

Editor:
Moch Lukluil Maknun
Syamsul Kurniawan
Winarto Eka Wahyudi

Moderasi Beragama

Akar Teologi, Nalar Kebudayaan,
dan Kontestasi di Ruang Digital



Moderasi Beragama

Akar Teologi, Nalar Kebudayaan,
dan Kontestasi di Ruang Digital

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Diterbitkan pertama pada 2023 oleh Penerbit BRIN

Tersedia untuk diunduh secara gratis: penerbit.brin.go.id



Buku ini di bawah lisensi Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).

Lisensi ini mengizinkan Anda untuk berbagi, mengopi, mendistribusikan, dan mentransmisi karya untuk penggunaan personal dan bukan tujuan komersial, dengan memberikan atribusi sesuai ketentuan. Karya turunan dan modifikasi harus menggunakan lisensi yang sama.

Informasi detail terkait lisensi CC BY-NC-SA 4.0 tersedia melalui tautan: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Editor:
Moch Lukluil Maknun
Syamsul Kurniawan
Winarto Eka Wahyudi



Moderasi Beragama

Akar Teologi, Nalar Kebudayaan,
dan Kontestasi di Ruang Digital

Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.

© 2023 Editor dan Penulis

Katalog dalam Terbitan (KDT)

Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital/Moch Lukluil Maknun, Syamsul Kurniawan, & Winarto Eka Wahyudi (Ed.)—Jakarta: Penerbit BRIN, 2023.

xxii + 433 hlm.; 14,8 × 21 cm

ISBN 978-623-8372-27-0 (*e-book*)

1. Moderasi Beragama
3. Harmonisasi

2. Toleransi
4. Multikulturalisme

201.7

Editor Akuisisi & Pendamping : Anggy Denok Sukmawati

Copy editor : Anton Surahmat

Proofreader : Indah Susanti & Meita Safitri

Penata isi : Rahma Hilma Taslima

Desainer sampul : D.E.I.R. Mahelingga

Terbitan pertama : Desember 2023



Diterbitkan oleh:

Penerbit BRIN, Anggota Ikapi

Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah

Gedung B.J. Habibie, Jl. M.H. Thamrin No. 8,

Kb. Sirih, Kec. Menteng, Kota Jakarta Pusat,

Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10340

Whatsapp: +62 811-1064-6770

E-mail: penerbit@brin.go.id

Website: penerbit.brin.go.id

 PenerbitBRIN

 Penerbit_BRIN

 penerbit.brin

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Daftar Isi

Daftar Gambar.....	vii
Daftar Tabel.....	ix
Pengantar Penerbit.....	xi
Kata Pengantar	xv
Prakata	xix
BAB 1 Moderasi Beragama di Indonesia: Peluang dan Tantangannya	1
<i>Syamsul Kurniawan dan Moch. Lukluil Maknun</i>	
BAB 2 Tauhid Kedamaian: Beriman dan Berdamai dalam Keragaman Agama Masyarakat Nusantara	19
<i>Moh. Rivaldi Abdul</i>	
BAB 3 Teologi <i>Kasiturasan</i> : Konstruksi Teologi Lokal Atas Hermeneutika Lukas 10:25–37.....	43
<i>Alvary Exan Rerung</i>	
Bab 4 Praktik Moderasi Beragama dan Multikulturalisme: Belajar dari Azerbaijan	71
<i>Moch Riza Fahmi</i>	

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bab 5	Moderasi Beragama: Jejaknya dalam Sejarah Perdagangan di Gresik.....	101
	<i>Anang Harris Himawan</i>	
Bab 6	Makassar Kota Kosmopolit: Studi Perdagangan Era ke-17 dan Difusi Budaya.....	133
	<i>Zulkifli Mappasomba</i>	
BAB 7	Kristalisasi Moderasi Beragama di Kalangan Ulama Minangkabau melalui Syair	165
	<i>Musfeptial, Daratullaila Nasri, Mulyadi, Pramono, Ivan Adilla, & Hermansyah</i>	
Bab 8	Spirit Moderasi Beragama dalam Cerita Burung Tempua dan Burung Puyuh.....	191
	<i>Jefri Andri Saputra</i>	
Bab 9	Moderasi Beragama dalam Perspektif Komunitas Perempuan Lintas Iman “Purwakanthi” Sukoharjo	223
	<i>Mibtadin dan Lilam Kadarin Nuriyanto</i>	
Bab 10	Kritik Sosial terhadap Praktik Toleransi pada Keluarga Beda Agama.....	257
	<i>Danu Aris Setiyanto</i>	
Bab 11	Moderasi Beragama dalam Kontestasi Narasi Keagamaan di Media Sosial.....	287
	<i>Achmad Faesol</i>	
Bab 12	Dialog Lintas Iman: Kajian terhadap Gerakan Inklusif di Ruang Digital	325
	<i>Ali Mursyid Azisi</i>	
Bab 13	<i>Influencing Practice</i> : Konten Media Sosial sebagai Upaya Moderasi Beragama.....	353
	<i>Martinus Danang Pamungkas, Nuarisa Efrata Siagian, & Winda Rita Dewi Lumbangaol</i>	
Bab 14	Quo Vadis Moderasi Beragama di Indonesia.....	393
	<i>Winarto Eka Wahyudi</i>	
	Glosarium.....	401
	Tentang Editor.....	407
	Tentang Penulis	411
	Indeks	423



Daftar Gambar

Gambar 5.1	Prasasti Kelenteng Kim Hin Kiong, tempat persembahyangan berangka tahun 1153.....	105
Gambar 5.2	Peta Administrasi Kabupaten Gresik.....	112
Gambar 5.3	Letak Geografis Pulopecikan	115
Gambar 5.4	Kelenteng Kim Hin Kiong dan Lingkungan Kampung Arab yang mengelilinginya	117
Gambar 6.1	Peta Pengaruh dan Kekuasaan Makassar Pertengahan Era Ke-17.....	138
Gambar 6.2	Peta Pulau Sulawesi.....	140
Gambar 6.3	Suasana Kota Makassar 1638 menurut peta yang dibuat oleh East India Company (c. 1670).....	142
Gambar 9.1	Purwakanthi Wisata Religi, Budaya, Toleransi, dan <i>Outbond</i> Lintas Iman.....	234
Gambar 9.2	Purwakanthi Wisata Religi, Budaya, Toleransi, dan <i>Outbond</i> Lintas Iman	238

Gambar 9.3	Purwakanthi membuat <i>face shield</i> untuk dibagikan ke lintas agama.....	243
Gambar 9.4	Pelindung wajah (<i>Face shield</i>) Purwakanthi yang bertuliskan “apapun agamamu, anda tetap saudaraku”.....	247
Gambar 9.5	Purwakanthi membuat hand sanitizer.....	251
Gambar 11.1	Salah Satu Contoh Pengajian <i>Live Streaming</i>	309
Gambar 11.2	Contoh Kiriman Responden Penelitian pada Saat Ramadan	311
Gambar 11.3	Contoh Saling Komentar di Platform Facebook.....	312
Gambar 12.1	Upaya penting berdialog lintas agama untuk mencapai keharmonisan dan peradaban inklusif	340
Gambar 12.2	Gambaran upaya menggelorakan moderasi beragama di ruang digital.....	344
Gambar 13.1	Konten Bukber Lintas Agama.....	364
Gambar 13.2	Konten untuk Memperingati Hari Nyepi.....	365
Gambar 13.3	Tampilan Beranda Media Sosial	368
Gambar 13.4	Laman Resmi Peace Generation.....	369
Gambar 13.5	Kiriman Pendidikan Toleransi Beragama	370
Gambar 13.6	Kiriman Pendidikan Toleransi Beragama	371
Gambar 13.7	Siniar Keharmonisan Beragama.....	372
Gambar 13.8	<i>Playlist</i> Youtube “Guru Abad 21”	373
Gambar 13.9	Produk Terbitan Peace Generation	374
Gambar 13.10	Konten Perayaan Hari Raya Lintas Agama.....	378
Gambar 13.11	Konten Interaksi Antar-Umat Lintas Agama	379
Gambar 13.12	Konten Nasihat Bijak di @KatolikG.....	380



Daftar Tabel

Tabel 4.1 Jumlah Penduduk Azerbaijan Berdasarkan Agama Tahun 2021	84
Tabel 6.1 Kontribusi Perdagangan pada Difusi Budaya.....	148
Tabel 9.1 Moderasi Beragama Purwakanthi	254

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Pengantar Penerbit

Tahun 2023, menandai babak baru Penerbit BRIN dalam proses penjaringan naskah. Pada tahun ini, kami memulai skema baru penjaringan naskah yang diawali dengan penjaringan editor substansi buku atau orang yang akan menjadi penanggung jawab atas buku yang ditulis oleh banyak penulis. Kemudian, bersama para editor yang terpilih kami lanjutkan dengan penjaringan penulis untuk berkontribusi menulis bab sesuai dengan tema dalam buku yang akan kami terbitkan.

Upaya penjaringan naskah buku ini dilakukan Penerbit BRIN dalam menjawab dan memenuhi kebutuhan akan adanya buku yang mengangkat isu-isu strategis nasional. Berdasarkan hal itu, proses penjaringan naskah buku pada tahun 2023 menyasar pada lima isu besar, yaitu kesehatan, sumber daya alam, pangan, energi, dan sosial humaniora. Setiap isu kemudian dipecah menjadi beberapa buku yang mengangkat topik-topik penting dalam ranah keilmuannya. Isu sosial humaniora kemudian dibagi menjadi tiga buku yang mengangkat topik moderasi beragama, khazanah pernaknahan nusantara, dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

manajemen pendidikan. Buku *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* ini adalah salah satu buku dari hasil penjaringan tersebut dan fokus membahas secara detail topik moderasi beragama di Indonesia.

