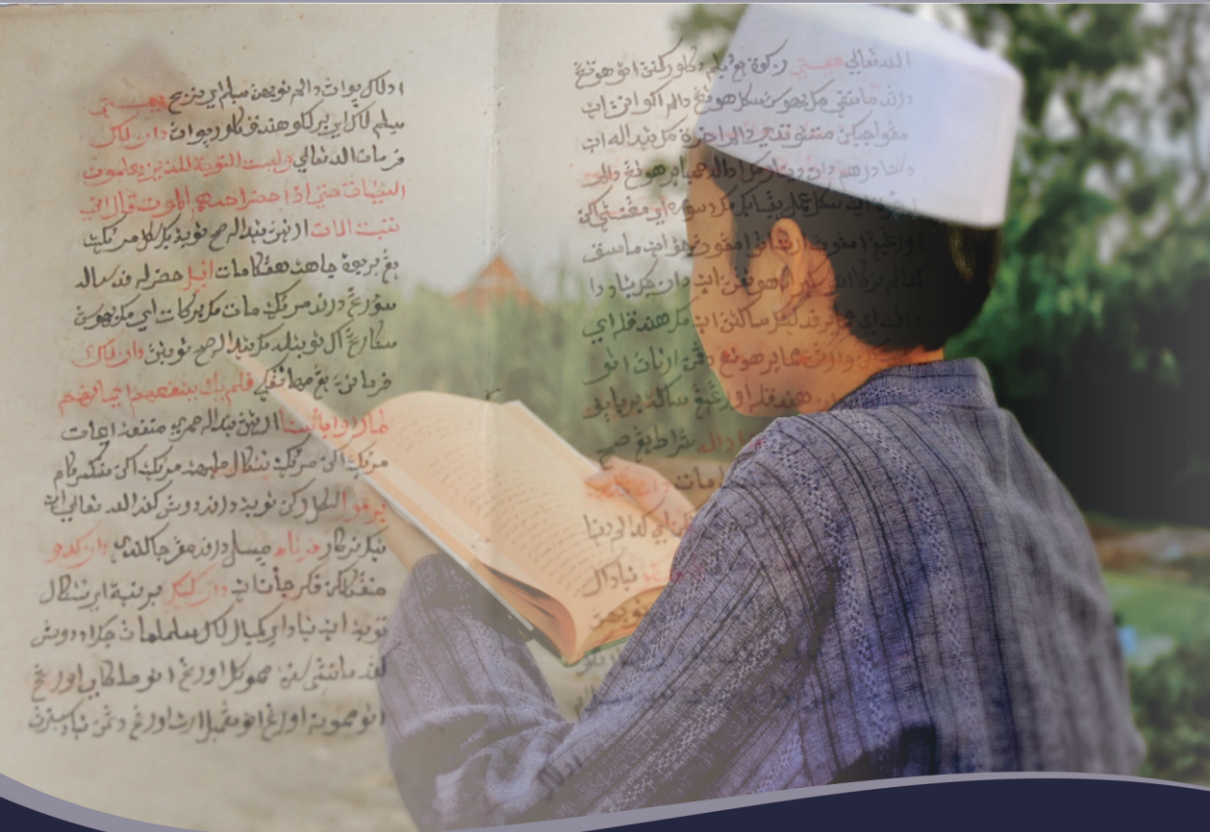


# MEMBACA ISLAM ACEH

Agama, Kearifan Lokal, dan  
Negosiasi Identitas



Muhammad Ansor & Muhammad Alkaf (ed)

**MEMBACA ISLAM ACEH :  
AGAMA, KEARIFAN LOKAL DAN  
NEGOSIASI IDENTITAS**

**MEMBACA ISLAM ACEH :  
AGAMA, KEARIFAN LOKAL DAN NEGOSIASI  
IDENTITAS**

**Editor :**

**Muhammad Ansor  
Muhammad Alkaf**

**Kontributor :**

|                |                     |
|----------------|---------------------|
| Azwir          | Mawardi             |
| Junaidi        | Syafieh             |
| Nur An'Anshari | Yustizar            |
| Yenny Suzana   | Ismail Fahmi Arrauf |
| Said Mahfudh   | Muhammad Syahrial   |

*Membaca Islam Aceh : Agama, Kearifan Lokal Dan Negosiasi Identitas*

**Editor :**

**Muhammad Ansor  
Muhammad Alkaf**

**Kontributor :**

|                   |                     |
|-------------------|---------------------|
| Azwir             | Mawardi             |
| Junaidi           | Syafieh             |
| M. Nur An'Anshari | Yustizar            |
| Yenny Suzana      | Ismail Fahmi Arrauf |
| Said Mahfudh      | Muhammad Syahrial   |

**Diterbitkan Oleh:**

**Zawiyah**

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri  
Zawiyah Cot Kala Langsa  
Jl. Meurandeh Kecamatan Langsa Lama Kota Langsa  
Telp. 0641-22619/23129 Fax 0641-42139  
Website: [www.stainlangsa.ac.id](http://www.stainlangsa.ac.id)  
Email : [info@stainlangsa.ac.id](mailto:info@stainlangsa.ac.id)

**Kerjasama**

Percetakan Data Printing  
(Anggota Ikatan Penerbit Indonesia)  
Jl. Meurandeh – Kampus STAIN Langsa  
Contact Person : 085275011114  
Website : [www.cvdataprinting.co.id](http://www.cvdataprinting.co.id)  
Email : [cvdataprinting@yahoo.co.id](mailto:cvdataprinting@yahoo.co.id)

**November 2014**

ISBN : 978-602-71860-5-7

Dilarang memperbanyak, menyalin, merekam sebagai atau seluruh bagian buku ini dalam bahasa atau bentuk apapun tanpa seizin tertulis dari penerbit atau penulis

## KATA PENGANTAR

Aceh sebagai icon perluasan globalisasi di ranah lokal hampir dapat disebut sebagai desa global yang dinamis. Masuknya kultur global di Aceh seharusnya bukan menjadi “rapor merah” bagi perkembangan kebudayaan dan pengetahuan lokal, tetapi ia setidaknya mampu mendefinisikan dirinya dalam konteks usaha memperkuat identitas lokal yang dinamis. Akan tetapi, ternyata pola-pola konfrontatif pertemuan dua identitas “lokal dan global” kini berlangsung dengan kritis dan tampak berhadap-hadapan. Tidak saja itu, meluasnya globalisasi di Aceh dalam tahun-tahun belakangan juga ikut mendukung dialektika lokal dan global di Aceh secara lebih intensif dan sistematis.

Di Aceh dapat diidentifikasi berbagai peluang dialog yang perlu ditunjukkan. Salah satunya adalah mengaktifkan kembali aktivitas-aktivitas Gampong, begitu juga Meunasah, Dayah, lembaga-lembaga adat, LSM lokal, termasuk juga ruang budaya seperti “Warung kopi” di Aceh menjadi penting diidentifikasi sebagai peluang ruang publik yang dinamis. Apa yang terjadi di Aceh belakangan ini, baik konflik yang disebabkan oleh faktor ekonomi politik --bentuk baru konflik Aceh--, meluasnya apa yang disebut dengan disorientasi nilai-nilai dan identitas Aceh menyebabkan anutan-anutan sistem tradisional memudar, selain diakibatkan oleh mobilitas internasional yang terjadi di Aceh pasca-tsunami juga bagian integral dari suatu perubahan sosial di Aceh atau deteritorialisasi budaya. Oleh karena itu, persoalan yang dihadapi dalam transformasi masyarakat Aceh semacam ini adalah suatu konteks pengelolaan identitas lokal yang tidak dibentuk oleh agen tunggal, tetapi oleh berbagai agen dengan kepentingan yang berbeda-beda. Hadirnya berbagai institusi, baik NGO, lembaga pemerintah, baik lokal maupun internasional merupakan contoh nyata beragamnya agen yang terlibat dalam proses pemaknaan sebuah nilai-nilai yang diciptakan di Aceh.

Buku ini utamanya merupakan ikhtiar para peneliti di lingkungan STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa untuk mengidentifikasi pengembangan pemikiran keagamaan, kearifan lokal, dan negosiasi yang terjadi di Aceh belakangan ini. Kita menyambut baik kehadiran karya-karya akademik dan sumbangan pemikiran para akademisi di kampus ini untuk menghadirkan pembacaan kembali tentang proses dialektika antara agama dan kearifan lokal di Aceh sehingga dapat menjadi peta dasar dalam melakukan perbaikan di masa mendatang. Memang semestinya, begitulah tugas dosen: mereproduksi pengetahuan, memetakan perubahan-perubahan yang sedang berlangsung dalam masyarakat, dan menginformasikan pada publik yang lebih luas dan pada saat bersamaan menjadi bahan pertimbangan dalam perumusan kebijakan public tertentu.

Memilih menjadi dosen pada saat bersamaan merupakan sebuah komitmen untuk memberikan sumbangan keilmuan kepada khalayak. STAIN Zawiyah Cot Kala memiliki komitmen yang kuat untuk selalu memfasilitasi para dosen agar mempublikasikan penelitian-penelitian mereka. Pada tahun ini, STAIN Zawiyah Cot Kala menerbitkan lima buah buku yang didedikasikan untuk menerbitkan hasil penelitian dosen pada tahun sebelumnya. Kita berharap agar buku ini dapat memberikan kontribusi keilmuan bagai perkembangan keilmuan di dunia Islam. Selamat membaca.

Langsa, November 2014

**Dr. Zulkarnaini Abdullah, MA**

## PENGANTAR EDITOR

Buku yang ada ditangan pembaca adalah kumpulan hasil penelitian dosen STAIN Zawiyah cot Kala Langsa tahun 2013. Penelitian tersebut merupakan penelitian individu dan penelitian kelompok. Kegiatan penelitian yang dilaksanakan oleh STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa merupakan merespon terhadap pelaksanaan Tri Dharma Perguruan Tinggi yakni kegiatan dalam bidang Pendidikan, Penelitian, dan Pengabdian Masyarakat.

Dalam membangun gagasan Aceh baru harus dirumuskan dari dalam. Setidaknya penguatan ruang publik sebagai basis pengelolaan kearifan lokal menjadi wacana penting dalam mengukur indikator berlangsungnya kebangkitan lokal di Aceh. Selain itu, proses pembentukan identitas keacehan juga menjadi salah satu pertanyaan dalam penelitian ini, di mana praktinya telah menandai ujung dari kebangkitan lokal yang sedang dirumuskan di Aceh.

Oleh karena itu, proses-proses dialog, maupun negosiasi seperti apa yang berkembang di Aceh akan dibahas dalam penulisan ini. Studi ini menunjukkan bahwa reaktualisasi ruang-ruang publik yang selama ini tenggelam oleh karena konflik dan tsunami, kini dibangkitkan kembali untuk menghidupkan basis-basis sosial yang telah hilang dan bahkan mengabur. Kearifan lokal wacananya sudah sampai penerapan kebijakan melalui qanun sebagai bentuk pemeliharaan warisan intelektual Aceh yang harus terus dihidupkan dan diimplementasikan.

Kesadaran komunal yang dibangun oleh banyak aktor ini faktanya telah terintegrasi melalui berbagai bentuk dialog dan negosiasi yang panjang. Sehingga tidak heran jika belakangan ini di meunasah-meunasah, aktivitas-aktivitas gampong, menghidupkan mesjid sebagai pusat kajian Islam, bahkan warung kopi pun menentukan arah identitas keacehan yang sedang dibangun, terutama sebagai gagasan aceh bangkit.

Buku yang kini berada ditangan pembaca merupakan hasil penelitian Dosen STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa. Buku ini

merupakan kumpulan hasil penelitian dalam bidang Sosial keagamaan dan mengambil tema “*Tafsir Ayat-Ayat Gender Dalam Kitab Tarjuman Al-Mustafid*”, ditulis oleh Azwir, Mawardi, dan Junaidi. Penelitian ini menyimpulkan bahwa *Pertama*, Abdurrauf al-Singkili melakukan interpretasi ayat-ayat gender dalam *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* nya berada pada posisi tengah dimana ia tidak mengikuti sepenuhnya penafsiran-penafsiran klasik. Misalnya, ketika ia menafsirkan tentang penciptaan perempuan. Abdurrauf al-Singkili berada pada posisi yang bersifat *middle ground* (tidak sama dan tidak terlalu berbeda). Tidak sama maksudnya, Abdurrauf al-Singkili tidak menyinggung penciptaan dari tulang rusuk. Sedangkan tidak terlalu berbeda, Abdurrauf al-Singkili mengakui dalam penafsirannya, bahwa perempuan diciptakan dari Adam, dan ia tidak menyebutkan dari "jenis", *Kedua*, faktor-faktor yang mempengaruhi penafsiran dalam *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* adalah faktor pendidikan, politik, ekonomi dan faktor sosial. *Ketiga*, dampak penafsiran yang terjadi adalah terlihat pada posisi wanita dalam domestik dan publik yakni dalam domestik perempuan lebih terjamin dalam hal kesejahteraan dan dalam ruang publik perempuan sudah dapat bersaing dengan laki-laki dalam aspek sosial.

Hasil penelitian yang kedua dalam buku ini adalah *Negosiasi Identitas Tionghoa Muslim Aceh Tamiang*. Penelitian ini dilakukan oleh Syafieh, M. Nur An’Anshari, dan Yustizar. Dalam penelitiannya mereka menyimpulkan bahwa, *Pertama*, Latar belakang etnis Tionghoa Aceh Tamiang berkonversi menjadi muslim terpola menjadi tiga yaitu faktor perkawinan, faktor kesadaran diri sendiri, dan faktor minoritas. Fenomena etnis Tionghoa yang memeluk Islam karena menikah dengan perempuan atau laki-laki pribumi menempati faktor yang paling dominan terjadi di Aceh Tamiang. Keislaman etnis Tionghoa karena kesadaran diri sendiri di Aceh Tamiang terjadi karena mereka melihat bahwa agama Islam adalah agama yang mulia, agama Islam adalah agama yang suci, agama yang mengajarkan untuk bersih, jujur dan saling menghormati. Sedangkan faktor minoritas merupakan latar belakang etnis Tionghoa Aceh Tamiang memeluk Islam agar mereka mudah berasimilasi dengan etnis Mayoritas yakni orang-orang Aceh Tamiang yang beragama Islam.

*Kedua*, strategi orang Tionghoa Muslim Aceh Tamiang dalam membentuk identitas sosialnya melalui tiga jalur. *Pertama*, melalui *Islami's Style as Identity* (Gaya Islami Sebagai Penunjuk



Identitas). Tionghoa Muslim Aceh Tamiang selalu menunjukkan sisi ke-Islaman-nya pada masyarakat luas atau bisa juga disebut *Islami's Style* (gaya/penampilan Islami), baik kepada masyarakat pribumi maupun etnis Tionghoa dikalangan mereka sendiri seperti mengenakan pakaian koko (pakaian bernuansa muslim), memakai peci bulat (kuplok), dan wanitanya selalu memakai jilbab panjang dengan pakaian gamis yang menutupi seluruh tubuhnya. Apa yang di tunjukkan etnis Tionghoa merupakan suatu contoh nyata bahwa mereka (Tionghoa muslim) menunjukkan identitas yang sengaja ditonjolkan kepada masyarakat, yakni identitasnya sebagai muslim.

*Kedua*, Melalui *Sense of Belonging* (Memiliki Perasaan Kebersamaan). Diterimanya menjadi Tionghoa muslim dalam lingkungan masyarakat asli Aceh Tamiang (pribumi) atau pendatang yang non-Tionghoa didasari oleh apa yang disebut sebagai perasaan kebersamaan (*sense of belonging*) yang terbentuk di antara para Tionghoa muslim Aceh Tamiang dan masyarakat pribumi. Perasaan tersebut muncul secara otomatis ketika orang pribumi mengetahui bahwa orang yang dihadapannya adalah keturunan Tionghoa, dan *ketiga*, Bergabung dengan *Majelis Ta'lim (Learning Group)*. Bergabungnya Tionghoa Muslim Tamiang menandakan bahwa mereka lebih terbuka terhadap masyarakat pribumi sehingga mereka lebih mudah bersentuhan dengan beragam kalangan di masyarakat dan berujung pada semakin diterimanya orang Tionghoa Muslim Tamiang oleh masyarakat pribumi dan organisasi-oragnisasi keagamaan baik yang formal maupun informal.

Penelitian yang ketiga adalah *Reproduksi Perlawanan Simbolik di Ruang Publik Sekolah*. Penelitian ini dilakukan oleh Yenny Suzana. Dalam penelitiannya mereka menyimpulkan bahwa, *Pertama*, Madrasah Tsanawiyah Negeri Langsa salah satu lembaga pendidikan menengah yang memiliki kurikulum tidak ubahnya sekolah umum lainnya yang memiliki muatan selain kurikulum Nasional juga ditambah muatan keagamaan yaitu Akidah Akhlak, Quran Hadis, Fiqih, Sejarah Kebudayaan Islam, dan Bahasa Arab. Selain kegiatan klasikal, MTsN Langsa dalam menerapkan pendidikan moral juga melalui peraturan dan tata tertib yang wajib dipatuhi oleh siswa Madrasah. Ada juga kegiatan ekstrakurikuler yang lain, misalnya menerapkan iman dan takwa kepada Allah Yang Maha Esa dengan mewajibkan shalat zuhur berjama'ah bagi siswa-siswanya yang dikontrol oleh guru bidang studi yang mengajar pada jam terakhir pelajaran. Peran BP/BK juga

dihadirkan dalam rangka mengawasi dan mengontrol moral siswa Madrasah. Selain menangani kasus-kasus perlawanan yang dilakukan siswa, BP/BK juga berfungsi untuk memotivasi dan mendorong kemajuan siswa dalam belajarnya.

*Kedua*, perlawanan simbolik di Madrasah Tsanawiyah Negeri Langsa tidak kalah berbahaya dengan perlawanan yang dilakukan siswa secara terang-terangan yang selama ini justru lebih menjadi pusat perhatian. Proses berlangsungnya reproduksi terkemas halus menyebabkan kepala sekolah, para guru dan seluruh personil sekolah sulit untuk mengidentifikasi dan mengukur pelanggaran-pelanggaran yang dikemukakan pada bab-bab sebelumnya sehingga perlakuan-perlakuan tersebut dianggap benar menurut pandangan siswa (agen), yang pada akhirnya menjadi sesuatu hal yang biasa (habitus). Bahkan kepala sekolah, para guru, BP/BK serta personil sekolah, orang tua sebagai pengontrol mungkin tidak menyadari bahwa apa yang digunakan atau dan dikerjakan siswa (agen) sesuatu bentuk yang tidak disukai atau penentangan/perlawanan terhadap peraturan yang dikeluarkan oleh lembaga sekolah karena biasanya siswa (agen) mensiasati perlawanan simbolik tersebut dengan motif bercanda, berdiam diri, mengelabui pihak sekolah (saat razia pendidikan dan informasi sehingga seolah patut untuk dipertahankan). Perlawanan simbolik memang akan sulit terdeteksi dengan adanya siasat siswa dalam menyembunyikannya. Maka guru sebagai sebagai pihak yang lebih dekat dengan siswa di lingkungan Madrasah untuk dapat memantau perkembangan siswa dan perubahan-perubahan sikap yang terjadi sehingga tidak menjadi sebuah habitus (kebiasaan) yang akan sulit diubah nantinya.

*Ketiga*, penanganan yang lebih tegas akan memberikan dampak jera bagi siswa untuk mengulangi. Sanksi harus diberikan sesuai dengan perjanjian yang telah disepakati dan di jalankan tidak hanya oleh siswa, namun juga oleh guru sebagai figur yang akan di imitasi oleh siswa. Sehingga etos belajar siswa dapat terjaga. Hendaknya personil BP/BK ditambah mengingat 732 jumlah siswa MTsN yang dirasakan tidak sesuai dengan BP/BK yang hanya berjumlah 1 orang. Karena fungsi BP/BK bukan hanya menangani kasus-kasus amoral saja namun juga berfungsi untuk memotivasi dan mendorong kemajuan siswa dalam belajarnya.

Penelitian yang keempat adalah *Radikalisme Agama di STAIN Zawiyah Cot Kala*. Penelitian ini dilakukan oleh Ismail Fahmami Arrauf Nasution. Dalam penelitiannya mereka menyimpulkan

bahwa, *Pertama*, Mahasiswa STAIN Zawiyah Cot Kala yang dijadikan responden dalam penelitian cenderung memiliki potensi dalam radikalisme agama. Radikalisme agama muncul sejalan dengan corak berfikir keagamaan yang berkembang di masyarakat melalui para dai dan media (majalah) Islam yang sering dibaca mahasiswa (responden). Organisasi-organisasi keagamaan intra kampus seperti LDK dan ekstra kampus seperti KAMMI dan HTI merupakan wadah strategis pengembangan berfikir keagamaan Mahasiswa ke arah radikalisme.

*Kedua*, Islam mengajarkan perdamaian, toleransi dan jauh dari perilaku radikal yang merugikan diri sendiri dan orang lain. Ajaran aman, nyaman dan damai dalam Islam adalah sebagaimana disabdakan Rasulullah Saw, bahwa “*al-Muslimu man salima al-Muslimuna min yadihi wa lisanihi*”. Muslim sejati adalah seseorang yang membuat nyaman umat Islam yang lain dari kejahatan tangan dan lisannya. Muslim sejati adalah muslim yang bisa berperan sebagai problem solver bukan menjadi problem maker bagi umat Islam yang lain. “*Khairu an-nas anfa’uhum li an-nas*”

Hasil penelitian terakhir dalam buku ini adalah penelitian yang dilakukan oleh Said Mahfudh, Muhammad Syahrial, dan Ismail Abdul Hamid. Tema penelitian ini berjudul *Syariat Islam Dan Marginalisasi Kearifan Lokal di Aceh Tamiang*. Hasil penelitian tersebut menunjukkan, *Pertama*, kearifan lokal di daerah pesisir di Kecamatan Seruway dapat dideskripsikan sebagai berikut, yakni *kenuri* (kenduri) laut, *kenurisampan* (kenduri boat) yakni ritual ini dilaksanakan sebagai ungkapan rasa syukur kepada Allah swt.dana bentuk permohonan perlindungan kepadaNya karena telah diperoleh rezeki dan diberi keselamatan selama melaut. Kemudian ada *kenuri padang* (kenduri sawah) ritual ini dilakukan sebagai proses mendekatkan diri kepada Allah swt. agar diberi perlindungan dan rezeki dalam kegiatan sektor pertanian. Selanjutnya ada *rateb jalan* (zikir berjalan) serta *kenuri kobah* (kenduri di sekitar kuburan umum) kegiatan ini dilaksanakan sebagai bentuk perlindungan dari marabahaya penyakit yang dilakukan pada bulan safar. Seluruh ritual ini di pimpin oleh alim ulama dan tokoh adat serta diikuti oleh seluruh masyarakat pesisir.

*Kedua*, pemberlakuan syaria't Islam secara yurifis formal di daerah pesisir Kecamatan Seruway dapat dijelaskan dalam berbagai aspek. Pada aspek akidah yang terimplementasikan adalah pemahaman akidah cenderung pada aliran tauhid ahlu sunnah wal

jamaah yang dikembangkan oleh Hasan al-Bisri. Aspek ibadah berjalan dengan baik indikasinya terlaksana shalat fardhu, puasa ramadhan, dan ibadah qurban serta ibadah *mahdhah* lainnya. Demikian juga pada aspek syiar Islam, pemakmuran rumah ibadah; indikatornya shalat berjamaah terlaksana di masjid, menasah, ibadah qurban secara kuantitas bertambah setiap tahun, selalu memperingati hari-hari besar Islam. akan tetapi pada aspek akhlak dan amar ma'ruf nahi mungkar yang cakupannya permainan, berusaha serta tontonan masyarakat terindikasi belum terlaksana dengan baik. Indikatornya sering dipertontonkan hiduran keyboard yang diiringan tarian yang kurang layak ditonton serta para wanitanya kurang menggunakan jilbab di wilayah publik.

*Ketiga*, marginalisasi kearifan lokal masyarakat pesisir di Kecamatan Seruway dapat dipahami pada dua aspek yaitu aspek tahapan-tahapan ritualisasi dan ketertarikan atau antusiasme masyarakat pesisir terhadap kearifan lokal tersebut. Marginalisasi kearifan lokal di desa pesisir Kecamatan Seruway terjadi disebabkan oleh adanya peningkatan ilmu pengetahuan agama masyarakat, terjadinya evolusi profesi masyarakat pesisir yang bukan lagi dominan sebagai nelayan dan petani, kemudian juga turut dipengaruhi oleh keberhasilan program dinas kesehatan Aceh Tamiang, dan yang terakhir dipengaruhi oleh gaya kepemimpinan pemimpin desa daerah pesisir.

## **Isi Buku**

Kata Pengantar Ketua STAIN – iv

Kata Pengantar Editor – vi

Isi Buku – xii

- 1 Tafsir Ayat-Ayat Gender Dalam Kitab Tarjuman Al-Mustafid  
– 1
- 2 Negosiasi Identitas Tionghoa Muslim Aceh Tamiang – 27
- 3 Reproduksi Perlawanan Simbolik di Ruang Publik  
Sekolah – 51
- 4 Radikalisme Agama di STAIN Zawiyah Cot Kala – 81
- 5 Syariat Islam Dan Marginalisasi Kearifan Lokal  
di Aceh Tamiang – 109

## TAFSIR AYAT-AYAT GENDER DALAM KITAB TARJUMAN AL-MUSTAFID

Azwir  
Mawardi  
Junaidi

### A. Pendahuluan

Islam adalah sebuah agama yang mengatur hampir keseluruhan permasalahan hidup manusia penafsiran yang dilakukan oleh Abdurrauf dalam *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* tentang beberapa ayat jender dianggap perpanjangan tangan penafsiran klasik (*patriarki*), hal ini bisa kita lihat dalam menafsirkan ayat-ayat dengan pemahaman bahwa laki-laki mempunyai hak otoriter terhadap perempuan pendapat ini bertolak belakang dengan perannya dalam perpolitikan beliau melakukan kritik-dekonstruksi terhadap tradisi yang berkembang dalam hal kepemimpinan yang lebih mensuperiorkan peran laki-laki dan sebagai bukti adalah bentuk dukungan yang diberikan oleh Abdurrauf terhadap Sultanah Tajul Alam Safiatuddin Syah yang ketika itu ditolak kepemimpinannya oleh para ulama di Aceh dan pada saat itu juga muncul dukungan ulama besar untuk mendukungnya yakni Syah Nuruddin Ar-Raniry dan Syekh Abdurrauf as-Sinkil sehingga Sultanah semakin kuat dalam perpolitikan.

Disini terjadi sebuah perbedaan pemikiran pada tahapan teologis-normatif dengan realitas faktual terlihat adanya kontroversi Abdurrauf al-Sinkili dalam mengemukakan pendapatnya dan dampak yang muncul dari hal ini, seakan-akan al-Quran sebagai *grand texts* tidak mampu menjawab persoalan realitas yang terjadi. Inilah yang menjadikan peneliti tertarik untuk menelaah penafsiran ayat gender dalam *Tarjuman al-Mustafid* serta menghubungkan pemikiran tersebut dengan realitas yang ada pada masa Abdurrauf al-Sinkili hidup dan mengaplikasikan berbagai ide-ide gendernya. Apalagi sosok Abdurrauf al-Sinkili sebagai *Qadhi Malikul Adil* tentu perkataan dan pemikirannya dapat menjadi konsensus dalam membentuk wacana perkembangan pemikiran terhadap kepemimpinan wanita.

Gender merupakan salah satu isu yang tidak luput dari sorotan Alquran. Secara umum beberapa teks Alquran memang seakan menempatkan pihak perempuan sebagai makhluk kelas dua. Teks itu

antara lain dapat kita baca pada; Q.S. al-Nisa [4];1. Q.S. al-A'raf [7];189. Q.S. al-Zumar [39]; 6.tetapi ada sekitar 151 ayat yang berbicara tentang jender, di antaranya, adalah Q.S. al-Nahl [16]; 58-59. al-Taubah [9]; 71-72. Ali Imran [3]; 195.al-Ahzab [33];35&37. Muhammad [47];17. alNisa [4];34&124. al-Nahl [16];97. al-fath [48];56. al-Hadid [57]; 12. Nuh [71]; 28.al-Nur/24; 12&26, dan lain-lain.<sup>1</sup>

Ayat-ayat diatas bila dibaca secara sepintas adalah ayat-ayat yang bicarakan tentang kedudukan laki-laki dan perempuan (jender)<sup>2</sup>.Dan secara umum apabila dibaca secara *scripturalayat* di atas akan memberikan pemahaman patrialkal. Jika pengkajian ayat-ayat dilakukan secara komprehensif akan nampak bahwa tidak semua ayat-ayat al-Quran mensubordinasikan perempuan. Sehingga keunggulan lelaki dalam beberapa ayatal-Quran selalu dalam konteks tertentu. Misalnya dalam konteks keluarga dan kerumahtanggaan. Selain itu secara umum peran laki-laki dan perempuan adalah sama sebanding dalam rangka berbuat baik. (*amar ma'ruf nahi munkar*).

Banyak pemerhati gender mengasumsikan bahwa muncul wacana patriarkis dan subordinasi dalam tafsir-tafsir disebutkan karena problem metodologis yang cenderung menjadikan al-Quran bersifat atomistik dan parsialis. Begitu juga, pengaruh lokal dalam proses interaksi dengan al-Quran yang didominasi oleh budaya patriarki, serta hegemoni Negara yang begitu dominan dalam memperjuangan paham patriarki, di mana seluruh elemen memiliki watak yang memihak kepada atau didominasi kepentingan lelaki menjadi pendukung paling utama berkembang ide-ide patriarki. Dengan demikian, paham yang membudaya menjadi suatu yang

---

<sup>1</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Gema Risalah Press, 1992)

<sup>2</sup>Istilah dan kata jender sendiri berasal dari bahasa Inggris yaitu Gender yang bermakna jenis kelamin, lihat Jhon Dchols da Hassan Shadily, *Kamus inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1983), h.65. istilah ini juga sebenarnya sinonim dengan sex (kelamin). Tetapi menurut kamus Webters News world Dictionary, lihat juga Victoria Neuveldt (ed), *Webters News world Dictionary*, (New York: WNW Cleveland, 1984), h. 561, Gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak (kelihatan) antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku. Tetapi oleh beberapa ahli jender keterangan itu mesti ditambah dan disempurnakan. Wilson (1989) menulis; jender adalah sumbangan laki-laki dan perempuan pada kebudayaan kolektif (masyarakat), yang sebagai akibatnya mereka menjadi laki-laki dan perempuan. Jadi ada aspek fungsi yang membedakan antar keduanya, yaitu antara laki-laki dan perempuan

sakral, sehingga terjadi nampak mencampuradukkan antara yang profan dengan kesakralan.<sup>3</sup>

Hal ini berimplikasi terhadap sosialisasi gender tersebut, akhirnya dianggap menjadi ketentuan Tuhan, seolah-olah bersifat biologis yang tidak bias di-ubah lagi, sehingga perbedaan-perbedaan gender dianggap dan dipahami sebagai kodrat laki-laki dan kodrat perempuan. Hal ini terkadang menjadikan perempuan dianggap lebih rendah dari pada laki-laki. Bahkan budaya yang telah terbentuk lama, hampir sebagian besar peran yang ditempelkan pada perempuan adalah peran yang sifatnya lemah, kurang menantang dan bersifat ke dalam atau ranah domestik. Dengan demikian akan muncul sebuah pemahaman “berdosa” ketika menganggap adanya kesetaraan gender. Begitu juga dampak perempuan akan merasa tabu ketika menuntut haknya dalam realitas sosial.

## B. Fokus Tulisan

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, maka yang menjadi pertanyaan permasalahan dalam penelitian ini adalah: Bagaimana Abdurrauf al-Sinkili menginterpretasi ayat-ayat gender dalam tafsir *Tarjuman al-Mustafid*? Faktor Apa saja yang mempengaruhi penafsiran Abdurrauf al-Sinkili? Bagaimana dampak penafsirannya terhadap realitas sosial politik perempuan ketika itu?

Penafsiran ayat-ayat gender dalam tafsir *Tarjuman al-Mustafid* menjadi fokus sentral dalam penelitian ini. Dikalangan pemerhati gagasan-gagasan gender dalam teks historis (tafsir) cenderung menyoroti dalam empat sisi, yaitu penciptaan, kepemimpinan, warisan, dan persaksian. Namun penelitian ini tidak menjadikan keempat sisi sebagai kajian, melainkan membuat batasan hanya dua bagian saja, yaitu: penciptaan dan kepemimpinan. Hal ini disebabkan tujuan dari penelitian untuk menelaah realitas gender pada masa Abdurrauf al-Sinkili yang lebih diidentik dengan kepemimpinan wanita.

Selain melihat pemikiran, penelitian ini juga mencari faktor-faktor yang melatarbelakangi pemikiran gender Abdurrauf al-Sinkili dalam *Tarjuman Al-Mustafid*, maka dalam hal ini akan dibatasi pada empat persoalan, yaitu: Pendidikan, Politik, Ekonomi, dan sosial. alasan fokus pada keempat faktor tersebut

---

<sup>3</sup>Amin Abdullah, *Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius*, (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2003), hlm. 4



karena dalam kehidupan manusia tidak mungkin lepas dari keempat persoalan tersebut. Mungkin muncul suatu pertanyaan, kenapa tidak diikuti faktor internal, bukankah faktor internal juga mempengaruhi? Memang benar, faktor internal juga turut mempengaruhi pemikiran seseorang, namun peneliti melihat terbentuk faktor internal juga tidak terlepas dari pengaruh faktor eksternal. Oleh sebab itu, penelitian ini hanya membatasi pada sisi eksternal peneliti.

Begitu juga dalam menelaah dampak pemikiran gender, dalam hal ini peneliti lebih fokus pada konsep kepemimpinan, baik kepemimpinan domestik maupun publik.

### **C. Metodologi Penelitian**

Masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah penafsiran ayat-ayat gender dalam *Tafsir Tarjuman Al-Mustafid* karya Syakh Abd Rauf As-Sinkili. Untuk itu, maka data-data yang diperlukan dalam penelitian ini bersumber pada teks tertulis atau perpustakaan (*library research*).

Data-data yang dimaksud dalam penelitian dapat dikelompokkan dalam dua bentuk data, yaitu data primer dan sekunder. Data primer dalam penelitian ini adalah *Tafsir Tarjuman Al-Mustafid*. Oleh karena tidak akan terjawab pertanyaan penelitian jika hanya mengandalkan buku atau kitab tafsir yang dimaksudkan saja, oleh sebab itu juga maka peneliti menggunakan buku-buku/ kitab-kitab lainnya yang terkait langsung dengan penelitian ini, buku-buku yang dimaksudkan oleh peneliti disini antara lain adalah: *59 Tahun Aceh Merdeka di bawah Kepemimpinan Ratu, Aceh Sepanjang Abad*, dan *Aceh dalam Lintasan Sejarah*. Sedangkan data-data sekunder adalah data-data yang relevan dan terkait dengan penelitian yang akan dilakukan.

Untuk mengumpulkan data-data tersebut, peneliti menelaah ayat-ayat gender dalam kitab tafsir *Tarjuman Al-Mustafid*. Penafsiran tersebut dikaji dan diklasifikasikan berdasarkan pengelompokan pakar gender, yang mencakup; penciptaan manusia, dan kepemimpinan. Setelah diklasifikasikan ditelaah secara komprehensif untuk mendapat pemahaman yang utuh dari sang tokoh yang teliti. Penulis menelaah metode, sumber dan pendekatan penafsiran yang digunakan. Hal lain yang dilakukan adalah menentukan faktor keterpengaruhannya penafsiran dan dampak penafsiran terhadap realitas gender di Aceh ketika itu.

Penelitian ini menggunakan pendekatan historis, dan feminis. Pendekatan teori historis (*historical approach*) digunakan untuk melihat sejarah perkembangan terhadap sesuatu yang berkaitan dengan peristiwa, baik perkembangan sepanjang waktu yang tidak terbatas maupun dalam waktu yang terbatas. Teori ini lebih populer disebut sinkronis dan diakronis. Sinkronis adalah berkaitan dengan peristiwa yang terjadi dalam suatu masa yang terbatas.<sup>4</sup> Sedangkan istilah diakronis adalah suatu pendekatan dengan melihat perkembangan sepanjang waktu yang bersifat historis.<sup>5</sup> Kedua istilah tersebut menjadi pendekatan yang digunakan untuk melihat perkembangan suatu masalah yang akan dibahas dengan pendekatan sejarah untuk melihat kejadian dan peristiwa yang benar-benar terjadi di masa lampau.

Melalui pendekatan historis ini akan menelaah tafsir *Tarjumanal-Mustafid* dengan mengaitkan latarbelakang historis kemunculannya. Tidak hanya sebatas itu, mengingat sejarah tafsir *Tarjuman al-Mustafid* tidak berdiri sendiri, tetapi ada keterkaitan dengan masa di mana terjadi pembentukan keilmuan sebagai cikal bakal kemunculan *Tarjuman al-Mustafid*, maka penelitian ini pun akan menjadikan realitas sejarah yang ada keterkaitan dengan *Tarjuman al-Mustafid*. Apalagi penelitian ini menggunakan teori hermeneutic, tentunya mengaitkan realitas sejarah kemunculan tafsir menjadi suatu yang sangat signifikan dalam penelitian ini.

Ciri lain dalam pendekatan sejarah, ialah berkaitan dengan objek penelitian. Para ahli sejarah menjadikan objek dimaksud pada manusia (*man*), waktu (*time*), dan ruang (*space*) atau tempat. Karena itu dijadikan sasaran dalam penelitian sejarah ialah semua manusia pada sewaktu-waktu dan pada suatu tempat tertentu. Penggunaan pendekatan historis dalam penelitian ini dimaksudkan untuk melihat biografi tokoh (pengarang) dan karya yang dimaksud, dengan tanpa menafikan aspek konteks untuk menangkap arti dan nuansa yang dimaksud. titik tekan pada keduanya dimaksudkan untuk menjelaskan pengandaian tentang adanya kesinambungan historis antara pemikiran tokoh yang diteliti

---

<sup>4</sup>Dudung Muhajir, *Pendekatan Sejarah*, dalam Amin Abdullah, dkk, *Metodologi Penelitian Agama Pendekatan Multidisipliner*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), h. 43

<sup>5</sup>Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Cet-II. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003), h. 24

dengan pemikiran sebelumnya.<sup>6</sup> Alasan lainnya, karena penelitian ini mengkaji penafsiran ayat-ayat gender dalam tafsir Tarjuman Al-Mustafif, di mana tafsir tersebut merupakan karya yang muncul pada abad ke 16, maka sangat relevan menggunakan pendekatan historis.

Sedangkan melalui pendekatan feminis dalam penelitian ini merupakan suatu transformasi kritis dari perspektif teoritis yang ada dengan menggunakan gender sebagai kategori analisis utamanya. Feminis religius berkeyakinan bahwa feminisme dan agama keduanya sangat signifikan bagi kehidupan perempuan dan kehidupan kontemporer pada umumnya. Sebagaimana agama, feminisme memberikan perhatian pada makna identitas dan totalitas manusia pada tingkat yang paling dalam, didasarkan pada banyak pandangan interdisipliner, baik dari antropologi, teologi, sosiologi maupun filsafat. Tujuan utama dari tugas feminis adalah mengidentifikasi sejauh mana terdapat persesuaian antara pandangan feminis dan pandangan keagamaan terhadap kedirian, dan bagaimana menjalin interaksi yang paling menguntungkan antara yang satu dengan yang lain.<sup>7</sup>

Menggunakan pendekatan feminis dalam penelitian ini dilakukan dengan metode reduksi kekuatan *Qat'i*. Sebenarnya terdapat titik temu antara para feminis dengan para pengkritik mereka dalam tataran teologis, yaitu dalam menggunakan ayat-ayat al Qur'an sebagai dasar argumen mereka. Sebagai contoh, mengenai penciptaan manusia mereka sama-sama mengutip surat an-Nisa': 1, kepemimpinan At-Taubah: 71, dan kepemimpinan domestik An-Nisa: 34. Akan tetapi pada tataran aplikatifnya dan ketika bersentuhan dengan ranah sosial, ayat-ayat al Qur'an seolah-olah banyak yang bertentangan dengan ayat yang mendukung keadilan gender. Adakalanya penafsiran mendukung gender, tetapi kehidupan menolak, maupun sebaliknya, kehidupan social mendukung, namun penafsiran tidak, atau bisa berada dalam kategori *moddle ground* (kategori tengah).

---

<sup>6</sup>Kesinambungan yang dimaksud merupakan pertimbangan akan adanya latar belakang eksternal, yakni segala sesuatu yang dialami tokoh dan latar belakang internal berupa informasi tentang riwayat hidup, pendidikan, pengaruh yang diterima, serta relasi yang memungkinkan dibangun dengan orang lain sezaman, juga pengalaman-pengalaman yang pada akhirnya membentuk pandangan tersebut. Lihat Anton Bakker, dkk., *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kansius, 1990), h. 61-64.

<sup>7</sup>Sue Morgan, *Pendekatan Feminis, Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Connolly, (Yogyakarta: LKis, 2002), h. 63.

Adapun metode yang akan penulis gunakan adalah: metode analisis deskriptif, yaitu menggambarkan atau mendeskripsikan objek penelitian berdasarkan data yang diperoleh dari subjek yang akan penulis teliti.<sup>8</sup>Dari sini, kemudian diusahakan adanya analisa dengan menggunakan analisis eksplanatori (explanatory analysis), yakni suatu analisis yang berfungsi memberi penjelasan yang lebih mendalam daripada sekadar mendeskripsikan makna sebuah teks. Analisis ini memberi pemahaman, antara lain, mengenai mengapa dan bagaimana fakta itu muncul dan sebab-sebab apa yang melatarbelakanginya.<sup>9</sup>

#### **D. Isi/ Hasil Penelitian**

Dalam diskursus perempuan ada empat persoalan pokok yang sering diperselisihkan, yaitu: Penciptaan, ruang gerak sosial perempuan, mawaris, dan poligami. Namun dalam penelitian ini tidak dibahas semua diskursus tersebut melainkan membatasi dalam dua hal, yaitu: Penciptaan dan ruang gerak social politik atau diistilahkan dengan kepemimpinan perempuan.

##### **1. Penciptaan Perempuan**

Persoalan penting yang perlu ditelaah ketika meneliti tentang penciptaan perempuan adalah penciptaan Adam dan Hawa. Persoalan ini sering terjadi kontroversial pemahaman dikalangan mufasir yang kemudian berimplikasi terhadap variasi pandangan terhadap posisi perempuan dengan laki-laki. Dengan kata lain, hasil dari pemahaman terhadap awal penciptaan akan berdampak terhadap pandangan bercorak patriarki atau gender. Ayat Alquran yang dijadikan sumber dalil untuk menelaah tentang penciptaan perempuan adalah surat An-Nisa' [4]:1.

*Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.*

---

<sup>8</sup>Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 126

<sup>9</sup>Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1986), h. 50

Ada tiga kata kunci dari ayat di atas menjadi analisis yang menyebabkan terjadi perdebatan dikalangan mufasir, yaitu: 1) Kalimat (diri yang satu); 2) objek yang ditunjuk dengan kata ganti منها (darinya), dan 3) maksud dengan kata زوجها (pasangannya).

Dikalangan *mufasir* dalam memahami kalimat di atas terbagi dalam dua kelompok. Kelompok pertama, menafsirkan kalimat *nafsun wahidah* dengan Adam, *minha* ditafsirkan dengan bagian dari Adam, dan kata *jauzaha* ditafsirkan dengan Hawa. Kemudian kata *minha* dikhususkan lagi penafsirannya dengan ضلعه الأيسر (tulang rusuk sebelah kiri). Dalam wacana tafsir disebut dengan *israiliyyat*. Atau pemahaman terhadap hadis yang berasal dari Abu Hurairah, yaitu:

|        |                |                               |
|--------|----------------|-------------------------------|
|        | حُسَيْنٌ       | كَرِيمٍ                       |
|        | اللَّهُ عَنْهُ | مَيْسِرَةَ                    |
|        | هُرَيْرَةَ     | اللَّهُ عَلَيْهِ              |
| يَزَلْ | تَرَكَتَهُ     | ذَهَبَتْ ثَقِيمُهُ كَسْرَتَهُ |

10

Rasulullah Saw bersabda: "Nasehatilah para wanita karena wanita diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok dan yang paling bengkok dari tulang rusuk adalah pangkalnya, jika kamu mencoba untuk meluruskannya maka dia akan patah namun bila kamu biarkan maka dia akan tetap bengkok. Untuk itu nasehatilah para wanita."

Memahami hadis ini para pemerhati gender berbeda pendapat dalam memahaminya, sebagian mereka menganggap hadis tersebut "*dhaif matn*",<sup>11</sup> sedangkan sebagian yang lain memaknai hadis tersebut dengan makna *metaphor*, yang berarti tulang rusuk yang bengkok bukanlah asal penciptaan, melainkan sikap dan sifat wanita yang lembut tapi keras.

<sup>10</sup>Abdullah Ismail Al-Bukhari, *Jami' Shahih*, juz. 2, (Kairo: Maktabah Al-Salafiyah, 1403), no. hadis 3331, h. 451

<sup>11</sup>Lihat, Abdul Mustaqim, *Metodologi Tafsir Perspektif Gender*, dalam Studi Alquran Kontemporer, Ed. Sahiron Syamsudin dan Abdul Mustaqim, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 80

Sedangkan kelompok kedua menafsirkan kata *ha* pada *minha* dengan "jenis" bukan bagian tubuh (tulang rusuk). Dengan demikian mereka memahami penciptaan Hawa bukan dari tulang rusuk Adam melainkan jenisnya, yaitu manusia dan dari tanah. Diantara mufasir yang termasuk dalam kelompok ini adalah: Ibnu Atsur, menurutnya " " bermakna seruan dalam menampakkan kesamaan dalam satu jenis dan satu I'tiqad.<sup>12</sup> Ar-Razi dalam tafsir *Mafatih al-Ghaib* menjelaskan kata *ha* pada *minha* ayat di atas bukan bagian tubuh melainkan jenis Adam. Dalam penafsirannya ia membandingkan dengan QS Al-Nahl (16):78, Ali Imran (3): 164, dan At-Taubah (9): 128.

