islam menjunjung tinggi prinsip *plurality of law* (kepelbagaian dalam aspek hukum).

Maknanya, Islam tidak pernah memandang non-Muslim sebagai warga kelas dua (second class citizen). Pada perspektif Islam, semua warga adalah setara tanpa memandang sebelah mata atas sebarang perbezaan yang ada. Adapun dikotomi antara penganut Islam (Muslim) serta kelompok bukan Muslim (kafir) lebih kepada soal pembahagian (categorizing) identiti ideologi semata dan bukan pembezaan kelas sosial yang bias. Para ulama secara garis besar membagi ketegori orang kafir ke dalam tiga bahagian. Pertama, kafir harbi (al-muharibien) iaitu orang-orang musyrik dan Ahli Kitab yang boleh diperangi atau semua orang kafir yang menampakkan permusuhan dan berusaha menyerang kaum Muslimin. Kedua, orang kafir yang memiliki perjanjian

³³⁰ Anis Malik Thaha (2005), *At-Ta'addudiyyah Ad-Diniyyah; Ru'yah Islamiyyah*. Kuala Lumpur: IIUM-Imaf Sdn Bhd, 370-373.

dengan kaum Muslimin (*ahlu al-'ahd*). Kelompok ini terbagi menjadi dua, yakni orang kafir yang meminta suaka politik atau perlindungan keamanan (*al-musta'min*) serta orang yang memiliki perjanjian damai yang disepakati dengan kelompok Islam (*al-mu'ahad*). Ketiga, *kafir dzimmi* (*ahlu ad-dzimmah*). Mereka adalah orang-orang kafir yang hidup di negara atau wilayah kekuasaan Islam dan mereka berada di bawah perlindungan dan pengawasan kaum Muslimin. Mereka sama sekali tidak menampakkan permusuhan terhadap Islam. Menurut pendapat Ibnul Qayyim, pembahagian tiga kelompok kafir ini berlaku selepas turunnya surah At-Tawbah.³³¹ Manakala konsep kafir dzimmy atau *ahlul ad-dzimmah* dalam perspektif Islam juga disebut sebagai warga wilayah Muslim (*ahlu daar al-Islam*). Ia menurut para ilmuan fikah (antara lain Abu Al-A'la Al-Maududy dan Yusuf Qardhawy) menjadi semacam status "kewarganegaraan politik" yang diberikan kaum Muslim kepada pihak minoriti yang berbeza agama.³³²

Secara ideologi, dikotomi Muslim dan kafir ini tidak kemudian mengarah kepada penafian agama lain. Sebaliknya, pada saat identiti agama sendiri diyakini dan ditampakkan dengan kuat, pada saat yang sama seseorang mesti mengakui ada agama dan ideologi lain yang tidak sama dengannya namun tetap mesti menghormatinya. Maknanya, agama lain tetap wajib diakui. Kalau tidak mau mengakui kebenarannya tapi tetap mesti diakui keberadaannya. Meminjam istilah Ruslani bahawa rasulullah tidak menuntut ataupun menonjolkan truth claim dan salvation claim secara berlebihan dengan menggunakan sistem referensi sendiri untuk menilai serta menafikan sistem referensi orang lain. Beliau tidak menuntut adanya pembenaran atas nama dirinya mahupun atas nama agama yang dianutnya. Nabi mengambil sikap agree in disagreement atau "setuju dalam perbezaan". Hal ini bermakna bahawa sikap menghargai suatu doktrin agama lain yang dianut dan diyakini oleh sebahagian warga

_

³³¹ Lihat Ibnul Qayyim Al-Jauziyah (2009), *Zaad Al-Ma'aad fi Hadyi Khairil 'Ibaad – Jilid 3* (Terj. Abu Fairuz). Jakarta: Griya Ilmu, 145.

³³² Anis Malik Thaha (2005), *Op. Cit.*, 366.

meskipun Beliau sendiri tidak setuju dengan kebenaran doktrin dan ajaran agama lain itu. Terdapat prinsip untuk tidak membenarkan namun tetap tidak hendak memusuhi serta menghormati keberadaanya. Sudah sangat jelas bahawa Al-Qur'an surah Al-Kafirun ayat 1-6 merupakan manifesto akhir daripada Islam terhadap pluraliti kehidupan beragama. Toleransi dan kerukunan beragama mesti diwujudkan namun aqidah masing-masing agama tetap tidak dapat disamaratakan. Dengan demikian, prinsip yang memandang bahawa semua agama adalah sama bukan hanya tidak sesuai dengan kaidah logika namun juga tidak relevan dengan ajaran teologi yang digariskan dalam Islam.

Pada konteks di Indonesia, penerimaan terhadap pluraliti khasnya pluraliti agama menimbulkan perspektif yang beragam. Ada kelompok yang menerima sertamerta dan ada pula yang masih mempertimbangkannya secara matang. Ahmad Munjin Nasih dan Joko Sayono pernah melakukan penyelidikan tentang penerimaan tokoh agama Islam di wilayah Malang, Jawa Timur terhadap fenomena pluraliti agama. Adapun hasil daripada penyelidikan tersebut menunjukkan bahawa ada perbezaan yang asasi antara pemahaman para tokoh organisasi masyarakat Nahdlatul Ulama (NU) yang dikenal tradisionalis dan tokoh-tokoh Muhammadiyah yang cenderung moden. Secara amnya, tokoh NU dapat menerima gagasan pluraliti agama, manakala tokoh MU cenderung menolak. Para tokoh NU membahagi pluralisme agama dalam dua bahagian, iaitu wilayah teologis dan sosiologis. Untuk wilayah teologis mereka menolak namun secara sosiologis mereka dapat menerima dan menerapkannya. 334

5.2.2. Konsep Hindu

³³³ Ruslani (2006), *Islam Dialogis; Akar-Akar Toleransi dalam Sejarah dan Kitab Suci*. Yogyakarta: Pustaka Cendekia Press, 216.

³³⁴ Ahmad Munjin Nasih dan Joko Sayono (2013), "Pluralisme Agama dalam Sorotan Elit Agama di Malang Raya", *Jurnal Studi Sosial*, LP2M Universitas Malang, Edisi 1/Tahun 5/Mei 2013.

Salah satu kelebihan yang dimiliki oleh bangsa Indonesia adalah kemampuannya yang tinggi dalam menyerap nilai-nilai agung dari luar tanpa mesti meninggalkan nilai-nilai khas yang asli milik mereka. Demikian kesimpulan penting yang pernah disebut oleh Werthheim ketika mengamati secara dekat perubahan sosial dan kemampuan transisi masyarakat di Indonesia. Simpulan ini pada titik tertentu dapat dibuktikan dengan maraknya agama-agama tempatan serta masuknya sejumlah agama besar ke wilayah Indonesia melalui jalan damai dan jauh daripada kekerasan. Padahal sepertimana diketahui Indonesia merupakan simbol multikultur dengan pelbagai potensi pluraliti sosial yang sangat kaya.

Apabila kepelbagaian tersebut tidak dapat dikelola dengan baik tentu sahaja akan menimbulkan perbenturan (*clash*), ketegangan serta konflik sosial yang diliputi oleh unsur kekerasan. Apatah lagi jika perbezaan yang ada lebih menonjolkan unsurunsur agama, maka potensi pertentangan akan semakin kuat kerana di dalamnya dimotivasi oleh warna ideologi dan fanatisme. Pengalaman sosial menyuguhkan banyak bukti empirik bahawa pelbagai konflik, sama ada di intern mahupun antara agama, yang berlaku di banyak tempat di Indonesia kebanyakan dipicu oleh sentimen perbezaan serta pemahaman antara individu, organisasi, mahupun kelompok agama. Kesalahpahaman terhadap perbezaan adalah faktor yang dominan. Semakin majmuk (plural) sebuah kawasan, semakin tinggi pula potensi perpecahan sosial yang wujud di dalamnya. 336

Penduduk Bali yang majoriti merupakan penganut Hindu sejak dahulu telah terbiasa hidup di lingkungan yang Multikultur. Banyaknya kelompok-kelompok sosial (seka) dan agama adalah pemandangan yang biasa di Pulau dewata. Mereka memang gemar membentuk kelompok sebagai unit identiti dan bahagian daripada tuntutan

³³⁵ W.F. Werthheim (1956), *Indonesian Society in Transition; A Study of Social Change*. Bandung: Van Hoeve, 9.

³³⁶ Lihat Usman Nelly (1999), "Akar Kerusuhan dan Konflik di Indonesia: Suatu Kajian Awal Konflik Etnik", *Jurnal Analytica Islamica*, Medan: UIN Sumatera Utara, 35.

tradisi. Demikian penduduk Bali berkelompok ke dalam unit-unit keturunan (soroh) ataupun etnik yang terbukti melahirkan pengaruh sosial hingga ke abad-abad berikutnya. Selain juga adanya kelompok-kelompok kepentingan perniagaan seperti subak (organisasi pertanian), seka manyi (mengetam), seka meboros (komuniti berburu), seka ngalap nyuh (kumpulan pemetik buah kelapa), dan sebagainya. Kelompok (seka) ini dibina di atas kepentingan masing-masing dan berasal dari pelbagai golongan, tanpa melihat hubungan soroh (keturunan) atau kewangsaan (etnik). Kepelbagaian ini semakin lengkap dengan adanya partisipasi pendatang asing iaitu penduduk luar yang sudah hidup berniaga dan berinteraksi dinamik dengan penduduk tempatan (pribumi). Semua itu menjadikan panorama multikultural di Bali semakin kuat dan penuh warna. 337

Apabila pluraliti sosial dan khazanah multikultural tersebut mampu dipelihara dan diarahkan ke dalam koridor kebersamaan nescaya ia akan menjadi modal positif kepada dinamika kerukunan sosial dan antara agama. Namun sebaliknya, jika ia dipandang sebagai batas pemisah identiti sosial semata maka ia hanya akan menumbuhkan benih perasaan fanatik dan primordialisme negatif sebahagian kelompok di atas yang lainnya. Sehingga tercipta perlumbaan untuk saling membanggakan diri seraya merendahkan orang lain. Salah satu contoh, kaum Hindu di Karangasem menganggap dirinya sebagai penduduk asli Bali (muwed) manakala kaum Muslim Bali dipandang sebagai pendatang atau perantau (tamiu). Dalam pandangan mereka muwed kedudukannya lebih tinggi daripada tamiu. 338 Pada satu sisi, pemisahan semacam ini adalah bentuk daripada penegasan identiti serta penguatan kedudukan sosial yang bermatlamat kepada eksistensi masyarakat Hindu dan warga Bali. Tetapi pada sisi yang lain, mesti diakui bahawa keberadaan orang lain (the others) dengan segala perbezaan yang dihadirkannya adalah perekat daripada kohesi sosial yang saling

_

³³⁷ Ardika, I Wayan (et.al), *Sejarah Bali; Dari Prasejarah Hingga Modern*. Denpasar: Udayana University Press, 299.

³³⁸ Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit*, 257-258.

mengisi. Bahawa kita kuat kerana kita berbeza. Bahawa kita disebut "ada" kerana keberadaan yang lainnya.

Pengakuan atas keberadaan pihak lain dalam lingkungan multikultur adalah wujud daripada perasaan hormat menghormati (respect) yang merupakan tunggak utama daripada toleransi sejati dalam kerukunan antara umat beragama. Sikap tolak ansur serta penghormatan adalah dua kata kunci dalam proses kerukunan agama terutamanya di antara kelompok majoriti dan minoriti.³³⁹ Dari sinilah akan muncul kesedaran bahawa kepelbagaian memang tidak dapat dielakkan kerana ia adalah takdir Tuhan dalam menciptakan manusia dan alam semesta. Jika kita merujuk kepada sejarah sosiologi kependudukan di Bali akan diketahui bahawa masyarakat Bali terdiri dari bermacam-macam etnik selain kerana faktor kehendak Tuhan juga diakibatkan oleh tuntutan keadaan yang "memaksa" orang luar untuk eksodus berhijrah ke pulau Bali. Sepertimana diketahui bahawa Bali merupakan wilayah Indonesia yang masih sedikit jumlah penduduknya. Supaya pembinaan infrastruktur sosial serta pembinaan sumber manusia di Bali dapat maju dan meningkat maka kerajaan Indonesia melakukan polisi untuk menghantar pegawai pentadbiran, pendidikan dan yang lainnya dari pelbagai daerah, khasnya daripada Jawa, untuk melaksanakan tugas di Bali. Sebahagian di antara mereka kemudian bermukim dan menetap di sana.

Kenescayaan perluasan pasar ekonomi dan pengembangan sistem pentadbiran kerajaan di Bali pada sisi lain berdampak kepada keperluan adanya pegawai di bidang pendidikan (guru), peniaga, dan ahli pentadbiran yang profesional. Keperluan ini tidak dapat dipenuhi dari internal Bali sendiri, tetapi mesti mendatangkan orang dari luar pulau, utamanya dari Jawa. Berdatanganlah kemudian para perantau dari etnik Jawa, Madura, China dan lainnya ke Bali dan menetap di sana. Fenomena ini secara massif menimbulkan pemandangan pluraliti sosial dan agama di Bali yang semakin kuat dan

³³⁹ Ahmad F. Yousif (1998), *Religious Freedom, Minorities and Islam; An Inquiry Into The Malaysian Experience*. Selangor: Thinkers Library Sdn Bhd, 199.

meningkat. Bali kekurangan modal sumber manusia, khasnya di aspek intelektual. Sejumlah agama selain Hindu perlahan menjadi eksis di Bali. Pelbagai cabaran sosial keagamaan dan kebudayaan tersebut sempat menimbulkan kekhawatiran ia akan merubah wajah sosial budaya Bali dari *the last paradise* (syurga terakhir) menjadi *the lost paradise* (syurga yang hilang).

Perasaan khawatir dan keterancaman tersebut membuat masyarakat tempatan Bali semakin waspada. Mereka meningkatkan kekompakan dan kekuatan identiti sosial yang mereka miliki untuk mempertahankan diri daripada serbuan arus budaya luar yang semakin meningkat. Justeru, tercetuslah kemudian program Baliseering atau pem-Bali-an kembali (Balinisasi) di pelbagai aspek kehidupan sosial masyarakat. Baliseering awalnya dilancarkan pada tahun 1920 oleh kerajaan penjajah Belanda dengan matlamat untuk menjaga keaslian dan kemurnian Bali. Pulau Dewata menurut mereka mesti tetap "autentik" dan tidak dikotori oleh budaya-budaya asing yang belum tentu sesuai dengan keperibadian sosial orang Bali. 340 Keadaan alam Bali yang sangat elok serta karakter sosial masyarakatnya yang unik dan cinta perdamaian merupakan "magnet" penarik minat masyarakat luar yang terpesona dengan pulau Seribu Pura ini. Oleh itu, G.P. Rouffaer (mantan direktur Bali Institute) pada masa penjajahan Indonesia dulu pernah memberikan "peringatan" agar supaya eksistensi Bali sebagai "museum hidup" mesti terus dipertahankan. Kehidupan masyarakat Bali tidak boleh diganggu oleh apapun termasuk kapitalisasi pertanian, ekonomi, politik, kebudayaan ataupun agama. Janganlah ia dirubah pentadbirannya dengan sistem lain termasuk model pemerintahan kolonial. Bali adalah permata langka yang mesti dilindungi dari perosak-perosak dunia moden yang berwajah industrialisasi, kapitalisasi, pemaksaan agama dan sebagainya. 341

_

³⁴⁰ Nengah Bawa Atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 260-261.

³⁴¹ Lihat Geoffrey Robinson (2006), *Sisi Gelap Pulau Dewata; Sejarah Kekerasan Politik* (Terj. Arif B. Prasetyo). Yogyakarta: Penerbit LkiS, 61. Seirama dengan *Baliseering* adalah gagasan *Ajeg Bali*, iaitu sebuah isyu dan gerakan kembali kepada ruh Bali dan tradisi Hindu yang asli. Gerakan ini semakin

Ajaran agama Hindu merespons wujud kepelbagaian dalam bingkai perspektif yang konstruktif. Sesuai dengan tujuan utama ajaran Hindu yang hendak membina keseimbangan hidup dalam segala aspeknya. Dengan ritme kehidupan manusia dan segenap unsur alam semesta yang harmoni dan damai maka terciptanya keseimbangan ideal antara materialisme (artha dan kama) serta spiritualisme (moksha) dengan dharma³⁴² sebagai asas moralitinya akan mudah diwujudkan.³⁴³ Oleh itu, konsep tri hita karana menghuraikan dengan jelas bahawa kesejahteraan hidup manusia bergantung kepada sejauh mana manusia memiliki kemampuan berhubungan harmoni dengan alam semesta (palemahan), dengan sesama manusia (pawongan) serta dengan dzat Sang Maha Kuasa (parahyangan). Hubungan ketiga-tiga unsur dialektik tersebut mesti memperhatikan pula faktor desa (keruangan atau ekosistem), kala (masa atau sejarah) serta patra (kreativiti dan survivaliti manusia dalam mengarungi hidup). Justeru, tidaklah menghairankan apabila masyarakat awam di Bali pun sudah mengenal ungkapan-ungkapan bernada kearifan tempatan semisal motto "bina paksi bina paksa" (lain burung lain pula makanannya), selebingkah batan biu, ada pane ada paso. Gumi linggah ajak liu, ada kene ada keto (ungkapan ini berisi pengakuan dan kesedaran masyarakat Bali terhadap wujud kepelbagaian sosial. Semesta yang membentang luas menescayakan realiti yang warna-warni). Maknanya, ungkapan-ungkapan seperti ini mengakui secara mutlak adanya keragaman dan perbezaan dalam banyak hal. Kerana

me

menguat pasca tragedi Bom Bali yang dua kali mengguncang Pulau Dewata. Hanya sahaja jika dipahami secara sempit, gerakan *Ajeg Bali* kadang menimbulkan opini bahawa semua hal yang bukan Hindu atau Bali menjadi tidak dapat diterima di Pulau Dewata. Maknanya ada semacam sikap "anti" kepada hal-hal di luar Hindu. Anti asing, anti pendatang, anti Muslim. Kesalahpahaman seperti ini dalam skop tertentu telah menimbulkan pertentangan dan konflik. Padahal gerakan *Ajeg Bali* tersebut apabila disikapi secara saksama lebih kepada ajakan untuk kembali kepada ajaran agama dan adat secara mendalam disebabkan mulai kuatnya fenomena masyarakat Bali yang mulai mengesampingkan ruh Hindu. Jadi bukan bermakna menghalang segala hal yang datang dari luar. Sebaliknya, intipati gagasan *Ajeg Bali* adalah penghargaan atas kepelbagaian, multikulturalisme dan kerukunan sosial. Lihat Dhuroruddin Mashad, *Muslim Bali*, 287-288.

³⁴² Ajaran *dharma* merupakan salah satu aspek yang paling penting dan sentiasa ada dalam sejarah agama-agama dan kebudayaan India. *Dharma* melingkupi aturan undang-undang agama, moral, norma sosial, doktrin keadilan serta kebenaran universal yang wujud dalam agama Hindu. Lihat Sushil Mittal dan Gene Thursby (2007), *The Hindu World*. New York: Routledge, 213.

³⁴³ Nengah Bawa Atmadja, Op. Cit., 422.

itu pluraliti semestinya dapat diterima dan sewajarnya dikelola secara damai dan tanpa konflik.³⁴⁴

Dalam kitab suci Hindu pula terdapat sejumlah perintah dan amaran daripada Sang Hyang Widdhi supaya umat manusia menerapkan pola kehidupan sosial yang rukun dan dipenuhi nilai-nilai persatuan. Antara lain Hyang Widdhi bersabda: "Wahai umat Manusia, persatuanlah yang menyatukan semua para Dewa, Aku memberikan yang sama kepadamu sehingga kalian mampu menciptakan persatuan di antara kalian" (Yena deva naviyanti, no ca vidvisate mithah, tat krnmo brahma vo grhe, samjnanam purunebhyah). 345 Disebutkan pula dalam ungkapan yang lain, "Sesungguhnya ia yang melihat Tuhan bersemayam sama di mana-mana, ia tidak akan menyakiti jiwa dengan jiwa dan ia pun mencapai tujuan utama hidup" (Samam pasyani hi sarwatra, sama wasthitam iswaram, na hinasty atmana'tmanam, tato yati param gatim). 346

Ajaran agung Hindu pun memandang realiti kepelbagaian (multikultur) dan pluraliti sosial sebagai karunia kekayaan hidup yang mesti disyukuri oleh manusia. Dalam beberapa risalah kitab suci Hindu seperti Bhagavad Gita, Rig. Veda dan berbagai karya susastera yang lainnya terdapat pesan Tuhan yang menghormati wujudnya perbezaan keyakinan dan perbezaan jalan. Menurut perspektif Hindu, pelbagai perbezaan dalam kehidupan manusia adalah jembatan untuk saling berkomunikasi antara satu dengan yang lainnya demi terbinanya tatanan hidup yang penuh keharmonian. Sepertimana diperintahkan, "Wahai manusia hiduplah dalam harmoni dan kerukunan. Hendaklah kalian bersatu dan bekerjasama, berbicaralah dengan satu bahasa dan ambillah keputusan dengan satu pikiran seperti orang-orang suci di masa lalu yang telah melaksanakan kewajipannya, hendaklah kamu tidak goyah dalam melaksanakan kewajipanmu". 347 Dalam ungkapan sloka ini jelas sekali

³⁴⁴ *Ibid.*, 374.345 Atharvaveda III.30.4.

³⁴⁶ Bhagavad Gita, XIII.28.

³⁴⁷ Rig. Veda X.191.2

dinyatidakan bahawa hendaklah setiap manusia bersatu dan bekerjasama, meskipun mereka berada dalam perbezaan (pluraliti) namun hendaknya ia tidak menjadi penghalang untuk menyatukan pikiran dalam memecahkan satu permasalahan. Maknanya, bahawa hakekat pluraliti tersebut dalam kitab suci Hindu merupakan realiti yang tidak dapat dipungkiri. Justeru, manusia dinasihatkan untuk sentiasa berusaha saling mencari titik temu dengan manusia yang lain dalam setiap persoalan hidup.

Menurut Suwindia, ajaran-ajaran suci Hindu menyikapi fenomena pluraliti dengan respons yang positif dan dinamik. Ia merupakan kenescayaan hidup yang sepatutnya dijadikan pelajaran serta diambil hikmahnya oleh manusia. Seperti mana dihuraikan dalam Kitab Bhagayad Gita IV: 11 yang berbunyi "Ye yatha mam prapadyante, Tams tathai va bhajamy aham. Mama vartma 'nuvartante, Manushyah partha sarvasah." (Jalan manapun yang ditempuh oleh manusia ke arah-Ku semuanya Ku-terima. Daripada mana-mana semua mereka, menuju jalan-Ku oh Parta). Pesan makna yang disarikan dalam sloka ini adalah bahawa Tuhan menciptakan berbagai jalan bagi kehidupan umat manusia, sehingga sangatlah wajar bila dalam menuju Tuhan, manusia menempuh cara yang berbeza-beza. Jalan dimaksud adalah keyakinan atau agama. Manakala dalam kehidupan internal umat beragama, pluraliti dimaksud adalah perbezaan cara dan kemampuan manusia dalam memuja dan memahami Tuhannya. Dalam Bhagavad Gita VI:21 dikatakan pula bahawa perbezaan keyakinan (agama) yang dianut oleh setiap umat manusia pada dasarnya sama-sama dituntut akan keteguhan dan keseriusan dalam pengamalannya. Hanya dengan cara seperti itulah jalan keyakinan akan dapat memberikan kesejahteraan bagi kehidupan manusia. "Yoyo yam- yam tanum bhaktah, Sradhaya rchitum ichchhati. Tasya-tasya chalam sraddham, Tam cva vidadhamy aham." (Apapun bentuk keyakinan yang hendak dianut oleh penganut agama. Aku perlakukan kepercayaan mereka sama supaya tetap teguh dan sejahtera).

Sesungguhnya ungkapan sloka-sloka tersebut menggambarkan tentang universaliti, inklusivisme dan doktrin pluraliti dalam ajaran Hindu. Semuanya diperteguh lagi dengan penghayatan konsep "adwesta sarwa bhutanam" (menyayangi semua mahluk) yang mesti dipatrikan dalam kesedaran setiap insan. Dalam kitab Yajur Veda (XXXV 1.2) disebutkan "Hendaknya sampaikanlah sabda-sabda suci ini kepada seluruh umat manusia, kepada rohaniawan, ilmuan, pemimpin masyarakat, peniaga, petani, nelayan, buruh, kepada orang-orang-Ku dan orang asing sekalipun. Aku berharap agar manusia bepegang teguh kepada masing-masing keyakinannya demi kesejahteraan mereka." Ajaran-ajaran suci ini sudah sepatutnya dijadikan pedoman dalam kehidupan manusia. Sehingga agama diyakini sebagai jalan yang akan mengantarkan manusia menuju Tuhan, bukan malah menjadikan manusia menjadi jauh dengan Tuhan. Jauhnya manusia dengan Tuhan sebagai akibat dari ketidakteguhan manusia dalam menjalankan ajaran agamanya dan bahkan cenderung menghinakan manusia yang lain. Maknanya, pluraliti dan harmoni antara agama mahupun di internal agama mendapat perhatian dan penghormatan yang tinggi dalam ajaran-ajaran agama Hindu.³⁴⁸

Salah satu kelebihan agama Hindu yang disebut oleh sebahagian pengkaji agama adalah kemampuannya dalam beradaptasi dengan pluraliti dan tempataniti yang ada. Dengan karakternya yang terbuka Hindu sangat mudah menyesuaikan diri dengan keadaan, situasi dan kondisi sosial di mana penganut ajaran agama ini hidup dan menetap. Maknanya, penganut Hindu lebih selesa bersosialisasi serta menyebarkan Hindu dengan cara bergaul rapat dengan khazanah tempataniti yang ada. Sebagai contoh, ajaran Hindu yang berasal dari India ketika menyebar di Bali maka ia menjadi

_

³⁴⁸ Lebih lengkap Lihat I Gede Suwindia (2005), *Pluralitas Kehidupan Umat Beragama di Bali; Studi Kasus Pola Interaksi Komunitas Islam dan Hindu di Desa Pemogan Denpasar* (Tesis Master). Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada.

Di antara sikap dan karakter kuat daripada agama Hindu adalah keterbukaannya (*open religious tradition*). Karakter seperti ini, pada dimensi tertentu, secara negatif kadang mudah digunakan sebagai objek masuknya ejen *missionary* yang mengajak umat Hindu keluar dan bertukar agama. Lihat Ahmad F. Yousif (1998), *Religious Freedom, Minorities and Islam; An Inquiry Into The Malaysian Experience*. Selangor: Thinkers Library Sdn Bhd, 122-125.

kental dengan warna tradisi Bali. Nuansa India memang tidak kemudian hilang dan luntur, namun nuansa ke-Bali-an dalam Hindu Bali sangat kuat dirasakan. Dalam pandangan Hillary Rodrigues, meskipun tidak dapat dipungkiri bahawa cerita-cerita epik Hindu khas India (seperti Ramayana dan Mahabharata) sangat berpengaruh terhadap kebudayaan Hindu di Bali, namun dinamika dan perkembangan Hindu di Bali cukup berbeza dengan di India. Salah satu faktornya adalah kerana Hindu Bali sangat dipenuhi dengan ajaran dan kebudayaan tempatan (*local*) dalam tradisi dan ritual-ritual keagamaan mereka. Warga Bali lebih suka menamakan Hindu khas mereka sebagai Hindu Dharma yang dalam beberapa aspek terlihat unik dan berbeza dengan Hindu India.³⁵⁰

Dhuroruddin Mashad, seorang pengkaji sosiologi agama menyatakan bahawa banyak nilai-nilai agung daripada kearifan tempatan dan kebudayaan tempatan Bali yang dapat dipadupadankan dengan ajaran agama. Nilai tersebut sememangnya selaras dan tidak bercanggah dengan doktrin agama, termasuk Islam. Menurut Dhuroruddin, beberapa daripada nilai-nilai kultural Bali senada dan segaris dengan intipati ajaran Islam. Minimal ia tidak bertentangan secara keras. Contohnya seperti prinsip *tri kaya parisudha*. Para pendiri dan penyebar (*founding fathers*) Hindu Bali seperti Dang Hyang Nirarta dan Aji Duta Semu yang berjaya meletakkan asas-asas ajaran Hindu yang memiliki kedekatan dengan Islam. Ajaran-ajaran mereka merupakan falsafah Hindu (antara lain *Advaita Vedanta*) yang dalam praktikalnya berkombinasi secara sinkretik dengan unsur mistisisme Islam. Hal itu tidak jauh berbeza dengan apa yang dilakukan oleh Sunan kalijaga di Jawa yang mengembangkan tradisi kesenian rakyat seperti wayang (cerita *Mahabharata* dan *Ramayana*) yang dikemas dengan muatan dakwah dan nilai agung keislaman. ³⁵²

_

³⁵⁰ Hillary Rodrigues (2006), *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 310.

³⁵¹ *Tri kaya parisudha* meliputi tiga perilaku suci, iaitu *manacika* (mensucikan pikiran), *wacika* (mensucikan ucapan) dan *kayika* (mensucikan perilaku).

³⁵² Dhuroruddin Mashad, *Hindu Bali*, 291.

Tidak hanya di Bali dan Jawa, hampir di seluruh sudut pelosok Bumi Pertiwi Indonesia kita dapat menemukan unsur kearifan tempatan. Ribuan ragam bahasa, etnik, dan budaya nusantara menyediakan kekayaan potensi tempataniti dengan pelbagai kearifan agung di dalamnya. Oleh itu, selain pembangunan ketahanan masyarakat tempatan yang meliputi fungsionalisasi pranata tempatan dan lembaga adat, khazanah kearifan tempatan (*local wisdom*) adalah penunjang utama kepada tegaknya pilar-pilar kerukunan sosial dan keharmonian antara agama. 353 Kearifan tempatan tersebut bertebaran di pelbagai daerah. Ada falsafah adat dalihan na tolu (Sumatera Utara), menyama braya (Bali), sira ya ingsun, ingsun ya sira (Jawa), rumah betang (Kalimantan Tengah), sipakalebbi, sipakatau (Bugis Sulawesi Selatan), sintuwu maroso (Poso, Sulawesi Tengah) serta masih sangat banyak lagi yang lain, sesuai dengan adat dan budaya etnik masyarakat Indonesia yang berjumlah ribuan. 354 Oleh itu, kearifan tempatan yang dimiliki oleh hampir setiap etnik dan budaya tersebut pada kerangka pembinaan kerukunan antara agama menjadi modal yang sangat bernilai untuk menanamkan kebersamaan serta menyatukan perbezaan sosial menjadi kesatuan energi dan sinergi yang indah.³⁵⁵ Laksana pelangi yang memiliki banyak warna dan tampak cantik kerana warna-warna yang berbeza berpadu dalam satu unit kesatuan dan kekuatan.

³⁵³ Para ilmuan menyebut zaman mutakhir saat ini sebagai era post-colonial dengan salah satu tanda sejarahnya ialah dimulainya paradigma fikir berperspektif kearifan tempatan (*local wisdom*). Ia merupakan tahapan zaman yang melahirkan konstruksi-konstruksi kognitif tentang bagaimana kebebasan (*freedom*), hilangnya diskriminasi (*indiscriminate*), terbentuknya masyarakat toleran (*tolerance society*), keadilan (*justice*) dan penjagaan hak sipil (*civil rights*) menjadi modal sosial bagi masyarakat di era ini. Lihat Irwan Abdullah (et. al.) (2008), *Agama dan Kearifan Tempatan dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM dan Pustaka Pelajar, 2.

Faisal Ismail (2014), *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama*; Konflik, Rekonsiliasi dan Harmoni. Bandung: Remaja Rosdakarya, 127.

³⁵⁵ Dalam pandangan John Haba, ada setidaknya enam peranan penting dari kearifan tempatan. Keenam fungsi tersebut dapat dijadikan suatu jalan pendekatan dalam penyelesaian konflik sosial yang biasa berlaku pada masyarakat multikultur. Pertama, sebagai penanda identiti sebuah komuniti. Kedua, ia merupakan elemen perekat (kohesi) antara warga dan antara agama. Ketiga, ia tidak bersifat memaksa atau dari atas (top down), namun lebih membumi dan mengakar ke lapisan masyarakat bawah. Keempat, menawarkan warna kebersamaan bagi sebuah komuniti. Kelima, mengubah pola fikir dan hubungan individu atau kelompok di atas kepentingan bersama (common ground). Keenam, sebagai pendorong kebersamaan, solidariti komunal dan integrasi sosial. Lihat John Haba (2007), Revitalisasi Kearifan Tempatan; Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso. Jakarta: ICIP - European Commission, 334-335.

5.3. Harmoni Antara Agama

Sebelum kedatangan Hindu dan Islam, penduduk nusantara sudah menganut keyakinan-keyakinan tertentu dalam wujud kepercayaan kepada adanya Tuhan atau Sang Maha Penguasa. Dalam pelbagai wujudnya, kelompok penganut keyakinan tersebut tersebar dan menyatu dalam tradisi-tradisi tempatan masyarakat. Sebahagian ada yang menyebut kumpulan ideologi ini dengan sebuatan "agama tempatan" sebahagian yang lain memadangnya sebagai animisme dan dinamisme. Menurut Nies Mulder, seorang pengkaji antropologi, agama-agama yang datang ke Indonesia seperti Hindu, Buddha dan Islam dapat cepat beradaptasi antara lain disebabkan oleh kerana di nusantara sebelumnya sudah berkembang banyak aliran kepercayaan yang coraknya monoteistik dengan menekankan kepada aspek ketenteraman batin, keselarasan, keharmonian serta menyatu dengan alam semesta. 356 Apabila diamati secara saksama, ideologi kelompok-kelompok aliran kebatinan tempatan semacam ini menurut Nies Mulder identik dengan apa yang dinamakan "agama kosmik" dalam khazanah Hindu. Ia bercirikan antara lain dengan tata cara ritual yang sederhana serta pola kehidupan yang bersahaja dengan matlamat mencari ketenangan hidup, ketenteraman batin serta keselarasan dengan Tuhan, alam dan sesama manusia. 357

Pada konteks moden saat ini, di mana kehidupan manusia mutakhir sudah sedemikian plural dan kompleks, jalinan keharmonian dalam pelbagai aspeknya semakin diperlukan. Terutamanya harmoni sosial dan kerukunan antara agama di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Harmoni atau kerukunan merupakan kata kunci

³⁵⁶ Afif Muhammad (2013), *Agama dan Konflik Sosial; Studi Pengalaman Indonesia*. Bandung: Penerbit Marja, 43.

³⁵⁷ Setelah sekian lama melakukan kajian penyelidikan di Yogyakarta, Nies Mulder menyebut "agama" yang didapatkan dalam kajiannya dengan nama agama Javaisme, sebuah kelompok ideologi yang dalam banyak dimensi mirip dengan "agama asli" yang disimpulkan oleh Rachmat Subagya dalam kajian sosiologi yang dilakukannya. Bandingkan Nies Mulder (1984), *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional*. Yogyakarta: UGM Press serta Rachmat Subagya (1981), *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.

terpenting bagi mewujudkan dinamika sosial masyarakat yang pelbagai dalam keadaan damai dan penuh nilai-nilai ketamadunan. Realiti kerukunan antara agama akan terbangun apabila para tokoh agama serta penggerak dialog dan kerjasama lintas iman atau *virtuoso religious* dalam istilah Max Weber berperanan secara aktif dalam mendorong sistematisasi dinamika sosial dengan jalan sentiasa memelihara jalinan hubungan sosial dan agama menuju ke arah keharmonian hidup bersama. Oleh itu, harmoni sosial merupakan "cabaran" dan tugas agung mereka.

Harmoni sosial akan dapat terbangun dengan kokoh apabila dilandasi oleh perasaan kolektif masyarakat berupa rasa simpati, soliditi dan solidariti. Perasaan yang muncul dari kesedaran bahawa sesama manusia saling memerlukan antara satu dan yang lainnya. Hindu dan Islam menempatkan ajaran tentang solidariti sosial sebagai bahagian utama dari prinsip kerukunan hidup umat manusia. Konsep Hindu dalam hal ini sepertimana termaktub dalam Mahabharata 5:1517 yang menyerukan "Jangan melakukan sesuatu apapun terhadap orang lain sesuatu yang menyebabkan rasa sakit kalau hal itu dilakukan orang lain kepadamu." Amaran ini senafas dengan perintah Islam yang disuarakan dalam sebuah hadith Nabi riwayat Bukhari dan Muslim yang berbunyi, "Tidak beriman seseorang di antara kalian sehingga dia mencintai saudaranya sebagaimana dia mencintai dirinya sendiri." 360

Justeru, tidak ada ajaran agama manapun yang tidak mengambil berat terhadap persoalan penting ini. Harmoni dan toleransi sesama manusia dan antara umat beragama amat berasas dan diperlukan kerana ia selain memperkuat kerukunan dan kekuatan sosial juga menentukan masa depan dan hala tuju kehidupan bangsa. Sehingga ia sedapatnya diupayakan terwujud secara nyata dan tulin. Usaha untuk

³⁵⁸ Kata kerukunan berasal dari bahasa Arab, iaitu *ruknun* (rukun). Kata jamaknya adalah *arkan* yang bermakna *asas* atau *dasar*. Kerukunan hidup umat beragama, dengan demikian, mengandungi erti hidup yang rukun (tanpa konflik dan perselisihan) sama ada di antara agama yang berbeza mahupun di intern atau sesama umat yang satu agama. Lihat Tim Depag RI (2003), *Kompilasi Peraturan Perundang-Undangan Kerukunan Hidup Umat Beragama*. Jakarta: Depag RI, 5.

³⁵⁹ Max Weber (2012), Sosiologi Agama; A Hand Book. Yogyakarta: Penerbit Ircisod, 392.

³⁶⁰ Lihat Ibnu Daqiq al-'Id (1415 H), *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*, Beirut: Dar al-Fikr, no.13. Ini salah satu hadith shahih yang sangat popular di kalangan umat Islam.

menuju ke arah itu diperlukan adanya sikap keterbukaan dan saling menghormati antara pelbagai pihak. Hal yang utama ialah pentingnya kewujudan kesepahaman dalam bentuk *muhibbah (mutual consensus)* khasnya di kalangan para penganut agama-agama yang bukan hanya menekankan aspek toleransi sahaja, namun mewujud ke arah kerjasama dan kemufakatan. Kerukunan dan kebersamaan masyarakat tanpa membezakan agama adalah salah satu punca kekuatan. Umat Hindu dan Muslim Bali telah membuktikan keyakinan ini. Pada masa perebutan kemerdekaan Indonesia melawan penjajah Belanda, masyarakat Hindu dan Muslim Bali, salah satunya di daerah di Loloan (Badung), saling bekerjasama dengan sepenuh kekuatan untuk bersatu berperang menghadapi kaum penjajah sehingga mereka akhirnya melangkah mundur dan dapat ditaklukkan. Di pelbagai tempat pun berlaku demikian. Kekuatan sosial penganut Hindu dan Islam bersatu menghadapi gangguan dari kaum perosak yang hendak merebut kedaulatan bangsa. 162

5.3.1. Konsep Islam

Secara umum agama Islam membagi dimensi kerukunan beragama menjadi dua bahagian iaitu kerukunan di internal umat Islam (sesama agama) dan kerukunan eksternal di antara umat berbeza agama. Kerukunan internal umat Islam di Indonesia mesti berasaskan di atas semangat *ukhuwah islamiyah* (persaudaraan sesama Muslim), sesuai dengan firman Allah dalam surah Al-Hujurat ayat 10:

"Sebenarnya orang-orang yang beriman itu adalah bersaudara, maka damaikanlah di antara dua saudara kamu (yang bertelingkah) itu; dan bertaqwalah kepada Allah supaya kamu beroleh rahmat" (Al-Hujurat: 10).

Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, Mohamad Kamil Hj. Ab. Majid, Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman (2008), *Isu dan Cabaran Hubungan Antara agama di Malaysia*, 25.
 Dhuroruddin Mashad, *Muslim Bali*, 237-238.

Bahawasanya kesatuan dan persatuan umat Islam diikat oleh ikatan kesamaan aqidah (keimanan), akhlaq dan sikap beragamanya berdasarkan atas Al-Qur'an dan Al-Hadith. Sebahagian besar ulama meyakini bahawa adanya perbezaan dan kepelbagaian pendapat di antara umat Islam adalah *rahmat* (karunia Tuhan) asalkan perbezaan pendapat itu tidak membawa kepada perpecahan dan permusuhan (konflik). Wujudnya sebarang perbezaan diperbolehkan sepanjang ia hanya dalam aspek *furu'iyah* (semisal politik, ekonomi, budaya dan sebagainya) dan bukan aspek *ushuliyah* (seperti akidah dan ibadah). Sebagai contoh adalah fenomena perbezaan pendapat di antara sejumlah pihak oleh kerana disebabkan perbezaan aspirasi politik yang kemudian memunculkan parti-parti politik Islam yang semuanya menjadikan Islam sebagai asas politiknya.

Manakala dalam hal kerukunan antara umat beragama, rakyat Indonesia termasuk umat Islam mesti berpedoman kepada konsensus sosial kebangsaan iaitu dasar negara Pancasila serta Undang-Undang Dasar 1945 yang di dalamnya menghuraikan tata cara kehidupan berbangsa dalam iklim pluraliti sosial yang diliputi kepelbagaian dalam banyak aspek. Doktrin agama Islam sendiri telah secara tegas menggariskan panduan agar kaum Muslim berhubungan dengan komuniti agama lain secara rukun dan damai tanpa mengorbankan akidah yang hakiki. Konsep dialektika sosial dimaksud disebut sebagai mu'amalah ma'an-naas (berhubungan sosial dengan manusia) dengan paksi utama berwujud toleransi sesama insan. Adapun toleransi dalam aspek lain seperti akidah dan ibadah, Islam jelas melarang dilakukan demi menjaga kemurnian keyakinan seorang Muslim supaya tidak mudah goyah dan terpesong. Pada konteks ini benteng pertahanan Muslim adalah Al-Qur'an, khasnya pada Surah Al-Kafirun 1-6. Prinsip "Bagimu agamamu dan bagiku agamaku" merupakan manifesto ruhani yang mutlak tidak dapat diperdebatkan lagi. Pada ayat yang lain, Al-Qur'an merilis pula larangan untuk memaksakan keyakinan kepada orang lain. Umat Islam tidak dibolehkan memaksa penganut agama lain untuk menjadi

Muslim dan demikian pula sebaliknya. *Laa ikraah fi ad-dien*, tiada sebarang paksaan dalam beragama sebagaimana telah difirmankan Allah dalam surah Al-Baqarah ayat 256.