Jika menilik publikasi dengan topik moderasi beragama, akan sangat mudah ditemukan dengan berbagai jenis terbitan, baik berupa artikel jurnal, naskah kebijakan, buku ilmiah, tulisan opini, maupun berita. Moderasi beragama memang merupakan topik yang populer dibahas di Indonesia, baik oleh akademisi maupun oleh masyarakat umum. Hal itu salah satunya karena kondisi masyarakat Indonesia yang multikultural dan menjadi tempat tumbuh kembangnya beragam budaya. Menurut hasil penelitian Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan pada tahun 2017, ada sekira 187 organisasi penghayat kepercayaan di Indonesia dan 6 agama resmi yang saat ini diakui oleh Pemerintah Indonesia. Jumlah tersebut membuat kehidupan beragama masyarakat Indonesia berjalan dengan dinamis dan penuh lika-liku. Dinamika kehidupan beragama di Indonesia itulah yang menjadi daya tarik, yang menyedot perhatian banyak pihak untuk menyorotinya dari berbagai sudut. Meskipun demikian, selalu ada sisi baru yang menarik untuk dilihat dan diurai. Karena itulah, buku ini hadir untuk mengungkap sisi baru dari moderasi beragama tersebut.

Selain memaparkan beberapa isu inti moderasi beragama, seperti akar teologi dan ketuhanan serta dinamika moderasi beragama dalam masyarakat multikultur Indonesia, buku ini juga melihat praktik moderasi beragama yang sudah berakar jauh dari masa lampau dengan menilik manuskrip, teks, dan bukti sejarah lainnya. Tidak hanya itu, buku ini juga memberikan gambaran bagaimana generasi muda saat ini mengekspresikan moderasi beragama di dunia maya, khususnya di media sosial. Secara khusus, paparan tentang praktik baik moderasi beragama di dalam masyarakat serta ekspresinya dalam media sosial yang ada di buku ini sudah sesuai dengan Peraturan Presiden No. 58 Tahun 2023 tentang Penguatan Moderasi Beragama. Hal ini disebutkan dalam lampiran peraturan tersebut bahwa masyarakat dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

media merupakan dua dari enam faktor penting dalam ekosistem moderasi beragama. Masyarakat dan media juga merupakan bagian dari kelompok strategis yang memiliki peran sangat penting dalam ekosistem moderasi beragama.

Keberagaman isu yang diangkat dalam buku ini menjadi salah satu kekuatan utama yang membuat buku ini bisa menjadi referensi bacaan yang patut diperhatikan oleh pembaca. Selain itu, bahasa yang ringan dan mudah dipahami juga membuat buku ini cocok untuk dibaca oleh berbagai kalangan masyarakat, baik mahasiswa, akademisi, maupun masyarakat biasa yang tertarik pada isu moderasi beragama.

Kehadiran buku ini diharapkan bisa memperkaya referensi bacaan seputar isu moderasi beragama bagi masyarakat. Lagi pula, dengan dukungan akses terbuka yang disediakan oleh Penerbit BRIN melalui Program Akuisisi Pengetahuan Lokal, penyebaran ilmu pengetahuan diharapkan bisa dilakukan secara merata dan bisa menjangkau semua lapisan. Banyak pihak yang telah bekerja keras di balik penerbitan buku ini. Oleh karena itu, kami ingin mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya pada semua pihak terkait, mulai dari editor buku, penulis, penelaah, serta Tim Penerbitan Ilmiah RMPI BRIN yang bekerja tanpa lelah menyelesaikan proses penerbitan buku ini sampai akhir.

Akhir kata, kepada pembaca, kami ucapkan selamat datang dalam diskusi moderasi beragama yang dinamis dan menggugah. Selamat Membaca.

Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Kata Pengantar

Untuk mengawali pengantar ini, saya ingin berangkat dari pemahaman secara umum tentang urgensi moderasi beragama. Dalam konteks relasi sesama manusia, moderasi beragama tidak cukup dipahami hanya sebatas program satu kementerian, institusi, atau *pada posisi tertentu* instruksi pemerintah. Bagi pemeluk agama yang taat, moderasi beragama merupakan *religious calling* (panggilan keagamaan). Jika moderasi beragama dipahami demikian, ia akan menetap di dalam hati setiap manusia dan menjadi bagian tak terpisahkan dari kesadaran intrinsik setiap pemeluk agama dalam mengekspresikan perilaku keagamaannya. Lalu pertanyaan yang muncul kemudian, bagaimana cara keberagaman yang moderat ada di hati para pemeluk agama?

Untuk memaksimalkan dan merebut kesadaran publik tentang arti penting moderasi beragama serta penguatan keagamaan yang ramah, toleran, dan saling menghormati perbedaan, penguatan narasi-narasi positif harus terus ditulis, diproduksi, dan dikampanyekan secara masif dan terstruktur. Oleh karena itu, penyebarluasan gagasan

melalui tulisan menjadi sangat penting. Hal ini karena—meminjam perkataan Pramoedya Ananta Toer—menulis adalah bekerja untuk keabadian. Dengan karya yang mengabadi, barangkali kampanye tentang moderasi beragama bisa mengawal secara *literatif religious behaviour* masyarakat kita.

Dalam konteks ini, Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN) melalui Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah telah melakukan upaya yang penting dan strategis untuk menjadikan agama sebagai solusi dalam kehidupan dan bukan malah menjadi persoalan. Melalui berbagai hasil riset dan publikasinya, BRIN bisa menjadi kontra-narasi yang masif untuk “menenggelamkan” narasi negatif yang tersebar yang memperburuk citra agama.

Hal ini dilakukan dalam rangka mencegah adanya kebencian atau cara pandang dengan sentimen negatif terhadap kelompok-kelompok dengan keyakinan yang berbeda karena benih-benih intoleransi yang tumbuh dari kebencian tersebut berpotensi melahirkan perilaku-perilaku yang diskriminatif. Selanjutnya, sikap diskriminasi menjadi dasar bagi berkembangnya rasisme, seksisme, radikalisme, ekstremisme, dan pada tingkat tertentu terorisme. Dengan demikian, sejatinya kampanye moderasi beragama tidak hanya untuk membendung perkembangan terorisme di luar negeri, tetapi juga sebagai bagian dari *nation branding* bagi Indonesia sebagai negara dengan mayoritas muslim yang terus menjunjung tinggi perdamaian. Wajah masyarakat muslim Indonesia serta pemeluk agama di Nusantara secara umum dipandang oleh dunia luar telah berhasil memberikan teladan bagaimana seharusnya hidup berdampingan dan saling menghormati di tengah perbedaan. Sesungguhnya, moderasi beragama merupakan penerjemahan paling konkret atas credo kebangsaan kita sebagai negara *Bhineka Tunggal Ika*.

Konsep moderasi beragama adalah prinsip kunci dalam memastikan bahwa keberagaman agama dan kepercayaan yang ada di negara ini dapat hidup berdampingan dengan damai dan harmonis. Namun, seperti yang sering terjadi dalam banyak aspek kehidupan, ada tantangan nyata dalam mengimplementasikan moderasi beragama,

terutama ketika mencoba menyelaraskan prinsip-prinsip kebijakan dan gagasan dengan realitas kehidupan sehari-hari.

Moderasi beragama yang ada di Indonesia sesungguhnya merupakan hasil dari nilai-nilai dasar negara yang menjadi *core value* Pancasila, yang menekankan persatuan, keragaman, dan toleransi. Namun, untuk mewujudkan visi ini dalam praktik sehari-hari, kita perlu memahami kompleksitas tantangan dan kendala yang muncul dalam pelaksanaannya. Inilah sebabnya mengapa Negara perlu hadir melalui instrumen pemerintahannya dalam merancang kebijakan, membimbing praktik, dan bekerja sama dengan berbagai pihak untuk mempromosikan moderasi beragama.

Dalam kata pengantar ini, kami dari Kementerian Agama RI menyambut karya yang lahir dari *best practice* pengalaman hidup para penulisnya dalam mengawal dan menggagas keberagamaan moderat di lingkungannya masing-masing. Kita semua sepakat untuk terus memajukan nilai-nilai penting moderasi beragama, mengeksplorasi tantangan yang dihadapi, dan selalu berkomitmen untuk terus bekerja keras dalam mewujudkan prinsip-prinsip moderasi beragama dalam kehidupan sehari-hari. Kami percaya bahwa dengan kerja sama dan komitmen bersama kita dapat mencapai kehidupan beragama yang damai, harmonis, dan saling menghormati di Indonesia. Buku yang sangat mencerahkan. Selamat membaca.

Jakarta, 1 November 2023

Prof. Dr. Ahmad Zainul Hamdi, M.Ag.
Direktur Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam
Kementerian Agama RI

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Prakata

Mendiskusikan moderasi beragama pada 2023 bisa jadi sudah mencapai titik jenuh. Sejak Kementerian Agama menjadikannya poin yang digaungkan pada Renstra 2020–2024 atau sejak munculnya semangat revitalisasi yang dibentuk Lukman Hakim Saifuddin saat menjabat menteri agama, batasan, indikator, pilar, ataupun prioritas program yang diturunkan di bawahnya hampir semua selesai dilakukan.

Seiring dengan hal ini, kajian, sosialisasi, pelatihan, penguatan, dan berbagai pengembangan moderasi beragama telah berlimpah di berbagai lini. Pencarian kajian pustaka terkait moderasi beragama setidaknya akan memunculkan tema-tema seperti berikut. *Pertama*, praktik, model, aktualisasi, internalisasi, atau implementasi. *Kedua*, kampanye, media, potensi, peran dan upaya penyemaian, revitalisasi, serta ruang digital. *Ketiga*, kajian moderasi yang berdasarkan satu atau beberapa perspektif lain, seperti kajian nilai, turunan, dasar, dan kesejarahan.

Lalu apa lagi yang baru dari moderasi beragama? Bukankah moderasi beragama sudah sampai pada simpulan sebagai hal baik

yang perlu dilakukan? Inilah yang menjadi tantangan besar tim editorial RMPI BRIN dalam menjaring berbagai tulisan dengan tema moderasi beragama. Meskipun Kementerian Agama baru menggaungkan moderasi pada 2016–2019, konsep ini bukan berarti baru di masyarakat. Banyak kajian membuktikan betapa esensi moderasi sesungguhnya sudah dimiliki oleh masyarakat dan seluruh agama di Indonesia dengan berbagai ekspresi dan jenisnya sehingga dapat disimpulkan bahwa moderasi beragama itu hal yang baik dan diperlukan. Sebagai lembaga yang paling bertanggungjawab atas konsep ini, Kementerian Agama lebih berperan menjadi pemantik untuk menguatkan kembali hal itu di seluruh lini.