Abdurrauf al-Sinkili menafsirkan kalimat tersebut dengan "Tuhan yang menjadikan kamu dari diri seorang yaitu Adam dan menjadikan daripadanya isterinya jua". Khusus dalam menafsirkan kata dan kata زوجها, Abdurrauf al-Sinkili tidak memberikan analisis yang terperinci. ia hanya mengatakan Adam dan padanya diciptakan isterinya. Secara lebih utuh, ia menafsirkan ayat ini

“Hai ahli Makkah kutakuti oleh kamu siksa Tuhan kamu yang menjadikan kamu daripada diri seorang yaitu Adam dan yang menjadikan daripadanya isterinya jua dan yang menceraiberaikan daripada keduanya segala laki-laki dan segala perempuan yang amat banyak.<sup>13</sup>

Secara umum penafsiran Abdurrauf al-Sinkili tidak jauh berbeda dengan mufasir kelompok pertama. Namun ketidajelasannya dalam menyebutkan "daripadanya isterinya" menjadi penafsiran samar-samar, sehingga sulit untuk memetakan kecenderungan dalam kelompok mufasir. Jika ditelaah kata "dari padanya" yang digunakan Abdurrauf al-Sinkili dalam menafsirkan "*minha*" dapat diartikan dengan "dari bagian Adam". Ini berarti Abdurrauf al-Sinkili berada pada kelompok pertama. Namun apabila dipahami dengan jenis berarti berada dikelompok kedua.

Dari cara penafsirannya sebenarnya Abdurrauf al-Sinkili berada pada posisi yang bersifat *middle ground* (tidak sama dan tidak terlalu berbeda). Tidak sama maksudnya, Abdurrauf al-Sinkili tidak menyinggung penciptaan dari tulang rusuk. Sedangkan tidak

---

<sup>12</sup>Muhammad Ath-Thahir Ibnu 'Atsur, *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*, juz. 4, (Tunisia: Al-Dar al-Tunisiyah, 1984), h. 214-215

<sup>13</sup>Abd Rauf al-Fansuri al-Jawi, *Tarjuman Al-Mustafid*, cet. IV, (Jakarta: Dar Al-Fikr, 1990), hlm. 78

terlalu berbeda, Abdurrauf al-Sinkili mengakui dalam penafsirannya, bahwa perempuan diciptakan dari Adam, dan ia tidak menyebutkan dari "jenis".

Dalam hal ini muncul suatu anggapan, ketidakjelasan Abdurrauf al-Sinkili menafsirkan ayat di atas karena *Tarjuman al-Mustafid* bukan sebuah tafsir melainkan terjemahan.<sup>14</sup> Menurut peneliti, anggapan tersebut tidak semua benar, sebab jika *Tarjuman al-Mustafid* adalah terjemahan bukan tafsir, kenapa pada ayat-ayat yang lain ia malah menafsirkan? Misalnya, kalimat “عليهم

<sup>15</sup>Abdurrauf al-Sinkili menafsirkan kalimat tersebut dengan:

“dan apabila mengalami gelap pada mereka itu berhenti mereka itu itulah umpama hardik didalam Alquran dari pada segala dalil apabila didengar oleh mereka itu didalamnya yang disukai mereka itu niscaya benarkan mereka itu dan apabila didengar oleh mereka itu yang kejinya mereka itu niscaya berhenti mereka itu”<sup>16</sup>

Jika *Tarjuman Al-Mustafid* dikatakan sebagai terjemahan, maka tidak mungkin Abdurrauf al-Sinkili menjelaskan seperti yang disebutkan pada penafsirannya. Dalam banyak terjemahan Alquran kata “عليهم” hanya diterjemahkan dengan “jika gelap menimpa mereka, mereka berhenti”.<sup>17</sup> Namun menurut peneliti ada alasan tersendiri Abdurrauf al-Sinkili tidak menafsirkan sama persis dengan kelompok pertama dan kelompok kedua.

## 2. Kepemimpinan

Persoalan kepemimpinan perempuan merupakan salah satu diskursus studi keislaman yang selalu aktual dan sering menjadi perdebatan akademik. Perdebatan seputar wacana tersebut melahirkan pro dan kontra dengan sederet argumentasi yang diajukan oleh masing-masing kelompok untuk mendukung pendiriannya. Argumentasi normative teologis dalam melegalkan pendirian adalah Alquran. Alquran ditafsirkan yang kemudian membentuk teks-teks historis yang menjelma dalam realitas factual. Salah satu ayat Alquran yang menjadi perhatian para mufasir

---

<sup>14</sup>*Ibid*, h. 5

<sup>15</sup>Al-Baqarah [2]: 20

<sup>16</sup>Abd Rauf al-Fansuri al-Jawi, *Tarjuman Al-Mustafid*,..., h. 5

<sup>17</sup>Khadim al-Haramain Asy-Syarifain, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, hibah Raja Fadh Ibn Aziz Al-Su'ud kepada Pemerintah Indonesia, h. 11

terkait persoalan ini adalah mengacu pada alquran Surat al-Taubah [9] ayat 71. Ayat ini sering dijadikan sebagai sumber dalil oleh para pemerhati gender. Berdasarkan ayat tersebut, mereka memahami kepemimpinan itu bukan monopoli kaum laki-laki, tetapi juga bisa diduduki dan dijabat oleh kaum perempuan bahkan jika perempuan itu mampu dan memenuhi kriteria maka ia boleh menjadi hakim dan *top leader* (perdana menteri atau kepala Negara). Dengan demikian keikutsertaan mereka dalam kepemimpinan politik tidak dapat disangkal hanya karena alasan teologis.<sup>18</sup>

*“danorang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma’ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”*

Baidhawi menafsirkan ayat di atas dengan pengkomparasian ayat 67 surat Al-Taubah. Dalam hal ini Baidhawi terlihat sangat skriptual memaknai ayat hanya dalam bentuk ulasan teks. Hal ini terlihat dari caranya menafsirkan “ بعضهم أولياء

” . Menurut Baidhawi kalimat tersebut ditafsirkan dengan orang-orang yang mendapat rahmat dari Allah, sebab mereka telah memerintahkan segala kebaikan dan melarang segala bentuk kemunkaran yang mencakup mendirikan shalat, menunaikan zakat, taat kepada Allah dan Rasulnya pada semua yang diperintahkan keduanya. Sebaliknya, dalam ayat 67 ditafsirkan dengan sekelompok manusia yang selalu berada dalam kemaksiatan, mereka menyuruh kepada kemunkaran dan mencegah dari kebaikan.<sup>19</sup> Penafsiran yang sama juga terdapat dalam *Tafsir Jalalain*, kalimat “ بعضهم أولياء ” ditafsirkan dengan menyuruh kepada yang ma’ruf dan menyingkal kemunkaran.<sup>20</sup>Kedua tafsir ini tidak terlihat analisis khusus pada

---

<sup>18</sup>Quraish Shihab, *Membumikan Alqur’an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. VII, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 273. Lihat Juga, A. Hasjmy, 59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 23-24

<sup>19</sup>Nashiruddin Abu Sa’id Abdullah Al-Baidhawi, *Anwar Al-Tanjil*, h. 88-89

<sup>20</sup>Ahmad al-Shawi Al-Maliki, *Khasiyah Al-‘Alamah Al-Shawi*,..., h. 157-158



kata “اولياء”, sehingga penafsirannya tidak terlihat ada ungkapan-ungkapan yang mengacu pada kepemimpinan, apalagi lagi kepemimpinan perempuan. Ungkapan-ungkapan amar ma’ruf nahi munkar pun ditafsirkan dengan ibadah-ibadah mahdah. Ibnu Katsir, penulis tafsir *Alquran Al’adhim* memahami ayat dia atas lebih moderat dibandingkan kedua penafsiran di atas. Ibnu Kasir menafsirkan kalimat “بعضهم أولياء” dengan “sebagian mereka saling membantu dan saling mendukung dengan sebagian yang lain”<sup>21</sup> untuk memperkuat pendapatnya, Ibnu Katsir merujuk pada hadis “*al-mu’mina lil mu’mini kalbunyani yasyuddu bahdhu bahdan*”<sup>22</sup>

Secara umum, ayat di atas dipahami sebagai gambaran tentang kewajiban melakukan kerja sama antarlelaki dan perempuan dalam berbagai bidang kehidupan yang dilukiskan dengan kalimat menyuruh mengerjakan yang ma’ruf, dan mencegah yang munkar. Pengakuan saling bekerja sama dalam berbagai tafsir menghilangkan kesubordinasian perempuan. Namun demikian, bukan berarti ini sebuah pelegalan terhadap kepemimpinan perempuan dalam ranah politik. Kata *awliya’*, dalam pengertiannya, mencakup saling mengasihani, menyayangi<sup>23</sup>, kerja sama, dan bantuan, sedangkan pengertian yang dikandung oleh “menyuruh mengerjakan yang ma’ruf”, mencakup segala segi kebaikan atau perbaikan kehidupan, termasuk memberi nasihat (kritik) kepada penguasa.<sup>24</sup>

Berbeda dengan penafsiran Quraish Shihab, menurutnya, kata *awliya* selain berarti kerja sama dan bantuan, bisa juga dipahami penguasaan. Dengan demikian, setiap lelaki dan perempuan Muslimah hendaknya mampu mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mereka mampu melihat dan

<sup>21</sup>Abu Al-Fida' Ismail Ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhim*, juz 7, h. 232

<sup>22</sup>*Ibid.* secara lengkap hadisnya

اللَّهُ عَنهُ، عَلَيْهِ : كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ  
بِرِيدِ، « بَيْنَ أَصَابِعِهِ » ( )

<sup>23</sup>Al-Khatib menafsirkan kata "*awliya'*" dengan saling menyayangi, saling mencintai, saling bersimpati, saling membantu serta bekerja sama, lihat. Abi Al-Khatib ibn Hasan Ibn Ali bin Husain, *Fath al-Bayan fi Maqashit al-Qur'an*, juz. 5, (Beirut: Maktabah al-'Ashriah, 1992), hlm. 345

<sup>24</sup>Lihat Ahmad Al-Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, juz.10, (Mesir: Syirkah Al-Maktabah, 1946), h. 109. Al-Manar, Abu Al-Fida' Ismail Ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhim*, juz 7, h. 232.

memberi saran (nasihat) dalam berbagai bidang kehidupan.<sup>25</sup> Sisi menarik penafsiran Quraish Shihab adalah pemaknaan penguasaan yang menurutnya mencakup dalam bidang kehidupan berpolitik. Dengan demikian, Quraish Shihab tidak hanya menghilangkan prinsip patriarki yang berdampak terhadap pensubordinasian perempuan, namun melegalkan perempuan berkecimbung dalam dunia perpolitikan.<sup>26</sup> Atas dasar inilah, laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam ranah publik, termasuk persoalan politik.

Dari beberapa penafsiran klasik di atas terlihat mufasir belum begitu tegas memaknai kata "*awliya*". Meskipun mereka sudah menyamakan hak keduanya, namun itu hanya pada tataran peranan sosial keagamaan tidak menyentuh pada sosial politik perempuan. Quraish Shihab mempunyai pemahaman yang berbeda, kata "*awliya*" tidak hanya diartikan sebatas peranan sosial melainkan masuk dalam tataran politik. Dengan demikian Quraish Shihab sudah melakukan kritik-dekonstruksi terhadap wacana patriarki yang berdampak terhadap pensubordinasian perempuan.

Abdurrauf al-Sinkili, sebagai mufasir yang menjadi fokus penelitian ini, menafsirkan kata "*awliya*" dengan "mengimpun (bekerja sama)". Secara sempurna penafsiran Abdurrauf al-Sinkili adalah:

Bermula segala mu'min laki-laki dan dan segala mu'min perempuan itu setengah mereka itu menghimpun kan setengahnya menyuruh mereka itu akan pekerjaan yang baik dan menegah mereka itu dari pada pekerjaan yang jahat . mereka itulah yang lagi akan dikasihani allah ta'ala bahwa sanya yang amat kuasa tiada dihantarkannya suatu dari pada memutuskan janjinya lagi hakim tiada dihantarkan suatu melainkan pada tempatnya .<sup>27</sup>

Jika penafsiran Abdurrauf al-Sinkili dibandingkan dengan penafsiran sebelumnya terkait persoalan kepemimpinan, posisi penafsiran Abdurrauf al-Sinkili merupakan perpanjangan tangan tafsir-tafsir Timur Tengah dengan pengecualian tafsir Baidhawi dan Jalalain. Pandangan Abdurrauf al-Sinkili terlihat lebih moderat

---

<sup>25</sup>Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. VII, (Bandung: Mizan, 1994), h. 273

<sup>26</sup>*Ibid*

<sup>27</sup>Abd Rauf al-Fansuri al-Jawi, *Tarjuman Al-Mustafid*,...,hal. 199

dan toleran, ia tidak meninggalkan penafsiran kata “*awliya*” sebagai kata kunci dalam penyamaan hak laki-laki dan perempuan. Berbeda dengan kedua tafsir (Baidhawi dan Jalalain) yang terlihat tidak terlalu memperhatikan kata “*awliya*” dalam penafsirannya. Sehingga fokus penafsiran keduanya pada persoalan menelaah perbedaan dengan kondisi orang-orang munafik pada ayat sebelumnya.

Meskipun terlihat penafsiran Abdurrauf al-Sinkili selangkah lebih maju dengan Baidhawi dan Jalalain, namun Abdurrauf al-Sinkili tidak menyentuh sedikitpun pemaknaan kata “*awliya*” dengan kepemimpinan. Penafsiran kata “*awliya*” dengan “mengimpun” hanya memberi makna dengan peran yang sama untuk saling menasehati. Dengan demikian, penafsiran Abdurrauf al-Sinkili masih menimbulkan beragam pertanyaan yang harus dijawab terkait masalah kepemimpinan perempuan. Artinya, Abdurrauf al-Sinkili belum memberikan lampu hijau boleh dan tidaknya seorang perempuan menjadi pemimpin. Bandingkan penafsiran Quraish Shihab dengan sangat jelas dan langsung mengeneralisasikan kalimat “ *بعضهم أولياء* ” dengan kepemimpinan perempuan, termasuk dalam hal menjadi kepala Negara.

Ketidakjelasan posisi perempuan pada kepemimpinan publik umumnya didasari pada penafsiran tentang kepemimpinan laki-laki. Apalagi diasumsi laki-laki lebih kuat secara fisik. Ayat yang digunakan terkait dengan asumsi tersebut yaitu surat Al-Nisa’ ayat

*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.*

Banyak mufasir menjadikan ayat ini sebagai bentuk penolakan terhadap kepemimpinan wanita, meskipun diruang publik. Dan ayat ini kemudian mempengaruhi mereka dalam menafsirkan QS At-

Taubah: 71 sehingga kata *awwliya* pada surat At-Taubah: 71 tidak diartikan pemimpin.

Banyak pandangan melihat sumber ini sebagai dalil kedudukan perempuan dalam lingkup domestik. Memang jika dilihat ayat tersebut membicarakan tentang posisi perempuan dalam keluarga, di mana posisi laki-laki dikatakan sebagai pemimpin bagi perempuan. Persoalannya, bagaimana memaknai kata kepemimpinan “ ” itu sendiri agar tidak menimbulkan pemahaman-pemahaman yang cenderung diskriminasi dan pensubordinasian.

Banyak mufasir nampak sepakat untuk menafsirkan kata “ ” dengan kepemimpinan laki-laki. Zamakhsyari sebagai seorang pemikir yang mempunyai banyak keahlian memaknai dan menafsirkan kata “ ” dengan kepemimpinan.<sup>28</sup> Fakhrudin Al-Razi, seorang pemikir sunni, juga menafsirkan dengan pola yang sama.<sup>29</sup>

Abdurrauf al-Sinkili menafsirkan Kata “*qawwamuna*” dengan “dikuasakan mereka itu”. Lengkapnya penafsiran Abdurrauf al-Sinkili adalah “bermula segala laki-laki dikuasakan mereka itu atas segala perempuan dengan sebab dilebihkan Allah ta’ala segala laki-laki itu atas segala perempuan dengan ilmu dan akal dan wilayah dan dengan sebab dibiayakan mereka itu atas mereka itu daripada segala harta mereka itu.”<sup>30</sup> Begitu juga dalam penafsiran Baidhawi yang dianggap sebagai tafsir yang dijadikan sumber oleh Abdurrauf al-Sinkili. Dalam tafsir tersebut kata “ ” ditafsirkan dengan “memimpin terhadap perempuan sebagaimana kepemimpinan seorang penguasa”.<sup>31</sup> Ini menunjukkan penafsiran Abdurrauf al-Sinkili dan Baidhawi mempunyai kesamaan. Di mana kedua memaknai kepemimpinan dengan arti kekuasaan. Dalam teori kepemimpinan, pemimpin dengan kekuasaan semata sering diistilahkan dengan otoriter. Kepemimpinan otoriter dimaksudkan adalah tipe kepemimpinan yang bertindak dictator terhadap

---

<sup>28</sup> Abu Al-Qasim Mahmud bin Umar Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf al-Haqaiq Al-Tanjil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil*, Juz I, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, t.t), hlm. 523

<sup>29</sup> Fakhrudin Al-Razi, *At-Tafsir Al-Kabir*, juz X, (Tehran: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, t.t.), hlm. 88

<sup>30</sup> Abd Rauf al-Fansuri al-Jawi, *Tarjuman Al-Mustafid*, ..., h. 85.

<sup>31</sup> Nashiruddin Abu Sa'id Abdullah Al-Baidhawi, *Anwar Al-Tanjil*, ..., h. 72

anggota-anggotanya.<sup>32</sup> Kemudian, Sondang P. Siagaan menentukan criteria pimpinan yang otoriter dengan beberapa criteria, yaitu: 1) menganggap organisasi yang dipimpin sebagai milik pribadi; 2) mengidentifikasi tujuan pribadi dengan tujuan organisasi; 3) menganggap bawahan sebagai alat semata; 4) terlalu bergantung pada kekuasaan formalnya; 5) cara menggerakkan bawahan dengan paksaan dengan menghakimi sendiri.<sup>33</sup>

Dari uraian di atas jelaslah bahwa penafsiran Abdurrauf al-Sinkili terkait ayat-ayat gender secara umum mengikuti arus tafsir tradisional, meski terdapat unsur kreativitas dengan penambahan dan pengurangan. Kesamaannya mindset Abdurrauf al-Sinkili yang masih berada dalam arus tafsir tradisional yang umumnya bias-gender. Hal itu secara jelas tergambar dalam beberapa penafsirannya. Namun demikian, pandangan Abdurrauf al-Sinkili terlihat lebih moderat dan toleran, sebagaimana penafsirannya tentang asal-usul kejadian dan kepemimpinan perempuan. Dalam dua kasus ini, ia boleh jadi secara sengaja meninggalkan unsur-unsur tertentu dari tafsir sebelumnya yang dianggap bias gender, sehingga ini dipahami sebagai bentuk Abdurrauf al-Sinkili mentolerir realitas atau memang Abdurrauf al-Sinkili mendukung gender.

Pada persoalan kejadian perempuan, Abdurrauf al-Sinkili tidak mencantumkan awal penciptakan perempuan dari tulang rusuk laki-laki yang diambil ketika tidur. Sedangkan pada penafsiran ayat kepemimpinan, pandangan Abdurrauf al-Sinkili tidak meninggalkan penafsiran kata “*awliya*” dengan makna kepemimpinan sebagai penafsirannya tetap mengaku persamaan hak dan tanggung jawab kedua. Memang terlihat agak ekstrem ketika Abdurrauf al-Sinkili menafsirkan kata “*qawwamu*” dengan “dikuasakan”, namun pemaknaan ini tidak terlalu mengikat sebab Abdurrauf al-Sinkili menawarkan alasan yang mengarah pada fungsional dan kelebihan yang tidak permanen.

Selanjutnya ada beberapa hal yang mempengaruhi Syakh Abdurrauf dalam melakukan penafsiran ayat-ayat jender dalam tafsir *Tarjuma al-Mustafid*, faktor-faktor itu antara lain:

### 1. Pendidikan

---

<sup>32</sup>M. Ngali Purwanto, *Administrasi dan Supervisi Pendidikan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hlm. 48-50

<sup>33</sup>Sondang P. Siagaan, *Manajemen Strategik*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), hlm. 67

Banyak literatur mencatat bahwa sejarah perjalanan karier pendidikan Syaikh Abd Rauf al-Sinkili diawali saat menginjakkan kaki di jazirah Arab pada 1052 H/1642 M, dalam masa belajar selama 19 tahun.<sup>34</sup>Tercatat ada sekitar 19 guru yang pernah mengajarnya dengan berbagai disiplin ilmu Islam di samping sebanyak 27 ulama terkemuka lainnya yang tersebut disejumlah tempat sepanjang rute haji.<sup>35</sup>

Dari sekian banyak guru yang dapat membaca kitab dengan mereka, ‘Abd al-Rauf terlama belajar dengan Syaikh Ibrahim Al-Kurani dan Syaikh Ahmad Al-Qusyasyi di Madinah. Pada awalnya ia hanya belajar pada Ahmad Al-Qusyasyi, namun setelah ia meninggal Abd Rauf dibimbing oleh Ibrahim Al-Kurani. Menurut Azyumardi Azra, Ibrahim Al-Kurani banyak membimbingnya dengan ilmu yang mengarah keintelektualitas dan spritualitas Abd Rauf. Memang bentuk ilmu sprituwali telah banyak didapatkan Abd Rauf dari *rihlah ilmiah* dengan Ahmad Al-Qusyasyi, sehingga kehadiran Ibrahim Al-Kurani hanya menjadi penyempurna ajaran spiritual Abd Rauf al-Sinkili. Bentuk ilmu yang diajarkan Ibrahim al-Kurani adalah ilmu hadis, syari’at fiqih, kalam, yang termasuk dalam bagian ilmu esoteris.<sup>36</sup>Ilmu esoteris merupakan ilmu yang hanya diperuntukan bagian sebagian orang saja karena ilmu ini tidak semua orang mampu memahaminya.<sup>37</sup> Dalam Islam, ilmu ini

---

<sup>34</sup>Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, (Medan: Percetakan dan Penerbitan Waspada,1981), h. 413

<sup>35</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, cet. 2, (Jakarta: Kencana, 2005), h. 232

<sup>36</sup>*Ibid*, h. 241

<sup>37</sup>Esoterisme berasal dari kata esoteric yang bermakna, “*Teaching within a religion or philosophy that are not made known to everyone, but only to an inner circle, are called esoteric. Esoteric teaching are usually difficult to understand; that is why they are only revealed to the small number who are sincere enough, or have developed far enough spiritually, to really understand them*”<sup>1</sup> (ajaran di kalangan agama atau filsafat, yang tidak diperuntukkan bagi setiap orang namun hanya bagi lingkungan yang terbatas yang disebut dengan esoterik. Pengajaran esoterik biasanya sulit dimengerti, itulah sebabnya ajaran ini hanya disingkapkan pada sejumlah kecil orang yang cukup memahami atau telah mengembangkan kerohanian yang memadai, untuk memahami ajaran tersebut). Dari definisi di atas, kita mendapatkan fakta bahwa esoterisme berada di wilayah agama dan filsafat. Esoterisme tidak bisa dilepaskan oleh para penganut agama manapun. Boleh dikatakan, esoterisme adalah suatu penggalian yang berkaitan dengan kedalaman jiwa dan batin untuk memperoleh suatu pencerahan spiritual. Esoterisme berkaitan dengan suatu pendalaman hubungan pribadi dengan Tuhan yang dilakukan dengan cara-cara yang bersifat metafisik dan

dikenal dengan tasawuf atau perkembangan filsafat Islam modern disebut dengan *Ilmu Hudhuri*.

Dari perantaraan ilmu pengetahuannya itu membuat 'Abd al-Rauf menjadi matang, dia telah mendalami dua ilmu, yaitu ilmu zahir dan ilmu bathin. Dari sini makin tampak metode yang dipakainya dalam pendalaman ilmu agama itu. Setelah matang dan sempurna ilmu zahir baru kemudian mempelajari ilmu bathin (tasawuf dan tarekat). Dengan metode ini dapat diantisipasi kesalahan dalam memahami ajaran tasawuf yang rumit dan sulit itu. Di antara penyebab tergelincirnya seseorang sewaktu memahami tasawuf adalah ketidakmatangan mereka dalam masalah syari'at, yang mengakibatkan, mereka menyalahgunakan syari'at. Syari'at itu diumpamakan sebagai kulit, sedangkan tasawuf dan tarekat atau dengan kata lain disebut hakikat, diumpamakan sebagai isi. Kedua disiplin ini tidak dapat dipisahkan.

## 2. Politik

Abd. Rauf al-Sinkili merupakan tokoh yang sangat berperan dalam perpolitikan Aceh. Salah satu bukti peran beliau diabadikan dalam ungkapan *hadih maja* berikut ini:

*Adat bak poteu Meurehoom*

*Hukum Bak Syiah Kuala*

*Kanun Bak Putroe Phang*

*Reusam Bak Lakseuman*

*Hukum ngoen Adat*

*Lagee Zat Ngoen Sifeut*<sup>38</sup>

---

kontemplatif. Lihat, Richard Kennedy, *The Dictionary of Beliefs An Illustrated Guide to World Religions and Beliefs*, Ward Lock Education, 1984, P. 68

<sup>38</sup>Hadih Maja tersebut menunjukkan adanya pembagian kekuasaan dalam kerajaan Aceh Darussalam, yaitu: Kekuasaan eksekutif (kekuasaan politik/adat) yang berada di tangan Sultan yang disebut Poteu Meurehoom, yaitu Iskandarmuda yang menciptakan sistem tersebut. (*baris 1*) 2. Kekuasaan yudikatif atau pelaksanaan hukum yang berada di tangan ulama. Karena Syekh Abdurrauf Syiah Kuala merupakan seorang ahli hukum dan Kadli Malikul Adil yang amat menonjol, maka pelaksanaan kekuasaan yudikatif itu dibangskan kepadanya yang bergelar Syiah Kuala, (*baris 2*) 3. Kekuasaan legislatif (kekuasaan membuat undang-undang). Dan kekuasaan ini berada di tangan Dewan Perwakilan yang dilambangkan oleh Puteri Pahang, karena ialah yang member nasihat kepada Iskandarmuda untuk membentuk Balai Majlis Mahkamah Rakyat. (*baris 3*) 4. Peraturan keprotokolan atau reusam diserahkan pada Laksamana/Panglima Angkatan Perang Ach. (*baris 4*) 5. Akhirnya dalam Hadih Maja itu dinyatakan bahwa dalam keadaan bagaimanapun, antara adat, kanun dan reusam tidak boleh dipisahkan dari hukoom (ajaran Islam),

*Hadis maja* di atas menjadi filsafat orang Aceh sampai sekarang. Hal terpenting dari ungkapan *hadis maja* adalah posisi Abd Rauf al-Sinkili orang yang mempunyai otoritas dalam pemutusan hukum sehingga perkataannya menjadi consensus ketika itu. Selain itu, penempatan posisi perempuan pada kedudukan penting dalam urusan perpolitikan Aceh. Ini artinya, Aceh meskipun berbudaya melayu dan pengaruh kental Islam melewati batas-batas ketentuan teks-teks historisitas yang tidak bisa dipungkiri mempunyai pengaruh dalam pemahaman keagamaan orang Aceh. Apalagi Undang-undang Kerajaan Aceh Darussalam (*Kanun Maukuta Alam Al-Asyi*) bersumber pada *Al-Qur'an*, *Al-Hadits*, *Ijma'* Ulama Ahlus Sunnah, dan *Al-Qiyas*,<sup>39</sup> namun itu tidak menjadikan Aceh sebagai negeri yang mensubordinasikan peran perempuan dalam ruang publik.

Oleh karena Alquran dan Hadis yang dijadikan sebagai sumber undang-undang, tentunya orang Aceh yang mempunyai kapasitas ketika itu sudah menginterpretasikan Alquran dan Hadis dalam bentuk penyetaraan laki-laki dan perempuan. Sebagaimana dijelaskan oleh A. Hasjmy: "Karena Islam telah diambil menjadi Dasar Negara dan Qur-an serta Sunnah telah dinyatakan sebagai sumber hukum, maka kedudukan wanita dalam Kerajaan Aceh Darussalam, disesuaikan dengan ketentuan-ketentuan Al Qur-an dan Sunnah. Al Qur-an telah menegaskan, bahwa manusia diciptakan dari sumber yang satu, yaitu dari Adam, baik pria ataupun wanita, baik yang berkulit putih ataupun yang berkulit hitam. Karena itu, kedudukan pria dengan wanita sama ; manusia sama derajat dalam pandangan Allah".

### 3. Ekonomi

Faktor ekonomi yang mempengaruhi penafsiran Abd Rauf adalah pembiayaan pengembangan keilmuan yang dilakukan oleh pemerintah Aceh ketika itu. Menurut Azyumardi Azra, "sepanjang karir Abd Rauf mendapat perlindungan dari Sulthanah, sehingga semua karyanya ditulis berdasarkan permintaan dan dibiayai oleh Sulthanah."<sup>40</sup> Hal yang sama juga dikemukakan oleh Islah Gusmian, menurutnya, tafsir *Tarjuman al-Mustafid* ditulis oleh Abd Rauf atas

---

sebagaimana tercantum dalam baris 5 dan 6, lihat, Emi Suhaimi, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan*, (Banda Aceh: Gua Hira', 1993), h. 10

<sup>39</sup>A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Kepemimpinan Ratu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 21

<sup>40</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 244



permintaan Sulthanah Safiatuddin.<sup>41</sup> Informasi ini juga dikuatkan oleh Muhammad Said, menurutnya “ketika Abd Rauf al-Sinkili pulang ke Aceh dari perjalanan panjangnya, tugas pertama yang dibebankan oleh Sulthanah adalah menyusun kitab ilmu pengetahuan agama yang penting.<sup>42</sup>

Dari informasi-informasi tersebut, menurut peneliti keterikatan moral dengan Sultanah mengharuskannya untuk memberikan pengabdian terbaik termasuk dalam pengembangan pengetahuan. Misal, penafsiran-penafsiran yang berkaitan dengan penentuan posisi laki-laki dan perempuan, Abd Rauf al-Sinkili tidak menggunakan penjelasan panjang. Contoh lain, penjelasan tentang syarat-syarat menjadi qadhi dalam kitab *Mira'tul Tullab* (dalam kutipan Azyumardi Azra), Abd Rauf tidak memberikan penjelasan untuk kata *dzakar* (laki-laki).<sup>43</sup> Kondisi ini kemudian mengundang perhatian bagi para peneliti, sehingga ada dua kesimpulan terkait dengan kasus ini. Kesimpulan pertama, mengangap Abd Rauf mengkompromikan integritas intelektualnya bukan hanya dengan menerima pemerintahan wanita, tetapi juga tidak memecahkan masalah dengan cara lebih layak; Kesimpulan kedua, kasus ini dianggap sebagai indikasi lebih jauh dari toleransi pribadinya; suatu cirri yang secara mencolok dimiliki Abd Rauf al-Sinkili.

Menanggapi kesimpulan yang kontroversial ini, peneliti berada pada posisi kesimpulan kedua, di mana *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* bukanlah mengkompromikan integritas keilmuan dengan pemerintahan atau dalam kajian tafsir disebut dengan sectarian, tetapi upaya Abd Rauf melansir dua fenomena yang saling bertolak belakang.

#### 4. Sosial

Selain ketiga factor di atas, factor social juga ikut mempengaruhi pemikiran Abd Rauf dalam menafsirkan ayat-ayat gender. Sebagai sosok individu yang tentunya Abd Rauf punya keterikatan hubungan dengan individu lain atau masyarakat. Dalam *Kamus Sosiologi* disebut dengan interaksi individu dengan individu lainnya atau dengan lebih banyak individu yang berbentuk suatu

---

<sup>41</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 54

<sup>42</sup>Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, h. 414

<sup>43</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 244

komunitas.<sup>44</sup>Interaksi ini dapat dipahami sebagai bentuk dialektika *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* sehingga betul-betul dialogis dengan realitas social. Dalam bentuk lain, tafsir *Tarjuman al-Mustafid* harus mengakomodasi berbagai perkembangan yang terjadi dalam masyarakat di mana ia hidup, tumbuh dan berkembang. Dengan demikian, hasil karyanya dalam membumi ditengah-tengah kehidupan social. Sehingga dengan proses interaksi inilah terjadi hubungan timbal balik antara *Tarjuman Al-Mustafid* dengan realitas social atau sebaliknya.

Posisi perempuan dalam kehidupan social menjelang kepulangan Abd Rauf dari Timur Tengah sarat dengan nuansa patriarki, hanya sebagian sajaperempuan menjadi pemimpin karena faktor hubungan keluarga dengan tokoh tertentu (laki-laki).<sup>45</sup>Perempuan secara umum di Aceh berada dalam posisi subordinat terhadap laki-laki.Hal ini karena peran dan kedudukan perempuan dalam masyarakat Aceh merupakan konstruksi social yang terbangun atas dasar pemahaman masyarakat atas nilai-nilai kultural dan interpretasi agama Islam.Keduanya, nilai-kultural dan interpretasi Islam, sarat dengan muatan patriarkis yang lebih mengutamakan laki-laki daripada perempuan.Dalam hal ini, perempuan dibatasi fungsinya hanya sebagai pembawa keturunan.Tidak hanya itu, terjadi berbagai kasus kekerasan dalam rumah tangga, di mana laki-laki menganggap dirinya sebagai tokoh superior. Seperti disinyalir oleh A. Hasjmy, sering terjadi pengusiran terhadap isteri setelah terjadi sengketa (*cerai*), senantiasa si-suami mengancam dengan kata-kata : "Engkau hanya menumpang di rumahku ini !" Kalau sengketa berakhir dengan perceraian, maka dengan sendirinya si-isteri diusir dari rumah suaminya, dan si-isteri harus pulang ke rumah orangtuanya kalau masih ada, atau terlunta-lunta.<sup>46</sup>Setelah naik tahta Ratu Safiatuddin keadaan berubah dengan berbagai kebijakan dan dukungan dari Abd Rauf.

Perubahan ini bukan berarti tidak ada tantangan bagi Abd Rauf, bermunculan kelompok ulama yang diri menolak terhadap budaya gende diberlakukan di Aceh.Belum lagi muncul kelompok

---

<sup>44</sup>G. Karta Sapoetra dan Hartini, *Kamus Sosiologi dan Kependudukan*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 382

<sup>45</sup>Sri Lestari Wahyu Ningrum, *Peran Perempuan dan Era Baru di Nanggroe Aceh Darussalam*, *Jurnal Antropologi Indonesia Januari 2005, Vol. 29, No. 1*, h. 97

<sup>46</sup>*Kepemimpinan Ratu*, h. 126

wahdatul wujud yang juga menolak tradisi yang baru diberlakukan. Argementasi yang mereka berikan dalam persoalan ini sama dengan yang berkembang dalam literatur-literatur klasik, di mana perempuan tidak layak menjadi menduduki jabatan yang sama dengan laki-laki karena perempuan lemah.<sup>47</sup> Seperti kasus yang terjadi pada Syekh Abdul Wahab yang hijrah ke Tiro (datunya dari Ulama-Ulama Tiro yang terkenal) karena menolak kepemimpinan wanita.<sup>48</sup>

Bermunculan kelompok oposisi menjadi tantangan bagi Abd Rauf. Di satu pihak ia harus membela kepemimpinan yang sah, dan pihak lain ia harus berbicara atas nama agama. Fenomena ini menyisakan pekerjaan yang tidak mudah bagi Abd Rauf dalam menghasilkan karya-karyanya, khususnya tafsir. Apalagi pemahaman-pemahaman Alquran dikalangan ulama Aceh ketika itu dibentuk oleh perkembangan teks-teks turunan klasik, yang tentunya mayoritas menganut system patrarki. Jika ia cenderung kepahaman patriarki tentu akan bertentangan dengan posisi qadhi kerajaan, apalagi ia termasuk orang yang mengkampanyekan kepemimpinan perempuan.<sup>49</sup> Jika kecenderungannya pada gender berarti ia bertentangan dengan kelompok oposisi, bukan sesuatu yang tidak mungkin Abd Rauf akan diklaim sesat. Berada dalam dua sisi yang saling kontroversial inilah Abd Rauf harus pandai mendialogkan antara pemahaman dan peran. Hal ini yang kemudian terlihat pada *Tarjuman al-Mustafid*, khususnya dalam penafsiran ayat-ayat gender, keberadaan Abd Rauf pada dua posisi tidak pro dan tidak kontra.

Selain itu, posisi Abd Rauf sebagai pimpinan lembaga pendidikan Zawiyah Shaykhkuala yang system pembelajarannya menganut pola Haramain. Di mana tradisi ini memberikan tumpuan kepada kesepaduan pengajian ilmu, amalan dan tarekat bersanad. Segala kegiatan ini dikendalikan secara serentak kerana ia berhubungkait dan bertautan di antara satu sama lain. Sanad ini sangat penting kerana ia memperlihatkan sumber dan kethiqahandari mana ilmu, amalan dan tarekat diperoleh. Pada kebiasaannya sanad inisampai kepada Rasulullah s.a.w. kerana bagindalah segala sumber dan asal transmisi cahaya dan ilmu.

---

<sup>47</sup>Herien Puspitawati, Nilai-Nilai Gender Berdasarkan Suku Bangsa di Indonesia, Laporan Penelitian Institut Pertanian Bogor, tahun 2009, h. 9

<sup>48</sup>A. Hasjmy, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*, (Jakarta: Beuna, 1983), h. 134

<sup>49</sup>Aceh Sepanjang Abzd, h. 420

Bersumberkan kepada telaga cahaya dan ilmu Bagindalah, para ulama, telah mengembangkan pelbagai disiplin-ilmu agama menerusi pelbagai pendekatan penelitian, seperti tafsir, qiraat, metodologi tafsir, hadith, metodologi, tauhid, fikah, tasawuf, tarekat, kimia, perubatan, astronomi dan lain-lain. Maka dari sini munculnya sanad ilmu yang bertautan kepada para ulama yang mengembangkan pelbagai disiplin-ilmu agama tersebut.<sup>50</sup> hal ini menjadi faktor social pemahaman gender Abd Rauf yang bersifat *middle grand*.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, kondisi perempuan dalam keluarga untuk kalangan masyarakat biasa ketika itu cenderung terdiskriminasi. Bentuk diskriminasi yang dipraktikkan bukan hanya dalam bentuk ketaatan yang berlebihan, tetapi mengarah pada penganiayaan. Seperti kasus mengusir isteri yang telah dicerai dengan tidak memberikan hak apapun. Hal ini disebabkan dalam anggapan suami ketika itu, harta yang selama ini dimiliki sepenuhnya milik suami, karena suamilah yang selalu mencari nafkah. Belum lagi muncul anggapan-anggapan negative lainnya yang bertujuan mendiskriminasi posisi isteri dalam rumah tangga. Misalnya, membatasi isteri hanya sebagai pembawa keturunan dan pelambiasan libido laki-laki.<sup>51</sup>

Setelah masa kepemimpinan Ratu Safiatuddin yang di dalamnya ikut berperan Abd Rauf al-Sinkili kondisi isteri dalam rumah tangga berubah dratis. Budaya superior laki-laki dengan otoritas mutlak berubah menjadi budaya gender, di mana perempuan tidak lagi dianggap sebagai barang yang dibeli dengan mahar, tetapi sudah menjadi kawan dalam membina bahtera rumah tangga. Bentuk kebijakan terhadap kasus domestic ini sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya yang mencakup, yaitu: Suami harus menyediakan rumah bagi anak dan isterinya yang telah diceraikan, barang sepetak sawah, sebidang kebun dan seutas emas, harta kekayaan yang didapatinya selama masa dalam perkawinan, adalah menjadi milik bersama, artinya 50% menjadi milik si-suami dan 50% menjadi milik si-isteri, Selama masa iddah setelah perceraian, segala nafkah hidup si-isteri menjadi

---

<sup>50</sup>Mohd Syukri Yeoh Abdullah, Zawiyah Shaykh Kuala: Pusat Penyebaran Islam di Alam Melayu Abad Ke-17 Masihi, *Sari - International Journal of the Malay World and Civilisation* 27(2) (2009), h. 93

<sup>51</sup>Sri Lestari Wahyuningroem, *Peran Perempuan dan Era Baru di Nangroe Aceh Darussalam*, *Jurnal Antropologi Indonesia* Januari 2005, Vol. 29, No. 1, h. 95

tanggungjawab bekas suami, banyak kebijakan-kebijakan lain yang lebih memihak terhadap kesejahteraan isteri dan anak.

Persoalan yang muncul, apa hubungan kesejahteraan isteri dengan penafsiran ayat gender dalam *Tarjuman al-Mustafid*, bukankah kebijakan-kebijakan tersebut merupakan kebijakan pemerintah? Pada satu sisi dapat dikatakan “ya”, namun di sisi lain peran Abd Rauf dalam perpolitikan Aceh di bawah Sulthanah tidak dapat diabaikan. Sebab segala kebijakan Ratu tidak terlepas dari legitimasi Abd Rauf. Apalagi persoalan ini merupakan bagian dari pembahasan agama, tentunya Abd Rauf mempunyai peran penting dalam hal ini. Namun, terkait dengan penafsiran ayat-ayat gender, bukankah Abd Rauf sendiri tidak melegitimasi kesetaraan gender secara langsung dalam penafsirannya? Memang secara eksplisit Abd Rauf tidak melegitimasi kesetaraan gender, tapi dari sikap kenetralan pemahaman sebenarnya memberi ruang gerak terhadap kesetaraan gender. Dengan demikian, bentuk kenetralan tersebut tidak bisa dipahami sebagai suatu penolakan, tetapi harus dilihat dari sikap Abd Rauf menghindari benturan pemahaman diantara berbagai pihak.

Keterlibatan perempuan Aceh dalam perpolitikan bukanlah hal baru, sebenarnya jika dilihat peran perempuan dalam ruang public di Aceh sudah dimulai sejak tahun 1353-1398 pada kerajaan Beuna Tamiang dengan ratunya Putri Lindung Bulan atau disebut juga dengan Puteri Sri Kandee Negeri, beliau adalah puteri Raja Muda Sedia. Selain itu, peran Putri Kamaliah, atau disebut dengan Putri Phang tidak hanya sebatas isteri bagi Sultan Iskandar Muda, namun juga menjabat sebagai penasehat Sultan. Kontribusi beliau penyelenggaraan pemerintahan Aceh adalah pembentukan sebuah lembaga yang disebut dengan Balai Majelis Mahkamah Rakyat (semacam DPR di masa sekarang) yang beranggotakan 73 orang mewakili mukim dalam kerajaan Aceh Darussalam.<sup>52</sup> Namun bagian-bagian tersebut tidak menjadi kajian dalam penelitian ini, sebab penelitian ini dibatasi pada masa Abd Rauf al-Sinkili.

Dampak penafsiran ayat gender dalam *Tarjuman al-Mustafid* terhadap kedudukan perempuan dalam ranah perpolitikan sebenarnya tidak jauh berbeda dengan kajian pada domestic. Maksudnya, secara langsung Abd Rauf tidak menyebutkan dalam penafsiran surat At-Taubah:71 perempuan sebagai pemimpin. Abd

---

<sup>52</sup>Emi Suhaimi, *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan*, (Banda Aceh: Gua Hira', 1993), h. 9

Rauf hanya menafsirkan kata “*awwliya*” dengan saling menolong. Dalam hal dapat dipahami bahwa memberi kesempatan pada perempuan untuk saling menolong merupakan suatu pemahaman kesetaraan. Ini berarti pada saat tertentu perempuan lebih unggul dari laki-laki sebagaimana digambarkan pada sosok Sulthanah, begitu juga sebaliknya laki-laki lebih unggul dari perempuan. Keunggulan ini hanya dapat dimiliki oleh orang-orang yang mempunyai pengetahuan dan pengetahuan kemudian memberikan perempuan kemampuan untuk melaksanakan tugas dalam ranah politik. Inilah yang dilihat Abd Rauf pada Sultahanah Safiatuddin. Dengan demikian, tidaklah tepat ketika pelabelan perempuan dengan segala kekurangannya diberlakukan untuk setiap kondisi dan semuanya.

Oleh sebab itu, tidaklah bertentangan ketika melihat Abd Rauf al-Sinkili sangat berperan dalam perpolitikan Aceh yang bernuansa gender. Hal ini dapat ditelaah pada upaya-upaya yang dilakukan dalam melawan kelompok oposisi dari ulama dan kelompok *wahdah al-wujud*. Tentunya, perlawanan yang beliau lakukan tidaklah berbentuk perlawanan fisik, tetapi menolak berbagai asumsi-asumsi yang dimunculkan oleh pihak kontra dengan menggunakan argumentasi-argumentasi agama. Sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Said dalam buku Aceh Sepanjang Abad, yaitu:

Abd Rauf al-Sinkili pun tidak lupa mensitir ayat Qur'anyang menentukan supaya segenap ummat mamatuhi perintah Allah, perintah Nabi dan Uli'l-Amri Minkum.<sup>53</sup>

Kutipan di atas memperlihatkan bahwa Abd Rauf mendukung kepemimpinan perempuan di Aceh bukan hanya dukungan biasa, tetapi juga dilandasi oleh pemahaman-pemahaman terhadap Alquran. Alquran dijadikan sebagai dasar menolak bentuk resistensi kelompok oposisi dan *wahdah al-wujud*. Pola ini tetap dilakukan sampai akhir masa kepemimpinan Ratu, tepatnya masa Ratu Kemalayat Syah. Dengan demikian, bentuk dukung yang diberikan Abd Rauf bukan hanya dalam realitas factual, tetapi menggunakan teologis normative. Sama halnya dengan kelompok yang menolak kesetaraan gender.

---

<sup>53</sup>Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, (Medan: Penerbitan dan Percetakan Waspada, 1981), h. 420

Namun jika ditelaah penafsiran surat an-Nisa':1, bukankah Abd Rauf menyebutkan bahwa perempuan tercipta dari laki-laki, ini berarti perempuan berada dalam penguasaan laki-laki? Terkait ini, menurut peneliti, pemahaman yang dikemukakan Abd Rauf sama dengan penyampaian Hasjmy ketika menjelaskan legalitas seorang perempuan menjadi pemimpin. Menurut Hasjmy ayat tersebut bukanlah bermakna perbedaan, tetapi kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan, meskipun mereka dalam bentuk fisik yang berbeda. Sebab laki-laki dan perempuan diciptakan dari sumber yang sama, yaitu Adam, dan nilai kehebatan seseorang terletak pada taqwanya.<sup>54</sup> Jadi, meskipun Abd Rauf menyebutkan perempuan diciptakan dari Adam, bukan berarti pen subordinasian, tetapi kesamaan dari sumber yang sama.

#### **E. Penutup.**

Hasil yang diperoleh adalah penginterpretasian ayat-ayat gender dalam *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* berada pada posisi tengah dimana beliau tidak mengikuti sepenuhnya penafsiran-penafsiran klasik, faktor-faktor yang mempengaruhi penafsiran dalam *Tafsir Tarjuman al-Mustafid* adalah faktor pendidikan, politik, ekonomi dan faktor sosial. Dan dampak penafsiran yang terjadi adalah terlihat pada posisi wanita dalam domestik dan publik yakni dalam domestik perempuan lebih terjamin dalam hal kesejahteraan dan dalam ruang publik perempuan sudah dapat bersaing dengan laki-laki dalam aspek sosial.