Dengan demikian, realiti sosial yang plural merupakan fenomena yang memang sudah dirancang oleh Allah sebagai hiasan sekaligus cabaran kepada manusia sebagai makhluk yang dikaruniai akal dan iman. Al-Qur'an memberikan gambaran kepada kita bahawa kondisi kepelbagaian itu semata adalah kehendak Allah dan tidak bertujuan agar manusia saling bersaing secara negatif dalam urusan duniawi. Sebaliknya, ia Allah jadikan sebagai ujian dan arena perlumbaan supaya manusia saling berkompetisi dalam mengerjakan kebaikan, seperti dakwah dan amal shalih. Cabaran berlumba menabung kebaikan (*musabaqah fii al-khairat*) ini dirakamkan dalam Al-Qur'an Surah Al-Ma'idah ayat 48:

وَأَنزَلْنَاۤ إِلَيْكَ ٱلۡكِتَابِ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلۡكِتَابِ وَمُهَيْمِنَا عَلَيْهِ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّ لِكُلِّ عَلَيۡهِ فَٱلۡحَكُم بَيۡنَهُم بِمَاۤ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَبِعُ أَهُواۤءَهُم عَمَّا جَاءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّ لِكُلِّ عَلَيۡهِ فَا اللّهُ عَلَى اللّهُ عَلَى اللّهُ وَرَحِدَةً وَلَاكِن لِيَبْلُوكُم فِي مَا جَعَلْنَا مِنكُم شِرْعَةً وَمِنْهَا جًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللّهُ لَجَعَلَكُم أُمَّةً وَرَحِدَةً وَلَاكِن لِيَبْلُوكُم فِي مَا عَلَيْكُم أَلْهُ وَرَحِعُكُم جَمِيعًا فَيُنَبِّقُكُم بِمَا كُنتُم فِيهِ عَلَيْكُم أَلْهُ وَرَحِعُكُم جَمِيعًا فَيُنَبِّقُكُم بِمَا كُنتُم فِيهِ عَلَيْكُم أَلَّهُ مَرْجِعُكُم جَمِيعًا فَيُنَبِّقُكُم بِمَا كُنتُم فِيهِ تَعْلَيْكُم أَلْمَا اللّهِ مَرْجِعُكُم جَمِيعًا فَيُنَبِّقُكُم بِمَا كُنتُم فِيهِ تَعْلَيْكُم أَلَاهُ وَلَوْ اللّهُ مَرْجِعُكُم جَمِيعًا فَيُنَبِّقُكُم بِمَا كُنتُم فِيهِ عَلَيْكُم أَلْمَا اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّقُونَ فِيهِ اللّهُ وَلَا اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّقُونَ فَي اللّهِ عَلَيْهُ وَنَ عَلَيْ اللّهُ مَلْ عَلَيْ اللّهِ مَرْجِعُكُمْ عَلَيْهُ مَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ مَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهِ اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَالَهُ وَلَا اللّهُ اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهِ اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ فَا لَا عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهِ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْهُ وَلَا اللّهُ عَلَيْهِ وَلَا اللّهُ عَلَيْكُمْ عَلَيْ عَلَيْكُونَ لَكُولُ اللّهُ عَلَيْهِ عَلَيْكُونَ اللّهُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُمْ عَلِي اللّهُ عَلَيْكُمْ عَلَيْ عَلَيْكُونَ اللّهُ عَلَيْكُونَ اللّهُ عَلَيْ عَلَيْكُمْ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْكُمُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُولُ عَلَيْكُولُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْكُمْ عَلَيْكُولُ عَلَيْكُمْ عِلْمُ عَلَيْكُولُ وَاللّهُ عَلَيْكُولُ عَلَا عَلَيْكُولُولُ اللّهُ اللّهِ الللّهُ اللّهُ عَلَيْكُولُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَي

"Dan Kami turunkan kepadamu (wahai Muhammad) kitab (Al-Quran) dengan membawa kebenaran, untuk mengesahkan benarnya kitab-kitab suci yang telah diturunkan sebelumnya dan untuk memelihara serta mengawasinya. Maka jalankanlah hukum di antara mereka (Ahli Kitab) itu dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah (kepadamu), dan janganlah engkau mengikut kehendak hawa nafsu mereka (dengan menyeleweng) dari apa yang telah datang kepadamu dari kebenaran. Bagi tiap-tiap umat yang ada di antara kamu, Kami jadikan (tetapkan) suatu syariat dan jalan agama (yang wajib diikuti oleh masing-masing). dan kalau Allah menghendaki nescaya ia menjadikan kamu satu umat (yang bersatu Dalam agama yang satu), tetapi ia hendak menguji kamu (dalam menjalankan) apa yang telah disampaikan kepada kamu. oleh itu berlumba-lumbalah kamu membuat kebaikan (beriman dan beramal soleh). kepada Allah jualah tempat kembali kamu semuanya, maka ia akan memberitahu kamu apa yang kamu berselisihan padanya" (Al-Maidah: 48).

Dalam merespons realiti yang pelbagai dan penuh perbezaan Islam menyajikan panduan berupa sikap toleran dan lembut kepada sesiapapun yang berbeza, terutamanya yang berlainan agama. Sikap santun dan rukun kepada mereka tidak hanya memberikan citra (*image*) Islam sebagai agama yang indah, namun juga mampu menyingkirkan rasa kebencian dan permusuhan sehingga tetap dalam kawalan kesedaran bahawa Allah menciptakan karunia kepelbagaian dengan penuh hikmah dan kebaikan di dalamnya. Pada konteks ini firman Allah dalam Surah Al-Mumtahanah ayat 8 dapat dijadikan referensi terhadap kenescayaan manusia dan kaum Muslimin untuk sentiasa berupaya menciptakan kehidupan sosial yang damai dan penuh keadilan bersama pihak-pihak lain yang berbeza-beza dengan selama mereka tidak menunjukkan permusuhan kepada Islam dan kaum Muslimin. Allah berfirman:

"Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana agama (kamu), dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu; sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil" (Al-Mumtahanah: 8).

Maknanya, Islam mengakui hak-hak hidup komuniti agama yang lain untuk menjalankan ajaran-ajaran agama mereka sepertimana mereka juga wajib menghormati umat Islam dalam menjalankan agamanya. Sikap tolak ansur dan kesepahaman yang penuh kedamaian semacam ini sejatinya adalah tunggak kepada ajaran kerukunan lintas agama serta persaudaraan antara manusia yang diajarkan Islam.

Islam mengajarkan makna hakiki daripada persaudaran universal antara sesama manusia, terutamanya yang dianjurkan dalam surah Al-Hujurat ayat 13. Fokus daripada ayat ini bukan hanya orang yang beriman sahaja, akan tetapi meliputi keseluruhan insan penduduk bumi. Seruan "Wahai Manusia!" bersifat umum, sama

ada seiman mahupun lintas iman, lintas bangsa dan lintas puak, atau bahkan lebih luas daripada itu. Persaudaraan universal antara sesama manusia (*ukhuwwah basyariyyah*) yang ditegaskan Ayat ke-13 tersebut merupakan rangkaian tidak terpisahkan daripada ayat sebelumnya iaitu ayat ke-10 yang menghuraikan pentingnya persaudaraan di antara sesama Muslim (*ukhuwwah islamiyyah*).

Secara praktikal, perilaku sosial penuh keharmonian dan kerukunan lintas agama telah dicontohkan oleh Baginda Rasulullah serta para sahabatnya yang agung. Di antara contohnya, sejarah mencatat ketika pasukan Muslimin melakukan ekspansi penyebaran agama dan menaklukkan wilayah Byzantium (sebuah bandar di negara Yunani Kuno yang masa itu dihuni oleh majoriti penganut Kristian), kaum Muslimin tetap berupaya mempertahankan apa-apa hal yang diajarkan Al-Qur'an dan dicontohkan Rasulullah. Demikian pula saat ekspansi penaklukan bandar Yerussalem yang dipimpin oleh Umar Bin Khattab berjaya membuahkan hasil, Khalifah Islam kedua ini menerima kunci bandar suci tersebut dari Uskup Agung (ketua pendeta Kristian) dilanjutkan dengan membacakan pengumuman penandatanganan surat perjanjian. Adapun isi dari surat perjanjian tersebut antara lain sebagai berikut: "Dengan nama Allah yang Maha Penyayang lagi Mengasihani. Perjanjian ini diberikan oleh Umar Bin Khattab, seorang hamba Allah dan Amir al-Mu'minin, kepada penduduk Aelia.³⁶³ Saya (Umar) menjamin keamanan jiwa dan harta mereka, akan menjaga gereja-gereja dan salib-salib mereka serta menjaga semua para penganut agama Kristian. Gereja mereka tidak akan dijarah ataupun dihancurkan, harta benda mereka tidak akan dikurangi dalam bentuk apapun, mereka tidak akan dipaksa dalam

³⁶³ Aelia Capitolina adalah nama klasik daripada bandar Yerussalem pada masa Rumawi dan Byzantium. Pada saat pasukan tentera Arab menguasai bandar ini (sejak tahun 638 Masihi) mereka menyebutnya Ilya' sebelum akhirnya rasmi bernama Yerussalem.

bentuk apapun termasuk dalam hal agama dan mereka mestilah sentiasa terpelihara dari segala mara bahaya."³⁶⁴

Nabi Muhammad pun menyajikan contoh perilaku berbudi bahasa dalam menghargai keyakinan penganut agama yang berbeza. Dikisahkan bahawa Rasulullah pada suatu masa pernah mengadakan dialog di Masjid Nabawi dengan utusan kafilah dari Bani Najran yang beragama Kristian. Utusan tersebut berjumlah lima belas orang di bawah pimpinan Abu Al-Harits. Sebelum dialog dimulai, Nabi memberikan keizinan kepada mereka untuk melaksanakan ritual ibadah mereka di salah satu bahagian daripada masjid Nabawi di Madinah. 365 Contoh bertoleransi yang diperbuat oleh Rasulullah ini menampakkan wajah kecantikan Islam yang menghormati komuniti beragama lain sepanjang mereka juga memberikan penghormatan yang sepatutnya kepada Islam. Dengan akhlak Nabi yang santun serta karakter agamanya yang toleran dapat menimbulkan keberminatan orang untuk mengetahui Islam yang sesungguhnya dan bukan tidak mungkin ia kemudian tertarik untuk menjadi Muslim tanpa melalui pemaksaan. Kerana Islam tidak mengenal adanya paksaan serta menjunjung asas kebebasan dalam beragama. Surah Al-Baqarah ayat 256, Yunus ayat 99 serta Al-Kahfi ayat 29 merupakan sebahagian prinsip utama kebebasan beragama yang dicetuskan dalam Al-Qur'an. Selain Islam, di dalam agama lain pun ada doktrin kebebasan semacam itu. Kristian, misalnya, meyakini bahawa Yesus bersikap toleran dan memberikan kebebasan kepada umatnya dalam beragama. 366

Dalam konteks Indonesia, ikatan persaudaraan serta simpul kerukunan antara agama terwujud dengan sangat kuat dalam kehidupan sosial masyarakat. Realiti plural penduduk Indonesia tidak menjadi alat pemisah persaudaraan, sebaliknya ia

_

³⁶⁴ Lihat Asep Syaefullah (2007), Merukunkan Umat Beragama; Studi Pemikiran Tarmizi Taher Tentang Kerukunan Umat Beragama. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 144.

Mahmud Hamdi Zaq Zuq (2004), *Reposisi Islam Di Era Globalisasi* (Terj. Abdullah Hakim Shah). Yogyakarta: Pustaka Pesantren LkiS, 76.

³⁶⁶ Ahmad Sanusi (1990), Agama di Tengah Kemiskinan; Refleksi atas Pandangan Kristian dan Islam dalam Perspektif Kerjasama Antara Umat Beragama. Jakarta: Logos, 104.

merupakan tali perekat kepada kukuhnya rasa simpati yang menyedarkan bahawa segala perbezaan adalah modal terhadap persatuan bersama. Umat Islam sebagai kelompok majoriti di Indonesia berperanan sebagai penggerak kepada dinamika kerukunan lintas agama yang penuh kedamaian. Di sejumlah daerah di mana kaum Muslim menjadi minoriti seperti di Bali dan sejumlah wilayah Indonesia bahagian timur, penganut Islam turut pula memelihara tunggak kerukunan sosial bersama penganut agama lain yang beraneka ragam.

Salah satu contoh adalah dialektika unik antara umat Islam dan kaum Hindu di Bali. Sehimpunan warga Muslim yang dihadiahi tanah pemukiman oleh Dalem Waturenggong (Raja Klungkung) hidup dan berkahwin dengan orang-orang tempatan di sekitar bandar Klungkung. Mereka berbaur secara sosial dan budaya sehingga terbinalah akulturasi antara komuniti Islam dan Hindu secara harmoni. Raja Klungkung walaupun secara peribadi tidak bersedia masuk Islam dan menjadi Muslim namun keprihatinan beliau kepada kaum Muslim sangatlah baik. Di antara kebaikan beliau adalah selalu memberikan bantuan sosial dan ekonomi walaupun tanpa diminta oleh penduduk. Raja antara lain sentiasa memberikan bekalan tambahan kepada warga Muslim yang hendak menunaikan ibadah haji ke Tanah Suci Makkah. 367 Di wilayah lain di Bali, yakni di Kabupaten Bangli, salah satu bentuk kerukunan antara agama diwujudkan dalam tradisi makan bersama yang saling menghormati. Ada istilah sajen slam atau banten Slam berupa sajian hidangan makanan yang khas disajikan kepada umat Muslim di Bangli. Konon tradisi seperti ini hanya ada di Bangli. Penghormatan kepada Muslim dengan cara membuat pakej hidangan daripada makanan-makanan yang halal menurut orang Islam ini dapat dikata sebagai wujud kemesraan kelompok Hindu untuk sentiasa berkumpul dan berbagi bersama dengan sesama masyarakat

³⁶⁷ Dhuroruddin Mashad, Muslim Bali, 193.

walaupun berbeza akidah.³⁶⁸ Di Bangli pula ada yang disebut *Pura Langgar*, iaitu kompleks rumah ibadah umat Hindu dan Muslim yang menyatu dalam satu area (bahkan satu binaan). Inilah simbol persatuan kultur antara kedua agama. Tempat ini bahkan disebut sebagai pura suci paling utama atau *utamaning mandala* bagi komuniti Hindu di Bangli. Orang yang hendak beribadah di Pura Langgar hanya dibolehkan membawa *sajen slam* sahaja sebagai wujud penghormatan dan penghargaan kepada komuniti Islam.³⁶⁹

Di wilayah lain di Bali tepatnya di Desa Pegayaman Kabupaten Buleleng, terdapat fenomena pemberian nama-nama warga kampung yang unik. Ia memadukan dan merukunkan dua unsur sekaligus yakni warna Islam dan Bali (Hindu) seperti Ketut Maulana, Nengah Maghfiroh, Nyoman Abdurrahman, Ketut Abdul Wadud dan lainlain. Pemberian nama khas seperti ini pada satu sisi bermatlamat untuk menguatkan rasa keterikatan dan kekerabatan secara psikologis. Kerana tidak dapat dipungkiri mereka berasal daripada leluhur orang asli Bali dan penganut Hindu. Manakala pada sisi yang lain juga untuk mewarnai jiwa seseorang dengan jiwa agama Islam sebagai keyakinan yang baru. Dengan demikian, dapat dikata bahawa logika akulturasi budaya di sini memiliki peranan kepada penguatan karakter tempatan serta kebesaran jiwa para leluhur Bali dalam membina harmoni dan kerukunan sosial. 370

Adapun di daerah Kampung Sindu, Sidemen Karangasem ujung timur Bali, salah satu lokasi penyelidikan tesis yang dilakukan oleh pengkaji ditemukan sejumlah

Wujud harmoni antara agama dalam hal makanan merupakan salah satu keunikan dan ciri khas masyarakat beragama di Bali. Tradisi *penyelaman* (masakan Islam) berteraskan kepada upaya agar sajian hidangan makanan yang ditujukan kepada komuniti Muslim terjamin kehalalan dan kesuciannya. Oleh itu, pengolahan masakannya diserahkan kepada kerabat keluarga yang beragama Islam. Biasanya merekan mencari makanan yang netral seperti telur, pecal, rojak buah, tempe, tahu, dan lainnya. Apabila kaum Hindu tidak makan sapi kerana beberapa alasan, maka kelompok Muslim menjadikan lembu sebagai haiwan qurban. Ritual Islam kadang tidak menyertidakan daging lembu untuk menghormati penganut Hindu. Sebaliknya umat Hindu menghindarkan daging babi dan arak dalam sajian untuk kaum Muslim. Hal yang menarik, hampir selalu ada acara pesta makan bersama dalam setiap ritual keagamaan lintas agama dalam masyarakat Bali. Lihat Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit*, 313-315.

³⁶⁹ *Ibid.*, 219-220.

³⁷⁰ *Ibid.*, 225.

fenomena sosial yang menggambarkan kuatnya kerukunan antara umat Hindu dan Islam pada praktikal hidup sehari-hari mereka. ³⁷¹ Di Sindu sering berlaku perkahwinan antara agama, iaitu antara pasangan Muslim dan Hindu. Terlepas daripada hukum hakam kebolehan pernikahan semacam ini yang hingga kini masih menjadi kontroversi dalam hukum Islam, bagi masyarakat di sana hal seperti ini sama sekali tidak menimbulkan persoalan sosial dan bahkan makin membuat mereka semakin harmoni. Kerukunan lain yang dapat diamati dari sana antara lain pemandangan ketika kedua komuniti (Hindu dan Islam) saling menjemput apabila mengadakan kenduri, saling berkunjung dengan mesra ke rumah masing-masing. Ketika upacara suci Nyepi, lampu-lampu di rumah penduduk Muslim dianjurkan dipadamkan dan kumandang azan di masjid tidak dikeraskan melalui pengeras suara (loud speaker). Pernah saat hari raya Nyepi bersamaan dengan hari Juma'at, para pecalang (pasukan keamanan kaum Hindu) mengawal dan menghantar orang-orang Islam pergi shalat Juma'at hingga mereka pulang balik dari masjid. Inilah pemandangan yang menampakkan sebuah kebersamaan sosial yang indah dan menyejukkan. Ada kesedaran dan kesalingpahaman antara mereka bahawa sesiapapun di antara mereka semua adalah bersaudara.³⁷²

Maknanya, pemahaman masing-masing penganut agama yang berbeza di Pulau Dewata sudah menunjukkan adanya kedewasaan dalam berfikir, bersikap dan berperilaku sosial. Sejarah mengisahkan bahawa para penyebar agama semenjak dahulu telah mengajarkan asas dan dasar (foundation) kerukunan antara agama dalam wujud perilaku harmoni yang mereka perbuat di tengah masyarakat. Sama ada para pandhita Hindu mahupun ulama-ulama Muslim di Bali. Nengah Bawa Atmadja

-

³⁷² *Ibid.*, 227.

³⁷¹ Di kabupaten Karangasem sahaja terdapat sekitar 26 kampung Muslim, antara lain Bukit Tabuan, kampung Anyar, Karang sasak, Tibulaka Sasak, Tihing Jangkrik, Karang Cermen, Nyuling, Ujung Pesisi, Ujung Sumbawa, Ujung Desa, Segara Katon, Dangin Seme, Bangras, Karang langko, Karang Togpati, Kampung Ampel, Karang Tebu, Jeruk Manis, Gelumpang Suci, Karang Sokong, Telaga Mas, Kecicang, Kedokan, Buitan, Saren Jawa, dan Sindu (salah satu lokasi kajian penyelidikan tesis ini). Lihat Dhurorudin Mashad (2014). *Ibid.*, 170.

menyebutkan bahawa di antara *wali pitu* (7 wali) penyebar agama Islam di Bali adalah Syaikh Abdul Qodir Muhammad yang bernama asal The Kwan Lie. Beliau seorang peniaga ulung dan pendakwah beretnik Tionghoa (China). Beliau menetap di kawasan Banjar Labuhan Haji, sebuah daerah pesisir pantai di Bali bahagian utara. Karakter yang menonjol dari Syaikh Abdul Qodir Muhammad serta Muslim etnik China pada umumnya adalah sikap santun dan pemahaman keislaman yang moderat dan tidak ekstrim. Mereka mengedepankan ajaran *yin-yang* yang mengajarkan wujud keseimbangan dan harmoni sosial kepada sesiapa sahaja, tanpa memandang segala perbezaan yang ada. Demikianlah para penyebar agama terdahulu mewariskan perilaku kesopanan dan toleransi demi matlamat membina harmoni antara agama serta mengelakkan munculnya benih-benih permusuhan dan kekerasan atas nama agama.³⁷³

5.3.2. Konsep Hindu

Kaum penganut agama Hindu, termasuk umat Hindu di Bali, percaya kepada Tuhan yang Maha Esa dengan tiga konsep (Tri Murti) yakni Brahma (pencipta alam semesta), Wishnu (dzat yang Maha Pelindung), serta Syiwa (dzat yang melebur ke segala yang ada). Di samping itu mereka juga meyakini dan percaya kepada banyak Dewa dan kekuatan ghaib lain sebagai pihak yang terlibat dalam pertarungan antara kebaikan dan kejahatan dalam kehidupan manusia. Dipandang dari perspektif ini tampak bahawa Hindu sangat menekankan kepada terbinanya hubungan harmoni serta

³⁷³ Nengah Bawa Atmadja, Genealogi Keruntuhan Majapahit, 319.

³⁷⁴ Adalah Mpu Kuturan (konon beliau dipercaya hidup pada masa Raja Udayana Warmadewa) yang menjadi figur dan tokoh mitologi pencetus konsep keyakinan Hindu Bali berupa Tri Murti, iaitu kepercayaan kepada tiga Dewa utama (Brahma, Wisnu, Syiwa). Di kalangan umat Hindu Bali juga dikenal konsep Tri Hita Karana (iaitu ajaran keseimbangan hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan). Konsep-konsep teologis ini merupakan asas dan hakikat daripada pembinaan Desa Pakraman sebagai unit komuniti utama penganut Hindu di seluruh Bali. Lihat I Wayan Ardika, I Gde Parimartha, AA Bagus Wirawan (2013), *Sejarah Bali; Dari Prasejarah Hingga Modern*. Denpasar: Udayana University Press, 327.

³⁷⁵ Koentjaraningrat (1983), *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan, 294.

keseimbangan dalam hidup.³⁷⁶ Keseimbangan di antara pelbagai aspek dan unsur, terutamanya antara Tuhan, alam dan manusia. Dalam pendapat mereka di titik inilah kunci daripada terciptanya kedamaian hakiki yang didambakan oleh setiap makhluk hidup.

Menurut Wayne Teasdate, salah satu fokus utama daripada agama Hindu adalah tradisi kontemplatifnya yang kuat. Mereka menyebutnya dengan istilah "goa hati". Selain itu Hinduism dikenal pula sebagai Sanatha Dharma, agama eternal atau keyakinan yang abadi. Dalam tradisi Hindu india, semua hal dan segala sesuatu di alam raya adalah bersifat sakral (suci) dan tidak ada apapun yang bersifat profan. Seluruhnya merupakan isi daripada kosmos iaitu sistem alam semesta yang berjalan secara teratur dan harmoni. Manakala hidup manusia bermatlamat kepada penghormatan terhadap Ilahi, alam, potensi diri manusia dan tradisi. 377 Pada dimensi yang lain, Hindu sejatinya merupakan sebuah agama yang memadukan nilai-nilai ruhani dan etika. Agama ini memiliki konsep politheisme, iaitu bertuhan banyak. 378 Setiap Tuhan dalam agama Hindu memiliki kerjaya dan tugasnya masing-masing. Mereka meyakini pula bahawa setiap tempat, perbuatan serta fenomena alam dan sosial mempunyai Tuhannya sendiri. 379

Bercermin kepada gambaran tentang konsep dan karakter ajaran Hindu tersebut dapat dipastikan bahawa agama ini menolak segala bentuk permusuhan dan perilaku kekerasan. Sebaliknya dalam agama Hindu diajarkan secara lengkap tentang masalah

³⁷⁶ Bentuk lain daripada ajaran harmoni hidup yang dicetuskan dalam Hindu adalah konsep *Yoga*. Ia berupa latihan olah psikologi dan evakuasi kesedaran manusia. *Yoga* berasal daripada bahasa Sanskrit yang bermakna "penyatuan". Ditulis oleh Patanjali pada abad ke-2 Sebelum Masihi, *Yoga* memiliki sejumlah aspek antara lain intelektual (*samkhya*), sistem diri (*Samadhi*), dan sistem perilaku (*yoga*). Lihat Max Weber (2012), *Sosiologi Agama; A Handbook* (Terj. Yudi santoso). Yogyakarta: Penerbit Ircisod, 386.

³⁷⁷ Ruslani (2000), Wacana Spiritualitas Timur dan Barat. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 94.

³⁷⁸ Mitologi Hindu dengan 330 juta dewanya sebagai manisfestasi dari Sang Maha Dewa, iaitu Brahmana, memiliki kitab suci bernama Veda (Veda) yang dibagi menjadi empat bahagian yakni Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda, dan Atharwa Veda. Oleh kaum Hindu, Veda dirujuk sebagai *sruti* (yang didengarkan) dan *smarti* (tradisi). Kitab suci ini berasal dari masa sekitar 3000 Sebelum Masihi. Disusul oleh Kitab Upanishad (yang bermakna duduk di kaki seorang guru). Disamping Veda dan Upanishad, ada pula epik-epik besar Ramayana dan Mahabharata, di mana Bhagavad Gita dan Purana ada di dalamnya. Lihat Ruslani (2000), *Ibid.*, 92-93.

³⁷⁹ Sami bin Abdullah Al-Maghlouth (2012), *Atlas Agama-Agama*. Jakarta: Penerbit Almahira, 483.

kerukunan dalam pelbagai aspeknya. Paradigma agama Hindu dalam hal pembinaan kerukunan hidup antara umat beragama berpunca kepada konsep dasar hidup manusia yang dalam agama Hindu disebut dengan Catur Purusa Artha. Ia mencakup Dharma, Artha, Kama dan Moksha. Dharma bermakna susila atau berbudi agung. Dengan Dharma seseorang dapat mencapai kesempurnaan hidup, baik untuk diri sendiri, keluarga dan masyarakat. Artha memiliki erti kekayaan yang dapat memberikan kenikmatan dan kepuasan hidup manusia. Namun dalam mencari harta mesti didasarkan kepada Dharma. Adapun Kama adalah kenikmatan dan kepuasan yang juga wajib diperolehi berdasarkan kepada Dharma. Manakala Moskha bermakna kebahagiaan yang abadi, yakni terlepasnya atman dari lingkaran samsara dan ini merupakan tujuan akhir dari agama Hindu yang setiap saat sentiasa diupayakan sampai berjaya. Keempat asas inilah yang merupakan titik tolak terbinanya kerukunan antara umat beragama yang berpaksikan sikap hormat-menghormati dan harga-menghargai keberadaan kelompok umat beragama lain serta tidak saling mencurigai dan saling menyalahkan di antara satu dan lainnya.

Sama halnya dengan Islam, agama Hindu melalui kitab Veda mengajarkan umat Hindu untuk dapat hidup berdampingan secara rukun dengan penganut agama lainnya. Dalam salah satu bahagian Veda dijelaskan bahawa "Tuhan hanya satu tetapi orang bijak menyebutnya dengan banyak nama". Veda juga mengajarkan dan menekankan bahawa jiwa dari semua mahluk apakah itu manusia, haiwan mahupun tumbuh-tumbuhan memiliki intipati cahaya kesucian yang sama. Semua tersusupi oleh cahaya suci Tuhan yang Maha Kasih dan Maha Agung, iaitu *Ida Sang Hyang Widhi*. Tiada satu pun tempat di alam raya ini yang hampa daripada kemurahan hati, keagungan dan keagungan *Ida Sang Hyang Widhi*. Seluruh jiwa mahluk berasal dari *Sang Hyang Widhi (Parama Atma* atau *supreme being)*. Ia memberikan sinaran suci yang sama kepada semua mahluk, sama ada tinggi atau rendah, yatim piatu atau

pangeran, orang suci atau *pendosan* (orang berdosa). Pustaka Yajur Veda menyatakan, "Dia yang menyusupi segalanya, meliputi semua mahluk di dalam maupun di luar."³⁸⁰ Mereka yang memahami dan menghayati serta mewujudkan doktrin emas ini dalam hidupnya akan melihat bahawa semua makhluk di bumi ini adalah saudara yang sederajat yang memiliki percikan cahaya suci yang sama seperti yang dia rasakan dalam dirinya sendiri sehingga menjadi terbebas daripada rasa kebencian, kedengkian dan fanatism. Yajur Veda menghuraikan pula sifat Sang Hyang Widhi melalui ujaran, "Dialah yang melihat seluruh makhluk dalam dirinya sendiri dan menemukan refleksi dari dirinya sendiri dalam semua makhluk. Diapun tidak pernah memandang rendah kepada siapapun."³⁸¹

Bertolak dari pemaparan ini dapat disimpulkan bahawa ajaran Hindu sangat memegang teguh konsep persaudaraan dan kesetaraan darjah di antara sesama manusia. Ia memegang konsep persaudaraan universal yang bermakna tidak hanya persaudaraan sesama orang Hindu, tetapi secara lebih luas yakni persaudaraan di antara seluruh manusia dan makhluk di muka bumi ini. Seperti dihuraikan pula dalam pustaka Bhagavadgita XVIII: 61 yang bermaksud, "Sang Hyang Parama Atman ada dalam hati semua makhluk."

Dalam khazanah ajaran Hindu Bali dikenal pula banyak sloka atau mantra yang berhubung kait dengan isyu tentang kerukunan beragama. Di antaranya terdapat dalam Veda berupa mantra-mantra yang memerintahkan manusia supaya saling mencintai satu dengan lainnya, berkata dan berbudi bahasa yang lembut, menahan nafsu, amarah dan pengendalian diri panca indriya (penglihatan, pendengaran, pengucapan, perasaan serta pemikiran) yang dimilikinya. Hyang Widhi berkata, "Wahai umat manusia, Aku

³⁸⁰ Yajur Veda XXXII: 8.

³⁸¹ Yajur Veda XL: 6. Selengkapnya Lihat Tim Departemen Agama Indonesia (1979), *Yajur Veda; Kitab Hindu*. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia.

³⁸² Lihat Ahmad Munjin Nasih dan Dewa Agung Gede Agung, "Harmoni Relasi Sosial Umat Muslim dan Hindu di Malang Raya", *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, Surabaya: Universitas Airlangga, Tahun 2011/volume 24/2, 142-150. Selengkapnya lihat *Bhagawadgitha; Kitab Hindu*. Edisi 1989 (Terj. Ida Bagus Mantra), Denpasar: Pemerintah Daerah Tingkat I Provinsi Bali.

memberimu sifat-sifat ketulusan, keikhlasan, mentaliti yang sama dan perasaan berkawan tanpa kebencian (permusuhan). Seperti halnya induk sapi mencintai anakanaknya yang baru lahir, begitulah semestinya kalian saling mencintai di antara yang satu dengan yang lain." (Sahrdayam sammanasyam, avidvesam krnomi vah, anyo anyam abhi haryata, vatsam jatam ivighnya). 383 Disebutkan pula, "Wahai umat manusia, berbicaralah dengan kata-kata yang lebih manis daripada marjerin dan madu yang dijernihkan (Ghrtat svadiyo madhunas 'cavovata). 384 Keupayaan manusia untuk menahan segala nafsu negatif yang mereka miliki serta menggunakan kemampuan positifnya dalam berperilaku sangatlah dianjurkan oleh Hyang Widhi sepertimana janji-Nya, "Sesiapa yang dapat menahan nafsu birahi dan amarahnya di dunia ini, sebelum meninggalkan jasad raganya, dia adalah Yogi, orang yang berbahagia (Saknoti 'hai wa yah sodhum, prak sarira wimoksanat, kamakrodhadbhawam wegam, sa yuktah sa sukhi 'narah). 385 Maknanya, dengan kesaksamaan manusia dalam mengawal panca indriya, perasaan dan pikiran, seseorang yang berhasrat mencapai perlepasan paripurna (moksa), mengendalikan nafsu, rasa takut dan kemarahan, maka ia akan mencapai moksa (Yatendriya mano bhuddir, munir moksaparayanah, wigateccha bhaya krodha, yah sada mukta cwasah). 386

Selain sejumlah sloka dan mantra tersebut, sepertimana telah dihuraikan dalam bab ini pula bahawa konsep-konsep tentang perintah-perintah daripada Hyang Widhi kepada manusia supaya selalu hidup dalam kerukunan terkandung pula dalam kaidahkaidah yang popular seperti Tri Hita Karana, Tri Kaya Parisudha, Catur Paramitha, dan *Tat Twam Asi*. Ajaran *Tri Hita Karana* berpaksikan kepada tiga formula penyebab kebahagiaan hidup manusia, iaitu membina hubungan yang harmoni antara manusia dengan Tuhan (Parahyangan), manusia dengan sesamanya tanpa membezakan asal

³⁸³ Atharva Veda III: 30.1. ³⁸⁴ Rig.Veda.VIII:24.20.

³⁸⁵ Bhagavad Gita V:23.

³⁸⁶ Bhagavad Gita V:28.

muasal, etnik, agama, dan identiti kebangsaan (*Pawongan*), serta harmoni antara manusia dengan alam persekitaran mereka (*Palemahan*).

Adapun prinsip *Tri Kaya Parisudha* mengandungi makna tiga perilaku yang mesti disucikan, iaitu : Pertama, Manacika Parisudha, mensucikan pikiran dengan sentiasa berpikir positif terhadap orang lain, berpikir tenang (manahprasadah), lemah lembut (saumyatwam), pendiam (maunam), mengawal diri (atmawinigrahah) serta jiwa dan hati yang lurus (bhawasamsuddir). Kedua, Wacika Parisudha, yakni mensucikan ucapan dalam wujud berkata yang lembut, santun dan tidak menyakiti orang lain (anudwegakaram wakyam), perkataan yang benar (satyam wakyam/satya wacana), menyenangkan (priyahitam wakyam) serta dapat dipercaya dan berguna. Manakala yang ketiga ialah Kayika Parisudha, bermakna mensucikan perbuatan, antara lain dengan berperilaku santun, menghormati kepada para orang suci (pendeta), para guru, orang yang arif bijaksana, berperilaku suci(saucam), benar (arjawa) serta tidak menyakiti mahluk yang lain (ahimsa). Kaidah Tri Kaya Parisudha merupakan petunjuk Hyang Widhi kepada manusia dalam mencapai kesempurnaan Hidup. 387 Adapun ajaran utama Catur Paramitha merupakan aturan-aturan praktikal berhubung kait dengan perilaku hidup manusia dalam pergaulan sosial sehari-hari. Ia mempunyai empat asas, antara lain Maitri (mengembangkan rasa kasih sayang), Mudhita (membuat orang lain simpati), Karuna (sikap suka menolong) serta Upeksa (mewujudkan keserasian, keselarasan, kerukunan dan keseimbangan dalam segala hal).

Segala perilaku dan budi bahasa agung yang telah dijelaskan tersebut akan menjadi lebih sempurna apabila dibingkai dengan ajaran *Tat Twam Asi* sebagai perwujudan daripada kesejatian identiti setiap manusia yang tiada pernah menghinakan serta memandang rendah orang lain. Setiap manusia merupakan satu kesatuan dengan

³⁸⁷ Bhagavad Gita XVII:14-16.

yang lainnya ("Aku adalah kamu" dan "kamu adalah aku"). Dengan prinsip semacam ini manusia dituntut untuk tidak mudah melakukan perbuatan yang dapat menyakiti perasaan dan hati orang lain. Manusia mesti menepikan rasa iri hati, dendam kebencian dan kemarahan. Dengan menganggap orang lain adalah diri kita sendiri, berarti kita memperlakukan orang lain, seperti apa yang hendak orang lain lakukan terhadap kita. Tat Twam Asi menjurus kepada rasa Tepa Selira atau Tenggang Rasa yang menuntun manusia dalam berpikir dan berperilaku positif serta sentiasa menghindarkan diri dari perangai yang negatif. Paradigma teologi Hindu mengenal pelbagai macam perangai manusia yang menjadi "musuh utama" (sad ripu) dalam diri jiwa dan raga manusia yang mampu menghancurkan ketenteraman hidup serta kerukunan sosial dalam kehidupan mereka. Keenam perangai buruk tersebut adalah Kama (nafsu berahi atau seks), Lobha (sifat serakah), Krodha (sikap mudah marah), Mada (gemar minum minuman keras), *Moha* (sifat sombong) serta *Matsarya* (perasaan dengki dan iri hati). Bahkan dalam kitab suci Hindu disebutkan bahawa Kama, Krodha, dan Lobha diistilahkan sebagai "tiga jalan menuju neraka" (Triwidham narakasye'dam) serta "jalan menuju kehancuran diri" (dwaram nasanam atmanah). Sejumlah sifat dan perangai buruk tersebut mesti disingkirkan dari diri manusia. Hyang Widhi menjanjikan sorga tertinggi serta perlepasan sejati (moksa) kepada sesiapapun yang mampu menghindarinya dan berbuat amal keagungan dan kerukunan dalam kehidupan masyarakat.³⁸⁸

Pada dimensi praktikal, kerukunan antara umat beragama, khasnya antara kaum Hindu dan Muslim sudah sangat banyak dijumpai dalam contoh nyata kehidupan sosial. Di sejumlah kawasan kampung di Bali, misalnya, anak orang Islam yang disunat (khitan) dan lukanya tidak kunjung sembuh kemudian diberi air suci (*nunas tirtha*) yang diambilkan daripada pura (tempat persembahyangan umat Hindu).

³⁸⁸ Bhagavad Gita XVI:21-22.

Demikian pula sebaliknya, ada warga Hindu yang sakit teruk namun ternyata dapat disembuhkan melalui pengobatan ala Islam. Ada berlaku semacam hubungan "religius-magic" antara agama. Pada sisi yang lain, wujudnya perkahwinan lintas agama biasa berlaku di banyak tempat, termasuk di Bali dan Jawa Timur. Maknanya, terlepas daripada persoalan hukum hakam tentang kebolehan nikah antara agama, perbezaan agama terbukti mampu menguatkan kekerabatan keluarga. Mereka tetap saling jemput apabila ada ritual dan upacara keagamaan. Dengan demikian, sikap terbuka, kejujuran, rasa tolong menolong dan spirit toleransi sangat penting dalam setiap agama. Dalam Hindu ada konsep *karma pala* yang dijadikan hukuman kepada para perosak hubungan sosial seperti interaksi antara umat beragama. ³⁸⁹

Contoh lain daripada kerukunan beragama dicontohkan pula oleh masyarakat di Buleleng (kawasan utara pulau Bali). Di sana sejumlah warga Hindu menyekolahkan anak mereka ke sekolah Islam. Di beberapa tempat di Bali pun sudah mudah pula dijumpai rumah-rumah peribadatan agama selain Hindu, seperti masjid, gereja dan wihara (Buddha). Hal ini bermakna bahawa sikap terbuka dan toleransi umat beragama di Pulau Dewata berjalan dengan baik. Pada saat berlaku tragedi besar Bom Bali pada tahun 2002 dan 2005, keadaan sosial di sana memang sempat kelam kabut. Namun itu hanya berlaku sekejap sahaja. Aksi terorism itu mereka simbolkan dengan fenomena *leboning amuk*, iaitu masuknya "musuh" kerukunan beragama yang hendak merosak suasana damai yang telah sekian lama terjalin dengan harmoni. Warga Bali menyebut tragedi itu sebagai bahagian dari fasa dinamika kehidupan sosial (*sathiti*) yang kelak akan makin mendewasakan sikap keberagamaan orang Bali sendiri. Keadaan tersebut menjadi bukti gemilang bahawa relasi Hindu-Islam di Bali jauh lebih kuat dalam mempertahankan kerukunan bersama dibandingkan, misalnya, dengan India sebagai pusat daripada komuniti Hindu dalam skop antarbangsa. Relasi antara

³⁸⁹ Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit*, 311-313.

³⁹⁰ Putu Setia (2002), *Mendebat Bali; Catatan Perjalanan Budaya Bali Hingga Bom Kuta*. Denpasar: Pustaka Manikgeni, 241.

umat Hindu dan Muslim di India masih sentiasa diwarnai oleh konflik dan pertikaian hingga saat ini. 391 Selepas tragedi bom itu memang penganut Hindu bersama dengan para penganut agama-agama lain di Bali larut dalam duka. Namun sokongan serta keprihatinan dari dunia internasional dan rakyat nusantara membuat warga Bali tetap optimis dan tabah. Ketegaran dan kesabaran mereka membuktikan bahawa tragedi Bom Bali tidak sanggup menghancurkan dinamika kerukunan antara umat beragama di Bali.³⁹²

Demikianlah masyarakat lintas agama di Bali memberikan contoh dan teladan yang sebenar kepada warga dunia secara luas bagimana mereka mampu bangkit dan bersepadu dalam perbezaan dan kepelbagaian. Segala upaya pengacau yang mencuba mengoyakkan harmoni agama di sana akhirnya tidak menjadi. Keutuhan harmoni antara agama di sana tetaplah kukuh. Fenomena keharmonian tersebut salah satunya tergambar daripada pembinaan 5 tempat peribadatan antara agama yang dibina dalam satu kawasan di Nusa Dua. Ada masjid, gereja katholik, gereja Kristian, wihara Buddha dan pura umat Hindu. Komuniti kelima agama menjalankan ritual ibadah mereka masing-masing dengan damai tanpa sebarang kekacauan apapun. Simbol kerukunan beragama berjaya dipelihara sehingga sekarang. 393

³⁹¹ Walaupun sering disebut sebagai perselisihan antara agama, konflik-konflik kekerasan antara Hindu dan Muslim di India (seperti di Gujarat pada tahun 2002) sebenarnya lebih dipicu oleh persoalan ekonomi. Bukan kerana sentimen agama. Penduduk Muslim yang merupakan pendatang pada realitinya lebih berjaya menguasai aspek ekonomi di daerah tersebut sehingga membuat "iri hati" kepada penduduk tempatan yang majoriti Hindu nasionalis. Komuniti Islam menguasai sebahagian besar asset ekonomi dan perniagaan. Mereka mampu memiliki ribuan rumah, kedai, syarikat dan hotel di daerah ini. Oleh itu, persoalan-persoalan kecil seperti masalah ekonomi dapat menjadi penyulut konflik yang mudah dihubung kaitkan sebagai perselisihan etnik dan agama. Apalagi pada masa itu dunia sedang dipanaskan oleh peristiwa 9/11 berupa teror bom di Amerika Syarikat. Sehingga kelompok Hindu dengan hati dendam meneriakkan slogan "muslai ne gaam ma thi kado" (usir Muslim ke luar kawasan) untuk menyingkirkan komuniti Muslim dari wilayah mereka. Lihat John R. Hinnels, Richard King (2007), Religion and Violence in South Asia; Theory and Practice. London: Routledge, 178. ³⁹² *Ibid.*, 243-244.

³⁹³ *Ibid.*, 94.

BAB 6 : ANALISIS PROSES DAN DINAMIKA KERUKUNAN UMAT ISLAM DAN HINDU DI BALI DAN JAWA TIMUR

Bab ini akan menghuraikan analisis berhubung kait dengan proses dan dinamika kerukunan antara Hindu dan Muslim di Indonesia, terutamanya di Bali dan Jawa Timur. Analisis merujuk dan berasaskan kepada topik dan persoalan yang diperolehi daripada temubual yang dilakukan oleh pengkaji kepada para narasumber di empat lokasi penyelidikan yang tersebar di dua provinsi (negeri) iaitu di Bali dan Jawa Timur. Keempat lokasi tersebut adalah Kampung Sindu Kecamatan Sidemen Kabupaten Karangasem serta Kampung Gelgel Kecamatan Klungkung Kabupaten Klungkung, keduanya berada di pulau Bali. Kemudian Desa Sedaeng Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan serta Desa Balun Kecamatan Turi Kabupaten Lamongan, kedua daerah ini berada di wilayah provinsi Jawa Timur.