Moderat, dalam bahasa tiap agama, berarti berada di tengah, tidak berlebihan atau fanatik. Orang yang beragama memang dituntut untuk meyakini dan membela dengan bulat. Akan tetapi, saat berhubungan keluar dengan orang lain, ia juga dituntut menampilkan sikap beragama yang menghargai perbedaan. Sikap kedua inilah yang lebih bisa menjamin kehidupan dapat berjalan dengan baik. Moderat yang dimaknai sebagai sikap menghargai perbedaan inilah yang dalam bahasa Kuntowijoyo perlu *diobjektifikasi*. Dengan demikian, tantangan objektifikasi adalah menjadikan moderasi yang asalnya sebuah produk keilmuan agama menjadi sebuah gejala keilmuan yang objektif. Artinya, dapat dipahami dan diterima oleh semua, baik pemeluk agama lain, non agama, dan anti agama. Bukan hanya sebagai produk norma satu agama tertentu. Dengan objektifikasi, moderasi, sebagai sebuah produk keilmuan, menjadi terbuka untuk semua orang, dapat ditularkan secara bebas, dan tanpa sebuah laku rahasia. Demi mengusahakan hal ini, setelah pencarian dan pemahaman makna moderasi, rangkaian selanjutnya adalah penyemaian moderasi dengan mengetahui praktik-praktik moderasi yang ada di semua daerah, di masing-masing agama, baik di dunia nyata maupun dunia maya. Konteks buku ini adalah moderasi beragama bagi umat beragama di Indonesia.

Meskipun menyinggung objek ataupun perbandingan moderasi di negara lain, buku ini tetap melihatnya dengan kacamata Indonesia.

Dengan demikian, buku ini layak dibaca oleh semua akademisi Indonesia. Namun, tidak menutup kemungkinan bahwa berbagai contoh baik yang ditemukan di dalam buku ini dapat dipelajari dan dibaca oleh akademisi negara lain, apalagi jika mengingat umat beragama dan masyarakat Indonesia yang sedemikian majemuk dan kaya akan budaya.

Selain prolog dan epilog, pembaca akan disugahi dua belas judul artikel terpilih dengan judul berbeda-beda, namun saling menguatkan dan tentu saja mengusung benang merah moderasi beragama. Secara global, susunan artikel buku ini berdiskusi tentang empat hal, yakni (1) pemaknaan konsep agama ke arah moderasi beragama, (2) sejarah, artefak, dan teks yang menyiratkan praktik baik moderasi, (3) contoh kasus praktik moderasi beragama, dan (4) moderasi beragama bagi generasi muda dan pengolahannya di media virtual.

Pada tiap agama, konsep tauhid, seperti dipaparkan oleh Moh. Rivaldi dan Alvary, mengajarkan cara beriman sekaligus berdamai dengan masyarakat yang beragam. Kondisi masyarakat, adat, dan budaya yang multikultur dalam lingkup suatu daerah, negara, dan dunia menjadi fitrah yang perlu disikapi dengan bijak melalui sistem dan praktik moderat yang didukung dan dilaksanakan oleh semua unsur pendirinya seperti yang disampaikan Moch. Riza. Moderasi yang digelorakan kembali saat ini bukan berasal dari ruang kosong, melainkan dari warisan generasi sebelumnya yang dapat dirunut dari sejarah, artefak, dan teks, seperti yang diungkapkan Anang dan Zulkifli. Melalui pembacaan sejarah dan adat, generasi sekarang dapat berkaca dan belajar tidak hanya dalam tataran teori, tetapi juga praktik empiris. Banyak bukti yang dapat diungkap, baik nilai-nilai moderat yang diajarkan para pendahulu sebagai masyarakat pedagang di pesisir maupun petani di pedalaman yang melakukan dialog dan konfrontasi dengan sopan—di antaranya dicontohkan oleh Musfeptial et al. melalui media syair ataupun cerita fabel moderasi oleh Jefri.

Dengan berbasis fondasi masa lampau, moderasi juga perlu terus *dipotret* di masa sekarang. Banyak kasus-kasus terkait moderasi yang menarik untuk *dipotret*, seperti peran perempuan dalam memperkuat

toleransi seperti yang disampaikan oleh Mibdatin. Kasus lainnya disampaikan oleh Danu yang melihat secara objektif keluarga beda agama (KBA) sebagai fenomena yang memiliki plus dan minus dibalik pro kontra yang ada. Potret moderasi masa kini tidak lengkap jika tidak dilengkapi dengan gambaran perkembangan di media virtual, yang sekaligus merupakan gambaran aktivitas generasi muda di dalamnya. Isu terakhir ini dapat dibaca pada tulisan Faesol, Ali, dan Martinus.

Jalinan artikel dalam buku ini diharapkan dapat mengisi rum-pang pengetahuan tema moderasi beragama yang layak dibaca di akhir tahun 2023. Tentu saja tulisan di dalam artikel ini tidak lagi berangkat dari permulaan moderasi beragama, yang mengulas dasar dan pemaknaan secara komprehensif. Buku ini berangkat dari satu atau dua tapak langkah setelahnya. Buku ini lebih fokus pada cuplikan praktik moderasi beragama yang ditemukan di berbagai daerah dalam perspektif akademisi dengan latar belakang mereka yang berbeda-beda.

Kami menyampaikan penghargaan tinggi kepada segenap penulis yang berkontribusi dalam penyusunan buku ini, baik yang akhirnya lolos setelah beberapa diskusi maupun yang sudah berpartisipasi mengirimkan artikelnya untuk diseleksi. Kami berterima kasih pula kepada Kepala Badan Riset dan Inovasi Nasional, Direktorat RMPI BRIN (Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah), segenap pimpinan organisasi riset serta ketua pusat riset BRIN atas dukungan dan dorongan kepada para peneliti untuk berpartisipasi, serta para pimpinan akademisi atas diseminasi informasi penyusunan buku ini.

Akhirnya, kami tim editorial mengucapkan mohon maaf atas segala kekurangan dalam penyusunan buku ini dan selamat membaca!

15 Oktober 2023

Editor



BAB 1

Moderasi Beragama di Indonesia: Peluang dan Tantangannya

Syamsul Kurniawan & Moch. Lukluil Maknun

Agama jadi bagian yang sulit dipisahkan dari kehidupan masyarakat Indonesia. Ketakterpisahan agama ini bukan baru disadari tatkala *founding fathers* bangsa ini merumuskan “Ketuhanan Yang Maha Esa” sebagai sila pertama dari Pancasila, melainkan jauh berabad-abad sebelum Indonesia terbentuk sebagai sebuah negara-bangsa (*nation-state*). Demikian pula kesadaran tentang hidup rukun dalam situasi heterogenitas telah lama ada. Penandanya adalah berbagai sumber sejarah, seperti berita lisan dan juga bukti-bukti tertulis semacam prasasti, manuskrip, dan sebagainya.

Pada masa Kerajaan Majapahit, misalnya, kita mengetahui tentang bagaimana kesadaran pentingnya membangun kerukunan antarumat beragama telah ada dan diabadikan pada kitab *Sutasoma* karya Empu Tantular. Dalam Pupuh 139, pada bait kelima dari kitab *Sutasoma*,

S. Kurniawan & M. L. Maknun

IAIN Pontianak, *e-mail*: syamsulkurniawan83@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Kurniawan, S. & Maknun, M. L. (2023). Moderasi beragama di Indonesia: Peluang dan tantangannya. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (1–15). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c737
E-ISBN: 978-623-8372-27-0

dituliskan “*Rwaneka dhatu winuwus budha wisma, Bhinnèki rakwa ring apaan kena parwanosen, mangka ng jinatwa kalawan siwatatwa tunggal Bhinnèka tunggal ika tan hana dharma mangrwa.*” Kata *Bhinnèka tunggal ika* pada bait ini kemudian diadaptasi menjadi semboyan bangsa Indonesia yang ditetapkan satu paket dengan lambang burung garuda dan perisai pada Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 66 Tahun 1951, yang dikeluarkan pada 17 Oktober 1951 dan diumumkan 11 hari setelahnya.

Kini agama yang diakui secara resmi di Indonesia ada 6, yaitu Hindu, Buddha, Islam, Katolik, Kristen, dan Konghucu. Di luar enam agama resmi ini, hanya dianggap sebagai aliran kepercayaan saja, termasuk agama lokal. Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata tahun 2003 pernah mencatat setidaknya ada 245 agama lokal di negeri ini. Beririsan dengan ini, Koentjaraningrat mengatakan bahwa istilah agama memang hanya dipakai untuk menyebut agama yang secara resmi diakui oleh negara dan di luar itu hanya dipandang sebagai aliran kepercayaan saja (Koentjaraningrat, 1974).

Dapat dibayangkan betapa banyak ragam pandangan, pendapat, dan kepentingan yang berbeda-beda dari pemeluk agama masing-masing. Bahkan, di dalam satu agama atau aliran kepercayaan saja, penafsiran atas kitab suci atau tata cara ritual dan peribadatan bisa berbeda. Setiap tafsir atas ajaran agama umumnya memiliki pengikut yang meyakini dan mempraktikkannya.

Dalam agama Islam, misalnya, ada mazhab-mazhab fikih yang mengeluarkan fatwa atas hukum dan aturan, yang berkaitan dengan pelaksanaan suatu ritual dan peribadatan secara berbeda, seperti salat, zakat, puasa, haji, dan sebagainya. Perbedaan dalam hal ini sewajarnya lumrah, mengingat Islam tidak hanya mengenal ajaran yang sifatnya *qath'i* dan *tsawabit*, tetapi juga *mutaghayyirat* yang fleksibel sejalan dengan konteks zaman dan waktu yang berubah.

Agama selain Islam pun, niscaya memiliki keragaman tafsir di kalangan pengikutnya. Para pemeluk suatu agama seyogyanya bisa memahami adanya ajaran yang memungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam dan mengambil salah satu pilihan dari tafsir yang ada

jika salah satu pilihan kebenaran tafsir tidak memungkinkan untuk ia praktikkan. Sementara itu, sikap ekstrem biasanya muncul ketika seorang pemeluk dari suatu agama tidak memahami kemungkinan alternatif tafsir lain yang bisa ia ambil, apalagi tidak mengetahuinya sama sekali. Di sini pula letak permasalahannya, tafsirnya sendiri dinilai “tunggal” dan diyakini sebagai satu-satunya yang paling benar. Konsekuensinya, ia jadi mudah menyalahkan tafsir pihak lain yang berbeda dan bahkan mengafirkannya. Kecenderungan ini ibarat “bara dalam sekam”, yang kapan saja bisa menyulut konflik (Saifuddin, 2023).