---

<sup>54</sup>A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 21

## NEGOSIASI IDENTITAS TIONGHOA MUSLIM ACEH TAMIANG

Syafieh,  
M. Nur An' Anshari  
Yustizar

### A. Pendahuluan

Tragedi-tragedi sejarah yang menimpa orang-orang Tionghoa di Indonesia secara langsung mempengaruhi proses pencarian identitas mereka.<sup>55</sup> Mereka merasa berada di persimpangan jalan, kebingungan harus memilih jalan mana yang dapat mengantarkan mereka untuk lebih bisa diterima sebagai bagian dari masyarakat Indonesia. Bachrun dan Hartanto, melihat telah terjadi krisis identitas di kalangan orang Tionghoa, karena segala upaya yang telah mereka lakukan untuk bisa diterima sebagai orang Indonesia hancur berantakan dalam waktu singkat seiring meletusnya tragedi Mei 1998.<sup>56</sup> Merespons situasi pasca-1998, Thung Ju Lan, menemukan setidaknya ada empat orientasi pembentukan identitas pada orang-orang Tionghoa Indonesia. *Pertama*, mereka yang menganggap bahwa dirinya adalah orang Tionghoa dan akan selalu menjadi orang Tionghoa. *Kedua*, mereka yang merasa telah berhasil berasimilasi ke dalam masyarakat Indonesia. *Ketiga*, mereka yang merasa telah mampu melampaui batas-batas etnis, budaya, dan Negara. *Keempat*, mereka yang menolak proses identifikasi diri berdasarkan motif-motif budaya dan politik.<sup>57</sup>

Menurut Junus jahja, salah seorang tokoh utama asimilasi, kondisi pasca peristiwa 1965 merupakan pejuang bagi orang-orang Tionghoa Indonesia untuk melakukan pembaruan. Pembaruan yang paling tepat untuk konteks Indonesia, lanjut dia, adalah dengan

---

<sup>55</sup> L. Suryadinata, *Negara dan Etnis Tionghoa: Kasus Indonesia*, (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2002), hal. 32

<sup>56</sup> Bachrun R. & B. Hartanto "Krisis Identitas Diri Pada kelompok Minoritas Cina" dalam I. Wibowo (ed), *Harga Yang Harus Dibayar: Sketsa Pergulatan Etnis Cina di Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Pusat Studi Cina, 2001), hal. 35-59

<sup>57</sup> Thung Ju Lan, "Pengalaman Etnik Cina Dalam Pembentukan Identitas (Nsional) Indonesia", *Makalah*, disampaikan dalam Simposium Etnis Cina Sebagai Minoritas di Indonesia pada 26 Oktober 1998, Depok, 1998



memeluk agama Islam kerana tidak bisa dipungkiri Islam merupakan representasi paling nampak dari identitas golongan pribumi Indonesia. Dengan memeluk Islam, orang-orang Tionghoa tentu akan lebih mudah diterima oleh golongan pribumi, karena mereka sudah memiliki kesamaan identitas sebagai umat Islam.<sup>58</sup>

Keprihatinan terhadap dilema yang sering dihadapi orang-orang Tionghoa Muslim itulah yang telah mengilhami Haji Yap Siong dan Haji Karim Oey untuk mendirikan sebuah organisasi yang disebut Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI) pada tahun 1961. Selain didirikan sebagai wadah untuk mendampingi para muallaf Tionghoa, dalam perkembangan selanjutnya, PITI juga menjadi sarana bagi agenda-agenda pembaharuan. Menurut keterangan H. M. Syarif Tanudjaya, Ketua Pendidikan dan Dakwah di Dewan Pimpinan Pusat (DPP) PITI periode 2005-2010, tujuan didirikannya PITI adalah untuk mempersatukan Muslim Tionghoa dengan Muslim Indonesia, Muslim Tionghoa dengan etnis Tionghoa, dan etnis Tionghoa dengan penduduk pribumi.<sup>59</sup>

Di Aceh orang Islam Tionghoa tidak menggabungkan diri dengan PITI, akan tetapi mereka bergabung dengan Forum Muallaf Aceh (FORMULA) yang di bentuk oleh Dinas Syariat Islam (DSI) Aceh pada tahun 2012 di Hotel Diana, Banda Aceh.<sup>60</sup> Tujuan dari terbentuknya FORMULA ini juga mempunyai kesamaan dengan PITI bentukan Haji Yap Siong dan Haji Karim Oey yaitu untuk melindungi dan mengangkat harkat dan martabat muallaf yang selama ini di anggap sangat rendah di mata masyarakat umum dan Pembinaan yang menitikberatkan pada segi beribadah, mu'amalah ataupun ilmu-ilmu lainnya seperti munakahat.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa sejarah keberadaan etnis Tionghoa di Aceh Tamiang merupakan sejarah perjuangan menegakkan identitas, sejarah untuk mendapat pengakuan dan penerimaan dari masyarakat pribumi. Sebagai kelompok pendatang, mereka dituntut mampu beradaptasi dengan kondisi-kondisi yang berlaku di negeri baru yang mereka tempati

---

<sup>58</sup> Junus Jahya, *Zaman Harapan Bagi Keturunan Tionghoa*, (Jakarta: YUI, 1984), hal. 15

<sup>59</sup> Sekilas PITI. (n.d.). *Sekilas Sejarah PITI*. Retrieved March 20, 2012, from [http://pitijakarta.org/index.php?action=generic\\_content.main&id\\_gc=149](http://pitijakarta.org/index.php?action=generic_content.main&id_gc=149)

<sup>60</sup> Forum Muallaf Aceh Terbentuk di akses di <http://www.atjehcyber.net/2011/12/forum-muallaf-aceh-terbentuk.html#ixzz2UI202dMT>

supaya kehadiran mereka bisa diterima oleh masyarakat pribumi. Salah satunya adalah dengan memeluk Islam.

Penelitian berikut selain menganalisa tentang kondisi sosial politik dan budaya yang melatarbelakangi orang Tionghoa Aceh Tamiang berkonversi menjadi Muslim juga strategi apa yang dilakukan oleh orang Tionghoa Muslim dalam pembentukan identitas sosialnya di kabupaten Aceh Tamiang. Penelitian berangkat dari banyaknya orang Tionghoa di Aceh Tamiang yang memeluk agama Islam.

Menggunakan pendekatan sosio-antropologi dan lapangan secara formal dikumpulkan pada tahun 2013. Pendekatan ini peneliti mencoba masuk ke dalam kehidupan para responden dalam konteks alamiahnya untuk membangun sensitivitas peneliti dalam memahami kancan penelitian, sehingga selanjutnya akan lebih mampu menggali informasi dan data secara lebih mendalam. Tidak ketinggalan pula peneliti meminta izin terlebih dahulu kepada para responden dan menjelaskan tujuan penelitian ini, mengingat kesanggupan mereka untuk terlibat di dalamnya merupakan factor penting supaya penelitian ini dapat berjalan sesuai rencana.

Teknik pengumpulan data adalah *direct observation* dan *indepth interview*.<sup>61</sup> *Direct observation* akan saya gunakan untuk mengamati berbagai kegiatan yang dapat memotivasi orang Tionghoa masuk Islam, interaksi sosial yang mereka lakukan, dan pergulatan mencari jati diri orang Tionghoa di Kabupaten Aceh Tamiang. Dengan mengamati berbagai subyek dan obyek penelitian, saya berharap mendapatkan gambaran yang jelas tentang motivasi dan strategi yang dilakukan oleh orang Tionghoa Muslim dalam pembentukan identitas sosialnya di kabupaten Aceh Tamiang tersebut. Sementara teknik *indepth interview* tidak lain akan saya manfaatkan untuk mengungkap konsep *original* strategi yang dilakukan orang Tionghoa Muslim dalam pembentukan identitas sosialnya, simbol dan makna apa saja yang terkandung pada strategi pembentukan sosial mereka, bagaimana proses negosiasi Tionghoa Muslim dalam keterlibatannya dengan orang Muslim, motif apa saja yang melatarbelakangi masuknya orang Tionghoa ke dalam agama Islam, dan implikasi apa saja yang lahir akibat proses *identity negotiation*.

---

<sup>61</sup>E. Kristi Poerwandari, *Pendekatan Kualitatif untuk Penelitian Perilaku Manusia*, (Jakarta: Perfecta, 2005), hal. 116-137. Lihat juga Irwan Abdullah, *Handout Pengantar Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2007), hal. 57-60

Sementara analisis data dalam penelitian ini menggunakan metode *Fenomenologi*, yaitu teknik analisi data yang mencoba memahami makna-makna di balik data ke dalam tema-tema tertentu sehingga sebuah gambaran utuh tentang realitas dapat diperoleh.<sup>62</sup> Agar sampai pada kondisi tersebut, terdapat beberapa proses inti yang harus dilalui, yaitu *epoche*, *phenomological reduction*, *imaginative variation*, dan *synthesis*.<sup>63</sup> Pertama, *epoche*, yaitu kondisi di mana peneliti dituntut mampu menanggukkan dan menyingkirkan segala bentuk opini, prasangka, bias, dan perspektif teori apa pun dari sesuatu yang ditelitinya. Peneliti memerankan dirinya sebagai seorang pemula yang polos ketika mengamati realitas yang membentang di hadapannya sebagai sesuatu yang baru.

## B. Kerangka Teori

Berbicara mengenai pencarian identitas Tionghoa Muslim di Aceh Tamiang, peneliti menggunakan perspektif interaksionisme simbolik. Bagi perspektif ini, uraian tentang konsep “diri” (*self*) menjadi fokus utama serta titik berangkat dalam menjelaskan terbentuknya interaksi dan realitas sosial. Namun, “*diri*” yang dimaksud dalam perspektif ini bukanlah diri yang terisolasi dan pasif, melainkan diri yang aktif dan inovatif.

Menurut Deegan dan Hill, individu sendiri yang mengontrol tindakan dan perilakunya, dan mekanisme control tersebut terletak pada makna yang dia kontruksi secara sosial.<sup>64</sup> Namun perlu diperhatikan bahwa konsep *diri* dalam interaksionisme simbolik-sekali lagi- bukanlah diri yang terisolasi dari dunia sosial. Individu selalu menyadari bahwa konsep dirinya secara signifikan selalu dipengaruhi oleh apa yang dipikirkan tentang pikiran orang lain dan lingkungan sosial mengenai dirinya. Dengan kata lain, proses tersebut menekankan pentingnya respon orang lain yang ditafsirkan secara subjektif sebagai sumber primer data mengenai diri. Sederhananya, apa yang individu internalisasikan sebagai miliknya

---

<sup>62</sup> J.W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Tradition*, (London: Sage Publication, 1998), hal. 51

<sup>63</sup>K. Moustakas, *Phenomenological Research Methods*, (London: and New Delhi: Sage Publications, 1994), hal. 84-101

<sup>64</sup> M.J. Deegan dan M. Hill, *Woman and Symbolic Interaction*, (Boston: Allen & Unwin, 1987), hal. 3-4

selalu berasal dari informasi yang ia terima dari orang lain tentang dirinya.<sup>65</sup>

Perspektif interaksionisme simbolik berusaha memahami perilaku manusia dari sudut pandang subyek yang diteliti. Perspektif ini berasumsi bahwa perilaku manusia harus dipandang sebagai proses yang memungkinkan manusia membentuk dan mengatur perilaku mereka dengan mempertimbangkan ekspektasi orang lain yang menjadi mitra interaksi mereka. Definisi yang mereka berikan kepada orang lain, situasi, objek, dan diri mereka sendirilah yang akan menentukan perilaku mereka.<sup>66</sup> Menurut Blumer (dalam Becker & McCall) pandangan interaksionisme simbolik menganggap proses sosial, bukan sebaliknya, aturan-aturan sosial yang menciptakan kelompok.<sup>67</sup> Asumsi ini membawa konsekuensi lanjutan bahwa makna terbentuk dan terkonstruksi secara sosial melalui interaksi sosial dimana proses ini tidak lain merupakan sebuah pertukaran symbol-symbol yang dipahami bersama.<sup>68</sup>

Hakikat kehidupan sosial menurut perspektif interaksionisme simbolik ada pada asumsi bahwa kehidupan sosial pada dasarnya merupakan interaksi antar manusia yang saling berbagi simbol-simbol yang telah diakui bersama. Manusia menggunakan simbol-simbol untuk menyampaikan apa yang mereka pikirkan dan kehendaki dalam interaksi dengan sesamanya, dan juga pengaruh yang ditimbulkan oleh penafsiran atas simbol-simbol tersebut terhadap perilaku pihak-pihak yang terlibat dalam interaksi sosial. Perilaku manusia pada dasarnya adalah produk dari interpretasi mereka atas dunia di sekelilingnya. Jadi, bukan sesuatu yang dipelajari atau ditentukan, sebagaimana dianut oleh *behaviorisme* atau teori-teori *structural*.<sup>69</sup> Alih-alih, perilaku dipilih sebagai hal yang layak dilakukan berdasarkan cara individu mendefinisikan situasi yang melingkupinya.

---

<sup>65</sup> C.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, (New York: Schocken Books, 1983), hal 168

<sup>66</sup> J. D. Douglas, *Introduction to Sociology: Situation and Structures*, (New York: Free Press, 1973), hal 286-7

<sup>67</sup> H.S. Becker & M. M. McCall, *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, (Chicago: Chicago University Press, 1990), hal. 3-6

<sup>68</sup> J.P. Hewitt, *Self and Society: A Symbolic Interactionist Social Psychology* (9<sup>th</sup> Edition, (Boston: AB Publishers, 2003), hal 14

<sup>69</sup> R.A. Jones, *Research Methods in the Social and Behavioral Sciences* (2<sup>nd</sup> edition), (Sunderland, Massachusetts: Sinauer, 1996), hal. 44

Secara ringkas, interaksionisme simbolik didasarkan pada beberapa premis *Pertama*, individu merespon situasi simbolik. Mereka merespon lingkungan berdasarkan makna yang dimiliki komponen-komponen lingkungan bagi mereka sebagai individu. Ketika mereka menghadapi situasi tertentu, respon mereka tidak mekanis, atau ditentukan oleh faktor-faktor eksternal, melainkan bergantung pada bagaimana mereka merespon dan mendefinisikan situasi sosial yang mereka masuki dalam interaksi sosial. Jadi, individu menjadi agen yang menentukan lingkungan mereka sendiri.

*Kedua*, makna adalah produk interaksi sosial, karena itu makna tidak melekat pada objek, melainkan dinegosiasikan melalui bahasa. Individu membayangkan dan merencanakan segala sesuatu yang mereka lakukan. Mereka membayangkan bagaimana orang lain akan merespons tindakan mereka sebelum mereka sendiri bertindak. Proses pengambilan peran (*taking the role of the other*) ini penting, meskipun tidak dapat diamati. Jadi interaksionisme simbolik mengakui tindakan dalam dan tindakan luar, menganggap tindakan luar sebagai lanjutan dari tindakan dalam.<sup>70</sup>

*Ketiga*, makna yang diinterpretasikan individu dapat berubah dari waktu ke waktu, sejalan dengan perubahan situasi yang ditemukan dalam interaksi sosial. Perubahan interpretasi dimungkinkan karena individu dapat melakukan proses mental, yaitu memiliki daya pertimbangan yang memungkinkan individu sanggup berkomunikasi dengan dirinya sendiri.<sup>71</sup>

## C. Potret Etnografi Kabupaten Aceh Tamiang

### 1) Aceh Tamiang dan Kondisi Demografi

Aceh Tamiang adalah salah satu kabupaten yang ada di Provinsi Aceh. Kabupaten Aceh Tamiang terletak antara 03°53'18,81" - 04°32'56,76" Lintang Utara dan 97°43'41,51" - 98°14'45,41" Bujur Timur dengan ketinggian rata-rata 20 - 700 meter di atas permukaan laut. Pada Tahun 2007, Kabupaten Aceh Tamiang mengalami pemekaran kecamatan sehingga wilayah administrasi menjadi 12 Kecamatan dan 213 kampung yakni Kecamatan Tamiang Hulu, Bandar Pusaka, Kejuruan Muda, Tenggulun,

---

<sup>70</sup> E. Goffman, *The Presentation Ritual: Essays in Face to Face Behavior*, (New York: Random House, 1967)

<sup>71</sup> D. Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosda karya, 2001), hal. 72-73

Rantau, Kota Kuala Simpang, Seruway, Bendahara, Banda Mulia, Karang Baru, Sekerak, dan kecamatan Manyak Payed

Batas-batas Wilayah Kabupaten Aceh Tamiang, sebelah Utara berbatasan dengan Kabupaten Aceh Timur dan Kota Langsa, sebelah Timur dengan Propinsi Sumatera Utara, sebelah Selatan dengan Kabupaten Gayo Lues dan sebelah Barat dengan Kabupaten Aceh Timur dan Kabupaten Aceh Tenggara.

Luas wilayah Kabupaten Aceh Tamiang sebesar 195.702,50 ha, dengan lahan perkebunan perusahaan sebagai lahan terluas yang mencapai 46.817 ha, diikuti lahan perkebunan rakyat mencapai 44.460 ha.

Jumlah penduduk di Kabupaten Aceh Tamiang berdasarkan proyeksi penduduk tahun 2011 sebanyak 257.681 jiwa, terdiri atas 130.264 laki-laki dan 127.417 jiwa perempuan. Kepadatan penduduk di Kabupaten Aceh Tamiang tahun 2011 mencapai 132 jiwa/km<sup>2</sup>. Namun, penduduk yang menyebar di dua belas kecamatan berbeda kepadatannya antar daerah. Kecamatan terpadat adalah Kota Kualasimpang yang rata-rata per kilometer wilayahnya dihuni oleh sekitar 4.044 jiwa. Lalu Kecamatan Rantau dan Kecamatan Karang Baru masing-masing 653 jiwa/km<sup>2</sup> dan 267 jiwa/km<sup>2</sup>. Sebaliknya, Kecamatan yang paling jarang penduduknya adalah Sekerak yaitu hanya 24 jiwa/km<sup>2</sup>. Persebaran penduduk merupakan masalah kependudukan yang rumit, karena persebaran penduduk akan berimbas kepada permasalahan ekonomi dan sosial.

## **2) Eksistensi Etnis Tionghoa di Aceh Tamiang**

Merunut Kabupaten yang merupakan hasil pemekaran dari Kabupaten Aceh Timur ini terletak di perbatasan Aceh-Sumatera Utara. Istilah Tamiang tumbuh dari legenda "Te-Miyang" atau "Da- Miyang" yang berarti tidak kena gatal atau kebal gatal dari miang bambu. Hal tersebut berhubungan dengan cerita sejarah tentang Raja Tamiang yang bernama Pucook Suloo. Ketika masih bayi, ia ditemukan dalam rumpun bambu betong (istilah Tamiang adalah bulooh) oleh seorang raja berjulukan "Tamiang Pehok". Menginjak dewasa, Pucook Suloo dinobatkan menjadi Raja Tamiang bergelar "Pucook Suloo Raja Te-Miyang", yang artinya "seorang raja yang ditemukan di rumpun rebong, tetapi tidak kena gatal atau kebal gatal".

Sejak dulu Aceh mempunyai kontak dagang dengan bahasa asing, terutama India, Timur Tengah, Cina, dan Eropa. Realitas tersebut karena letaknya yang strategis dengan jalur pelayaran internasional serta berdekatan dengan Lautan India dan Selat Malaka. Keberadaan sukubangsa Aceh di ujung pulau Sumatera menjadi perhatian para saudagar yang menggunkan laut sebagai alat transportasi di Selat Malaka.

Etnis Tionghoa yang berada di Aceh Tamiang merupakan satu dari banyak golongan etnis yang terdapat di sekitar kawasan Aceh Tamiang. Menurut perkiraan, kedatangan Tionghoa Aceh Tamiang sejak berjayanya kerajaan Majapahit. Perkiraan ini peneliti dapatkan melalui pernyataan seorang etnis Tionghoa muslim yang bernama Bapak Hasan.

Saya adalah keturunan Tionghoa, kakek, nenek dan kedua orang tua saya sudah berada di Tamiang ini sejak lama, saya juga dilahirkan di sini, tepatnya di Kampung Dalam Kuala Simpang. Jadi jika ditanyakan sejak kapan saya dan keluarga saya berada di sini, saya tidak bisa menjawab dengan tepat. Apalagi kapan kedatangan etnis Tionghoa ke Tamiang ini, menurut kabar yang saya dengar, kedatangan etnis Tionghoa ke Tamiang sudah cukup lama, sejak zaman Kerajaan Majapahit. Saat itu para perantau-perantau Tionghoa kemudian menikah dengan perempuan-perempuan di Tamiang, dan ada juga yang membangun usaha di Tamiang ini akhirnya mereka pun beranak cucu dan menetap di Tamiang ini.<sup>72</sup>

Dari wawancara tersebut dapat di simpulkan bahwa kedatangan orang Tionghoa ke Aceh Tamiang mempunyai kesamaan dengan kedatangan etnis Tionghoa ke daerah lainnya, yaitu sekitar abad ke-15 da 16.<sup>73</sup> Biasanya orang-orang Tionghoa yang sudah lama tinggal di Aceh Tamiang akan berpencar keseluruh Aceh Tamiang, namun orang-orang Tionghoa yang baru datang hingga saat ini akan lebih memilih tinggal diperkotaan Kuala Simpang. Mereka lebih memilih tinggal di kota Kuala

---

<sup>72</sup> Hasil wawancara dengan Bapak Hasan (selaku Tionghoa muslim) pada tanggal 24 Agustus 2013 di Kuala Simpang

<sup>73</sup> Tentang kedatangan etnis Tionghoa di Banten, Jawa Barat . Baca Afthonul Afif, *Identitas Tionghoa Muslim Indoensia : Pergulatan Mencari Jati Diri*, Jawa Barat:Penerbit Kepik, 2012

Simpang karena sebagian besar dari mereka menjalankan bisnis dan membuka usaha-usaha di daerah perkotaan.

Di satu sisi, etnis Tionghoa di Aceh Tamiang bukanlah warga asli yang telah mendiami Aceh Tamiang sejak kurun waktu lama, walaupun tidak bisa diketahui secara pasti tahun berapa mereka berdomisili di Aceh Tamiang. Dari sini bapak Selamat Syah mengungkapkan:

Sepengetahuan saya, orang-orang Tionghoa yang berdomisili di Aceh Tamiang rata-rata adalah perantauan dari Medan (Sumatera Utara) kemudian mereka menetap dan ada juga yang menikah dengan penduduk setempat hingga mereka memiliki keturunan.<sup>74</sup>

Seiring berjalannya waktu, semakin banyak pula para Tionghoa yang membuka usaha atau berdagang. Hal tersebut membuat orang-orang Tionghoa menguasai kegiatan bisnis dan perdagangan diperkotaan Kuala Simpang ditambah lagi perkongsian antara pengusaha Tionghoa dengan keluarga dan saudaranya di dalam dan luar Tamiang menyebabkan semakin kokohnya perekonomian mereka hingga saat ini. Karena peluang rezeki yang semakin meningkat, akhirnya merekapun betah untuk menetap di Tamiang dan meneruskan keturunan di kota ujung Timur Provinsi Aceh ini.

Sampai saat ini jumlah orang Tionghoa sudah lebih dari seratus orang, ditambah lagi mereka yang sudah berkependudukan di Tamiang ini yang kemudian menikah dan melahirkan keturunan sehingga bertambahlah jumlah mereka. Jadi bisa dikatakan bahwa orang-orang Tionghoa di Aceh Tamiang masyarakat yang minoritas namun mempunyai potensi jumlahnya semakin banyak.<sup>75</sup>

Kalau dilihat pada sebaran mata pencaharian etnis Tionghoa di Aceh Tamiang, saat ini mereka ada yang bekerja sebagai wiraswasta, ada yang pengusaha, tukang bengkel, jualan keliling, mocok-mocok (pekerja yang mengeluarkan tenaga dalam bidang apapun). Hal senada diungkapkan oleh Bapak Irianto:

Mata pencaharian orang-orang tionghoa sejauh yang saya ketahui dari mereka ada yang bekerja sebagai wiraswasta, ada

---

<sup>74</sup> Hasil wawancara dengan Bapak Selamat Syah (selaku tokoh masyarakat) pada tanggal 24 Agustus 2013 di Kejuruan Muda.

<sup>75</sup> Hasil wawancara dengan Bapak Selamat Syah (selaku tokoh masyarakat) pada tanggal 24 Agustus 2013 di Kuala Simpang.



yang pengusaha, tukang bengkel, jualan keliling, mocok-mocok (pekerja yang mengeluarkan tenaga dalam bidang apapun) dan kebanyakan mereka mempunyai mata pencaharian dari berjualan dan pengusaha. Kebanyakan orang-orang Tionghoa ini sukses jika mereka mempunyai usaha dagang dalam hitungan besar seperti menjadi Toke usaha kain, toke usaha elektronik dan toke usaha sorum honda.

Merupakan kabar gembira pula bagi orang-orang Islam di Aceh Tamiang karena ada sebahagian masyarakat Tionghoa yang berkonversi kedalam agama Islam. Keberadaan Tionghoa Muslim di Aceh Tamiang sebenarnya sudah ada sejak lama. Hingga saat ini pun masih selalu ada etnis Tionghoa yang memeluk Islam, ditambah lagi anak-anak yang dilahirkan dari orang tuanya yang telah memeluk Islam. Bahkan mereka sudah membaaur dengan masyarakat muslim pribumi di Aceh Tamiang.

#### **D. Latar Belakang Konversi Ke Islam**

Jika kita bicarakan tentang latar belakang Tionghoa berkonversi menjadi muslim khususnya di Aceh Tamiang. Dari hasil pengamatan, pengalaman serta informasi-informasi yang peneliti terima, maka faktor-faktor yang melatarbelakangi etnis Tionghoa Aceh Tamiang berkonversi menjadi muslim disebabkan oleh tiga faktor yaitu pernikahan, kesadaran diri sendiri, dan Faktor Minoritas.

##### **1. Muslim Karena Ingin Menikahi Gadis Pribumi**

Fenomena etnis Tionghoa yang memeluk Islam karena menikah dengan perempuan atau laki-laki pribumi masyarakat Aceh Tamiang menempati faktor yang paling dominan terjadinya konversi agama di kalangan etnis Tionghoa.

Pilihan Yerly Phan, orang Tionghoa, memeluk Islam agar hubungan dengan gadis Aceh Tamiang bisa di bawa ke jenjang perkawinan, mengingat sistem hukum di Indonesia yang tidak mengakomodasi terjadinya perkawinan antara dua orang yang berbeda keyakinan.

Selain Yerly Phan, Andika juga salah satu etnis Tionghoa yang memeluk Islam dan menikah dengan perempuan Aceh Tamiang. Dalam pengakuannya, setelah menjadi seorang Muslim, kehidupan sosialnya jauh lebih berkembang dibanding dulu. Secara

psikologis, Andika merasa jauh lebih tenang berada dalam lingkungan masyarakat pribumi yang bisa menerimanya dengan penuh kehangatan. Andika tidak perlu khawatir lagi dengan perlakuan-perlakuan kurang menyenangkan yang dulu sering dia terima dari orang-orang pribumi. Satu hal yang membuat Andika bertambah bahagia adalah kenyataan bahwa keluarga besarnya juga sudah megakui dan menerima status pernikahannya itu. Andika menduga perubahan sikap tersebut lebih disebabkan oleh kenyataan bahwa kehidupannya pascaperkawinan ternyata tidak seperti apa yang pernah keluarganya bayangkan.

Menikah dengan orang pribumi juga dilakukan oleh M. Irianto. Keislaman M. Irianto bukan berarti dia harus menyembunyikan identitasnya. Namun sebaliknya, M. Irianto lebih berani untuk menunjukkan identitasnya sebagai Muslim. M. Irianto tidak perlu merasa takut atau enggan mengakui keislamannya. Ketika identitas keislaman itu bertemu dengan identitasnya yang lain, sebut saja identitas sebagai Tionghoa dan pengusaha, M. Irianto merasa bahwa dirinya merupakan pribadi yang unik, yang berbeda dari yang lainnya.

Secara teoritis apa yang dilakukan M. Irianto bisa disebut sebagai *strategi optimalisasi keunikan*. Strategi ini ditempuh individu dalam rangka untuk menemukan aspek dan citra positif identitasnya. Identitas M. Irianto juga dibangun di atas satu pilar yang lainnya, yaitu budaya Melayu. Ketika M. Irianto memutuskan menikah dengan perempuan Tamiang tentu dia sudah mempertimbangkan ke depan pasti akan terjadi negosiasi kultural antara dirinya dengan istrinya.

## **2. Muslim karena Mendapatkan Hidayah**

Ada sebagian etnis Tionghoa yang memeluk Islam, karena ia menyakini agama Islam adalah sebuah agama yang mulia di dunia, kebenaran ini ia lihat dari perilaku-perilaku Islami orang-orang Islam yang dianggapnya sangat mulia, menurutnya: Agama Islam adalah agama yang mulia, agama Islam adalah agama yang suci, agama yang mengajarkan untuk bersih, jujur dan saling menghormati. Saya bangga menjadi orang Islam dan saya tidak menyesal menjadi seorang muslim.

Irianto sangat senang menjadi mu'allaf dan berusaha untuk melaksanakan ritual-ritual Islam, baik dari perkataan yang menonjolkan keIslaman seperti ucapan *Bismillah*, *Astaghfirullah*, *Masya Allah*, *Subhanallah* dan lain sebagainya.

Yang lebih menarik lagi di sini adalah identitas agama menjadi lebih menonjol dibandingkan identitas etnis pada Tionghoa Muslim Aceh Tamiang. Masyarakat pribumi sudah tidak memandang etnis Tionghoa muslim secara fisik pada keturunannya. Muslim pribumi menerima para mu'allaf muslim Tionghoa di tengah-tengah kehidupan mereka dan terjalin komunikasi yang baik di antara mereka. Muslim pribumi juga merasa senang dengan masuknya para etnis Tionghoa kedalam agama Islam dan secara langsung menerima mereka tanpa rasa ragu. Hal ini memperlihatkan kepada kita bahwa betapa pentingnya agama dalam diri seseorang. Dengan persamaan agama yang telah muncul di tengah-tengah hubungan antara muslim pribumi dengan muslim Tionghoa, maka identitas etnis Tionghoa menjadi lebur seiring masuknya nilai-nilai Islam kedalam hati mu'allaf muslim Tionghoa

Sikap Irianto memeluk Islam bukan berarti mewakili identitas golongan tertentu, atau memuja identitas tertentu, atau memuja identitas tertentu, karena menurutnya hal itu justru akan merugikan dirinya sebagai minoritas Tionghoa. Setelah Irianto masuk Islam, dia merasa identitasnya malah bertambah. Dengan identitas barunya itu, identitas-identitas lainnya-bukan hanya identitas Tionghoa- rasanya juga lebih pantas untuk di sandang. Keislaman Irianto ibarat pintu masuk untuk lebih bebas mengidentifikasi dirinya, misalnya sebagai orang Indonesia sekaligus pengusaha yang dalam pengertian tertentu berkonotasi pada identitas yang umumnya disandang kelompok pribumi.

### **3. Merasa Minoritas ditengah Mayoritas**

Semenjak memeluk Islam, Putri Maimunah mulai mengembangkan orientasi pembentukan identitas yang inklusif dengan pergaulan sosialnya yang lebih luas, sebuah strategi untuk mengakomodasi unsur-unsur pembentuk identitasnya agar tidak saling bertentangan satu sama lain. Hal ini bisa dipahami mengingat statusnya sebagai minoritas Tionghoa selalu membutuhkan siasat-siasat identitas agar kehadirannya lebih bisa diterima oleh mayoritas masyarakat pribumi. Putri Maimunah mengembangkan sejenis identitas sosial ganda (*multiple social identity*) untuk menopang eksistensinya dalam interaksi sosial yang lebih luas. Setidaknya ada tiga sumber identitas yang menurutnya paling sering mengemuka dalam setiap interaksi sosialnya, yaitu identitas sebagai orang Tionghoa, identitas sebagai seorang Muslim, dan identitas sebagai warga Negara Indonesia. Ketiga

identitas tersebut memiliki momen aktualisasinya masing-masing sesuai dengan konteks kepentingan di mana dan kapan saatnya identitas-identitas tersebut harus digunakan. Ambil contoh, Putri Maimunah biasanya lebih menonjolkan identitas Tionghoanya ketika sedang berinteraksi dengan sesama orang Tionghoa, misalnya ketika berbelanja di toko yang pemiliknya orang Tionghoa atau ketika berada dalam acara-acara yang diselenggarakan oleh orang-orang Tionghoa. “Saya sering menonjolkan diri sebagai orang Cina kalau memang sedang berjumpa dengan orang Cina, misalnya ketika sedang berbelanja di toko-toko mereka “.

Dalam lain situasi, Putri Maimunah lebih nyaman mengidentifikasi dirinya sebagai seorang Muslim, misalnya ketika sedang berada dalam kondisi yang memungkinkan dirinya lebih banyak berinteraksi orang-orang pribumi dan Islam, seperti di lingkungan Pengajiannya dan lingkungan pergaulan dengan masyarakat pribumi secara umum. Dalam saat yang bersamaan, Putri Maimunah juga selalu mengakui bahwa dirinya adalah orang Indonesia dan ingin menjadi warga Negara yang baik. Jika kedua identitas sebelumnya cenderung memiliki tingkat manfaat dan kekonkretan yang lebih nyata –karena ada kesadaran dan kendali kapan saat yang tepat untuk menggunakannya berdasar situasi yang relevan –maka identifikasi sebagai orang Indonesia muncul lebih dari imajinasi sebagai bagian dari komuniikasi besar yang batas-batasnya di luar kapasitas individu untuk menentukannya. Dengan demikian, identifikasi tersebut cenderung diterima sebagai keterikatan yang bersifat abstrak dan simbolik.

#### **E. Strategi Pembentukan Identitas Sosial**

Identitas adalah sesuatu yang sangatlah penting guna mengenali seseorang atau suatu kelompok dimasyarakat. Pengenalan terhadap identitas tersebut memiliki tujuan bagi si pemilik identitas tentang bagaimana ia diakui keberadannya oleh masyarakat atau juga untuk mengakui identitas yang dimiliki oleh orang lain. Pengakuan tersebutlah yang pada akhirnya dapat menjadi faktor apakah suatu interaksi bisa berjalan dengan baik atau malah sebaliknya yakni memunculkan konflik di masyarakat.

Strategi orang Tionghoa Muslim Aceh Tamiang dalam membentuk identitas sosialnya peneliti simpulkan kepada 3 (tiga) strategi, antara lain:

## 1. Gaya Islami Sebagai Penunjuk Identitas

Tionghoa muslim di Aceh Tamiang selalu menunjukkan sisi keIslamannya pada masyarakat luas atau bisa juga disebut *Islami's Style* (gaya/penampilan Islami), baik kepada masyarakat pribumi maupun etnis dikalangan mereka sendiri. Hal ini seperti yang terjadi pada Bapak Yerly Phan yang senantiasa mengenakan pakaian koko (pakaian bernuansa muslim) berlengan panjang dan memakai peci bulat (kuplok) berwarna putih ketika mengikuti pengajian, shalat berjamaah bahkan ketika jalan-jalan sore bersama keluarga dan dalam aktivitas lainnya. Begitu pula halnya dengan Bapak Irianto yang selalu menggunakan peci (kuplok) ketika keluar dari rumahnya dan bertemu dengan teman-temannya yang non-muslim dalam urusan bisnis. Selain itu adalagi, yanki Ibu Suryani yang selalu memakai jilbab panjang dengan pakaian gamis yang menutupi seluruh tubuhnya kemanapun beliau pergi. Apa yang peneliti lihat adalah merupakan suatu contoh nyata bahwa mereka (Tionghoa muslim) menunjukkan identitas yang sengaja ditonjolkan kepada masyarakat, yakni identitasnya sebagai muslim.

Mencermati bagaimana Yerly Phan dan Irianto menempatkan dirinya di hadapan kelompok sosial dengan sistem budaya yang dianutnya, terlihat betapa mereka dengan suka rela mengidentifikasi di sebagai bagian tak terpisahkan dari kelompok sosial tersebut. Tidak terlihat ada ketegangan antara proses identifikasi diri dengan kepentingan dan nilai-nilai yang dianut oleh kelompok sosial di mana mereka menjadi bagian di dalamnya. Apa yang terjadi pada diri Yerly Phan dan Irianto itu dalam pandangan Richard Jenkins (2008) disebut identifikasi diri sebagai “yang sama”. Kelompok sosial cenderung menuntut anggota-anggotanya mengidentifikasi diri sebagai sebuah kesatuan kolektif yang memiliki kriteria-kriteria identitas yang sama, apakah itu bersifat nyata atau dibayangkan, sepele atau penting, kuat atau lemah. Tanpa kesamaan-kesamaan tersebut tidak akan tercipta kolektivitas, Jenkins menjelaskan:

“Identifikasi kelompok, menurut definisi, mensyaratkan bahwa anggota-anggota kelompok tersebut akan melihat diri mereka sebagai ‘yang sama’. Kategorisasi ini didasarkan pada proposisi bahwa mereka yang dikategorikan memiliki kriteria identifikasi yang diakui bersama. Kolektifitas, dengan demikian, merupakan sesuatu yang dimiliki secara bersama-

sama, terlepas apakah hal itu ‘nyata’ atau (hanya) ‘dibayangkan’, remeh atau penting, kuat atau lemah. Tanpa adanya kesamaan tersebut tak mungkin ada kolektivitas”.<sup>76</sup>

Secara psikologis Yerly Phan dan Irianto mengaku bahwa mereka merasakan kenyamanan dan keamanan sosial dengan keislaman yang disandangnya. Mereka tidak merasa berbeda dengan orang-orang Tamiang pada umumnya. Mereka sudah menjadi bagian dari ingrou. Hal ini ditandai dengan pengakuannya yang merasa bahwa hidupnya lebih banyak dipengaruhi oleh kebudayaan Melayu dari pada kebudayaan Tionghoa. Mereka merasa lebih dekat dengan budaya Melayu, karena secara faktual persinggungannya dengan budaya Tionghoa memang tidak seintensif persinggungannya dengan budaya Melayu, karena secara faktual persinggungannya dengan budaya Tionghoa memang tidak seintensif persinggungannya dengan budaya Melayu.

## **2. Memiliki Perasaan Kebersamaan**

Diterimanya menjadi Tionghoa muslim dalam lingkungan masyarakat asli Aceh Tamiang (pribumi) atau pendatang yang non-Tionghoa didasari oleh apa yang disebut sebagai perasaan kebersamaan (*sense of belonging*) yang terbentuk di antara para Tionghoa muslim Aceh Tamiang dan masyarakat pribumi. Perasaan tersebut muncul secara otomatis ketika orang pribumi mengetahui bahwa orang yang dihadapannya adalah keturunan Tionghoa. Ketika mereka ada dalam suatu strata sosial dan melakukan interaksi, muncul persamaan yang melatarbelakangi mereka dalam hal agama, yakni agama Islam. Terlebih lagi, agama merupakan suatu hal yang sangat penting dan mendasar dalam kehidupan manusia, siapa pun orangnya.

Fenomena perasaan sama yang di rasakan oleh masyarakat pribumi terhadap orang Tionghoa Muslim akibat dari konsep diri yang dimainkan oleh Tionghoa Muslim. Untuk memunculkan perasaan sebagai bagian dari kelompok mayoritas, Tionghoa Muslim Tamiang dituntut untuk mampu menemukan unsur identitas yang sama dengan apa yang dimiliki oleh kelompok mayoritas. Berada dalam situasi seperti ini merupakan saat yang tepat untuk

---

<sup>76</sup> R. Jenkins, *Social Identity* (3<sup>rd</sup> edition), (London and Yew York: Routledge, 2008), hal. 132

menampilkan identitas keislamannya sehingga memungkinkan terjalinnya hubungan kerjasama yang lebih dekat dengan kelompok mayoritas, selain tentu untuk menjauhkannya dari perlakuan-perlakuan diskriminatif. Dengan menjadi seorang Muslim, Tionghoa Muslim Tamiang merasa telah memiliki kesan identitas dengan mayoritas pribumi Muslim yang memungkinkan dirinya lebih dapat diterima dibanding orang-orang Tionghoa non-Muslim. Adanya kesamaan identitas tersebut juga memberikan peluang baginya untuk menjalin hubungan yang lebih dekat dengan penduduk pribumi Muslim.

Kondisi tersebut sesuai dengan apa yang disebutkan oleh Berscheid dan Ammazalorso (2004) tentang syarat-syarat bagi terciptanya hubungan sosial yang lebih erat antara kedua belah pihak. *Pertama*, adanya interaksi sosial. Interaksi sosial memungkinkan individu-individu yang terlibat dalam interaksi tersebut lebih bisa saling mengenal satu sama lain sehingga kerjasama akan lebih mudah terbangun, *Kedua*, adanya kedekatan. Kedekatan itu akan tercipta manakala pihak-pihak yang berinteraksi mempersepsi adanya kesamaan-kesamaan unsur pembentuk identitas mereka. Persamaan identitas ini selanjutnya akan mempermudah mereka untuk mencapai kesepakatan-kesepakatan tertentu dalam interaksi sosial. Dalam kasus Tionghoa Muslim Tamiang, identitasnya sebagai seorang Muslim melahirkan kesadaran bahwa antara dirinya dengan orang-orang pribumi kebanyakan memiliki kesamaan identitas sehingga memungkinkan terselenggaranya hubungan sosial yang dekat. *Ketiga*, adanya kelekatan emosi. Setiap hubungan sosial yang dekat selalu mensyaratkan adanya ikatan emosional yang kuat antara pihak-pihak yang terlibat. Kondisi ini dicirikan oleh adanya kebangkitan (*arousal*) ketika mereka dihadapkan pada permasalahan-permasalahan yang dapat mengundang sensitivitas dan keterlibatan untuk bertanggung jawab terhadap dampak-dampak yang ditimbulkan oleh permasalahan tersebut. Keterlibatan Tionghoa Muslim Tamiang dalam kegiatan-kegiatan keagamaan yang diadakan masyarakat Tamiang merupakan bentuk dari pencarian jati diri Tionghoa Muslim Tamiang. Setiap Muslim adalah saudara, dan sudah semestinya sesama saudara tolong-menolong ketika ada yang sedang membutuhkan Kebersamaan.

### 3. Bergabung dengan *Majelis Ta'lim (Learning Group)*

Dalam pengamatan peneliti, pada saat ini cukup banyak orang Tionghoa Muslim Tamiang yang mengikuti Forum Mu'allaf Aceh Tamiang (FORMULA). Yerly Phan, Mariati, Suriyani, Husin, Hasan Gunawan, dan Andika adalah orang Tionghoa Muslim yang selalu aktif mengikuti acara *Majlis Ta'lim* yang di adakan oleh FORMULA Aceh Tamiang. Jika dihitung-hitung jumlah mu'allaf yang masuk kepada agama Islam (menjadi muslim) pada dekade terakhir tidaklah kurang dari 10 orang disetiap tahunnya baik dari kalangan Tionghoa maupun non-Tionghoa. Setelah mereka masuk Islam maka mereka harus disatukan, disatukan pola berpikir, disatukan budaya, dan disatukan pula dalam sebuah wadah pentransferan ilmu agama Islam.

Keterbukaan dan keterlibatan Yerly Phan, Hasan Gunawan, dan Andika dalam kegiatan yang kemungkinan dirinya bersentuhan dengan beragam kalangan di masyarakat tidak bisa dipungkiri telah melahirkan pola identifikasi diri yang lebih inklusif. Mereka menganggap bahwa takdir biologisnya sebagai orang Tionghoa bukanlah penghambat bagi aktivitas-aktivitas pembaurannya. Apa yang terjadi pada diri Yerly Phan dkk ini memperpanjang daftar orang Tionghoa yang semakin menunjukkan loyalitas dan keterlibatan sebagai warga Negara Indonesia setelah mereka memutuskan memeluk Islam. Apa yang terjadi pada Yerly Phan dkk senada dengan pendapat Jenkins bahwa "*identification is the production and reproduction during interaction of the intermingling, and inseparable, themes of human similarity and difference*" (identifikasi merupakan produksi dan reproduksi terhadap hal-hal yang melekat baik itu pada aspek kesamaan maupun perbedaan manusia yang terjadi selama interaksi sosial).<sup>77</sup>

Perubahan identitas yang berujung pada semakin diterimanya orang Tionghoa Muslim Tamiang oleh masyarakat pribumi dan organisasi-oragnisasi keagamaan baik yang formal maupun informal, diakuinya telah mendatangkan apa yang disebut sebagai "modal identitas" (*identity capital*), atau semakin meningkatnya beberapa aspek penting identitas dalam diri mereka. Modal identitas ini merupakan basis sumber daya dalam interaksi sosial seseorang. Semakin terakumulasinnya modal identitas dalam kehidupan seseorang berdampak pada semakin banyaknya

---

<sup>77</sup> Jenkins, *Social Identity...*,118



keuntungan dan kekuasaan yang dia dapatkan.<sup>78</sup> Itulah sebabnya Yerly Phan, terus berusaha mempertahankan posisi sosialnya yang menguntungkan itu dengan jalan semakin aktif melibatkan diri dalam kegiatan-kegiatan yang mempresentasikan kepentingan-kepentingan masyarakat umum karena dapat meningkatkan modal identitasnya. Hubungan Yerly Phan dkk, dengan masyarakat pribumi mengalami kemajuan yang berarti setelah mereka memeluk Islam.

Itulah sebabnya Islam tidak pernah membedakan latar belakang pemeluknya. Siapa pun orangnya, terlepas dari latar belakang etnis dan budayanya. Memiliki kesempatan yang sama besar untuk dapat menjadi penganut Islam yang baik. Secara historis, Islam memang lahir dan berkembang dalam kebudayaan Arab, tetapi untuk menjadi seorang Muslim yang baik –sekali lagi– tidak ada sangkut-pautnya dengan kebudayaan Arab itu sendiri. Justru karena keragaman latar belakang kebudayaan pemeluknya, Islam tumbuh menjadi agama dengan daya adaptasi yang bagus terhadap berbagai konteks kebudayaan dunia, tidak terkecuali dengan negeri Cina.

Berdasarkan hal di atas, maka Formula didirikan sebagai wadah silaturahmi, pengembangan dakwah Islam, juga sebagai wadah pertemuan para mu'allaf serta sebagai tempat berbagi pengalaman, baik bagi etnis Tionghoa muslim khususnya yang sudah lama dan baru memeluk Islam maupun mu'allaf muslim non-Tionghoa yang tersebar di Aceh Tamiang khususnya dan seluruh Aceh pada umumnya, Formula berstandar provinsi karena dalam pembentukan forum ini langsung disetujui oleh pengurus forum mu'allaf Provinsi di Banda Aceh yang bernama Bapak Rasyid (beliau juga dari etnis Tionghoa).