Lebih jauh pada bab ini akan dijelaskan mengenai proses kerukunan antara kaum Hindu dan umat Islam serta sejauhmana dinamika yang berlaku dalam proses tersebut kaitannya dengan cara mereka berkomunikasi dan model berinteraksi sosial dalam pelbagai aspeknya. Huraian juga akan menjelaskan apakah faktor kuantiti penganut agama atau majoriti dan minoriti akan berpengaruh dan berkesan terhadap terjalinnya kerukunan di antara kedua kelompok agama tersebut. Terakhir akan digambarkan pula model daripada harmoni antara umat Hindu dan Muslim di Bali dan Jawa Timur. Terdapat 28 orang yang menjadi narasumber temubual dan semuanya memberikan respons serta kerjasama yang sangat baik dalam memberikan informasi dan pendapatnya berkenaan dengan persoalan kajian. Kaidah temubual yang dilakukan adalah *in depth interview* atau wawancara mendalam yang merungkai sejumlah persoalan untuk mendapatkan jawapan yang lengkap, mendalam dan terperinci dengan merujuk kepada pedoman persoalan kajian.

Dinamika kerukunan antara komuniti Hindu dan Islam di Bali dan Jawa Timur menarik untuk dikaji kerana di kedua kawasan ini merupakan salah satu pusat kekuatan terpenting umat Hindu dan Islam di nusantara. Bali tidak dapat dinafikan adalah pusat dari berhimpunnya komuniti Hindu di Indonesia. Sekitar 84 peratus umat Hindu Indonesia bermukim di pulau yang indah ini. Manakala Jawa Timur dikenal sebagai pusat daripada Nahdlatul Ulama (NU), organisasi kemasyarakatan Islam dengan jumlah pengikut terbesar di Indonesia.

Proses kerukunan antara agama pada amnya dapat berlangsung dengan harmoni apabila kedua entiti agama dapat berinteraksi secara baik tanpa banyak menimbulkan konflik. Di Bali dan Jawa Timur, kelompok umat Hindu dan Muslim secara damai sanggup berinteraksi antara satu dengan lainnya menggunakan komunikasi simbolik yang tercakup dalam beberapa aspek seperti sosial, budaya dan adat istiadat. Dalam hubungan sosial mereka mampu memadukan sejumlah unsur agama seperti simbol, citra (*image*) serta kepercayaan sebagai modal sosial dalam membina kerukunan. ³⁹⁴ Secara sosiologis, mereka berfikir, bertindak dan berhubungan antara sesama warga berbeza agama dalam sebuah tindakan sosial yang dapat diamati dan dikaji. ³⁹⁵ Pada dimensi ini, pengkaji menemukan fenomena bahawa komuniti Hindu dan Islam di Bali dan Jawa Timur memiliki kemahiran berinteraksi sosial dengan menggunakan simbol-simbol sosial dan agama yang ada.

Justeru kerana itu, pada bahagian ini pengkaji akan menghuraikan beberap simbol yang digunakan oleh penganut Hindu dan Muslim tersebut sebagai media berkomunikasi dan menjalin harmoni. Simbol-simbol dimaksud antara lain simbol toleransi, simbol makanan, simbol gotong royong, simbol ritual, simbol rumah ibadah, simbol kematian dan simbol istilah. Komuniti Hindu dan Muslim di Bali dan Jawa

³⁹⁴ Unsur-unsur sebuah agama antara lain adalah simbol, citra, dan kepercayaan. Ketiganya merupakan anasir asas sebagai tafsir keberadaan (eksistensi) suatu komuniti masyarakat. Ishomuddin (2002), *Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 27.

³⁹⁵ Sunyoto Usman (2012), Sosiologi; Sejarah, Teori dan Metodologi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 5.

Timur memiliki kemahiran dalam menjadikan simbol-simbol tersebut sebagai media interaksi dalam membina harmoni sosial di antara mereka. Merujuk kepada paradigma Ann Swidler bahawa aktiviti sosial dalam masyarakat sekurangnya dapat diselidiki melalui tiga elemen, iaitu pertama dengan mengkaji pesan-pesan di sebalik tindakan (codes) termasuk di sini adalah simbol, norma ataupun keyakinan (agama). Kedua, faktor dan kondisi sosial di sekitar itu (contexts). Ketiga, entiti atau struktur lembaga yang membingkainya (institutions). 396

Dengan mengguna pakai teori interaksionalisme simbolik, akan dijelaskan bagaimana masyarakat Hindu dan Islam berupaya secara kuat membina harmoni sosial dan kerukunan antara agama melalui pemakaian sekaligus pemaknaan terhadap sejumlah simbol di atas. Pengkaji berusaha mengamati praktikal kerukunan masyarakat untuk mengenal pasti bagaimana proses dan dinamika sebenar dari kehidupan masyarakat dalam wujudnya yang kongkrit. Beberapa kes dan konflik yang berlaku pula menjadi bahan kajian yang turut diselidiki. 397

6.1. Simbol Toleransi

Perilaku tolak ansur di antara warga merupakan salah satu ciri utama masyarakat Bali. Kondisi sosial yang multikultur dan telah berjalan sekian lama telah menempa warga Bali untuk sentiasa tolong menolong serta hormat menghormati satu dengan yang lain. Penganut Hindu dan Islam, dua agama terbesar yang diikuti warga Bali, telah sangat terbiasa dalam kehidupan sehari-hari mereka menerapkan toleransi dalam wujud praktikal yang sebenar. Bagi mereka toleransi bukanlah isyu atau pemanis bibir sahaja. Tanpa adanya toleransi seseorang atau sebuah kelompok tidak

³⁹⁶ Lihat Lyn Spillman (ed.) (2001), Cultural Sociology. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 316-318

³⁹⁷ Seorang pengkaji sosiologi dituntut untuk memiliki kemampuan membaca hubung kait antara yang abstrak dan yang kongkret serta mengkaitkan dan mendalami kes demi kes (*to locate causes by comparing cases*). D.A. de Vaus (1985), *Survey in Social Researches*. Sydney: Allen & Unwin, 5.

akan dapat hidup dan bertahan dengan nyaman di Bali. Hal ini diakui dengan telus oleh Bapak Nurhamid, salah seorang ahli jawatan kuasa di Kementerian Agama Provinsi Bali.

Nurhamid memberikan salah satu contoh perilaku toleransi dalam hal pemakaman jenazah. Bagi warga Muslim, ketika ada salah seorang anggota kerabat yang meninggal dunia maka jenazahnya dianjurkan untuk segera dikebumikan. Tidak baik untuk menunggu apabila tidak ada alasan yang dianggap penting. Namun jika kondisi tersebut bersamaan dengan adanya upacara adat atau ritual peribadatan komuniti Hindu di kawasan yang sama, maka pihak Muslim terpaksa mesti mengalah dengan menunda prosesi pemakaman hingga ritual umat Hindu selesai dilaksanakan. Kerana dalam pandangan masyarakat Hindu di Bali, upacara dan proses ritual mereka mesti bersih (steril) dari unsur-unsur seperti kematian dan segala prosesinya. Tidak diperbolehkan ada rombongan penghantar jenazah melewati area upacara peribadatan yang merupakan kawasan suci. "Akhirnya warga Muslim mesti mengalah dengan toleran dan mendahulukan kepentingan yang lebih besar iaitu kebersamaan di antara warga. Kerana kalau tidak sabar dan memaksa melakukan pemakaman, akan dapat berlaku konflik dan permusuhan di antara kelompok Hindu dan Islam. Ia dianggap menerabas hukum-hukum adat yang ada. Sehingga solusinya adalah berkompromi dan menjunjung tinggi sikap toleransi," kata Nurhamid. 398

Kes seperti ini menampakkan bagaimana di antara komuniti berbeza agama dituntut untuk sentiasa menjalin hubungan sosial dengan baik meskipun sering ada perbezaan dan kepentingan yang mesti dikalahkan. Di situlah sesungguhnya "seni" dan cabaran hidup dalam lingkungan sosial yang plural. Oleh itu diperlukan secara mutlak adanya hubungan yang penuh keharmonian di antara semua pihak. Haji Suhaimi, kepala kampung Sindu Sidemen Bali merasa sangat senang dengan terbinanya

³⁹⁸ Nurhamid, *Temubual*, Denpasar Bali, 6 Disember 2013.

hubungan emosional yang berlangsung sangat baik di antara sesama warga. Beliau tidak dapat menyembunyikan rasa syukurnya saat melihat warga kampung Sindu dapat mentaati ajakan untuk saling membina kerukunan di antara warga yang berbeza agama. "Sebagai kepala kampung saya memandang apa yang dilakukan warga dalam membina hubungan emosional di antara mereka merupakan langkah positif dalam menjalin persaudaraan antara Islam dan Hindu. Maknanya, mereka telah berupaya saling menjaga perbezaan keyakinan atau agama yang ada. Sebagai contoh, di kalangan warga Hindu ada upacara *ngaben* iaitu membakar mayat atau jenazah seseorang yang meninggal dunia. Warga beragama Islam menghormati tradisi mereka dengan cara tidak mengganggu dan mencampuri urusan mereka. Demikian pula ketika ada orang Islam yang wafat, komuniti Hindu juga menghormatinya. Di antara mereka bahkan saling berkunjung ke rumah duka sebagai rasa simpati dan keprihatinan," demikian dijelaskan oleh Haji Suhaimi. ³⁹⁹

Prosesi pemakaman jenazah serta upacara kematian pada masyarakat Bali sememangnya dianggap sebagai salah satu daripada simbol dalam hal toleransi beragama. Menurut Dhuroruddin Mashad, masyarakat Bali pantang untuk mendekati pekuburan (kawasan makam) kaum Muslim dengan tradisi-tradisi mereka yang bertentangan dengan ajaran Islam, semisal membawa sesaji daging babi, meminum arak ataupun menggelar upacara sabung ayam (tajen). Babi adalah simbol makanan najis bagi umat Islam manakala sabung ayam (tumpah getih) adalah bentuk permusuhan dan penumpahan darah yang juga diharamkan bagi Muslim. Apabila pantangan tersebut dilanggar maka dipercaya akan mendatangkan karmapala berupa nasib sial (sesuatu yang negatif) bagi kehidupan mereka. (Kepala desa (perbekel) Sinduwati, I Nengah Rumana menambahkan bahawa karmapala atau azab yang diturunkan Tuhan akan menimpa kepada sesiapapun warga yang suka mengganggu

³⁹⁹ Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu, Sidemen Bali, 7 Disember 2013.

penganut agama lain. Justeru, ajaran *menyama braya* yang selama ini dijunjung tinggi oleh seluruh lapisan masyarakat di Bali mesti sentiasa diwujudkan sebagai tradisi agung dalam bertoleransi dan saling tolong menolong antara sesama warga tanpa perbezaan apapun.⁴⁰¹

Selain di Bali, komuniti Hindu juga dapat dijumpai di beberapa kawasan di Jawa Timur. Antara lain di daerah Tengger serta di desa Balun Lamongan. Masyarakat yang menetap di wilayah pegunungan Tengger, khasnya di desa Sedaeng, merupakan warga yang terbiasa bekerja keras. Keadaan alam dan kondisi lingkungan pegunungan yang naik turun dengan hanya mengandalkan aspek pertanian telah menempa mereka sebagai petani mahupun peniaga yang tangguh dan pantang menyerah. Namun demikian, dalam urusan peribadatan (agama) mereka juga terbilang cukup tekun menjalani ritual agama. Di tengah kesibukan mereka bekerja, masih disediakan masa untuk beribadah. Kepelbagaian dan pluraliti sosial di daerah mereka bukan dianggap sebagai penghalang. Sebaliknya umat Hindu maupun komuniti Islam di sana tampak tekun menjalankan ritual agama masing-masing dengan tenang tanpa saling mengganggu antara satu dengan yang lain. Kebetulan di Desa Sedaeng dari aspek keyakinan beragama hanya terpilah menjadi dua kelompok sahaja, yakni Hindu dan Islam. Tidak ada penduduk yang menganut agama di luar kedua agama tersebut.

Keadaan ini, pada satu dimensi dirasa cukup menguntungkan dalam menciptakan tatanan kehidupan beragama yang kondusif. Menurut Adi Wiyono, salah seorang tokoh agama Hindu di Desa Balun Lamongan, keberadaan Hindu dan Islam dalam sebuah kawasan tidak menghadirkan potensi konflik yang tinggi. Tuntasnya, tingkat kerukunan di antara Hindu dan Islam selama ini masih cukup terpelihara dengan baik dan tidak pernah mengalami perselisihan yang tajam dan besar. Fenomena

⁴⁰¹ I Nengah Rumana, *Temubual*, Desa Sinduwati, Sidemen Bali, 7 Disember 2013.

cukup berbeza misalnya apabila dibandingkan dengan kehidupan antara agama yang melibatkan relasi antara umat Islam dengan kelompok Kristian.

Pengalaman sejarah memaparkan bahawa interaksi Islam-Kristian sering kali mengalami perseteruan konfliktual. Penyebabnya selain kerana kedua agama tersebut mempunyai ajaran untuk menyebarkan agama (*dakwah* dan *missionary*), kadangkala di antara keduanya sering memilih menggunakan jalan dan cara yang esktrem, frontal, dan kerananya kadang-kadang menimbulkan *clash* atau benturan praktis. Sebaliknya, relasi Islam dan Hindu tampak lebih toleran, sejuk dan santun. Hindu tidak memiliki konsep dakwah secara spesifik. Agama ini hanya mengajarkan penganut Hindu untuk menampilkan dan mempraktikkan ajarannya dengan sebaik mungkin sehingga membuat orang lain yang berbeza agama menjadi simpati dan tertarik. Pada titik inilah, visi penyebaran agama hadir secara tidak langsung. Konsep ajaran Hindu menyuruh manusia untuk melihat orang lain dari sisi baiknya semata supaya tidak melahirkan berbagai prasangka. Jika ada orang yang baik, umat Hindu tidak akan melihat identitinya, termasuk agama. Oleh itu, tabiat dan kepribadian pada konteks ini sangat diutamakan kerana ia merupakan pondasi asas dari sikap toleransi. 402

Di antara contoh tindakan dan sikap toleran yang dijalankan oleh para penduduk Desa Sedaeng dan Balun adalah perilaku saling menghormati pada saat salah satu pihak (Hindu atau Muslim) mengadakan aktiviti-aktiviti keagamaan. Termasuk di dalamnya adalah serangkaian hari besar agama yang sentiasa rutin diperingati seperti Aidul Fitri, Aidul Adha, Maulid Nabi Muhammad di kalangan umat Islam ataupun Hari Raya Nyepi, Galungan, Kuningan dan lainnya bagi warga Hindu. Kebiasaan saling berkunjung, menghantar dan berbagi makanan sudah menjadi tradisi yang biasa di kalangan warga Sedaeng. Penghormatan dan penghargaan kepada penganut agama lain bagi mereka bukanlah sesuatu yang istimewa disebabkan sudah

⁴⁰² Adi Wiyono, *Temubual*, Desa Balun, 9 Juni 2014.

secara turun temurun tradisi dan sikap toleransi sudah diajarkan dan diwariskan oleh leluhur mereka dan masih terjaga hingga ke generasi terkini.

Sumaryadi, salah seorang warga Sedaeng yang beragama Islam, menyajikan sebuah contoh kecil. Pada saat Hari Raya Nyepi diperingati oleh penganut Hindu Sedaeng, semua warga Muslim termasuk dirinya rela untuk "menderita sementara" dengan menanggalkan kepentingan dan aktiviti keseharian mereka demi menghormati berlangsungnya ritual Nyepi yang penuh kebersamaan. Komuniti Muslim pada hari itu merasa *enjoy* sahaja untuk turut membatasi (sementara) keluar rumah, tidak menyalakan lampu, tidak membunyikan bebunyian, dan sebagainya. Semua itu dilakukan semata sebagai bentuk toleransi dan menghargai kelompok agama yang berbeza sebagaimana kelompok lain juga menghormati mereka. 403 Dengan demikian, secara praktikal, simbol-simbol kerukunan agama telah sentiasa dipelihara warga agar ia tidak lenyap digerus masa.

Justeru, menurut Suparto (seorang pemuka agama Islam di Desa Sedaeng) para warga dituntut untuk lebih mendalami ajaran-ajaran agama dengan pemahaman yang sebenar. Persoalan agama jangan hanya dipasrahkan kepada para tokoh (pemuka) sahaja namun menjadi tanggungjawab bersama untuk menerapkan anjuran agama dalam perilaku sosial. Kerana itulah di Sedaeng para tokoh agama, sama ada daripada Hindu mahupun Islam, lebih fokus kepada pembinaan di kalangan internal dan tidak ada aktiviti untuk mengajak (berdakwah) secara khas kepada penganut agama lain untuk mengikuti agama tertentu. Suparto menjelaskan bahawa cara terbaik menyebarkan Islam adalah dengan cara optimal berbuat kebaikan dan kebajikan. Kebaikan yang wujud secara pratikal dalam perilaku seseorang itulah yang akan menjadi cermin dan dapat menarik minat daripada orang lain. Dalam hal penganutan

⁴⁰³ Sudarmaji, *Temubual*, Desa Sedaeng, 5 Juni 2014.

agama warga Sedaeng pantang secara terang-terangan untuk memaksakan agama walaupun kepada kerabat dekat seperti jiran dan keluarga. 404

6.2. Simbol Makanan

Persoalan makanan dan tradisi makan bersama merupakan salah satu persoalan penting dalam relasi keberagamaan antara umat Islam dan kaum Hindu. Semua agama memiliki tata aturan dalam hal-hal yang berkaitan dengan makanan, seperti pola makan, tata cara makan, hingga kualiti makanan yang akan disantap. Perkara ini terasa seakan sesuatu yang remeh atau tidak penting, namun pada tataran praktikal urusan ini tidak dapat dianggap ringan disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama*, dalam agama tertentu seperti Islam ada konsep halal-haram dan juga suci-najis dalam banyak aspek tidak terkecuali pada hal makanan. Boleh jadi pada agama yang lain berlaku sebaliknya. *Kedua*, seringnya aktiviti dan program makan bersama dalam tradisi tempatan dan budaya adat tradisional yang melambangkan simbol kebersamaan di antara anggota masyarakat. Oleh itu, walaupun bukan sebuah persoalan yang sangat pelik namun pengaturan dalam perkara makanan ini mesti diperhatikan dengan saksama supaya terhindar dari kesalahpahaman serta tercipta kemaslahatan bagi kepentingan banyak pihak.

Tradisi makan bersama antara agama khasnya antara Muslim dan komuniti Hindu di Bali sudah menjadi program rutin dan merupakan aktiviti kebudayaan yang berterusan serta tidak dapat ditinggalkan. Salah satunya adalah tradisi *megibung* dan *ngejot*. Selain itu masih banyak pula ragam tradisi makan bersama lainnya seperti

⁴⁰⁴ Suparto, *Temubual*, Desa Sedaeng Tengger, 5 Juni 2014.

Megibung adalah tradisi makan bersama masyarakat Bali. Konon, tradisi ini awalnya dicetuskan oleh seorang Raja Karangasem yaitu I Gusti Agung Anglurah Ketut pada sekitar tahun 1692 Masihi. Saat itu Raja sedang melakukan ekspedisi perang dan di tengah perjalanan mengajak anggota pasukannya untuk makan bersama dengan cara makan dalam satu wadah besar dan dimakan secara berkelompok. Raja pun berbaur dengan semua pengawal dan prajuritnya, bersatu tanpa perbezaan kelas sosial apapun. Sejak

upacara petik hasil panen, pernikahan, upacara hari besar agama dan sebagainya. Adapun pada masyarakat etnik Tengger di Desa Sedaeng, tradisi serupa ini walau dengan istilah yang berbeza juga diadakan secara berterusan (simultan). Tradisi ini pun diatur sedemikian rupa dan menjadi adat istiadat yang mesti terus dijaga demi kepentingan dan kemanfaatan bersama. Menurut Syamsur Rohman, tokoh Muslim di Sedaeng, komuniti Hindu sudah memahami cara dan pola makan orang Islam sehingga mereka pun dengan hati-hati sudah mengantisipasinya sejak awal. Setaraf contoh, komuniti Hindu terbiasa menyediakan makanan-makanan halal atau makanan yang dibeli di kedai-kedai makanan baik berbentuk mentah ataupun sudah sedia disuguhkan. Mereka memaklumi bahawa bagi kaum Muslim ada beberapa makanan yang tidak diperbolehkan dikonsumsi (haram) seperti daging babi dan minuman arak. Rasa pengertian dan saling memahami semacam ini sudah lama mengakar dan berlaku secara turun temurun semenjak era leluhur mereka. 406

Cara lain yang terkadang juga diguna pakai untuk tujuan "saling menghargai" tersebut adalah dengan membuat program tersendiri yang terpisah. Komuniti Hindu menggelar makan bersama khusus kalangan internal dengan menu khas mereka. Agar supaya orang Islam tidak ragu jika kebetulan orang Hindu sedang mengadakan kenduri (hajatan). Alternatif jalan lain yang dipilih juga berbentuk kesudian mereka

_

itulah tradisi *megibung* dilestarikan dan hingga kini ia dijadikan sarana memperkuat kebersamaan antara sesama masyarakat, termasuk yang berbeza agama. Lihat www.wisatabaliutara.com. Adapun *ngejot* merupakan kebiasaan warga Bali yang berbentuk saling memberikan pakej hantaran makanan antara satu keluarga kepada keluarga yang lain. Biasanya diberikan pada saat hari raya keagamaan seperti Galungan, Nyepi, Aidul Fitri, Maulid Nabi, dan hari perayaan yang lain. Tradisi ini dilakukan kepada kawan, jiran, atau siapapun tanpa memandang perbezaan agama, etnik, dan status apapun. Lihat I Gede Suwindia (2013), *Relasi Islam dan Hindu Studi kasus Tiga daerah (Denpasar, Karangasem dan Singaraja): Perpsektif Masyarakat Multikultural di Bali* (disertasi doktoral), Yogyakarta: Prodi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarja UGM, xv.

⁴⁰⁶ Semua diserahkan secara personal kepada peribadi masing-masing. Dengan alasan tertentu juga ada di antara warga Muslim Sedaeng yang mau mengkonsumsi makanan "ala" orang Hindu. Syamsur Rohman, *Temubual*, Desa Sedaeng, 10 Desember 2013. Psikologi pemahaman lintas kelompok (budaya atau agama) menunjukkan kepada kita betapa pentingnya memahami latar belakang kultural, ideologi, warisan tradisi serta dampak semua itu terhadap perilaku kita saat ini. Banyak perilaku manusia tidak hanya dibentuk oleh budaya atau agama, namun juga mendapatkan maknanya dari budaya atau agama itu sendiri. Oleh kerana peranan kontributif itulah penting bagi kita guna menghormati dan menghargai pelbagai perbezaan apapun bentuknya dalam kehidupan kita. Lihat David Matsumoto (2008), *Pengantar Psikologi Lintas Budaya* (Terj. Anindito Aditomo), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 254.

menjemput ahli sembelih (potong) haiwan dari pihak Muslim sehingga kehalalannya terjamin kerana disembelih secara Islami. Dengan demikian semua pihak termasuk Hindu dapat mengonsumsinya secara aman tanpa keraguan apapun. Di sisi lain cara semacam ini juga bermakna menghargai partisipasi dan cara pandang kelompok yang berbeza secara mesra dan rukun. Komuniti kaum Hindu sendiri dalam ajaran mereka juga mengenal haiwan-haiwan yang dagingnya dilarang untuk dimakan kerana alasan-alasan tertentu. Beberapa haiwan yang disebut *nistavicita* (terlarang atau hina) dimaksud antara lain anjing, tikus, katidak, ular, ulat, dan cacing. Secara khas penganut Hindu juga mengenal sapi, gajah, dan ular kobra sebagai haiwan yang suci. Ada pula daerah Muslim yang tidak memperbolehkan warganya menyembelih lembu sebagai bentuk penghargaan dan toleransi kepada umat Hindu, semisal di daerah Kudus Jawa tengah. Adanya sikap saling menghargai terhadap sakraliti yang dimiliki setiap agama adalah wujud murni dari kerukunan dan kerjasama antara agama yang sejati.

Dalam pandangan Nurhamid merupakan sesuatu yang wajar apabila di Bali kaum Muslim cukup kesusahan mencari makanan halal kerana Bali merupakan kawasan yang dihuni oleh majoriti mutlak penganut Hindu. Kerana itu komuniti Islamlah yang mesti pandai menyesuaikan diri dengan keadaan di sana. Orang Hindu Bali sendiri pun sebenarnya mengenal konsep makanan "halal" yaitu berupa daging haiwan yang disembelih dengan mengikut tata cara doa dan mantra khas ala Hindu.

⁴⁰⁷ Adi Wiyono, *Temubual*, Desa Balun, 9 Juni 2014.

⁴⁰⁸ Simbol-simbol kesucian (sakral) dapat dijumpai pada setiap agama. Orang Hindu memuja haiwan lembu yang dipandang suci, kaum Muslim mengagungkan batu hitam (*hajar aswad*) dan bangunan ka'bah, Kristian memuja salib di atas altar, Yahudi memuja lembaran batu tempat diturunkannya sepuluh perintah (*ten commandments*), orang aliran kebatinan menyembah binatang totem mereka, dan lain-lain. Baca Elizabeth K. Nottingham (1985), *Agama dan Masyarakat* (Terj. Abdullah), Jakarta: Penerbit Rajawali, 10. Simbol agama adalah sesuatu yang diyakini mengandung makna oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Simbol itu hidup dan dikonstruksi oleh masyarakat. Ia merupakan salah satu unsur yang sangat penting dalam kehidupan beragama. Hubungan dengan Sang Khaliq tidak akan berjalan tanpa adanya simbol. Dengan simbol, manusia mengungkapkan relasinya dengan wujud tertinggi (Tuhan). Contoh dari simbol adalah bahasa, gerak-gerik, gestur tubuh, nyanyian, tarian, upacara, doa, ritual ibadah, tempat-tempat suci, binatang suci, dan lain-lain. Lihat Bernard Raho SVD (2013), *Agama dalam Perspektif Sosiologi*. Jakarta: Penerbit Obor, 14.

Manakala dalam Islam daging haiwan menjadi halal selain wajib disembelih dengan membaca *basmalah* (menyebut nama Allah) juga mesti mengikut kepada senarai kategori haiwan halal yang diiktiraf oleh fatwa para ulama fikah. Menurut Nurhamid tidak semua warga Hindu Bali mengikut patuh aturan yang ditetapkan. Ada beberapa warga Hindu yang masih makan lembu serta ada juga yang tidak mau makan babi dan minum arak kerana alasan-alasan khas.⁴⁰⁹

Ibu Khairun Nisa' salah seorang warga Denpasar Bali mengatakan bahawa kerukunan antara Hindu dan Muslim di Bali terlalu "murah" apabila rosak hanya kerana urusan makanan halal atau haram. Menurutnya, warga Hindu Bali sudah pandai menjaga perasaan umat Islam dengan cara menyesuaikan menu masakan dengan tradisi Muslim. Pada acara semisal kenduri atau makan bersama, komuniti Muslim disuguhi makanan-makanan yang sudah dalam kemasan dan dibeli di kedai-kedai seperti biskut, nasi dalam kotak, air mineral, serta pakej makanan (catering) khas yang halal kerana dibuat oleh orang Muslim sendiri. "Memang kalau melihat tradisi di sini (Bali) sebagai orang Muslim kami mesti berhati-hati. Saya pernah melihat orang Bali memakan daging ayam yang matinya bukan kerana disembelih tetapi mati kerana kalah bertarung dalam arena sabung ayam (*tajen*). Tentu bagi kami itu menjadi masalah namun kami mesti ingat semula bahawa mereka orang Hindu yang memiliki keyakinan dan kebiasaan yang berbeza dengan Islam. Kami pun mesti menghormati sepertimana mereka menghormati tradisi kami," tutur Khairun Nisa'. 411

⁴⁰⁹ Nurhamid, *Temubual*, Denpasar Bali, 6 Disember 2013.

⁴¹⁰ *Tajen* adalah sejenis judi sabung (tarung) ayam khas masyarakat Bali. Biasanya dilaksanakan di Balai Wantilan di desa-desa. *Tajen* di Bali ini dikenal sangat unik dan berbeza dengan tarung ayam yang sejenis di daerah lain. Terkait aturan main, sistem taruhan, dan suasana perjudian yang khas. Padahal perbuatan ini termasuk *ahimsa*, *iaitu* menyakiti sesama makhluk Tuhan dan dilarang dalam agama Hindu. Undang-Undang anti perjudian disahkan 1 april 1981 oleh pemerintah Indonesia. Tetapi *tajen* tetap ada hingga kini. Berbagai aturan adat, agama, pemerintah semua tidak cukup menghentikannya. *Tajen* tidak ada hubungan dengan upacara *tabuh rah* (upacara yang mempersembahkan darah binatang, umumnya ayam yang kini mulai berkurang seiring kesedaran umat Hindu akan ajaran *ahimsa*). Lihat Putu Setia (2002), *Mendebat Bali; Catatan Perjalanan Budaya Bali Hingga Bom Kuta*. Denpasar: Pustaka Manikgeni, 121-124.

⁴¹¹ Khairun Nisa', *Temubual*, Denpasar Bali, 9 Disember 2013.

Manakala di Desa Balun Lamongan pun hampir sama dengan apa yang berlaku di Bali mahupun Tengger. Ketika ada acara piodalan (hari jadi pura atau rumah ibadah) komuniti Hindu Balun mengadakan aktiviti makan bersama dengan menu daging babi. Namun kenduri tersebut hanya khas dan terhad untuk masyarakat Hindu sahaja. Demikian pula dengan komuniti Kristian saat memperingati perayaan Christmas atau lainnya. Semua kelompok saling menghormati kebiasaan dan tradisi masing-masing. Namun ketika ada kenduri atau perayaan yang bersifat umum dan menjemput orang-orang dari lintas agama, mereka mengatur sedemikian rupa agar makanan dan minuman yang disajikan semua bersifat netral (tidak ada yang haram dikonsumsi oleh pihak tertentu). Bapak Suwito, pemuka Islam Desa Balun menggambarkan bahawa warga Hindu atau kristian di Balun juga terbiasa memotong lembu (khas untuk lembu sejumlah penganut Hindu menganggapnya sebagai pantang larang untuk dimakan dan disakiti kerana ia pernah berjasa baik kepada Dewa Syiwa⁴¹²) atau kambing dalam kenduri mereka dengan menjemput warga Muslim untuk memotongnya mengikut tata cara Islam. Ini dilakukan kerana nanti yang akan makan adalah banyak orang dari pelbagai agama. Tidak hanya itu sahaja, menurut Suwito, penduduk Balun hingga sekarang masih mempertahankan tradisi ater-ater, iaitu kebiasaan menghantar makanan kepada jiran dan kerabat apabila mereka memiliki hajat tertentu. Tradisi ini sebagai bahagian dari rasa prihatin warga dalam wujud saling berbagi kesyukuran atas nikmat dan karunia rezeki yang diberikan Tuhan.413

Hal yang menarik adalah bercampurnya antara tradisi Islam Jawa dan Hindu yang sama-sama dipertahankan oleh penduduk terutamanya yang beretnik Jawa, sama ada di Desa Sedaeng Tengger mahupun di Desa Balun Lamongan. Ada banyak unsur kesamaan antara tradisi Hindu dan tradisi Muslim Jawa. Inipun diakui oleh kedua

⁴¹² Adi Wiyono, *Temubual*, Desa Balun, 9 Juni 2014.

⁴¹³ Suwito, *Temubual*, Desa Balun, 9 Juni 2014.

kelompok. Suwito sebagai seorang Muslim jawa menuturkan bahawa tradisi seperti kenduri *tumpengan* (sajian nasi model kerucut), membakar *dupa* atau *kemenyan*, *aterater*, *tingkepan* (kenduri kehamilan), *ruwatan*, *sesajian* dan yang lainnya juga dirayakan oleh komuniti Hindu sebagai bahagian dari trdisi keagamaan mereka. Adi Wiyono, tokoh Hindu Desa Balun menjelaskan bahawa tradisi tumpengan dalam kosmolosgi Hindu adalah simbol dari gunung yang berbentuk mengerucut dan makin mengecil ke atas dengan nilai filosofi bahawa kehidupan ini fokus ke atas (menuju Tuhan). Selain itu tumpengan dalam khazanah tradisi Hindu juga merupakan simbol dari Lingga, iaitu rumah Dewa Syiwa. Umat Hindu sangat menghormati dan memuja gunung. Di India ada gunung Himalaya di Jawa ada gunung Mahameru. 414

Namun demikian, di antara kelompok Hindu dan Muslim di Jawa, khasnya di Balun, tidak ada yang saling klaim dan menganggap bahawa tradisi itu hanya sah milik mereka. Semua tradisi dipertahankan dan dirawat secara bersama sebagai wujud dari pemeliharaan tradisi kebersamaan di antara umat beragama. Mereka pun menyedari bahawa sebelum Islam menjadi agama majoriti di Jawa dan nusantara, sejarah memaparkan bahawa Hindu dan Buddha sudah terlebih dahulu mengukuhkan hegemoni dan dominasi mereka selama ratusan tahun. Manakala pada sisi yang lain, di saat transisi massif pertukaran agama masyarakat Jawa dari Hindu menuju Islam pun mengalami proses yang sangat panjang. Wali Sanga menyebarkan Islam dengan memilih jalan berupa dakwah akomodatif dan adaptif yang tidak serta merta menghilangkan tradisi lama penduduk namun secara perlahan memberikan ruh dan corak keislaman dalam tradisi serta kesedaran masyarakat Jawa. Jadilah kemudian sebahagian Muslim Jawa masih kental dengan tradisi bercorak Jawa kuno yang sebahagiannya serupa dengan tradisi Hindu.

⁴¹⁴ Adi Wiyono, *Temubual*, Desa Balun, 9 Juni 2014.

6.3. Simbol Gotong Royong

Doktrin suci Hindu membekali penganutnya dengan ajaran untuk sentiasa bersikap mengutamakan kepentingan orang banyak. Hidup akan dinilai bermakna apabila seseorang mampu berbuat baik walaupun hanya sedikit atau sekuat kemampuan yang dimilikinya. Paling tidak, jangan sampai berbuat yang tidak baik kepada siapapun. Mereka berupaya menjaga hubungan yang mesra dengan semua kalangan. Tradisi "kunjung-kunjung" atau saling berkunjung ke rumah orang lain hingga kini masih tetap dilestarikan keberadaannya oleh warga Tengger. Budaya sambang (saling bersilaturrahmi) dengan tekun dilakukan sama ada oleh umat Islam mahupun kaum Hindu Sedaeng terutama di saat salah satu pihak merayakan hari raya (upacara) ataupun kerana ada jemputan atau ditimpa musibah. Mereka tetap datang tanpa memandang masa dan cuaca. 415 Sikap penuh persaudaraan ini menjadi bahagian daripada prinsip gotong-royong sesama warga yang egaliter dan tanpa batas-batas perbezaan.

Partisipasi penduduk Desa Sedaeng dilandasi oleh tunggak kebersamaan yang kuat. Walaupun mereka terpisah secara ideologi menjadi Hindu dan Muslim, namun perbezaan itu tidak mereka anggap sebagai dinding penghalang bagi mereka untuk saling berlumba berbuat amal kebaikan. Ketulusan niat dan tekad untuk selalu menciptakan suasana penuh kedamaian di Sedaeng menjadi prinsip terdepan mereka di atas pelbagai keragaman dan perbezaan yang ada. Simbol kebersamaan di antara mereka mengungguli simbol-simbol sektarian sempit yang mengurung mereka dalam fanatisme gelap agama masing-masing. 416 Setaraf misal, Pak Wagiman, mantan kepala

⁴¹⁵ Kamal, *Temubual*, Desa Keduwung Tengger Pasuruan, 10 Desember 2013.

Simbol-simbol keagamaan dapat membangkitkan perasaan keterikatan dan kesatuan pada penganut agama tertentu. Di satu sisi, ia mampu mempersatukan kelompok di dalam (internal) dan di sisi yang lain juga mempertegas perbezaan simbol dengan kelompok di luarnya (eksternal) termasuk di luar agama yang dianutnya. Lihat Bernard Raho SVD, *Op. Cit.*,15. Memang pada tataran praktikal di lapangan kadangkala muncul salah tafsir dan salah paham dalam menangkap serta memahami simbol-

desa (petinggi) Sedaeng yang beragama Hindu pernah secara sukarela menyumbang banyak kayu untuk dibuat sebagai tunggak atau pilar penyangga masjid Desa Sedaeng. Sumbangan tersebut diberikan secara pribadi bukan atas nama pemerintah desa. 417 Demikianlah salah satu gambaran betapa inisiatif dan kepedulian penuh nilai kegotong-royongan dari warga desa di sana sanggup melepaskan mereka dari belenggu kepentingan sempit seperti perbezaan identiti sosial mahupun agama.

Muslim Suasana kekerabatan masyarakat Hindu dan Sedaeng menggambarkan psikografi masyarakat yang seakan tidak mengenal jarak pemisah di antara mereka. Sebagai keluarga besar, asas kejujuran, keterbukaan dan kesopanan menjadi modal utama bagi mereka dalam bergaul dan hidup bersama dengan orang lain. 418 Ketika ada aktiviti sosial yang menuntut adanya kebersamaan warga seperti mesyuarat dan upacara adat semua warga tampak sama dan tidak ada perbezaan. Sama ada penganut Hindu mahupun Muslim mereka semua memakai pakaian dan atribut adat seperti pakaian hitam, kopiah udeng, dan sebagainya. Salam pembuka dan penutup dalam semua aktiviti warga sedaeng pun sama, iaitu salam adat Tengger, hong ulun basuki langgeng. 419 Hubungan antara penganut agama yang mesra dan rapat membuat warga Sedaeng memiliki komitmen sosial yang hampir dalam segala hal dapat dikatakan sama, seperti misalnya mereka menganggap sesiapapun dari warga yang sengaja hendak mengacaukan keharmonian serta keselamatan warga adalah "musuh". Lebih dari itu, warga Hindu dan Muslim di Sedaeng bersetuju untuk menjadikan apa yang disebut dalam falsafah Jawa kuno dengan istilah "malima" atau 5"ma" iaitu madat, madon, minum, main, maling (memakai dadah, bermain seks, minuman keras, berjudi, dan mencuri) sebagai musuh bersama (common enemy)

simbol suatu kelompok oleh kelompok yang lain. Untuk menghindari hal itu di titik inilah diperlukan pemahaman kebudayaan dengan tepat sehingga simbol-simbol keagamaan dapat fungsional dijalankan tanpa timbul miskomunikasi. Clifford Geertz lebih suka menyebut proses dinamis tersebut dengan istilah "pewarisan simbol". Lihat HeddyShri Ahimsa-Putra (1999), "Pola Komunikasi Budaya Antar Etnik" (paper), Bogor: Direktorat Sejarah Depdikbud.

⁴¹⁷ Anggis, *Temubual*, Desa Sedaeng, 5 Juni 2014.

⁴¹⁸ Suprapto, *Temubual*, Desa Sedaeng, 10 disember 2013.

⁴¹⁹ Syamsur Rohman, *Temubual*, Desa Sedaeng, 10 disember 2013.

seluruh warga Sedaeng dan mesti dibanteras selama-lamanya. Begitulah sikap gotong-royong di antara warga lintas agama di Sedaeng tertanam kokoh untuk menciptakan kerukunan yang diinginkan bersama.

Di Desa Balun Lamongan yang merupakan desa yang sangat dekat dengan bandar, suasana kegotong-royongan penduduk lintas agama pun terasa dengan kuat. Bapak Guwarno, penduduk Balun beragama Kristian mengalami sendiri bagaimana warga beragama lain seperti Islam dan Kristian bersikap toleran kepada komuniti Hindu. Sebagai contoh ketika ada perayaan hari raya Nyepi, warga beragama lain turut menghormati dengan tidak membunyikan pengeras suara serta tidak membuat suarasuara bising yang dapat mengganggu kekhusyukan ibadah orang Hindu. Ali Contoh lain adalah pengelolaan atau pentadbiran area pekuburan (makam) desa Balun yang dianggap sebagai asset bersama. Di desa ini area pekuburan antara agama bercampur dan menyatu dalam satu kawasan. Kemudian di dalam juga ada makam Mbah Alun, seorang tokoh dan legenda sejarah yang ramai dikunjungi oleh para peziarah. Demi menjaga keharmonian antara agama, para penduduk bersepakat supaya pentadbiran area makam dikelola secara bersama. Juru kunci (penjaga) komplek makam ditugaskan dari perwakilan warga masing-masing agama. Semua agama dilibatkan dan diajak berpartisipasi secara komunal.

Demikianlah sekilas gambaran mengenai fenomena gotong-royong yang menunjukkan betapa penganut Hindu dan Islam, khasnya di Jawa timur, dapat mengedepankan persepaduan di antara mereka serta menghilangkan ego dan sentimen agama masing-masing demi keselamatan bersama.⁴²³ Perilaku bergotong-royong ini

⁴²⁰ Suparto, *Temubual*, Desa Sedaeng Tengger, 5 Juni 2014.

⁴²¹ Guwarno, *Temubual*, Desa Balun Lamongan, 9 Juni 2014.

⁴²² H. Soedarjo, *Temubual*, Desa Balun Lamongan, 13 Disember 2011.

⁴²³ Kerukunan di antara warga dapat dibina dengan kerjasama sosial. Salah satu contoh praktikal adalah tradisi "gotong royong" dalam budaya masyarakat Jawa. Aktiviti berfikir dan bekerja secara bersamasama ini menandakan bahawa wujudnya komuniti-komuniti dalam masyarakat mesti dikendalikan dengan prinsip komunal atau kebersamaan kolektif. Menurut William James, *real culture lives by sympathies*. Maknanya, komuniti dan kehidupan budaya warga yang dinamis mestilah dibina dengan sikap simpati, sikap arif dan rasa saling melindungi. Lihat Irwan Abdullah, Ibnu Mujib, Iqbal Ahnaf

turut pula menjadi modal sosial bagi masyarakat Hindu dan Muslim di Bali. Penduduk Desa Sinduwati di Karangasem bali misalnya rela untuk melepas "pakaian" fanatisme beragama mereka demi membina kehidupan yang rukun di kampung mereka. Bagi mereka kehidupan di dunia ini terlalu sebentar untuk dilewatkan tanpa memberi kemanfaatan kepada orang lain. Prinsip Hindu tri hita karana tertanam dalam kesedaran warga sebagai ajaran bahawa manusia nescaya untuk sentiasa berbuat baik kepada Tuhan, sesama manusia, dan alam persekitarannya. Ni Putu Rismayuni, seorang perempuan dan bekas kepala desa (perbekel) Desa Sinduwati menuturkan bahawa orang Bali memiliki komitmen untuk selalu menebar kebaikan, kapanpun dan di manapun ia berada. Mereka punya keyakinan bahawa hidup itu akan menjadi bermakna apabila setiap orang sudi berbuat baik kepada siapapun. Sedikit atau banyak ia akan tercatat sebagai amanat dari Tuhan yang mendatangkan balasan pahala. 424

6.4. Simbol Ritual

Etnik Tengger sebenarnya tampak sama dengan etnik Jawa pada umumnya. Kerana mereka pada umumnya memang wong jowo (orang Jawa) secara genetik atau garis keturunan. Mereka hanya berbeza dari beberapa sisi sahaja, seperti budaya, adat istiadat, agama, dan wilayah tempat tinggal. Kawasan Tengger yang mengelilingi gunung Bromo dan Semeru merupakan wilayah dengan kondisi medan alam yang susah dicapai dan dilalui. Wilayah yang terpencil ini kemudian memberi image bahawa warga Tengger terisolasi atau sengaja mengucilkan diri. Sejarah panjang pelarian era perang Majapahit menjadi bukti historis dan penting kaitannya dengan hal

^{(2008),} Agama dan Kearifan Tempatan dalam Tantangan Global. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM - Pustaka Pelajar, 152.