Pengalaman konflik berdarah di Indonesia, seperti Poso, Ambon, Tolikara, Lampung, dan masih banyak lagi yang meninggalkan pengalaman traumatis di tengah-tengah kita, bisa dijadikan contoh dalam persoalan ini. Agama memang bisa menjadi faktor perekat yang sangat kuat bagi suatu bangsa, tetapi juga bisa menjadi faktor yang memicu perpecahan, konflik, dan saling bunuh.

Betul bahwa tidak semata-mata faktor agama, yang bisa jadi pemicu perpecahan, konflik, dan saling bunuh, tetapi ada juga sebab lainnya, misalnya, manipulasi elite politik yang memprovokasi kelompoknya demi kepentingan mereka sendiri. Tentu saja sangat mudah bagi elite politik ini untuk menggerakkan kelompoknya terhadap permusuhan dan sering menjadikan agama sebagai alasan untuk memuluskannya (Ali, 2008).

Agar pemeluk agama tidak mudah terjebak dalam perpecahan, konflik, dan saling bunuh antara satu dan yang lain, pemeluk agama hendaknya bisa mengembangkan sikap dan perilaku beragama yang moderat, yaitu menghargai perbedaan tafsir keagamaan dan tidak berpikir untuk menyakiti siapa pun sebagai bentuk kewarasan dalam beragama. Mereka, yang memiliki kesadaran ini, akan mudah menerima perbedaan di tengah-tengah kehidupannya. Pemeluk ajaran dari suatu agama, yang mempraktikkan moderasi beragama, dituntut menguasai pengetahuan agama yang luas dan pemahaman yang mendalam atas tafsirnya serta sanggup menjaga kewarasan saat mempraktikkannya dalam kehidupan sosial.

Dengan demikian, moderasi beragama sama sekali bukan sebagaimana yang dituduhkan sebagian kecil orang, yaitu untuk mendangkalkan kualitas beragama dan/atau menjauhkan umat dari agamanya. Justru moderasi beragama ingin meningkatkan kualitas beragama dari pemeluknya dengan mengusahakan internalisasi inti pokok ajaran agama secara utuh dengan disertai sikap menghargai keragaman keyakinan dan tafsir keagamaan. Internalisasi nilai keagamaan ini dimaksudkan agar agama menjadi landasan spiritual, moral, dan etika, baik dalam kehidupan individu beragama maupun dalam konteksnya ketika bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara (Saifuddin, 2023).

Peluang untuk membumikan moderasi beragama sangat jelas terbuka walaupun tidak mudah dalam merealisasikannya sehingga harusnya menjadi tantangan tersendiri. Sedikit banyak peluang dan tantangan inilah yang coba diungkap oleh para penulis. Buku ini terdiri dari tiga bagian besar. Bagian pertama *Akar Teologi* akan mengungkap konsep-konsep dasar dari moderasi beragama serta *best practice* dari konsep tersebut di masyarakat. Bagian ini terdiri dari tiga artikel, yaitu “Tauhid Kedamaian: Beriman dan Berdamai dalam Keragaman Agama Masyarakat Nusantara”, “Teologi *Kasiturusan*: Konstruksi Teologi Lokal atas Hermeneutika Lukas 10:25-37”, dan “Praktik Moderasi Beragama dan Multikulturalisme: Belajar dari Azerbaijan”. Bagian kedua *Nalar Kebudayaan* berisi tulisan-tulisan yang mengangkat konsep moderasi beragama yang dirunut sebagai warisan generasi sebelumnya dari sejarah, artefak, dan teks, misalnya, melalui media syair dan fabel. Bagian ini juga akan memaparkan praktik empiris moderasi beragama dalam dinamika manusia sehari-hari yang berkelindan dengan berbagai masalah kehidupan. Bagian ini terdiri dari enam artikel, yaitu “Moderasi Beragama: Jejaknya dalam Sejarah Perdagangan di Gresik”; “Makassar Kota Kosmopolit: Studi Perdagangan Era ke-17 dan Difusi Budaya”; “Kristalisasi Moderasi Beragama di Kalangan Ulama Minangkabau melalui Syair”; “Spirit Moderasi Beragama dalam Cerita Burung Tempua dan Burung Puyuh”; “Moderasi Beragama dalam Perspektif Komunitas Perempuan Lintas Iman “Purwakanthi” Sukoharjo”; “Kritik Sosial terhadap Praktik Toleransi pada Keluarga Beda Agama”.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kemudian, bagian ketiga *Kontestasi di Ruang Digital* memaparkan bagaimana praktik moderasi beragama dipahami dan diterapkan oleh generasi masa kini, terutama di ruang digital. Bagian ini terdiri dari 3 artikel, yaitu “Moderasi Beragama dalam Kontestasi Narasi Keagamaan di Media Sosial”, “Dialog Lintas Iman: Kajian terhadap Gerakan Inklusif di Ruang Digital”, dan “Influencing Practice: Konten Media Sosial sebagai Upaya Moderasi Beragama”. Dari 3 bagian besar itu, terlihat dua akar masalah utama yang ditawarkan oleh para penulis, yaitu peluang dan tantangan penerapan moderasi beragama di Indonesia.

A. Peluang

Sehubungan dengan peluang dari moderasi beragama ini, contoh *best practice* di tengah-tengah masyarakat, banyak yang menunjukkan bagaimana moderasi beragama telah menjadi habitus. Habitus yang dimaksud di sini adalah struktur mental atau kognitif dari seseorang yang memeluk agama, yang dengannya ia terhubung dengan dunia sosialnya. Tiap-tiap orang dibekali serangkaian skema terinternalisasi, yang kemudian mereka gunakan untuk memersepsikan, memahami, mengapresiasi, dan mengevaluasi agama serta keberagamaan di dunia sosialnya. Habitus ialah produk dari internalisasi struktur dunia sosial. Dengan demikian, sulit menampik bagaimana habitus itu sendiri merupakan produk dari sejarah, bersifat teratur dan berpola, serta biasanya bertahan lama dan diwariskan di tengah-tengah masyarakat (Bourdieu, 1977).

Habitus beragama ini tentu saja bisa berbeda, sangat tergantung di mana dan bagaimana posisi seorang pemeluk agama di tengah-tengah masyarakatnya. Ketika sekelompok orang, yang menganut suatu agama menduduki posisi yang sama dan mendapatkan pengalaman sosial keagamaan yang relatif sama dalam kehidupan sosial mereka, maka habitusnya bisa jadi relatif sama dalam beragama. Dalam istilah Bordieu (1977), sangat ditentukan oleh modal dan ranahnya.

Anang Harris Himawan dan Zulkifli Mappasomba dalam tulisannya di buku ini, misalnya, menunjukkan bagaimana *best practice* moderasi beragama di Gresik dan Makassar dibuktikan oleh sejarah, yang jejaknya bisa ditelusuri dari sejarah perdagangan di dua kota ini. Keduanya mendeskripsikan jejak sejarah perdagangan di dua kota ini dan menunjukkan bagaimana penguasa serta rakyatnya di masa lalu sangat kosmopolitan: yang menerima persahabatan, mengedepankan keterbukaan terhadap orang asing meskipun berbeda suku, ras, agama, dan bahkan ideologi untuk melakukan kegiatan perdagangan.

Selain itu, di Toraja terdapat budaya *kasiturusan*, yang oleh Alvary Exan Rerung dalam tulisannya, diungkap sangat sarat dengan sikap-sikap yang positif seperti bergotong-royong, saling empati, dan peduli serta bergaul tanpa memandang latar belakang agamanya. Hal yang menarik ialah Rerung menawarkan teologi yang ia konstruksi dari budaya *kasiturusan*—ia menyebutnya teologi *kasiturusan*—yang menurutnya relevan dikembangkan dalam konteks masyarakat di Toraja.

Spirit moderasi beragama sesungguhnya sangat mudah pula ditemukan dalam cerita-cerita rakyat yang tersebar di belahan penjuru Indonesia. Salah satunya, seperti yang diungkap oleh Jefri Andi Saputra dalam artikel yang mengangkat tentang spirit moderasi beragama, dalam cerita rakyat Burung Tempua dan Burung Puyuh di Riau. Menurut Saputra, cerita rakyat Burung Tempua dan Burung Puyuh bukan sekedar fabel yang mengandung pesan-pesan positif, melainkan juga menggambarkan semacam panduan praktis bagaimana moderasi beragama itu selayaknya dibangun di tengah-tengah masyarakat. Cerita rakyat ini menyiratkan pentingnya membangun kunjungan dan dialog antarumat beragama, terutama untuk mengenal dan mengakui keberadaan “yang lain” dari sisi agama yang dianut.

Dari sisi agama dan kerentanan konflik, sulit merawat kondisi sosial yang ada agar selalu damai tanpa kesediaan untuk saling berkunjung dan berdialog antarumat beragama, apalagi dalam kondisi sosial keagamaan yang heterogen. “*No peace among the nations without peace among the religions. No peace among religions without dialogue between*

the religions. No dialogue between religions without investigation of the religions,” demikian mengutip Hans Kung (Küng, 1995).

Tak hanya pada cerita rakyat, kenyataannya banyak pula syair-syair di tengah-tengah masyarakat kita yang mengandung spirit moderasi beragama, seperti diungkapkan oleh Musfeptial, Daratullaila Nasri, Mulyadi, Pramono, Ivan Adilla dan Hermansyah di buku ini. Berdasarkan hasil penelusuran, ulama-ulama di Nusantara memanfaatkan syair sebagai alat untuk menyebarkan pesan-pesan moderasi beragama kepada masyarakat, seperti yang bisa ditemukan dalam syair-syair ulama Minangkabau pada abad XVIII hingga permulaan abad XX. Bahkan, berhasil juga dilacak oleh para penulis bagaimana syair kala itu menjadi unsur penting dalam berkomunikasi dan menjadi media untuk menyampaikan pendapat atau sanggahan. Akhirnya, silang pendapat dan pertikaian tidak berlangsung dengan sangat terbuka sehingga terbukti sangat efektif dalam meminimalkan konflik.