Strategi yang di tempuh Arianto untuk mencapai identitas sosial positif memiliki kemiripan dengan hasil penelitian yang dilakukan oleh Cunningham (2006). Penelitian tersebut menunjukkan bahwa individu dengan fanatisme terhadap kelompok yang tinggi (*ingroup favoritism*) memiliki *self-esteem* yang tinggi pula. *Self-esteem* yang tinggi tersebut lahir dari persepsi individu terhadap keunggulan sifat, atribut, atau katagori yang dimiliki oleh kelompoknya di hadapan kelompok lain. Dengan demikian, *self-*

---

<sup>78</sup> J.E. Core & C. G. Levin, *IdentityFormation, Agency and Culture*, (Mahwah, New Jersey & London: Lawrence Erlbaum Associates, 2002), hal. 143

*esteem* yang dimiliki oleh individu adalah perasaan-perasaan bangga terhadap keanggotaannya dalam kelompok yang dinaunginya.<sup>79</sup>

## F. Penutup

Berdasarkan pemaparan, peneliti menyimpulkan beberapa hal. *Pertama*, Latar belakang etnis Tionghoa Aceh Tamiang berkonversi menjadi muslim terpola menjadi tiga yaitu faktor perkawinan, faktor kesadaran diri sendiri, dan faktor minoritas. Fenomena etnis Tionghoa yang memeluk Islam karena menikah dengan perempuan atau laki-laki pribumi menempati faktor yang paling dominan terjadi di Aceh Tamiang. Keislaman etnis Tionghoa karena kesadaran diri sendiri di Aceh Tamiang terjadi karena mereka melihat bahwa agama Islam adalah agama yang mulia, agama Islam adalah agama yang suci, agama yang mengajarkan untuk bersih, jujur dan saling menghormati. Sedangkan faktor minoritas merupakan latarbelakang etnis Tionghoa Aceh Tamiang memeluk Islam agar mereka mudah berasimilasi dengan etnis Mayoritas yakni orang-orang Aceh Tamiang yang beragama Islam.

*Kedua*, strategi orang Tionghoa Muslim Aceh Tamiang dalam membentuk identitas sosialnya melalui tiga jalur. *Pertama*, melalui *Islami's Style as Identity* (Gaya Islami Sebagai Penunjuk Identitas). Tionghoa Muslim Aceh Tamiang selalu menunjukkan sisi ke-Islaman-nya pada masyarakat luas atau bisa juga disebut *Islami's Style* (gaya/penampilan Islami), baik kepada masyarakat pribumi maupun etnis Tionghoa dikalangan mereka sendiri seperti mengenakan pakaian koko (pakaian bernuansa muslim), memakai peci bulat (kuplok), dan wanitanya selalu memakai jilbab panjang dengan pakaian gamis yang menutupi seluruh tubuhnya. Apa yang di tunjukkan etnis Tionghoa merupakan suatu contoh nyata bahwa mereka (Tionghoa muslim) menunjukkan identitas yang sengaja ditonjolkan kepada masyarakat, yakni identitasnya sebagai muslim. *Kedua*, Melalui *Sense of Belonging* (Memiliki Perasaan Kebersamaan). Diterimanya menjadi Tionghoa muslim dalam lingkungan masyarakat asli Aceh Tamiang (pribumi) atau pendatang yang non-Tionghoa didasari oleh apa yang disebut sebagai perasaan kebersamaan (*sense of belonging*) yang terbentuk

---

<sup>79</sup> Afthonul Afif, *Identitas Tionghoa Tionghoa Muslim Indoensia : Pergulatan Mencari Jati Diri*, (Jawa Barat:Penerbit Kepik, 2012), hal. 255

di antara para Tionghoa muslim Aceh Tamiang dan masyarakat pribumi. Perasaan tersebut muncul secara otomatis ketika orang pribumi mengetahui bahwa orang yang dihadapannya adalah keturunan Tionghoa, dan *ketiga*, Bergabung dengan *Majelis Ta'lim (Learning Group)*. Bergabungnya Tionghoa Muslim Tamiang menandakan bahwa mereka lebih terbuka terhadap masyarakat pribumi sehingga mereka lebih mudah bersentuhan dengan beragam kalangan di masyarakat dan berujung pada semakin diterimanya orang Tionghoa Muslim Tamiang oleh masyarakat pribumi dan organisasi-oragnisasi keagamaan baik yang formal maupun informal.

Peneliti merekomendasikan kepada pemerintah Aceh Tamiang, Kemenag Aceh Tamiang, maupun institusi lainnya agar lebih serius memperhatikan etnis Tionghoa yang baru memeluk Islam. Setiap tahun sekitar 10 orang Tionghoa yang berkonversi ke dalam agama Islam dan mereka membutuhkan bimbingan dari pihak yang berwenang, agar mereka tidak lagi kembali kepada agamanya yang lama. Pihak yang berwenang harus memikirkan program yang bervariasi agar orang Tionghoa yang sedang menjadi muallaf cepat beradaptasi dengan budaya Tamiang khususnya dapat memahami Islam secara *kaffah*

## DAFTAR PUSTAKA

- Afif, Afthonul, *Identitas Tionghoa Muslim Indoensia : Pergulatan Mencari Jati Diri*, Jawa Barat:Penerbit Kepik, 2012
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Edisi Revisi), Jakarta: Rineka Cipta, 2006
- Abdullah, Irwan, *Handout Pengantar Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2007
- Abdullah, Adnan, *Kebudayaan Suku-Suku Bangsa di Daerah Aceh*, (Banda Aceh, Lembaga Pengabdian Masyarakat (LPM) Universitas Syiah Kuala, 1994
- Becker, H.S. & McCall, M. M. *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, Chicago: Chicago University Press, 1990

- Bachrun R. & B. Hartanto “Krisis Identitas Diri Pada kelompok Minoritas Cina” dalam I. Wibowo (ed), *Harga Yang Harus Dibayar: Sketsa Pergulatan Etnis Cina di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Pusat Studi Cina, 2001
- Cooley, C.H. *Human Nature and the Social Order*, New York: Schoken Books, 1983
- Core, J.E. & Levin, C. G. *IdentityFormation, Agency and Culture*, Mahwah, New Jersey & London: Lawrence Erlbaum Associates, 2002
- Charon, J.E. *Symbolic Interactionism: An Introduction, An Interpretation, An Integration* (6<sup>th</sup> Edition), New Jersey: Simonn & Schuster, 1998
- Creswell, J.W. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Tradition*, London: Sage Publication, 1998
- Danandjaya, J. “Diskriminasi Terhadap Minoritas Masih Merupakan Masalah Aktual di Indonesia Sehingga Perlu Ditanggulangi Segera”. *Makalah*, Disampaikan pada diskusi akbar yang diselenggarakan Perhimpunan INTI Jakarta pada tanggal 27 April 2002 di Hotel Marcure Rekso, Jakarta
- Deegan, M.J. dan Hill, M. *Woman and Symbolic Interaction*, Boston: Allen & Unwin, 1987
- Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, Jakarta: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2009
- Douglas, J. D. *Introduction to Sosiologi: Situasion and Struktures*, New York: Free Press, 1973
- Djie, Liem Twan, *Perdagangan Perantara Distribusi Orang-orang Cina di Jawa: Suatu Studi Ekonomi*, (terjemahan), Jakarta:, Gramedia Pustaka Utama, 1995
- Fuad Baali, dalam bukunya *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, 2003
- Fattah, Rohadi Abdul, *Sosiologi Agama*, Jakarta: Titian Kencana Mandiri, 2004
- Goffman, E. *The Presentation Ritual: Essays in Face to Face Behavior*, New York: Random House, 1967

- Gellner, David N. "Pendekatan Antropologi", dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Peter Connolly (ed.), Yogyakarta: LKiS, 2002
- Hewitt, J.P. *Self and Society: A Symbolic Interactionist Social Psychology* (9<sup>th</sup> Edition, Boston: AB Publishers, 2003
- Jahya, Junus, *Zaman Harapan Bagi Keturunan Tionghoa*, Jakarta: YUI, 1984
- Jenkins, R. *Social Identity* (3<sup>rd</sup> edition), London and New York: Routledge, 2008
- Jones, R.A. *Research Methods in the Social and Behavioral Sciences* (2<sup>nd</sup> edition), Sunderland, Massachusetts: Sinauer, 1996
- Kessing, Roger M. *Antropologi Budaya*, Jakarta: Erlangga, 1989
- Koordinasi Da'wah Islam (KODI), *Pedoman Majelis Ta'lim*, Cet.2, Jakarta: KODI DKI, 1990
- Kalali, Asad M. *Kamus Arab Indonesia*, Cet.2, Jakarta: Bulan Bintang, 1987
- Lan, Thung Ju "Pengalaman Etnik Cina Dalam Pembentukan Identitas (Nasional) Indonesia", *Makalah*, disampaikan dalam Simposium Etnis Cina Sebagai Minoritas di Indonesia pada 26 Oktober 1998, Depok, 1998
- Lombard, Denys and Salmon, Claudie, "*Islam and Chineseness*", *Indonesia*, 1994
- Mattulada, *Kebudayaan Kemanusiaan Dan Lingkungan Hidup*, Makassar: Lembaga Penerbit Universitas Hasanuddin, 1997
- Mulyana, D. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda karya, 2001
- Maulana, Rezza, *Tionghoa Muslim/Muslim Tionghoa Selanjutnya*, Yogyakarta: Impulse-Kanisius, 2010
- Muljana, Slamet, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Jawa*, Yogyakarta: LKiS, 2005
- Moustakas, K. *Phenomenological Research Methods*, London: and New Delhi: Sage Publications, 1994

- Mas'ood, Mohtar, *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971*, Jakarta: LP3ES, 1989
- Ritzer, George, *Modern Sociological Theory*, (5<sup>th</sup> Edision), *New York: McGraw-Hill, 2000*
- Rochmawati , "Pembauran yang tak Pernah Selesai" dalam *Masyarakat dan Budaya*, Jakarta: PMB, 2004
- Rogers, Carl, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, London: Constable, 1951
- Suhandinata, Justian, *WNI Keturunan Tionghoa dalam Stabilitas Ekonomi dan Politik Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008
- Suryadinata, Leo, *Etnis Tionghoa dan Pembangunan Bangsa*, Jakarta: LP3ES, 1999.
- Supriyatna, A. Made Tony, "Bisnis dan Politik: Kapitalisme dan Golongan Tionghoa di Indonesia", dalam Lembaga Studi Realino (ed.), *Penguasa Ekonomi dan Siasat Pengusaha Tionghoa*, Yogyakarta: Kanisius, 1996
- Sadily, Hassan, *Sosiologi Untuk Masyarakat Indonesia*, Jakarta, Pembangunan, Cet. VII, 1980
- Soemitro, Roni Hanitijo, *Metodologi Penelitian Hukum*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982
- Spradley, P. James, *Metode Etnografi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997
- Susanto, Andreas, "Orang Cina di Yogyakarta: Antara Penerimaan dan Penolakan" dalam *Harga yang Harus Dibayar: Sketsa Pergulatan Etnis Cina di Indonesia*, I. Wibowo (Editor), Jakarta: Gramedia, 2001
- Suryadinata, Leo, *Kebudayaan Minoritas Tionghoa di Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1988
- Suryadinata, L. *Negara dan Etnis Tionghoa: Kasus Indonesia*, Jakarta: Pustaka LP3ES, 2002
- Suryadinata, Leo, "Abdul Karim Oey: A Chinese Muslim of Muhammadiyah", dalam *Peranakan's Search for National Identity*, Singapore: Times Academic Press, t.t

- Sufi, Rusdi, dkk, *Keanekaragaman Suku dan Budaya di Aceh*, Banda Aceh, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1998
- Schultz, D. *Psikologi Pertumbuhan: Model-model Kepribadian Sehat*, Yogyakarta: Kanisius, 1991
- Turner, JC. & Howard. G. *Intergrup Behavior*, Oxford: Blackwell, 1985
- Pandiangan, Andreas, “*Chinese Press After the New Order: Caught Between the Continuity of Idealism and the Logic of the Market*, *Asian Ethnicity*, 4 (3), 2003
- Poerwandari, E. Kristi, *Pendekatan Kualitatif untuk Penelitian Perilaku Manusia*, Jakarta: Perfecta, 2005
- Pattiradjawane, R.L. “Peristiwa Mei 1998 di Jakarta: Titik Terendah Sejarah Orang Etnis Cina di Indonesia, “ dalam I. Wibowo (ed), *Harga Yang Harus Dibayar: Sketsa Pergulatan Etnis Cina di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Pusat Studi Cina, 2001
- Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas, di akses pada tanggal. 01 Mei 2013
- Yuanzhi, Kong, *Sejarah Muslim Keturunan Tionghoa di Indonesia*. Bandung : Penerbit Yayasan Amal Shaleh KPI Jawa Barat, 1995
- Zainuddin, M. *Tarich Atjeh dan Nusantara*, Medan, Pustaka Iskandar Muda, 1961
- Zein, Abdul Bagir, *Etnis Cina Dalam Potret Pembauran di Indonesia*, Jakarta: Prestasi Insan Indonesia, 2000

## REPRODUKSI PERLAWANAN SIMBOLIK DI RUANG PUBLIK SEKOLAH

Yenny Suzana

### Pendahuluan

Masalah pendidikan terekayasa oleh perubahan sosial dan budaya yang disebabkan oleh penyimpangan-penyimpangan. Hal ini dikarenakan pendidikan berfungsi sebagai transformasi sosial budaya untuk kekuatan menuju perubahan dan pertumbuhan sosial. Masalah pendidikan mengalami perubahan seiring berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi.

Perkembangan teknologi tidak menjamin hadirnya rasa bahagia di hati manusia, kadang kala dapat membawa dampak pada hilangnya jati diri dan makna kehidupan. Melalui pendidikan sebagai lembaga sosial semestinya muncul sebagai pranata dalam memenuhi kebutuhan hidup manusia. Sejalan dengan Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, pemerintah mengusahakan dan menyelenggarakan satu sistem pendidikan nasional yang dapat meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa serta akhlak mulia dalam mencerdaskan kehidupan bangsa. Hal ini berarti bahwa melalui pendidikan terbentuk manusia yang bermoral meliputi berbagai aspek. Pendidikan tidak hanya berorientasi pada aspek akademis semata dalam rangka penguasaan ilmu dan teknologi, namun pendidikan yang dikembangkan seharusnya seimbang antara kecerdasan intelektual, emosional, dan spiritual. Menghadirkan spiritualitas dalam pendidikan akan memberi makna besar terhadap kehidupan bangsa. Keyakinan terhadap keberadaan Tuhan akan menimbulkan komitmen kuat untuk selalu memberikan yang terbaik untuk bangsa<sup>80</sup>. Sekolah/madrasah tanpa mengajarkan nilai agama seperti hanya akan menjadi sekolah yang timpang. Dengan menghadirkan spiritual, siswa diajar untuk senantiasa bersyukur atas anugrah yang diberikan Allah setiap hari, memiliki nilai-nilai sebagai landasan hidupnya, dan bermoral.

---

<sup>80</sup> Agustian dalam Jenny Gichara, *Kelas Sehat Prestasi Hebat* (Jakarta: 2012) hal 144



Pendidikan merupakan modal utama yang diperlukan bagi orang untuk menjalankan hidupnya dengan lebih terarah, baik itu pendidikan formal maupun pendidikan non formal. Melalui pendidikan seseorang mengetahui mana yang baik maupun mana yang buruk, mana yang harus dilakukan dan mana yang tidak seharusnya dilakukan. Sehingga dengan pendidikan yang baik seseorang tidak terjerumus ke hal-hal yang tidak diinginkan. Jadi peran lembaga pendidikan menjadi sangat penting terutama dalam mempersiapkan sumber daya manusia yang berkualitas, serta beriman dan bertakwa pada Allah swt. “Orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah orang yang paling baik akhlaknya”<sup>81</sup>. “Penyebab utama masuknya manusia ke surga adalah bertakwa kepada Allah dan kebaikan akhlaknya”<sup>82</sup>. Tuntutan masyarakat terhadap mutu pendidikan serta nilai-nilai moral yang baik pada era globalisasi ini merupakan sesuatu yang tak dapat dielakkan. Sekolah/madrasah yang berfungsi menyiapkan sumber daya manusia harus mampu menjawab tantangan global ini.

Keberadaan sekolah/madrasah tidak bisa lepas dari pengaruh daya-daya sosial penikmatnya yaitu, murid, orang tua, dan pengajar. Seorang siswa datang ke sekolah adalah dengan membawa kebudayaan rumah tangganya, yang mempunyai corak tertentu yang bergantung pada golongan dan status sosial orang tua mereka. Pada tahap selanjutnya mereka akan bergaul dengan teman mereka, pengajar tempat mereka bersekolah, serta masyarakat tempat mereka sekolah, dan akhirnya terbentuklah kepribadian tertentu atas golongan sosial dimana mereka berasal dan tempat yang mereka pilih sebagai kelompoknya.<sup>83</sup>

Salah satu faktor terpenting dalam pembentukan moral adalah pengaruh kelompok terhadap individu selama masa kanak-kanak, dan remaja. Banyak kegagalan integrasi nilai-nilai moral terjadi karena adanya konflik antara dua kelompok yang berbeda dimana seseorang anak menjadi bagian dari keduanya. Dalam upaya pembentukan moral, Madrasah Tsanawiyah seharusnya menjadi salah satu lembaga yang telah mampu mengoptimalkannya. Hal ini dikarenakan Madrasah Tsanawiyah sebagai subsistem pendidikan nasional merupakan suatu organisasi tempat terhimpunnya segala karakteristik manusia-manusia yang beragam corak dan budayanya.

---

<sup>81</sup> Riwayat Abu Dawud, Ahmad dan At-Tirmidzi

<sup>82</sup> Riwayat At-Tirmidzi dan Ibnu Majah

<sup>83</sup> S. Nasution, *Sosiologi Pendidikan*. (Jakarta: Bumi Aksara, 1995) hal 5

Sebagai lembaga formal pendidikan, Madrasah Tsanawiyah memiliki tugas khusus yaitu dihadapkan pada tanggung jawab dalam kontribusinya untuk melahirkan generasi baru yang memiliki kompetensi dan disertai memiliki moral yang tinggi.

Bagaimana tidak sekolah/Madrasah Tsanawiyah yang merupakan salah satu lembaga pendidikan di bawah naungan Kementerian Agama RI berdasarkan hasil penelitian yang menyatakan bahwa madrasah tidak mampu melahirkan lulusan yang andal, berkualitas serta memiliki nilai-nilai moral yang tinggi sebagaimana yang diharapkan masyarakat akibat dari lemahnya kompetensi tenaga pengajar serta metodologi pembelajaran yang kurang baik.<sup>84</sup> Ditambah lagi yang terjadi saat ini adalah bahwa di sekolah/madrasah akhir-akhir ini terjadinya suatu tindakan destruktif dari para pelajar mengakibatkan timbulnya keresahan para orang tua. Tindakan destruktif yang dikategorikan sebagai perilaku menyimpang antara lain kecanduan obat terlarang, kejahatan, kenakalan remaja, kekerasan pergaulan, sikap apatis, krisis moral yang membutuhkan perhatian besar dari semua pihak, perlawanan-perlawanan secara simbolik, yang meresahkan orang tua, sekolah, juga masyarakat.

Penyimpangan perilaku seperti demikian membuat sekolah/madrasah harus bertanggung jawab. Bentuk tanggung jawab sekolah/madrasah pada masyarakat diantaranya dengan mengkaji kurikulum, serta guru yang merupakan komponen paling penting dalam organisasi suatu sekolah/Madrasah. Guru merupakan ujung tombak terciptanya pendidikan moral, karena guru adalah tokoh yang merupakan teladan bagi siswa-siswa. Bourdieu berpendapat, bahwa yang terpenting bukanlah apa yang dinyatakan (*eksplisit*) dalam ajaran maupun aturan moral, melainkan apa yang tak dinyatakan (*implisit*), yang hanya dapat dilihat dalam perilaku sehari-hari. Singkat kata, baginya dalam konteks pendidikan moral, yang terpenting adalah teladan, dan bukan perintah moral yang keluar dari mulut.<sup>85</sup> Oleh karena itu sarana pengajaran moral yang paling baik bukanlah ajaran moralitas agama yang penuh dengan pengharusan dan larangan, melainkan melalui sastra. Di dalam karya sastra, orang secara bebas memilih, tokoh apa yang menjadi favoritnya. Tokoh tersebut pasti memiliki kualitas kepribadian yang

---

<sup>84</sup> DR. Halfian Lubis, SH., MA. *Pertumbuhan SMA Islam Unggulan di Indonesia*, (Litbang dan diklat Depag RI:2008) hal 5

<sup>85</sup> <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/860434/Pierre-Bourdieu> 10 maret 2012

khas, sehingga orang menyukainya. Ada kebebasan di dalam memilih tokoh untuk diteladani.

Madrasah tsanawiyah khususnya MTs Negeri Langsa semestinya menjadi contoh sekolah yang telah mampu memadukan kedua peranannya sebagai tempat transfer ilmu dan juga moral. MTsN Langsa merupakan sekolah/madrasah tsanawiyah yang akhir-akhir ini banyak digemari oleh masyarakat karena lembaga pendidikan yang menerapkan muatan keagamaan dalam kurikulumnya dengan berbagai ajaran moralitas agama yang penuh dengan pengharusan dan larangan. Kebijakan dan peraturan dari segi perspektif Madrasah dianggap akan mampu mengontrol komunitas di Madrasah agar aktivitas berjalan maksimal sesuai peran masing-masing. Sedangkan dari segi perspektif siswa, ternyata kebijakan dan peraturan Madrasah terkadang menjadi pengkekang dan penghambat peluang kreativitas bagi mereka. Lembaga pendidikan Madrasah umumnya sering dianggap sebagai lembaga pendidikan yang akan menjadikan siswa berahlakul kharimah, memiliki moral yang baik/mulia. Hal ini tidak mungkin diperoleh ketika guru tidak menjadi seorang figure/tokoh favorit siswa untuk bisa ditauladani, sekolah kurang tegas menyikapi siswa yang melanggar peraturan atau tata tertib, maka mereka melakukan perlawanan secara simbolik. Perlawanan simbolik merupakan tindakan tak langsung yang umumnya melalui mekanisme kultural dan berbeda dari bentuk-bentuk kontrol. Fenomena inilah yang perlu dikaji mengapa reproduksi perlawanan simbolik terjadi di ruang publik sekolah pada siswa-siswa MTs Negeri Langsa.

Untuk mengetahui lebih jauh terhadap pernyataan yang diajukan, pertama-tama akan dijelaskan metode yang digunakan dalam penelitian. Selanjutnya akan dipaparkan reproduksi perlawanan simbolik di lingkungan internal MTsN Langsa. Pembahasan dilanjutkan dengan galian lebih dalam mengenai perlawanan simbolik dalam teori sosiologi, proses dan strategi reproduksi perlawanan simbolik di MTsN Langsa. Tulisan diakhiri dengan penutup yang berisi simpulan dan rekomendasi yang relevan dengan temuan penelitian.

## **Kerangka Teori**

### **1. Definisi Moral**

Moral bahasa latin *Moralitas* adalah istilah manusia menyebut kemanusiaan atau orang lainnya dalam tindakan yang memiliki nilai positif. Manusia yang tidak memiliki moral disebut amoral artinya

tidak bermoral dan tidak memiliki nilai positif dimata manusia lainnya. Sehingga moral adalah hal mutlak yang harus dimiliki oleh manusia. Moral secara eksplisit adalah hal-hal yang berhubungan dengan proses sosialisasi individu. Tanpa moral manusia tidak bisa melakukan proses sosialisasi.

Moral didefinisikan juga sebagai nilai ke-absolutan dalam kehidupan bermasyarakat secara utuh. Penilaian terhadap moral diukur dari kebudayaan masyarakat setempat. Moral adalah perbuatan/tingkah laku/ucapan seseorang dalam berinteraksi dengan manusia. apabila yang dilakukan seseorang itu sesuai dengan nilai rasa yang berlaku di masyarakat tersebut dan dapat diterima serta menyenangkan lingkungan masyarakatnya, maka orang itu dinilai memiliki moral yang baik, begitu juga sebaliknya. Moral adalah produk dari budaya dan Agama. Setiap budaya memiliki standar moral yang berbeda-beda sesuai dengan sistem nilai yang berlaku dan telah terbangun sejak lama.<sup>86</sup>

Menurut Yunahar Ilyas, moral (akhlak) berasal dari bahasa Arab, secara etimologis adalah berasal dari bentuk jama' dari *khuluq* yang berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku, atau tabiat. Atau berasal dari kata *khalafa* yang berarti menciptakan, seakar dengan kata *khaliq* yang berarti pencipta, *makhluk* berarti yang diciptakan, dan *khalq* yang berarti penciptaan<sup>87</sup>. Sedangkan menurut istilah, akhlak adalah sifat yang tertanam dalam jiwa manusia, sehingga dia akan muncul secara spontan bila mana diperlukan, tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan terlebih dahulu serta tidak memerlukan dorongan dari luar. Sedangkan menurut Edi Sedyawati dalam Paul Suparno bahwa moralitas mengandung pengertian adat istiadat, sopan santun, dan perilaku (sikap).<sup>88</sup> Jadi moral juga dapat diartikan sebagai sikap, perilaku, tindakan, kelakuan yang dilakukan seseorang pada saat mencoba melakukan sesuatu berdasarkan pengalaman, tafsiran, suara hati, serta nasihat,dll.

## 2. Teori, Konsep dan Metode Perlawanan Simbolik

---

<sup>86</sup> Al- Muchtar. *Pendidikan dan Masalah Sosial Budaya*, (Bandung: Gelar Pustaka Mandiri, 2001), hal 73.

<sup>87</sup> <http://muammarkhadafie.blogspot.com/2011/11/pengertian-internalisasi-nilai-nilai.html> (diakses 13 Februari 2013)

<sup>88</sup> Paul Suparno dkk, *Pendidikan Budi Pekerti di Sekolah Suatu Tinjauan Umum* (Yogyakarta: 2002), hal 27.

Konsep perlawanan simbolik milik Pierre Bourdieu berangkat dari pemikiran adanya struktur kelas dalam formasi sosial masyarakat yang merupakan sebuah seperangkat jaringan yang secara sistematis berhubungan satu-sama lain dan menentukan distribusi budaya (*cultural*) dan modal ekonomi (*economic capital*).<sup>89</sup> Perlawanan simbolik dalam pengertiannya adalah sebuah model dominasi kultural dan sosial yang berlangsung secara tidak sadar (*unconscious*) dalam kehidupan masyarakat yang meliputi tindakan diskriminasi terhadap kelompok/ ras/ suku/ gender tertentu. Secara bergantian Bourdieu menggunakan istilah 'kekerasan simbolik' (*symbolic violence*), 'kuasa simbolik' (*symbolic power*) dan 'dominasi simbolik' (*symbolic dominance*) untuk merujuk hal yang sama. Bourdieu merumuskan pengertian ketiganya sebagai 'kuasa untuk menentukan instrumen-instrumen pengetahuan dan ekspresi kenyataan sosial secara semena tapi yang kesemenaannya tidak disadari' Dalam arti inilah kuasa simbolik merupakan 'kuasa untuk merubah dan menciptakan realitas yakni mengubah dan menciptakannya sebagai diakui dan dikenali secara absah'<sup>90</sup>

Simbol adalah objek sosial yang dipakai untuk merepresentasikan (atau menggantikan) apapun yang disetujui orang yang akan mereka representasikan<sup>91</sup> Tidak semua objek social dapat merepresentasikan sesuatu yang lain, tetapi objek sosial yang dapat menggantikan sesuatu yang lain adalah symbol. Orang sering menggunakan simbol untuk mengkomunikasikan sesuatu mengenai ciri mereka sendiri, misalnya sikap menentang dengan ciri diam, dan lain sebagainya. Untuk mengeksplorasi bagaimana proses perlawanan simbolik pada siswa MTsN Langsa, digunakan dasar teori representasi (*Theories of Representation*) dengan pendekatan konstruksionis (*constructionist approach*) milik Strart Hall. Representasi adalah bagian terpenting dari proses dimana arti (*meaning*) diproduksi dan dipertukarkan antara anggota kelompok dalam sebuah kebudayaan (*culture*). Representasi

---

<sup>89</sup> Ibid, hal 526.

<sup>90</sup> Bourdieu: 1995a;168 dalam Indi Aunullah. *Bahasa dan Kuasa Simbolik dalam Pandangan Pierre Bourdieu*. (Fakultas Filsafat, Universitas Gajah Mada, 2006), hal 111 diakses pada tanggal 25 Oktober 2013 dari <http://www.scribd.com/doc/7851406/Bahasa-Dan-Kuasa-Simbolik-Pierre-Bourdieu>

<sup>91</sup> Charon, Joel M. *Symbolic Interactionism: An introduction, an interpretation, an Integration*. (Prentice-Hall, 2000), hal 292.

menghubungkan antara konsep (*concept*) dalam benak kita dengan menggunakan bahasa yang memungkinkan kita untuk mengartikan benda, orang atau kejadian yang nyata (*real*), dan dunia imajinasi dari obyek, orang, benda dan kejadian yang tidak nyata (*fictional*).

Jika dihubungkan dengan masalah dalam tulisan ini, maka siswa MTsN Langsa telah melakukan proses representasi atas obyek yang diterapkan oleh lembaga sekolah di dalam acara tersebut dengan menggunakan alat yang disebut bahasa (*language*). Bahasa sendiri terdiri dari simbol dan *sign* ini yang bisa diamati dari narasi, visual, peristiwa, obyek, orang, pakaian, aksesoris, warna, dll. Posisi suatu obyek akan bisa diketahui dari analisis terhadap *sign* dan simbol tersebut, yang artinya perlawanan simbolik yang berlangsung sangat halus dan di bawah kesadaran objek. Teori representasi di atas berkaitan dengan konsep perlawanan simbolik dalam konteks pemikiran Bourdieu, dimana keduanya sama-sama fokus pada penggunaan bahasa (*language*).

Dalam tulisan ini digunakan konsep sebagai kerangka acuan dalam menganalisis data-data lapangan. Tiga konsep tersebut adalah Arena, Habitus, dan Praksis yang dikemukakan oleh Pierre Bourdieu<sup>92</sup>. Konsep habitus yang merupakan produk historis, menciptakan tindakan individu dan kolektif. Kebiasaan individu tertentu diperoleh melalui pengalaman hidupnya dan mempunyai fungsi tertentu dimana kebiasaan itu terjadi. Habitus menghasilkan dan dihasilkan oleh kehidupan sosial. Habitus diciptakan melalui praktik (tindakan), dan atau habitus adalah hasil tindakan yang diciptakan kehidupan social. Sementara tindakan atau praktik cenderung membentuk habitus-habitus pada gilirannya berfungsi sebagai penyatu dan menghasilkan praktik/tindakan.<sup>93</sup> Konsep habitus kebiasaan seseorang atau tabiat yang melekat dalam diri seseorang. Pada prinsipnya habitus antara satu orang dengan orang yang lain memiliki kecenderungan yang berbeda-beda dan habitus pada seseorang tidak akan permanen akan tetapi selalu bergerak mempunyai pergaulan dengan struktur, menginternalisasi eksternalitas dan mengeksternalisasi internalitas

## Metode penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan (*Field Research*). Penelitian dilakukan dengan mengambil sumber datanya

---

<sup>92</sup> George Ritzer., Douglas J. *Teori Sosiologi...*, hal 522.

<sup>93</sup> George Ritzer., Douglas J. *Teori Sosiologi...*, hal 523.

di lapangan yaitu Madrasah Tsanawiyah Negeri Langsa untuk kemudian dideskripsikan dan diinterpretasikan sehingga dapat menjawab pernyataan yang diajukan. Paradigma yang digunakan dalam tulisan ini adalah menggunakan paradigma penelitian kualitatif menggunakan dasar teori representasi dengan pendekatan konstruksionis. Penelitian kualitatif merupakan suatu paradigma penelitian untuk mendeskripsikan peristiwa, perilaku orang atau suatu keadaan pada tempat tertentu secara rinci dan mendalam dalam bentuk narasi.

Pengumpulan data dilakukan menggunakan lima macam teknik yaitu: observasi, indepth interview, Focus Group Discussion (FGD), Rekaman memori kolektif dan dokumentasi. Penulis mengobservasi secara langsung pada kegiatan-kegiatan atau tindak-tanduk yang sedang dilakukan dan berhubungan dengan reproduksi perlawanan simbolik. Penggunaan teknik observasi dimaksudkan untuk memperoleh data mengenai munculnya bentuk-bentuk perlawanan simbolik yang dilakukan oleh siswa-siswa MTsN Langsa.

Penulis juga melakukan wawancara yang mendalam dan semi terstruktur yang dilakukan kepada beberapa informan, lingkungan terdekat partisipan, misalnya guru bidang studi, guru BP/BK, penjaga kantin, teman-teman dekat partisipan tentunya yang dipandang representatif serta mampu memberikan informasi. data-data yang sifatnya tertulis atau dokumen-dokumen madrasah seperti keadaan geografis, struktur organisasi, visi-misi, tujuan madrasah dan kebijakan-kebijakan madrasah. Selanjutnya teknik dokumentasi juga diperlukan untuk dapat memberikan gambaran secara konkrit terhadap objek-objek yang membutuhkan dukungan pemahaman secara visual. Objek-objek tersebut diantaranya adalah tentang gambaran dari sejarah madrasah, organisasi/kelembagaan madrasah, serta kurikulum dan peraturan yang diterapkan oleh madrasah, biodata partisipan, dan lain-lain.

Penulis melakukan Focus Group Discussion (FGD) yang dapat memberikan serta mendiskusikan konsep yang berkaitan dengan data yang diungkap melalui informan kunci yaitu guru BP/BK guna memperkecil tingkat kesalahan agar tidak terjadi salah menulis dan salah memaknai. Terakhir penulis juga mengumpulkan data-data melalui rekaman memori kolektif digunakan agar dapat menghimpun data-data responden dalam jumlah lebih banyak yang tidak terjangkau oleh penulis yang bersifat memancing partisipan untuk dapat diungkap secara tulisan.

Selanjutnya data-data yang diperoleh dianalisis secara induktif dengan menggunakan proses sebagaimana yang dikemukakan oleh Miles dan Huberman. Analisisa dimulai sejak pengumpulan data. Data-data yang diperoleh direduksi, bahkan hasil wawancara diuji dengan cara rekaman memori kolektif untuk memastikan akurasi dari data yang diperoleh. Kemudian langkah verifikasi data dilakukan melalui FGD dalam rangka memperkuat dari hasil temuan dan memperluas bukti yang akan dijadikan landasan penarikan kesimpulan tentang perlawanan simbolik di MTsN Langsa.

### **Gambaran MTsN Langsa dan Sistem Pendidikannya**

Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Langsa adalah salah satu lembaga sekolah di bawah naungan Kementrian Agama RI yang berada di wilayah kota Langsa. Namun madrasah tersebut bukan satu-satunya lembaga sekolah di kota Langsa yang di bawah naungan Kementrian Agama RI. Seiring dengan perjalanan waktu lembaga sekolah ini merupakasan madrasah favorit masyarakat kota Langsa. Terbukti dari animo masyarakat yang berkeinginan masuk di MTsN pada awal tahun ajaran selalu ramai. Hal ini dikarenakan madrasah meletakkan pendidikan moral serta tingkat kedisiplinan yang baik di mata publik. Selain itu bahwa masyarakat menganggap dengan memasuki anak-anaknya ke lembaga ini dengan harapan agar anak-anak mereka nantinya memiliki moral/akhlak yang mulia/baik.

Adapun jumlah siswa tercatat 732 orang yang terdiri 347 siswa laki-laki dan 385 siswa perempuan. Pendidikan orang tua siswa bervariasi; 226 orang (30,87 %) berpendidikan SD/SMP, 416 orang (56,70 %) berpendidikan SMA, 10 orang (1,36%) berpendidikan Diploma, 72 orang (9,84%) berpendidikan S1, dan 8 orang (1,23%) berpendidikan S2/S3 dengan rincian pekerjaan orang tua siswa sebagai berikut; PNS, POLRI/TNI 100 orang (13,66%), Pensiunan 5 orang (0,69%), petani, sopir, nelayan dan buruh tidak tetap 282 orang (38,52%), sedang 345 orang lainnya (47,13%) pekerjaannya tidak jelas. Ketidak-jelasan pekerjaan ini dimungkinkan dikarenakan orang tua yang enggan menuliskan jenis pekerjaan karena ini dianggap prifaci seseorang. Seharusnya kelengkapan identitas orang tua bukan sekedar diperlukan untuk formalitas administrasi tetapi sebagai data dan sumber kebijakan madrasah jika harus mengambil suatu keputusan.



Letak Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Langsa berada disisi bagian Timur kota Langsa di depan Polres kota Langsa persisnya di Jl Ahmad Yani Desa Kp Baro Kecamatan Langsa Lama dan berbatasan dengan rumah-rumah penduduk. Kondisi fisik Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Langsa permanen dengan dua puluh satu ruang kelas belajar. Sedangkan kondisi geografis terdiri dari daerah dataran rendah, dan kawasan persawahan tetapi telah menjadi daratan perumahan penduduk.

Kondisi geografis tersebut, memiliki hubungan yang cukup signifikan terhadap tingkat religiusitas masyarakatnya. Masyarakat yang mendiami sekitar Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) merupakan masyarakat dari golongan menengah bawah. Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) memiliki areal tanah seluas 9898  $m^2$ ; luas bangunan 2402  $m^2$ . Luas bangunan seluruhnya yang terdiri atas: 21 ruang belajar, 1 ruang pimpinan/kepala madrasah, 1 ruang guru, 1 ruang tata usaha, 1 laboratorium computer, 1 laboratorium biologi, 1 laboratorium bahasa, 1 perpustakaan, 1 ruang kesenian, 1 ruang BP/BK, 1 mushola, 5 kantin, 1 WC guru, 4 WC siswa 1 tempat parkir, dan 1 pos satpam dengan total jumlah luas bangunan keseluruhan adalah 2402  $m^2$  sisanya belum digunakan. Seluruh ruangan dilengkapi mobelair yang sederhana dengan menggunakan penerangan listrik dari PLN. Selain fasilitas dan sarana utama juga memiliki fasilitas pendukung olah raga seperti lapangan serbaguna, dan perlengkapan seni musik Islami. Sebagai sarana Madrasah Tsanawiyah Negeri ini juga memiliki ruang administrasi untuk kelancaran pelayanan administrasi/dilengkap 4 unit computer, sedang pendukung pembelajaran teknologi/informasi tersedia perpustakaan dan laboratorium computer.

Sistem pendidikan di Madrasah Tsanawiyah Negeri Langsa tidak ubahnya seperti pendidikan umum lainnya dengan memasukkan kurikulum pemerintah untuk membentuk kecerdasan intelektual siswa ditambah dengan muatan kajian ilmu ke Islaman. Muatan ilmu keislaman dianggap sangat penting dalam pembentukan moralitas pada diri siswa. Muatan keislaman yang ditawarkan tersebut adalah: Aqidah Akhlak, Alqur'an Hadits, Bahasa Arab, Fiqih, Sejarah Kebudayaan Islam masing-masing muatannya 2 jam pelajaran/minggu, tetapi untuk mata pelajaran bahasa arab tersedia 4 jam pelajaran/minggu. Selain kegiatan klasikal sebagai pelaksanaan kurikulum juga diselenggarakan kegiatan-kegiatan ekstrakurikuler.

Selain adanya muatan pelajaran kajian keislaman madrasah juga menerapkan peraturan-peraturan melalui aturan yang disepakati bersama dan dituangkan dalam peraturan dan tata tertib peserta didik maupun tata tertib guru. Peraturan dan tata tertib peserta didik setiap tahun ajaran baru, akan diberikan kepada masing-masing orang tua wali murid untuk dibaca dan ditandatangani yang kemudian dikembalikan kepihak sekolah. Peraturan dan tata tertib peserta didik selanjutnya tembusannya dikirim ke Polsek setempat. Madrasah juga menentukan peraturan bagi guru agar pendidikan moral diharapkan tidak hanya dilakukan dengan memerintahkan dan memaksakan, namun juga dengan menjadikan setiap guru dan staf Madrasah sebagai tokoh yang dapat dipanut oleh siswa.

### **Siswa dan Reproduksi Perlawanan Simbolik**

Sekolah sebagai salah satu lembaga pendidikan tidak hanya bertanggung jawab dalam menginternalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi kepada siswa sebagai salah satu aktor komunitas, tetapi juga dalam jati diri, karakter dan kepribadian. Hal ini Fraenkel menyatakan bahwa peran sekolah tersebut relevan dan kontekstual bukan hanya di negara-negara yang tengah mengalami krisis moral seperti Indonesia, tetapi juga bagi negara-negara maju sekalipun.<sup>94</sup>

Sekolah pada hakikatnya bukanlah sekedar tempat “*transfer of knowledge*”. Sekolah juga adalah lembaga yang mengusahakan usaha dan proses pembelajaran yang berorientasi pada nilai (*value-oriented enterprise*). Secara umum, kajian-kajian tentang nilai biasanya mencakup dua bidang pokok, estetika, dan etika (atau akhlak, moral, budi pekerti). Estetika mengacu kepada hal-hal tentang dan justifikasi terhadap apa yang dipandang manusia sebagai “keindahan”, yang mereka senangi. Sedangkan etika mengacu kepada hal-hal tentang justifikasi terhadap tingkah laku yang pantas berdasarkan standar-standar yang berlaku dalam masyarakat, baik yang bersumber dari agama, adat istiadat, konvensi, dan sebagainya. Standar-standar itu adalah nilai-nilai moral tentang tindakan mana yang baik dan mana yang buruk. Lebih lanjut, Fraenkel mengutip John Childs yang menyatakan, bahwa organisasi sebuah sistem sekolah dalam dirinya sendiri merupakan sebuah usaha moral (moral enterprise), karena ia

---

<sup>94</sup><http://www.sekolahdasar.net/2013/07/peranan-sekolah-dan-keluarga-dalam-membentuk-karakter-siswa.html#ixzz2h6fWvdGc> diakses tanggal 10 oktober 2013

merupakan usaha sengaja masyarakat manusia untuk mengontrol pola perkembangannya.<sup>95</sup>

Ada system yang harus disiapkan dalam menjalankan tuntutan peran sebagai lembaga tempat pentrasferan ilmu serta tempat untuk mengontrol perkembangan nilai-nilai moral siswa. Para pelaku pendidikan baik pemerintah maupun struktural di sekolah telah merumuskan kebijakan-kebijakan serta peraturan yang dilaksanakan dalam mencapai tujuan pendidikan. Hal ini berlaku juga di Madrasah tsanawiyah khususnya MTs Negeri Langsa yang semestinya menjadi contoh sekolah yang telah mampu memadukan kedua peranannya sebagai tempat transfer ilmu dan juga nilai moral. MTs Negeri langsa memiliki beberapa kebijakan yang berbeda dari sekolah umum lainnya.

Kebijakan dan peraturan dari segi perspektif Madrasah dianggap akan mampu mengontrol komunitas di Madrasah agar aktivitas dalam lingkungan tersebut berjalan maksimal sesuai peran masing-masing. Peran guru yang mengajar dan mendidik dengan baik, peran para staf dalam menjalankan fungsi sekolah, serta peran siswa yang menjadi subjek pendidikan serta penanaman nilai moral. Sedangkan dari segi perspektif siswa, ternyata peraturan dan tata tertib Madrasah terkadang menjadi pengekan dan penghambat peluang kreativitas bagi mereka.

Siswa sering beranggapan Madrasah menjadi semena-mena dalam menerapkan peraturan diantaranya larangan membawa handphone, kewajiban menggunakan 'kopiah', keharusan dalam menghadiri kelas tepat waktu serta kewajiban dalam mengerjakan PR.<sup>96</sup> Banyak muncul motif yang kemudian menjadi alasan bagi siswa melakukan perlawanan secara diam-diam ataupun terang-terangan. Perlawanan yang dilakukan sering sekali tidak di dasari dengan alasan khusus menentang Madrasah, namun perlawanan yang dilakukan menjadikan tindakan para siswa yang direpresentasikan dalam bentuk simbol untuk menentang dan menghindari peraturan dan tata tertib madrasah.

Menanggapi hal tersebut ada kalanya Madrasah tidak memberi sanksi sesuai kesepakatan dan ketetapan, sehingga siswa merasa memiliki kesempatan dan jalan keluar untuk mengekspresikan perlawanannya. Sehingga secara tidak langsung madrasah juga memberi peluang bagi siswa mengadakan perlawanan simbolik

---

<sup>95</sup> Ibid

<sup>96</sup> Hasil Rekam memory siswa di MTs Negeri Langsa

bahkan terus-menerus menjadi pembiasaan (Habitus). hal ini menjadi perpanjangan teori Pierre Bourdie tentang dominasi simbolik. Siswa yang menjadi pihak yang merasa didominasi kemudian menjadi agen yang mengadakan perlawanan simbolik. Sehingga peraturan dan tata tertib madrasah pada dasarnya berperan menjadi salah satu motif mengapa terjadi perlawanan simbolik dari siswa. Selain peraturan dan tata tertib, motif lain yang menjadi perlawanan simbolik dari siswa yaitu sikap guru dan teman serta etos belajar yang rendah.

### **Proses Reproduksi Simbolik**

Sebagai makhluk sosial, individu dalam menjalin hubungan dengan individu lain perlu mempelajari nilai-nilai, aturan-aturan, dan norma-norma sosial dimana individu itu berada. Setiap individu perlu belajar sosial agar dapat bertingkah laku sosial sesuai perannya di dalam kelompok masyarakat. Pembelajaran sosial ini di dapat melalui pendidikan baik formal maupun non formal. Lembaga pendidikan sekolah pada kenyataannya juga merupakan sebuah komunitas sosial dengan tujuan tempat individu belajar ilmu dan sosial.

Sejalan dengan interaksi sosial, akan ada kebijakan yang mengikat sebagai batasan serta aturan-aturan bagi aktor yang menjadi individu sosial. Dalam kehidupan, individu akan membentuk situasi yang penting dan baik bagi dirinya, walaupun akan ada penilaian situasi yang berbeda berdasarkan sudut pandang dari setiap aktor. Seperti yang telah disampaikan sebelumnya bahwa akan ada sebuah perlawanan ketika kemudian salah satu aktor yang menjadi agen perlawanan merasa bahwa kepentingan dan situasi yang dihadapinya dirasa mengikat dan menghambat keinginannya dengan semena-mena.

Sebuah perlawanan akan tereproduksi/terlahir karena suatu motive dan tujuan. Motive menurut departemen pendidikan dan kebudayaan yaitu keadaan dalam diri seseorang yang mendorong orang yang bersangkutan untuk melakukan aktivitas-aktivitas tertentu guna mencapai suatu tujuan.<sup>97</sup> Sedangkan tujuan adalah hasil akhir yang ingin dicapai dalam setiap aktivitas yang dilakukan seseorang.