⁴²⁴ Ni Putu Rismayuni, *Temubual*, Desa Sinduwati, Bali, 7 Disember 2013.

tersebut. 425 Oleh itu, sebutan Tengger sudah bukan lagi identik dengan Hindu secara mutlak. Kalangan Muslim di Tengger merasa keberatan dengan "identifikasi" bahawa semua warga etnik Tengger sudah "pasti" beragama Hindu. Secara adat mereka mengaku sebagai etnik Tengger, namun secara agama mereka minta untuk tidak disamaratakan sebab ada penganut agama selain Hindu yang juga hidup di wilayah Tengger. 426

Dari asumsi ini dapat disimpulkan bahawa ritual-ritual adat Tengger tidak selalu dan selamanya identik dengan Hindu. Umat beragama lain seperti Islam dan Kristian juga aktif berpartisipasi dan turut merasa memiliki adat Tengger dengan pelbagai kekayaan ritual dan tata cara di dalamnya. Selain pelbagai kegiatan keagamaan, masyarakat Tengger juga kaya dengan beraneka ritual dan upacara adat, di antaranya ialah upacara adat *Karo*, yang dilakukan pada bulan Puso. *Karo* merupakan hari raya terbesar masyarakat Tengger. Upacara Karo merupakan aktiviti ritual yang

⁴²⁵ Etnik Tengger memang selalu identik dengan Hindu. Kerana memang secara historis kawasankawasan di Tengger dahulunya memang jarang atau bahkan kosong daripada penduduk, Asal mula penduduk Tengger adalah para penganut Hindu taat yang lari menyingkir dari Majapahit setelah berlaku perang dengan kerajaan Demak. Majapahit kemudian runtuh dan Demak dengan kekuatan Islamnya yang ganti berkuasa. Orang-orang yang tidak mau berpindah agama ke Islam dan tetap mempertahankan kehinduannya lalu lari ke berbagai arah. Yang terbanyak menuju arah timur ke pulau Bali, sebahagian pula ada yang menghala ke selatan menuju lereng gunung Bromo dan Semeru yang kini dikenal dengan Tengger. Namun kini, seiring perkembangan zaman, masyarakat Tengger sendiri sudah bukan murni penganut Hindu sahaja, namun sudah mulai banyak yang bertukar akidah (terutamanya ke agama Islam) akibat mulai terbukanya akses transportasi, kecanggihan telekomunikasi dan pergaulan sosial dengan beragam komuniti di luar. Terutama di bahagian lereng bawah gunung yang lebih mudah berinteraksi dengan dinamika orang-orang bandar yang makin moden. Beberapa faktor saling berkait di sebalik fenomena tersebut. Seorang antropolog pengkaji masalah keindonesiaan, Robert W. Hefner pernah mengungkapkan bahawa orang-orang Tengger non-Muslim di Jawa Timur yang menukar dan mengkonversi agama mereka (dari Hindu-Buddha ke Islam) lebih banyak dimotivasi oleh pertimbanganpertimbangan politik dibandingkan alasan agama semata. Maknanya, aktiviti bertukar keyakinan tidak selalu tulus dilandasi oleh keyakinan ideologi yang murni. Wilayah Tengger yang merupakan kawasan pertanian yang menjanjikan akhirnya menjadi objek pertarungan dari pelbagai kepentingan seperti politik, sosial dan ekonomi. Keadaan ini berlaku sejak zaman penjajahan, Orde Lama Soekarno, hingga era Orde Baru Soeharto. Contoh lain dari kasus serupa ini adalah konflik politik dan keagamaan antara istana keraton Yogyakarta dan Surakarta yang sejatinya hanya menampilkan perkembangan tradisi artistik dan keagamaan tradisional yang dirusak oleh sejarah politik. Lihat Mark R. Woodward (2008), Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus Kebatinan. Yogyakarta: Penerbit LKiS, 24. Robert W Hefner bahkan menuding ada "skenario politik" yang sengaja dibuat oleh penguasa (yaitu pemerintah Orde Baru) melalui kekuatan militernya untuk mengacaukan tatanan sosial dan budaya masyarakat Tengger. Dengan alasan menumpas anggota-anggota kumpulan Parti Komunis Indonesia (PKI), pihak penguasa sedikit sebanyak telah merubah wajah Tengger asli yang dahulu dihuni majoriti penganut Hindu menjadi lebih pluralistik. Warna Islam dan kejawen mulai hadir dalam dinamika adat warga Tengger mutakhir. Fenomena ini dirakamkan dengan baik oleh Hefner dalam bukunya Geger Tengger; Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik. Yogyakarta: Penerbit LKiS, 1999.

⁴²⁶ Syamsur Rohman, *Temubual*, Desa Sedaeng, 10 Desember 2013.

dilakukan masyarakat Tengger tanpa membezakan agama dan wilayah tertentu. Ritual Karo ditandai dengan saling menyumbangkan makanan dan minuman serta kunjungmengunjungi antara warga penduduk. Selain *Karo*, ada juga upacara *Yadnya Kasada*, *Pujan Kapat, Pujan Kawolu, Pujan Kasanga, Pujan Kasada, Upacara Bari'an, Unanunan, Entas-entas*, dan banyak lagi ragam upacara tradisional yang lain. Komuniti etnik Tengger dikenal sebagai masyarakat yang sentiasa berpegang teguh kepada adatistiadat dan tradisi budaya yang secara turun-temurun telah diwariskan para leluhur mereka. Sementara dari sisi pelancongan (*tourism*), aneka upacara tradisional itu menjadi "komoditi" yang memunculkan banyak pesona dan eksotisme bagi para pelancong di kawasan cagar alam Gunung Bromo. Pada kerangka yang lebih luas, masyarakat Tengger dapat disimpulkan telah mencipta, merawat sekaligus melestarikan adat-istiadat sebagai ekspresi mereka meraikan seni dan kebudayaan dengan penuh keselesaan. 427

Menurut Syamsur Rohman, gambaran kebersamaan serta kerukunan antara agama bisa dilihat dengan jelas ketika rakyat Tengger meraikan ritual adat mereka. Selain hari raya *Karo*, upacara adat Hindu yang kolosal lainnya adalah *Kasadha*. Dalam ritual *Kasadha*, komuniti Tengger dari berbagai agama melakukan semacam "sedekah bumi" dengan membawa aneka hasil panen dan haiwan ternak (hasil peternakan) mereka untuk dijadikan sajian ritual. Bertempat di kawasan lautan pasir sekitar kawah gunung Bromo semua warga Tengger melakukan doa bersama dengan mantra-mantra adat yang dipimpin oleh seorang dukun (pemuka adat). ⁴²⁸ Setelah itu

.

⁴²⁷ Dalam konteks itulah rakyat Tengger turut berpartisipasi menjalankan fungsi dan peranan kebudayaan dalam kehidupan sosial. Peranan tersebut antara lain: *Pertama*, sebagai ciri kelompok dan penghubung antara komuniti atau masyarakat (*a feature of entire groups and societies*). *Kedua*, sebagai ekspresi kehidupan sosial (*a separate realm of human expression*). *Ketiga*, sebagai sarana pemaknaan (*as meaning-making*). Lebih jauh telaah Lyn Spillman (ed.) (2001), *Cultural Sociology*. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc., 1-16.

⁴²⁸ Konstruksi makna upacara *Kasadha* dalam masyarakat Tengger menekankan bagaimana pentingnya setiap tradisi diasumsikan sebagai ruang antara (*liminal space*) antara ketaatan irrasional serta tuntutan rasionaliti. Terlepas dari perebutan klaim kebenaran dalam setiap agama, ada keteladanan religiusiti yang dapat menjadi dasar pondasi kearifan budaya tempatan dalam menyelesaikan pelbagai konflik sosial, termasuk konflik agama. Lihat Ibnu Mujib dan Yance Z. Rumahuru (2010), *Paradigma*

barulah mereka berdoa sesuai dengan agama masing-masing. 429 Adapun salam pembuka setiap ritual Tengger adalah kalimat Hong Ulun Basuki Langgeng (bermakna "semoga kita tetap dalam perlindungan atau keselamatan dari Sang Maha Kuasa"). Kalimat ini merupakan ungkapan khas yang legendaris dan wajib dihafal serta dihayati maknanya oleh setiap anggota masyarakat Tengger tanpa membezakan identiti apapun, termasuk agama maupun kasta. Umat Hindu Tengger memperkenalkan Hindu mereka sebagai Hindu Mahayana yang tidak mengenal kasta. 430 Berbeza dengan Hindu Dharma di Bali yang menurut mereka masih kental dengan perbezaan kelas sosial berdasarkan hierarki kasta. 431

Sebagaimana adat-adat lain pada umumnya, komuniti Tengger juga mengenal pelbagai ritual tradisional yang biasa dilakukan sebagai tradisi keseharian yang lazim berlaku di masyarakat. Ritual kenduri perkahwinan, kematian, dan perayaan-perayaan hari besar keagamaan diperingati oleh masing-masing komuniti agama dengan

Transformatif Masyarakat Dialog; Membangun Fondasi Dialog Agama-agama Berbasis Teologi

Humanis. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 141-142.

429 Aktiviti kebersamaan seperti upacara adat dan doa bersama merupakan salah satu bentuk dari dialog simbolik antara suatu kelompok dengan kelompok yang lain di masyarakat. Bentuk-bentuk dialog yang dapat dijalankan dalam kerangka lintas agama antara lain adalah dialog kehidupan, dialog aktiviti sosial, dialog komunikasi pengalaman agama, ritual doa bersama dan diskusi teologis. Lihat Ishomuddin, Op. Cit., 129-131.

⁴³⁰ Istilah kasta sesungguhnya dibawa oleh kaum penjajah Portugal pada abad ke-16 Masihi. Ia berasal daripada bahasa latin castus yang bermakna bersih murni. Suatu istilah yang ditujukan kepada struktur sosial masyarakat India pada masa itu. Semacam sistem perbezaan strata sosial yang diformalkan. Kasta berbeza dengan sistem "warna" yang disebutkan dalam kitab Veda. Kasta diartikan sebagai sistem yang membagi masyarakat menjadi sejumlah unit yang terpisah secara lengkap. Hubungan-hubungan di antara unit itu ditentukan secara ritual dalam bentuk klasifikasi. Ia adalah Brahmana, Ksatrya, Wesya, dan Sudra. Dalam Hymne Purusasukta dari Rig Veda dihuraikan bahawa pola pembagian tersebut disimbolkan seperti bahagian tubuh seekor gajah. Brahmana (kepala), Ksatrya (lengan), Wesya (belalai) dan Sudra (kaki). Tidak ada elemen yang merasa lebih istimewa dan superior atas lainnya. Yang ada adalah kolaborasi dan saling memberi kontribusi dan melayani. Hindu Indialah yang kemudian melencongkan konsep "warna" menjadi "kasta" yang cenderung tampak menonjolkan superioriti dan hegemoni atas-bawah (top and down). Ketiga kelompok pertama disebut pula Dwijati yang berhak atas tugas-tugas keruhanian. Manakala golongan Sudra hanya berfungsi sebagai pelayan (abdi). Secara sosiologis, kubu Triwangsa kebanyakan berasal dari orang-orang keturunan Jawa (Majapahit) yang disebut wong jero (insider), manakala orang Bali asli (Bali aga) cenderung dipandang sebagai Sudra atau wong jaba (outsider) yaitu orang luar yang dikuasai atau masyarakat kelas bawah. Kaum triwangsa menggunakan gelar dan nama khas, semisal Ida Bagus, Ida Ayu, Cokorda, Anak Agung, I Gusti, dan lainnya. Golongan Sudra menggunakan nama-nama biasa seperti I Wayan, I Made, I Nyoman, I Ketut, dan sebagainya. Lihat I Wayan Ardika, I Gde Parimartha, AA Bagus Wirawan (2013), Sejarah Bali; Dari Prasejarah Hingga Modern. Denpasar: Udayana University Press, 316-320.

menjemput dan melibatkan kelompok agama lain. 432 Sukaryono, pemuka adat (dukun) Desa Sedaeng, mengemukakan bahawa setiap ritual tersebut adalah bentuk perayaan warga terhadap adanya kegembiraan yang mereka peroleh dan selayaknya dibagikan kepada siapapun, sesama warga tanpa membezakan agama. 433 Secara khusus warga Tengger di Sedaeng, sama ada Muslim atau Hindu, mengadakan ritual *Bari'an* secara rutin sebagai sarana permohonan manusia agar terbebas dari berbagai musibah hidup (tolak bala) sebanyak 4 kali dalam setahun. Umat Hindu meraikan berbagai ritual seperti Pagerwesi, Siwalatri, Piodalan, Nyepi, dan sebagainya. Adapun kaum Muslimin juga terbiasa merayakan hari raya Aidul Fitri dan Aidul Adha, Isra Mikraj, Maulid Nabi, dan hari-hari besar lainnya. Jika umat Islam memiliki aktiviti keruhanian berwujud pengajian umum, maka warga Hindu Sedaeng pun memiliki kegiatan yang serupa bernama *Dharmasanti*. Hal yang cukup menarik, tradisi sunatan (khitan) di Tengger bukan hanya khas milik kaum Muslim sahaja, sebab di daerah ini orang Hindu pun melaksanakan tradisi sunatan. Di samping itu, setiap malam Juma'at pihak Hindu maupun Muslim sama-sama mengadakan kegiatan selametan arwah (mengenang leluhur mereka yang telah wafat) di tempat ibadah masing-masing agama, yakni masjid dan pura. 434

Kerukunan antara agama terkadang juga berwujud pertukaran dan pemakaian simbol komuniti tertentu oleh kelompok yang lain. Salah satu contoh kecil datang dari Bali. Di pulau bertabur pura ini tradisi orang Islam dalam mengumandangkan azan sebagai tanda masuknya waktu shalat ternyata dimanfaatkan pula oleh masyarakat

⁴³² Arnold van Gennep berpendapat bahawa ritus-ritus atau upacara agama dilakukan antara lain dengan motif atau tujuan meringankan beban krisis kehidupan (*life crisis*). Seperti upacara kelahiran, masuk dewasa, perkahwinan, sakit, kematian dan lainnya. Lihat Annemarie de Waal Malefijt (1990), *Religion and Culture; An Introduction to Anthropology of Religion.* Illinois: Waveland Press Inc., 190-191. Pada dimensi yang lain, menurut W. Robertson Smith, sistem upacara ritual dalam agama selain merupakan pelaksanaan daripada doktrin agama juga dapat berfungsi sebagai media sosial melalui emosi keagamaan untuk mengintensifkan solidariti di tengah masyarakat. Lihat Adeng Muchtar Ghazali (2011), *Antropologi Agama; Upaya Memahami Keragaman Kepercayaan, Keyakinan dan Agama.* Yogyakarta: Penerbit Alfabeta, 86.

⁴³³ Sukaryono, *Temubual*, Desa Sedaeng, 6 Juni 2014.

⁴³⁴ Sukarji, *Temubual*, Desa Sedaeng, 6 Juni 2014.

beragama Hindu Bali sebagai "alarm sosial" berupa pertanda waktu berangkat bekerja. Istilah mereka adalah *ngebang*. Sebahagian warga Hindu menunggu suara azan di pagi hari (subuh) untuk bersiap berangkat untuk mencari nafkah. Hal yang menarik di sebalik itu adalah alasan daripada mereka. Bapak Nurhamid menjelaskan, warga Hindu yang menjadikan azan sebagai waktu keberangkatan kerja beralasan bahawa itu dilakukan antara lain kerana mereka berharap dapat berkah (barokah) dari ritual umat Islam tersebut. Pada kesempatan yang lain seperti pada perayaan hari raya Aidul Adha sejumlah warga Hindu di Bali juga turut beratur untuk menerima agihan daging qurban walaupun mereka sendiri memiliki ritual yang sama dengan pemotongan haiwan qurban, iaitu tradisi *mecaru*. 435

Di wilayah lain di Bali, iaitu di Kampung Sindu Karangasem, Haji Suhaimi kepala Kampung Sindu menghuraikan beberapa aktiviti warga Hindu yang demikian "rapat" bergaul dengan simbol-simbol keagamaan kaum Muslim. "Di kampung kami sudah terbiasa ada warga Hindu yang berziarah kubur dan mengambil tanah di pekuburan orang Muslim. Mereka beralasan itu sebagai ubat untuk menyembuhkan penyakit apabila ada kerabat mereka yang sakit. Ada pula warga Hindu yang pandai membaca Al-Qur'an dan kitab-kitab *turats*. Bahkan di antara mereka dengan suka hati ikut berkumpul dan menghantar warga Muslim yang hendak berangkat naik haji ke Tanah Suci," ujar Suhaimi. Sebaliknya manakala orang Islam tidak terlalu jauh dalam urusan percampuran ritual semacam itu dengan alasan selain tidak dibenarkan oleh agama juga kerana aturan dan tata upacara peribadatan dalam agama Hindu dinilai cukup pelik. Suhaimi pun mengakui bahawa ritual Hindu memang pelik, detail dan kompleks. Ia memerlukan masa dan biaya yang tidak sedikit. Hal itu pun tidak dibantah oleh I Nengah Rumana, penganut Hindu yang juga kepada desa Sinduwati. Menurut Rumana, orang agama lain akan cukup susah apabila mau masuk Hindu dan

⁴³⁵ Nurhamid, *Temubual*, Denpasar Bali, 6 Disember 2013.

⁴³⁶ Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu Bali, 7 Disember 2013.

mengikuti aturan di dalamnya. Berbeza dengan Hindu Jawa yang simpel dan sederhana, Hindu Bali memang dikenal detail dan lebih pelik. Bahkan kata Rumana, ada warga Hindu yang bertukar agama menjadi Muslim namun dia masih tetap sahaja mengikuti upacara ritual Hindu kerana takut kepada *karmapala* (azab Tuhan).

Image bahawa ritual ibadah agama Hindu terasa memakan masa dan biaya yang cukup banyak dibenarkan pula oleh Bapak Adi Wiyono, tokoh Hindu di Desa Balun Lamongan. Beliau menambahkan bahawa itulah ciri dan perbezaan Hindu dengan agama lain semisal Islam dan Kristian. Setiap jenis ritual peribadatan dalam Hindu dijelaskan dengan sejelas-jelasnya termasuk tata cara, makna serta falsafah yang dikandungnya. Menjadi Hindu, kata Adi Wiyono juga bermakna sesorang redha mengabdikan diri dan waktunya untuk Tuhan. Dapat dikata sebahagian besar waktu terpakai untuk upacara dan peribadatan, terutamanya dalam khazanah Hindu di Bali yang penuh dengan upacara adat dan keagamaan. Sekitar 70 peratus masa dalam kehidupan seorang penganut Hindu Bali yang taat digunakan untuk aktiviti upacara adat dan ritual keagamaan.

6.5. Simbol Rumah Ibadah

Selain persoalan areal pemakaman dan pembuatan kad identiti warga (kartu tanda penduduk), salah satu isyu utama yang sering menjadi punca persoalan dalam harmoni antara warga Hindu dan Islam, terutamanya di Bali, adalah tentang pembinaan rumah ibadah dan aspek-aspek yang terkait dengannya. Rumah ibadah semua agama merupakan simbol kesucian yang mesti dijaga oleh setiap umat. Di Bali orang

⁴³⁷ I Nengah Rumana, *Temubual*, Desa Sinduwati Bali, 7 Disember 2013.

⁴³⁸ Adi wiyono, *Temubual*, Desa Balun Lamongan, 9 Jun 2014. Adi Wiyono juga berpendapat bahawa komuniti Hindu di Balun Lamongan dan Jawa pada umumnya tidak mesti wajib sepenuhnya berkiblat ke Bali. Sepanjang tidak bercanggah dengan intipati dari ideologi utama, ajaran Hindu bersifat fleksibel (lentur) dan dapat diterapkan sesuai kaidah "*desakalapatra*" yang memungkinkan adanya corak dan penyesuaian yang berbeza selaras dengan *desa* (tempat), *kala* (masa) dan *patra* (situasi dan kondisi) yang ada.

menganggap pura (rumah ibadah kaum Hindu) serta puri (kawasan istana kerajaan) sebagai tempat sakral yang semestinya dijauhkan dari segala kekotoran dan kebisingan duniawi. Kedua tempat tersebut adalah asset penting masyarakat Hindu.

Di samping aturan terkait izin pembinaanya, rumah ibadah juga memiliki peraturan masing-masing yang wajib dihormati bersama. Jika dalam ajaran Islam rumah ibadah berupa surau, mushalla dan masjid disimbolkan sebagai "rumah untuk beribadah kepada Allah" yang bebas bagi setiap Muslim siapapun untuk memasukinya kapan sahaja dan di mana sahaja, tidak demikian dengan aturan tentang pura (rumah ibadah) dalam ajaran Hindu. Sebagaimana diperkataan oleh Bapak Syahidin, ketua Kampung Gelgel Klungkung Bali, warga Hindu dalam melakukan persembahyangan memiliki tempat (pura) tersendiri. Mereka memiliki semacam *zone* (wilayah khas) peribadatan masing-masing sehingga seseorang tidak dapat beribadat di pura-pura tertentu kecuali ia sudah sesuai dengan peraturan yang sudah ditentukan.

Oleh itu, menurut I Nengah Rumana, kepala Desa Sinduwati Bali, seorang warga Hindu memiliki pura sendiri dan dianggap tidaklah elok apabila bersembahyang di pura wilayah lain yang bukan kawasannya. Dalam ajaran Hindu Bali, semua pura mempunyai fungsi dan karakteristik masing-masing yang menurut jenisnya terbagi menjadi empat. *Pertama*, Pura Kahyangan Jagat dan Pura Dang Kahyangan. Rumah ibadah jenis ini tergolong pura untuk umum. Sesiapa sahaja diperbolehkan menggunakannya sebagai tempat pemujaan Ida Sang Hyang Widhi Wasa. Pura Kahyangan Jagat ialah beberapa Pura Kahyangan Agung terutama yang terdapat di delapan penjuru mata angin dan pusat pulau Bali seperti Pura Ulu Watu dan Pura Besakih. Manakala Pura Dang Kahyangan dibangun untuk menghormati jasa-jasa pandita (guru suci). *Kedua*, Pura Kahyangan Desa yang disungsung oleh Desa adat berupa Kahyangan Tiga, iaitu Pura Desa atau Bale Agung (tempat memuja Dewa

⁴³⁹ Haji Syahidin, *Temubual*, Kampung Gelgel Klungkung Bali, 6 Disember 2013.

Brahma dan Dewi Bhagawati), Pura Puseh (pemujaan Dewa Wisnu) serta Pura Dalem (pemujaan Dewa Syiwa). *Ketiga*, Pura Swagina yang sering disebut pura fungsional. Pemujanya disatukan oleh kesamaan dalam profesi atau pekerjaan, seperti Pura Melanting untuk para peniaga, Pura Subak untuk para petani, ada juga Pura Ulunsuwi, Pura Bedugul, dan Pura Uluncarik. Masih banyak lagi seperti di hotel, pejabat awam dan sebagainya. *Keempat*, Pura Kawitan yang bersifat spesifik di mana para pemujanya ditentukan oleh asal-usul keturunan atau wit dari orang tersebut. Antara lain adalah Sanggah-Pemerajan, Pratiwi, Paibon, Panti, Dadia, Pedharman dan sejenisnya. 440

Banyaknya jumlah pura sebagai rumah peribadatan umat Hindu di Bali dapat dimaklumi sebab memang penduduk Bali majoriti mutlak adalah penganut agama Hindu Dharma. Tentu sahaja jumlahnya tidak sebanding kalau diperbandingkan dengan jumlah masjid, gereja ataupun wihara. Apatah lagi ada sebahagian opini yang menduga bahawa izin untuk pembinaan rumah ibadah agama selain Hindu cukup susah untuk mendapatkan perizinannya. Ustaz Mustafid Amna, ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Klungkung mengakui bahawa perizinan dari pemerintah Bali untuk membina masjid baharu sangat susah diperolehi. Ia bahkan terkesan dibatasi oleh jawatan Kementerian Agama Provinsi Bali dengan tujuan-tujuan tertentu. Justeru, Mustafid memohon kepada pemerintah supaya memberikan keprihatinan dan kelonggaran peraturan dalam masalah izin pembinaan rumah ibadah agama lain agar isyu kerukunan dan kebersamaan antara agama di Bali tidak menjadi "api dalam sekam" yang dapat meletup dan terkoyak bila-bila masa. 441

Manakala di Desa Sedaeng Tengger, rumah ibadah untuk warga dibina dalam jumlah yang sama, yakni 2 pura dan 2 masjid. Bapak Sukarji, petinggi (kepala desa) Sedaeng menjelaskan bahawa jumlah yang sama tersebut menampakkan simbol

⁴⁴⁰ I Nengah Rumana, *Temubual*, Desa Sinduwati Bali, 7 Disember 2013.

⁴⁴¹ Mustafid Amna, *Temubual*, Kampung Gelgel Klungkung Bali, 6 Disember 2013.

keadilan dan kebersamaan warga dalam hidup beragama. "Untuk menanamkan rasa persaudaraan sesama warga, tempat-tempat ibadah di desa kami, sama ada masjid mahupun pura, terbina kerana kerja bersama seluruh warga. Mereka bekerja bakti (gotong-royong) dalam pembinaan sekaligus penjagaannya. Orang Hindu tidak meminta sumbangan dana kepada agama lain namun apabila mereka hendak memberikan sumbangan tentu sahaja kami terima. Begitu pula sebaliknya," Demikian penjelasan Sukarji yang merupakan penganut Hindu.

Simbol kebersamaan dan kerukunan umat beragama di Sedaeng dapat pula dilihat dari bagaimana mereka merawat tempat peribadatan mereka secara baik. Apabila kita memasuki desa Sedaeng kita akan disambut dengan sepasang pura besar, tempat peribadatan umat Hindu yang bersebelahan dengan sekolah dan pejabat kepala desa (*petinggi*). Di kanan kiri jalan juga dihiasi dengan beragam tempat pemujaan kecil yang biasa disebut *banten* (tempat mereka meletakkan bunga dan sesaji) dan *danyang* (candi mungil) yang difungsikan sebagai *sanggar pamujan* (tempat memuji). Sementara Masjid, pusat ritual umat Muslim Sedaeng terletak agak ke tengah sebelum ujung desa.

Gambaran kerukunan antara agama yang sangat menarik terdapat di Desa Balun Lamongan. Di desa yang dijuluki "kampung Pancasila" kerana kerukunan para warganya tersebut, bangunan masjid terletak bersebelahan dengan pura. Kedua bangunan hanya dibatasi oleh pagar kecil. Manakala beberapa meter di hadapannya berdiri bangunan gereja milik kaum Kristian. Pemandangan ini secara simbolik mencerminkan kekompakan dan kehidupan damai antara warga berbeza agama di Balun. Adi Wiyono, tokoh agama Hindu desa Balun, lebih tertarik mengamati pengguna pakaian simbol-simbol peribadatan antara Islam dan Hindu yang menurut beliau beberapa diantaranya identik dan sama. Beliau mencontohkan penggunaan dupa

⁴⁴² Anggis, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger, 10 Desember 2013.

atau kemenyan (semacam ramuan pengharum yang biasanya dibakar untuk menimbulkan aroma keharuman). Dalam tradisi Hindu membakar dupa sebagai pengharum (sejenis parfume) merupakan hal biasa, demikian pula dalam Islam. "Membakar dupa dalam Hindu mengandung tiga unsur simbolik. Pertama, unsur api sebagai pemusnah kekotoran. Kedua, unsur asap sebagai penghantar doa. Asap itu bergerak terus ke atas kemudian menghilang dan menyatu dengan Tuhan. Ketiga, unsur pengharum untuk mendatangkan rasa khusyuk dalam beribadah. Oleh itu, dupa dalam Hindu dibakar untuk aktiviti yang berdimensi kebaikan dan tidak boleh disalahgunakan," hurai Adi Wiyono.

6.6. Simbol Kematian

Sisi lain dari panorama kerukunan simbolik antara komuniti Hindu dan Islam adalah pada sistem pemakaman (penguburan) warga yang meninggal dunia. Di Desa Sedaeng Tengger lahan kuburan awam sudah disediakan bagi warga setempat dengan tanpa ada sekat (had). Semua warga dari kedua agama dimakamkan dalam satu areal kompleks yang sama. Berbeza dengan umat Hindu Bali yang mengenal upacara pembakaran mayat (ngaben) sehingga tidak memerlukan adanya areal khusus untuk pekuburan, komuniti Hindu di Sedaeng tidak mengenal ngaben namun sama dengan kelompok agama yang lain iaitu dikebumikan di dalam tanah (makam). Menariknya, kuburan antara orang Hindu dan Muslim bercampur-baur menjadi satu. Salah tujuan penyatuan kuburan tersebut adalah untuk menampakkan kerukunan sebab pada saat masih hidup pun mereka memang rukun. Maknanya, Hidup dan mati tetaplah rukun selamanya. 443

⁴⁴³ Sukarji, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger, 6 Juni 2014.

Perbezaannya hanyalah pada aturan teknis merawat jenazah (sebelum dikebumikan) serta tata cara penguburannya saja. Tidak jarang mereka menjalankan wasiat jika memang sebelum meninggal si jenazah memberikan wasiat tertentu. Wasiat itu misalnya ada beberapa warga Muslim yang minta dikuburkan dengan cara Hindu dan demikian sebaliknya. Yang jelas sebelum dikubur semua jenazah warga dari kedua agama sama-sama dimandikan dan dibungkus dengan kain kafan. Jenazah orang Hindu bahkan menggunakan kain kafan berlapis-lapis dan tidak jarang pula menyertidakan beberapa harta kesayangannya semasa masih hidup, seperti tongkat, tas, telepon bimbit, uang, selimut, dan sebagainya untuk ikut dikubur juga. Perbezaan yang lain adalah posisi kepala mayat. Jika jenazah Muslim posisi kepala di sebelah utara dan dihadapkan ke arah kiblat (barat), sementara jenazah orang Hindu posisi kepala di selatan dengan badan menghadap ke arah timur atau ke atas (langit). 444

Dalam agama Islam, persoalan kuburan yang bercampur dengan makam orang berbeza agama memang merupakan isyu yang diperdebatkan dan masih kontroversi. Sebahagian besar melarang namun ada pula yang membolehkannya dengan syaratsyarat tertentu. Di sini pengkaji kutipkan salah satu pendapat dari Syaikh Yusuf Qardhawi yang merupakan ketua daripada perhimpunan ulama Muslim antarbangsa. Menurut beliau, sudah menjadi sebuah kewajipan kepada setiap kelompok umat Islam di negara non-Muslim untuk berusaha (melalui kerjasama dengan masyarakat setempat) untuk mengadakan tanah pekuburan khas dan terpisah. Selagi ada jalan hendaklah usaha itu dilakukan secara bertanggungjawab. Paling kurang, mendapat sebahagian sudut tanah dari area pemakaman umat agama lain. Jika hal itu tidak boleh, berusahalah untuk dipindahkan ke tempat lain. Namun apabila upaya itu pun tidak berhasil maka kuburkanlah jenazah Muslim itu di pekuburan kaum agama lain, mengikut apa yang mereka mampu dengan mengguna pakai hukum darurat. Allah

⁴⁴⁴ Sukarji, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger, 6 Juni 2014.

tidak mentaklif seseorang di luar taraf kemampuannya. Jenazah Muslim yang shalih tidak akan mudharat hanya kerana dikubur di pekuburan non-Muslim. Yang mendatangkan manfaat bagi jenazah adalah usaha dan amal shalihnya ketika ia hidup di dunia. 445

Di Bali apabila seorang Muslim meninggal dunia mesti dilaporkan (*report*) kepada banjar adat atau ahli jawatan kuasa desa. Jika kematiannya bersamaan waktunya dengan upacara adat Hindu, maka pemakamannya mesti menunggu hingga upacara adat itu selesai. Jika tidak, khawatir akan berlaku konflik. Sebab dalam kosmologi Hindu adanya "mayat" disimbolkan sebagai pantang larang dalam upacara mereka. Seringkali umat Islam terpaksa mensiasati penguburan dengan cara menguburkan jenazah pada waktu malam hari dan mayat diletakkan sementara di masjid. Orang Bali tidak terbiasa meletakkan jenazah (mayat) di dalam rumah. Demikian salah satu gambaran kebersamaan dan toleransi antara Hindu dan Muslim untuk menghindari konflik. 446

Untuk lingkup Bali, sebenarnya persoalan pemakaman Muslim ini selalu dibicarakan dalam mesyuarat bersama lintas agama seperti Forum Kerukunan Antara Umat Beragama (FKUB). Masalah area pemakaman dan juga rumah ibadah khasnya untuk umat Islam, sentiasa menjadi topik utama dalam pertemuan tersebut. Menjadi persoalan kerana kalau dalam Hindu orang yang meninggal tidak dikuburkan akan tetapi melalui upacara pembakaran mayat (ngaben) sehingga tidak memerlukan lahan tanah sebagai tempat untuk dikebumikan. Kalaupun ada jenazah Hindu yang dikubur itu hanya bersifat sementara atau dititipkan sebelum nanti dibakar dalam pengabenan. Warga Bali menyebutnya dengan mekingsan di pertiwi (dititip sementara dalam bumi). Manakala aturan Islam menescayakan jenazah untuk dikuburkan sehingga selalu memerlukan lahan tanah sebagai pemakaman. Dalam pandangan komuniti Hindu,

Yusuf Qardhawi dan Sulaiman Tubuliyak (2008), Fiqh Minoriti Muslim dari Perspektif Dua Ulama Kontemporari (Terj. Muhammad Haniff Hassan), Singapura: Pustaka Nasional-Pergas, 346-347.
 Dhuroruddin Mashad (2014), Muslim Bali, 219.

bukan mereka tidak mengizinkan namun lebih kepada ketersediaan lahan pekuburan mengingat Bali merupakan pulau yang tidak seberapa besar sehingga areal untuk makam menjadi terhad. Adapun masalah lain adalah kosmologi umat hindu di Bali yang mengenal pantang larang untuk membangun rumah peribadatan (pura) di samping area makam. Oleh itu, hal-hal semacam ini mesti menjadi keprihatinan semua pihak untuk sentiasa bermesyuarat dan bekerjasama mencari solusi yang terbaik demi kemanfaatan dan kerukunan bersama.

Pemandangan yang berlaku di Desa Balun Lamongan barangkali dapat menjadi contoh bagaimana kerukunan lintas agama di sana, antara Islam, Hindu dan Kristian dapat hidup berdampingan secara damai dan tanpa konflik. Di Balun, areal pemakaman antara warga berbeza agama memang menjadi satu kawasan. Namun di sana pemakaman sejak dari awal diatur dengan kemas sehingga mudah diketahui mana makam warga Muslim, Hindu dan Kristian. Ada semacam "shaf" khas antara makammakam daripada warga yang berlainan agama. Satu hal lagi, di desa ini komplek pemakaman dijadikan asset desa yang dikelola bersama sehingga semua warga lintas agama merasa mempunyai rasa tanggungjawab, tugas serta rasa memiliki yang sama. Tugas penjaga pekuburan dijaga secara bergiliran dari masing-masing warga antara agama tanpa membezakan antara satu dengan yang lain.

6.7. Simbol Istilah

Ada satu fenomena cukup menarik yang ditemukan pengkaji saat melakukan penyelidikan kajian di lapangan berhubung kait dengan kerukunan antara penganut Hindu dan Islam, terutamanya berkaitan dengan simbol-simbol istilah agama yang cukup unik dan identik. Secara sengaja ataupun tidak, istilah-istilah tersebut menjadi

⁴⁴⁷ I Gede Suwindia (2013), *Relasi Islam dan Hindu Studi Kasus Tiga Daerah Denpasar Karangasem dan Singaraja Perspektif Masyarakat Multikultural di Bali* (Tesis Doktoral), Yogyakarta: Prodi Agama dan lintas Budaya UGM, 150-151.

familiar di pendengaran para penganut kedua agama dan mereka menyedari memang ada "kemiripan" dalam hal bunyi istilah, penamaan dan mungkin pula dalam essensi pemaknaannya. Hal ini terlepas dari konsep dan makna substansial yang mungkin berbeza. Dari beberapa istilah yang dimaksud, sejumlah di antaranya akan dihuraikan satu persatu.

Jika dalam khazanah ajaran islam dikenal konsep "keluarga sakinah" yang bermakna keluarga ideal dengan ciri kehidupan yang tenang, damai dan harmoni, maka dalam ajaran Hindu dikenal pula istilah "keluarga sukhinah". Konon, kata sukhinah menurut dafinisi Hindu bermakna sejahtera, damai dan seimbang. Hindu mengajarkan bahawa keluarga memadukan dua kata yakni kula (pengabdian) dan warga (jalinan) yang wajib merukunkan tiga unsur "mah" yakni umah (rumah), amah (nafkah) dan somah (pasangan hidup). 448 Contoh yang lain adalah salam. Islam termasyhur dengan salam universalnya yakni "Assalamu'alaikum" manakala Hindu memiliki salam khas "Om Swastiastu". Kaum Muslim mengenal ungkapan pujian kepada Allah iaitu hamdalah, umat Hindu menamakan pujian kepada Tuhan mereka dengan astungkara. Komuniti Islam memiliki pusat pendidikan bernama pesantren, Hindu memiliki pusat pendalaman ilmu-ilmu agama bernama pesantian. 449

Ni Putu Rismayuni, bekas *perbekel* (kepala desa) Sinduwati Bali mengakui pula adanya sejumlah istilah ataupun konsep yang secara sengaja atau tidak memang hampir serupa walaupun tentu maknanya berbeda kerana kedua ideologi tersebut tidak dapat disamakan. Lebih jauh Rismayuni menghuraikan, "Islam mempunyai *event* perlumbaan membaca dan memahami kitab suci Al-Qur'an (*Musabaqah Tilawatil Qur'an*), kami di Hindu ada perlumbaan membaca lontar iaitu karya sastera Hindu klasik dan sloka-sloka kitab Veda yang disebut *utsawa dharma gita*. Umat Muslim ada ibadah *qurban*, kami ada tradisi *mecaru*, menyembelih haiwan dengan niat ibadah.

⁴⁴⁸ Nurhamid, *Temubual*, Denpasar Bali, 6 Disember 2013.

⁴⁴⁹ Haji Syahidin, *Temubual*, Kampung Gelgel Klungkung Bali, 6 Disember 2013.

Mecaru di Hindu bahkan ada tiga tingkatan iaitu utama (kerbau), madya (kambing) dan nista (ayam, itik). Orang Islam rutin mengadakan pengajian, di Hindu pun rutin diadakan pesandyan. Kalau selepas shalat lima waktu sehari umat Islam terbiasa membaca zikir dan wirid, kami orang Hindu sebanyak 3 kali sehari membaca puja trisandya yakni puji-pujian kepada Tuhan."

Haji Suhaimi menambahkan, kalau kaum Muslim pada bulan Maulid terbiasa merayakan hari kelahiran Nabi Muhammad dengan membawa makanan-minuman untuk dikumpulkan dan dimakan bersama di surau, pada tradisi ngusaba warga Hindu di Bali ramai-ramai membawa makanan ke pura untuk didoakan dan kemudian dibawa balik semula untuk dimakan di rumah bersama keluarga mereka. Pada saat perayaan Isra-Mikraj warga Muslim mempunyai tradisi mamacan, iaitu membaca hikayat perjalanan Nabi saat Isra dan Mikraj. Komuniti Hindu pun memiliki tradisi mekemit, membaca lontar atau karya sastera Hindu kuno. 451 Demikianlah dunia simbol dan istilah dalam kehidupan masyarakat antara agama, khasnya antara Hindu dan Islam menjadi warna sosial yang memberikan bermacam-macam corak untuk dapat saling direnungkan dan ditafsirkan bersama. Oleh itu, manusia tidak boleh tertipu dengan hanya memandang simbol dan istilah dari *cover*-nya sahaja tanpa menyelami substansi makna di dalamnya. Di Sedaeng Tengger misalnya, orang akan kesusahan membezakan mana warga Hindu dan Islam kalau hanya melihat daripada nama orangnya sahaja. Nama-nama warga yang umumnya dari bahasa Jawa secara umum tampak sama hampir tiada perbezaan. Nama-nama semisal Sukarco, Ngatoyo, Ponito, Sugiari, Sugimin dan yang semacam merupakan model nama warga dari kedua agama, Hindu dan Islam. Bahkan ada warga yang bernama islami seperti Muhammad Soleh namun ternyata dia adalah penganut Hindu. 452

⁴⁵⁰ Ni Putu Rismayuni, *Temubual*, Desa Sinduwati, Bali, 7 Disember 2013.

⁴⁵¹ Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu, Bali, 7 Disember 2013.

⁴⁵² Suprapto, *Temubual*, Desa Sedaeng, 10 disember 2013.

Demikianlah cerminan dari interaksi sosial antara komuniti Hindu dan Islam di Bali dan Jawa Timur yang dapat kita lihat dari beberapa sisi simbolik yang saling menghubungkan mereka dalam kohesi kebersamaan yang rapat dan penuh kedamaian. Melalui kearifan tempatan (*local wisdom*) yang dimilikinya sebenarnya mereka sedang bersama-sama membina "bangunan agama" masing-masing yang di dalamnya berisi nilai-nilai tamadun, tradisi kebudayaan, peraturan atau norma serta simbol-simbol. Apabila disedari, inilah sebenarnya esensi dan makna sejati daripada spirit beragama.⁴⁵³

Sejumlah simbol di atas menjadi cermin daripada wujud kerukunan masyarakat lintas agama. Kehidupan masyarakat yang dipenuhi simbol, termasuk simbol agama, membuat mereka tiada henti berekspresi mencari makna dan pengalaman hidup bersama, sama ada melalui tindakan mahupun ucapan-ucapan dalam pergaulan sosial sehari-hari. Pada realiti itulah para penganut Hindu dan Islam di Bali dan Jawa Timur menjadi pelaku (actor) yang berbuat, bergerak dan merefleksikan diri secara sedar. Sebagai manusia mereka menjalankan peranannya sebagai subjek sekaligus objek yang terlibat dalam (mengutip istilah Herbert Blumer) suatu "tindakan bersama" yang dicoraki oleh kolektiviti dan kebersamaan. Dengan demikian fenomena ini membenarkan premis Bronislaw Malinowski dalam karya klasik Magic, Science and Religion yang menyimpulkan bahawa agama-agama dengan segala simbolnya berperanan secara psikologis sebagai penjaga dinamika kehidupan masyarakat. Maknanya, simbol-simbol dalam kehidupan antara umat beragama memiliki fungsi yang penting dalam mewujudkan terciptanya tatanan masyarakat yang penuh kerukunan.

⁴⁵³ Rafael Raga Maran (2000), *Manusia dan Kebudayaan*, Jakarta: PT. Asdi Mahasatya, 41.

Huston Smith (1999), Agama-agama Manusia (Terj. Safroedin Bahar). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 14.

⁴⁵⁵ Margaret M. Poloma (2013), *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 263.

⁴⁵⁶ Lihat Clifford Geertz (1993), *Kebudayaan dan Agama*., Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 71.

BAB 7 : ANALISIS FAKTOR MAJORITI DAN MINORITI DALAM HARMONI UMAT ISLAM DAN HINDU DI BALI DAN JAWA TIMUR

Pada bahagian ini huraian kajian akan menjelaskan sejauh mana komuniti beragama dengan bilangan penganut yang majoriti dan minoriti berpengaruh dan memberikan kesan terhadap keberlangsungan kerukunan antara agama, khasnya antara kelompok Hindu dan Islam di Bali serta Jawa Timur.