B. Tantangan

Secara historis, Indonesia, yang heterogen dari sisi agama dengan ribuan pulau yang ditempati ratusan suku dan bahasa, merupakan hasil pertemuan (*melting pot*) yang meniscayakan pentingnya membangun kesadaran hidup bersama di dalamnya, memahami perbedaan di tengah-tengah mereka, serta bersedia bekerja sama untuk kemaslahatan bersama. Semua pemeluk agama yang ada mestinya bisa membangun kesadaran (*conscience*) akan kerja sama (*collaboration*). Hubungan yang paling dekat dan erat adalah kerja sama, yang dibangun dari spirit beragama yang moderat. Jika kesadaran untuk bekerja sama antarpemeluk agama yang berbeda berhasil dibangun dengan spirit ini, perdamaian dalam pengertian yang positif akan mudah diwujudkan.

Meskipun begitu, kita belum benar-benar memiliki kesadaran sejati seputar perdamaian positif ini. Jika kita merujuk ke Johan Galtung, ketika kondisi sosial kita baru sebatas tidak ada kerusuhan dan/atau perang di tengah-tengah masyarakat. Akan tetapi, masyarakat masih hidup dengan diliputi oleh rasa takut, tidak bebas dalam bertindak,

merasa terganjal untuk hidup berdampingan, masih ada intimidasi baik langsung maupun tidak, dan semacamnya maka perdamaian baru berhenti di level perdamaian negatif dan belum sampai ke level perdamaian yang positif (Galtung, 1969).

Pada level perdamaian yang negatif ini, masyarakat kita yang beragama belum mengalami situasi koeksistensi atau *convivencia*— meminjam bahasa Spanyol abad pertengahan—yaitu suatu kondisi dinamis ketika masyarakat yang heterogen dari sisi agama, budaya, dan peradaban mampu hidup secara harmonis sementara negara menunjukkan peran fungsionalnya dalam menjaga keseimbangan antara pluralitas dan integritas. Di abad pertengahan misalnya, saat sebagian masyarakat dunia berperang memperebutkan tanah dan kekuasaan, masyarakat beragama di Spanyol kala itu tidak terpengaruh dan ikut-ikutan. Mereka memilih hidup berdampingan tanpa mempersoalkan perbedaan di tengah-tengah mereka demi perdamaian Spanyol.

Menurut bahasa, *convivencia* bisa berarti saling menembus (*mutual inter-penetration*) dan saling memberi pengaruh secara kreatif. Gereja-gereja, masjid-masjid, sinagoge-sinagoge, dan biara-biara kerap kali melakukan aktivitas bersama dan sering saling membantu. Tidak ada kesombongan religius dan/atau kesombongan intelektual sehingga perbedaan agama tidak mengganggu kehidupan intelektual. Kehidupan intelektual pun maju pesat kala itu karena para ahli dari latar belakang keilmuan yang berbeda bekerja bersama-sama tanpa terintimidasi perbedaan agama di tengah-tengah mereka. Akibatnya, kehidupan ekonomi negara dan masyarakat juga berjalan lancar dan *sense of safety* bisa dirasakan hampir semua lapisan masyarakat. Koeksistensi dan harmoni bisa terjadi karena pemimpin waktu itu tidak terjebak dalam cekcok perebutan kekuasaan, sangat memahami pentingnya hidup damai dan bekerja sama serta masyarakat yang aktif menjalankan kehidupan keagamaan dan kewarganegaraan (*religious and civil live*) mereka. (Ali, 2008) Jika merujuk pada logika fungsionalisme struktural, setiap unsur kala itu berhasil memahami peran fungsionalnya masing-masing sebagai bagian yang saling memengaruhi satu dengan yang lain (Parsons, 1987).

Contoh *best practice* semacam ini, oleh Moch Riza Fahmi, bisa dilihat dalam praktik moderasi beragama dan multikulturalisme di Azerbaijan. Berdasarkan riset kualitatif yang ia lakukan di negara ini, praktik moderasi beragama dan multikulturalisme terlihat dari hadirnya negara dalam menjamin dan melindungi hak beragama, berbudaya, berbahasa, serta hak-hak kelompok minoritas. Di negara ini, tidak ada konflik, baik antara sunni dan syiah maupun dengan pemeluk agama lain, seperti Yahudi, Kristen, atau Zoroaster. Semuanya bisa hidup berdampingan secara harmonis. Kondisi sosial keagamaan yang heterogen di Azerbaijan menurut Fahmi mirip dengan kondisi sosial keagamaan di Indonesia. Oleh karena itu, contoh *best practice* praktik moderasi beragama dan multikulturalisme di Azerbaijan bisa ditiru oleh Indonesia. Hal ini jelas menjadi tantangan tersendiri bagi negara kita.

Mengapa demikian? Karena masih ada ketidakpercayaan terhadap peran fungsional negara. Kementerian Agama, misalnya, yang dipandang sebagai lembaga politik juga tidak lepas dari konflik kepentingan. Hal yang tak kalah santer diperbincangkan ialah posisi Kementerian Agama belum mampu jadi katalisator kerukunan umat beragama sebagaimana mestinya. Kementerian Agama, yang mengemban tanggung jawab mendiseminasikan moderasi beragama secara masif dan menjamin hak-hak beragama masyarakat tanpa diskriminasi, justru lebih berperan sebagai alat kekuasaan ketimbang pengayom seluruh agama. Pada masa Orde Baru, agama yang diakui cuma lima. Peran fungsional Kementerian Agama (kala itu Depag) ketika itu tak lebih sebagai stempel kebijakan rezim. Bagi masyarakat, fungsinya lebih sebagai pengontrol dan/atau mata-mata daripada pengayom dan penyejuk. Jadi, tidak heran jika konflik antarumat beragama di masa Orde Baru tidak kunjung dapat diatasi ataupun diminimalkan (Ali, 2008). Contoh kasus tersebut diungkap oleh Danu Aris Setyanto dalam tulisannya yang membahas perkawinan beda agama. Dalam kasus ini, keberanian negara diperlukan untuk hadir dalam menyediakan regulasi yang jelas, apakah membolehkan

ataukah melarang agar kasus-kasus semacam ini tidak jadi polemik di tengah-tengah masyarakat.

Kalau saat ini moderasi beragama hanya diposisikan sebatas instrumen politik saja, yang mengontrol dan memata-matai semacam *panopticon*—meminjam istilah Foucault (1995), perdamaian positif sebagaimana telah kita bicarakan sebelumnya hanyalah utopia belaka. Tentu bukan ini yang kita harapkan. Sementara itu, bisa dimafhumi bagaimana tantangan-tantangan yang dihadapi pada hari ini oleh negara kita untuk membumikan moderasi beragama tentunya jauh lebih kompleks daripada kasus perkawinan beda agama.

Sesudah rezim Orde Baru yang dipimpin oleh Presiden Soeharto berakhir pada tahun 1998, kemudian masuklah kita di era reformasi, yang membawa dampak signifikan bagi struktur sosial, politik, budaya, ekonomi, dan tak luput pula peta keagamaan di negara ini (lebih lanjut baca Aspinall, 1999; Emerson, 1999; McBeth & Forrester, 1999). Ruang demokrasi yang terbentuk setelah Orde Baru, senyatanya telah membuka kesempatan kelompok-kelompok keagamaan ekstrem yang menunjukkan geliat ideologi dan politiknya secara agresif. Kala itu, negara kita seperti rumah dengan pintu yang terbuka lebar bagi semua unsur sosial keagamaan, termasuk kelompok-kelompok keagamaan ekstrem ini. Kelompok-kelompok keagamaan, dengan ideologi mereka yang ekstrem, ikut berkembang bersamaan dengan masuknya ideologi-ideologi keagamaan trans-nasional. Tambahan lagi, gerakan kelompok-kelompok keagamaan yang ekstrem ini bertransformasi membentuk simpul baru pada level lokal. Kemudian, dikuatkan dengan kemungkinan mereka membangun lembaga pendidikan, media, dan mengadakan program-program amal untuk kepentingan ideologis (Hasan, 2006).

Untuk mengimbangi masifnya kelompok-kelompok keagamaan ekstrem ini, Negara perlu merawat keberadaan komunitas-komunitas lintas iman di tengah-tengah masyarakat, yang menurut Miftadin dan Lilam Kadarin Nuriyanto banyak jasanya dalam membangun dialog antarumat beragama dengan menekankan cara pandang inklusif dan pluralis. Contohnya ialah keberadaan komunitas perempuan lintas

iman Purwakanthi di Sukoharjo. Berdasarkan kajian yang mereka lakukan, komunitas perempuan lintas iman Purwakanthi di Sukoharjo aktif menyuarakan pentingnya hidup rukun dan bertoleransi, membangun dialog antarumat beragama, serta membangun isu-isu advokasi atas isu-isu kemanusiaan dan agama. Komunitas ini mengembangkan model teologi transformatif yang menempatkan keimanan sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari etika beragama. Kemudian, mereka coba aktualisasikan dalam setiap aspek kehidupan beragama, di antara mereka, dengan cara yang moderat. Model teologi ini beririsan dengan “Tauhid Kedamaian” sebagaimana diskursus yang digagas Moh. Rivaldi Abdul di buku ini, yang mengandaikan pemeluk suatu agama mengedepankan ekspresi wajah yang ramah (*friendly face*) kepada pemeluk agama lain, berangkat dari penghayatan iman.