---

<sup>97</sup> Dr. Slamet Santoro, M.pd. *teori-teori psikologi sosial*, (PT. Refika Aditama, Bandung: 2010), hal: 107

Perlawanan simbolik yang dilakukan siswa MTs Negeri Langsa menjadi perhatian khusus penulis dalam penelitian ini. Madrasah seharusnya menjadi lembaga pendidikan yang kompleks dengan kebijakan yang tidak hanya bertujuan memperbaiki kemampuan pengetahuan siswa namun juga kemampuan dalam bersikap siswa (moral). Hanya saja situasi yang dihadapi di lapangan menunjukkan ternyata masih ada siswa yang merasa kebijakan Madrasah mendominasi kehidupan mereka yang akhirnya menimbulkan perlawanan simbolik. Ada alasan-alasan/motive yang ditemukan peneliti di lapangan terkait munculnya perlawanan simbolik dari siswa. Baik motive yang muncul dari sisi intern siswa ataupun dari sisi ekstern siswa. Adapun yang menjadi motive ekstern siswa yaitu dari sisi budaya dan Agama, dan sisi lingkungan. Sedangkan motive intern siswa adalah tinjauan peneliti dari sisi psikologi siswa.

### **1. Agama, Budaya dan Motive Perlawanan simbolik**

Di Indonesia moralitas menjadi sesuatu yang dijunjung tinggi. Walaupun tidak ada peraturan-peraturan dan kebijakan tertulis yang mengatur tingkah laku individu, akan selalu ada norma baik budaya dan agama yang menjadi pembatas dan penentu sanksi bagi pelanggar. Baik sanksi sosial ataupun sanksi moral. Namun seiring perkembangan zaman, percampuran kebudayaan tidak dapat dicegah.

Ada perbedaan yang sangat berdasar dari setiap budaya disuatu wilayah. Budaya berkembang dipengaruhi oleh latar belakang sejarah, etnis atau keturunan, serta kebiasaan dalam masyarakat pada suatu wilayah. Budaya timur dan budaya barat memiliki perbedaan yang sangat bertolak belakang jika di pandang dari berbagai segi, salah satunya yaitu tata kesopanan. Pemanggilan nama orang yang lebih tua contohnya, akan menjadi hal yang biasa dalam kebudayaan barat, sedangkan dalam budaya timur, akan menjadi hal yang dianggap diluar norma kesopanan. Karenanya suatu kebudayaan akan lebih pantas diterapkan sesuai dengan tempat dan situasi yang berlaku. Dimana bumi dipijak, disitu langit dijunjung

Di sisi lain, Agama menjadi pedoman tertulis bagi manusia terhadap batasan-batasan moral dalam bermasyarakat. Agama berjalan seiring dengan budaya dalam hal menjalani hidup dengan mengedepankan kebaikan dan kesopanan. Islam mengajarkan pentingnya rasa malu untuk melakukan perbuatan yang tidak baik

sebagai sesuatu yang penting. Hadist menyatakan: Dari Ibnu Umar r.a, ia berkata bahwa Rasulullah Saw, bersabda *Malu itu pertanda dari iman*. (HR Buhari dan Muslim) Malu dikatakan sebagai bagian dari iman karena malu dapat menjauhkan diri dari perbuatan yang tidak bermoral.

Namun saat ini, percampuran kebudayaan dan pembatasan terhadap eksistensi agama dalam kehidupan individu yang tidak pada tempatnya, menjadikan dekadensi moral sebagai buahnya. banyak terjadi pergeseran makna kesopansantunan dan kewajaran dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia saat ini. Terutama bagi remaja yang terlahir ditengah-tengah masyarakat yang sedang krisis identitas.

Hal ini pula yang terjadi pada siswa MTs Negeri Langsa. Berdasarkan hasil observasi peneliti di dalam maupun di luar lingkungan sekolah, kebiasaan menyapa guru dan menghargai teman mulai hilang. Pelanggaran berat yang terjadi berkisar pada kasus saling mengejek sesama siswa sehingga menimbulkan konflik yang mengharuskan pemanggilan orangtua siswa. Kasus lain yang paling banyak terjadi adalah kasus perlawanan simbolik terhadap guru dengan cara tidak patuh dan hanya diam jika ditanya dan juga tidak mau bertanya pada prosese belajar mengajar.<sup>98</sup> Sedangkan berdasarkan rekam memory kolektif siswa, dominan siswa menyatakan bahwa pelanggaran merupakan sesuatu yang biasa dilakukan. Sehingga bukan hal aneh jika ada siswa yang tidak menghormati guru ataupun melakukan pelanggaran lain di sekolah. Siswa tidak lagi malu dan merasa bersalah saat melakukan suatu pelanggaran.

Ternyata selain adanya faktor pergeseran peranan budaya dan agama, faktor pembiasaan yang terjadi di sekolah juga menjadi salah satu penyebab. Peraturan Madrasah yang seharusnya diikuti sanksi ternyata tidak dijalankan dengan baik. Ketika siswa melakukan pelanggaran, tidak ada sanksi tegas sehingga menjadi pelajaran dan pengalaman agar tidak di ulangi dilain waktu. Adapun kasus yang sering terjadi adalah:

- a. Penggunaan handphone di lingkungan sekolah. berdasarkan peraturan, handphone yang disita ketika siswa melanggar tidak akan dikembalikan dan menjadi milik Madrasah. Peneliti menemui fakta dilapangan ternyata Handphone

---

<sup>98</sup> Hasil wawancara dan studi kasus guru bimbingan dan konseling MTs Negeri Langsa

akan dikembalikan lagi saat siswa naik kelas/ kelulusan dari Madrasah, sehingga tidak ada efek jera bagi siswa.

- b. Pelanggaran kedisiplinan seperti terlambat masuk sekolah, dan tidak masuk kelas setelah istirahat berakhir tidak diikuti dengan sanksi tegas. Di lapangan dominan sanksi yang diberikan hanya mengutip sampah.

Adanya pembiasaan tidak disiplin karena guru banyak yang terlambat masuk ke kelas saat waktu istirahat berakhir. Sehingga siswa lebih memilih tidak langsung masuk ke kelas dan memilih menghabiskan waktu di kantin

Pembiasaan yang dilakukan oleh orang-orang di lingkungan sekolah, yaitu tidak adanya teguran dari pemilik kantin sekolah saat siswa masih belum masuk ke kelas ketika waktu istirahat berakhir. Selain itu masyarakat sekitar membiarkan siswa yang bolos sekolah dan berkeliaran bebas di luar sekolah saat jam sekolah sedang berlangsung.

## **2. Lingkungan dan Reproduksi Perlawanan Simbolik**

Keluarga menjadi salah satu aspek lingkungan siswa yang paling dekat dan berpengaruh. Pendidikan paling dasar akan di dapatkan siswa dari keluarga mereka masing-masing. Hal yang menjadi perhatian peneliti terhadap peran keluarga dalam menimbulkan perlawanan simbolik siswa yaitu tingkat pengawasan orangtua, tingkat sosial ekonomi orangtua, dan tingkat pendidikan orangtua.

Pengawasan orangtua terhadap tingkah laku siswa sangat berperan penting untuk mengendalikan perlawanan simbolik yang dilakukan siswa. Ada beberapa point yang ditemukan peneliti berdasarkan observasi dan wawancara guru BP tentang kurangnya pengawasan orangtua siswa MTs Negeri Langsa yaitu:

- a. Adanya pelanggaran membawa handphone ke lingkungan Madrasah, peraturan sekolah telah disepakati dengan ditandatangani oleh orangtua siswa. Sehingga seharusnya orang tua siswa akan membatasi anaknya agar tidak membawa handphone. Di lapangan peneliti mendapati ada orangtua yang menganjurkan anaknya membawa handphone dengan alasan agar dapat berkomunikasi saat siswa harus dijemput pulang dari sekolah. Artinya walaupun orang tua mengetahui akan larangan tersebut, tetapi justru orang tua pula yang menyetujui agar anaknya membawa handphone.

Ini menunjukkan sebagian orang tua tidak mau bekerjasama dengan pihak madrasah.

- b. Adanya pelanggaran berpakaian yang sesuai peraturan madrasah. Yaitu siswa yang memendekkan baju seragamnya bagi siswa perempuan dan menyempitkan celananya (celana pensil) bagi siswa laki-laki. Menggunakan kaus kaki yang bukan standart madrasah, potongan rambut bagi siswa laki-laki yang mengikuti tred/model terkini dan tidak sesuai dengan standart potongan rambut seorang pelajar.
- c. Adanya kasus siswa yang bolos dan orangtua mendapatkan laporan dari madrasah. Namun ternyata orang tua sama sekali tidak mengetahui bahwa anaknya tidak pergi ke sekolah dan malah bermain video game di warung internet.

Selain rendahnya pengawasan orang tua, peneliti juga mengadakan rekaman memory kolektif untuk mendapatkan data bahwa kebanyakan siswa yang melakukan pelanggaran berpakaian dan bolos adalah siswa dengan keluarga kelas sosial ekonomi menengah ke atas. Hal ini dikarenakan adanya dukungan materil bagi siswa untuk memodifikasi seragamnya dan menggunakan uang jajan yang berlebih untuk dihabiskan bermain game di warung internet. Pengaruh teman-teman sekolah juga menjadi perhatian peneliti. Siswa yang memiliki kelompok bermainnya sendiri (genk) dominan lebih berani melakukan perlawanan dibandingkan siswa yang bergerak sendiri. Hal ini di dasari adanya dukungan komunitas sehingga siswa merasa perlawanannya adalah hal yang benar. Sebagai contoh saat peristiwa yang dialami siswa (X) kelas VII 2 yang peristiwanya berlangsung di mushalla. Siswa tersebut awalnya di olok-olok temannya (Y) yaitu kancing celananya dibuka. Perlakuan ini didukung oleh teman-temannya yang lain, sehingga si Y merasa hal yang dilakukannya wajar sebatas bercanda. Karena merasa dipermalukan di depan umum dan siswa wanita, maka X mengadukan kepada orang tuanya, kemudian orang tuapun marah pada pihak madrasah.<sup>99</sup> Dukungan komunitas juga akan memudahkan siswa menghindari sanksi dari Madrasah.

Tinjauan lain dari lingkungan siswa adalah pengaruh media. Berdasarkan yang dikemukakan Pareno ada empat fungsi media masa yaitu fungsi penyalur informasi, fungsi mendidik, fungsi

---

<sup>99</sup>Peristiwa kejadian menjelang masuknya waktu shalat Zuhur, motifnya bercanda. Hari selasa 10 september 2013



menghibur, dan fungsi mempengaruhi.<sup>100</sup> Keempat fungsi tersebut melekat dalam media massa secara utuh dalam arti harus dilaksanakan secara bersama-sama, tidak boleh mengutamakan satu fungsi tapi mengabaikan fungsi-fungsi lain. Dengan adanya kemajuan segala aspek kehidupan termasuk ilmu pengetahuan dan teknologi. Siapapun dapat dengan cepat dan mudah mengakses informasi, gambar dan lain-lain melalui berbagai media.

Media memang mempermudah orang untuk maju dan mengakses segala informasi, serta mempercepat pertumbuhan perkembangan remaja. Namun kebanyakan pertumbuhan dan perkembangan remaja mayoritas tidak seimbang. Pertumbuhan remaja lebih cepat daripada perkembangan pola pikir, dan kedewasaannya. Perkembangan pola pikir mereka dalam hal seksual berkembang lebih cepat daripada perkembangan pola pikir mereka dalam menanggapi, menghadapi, dan menyelesaikan masalah. Hal inilah yang kemudian mengakibatkan berbagai macam masalah moral. Informasi dan contoh yang didapatkan dari media yang ditonton dan dibacanya mempengaruhi moral para siswa. Hal ini lah yang menyebabkan Madrasah menerapkan peraturan tidak membawa handphone ke lingkungan Madrasah. Dalam rangka mencegah penyebaran video porno dan penggunaan handphone saat jam pelajaran berlangsung.

Contoh hasil observasi mengenai kasus perlawanan yang disebabkan dari imitasi media yaitu:

- a. Penggunaan seragam sekolah yang modelnya meniru trend yang terdapat di sinetron yang ditayangkan di televisi. Dalam hal ini aturan Madrasah menganjurkan berpakaian sesuai dengan standar Madrasah, oleh siswa dianggap tidak trend. Sehingga siswa memodifikasi sendiri seragamnya sesuai dengan figur yang dilihatnya.
- b. Penyalah gunaan fungsi handphone, memudahkan siswa mengakses video porno. Padahal madrasah tidak mengizinkan siswa membawa handphone ke lingkungan madrasah.

Pendidikan orang tua juga sangat mempengaruhi tingkah laku siswa. Karena itu peranan orang tua dianggap paling besar pengaruhnya terhadap perkembangan moral seorang anak. Dalam hal ini dapat dilihat perbedaan perkembangan moral anak ditinjau dari persepsi pola asuh, yaitu pada orang tua yang menerapkan pola

---

<sup>100</sup>Pareno, ..., (Jakarta:2005) hal 7-8

asuh anak yang mengontrol sendiri perkembangan belajar anak. Orang tua yang sikap dan prilakunya tidak baik akan menjadi contoh buruk bagi anak-anak. Karena orang tua adalah figur terdekat yang menjadi habitus bagi anak-anaknya. Anak akan bercermin dari kebiasaan yang dilakukan orang tua. Sebagai contoh anak yang etos belajarnya rendah itu menunjukkan bahwa adanya kebiasaan orang tua yang tidak menunjukkan kepedulian terhadap perkembangan pendidikan dan nilai moral anaknya. Hal ini dapat dilihat dari dokumentasi mayoritas orang tua siswa MTsN mayoritas dari latar belakang berpendidikan SD/SMP sebanyak 416 orang (56,70 %).

### **3. Aspek Psikologi dan Perlawanan Simbolik**

Masa remaja yang sedang di alami oleh siswa-siswa MTs Negeri Langsa menjadi alasan lain yang peneliti perhatikan. Anak-anak dalam usia ini berusaha untuk menjadi populer. Mereka rentan terhadap tekanan teman sebaya dan nilai-nilai. Ketika mereka terus memilah mana nilai-nilai akan menjadi bagian dari diri mereka sendiri dan yang mana akan dibuang, mereka mungkin terombang-ambing dan mencoba pada sistem nilai yang berbeda untuk melihat mana yang cocok. Dalam proses inilah terkadang siswa akan melakukan perlawanan untuk menemukan nilai yang tepat bagi dirinya.

Anak-anak yang menjalani masa remajanya akan menginternalisir moral-moral sebagaimana yang orang dewasa tunjukkan (imitasi). Dalam hukum-hukum imitasi, Gabriel Tarde menjelaskan bahwa golongan atas menjadi objek peniruan golongan bawah.<sup>101</sup> Anak akan meniru orang yang lebih tua, atau meniru idolanya. Dengan adanya pengetahuan dan pemahaman yang baik, remaja akan dapat memilah hal yang akan ditirunya. Adapun perlawanan yang didasari motive psikologi remaja pada siswa MTs Negeri Langsa diantaranya:

- a. Siswa MTs Negeri Langsa pada umumnya melakukan pelanggaran berpakaian karena adanya proses imitasi dari lingkungan ataupun hal yang menjadi trend dan mode idolanya. Salah satunya yaitu memendekkan seragam bagi siswi dan menyempitkan celana bagi siswa seperti trend atau mode yang sedang marak dalam masyarakat.

---

<sup>101</sup> Dr. Santoro Slamet, M.Pd. *Teori Psikologi...*, Hal 168

- b. Pelanggaran yang di dasari imitasi yaitu memendekkan kaus kaki dengan cara melipat ujung kaus kaki di dalam sepatu yang dikenakan. Para siswa mencontoh perilaku ini dari kakak kelas. Selain itu, Siswa akan mengimitasi guru yang terlambat masuk kelas saat jam istirahat berakhir. Sehingga siswa akan lebih memilih berlama-lama di kantin walau pelajaran telah dimulai.
- c. Perlawanan siswa MTs Negeri Langsa juga dipengaruhi tingkat pemahaman dan kelas sosial siswa. Dominan kasus pelanggaran dilakukan oleh siswa-siswa yang duduk di kelas VIII dan IX. Semakin tinggi kedudukan, siswa semakin memahami dan berani melawan hal-hal yang tidak mereka suka.<sup>102</sup>

### **Strategi Reproduksi Perlawanan Simbolik**

Analisa terhadap pandangan dan alasan para siswa dalam mensiasati perlawanan simbolik berdasarkan data-data dan informasi yang diperoleh dari berbagai informan. Ada beberapa kepribadian remaja yang sangat rentan terhadap tindakan-tindakan amoral yaitu dengan melakukan perlawanan secara simbolik dikarenakan mereka tidak senang dengan segala bentuk peraturan, mereka ingin bebas, mengikuti mode, selera, atau trend yang dianggap mereka sesuatu yang lagi uptodate jika tidak diikuti berarti ketinggalan zaman, pengetahuan atau pemahaman mereka yang masih muda, dan kelas sosial mereka.

Berbagai cara yang mereka dapat lakukan dalam perlawanan-perlawanan simbolik tersebut dikarenakan mereka memiliki ketrampilan atau kepiawaian, dukungan teman sebaya, kebanggaan dapat melakukan hal tersebut dimata teman-temannya. Perlawanan simbolik dimulai dari kelompok sebaya dimana kekompakan dan jalinan pertemanan di lingkup yang sebaya dijadikan alasan bagi mereka yang mulai melawan dengan simbol-simbol. Bagi mereka hal-hal yang ada dan dilakukan dalam kelompok sebaya ini merupakan suatu simbol perlawanan atau hanya sebagai pembenaran akan nilai dan perilaku yang mereka lakukan.

Pada suatu kejadian yang dilakukan oleh kelompok dimana seorang siswa kelas VIII 2 yang diolok-olok oleh teman-temannya dengan dibuka kancing celananya menjelang sholat zuhur, merasa

---

<sup>102</sup> Sumber data dari rekam memory siswa perwakilan setiap tingkat kelas dan Studi kasus BP MTs Negeri Langsa.

malu siswa tersebut mengadukan kepada orang tuanya. Kelompok tersebut merasa hal demikian bukanlah suatu perbuatan yang amoral karena motifnya hanya bercanda. Ada pembenaran akan nilai terhadap perilaku yang mereka lakukan dengan kekompakan dan jalinan pertemanan di lingkup yang sebaya tanpa merasa bahwa hal demikian itu telah mempermalukan orang di depan khalayak ramai. Perbuatan-perbuatan yang dilakukan tersebut oleh suatu kelompok sebaya yaitu dengan strategi bermain atupun bercanda.

Perlawanan simbolik lain yang mayoritas mereka lakukan oleh suatu kelompok sebaya yaitu ketidak mauan untuk belajar atau malas belajar<sup>103</sup>. Misalnya setelah waktu istirahat bel masuk berbunyi pertanda waktu untuk belajar kembali. Banyak siswa-siswa yang masih duduk-duduk di kantin belakang walau mereka mengetahui bahwa sudah waktu masuk. Dari hasil observasi, rekaman memori kolektif, dan percakapan dengan beberapa siswa, mereka malas untuk masuk dikarenakan guru mereka aja masuknya terlambat. Ini mereka lakukan secara kelompok yang sebenarnya ada nilai-nilai pembenaran dari yang mereka lakukan. Apabila ditanya oleh guru mengapa terlambat masuk mereka beralasan dari kamar kecil. Ada suatu kebanggaan pada diri mereka untuk berbohong karena dengan alasan demikian guru tidak akan marah. Bentuk perlawanan ini didukung oleh teman-teman sebab mereka mengetahui bahwa siswa-siswa yang terlambat masuk tersebut bukan dari kamar kecil, melainkan dari kantin belakang dikarenakan siswa tersebut malas untuk belajar.

Hal ini merupakan suatu simbol perlawanan atau sebagai pembenaran akan nilai dan perilaku yang mereka lakukan. Pembenaran akan nilai dan perilaku yang mereka lakukan disebabkan tokoh atau figure yang mereka lihat sehari-hari baik dari lingkungan eksternal, maupun internal. Lingkungan eksternal misalnya lingkungan keluarga. Lingkungan keluarga adalah tempat anak pertama sekali memperoleh pengetahuan, baik pengetahuan kognitif, pengetahuan bersikap. dan bertindak dimana nantinya pengetahuan tersebut akan beradaptasi dengan diri individu tersebut.

Orang tua yang sikap. dan prilakunya tidak baik akan menjadi contoh buruk bagi anak-anak. Misalnya saja kesehari-harian orang

---

<sup>103</sup> Informasi data dari beberapa informan, yaitu siswa, guru, BP/BK, guru PPL, petugas kantin

tua tidak pernah menunjukkan mau membaca di depan anak bagaimana anak mau atau minat untuk membaca atau belajar. Orang tua yang kesehari-harian tidak peduli terhadap pendidikan moral anak, bagaimana anak memiliki sikap positif terhadap pendidikan atau belajar. Bila ini terjadi maka akan muncul dalam benak anak-anak “bila orang tua saya boleh/bisa melakukannya, mengapa saya tidak boleh/tidak bisa?”

Bila dilihat dari data yang teramati bahwa orang tua siswa MTsN mayoritas dari latar belakang pendidikan bervariasi, dengan rincian tingkat pendidikan orang tua sebagai berikut; 226 orang (30,87 %) berpendidikan SD/SMP, 416 orang (56,70 %) berpendidikan SMA, 10 orang (1,36%) berpendidikan Diploma, 72 orang (9,84%) berpendidikan S1, dan 8 orang (1,23%) berpendidikan S2/S3. Tentunya bila dilihat dari latar belakang pendidikan orang tua yang mayoritas yaitu 56,70 % SMA, dan 30,87 % berpendidikan SD/SMP yang kurang memiliki ilmu pengetahuan tentang bagaimana idealnya anak seusia remaja diperlakukan di lingkungan keluarganya, dan figure dari seorang orang tua kesehari-harian di mata anak mereka.

Maknanya bahwa alasan tentang pentingnya peranan keluarga bagi perkembangan anak adalah, keluarga merupakan kelompok sosial pertama yang menjadi pusat identifikasi anak. Keluarga merupakan lingkungan pertama yang mengenalkan nilai-nilai kehidupan kepada anak. Orang tua dan anggota keluarga merupakan *significant people* bagi perkembangan anak, keluarga merupakan institusi yang memfasilitasi kebutuhan dasar insani, dan anak banyak menghabiskan waktunya di lingkungan keluarga. Jadi peran orang tua sangat penting bagi perkembangan anak sehingga menjadi seorang pribadi yang berahlakul karimah/bermoral, terampil serta mandiri. Orang tua berperan bagi anak pada masa remaja sebagai konselor.<sup>104</sup> Konselor yang dimaksud bukanlah konselor profesional yang memberikan layanan bimbingan dan konseling di sekolah, melainkan menerapkan sikap terpuji dan perlakuan kepada anak layaknya seperti konselor yang berfungsi sebagai fasilitator dan motivator.

Lingkungan internal adalah tempat anak memperoleh pengetahuan secara formal, baik pengetahuan kognitif, pengetahuan bersikap. dan bertindak dimana nantinya pengetahuan

---

<sup>104</sup> Syamsu Yusuf L.N. *Perkembangan Peserta Didik* (Raja Grafindo Persada, 2011). hal 24.

tersebut akan beradaptasi dengan diri individu tersebut. Bila lingkungan madrasah (MTsN) menginginkan siswa-siswa yang memiliki moral yang baik maka MTsN perlu memiliki figure kesehari-harian yang dilihat oleh siswa sebagai tauladan atau contoh yang baik. Figur dalam hal ini tentunya semua personil madrasah, kepala sekolah, wakil-wakil kepala sekolah, guru, staf TU, satpam, penjualan di kantin yang kesehari-harian memberikan tauladan dalam bersikap, bertindak, berbicara, berpakaian, dan lain-lain yang menunjukkan perilaku terpuji.

Misalnya kembali dari kasus ketidak mauan siswa dalam belajar, hal ini juga diperoleh dari kesehari-harian siswa melihat suatu pemandangan dari figure/tokoh yang tidak memiliki sifat positif terhadap belajar, kurang/tidak mau untuk membaca, meng-update suatu ilmu pengetahuan. Melihat ketidak adanya forum-forum diskusi ilmiah di lingkungan madrasah, tidak dibuat kompetisi-kompetisi yang bersifat membangun kemampuan akademik siswa di lingkungan madrasah, tugas-tugas pekerjaan rumah siswa yang tidak bisa dikelola secara efektif dengan suasana yang menyenangkan, misalnya memberi instruksi tugas secara jelas, tugas diberi penghargaan (*reward*) bagi siswa yang hasil kerjanya bagus dan memberi hukuman (*punishment*) yang bukan secara fisik bagi yang tidak mengerjakan tugas.

Maknanya bahwa alasan tentang pentingnya peranan lingkungan MTsN bagi pendidikan dan perkembangan anak yang secara formal melaksanakan program bimbingan, pengajaran dan/atau pelatihan dalam rangka membantu para siswa agar mampu mengembangkan potensinya secara optimal, baik aspek moral-spiritual, intelektual, emosional, dan social. Seperti halnya yang diungkapkan oleh Michael Russel dalam Sigelman & Shaffer mengemukakan sekolah yang efektif yaitu yang mengembangkan prestasi akademik, ketrampilan social, sopan santun, sikap positif terhadap belajar, absenteism yang rendah, melatih ketrampilan sebagai bekal bagi siswa untuk dapat bekerja.<sup>105</sup> Sikap-sikap yang tidak positif terhadap belajar dari personil sekolah, misalnya disiplin waktu masuk dan keluar dari para guru bidang studi, larangan atau teguran dari petugas kantin sekolah bahwa waktu istirahat telah berakhir merupakan figure atau tokoh keseharian yang dilihat oleh para siswa yang akan ditiru dan beradaptasi

---

<sup>105</sup> Sigelman Carol K., & Shaffer David R. *Life-Span Human Development*. (Brooks/Cole Publishing Company: 1995). hal 426.

dengan diri mereka tanpa merasa bahwa hal demikian itu telah merugikan diri mereka sendiri. Ada suatu pembenaran akan nilai terhadap perilaku yang dilakukan oleh para guru, siswa dan petugas kantin yang akhirnya beradaptasi pada lingkungan internal madrasah sehingga akan membudaya di lingkungan tersebut, padahal sebenarnya hal demikian merupakan suatu sikap dari perlawanan terhadap aturan-aturan yang diberlakukan secara simbolik.

Dalam hal ini pimpinan madrasah dan guru-guru hendaknya menampilkan dirinya sebagai figure yang memberi teladan pada siswa-siswa dalam membangun budaya akademik, seperti sikap mental, kebiasaan dan perilaku yang terkait dengan pengembangan intelektual, disiplin belajar, kebiasaan membaca buku, mencari informasi dari berbagai media, dan lain-lain..

Selanjutnya bila dicermati dari peraturan tata tertib peserta didik di MTsN Langsa pada poin ke 3, 4 dan 9 yang berbunyi “Seluruh peserta didik wajib berpakaian seragam madrasah yang telah ditentukan lengkap dengan atribut-atributnya”, “Peserta didik yang memakai pakaian ketat/celana pensil, kaos kaki pendek, atau jenis pakaian lainnya yang bukan pakaian standar madrasah atau berambut gondrong (bagi peserta didik laki-laki) maka peserta didik tersebut akan diskor dan tidak diperbolehkan mengikuti kegiatan belajar mengajar,” “Peserta didik dilarang membawa HP, bila kedapatan HP-nya akan disita menjadi milik Madrasah dan tidak akan dikembalikan lagi.” Menyikapi dari ketentuan yang terdapat poin 4 dan 9 pada peraturan madrasah bahwa banyak siswa yang melakukan perlawanan secara simbolik terhadap aturan yang telah ditetapkan. Hal ini dapat diketahui dari hasil observasi, dan wawancara terhadap informan.

Hasil wawancara pada dua orang siswi kelas IX 7 yang menyatakan bahwa mereka mengetahui adanya peraturan yang dikeluarkan diawal tahun ajaran dan diketahui oleh orang tua mereka. Selanjutnya kata mereka peraturan tata tertib tersebut dikumpulkan kembali kepada wali kelas mereka. Mereka juga mengetahui tidak dibenarkan memakai pakaian ketat/celana pensil, kaos kaki pendek, juga dilarang membawa HP, bila kedapatan HP-nya akan disita menjadi milik Madrasah dan tidak akan dikembalikan lagi. Tapi bu kata siswi kelas IX 7 banyak teman-teman yang melanggar peraturan tersebut karena mereka menganggap itu merupakan model, lebih kelihatan cantik, mengikuti trend, seperti pakai pakaian ketat, kaos kaki pendek,

celana pensil, bajunya dikecilkan, rambutnya dipanjangkan ke atas, lantas mereka menunjuk kepada teman-teman mereka sebagai contoh.

Seperti pantauan penulis memang banyak yang menggunakan atribut-atribut seperti yang diungkapkan siswi kelas IX 7 tersebut. Bagaimana cara mereka mensiasatinya agar tidak terpantau oleh pihak madrasah. Kemudian mereka menjawab jika ada razia siswa laki-laki menutup rambutnya dengan topi<sup>106</sup>, Satu hal yang menarik pada ketika simbol 'kopiah' yang dipakai siswa laki-laki sebagai aturan yang ditetapkan MTs Negeri Langsa sebagai simbol identitasnya sebagai muslim. Ternyata kopiah tersebut digunakan hanya sebagai penutup dari model rambut yang sesuai trend yang sebenarnya dilarang oleh pihak madrasah. kaos kaki pendek mereka naikkan karena kaos kakinya mereka lipat ke dalam sepatu, bajunya diturunkan karena baju juga dilipat ke dalam, HP mereka letakkan ke tong sampah agar tidak ketahuan. Namun pada prinsipnya mereka tidak setuju dengan aturan-aturan yang dikeluarkan pihak madrasah, dengan alasan bahwa HP digunakan untuk minta jeput waktu pulang sekolah. Lebih lanjut kata mereka, mereka menyadari bahwa HP oleh teman-temannya disalah gunakan yaitu waktu guru menjelaskan teman-temannya main HP, seharusnya madrasah memperbolehkan saja bawa HP tetapi tidak diperkenankan menghidupkannya waktu jam pelajaran atau dikumpulkan selama proses belajar mengajar berlangsung.

Penyimpangan akan penggunaan seragam sekolah, baju, atribut-atribut sekolah, peraturan-peraturan sekolah hal ini merupakan suatu simbol perlawanan atau sebagai pembenaran akan nilai dan perilaku yang mereka lakukan. Pembenaran akan nilai dan perilaku yang mereka lakukan disebabkan dari lingkungan internal yaitu factor pengaruh dalam diri individu itu sendiri selama masa remaja, dan lingkungan eksternal yaitu tokoh atau figure yang mereka lihat pada media massa, dan teman.

Menurut Nurcholis Majid penyimpangan yang paling nampak adalah penyakit merasa rendah diri dalam pergaulan ketika harus bersosialisasi dengan masyarakat di luar mereka; adanya ketidak-konsistenan itu sebab dalam lingkungan sendiri mereka sangat liberal tetapi ketika mereka harus berhadapan dengan orang luar

---

<sup>106</sup> Topi yang dimaksud kopiah yang digunakan bagi peserta didik laki-laki yang merupakan salah satu atribut/kelengkapan dari seragam madrasah yang telah ditentukan.



sikap ini tidak nampak. Berkaitan dengan pergaulan sangatlah wajar dilakukan penyimpangan mengingat siswa-siswa madrasah masih dalam periode remaja. Periode remaja adalah masa transisi antara masa anak dengan masa dewasa yaitu rentang usia 12/13 tahun sampai usia 19/20 tahun yang ditandai dengan perubahan dalam aspek biologis, kognitif, dan sosioemosional. Ditambahkan oleh Aristoteles berpendapat bahwa aspek terpenting bagi remaja adalah kemampuannya untuk memilih yang baik baginya. Selanjutnya Stanley Hall tentang pendapat remaja bahwa adolesen adalah masa *storm and stress*, masa penuh konflik yaitu sebagai periode yang berada dalam dua situasi antara kegoncangan, penderitaan, asmara dan pemberontakan dengan otoritas orang dewasa.<sup>107</sup>

Maknanya bahwa para siswa memakai pakaian ketat, kaos kaki pendek, celana pensil, bajunya dikecilkan, rambutnya dipanjangkan ke atas membawa HP, segala bentuk pemberontakan dengan otoritas yang dikeluarkan oleh pihak madrasah ini dilakukan karena factor pengaruh dalam diri individu itu sendiri selama masa remaja. Mereka ingin hidup bebas dari segala bentuk peraturan yang mengikat mereka, tidak tunduk pada peraturan (*egosentrisme*) merupakan yang mendasari prilaku remaja pada umumnya. Walaupun mereka mengetahui itu dilarang tetapi mereka tidak ada kemampuan untuk melawannya secara terang-terangan karena mereka juga terikat oleh nilai norma yang mereka pahami sehingga mereka melakukan perlawanannya secara simbolik.

Sekolah merupakan salah satu agen budaya yang dapat membentuk sikap, prilaku manusia dengan aqidah-aqidah yang benar dan akhlak mulia sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam yang menentukan perkembangan remaja. Dengan keberadaan guru dan personil sekolah hendaknya selalu setiap saat dan kontinu memantau terhadap penggunaan seragam sekolah beserta atributnya, atau bentuk-bentuk peraturan lainnya (tepat waktu masuk sekolah, dll) akan jauh mempengaruhi motif remaja terhadap berfikir religious.

Misalnya kembali dari kasus penyimpangan akan penggunaan seragam sekolah, baju, atribut-atribut sekolah, peraturan-peraturan sekolah hal ini merupakan suatu simbol perlawanan atau sebagai pembenaran akan nilai dan perilaku yang mereka lakukan. Pembenaran akan nilai dan perilaku yang mereka lakukan dipandang

---

<sup>107</sup> Syamsu Yusuf LN. *Psikologi ...*, hal 79.

dari sudut lingkungan eksternal yaitu tokoh atau figure yang mereka lihat pada media massa, dan teman. Media massa (televisi) merupakan media massa yang selama ini menjadi agen penyebar realitas media yang isinya selalu menjadi panutan masyarakat karena jangkauan siarnya yang luas.

Perkembangan program televisi di Indonesia dari segi kuantitas saat ini sedang berkembang pesat, terutama dengan munculnya *genre-genre* program TV seperti program sinetron, gossip, kuliner, petualangan, permainan tradisional, budaya, dll. Kemunculan program-program sebagian tetap bertahan pada ciri khasnya masing-masing, misalnya RCTI, SCTV dan Indosiar dengan sinetronnya, Metro TV, TV One dengan beritanya, TPI dengan ‘dangdutnya’ dan ‘kartun anak-anaknya’. Hal ini tentunya melegakan hati pemirsa baik orang tua, anak-anak dan remaja karena memiliki banyak pilihan program acara. Namun program acara ada sifatnya edukatif dan ada pula acara bermuatan tidak mendidik seperti berbagai jenis sinetron, kartun suncan (kartun untuk anak dewasa), Doraemon – (mengandung muatan fantasi), Avatar – (kartun dewasa, mengandung muatan kekerasan fisik), gossip sekitar selebritis, dll.

Meski demikian, ditengah apresiasi atas kemunculan program-program baru yang dianggap mendidik sekaligus menghibur ini, ada yang perlu dicermati oleh pemirsa, baik dari segi model pakaian atau gaya rambut, etika berperilaku, dan lain sebagainya terutama pada program yang mengandung unsur social-budaya, dan agama. Dalam konteks ini, anak masa remaja emosinya masih labil, perkembangan kesadaran beragama masih kurang, gampang terpengaruh akan hal-hal yang sifatnya lagi mode, tidak dapat membandingkan mana yang pantas dan mana yang tidak pantas, mana yang sesuai dan tidak sesuai dengan kultur, budaya, dan agama. Pada usia remaja semua yang dilihat langsung akan diserap tanpa pernah berfikir baik buruknya. Implikasinya bahwa program TV adalah media massa yang memiliki fungsi *social correlation* yang menyebarkan informasi dari yang dapat menghubungkan satu kelompok dengan kelompok yang lain. dalam bagian dari proses komunikasi dan pembelajaran manusia atas realitas yang ada disekitar mereka, termasuk social-budaya dan agama.

## **Kesimpulan**

Madrasah Tsanawiyah Negeri Langsa salah satu lembaga pendidikan menengah yang memiliki kurikulum tidak ubahnya

sekolah umum lainnya yang memiliki muatan selain kurikulum Nasional juga ditambah muatan keagamaan yaitu Akidah Akhlak, Quran Hadis, Fiqih, Sejarah Kebudayaan Islam, dan Bahasa Arab. Selain kegiatan klasikal, MTsN Langsa dalam menerapkan pendidikan moral juga melalui peraturan dan tata tertib yang wajib dipatuhi oleh siswa Madrasah.

Ada juga kegiatan ekstrakurikuler yang lain, misalnya menerapkan iman dan takwa kepada Allah Yang Maha Esa dengan mewajibkan shalat zuhur berjama'ah bagi siswa-siswanya yang dikontrol oleh guru bidang studi yang mengajar pada jam terakhir pelajaran. Peran BP/BK juga dihadirkan dalam rangka mengawasi dan mengontrol moral siswa Madrasah. Selain menangani kasus-kasus perlawanan yang dilakukan siswa, BP/BK juga berfungsi untuk memotivasi dan mendorong kemajuan siswa dalam belajarnya.

Perlawanan simbolik di Madrasah Tsanawiyah Negeri Langsa tidak kalah berbahaya dengan perlawanan yang dilakukan siswa secara terang-terangan yang selama ini justru lebih menjadi pusat perhatian. Proses berlangsungnya reproduksi terkemas halus menyebabkan kepala sekolah, para guru dan seluruh personil sekolah sulit untuk mengidentifikasi dan mengukur pelanggaran-pelanggaran yang dikemukakan pada bab-bab sebelumnya sehingga perlakuan-perlakuan tersebut dianggap benar menurut pandangan siswa (agen), yang pada akhirnya menjadi sesuatu hal yang biasa (habitus). Bahkan kepala sekolah, para guru, BP/BK serta personil sekolah, orang tua sebagai pengontrol mungkin tidak menyadari bahwa apa yang digunakan atau dan dikerjakan siswa (agen) sesuatu bentuk yang tidak disukai atau penentangan/perlawanan terhadap peraturan yang dikeluarkan oleh lembaga sekolah karena biasanya siswa (agen) mensiasati perlawanan simbolik tersebut dengan motif bercanda, berdiam diri, mengelabui pihak sekolah (saat razia pendidikan dan informasi sehingga seolah patut untuk dipertahankan).

Perlawanan simbolik memang akan sulit terdeteksi dengan adanya siasat siswa dalam menyembunyikannya. Maka guru sebagai sebagai pihak yang lebih dekat dengan siswa di lingkungan Madrasah untuk dapat memantau perkembangan siswa dan perubahan-perubahan sikap yang terjadi sehingga tidak menjadi sebuah habitus (kebiasaan) yang akan sulit diubah nantinya.

Penanganan yang lebih tegas akan memberikan dampak jera bagi siswa untuk mengulangi. Sanksi harus diberikan sesuai dengan

perjanjian yang telah disepakati dan di jalankan tidak hanya oleh siswa, namun juga oleh guru sebagai figur yang akan di imitasi oleh siswa. Sehingga etos belajar siswa dapat terjaga. Hendaknya personil BP/BK ditambah mengingat 732 jumlah siswa MTsN yang dirasakan tidak sesuai dengan BP/BK yang hanya berjumlah 1 orang. Karena fungsi BP/BK bukan hanya menangani kasus-kasus amoral saja namun juga berfungsi untuk memotivasi dan mendorong kemajuan siswa dalam belajarnya

## DAFTAR PUSTAKA

- Al- Muchtar. 2001. *Pendidikan dan Masalah Sosial Budaya*, Bandung: Gelar Pustaka Mandiri.
- Bungin Burhan. 2001. *Metodologi Penelitian Kualitatif Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varians Kontemporer*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Charon, Joel M. 2000. *Symbolic Interactionism: An introduction, an interpretation, an Integration*. Prentice-Hall
- Departement Agama RI. 2010. *Al-Quran dan Terjemahan*. Bandung: PT.Sygma Exa Grafika
- George Ritzer., Douglas J. Goodman. 2008. *Teori sosiologi modern*. Kencana Prenada Media Group, 2008.
- Gichara Jenny. 2012, *Kelas Sehat Prestasi Hebat*, Jakarta: Gramedia.
- Lubis Halfian. 2008. *Pertumbuhan SMA Islam Unggulan di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI.
- Masy'ari Anwar, 1990. *Akhlak Al-Quran*, Surabaya: PT. Bina Ilmu.
- Moleong Lexy J. 2001, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya
- Putra Nusa. 2011. *Penelitian Kualitatif: Proses dan Aplikasi*, Jakarta: Indeks.

- Santoro Slamet.2010. *teori-teori psikologi sosial*, PT. Refika Aditama, Bandung.
- Satori Djam'an, dkk. 2009. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta. Sigelman Carol K., & Shaffer David R. 1995. *Life-Span Human Development*. Brooks/Cole Publishing Company
- S. Nasution, 1995. *Sosiologi Pendidikan*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Suparno Paul, dkk. 2006. *Pendidikan Budi Pekerti di Sekolah Suatu Tinjauan Umum*, Yogyakarta: Kanisius.
- Syafaat Aat, Sohari Sahrani, Muslih, 2008, *Peranan Pendidikan ...*, Serang: Raja Grafindo Persada, 2008
- Yusuf Syamsu L.N.2011. *Perkembangan Peserta Didik*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

# RADIKALISME AGAMA DI STAIN ZAWIYAH COT KALA

Ismail Fahmi Arrauf Nasution

## A. Pendahuluan

Banyak kampus dan sekolah menjadi basis “radikalisme” demikian diungkapkan Ketua Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), Ansyad Mbai.<sup>108</sup> Menteri Agama (Menag) Suryadharma Ali minta para rektor Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) meningkatkan pengawasan terhadap kegiatan mahasiswa baik di dalam kampus maupun ekstrakurikuler, seperti aksi bom buku dan penyusupan penggalangan kekuatan melalui pemanfaatan generasi muda dari kalangan kampus.<sup>109</sup> Kemenag tengah menyamakan persepsi tentang materi terorisme dan radikalisme agama yang akan diajarkan di perguruan tinggi agama. “Misalnya tentang konsep jihad, itu apa”.<sup>110</sup>

Lukman Hakim seorang ilmuwan yang menjabat wakil kepala lembaga Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) dalam kata pengantar buku berjudul “Islam dan Radikalisme di Indonesia” menjelaskan bahwa radikalisme digunakan oleh media massa ataupun para pengamat dan akademisi diarahkan kepada gerakan-gerakan Islam politik yang berkonotasi negatif. Radikalisme disamakan dengan kata “ekstrem”, “militan”, “non-toleran”, “anti barat”, dan anti kompromi”.

Pasca tragedi 11 September, istilah teroris dan terorisme begitu populer, bukan hanya di Indonesia, tetapi sudah lengket dimata publik dunia. Terorisme seakan menjadi kosakata baru dari puncak kejahatan kemanusiaan mutakhir. Tak bisa dipungkiri, diskursus seputar terorisme akhirnya merembet pada persoalan religio politik, yakni mengenai fundamentalisme Islam. Konteks fundamentalisme dan radikalisme kemudian dicampuradukkan dengan terorisme. Ironisnya lagi, idiom radikalisme ini dijadikan propaganda secara massif untuk memojokkan Islam dalam konotasi yang negatif seperti ekstrem, militan, non-toleran serta anti Barat.

---

<sup>108</sup> *Harian Kompas*, 10 Mei 2011

<sup>109</sup> *Republika*, Sabtu, 23 Juli, 2011

<sup>110</sup> <http://wartapedia.com/> diakses pada tanggal 12 Pebruari 2013

Berawal dari peristiwa kemanusiaan ini, AS kemudian mengkampanyekan perang global melawan gerakan terorisme. Peristiwa ini tampaknya dijadikan sebagai momentum dan cukup berhasil bagi AS dalam memunculkan opini publik, bahwa terorisme merupakan musuh bersama. Tetapi persoalannya, kelompok terorisme yang dimaksudkan AS ternyata hanya dialamatkan terhadap suatu sekelompok atau agama tertentu, yaitu Islam. Implikasinya, Islam menjadi terdakwa sebagai agama teroris atau agama kekerasan. Kelompok yang seringkali mengambil tindakan kekerasan atau teroris itu dialamatkan pada kelompok fundamentalisme Islam.

Maka tak heran, muncul sebuah asumsi cukup kuat pada sebagian kalangan bahwa radikalisme agama (Islam) dan aksi kekerasan (terorisme) di belahan dunia, termasuk di Indonesia memiliki keterkaitan yang cukup erat. Fenomena kekerasan, walaupun tidak selalu dikampanyekan dan dimotori oleh kelompok fundamentalisme Islam, tetapi kita tidak dapat mengingkari suatu kenyataan bahwa kekerasan cenderung lahir dari kelompok ekstrimis-radikal ini. Tidak mengherankan kalau kemudian kekerasan diidentikkan dan dilekatkan pada diri kelompok fundamentalisme Islam dan Islam itu sendiri. Suatu pencitraan negatif yang tidak sepenuhnya salah dan atau benar.

Mahasiswa, perlu ditelusuri dalam hal pemahaman terhadap teks-teks agama karena pola atau paradigma bergama dapat ikut memberikan kontribusi positif dalam konteks demokrasi dengan tetap memiliki semangat memperjuangkan nilai-nilai agama. Mahasiswa STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa populer dengan mahasiswa yang memiliki pola keberagamaan yang religius, barangkali kondisi ini terkait erat dengan karakteristik masyarakat Aceh yang memiliki relasi kuat dengan pemahaman ajaran agama.

Berdasarkan paparan latar di atas, penelitian ini bermaksud membahas tentang karakteristik pemahaman mahasiswa terhadap teks-teks agama Islam yaitu Alquran dan Hadis. Oleh sebab itulah penelitian ini mencoba menelaah penyebab munculnya radikalisme agama dikalangan Mahasiswa STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa yang berkaitan langsung dengan pemahaman atau persepsi para mahasiswa terhadap empat hal, yaitu: pemahaman terhadap negara Islam, pemahaman tentang konsep jihad, pemahaman tentang orang kafir dan pemahaman tentang sikap muslim kepada orang kafir dengan jenis penelitian kualitatif dan menggunakan metode pendekatan tekstual-normatif.