Pada umumnya di setiap kawasan, kelompok umat beragama secara general terbagi ke dalam dua bahagian iaitu kelompok dengan jumlah penganut terbesar (majoriti) serta kumpulan yang berjumlah lebih kecil (minoriti). Pemilahan semacam ini bukanlah semata bersifat dikotomi yang cenderung memperlebar identiti dan perbezaan di antara mereka, namun lebih kepada identifikasi atau kategorisasi komuniti penganut agama berasaskan kepada besaran jumlah atau bilangannya. Secara general Indonesia memang dikenal sebagai pusat penduduk beragama Islam terbesar. Bahkan jumlah populasi Muslim di Indonesia merupakan yang terbesar di dunia. Namun di sejumlah daerah, ada beberapa kawasan di mana penduduk Muslim menjadi minoriti seperti di Papua, Manado, Nusa Tenggara Timur, dan juga di provinsi Bali.

⁴⁵⁷ Minoriti bermakna sekumpulan kecil dari penduduk suatu negara atau daerah yang berlainan dari kelompok majoriti dari segi hubungan darah, etnik, bahasa atau agama. Manakala majoriti ada sebaliknya. Minoriti lazimnya akan menuntut agar perbezaan identiti tersebut dipelihara dan dijamin oleh suatu peraturan tertentu. Kumpulan kecil tersebut tidak semestinya bermaksud perbezaan dalam aspek pendirian politik. Lihat Ahmad Suwailim Al-Umari (1985), Mu'jam Al-Ulum As-Siyasiyah Al-Muyassar. Cairo: Al-Haiah Al-Mishriyah Al-'Ammah Lil Kitaab, 28. Adapun dafinisi minoriti menurut Francesco Capotorti dari United Nations Special Rapporteur on Prevention of Discrimination and protection of Minorities pada 1991 adalah: A group numerically inferior to the rest of the population of a state, in a non-dominant position, whose members – being nationals of the state – possess ethnic, religious or linguistic characteristics differing from those of the rest of the population and show, if only implicitly, a sense of solidarity, directed towards preserving their culture, traditions, religion or language (Sekumpulan kecil penduduk pada sebuah negara atau kawasan yang tidak dominan dalam kuantiti. Minoriti dapat berwujud kelompok etnik, agama atau bahasa yang berbeza dari umumnya kebanyakan penduduk di kawasan berkenaan. Secara tersirat mereka biasanya menunjukkan rasa perpaduan dalam memelihara budaya, tradisi, agama atau bahasa). Dikutip dalam Renata Arianingtyas, "Indonesia: Between Religious Harmony and Religious Freedom" dalam David M. Kirkham (ed.) (2013), State Responses to Minority Religions. Dorchester UK: Ashgate Publishing, 65-66.

Pulau Bali yang merupakan salah satu lokasi penyelidikan dalam kajian ini majoriti dihuni oleh penganut agama Hindu.

Hal yang menjadi persoalan adalah apakah kondisi majoriti dan minoriti suatu komuniti beragama di sebuah kawasan akan serta-merta menimbulkan dominasi dan hegemoni yang negatif atau tidak? Pada bagian ini pengkaji akan merungkai fenomena relasi yang berlaku antara umat Hindu dan Islam di empat kawasan, iaitu di Kampung Sindu dan Kampung Gelgel di provinsi Bali serta Desa Sedaeng di dataran tinggi gunung Bromo Pasuruan dan Desa Balun di Lamongan Jawa Timur. Merujuk kepada teori dominasi sosial yang dicetuskan oleh Jim Sidanius bahawa suatu individu atau kelompok (komuniti) yang secara jumlah, kuantiti dan sumber daya lebih besar dari yang lain memiliki kecenderungan dan kemungkinan untuk mendominasi kelompok yang lain. Lebih jauh Jim Sidanius dan Felicia Pratto menjelaskan bahawa konsep terbesar dari kerangka berpikir orientasi dominasi sosial terdiri atas tiga asumsi. Asumsi pertama adalah bahawa manusia merupakan makhluk yang cenderung disusun berdasarkan kelompok-kelompok hierarki, di mana paling tidak terdapat satu kelompok atau individu yang berada di atas dan satu kelompok atau individu lain yang berada di bawahnya. Asumsi kedua, hierarki atau tingkatan dapat didasarkan pada usia, jenis kelamin, kelas sosial, etnik, kebangsaan, agama, dan karakteristik lainnya yang mungkin dapat digunakan sebagai pembeza di antara kelompok atau individu yang berbeda. Asumsi terakhir, masyarakat secara individu mesti menyeimbangkan kekuatan yang ada di dalam dirinya, iaitu di antara satu hierarki kelompok atau individu menuju kelompok hierarki atau individu lain yang memiliki keseimbangan. 458

Pada asumsi yang kedua itulah terdapat kelompok agama dan etnik yang memiliki potensi untuk menjalankan dominasi dan hegemoni sosial dalam pelbagai aspeknya. Ketika dominasi bergerak secara negatif maka ia akan melahirkan sejumlah

⁴⁵⁸ Lihat Jim Sidanius, Felicia Pratto (1999), *Social Dominance; An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. New York: Cambridge University Press, 31-35.

ekses dan kesan buruk terhadap lingkungan sosial seperti wujudnya egoisme dan diskriminasi. Apabila ini berlaku maka ia menjadi ancaman yang membahayakan kesepaduan dan harmoni sosial termasuk kerukunan antara umat beragama di masyarakat. Justeru, terasa penting mengetahui demografi penganut agama di sebuah wilayah bukan semata hanya untuk mengetahui fakta tentang jumlah umat beragama, trend majoriti dan minoriti ataupun diversiti di antara mereka. Lebih daripada itu, pengetahuan tentang angka dan jumlah penganut agama akan mampu mengungkap hal-hal substansial seperti dinamika sosial di dalamnya, termasuk isyu-isyu dan problematikanya. Sehingga semestinya dinamika jumlah umat beragama tidak dipandang dengan stigma dikhotomi minoriti-majoriti yang berpotensi untuk dipolitisasi ke arah yang negatif. 459

7.1. Menghilangkan Hegemoni

Realiti bahawa Hindu merupakan agama yang dianut oleh majoriti warga Bali tidak dapat dinafikan. Lebih dari 90 peratus penduduk Bali adalah umat Hindu dan sekitar 84 peratus penganut Hindu di seluruh Indonesia terdapat di Pulau dewata ini. Kerana itu keberadaan Bali dapat dikatakan sebagai simbol dari wujudnya Hindu di Indonesia. Namun demikian, salah satu sisi menarik yang dapat sentiasa dibanggakan dari Bali adalah kemesraan serta kerukunan antara umat beragama di dalamnya. Kuatnya pengaruh Hindu di kawasan ini tidaklah menimbulkan dominasi atau hegemoni terhadap agama lain. Masyarakat lintas agama semua bergaul melalui model interaksi sosial yang setara. Tidak ada kumpulan yang merasa lebih di atas kumpulan yang lain. Ibarat kata pepatah, "duduk sama rendah berdiri sama tinggi, berat sama dipikul ringan sama dijinjing".

⁴⁵⁹ Agus Indiyanto (2013), *Agama di Indonesia dalam Angka; Dinamika Demografis Berdasarkan Sensus Penduduk Tahun 2000 dan 2010.* Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, xiv-xv.

Suasana mesra dan penuh keharmonian ini dirasakan bukan hanya oleh penganut Hindu namun juga oleh penganut agama lain yang hidup di sana. Haji Suhaimi, ketua Kampung Sindu di Karangasem Bali mengaku tidak pernah merasakan adanya dominasi atau hegemoni yang bernuansa negatif daripada kekuatan Hindu kepada agama lain, khasnya Islam. Sebaliknya menurut Haji Suhaimi kaum Hindu sangat menghormati agama lain dengan jalan tidak pernah mencampuri urusan komuniti yang berlainan agama serta memberi ruang yang cukup kepada mereka untuk berekspresi dan menunjukkan agama mereka. "Saya contohkan salah satunya adalah pengelolaan media massa. Televisyen yang paling banyak ditonton oleh warga awam yakni Bali TV ialah televisyen yang dikelola oleh kerajaan/pemerintah yang majoriti beragama Hindu. Wajar apabila nuansa kehinduan dalam program-program tayangan mereka sangat kuat. Tetapi mereka tetap sahaja memberikan ruang (slot) yang semestinya dan proporsional kepada agama lain seperti Islam dan Kristian untuk melakukan siaran program mereka di Bali TV. Ini menurut saya sesuatu yang adil dan tidak menampakkan dominasi sepihak," ujar Haji Suhaimi. 460

Lebih lanjut beliau menuturkan bahawa selama puluhan tahun beliau hidup di Karangasem Bali hampir tidak pernah ada perlakuan yang diskriminatif dan merugikan pihak lain yang dilakukan oleh kelompok majoriti. Tidak pernah ada sebarang tekanan dan ancaman kepada kumpulan minoriti. Walaupun pernah ada kes di antara warga antara agama itupun disebabkan hanya oleh kesalahpahaman yang mudah diselesaikan oleh para pemangku adat dan tokoh agama. Haji Suhaimi menjelaskan bahawa entiti yang mewakili eksistensi Hindu di Bali ada dua, iaitu kerajaan/pemerintah secara formal serta pemangku adat sebagai institusi non-formal. Di sinilah kadangkala timbul semacam dualisme berupa ketidaksamaan sikap dan polisi. Menurut beliau, warga Muslim saat mengurus izin berkaitan dengan pembinaan rumah ibadah atau tanah

.

⁴⁶⁰ Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu, Karangasem Bali, 7 Disember 2013.

pekuburan kadang dibuat bingung. Pihak kerajaan memperbolehkan untuk dibina manakala pihak adat iaitu desa pakraman tidak memberi izin. Oleh itu, Haji Suhaimi menilai semestinya ada koordinasi yang berkesesuaian antara kedua institusi berkenaan agar harmoni di masyarakat sentiasa terjaga dengan baik.⁴⁶¹

Pandangan agak berbeza disampaikan oleh Ustaz Mustafid Amna. Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Klungkung dan anggota Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) di Kabupaten Klungkung Bali ini masih melihat adanya corak dominasi yang seringkali diperlihatkan secara verbal oleh sebahagian kecil warga Hindu sebagai komuniti majoriti di Bali. Di mesyuarat dan pertemuan FKUB kumpulan majoriti kadangkala mengungkapkan sindiran secara halus tentang keberadaan dan kekuatan mereka di Bali. Walaupun yang mereka tunjukkan hanya sebatas perkataan yang simbolik namun bagi Mustafid itu sudah cukup menggambarkan bahawa ada semacam niat mereka untuk menunjukkan (*show*) kepada publik bahawa kekuatan dominan majoriti ada di tangan mereka dan seakan meminta kumpulan-kumpulan lain yang minoriti untuk memahaminya.

Adapun di Desa Sedaeng, desa kecil di Kecamatan Tosari Pasuruan (Jawa Timur) fenomena keharmonian masyarakat lintas agama tampak menyejukkan. Walaupun di daerah Pasuruan dan Jawa Timur pada umumnya dihuni oleh sebahagian besar penganut Islam, namun khas di Desa Sedaeng sepertimana umumnya penduduk etnik Tengger, penganut Hindu lebih banyak dibandingkan umat Muslim. Meski demikian kehidupan rukun penduduk Desa Sedaeng menyajikan gambaran indah dari harmoni sosial yang terjalin kuat sebagaimana ciri dari masyarakat perkampungan di puncak pegunungan. Mereka berbaur dengan persepaduan tanpa mempersoalkan sebarang perbezaan apapun di antara mereka. Seperti diungkapkan oleh Sukaryono, dukun adat (tokoh utama adat Tengger) Desa Sedaeng, semua penduduk desa saling

⁴⁶¹ Ibid

⁴⁶² Mustafid Amna, *Temubual*, Semarapura, Klungkung Bali, 6 Disember 2013.

menganggap satu sama lain sebagai sesama saudara. Walau warga Hindu lebih banyak dari Muslim tetapi mereka semua bersepadu di bawah naungan persaudaraan agung, iaitu keluarga besar adat Tengger. Kehidupan penduduk tidak pernah menonjolkan adanya dominasi sehingga tidak menimbulkan pertentangan dan diskriminasi. 463

Pengakuan tersebut dibenarkan pula oleh Sukarji, kepala desa (petinggi) Desa Sedaeng. "Kami seluruh penduduk dan ahli jawatan kuasa desa menganggap bahawa semua warga semuanya setara tanpa perbezaan. Warga Hindu dengan bilangan lebih banyak tidak pernah punya niat dan perasaan untuk mendominasi warga yang lain kerana bagi kami semuanya merupakan saudara dari satu rumpun keluarga. Majoriti dan minoriti dalam pandangan kami sama sahaja. Desa kami bukanlah kawasan yang melarang penduduk untuk berbeza agama. Silahkan semuanya dapat tinggal di sini asalkan bersedia saling hormat menghormati serta menjaga kerukunan bersama," demikian papar Sukarji. Beliau kemudian mencontohkan desa di sebelah Sedaeng, yakni Desa Wonokitri yang penduduknya mutlak beragama Hindu kerana polisi dan aturan di sana tidak memperbolehkan agama selain Hindu untuk masuk.

Manakala salah satu bukti dari tidak adanya hegemoni negatif yang dilakukan kelompok majoriti terhadap minoriti di Desa Balun Kabupaten Lamongan (Jawa Timur) adalah diperbolehkannya warga Hindu untuk mengubur ahli keluarga mereka di area pemakaman warga Muslim. Kebersediaan masyarakat beragama Islam di Desa Balun tersebut merupakan wujud dari sikap mereka yang menolak melakukan dominasi apapun terhadap kalangan minoriti. Jumlah penganut Hindu di sana memang jauh lebih sedikit dari pada kaum Muslimin. Menurut Suwito, salah seorang tokoh Islam di Balun, komuniti Islam tidak mau memanfaatkan kekuatan jumlah bilangan mereka untuk mendominasi kaum Hindu dan Kristian yang lebih kecil jumlahnya. Sikap moderat dan toleran ini dihargai oleh Guwarno, seorang aparatur Desa balun

⁴⁶³ Sukaryono, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger Jawa Timur, 6 Jun 2014.

⁴⁶⁴ Sukarji, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger Jawa Timur, 6 Jun 2014.

beragama Kristian. Menurut beliau, komplek pemakaman warga Muslim dan Hindu ada dalam satu area, manakala kuburan khas warga Kristian terletak terpisah namun bersebelahan dan tidak jauh letaknya. Ini menunjukkan bahawa warga Desa Balun besungguh-sungguh dalam keazaman membina kerukunan antara umat beragama secara tulus tanpa memandang perbezaan bilangan masing-masing kelompok, sama ada sebagai majoriti mahupun minoriti. 465

Di kawasan tertentu terdapat sejumlah kes yang menunjukkan adanya upaya kelompok majoriti yang melakukan dominasi dan penekanan (*pressure*) terhadap minoriti. Dalam kasus Islam sebagai minoriti, Yusuf Qardhawi menyodorkan beberapa contoh permasalahan berkenaan. Pertama, masalah ekonomi. Kadang minoriti Muslim menjadi terpuruk secara ekonomi kerana mereka mengalami ketidakadilan, sebagai contoh di Bosnia dan Herzegovina serta di Rusia. Kaum Muslimin dizalimi dan asset ekonomi mereka dirampas, asset mereka diberikan kepada non-Muslim atau diserahkan kepada pemerintah. Kedua, masalah sosial. Kelompok Muslim ditekan melalui undang-undang formal yang secara perlahan menghapus keberadaan dan identiti sosial mereka. Akidah dilemahkan dengan sistem pendidikan dan generasi muda dijauhkan dari ruh agama dan simbol-simbol keislaman. Ketiga, masalah politik. Ruang politik dan aspirasi minoriti sering ditekan serta dibatasi. Mereka dianggap sebagai warga kelas dua dan hak-hak kemanusiaannya dipersempit. Berlaku diskriminasi dalam banyak aspek. 466

Tentu sahaja senarai contoh di atas tersebut hanyalah setaraf gambaran yang berlaku di dunia luar. Umat beragama di Indonesia diharapkan untuk sepatutnya berwaspada dan bercermin kepada realiti relasi majoriti-minoriti yang ada di manapun untuk sedapat mungkin dihindari. Komuniti Muslim dan Hindu pasti berhadapan dengan cabaran dan rintangan untuk sentiasa mewujudkan kerukunan di antara mereka.

⁴⁶⁵ Suwito dan Guwarno, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

⁴⁶⁶ Yusuf Qardhawi, Sulaiman Tubuliyak (2008), *Fiqh Minoriti Muslim dari Perspektif Dua Ulama Kontemporari* (Terj. Muhammad Haniff Hassan). Singapura: Pustaka Nasional-Pergas, 27-38.

Islam melalui konsep *ta'aruf* pada ayat 13 surah Al-Hujurat sudah secara tegas mengajarkan supaya manusia menempatkan segala perbezaan sebagai alasan untuk saling mengenal dan menjalin keharmonian. Manakala ajaran Hindu mengabadikan sikap kebersediaan terhadap perbezaan dengan konsep *rwa bhineda* yang menerima perbezaan dikotomik sebagai sebuah kenescayaan alami. Kelompok majoriti yang berkuasa (di titik pusat) menghargai dan menerima kelompok minoriti (di titik tepi) dalam konteks relasi hubungan yang dinamik serta saling menguntungkan. Adanya *pelinggih mekah* atau *mushola subak* adalah salah satu penanda penting dari keharmonian antara Hindu dan Islam di Bali. 467 Oleh itu keharmonian antara agama mutlak wajib diwujudkan kerana pada hakikatnya semua agama mengajarkan perdamaian dan kerukunan. Apabila terdapat kelompok agama majoriti yang bersikap arogan dan melakukan kezaliman untuk mempertahankan status quo mereka itu sama halnya dengan mengingkari kesucian ajaran agama, meruntuhkan nilai demokrasi dan toleransi kemanusiaan. 468

Hasrat atau orientasi untuk selalu mendominasi dan menekan pihak minoriti adalah bahagian daripada "penyakit sosial" yang lahir dari orientasi psikologi yang salah arah. Merujuk kepada teori dominasi sosial Jim Sidanius bahawa sebuah individu atau kelompok komuniti yang memiliki orientasi dominasi sosial tinggi cenderung lebih tertarik dalam mendapatkan dan menggunakan kekuatannya. Sebaliknya individu atau komuniti dengan orientasi dominasi sosial rendah lebih cenderung untuk mencari cara-cara kooperatif dalam menangani konflik. Selain itu, kerana mereka merasa mempunyai kekuatan, kekuasaan politik, autoriti, status sosial dan sumber manusia yang lebih banyak, kelompok dengan orientasi dominasi sosial yang tinggi juga sangat termotivasi untuk memaksimalkan keuntungan mereka terhadap kelompok lain yang

⁴⁶⁷ Nengah Bawa Atmadja (2010), Genealogi Keruntuhan Majapahit; Islamisasi, Toleransi dan Pemertahanan Agama Hindu di Bali. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 375

⁴⁶⁸ Muhammad Iqbal (1983), *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 83.

minoriti. 469 Pada sisi inilah, kelompok majoriti dan minoriti agama nescaya untuk selalu berinteraksi dan berdialog secara harmoni mulai dari level tertinggi (tokoh agama) hingga level masyarakat akar umbi. Pelbagai faktor yang dapat mengukuhkan dominasi dan diskriminasi negatif untuk merosak jalinan kerukunan antara agama akan terhalau apabila seluruh komuniti beragama sudi menanamkan rasa kepentingan yang sama (*like interest*) menjadi hubungan yang dilandasi kepentingan bersama (*common interest*).

7.2. Melindungi Minoriti

Dinamika kerukunan beragama antara kaum Hindu dan umat Islam, dalam perspektif dikotomik majoriti-minoriti tidak akan memberikan kemanfaatan apapun apabila dipandang semata sebagai ukuran kekuatan massa pengikut sahaja. Namun jika ia diposisikan sebagai mitra (partners) yang semestinya saling menyokong dan melindungi tentu akan melahirkan hubungan yang dinamik dan aktif dalam kerangka pembinaan harmoni beragama dalam lingkup yang luas. Setidaknya kekuatan majoriti memberikan keselesaan kepada pihak manapun termasuk minoriti untuk aktif dan mengembangkan diri. Bapak Nurhamid, salah seorang pengerusi utama di Kementerian Agama Provinsi Bali memberikan sebuah contoh bagaimana kerajaan/pemerintah di Denpasar Bali yang majoriti ahli jawatan kuasanya diisi oleh warga Hindu (majoriti) bersedia bekerjasama memberikan sertifikat (label) halal kepada sejumlah hotel di Denpasar, antara lain hotel Aston, Santi dan Nirwana. Dalam perkembangan berikutnya mereka akan mencetuskan pula label "hotel syariah" di masa yang akan datang. Menurut Nurhamid, usaha semacam ini merupakan wujud dari

⁴⁶⁹ Jim Sidanius, Felicia Pratto (1999), *Social Dominance; An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. New York: Cambridge University Press, 32-36.

kuatnya kesepahaman dan kesepaduan antara majoriti dan minoriti serta adanya perlindungan dari majoriti terhadap minoriti dalam aspek tertentu. 470

Bentuk lain dari perlindungan majoriti di Bali adalah memberi kebebasan dan kelapangan bagi penganut agama selain Hindu untuk menjalankan ritual mereka tanpa hambatan. Haji Suhaimi menuturkan bahawa perayaan hari-hari besar Islam yang dilakukan oleh umat Islam selama ini sentiasa mendapatkan penghormatan yang sepatutnya daripada masyarakat tempatan. Perayaan peristiwa bersejarah semisal Maulid Nabi, Isra Mikraj, dua hari raya, bahkan hingga kenduri arwah dan perkahwinan yang diselenggarakan komuniti Muslim tidak pernah mendapat gangguan apapun. Bahkan sebahagian dari warga Hindu ada yang turut melibatkan diri dalam program-program religius tersebut sebagai wujud partisipasi sosial. 471

Kondisi sosial keberagamaan yang harmoni antara penganut Hindu dan Islam berlaku kerana prinsip saling menghargai kebebasan menjalankan ritual agama betulbetul dijadikan asas dari interaksi sosial. Pedoman untuk saling menghormati inilah yang juga dipegang teguh oleh masyarakat Hindu dan Muslim di Desa Sedaeng, Tengger. Sukaryono, ketua adat Tengger Sedaeng menjelaskan bahawa sudah sejak turun temurun masyarakat di Sedaeng melestarikan pusaka sosial yang diwariskan nenek moyang mereka berupa sikap hormat menghormati sesama manusia, termasuk dalam persoalan agama. "Kata orang Tengger, *monggo uri-uri ageman kita*, marilah menjaga dan menjalankan agama kita masing-masing, *lakum dinukum waliya din* menurut umat Islam," hurai Sukaryono penuh semangat. 472 Oleh itu, masyarakat Sedaeng, sama ada Hindu mahupun Muslim sama-sama menikmati keberadaan mereka sebagai bagian dari takdir sejarah. Bahawa mereka tercipta dan hidup dalam pelbagai perbezaan mereka anggap sebagai pilihan Tuhan yang terbaik dalam kehidupan.

⁴⁷⁰ Nurhamid, *Temubual*, Kotamadya Denpasar, Bali, 6 Disember 2014.

⁴⁷¹ Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu, Karangasem Bali, 7 Disember 2013.

⁴⁷² Sukaryono, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger Jawa Timur, 6 Jun 2014.

Pada saat kelompok yang majoriti tidak memiliki perasaan arogansi dan keinginan untuk melakukan dominasi sosial, di sisi yang lain pihak minoriti pun tidak pernah merasakan adanya ancaman ataupun tekanan. Realiti ini diakui dengan jujur oleh Sumaryadi, salah seorang warga Muslim di Desa Sedaeng. "Menjadi minoriti saya kira merupakan bahagian dari kehidupan saya sehari-hari. Oleh itu saya tidak pernah merasa terancam oleh sesiapapun. Bahkan yang saya rasakan iman saya malah semakin kuat kerana lingkungan persekitaran yang dipenuhi perbezaan ini menjadi cabaran untuk sentiasa menjaga akidah saya agar tetap murni," ungkap beliau. Lebih lanjut Sumaryadi menegaskan bahawa hal itu bukan bermakna tidak ada lagi upaya berdakwah untuk menyebarkan agama Islam, namun menurutnya Islam akan tersebar melalui citra positif yang dipertunjukkan oleh kaum Muslim sendiri. Kecemerlangan ajaran Islam mesti diwujudkan melalui perilaku dan akhlak yang terpuji sehingga image risalah Muhammad tersebut dapat terpancar sesuai karakternya yang rahmatan li al-'alamin. Setiap komuniti penganut agama dalam pandangan Sumaryadi pasti mempunyai tekad untuk menjadi majoriti dan diikuti oleh sebanyak mungkin pengikut. Namun itu semua mesti dilakukan melalui keupayaan yang baik, tidak merosak kerukunan dengan agama lain serta tetap menjaga marwah keagungan agama itu sendiri.

Sumaryadi menilai peluang dakwah islamiyyah di Sedaeng menjadi agak kurang berkembang kerana sejumlah faktor, antara lain banyaknya warga Sedaeng yang lebih memilih untuk bertukar tempat tinggal dan menetap di kawasan yang dekat dengan bandar. Kebanyakan mereka adalah para remaja usia muda yang disekolahkan ke pesantren untuk menuntut ilmu agama namun setelah selesai malah berkahwin dengan "orang-orang bawah" atau *wong ngisor* dan ikut bersama istri/suami

⁴⁷³ Sumaryadi, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger Jawa Timur, 5 Jun 2014.

atau keluarga barunya.⁴⁷⁴ Fakta semacam ini sesungguhnya dapat dimaklumi sebab masyarakat moden saat ini sudah mulai sibuk untuk mencari peluang dan akses kehidupan mereka serta menganggap bandar sebagai pusat dari tamadun yang lebih menjanjikan perkembangan di pelbagai aspek seperti ekonomi, sosial, pendidikan dan sebagainya.

Kalaupun kemudian ada hasil daripada upaya dakwah dan penyebaran suatu agama sehingga ada orang yang hendak bertukar agama, maka proses pertukaran tersebut mesti menggunakan tata krama atau etika sopan santun yang baik. Suwito, pengurusi masjid di Desa Balun memaparkan bahawa pernah ada seseorang dari agama lain yang ingin menjadi *muallaf* maka tokoh agama Islam menyuruhnya untuk terlebih dahulu meminta izin dan kebenaran kepada tokoh agama sebelumnya seperti pendeta (Kristian), pedande atau pemangku adat (Hindu). "Tidak *ujug-ujug* (tiba-tiba) begitu sahaja. Ini yang namanya etika sosial. Semuanya wajib melewati proses dan budi bahasa yang lembut sehingga relasi dan harmoni antara agama di antara kita tidak koyak oleh persoalan apapun. Hal ini pula sebagai pembuktian bahawa tidak pernah ada intimidasi dari majoriti kepada minoriti dan demikian pula sebaliknya. Kita tidak berhak memaksa dan menghalangi siapapun dalam urusan agama kerana ia adalah hak dan kesedaran hati setiap individu," jelas Suwito.⁴⁷⁵

Komuniti Hindu di Desa Balun Lamongan yang merupakan kelompok minoriti mengungkapkan rasa kesyukuran mereka kerana kondisi sosial Balun yang sentiasa dipenuhi oleh kerukunan di antara warga. Keadaan dinamik tersebut membuat kumpulan minoriti menjadi terlindungi dan sentiasa *enjoy* untuk melakukan sebarang aktiviti ritual. Adi Wiyono, tokoh umat Hindu Balun memaparkan bahawa meskipun kaum Hindu hidup di lingkungan majoriti Muslim namun mereka tetap merasa nyaman

-

⁴⁷⁵ Suwito, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

⁴⁷⁴ *Wong ngisor* adalah istilah tradisional warga Tengger untuk menyebut penduduk di wilayah dataran rendah atau persekitaran bandar. Manakala mereka menyebut diri mereka sebagai *wong duwur* atau masyarakat kampung di dataran tinggi pegunungan.

dalam beribadah. Interaksi sosial berlangsung hampir tanpa ada konflik dan ancaman apapun. "Kami sedar bahawa kami minoriti tapi kami tidak berkecil hati. Kami percaya umat beragama lain akan berbesar hati menjaga persepaduan antara agama secara tulus. Meski kami pun menyedari sebagai kelompok kecil kami sentiasa diawasi. Justeru kami mesti berhati-hati dan menunjukkan diri kami dapat bangga memberikan kontribusi yang baik terhadap kemajuan Balun dengan kerukunan antara agama di dalamnya. Bagi kami, minoriti dan majoriti itu saling melengkapi dan menjaga satu sama lain. Itulah prinsip sosial yang semestinya. Kami ada kerana keberadaan mereka. Begitupun sebaliknya. Tidak boleh ada perasaan cemburu yang negatif," ungkap Adi Wiyono. Beliau menjelaskan bahawa setiap penganut agama pasti memiliki obsesi untuk memajukan dan mengembangkan agamanya sedemikian rupa. Namun jalan ke arah itu mesti ditempuh dengan cara yang elegan, santun dan tidak mengganggu harmoni lintas agama yang ada. Solusinya adalah pembinaan internal dan menengok ke dalam (*inward looking*) untuk merawat serta memastikan spirit keberagamaan dalam sebuah komuniti sentiasa tumbuh dengan baik. ⁴⁷⁶

Pada kerangka harmoni lintas agama sudah semestinya kelompok majoriti menjamin keselamatan serta berupaya kuat untuk melindungi keberadaan pihak minoriti dengan segala kepentingannya. Dalam khazanah hukum hakam Islam diajarkan bahawa seorang Muslim apabila ia mendapat perlindungan dan jaminan hidup di wilayah non-Muslim, maka ia boleh tinggal bersama mereka. Referensinya antara lain adalah sebuah hadith yang menerangkan bahawa Rasulullah pernah memberi izin kepada Nu'aim An-Nuham untuk tetap tinggal di kampung Bani 'Ady yang dihuni penduduk bukan Islam kerana adanya jaminan daripada mereka terhadap Nu'aim yang keberadaannya sangat diperlukan oleh kaum Bani 'Ady. Barulah setelah beberapa lama, Nu'aim meninggalkan mereka dan berhijrah ke Madinah bergabung

⁴⁷⁶ Adi Wiyono, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

bersama Rasulullah. Demikian pula kes seorang Raja Habsyah (Ethiopia) bernama Najasy yang telah memeluk Islam pada era Rasulullah. Kewafatan Najasy dishalatkan oleh Rasulullah (shalat jenazah ghaib) dan beliau membiarkan Najasy hidup di negara Habsyah yang masa itu masih termasuk negara kafir. Najasy diperbolehkan tetap tinggal dan memimpin Habsyah walaupun ia bukan negara Islam pada waktu ketika itu. Bahkan sejumlah sahabat ada yang diperintahkan Nabi untuk berhijrah ke Habsyah.

Justeru, meskipun masih ada pendapat yang mengharamkan, namun seorang Muslim tinggal di daerah bukan Islam hukum asalnya adalah mesti (*mubah*). Malah dengan melarang Muslim hidup di wilayah non-Muslim sama sahaja dengan mengabaikan peluang dakwah kepada masyarakat awam yang belum Islam. Ada kesempatan bagi seorang Muslim untuk menunjukkan kebenaran dan keindahan agama Islam. Ingat hadith Nabi (sebahagian ulama menganggap hadith ini dhaif), "Segala bumi adalah bumi Allah. Semua manusia pula adalah hamba Allah. Di mana kamu dapati kebaikan, maka tinggallah di sana". Perintah ini pun selaras dengan firman Allah dalam Al-Ankabut ayat 56, "Wahai hamba-hamba-Ku yang beriman, sesungguhnya bumi-Ku itu luas. Maka sembahlah Aku (sahaja)."

7.3. Agama Bukan Angka

Berbincang tentang topik majoriti dan minoriti umat beragama tidak dapat lepas daripada persoalan polisi kerajaan/pemerintah dalam bancian (*census*) penduduk serta penulisan "item" agama dalam kad identiti penduduk Indonesia atau kartu Tanda penduduk (KTP). Selama ini afiliasi agama selalu muncul dalam setiap pertanyaan

⁴⁷⁷ Lihat Yusuf Qardhawi dan Sulaiman Tubuliyak (2008), *Fiqh Minoriti Muslim dari Perspektif Dua Ulama Kontemporari* (Terj. Muhammad Haniff Hassan), Singapura: Pustaka Nasional-Pergas, 49-50. Bandingkan pula Ibnu Hisyam (1992), *As-Sirah An-Nabawiyyah; Jilid I* (Tahqiq: Mustafa As-Saqaa), Beirut: Dar El-Khair, 352.

⁴⁷⁸ Lihat Yusuf Qardhawi dan Sulaiman Tubuliyak (2008), Op. Cit., 53.

bancian penduduk. Banci diadakan pertama kali pada 1930 oleh pemerintah kolonial Belanda dan poin agama sudah mulai ditanyakan untuk data dan komposisi bilangan penduduk. Manakala kerajaan/pemerintah Indonesia mulai melakukan program bancian penduduk sejak 1961 hingga sekarang. Setidaknya sampai saat ini identiti agama tetap dianggap sebagai urusan yang penting oleh masyarakat. Maknanya, persoalan agama tidak dapat dinafikan telah menjadi titik keprihatinan orang ramai, terutamanya berhubung kait dengan visi bersama dalam mengelola kepelbagaian dan kedamaian hidup berbangsa.⁴⁷⁹ Oleh itu, masyarakat ramai serta pelbagai organisasi sosial keagamaan menolak dengan keras ketika kerajaan/pemerintah pernah mengeluarkan isyu untuk menghilangkan poin agama dalam kad identiti penduduk (KTP). 480 Idea semacam ini dipandang oleh sebahagian besar masyarakat sebagai bahagian usaha sekularisasi untuk menjauhkan agama dari kehidupan penduduk. Rencana polisi pemerintah ini pun akhirnya gagal terwujud ekoran kontroversi dan resistensi yang berlaku di tengah masyarakat awam.

Indonesia merupakan bangsa yang plural dalam hal agama (religiously diverse). Oleh itu, aspek pluraliti inilah yang melahirkan dinamika sosial dalam pelbagai bidang. Tidak ada kawasan di Indonesia yang homogen agama tertentu. Memang ada yang dominan dalam segi jumlah, seperti Hindu di Bali, Islam di Jawa, atau Kristian di Sulawesi Utara. Tetapi hal itu bukanlah cerminan dan sentiasa identik. 481 Sebagai contoh misalnya Bali yang dikenal relatif homogen dalam hal agama namun akhir-akhir ini Bali tampak ada trend dinamika pluraliti keagamaan yang sangat kuat di sana. Eksodus orang luar yang datang ke Bali, sama ada hendak melancong ataupun menetap di sana cukup besar. Pada umumnya orang masuk ke Bali

⁴⁷⁹ Agus Indiyanto (2013), Agama di Indonesia dalam Angka; Dinamika Demografis Berdasarkan

Sensus Penduduk Tahun 2000 dan 2010. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 3. ⁴⁸⁰ Sejumlah organisasi seperti Majelis Ulama Indonesai (MUI), Syarikat Islam, Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU) dan sebagainya menolak gagasan yang dianggap absurd ini. Lihat "PBNU Tolak Keras Wacana Penghapusan Kolom Agama di KTP", www.hidayatullah.com., edisi 21 Jun 2014. ⁴⁸¹ Agus Indiyanto (2013), *Op. Cit.*, 6-7.

selain bertujuan melancong juga hendak berniaga. Fenomena ini menurut Pak Nurhamid menjadi tanda menguatnya pertambahan jumlah pendatang terutamanya umat Islam dari sejumlah etnik seperti Jawa, Madura, Sumatera, Sulawesi dan Lombok. Justeru bilangan penduduk beragama selain Hindu, khasnya Islam pasti akan bertambah. Kalaupun angka bilangan Muslim di Bali itu tidak bertambah atau lambat pertambahannya maka dimungkinkan telah berlaku kelalaian dalam hal pencatatan KTP penduduk sipil (untuk dimasukkan ke dalam database) oleh pemerintah tempatan. Nurhamid menilai selama ini sempat muncul asumsi bahawa stagnasi jumlah penduduk non-Hindu di Bali berhubung kait dengan polisi dan politik kependudukan yang sengaja hendak mengecilkan kuantiti jumlah masyarakat non-Hindu. Namun asumsi dan kecurigaan seperti ini tidak dapat sepenuhnya dijadikan alasan dan mesti dibuktikan kebenarannya agar terhindar dari pertelingkahan antara agama.

Namun asumsi lambatnya penyebaran agama selain Hindu di Bali semata terkait dengan politik kependudukan dibantah oleh Ustaz Fadhli, salah seorang pengurusi pada Pondok Pesantren Diponegoro Klungkung Bali. Menurut beliau kelambatan tersebut antara lain disebabkan oleh terbatasnya program dakwah di Bali. Aturan pemerintah tidak membenarkan komuniti agama apapun melakukan upaya dakwah secara terbuka kerana ia merupakan persoalan yang sensitif. Sehingga penyebaran agama selama ini cenderung lebih banyak dari faktor lain seperti perkahwinan, keturunan atau relasi kekeluargaan dan persahabatan. Adapun aturan berkenaan larangan berdakwah secara terbuka dan kepada masyarakat yang sudah beragama dicetuskan sebagai kesepakatan bersama semua lemen antara agama yang terhimpun dalam Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Di depan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Saat itu semua pihak bersetuju untuk menghindari upaya pemaksaan agama dalam bentuk apapun. Perjanjian ditandatangani semua unsur

⁴⁸² Nurhamid, *Temubual*, Kotamadya Denpasar, Bali, 6 Disember 2013.

⁴⁸³ Fadhli, *Temubual*, Semarapura, Klungkung Bali, 8 Disember 2013.

masyarakat di atas kertas bermaterai dan berkekuatan hukum. 484 Kesepakatan seperti ini pun berlaku di Desa Sedaeng pegunungan Tengger. Masing-masing komuniti agama dihimbau untuk lebih memperkuat dakwah di kalangan internal berwujud pembinaan keruhanian dan wawasan keterbukaan (inklusivisme) dalam beragama. 485

Kebersepaduan kelompok-kelompok agama untuk tidak melakukan penyebaran agama kepada individu atau komuniti yang sudah beragama tersebut bukan bermakna pembatasan ruang dakwah secara ketat. Dalam pandangan Pak Suwito, peluang untuk berdakwah tetaplah terbuka dengan cara menampilkan karakter agama dalam wujud kerja sosial yang sebenar. Beliau lebih suka menyebutnya sebagai dakwah bi al-hal, sebuah konsep praktikal yang telah diajarkan oleh Rasulullah dalam ajaran Islam, yakni menampilkan visi agama dengan contoh kongkret. Pelbagai aktiviti sosial yang dilakukan oleh umat Islam di Balun semisal santunan anak yatim dan fakir miskin, khitan beramai-ramai, bantuan bencana alam dan sebagainya menurut Suwito adalah bahagian daripada dakwah yang diwujudkan secara cantik dengan kesantunan dan penuh keprihatinan.⁴⁸⁶

Walaupun aktiviti penyebaran agama sudah dibatasi namun masih tetap sahaja berlaku adanya pertukaran (convert) agama di kalangan Hindu dan Muslim, sama ada di Bali mahupun Jawa Timur. Disebabkan sejumlah faktor, pertukaran tersebut menjadi fenomena dan pemandangan yang biasa berlaku. Faktor yang terkuat adalah kerana alasan perkahwinan (ikut suami atau istri). Manakala faktor lain adalah kerana kesedaran pribadi. Lingkungan sosial yang plural dengan pelbagai agama yang hidup membuka kemungkinan seseorang untuk berproses, berfikir bersama membandingkan antara satu agama dengan lainnya sehingga sampai kepada kesedaran untuk memilih tetap atau bertukar agama. Apatah lagi sebagaimana disampaikan oleh para penganut agama bahawa setiap agama berlumba secara positif untuk

 ⁴⁸⁴ Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu, Karangasem Bali, 7 Disember 2013.
 ⁴⁸⁵ Anggis, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger Jawa Timur, 5 Jun 2014.

⁴⁸⁶ Suwito, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

menampilkan karakter dan visi agamanya sebaik mungkin, salah satunya untuk menarik datangnya peminat. Pak Guwarno, penganut Kristian di Balun juga menyebut bahawa peraturan pemerintah iaitu Undang-Undang Perkahwinan Nomor 1/1974 turut berperanan kepada motivasi seseorang untuk bertukar agama. Aturan ini serupa dengan perjanjian formal bahawa salah satu dari pasangan pengantin lintas agama (sama ada suami ataupun isteri) mesti memilih untuk menganut satu agama. Maknanya mesti ada yang bertukar agama. Namun demikian Guwarno menyatakan bahawa cukup banyak dijumpai contoh keluarga di Balun yang terdiri dari penganut pelbagai agama. Ada yang ayahnya Muslim tetapi anaknya Hindu dan saudara yang lain menganut Kristian, dan sebagainya. Beliau menyebut itu sebagai wujud dari harmoni dan kebebasan beragama yang sebenar dan berlaku hingga ke unit terkecil dalam struktur masyarakat, yakni keluarga. 487

Demikianlah pemandangan kerukunan antara umat Hindu dan Islam di keempat daerah di Bali dan Jawa Timur telah terang benderang dapat dilihat sebagai harmoni antara komuniti majoriti dan minoriti dalam membina kehidupan sosial bersama. Minimnya konflik dan perbalahan di antara mereka menunjukkan bahawa kesedaran dan kedewasaan beragama di antara mereka sudah cukup teruji dalam melewati berbagai cabaran. Kondisi keharmonian yang dapat berlangsung dinamik seperti ini sukar untuk diwujudkan apabila masing-masing komuniti beragama sibuk dengan egoisme sempit mereka. Kebersamaan terbukti sanggup melahirkan kesepaduan dan kesepahaman komunal untuk sentiasa menghindari timbulnya konflik. Hamzah Tualeka menjelaskan bahawa ada empat faktor penyebab konflik antara agama. Pertama, perbezaan doktrin dan sikap mental. Kedua, perbezaan asal kebangsaan atau etnik penganut agama. Ketiga, ketidaksamaan taraf kebudayaan. Keempat, perbezaan

⁴⁸⁷ Guwarno, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

jumlah bilangan (populasi) penganut agama. 488 Masyarakat Hindu dan Muslim di Bali dan Jawa Timur telah mampu mengatasi faktor-faktor pemicu konflik tersebut dan berjaya menjadikan segala perbezaan sebagai modal untuk sentiasa bersepadu dan hidup dengan penuh harmoni. Pada faktor keempat iaitu perbezaan jumlah penganut agama, mereka dengan elegan sanggup menampilkan realiti bahawa faktor majoritiminoriti bukanlah penghalang bagi mereka untuk merangkai kerukunan beragama dalam wujud praktikal yang sebenar.

Manakala Hendropuspito berpendapat bahawa beberapa faktor di sebalik konflik antara majoriti dan minoriti antara lain ekoran adanya sikap saling curiga antara majoriti dan minoriti serta mitos bahawa majoriti mesti menjadi pemimpin dan penguasa terhadap minoriti. Pada faktor pertama, solusinya adalah kebersediaan memberikan toleransi dan kebebasan untuk saling menjalankan ritual agama masingmasing. Adapun pada faktor kedua jalan keluarnya berupa mengurangi ketegangan dengan melakukan dialog dan kerjasama antara agama secara rutin dan berterusan seraya saling menghargai peranan setiap komuniti. Penting diingat bahawa sejarah telah membuktikan contoh, bangunan masjid-masjid di masa dinasti Umayyah hingga Abbasiyah dirancang oleh para arsitek Rumawi yang non-Muslim. Demikian pula upaya penerjemahan karya-karya keilmuan Barat ke dalam bahasa Arab turut dikerjakan oleh sebahagian ilmuan Yahudi dan Nasrani. Di Jakarta, desain arsitektural masjid Istiqlal dibuat oleh MT Silaban, seorang Kristian taat. Demikian harmoni antara komuniti beragama yang majoriti dan minoriti mengajarkan indahnya kebersamaan sosial yang jauh dari perseteruan. 489

Ada sisi menarik bahawa ternyata polisi pemerintah Indonesia untuk memperbanyak jumlah provinsi (negeri) melalui program pemekaran wilayah juga turut berperanan menjadikan suatu negeri yang asalnya cukup plural dari sisi agama

_

⁴⁸⁹ *Ibid.*, 154-156.