Lagi-lagi tantangan ini tidaklah mudah diatasi, mengingat betapa masifnya kelompok-kelompok keagamaan ekstrem bergerak di ruang publik, vis-à-vis dengan moderasi beragama. Jika tidak mampu diimbangi, geliat mereka yang masif sangat mungkin mengubah habitus umat beragama di Indonesia, yang sebelumnya ramah menjadi tidak ramah, dengan mengubah modal dan ranah sosial keagamaan di tengah-tengah masyarakat. Berdasarkan laporan kondisi kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB) yang dirilis Setara Institute pada tahun 2022, terjadi 175 peristiwa pelanggaran KBB dengan 333 tindakan di Indonesia. Angka ini meningkat dibanding tahun 2021, yaitu 171 peristiwa dengan 318 tindakan pelanggaran KBB. Tingkat pelanggaran KBB di Indonesia didominasi oleh pemerintah daerah sebanyak 47 tindakan, kepolisian sebanyak 23 tindakan, Satpol PP sebanyak 17 tindakan, institusi pendidikan negeri sebanyak 14 tindakan, dan forkopimda sebanyak 7 tindakan (Silvia, 2023). Selanjutnya, merujuk pada Setara Institute, kasus pelanggaran KBB umumnya berhubungan dengan penolakan dan perusakan tempat ibadah, yang menempati lima besar dalam kategori jenis pelanggaran KBB terbanyak pada rentang tahun 2007–2022. Pelanggaran tersebut setidaknya berjumlah 90 kasus penolakan dan 140 kasus perusakan (Ismail, 2022).

Sangat besar kemungkinan, banyak generasi muda yang terlibat karena terpapar paham yang diinfiltrasi oleh kelompok-kelompok keagamaan ekstrem. Ini tidaklah muncul begitu saja—atau dengan kata lain tidak terjadi di ruang kosong (Qodir, 2018; Sirry, 2023). Pada 2016, peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) merilis laporan penelitian yang mengungkap tentang bagaimana paham dari kelompok-kelompok keagamaan telah berhasil menyasar ranah perguruan tinggi, menjerat dan merekrut mahasiswa/i melalui kegiatan-kegiatan berkedok pengajian. Peneliti senior LIPI Anas Saidi menegaskan bahwa kaum muda terpelajar Indonesia tengah mengalami peningkatan radikalisasi dan semakin menunjukkan sikap intoleran. Ini merupakan buah dari gerakan masif kelompok-kelompok keagamaan yang ekstrem dan radikal yang menyusup ke kampus-kampus untuk memengaruhi mereka (Prima, 2016). Survei Alvara Research Center tahun 2017, yang dikutip oleh Mun'im Sirry di bukunya, juga menunjukkan adanya tren sikap intoleran dan radikal dalam komunitas-komunitas mahasiswa/i (Tribunnews.com, 2017). Kemudian, berita tak kalah mengejutkan Ketika Badan Nasional Penanggulangan Terorisme merilis temuan mereka pada tahun 2018 tentang tujuh perguruan tinggi negeri terkemuka yang tersusupi paham dari kelompok-kelompok keagamaan ekstrem. Bahkan, terdapat sejumlah besar mahasiswa/i yang simpatik dengan ideologi dan gerakan yang diusung kelompok-kelompok keagamaan ekstrem ini (Lebih lanjut baca Alius, 2019).

Semua hasil temuan di atas merupakan indikasi kuat bahwa ancaman radikalisasi pada kalangan generasi muda adalah nyata dan sudah sangat mengkhawatirkan. Malahan, banyak hasil penelitian menunjukkan irisan antara tindakan radikalisme dan bahkan terorisme dengan mereka yang terpapar paham kelompok-kelompok keagamaan ekstrem ini (Borum, 2003; Precht, 2007; Wiktorowick, 2005; Wiktorowicz, 2004).

Untuk itu, tantangan berikutnya ialah bagaimana program-program penguatan moderasi beragama bisa masif diberikan kepada kaum muda dengan memanfaatkan media-media baru sebagai sumber

belajar. Sulit dimungkiri bagaimana kaum muda pada hari ini adalah mereka yang digolongkan generasi *digital native*, yang belajar dari sumber-sumber demikian (Prensky, 2001), termasuk dalam soal agama (Hasan, 2018). Konteks inilah yang diulas oleh Acmad Faesol dalam tulisannya di buku ini. Menurutnya, penguatan moderasi beragama selayaknya bisa menysar pemanfaatan media-media baru (terutama media sosial) jika ingin berdampak besar pada kaum muda. Berbagi pandangan yang sama dengan Faesol, yaitu Martinus Danang Pamungkas, Nuarisa Efrata, dan Winda Rita Dewi Lumbangaol menyampaikan bahwa dalam hal ini keterlibatan *influencer* yang mendiseminasikan konten-konten moderasi beragama di ruang digital sangatlah penting. Bahkan, menurut Ali Mursyid Azisi, sebagaimana tulisannya di buku ini, dialog lintas iman sebagai wujud dari moderasi beragama sangat bisa memanfaatkan ruang digital ini.

Demikianlah beberapa peluang dan sejumlah tantangan dari moderasi beragama di Indonesia, yang dibahas oleh para penulis di buku ini. Berdasarkan peluang dan tantangan dari moderasi beragama yang dipaparkan, buku ini diharapkan bisa menjadi acuan dalam usaha membumikan konsep moderasi beragama sehingga tidak lagi sebatas program pemerintah yang sifatnya seremonial atau politis, tetapi betul-betul menjadi program bersama.

Daftar Referensi

- Ali, M. (2008). *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai kemajemukan menjalin kebersamaan*. Kompas.
- Alius, S. (2019). *Pemahaman membawa bencana: Bunga rampai penanggulangan terorisme*. Gramedia Pustaka Utama.
- Aspinall, E. (1999). Opposition and elite conflict in the fall of Soeharto. Dalam G. Forrester & R.J. May (Ed.), *The fall of Soeharto*. Select Books.
- Borum, R. (2003). Understanding the Terrorist Mindset. *FBI Law Enforcement Bulletin*, 72(7), 7–10. <https://www.ojp.gov/pdffiles1/nij/grants/201462.pdf>
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

- Emerson, D. K. (1999). Exit and aftermath: The crisis of 1997-98. Dalam D. K. Emerson (Ed.), *Indonesia beyond Suharto: Polity, economy, society, transition* (171-175). M E Sharpe.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison* (2nd Vintage books ed). Vintage Books.
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>
- Hasan, N. (2006). *Laskar jihad: Islam, militancy, and the quest for identity in post-new order Indonesia*. Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program, Cornell University.
- Hasan, N. (Ed.). (2018). *Literatur keislaman generasi milenial: Transmisi, apropriasi, dan kontestasi* (Cetakan I). Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.
- Ismail, H.C. (2022, November). *Setara institute sebut kasus penolakan dan perusakan tempat ibadah masih tinggi* [Berita]. Tempo.co. <https://nasional.tempo.co/read/1657447/setara-institute-sebut-kasus-penolakan-dan-perusakan-tempat-ibadah-masih-tinggi>
- Koentjaraningrat. (1974). *Kebudayaan, mentalitas dan pembangunan*. Gramedia.
- Küng, H. (1995). *Christianity: Its essence and history* (Second Impression). New York.
- McBeth, J., & Forrester, G. (1999). Political update. Dalam *Post-Soeharto Indonesia: Renewal or chaos?* KITLV.
- Parsons, T. (1987). *On institutions and social evolution: Selected writings*. Chicago University Press.
- Precht, T. (2007). *Home Grown Terrorism and Islamist Radicalisation in Europe: From Conversion to Terrorism* (hlm. 1-98) [Laporan Penelitian]. Danish Ministry of Justice. https://www.justitsministeriet.dk/sites/default/files/media/Arbejdsomraader/Forskning/Forskningspuljen/2011/2007/Home_grown_terrorism_and_Islamist_radicalisation_in_Europe_-_an_assessment_of_influencing_factors__2_.pdf
- Prensky, M. (2001). Digital Natives, Digital Immigrants Part 1. *On the Horizon*, 9(5), 1-6. <https://doi.org/10.1108/10748120110424816>
- Qodir, Z. (2018). Kaum muda, intoleransi, dan radikalisme agama. *Jurnal Studi Pemuda*, 5(1), 429. <https://doi.org/10.22146/studipemudaugm.37127>

- Saifuddin, L. H. (2023). *Moderasi beragama: Tanggapan atas masalah, kesalahpahaman, tuduhan, dan tantangan yang dihadapinya* (6th ed.). Yayasan Saifuddin Zuhri.
- Silvia. (2023, 31 Januari). *Setara: Pelanggaran kebebasan beragama 2022 meningkat dibanding tahun lalu*. DETIKNEWS. <https://news.detik.com/berita/d-6544319/setara-pelanggaran-kebebasan-beragama-2022-meningkat-dibanding-tahun-lalu>
- Sirry, M. (2023). *Pendidikan dan radikalisme: Data dan teori memahami intoleransi beragama di Indonesia*. SUKA Press.
- Tribunnews.com. (2017, Oktober). *Survei: 23,4 Persen Mahasiswa dan Pelajar Terjangkit Paham Radikal* [Berita]. Tribunnews.com. https://www.tribunnews.com/nasional/2017/10/31/survei-234-persen-mahasiswa-dan-pelajar-terjangkit-paham-radikal#google_vignette
- Wiktorowick, Q. (2005). *Radical Islam rising: Islamic extremism in the West*. Rowman & Littlefoeld.
- Wiktorowicz, Q. (2004). Introduction: Islamic activism and social movement theory. Dalam Q. Wiktorowicz (Ed.), *Islamic activism: A social movemnet theory approach* (1–34). Indiana University Press.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAGIAN 1

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB 2

Tauhid Kedamaian: Beriman dan Berdamai dalam Keragaman Agama Masyarakat Nusantara

Moh. Rivaldi Abdul

A. Ekspresi Ketahuidan di Tengah Keragaman Agama

Sekelompok siswa Muslim di salah satu Sekolah Menengah Atas yang ada di Bolaang Mongondow Selatan, Sulawesi Utara, didapati memainkan salib yang menjadi simbol agama bagi umat Kristiani. Mereka berjalan-jalan mengelilingi kelas sambil membuat simbol-simbol yang seakan-akan mirip salib. Kabar ini penulis dengar dari teman yang menjadi guru di sekolah itu. Laku seperti ini mungkin nampak biasa saja, tetapi tidak boleh dibiarkan dan harus diberi pengarahannya sebab hal seperti ini dapat menumbuhkan benih-benih sikap ketidakhormatan terhadap mereka yang berbeda keyakinan agama.