## B. Teori Konsepsi Jihad, Iman dan Kafir

### Jihad

Dari segi bahasa, *jihād* merupakan bentuk *mashdar* dari kata “*jāhada – yujāhidu – mujāhadat wa jihād*” yang berarti berjuang, bekerja keras (dan cerdas), dan mengoptimalkan segenap daya dan potensi diri demi membela dan mempertahankan kebenaran. Jika ditelusuri akar katanya, *jihād* berasal dari dua bentuk kata, yaitu 1) *jahd*, yang artinya kesukaran dan kesulitan<sup>111</sup>, dan 2) *juhd* yang artinya kemampuan, kesungguhan dan kerja keras (dan cerdas).<sup>112</sup> Dalam konteks ini, al-Ashfahāny (w. 502) mendefinisikan jihad sebagai “mengerahkan daya-upaya untuk menangkis serangan dan menghadapi musuh yang tidak tampak, seperti hawa nafsu dan setan, dan musuh yang tampak, seperti orang kafir dan musyrik.”<sup>113</sup>

Oleh karena kata *jihād* merupakan bentuk *mashdar*, tepatnya *ism mashdar* dari kata “*jāhada*” yang menurut *‘ilm al-sharf* mengandung arti *musyārahah* (partisipasi, saling atau melibatkan pihak lain), maka sesungguhnya konsep dasar *jihad* menghendaki adanya partisipasi sosial, kerjasama dan keterlibatan pihak lain. Dengan kalimat lain, *jihād* pada dasarnya lebih merupakan konsep sosial, daripada konsep spiritual, meskipun dalam aplikasi dan pelaksanaannya tidak dapat dipisahkan dari spiritualisasi diri. Oleh karena itu, dapat dipahami mengapa perintah jihad dalam Alquran dikaitkan dengan *bi amwālikum* (dengan harta benda kalian), baru dengan *bi anfusikum* (dengan jiwa/diri kalian). Menarik dicatat bahwa perintah jihad dalam Alquran tersebut umumnya berbentuk *jama’* (plural),<sup>114</sup> dan hal ini berarti bahwa jihad tidak hanya berkonotasi sosial, melainkan juga harus bermuara pada kepentingan sosial Islam.

Menurut Dawam Rahardjo, *jihād* merupakan doktrin Islam yang berkedudukan sangat sentral. Jika saja rukun Islam itu ada enam, maka rukun yang keenam setelah haji itu adalah jihad.

---

<sup>111</sup> Ahmad Ibn Faris, *Mu’jam Maqayis al-Lughah*, (Kairo: al-Khaniji, 1981), hal. 486.

<sup>112</sup> Lihat Ibn Manzhur, *Lisān al-‘Arab*, Juz III, (Beirut: Dār al-Shādir, 1990), Cet. I, hal. 132.

<sup>113</sup> Al-Rāghib al-Ishfahāny, *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t), hal. 101.

<sup>114</sup> Lihat misalnya QS. al-Hajj [22]:78 dan al-Anfāl [8]: 72.



Berbeda dengan Sunni, Syi`ah [dan Khawârij] menempatkan jihad sebagai rukun Islam keenam mereka<sup>115</sup>. Namun demikian, *jihâd* sering disalahpahami, hanya sebagai sebuah bentuk perlawanan, tindakan konfrontatif dan perang suci, padahal misi profetik Nabi SAW adalah pembumian agama perdamaian dan kasih sayang, bukan kekerasan, penindasan dan perang, sebagaimana yang tergambar dalam Alqur`an surat al-Anbiyâ [21]: ayat 107.

Jihad menempati posisi yang cukup penting dalam agama Islam. Jihad juga menjadi kata kunci dalam menegakkan dan menjunjung tinggi ajaran Islam, dari awal penyebarannya pada masa Rasulullah SAW sampai saat ini. Karena urgensinya itulah, maka sekelompok umat Islam bahkan menempatkan jihad sebagai rukun Islam yang keenam setelah syahadat, shalat, zakat, puasa dan haji.

Islam juga menetapkan aturan main untuk berjihad dalam arti perang berupa batasan untuk tidak memerangi anak-anak, wanita, dan orang jompo, sebab mereka adalah kaum lemah yang tidak pantas untuk menjadi korban, sehingga mereka harus dilindungi. Aturan yang sungguh mulia ini Allah tetapkan dalam (QS. Al-Baqarah/2: 190):

*“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, Karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”*

Bom bunuh diri sesungguhnya bukan merupakan bagian dari jihad, disamping menganiaya bahkan menghilangkan nyawa orang lain yang semestinya dijaga, juga menganiaya dan menghilangkan nyawa diri para pelaku bom bunuh diri itu. Tentang hal ini Rasulullah secara tegas menyatakan pelakunya (orang yang bunuh diri) berdosa besar dan akan menerima akibat buruk di akherat kelak. Sebagaimana hadis riwayat Bukhari-Muslim dari Abu Hurairah ra:

*“Barangsiapa yang bunuh diri dengan besi di tangannya, dia (akan) menikam perutnya di dalam neraka jahannam yang kekal (nantinya), (dan) dikekalkan di dalamnya selama-lamanya. Dan barangsiapa yang meminum racun lalu bunuh diri dengannya, maka dia (akan) meminumnya perlahan-lahan di dalam neraka jahannam yang kekal, (dan) dikekalkan di dalamnya selama-lamanya. Dan*

---

<sup>115</sup> M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 525.

*barangsiapa yang bunuh diri dengan menjatuhkan dirinya dari atas gunung, dia akan jatuh ke dalam neraka jahannam yang kekal (dan) dikedalkan di dalamnya selama-lamanya.”*

Senada dengan hadis itu, sabda Rasulullah yang lain diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Tsabit bin Dhahhak ra:

*“Barangsiapa yang membunuh dirinya dengan sesuatu di dunia, maka dia disiksa dengan (alat tersebut) pada hari kiamat.”*

Wacana jihad tidak hanya diulas oleh Alquran, melainkan juga menjadi salah satu bab (bahasan) dalam berbagai buku-buku hadits, seperti *Shahîh al-Bukhâri*, *Shahîh Muslim*, *Sunan Abî Dâwud*, *Sunan al-Nasâ’i* dan sebagainya. Alquran sendiri menggunakan kata jihad dalam berbagai bentuknya tidak kurang dari 41 kali. Beberapa literatur klasik juga secara khusus memberikan porsi bahasan mengenai jihad. Pelaksanaan jihad itu sendiri sudah terjadi sejak Nabi Adam As. ketika beliau mulai “digoda” oleh setan. Semua para Nabi dan Rasul juga mengalami dan melakukan berbagai bentuk jihad dalam upaya mereka menegakkan ajaran tauhid.

Nabi Muḥammad Saw. sendiri mulai diseru oleh Allah untuk berjihad ketika mengawali karir dakwahnya di Mekkah. Beberapa ayat yang turun di Mekkah telah menginstruksikan berjihad kepada Nabi Saw. melawan orang-orang kafir untuk membela diri dan agama.<sup>116</sup> Perhatikanlah misalnya ayat Makkiah berikut: *“Maka janganlah kamu [Muḥammad] mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah melawan mereka dengan Alquran dengan jihad yang besar.”* (QS. al-Furqân [25]: 52). Bahkan beberapa hadis Nabi juga menyatakan pentingnya jihad sebagai cara taktis atau strategis dalam menegakkan kebenaran. Misalnya, sabda Nabi: *“Mujahid adalah orang yang mengerahkan dirinya dalam rangka taat kepada Allah, sedangkan orang yang hijrah adalah orang yang meninggalkan apa yang dilarang oleh Allah Swt.”* (HR. Ahmad). Oleh karena itu, jihad yang utama adalah menegakkan kebenaran dan keadilan; dan jihad mengendalikan diri dan hawa nafsu lebih diutamakan daripada jihad melawan musuh Islam.<sup>117</sup>

Dalam konteks tersebut, Ibn Qayyim al-Jawziah (691-751 H.) tampaknya mempunyai pendapat yang cukup menarik mengenai

---

<sup>116</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), Cet. I, hal. 506.

<sup>117</sup> Hamdi Syalabi, “Siyâhah fi Mafhûm al-Jihâd wa Marâtibuhu”, dalam *Majalah al-Mujtama’*, al-Kuwait: Edisi 1517, 7-13 September 2002, hal. 54.

tingkatan dan kategorisasi jihad. Menurutnya, jihad itu ada empat tingkatan: *jihād al-nafs*, *jihād al-syaithân*, *jihād al-Kuffâr*, dan *jihād al-Munâfiqîn*. Masing-masing jihad tersebut mempunyai urutan dan tingkatan lagi.<sup>118</sup>

Wacana jihad dalam Islam terkait dengan konsep *ijtihâd* dan *mujâhadah*. Karena itu, *ijtihâd* terkadang diidentikkan dengan *al-jihâd al-fikri* (perjuangan intelektual), sedangkan *mujâhadah* diidentikkan dengan *al-jihâd al-qalbi* (perjuangan spritual). Jika *ijtihâd* berorientasi pada upaya menjawab persoalan dengan pemikiran dan konsep, maka *mujâhadah* merupakan upaya personal yang bertujuan mengasah dan mena-jamkan kepekaan batin, kedekatan spiritual manusia dengan Sang Khaliq.

Jihad sosial, sebagai sebuah wacana baru dalam kajian Islam, idealnya didesain melalui proses *ijtihâd kolektif* mengenai persoalan umat yang mendesak diselesaikan. Jika dewasa ini bangsa ini dilanda oleh berbagai krisis dan kemelut, maka lembaga semacam MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah atau Lajnah *Bah̲ts al-Masa`il* NU dapat berperan melakukan "*ijtihâd kolektif*" dengan merumuskan hakekat dan memberi solusi, misalnya saja, persoalan korupsi yang menjangkiti para pejabat dan birokrat kita. Dari hasil *ijtihâd kolektif* ini rumusan-rumusan konseptual dan operasional dapat ditindaklanjuti dalam bentuk jihad sosial, bahwa setiap Muslim harus melawan tindakan korupsi yang dilakukan oleh siapapun, dengan mulai mengevaluasi diri, diperkuat dengan *mujâhadah*, proses spiritualisasi diri yang mendalam. Dengan demikian, wacana jihad sosial tidak serta-merta mengambil bentuk aksi menentang dan melawan hawa nafsu (kepentingan diri sendiri), kemunkaran dan kejahatan, melainkan juga harus dimulai dari konseptualisasi visi, misi, orientasi dan strategi ajaran yang perlu diterapkan dalam berjihad sosial.

Islam sangat menghormati fitrah manusia saat terjadinya peperangan dengan melakukan pembatasan-pembatasan secara ketat demi penghormatan terhadap hak asasi manusia tersebut. Dalam peperangan, agar tetap di Jalan Allah dan tidak melebihi batas atau membabi buta, Islam melarang umatnya untuk; membunuh orang yang tidak terlibat langsung dengan peperangan

---

<sup>118</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Zâd al-Ma`âd fi Hadyi Khair al-'Ibâd*, Jilid III, Tahqîq Syu`aib al-Arnauth dan `Abd al-Qâdir al-Arnauth, (Beirut: Muassat al-Risâlah, 2000), Cet. I, hal. 9.

seperti membunuh perempuan dan anak-anak, atau membunuh yang sedang beribadah. Islam juga melarang merusak pepohonan, tempat-tempat ibadah, fasilitas umum dan mencincang mayat. Islam juga mengharuskan sebelum terjadi peperangan terlebih dahulu ditawarkan kepada pihak musuh 3 hal; masuk Islam, membayar jizyah (pajak) atau berperang. Dan Islam sangat menekankan untuk lebih berharap perdamaian daripada terjadinya peperangan saat tiga tawaran itu diajukan. Itulah yang dimaksud bahwa Allah tidak menyukai hal-hal yang berlebihan sekalipun dalam situasi peperangan.

Sejarah dunia mencatat, Rasulullah menegur sahabatnya yang membunuh musuh saat mengucapkan syahadat. Jenderal besar Khalid bin Walid membiarkan kemahnya tidak dibongkar saat peperangan karena di atasnya ada burung yang sedang bersarang dan penunggang kuda ulung sahabat Rasulullah bernama Abu Qatadah memberikan air wudhunya ketika seekor kucing menghampiri berharap minum.

*“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”* (QS. Al-Baqarah: 190)

Dalam ayat tersebut Allah memerintahkan berperang namun dengan syarat harus tetap di jalan Allah yang diterjemahkan dalam bentuk perang yang tidak melebihi batas. Perang yang tetap menghormati hak-hak kemanusiaan. Perang yang tidak seperti perang bar-barnya kaum selain Islam. Perang yang memang menjadi salah satu Sunnatullah yang harus dijalani saat keadaan mengharuskan demikian. Dalam kondisi tertentu umat Islam memang harus berperang, sebagaimana yang telah terjadi pada masa Nabi Muhammad SAW. Tetapi peperangan itu bukan memaksa orang untuk masuk Islam, juga tidak memaksa orang mengikuti kebenaran yang kita yakini. Perang yang beradab dengan pemenuhan terhadap syarat dan rukunnya. Inilah perang dalam Islam.

Jihad dalam bentuk peperangan dapat dilakukan karena dua hal: *pertama* mempertahankan diri (*self defense*) jika diserang oleh umat lain. Hal ini dapat dilihat dalam surat at-Taubah ayat 13: Mengapakah kamu tidak memerangi orang-orang yang merusak sumpah (janjinya), padahal mereka telah keras kemauannya untuk mengusir Rasul dan merekalah yang pertama mulai memerangi kamu?. Mengapakah kamu takut kepada mereka padahal Allah-lah

yang berhak untuk kamu takuti, jika kamu benar-benar orang yang beriman. *Kedua*, melawan terhadap tekanan (protection from oppression) yang dilakukan umat lain. Hal ini juga dilakukan sebagai upaya untuk melindungi diri dari kejahatan-kejahatan pihak lain yang telah sengaja memusuhi dan menyerang umat Islam (baca surat al-Baqarah ayat 190-195).

Dengan demikian, kekerasan dalam bentuk perang bukan dimulai oleh umat Islam sendiri. Begitu pula dalam sejarah perjuangan Nabi Muhammad SAW, perang badar, uhud, dan lainnya bukanlah umat Islam yang mengundang kaum kafir, akan tetapi sebaliknya. Umat Islam justru diperintahkan untuk tetap berbuat baik kepada siapa pun, termasuk kepada non-muslim yang dapat hidup rukun. Mengenai hal ini, Allah juga berfirman dalam surah Al-Mumtahanah ayat 8 dan 9 "Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi kamu dalam agama dan tidak mengusir kamu dari kampung-kampungmu sebab Allah senang kepada orang-orang yang adil. Allah hanya melarang kamu bersahabat dengan orang-orang yang memerangi kamu dalam agama dan mengusir kamu dari kampung-kampungmu dan saling bantu-membantu untuk mengusir kamu, barangsiapa bersahabat dengan mereka maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim".

Hukum Islam mengakui dan menjamin hak-hak asasi manusia, bukan hanya kaum Muslim tetapi juga penganut agama lain yang disebut ahli kitab. Kalaupun terjadi pelanggaran dalam masyarakat Islam, itu bukan disebabkan oleh ajaran Islam tetapi karena ketidaksempurnaan manusia yang menerima Pesan Ilahi. Manusia memiliki kekurangan dan tidak ada satupun agama yang dapat menghilangkan kekurangan ini sepenuhnya.

Peperangan pada zaman Nabi SAW dipicu karena persoalan ekonomi-politik daripada soal agama atau keyakinan. Ini bisa dimaklumi karena Alquran sejak awal mendorong terwujudnya kebebasan beragama dan berkeyakinan. Alquran tak memaksa seseorang memeluk Islam. Allah berfirman (QS, al-Baqarah [2]: 256), *lâ ikrâha fî al-dîn* (tak ada paksaan dalam soal agama). Di ayat lain (QS, al-Kafirun [106]: 6) disebutkan, *lakum dinukum wa liya dini* [untukmulah agamamu, dan untukkulah agamaku]. Alquran memberikan kebebasan kepada manusia untuk beriman dan kafir [Faman syâ'a falyu'min waman syâ'a falyakfur] (QS, al-Kahfi [18]: 29). Alquran melarang umat Islam untuk mencera patung-patung sesembahan orang-orang Musyrik. Alquran tak

memberikan sanksi hukum apapun terhadap orang Islam yang murtad. Seakan Alquran hendak menegaskan bahwa soal pindah agama merupakan soal yang bersangkutan dengan Allah. Tuhan yang akan memberikan keputusan hukum terhadap orang yang pindah agama, kelak di akhirat. Sejarah mencatat, Rasulullah tak pernah menghukum bunuh orang yang pindah agama.

Dalam masyarakat yang relatif majemuk seperti di Indonesia pendidikan agama harus memberikan gambaran dan idealitas moral agamanya secara kontekstual. Di sini dipersyaratkan peninjauan ulang atas doktrin-doktrin agama yang kaku. Seperti halnya jihad bukan dipahami sebagai persetujuan Islam untuk menggunakan kekerasan dalam menyebarkan agama. Melainkan, berarti mengubah sistem yang didasarkan pada istikbar (keangkuhan kekuasaan dan eksploitasi) dan *istidh'af* (penekanan dan penindasan) serta penolakan terhadap yang munkar (ketidakadilan).

Dalam Kitab *Ma'alim fi al Tariq*, karya Sayyid Qutb, disebutkan tentang pengakuan terhadap *Hâkimiyat Allâh*.<sup>119</sup> Landasan berpikir seperti ini adalah kalimat tauhid *lâ ilâha illa Allâh*. Yang berarti; tiada tuhan selain Allah, dan tiada otoritas dan syariat kecuali syariat dan otoritas Allah,<sup>120</sup> sehingga ia berimplikasi epistemologis pada penegasian semua yang bukan Allah dan bukan dari Allah, dan berimplikasi epistemologis pada pemberian label musyrik, kafir, fasik dan zalim bagi siapa saja yang tidak menegasikan selain Allah dan syariat-Nya. Merupakan kewajiban bagi setiap muslim untuk menegakkan *hakimiyat Allah*, dalam pengertian yang lain bahwa siapapun yang enggan menegasikan sistem selain Allah, atau menolak dan memusuhi kedaulatan dan sistem Allah (*hâkimiyât Allâh* dan syariat Allah), adalah musyrik jahiliyyah, karena mereka telah mensekutukan Tuhan dengan mengakui otoritas selain-Nya dan menggunakan sistem selain sistem-Nya,<sup>121</sup> dan barang siapa yang enggan menerapkan syariat Islam adalah kafir, fasik, dan zalim dan harus diperangi. Landasan teorinya adalah firman Allah "... *wa man lam yah}kum bi mâ anzala Allâh fa ulâika hum al-kâfirûn...al-dzâlimûn...al-fâsiqun*" (...barangsiapa tidak memutuskan perkara

---

<sup>119</sup> Sayyid Quthub, *Ma'âlim fi al Tariq* (Kairo: Dâr Syurûq, 1992), hal. 10-11 dan 67.

<sup>120</sup> Ibid., hal. 29.

<sup>121</sup> Ibid

menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir...dzalim...fasik).<sup>122</sup>

Ideologi gerakan Takfir dan Jihad adalah pengakuan bahwa Islam yang autentik hanya pernah muncul pada periode Nabi Muhammad di Madinah dan pada masa khalifah pertama dari Khulafa' al-Rashidin (622-661). Mereka menuntut umat Islam untuk memunculkan kembali prinsip-prinsip itu dan harus diimplementasikan dalam kehidupan sosial sekarang. Tujuan yang ingin dicapai dari kedua kelompok di atas adalah untuk mewujudkan konsep ummah di bawah seorang khalifah, dan penerapan syari'at Islam yang semua itu harus diwujudkan dalam bentuk *khilafah*.<sup>123</sup>

Landasan pokok dari kelompok *Jama'ah al-Takfir wa al-Hijrah* adalah tiga hal, yaitu pengkafiran (*al takfir*), berhijrah (*al hijrah*), kebersamaan (*al jamâ'ah*). Artinya, setiap masyarakat yang tidak menjalankan syari'at Islam, dianggap sebagai masyarakat jahiliyah dan layak untuk dikafirkan, sehingga harus dijauhi. Dari situ, setiap pribadi muslim yang taat menjalankan syari'at Islam harus keluar atau berhijrah dari masyarakat jahiliyah tersebut, sebagaimana yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad Saw ketika berhijrah dari Makkah ke Madinah. Akibatnya, kelompok ini mewajibkan setiap muslim harus masuk ke dalam kelompoknya, dan yang tidak mau bergabung ke dalam kelompok ini dianggap telah kafir.<sup>124</sup> Mereka meyakini bahwa Mustafa, tokoh sentral dari gerakan ini adalah seorang Mahdi. Kelompok ini tidak mengakui empat madhab tradisional dalam Islam. Kelompok ini mengklaim bahwa keempat madhab itu telah memonopoli penafsiran al-Qur'an untuk keuntungan mereka sendiri, sehingga mereka telah menutup pintu ijtihad dan menjadikan mereka sebagai bintang pujaan, dan seakan-akan sebagai mediator antara Tuhan dengan orang yang beriman. Karena diduga terlibat dalam pembunuhan salah satu mantan Menteri Negara Mesir, Shukri Mustafa akhirnya ditangkap dan dieksekusi oleh penguasa.<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> QS,V:44,45 dan 47

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Ibrahim A'râb, *al Islâm*, 61. lihat juga Murâd Wahbah, *Usûliyyah*, hal. 22.

<sup>125</sup>David Zeidan, "Radical Islam in Egypt: A Comparison of Two Groups," *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 3,3 (September, 1999), hal. 1-12.

Sementara itu, *Jama'ah al-Jihad* menekankan pada jihad melawan penguasa dan pemerintahan yang dianggap dhalim dan tidak islami dengan menggunakan kekuatan fisik, sehingga kelompok ini kelihatan lebih sukses dalam melakukannya daripada gerakan *Jama'ah al-Takfir wa al-Hijrah*. Dan *Jama'ah al-Jihad* ini tidak dipimpin oleh satu pemimpin kharismatik seperti yang terjadi dalam *Jama'ah al-Takfir wa al-Hijrah*, akan tetapi oleh kepemimpinan kolektif, yang disebut dengan *majlis al-shura*, dan diketuai oleh Sheikh Umar 'Abd al-Rahman. Kelompok ini cenderung memilih salah satu madhab fiqh yang ada dalam Islam, terutama Ibn Taymiyah, salah satu penganut Madhab Hanbali. Dan kelompok *al-Jihad* ini mengakui empat madhab fiqh tradisional dalam Islam itu, sehingga memudahkan umat Islam untuk masuk ke dalam kelompok *al-Jihad* ini, atau karena mendapatkan kesamaan antara ajaran yang telah diketahuinya dengan beberapa ajaran yang ada di dalam kelompok *al-Jihad* ini.<sup>126</sup> Dalam tinjauan sosiologis, tindakan radikal dari gerakan fundamentalisme Islam juga muncul karena adanya penekanan dan penindasan. Dengan demikian kemunculan kelompok muslim fundamentalis tidak hanya ditimbulkan oleh faktor ideologis saja, tapi faktor sosial juga mempunyai andil besar di dalam memunculkannya.

Menurut analisa psikologi, manusia mempunyai kecenderungan untuk membanding-bandingkan. Membandingkan diri sendiri dengan orang lain, masa lalu dengan masa kini, dan seterusnya. Begitu juga dengan umat Islam secara umum dan golongan muslim fundamentalis secara khusus. Mereka kerap membandingkan kemunduran diri dengan kemajuan golongan lain, yaitu kejayaan generasi terdahulu.

Dari situ, kemunculan fenomena muslim fundamentalis dapat dikatakan sebagai manifestasi dari dorongan psikologis yang membandingkan diri, lalu ingin maju. Perwujudannya merupakan respon dari perasaan mundur yang dialami kaum muslimin.<sup>127</sup> Oleh karenanya, faktor psikologis merupakan faktor lain yang cukup berperan dalam memunculkan fenomena muslim fundamentalis di samping beberapa faktor lain yang telah disebutkan di depan.

## Iman

---

<sup>126</sup>Ibid.

<sup>127</sup> Kata Hasan Hanafi, menginterpretasi munculnya buku Abu Hasan Al-Nadwa, *Mâdhâ Khasira al 'Âlam bi Inkhitât al Muslimîn*, Hasan Hanafi, *Al Din wa al Thawrah*, Vol.6, hal. 14.



Dalam sejarah agama terbukti bahwa keimanan religius dan kecenderungan beragama merupakan dua hal yang bersifat fitrah, mungkin inilah penyebab keabadian agama. Keinginan beragama, beribadah kepada Yang Maha Sempurna, rasa ingin mengetahui kebenaran, dan keinginan akan keindahan merupakan kecenderungan-kecenderungan alami jiwa. Hal terpenting yang berpengaruh meningkatkan keberagamaan tidak lain adalah mengingatkan manusia atas fitrahnya. Fenomena-fenomena kehidupan dunia, seperti kenikmatan, bencana, kebaikan, keburukan, sakit, penderitaan, dan ketakberdayaan, merupakan aspek-aspek pendidikan yang sangat bernilai bagi orang-orang yang berakal. Betapa banyak orang-orang kaya menjadi miskin atau sebaliknya orang-orang miskin menjadi kaya, kemudian berubah menjadi orang-orang yang sangat beragama. Kenyataan-kenyataan lainnya, seperti penyakit, masa tua, kematian, dan lainnya merupakan peringatan bagi manusia untuk kembali merenungkan tujuan hidupnya, membangkitkan fitrahnya, dan menguatkan keimanan religius.

Dalam konteks Islam, perubahan politik dan sosial yang terjadi setelah perang Shiffin yang dimotori oleh kelompok Khawarij dan kelompok Murji'ah merupakan alasan utama atas pengkajian tentang keimanan tersebut, begitu pula motivasi-motivasi keagamaan, kebahagiaan, dan keselamatan bagi orang-orang Mukmin juga mempunyai peran yang signifikan dalam kelanjutan pengenalan keimanan dan lahan bagi penelitian kembali perkara-perkara dalam agama, rasionalitas, dan *syuhud*, atas dasar ini, begitu banyak muncul pertanyaan-pertanyaan tentang esensi iman dan hal-hal yang terkait dengannya ditujukan kepada tokoh-tokoh agama<sup>128</sup>

Kata iman dalam bahasa Arab berasal dari kata *âmana*, *yu'minu*, *îmânan*, yang berarti mempercayai dan meyakini. Dalam al-Qur'an makna iman digunakan sebagai perbuatan dari iman atau kandungan kepercayaan atau terkadang digunakan keduanya.<sup>129</sup> Para teolog dan filosof Islam berbeda pendapat tentang hakikat, rukun dan syarat iman. Apakah iman adalah pengakuan secara lisan atau keyakinan hati dan perbuatan baik atautkah gabungan dari keduanya? Para teolog Syiah Imamiah meyakini bahwa iman secara mendasar adalah keyakinan hati terhadap

---

<sup>128</sup>Allamah Majlisi, *Biharul Anwar*, jld.66, bab 30.

<sup>129</sup>*Dâiratul Ma'ârif Tasyayyu'*, jilid. 2, bab iman

Tuahn, Rasul dan risalah-Nya. Oleh karena itu, pengakuan lisan dan perbuatan lahiriah dan bukan merupakan rukun dan syarat iman.<sup>130</sup> Syaikh Mufid berpendapat bahwa iman adalah keyakinan hati, pengakuan lisan, dan perbuatan lahiriah.<sup>131</sup> Khawjah Nasiruddin Thusi mengartikan iman sebagai sebuah keyakinan hati di samping pengakuan lisan.<sup>132</sup> Para teolog Syiah Imamah beranggapan bahwa iman dihasilkan dari argumentasi rasional terhadap keesaan Tuhan, keadilan Ilahi, *Nubuwwah* (kenabian), *Imâmah* (kepemimpinan Ahlulbait Nabi) dan *Ma'âd* (hari kebangkitan), dengan demikian mereka menerima rasionalitas agama dan keterkaitan agama dengan akal.

Sementara kelompok Khawarij memandang semua orang yang berdosa telah keluar dari kelompok ahli iman dan setara dengan orang kafir. Untuk itu Khawarij menganggap perbuatan baik sebagai rukun iman.<sup>133</sup> Kelompok Asy'ari secara mendasar memiliki pandangan yang sama dengan Syi'ah Imamah, tetapi Abul Hasan Asy'ari, sebagai pendiri mazhab ini, beranggapan bahwa iman adalah keyakinan hati, pengakuan lisan dan diikuti dengan perbuatan.<sup>134</sup> Bakilani juga mempunyai pendapat yang sama dengan Asy'ari<sup>135</sup> Murji'ah, berlawanan dengan pandangan Khawarij, mengatakan bahwa perbuatan setelah keimanan dan setingkat dengan makrifat, namun para pengikut paham ini berbeda pendapat tentang hal-hal yang berhubungan dengan pengetahuan dan keimanan<sup>136</sup> Abu Hanifah menafsirkan iman sebagai pengetahuan terhadap Tuhan, membenaran hati, dan pengakuan lisan<sup>137</sup> Mu'tazilah disamping iman sebagai membenaran hati juga menekankan perbuatan lahiriah.<sup>138</sup> Para pendahulu Ahlusunnah dan Hasyawiyah memaknakan iman sebagai rangkaian dari membenaran hati, pengakuan lisan, dan pelaksanaan rukun-rukunnya.

Imam Ali bin Abi Thalib r.a. bersabda, "Iman sebagai membenaran hati, pengakuan lisan, dan pelaksanaan rukun-rukun

---

<sup>130</sup>Syaikh Mufid, *Majmu'e-ye Âtsâr*, jld. 5, hal. 119

<sup>131</sup>Sadiduddin Mahmud Hamshi Razi, *al-Muntaqiz min at-Taqlid*, jld. 2, 163.

<sup>132</sup>Allamah Hilli, *Kasyfûl Murâd fi syarh Tajrid al-I'tiqâd*, hal. 93

<sup>133</sup>Abdul Qahir Baghdadi, *al-Gharq baina al-Gharq*, hal. 42.

<sup>134</sup>Abdul Qahir Baghdadi, *Ushul ad-Din*, hal. 250-280

<sup>135</sup>Abdur Rahman Badawi, *Madzâhibul Islâmiyyin*, hal. 126.

<sup>136</sup>Abdul Karim Syahrestani, *al-Milâl wa al-Nihâl*, jilid. 1, hal. 125

<sup>137</sup>Sa'aduddin Taftazani, *al-Milâl wa al-Nihâl*, jilid 5, hal. 178

<sup>138</sup>Qadhi Abdul Jabbar Mu'tazilah, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, hal. 689-701.

serta mengamalkan keseluruhannya.” Khawjah Nasiruddin Thusi, dalam kitab *Tajrid al-I'tiqâd*, dengan bersandarkan pada ayat: “*Dan mereka mengingkarinya karena kezaliman dan kesombongan mereka, padahal hati mereka meyakini kebenarannya. Maka perhatikanlah betapa kesudahan orang-orang yang berbuat kebinasaan*”<sup>139</sup>, dan juga ayat: “*Maka delapan puluh sembilan dari surat al-baqarah setelah datang kepada mereka apa yang telah mereka ketahui, mereka lalu ingkar kepadanya maka laknat Allah swt lah atas orang-orang yang ingkar itu*”<sup>140</sup>, berpandangan bahwa iman adalah membenaran hati tanpa pengakuan lisan, dan juga bersandarkan pada ayat: “*Orang-orang arab badui itu berkata: “Kami telah beriman”. Katakanlah kepada mereka: “Kamu belum beriman, tetapi katakanlah: “Kami telah tunduk, karena iman itu belum masuk kedalam hatimu, dan jika kamu taat kepada Allah swt dan Rasul-Nya, Dia tiada akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*”<sup>141</sup>, menyatakan bahwa iman dengan pengakuan lisan tanpa membenaran hati tidaklah cukup.

Para ahli fiqh pada umumnya berpendapat bahwa iman adalah urusan hati dan lisan, membenaran hati tanpa pengakuan lisan atau sebaliknya tidaklah benar. Adapun kelompok Karamiah meyakini hakikat iman sebagai pengakuan secara lisan terhadap kebenaran pokok-pokok agama dan membenaran hati dan perilaku baik tidak memiliki pengaruh atas keimanan.<sup>142</sup> Kelompok Syi’ah Isma’iliyah membedakan antara iman lahiriah dengan iman batiniah, iman lahiriah adalah pengakuan secara lisan sedangkan iman batiniah (hakiki) dicapai lewat pengalaman akal atau hati.<sup>143</sup>

Sahrur mencoba untuk membedakan istilah Iman dan Islam terlebih dahulu, dengan mengetengahkan beberapa ayat yang menunjukkan adanya implikasi perbedaan istilah tersebut. Di samping itu, upayanya dalam membedakan kedua istilah tersebut memberikan kesan seolah-olah dia ingin mencoba untuk “mendekonstruksi” Rukun Islam yang selama ini dipahami umat (*Syihadat*, menegakkan solat, membayar zakat, puasa, dan menunaikan haji), menurutnya apabila rukun Islam hanya ‘tersimpulkan’ dalam rukun Islam yang lima saja seperti yang

---

<sup>139</sup>Qs. an-Naml (27): 14

<sup>140</sup>Qs. al-Baqarah (2): 89

<sup>141</sup>Qs. al-Hujurat (49): 14

<sup>142</sup>*Dayiratul Ma’arif Tasyayyu’*, jilid. 2, bab iman

<sup>143</sup>Majalah Kiyah, *Iman dar Sunnat Islami*, no. 2, hal 19.

dipahami selama ini, maka apa bedanya posisi umat Islam dengan Yahudi dan Nasrani? kemudian, banyak ayat dalam Alquran yang menunjukkan implikasi ‘wajib’ seperti wajibnya jihad, perang, *qisâs*, *syûrâ*, memenuhi janji perintah atau *taklif* lantas kenapa tidak dimasukkan ke dalam rukun Islam dan malah diasingkan? Lanjutnya, jika kesaksian atas kerasulan Muhammad merupakan Rukun Islam, bagaimana keislaman *hawâriyyûn* padahal mereka hanya kenal Isa bin Maryam, bagaimana dengan keislaman para tukang sihir Fira’un, padahal mereka hanya kenal Musa? dan tidak puasa Ramadhan dan tidak pula berhaji?<sup>144</sup>

### Iman dalam Alquran

Alquran terkadang memaknakan iman sebagai lawan dari kemunafikan dan terkadang lawan dari kefasikan, dan sekedar pengakuan lisan tidak dikategorikan sebagai hakikat iman<sup>145</sup> Tapi pendefinisian keimanan sebagai amal shaleh, tapi dengan memperhatikan kata sambung dalam Alquran, petunjuk Tuhan kepada kaum mukmin, dan pelaku amal shaleh, pendefinisian ini kurang tepat<sup>146</sup> karena mendefinisikan iman sebagai amal shaleh meniscayakan pengulangan tak bermakna dalam ayat-ayat Alquran. Dari berbagai ayat dapat disimpulkan bahwa hakikat iman merupakan perkara hati, bukan lisan dan perbuatan<sup>147</sup> Iman adalah cahaya yang dengannya Tuhan memberikan petunjuk kepada hamba-hamba-Nya<sup>148</sup> Hidayah Ilahi menyebabkan turunnya berkah, penghambaan, dan menciptakan rendah hati bagi manusia.<sup>149</sup>

Karakteristik-karakteristik iman dalam Alquran, antara lain:

1. Iman merupakan ikhtiar manusia, karena telah diperintahkan manusia untuk beriman dan menjauhi kekafiran, Tuhan mencela orang-orang kafir dan akan

---

<sup>144</sup>Lihat selengkapnya, Muhammad Shahrur, *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, penerjemah. M. Zaidi Su’di (Yogyakarta: Jendela, 2002) h. 6-13.

<sup>145</sup>Qs. al-Baqarah (2): 8, al-Ankabut (29): 3 dan 2

<sup>146</sup>Qs. Isra’ (17): 9, al-Baqarah (2): 25 dan 62, an-Nisa’ (4): 126, Yunus (10): 9, Qashash (28):67, Taghabun (64): 9, Thaha (20) : 82, Maryam (19): 60.

<sup>147</sup>Qs. Mujadalah (58): 22

<sup>148</sup>Qs. asy-Syuraa (42): 52

<sup>149</sup>Qs. al-Maidah (5): 83

menyiksa mereka di akhirat<sup>150</sup>, begitu pula Dia tidak memaksa manusia untuk beragama, beriman<sup>151</sup>, dan kafir.<sup>152</sup>

2. Iman didasari oleh makrifat.<sup>153</sup>
3. Iman dilandasi oleh keyakinan<sup>154</sup> dan tidak dilandasi oleh keraguan dan prasangka.<sup>155</sup>

Para teolog Syi'ah Imamiah juga menekankan bahwa makna iman sebagai membenaran hati dan keyakinan<sup>156</sup>; tapi bukan hanya keyakinan pengetahuan bahkan membenaran hati yang disertai dengan pengakuan lisan<sup>157</sup> Adapun tentang apakah keyakinan dalam iman mesti keyakinan logikal ataukah keyakinan rasional ataukah keyakinan biasa? Makna lahiriah ayat-ayat Alquran menunjukkan semua bentuk keyakinan dan penerimaan hati.

Dan adapun tentang manfaat-manfaat dan efek-efek iman juga banyak terdapat dalam ayat-ayat Alquran, sebagai contoh keberuntungan<sup>158</sup>, ketakwaan dan spritual<sup>159</sup> keseimbangan jiwa<sup>160</sup> keberkahan dunia<sup>161</sup>, perbuatan baik<sup>162</sup> pengetahuan jiwa<sup>163</sup> kecintaan yang sangat kepada Tuhan<sup>164</sup> tawakal kepada-Nya<sup>165</sup> petunjuk hati<sup>166</sup> hilangnya rasa takut, bimbang, dan sedih<sup>167</sup> ketegaran mukmin<sup>168</sup> ketenangan jiwa.<sup>169</sup> Adapun hal-hal yang berkenaan dengan kuat dan lemahnya iman banyak diisyaratkan dalam ayat-ayat dan riwayat-riwayat Nabi.<sup>170</sup>

---

<sup>150</sup>Qs. al-Baqarah (2): 41, 86, 186

<sup>151</sup>Qs. al-Baqarah (2): 256

<sup>152</sup>Qs. az-Zumar (39): 55 dan 56

<sup>153</sup>Qs. Rum (30): 29

<sup>154</sup>Qs. at-Taubah (9): 45

<sup>155</sup>Qs. Yunus (10): 36

<sup>156</sup>Zainuddin 'Amili, *Haqaiqul Iman*, hal. 56, 59.

<sup>157</sup>Ibid, hal. 77-78.

<sup>158</sup>Qs. ash-Shaf (61): 10-11

<sup>159</sup>Qs. at-Taubah (9): 10

<sup>160</sup>Qs. Yunus (10): 62-63

<sup>161</sup>Qs. A'raf (7): 96

<sup>162</sup>Qs. al-Kahfi (18): 11

<sup>163</sup>Qs. al-Anfal (8): 29

<sup>164</sup>Qs. al-Baqarah (2): 165

<sup>165</sup>Qs. al-Anfal (8):2

<sup>166</sup>Qs. Taghabun (64): 11

<sup>167</sup>Qs. al-Jin (72): 13

<sup>168</sup>Qs. Ibrahim (14): 27

<sup>169</sup>Qs. al-Fath (48): 4

<sup>170</sup>Qs. Ali Imran (3): 173

Dalam kitab *Ushul Kâfi* dijelaskan bahwa iman memiliki tujuh bagian dan tingkatan.<sup>171</sup> Jika kita pahami bahwa iman berupa keyakinan hati atau pengakuan lisan atau gabungan keduanya, maka pertanyaan selanjutnya adalah apakah keimanan dapat kita terima sebagai hal yang bisa bertambah atau berkurang ataukah dengan hanya menafsirkan iman sebagai amal shaleh kita bisa menjelaskan tingkatan-tingkatan iman? Sebagian penulis membenarkan pertanyaan kedua ini;<sup>172</sup> sementara mereka bisa menerima adanya tingkatan-tingkatan keyakinan hati. Walhasil semua teolog mengakui iman bisa bertambah atau berkurang<sup>173</sup>.

Poin lain adalah hal-hal yang berhubungan dengan iman di dalam Alquran dapat berupa kebenaran dan kebatilan. Allah Swt berfirman di dalam ayat 52 surat al-Ankabut: “*Dan orang-orang yang percaya (iman) kepada yang batil dan ingkar kepada Allah Swt, mereka itulah orang-orang yang merugi*”. Para teolog Islam berpandangan bahwa hal-hal yang berhubungan dengan iman adalah tauhid, keadilan, kenabian, imamah, dan hari kebangkitan.<sup>174</sup>

Para filosof dan para teolog Kristen Barat juga membahas tentang keimanan religius ini. Iman menurut Thomas Aquinas adalah membenaran seorang mukmin atas suatu realitas dengan bukti-bukti tak sempurna, dan berdasarkan pilihan dan kehendak ia meyakini realitas itu dan perkara-perkara gaib yang berkaitan dengannya. Keberadaan bukti-bukti tak sempurna ini merupakan bukti bahwa iman tidak bertolak belakang dengan aspek rasional, akan tetapi iman ini tidak melebihi derajat keyakinan dan *musyahahad*.<sup>175</sup> Poin yang menarik adalah bahwa Thomas Aquinas, dengan persepsi keimanan seperti itu, juga berupaya menetapkan eksistensi Tuhan dengan membangun lima argumen.

Martin Luther – seorang pendiri gerakan pembaharuan gereja – menafsirkan iman sebagai kepercayaan terhadap Tuhan<sup>176</sup> dan Schleiermacher menjelaskan iman sebagai sebuah rasa kebergantungan.<sup>177</sup> Orang seperti William James yang menolak dalil-dalil pembuktian atau pengingkaran eksistensi Tuhan, tidak

---

<sup>171</sup>Muhammad bin Ya'qub Kulaini, *Ushul Kafi*, bab iman dan kufur

<sup>172</sup>*Dayiratul Ma'arif Tasyayyu'*, bab Iman

<sup>173</sup>Sayyid Abdullah Syubbar, *Haqqul Yaqin*, hal. 546

<sup>174</sup>Ibid, hal. 559.

<sup>175</sup>Muhsin Jawadi, *Nazariyah Iman dar 'Arsheh Kalam wa Qur'an*, hal. 25

<sup>176</sup>Ibid, hal. 28

<sup>177</sup>Ibid, hal. 30

memandang iman sebagai makrifat yang pasti; atas dasar ini, ia menafsirkan iman dalam aspek fungsional dan utilitarian.<sup>178</sup> Paul Tilliche memahami iman sebagai suatu kondisi kebergantungan kepada tujuan akhir dan landasan iman adalah kebergantungan itu sendiri.<sup>179</sup> Ia meyakini bahwa perbuatan iman adalah perbuatan suatu maujud yang terbatas yang diliputi oleh realitas tak berhingga (baca: Tuhan), sehingga pada akhirnya ia akan mencapai realitas yang tak berhingga itu.<sup>180</sup>

Penafsiran-penafsiran berbeda tentang iman dari teolog barat, khususnya hubungan iman dan akal, telah menciptakan keraguan baru dalam rasionalitas keimanan. Soren Kierkegard memandang bahwa iman berlawanan dengan rasional, dan Ludwig Witgenstein juga beranggapan bahwa keduanya tidak memiliki hubungan sama sekali, tetapi berbeda dengan Thomas Aquinas yang memandang iman dan akal memiliki hubungan timbal balik.

## **Kafir**

Dalam Alquran kata kafir tidak pernah di definisikan sebagai kalangan yng non-muslim. Definisi kafir sebagai non muslim hanya terjadi di Indonesia saja. Saya ingin mencontohkan makna kafir dalam redaksi Alquran. Misalnya.... *lain syakartum la`azidannakum walain kafartum inna `adabi lsyadid* (kalau engkau bersyukur, aku akan tambahkan nikmatku, kalau engkau ingkar [nikmat] sesungguhnya azabku sangat pedih) disini kata kafir selalu di kaitkan dengan persoalan etika, sikap seorang terhadap tuhan atau terhadap manusia lainnya. kata kafir adalah sebuah label moral, bukan label aqidah atau keyakinan, seperti yang kita ketahui.

Di dalam al Quran kata kafir dan variasinya digunakan dalam beberapa penggunaan yang berbeda:

1. Kufur at-tauhid (menolak tauhid). Dialamatkan kepada mereka yang menolak bahwa Tuhan itu satu. *Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak akan beriman.* (Al Baqarah ayat 6)
2. Kufur al-ni`mah (mengingkari nikmat): Dialamatkan kepada mereka yang tidak mau bersyukur kepada Tuhan *Karena itu, ingatlah kamu kepada-Ku niscaya Aku ingat*

---

<sup>178</sup>Jhon Hik, *Falsafè-ye Din*, penerjemah: Behrom Rod, hal. 125

<sup>179</sup>Paul Tilisy, *Puyoy-e Iman*, penerjemah: Husain Nurwarzi, hal. 16

<sup>180</sup>Ibid, hal. 32.

*(pula) kepadamu, dan bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kamu mengingkari (nikmat)-Ku (la takfurun). (Al Baqarah ayat 152)*

3. Kufur at-tabarri (melepaskan diri). *Sesungguhnya telah ada suri tauladan yang baik bagimu pada Ibrahim dan orang-orang yang bersama dengan dia; ketika mereka berkata kepada kaum mereka: "Sesungguhnya kami berlepas diri daripada kamu dan daripada apa yang kamu sembah selain Allah, kami ingkari (kekafiran)mu (kafarna bikum)..."* (Al Mumtahanah ayat 4)
4. Kufur al-juhud: Mengingkari sesuatu ..*maka setelah datang kepada mereka apa yang telah mereka ketahui, mereka lalu ingkar (kafaru) kepadanya.* (Al Baqarah ayat 89)
5. Kufur at-taghtiyah: (menanam/mengubur sesuatu) *Ketahuiilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-banggaan tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani (kuffar).* (Al Hadid 20)

Ibnu Taimiyah berkata, "Sesungguhnya mewajibkan dan mengharamkan, memberi ganjaran dan siksa, mengkafirkan dan memfasikkan adalah hak Allah Ta'ala dan Rasul-Nya. Tidak ada hak bagi seorang pun dalam hukum ini. Kewajiban manusia, hanyalah mewajibkan apa yang telah diwajibkan oleh Allah dan Rasul-Nya, serta mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya".<sup>181</sup>

Lebih jauh Ibnu Taimiyah mengatakan, "Karena inilah, wajib berhati-hati dlm mengkafirkan kaum Muslimin dengan sebab dosa & kesalahan (yang dilakukan). Karena hal ini merupakan bid'ah nan pertama kali muncul dlm Islam, sehingga pelakunya mengkafirkan kaum Muslimin & menghalalkan darah serta harta mereka."<sup>182</sup>

Sesungguhnya penyebutan kepada seseorang dengan kafir telah ada semenjak awal sejarah ummat ini. Yaitu dgn memberontaknya kaum Khawarij kepada Amirul Mukminin 'Ali bin Abi Thalib r.a. pada tahun 37 H setelah beliau memandatkan tahkim. Yaitu menunjuk 2 orang hakim utk

---

<sup>181</sup>Majmu' Fatawa' (V/554-555).