⁴⁸⁸ Hamzah Tualeka Zn (2010), *Konflik dan Integrasi Sosial Bernuansa Agama di Ambon-Lease*. Jakarta: Bintang Multiware, 149-153.

kemudian menjadi sangat didominasi oleh agama tertentu. Contohnya adalah Maluku dan Sulawesi Utara. Setelah kedua daerah ini dibagi dan dimekarkan sehingga kemudia lahir provinsi-provinsi baru seperti Gorontalo dan Maluku Utara, maka kedua provinsi yang lama menjadi kawasan dominan penganut Kristian dan kedua provinsi baru didominasi oleh penduduk Muslim. Agus Indiyanto menyebut program pemekaran wilayah ini berdampak negatif dan menimbulkan image dominasi agama yang berpotensi memicu konflik agama di sejumlah kawasan. 490

7.4. Kebersamaan Paksi Kerukunan

Salah satu cara untuk menghilangkan perasaan mendominasi dan didominasi serta jalan membuang stigma dikotomis majoriti-minoriti adalah dengan keupayaan yang berterusan dalam menjalin kesepahaman di antara kelompok-kelompok agama yang ada. Ni Putu Rismayuni memandang perlunya kesepahaman itu sebagai paksi daripada pembinaan sikap keterbukaan (inklusif), toleransi serta kekompakan dalam mengantisipasi konflik. Oleh itu menurut Rismayuni dituntut adanya partisipasi yang aktif dari setiap unsur kemasyarakatan seperti keluarga, tokoh masyarakat serta berbagai komuniti. Keterlibatan seluruh elemen itu kemudian disatukan oleh ikatan bernama pengabdian kepada kepentingan bersama. Jika hal ini berlaku maka nikmatnya pengabdian dan kerukunan akan dirasakan bersama oleh semua lapisan masyarakat. Begitulah Rismayuni merasakan manisnya mengabdi kepada kepentingan orang ramai saat dirinya pernah menjawat sebagai perbekel (kepala desa) Desa Sinduwati Karangasem Bali. 491 Di desa inilah terdapat beberapa kampung Muslim yang hidup damai di tengah majoriti penduduk Hindu.

 ⁴⁹⁰ Agus Indiyanto (2013), *Op. Cit.*, 122-123.
 ⁴⁹¹ Ni Putu Rismayuni, *Temubual*, Desa Sinduwati, Karangasem Bali, 7 Disember 2013.

Manakala di Desa Sedaeng Tengger formula lain yang ditempuh untuk mengatasi masalah dikotomi majoriti dan minoriti adalah dengan jalan menguatkan identiti adat tengger sebagai payung kebersamaan warga. Sebagaimana diketahui bahawa persaudaraan tradisional antara sesama warga adat Tengger sangatlah kuat. Mereka dapat terpisah kerana afiliasi ideologi (agama) namun mereka akan sangat mudah bersatu padu apabila menggunakan identiti adat Tengger sebagai pusaka budaya yang diwariskan oleh para leluhur. Ritual Karo misalnya, dipandang sebagai hari raya oleh semua komuniti agama. Kerana warna Tengger dan adat tradisional dalam perayaan Karo mampu mengatasi dan melewati tabir pemisah agama. Oleh itu, peranan tokoh adat (dukun) Tengger di sini sangatlah penting. Sukaryono, dukun adat di Sedaeng menegaskan peranannya sebagai tokoh senior dan dianggap sebagai "orang tua" kepada semua warga. "Dalam urusan adat semua warga patuh kepada saya sebagai dukun adat desa. Di sekolah mereka taat kepada guru. Manakala urusan agama, semua dikembalikan kepada tokoh agama masing-masing. Dukun adat, para guru serta warga berlainan agama tidak ada hak mencampuri urusan agama warga," demikian Sukaryono memaparkan tugasnya.

Bukti bahawa warga Hindu dan Muslim di Sedaeng hidup bersama serta berbaur secara egaliter tanpa dominasi dan diskriminasi dapat dilihat dari model pekuburan (makam) warga yang bercampur antara komuniti Hindu dan Islam. Selain itu cara penyusunan tempat tinggal rumah) warga yang menyatu secara acak (tanpa blok pemisah) merupakan wujud dari kesedaran kolektif masyarakat yang terbuka dan sudi menyatu dengan siapapun tanpa melihat perbezaan. Serupa dengan di Sedaeng, di Desa Balun Lamongan ikatan persaudaraan dan kekeluargan sesama warga desa terbukti berkesan sebagai formula persepaduan. Pak Suwito mencontohkan dirinya sebagai orang yang berasal dari keluarga besar lintas agama. Adik kandungnya

⁴⁹² Syamsur Rohman, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger Jawa Timur, 10 Disember 2013.

penganut Kristian yang taat, saudara sepupunya adalah tokoh agama Hindu, manakala yang lain beragama Muslim. Dalam relasi keluarga semuanya bergaul rapat dan mesra seakan di antara mereka tidak memiliki perbezaan agama. Dalam lingkup terkecil Suwito sekeluarga berupaya meniadakan dominasi dan diskriminasi sebagai tahapan membangun lingkup keharmonian yang lebih besar iaitu masyarakat.

Di tingkat desa, warga Balun berupaya meniadakan kesan dominasi majoriti kepada minoriti melalui pengaturan peranan yang dibahagi bersama secara adil dan merata. Setaraf contoh, pemakaian pengeras suara (loud speaker) dari setiap rumah ibadah diatur sedemikian rupa agar tidak berbenturan masa dan saling mengganggu. Kebetulan letak antara masjid, pura dan gereja di Balun berdekatan dan saling berhadapan. 494 Melalui pengaturan sedemikian itu akan hilang anggapan bahawa ada diskriminasi terhadap pihak tertentu. Sebaliknya mereka melibatkan keterwakilan dan partisipasi masing-masing komuniti untuk berkerja bersama. Contoh lain, apabila warga desa ada yang memiliki hajatan (kenduri) seperti perkahwinan, penduduk serta tokoh agama dari setiap agama dijemput hadir bersama. Bukanlah pemandangan yang aneh apabila seorang ustaz, kyai, pedande (Hindu) dan pendeta (Kristian) duduk bersama dalam satu majelis kenduri di rumah seorang warga. Begitulah kerukunan warga tidak memandang perbezaan identiti apapun. Perpaduan berjalan secara mengalir bagaikan air yang jernih tanpa riak gelumbang. Padahal sepertimana dituturkan oleh Suwito, di Balun tidak ada organisasi formal untuk menyatukan para warga dari pelbagai agama.

"Kerukunan antara agama di Balun berlaku secara natural, murni dan bukan sekedar simbolik palsu (*immitation*). Harmoni itu datang secara tulus dari inisiatif dan kesedaran warga itu sendiri tanpa sebarang rancangan (*by design*). Kunci utamanya saya kira adalah kuatnya rasa simpati sesama warga yang merasa semuanya bersaudara

⁴⁹³ Suwito, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

⁴⁹⁴ Guwarno, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

dan satu keluarga. Bahkan banyak desa lain yang merasa cemburu melihat Desa Balun sanggup membina keharmonian. Sedemikian aman desa kami sehingga apabila ada peristiwa pencurian atau perompakan dapat dipastikan pelakunya adalah bukan warga Balun sendiri tapi warga dari luar. Dan ini terbukti benar. Beberapa kes yang berlaku semuanya *suspect* merupakan orang dari luar desa kami," Suwito menghuraikan dengan penuh rasa bangga. Dalam pandangan Suwito, perpaduan antara umat beragama tidak kemudian bermakna mengikis kefanatikan terhadap keyakinan beragama. Pada dimensi spiritual kita wajib fanatik dengan meyakini bahawa agama kitalah yang paling benar. Ada pengakuan terhadap kebenaran mutlak (*truth claim*), namun pada sisi sosial kita pun mesti toleran terhadap keyakinan dan keberadaan orang lain. Bahawa manusia hidup mesti bermuamalah dengan orang lain yang mungkin sahaja ia berbeza dengan diri kita. 495

Komitmen ini pun dibenarkan oleh Adi Wiyono, pemuka agama Hindu Balun. Menurut lelaki yang bekerja sebagai guru sekolah ini, kebersediaan seluruh kalangan untuk menghilangkan dominasi dan diskriminasi serta keluar dari perangkap pola fikir majoriti-minoriti akan menciptakan kehidupan antara agama yang rukun. Kerukunan merupakan spirit utama dari masyarakat Balun. Adi Wiyono mengakui bahawa selama 30 tahun beliau menjadi warga Balun sudah dapat betul-betul memahami karakter asli dari warga Balun yang sangat mencintai persatuan dan perdamaian. Beliau beranggapan bahawa hidup rukun itu sebenarnya dapat terbina dengan murah, mudah, dan indah. "Biaya" kerukunan hanyalah bermodalkan keterbukaan dan ketulusan seluruh warga. Oleh itu, supaya harmoni yang sudah ada dapat terawat dan berkekalan, di antara warga dan penganut agama apapun mesti membuang jauh-jauh sikap "sms", iaitu senang melihat orang lain susah dan susah melihat orang lain senang. 496

⁴⁹⁵ Suwito, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

⁴⁹⁶ Adi Wiyono, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

Dikotomi majoriti-minoriti sesungguhnya tidak terlalu memberikan kesan kuat kepada potensi perseteruan antara agama apabila bilangan (kuantiti) daripada agama majoriti dan minoriti terpisah jauh. Merujuk kepada teori konflik dalam ilmu sosiologi, peluang dan potensi peratusgketaan akan jauh lebih besar apabila suatu penduduk memiliki peringkat kepelbagaian agama dalam jumlah kuantiti yang cukup berimbang. 497 Misalnya antara komuniti agama dengan 55 peratus penganut berdepan dengan 45 peratus atau 40 versus 60 peratus. Apatah lagi kalau kondisi tersebut terdapat di kawasan yang dihuni masyarakat dengan taraf kualiti pendidikan yang belum maju, maka ancaman adanya letupan konflik horizontal ekoran fanatisme beragama menjadi "api dalam sekam" yang bila-bila masa dapat meletup. Keadaan sosial penduduk yang masih sukar menerima realiti plural dan masih menonjolkan egoisme primordial memiliki potensi konflik yang tinggi. Dapat dilihat sebagai contoh adalah kondisi masyarakat di Ambon yang mengenal istilah agama senior dan agama yunior. Pembezaan dan polarisasi kelompok seperti ini jelas menguatkan adanya hierarki kelas sosial, struktur formal elit serta kotak-kotak di tingkat rakyat akar umbi. Justeru, pemisahan identiti tersebut malah menjadi pembatas kelompok (cultural diversity) saat ada dua kelompok agama atau lebih untuk saling berhadapan dan berseteru. 498 Oleh itu, kunci utama masyarakat sama ada majoriti mahupun minoriti dalam membina harmoni beragama yang damai dan berkekalan adalah dengan jalan sentiasa bersatu, bersepadu dan menghilangkan jauh-jauh rasa fanatisme lintas kelompok. Tentu hal ini bukan hanya menjadi kewajipan para tokoh agama namun tugas dari semua elemen di dalam struktur masyarakat.

.

⁴⁹⁷ Irwan Abdullah, Ibnu Mujib, Iqbal Ahnaf (2008). *Agama dan Kearifan Tempatan dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM - Pustaka Pelajar, 53.

⁴⁹⁸ Ibnu Mujib, Yance Z. Rumahuru (2010), *Paradigma Transformatif Masyarakat Dialog; Membangun Fondasi Dialog Agama-Agama Berbasis Teologi Humanis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 138.

7.5. Kampung dan Bandar, Wong Duwur dan Wong Ngisor

Kajian sosiologi mengenai dinamika kerukunan antara umat beragama bersifat sangat dinamis. Ia mudah mengalami *trend* dan perubahan-perubahan seiring dengan perkembangan sosial masysarakat yang ada. Salah satu hal yang menarik yang didapatkan dari kajian ini adalah perbezaan dinamika sosial antara penduduk yang menetap di kampung (desa) dan bandar (kota). Bukan semata terfokus kepada dikotomi serta perbezaan di antar keduanya namun lebih kepada perubahan karakter sosial masyarakat yang berlaku. Secara sederhana berdasarkan kepada lokasi kajian yang dilakukan oleh pengkaji terdapat dua entiti sosial yakni masyarakat bandar dan penduduk kampung. Kampung Sindu di Karangasem Bali serta Desa Sedaeng pegunungan Tengger Pasuruan merupakan gambaran dari masyarakat yang hidup di perkampungan. Manakala Kampung Gelgel di Klungkung Bali serta desa Balun dapat dikata mewakili profil masyarakat sekitar bandar yang lebih moden dan kosmopolit.

Tanpa dibezakan sebenarnya masyarakat sendiri sudah merasa "terpisah" dan terdapat perbezaan di antara mereka. Istilah warga Sedaeng bahawa ada wong ngisor serta wong duwur merupakan semacam 'identifikasi' mereka terhadap ketidaksamaan karakter tersebut. Oleh itu, dengan mengguna pakai paradigma pemikiran Ferdinand Tonnies, Irwan Abdullah memandang penting penerapan perspektif untuk melihat perubahan-perubahan komuniti dan transformasi sosial, seperti kes perubahan kampung-bandar dengan ciri dan sifat-sifatnya. Kampung dianggap sebagai lingkungan yang masih bertumpu pada pola hubungan face to face, sementara di bandar interaksi sosialnya lebih bersifat instrumental (organic). Teori ini dilengkapi oleh Robert Redfield dengan istilah great tradition (tradisi besar) dan little tradition

(tradisi kecil) untuk menggambarkan dua titik peradaban di dua ujung garis kontinum, kampung dan bandar.⁴⁹⁹

Dapat kita lihat bahawa dinamika dan perkembangan kehidupan perkotaan yang meluas dengan munculnya *suburb* di sekitar bandar-bandar besar sebagai penyokong pembangunan bandar menyebabkan terbentuknya pola-pola pemukiman baru. Tekanan hidup berakumulasi dengan bertambahnya populasi jumlah penduduk. Persyarikatan Bangsa-Bangsa (United Nation) misalnya memprediksi bahawa pada 2025 penduduk Indonesia yang tinggal di kota akan mencapai 60,7 peratus dari total keseluruhan penduduk. Proses urbanisasi yang laju dan sempitnya lapangan pekerjaaan (*jobs*) menyebabkan makin menghilangnya batas-batas fisik (*physical boundaries*) suatu etnik kerana pergeseran tempat (kampung ke bandar) serta percampuran dengan etnik-etnik lain yang plural di sebuah tempat yang sama-sama baru. Masyarakat menjadi egaliter, variatif dan bercampur secara komunal. Sol

Gambaran-gambaran di atas merupakan fenomena mutakhir daripada dinamika penduduk perkampungan serta warga bandar dilihat dari aspek sosial budaya. Lalu, bagaimanakah profil penduduk kampung dan bandar dari sisi dinamika keagamaan serta kehidupan keberagamaan mereka? Berdasarkan kepada dapatan kajian dan pengamatan (observasi) di lapangan selama melakukan penyelidikan, pengkaji dapat menyimpulkan bahawa corak keberagamaan masyarakat di perkampungan lebih kuat dan taat dibandingkan masyarakat yang menetap di bandar. Sebagai contoh, penduduk Kampung Sindu Bali dan Desa Sedaeng Tengger sangat mudah tergerak solidariti dan

⁴⁹⁹ Lihat Irwan Abdullah (2010), *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka pelajar, 142

⁵⁰⁰ Merujuk kepada hasil bancian penduduk pada tahun 2010, bilangan rakyat Indonesia sebanyak 237.641.326 orang (119,6 juta lelaki dan 118 juta perempuan). Dengan purata indeks pertumbuhan penduduk sebesar 1,49 peratus/tahun, penduduk Indonesia yang menetap di kawasan bandar seramai 49,79 peratus, manakala selebihnya memilih tinggal di perkampungan. Sebagian besar penduduk Indonesia tinggal di pulau Jawa (57,5 peratus). Padahal pulau Jawa hanyalah 6,8 peratus dari luas keseluruhan wilayah negara Indonesia. Sumber: Agus Indiyanto (2013), *Agama di Indonesia dalam Angka; Dinamika Demografis Berdasarkan Sensus Penduduk Tahun 2000 dan 2010.* Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada, 12.

⁵⁰¹ Irwan Abdullah (2010), *Op. Cit.*, 82-83.

rasa keprihatinan mereka apabila ada salah satu di antara mereka memerlukan bantuan, sama ada keperluan sosial, ekonomi dan lainnya. Energi kebersamaan di antara mereka jauh lebih mudah untuk dihimpun dibandingkan masyarakat perkotaan yang cenderung lebih suka memikirkan kepentingan individual. Pada corak masyarakat bandar, egoisme individual dan sektoral di antara mereka tampak lebih susah untuk dihilangkan. Masing-masing di antara mereka sibuk dengan aktiviti-aktiviti yang jarang melibatkan orang lain. Maknanya, setiap orang bandar merasa memiliki zona kenyamanan (comfort zone) sehingga mereka tidak mau menganggu dan diganggu oleh orang lain (the others). Pemandangan ini tampak dalam keseharian penduduk di Kampung Gelgel yang terletak di pusat bandar Klungkung Bali. Hampir seluruh warga Gelgel yang kebanyakan peniaga sehari-hari sibuk dengan rutiniti pekerjaan mereka di pusat industri dan pasar-pasar. Manakala warga Desa Balun tampak lebih memiliki ruang untuk merawat kebersamaan kerana selain sibuk berniaga di luar sebahagian warga Balun banyak juga yang bekerja sebagai petani di desa mereka sendiri.

Fenomena ini selaras dengan tesis yang pernah dipaparkan Bambang Pranowo, seorang pengkaji sosiologi, bahawa warga kampung lebih memandang kehidupan keagamaan dan keberagamaan sebagai proses yang dinamis dan bukan statis (*rigid*). Dari perspektif keagamaan, individu beragama mereka anggap sebagai bahagian daripada proses menjadi (*becoming*) dan bukan meng-ada (*being*). Di sisi lain, peringkat ketaatan dan kesalihan penduduk kampung dalam beragama lebih tinggi dibandingkan masyarakat bandar. Karakter agamis itu bisa dilihat misalnya dari etika penghormatan mereka terhadap orang lain, terutama guru dan tokoh agama. Namun dalam aspek dinamika dan nuansa egaliter, kehidupan masyarakat bandar tampak lebih kuat. Manakala dalam hal pengamalan religius terhadap ajaran agama melalui perilaku dan ritual agama maka warga kampung lebih tampak bercorak.⁵⁰²

⁵⁰² M. Bambang Pranowo (2011), *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 363-367.

Dalam pandangan Soekanto Soerjono, perbezaan antara kaum perkampungan (rural community) dengan masyarakat bandar (urban community) memang merupakan suatu hal yang lazim dalam paradigma ilmu sosial moden. Walaupun sebenarnya ciri pembeza di antara keduanya cenderung lebih kepada tanda geografis semata, bukan pemisahan populasi penduduk, karakter sosial ataupun dinamika pekerjaan (profesi). Warga kampung dan bandar memiliki keterikatan sosial yang tinggi kerana keduanya saling memerlukan dan mempengaruhi. Menurut Soerjono, karakter utama orangorang kampung cenderung ke arah religious trend dengan taraf kepatuhan terhadap nilai-nilai agama yang kuat. Manakala penduduk bandar lebih tampak sebagai secular trend dengan sikap yang kurang begitu peduli terhadap agama. Perangai agamis tersebut tampak dari corak psikologi penduduk kampung yang umumnya emosional dan simpatik, sebaliknya masyarakat bandar lebih rasional dan egois. 503

Pelbagai gambaran karakter yang dimiliki oleh komuniti masyarakat kampung dan bandar di atas tentu sahaja mempunyai kelebihan dan kekurangan masing-masing. Hanya sahaja dari situ terlihat bahawa masyarakat di perkampungan lebih mudah untuk diajak membina kerukunan antara agama oleh sebab sifat emosional mereka yang kuat. Namun pada sisi emosional ini pulalah warga kampung juga mudah untuk dipengaruhi secara negatif dengan memainkan sentimen dan fanatisme agama yang mereka miliki. Dengan demikian bukan bermakna bahawa orang bandar susah diajak untuk menunjukkan kebersamaan sosial mereka. Namun lazimnya warga perkotaan mereka seringkali lebih sibuk dengan urusan pekerjaan yang menyita banyak masa. Pada konteks ini Emile Durkheim memaparkan dua ciri solidariti sosial yang berlaku di tengah masyarakat. Pertama, solidariti mekanik, yang berpaksi kepada hubungan dan ikatan emosional sebagai simpul kekuatan. Solidariti jenis ini lebih mudah dijumpai pada karakter dan kosmologi masyarakat di perkampungan. Kedua, solidariti

⁵⁰³ Soerjono Soekanto (1998), *Sosiologi; SuatuPengantar*. Jakarta: PT Raja GrafindoPersada, 166-171.

organik, persepaduan yang diikat oleh kesamaan kelompok kepentingan seperti politik, ekonomi, budaya dan sebagainya. Solidariti semacam ini lebih banyak ditemukan keberadaanya pada warga-warga bandar dengan kehidupannya yang moden. ⁵⁰⁴

Adanya masyarakat bandar sesungguhnya kerana ia ditopang oleh penduduk di kampung. Keduanya tidak dapat dipisahkan kerana saling memerlukan (symbiosis mutualism). Ada banyak faktor pendorong (push factors) yang membuat penduduk kampung berminat hijrah ke bandar, antara lain jaminan kemudahan, pekerjaan, akses, dan perkembangan ekonomi. Oleh itu, muncullah kemudian polarisasi antara kaum penduduk tetap serta kaum pendatang. Kalau di Bali terdapat istilah muwed (penduduk asli Bali) serta tamiu (para pendatang atau perantau). Pada umumnya, di banyak tempat kaum pendatang ini biasanya lebih tekun dan rajin dalam bekerja. Hal ini dapat dimaklumi sesungguhnya kerana mereka datang dan merantau untuk mencari lahan kehidupan baru yang lebih menjanjikan. Oleh itu mereka mempunyai keinginan dan semangat untuk eksis dan bertahan hidup (survive) yang lebih kuat dibandingkan kaum tempatan yang menjadi "tuan rumah". Secara sosial fenomena seperti ini merupakan hal yang biasa sebagai sebuah gejala sosial. Namun yang kemudian melahirkan masalah secara praktikal oleh kerana kaum pandatang banyak yang lebih sukses sama ada dalam aspek ekonomi mahupun lainnya dibandingkan penduduk tempatan.

Di Kampung Sindu Bali fenomena seperti ini pun berlaku. Keberjayaan kaum perantau, terutamanya dalam hal ekonomi dan politik, kadangkala menimbulkan rasa "kecemburuan" terhadap penduduk tempatan. Hal ini diakui oleh Haji Suhaimi, kepala Kampung Sindu. Menurut beliau, semangat untuk bertahan hidup dari para

⁵⁰⁴ Ishomuddin (2002), *Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 116.

Tarmizi Taher, bekas menteri agama Indonesia berpendapat bahawa di antara hambatan terpenting dalam harmoni lintas agama adalah masalah kesetaraan taraf sosial dan ekonomi. Apabila dalam aspek ini ada ketidakadilan dan kesenjangan maka ia dapat memicu api konflik dan kekerasan di tengah masyarakat kerana dimensi dikotomi majoriti-minoriti umat beragama mudah dibakar rasa kecemburuan sosial. Pengalaman membuktikan betapa banyak konflik horizontal antara agama sesungguhnya disebabkan oleh faktor sosial dan ekonomi antara kelompok majoriti dan minoriti. Tarmizi Taher (1997), "Pancasila Heading Toward The 21st Century for The Enhancement of Religious Harmony" (kertas kerja), Connecticut: Harford Seminary, 6 March 1997, 7.

perantau membuat mereka lebih tekun bekerja dan berkarier sehingga menuai kesuksesan melebihi warga tempatan. Manakala orang tempatan merasa sebagai "tuan rumah" merasa pasti dapat bertahan hidup di wilayah mereka sendiri sehingga cenderung sering dihinggapi oleh rasa malas dan kurang semangat. Kadangkala dalam pemikiran mereka ada rasa malu dan gengsi untuk bekerja di sektor yang kasar seperti petani di sawah. Adanya kecemburuan-kecemburuan sosial semacam itu, menurut Haji Suhaimi, sering diatasi oleh kaum pendatang dengan memperbanyak dialog sosial dengan kerendahatn hati dan rasa mengalah. Dialog dan kerjasama sosial merupakan salah satu solusi yang efektif untuk tetap menjaga persaudaraan dan kerukunan antara pendatang dan penduduk tempatan, khasnya antara komuniti Islam dan kaum Hindu. ⁵⁰⁶

Kondisi serupa berlaku pula di Desa Balun Lamongan (Jawa Timur). Agama Hindu dan Kristian merupakan agama baru yang dibawa oleh pendatang ke Desa Balun. Menurut Soedarjo, beberapa penduduk Balun yang semula Muslim kemudian ada yang bertukar agama menjadi Hindu atau Kristian dengan berbagai alasan dan faktor, sama ada murni ideologi, keluarga, politik mahupun faktor ekonomi. Namun demikian, seiring masa, kerukunan antara agama dan harmoni antara penduduk tempatan dan kaum pendatang dapat terbina dengan sangat baik. Secara perlahan kaum pendatang mulai memahami karakter dan dapat mengikuti "irama" kehidupan warga tempatan. Oleh itu, Desa Balun dijuluki sebagai "Desa Pancasila" kerana fenomena kerukunan antara umat beragama di dalamnya. ⁵⁰⁷

Bercermin pada fenomena-fenomena dan dinamika masyarakat antara agama di atas, perlulah kiranya dikuatkan kembali paradigma persaudaraan dalam perspektif antara agama untuk mengukuhkan solidariti, sama ada dalam lingkungan internal mahupun eksternal. Islam memiliki konsep *ukhuwwah islamiyah*, ajaran Kristian mempunyai simbol *ekaristi*, Hindu hadir dengan visi *menyama braya*. Konsep dan

⁵⁰⁶ Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu, Karangasem Bali, 7 Disember 2013.

⁵⁰⁷ H. Soedarjo, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 13 Disember 2011.

ajaran agung tersebut perlu ditafsirkan ulang dengan mengguna pakai perspektif yang baru, segar dan sesuai dengan perkembangan zaman mutakhir. Bagaimanapun penting disedari oleh segenap umat beragama bahawa kerukunan dan persaudaraan antara agama yang hakiki ia berasaskan kepada penerimaan atas segala khazanah perbezaan yang mungkin sahaja berbeza dalam doktrin religi tetapi sama dalam aspek *humanum* (kemanusiaan) sebagai sesama makhluk Tuhan dengan khazanah kepelbagaian yang wujud di tengah masyarakat moden yang semakin plural. ⁵⁰⁸

Meskipun berbilang bangsa dan agama, Bali dikenal sebagai "syurga" bagi kerukunan lintas agama khasnya di Indonesia. Semua agama hidup berdampingan dan tumbuh berkembang dengan baik. Dinamika dan interaksi sosial berlangsung harmoni hampir tanpa konflik. Penduduk Hindu sebagai kekuatan agama majoriti di sana tidak tampak melakukan dominasi, hegemoni serta rasa superioriti dalam bentuk negatif yang memberikan ancaman kepada komuniti minoriti dan siapapun yang mendambakan hidup rukun.

⁵⁰⁸ Ibnu Mujib, Yance Z. Rumahuru (2010), *Paradigma Transformatif Masyarakat Dialog; Membangun Fondasi Dialog Agama-Agama Berbasis Teologi Humanis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 208.

BAB 8: ANALISIS MENGENAL MODEL KERUKUNAN UMAT ISLAM DAN HINDU DI BALI DAN JAWA TIMUR

Bab ini merupakan bahagian analisis yang terakhir yang akan memaparkan secara detail macam ragam model kerukunan yang berlaku antara kaum Muslim dan umat Hindu di Bali dan Jawa Timur serta huraian mengenai praktikal dan contohcontoh penerapannya dalam kehidupan sosial di antara mereka.

Harmoni antara agama di sebuah kawasan boleh jadi akan berbeza modelnya dengan kawasan yang lain. Sejumlah faktor akan memberikan corak serta pengaruh yang unik dan tidak identik dalam pelbagai aspeknya. Bercermin dari keadaan tersebut bahagian ini akan memberikan paparan berkenaan dengan model dan unsur-unsur kerukunan antara masyarakat beragama, terutamanya antara kaum penganut Hindu dan umat Muslim di Bali dan Jawa Timur.

August Comte memberikan dafinisi masyarakat sebagai sebuah kesatuan daripada bahagian-bahagian yang saling memiliki hubungan ketergantungan yang harmoni dan turut memberikan kontribusi kepada ketahanan stabiliti sosial.⁵⁰⁹ Bertolak daripada pengertian ini dapat dipahami bahawa dalam masyarakat terdapat elemenelemen sosial yang saling melengkapi. Elemen dimaksud antara lain berwujud komuniti dengan bermacam-macam latar belakang identiti seperti budaya, etnik, agama dan sebagainya. Oleh itu, komuniti kaum beragama termasuk di antara unit elemen yang mesti berkontribusi dalam membangun masyarakat. Supaya unit-unit sosial yang ada itu dapat bersepadu dan terbina kehidupan masyarakat yang penuh keharmonian maka diperlukan adanya integrasi sosial sebagai perekat dan pemersatu.

⁵⁰⁹ Ishomuddin (2002), *Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 46.

Integrasi menescayakan adanya hubungan yang sinergi antara kelompokkelompok sosial yang ada, termasuk di dalamnya antara kelompok agama. 510 Hubungan sosial yang paling sederhana berlaku di antara dua kelompok dalam ilmu sosiologi disebut *The Dyad*. Selanjutnya ia berkembang menjadi *The Triad*, kelompok baru dengan tiga asas cara membangun interaksi atau mempengaruhi dinamika kelompok. Dari situ terbentuklah hubungan dan persepaduan antara dua atau lebih kelompok dengan identiti dan kepentingan yang sama.⁵¹¹

Pada titik inilah paradigma tentang integrasi sosial (sering disebut pula dengan fungsionalisme struktural) yang dicetuskan oleh Emile Durkheim terasa berkesesuaian dan penting diwujudkan. Menurut Durkheim, agama sebagai bahagian dari unsur dalam masyarakat mempunyai fungsi yang agung, iaitu untuk mempersatukan masyarakat. Suatu masyarakat terbina untuk memberikan sisi kontribusi kepada kehidupan bersama. Proses itu akan mewujud melalui adanya integrasi dan solidariti sosial.⁵¹² Maknanya, dalam konteks kerukunan antara umat Hindu dan Islam di Bali dan Jawa Timur, setiap komuniti beragama khasnya Hindu dan Islam mestilah berinteraksi dan membina relasi sosial secara positif, dinamis dan penuh nilai-nilai kerukunan. Keadaan rukun inilah yang sepatutnya berlaku di antara kedua kelompok tersebut.

⁵¹⁰ Integrasi sosial terwujud oleh beberapa unsur. Pertama, aspek fizikal iaitu unit keluarga, lembaga masyarakat, komuniti, agama, dan negara. Kedua, aspek psikologi yakni kesedaran diri untuk menyatu dengan yang lainnya. Ketiga, aspek hubungan sosial berupa kerjasama antara satu pihak dengan pihak yang lainnya. Keempat, aspek proses iaitu adanya usaha untuk menerima dan mendamaikan perbezaan yang ada. Meyer Nimkoff dan William F. Ogburn berpandangan bahawa sebuah integrasi sosial akan berhasil apabila ia memenuhi sejumlah syarat. Pertama, tiap warga masyarakat merasa dapat saling mengisi keperluan antara satu dengan yang lainnya. Kedua, tercapainya konsensus (kesepakatan) mengenai nilai-nilai dan norma sosial. Ketiga, aturan-aturan berlaku cukup lama dan konsisten. Adapun tahapan-tahapan integrasi terdiri daripan fasa akomodasi (penyesuaian sosial dalam interaksi antara pribadi dan kelompok manusia untuk meredakan pertentangan atau konflik), kerjasama, koordinasi (mengatur kegiatan agar tindakan yang akan dilaksanakan tidak saling berlawanan) serta fasa asimilasi (pembauran nilai dan sikap warga masyarakat). Selengkapnya lihat Niniek Sri Wahyuni dan Yusniati (2007), *Manusia dan Masyarakat*. Jakarta: Ganeca Exact. ⁵¹¹ Sunyoto Usman (2012), *Sosiologi; Sejarah, Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 119-

⁵¹² Bernard Raho SVD (2013), *Agama dalam Perspektif Sosiologi*. Jakarta: Penerbit Obor, 50.

Secara general, terdapat tiga model hubungan antara agama yang lazimnya berlaku dalam masyarakat. Pertama, *eksklusif* iaitu pola tertutup. Masing-masing yang ada saling menutup diri kerana kubu yang satu saling menganggap kubu yang lain sebagai lawan dan berbeza. Kedua, *co-existence*, yakni pandangan bahawa penganut suatu agama hidup berdampingan dengan agama yang lain namun tidak saling memperhatikan. Mereka sibuk dengan urusannya masing-masing. Ketiga, *pro-existence* iaitu semua penganut antara agama hidup bersama, saling berhubungan dan hidup damai dalam perbezaan dan kepelbagaian. Apabila merujuk kepada klasifikasi konsep ini, maka dapat dikatakan bahawa relasi yang selama ini berlaku antara komuniti Hindu dan Islam di Bali, yakni di Kampung Sindu dan Kampung Gelgel serta di Jawa Timur iaitu di Desa Sedaeng dan Desa Sindu termasuk ke dalam kategori yang ketiga.

Setelah melakukan kajian di lapangan (*field research*) dengan disokong oleh referensi-referensi pustaka ilmiah, pengkaji menemukan setidaknya tiga formula atau model dari kerukunan antara umat Hindu dan Islam di keempat kawasan di atas. Pertama, model tradisional yang menjadikan tradisi atau adat tempatan sebagai asas utama keharmonian. Kedua, model rekonsiliasi konflik dengan ciri menempatkan konflik antara komuniti agama yang pernah berlaku sebagai cermin sekaligus alat perekat terhadap kohesi dan kesepaduan sosial. Ketiga, model partisipatoris iaitu pembinaan kerukunan melalui keterlibatan warga antara agama sama ada dalam forum formal (struktural) mahupun non-formal (kultural).

8.1. Model Tradisional

⁵¹³ Irwan Abdullah, Ibnu Mujib, Iqbal Ahnaf (2008). *Agama dan Kearifan Tempatan dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM - Pustaka Pelajar, 57.

Tradisi atau adat istiadat merupakan salah satu urat nadi kehidupan masyarakat. Dalam wujudnya yang positif, tradisi, budaya dan agama merupakan pilar-pilar yang saling melengkapi dan sokong menyokong dalam pembangunan kehidupan sosial. Memang ada kalanya beberapa tradisi dalam masyarakat tidak berkesesuaian dengan ajaran agama. Namun dalam koridor agama, sepanjang sebuah tradisi tidak bercanggah dengan hukum-hakam dan kemaslahatan masyarakat maka ia dapat dilestarikan keberadaannya. Bahkan dalam kaidah hukum Islam (ushul fiqh) dikenal konsep 'urf, yakni kebiasaan atau adat dalam masyarakat yang dapat dimasukkan sebagai salah satu anasir hukum yang wajib dipatuhi oleh warga masyarakat. Tentu sahaja dengan sejumlah syarat yang diperbolehkan oleh agama.

Di internal Islam sendiri ada kelompok atau aliran keislaman yang bersikap lunak dan adomodatif terhadap tradisi dan sebaliknya ada yang bersikap keras dan menolak setiap tradisi yang tidak mempunyai rujukan dalam kitab suci. Kalangan pertama disebut Islam tradisionalis. Di Indonesia kelompok Nahdlatul Ulama (NU) dinilai cenderung mewakili kelompok yang pertama dengan paradigma keterbukaan dan akomodatif terhadap tradisi tempatan. Manakala kelompok kedua dikenal sebagai kalangan tekstualis yang mesti merujukkan sesuatu perkara kepada dalil-dalil kitab suci dan hadith Nabi. Bapak Nurhamid, salah seorang pengurusi Kementerian Agama di Bali lebih suka menyebut kalangan Muslim yang gemar menganggap sebahagian besar tradisi dan adat istiadat di masyarakat sebagai bid'ah dan khurafat dengan istilah gerakan Islam trans-nasional dan memiliki jaringan (link) antarbangsa yang kuat. Menurut beliau, sepanjang sebuah tradisi itu baik, tidak mudharat dan tidak melanggar norma syariat semestinya ia tetap dipertahankan. Agama bahkan berpeluang memberikan nilai dan sentuhan relijius terhadap tradisi, sepertimana telah berjaya dilakukan oleh Sunan Kalijaga dalam menyebarkan Islam di Tanah Jawa. ⁵¹⁴

_

⁵¹⁴ Nurhamid, *Temubual*, Denpasar Bali, 6 Disember 2013. Nurhamid menambahkan pula bahawa semua warga yang hidup di Bali mesti dapat beradaptasi dengan "irama" tradisional kehidupan

Tradisi terbukti mampu dijadikan sebagai pemersatu dalam pembinaan kehidupan sosial di alam mutakhir yang dipenuhi kepelbagaian seperti sekarang. Berbagai komuniti agama dapat duduk bersama, menjalankan aktiviti serta memelihara tradisi dengan semangat kebersamaan. Terutamanya di kampung atau desa, masyarakat tidak diragukan lagi memiliki kecintaan yang kuat terhadap tradisi mereka. Berbeza dengan masyarakat perkotaaan atau bandar. Dinamika kehidupan moden yang hedonistik dan individualistik perlahan menghilangkan identiti sosial warga sebagai penjaga adat istiadat.

Kesepaduan masyarakat antara agama dalam ikatan tradisi ini sangat tampak dan terasa di Kampung Sindu Sinduwati Bali serta Desa Sedaeng pegunungan Tengger Pasuruan. I Nengah Rumana, kepala Desa Sinduwati Bali mengatakan bahawa syarat untuk menjadi warga kampung yang baik adalah menghargai kerukunan dan tradisi yang ada di pedesaan. Keharmonian dalam banyak hal menjadi ciri khas dari dinamika orang kampung yang menonjolkan sopan santun dan budi bahasa dalam hidup keseharian mereka. Walaupun berbeza identiti agama namun segenap warga desa akan mudah bersatu atas nama tradisi dan adat istiadat kerana ada rasa memiliki (sense of belonging) terhadap asset budaya mereka. Maknanya, sentimen tradisi memberikan kesan mendalam dalam psikografi warga kampung sehingga menumbuhkan soliditi dan solidariti kolektif di antara mereka.

Jika merujuk kepada teori Emile Durkheim yang membagi pola solidariti sosial menjadi solidariti mekanik (khas masyarakat tradisional) serta solidariti organik (masyarakat moden), maka kesolidan, kebersamaan serta ikatan interaksi antara individu pada masyarakat kampung lebih kuat dibandingkan orang-orang bandar yang

r

masyarakat Bali. Salah satu contoh yang beliau gambarkan adalah tradisi warga Bali yang sangat rajin mengelola dan memelihara kelestarian alam. Mereka menghargai falsafah alam sebagai kawan hidup yang sejati. Jika alam kita rosak maka alam pun akan merosakkan manusia. Dapat dilihat masih cantiknya sungai-sungai, sawah, gunung ganang ataupun sistem pengelolaan air (subak) di Pulau Dewata. Prinsip tri hita karana yang dipegang teguh kaum Hindu Bali menescayakan keserasian antara Tuhan, manusia dan alam (lingkungan persekitaran). Kata beliau, visi agung ini memerlukan sokongan dan kebersamaan dari semua warga lintas agama.

cenderung apatis, sibuk dan ada kalanya cuai dengan lingkungan sosialnya. Pada titik inilah terdapat peluang besar bagi terbinanya tatanan masyarakat yang kuat dan terintegrasi. Namun penting disedari, di tengah dinamika mutakhir kini, adanya gejala peralihan daripada solidariti mekanik ke solidariti organik juga cukup deras. Kebanyakan orang kampung hidup sebagai petani, nelayan, atau pekebun yang mempunyai ikatan sosial kuat, identiti kukuh serta keterlibatan yang menyeluruh. Setelah zaman bertukar dan berkembang, solidariti menjadi bersifat organik, orang mulai bangga dengan identiti penduduk bandar. Solidariti dan relasi semakin rapuh dan terpecah. Sibuk dengan kepentingan masing-masing. Pola relasi menjadi parsial dan fungsional. Oleh itu, menurut Durkheim, adanya *anomi* iaitu keadaan di mana orang sudah merasa bebas dan tidak terikat aturan menjadi sangat berbahaya dan mengancam solidariti masyarakat. S17

Justeru, dalam institusi masyarakat, sama ada di kampung ataupun di bandar, mesti ada semacam lembaga yang menghimpun tokoh agama dan masyarakat yang bertugas menjaga dan mengawal jalannya keharmonian interaksi sosial di tengah warga. Dengan adanya lembaga yang para ahlinya merupakan wakil-wakil dari pelbagai komuniti dan entiti tersebut visi integrasi sosial dapat lebih mudah diawasi. Haji Suhaimi merasa bersyukur kerana ia hidup di Bali yang mana tradisi dan adat sangat dihargai dan mendapat apresiasi yang sepatutnya. Menurutnya, di Bali komuniti Muslim memiliki lembaga penasihat yakni Majelis Ulama Indonesia (MUI) manakala umat Hindu punya institusi Desa Pakraman iaitu semacam institusi perhimpunan pemuka adat yang ada di setiap kawasan adat di Bali. Adapun tokoh-tokoh dari kedua agama tersebut juga berhimpun dalam lembaga yang disebut Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB).⁵¹⁸ Dalam kumpulan yang non-formal seperti aktiviti-aktiviti sosial

-

⁵¹⁶ Philippe Cabin (ed.) (2004), Sosiologi; Sejarah dan Berbagai Pemikirannya. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 323.

⁵¹⁷ Ishomuddin (2002), Pengantar Sosiologi Agama. Jakarta: Ghalia Indonesia,133-136.

⁵¹⁸ Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu Karangasem Bali, 7 Disember 2013.

di level kampung/desa tokoh dan masyarakat dari komuniti Hindu dan Islam malah lebih sering melakukan interaksi secara mesra dan tanpa batas formaliti apapun.