M. R. Abdul

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *e-mail*: rivaldiabdul2@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Abdul, M. R. (2023). Tauhid kedamaian: Beriman dan berdamai dalam keragaman agama masyarakat nusantara. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (19–41). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c738 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kasus intoleransi oleh kelompok muslim sebenarnya kita harus akui sudah banyak terjadi di tempat lain dan dalam bentuk lain, yang bahkan lebih serius. Pada bulan Maret kemarin, misalnya, di Kulon Progo, Yogyakarta, sekelompok ormas Islam mendesak pihak pengurus Rumah Doa Sasana Adhi Rasa St. Lendah, untuk menutup patung Bunda Maria yang menjadi salah satu simbol keagamaan bagi umat Katolik. Mereka menginginkan patung tersebut ditutup, bahkan kalau boleh dirobokkan sebab bagi mereka keberadaannya mengganggu kekhusyukan dalam beribadah (Ridhwan, 2023).

Kasus lain, misalnya, pada akhir tahun 2021 di Lampung, tepatnya di Gereja Pentakosta Indonesia (GPI) Tulang Bawang, terjadi persekusi ibadah Natal. Sekelompok muslim mendobrak masuk dalam gereja, dan mempertanyakan ijin menjalankan ibadah Natal umat kristiani di sana (Hariqo, 2021). Ijin-ijin yang mereka pertanyakan sebenarnya hanya bumbu untuk memperkuat laku intoleransi. Mereka pada dasarnya ingin menghentikan pelaksanaan ibadah Natal sebab bagi mereka itu sangat mengganggu, bahkan dipandang sebagai aktivitas yang bakal merusak keimanannya. Oleh karena itu, berbekal semangat menggebu yang *keliru* untuk menjaga iman dan membela Islam, mereka sedikit pun tidak mempertimbangkan kedamaian ruang beragama bagi pemeluk agama lain dan lebih memilih memper-turutkan nafsu mayoritas¹ untuk mempersekusi umat agama lain yang tengah menjalankan ibadahnya.

Atas nama iman, sebagian muslim seakan-akan kehilangan rasa hormat terhadap pemeluk iman yang lain. Perbedaan agama sering dijadikan justifikasi terhadap laku kekerasan. Dalam hal ini, kelompok Islam radikal sering menampakkan Islam sebagai agama eksklusif, yang seakan-akan tidak bisa menerima kehadiran penganut agama lain untuk hidup berdampingan secara damai (Millati, 2022). Bagi mereka, Islam sebagai satu-satunya agama yang benar dan harus terus dibenarkan, termasuk bagian dari membenarkan keimanan itu

¹ Sikap meniranisasi diri sebagai pihak yang paling kuasa, dan memandang pihak lain yang minoritas tidak boleh mengekspresikan laku beragama yang menyerupai, apalagi sampai melebihi, ekspresi keberagaman kelompoknya yang mayoritas.

adalah dengan tidak membiarkan praktik-praktik peribadatan yang menyalahi ketauhidan.

Oleh karena itu, bagi kelompok Islam radikal, tindakan-tindakan intoleransi yang mereka lakukan, justru diyakini merupakan bagian dari membenarkan ekspresi keimanannya. Bahkan, kalau mereka tidak melakukannya, malah merasa bersalah dalam keimanannya. Keterjebakan pada nafsu *truth claim* (klaim kebenaran) seperti itu, sadar atau tidak, membuat ekspresi keberislaman malah menjadi biang perpecahan antarumat beragama di Indonesia (Millati, 2022). Dalam hal ini, keyakinan bahwa Islam sebagai agama yang benar, tidak membawa dampak pada penyebaran rahmat ke seluruh alam layaknya visi Islam itu sendiri untuk menebar rahmat ke seluruh alam (Q.S. al-Anbiya' [21], 107, t.t.).² Sebaliknya, Islam malah dijadikan kambing hitam untuk membenarkan laku kekerasan atas nama agama. Ekspresi keberislaman seperti ini jelas sangat jauh dari watak Islam yang mengedepankan laku beragama dengan ekspresi yang *friendly face* (wajah yang ramah) terhadap nonmuslim. (Maarif, 2018).

Sebagaimana pandangan Charles J. Adams (1979) bahwa aspek *inward experience* (pengalaman ke dalam/keimanan) dan *outward behavior* (tingkah laku ke luar/pengamalan/ekspresi) dalam beragama itu saling terhubung. Keimanan merupakan nafas dalam pengamalan agama dan laku beragama berangkat dari ekspresi keimanan itu sendiri. Artinya, seperti apa Tuhan yang kita imani itu juga memberi dampak terhadap watak ekspresi beragama kita. Berdasarkan konsep ini, berbagai laku intoleransi yang dilakukan oleh kelompok radikal dapat diasumsikan sebagai bagian dari ekspresi keimanan mereka. Mereka lebih memandangi Tuhan sebagai pencipta neraka yang tidak kenal ampun daripada sebagai pencipta surga Yang Maha Pemberi rahmat. Dengan demikian, kelompok Islam radikal, dalam ekspresi keagamaannya di tengah perbedaan agama, lebih mendahulukan watak kekerasan sebagai hamba Tuhan yang menciptakan neraka

² Firman Allah Swt.: “Dan tiadalah Kami mengutus kamu (Nabi Muhammad SAW), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam” (Q.S. Al-Anbiyaa' [21]: 107).

daripada watak kerahmatan sebagai hamba Tuhan yang menciptakan surga.

Tentu ekspresi keimanan Islam yang demikian wajib kita pertanyakan. Apakah ekspresi iman Islam adalah memang seperti itu? Apakah Tuhan yang kita imani adalah Tuhan yang menghendaki hamba-Nya untuk melakukan kekerasan terhadap mereka yang tidak mengimani-Nya? Apakah ketauhidan memang menjadi akar masalah yang mendorong untuk tidak menghormati orang yang berbeda agama? Ini bukan berarti penulis mengajak untuk meragukan eksistensi Tuhan dan mengatakan bahwa kita menyembah Tuhan yang berbeda. Tidak. Umat muslim menyembah Tuhan yang sama, yaitu Allah Swt. Yang Maha Esa. Namun, kita perlu sedikit merenungi seperti apa selama ini kita menggambarkan Allah itu sebagai Tuhan. Muslim menyembah Tuhan yang sama. Dia yang menciptakan surga dan neraka. Itulah Allah yang sama-sama kita sembah. Namun, seperti apa cara kita menghayati sosok-Nya dalam keimanan kita, itu akan memberi dampak ekspresi keislaman yang berbeda.

Jika kita berkaca dari pengertian Islam sendiri yang secara bahasa adalah perdamaian, dan visi Islam, sebagaimana yang ditegaskan dalam Al-Qur'an Surah Al-Anbiyaa' Ayat 107, adalah menebarkan rahmat (kasih sayang) ke seluruh alam, maka dua hal itu cukup untuk menegaskan bahwa Islam tidak membenarkan, bahkan melarang menyakiti pemeluk agama lain (Kodir, 2022). Oleh karena itu, jawaban pendek dari berbagai pertanyaan pada paragraf sebelumnya adalah *tidak*. Ekspresi iman Islam yang lurus itu tidak mendorong pada laku intoleransi sebab Tuhan yang kita imani bukan Yang Maha Jahat. Ketauhidan seharusnya tidak mendorong kita untuk melakukan kejahatan kepada pemeluk agama lain.

Ekspresi ketauhidan harus menjadi pendorong perdamaian untuk mewujudkan misi Nabi Muhammad SAW dan bukan sebaliknya, menjadi alat pendorong laku intoleransi, persekusi, ataupun kekerasan kepada umat agama lain. Jika watak ketauhidan dalam diri malah mendorong laku beragama pada ekspresi kekerasan terhadap pemeluk agama lain, kita perlu bertanya-tanya, barangkali ada yang keliru

dalam keimanan kita. Oleh sebab itu, kita perlu mengecek lagi Tuhan yang kita imani sebenarnya seperti apa dan kira-kira menghendaki apa. Apakah Dia Maha Pemarah dan menghendaki kemarahan atau Maha Pengasih dan menghendaki kasih terhadap seluruh manusia termasuk manusia yang tidak mengimani-Nya?

Artikel ini mendedahkan bagaimana ketauhidan mendorong pada ekspresi beragama yang ramah terhadap pemeluk agama lain dan tidak menampakkan ekspresi marah terhadap orang yang berbeda agama. Melalui jalan dialog, berbagai pandangan seputar ketauhidan dari para ulama dan pemikir, penulis melakukan upaya konstruksi cara pandang iman Islam yang sepatutnya mendorong muslim untuk menghormati nonmuslim. Iman yang memungkinkan kita untuk berdamai dengan pemeluk iman yang lain adalah sebuah prinsip keimanan, yang dapat kita sebut sebagai tauhid kedamaian.

B. Keterhubungan Iman dan Ekspresi Beragama

Ketauhidan bukan sekadar soal kepercayaan yang menjadikan kita berlabel Muslim, melainkan juga tentang dorongan yang menghantarkan kita pada manifestasi visi Islam sebagai penebar rahmat (Q.S. Al-Anbiyaa' [21]: 107, t.t.). Dalam hal ini, sikap itu ialah menebarkan kasih kepada umat manusia meskipun manusia itu memeluk agama selain Islam (Abdul, 2022). Ini sejalan dengan pandangan Gus Dur (2006), ia melihat bahwa perbedaan keyakinan seharusnya tidak membatasi umat muslim untuk bekerja sama serta hidup rukun dalam damai dengan pemeluk agama lain, terlebih jika itu menyangkut kepentingan kemanusiaan. Prinsip keberislaman seperti ini yang kiranya menjadikan Gus Dur sebagai sosok muslim yang mampu menampakkan ekspresi keberislaman yang tidak hanya ramah, tetapi juga (yang) mengayomi nonmuslim. Bahkan, Gus Dur tidak hanya menjadi sosok muslim yang mengedepankan toleransi, tetapi juga menjadi sosok yang kukuh membela minoritas nonmuslim.³ Dalam

³ Pembelaan Gus Dur terhadap minoritas, misalnya, tampak pada keberpihakan-nya kepada umat Konghucu agar mereka juga mendapatkan ruang beragama yang adil di negeri ini. Konsistensi pembelaan yang membuat Gus Dur kemudian

ajaran ketauhidan yang Gus Dur pahami, keimanan sejatinya mendorong laku beragama yang menebarkan kasih kepada seluruh manusia meskipun manusia itu tidak memeluk agama Islam.