<sup>182</sup>Majmu' Fatawa' (XIII/31).



menjadi juru damai dlm memutuskan perkara pada Perang Shiffin. Mereka mengingkari 'Ali r.a tentang hal ini, lalu mereka mengkafirkan 'Ali, 2 orang hakim ('Amr bin al-'Ash r.a. dan Abu Musa al-Asy'ari r.a., dan orang-orang yang ridha dengan keputusan itu. Ibnu Katsir rahimahullahu berkata,"Ketika 'Ali r.a mengutus Abu Musa r.a dan sejumlah pasukan bersamanya ke Daumatul Jandal, maka kaum Khawarij semakin menjadi-jadi. Mereka berlebih-lebihan dalam mengingkari 'Ali, dan akhirnya mereka secara terang-terangan mengkafirkannya.<sup>183</sup>

### C. Radikalisme Agama

#### Radikalisme Sebuah Fenomena Orang Beragama

Radikalisme adalah "prinsip-prinsip atau praktik-praktik yang dilakukan secara radikal. Suatu pilihan tindakan yang umumnya dilihat dengan mempertentangkan secara tajam antara nilai-nilai yang diperjuangkan oleh kelompok (aliran) agama tertentu dengan tatanan nilai yang berlaku atau dipandangan mapan pada saat itu. Karena itu pula, radikalisme sering disejajarkan dengan istilah ekstremisme, militanisme, atau radikalisme. Istilah-istilah itu digunakan dalam banyak pengertian yang berbeda-beda, tetapi yang jelas, istilah-istilah tersebut tidak terbatas tertuju pada Islam, termasuk juga tidak terbatas pada kegiatan agama, karena banyak contoh tentang radikalisme dalam beberapa gerakan politik yang mempunyai ideologi-ideologi sekuler, jika bukan ateis yang memiliki watak radikal.

Ciri-ciri umum dari radikalisme Islam ialah: (a) gerakan-gerakan Islam yang secara politik menjadikan Islam sebagai ideologi dan secara budaya menjadikan Barat sebagai *the others*; (b) memiliki prinsip yang mengarah pada paham perlawanan (oppositionalisme); (c) penolakan terhadap hermeneutika karena pemahaman alquran sepenuhnya adalah skriptualistik; (d) dan secara epistemologis, dalam wilayah gerakan sosial-politik menolak pluralisme dan relativisme; serta (e) penolakan perkembangan historis dan sosiologis, karena dalam pandangan mereka, "umat manusia yang tengah melakukan aktivitas sejarah di dunia harus menyesuaikan diri dengan teks al-Qur'an, bukan sebaliknya".<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Al Bidayah wan-Nihayah (VII/295).

<sup>184</sup> <http://blog.umy.ac.id/sakinah/2011/11/16/globalisasi-radikalisme-islam-di-indonesia-ditinjau-dari-segi-sosial-budaya/> (diakses tanggal 8 Oktober 2013)

Dalam bidang politik, seperti halnya dalam bidang agama, radikalisme atau terkadang disebut radikalisme, diberi arti sebagai suatu pendirian yang tegas dan tidak ragu-ragu bahwa keyakinan-keyakinan tertentu tentang suatu kebenaran – biasanya diambil dari teks-teks suci – merupakan kewajiban orang-orang beriman untuk menggiatkan kehidupan mereka dan mengarahkan aktivitas-aktivitas mereka sesuai dengan keyakinan-keyakinannya itu, sehingga untuk beberapa hal membenarkan penggunaan istilah militan.

Sikap dan tindakan keras atau ekstrem yang seringkali diacukan kepada gerakan kaum fundamentalis, dalam perjalanannya berakar dari reaksi terhadap kenyataan baik dalam bentuk kebijakan pemerintah yang dicurigai memojokkan Islam atau tidak sesuai dengan nilai-nilai dan ajaran Islam, sehingga akar dari radikalisme itu pada dasarnya ingin mengembalikan Islam menurut sumber literal (text) Alquran tanpa perlu tafsil (kias), tetapi dalam perjalanannya, gerakan itu sendiri tidak terlepas dari wilayah-wilayah politik.

### **Faktor Kemunculam Radikalisme**

Tema atau isu mendasar yang hampir merata pada setiap gerakannya, yaitu pertama, meniscayakan hubungan yang harmonis antara agama dan negara terutama terbentuknya institusi-institusi yang berlabelkan Islam, seperti isu negara Islam, formulasi syariat Islam, mempermasalahkan gender dan simbol-simbol ideologi keagamaan lainnya. Kedua, adanya pandangan yang stigmatik terhadap Barat. Dalam image kaum fundamentalis, Barat tampil sebagai monster imperialis yang sewaktu-waktu mengancam akidah dan eksistensi mereka. Ketiga, adanya deklarasi perang terhadap paham sekuler (yang diusung oleh Barat). Kaum fundamentalis Islam berjuang keras untuk memerangi dan meruntuhkan tatanan yang sekuler tentang lembaga-lembaga politik dan bermaksud menggantikannya dengan tatanan Tuhan.<sup>185</sup>

Ketiga tema dasar yang menjadi fokus perhatian dalam gerakan radikalisme Islam, juga bisa dilihat dari tema-tema yang ingin diperjuangkan oleh gerakan fundamentalis di Indonesia yaitu: (a) penegakan syariah Islam dengan pendekatan literalis dan formalis; (b) oposisionalisme terhadap struktur dan system social

---

<sup>185</sup> Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 20

politik sekuler Barat yang berbasis pada konsep negara-negara dengan alternative didirikannya masyarakat Islam (jama'ah Islamiyah); serta (c) gagasan mengenai Negara Islam (daulah Islamiyah) yang diperjuangkan dengan pendekatan yang absolutis dan anti pluralis, yang sebagian didasarkan pada sikap a-historisnya mengenai realitas internasional Islam yang semakin memudar sebagai faktor geostrategis, dan sebagian lagi didasarkan pada pandangan yang apokaliptik mengenai misi-politik agama.

Jika dilihat secara khusus di Indonesia, gerakan radikal ini muncul disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya: “pertama, doktrin agama yang sangat kaku dengan seruan kembali ke masa klasik Islam secara kaffah. Pandangan ini menunjukkan sikap literal mereka dalam memahami teks-teks agama sehingga harus sesuai atau sama dengan perilaku Nabi SAW; Kedua, penguasa yang meminggirkan Islam justru mempersubur radikalisme. Dua rezim yang dialami umat Islam yaitu rezim Soekarno dan Soeharto, telah menunjukkan kebijakan politik yang merugikan bagi umat Islam.

Tidak diakomodirnya Islam sebagai dasar negara sejak 1957, telah melahirkan gerakan radikalisme yang berlebihan. Ketiga, masyarakat yang mengalami sekularisasi, dekadensi moral, dan krisis kepemimpinan, memantapkan keyakinan umat bahwa solusinya adalah Islam. Keempat, karena pengaruh penyebaran wacana dan gerakan Islam di Timur Tengah, seperti Hasan al Bana, Sayyid Qutub, Muhammad Qutub (Ihwanul Muslimin), Abu A'la al Maududi (Jamati Islami), Taqiyudin an Nabhani (Hizbut Tahrir), Luthfi Sayyid (Takfir wal Hijrah), Hasan al Turabi (National Islamic Front/NIF), Syaikh Abbasi Madani dan Ali Benhadj (FIS), Syeh Yasin (Hammas), Refah (Turki), Taliban (Afghanistan), Al Mujahidin (Irak), Jam'iyah Ruhaniyah Mobarez (Iran), Hizbullah (Libanon), Wahabi (Arab Saudi), Hizban Nahdlah (Tunisia), al Ikhwan (Suriah), al Haq (Yaman), Arab Revolutionary Brigades (Kuwait) dan Munadzdzamat al Amal al Islami (Bahrain).<sup>186</sup>

Tema-tema seperti tersebut di atas, di Indonesia diusung oleh organisasi-organisasi atau jam'iyah keislaman baik yang menyatakan diri sebagai gerakan keagamaan nonpolitik maupun yang diformalkan ke dalam partai politik keislaman. Di antara mereka itu ialah yang menamakan “FPI, Laskar Jihad Ahlussunnah

---

<sup>186</sup> Basam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and The New World Disorder*, 1998, hlm. 51

Wajama'ah, Majelis Mujahidin, Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, Hamas, PUI (Partai Umat Islam), PKU (Partai Kebangkitan Umat), dsb.

### **Radikalisme Kehidupan Keagamaan di Indonesia**

Indonesia sebagai “kampoenng besar” bagi tumbuh-kembangnya agama yang berbeda-beda itu, memang memiliki dua sisi dari suatu “mata uang”. Dalam satu sisi, ia merupakan khazanah yakni modal dasar untuk membangun masyarakat yang berkeadaban. Hal ini karena agama-agama itu sendiri merupakan sumber nilai yang bisa dijadikan landasan bagaimana masyarakat manusia hidup dalam cahaya agama. Tetapi dalam sisi yang lain, ia juga memungkinkan frekuensi pertikaian social yang dibalut oleh kepentingan agama (baca: umat beragama) akan mudah muncul. Hal ini didasarkan atas beberapa kenyataan.

Pertama, dalam masyarakat kita, agama-agama dan aliran-aliran keagamaan itu lebih sering dilihat sebagai identitas social dan tidak (baca: belum) menjadi konstruksi nilai bagi pemeluknya. Karena cara memposisikan agama demikian, maka organisasi sosial keagamaan termasuk lembaga-lembaga keagamaan yang ada, umumnya berfungsi dan difungsikan antara lain sebagai peneguh identitas dari suatu komunitas tertentu yang didasarkan atas keagamaan atau aliran keagamaan tertentu yang berbeda atau sengaja dibedakan dengan mereka (komunitas) yang berada di luarnya.<sup>187</sup> Dengan demikian, kehadiran organisasi-organisasi social keagamaan itu membangun warga komunitasnya ke dalam konsep in-group versus out-group.

Kedua, organisasi atau lembaga-lembaga keagamaan yang awal mula kehadirannya disemangati oleh faham keagamaan dan difungsikan untuk mendidik dan mensosialisasikan faham keagamaan kepada warganya, dalam perkembangan selanjutnya — sebagian — telah berkembang menjadi semacam *corporate*, suatu lembaga yang bergerak dalam berbagai sector kehidupan. Pada batas-batas tertentu, kondisi ini masih sehat tetapi ketika dalam realitas empiriknya menghadapi persaingan, maka muncul kecenderungan untuk mendahulukan ummat (in-group) daripada nilai-nilai agama itu sendiri. Bahkan tidak tertutup kemungkinan, muncul kecenderungan untuk menjustifikasi pilihan strategi dan

---

<sup>187</sup> Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), hlm. 50

tindakan “yang kurang bertanggungjawab” dengan menggunakan payung agama.<sup>188</sup> Ini adalah sebuah prototype dari tumpang-tindihnya antara kepentingan agama dan kepentingan umat beragama.

Ketiga, adanya tumpangtindih kepentingan seperti itu dalam satu sisi, dan adanya persaingan memperebutkan sumber-sumber daya alam dan lingkungan seperti kekuasaan dalam sisi lain – mengedepan — maka pilihan tindakan kekerasan sosial, sewaktu-waktu akan mudah muncul. Dengan demikian, kekerasan sosial yang dilakukan oleh umat beragama, kemunculannya bisa dilatarbelakangi oleh berbagai alasan dan motivasi. Motivasi itu bisa karena semangat yang berlebih untuk dapat mengembalikan ajaran agama yang diyakini, atau karena alasan mencegah kemungkaran, atau karena ingin mewujudkan negara-agama, atau karena kepentingan personal maupun kelembagaan dengan mengatasmamakan agama, atau campuran dari keseluruhannya itu.<sup>189</sup>

#### **D. Peta Pemahaman Keagamaan Mahasiswa Persepsi Tentang Jihad**

Jihad secara umum diartikan sebagai “perang suci” (*holy war*). Islam tidak pernah mengakui adanya istilah perang suci (*al-harb al-muqaddasah*). Dalam Islam hanya diakui dua bentuk perang, yaitu perang yang disyariatkan (*al-harb al-masyru’ah*) dan perang yang tidak disyariatkan (*ghayr masyru’ah*). Sedangkan jihad sendiri mempunyai dua defenisi; jihad melawan jiwa (*jihad al-nafs*), dan peperangan yang disyariatkan (diperbolehkan) dengan tujuan untuk mempertahankan diri (*defensif*). Jihad model pertama, disebut jihad akbar sesuai dengan sabda Nabi SAW, selepas perang badar, ”kita baru kembali (selesai) dari jihad kecil (perang) menuju jihad besar, yaitu jihad melawan diri sendiri”. Sedangkan jihad yang dalam pengertian peperangan disebut nabi sebagai jihad kecil (*al-jihad al-ashghar*).

Sejak Arab jahiliyah, perang juga dikenal sebagai “solusi” konflik. Hal ini kembali pada tradisi dan karakter bangsa Arab yang keras dan nonkompromistik. Kedatangan Islam serta merta mengubah keadaan secara frontal, namun tentu sudah ada usaha perubahan. Pertama, perubahan istilah dari *harb* (perang) menjadi

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, h. 52

<sup>189</sup> *Ibid.*, h. 52

jihad. Hikmah dari perubahan istilah ini menurut ibn Hazm adalah sebagai berikut: *harb* identik dengan gengsi suku dan kepentingan politik sepihak, sedangkan jihad merupakan bentuk perlawanan terhadap kezaliman dan penegakan agama Allah. Kedua, tujuan dari perlawanan fisik yang pada awalnya menyerang, membela fanatisme kelompok dan suku, diubah ke arah tujuan luhur seperti membela orang-orang lemah, menghapus kezaliman dan kebatilan (*fitnah*), dan menegakkan ketaatan (*din*) yang hanya untuk Allah. (Q.S. Al-Nisa' [4]: 75 dan Al-Baqarah [2]: 193). Tujuan dari ayat-ayat perang ini jelas, yaitu sekedar mempertahankan diri, dan tidak boleh berlebih-lebihan. (Q.S. Al-Baqarah [2]: 193). Islam sendiri tidak menyukai bentuk kekerasan ini, bahkan membencinya (Q.S. Al-Baqarah [2]: 216).

Bentuk-bentuk pemaksaan, kekerasan dan pertumpahan darah sangat kontradiktif dengan ajaran Islam yang mengagungkan toleransi, kebebasan, rahmat dan hikmat. Islam adalah gama yang lurus dan melapangkan (*hanif* dan *samhah*). Maka metode penyebaran agama ini lebih banyak menggunakan pendekatan persuasif dan toleran. Alquran menyebutkan, "ajaklah ke jalan Tuhanmu, dengan hikmat, nasehat yang baik, atau debatlah mereka dengan (cara) yang lebih baik" (Q.S. Al-Nahl [16]:125). Dalam ayat ini, Islam mengakui kebebasan beragama, "tidak ada paksaan dalam beragama (karena) sesungguhnya telah jelas jalan kebenaran dan jalan kesesatan" (Q.S. Al-Baqarah [2]: 256). Ayat yang lebih gamblang, "barangsiapa yang ingin (beriman), maka berimanlah, dan barangsiapa yang ingin (kufur), maka kufurlah. "dan Allah menegaskan bahwa tugas Rasulullah hanya sebatas "pemberi peringatan" (*mudzakkir*) bukan "penguasa" (*musyathir*) terhadap tingkah laku umatnya. "maka berilah peringatan, karena kamu hanya sekedar pemberi peringatan, kamu bukanlah orang yang kuasa atas mereka" (Q.S. Al-Gasyiyah [88]: 22-23).

### **Radikalisme dan Motivasi Perubahan**

PIP Jhones dalam buku pengantar teori sosial, menjelaskan bahwa masyarakat akan memiliki motivasi tinggi dalam melakukan perubahan jika melihat atau merasakan ada ketidakteraturan dalam kehidupan. Artinya fenomena yang aneh tidak sesuai dengan norma seperti biasanya akan mempengaruhi upaya atau semangat manusia untuk melakukan perbaikan atau perubahan.

Benyamin S. Bloom, menjelaskan bahwa dalam diri manusia minimal terdiri dari aspek kognitif, yaitu seperangkat keterampilan

secara intelektual. Perubahan dalam aspek afektif yaitu sikap kepribadian yang dimiliki oleh manusia yang terdiri dari keterampilan menerima (*receiving*), kemampuan merespon (*responding*), kemampuan mengorganisir (*organization*), kemampuan melahirkan sikap (*valuing*) dan kemampuan menciptakan sistem nilai kehidupan yang dibangun atas dasar pengetahuan dan keyakinan yang dimiliki. (*valuing complex*).

Tiga konsep yang memiliki potensi memunculkan radikalisme adalah konsep tentang penggunaan atau pemberlakuan negara Islam, konsep tentang jihad dan konsep tentang komunikasi atau sikap terhadap orang kafir.

### **Gerakan Radikalisme, Terorisme dan NII**

Secara akademik disebabkan oleh tiga hal, yaitu, pertama, cara pandang terhadap penggunaan sistem negara Islam (khilafah), kedua cara atau pemahaman terhadap jihad, ketiga cara pandang atau mensikapi pergaulan terhadap orang kafir. Artinya jika tiga hal itu dapat dipahami secara tekstual atau literer maka potensi untuk munculnya radikalisme dan terorisme sangat tinggi. Mahasiswa STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa memiliki keunikan dalam pemahaman terhadap agama Islam. Keunikan dapat dilihat dari tiga hal.

Pertama, mayoritas mahasiswa memiliki keyakinan bahwa sistem negara Islam dianggap mampu mewujudkan kesejahteraan, kemakmuran dan keadilan bagi masyarakat. Karena sebanyak 66,60% mahasiswa memiliki keyakinan bahwa sistem negara Islam dianggap mampu mewujudkan kesejahteraan, kemakmuran dan keadilan bagi masyarakat.

Kedua, meskipun mayoritas mahasiswa memiliki keyakinan terhadap sistem negara Islam dianggap mampu mewujudkan kesejahteraan, kemakmuran dan keadilan bagi masyarakat, tetapi dalam memahami konsep jihad mayoritas mahasiswa telah memiliki pemahaman secara kontekstual (humanis), hal ini dapat dilihat mayoritas mahasiswa (75,99%) memiliki pemahaman bahwa jihad adalah bersungguh-sungguh menegakkan kebenaran dan keadilan sesuai dengan aturan yang berlaku. Artinya pemahaman terhadap jihad para mahasiswa tidak bersifat literer atau tekstual melainkan lebih bersifat kontekstual atau substansial, sehingga tidak mudah menimbulkan radikalisme dan terorisme di kalangan kampus.

Ketiga, meskipun mayoritas mahasiswa memiliki keyakinan yang tinggi terhadap sistem negara Islam untuk mewujudkan kesejahteraan, kemakmuran dan keadilan bagi masyarakat, tetapi mahasiswa mempunyai sikap toleran yang tinggi dalam menyikapi orang kafir. Mayoritas mahasiswa (48,20%) menyatakan bahwa memerangi orang kafir jika mengganggu orang Islam, artinya jika orang kafir itu tidak mengganggu maka orang kafir tidak perlu diganggu atau diserang.

## E. Penutup

Hasil penelitian menyimpulkan bahwa Mahasiswa STAIN Zawiyah Cot Kala yang dijadikan responden dalam penelitian cenderung memiliki potensi dalam radikalisme agama. Radikalisme agama muncul sejalan dengan corak berfikir keagamaan yang berkembang di masyarakat melalui para dai dan media (majalah) Islam yang sering dibaca mahasiswa (responden). Organisasi-organisasi keagamaan intra kampus seperti LDK dan ekstra kampus seperti KAMMI dan HTI merupakan wadah strategis pengembangan berfikir keagamaan Mahasiswa ke arah radikalisme.

Islam mengajarkan perdamaian, toleransi dan jauh dari perilaku radikal yang merugikan diri sendiri dan orang lain. Ajaran aman, nyaman dan damai dalam Islam adalah sebagaimana disabdakan Rasulullah Saw, bahwa “*al-Muslimu man salima al-Muslimuna min yadihi wa lisanihi*”. Muslim sejati adalah seseorang yang membuat nyaman umat Islam yang lain dari kejahatan tangan dan lisannya. Muslim sejati adalah muslim yang bisa berperan sebagai problem solver bukan menjadi problem maker bagi umat Islam yang lain. “*Khairu an-nas anfa’uhum li an-nas*”.

## Daftar Pustaka

- Abdussami, Humaidy dan Tahir, Masnun. 2007. *Islam dan Hubungan Antaragama*. Yogyakarta: LkiS.
- Armstrong, Karen. 2002. *Islam A Short History (Sepintas Sejarah Islam)*. Yogyakarta: Ikon Teralitera.
- \_\_\_\_\_. 2002. *The Battle for God*. (terj.). Bandung: Mizan.



- Al-Fadl, Khaled Aboe. 2003. *The Place of Tolerance in Islam* (terj.). Bandung: Arasy Mizan.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Melawan Tentara Tuhan Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang Dalam Wacana Islam*. Jakarta: Serambi.
- Jahroni, Jajang. 2004. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Rajawali Pers, Jakarta.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Shalat" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Misrawi, Zuhairi dan Novriantoni. 2004 *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat*. Jakarta: LSIP.
- Osman, Mohamed Fathi. 2006. *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban*. Jakarta: PSIK Universitas Paramadina.
- Rahardjo, M. Dawam. 1995. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina.
- Rumadi. 2003. *Kumpulan Khutbah Berwawasan Islam dan Demokrasi*. Jakarta: PPSDM UIN Jakarta.
- Sirry, Mun'im A. 2003. *Fiqih Lintas Agama membangun masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina.
- Tibi, Basam. 1998. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and The New World Disorder*.
- Wiktorowicz, Quintan. 2007. *Aktivisme Islam Pendekatan Teori Gerakan Sosial*. Jakarta: Departemen Agama.
- Yafie, KH. Ali. "Konsep-konsep Istihsan, Istislah dan Maslahat Al-Ammah," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.). 1995. *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.

# SYARIAT ISLAM DAN MARGINALISASI KEARIFAN LOKAL DI ACEH TAMIANG

Said Mahfudh  
Muhammad Syahrial  
Ismail Abdul Hamid

## A. Pendahuluan

Kehidupan masyarakat tidak terlepas dari corak dan pola pikir yang dibangun oleh lingkungan mereka masing-masing. Seluruh kehidupan masyarakat dapat ditinjau dari berbagai aspek, diantaranya agama, budaya, ekonomi, pendidikan, mitos dan lain-lainnya. Secara umum berbagai aspek ini dapat dikelompokkan kepada aspek agama/kepercayaan dan aspek budaya/adat istiadat. Aktualisasi pola, gaya hidup masyarakat yang muncul merupakan kristalisasi dari pergulatan kedua aspek ini. Aktualisasi kehidupan masyarakat yang selalu mengembalikan kepada ketentuan agama disebut masyarakat yang tunduk kepada hukum agama, sedangkan yang dominan kepada ketentuan adat/budaya dinamakan masyarakat yang tunduk kepada hukum adat.

Hukum agama merupakan ketentuan yang datangnya dari Tuhan yang dalam Islam disebut dengan ajaran samawi (wahyu), sedangkan hukum adat merupakan aturan yang lahir dari adat istiadat, yakni kaidah-kaidah sosial yang dibuat dan dipertahankan oleh para fungsionaris hukum dan berlaku serta dimaksudkan untuk mengatur hubungan hukum dalam masyarakat Indonesia.<sup>190</sup> Prilaku-prilaku dan konsep hidup yang bermuara kepada ketentuan adat istiadat dewasa ini dikenal dengan istilah keraifan lokal. Bagi masyarakat yang beragama Islam tentunya merujuk kepada hukum Islam dalam aktualisasi kehidupan sosial di masyarakat dan tidak mustahil akan terjadi asimilasi antara hukum Islam dan hukum adat. Proses ini juga terjadi bagi masyarakat pesisir di Kecamatan Seruway Kabupaten Aceh Tamiang.

Ajaran Islam berkembang di daerah pesisir Kecamatan Seruway sama seperti daerah-daerah lainnya yaitu dengan jalan damai melalui proses perdagangan para saudagar muslim dengan penduduk pribumi, proses politik, dan pernikahan. Dengan hadir

---

<sup>190</sup>Otje Salman Soemadinigrat, *Rekonseptualisasi Hukum Adat Kontemporer*, (Bandung: PT Alumni, 2002), h. 14.

komunitas muslim di daerah pesisir ini terjadilah berbagai bentuk ritual masyarakat yang dahulunya murni bukan dari ajaran Islam dengan ajaran Islam, seperti ritual *kenuri padang*, *kenuri laot*, *ratep jalan*, *kenuri tulak bale/kenuri kobah*. Ritual ini dalam hal prosesinya menggunakan do'a-do'a yang diambil dari bagian-bagian dari ayat Alquran dan Sunah. Ritual-ritual ini masih eksis sampai dengan sekarang ini meskipun di sana sini terdapat beberapa prosesi yang telah berubah.

Seiring dengan perjalanan kehidupan manusia di abad modern ini yang melahirkan berbagai gaya hidup dan pola pikir manusia bahkan ada istilah pemikiran modern yang ini terjadi di dunia muslim sehingga ada disebut kaum modernis. Kelompok ini berupaya memberika pola pikir dan aktualisasi prilaku sosial muslim harus merujuk kepada makna Alquran dan Sunah secara benar dalam arti menghindari percampuran dengan hukum adat yang dapat mengaburkan antara makna nilai-nilai Alquran dan Sunnah dengan hukum adat. Kelompok ini sangat gencar dilaksanakan oleh beberapa muslim yang dinamakan gerakan *purifikasi* (pemurnian) ajaran Islam, yang selanjutnya disebut kaum *puritan*, sebaliknya muslim yang masih memegang teguh pelaksanaan tradisi-tradisi terdahulu dinamakan kaum tradisionalis.

Di era sekarang ini di mana Aceh telah menerapkan syari'at Islam bagi seluruh masyarakatnya secara yuridis formal tentunya memiliki konsekwensi terhadap aktualisasi prilaku muslim di Aceh. Salah satu gerakan yang dilakukan dalam pelaksanaan syari'at Islam adalah meningkatkan pendidikan, pengetahuan masyarakat berdasarkan Alquran dan Sunah.

Dalam bingkai syari'at Islam ini pemikiran, pengetahuan keislaman masyarakat daerah pesisir di Kecamatan Seruway meningkat dengan baik dikarenakan akses ke dunia pendidikan telah dicapai sehingga mampu membedakan mana ajaran Alquran dan Sunah dan mana dari tradisi. Kearifan-kearifan lokal yang telah berkembang mulai dilirik untuk melihat apakah benar secara syari'at Islam atau sebaliknya.

Di era pelaksanaan syari'at Islam di Aceh saat ini terjadilah pergeseran konsep dan prosesi pelaksanaan ritual kearifan lokal masyarakat daerah pesisir Kecamatan Seruway, bahkan adanya pergeseran persepsi di masyarakat yang dahulunya menganggap kearifan lokal tersebut *genium* dari ajaran Islam menjadi bukan *genium*, kemudian dewasa ini ada sikap yang ditampilkan oleh masyarakat pesisir yang apatis terhadap kearifan lokal ini tentu

berbeda pada era sebelum pelaksanaan syariat Islam di Aceh yang begitu antusias.

Oleh karena itu perlu adanya sebuah penelitian yang berusaha mengeksplorasi terjadinya *marginalisasi* kearifan lokal masyarakat daerah pesisir di Kecamatan Seruway sebagai efek daripada pelaksanaan syari'at Islam di Aceh.

## **B. Metode Penelitian**

Desain penelitian adalah istilah yang digunakan untuk mengidentifikasi bagaimana peneliti membuat rencana untuk memperoleh data yang diperlukan dalam rangka menjawab pertanyaan penelitian. Dari rumusan masalah penelitian di atas peneliti berusaha mendeskripsikan fenomena yang ada di lokasi penelitian sehingga analisis penelitian lebih tepat dengan analisis pendketan secara kualitatif.

Fenomenologi merupakan salah satu metode pada penelitian kualitatif. Metode fenomenologi berfokus pada penemuan fakta terhadap suatu fenomena social dan berusaha memahami tingkah laku manusia berdasarkan perspektif partisipan. Metode fenomenologi dipilih mendeskripsikan fenomena masyarakat di lokasi penelitian

Tujuan dari penomenologi adalah mendeskripsikan dengan sebaik-baiknya gejala yang ada di luar diri manusia sebagaimana gejala itu menampilkan dirinya di hadapan kesadaran manusia. Oleh karena itu phenomena social akan dipahami sebagai sebuah phenomena yang muncul dari suatu kesadaran kolektif. Memahami phenomena kearifan local di daerah pesisir akan direalisasikan dalam bentuk mengetahui pandangan, nilai, pengetahuan, norma, aturan yang ada dalam masyarakat pesisir dan menghubungkannya dengan prilaku masyarakatnya.

Ada enam langkah utama pada studi fenomenologi yaitu: *descriptive phenomenology*, *phenomenology of essences*, *phenomenology of apperances*, *constitutive phenomenology*, *reductive phenomenology*, dan *hermeneutic phenomenology*. Penelitian ini hanya menggunakan langkah awal dalam penelitian fenomenologi yaitu fenomenologi deskriptif dengan melakukan eksplorasi langsung, menganalisis dan mendeskripsikan fenomena kearifan local di lokasi penelitian.

Proses penelitian fenomenologi deskriptif terdiri tiga tahap, yaitu *intuiting*, *analyzing* dan *describing*. Tahap *intuiting* adalah tahap dimana peneliti mulai masuk secara total atau menyatu

dengan fenomena yang diteliti. Agar dapat merasakan apa yang dirasakan partisipan, peneliti selalu mendengarkan dengan empati semua penjelasan partisipan dan berusaha mendapatkan informasi secara jelas dan detail. Penjelasan yang detail sangat membantu peneliti untuk memahami fenomena ketidakpatuhan. *Intuiting* juga dilakukan dengan membaca berulang-ulang hasil transkrip wawancara.

Supaya data-data yang diberikan responden bersifat alami dan bebas dari asumsi peneliti, peneliti melakukan proses *bracketing*. Hal ini dilakukan dengan meninggalkan pengetahuan yang sudah ada tentang fenomena ketidakpatuhan. Hal ini sedikit sulit karena peneliti adalah seorang perawat jiwa yang sering berdiskusi tentang ketidakpatuhan dengan pasien gangguan jiwa. Untuk itu peneliti berusaha memikirkan secara cepat sebelum mengajukan pertanyaan pada partisipan, apakah pertanyaan yang akan diajukan bersifat mengarahkan pandangan partisipan atau tidak.

Pada tahap *analyzing*, peneliti mengidentifikasi esensi/intisari fenomena kearifan lokal dengan mengeksplorasi hubungan dan keterkaitan elemen-elemen (kata kunci, katagori, sub tema dan tema) yang terkait dengan fenomena. Pada tahap ini peneliti melakukan proses tahapan analisa sebagai berikut: mengutip pernyataan yang signifikan, mengkategorikan dan membuat pengertian terhadap arti intisari fenomena.

Teknik pengumpulan datanya dilakukan dengan cara pengamatan non partisipan, wawancara bebas serta diskusi dengan responden.

### **C. Kearifan Lokal Daerah Pesisir Kecamatan Seruway**

Masyarakat pesisir Kecamatan Seruway masa lalu mendekati diri kepada Allah swt supaya memberikan rezeki dan dilindungi dari mara bahaya dengan cara melakukan ritual-ritual yang diyakini akan memberikan keberkahan dalam mencari nafkah dan hidup yang nyaman. Semua ritual tersebut telah menjadi kebiasaan masyarakat sehingga merupakan suatu kearifan lokal bagi masyarakat tersebut. Oleh karena itu kearifan lokal ini akan memberikan fungsi bagi ketentraman hidup masyarakat pesisir tempo dulu. Sampai dengan sekarang ini kearifan lokal tersebut masih eksis dalam kehidupan masyarakat pesisir.

Ada beberapa ritual yang peneliti anggap sebagai sebuah kearifan lokal di desa pesisir Kecamatan Seruway, sebagaimana yang telah diperoleh dari informan dalam penelitian ini.

Ada sebuah ritual yang khas dilaksanakan di masyarakat pesisir yaitu sebuah kegiatan yang dinamakan sebagai ungkapan rasa syukur kepada Allah swt dengan cara membuat kenduri di pantai tempat melautnya para nelayan namanya kenduri laut. Kenduri laut kami laksanakan setahun sekali, dilakukan masak nasi, potong kambing kemudian dimasak dan setelah semua menunya siap dimasak, melakukan do'a bersama setelah itu baru makan bersama di pinggir laut.<sup>191</sup>

Waktu pelaksanaan kenduri laut dilaksanakan pada saat setelah kenduri tolak bala sekitar setelah bulan safar. Tempatnya ditepi laut wilayah Seruway yang biasa di Kuala Berango dan Kuala Pulau Seke, dilaksanakan setiap tahunnya. Bentuk-bentuk ritualnya, antara lain:

- 1) Kambing disembelih di tepi laut, dimasak di tepi laut, penyembelihan sama dengan penyembelihan biasa.
- 2) Segala ampas-ampas kelapa dan sisa-sisa perlengkapan menu masakan yang tidak dipakai dibuang ke laut pada kedalaman air sekitar 5 atau 6 *depe* (meter).
- 3) Isi perut hewan yang disembelih dan sisa-sisa hewan yang lainnya di masukkan ke dalam rangka kambing di buang ke laut, atau boleh ditanam di tanah sekitar pantai tempat kenduri laut.
- 4) Berdo'a bersama di tepi pantai.
- 5) Masakan yang selesai dimasak di bawa ke tengah laut dalam satu atau beberapa boat, para imam, pawang laut, tokoh masarakat lainnya berdo'a dan makan di atas boat di tengah laut.
- 6) Setelah ritual di atas selesai dilakukan pesejuk seluruh *sampan* (boat) atau pemilik *sampan* (boat) mana yang minta untuk dipesejuk,
- 7) Kemudian para nelayan yang hadir diberi ikatan kain kuning dan kain hitam yang telah di dililit berbentuk gelang kain.
- 8) Kemudian Dipajangkan ditempat kenduri bendera warna putih yang ditulis dua kalimah syahadat dan malaikat 4 yang empat, yakni; jibril, mikail, malakat arasy, malakat kursi sebagai simbol permohonan keselamatan.
- 9) Setelah selesai pesusejuk dan proses ritual yang ketujuh di atas selesailah acara kenduri laut.<sup>192</sup>

Dalam ritual-ritual di atas tentunya bukan hanya sekedar ritual akan tetapi memiliki beberapa nilai filosofisnya, yang masyarakat pesisir menyebutnya sebagai *sempene* oleh karena itu media-media yang digunakan harus khusus. Menurut responden do'a yang

---

<sup>191</sup>Wawancara tanggal 22 September 2013

<sup>192</sup>Wawancara tanggal 22 September 2013

dipanjatkan ketika doa bersama sewaktu kenduri laut antara lain; puhi syukur kepada Allah swt, selawat kepada baginda Rasulullah saw, keluarga beliau dan sahabat-sahabatnya, pembacaan al-fatihah ke rasul, mohon kepada para aulia Allah untuk memohon kepada Allah diberikan keselamatan, do'a kepada nabi Allah khaidir dan membaca do'a *nas aluka ridhaka wal jannah*.<sup>193</sup>Do'a-do'a ini sebenarnya tidak begitu jauh berbeda dengan do'a-do'a yang dipanjatkan oleh orang berdo'a kepada Allah secara umum.Mungkin ini menjadi khusus karena dilaksanakan pada moment kenduri di lokasi pantai laut.

Segala bentuk peralatan yang digunakan sewaktu pesejuk dipersiapkan sedemikian rupa.Diantaranya sebagaimana yang dijelaskan oleh responden dayun sepanggi, daun si puleh, daun jejerun, daun sedingin, rumput sambo, limau *mungko* (jeruk perut), telur ayam yang telah dipecahkan, pakai pulut.<sup>194</sup>Semua peralatan ini dicampur dan disapukan kepada perahu para nelayan yang hadir dan terkadang juga para nelayan yang ingin langsung dipesejuk.

Kemudian ada kearifan lokal yang muncul dalam kenduri laut ini, yakni ada tambahan yang harus diselipkan dalam niat sewaktu penyembelihan hewan kenduri laut. Responden menyatakan sebelum penyembelihan kambing disyaratkan, lender sifatnya mengalir di buang ke laut, busuk dan hancing dipulangkan ke gunung, dan segala jin kafir dan Islam ambillah.<sup>195</sup>*Penangkal* (gelang kain) yang diberikan kain kuning, makanya warna kuning pakainnya para sultan/raja sedangkan kain hitam sebagai tanda kebesaran, sehingga diketahui oleh makhluk lain, diikatkan kepada para nelayan sebagi tanda telah kenduri laut.<sup>196</sup>

Masyarakat pesisir Kecamatan Seruway, walaupun berada di dekat pesisir laut, tetapi sumber ekonomi masyarakat juga ditopang oleh sektor pertanian, khususnya pertanian padi. Dalam melakukan bercocok tanam padi, masyarakat pesisir juga melakukan ritual yang disebut kenduri padang.

Kenduri padang ini dilaksanakan ketika hendak *ngerendok beneh* (menyemai bibit padi), waktu *ngerendok beneh* pertama dilakukan syukuran dan mohon bantuan Allah swt supaya mendapat lindungannya serta benih yang disemai hidup dengan

---

<sup>193</sup>Wawancara tanggal 22 September 2013

<sup>194</sup>Wawancara tanggal 22 September 2013

<sup>195</sup>Wawancara tanggal 22 September 2013

<sup>196</sup>Wawancara tanggal 22 September 2013

baik dan jauh dari gangguan hama padi. Ini tujuan dilaksanakan kenduri padang.<sup>197</sup> Kenduri padang dilaksanakan harus pada saat bulan qamariah naik, yakni pada hari rabu terakhir pada bulan tersebut yang disebut dengan "*rabu abis*". Kenduri terkesan sederhana saja, suguhannya terdiri dari nasi yang dibawa dari kampung, dilakukan penyembelihan ayam kampung di padang tersebut dimasak, setelah itu ketika sebelum menyantap hidangan kenduri dilakukan do'a bersama yang dipimpin oleh alim ulama. Standar turun benih padi berdasarkan bulan langit (*qamariah*), supaya jangan ada hama padi, inilah perkiraannya, kata orang zaman ketika kita panen harus sama dgn panen orang ghaib sehingga gangguan hama tidak ada.<sup>198</sup>

Pelaksanaan kenduri padang ini tidak ditentukan berapa orang pemilik sawah, akan tetapi seluruh masyarakat yang memiliki sawah turun bersama-sama membawa perbekalan kenduri untuk dimasak bersama di sawah yang lokasinya saling berdekatan. Jadi pak imam memimpin do'a yang dikuti oleh seluruh peserta, baik kalangan orang tua, remaja maupun anak-anak. Setelah itu baru dilaksanakan makan bersama-sama. Lokasi kendurinya biasanya ditentukan secara musyawarah di sawah siapa dilaksanakan secara bersama-sama.<sup>199</sup> Ritualnya dilaksanakan sebagai berikut;

- 1) Para *Tetuhe* sawah mengabarkan kepada seluruh petani sawah untuk mengadakan kenduri padang.
- 2) Mempersiapkan lauk-pauknya dari daging ayam; ayamnya tidak ditentukan harus disembelih di sawah.
- 3) Memasak makanan-makanan yang telah dipersiapkan di tempat kenduri yang biasanya di *suro* (gubuk) *Tetuhe* padang.
- 4) Setelah masak makanan tersebut dihidangkan di hadapan peserta kenduri.
- 5) Sebelum menyantap makanan, dilakukan do'a bersama yang dipimpin oleh alim ulama yang diundang sebagai mohon selamat dari Allah swt.
- 6) Setelah berdo'a lalu menyantap makanan bersama sebagai kebersamaan dalam turun ke sawah.
- 7) Dilakukan pesejuk setiap benih padi akan ditanami yang dibawa ke lokasi tempat kenduri padang.<sup>200</sup>

Perlengkapan untuk melakukan pesejuk dalam kegiatan kenduri padang anak ini dipersiapkan sedemikian rupa, diantaranya

---

<sup>197</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013

<sup>198</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013

<sup>199</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013

<sup>200</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013



telur ayam sebelum dipecahkan dibacakan selawat dengan basmalah, selawat itu disampaikan kepada Sahabat Angkasah, kemudian selawat itu juga diberikan kepada air shalat, kepada shalat lima waktu, kepada pembuka pintu rezeki, pangkah mahligai (pemilik kerajaan), ke pangkat mahligai tertinggi (kerajaan tujuh), ke pintu surga, ke budak mengandung, dan ke Muhammad jadi.<sup>201</sup>

Dalam hal ritual kenduri padang ini di desa pesisir Seruway historisnya sangat unik dimana cikal bakal dilakukan ada sebuah hikayat yang dipercayai tentang asal muasal dilakukannya kenduri padang ini sebagai jawaban persoalan dalam kehidupan masyarakat tempo dulunya.

Responden menyatakan dahulunya ada sebuah hikayat bahwa ketika Nabi Adam a.s. berada di surga sebelum turun ke bumi telah melakukan hubungan badan dengan jin di surga sehingga melahirkan seorang anak. Kemudian baru Nabi Adam a.s. dijadikan pendampingnya Siti Hawa. Setelah Nabi Adam a.s. dan Siti Hawa menetap di bumi dan beserta anak-anaknya ingin membuka lahan selalu ada saja yang mengganggu anak-anak Adam a.s. pada suatu hari anak-anak Adam a.s. melaporkan hal ini kepadanya. Dan Nabi Adam menyelidiki kejadian setiap hutan yang dibuka oleh anak-anaknya ternyata memang benar ada makhluk yang mengganguya. Kemudian Nabi Adam a.s. mendapati makhluk tersebut dan menanyakan kenapa ia selalu mengganggu hutan tersebut, makhluk itu berkata aku adalah anak Nabi Adam dengan isterinya Jin di Surga dahulunya. Makhluk itu berkata kenapa tuan marah kepadaku sementara aku tidak pernah tuan perhatikan. Setelah itu Nabi Adam a.s. memerintahkan kepada seluruh anaknya yang dengan Siti Hawa untuk membuat kenduri sebagai rasa simpati terjadap makhluk tersebut dan sejak anak-anak Nabi Adam a.s. dengan Siti Hawa tidak diganggu lagi di hutan-hutan.<sup>202</sup>

Kenduri padang ini timbul ataupun muncul dalam pemahaman masyarakat pesisir Seruway berasal dari sebuah hikayat yang dapat dikatakan sebagai mitos yang terbangun demikian baik dalam pemikiran mereka.

Selanjutnya masyarakat pesisir Seruway jika akan memakai perahu yang baru siap atau selesai dibuat dan akan dipakai untuk melaut, pemiliknya melakukan semacam kenduri kecil-kecilan

---

<sup>201</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013.

<sup>202</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013

yang dipimpin oleh seorang alim ulama dan yang paham/mengetahui ketentuan di laut.

Responden menyatakan, kami sering melakukan kenduri ala kadarnya dengan peserta lima atau tujuh orang yang dipimpin oleh orang yang paham tentang do'a tentang kelautan dengan harapan kami melaut mendapat rahmat dan perlindungan dari Allah swt.<sup>203</sup> ini menunjukkan bahwa kenduri ini tujuan tidak lain hanya mencari keridhaan Allah swt. dalam perjalanan mencari rezeki nantinya.

Kenduri *sampan* (perahu) ini pada kenyataannya tidak hanya pada perahu yang baru digunakan saja, akan tetapi juga dilakukan bagi nelayan minimal setahun sekali hal ini dilakukan sebagai rasa syukur kepada Allah swt. atas segala rezeki yang telah diberikan selama setahun. Hal ini wajar dilakukan berdo'a kepada Allah swt sebagai bentuk kesukuran hamba kepada sang pemberi rezeki.<sup>204</sup>

Kenduri *sampan* ini menunjukkan bagaimana bentuk kesukuran dan penyerah diri masyarakat pesisir Seruway dalam mencari rezeki di lautan Allah swt. yang tiada taranya di mata para nelayan.

Bentuk ritual yang dilakukan dalam kegiatan kenduri *sampan* ini antara lain: peralatan yang disediakan berupa nasi *pulut* (nasi ketan) yang telah diberi inti (kelapa yang diberi kula merah) dan alat pesejuk kemudian makanan dalam bentuk bubur kanji. Ritualnya tidak begitu lama. Kegiatan ini diawali dengan pembacaan do'a oleh alim ulama yang paham tentang kelautan kemudian baru menyantap makanan yang telah disediakan tadi. Dan ritual terakhir dilakukan pesejuk terhadap perahu dan pukot yang digunakan untuk melaut.<sup>205</sup>

Mengenai perlengkapan pesejuk menurut responden antara lain; dayun sepanggi, daun si puleh, daun jejerun, daun sedingin, rumput sambo, limau *mungko* (jeruk perut), telur ayam yang telah dipecahkan, pakai pulut.<sup>206</sup> Dari penjelasan responden ini perlengkapan pesejuk kenduri *sampansama* dengan pesejuk kenduri laut yang telah dipaparkan di atas.

---

<sup>203</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>204</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>205</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013

<sup>206</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013

Kearifan lokal lainnya yang dimiliki oleh masyarakat pesisir Seruway adalah *rateb jalan*.<sup>207</sup>Ritual ini mulai startnya dari muka kampung sampai penghujung kampung. Ada seorang imam yang ditunjuk menjadi pemimpin, memakai pakain kain putih diselubung ke tubuh memakai sebetuk cambuk yang terdiri dari *regis beregeat* (lidi pohon aren), *kelambe* (kelapa) hijau, dauh juhang, *buloh gading* (bambu kuning) *dipuntal* (dibundel) pakain kain putih diyakini dapat membantu mengusir jin jahat. Selain ada imam lain beberapa orang sebagai pendamping membawa bendera putih di sebelah kanan bertuliskan syahadat tauhid, dan sebelah kiri bertuliskan syahadat rasul. Seluruh jamaah berzikir sambil berjalan, sesampainya pada tempat ujung kampung dilakukan azan oleh salah seorang jaamaah maka berhentilah zikir/*rateb*. Imam zikir memimpin do'a bersama yang intinya menolak bala yang ada di sekitar kampung. Setelah itu para jamaah meyantap makanan ringan yang diberikan masyarakat yang digantungkan di pinggir jalan.<sup>208</sup>

Ritual ini memiliki suatu *pantangan* (larangan) yang harus dihindari oleh para jamaah, karena jika dilanggar diyakini akan membawa mudharat bagi kampung dan setidak akan mendatangkan kesia-siaan dari kegiatan *rateb jalan* ini. Adapun *pantangan* tersebut adalah tidak boleh membawa pulang sisa-sisa makanan, atau membawanya ke arah muka kampung/arah berlawanan dengan jalur ritual itu dilakukan.<sup>209</sup>

Setelah tiga malam *ratebjalan* ini dilakukan maka memunculkan kearifan lokal lainnya yakni kenduri *kobah*.<sup>210</sup>Responden menyatakan secara adat tempat/lokasi ritual ini harus sekitar kuburan masyarakat, bukan di atas tanah *kobah* (kuburan). Ritual ini dilakukan pada awal bulan safar. Seluruh masyarakat membawa berbagai perlengkapan masakan untuk dimasak bersama-sama di sekitar kuburan. Setelah masak masakan tersebut dilakukan do'a bersama yang isi mohon dijauhkan bala dan mara bahaya di kampung pesisir yang dipimpin oleh imam kampung. Bagi masyarakat ada yang mempersiapkan seikat lidi

---

<sup>207</sup>Ritual ini bentuk melakukan zikir dengan lafadh dua kalimah syahadat yang dilakukan secara berjalan kaki yang diikuti oleh seluruh kaum laki-laki dewasa yang ada di desa pesisir.