Menurut Haji Suhaimi, inilah kunci di sebalik rasa takjub dan keberminatan banyak orang luar untuk datang ke Bali. "Pulau Dewata ini selain kerana keindahan alamnya yang mempesona, tradisi dan adat istiadatnya yang eksotik, juga kerana keberjayaan penduduk Bali dalam membina harmoni dalam kehidupan sosial, sama ada harmoni antara agama, antara etnik, budaya, dan sebagainya. Kunci keharmonian tersebut adalah kebersediaan kita beradaptasi dengan tradisi tempatan di mana kita tinggal serta adanya hubungan dan dialog yang berterusan antara komuniti-komuniti yang ada. Segala perbezaan dan kepelbagaian wajib dihargai kerana kita menjunjung tinggi falsafah kebangsaan, *bhinneka tunggal ika*, bersepadu dalam kepelbagaian. Justeru, banyak pengkaji keilmuan berminat membuat kajian di sini," Haji Suhaimi menjelaskan secara seksama. ⁵¹⁹

Fenomena penghargaan warga terhadap tradisi yang sangat kuat juga tampak dalam kehidupan masyarakat di Desa Sedaeng. Penduduk di perkampungan lereng gunung Bromo ini menjadikan tradisi dan adat istiadat mereka sebagai benteng utama dalam memelihara kepelbagaian sekaligus persepaduan di antara warga desa. Warga Sedaeng yang secara ideologi terbagi menjadi dua, yakni penganut Hindu dan Islam akan menampakkan soliditi dan solidariti yang kompak apabila mereka bergabung atas nama ritual adat Tengger. Bagi mereka adat Tengger merupakan identiti yang melahirkan kebanggaan. Justeru, di antara mereka tidak dapat menerima apabila identiti Tengger diindetikkan hanya dengan suatu golongan sahaja kerana menurut mereka Tengger adalah simbol bersama masyarakat yang tinggal di sekitar lereng gunung Bromo dan Semeru.

⁵¹⁹ *Ibid*.

347

Menurut Syamsur Rohman, warga Sedaeng asal muasal dan nenek moyangnya sama, yakni warga etnik Tengger. Seiring perkembangan zaman kemudian di antara keturunan mereka memilih agama yang berbeza-beza. Ada yang Hindu, Islam dan sebahagian kecil menganut Kristian. "Kerana itu semua warga berasal dari garis kekerabatan yang sama. Kami semua bersaudara. Manakala perbezaan agama itu pilihan berkeyakinan yang mesti saling dihormati. Jadi kalau opini orang ramai berasumsi bahawa Tengger itu identik dengan Hindu sahaja, kami dari kalangan Muslim tentu mempertanyakan itu sebab dalam etnik Tengger juga ada komuniti Islam. Tengger itu nama etnik dan adat tradisional yang dimiliki bersama oleh semua keturunan etnik Tengger sama ada mereka Hindu, Muslim mahupun agama apapun. Kita lihat dari salam khas Tengger, *hong ulun basuki langgeng*. Itu salam universal untuk seluruh manusia tanpa batas perbezaan," Syamsur Rohman memberikan penjelasan.⁵²⁰

Sukarji, kepala desa (petinggi) Sedaeng menambahkan bahawa masyarakat di desanya dapat memahami segala perbezaan yang ada dan memandangnya sebagai karunia Tuhan. Dinamika hubungan antara penganut Hindu dan Muslim di Sedaeng dapat berlangsung harmoni antara lain kerana direkatkan oleh tradisi dan adat kebiasaan yang diwariskan oleh leluhur mereka. Gotong royong, kerja bhakti, aktiviti doa bersama dan ritual adat Tengger merupakan contoh-contoh tradisi warga di Sedaeng yang berteraskan kepada rasa kekeluargaan dan kebersamaan. Tertanam anggapan tradisional di kalangan warga bahawa sesiapapun warga desa yang tidak menghormati orang lain dari kelompok manapun maka ia akan terkena balasan buruk. Menurut Sukarji balasan itu dalam bahasa adat tengger disebut *kuwalat*. Orang Islam menyebutnya *bala*' dan penganut Hindu menamakannya *karmapala*. 521

-

⁵²⁰ Syamsur Rohman, *Temubual*, Desa Sedaeng Tengger, 10 Disember 2013.

⁵²¹ Sukarji, *Temubual*, Desa Sedaeng Tengger, 6 jun 2014.

Manakala di Desa Balun yang letaknya berhampiran dengan pusat bandar Lamongan kebersamaan warga desa yang menganut tiga agama berbeza (Islam, Hindu dan Kristian) biasanya tampak kentara apabila ada aktiviti-aktiviti ritual dan sosial yang biasanya warga adakan secara rutin. Suwito, pengerusi tidakmir masjid Desa Balun memberikan contoh, ketika ada konser musik sempena perayaan Hari Christmas ada warga Islam dan Hindu yang turut dijemput bernyanyi dan bermain musik. Diadakan pentas musik lintas agama. Begitupun dengan perayaan ritual Hindu dan Islam. Sebaliknya pada saat kalangan Muslim meraikan hari-hari besar keagamaan seperti Maulid Nabi, Isra Mikraj ataupun pengajian umum, tanpa diminta warga Hindu dan Kristian bersedia menjaga keamanan dan mengawal kawasan parking area. Bahkan mereka berpakaian dengan pakaian khas agama mereka untuk menunjukkan identiti agama sekaligus kebersamaan dan persaudaraan antara agama di Balun. Di samping itu, dalam beberapa moment ketiga agama tersebut mengadakan acara bersama-sama seperti dalam kegiatan doa bersama lintas agama apabila ada musim kemarau yang berkepanjangan ataupun pada seremoni kebangsaan seperti upacara hari kemerdekaan Republik Indonesia.

Demikianlah pemandangan harmoni antara agama, khasnya antara komuniti Hindu dan Muslim dalam wujud integrasi komunal dan interaksi sosial yang di dalamnya terbina kerjasama (co-operation) dan persepaduan seluruh warga tanpa memandang sebarang perbezaan. Mereka bersedia membuang segala bentuk persaingan (competition) dan menghindarkan diri dari pertikaian (conflict). Dalam pandangan Selo Soemardjan, harmoni semacam ini mesti sekuat upaya dipertahankan supaya tidak retak dan menimbulkan perselisihan sosial. Tentu semuanya perlu kesabaran dan ketahanan yang kokoh kerana harmoni dalam interaksi sosial merupakan dinamika yang memerlukan proses dan waktu (accommodation). 522

-

⁵²² Selo Soemardjan dan Soelaeman Soemardi (1964), *Setangkai Bunga Sosiologi*. Jakarta: Penerbit FE Universitas Indonesia, 177.

8.2. Model Rekonsiliasi Konflik

Sekeping gambar kebersamaan datang dari Pulau Dewata. Ketika berlaku tragedi ledakan bom dahsyat di kawasan pantai Legian Kuta, Bali pada Sabtu 12 Oktober 2002, semua warga yang ada di lokasi kejadian ramai-ramai berdatangan ke lokasi pengeboman untuk bersama menolong para penduduk yang menjadi mangsa ledakan. Ada pemandangan pilu dan mengiris hati pada saat warga Hindu berbaur menyatu tanpa ada jarak dengan umat Islam, Kristian dan semua masyarakat beragama yang lain bekerjasama memberikan pertolongan dan bantuan kepada para korban, tidak kira siapapun mereka. Bom telah membuat ratusan jiwa menjadi mangsa. Nurani kemanusiaa terpanggil untuk menolong dan membantunya.

Peristiwa Bom Bali 1 dan 2 (2002 dan 2005) mengirimkan 'alarm' kemanusiaan bahawa terorisme dalam segala bentuknya ada di sekitar kehidupan manusia. Agama menjadi salah satu pintu yang dijadikan alasan pembenar untuk melakukannya walaupun ajaran setiap agama tidak pernah ada yang menyuruh manusia mengancam nyawa dan hidup siapapun. Banyak orang memperkirakan pasca tragedi bom tersebut Bali akan diwarnai oleh "perang" antara agama, khasnya antara Hindu dan Muslim. Namun dugaan itu ternyata keliru kerana masyarakat Bali terbukti tetap mampu bersepadu dan hidup dalam kedamaian dan kepelbagaian. Di sinilah kaum beragama diingatkan bahawa setiap agama memiliki dua keping sisi yang tidak dapat dipisahkan. Satu sisi agama mampu menciptakan kohesi sosial (integrasi), manakala pada sisi lain juga berpotensi melahirkan konflik. Justeru, kedewasaan penganut agama tiada henti mendapat cabaran. Menurut teori integrasi sosial, stabiliti dan kesatuan dalam masyarakat dimungkinkan oleh keberadaan dan peranan institusi-institusi sosial, termasuk di dalamnya adalah agama. Maknanya, agama pula merupakan faktor terpeliharanya keseimbangan (equilibrium) di tengah kehidupan

sosial. Oleh itu, mengutip pandangan George Simmel, timbulnya konflik dapat pula dibaca dari perspektif positif pembentuk kohesi sosial. Adanya perbezaan, ketidakcocokan, serta kontroversi dalam sebuah kebersamaan adalah bahagian dari "dinamika" untuk bersatu dan berintegrasi. Justeru, apabila disikapi secara dewasa adanya konflik dapat membuat komuniti antara agama lebih saling berwaspada dan meningkatkan kebersamaan mereka. Sejarah membuktikan bahawa kekuatan agama mampu menjadi media integrasi dari beragam pihak yang berbeza dan terpecah belah. La pada perbegah saling berwaspada dan terpecah belah.

Bapak Sugiarto, seorang peniaga yang menetap di Denpasar Bali mengatakan bahawa setelah berlaku tragedi Bom Bali 1 pada tahun 2002, warga Bali khasnya di kota Denpasar sempat diliputi suasana ketegangan. Umat Hindu sempat menahan amarah kepada kaum Muslimin yang dianggap sebagai "actor" pengeboman. Bahkan di sejumlah tempat sampai berlaku aksi *sweeping* terhadap orang Islam. Namun kondisi kacau-bilau ini tidak berlangsung lama. Lahir kesepakatan untuk mengakhiri konflik (rekonsiliasi) secara damai. Masyarakat dari pelbagai lapisan agama, etnik, bangsa semuanya bersatu kembali seperti semula. Bahkan ketika berlaku lagi tragedi Bom Bali 2 (2005) masyarakat Hindu di Bali pun sudah tidak begitu terkejut dan mulai menyedari bahawa dalam Islam sendiri ada banyak kelompok kepentingan yang warna-warni. Para teroris yang berjumlah sangat sedikit itu hanya bertujuan memburukkan *image* Islam sebagai agama damai. Para ulama dari luar seperti Jawa dan Madura akhirnya berjaya membujuk umat Islam di Bali untuk menahan diri dari letupan konflik. 525

-

⁵²³ Bernard Raho SVD (2013), *Agama dalam Perspektif Sosiologi*. Jakarta: Penerbit Obor, 109. Konflik agama ada kalanya juga tidak murni kerana persoalan agama. Ada banyak faktor yang turut bermain semisal faktor politik, ekonomi, dan kepentingan kekuasaan. Lihat Bernard Raho SVD (2002), "Konflik di Indonesia, Problem dan Pemecahannya Ditinjau dari Perspektif Sosiologis" dalam Guido Tisera (ed.), *Mengolah Konflik Mengupayakan Perdamaian*. Maumere: LPBAJ, 154.

⁵²⁴ Dadang Kahmad (2009), *Sosiologi Agama*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 110-111.

⁵²⁵ Sugiarto, *Temubual*, Denpasar Bali, 5 Disember 2013.

Hubungan kurang harmoni antara penganut Hindu dan umat Islam di Bali pasca tragedi bom diakui pula oleh Edi Santoso, seorang kaki tangan kerajaan di Kementerian Agama Provinsi Bali. Menurut beliau, tindakan sweeping yang dilakukan oleh warga Bali kepada warga Muslim hanyalah wujud dari emosi dan kemarahan sesaat sahaja. Mereka seakan terlupa bahawa yang menjadi mangsa bukan hanya kalangan Hindu sahaja, namun juga banyak orang Islam dan kristian. Wajar apabila kemudian muncul perasaan traumatik namun itu tidak berlangsung lama. 526 Setelah itu semua komuniti lintas agama saling bersalaman dan bergandeng tangan kembali bahkan semakin merapatkan tali persaudaraan. Halili, seorang warga di pusat bandar Denpasar juga menjelaskan bahawa ketegangan antara agama ekoran tragedi bom itu malah lebih terasa di luar Bali. Ada semacam unsur politik yang berupaya hendak membenturkan dan mengadu domba antara kaum Hindu dan Islam untuk saling bermusuhan. "Kami yang hidup dan menetap di Denpasar tidak mendapat banyak masalah. Dengan komuniti Hindu kami tetap bersahabat dan menjalin persaudaraan. Memang beberapa masa sempat ada ketegangan dan kecurigaan negatif warga Hindu terhadap kalangan Muslim. Warga Hindu sempat dilarang membeli belah di kedaikedai milik orang Islam. Namun itu hanya sebentar dan selepas itu kehidupan berlangsung normal kembali. Persaudaraan terbina seperti semula kembali," ujar Halili.⁵²⁷

Senada dengan yang disampaikan oleh Halili, Mustafid Amna yang aktif dalam Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Klungkung Bali menyatakan pula bahawa komuniti Hindu yang mudah "panas" dibakar oleh emosi sentimen agama adalah Hindu di luar Bali. Manakala para penganut Hindu di Bali lebih sejuk dan damai. Mustafid mencontohkan peristiwa tragedi kerusuhan di Lampung (Sumatera) antara kelompok Hindu dan Muslim pada tahun 2012 yang ternyata disulut oleh faktor etnik

⁵²⁶ Edi Santoso, *Temubual*, Denpasar Bali, 6 Disember 2013.

⁵²⁷ Halili, *Temubual*, Denpasar Bali, 9 Disember 2013.

dan ekonomi. Kelompok Hindu di Lampung adalah minoriti dan berasal dari Bali. Dulu mereka ikut menjadi peserta program pemerintah sebagai transmigran dari Bali ke Sumatera. 528 Sesungguhnya kalau dilihat dari data kuantitatif, kaum Hindu Bali jauh lebih superior kerana mereka adalah kalangan majoriti mutlak.

Di Bali sendiri sebagaimana diakui oleh Bapak Syahidin (kepala kampung Gelgel Klungkung) serta Haji Suhaimi (kepala kampung Sindu Karangasem) relasi keberagamaan antara komuniti Hindu dan Islam di kawasan mereka berdua sangat harmoni dan hampir tidak pernah ada konflik apapun. Kalaupun ada ia bersifat konflik kecil yang biasanya melibatkan para remaja. Interaksi Hindu dan Islam di Sindu sudah berlangsung lebih dari 600 tahun. Menurut Syahidin, konflik-konflik yang ada hanyalah perselisihan egoisme kecil kaum muda yang disebabkan kerana ada yang mabuk minuman keras, perlumbaan motosikal atau kemelut hubungan asmara. Semua akhirnya dapat diselesaikan dengan sangat baik dan penuh kedamaian. 529

Dalam istilah Suparto, tokoh agama Desa Sedaeng Tengger, pertentangan atau kes kecil seperti pertengkaran anak muda tidaklah patut disebut konflik. Beliau menyebut kes seperti sebagai setaraf dinamika atau "ombak kecil" sahaja dalam khazanah hubungan antara agama. Perselisihan baru layak disebut konflik jika eskalasinya besar dan massif, melibatkan ramai orang dan memakan banyak mangsa yang menjadi korban. Senarai kes kecil adalah dinamika yang wajar berlaku untuk semakin menyedarkan kalangan umat beragama agar kian bersepadu dengan rukun. 530 Suasana keberagamaan di Desa Sedaeng yang kondusif ini sangat disyukuri oleh Sukaryono, dukun adat Tengger di sana. "Sedaeng setakat ini merupakan desa yang aman dan damai. Di antara warga tidak pernah mengalami perpecahan, permusuhan dan perbalahan. Semua bentuk penteng keceweng (pertikaian) sentiasa dihindari untuk

Mustafid Amna. *Temubual*, Semarapura Klungkung Bali, 6 Disember 2013.
 Syahidin, *Temubual*, Kampung Gelgel Klungkung Bali, 6 Disember 2013.

⁵³⁰ Suparto, *Temubual*, Desa Sedaeng Tengger Pasuruan, 5 Jun 2014.

menjaga kekuatan dan soliditi warga Sedaeng yang walaupun berbeza agama namun asal usulnya tetap sama, yakni satu keluarga besar adat Tengger," hurai Sukaryono.⁵³¹

Dinamika keberagamaan yang penuh keharmonian juga berlaku di Desa Balun Lamongan. Jangankan konflik yang besar, kes-kes kecil yang melibatkan komuniti antara agama sangat jarang berlaku di Balun. Adi Wiyono, tokoh Hindu Balun memaparkan bahawa sudah sering warga Balun diprovokasi oleh orang luar kawasan agar timbul konflik di Balun atas nama "perang antara agama". Namun hingga kini provokasi-provokasi tersebut tidak pernah mampu merosak kerukunan beragama di sana. Konflik-konflik lintas agama yang sering berlaku di luar terbukti tidak berpengaruh langsung kepada dinamika kerukunan agama di Balun, Beliau kemudian bercerita, "Pada tahun 2013 pernah ada seseorang yang menyusup masuk ke dalam gereja di saat jemaat Kristian melakukan peribadatan. Orang tersebut hendak mengacau dan mengadu domba. Namun kami semua kompak dan berjaya menangkap pelaku tersebut untuk diserahkan ke pihak polis agar disiasat. Solidariti antara agama di Balun ini sangat kuat dan susah dimasuki pihak yang hendak melakukan kekacauan. Bahkan apabila ada pengkhutbah (khatib) shalat juma'at di masjid desa lalu kemudian isi cemesranya dinilai keras, provokatif dan menebar amarah kepada agama lain, pihak pengerusi masjid bersikap dewasa dengan tidak bersedia menjemputnya kembali. Khatib tersebut langsung dimasukkan dalam senarai hitam (black list)."532

Peristiwa yang lain berlaku pada 1992 saat ada kabar bahawa gereja desa Balun akan diledakkan dengan bom. Semua masyarakat lintas agama bersama-sama berwaspada dan kompak menjaga desa. Akhirnya ancaman teror tersebut pun tidak terbukti kebenarannya. Guwarno, pemuka Kristian Balun menyimpulkan bahawa kerukunan antara agama di Balun memang murni lahir dari ketulusan hati. Semua potensi konflik dan permusuhan dihadang oleh benteng berupa "ikatan keluarga besar"

_

⁵³¹ Sukaryono, *Temubual*, Desa Sedaeng Tengger Pasuruan, 6 Jun 2014.

⁵³² Adi Wiyono, *Temubual*, Desa Balun Lamongan, 9 Jun 2014.

lintas agama di antara semua warga. Guwarno menyebutkan bahawa jika memang eksistensi kepelbagaian agama di Balun dapat menimbulkan konflik sosial, semestinya itu berlaku sejak dahulu iaitu pada sekitar tahun 1967, masa di mana agama Hindu dan Kristian baru memasuki Desa Balun yang sebelumnya dihuni mutlak oleh kaum Muslim.⁵³³

Demikian di antara sejumlah gambaran kerukunan antara agama di keempat kawasan yang corak sosial dan budayanya memiliki perbezaan. Persamaannya adalah warga di keempat kawasan tersebut sama-sama belajar dari konflik sosial dan perselisihan antara agama yang berlaku di kawasannya. Ini merupakan model harmoni yang menempatkan rekonsiliasi konflik sebagai perekat kohesi sosial di antara semua elemen warga di dalamnya.

Menurut Soerjono Soekanto, sebuah kelompok sosial memiliki tingkat ketahanan (stabiliti) serta kerawanan masing-masing yang mungkin sahaja tidaklah sama. Ada kawasan dengan himpunan warga yang kuat dan solid namun ada pula komuniti yang masyarakatnya rapuh dan mudah terpengaruh. Oleh itu, dalam sebuah komuniti termasuk kumpulan umat beragama ada faktor kepemimpinan (*leadership*), ideologi, struktur sosial dan sebagainya sebagai komponen penting dalam membina sebuah komuniti secara maju dan berkerukunan. Komuniti sosial yang baik tidak akan mudah melakukan "pengkambinghitaman" (*scapegoating*), iaitu cara melindungi kesalahan sendiri dengan jalan menyalahkan pihak yang lain. ⁵³⁴

Semua usaha yang dilakukan oleh seluruh warga di keempat kawasan di atas dalam membina harmoni keberagamaan telah memenuhi syarat-syarat substansial sebuah dialog dan kerukunan lintas agama. Dalam pandangan Martin Forward syarat kerukunan antara agama setidaknya mesti memenuhi tiga unsur. Pertama, adanya perjumpaan dan pertemuan komuniti lintas agama. Kedua, adanya kepercayaan atau

⁵³³ Guwarno, *Temubual*, Desa Balun Lamongan, 9 Jun 2014.

_

⁵³⁴ Soerjono Soekanto (1998), *Sosiologi; SuatuPengantar*. Jakarta: PT Raja GrafindoPersada, 179.

sikap saling memahami. Ketiga, kebersediaan untuk saling berbagi dan melayani satu sama lain. Dengan terjalinnya interaksi dan interrelasi sosial antara agama, khasnya antara penganut Hindu dan Islam akan mengukuhkan peranan agama secara sosiologis sebagai faktor penting dari lahirnya transformasi dan perubahan sosial. Karakter agama hadir dalam wajah kembar (*janus faced*) iaitu sebagai identiti khas yang mencetuskan fanatisme serta sebagai entiti yang inklusif dan universal. Pada titik ini, segala upaya untuk merukunkan komuniti lintas agama bermakna menampilkan wajah agama yang kedua iatu karakter keterbukaan, kemesraan, toleran dan mendamaikan.

8.3. Model Partisipatoris

Salah satu model kerukunan antara agama yang didapat dari kajian terhadap interaksi antara komuniti Hindu dan Muslim di keempat kawasan adalah model partisipatoris. Adanya kebersediaan dari masing-masing komuniti agama untuk terlibat dan berpartisipasi dalam dialog, kerjasama, serta aktiviti-aktiviti sosial lintas agama merupakan pilar utama dari kerukunan model ini. Emile Durkheim menilai bahawa masyarakat beragama adalah sebuah fakta sosial yang bukan sahaja berwujud bilangan fakta individu (jumlah kuantiti penganut) namun lebih dari itu ia adalah kekuatan kolektif yang mampu menjadi gerakan sosial yang kuat. Di sinilah makna penting dari kesedaran kolektif (*collective consciousness*) yang sepatutnya dimiliki setiap orang sebagai asas dari integrasi kehidupan sosial yang teratur dan kuat.⁵³⁷

Tidak dapat dinafikan bahawa pastisipasi dan sikap prihatin warga dalam pembinaan harmoni lintas agama sangatlah penting. Apabila ada satu pihak yang tidak mau "hadir" dalam kebersamaan maka ia menjadi kendala kewujudan kerukunan

⁵³⁵ Martin Forward (2001), *Inter-Religious Dialogue*. Oxford: One World, 11.

⁵³⁶ Bachtiar Effendi (2001), Masyarakat Agama dan Tantangan Globalisasi. Yogyakarta: Galang Press,

<sup>7.
&</sup>lt;sup>537</sup> Sunyoto Usman (2012), *Sosiologi; Sejarah, Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 40-41.

antara agama secara praktikal. Bapak Nurhamid sebagai seorang pengerusi di jawatan Kementerian Agama Bali menyatakan bahawa segala upaya untuk sentiasa memancing pasrtisipasi semua penganut agama tidak pernah henti diupayakan. Terbentuknya sejumlah organisasi agama sama ada di internal mahupun antara agama merupakan ikhtiar supaya masyarakat memiliki wakil dan keterlibatan yang aktif dalam membangun kerukunan beragama. Adanya Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) ialah salah satu bentuk dari "jemputan" kepada semua elemen lintas agama supaya berpartisipasi bersama mewujudkan tatanan masyarakat beragama yang damai. FKUB merupakan organisasi sosial keagamaan yang merangkul semua kalangan dari berbagai agama. Ia menjadi semacam jembatan penghubung dari sejumlah organisasi di internal komuniti beragama seperti Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PHDI) di kalangan Hindu serta Majelis Ulama Indonesia (MUI) di komuniti Muslim. ⁵³⁸

Menarik minat partisipasi masyarakat dalam lingkup antara agama jelas lebih pelik dibandingkan menghimpun mereka dalam lingkungan internal agama. Namun demikian untuk konteks masyarakat Bali partisipasi tersebut menjadi lebih mudah apabila dilakukan melalui pendekatan tradisional. Tradisi dijadikan sarana untuk mempersatukan peranan warga dari pelbagai kelompok dan agama. *Menyama braya* adalah konsep tradisi Bali yang dihormati semua orang sebagai paksi toleransi kemanusiaan. Misnuri, seorang warga di Kampung Jawa Denpasar menuturkan bahawa partisipasi adalah sikap praktikal yang mesti dilaksanakan dengan contoh perbuatan. Misnuri sangat terkesan dengan teladan yang diberikan oleh Cokorda (Raja Badung) dari Puri (istana kerajaan) Mengwi dan Cokorda dari Puri Pemecutan yang bersahabat mesra dengan dengan rakyat, termasuk komuniti Muslim. "Kami masyarakat Muslim di kawasan Kampung Jawa memiliki hubungan yang rapat dan harmoni dengan pihak Puri. Cokorda Puri Pemecutan sebagai raja yang dikenal suka

⁵³⁸ Nurhamid, *Temubual*, Denpasar Bali, 6 Disember 2013.

turun padang menyapa rakyat di bawah. Jika ada aktiviti di Puri kami dijemput datang begitupun sebaliknya beliau selalu datang apabila dijemput oleh warga. Pihak Puri Pemecutan juga selalu berpartisipasi apabila ada kenduri umat Islam seperti kirab budaya Islam di kawasan-kawasan Muslim antara lain Kampung Kepaon dan Kampung Jawa," kata Misnuri. Menurut Haji Suhaimi tidak jarang pihak Puri sebagai institusi kerajaan Hindu juga turut menyumbang haiwan qurban pada saat umat Islam merayakan hari raya Aidul Adha. Menurut Haji Suhaimi tidak jarang pihak Puri

Relasi antara pihak Puri Pemecutan dengan warga Muslim Kampung Jawa adalah gambaran empirik dari relasi kerukunan antara penganut Hindu dan Islam di Bali. Cokorda pernah berpesan agar tidak ada sesiapapun yang mencuba untuk merosak hubungan baik umat Hindu dan Muslim di manapun. Bahkan suatu masa Cokorda pernah berdepan dengan masalah (kes) hukum di mahkamah dan sebagian para penyokong yang membela beliau adalah warga Muslim. Sugiarto, warga Ubung Denpasar menggambarkan harmoni Hindu-Islam yang seiring masa semakin bertambah baik. "Keindahan kerukunan beragama dapat dilihat pada hari Juma'at. Di beberapa masjid di Denpasar apabila melaksanakan ibadah shalat Juma'at, yang menjaga parking area dan membantu mengawasi keamanan para jamaah adalah para pecalang atau petugas keamanan dari kalangan Hindu. Dulu awal saya datang ke Denpasar begitu susah mencari masjid untuk shalat Juma'at, namun kini masjid sudah bertebaran. Satu contoh lagi, ada sebuah pondok pesantren di daerah Meliling Tabanan Bali (Ponpes Bina Insani) yang terletak di tengah-tengah pemukiman warga Hindu. Lembaga Islam yang dikelilingi oleh komuniti Hindu namun ternyata hingga kini tidak pernah ada masalah. Semua aman, harmoni dan bahkan ponpes tersebut melibatkan

_

⁵³⁹ Misnuri, *Temubual*, Denpasar Bali, 9 Disember 2013.

⁵⁴⁰ Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu Karangasem Bali, 7 Disember 2013.

partisipasi warga Hindu untuk menjadi guru di sana," tutur Sugiarto penuh rasa optimis.⁵⁴¹

Begitulah sebahagian wujud keindahan partisipasi warga lintas agama dalam membina kerukunan. Melalui ungkapan yang cukup unik Haji Suhaimi mengungkapkan bahawa wujud dari partisipasi tidak selamanya mesti berbentuk perbuatan atau tindakan. Pilihan untuk tidak berbuat pula merupakan bagian dari partisipasi membangun harmoni. "Contohnya adalah tidak melakukan perbuatan memaksa dan mengajak orang lain yang sudah beragama untuk mengikuti agama tertentu. Ini merupakan bentuk berpartisipasi juga. Sebab dengan diam dan tidak melakukan pemaksaan agama kepada orang lain bermakna kita menjaga toleransi dan kondisi harmoni antara agama. Kenapa demikian? Sebab sudah menjadi kesepakatan dalam FKUB dengan surat pernyataan berkekuatan hukum disaksikan oleh MUI bahawa semua elemen agama khasnya di Bali dilarang melakukan pemaksaan agama kepada pihak yang sudah beragama. Misalnya, ada orang Muslim yang berdakwah dan mengajak untuk masuk Islam di komuniti umat Hindu," jelas Haji Suhaimi. 542

Pemandangan harmoni antara agama di Bali disebut banyak pihak sebagai salah satu teladan terbaik bagi kerukunan antara agama dalam lingkup kebangsaan. Sebagian kalangan memberikan gelar apresiasi atas kondisi tersebut dengan menyebut Bali sebagai *the last paradise* (syurga terakhir) serta miniatur kerukunan lintas agama di Indonesia. Manakala keadaan sosial penuh keharmonian di Desa Balun Lamongan juga dianggap sebagai cermin yang baik dan patut dicontoh oleh daerah lain yang memiliki pluraliti keberagamaan serupa. Menurut Suwito, tokoh masyarakat Balun, banyak kalangan menyebut Balun sebagai "Indonesia Mini" atau "Desa Pancasila" atas keberjayaan warganya memelihara kerukunan lintas agama. Suwito menceritakan bahawa peranan para tokoh agama dan seluruh warga dalam berpartisipasi bersama

⁵⁴¹ Sugiarto, *Temubual*, Denpasar Bali, 5 Disember 2013.

⁵⁴² Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu Karangasem Bali, 7 Disember 2013.

pada setiap kegiatan keagamaan maupun sosial adalah kunci penting dari terwujudnya keharmonian di Balun.⁵⁴³ Beliau berharap agar kerukunan antara agama di Balun tidak menjadi "bunga api" yang suatu masa dapat meletup menjadi konflik sosial.

Sementara itu pemandangan partisipasi warga kampung dalam merangkai harmoni lintas agama, khasnya antara komuniti Hindu dan Muslim, juga tampak di Desa Sedaeng. Di daerah pegunungan yang sejuk tersebut kerukunan antara warga desa penganut Islam dan Hindu berjalan secara natural. Mereka tulus berpartisipasi bukan hanya sebagai penganut suatu agama yang wajib menghormati agama lain namun juga dalam posisi sebagai warga negara Indonesia yang mesti bertoleransi kepada orang lain. Realiti ini menurut Sukarji, kepala desa Sedaeng, adalah potret dari kemesraan antara warga di pegunungan (wong gunung). "Pada saat kami warga Hindu di Sedaeng membangun pura sebagai tempat peribadatan, kami tidak pernah menuntut sumbangan biaya (uang) kepada warga Muslim. Apabila mereka hendak berpartisipasi dalam bentuk dana ataupun tenaga (bekerja) kami terima dan tidak pernah kami tolak kerana itu merupakan wujud gotong royong penduduk. Terima kasih banyak sudah mau terlibat," ungkap Sukarji menjelaskan. Sikap saling membantu antara warga desa bukan merupakan sesuatu yang asing di Sedaeng. Segenap warga sudah terbiasa tolong menolong antara sesama tanpa diminta, terutamanya apabila ada di antara mereka mempunyai hajat keperluan, musibah, dan sebagainya. Anggis, salah seorang warga Sedaeng mengisahkan bahawa di masa awal pembangunan masjid desa, ada seorang bekas *petinggi* (kepala desa) Sedaeng yang sukarela menyumbangkan kayu dan pohon untuk dijadikan pilar masjid. Beliau berharap hubungan harmoni, dialog dan kerjasama antara umat Hindu dan Muslim di Sedaeng sentiasa terjalin dengan mesra tanpa sebarang gangguan dan sengketa apapun.

-

⁵⁴³ Suwito, *Temubual*, Desa Balun Lamongan, 9 Jun 2014.

Partisipasi semua penganut agama untuk bersama menyumbangkan peranan terhadap berlangsungnya kerukunan sosial merupakan tugas yang mutlak dijalankan. Kerana di situlah visi suci agama nescaya diwujudkan. Perbuatan dan sikap penganut agama yang bercanggah dengan nilai-nilai kemanusiaan dan kerukunan universal hanya akan memburukkan citra agama sebagai pedoman hidup dari Tuhan. Herujuk kepada klasifikasi dari Ferdinand Tonnies (1855-1936) bahawa sesungguhnya tugas manusia beragama adalah mengaplikasikan ruh daripada agama dengan sepenuh rasa cinta, persatuan batin dan kepemilikan abadi atas agama yang dianutnya. Oleh itu, partisipasi dan kebersatuan mutlak diperankan dalam lingkup yang universal. Kumpulan penganut agama sudah semestinya merubah dirinya dari hanya setaraf komuniti kecil atau patembayan (gesellschaft) yang merupakan asas ikatan lahiriah yang bersifat jangka pendek untuk menuju kelompok lebih besar yakni masyarakat atau paguyuban (gemeinschaft). Kepentingan kolektif masyarakat akan lebih memberi peluang kepada penanaman nilai-nilai agama sebagai paksi daripada kerukunan antara agama yang hakiki. Sata

Ashutosh Varshney dalam kajiannya tentang konflik etnik antara Hindu dan Muslim di India, mengemukakan bahawa perdamaian antara dua komuniti agama tersebut akan tercipta apabila dibangun ikatan kerjasama dalam bentuk hubungan kemanusiaan (civic engagement) yang teratur dalam bentuk hubungan asosiasi/organisasi (associational forms engagement) dan hubungan interaksi sosial berupa aktiviti sosial keseharian (everyday forms of engagement). Varshney menjelaskan caranya adalah dengan meningkatkan komunikasi antara anggota

-

World Christian Encyclopedia mencatat bahawa dari masa ke masa berlaku peningkatan signifikan jumlah masyarakat yang memilih untuk tidak beragama. Pada awal 1900 penduduk tidak beragama hanya 0, 2 peratus. Pada 1970 angka itu meningkat menjadi 15,0 peratus. Di era 1980 naik ke 16,4 peratus. Dan di awal tahun 2000, menjadi 17,1 peratus. Peningkatan jumlah masyarakat apatis tersebut ekoran *image* agama yang cenderung memburuk akibat ia seringkali dibawa untuk kepentingan primordial seperti politik, ekonomi, dan sejumlah ambisi nafsu manusia dengan kepentingan materialisme dan kekuasaannya. Maknanya, agama telah dilencongkan dari spirit asalnya sebagai solusi kehidupan damai dan transformasi sosial yang penuh nilai-nilai religi. Lihat Silfia Hanani (2011), *Menggali Interrelasi Sosiologi dan Agama*. Bandung: Penerbit Humaniora, viii.

⁵⁴⁵ Soerjono Soekanto (1998), *Sosiologi; SuatuPengantar*. Jakarta: PT Raja GrafindoPersada, 183.

masyarakat yang berbeza agama serta membentuk kerjasama dalam aspek sosial, ekonomi, budaya, sesuai keperluan yang ada dalam kehidupan mereka.⁵⁴⁶

Bertolak daripada huraian-huraian pada bab analisis ini dapat dipahami bahawa proses dan dinamika kerukunan antara agama, khasnya antara umat Hindu dan Muslim di Bali dan Jawa Timur berjalan secara harmoni dan tanpa halangan yang berarti. Meskipun ada beberapa konflik di lapangan namun konflik tersebut berlaku dalam skala kecil dan mudah diselesaikan melalui rekonsiliasi dan pendekatan kemufakatan di antara tokoh masyarakat dan pemuka dari kedua agama. Kelompok penganut Hindu dan Islam merangkai harmoni melalui pendekatan-pendekatan simbolik dari pelbagai simbol yang wujud dalam dinamika sosial kehidupan beragama di lingkungan persekitaran mereka.

Adapun faktor bilangan jumlah penganut agama atau dikotomi antara majoriti dan minoriti tidaklah berpengaruh secara signifikan kepada pembinaan kerukunan antara penganut Hindu dan Islam. Pihak majoriti tidak menggunakan kekuatan bilangan mereka untuk melakukan dominasi dan hegemoni dalam bentuk yang negatif. Mereka memberikan perlindungan yang sepatutnya kepada kalangan minoriti sehingga kedua kelompok dapat saling bekerjasama mewujudkan kerukunan lintas agama. Sebaliknya kalangan minoriti tidak menganggap kumpulan majoriti sebagai ancaman melainkan ia adalah kawan atau *partner* hidup bersama. Bagi masyarakat di keempat kawasan berkenaan, jumlah penganut agama (kuantiti) bukanlah setaraf angka-angka yang patut dibanggakan. Lebih dari itu mereka memandang bahwa kualiti daripada kaum beragama dalam mengamalkan nilai-nilai agamanya adalah unsur paling esensial dalam menciptakan kerukunan. Manakala dikotomi berdasarkan wilayah geografi iaitu antara masyarakat bandar dan penduduk kampung memberi kesan general bahawa penduduk kampung di pedesaan lebih memiliki rasa, semangat, dan kebersediaan

_

⁵⁴⁶ Irwan Abdullah, Ibnu Mujib, Iqbal Ahnaf (2008). *Agama dan Kearifan Tempatan dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM - Pustaka Pelajar, 51.

untuk berupaya mewujudkan keharmonian agama dibandingkan orang-orang bandar yang cenderung banyak disibukkan dengan pelbagai urusan pekerjaan dan pragmatisme hidup ala masyarakat moden.

Selain daripada itu, selepas mempelajari proses dan dinamika harmoni antara umat Hindu dan Islam di keempat lokasi penyelidikan dikenal pasti bahawa ada tiga model kerukunan yang diterapkan secara praktikal oleh komuniti Hindu dan Islam dengan cara dan ciri keunikan masing-masing. Model tradisional berasaskan kepada tradisi dan adat istiadat yang digunakan sebagai asas dan rujukan utama keharmonian. Rekonsiliasi konflik adalah model lain yang menjadikan konflik sebagai cermin dalam mencari solusi perdamaian serta upaya memperkuat kerukunan. Manakala model partisipatoris merupakan media dalam menghimpun partisipasi dan keterlibatan para penganut agama ke dalam unit kesepaduan dan kesepahaman yang sama demi matlamat kerukunan antara kedua komuniti, umat Hindu dan Islam.

BAB 9: PENUTUP

Setelah memperbahaskan persoalan berkenaan dengan harmoni antara umat Hindu dan Islam di Bali dan Jawa Timur melalui huraian-huraian dan analisis, pada bab penutup ini akan dipaparkan sejumlah kesimpulan berasaskan kepada kajian dan data-data yang telah dipaparkan bab-bab sebelumnya dalam penyelidikan. Selain kesimpulan akan disertidakan pula beberapa poin berupa cadangan atau saranan berhubung kait dengan topik kerukunan antara agama, khasnya antara penganut Hindu dan Muslim di Bali dan Jawa Timur untuk dapat dijadikan bahan perbincangan dan referensi pemikiran terhadap persoalan isyu kerukunan beragama dalam lingkup yang luas.

9.1. Kesimpulan

Memperbandingkan antara proses dan dinamika kerukunan komuniti Hindu dan Islam di Bali dan Jawa Timur menjadi hal yang menarik kerana kondisi sosial di antara keduanya memiliki sejumlah perbezaan dan keunikan. Bali tidak dapat dinafikan adalah pusat dari komuniti Hindu di Indonesia. Ia bahkan disebut sebagai salah satu "syurga" kerukunan beragama yang ada di dunia. Sekitar 84 peratus dari keseluruhan umat Hindu Indonesia bermukim di Pulau Dewata ini. Manakala Jawa Timur dikenal dengan identiti keislaman masyarakatnya yang tradisional dan cukup fanatik. Jawa Timur disebut pula sebagai kawasan santri disebabkan negeri ini memiliki bilangan pondok pesantren terbanyak di antara daerah lain di seluruh nusantara.

Secara amnya, proses kerukunan antara agama di Bali (khasnya di Kampung Sindu Karangasem serta Kampung Gelgel Klungkung) dan Jawa Timur (khasnya di Desa Sedaeng Pasuruan dan Desa Balun Lamongan) berlangsung dengan harmoni. Komuniti penganut Hindu dan Muslim di keempat kawasan berkenaan dapat berinteraksi secara baik tanpa banyak menimbulkan konflik. Relasi antara kedua kelompok agama tersebut dalam membina kerukunan dapat terwujud antara lain dengan menggunakan komunikasi-komunikasi simbolik yang tercakup dalam beberapa aspek seperti sosial, budaya dan adat istiadat. Dalam praktikal hubungan sosial mereka berjaya memadukan sejumlah unsur agama seperti simbol, citra (*image*) serta kepercayaan sebagai modal sosial dalam membina kerukunan. Tegasnya, psikografi masyarakat Hindu dan Islam menggambarkan keteguhan mereka dalam menjaga simbol yang dimilikinya serta kebersediaan mereka menghormati semesta simbol yang terdapat pada agama-agama lain.

Secara sosiologis, mereka berfikir, bertindak dan berhubungan antara sesama warga berbeza agama melalui sebuah tindakan sosial dengan mengguna pakai simbolsimbol sosial dan agama yang ada. Maknanya, simbol-simbol agama dan budaya dalam lingkungan kehidupan mereka mampu dimanfaatkan sebagai media berkomunikasi dan menjalin harmoni. Untuk memberikan gambaran yang lebih sederhana pengkaji membagi simbol-simbol dimaksud menjadi beberapa bahagian antara lain simbol toleransi, simbol makanan, simbol gotong royong, simbol ritual, simbol rumah ibadah, simbol kematian dan simbol istilah. Kajian terhadap komunikasi simbolik antara masyarakat lintas agama ini berasaskan kepada paradigma sosiologi bahawa suatu aktiviti sosial dalam masyarakat sekurang-kurangnya dapat diselidiki melalui tiga elemen, iaitu pertama dengan mengkaji pesan-pesan di sebalik tindakan (codes) termasuk di sini adalah simbol, norma ataupun keyakinan (agama). Kedua, faktor dan kondisi sosial di sekitar itu (contexts). Ketiga, entiti atau struktur lembaga yang membingkainya (institutions).

Komuniti Hindu dan Islam di Bali dan Jawa Timur dapat membuktikan bahawa aspek-aspek simbolik di persekitaran kehidupan sosial mereka sanggup untuk menghubungkan mereka dalam kohesi kebersamaan yang rapat dan penuh kedamaian. Melalui pelbagai kearifan tempatan (*local wisdom*) yang dimilikinya umat Hindu dan Muslim bersama-sama membina "bangunan agama" masing-masing yang di dalamnya mengandungi nilai-nilai tamadun, tradisi kebudayaan, norma serta simbol-simbol kerukunan. Kehidupan masyarakat yang dipenuhi simbol, termasuk simbol agama, membuat mereka tiada henti berekspresi mencari makna dan pengalaman hidup bersama, sama ada melalui tindakan mahupun ucapan-ucapan dalam pergaulan sosial sehari-hari.

Di samping itu, komuniti beragama dengan bilangan penganut yang majoriti dan minoriti cukup berpengaruh dan memberikan kesan positif terhadap keberlangsungan kerukunan antara agama, khasnya antara kelompok Hindu dan Islam di Bali serta Jawa Timur. Dikotomi majoriti-minoriti terbukti tidak memperlebar jarak identiti dan perbezaan di antara mereka, namun sebaliknya ia menjadi faktor perekat kepada semakin kuatnya kerukunan dan persaudaraan antara umat beragama. Penduduk Bali yang majoriti Hindu dan masyarakat Jawa Timur yang majoriti penganut Islam sama-sama menyedari bahawa majoriti dan minoriti hanyalah sebentuk bilangan dan angka kuantiti belaka. Hal terpenting bagi mereka adalah menunjukkan kualiti nilai-nilai keagamaan dan beberagamaan mereka dalam wujud perilaku, budi bahasa serta aktiviti-aktiviti kemanusiaan yang bermatlamatkan kedamaian hidup bersama.