<sup>208</sup>Wawancara tanggal 09 Oktober 2013

<sup>209</sup>Wawancara tanggal 09 Oktober 2013

<sup>210</sup>Ritual ini berupa kenduri dan masak-masak bersama-sama di sekitar kuburan massal dan ada kuburan yang dikeramatkan oleh masyarakat pesisir.

beregat (lidi pohon aren) yang diletakkan pada tempat air safar yang nantinya setelah selesai acara akan diambil kembali. Selesai memanjatkan do'a dilaksanakan makan bersama, setelah itu imam kampung membacakan do'a untuk air safar yang telah dipersiapkan dalam wadah yang besar untuk diambil oleh segenap masyarakat sebagai air mandi safar dan bahkan dibolehkan untuk diminum.<sup>211</sup>

Dalam ritual kenduri *kobah* ini ada yang lebih khususnya yaitu meletakkan telur ayam kampung sebanyak 40 butir di ujung kampung sebagai memenuhi syarat ritual kenduri ini.<sup>212</sup> Ritual kenduri *kobah* ini dilakukan karena menurut persi hikayat yang ada di masyarakat pesisir, bahwa dahulunya pada masa sahabat rasulullah dahulunya ada penyakit yang diderita oleh satu kaum dan bisa disembuhkan oleh berbagai obat-obatan, akan tetapi dengan zikir dan kenduri seperti ritual inilah yang dapat menghilangkan bala penyakit tersebut.<sup>213</sup>

Air safar yang telah dipersiapkan tersebut dicampurkan dengan buah *kundo*<sup>214</sup> dan *tumbuh kelambe*<sup>215</sup> yang telah dicincang halus. Campuran air ini dirajah oleh imam kampung dengan bacaan al-Fatihah yang disampaikan kepada rasulullah, syahadat tauhid, surat al-Ikhlas dan ayat-ayat pendek lainnya. Buah *kundo* dan *tumbuh kelambe* yang dicampurkan dengan air safar dipahami sebagai simbol rasa dingin untuk menghilangkan kehangatan.<sup>216</sup>

Ritual ini juga memiliki *pantangan* (larangan) dalam pandangan masyarakat pesisir Seruway, adapun larangan tersebut adalah makanan kenduri tersebut sisanya tidak boleh di bawa pulang ke rumah masing-masing akan tetapi harus dihabiskan di lokasi kenduri tersebut. Kemudian bagi para nelayan tidak boleh *mudik* (pulang dari laut) sejak pelaksanaan kenduri hingga keesokan harinya. Akan tetapi melaut diperbolehkan asalkan tidak *mudik* kecuali dua hari setelah acara kenduri.<sup>217</sup>

Sejarah kenduri *kobah* ini bagi masyarakat pesisir Seruway oleh hikayat tentang Syekh Abdul Qadir Zailani, mengenai konsep Tuhan dan Allah; dimana ada Tuhan yang yang menjadi kendali

---

<sup>211</sup>Wawancara tanggal 09 Oktober 2013

<sup>212</sup>Wawancara tanggal 09 Oktober 2013

<sup>213</sup>Wawancara tanggal 18 Oktober 2013

<sup>214</sup>Semacam buah labu air yang agak lonjong bentuknya.

<sup>215</sup>Isi buah kelapa yang telah tumbuh atau dalam bahasa jawanya disebut

*ketos*

<sup>216</sup>Wawancara tanggal 18 Oktober 2013

<sup>217</sup>Wawancara tanggal 18 Oktober 2013

bagi masyarakat, sementara Allah itu adalah penciptanya. Dikisahkan bahwa sebuah komunitas manusia yang selalu khawatir kepada yang namanya Tuhan dimana Tuhan tersebut selalu meminta sesajen anak gadis setiap malam purnama. Pada suatu hari berjumpalah Syekh Abdul Qadir Zailaini dengan seorang laki-laki tua sedang menangis dalam kesedihan. Syekh Abdul Qadir Zailaini bertanya kenapa anda bersedih sementara yang lain bergembira menjumpai Tuhan kamu. Laki-laki itu berkata bagaimana aku tidak tuhanku telah mengambil anak perempuan kesayanganku, dialah anakku satu-satunya tetapi telah diambil sang Tuhan untuk persembahan puranama ini. Lalu Syekh Abdul Qadir Zailaini berkata, jika kamu mau anak gadis mu kembali ikuti perintahku, dengan membaca *laa ilaha illallah Syekh Abdul Qadir Zailaini shafiyullah*. Lalu laki-laki itu mengikuti perintah Syekh Abdul Qadir Zailaini tersebut dan anak gadisnya tidak mati dipersembahkan Tuhan tersebut. Sehingga seluruh masyarakat melakukan syukuran dengan menggantikan sesajen untuk tuhan tersebut 40 butir telur ayam. Sejak itu masyarakat kampung itu tidak lagi diganggu oleh yang mereka namakan Tuhan tersebut.<sup>218</sup>

Demikianlah beberapa kearifan lokal yang dimiliki oleh masyarakat pesisir Seruway yang dikemas dalam berbagai bentuk ritual yang tentunya merupakan warisan kreasi leluhur masyarakat tersebut hingga sekarang. Meskipun pada sisi tertentu jika dikaitkan dengan keyakinan atau ajaran Islam tidak menutup kemungkinan terjadi kontradiksi. Namun yang tergambar di sini bahwasannya ritual ini dibangun dalam idea tau gagasan dari mitos-mitos ajaran Islam itu sendiri.

**Tabel 1. Kearifan Lokal di Kecamatan Seruway**

| Tujuan kegiatan  | Nilai dan kearifan lokal yang berlaku                           |
|--|---|
| Mensyukuri nikmat/razeki sektor kelautan                   | 1. Melakukan kenduri laut<br>2. Melakukan kenduri <i>sampan</i> |
| Memohon perlindungan dalam mencari rezeki sektor pertanian | 1. Melakukan ritual kenduri padang                              |
| Menjauhkan segala wabah penyakit dan ancaman               | 1. Melakukan zikir jalan<br>2. Melakukan kenduri <i>Kobah</i>   |

<sup>218</sup>Wawancara tanggal 18 Oktober 2013

Kegiatan kenduri laut ini merupakan ritual yang sering dilakukan oleh orang-orang tua kampung dahulunya. Ini memiliki nilai kearifan terhadap kelestarian lingkungan hidup dan bentuk kesukuran yang menghindari keserakahan dalam mencari rezeki. Dimana sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya bahwa setelah acara kenduri laut tersebut dilarang melaut dalam jangka waktu tertentu sehingga memberikan peluang bagi bibit-bibit ikan dan udang di laut untuk berkembang biak, di samping itu memberikan waktu luang bagi nelayan untuk berkumpul dan beribadah bersama keluarga di rumah.

Ritual kenduri *sampan* juga demikian memberikan nilai kearifan yang melatih para nelayan selalu bersyukur dan selalu ingat kepada Allah swt. sebagai pemberi rezeki bagi para nelayan. Kenduri *padang* memberikan nilai kearifan yang begitu tinggi yaitu terjadinya kekompakan dalam memulai turun benih serta akan terhindarnya dari hama-hama padi karena sama-sama menanam, pasti akan sama-sama masa memanennya nanti. Jika terjadi kesamaan masa dalam setiap tahapan kegiatan menanam padi maka hewan-hewan yang menggu tanaman padi dapat diminimalisir.

Sementara itu ritual *ratep jalan* dan kenduri *kobah* memberikan kearifan bahwa dalam menghindari segala mara bahaya tidak hanya mengedepan sisi kekuatan manusia saja akan tetapi harus didukung oleh dimensi teologis dengan memohon bantuan Allah swt. melalui zikir-zikir yang dikumandangkan dan diakhir dengan do'a seluruh masyarakat di suatu tempat memohon kepada Allah untuk dijauhkan mara bahaya tersebut.

Ini merupakan nilai-nilai kearifan lokal yang positif yang dipahami oleh peneliti dengan tidak menafikan nilai-nilai negatif yang mungkin muncul dari ritual kearifan lokal tersebut di atas.

#### **D. Pelaksanaan Syari'at Islam di Pesisir Seruway**

Keyakinan masyarakat pesisir tidak berbeda dengan keyakinan/keimanan muslim yang lainnya. Mereka secara aliran pemikiran ilmu kalam hamper seluruhnya tergolong kepada pemahaman ahlu sunnah wal ajmaah yang dikembangkan oleh Hasan Basri dan murid-muridnya. Dari pemaparan responden dipahami bahwa masyarakat pesisir Kecamatan Seruway dalam limu tauhid hampir seluruhnya meyakini Allah memiliki sifat. Sehingga sering dijumpai dialog-dialog masyarakat di tempat balai

pengajian maupun rumah-rumah tuan guru sering membicarakan tentang sifat Allah.<sup>219</sup> Masyarakat pesisir sangat gemar mempelajari ilmu tauhid ketimbang ilmu fikih, ini dapat dibuktikan ketika ada pengajian yang mengkaji tentang ilmu fikih sering jarang begitu ramai jamaahnya atau para pengikutnya. Ini berbeda ketika ada pengajian yang dilaksanakan bidang ilmu tauhid maka para orang tua sangat senang mengikutinya.<sup>220</sup>

Persepsi masyarakat pesisir ini terbangun dari adanya pemahaman bahwa *awaluddin ma'rifatullah*. Responden menyatakan yang perlu dibangun adalah ilmu ma'rifah yakni mengenal Allah, setelah mengenal dengan sempurna maka baru dapat dijalankan perintah Allah melalui ilmu fikih. Yang terjadi sekarang ini adalah tidak sempurnanya pemahaman ilmu tauhid mengakibatkan kesia-siaan dalam beribadah, sehingga ada orang shalat tetapi belum mampu merubah prilaku seperti orang yang shalat.<sup>221</sup>

Shalat fardhu semua muslim memahaminya sebagai ibadah yang wajib dilaksanakan dalam kondisi apapun. Pelaksanaan shalat fardhu di masyarakat pesisir penuh dengan dinamika implementasinya. Responden menyatakan ibadah fardhu ini diakui merupakan ibadah yang harus dilakukan dan tanpa adanya konsekwensi yang menyatakan dapat meninggalkannya. Masyarakat pesisir melaksanakan ibadah shalat fardhu sering dilakukan di rumah-rumah mereka pada waktu shalat. Sesekali dilakukan secara berjamaah di rumah pada waktu shalat maghrib, dan diwaktu tidak melaut.<sup>222</sup>

Ini menunjukkan pelaksanaan kegiatan ibadah fardhu dilaksanakan secara jamaah dilaksanakan diwaktu shalat maghrib di rumah masing-masing yang sering dilakukan sewaktu musim tidak melaut. Di daerah pesisir melaut dilakukan 14 hari dalam sebulan, hal ini dilakukan dari peredaran air laut berdasarkan pergeseran gravitasi bulan atau peredaran bulan di langit.

Responden lain menyatakan pelaksanaan ibadah shalat fardhu secara umum dilakukan secara pribadi artinya tidak dilaksanakan berjamaah hal ini terkadang kurang begitu terbiasa melakukan shalat secara berjamaah dikarenakan masing-masing anggota keluarga nelayan jarang berkumpul di rumah pada waktu awal-awal shalat kecuali pada waktu maghrib. Secara keilmuan masyarakat

---

<sup>219</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013

<sup>220</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013

<sup>221</sup>Wawancara tanggal 29 Oktober 2013

<sup>222</sup>Wawancara tanggal 29 Oktober 2013

pesisir memahamai betapa bagusnya pahala yang diperoleh dengan shalat fardhu secara berjamaah.<sup>223</sup> Masyarakat pesisir secara keilmuan mengetahui afdhaliyah pelaksanaan shalat berjamaah akan tetapi pelaksanaannya bagi anggota keluarga jarang dilaksanakan karena berbagai faktor, baik faktor waktu maupun faktor kemampuan menjadi imam sehingga pelaksanaan shalat berjamaah di lingkungan keluarga jarang sekali dilakukan.

Namun demikian secara kuantitas pelaksanaan ibadah shalat di masyarakat pesisir relatif kurang dilaksanakan. Hal ini dikarenakan peran orang tua daerah pesisir yang minim dilaksanakan dengan baik. Responden menyatakan tentang hal ini, sebenarnya jika ditilik secara mendalam di daerah pesisir pelaksanaan ibadah shalat apakah secara berjamaah atau sendirian sangat sedikit masyarakat melaksanakannya secara rutin di rumah. Ini terjadi karena orang tua katakanlah ibu rumah tangga jarang sekali mengingat anaknya untuk shalat apalagi ayahnya yang memang jarang dirumah karena sering melaut.

Shalat berjamaah sering dilakukan ketika shalat hari jum'at di masjid kampung, ini biasanya dominan dilakukan oleh orang tua dan sedikit dari kalangan remaja dan anak-anak bahkan hampir tidak pernah diikuti oleh wanita. Memang secara hukum fikihnya wanita tidak diwajibkan shalat jumat tetapi shalat zuhur saja.<sup>224</sup> Menurut responden shalat berjamaah jumat ini setiap waktunya dilaksanakan karena pada hari jumat bagi daerah pesisir ada pantangan melaut pada jumat. Sehingga para nelayan ada di kampung pada hari tersebut sehingga dapat terlaksana shalat jumat tersebut.<sup>225</sup>

Pelaksanaan ibadah di daerah pesisir dilaksanakan secara penuh dengan kesadaran sendiri dari masyarakat dan didukung oleh berbagai kebijakan yang dibuat oleh pemerintah kampung pesisir. Hal ini dapat diketahui dari responden di atas yang menyatakan adanya dukungan regulasi tentang pelarangan melaut karena melanggar adat istiadat yang implikasinya akan menimbulkan kesialan dalam mencari nafkah di laut.

Ada fenomena dalam pelaksanaan ibadah shalat jumat di sebagian daerah pesisir sebagaimana yang diinformasikan oleh responden.

---

<sup>223</sup>Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>224</sup>Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>225</sup>Wawancara tanggal 30 September 2013



Yakni setelah pelaksanaan shalat jumat kami sering melakukan shalat zuhur ini dikarenakan jumlah jamaah yang dipahami belum mencukupi persyaratan jumlah ahli jumat. Terkadang jumlah jamaahnya melebihi 40 orang tetapi kami tetap juga melaksanakan shalat zuhur berjamaah karena jamaah belum paham tentang ilmu agama fikih shalat sehingga tetap tidak mencukupi jumlah ahli jumat yang alim sebanyak 40 orang.<sup>226</sup>

Ini menunjukkan pemahaman fikih mazhab syafi'iyah masih membumi di daerah sebagian pesisir Kecamatan Seruway.

Pelaksanaan syariat Islam pada tataran ibadah selain shalat fardhu juga ada di bidang pelaksanaan shalat sunat Idul Fitri dan Idul Adha. Responden menyatakan pelaksanaan ibadah ini setiap tahunnya partisipasi masyarakat pesisir sangat baik dimana para anak-anak, remaja dan orang dewasa selalu turut serta dan mengikutinya dengan hikmat.<sup>227</sup>

Pelaksanaan ibadah qurban yang dilaksanakan oleh masyarakat pesisir dominan sama seperti daerah lainnya di Kecamatan Seruway. Bahkan setiap tahunnya pelaksanaan ibadah ini tidak pernah absen dalam arti selalu dilaksanakan oleh masyarakat pesisir. Responden menyatakan setiap tahun di daerah kami selalu dilaksanakan penyembelihan hewan qurban yang diyakini sebagai bentuk ibadah yang harus ditunaikan bagi muslim yang telah memiliki kemampuan untuk berqurban.<sup>228</sup> Penyembelihan hewan qurban biasanya diadakan di lingkungan masjid kampung yang dilakukan oleh tok imam kampung beserta perangkat keimaman dan terkadang dibantu oleh perangkat desa seperti kepala dusun dan seluruh kepala urusan kampung.<sup>229</sup>

Di daerah pesisir para warga terkadang ada membentuk semacam perkumpulan keluarga saling patungan dana untuk membeli hewan qurban ketika menjelang Idul Adha, sehingga dominan hewan qurban itu berupa hewan lembu.<sup>230</sup> Ini menunjukkan betapa antusiasme masyarakat pesisir dalam berpartisipasi melaksanakan perintah berqurban yang merupakan bagian dari ajaran syari'at Islam.

---

<sup>226</sup>Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>227</sup>Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>228</sup>Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>229</sup>Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>230</sup>Wawancara tanggal 29 September 2013

Oleh karena itu pelaksanaan syari'at Islam di bidang ibadah menunjukkan dapat terimplementasi dengan baik. Dan ini sebenarnya masyarakat pesisir telah melaksanakannya jauh sebelum penerapan syari'at Islam secara formal di seantaro provinsi Aceh. Sebagaimana dinyatakan oleh responden bahwa kegiatan ibadah-ibadah masyarakat di sekitar daerah pesisir tidak sepenuhnya sebagai tuntutan dari pemberlakuan syari'at Islam di Aceh akan tetapi memang sudah dipahami secara baik, ibadah-ibadah tersebut memang ajaran rasulullah atau Islam yang musti dilaksanakan.<sup>231</sup>

Kehidupan masyarakat pesisir secara umum memang memiliki karakter yang agak berbeda dengan masyarakat yang hidup di dataran tinggi atau daerah perkotaan. Responden menyatakan kami masyarakat pesisir dominannya kalau berbicara dan berargumentasi sering dikatakan orang agak keras gaya bicaranya dan memang sulit untuk konpromi. Ini saya rasakan sendiri. Sebenarnya kami sering berada di lautan bebas dan ketika berbicara di boat jika berbicara secara lembut/perlahan-lahan lawan bicara kurang dapat mendengar karena terbawa angin, sehingga besar suaranya. Kemudian kami terbiasa diatur secara keras oleh juragan boat supaya selamat di atas boat dalam menghadapi gelombang laut.<sup>232</sup>

Informasi responden ini memberikan pemahaman bahwa etika yang merupakan bagian akhlak masyarakat pesisir pada dasarnya dibentuk alam yang keras yang selalu mengitarinya sehingga nilai kesopanan serta kepatutan dalam bersosialisasi terkesan keras. Padahal sebenarnya masyarakat pesisir memilki etika sosial yang sama seperti masyarakat yang tinggal di daerah dataran tinggi atau perkotaan.

Pola berbusana masyarakat pesisir di Kecamatan Seruway dapat diketahui dari beberapa informasi yang diberikan oleh responden berikut ini. Salah satu responden menyatakan ketika memilih busana yang akan dikenakan selalu memilih pakaian yang tidak terlalu tebal dikarenakan suasana di rumah atau di sekitarnya sering terasa panas, sehingga akan menyusahakan dalam bekerja.<sup>233</sup> Di dalam bekerja sebagai nelayan seperti di dalam boat sering memakai celana ponggol dan hanya mengenakan baju

---

<sup>231</sup> Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>232</sup> Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>233</sup> Wawancara tanggal 30 September 2013

singlet (*you canse*), dan ini hal yang biasa bagi para nelayan baik sewaktu melaut maupun berada di kampung.<sup>234</sup>

Para wanita daerah pesisir Kecamatan Seruway dalam hal model berbusana dapat dipahami dari responden berikut ini. Sejak dahulunya wanita di daerah pesisir memakai busana yang menutup aurat sebagaimana umumnya wanita-wanita muslim lainnya.<sup>235</sup>Wanita-wanita di sini baik ketika mau berpergian ke pasar, warung, kios atau bekerja di sekitar rumah serta bersenda gurau di lingkungan rumah ada yang berbusana baju lengan pendek, lengan panjang, menggunakan rok dan ada juga celana panjang.<sup>236</sup>

Mengenai persoalan jilbab secara umum kami di pesisir jarang menggunakan jilbab jika keluar rumah untuk beraktifitas di sekitar rumah, hanya beberapa ibu-ibu dan anak gadis yang sering menggunakannya.Terkecuali ketika ingin berpergian ke luar kampung banyak para wanita mengenakan jilbab dan baju lengan panjang, rok panjang atau celana panjang katon.<sup>237</sup>

Informasi responden menunjukkan model berbusana yang islami dalam versi qanun pelaksanaan syariat Islam kurang dilaksanakan dengan sempurna.Ini memerlukan pembinaan tentang kesadaran berbusana yang sesuai dengan regulasi pelaksanaan syariat Islam di Aceh.Oleh karena itu pemantapan pemahaman model busana islami bagi masyarakat pesisir sangat perlu ditingkatkan.

Masyarakat pesisir Kecamatan Seruway dominan orang-orang melayu sehingga karakter kemelayuan sangat kental sampai sekarang.Salah satu karakternya adalah gemar terhadap seni terutama seni tari dan seni suara.Mereka sangat gembira ketika ada berbagai pementasan kesenian tari dan suara.Sehingga setiap ada acara kenduri selalu ada hiburan yang dipentaskan.

Responden menyatakan setiap ada acara peresmian perkawinan salah satu anggota keluarga selalu disuguhkan hiburan seni tari dan seni suara.Ini dilakukan sebagai bentuk kemeriahan yang memang sudah biasa dilakukan oleh masyarakat.<sup>238</sup> Warga pesisir dominan memberikan hiburan pada setiap acara pesta perkawinan yang namanya keyboard, yang di datangkan terkadang dari kota

---

<sup>234</sup> Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>235</sup> Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>236</sup> Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>237</sup>Wawancara tanggal 30 September 2013

<sup>238</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

kualasimpang, dari Kecamatan Seruway dan sesekali dari daerah pebatasan Sumatera Utara. Namun demikian ada juga warga pesisir menyuguhkan hiburan dalam bentuk orkes gambus bahkan ada juga hiburan daerah asli suku Tamiang seperti marhaban.<sup>239</sup>

Bentuk tontonan hiburan publik bagi masyarakat pesisir terjadi variasi ada yang dalam bentuk hiburan keyboard, orkes gambus dan ada juga dalam bentuk group marhaban. Ini menunjukkan betapa masyarakat pesisir telah menerima bentuk hiburan modern dan juga tetap mempertahankan hiburan-hiburan daerah.

Bentuk tontonan keyboard selalu ada penyanyi yang mendendangkan lagu-lagu tertentu dan sangat digemari oleh kalangan masyarakat muda-mudi di daerah pesisir. Responden menyatakan setiap ada acara peresmian pernikahan atau kegiatan lainnya selalu terasa kurang begitu meriah jika tidak diiringi lantunan musik dan dendangan tari-tarian.<sup>240</sup> Kemudian responden menyatakan:

Para penyanyi dalam tontonan tersebut terjadi juga variasi dalam hal busana yang digunakan, ada yang tergolong memenuhi standar berbusana syari'at islam dan ada juga yang tidak memenuhi ketentuan syariat. Responden menyatakan biduan yang biasa ada pada setiap tontonan hiburan bagi masyarakat sesekali ada yang tidak menggunakan jilbab, hanya memakai baju kaos panjang dan celana jeans. Tetapi banyak juga yang memakai jilbab dan standar umum berpakaian muslim.<sup>241</sup>

Kenyataan ini pada menunjukkan bahwa pada tararan akhlak dalam implementasi syari'at Islam secara formal perlu dilakukan penguatan dan pemantapan pemahaman yang sejalan dengan konsep Islam.

Peran serta masyarakat pesisir dalam mengantisipasi perilaku-prilaku yang menyimpang memiliki modal yang efektif dalam menciptakan kehidupan yang tertib hukum dan tertib sosial. Masyarakat pesisir setiap hari jum'at dalam masa yang tidak begitu ditentukan melakukan gotong royong; memperbaiki sarana balai pengajian, hal ini dilakukan supaya ada kenyamanan sewaktu belajar di pengajian setiap malam sabtu. Pengajian ini dilakukan

---

<sup>239</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>240</sup>Wawancara tanggal 09 Oktober 2013

<sup>241</sup>Wawancara tanggal 09 Oktober 2013

sebagai upaya antisipasi pendangkalan pemahaman keagamaan bagi masyarakat yang biasanya dipimpin oleh da'i kecamatan atau da'i perbatasan.<sup>242</sup>

Bagi anak-anak generasi muda di daerah pesisir relatif banyak mendapat pengetahuan dasar agama Islam, seperti tata cara shalat, mampu baca qur'an dan belajar bersuci. Anak-anak pesisir belajar ilmu ini biasanya dilembaga taman pendidikan al-qur'an (TPQ). Di daerah pesisir setidaknya telah memiliki setiap desa satu TPQ yang bersifat swadaya masyarakat.<sup>243</sup>mengenai lembaga pendidikan dasar Islam yang dikelola oleh pemerintah sampai saat ini di daerah pesisir ini belum ada, ini juga merupakan suatu persoalan bagi kami dalam peningkatan pengetahuan masyarakat pesisir tentang ilmu agama.<sup>244</sup>

Suasana kehidupan keakraban sesama masyarakat pesisir masih terjaga dengan baik. Ini dipahami dari informasi responden yang menyatakan jika kami ingin melakukan sebuah hajatan tertentu, kami selalu memberikan bantuan baik itu bentuk materi maupun non materi. Sehingga saudara-saudara kami tidak merasa begitu terbebani dalam melaksanakan hajatan tertentu.<sup>245</sup>

Suasana kekerabatan yang masih kuat juga dapat dilihat dari informasi responden menyatakan:

adanya kegiatan yang namanya "duduk pakat". Kegiatan ini biasanya bertujuan untuk menentukan panitia kenduri yang bersifat besar, dimana anggota panitia ditunjuk oleh tuan rumah sebagai pelaksana kegiatan tersebut, yang pada umumnya tidak mengharapkan bayaran apapun dari tuan rumah/ahli bait. Pada acara ini seluruh kerabat jauh dan dekat serta masyarakat kampung diundang untuk mendengarkan susunan panitia kenduri, seluruh undangan hanya diberikan minuman teh atau kopi dan disuguhi makanan ringan.<sup>246</sup>

Kegiatan ini diyakini sebagai warisan orang-orang tua terdahulu ketika ingin membuat sebuah kegiatan supaya sukses maka harus didukung oleh seluruh komponen masyarakat kampung secara sukarela.

---

<sup>242</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>243</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>244</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>245</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>246</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

Demikian juga ketika akan melakukan kegiatan memperingati hari-hari besar Islam di daerah pesisir. Setiap tahunnya kami adakan kegiatan keagamaan yang semua itu secara sukarela para pemuda dan pemudi mempersiapkan partisipasinya demi suksesnya kegiatan tersebut.<sup>247</sup>Berbagai macam kegiatan keagamaan yang merupakan syiar ajaran Islam terlaksana dengan baik serta mendapat dukungan yang maksimal. Responden menyatakan kegiatan keagamaan yang sering diikuti adalah maulid nabi, isra' mi'raj, perlombaan mengaji tingkat anak-anak.<sup>248</sup>

Lokasi yang sering digunakan dalam kegiatan syi'ar Islam ini bertempat di lokasi masjid kampung, dan jarang sekali di tempat terbuka lainnya. Ini dipahami bahwa kegiatan keagamaan memiliki nilai lebih kalau dilaksanakan di sekitar rumah Allah atau ibadah.<sup>249</sup>

Dari kegiatan ceramah-ceramah atau dakwah-dakwah inilah masyarakat pesisir sering tergugah hatinya untuk meningkatkan ibadah kepada Allah swt. saya melihat jika warga di sini yang sering ikut mendengarkan dakwah islamiyah mereka mau beribadah dengan baik, seperti shalat fardhu menjadi intensif, berqurban ketika lebaran haji, berpuasa di bulan Ramadhan.<sup>250</sup>

Ini menunjukkan bahwa kehidupan keberagamaan masyarakat pesisir di Kecamatan Seruway relatif telah melaksanakan penerapan syari'at Islam secara formal, seperti yang dicanangkan oleh pemerintah Aceh. Namun demikian tidak berarti perilaku keberagamaan syari'at Islam sekarang ini sepenuhnya didukung oleh pembelakuan syari'at Islam secara formal. Sebelum pemberlakuan syari'at secara formal di Aceh masyarakat pesisir Kecamatan Seruway sama seperti masyarakat di daerah lainnya telah hidup dengan Islam penuh dengan rasa ketaatan kepada Allah swt. responden menyatakan, kami di sini sebenarnya kurang memahami penerapan syari'at Islam yang bagaimana dimaksudkan sekarang. Secara umum tidak ada perubahan, paling-paling yang ada perubahan sekarang ada yang namanya da'i perbatasan, da'i kecamatan. Yang lainnya kami hanya menjalankan ajaran seperti orang-orang tua kami dulunya.<sup>251</sup>

---

<sup>247</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>248</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>249</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>250</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>251</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

### **E. Marginalisasi Kearifan Lokal di Pesisir Seruway**

Marginalisasi kearifan lokal dewasa ini di daerah pesisir Kecamatan Seruway terlihat dari pelaksanaan kendurian laut di dua daerah lokasi penelitian menunjukkan adanya pengurangan ritualisasi kenduri laut. Responden menyatakan sekarang ini tidak dilakukan lagi pelepasan sisa-sisa makanan atau hewan yang disembelih ke tepi laut hal ini dianggap kurang baik. Akan tetapi dapat membangun pemahaman masyarakat yang menyedihkan dan perbuatan ini sia-sia saja.<sup>252</sup>

Kemudian prosesi ritual lainnya dalam hal makan bersama di pantai tidak perlu menunggu pawang laut di tengah laut beserta rombongan sudah memakan kendurinya terlebih dahulu. Hal ini dianggap tidak memberikan pengaruh lagi bagi kesakralan prosesi kenduri laut. Ada diisi kegiatan ceramah oleh para ustaz ketika setelah menyantap makanan kenduri di tepi pantai, pada sisi lain terkesan kenduri laut sebagai pesta pantai dimana yang ikut meramaikannya sekarang ini juga banyak para pemuda dan pemudi yang terkadang bukan dari keluarga para nelayan.<sup>253</sup>

Kenduri laut perlu dikritisi untuk dilaksanakan, karena bagaimanapun kenduri laut itu memiliki unsur pemujaan kepada makhluk Allah yakni jin laut. Ini akan dapat menimbulkan persoalan bagi pemikiran keagamaan syariat Islam bagi masyarakat.<sup>254</sup> Ritual kenduri laut sekarang ini masih banyak unsur pemujaan, yakni pelaksanaan itu sering dikaitkan oleh adanya perintah dari jin laut melalui mimpi kepada pawang laut atau masyarakat tertentu. Sehingga harus dilaksanakan jika tidak akan terjadi bencana bagi salah seorang masyarakat ketika melaut.<sup>255</sup>

Pada sisi lain responden menyatakan pelaksanaan kenduri laut layak dilaksanakan asalkan konsepnya perlu dijelaskan. Menurut saya kenduri laut dilaksanakan hanya sebatas ritual adat saja, akan tetapi jangan dicampurkan ritual yang diragukan seperti pelepasan sisa makanan ke tengah laut atau makan di atas perahu di tengah laut.<sup>256</sup>

Ini menunjukkan adanya proses menempatkan beberapa prosesi kenduri laut pada posisi yang dikesampingkan pada masa sekarang ini sebagai bagian dari makna marginalisasi. Kenyataan

---

<sup>252</sup>Wawancara tanggal 06 Oktober 2013

<sup>253</sup>Wawancara tanggal 13 Oktober 2013

<sup>254</sup>Wawancara tanggal 13 Oktober 2013

<sup>255</sup>Wawancara tanggal 13 Oktober 2013

<sup>256</sup>Wawancara tanggal 12 Oktober 2013

ini terjadi disebabkan telah terbangunnya tingkat pengetahuan masyarakat tentang ilmu-ilmu syariat Islam yang mereka peroleh dari pembelajaran-pembelajaran ilmu agama di lembaga pendidikan agama yang formal maupun non formal. Dalam kurun waktu kurang lebih lima belas tahun kebelakang ada beberapa putra dan putri desa pesisir yang menuntut ilmu agama di berbagai pesantren yang menjadi idola orang tua mereka, salah satunya pesantren yang ada di Tapanuli Selatan, yaitu Pesanten Mustafawiyah Purba Baru.

Kemudian melalui program pemerintah Aceh tentang komitmen menjalankan syari'at Islam secara yuridis formal melalui programnya penempatan da'i perbatasan dan da'i kecamatan turut meningkatkan pengetahuan masyarakat pesisir tentang hukum-hukum syari'at.

Pada aspek lain responden menyatakan kenduri laut, kenduri *padang* tidak begitu berbekas atau berpengaruh dalam mencari nafkah. Masyarakat sekarang tidak sepenuhnya bergantung kepada laut dan pertanian. Memenuhi kebutuhan rumah tangga bisa dicari dengan bekerja bangunan, karyawan kebun dan lain-lain.<sup>257</sup> Responden lain menyatakan :

kenduri laut dan kenduri *padang* itu untuk masyarakat dulu yang memang cara untuk mencari nafkahnya terfokus di laut atau di sawah, sekarang bisa mencari nafkah di sektor lain, pergi ke Malaysia bekerja bangunan di negeri jiran tersebut bisa juga menghidupi keluarga, apalagi beberapa belakangan ini hasil tangkapan laut tidak begitu menjanjikan lagi. Yang kalau ada atau tidaknya kenduri laut tidak ada masalah, artinya dilaksanakan ikuti aja, tapi lebih tidak usah aja karena banyak cara untuk memudahkan mencari nafkah.<sup>258</sup>

Ini menunjukkan penempatan ritual kenduri laut dan kenduri *padang* pada posisi terpingirkan dalam persepsi sebagian masyarakat pesisir. Ritual-ritual tersebut bukan lagi sebuah kebutuhan. Jika dipersamakan sebagai tingkatan kebutuhan, maka kegiatan ini bukan lagi yang primer akan tetapi sudah sekunder dan bisa mungkin pada posisi tertier. Pada persepektif ini menurut peneliti terjadi marginalisasi kearifan lokal ritual kenduri laut dan kenduri *padang* disebabkan adanya evolusi profesi masyarakat

---

<sup>257</sup>Wawancara tanggal 12 Oktober 2013

<sup>258</sup>Wawancara tanggal 12 Oktober 2013



pesisir Kecamatan seruway yang tidak lagi terfokus pada sektor kelautan dan pertanian.

Pada ritual kenduri *kobah* dewasa ini ada terjadi pergeseran atau dapat dikatakan pengurangan ritual, yaitu tidak ada ritual meletakkan telur sebanyak empat butir di penghujung perkampung desa pesisir. Demikian juga pada ritual *rateb* jalan yang dahulunya dilaksanakan di malam hari dengan cara berjalan kaki, sekarang ini terjadi perubahan dilakukan dalam ruangan tertutup seperti di menasah atau masjid.<sup>259</sup>

Persepsi masyarakat tentang *rateb* jalan dan kenduri *kobah* dapat diperhatikan dari informasi responden yang menyatakan:

Jika penyakit yang datang itu sebenarnya sudah ada sekarang ini obat karena penyakitnya sudah diketahui. Dahulunya mungkin belum diketahui nama penyakit maka tidak tahu kasih obat apa yang bisa dimimun. Misalnya dulu jika sudah banyak orang sakit panas yang sering *ngerato* (bicaranya ngaur) dikatakan kerasukan setan, maka setan harus diusir dengan zikir-zikir. Tetapi sekarang penyakit seperti itu mungkin namanya sakit yang suhu tubuh terlalu tinggi obatnya cairan penurun panas dan sudah banyak yang sembuh. Jadi kurang begitu nyambung manfaat *rateb* jalan dengan kenduri *kobah* dalam hal menghilangkan penyakit yang dilanda masyarakat.<sup>260</sup>

Marginalisasi kenduri *kobah* dan *rateb* jalan ini terkonstruksi dalam pemahaman masyarakat pesisir di Kecamatan Seruway oleh adanya keberhasilan ilmu kesehatan dalam menjawab tantangan kesehatan masyarakat setempat. Memang Dinas Kesehatan Aceh Tamiang khususnya dan Provinsi Aceh umumnya telah berusaha maksimal dalam meningkatkan pelayanan kesehatan masyarakat. ini dapat dilihat dari di daerah pesisir Kecamatan Seruway sejak kurang lebih dua belas tahun belakangan telah dibangun puskesmas pembantu.

Sebenarnya ada yang menarik lagi untuk dicermati pada objek penelitian ini bahwa ada aspek lain yang menurut peneliti turut menciptakan proses marginalisasi keraifan lokal yang ada di pesisir Kecamatan Seruway. Responden menyatakan:

---

<sup>259</sup>Wawancara tanggal 12 Oktober 2013

<sup>260</sup>Wawancara tanggal 12 Oktober 2013

Pelaksanaan kegiatan-kegiatan di masyarakat seperti kenduri laut, kenduri *kobah*, *rateb* jalan, kenduri *padang* menjadi sebuah persoalan juga, dimana pada masa kepala desa dulu katanya tidak perlu dilakukan, kepala desa yang dulunya lagi dianjurkannya, kepala desa sekarang katanya ini harus kita laksanakan. Oleh karena itu nampaknya ritual-ritual tersebut tergantung kepada pemimpin kampung. Dan bahkan dulunya ada kepala desa yang kurang seide dengan pawang laut menyatakan kenduri laut itu sebaiknya jangan dilaksanakan sehingga masyarakat kurang antusias lagi pergi ke acara tersebut. Dan tidak ada konsekwensi dari alam yang diterima oleh masyarakat karena tidak melakukan ritual tersebut.<sup>261</sup>

Pada point terakhir ini tergambarlah bahwa proses marginalisasi kearifan lokal ini muncul pada masyarakat pesisir melalui gaya kepemimpinan kepala desa daerah pesisir yang dilakoni oleh pemimpin mereka. Maksudnya jika pemimpin desa memiliki sikap otoriter, maka marginalisasi kearifan lokal akan terjadi dan sebaliknya, jika akomodatif terhadap aspirasi masyarakat kemungkinan tidak terjadinya marginalisasi tersebut.

## F. Penutup

Kearifan lokal di daerah pesisir di Kecamatan Seruway dapat dideskripsikan sebagai berikut, yakni *kenuri* (kenduri) laut, *kenurisampian* (kenduri boat) yakni ritual ini dilaksanakan sebagai ungkapan rasa syukur kepada Allah swt. dan bentuk permohonan perlindungan kepadaNya karena telah diperoleh rezeki dan diberi keselamatan selama melaut. Kemudian ada *kenuri padang* (kenduri sawah) ritual ini dilakukan sebagai proses mendekatkan diri kepada Allah swt. agar diberi perlindungan dan rezeki dalam kegiatan sektor pertanian. Selanjutnya ada *rateb jalan* (zikir berjalan) serta *kenuri kobah* (kenduri di sekitar kuburan umum) kegiatan ini dilaksanakan sebagai bentuk perlindungan dari marabahaya penyakit yang dilakukan pada bulan safar. Seluruh ritual ini di pimpin oleh alim ulama dan tokoh adat serta diikuti oleh seluruh masyarakat pesisir.

Pemberlakuan syaria't Islam secara yurifis formal di daerah pesisir Kecamatan Seruway dapat dijelaskan dalam berbagai aspek. Pada aspek akidah yang terimplementasikan adalah pemahaman akidah cenderung pada aliran tauhid ahlu sunnah wal jamaah yang

---

<sup>261</sup>Wawancara tanggal 12 Oktober 2013

dikembangkan oleh Hasan al-Bisri. Aspek ibadah berjalan dengan baik indikasinya terlaksana shalat fardhu, puasa ramadhan, dan ibadah qurban serta ibadah *mahdhah* lainnya. Demikian juga pada aspek syiar Islam, pemakmuran rumah ibadah; indikatornya shalat berjamaah terlaksana di masjid, menasah, ibadah qurban secara kuantitas bertambah setiap tahun, selalu memperingati hari-hari besar Islam. akan tetapi pada aspek akhlak dan amar ma'ruf nahi mungkar yang cakupannya permainan, berbusaha serta tontonan masyarakat terindikasi belum terlaksana dengan baik. Indikatornya sering dipertontonkan hiduran keyboard yang diiringan tarian yang kurang layak ditonton serta para wanitanya kurang menggunakan jilbab di wilayah publik.

Marginalisasi kearifan lokal masyarakat pesisir di Kecamatan Seruway dapat dipahami pada dua aspek yaitu aspek tahapan-tahapan ritualisasi dan ketertarikan atau antusiasme masyarakat pesisir terhadap kearifan lokal tersebut. Marginalisasi kearifan lokal di desa pesisir Kecamatan Seruway terjadi disebabkan oleh adanya peningkatan ilmu pengetahuan agama masyarakat, terjadinya evolusi profesi masyarakat pesisir yang bukan lagi dominan sebagai nelayan dan petani, kemudian juga turut dipengaruhi oleh keberhasilan program dinas kesehatan Aceh Tamiang, dan yang terakhir dipengaruhi oleh gaya kepemimpinan pemimpin desa daerah pesisir.

## DAFTAR PUSTAKA

- A. H. Jhons, "Sufism as a Cataegory in Indonesia Literature and History", dalam *Journal of South Asian History*, 2, II, 1961.
- A.G. Pringgodigdo, *Ensiklopedi Umum*, Jakarta: Yayasan Kanisius, 1973.
- Amirul Hadi, *Respons Islam terhadap Hegemoni Barat, Aceh vs Portugis (1500-1579)*, Banda Aceh: Balai Kajian dan Nilai Tradisional Banda Aceh, 2006.
- Anton M. Muliono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000.

- Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia; Pengalaman Islam*, Jakarta:Paramadina, 1999.
- B. Ter Haar, *Adat Law in Indonesia*, Jakarta: Bhratara, 1962.
- C. van Vollenhoven, *Penemuan Hukum Adat*, Jakarta: Djambatan, 1987.
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultural*, New York: Basic Book, 1973.
- H.A.R.Gibb dan J.H. Krames (ed), *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Ibnu Hajar Al-'asqalani, *Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam*, Jedah: al-Haramian, t. th.
- Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhair ff al-Furu'*, (T.tp: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.t.
- Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Makmur, *Patologi serta Kerapiannya dalam Ilmu Administrasi & Organisasi*, Yogyakarta: Leuka Aditama, 2007.
- Moh. Koesnoe, *Hukum Adat sebagai Satu Model Hukum: Bagian I (Historis)*, Bandung: Mandar maju, 1992.
- Muhammad Ichsan, *Hukum Pidana Islam*, mengutip dari Ibnu Manzur, *Lisanul-'Arab*,Kairo: Darul-Ma'arif, t.t.
- Muntasir Wan Diman, *Tamiang Dalam Lintasan Sejarah (mengenal adat dan budaya melayu tamiang)*, Banda Aceh: yayasan sri Ratu Syafiatuddin, 2003.
- Oemar bin Bakar, "Tasauf di Dunia Melayu" dalam Sayed Hosein Nasr (ed), *Ensiklopedi Spritualitas islam, Manifestasi, Buku II*, Bandung: Mizan, 2004.
- Otje Salman Soemadiningrat, *Rekonseptualisasi Hukum Adat Kontemporer*, Bandung: PT Alumni, 2002.
- P. A. Hoesein Djajadiningrat, "Islam di Indonesia" dalam *Dari sini Ia bersemi*, Banda Aceh: panitia Penyelenggara Mushabaqah Tilawatil Qur'an Tk. Nasional ke 12 Tahun 1981 di Banda Aceh, 1981.

- Pablo Gonzales Casanova, *Fenomena Pedesaan*, Jakarta: Intan Pariwara, 2001.
- R. Soepomo, Bab-Bab tentang Hukum Adat, Jakarta: Pradnya Pramita, 1996.
- Rahman, *Islam*, Penerbit Pustaka, Bandung, 1994.
- Ridwan NA., *Landasan Keilmuan Kearifan Lokal*, Jurnal Studi Islam dan Budaya Vol. 5 (1) h. 27.
- Safir Iskandar Wijaya, T, "Syariat Islam dalam Konteks Pelaksanaan Keistimewaan Aceh", Makalah Seminar Nasional Syari'at Islam di Aceh, Banda Aceh, 1999.
- Sehat Ihsan shadiqin, *Tasauf Aceh*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2008.
- Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, Leiden: Brill, 1906.
- Subhi Mahmasani, *Falsafah al-Tasyri' ff al-Islam*, Beirut: Dar al-Kasasyaf li al-Nasyr wa al-Tiba'ah wa al-Tauzi', 1952.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & D*, Bandung: Alfabeta, 2010.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian*, Jakarta, Rineke Cipta, 2002, Cet. ke-.
- Zainuddin Ali, *Hukum Islam dalam Kajian Syariat dan Fikih di Indonesia*, Yayasan al-Ahkam, 2000.

Narasi Aceh Baru selalu saja dilihat dari dua aras; pasca Tsunami dan Perdamaian, Dalam kedua konteks itu pula—lah, semestinya Islam di Aceh dibaca. Diawali pada penguatan ruang publik sebagai basis pengelolaan kearifan lokal menjadi wacana penting dalam mengukur indikator berlangsungnya kebangkitan lokal di Aceh. Selain itu, proses pembentukan identitas keacehan juga menjadi salah satu pertanyaan dalam penelitian ini, di mana praktinya telah menandai ujung dari kebangkitan yang sedang dirumuskan di Aceh.

Oleh karena itu, proses—proses dialog, maupun negosiasi seperti apa yang berkembang di Aceh dibahas dalam penulisan ini. Studi ini menunjukkan bahwa reaktualisasi ruang—ruang publik yang selama ini tenggelam oleh karena konflik dan tsunami, kini dibangkitkan kembali untuk menghidupkan basis—basis sosial yang telah hilang dan bahkan mengabur. Kearifan lokal wacananya sudah sampai penerapan kebijakan melalui Qanun sebagai bentuk pemeliharaan warisan intelektual Aceh yang harus terus dihidupkan dan diimplementasikan.

Buku yang kini berada di tangan pembaca merupakan hasil penelitian Dosen STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa. Buku ini merupakan kumpulan hasil penelitian dalam bidang Sosial keagamaan. Para penulis berhasil mengkonstruksi dengan apik bagaimana kontestasi, negoisasi, pemaknaan teks dan merebut ruang publik dalam perdebatan Islam di Aceh.