Kumpulan penganut agama yang majoriti tidak pernah melakukan dominasi dan hegemoni yang negatif. Demikian pula kelompok yang minoriti tidak memandang kaum majoriti sebagai lawan ataupun ancaman, namun sebaliknya lebih dipandang sebagai kawan dan *partner* dalam membina kehidupan sosial yang berteraskan

kerukunan. Kelompok besar sentiasa membangun kebersamaan serta berupaya melindungi kelompok yang lebih kecil. Penganut Hindu dan Islam di keempat kawasan menilai bahawa perbezaan bilangan penganut agama malah semakin menguatkan semangat mereka untuk sentiasa menjalin persaudaraan, mengukuhkan solidariti dan soliditi, sama ada dalam skop internal mahupun eksternal. Mereka kembali kepada pedoman toleransi dalam ajaran agama masing-masing, umat Islam dengan konsep *ukhuwwah basyariyah* manakala kaum Hindu melalui tradisi *menyama braya*.

Adapun dikotomi dan perbezaan berdasarkan wilayah geografi iaitu antara masyarakat bandar dan penduduk kampung memberi kesan general bahawa penduduk kampung di pedesaan lebih memiliki rasa, semangat, dan kebersediaan untuk berupaya mewujudkan keharmonian agama dibandingkan orang-orang bandar yang cenderung banyak disibukkan dengan pelbagai urusan pekerjaan dan pragmatisme hidup ala masyarakat moden. Namun demikian masyarakat yang bertempat tinggal berhampiran dengan pusat bandar, seperti Desa Balun Lamongan dan Kampung Gelgel Klungkung tetap membuktikan kemampuan mereka merangkai harmoni agama dalam wujud yang sebenar. Meskipun suasana keharmonian beragama di bandar tidak sekuat dan sefenomenal dibandingkan yang berlaku di kawasan kampung atau pedesaan.

Adapun faktor karakter dan corak sosial dengan sisi-sisi keunikan di dalamnya memberikan pengaruh kepada terbentuknya model kerukunan beragama yang berbezabeza dalam masyarakat. Kepelbagaian unsur dalam sebuah komuniti seperti latar belakang identiti, budaya, etnik, agama dan sebagainya jika ia dikelola dengan benar merupakan pilar integrasi sosial yang dapat melahirkan persepaduan dan keharmonian.

Setelah mengkaji proses dan dinamika kerukunan antara umat Hindu dan Islam di Bali dan Jawa Timur, pengkaji dapat mengenal pasti setidaknya tiga model kerukunan yang terwujud dan setakat ini dijalankan oleh masyarakat di keempat kawasan yang menjadi tempat penyelidikan ini. Pertama, model tradisional yang

menjadikan tradisi atau adat istiadat tempatan sebagai pilar utama keharmonian. Model ini tampak sangat kuat mewarnai relasi Umat Hindu dan Muslim di Desa Sedaeng. Penduduk etnik Tengger di lereng pegunungan Bromo ini menjadikan adat Tengger sebagai payung kebersamaan untuk semua lapisan masyarakat yang berbeza agama.

Kedua, model rekonsiliasi konflik dengan ciri menempatkan konflik antara komuniti agama yang pernah berlaku sebagai cermin sekaligus alat perekat terhadap kohesi dan kesepaduan sosial. Prinsipnya, tidak ada konflik yang tanpa solusi dan kerana itu ia tidak boleh berlaku berulangkali. Komuniti beragama Hindu dan Islam di Desa Balun dan Kampung Gelgel yang merupakan kawasan berdekatan dengan pusat bandar menerapkan model ini dalam menjaga kerukunan para warga yang multikultur dan memiliki mobiliti sosial cukup tinggi. Ketiga, model partisipatoris iaitu pembinaan kerukunan melalui keterlibatan warga lintas agama sama ada dalam forum-forum formal mahupun non-formal. Nuansa hubungan antara masyarakat yang mesra dan gemar berpartisipasi dalam pelbagai aktiviti sosial adalah ciri dari kerukunan model ini. Penduduk Kampung Sindu dan Desa Balun dikenal memiliki tingkat partisipasi sosial yang tinggi dalam peranan mereka membina kerukunan dan kemajuan lingkungan persekitarannya.

9.2. Cadangan

Selanjutnya pengkaji memandang perlu untuk memberikan beberapa cadangan atau saranan berhubung kait dengan kajian ini.

Pertama, kepada segenap masyarakat beragama khasnya di Indonesia untuk semakin memahami pentingnya kesepahaman, perpaduan serta harmoni antara agama. Terutamanya di kawasan-kawasan yang penduduknya terdiri dari masyarakat yang berbilang agama, etnik dan budaya (multikultur) seperti di Indonesia dan Malaysia.

Realiti mutakhir menunjukkan kuatnya kecenderungan (*trend*) dari masyarakat moden yang di satu sisi mulai apatis dan ragu terhadap keberadaan agama, manakala di sisi yang lain sebahagian masyarakat beragama mulai gemar menampakkan perilaku yang bercanggah dengan nilai-nilai agama seperti perilaku rasuah, terorisme dan tindakan anarkhis yang mengatasnamakan kepentingan agama.

Kedua, Kepada khalayak masyarakat terutamanya para tokoh agama serta pemerintah supaya kian menyedari bahawa keberbilangan masyarakat mutakhir dalam pelbagai aspeknya merupakan potensi yang memberi peluang kepada munculnya perbenturan peradaban (tamadun) yang disebut *the clash of civilization*. Ancaman ini sudah mewujud dan berlaku di banyak tempat. Agama, dalam posisinya sebagai ideologi dan prinsip hidup manusia memiliki peluang besar untuk dijadikan sebagai senjata demi meletupkan fanatisme dan rasa permusuhan antara sesama manusia.

Ketiga, justeru, kajian yang dilakukan oleh pengkaji menyajikan model kerukunan antara komuniti Hindu dan Muslim yang setakat ini berlangsung tulus, jauh dari nuansa konflik dan perseteruan lintas agama. Fenomena ini cukup berbeza dengan relasi antara Islam dan agama-agama semitik lain seperti Kristian dan Yahudi yang seringkali melahirkan ketegangan dan perselisihan yang tidak kunjung usai. Tuntasnya, pola kerukunan antara umat Hindu dan Muslim di Bali dan Jawa Timur dapat dijadikan contoh positif dalam pembinaan harmoni lintas agama di masa dan tempat yang lain.

Keempat, kepada para tokoh masyarakat, pemuka agama, serta terutamanya kepada pihak aparatur keamanan dan pemerintah dari semua level, mulai peringkat desa hingga kebangsaan untuk tetap bersemangat memelihara kerukunan antara agama di tengah masyarakat. Ajaran agama manapun tidak ada yang mengajarkan pertikaian sepanjang kerukunan sosial dan perilaku masyarakat dapat dikawal secara baik dan dinamis.

Kelima, kepada para pelajar, peneliti, dan sesiapapun sahaja yang hendak membuat kajian lanjutan dalam topik ini dari dimensi ilmu dan perspektif yang berbeza untuk dilakukan secara berterusan. Kajian sosiologi agama seperti ini selalu menarik kerana selain memberikan khazanah pemikiran yang pelbagai juga mencabar kita untuk turun melakukan observasi mendekati masyarakat sehingga dapat mengenal pasti dinamika kehidupan dan karakter masyarakat yang sebenar.

Keenam, kajian yang dilakukan pengkaji ini masih jauh dari sempurna sehingga sangat terbuka peluang dan kesempatan bagi para pengkaji yang lain untuk melengkapi dan menyempurnakannya.

Ketujuh, kajian ini murni merupakan kajian sosiologi agama. Oleh itu, segala kandungan isi, data dan hal-hal lain yang mungkin bersifat kontroversi dan melahirkan perbezaan pendapat dan penafsiran dari sisi hukum hakam agama semuanya di luar pretensi dan autoriti keilmuan dari pengkaji. Isyu-isyu seperti perkahwinan lintas agama, pemakaman bercampur antara agama, aktiviti ritual bersama lintas agama, dan sebagainya dalam perspektif hukum agama termasuk dalam wilayah ilmu fiqh (fikah) atau ilmu tauhid dan kajian ini, sekali lagi, tidak menyediakan ruang pembahasan dan referensi tentang isyu tersebut.

9.3. Penutup

Di atas segala kelemahan dan kekurangan kajian yang sangat sederhana ini, pengkaji memohon kepada sidang pembaca untuk sudi memberikan nasihat, saranan, kritik dan sumbangan pemikiran bagi perbaikan dan kelengkapan kajian. Dalam konteks dan batas-batas tertentu, semua agama mengajarkan dan menganjurkan setiap penganutnya untuk sentiasa menjaga dan menebarkan kerukunan dan kedamaian, bila dan di manapun ia berada. Harmoni adalah ciri utama manusia rabbani. Semoga kajian

ini dapat memberikan manfaat dan kontribusi positif terhadap khazanah keilmuan dan kehidupan keberagamaan. Semua kesalahan dan kekurangan dalam tesis ini sepenuhnya merupakan tanggung jawab pengkaji. Segala kesempurnaan, kelebihan dan puja-puji hanya miliki Allah semata. *Wa kafaa bi-Llahi 'alymaa*. Sekian.

RUJUKAN

Kitab Suci:

Al-Qur'an Al-Karim

Bhagavad Gita

Atharva Veda

Rig Veda

Yajur Veda

Buku-Buku:

Abdullah Irwan, Ibnu Mujib, Iqbal Ahnaf (2008), *Agama dan Kearifan Tempatan dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM - Pustaka Pelajar.

Abdullah, Irwan (2010), Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan. Yogyakarta: Pustaka pelajar.

Abdullah, M. Amin (2002), *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Abdullah, Taufik (1976), Islam di Asia Tenggara. Jakarta: LRKN-LIPI.

Abdurrahman, Moeslim (2009), Suara Tuhan, Suara Pemerdekaan; Menuju Demokrasi dan Kesedaran Bernegara. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Agus, Bustanuddin (2006), *Agama dalam Kehidupan Manusia; Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Ahyar Fadly, Muhammad (2008), *Islam Tempatan; Akulturasi Islam di Bumi Sasak*. Mataram: STAIIQ Press.

Ali, Mukti (2006), *Pluralisme Agama di Persimpangan Menuju Tuhan*. Salatiga: Stain Salatiga Press.

Alim, Muhammad (2001), *Demokrasi dan Hak-Hak Asasi Manusia dalam Konstisusi Madinah dan UUD 1945*. Yogyakarta: UII Press.

Al-Jauziyah, Ibnul Qayyim (2009), *Zad Al-Ma'ad fi Hadyi Khair al-'Ibad* – Jilid 3 (Terj. Abu Fairuz). Jakarta: Griya Ilmu.

Al-Maghlouth, Sami bin Abdullah (2012), *Atlas Agama-Agama*. Jakarta: Penerbit Almahira.

Al-Qurtuby, Sumanto (2003), Arus Cina Islam Jawa; Bongkar Sejarah Atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad 15 dan 16. Jakarta: INSPEAL - INTI.

Ardhana, I Ketut et. al (2011), Masyarakat Multikultural Bali; Tinjauan Sejarah, Migrasi dan Integrasi. Denpasar: Pustaka Larasan - FS Udayana.

Ardika, I Wayan, I Gde Parimartha, AA Bagus Wirawan (2013), Sejarah Bali; Dari Prasejarah Hingga Modern. Denpasar: Udayana University Press.

Arnold, Thomas W. (1979), *The Preaching of Islam; Sejarah Dakwah Islam*. Jakarta: Penerbit Wijaya.

Assegaf, Chabib Toyyib Zaen Arifin (2012), Sejarah Wujudnya Makam Wali Pitu di Bali; Sejarah Perkembangan dan Pengembangan. Sidoarjo: Zifatama Publishing.

Asykari, Hasan (2003), Dialog Spiritual Lintas Iman. Yogyakarta: LkiS.

Atmadja, Nengah Bawa (2010), *Ajeg Bali; Gerakan, Identitas Kultural dan Globalisasi*. Yogyakarta: Penerbit Lkis.

Atmadja, Nengah Bawa (2010), Genealogi Keruntuhan Majapahit; Islamisasi, Toleransi dan Pemertahanan Agama Hindu di Bali. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Azra, Azyumardi (1994), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*. Bandung: Mizan Pustaka.

Baharon, Noresah bt. et.al (2013), Kamus Dewan; Edisi Keempat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Baidhawi, Zakiyuddin (2005), *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Bakar, Osman *et. al* (2009), *Modul Pengajian Tamadun Islam danTamadun Asia*. Kuala Lumpur: PenerbitUniversiti Malaya.

Basri, Ghazali (2004), *Islam dan Keharmonian Hidup Beragama di Malaysia; Prospek dan Cabaran*. Selangor: Akademi Kajian Ketamadunan.

Beatty, Andrew (1999). *Varieties of Javanese Religion; An Anthropological Account.* New York: Cambridge University Press.

Bleeker, C.J. (1964), *Pertemuan Agama-Agama Dunia* (Terj. Barus Siregar). Bandung: Penerbit Sumur.

Budiwanti, Erni (2000), *Islam Sasak*, Yogyakarta: LkiS.

Cabin, Philippe (ed.) (2004), Sosiologi; Sejarah dan Berbagai Pemikirannya. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Cannon, Dale (2002), *Six Ways of Being Religious* (Terj. Djam'annuri dan Sahiron). Jakarta: Ditperta Depag RI – CIDA McGill Project.

Chodjim, Achmad (2009), *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*. Jakarta: Penerbit Serambi.

Daymon, Christine, Immy Holloway (2008), *Kajian Kualitatif dalam Public Relations dan Marketing Communications* (Terj. Cahya Wiratama). Yogyakarta: Penerbit Bentang.

Depag RI (1979), *Yajur Veda; Kitab Hindu*. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia.

Depag RI (2003), Kompilasi Peraturan Perundang-Undangan Kerukunan Hidup Umat Beragama. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia.

Echols, John M., Hasan Shadely (1996), *Kamus Inggris – Indonesia; Cetidakan 12*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Effendi, Bachtiar (2001), *Masyarakat Agama dan Tantangan Globalisasi*. Yogyakarta: Galang Press.

Effendi, Djohan (2011), *Pluralisme dan Kebebasan Beragama*. Yogyakarta: Dian/Interfidei.

Fachruddin, Fuad (2006), *Agama dan Pendidikan Demokrasi; Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*. Jakarta: Pustaka Alvabet - Yayasan INSEP.

Forward, Martin (2001), Inter-Religious Dialogue. Oxford: One World.

Geertz, Clifford (1976), The Religion of Java. Chicago: University of Chicago Press.

Geertz, Clifford (1993), Kebudayaan dan Agama. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Ghazali, Adeng Muchtar (2011), *Antropologi Agama; Upaya Memahami Keragaman Kepercayaan, Keyakinan dan Agama*. Yogyakarta: Penerbit Alfabeta.

Grunebaum, Gustave E. von (ed.) (1983), Islam Kesatuan dalam Keragaman (Terj. EN. Yahya). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Haba, John (2007), Revitalisasi Kearifan Tempatan; Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso. Jakarta: ICIP - European Commission.

Hadikusuma (1993), Antropologi Agama; Jilid I. Bandung: Citra Aditya Bakti.

Hambali, Khadijah Mohd Khambali @, Mohamad Kamil Hj. Ab. Majid, Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman (2008), *Isu dan Cabaran Hubungan Antara Agama di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran API-UM.

Hamka (1976), Sejarah Umat Islam IV. Jakarta: Bulan Bintang.

Hamka (2016), Sejarah Umat Islam. Selangor: PTS Publishing House.

Hanani, Silfia (2011), *Menggali Interelasi Sosiologi dan Agama*. Bandung: Penerbit Humaniora.

Hardiyanto, Sigit (2006), Ramalan Ghaib Sabdo Palon dan Noyo Genggong. Solo: Kuntul Press.

Harsha, Stanley (2015), Seperti Bulan dan Matahari; Indonesia dalam Catatan Seorang Diplomat Amerika. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Hefner, Robert William (1999), Geger Tengger; Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik. Yogyakarta: Penerbit LKiS.

Hidayat, Komaruddin, Wahyuni Nafis (1995), *Agama Masa Depan; Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina.

Indiyanto, Agus (2013), Agama di Indonesia dalam Angka; Dinamika Demografis Berdasarkan Sensus Penduduk Tahun 2000 dan 2010. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada.

Iqbal, Muhammad (1983), *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*. Jakarta: PT. Bulan Bintang.

Irahaim, Ahmad, Sharon Siddique, Yasmin Hussain (ed.) (1990), Islam di Asia Tenggara; Perkembangan Kontemporer. Jakarta: LP3ES.

Ishomuddin (2002), Pengantar Sosiologi Agama. Jakarta: Ghalia Indonesia.

Ishomuddin (2006), Agama dan Budaya; Membaca Perspektif dalam Keberagamaan. Malang: UMM Press.

Ismail, Faisal (2014), *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama; Konflik, Rekonsiliasi dan Harmoni*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Jainuri, Achmad (2002), Ideologi Kaum Reformis; Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal. Surabaya: LPAM.

James, William (2004), *The Varieties of Religious Experience* (Terj. Gunawan Admiranto). Bandung: Mizan Pustaka.

Kaelan (2012), Metode Penelitian Kualitatif Interdispiliner BidangSosial Budaya, Filsafat, Seni, Agama, dan Humaniora. Yogyakarta: Penerbit Paradigma.

Kahmad, Dadang (2009), Sosiologi Agama. Bandung: PT Remaja Rosda Karya.

Kimball, Charles (2003), Kala Agama Jadi Bencana. Bandung: Penerbit Mizan.

King, Richard (2001), *Agama, Orientalisme dan Poskolonialisme* (Terj. Agung Prihantoro). Yogyakarta: Penerbit Qalam.

Koentjaraningrat (1983), *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Koentjaraningrat (1984), Kebudayaan Jawa. Jakarta: Balai Pustaka.

Koentjaraningrat (1985), *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.

Kuntowijoyo (1997), Identitas Politik Umat Islam. Bandung: Mizan Pustaka.

Legenhausen, Muhammad (2002), Satu Agama Atau Banyak Agama; Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme Agama (Terj. Arif Mulyadi). Jakarta: Penerbit Lentera.

Maarif, Ahmad Syafi'i (1985), Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante. Jakarta: LP3ES.

Madjid, Nurcholish (1996), *Pintu – pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina.

Madjid, Nurcholish (1997), *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina.

Madjid, Nurcholish (1997), Islam; Doktrin dan Peradaban. Jakarta: Paramadina.

Malefijt, Annemarie de Waal (1990), *Religion and Culture; An Introduction to Anthropology of Religion*. Illinois: Waveland Press Inc.

Maliki, Zainuddin (2000), Agama Rakyat Agama Penguasa; Konstruksi tentang Realitas Agama dan Demokratisasi. Yogyakarta: Galang Press.

Maran, Rafael Raga (2000), Manusia dan Kebudayaan. Jakarta: PT. Asdi Mahasatya.

Mas'ud, Abdurrahman (2004), *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: Penerbit LKiS.

Mashad, Dhurorudin (2014), *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Matsumoto, David (2008), *Pengantar Psikologi Lintas Budaya* (Terj. Anindito Aditomo), Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Moesa, A.M. (2007), Nasionalisme Kiai; Konstruksi Sosial Berbasis Agama. Yogyakarta: Penerbit LkiS.

Morris, Brian (2003), *Antropologi Agama; Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer* (Terj. Imam Khoiri). Yogyakarta: Penerbit AK Group.

Mudzhar, Atho' (2008), *Merajut Kerukunan Umat Beragama Melalui Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Beragama Departemen Agama RI.

Muchtarom, Zaini (1998), Santri dan Abangan di Jawa. Jakarta, INIS Press.

Muhaimin, Abdul Ghoffir (2006), *The Islamic Tradition of Cirebon; Ibadat and Adat Among Javanese Moslems*. Canberra: The Australian National University Press.

Muhaimin AG (ed.) (2009), Damai di Dunia Damai untuk Semua; Perspektif Berbagai Agama. Jakarta: Puslitbang Depag RI.

Muhammad, Afif (2013), Agama dan Konflik Sosial; Studi Pengalaman Indonesia. Bandung: Penerbit Marja.

Mujib, Ibnu, Yance Z. Rumahuru (2010), *Paradigma Transformatif Masyarakat Dialog; Membangun Fondasi Dialog Agama-agama Berbasis Teologi Humanis.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Mulder, Niels (1999), *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Mulder, Nies (1984), Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional. Yogyakarta: UGM Press.

Muljana (1967), Perundang-Undangan Madjapahit. Jakarta: Penerbit Bhatara.

Muljana, Slamet (2009), Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara. Yogyakarta: LkiS.

Muljono, Slamet (1965), *Menuju Puncak Kemegahan Sejarah Majapahit*. Jakarta: Balai Pustaka.

Munawar-Rachman, Buddhy et. al (1999), Dari Keseragaman Menuju Kepelbagaian: Wacana Kultural dalam Media. Jakarta: Lembaga Studi Pers dan Pembangunan.

Muzaffar, Chandra (2004), Muslim, Dialog dan Teror. Jakarta: Penerbit Profetik.

Nasution, Abdul Haris (1977), Sekitar Perang Kemerdekaan; Jilid I. Bandung: Penerbit Angkasa.

Nottingham, Elizabeth K. (1985), *Agama dan Masyarakat* (Terj. Abdullah). Jakarta: Penerbit Rajawali.

Pals, Daniel L. (2001), *Seven Theories of Religion* (Terj. Ali Noer Zaman). Yogyakarta: Penerbit Qalam.

Parimartha, I Gde, Ida bagus Gde Putra, Luh Pt. Kusuma Ririen (2010), *Bulan Sabit di Pulau Dewata; Jejak Kampung Islam Kusamba Bali*. Yogyakarta: CRCS Universitas Gadjah Mada.

Pemprov Bali (1989), *Bhagavadgitha; Kitab Hindu, Edisi 1989* (Terj. Ida Bagus Mantra). Denpasar: Pemerintah Provinsi Bali.

Piaw, Chua Yan (2006), Kaedah Penyelidikan. Kuala Lumpur: McGraw Hill.

Picard, Michel (1996), *Bali; Cultural Tourism and Touristic Culture*. New York: Archipelago Press.

Pilliang, Yasraf Amir (2006), *Transpolitika; Dinamika Politik dalam Era Virtualitas*. Yogyakarta: Jalasutra.

Poloma, Margaret M. (2013), Sosiologi Kontemporer. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Pranowo, M. Bambang (1998), *Islam Faktual; Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.

Pranowo, M. Bambang (2011), *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet.

Purwadi (2007), Dakwah Sunan Kalijaga; Penyebaran Agama Islam di Jawa Berbasis Kultural. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Qardhawi, Yusuf, Sulaiman Tubuliyak (2008), Fiqh Minoriti Muslim dari Perspektif Dua Ulama Kontemporari (Terj. Muhammad Haniff Hassan), Singapura: Pustaka Nasional-Pergas.

Rahim, Abd Rauf, M Saleh Madjid (2015), *Sejarah Indonesia Lama 2; Masa Kuno/Zaman Hindu-Buddha*. Makassar: Rayhan Intermedia.

Ricklefs, M.C. (2013), Mengislamkan Jawa; Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Ridwan, M. Deden (ed.) (2001), Tradisi Baru Penelitian Agama Islam; Tinjauan Antardisiplin Ilmu. Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia.

Riyadi, Hendar (2007), Melampaui Pluralisme; Etika Al-Qur'an tentang Keragaman Agama. Jakarta: RM Books.

Robinson, Geoffrey (2006), Sisi Gelap Pulau Dewata; Sejarah Kekerasan Politik (Terj. Arif B. Prasetyo). Yogyakarta: Penerbit LkiS.

Ruslani (2000), Wacana Spiritualitas Timur dan Barat. Yogyakarta: Penerbit Qalam.

Ruslani (2006), *Islam Dialogis; Akar-Akar Toleransi dalam Sejarah dan Kitab Suci.* Yogyakarta: Pustaka Cendekia Press

Saerozi, M. (2004), Politik Agama dalam Era Pluralisme. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Saifuddin, Achmad Fedyani (2006), *Antropologi Kontemporer; Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Penerbit Kencana.

Sanusi, Ahmad (1990), Agama di Tengah Kemiskinan; Refleksi atas Pandangan Kristian dan Islam dalam Perspektif Kerjasama Antara Umat Beragama. Jakarta: Penerbit Logos.

Schumann, Olaf (2000), Beyond Belief; Esai-Esai tentang Agama di Dunia Modern. Jakarta: Paramadina.

Schuon, Frithjof (2003), *Mencari Titik Temu Agama-agama* (Terj. Safroedin Bahar). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & Penerbit Firdaus.

Setia, Putu (2002), *Mendebat Bali; Catatan Perjalanan Budaya Bali Hingga Bom Kuta*. Denpasar: Pustaka Manik Geni.

Shalaby, Ahmad (1998), *Perbandingan Agama-Agama Besar di India; Hindu-Jaina-Buddha*. Jakarta: Bumi Aksara.

Simuh (2002), *Sufisme Jawa*; *Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Bentang.

Simuh (2003), *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*. Jakarta: Penerbit Teraju.

Smith, Huston (1999), Agama-agama Manusia (Terj. Safroedin Bahar). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Soekanto, Soerjono (1998), *Sosiologi; SuatuPengantar*. Jakarta: PT Raja GrafindoPersada.

Soekmono, R. (1985), *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 1*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Soemardjan, Selo, Soelaeman Soemardi (1964), *Setangkai Bunga Sosiologi*. Jakarta: Penerbit FE Universitas Indonesia.

Spillman, Lyn (ed.) (2001), Cultural Sociology. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.

Stark, Rodney (2003), *One True God; Resiko Sejarah Bertuhan Satu* (Terj. M. Sadat Ismail). Yogyakarta: Penerbit Qalam/Nizam Press.

Steenbrink, Karel A. (1984), *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*. Jakarta: PT. Bulan Bintang.

Subagya, Rachmat (1981), Agama Asli Indonesia. Jakarta: Sinar Harapan.

Sucipto, Hadi (ed.) (2007), Islam Mazhab Tengah; Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher. Jakarta: Drafindo Khazanah Ilmu.

Sudardi, Bani (2003), Sastra Sufistik; Internalisasi Ajaran-Ajaran Sufi dalam Sastera Indonesia. Solo: Tiga Serangkai.

Sumbulah, Umi, Nurjannah (2013), Pluralisme Agama; Makna dan Tempatanitas Pola Kerukunan Antarumat Beragama. Malang: UIN Maliki Press.

Sunanto, Musyarifah (2010), Sejarah Peradaban Islam Indonesia. Jakarta: Rajawali Press.

Suryawan, I Ngurah (2010), Bali Antah Berantah; Refleksi di Dunia Hampa Makna Pelancongan. Malang: In-Trans Publishing.

Sutrisno, Budiono Hadi (2008), *Sejarah Walisanga; Misi Pengislaman di Tanah Jawa*. Yogyakarta: Graha Pustaka.

Suwindia, I Gede (2013), Relasi Islam dan Hindu Studi kasus Tiga daerah (Denpasar, Karangasem dan Singaraja): Perpsektif Masyarakat Multikultural di Bali (tesis doktoral), Yogyakarta: Prodi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarja UGM.

Suwitha, I Gede Putu (2001), *Arung Samudera; Persembahan Sembilan Windu A.B Lapian*. Jakarta: PPKBLP Universitas Indonesia.

Suyono, R.P. (2008), Ajaran Rahasia Orang Jawa. Yogyakarta: Penerbit LkiS.

SVD, Bernard Raho (2013), *Agama dalam Perspektif Sosiologi*. Jakarta: Penerbit Obor.

Syaefullah, Asep (2007), Merukunkan Umat Beragama; Studi Pemikiran Tarmizi Taher Tentang Kerukunan Umat Beragama. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu.

Syam, Nur (2005), Islam Pesisir. Yogyakarta: LkiS.

Tim BPS (2013), *Karangasem Dalam Angka Tahun 2012*. Karangasem: Badan Pusat Statistik/BPS Kabupaten Karangasem.

Tim BPS (2013), *Klungkung Dalam Angka 2012*. Semarapura: Badan Pusat Statistik/BPS Kabupaten Klungkung.

Tim BPS (2013), *Statistik Daerah Kecamatan Tosari 2013*. Pasuruan: Badan Pusat Statistik/BPS Kabupaten Pasuruan.

Tim BPS (2014), *Kecamatan Sidemen dalam Angka 2013*. Karangasem: Badan Pusat Statistik/BPS Kabupaten Karangasem.

Tim BPS (2014), *Klungkung Dalam Angka 2013*. Semarapura: Badan Pusat Statistik/BPS Kabupaten Klungkung.

Tim Pemkab Klungkung (2010), *Profil Pembangunan Desa Gelgel*. Semarapura: Pemerintah Daerah Kecamatan Klungkung Kabupaten Klungkung Provinsi Bali.

Tim Penyusun (2008), *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.

Tim Penyusun Depdiknas (1995), *Kamus Besar Bahasa Indonesia; Edisi II*. Jakarta: Balai Pustaka.

Tim Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kemenag (2014), *Laporan Tahunan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2013*. Jakarta: Puslitbang KKBLD Kementerian Agama Republik Indonesia.

Tisera, Guido (ed.) (2002), Mengolah Konflik Mengupayakan Perdamaian. Maumere: LPBAJ.

Tobroni (2012), Relasi Kemanusiaan dalam Keberagamaan. Bandung: Karya Putra Darwati.

Toer, Pramoedya Ananta (2002), Arus Balik; Sebuah Epos Pasca Kejayaan Nusantara di Awal Abad ke-16. Jakarta: Hasta Mitra.

Tualeka, Hamzah Zn (2010), Konflik dan Integrasi Sosial Bernuansa Agama di Ambon-Lease. Jakarta: Bintang Multiware.

Tualeka, Hamzah Zn (2011), Sosiologi Agama. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press.

Usman, Sunyoto (2012), *Sosiologi; Sejarah, Teori dan Metodologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Vaus, D.A. de (1985), Survey in Social Researches. Sydney: Allen & Unwin.

Vickers, Adrian (2009), *Peradaban Pesisir; Menuju Sejarah Budaya Asia Tenggara*. Denpasar: Pustaka Larasan - Udayana University Press.

Vickers, Adrian (2012), *Bali Tempo Doeloe*. Depok: Komunitas Bambu.

Vlekke, B.H.M. (2008), *Nusantara Sejarah Indonesia* (Terj. Syamsudin Berlian). Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Wahid, Abdurrahman *et.al* (1993), *Dialog, Kritik, dan Identitas Agama*. Yogyakarta: Dian/Interfidei.

Wahyuni, Niniek Sri, Yusniati (2007), *Manusia dan Masyarakat*. Jakarta: Ganeca Exact.

Weber, Max (2012), *Sosiologi Agama; A Hand Book* (Terj. Yudi Santoso). Yogyakarta: Penerbit Ircisod.

Widjanarko, Wisnudan Tri NugrohoAdi (2009), *Modul Kuliah Psikologi Komunikasi*. Purwokerto: Jurusan Ilmu Komunikasi Universitas Jenderal Soedirman (Tidak Diterbitkan).

Wijaya, Aksin (2009), *Hidup Beragama dalam Sorotan UUD 1945 dan Piagam Madinah*. Ponorogo: Stain Ponorogo Press.

Wiryomartono (1995), Seni Bangunan dan Seni Binakota di Indonesia; Kajian Mengenai Konsep, Struktur, dan Elemen Fisik Kota Sejak Peradaban Hindu-Buddha, Islam Hingga Sekarang. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

WM, Abdul Hadi (2004), Hermeneutika, Estetika dan Religiusitas; Esai-Esai Sastra Sufistik dan Seni Rupa. Yogyakarta: Mahatari.

Woodward, Mark R. (2008), *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: Penerbit LKiS.

Woodward, Mark R. (1989), *Islam in Java; Normative Piety and Mysticism In The Sultanate of Yogyakarta*. Michigan: University of Arizona Press.

Yamin, Muhammad (2005), *Gadjah Mada; Pahlawan Persatuan Nusantara*. Jakarta: Balai Pustaka.

Zaq Zuq, Mahmud Hamdi (2004), *Reposisi Islam Di Era Globalisasi* (Terj. Abdullah Hakam Shah). Yogyakarta: Pustaka Pesantren LkiS.

Rujukan Berbahasa Arab:

Al-'Id, Ibnu Daqiq (1415 H), Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Baihaqi, Abu Bakar Ahmad (1408), *Kitab al-Zuhd* (Tahqiq: 'Amir Ahmad Haidar). Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Tsaqafiyah.

Al-Bukhari, Imam (1407 H), Shahih al-Bukhari (Juz 2). Beirut: Dar Ibni Katsir.

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (1409 H), *Al-Adab al-Mufrad* (Tahqiq: Muhammad Fuad Abdul Baqi). Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah.

Al-Tirmidzi, Abu Isa (t.t), *Sunan al-Tirmidzi (Vol. 4)*. Beirut: Dar Ihyaa' al-Turats al-'Araby.

Al-Umari, Ahmad Suwailim (1985), *Mu'jam Al-'Ulum Al-Siyasiyyah Al-Muyassar*. Qahirah: Al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah Li al-Kitab.

Hisyam, Ibnu (1992), *Al-Sirah al-Nabawiyyah*; *Jilid I* (Tahqiq: Mustafa As-Saqaa). Beirut: Dar al-Khair.

Thoha, Anis Malik (2005), *Al-Ta'addudiyyah al-Diniyyah; Ru'yah Islamiyyah*. Kuala Lumpur: IIUM-Imaf Sdn Bhd.

Rujukan Berbahasa Inggris:

Allen, Douglas (1978), Structure and Creativity in Religion. London: Mouton Publisher.

Beatty, Andrew (1999), *Varieties of Javanese Religion; An Anthropological Account*. New York: Cambridge University Press.

Beyer, Peter (1994), Religion and Globalization. London: Sage Publication.

Blumer, Herbert (1969), *Symbolic Interactionism; Perspective and Method*. New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc.

Couteau, Jean et. al (2005), Bali Today; Modernity. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Eliade, Mircea (1987), *The Encyclopedia of Religion, volume 2*. New York: MacMillan Publishing Company.

Evison, Alan (1983), Oxford Learned Pocket Dictionary; edisi 9. New York: Oxford University Press.

Geertz, Clifford (1976), *The Religion of Java*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Hick, John (1982), God Has Many Names. Philladelphia: The Westminster Press.

Hinnels, John R., Richard King (ed.) (2007), Religion and Violence in South Asia; Theory and Practice. London: Routledge.

Kirkham, David M. (ed.) (2013), State Responses to Minority Religions. Dorchester (UK): Ashgate Publishing.

Marshall, Peter (1970), *The British Discovery of Hinduism in The Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, Richard C. (ed.) (1985), Approaches to Islam in Religious Studies. Tucson: The University of Arizona Press.

Mittal, Sushil, Gene Thursby (2007), The Hindu World. New York: Routledge.

Muhaimin, Abdul Ghoffir (2006), *The Islamic Tradition of Cirebon; Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. Canberra: The Australian National University Press.

Neufeldt, Victoria (1995), Webster's New World College Dictionary. New York: MacMillan Publishing Company.

Noor, Iik Arifin Mansur (1990), *Islam in an Indonesian World Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press.

Picard, Michel (1996), *Bali; Cultural Tourism and Touristic Culture*. New York: Archipelago Press.

Ricklefs, M.C. (2006), Islamization and Its Opponents in Java. Singapore: NUS Press.

Rodriguez, Hillary (2006), Introducing Hinduism. New York: Routledge.

Saputro, Muhammad Endy (2009), *Kiai Langgar and Kalebun; A Study on Contestation Between Cultural Brokers in A Non-Pesantren Village in Madura Indonesia*. Yogyakarta: Graduate School Gadjah Mada University.

Shah, Idries (1971), *The Sufis*. New York: Anchor Books-Doubleday & Company.

Sidanius, Jim, Felicia Pratto (1999), *Social Dominance; An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*. New York: Cambridge University Press.

Smart, Ninian (1973), *The Scientific Study of Religion and Sociology of Knowledge; Some Methodological Questions*. New Jersey: Princton University Press.

Spellberg, Denise (2013), *Thomas Jefferson's Qur'an; Islam and The Founders*. New York: Alfred A. Knopf.

Vander, James W. (1990), *Sociology: The Core*, New York: McGrawhill Publishing Company.

Werthheim, W.F. (1956), *Indonesian Society in Transition; A Study of Social Change*. Bandung: Van Hoeve.

Woodhead, Linda (ed.) (2002), Religions in The Modern World. London: Routledge.

Woodward, Mark R. (1989), *Islam in Java; Normative Piety and Mysticism In The Sultanate of Yogyakarta*. Michigan: University of Arizona Press.

Yousif, Ahmad F. (1998), Religious Freedom, Minorities and Islam; An Inquiry Into The Malaysian Experience. Selangor: Thinkers Library Sdn Bhd.

Jurnal:

Badawi, Syaikh M.A. Zaki (1992), "Islam, Agama-agama Lain dan Masa Depan Kemanusiaan". *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. III/I.

Effendy, Bachtiar (1997), "Masyarakat Agama dan Tantangan Globalisasi; Mempertimbangkan Konsep Deprivatisasi Agama". *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol.III/VII.

Nasih, Ahmad Munjin, Dewa Agung Gede Agung (2011), "Harmoni Relasi Sosial Umat Muslim dan Hindu di Malang Raya". *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*. Universitas Airlangga, Tahun 2011/Vol. 24/No.2.

Nasih, Ahmad Munjin, Joko Sayono (2013), "Pluralisme Agama dalam Sorotan Elit Agama di Malang Raya". *Jurnal Studi Sosial*. LP2M Universitas Malang, Edisi 1/Tahun 5/Mei 2013.

Nelly, Usman (1999), "Akar Kerusuhan dan Konflik di Indonesia: Suatu Kajian Awal Konflik Etnik". *Jurnal Analytica Islamica*. UIN Sumatera Utara.

Pratto, Felicia *et. al* (1994), "Social Dominance Orientation; A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes". *Journal of Personality and Social Psychology*, No. 67. Harvard University.

Woodward, Mark R. (1998), "The Slametan; Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam". *Jurnal History of Religion*, Edisi I/IV.

Tesis/Disertasi:

Abdullah (2011), Kerukunan Umat Beragama di Medan Indonesia; Analisis Menurut Perspektif Islam (tesis doktoral). Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

Abdus Syukur, Ahmad (2002), *Islam dan Kebudayaan Sasak* (tesis doktoral). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Alifuddin, Muhammad (2006), *Islam Buton; Interaksi Islam dengan Budaya Tempatan* (tesis doktoral). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Basyir, Kunawi (2014), Harmoni Sosial Keagamaan Masyarakat Multikultural; Studi tentang Konstruksi Sosial Kerukunan Umat Beragama Islam-Hindu di Denpasar Bali (tesis doktoral). Surabaya: UIN Sunan Ampel.

Kholis, Nur (2015), *Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Toleransi Antar Umat Beragama dan Implikasinya dalam Pendidikan Agama Islam* (tesis master). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Latukau, Ahmad (2003), *Kehidupan Beragama di Kalangan Pendatang Indonesia; Suatu Kajian Khusus di Ampang Jaya Selangor* (tesis master). Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

Mantu, Rahman (2015), Resolusi Konflik Berbasis Budaya Tempatan; Studi tentang Tradisi Perayaan Hari Raya Katupat Sebagai Upaya Membangun Hubungan Harmoni Muslim-Kristen di Kota Manado (tesis master). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Suwindia, I Gede (2005), *Pluralitas Kehidupan Umat Beragama di Bali* (Tesis Master). Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

Suwindia, I Gede (2013), Relasi Islam dan Hindu Studi kasus Tiga daerah (Denpasar, Karangasem dan Singaraja); Perpsektif Masyarakat Multikultural di Bali (tesis doktoral). Yogyakarta: Prodi Agama dan Lintas Budaya Sekolah Pascasarja UGM.

Yazid, Yasril (2005), *Pro-Kontra dalam Pluralisme Agama; Kajian Terhadap Konflik Sosial Keagamaan dan Sikap Toleransi Beragama di Indonesia* (tesis doktoral). Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.

Zainudin (2013), Kerukunan Umat Beragama dalam Masyarakat Plural; Studi tentang The Rural of Tolerance di Desa Sampetan Kecamatan Ampel Kabupaten Boyolali Jawa Tengah (tesis doktoral). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Kertas Kerja:

Ahimsa-Putra, HeddyShri (1999), "Pola Komunikasi Budaya Antar Etnik" (kertas kerja), Bogor: Direktorat Sejarah Depdikbud.

Tarmizi Taher (1997), "Pancasila Heading Toward The 21st Century for The Enhancement of Religious Harmony" (kertas kerja), Connecticut: Harford Seminary, 6 March 1997.

Puspitaningsih, Menik (2011), Studi Tentang Budaya Busana Etnik Tengger di Desa Sedaeng Kecamatan Tosari Kabupaten Pasuruan (Kertas Kerja) Malang: Jurusan Teknologi Industri Fakultas Teknik Universitas Negeri Malang.

Akhbar/Majalah:

Kate, Jeannette Ten (2004), "Seni Lukis Di Bali; Dulu, Dulu sekali", Majalah Seni Rupa *Visual Arts*. Jakarta: Edisi Agustus/September.

Waryono Abdul Ghafur (2012), "Memahami Toleransi", *Majalah Bangkit*, Yogyakarta: Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama DIY, edisi Desember.

LamanWeb:

www.bbc.co.uk.
www.pendidikankarangasem.info
www.jatim.bps.go.id
www.ipb.ac.id
www.melayuonline.com
www.mapsofworld.com
www.hidayatullah.com

Temubual:

Adi Wiyono, Temubual, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

Anggis, Temubual, Desa Sedaeng, Tengger, 10 Desember 2013.

Edi Santoso, Temubual, Denpasar Bali, 6 Disember 2013.

Fadhli, *Temubual*, Semarapura, Klungkung Bali, 8 Disember 2013.

Guwarno, Temubual, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

H. Soedarjo, *Temubual*, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 13 Disember 2011.

Haji Suhaimi, *Temubual*, Kampung Sindu, Karangasem Bali, 7 Disember 2013.

Haji Syahidin, *Temubual*, Kampung Gelgel Klungkung Bali, 6 Disember 2013.

Halili, *Temubual*, Denpasar Bali, 9 Disember 2013.

I Nengah Rumana, *Temubual*, Desa Sinduwati, Sidemen Bali, 7 Disember 2013.

Kamal, Temubual, Desa Keduwung Tengger Pasuruan, 10 Desember 2013.

Khairun Nisa', Temubual, Denpasar Bali, 9 Disember 2013.

Misnuri, *Temubual*, Denpasar Bali, 9 Disember 2013.

Mustafid Amna, Temubual, Kampung Gelgel Klungkung Bali, 6 Disember 2013.

Ni Putu Rismayuni, *Temubual*, Desa Sinduwati, Karangasem Bali, 7 Disember 2013.

Nurhamid, *Temubual*, Kotamadya Denpasar, Bali, 6 Disember 2014.

Sugiarto, Temubual, Denpasar Bali, 5 Disember 2013.

Sukarji, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger Jawa Timur, 6 Jun 2014.

Sukaryono, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger Jawa Timur, 6 Jun 2014.

Sumaryadi, *Temubual*, Desa Sedaeng, Tengger Jawa Timur, 5 Jun 2014.

Suparto, Temubual, Desa Sedaeng Tengger, 5 Juni 2014.

Suprapto, Temubual, Desa Sedaeng, 10 disember 2013.

Suwito, Temubual, Desa Balun, Lamongan Jawa Timur, 9 Jun 2014.

Syamsur Rohman, *Temubual*, Desa Sedaeng, 10 disember 2013.