Dalam pandangan Gus Dur (1999), ajaran agama—baik itu aspek yang paling mendalam yang sangat doktriner (keimanan) maupun ajaran-ajaran praktis (menyangkut ekspresi beragama)—itu membentuk tingkah laku penganutnya. Penjelasan Gus Dur ini sedikitnya mengindikasikan bahwa ada aspek *yang dalam* dan *ekspresif* dalam beragama. Nur Kholik Ridwan (2019) dalam pendedahannya terkait ajaran Gus Dur membahasakan ajaran ketauhidan Gus Dur ini dengan dua aspek yang saling terhubung, yaitu *aspek ke dalam* dan *aspek ke luar*. Konsep sederhana ini kiranya tidak jauh berbeda dengan cara pandang Charles J. Adams (1979), yang memandang bahwa dalam beragama terdapat aspek *inward experience* (pengalaman ke dalam/keimanan) dan *outward behavior* (tingkah laku ke luar/pengamalan/ekspresi). Keduanya saling terhubung. Keimanan menjadi nafas dalam pengamalan agama dan laku beragama merupakan bagian dari ekspresi keimanan itu sendiri.

Jika berdasarkan pada pandangan di atas, cara kita menghayati iman sejatinya akan berdampak pada ekspresi keberislaman, yang bisa jadi menampilkan wajah Islam ramah yang menghormati perbedaan atau justru menampilkan wajah Islam marah yang tidak segan melakukan berbagai perbuatan intoleransi. Oleh karena itu, meluruskan iman atau membenarkan cara kita menghayati sosok Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang adalah penting, agar ekspresi Islam yang kita tampilkan menjadi ekspresi yang selaras dengan sifat Tuhan yang kita sembah, yaitu ekspresi beragama yang menebar kasih dan bukan ekspresi beragama yang keliru dengan mengira kekerasan terhadap nonmuslim merupakan bagian dari membela agama, yang berasal dari keimanan kepada Tuhan Yang Maha Pengasih.

dikenang sebagai Bapak Tionghoa Indonesia. Hal itu dilakukan oleh masyarakat Tionghoa, yang umumnya beragama Konghucu, sebagai bagian dari penghormatan mereka terhadap jasa Gus Dur yang amat luar biasa kepada orang Tionghoa Indonesia.

Gus Dur (2006) termasuk sosok yang mengkritik laku meredusir agama seakan-akan hanya berupa keimanan atau keyakinan belaka, dan melupakan dimensi sosial seperti ekspresi beragama yang menebar rahmat. Pandangan Gus Dur ini sejalan dengan Charles J. Adams (1979) yang memandang bahwa Islam tidak boleh hanya dipahami sebagai satu hal, soal keimanan saja. Akan tetapi, perlu dilihat sebagai banyak hal yang saling terhubung, seperti soal keimanan dan juga praktik peribadatan, tradisi, akhlak dalam bersosialisasi, dan sebagainya (yang menyangkut ekspresi keberislaman). Dalam hal ini, ekspresi keberislaman itu seharusnya menampilkan wajah Islam sebagai pengayom—dalam arti laku berislam yang mampu menjalin hubungan baik dengan nonmuslim. Iman seorang muslim sendiri mengajarkan bahwa Islam adalah penebar rahmat bagi umat manusia, termasuk kaum nonmuslim. Dalam iman, kita meyakini Allah adalah *sumber segala sumber* dan rahmat di alam raya ini. Dengan demikian, keimanan kepada Yang Maha Pengasih itu sepantasnya membawa pada ekspresi beragama yang menebar kasih. Sebagaimana Gus Dur (t.t.) berada pada tingkat ketauhidan ini, seorang Muslim seharusnya menyadari bahwa keyakinan tauhid mesti mewujudkan dalam kecintaan kepada sesama manusia.

Dalam konsep ini, ketauhidan tidak semata soal keimanan, tetapi juga menyangkut ekspresi atau laku beragama. Berdasarkan penjelasan Charles J. Adams (1979), ekspresi beragama itu adalah ranah eksternal, fenomena sosial yang tampak dan lahir atas aspek sejarah agama dalam masyarakat beragama, sedangkan iman merupakan aspek internal, tidak terlukiskan, transenden, dan termasuk dimensi privat dalam kehidupan beragama. Meskipun memiliki ranah masing-masing, keduanya berada dalam satu pertalian yang tidak terpisahkan antara satu dan lainnya. Mereka tidak mampu eksis secara independen. Iman menjadi nafas dalam ekspresi beragama dan ekspresi beragama itu sendiri merupakan penampakan eksternal terhadap aspek iman yang internal.

Jadi, baik ekspresi beragama maupun iman, keduanya saling terhubung. *Yang berekspresi* merupakan keluaran dari sesuatu yang ada dalam domain *iman*. Oleh karena itu, kita harus benar-benar

mengetahui dan menghayati siapa *Dia*, yang menjadi masukan pada domain yang mendalam itu. Dalam hal ini, apa kita meyakini dengan sungguh-sungguh bahwa Tuhan itu Maha Pengasih atau justru kita menghibab kasih Tuhan karena ego *truth claim* semata. Kemudian, hal itu membuat kita keliru dengan berprasangka bahwa Tuhan Maha Pemaarah terhadap manusia yang tidak mengimani-Nya. Betapa penghayatan iman seorang Muslim itu dapat memengaruhi ekspresi keislamannya.

Setiap Muslim tentu mengimani Allah sebagai Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ekspresi dari iman Islam seharusnya mewujudkan dalam watak Islam ramah yang menghormati perbedaan. Oleh karena itu, ekspresi keberislaman sudah seyogianya ialah sikap menebar kasih dan bukan kekerasan sekalipun itu terhadap nonmuslim. Namun, jika yang kita tampilkan adalah ekspresi Islam marah, itu seolah-olah menggambarkan kalau kita meyakini Tuhan yang suka marah-marah, padahal kita semua tahu bahwa Dia adalah Tuhan Yang Maha Pengasih terhadap seluruh ciptaan-Nya. Berdasarkan pandangan sederhana ini, tidak berlebihan jika mengatakan bahwa mengedepankan toleransi merupakan bagian dari wujud justifikasi keimanan yang lurus kepada Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Sebaliknya, memperturutkan nafsu intoleransi merupakan pengingkaran terhadap sifat kasih sayang Tuhan.

Jadi, dalam kerangka pikiran ini, laku intoleransi yang sering kali dibungkus dengan narasi bela agama, justru menyalahi keimanan kepada Allah Yang Maha Pengasih terhadap seluruh manusia. Sebaliknya, laku menebar kasih meskipun terhadap nonmuslim merupakan manifestasi dari keimanan yang lurus kepada Allah Yang Maha Pengasih. Oleh karena itu, kita harus meyakini bahwa Tuhan Yang Maha Pengasih menghendaki cara beragama yang juga menebar kasih. Untuk itu, toleransi merupakan bagian dari perwujudan ketauhidan dalam laku beragama. Pandangan ini sejalan dengan penjelasan Gus Dur (2006), "Toleransi kita diminta oleh kitab suci yang kita yakini, bahwa Islam adalah pelindung bagi semua orang, termasuk kaum nonmuslim." Kesadaran seperti ini sangat penting dalam mengedepankan ekspresi keberislaman yang menebar kasih.

Bagi umat muslim, Islam bukan hanya sekadar agama yang berupa ritual penyembahan, melainkan juga agama yang berhubungan dengan peradaban dan orientasi hidup di dunia (laku kehidupan) (Charles J. Adams, 1979). Sebagaimana yang Gus Dur (2006) ajarkan, Islam sesungguhnya merupakan agama yang mengajarkan laku kehidupan tanpa kekerasan. Oleh karena itu, dalam berislam seorang muslim seharusnya mengedepankan sikap menebar kasih dan bukan malah sebaliknya. Jadi, ketika berhadapan dengan pemeluk agama lain, kita tidak perlu melakukan laku intoleransi sebab Tuhan Yang Maha Pengasih tidak menghendaki kekerasan sekalipun terhadap nonmuslim. Berdasarkan konsep tauhid kedamaian ini, sikap menghormati agama lain dan mengedepankan akhlak baik kepada non-muslim adalah bagian dari ekspresi keimanan yang lurus. Sebaliknya, menghina agama lain dan berlaku kasar kepada pemeluknya, justru menyalahi nilai ketauhidan yang memiliki semangat kedamaian. Cara pandang ini sejalan dengan firman Allah Swt.: “Dan janganlah kamu memaki sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan” (Q.S. al-An’an: 108, t.t.).

Jadi, dalam konsep tauhid kedamaian, Islam mengajarkan untuk mengimani dan mencintai Allah, Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ajaran ini membawa kita pada pemahaman bahwa rahmat Tuhan mencakup seluruh umat manusia sekalipun manusia itu tidak mengimani-Nya. Keimanan seperti ini kemudian mewujudkan dalam laku beragama yang *berekspresi* berupa Islam ramah yang menghormati perbedaan. Konsep tauhid kedamaian seperti ini yang membawa pada pengamalan Islam ramah bukan marah. Konsep ini sangat penting untuk dibumikan dalam masyarakat Nusantara yang majemuk. Penulis jadi ingat dengan ajakan Buya Syafii (Maarif, 2018) untuk “*Creating an Islam in Indonesia that shows a friendly face...*” (Menciptakan Islam di Indonesia yang menampilkan wajah ramah). Agar di tengah keberagaman masyarakat Nusantara ini, umat muslim mampu tampil sebagai penyebar rahmat, baik kepada sesama muslim maupun kepada nonmuslim.

C. Beriman Kepada Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang

Isi ruang iman kita, sebagaimana penjelasan pada subpembahasan sebelumnya, merupakan unsur yang sangat penting dalam menghasilkan ekspresi beragama yang mampu menghormati pemeluk agama lain. Dalam hal ini, ramah atau marah watak keislaman kita, itu turut dipengaruhi oleh penggambaran *Dia* yang kita imani.

Sesekali kita perlu mempertanyakan dalam iman kita, apakah Tuhan yang kita imani adalah Tuhan yang menghendaki hamba-Nya untuk melakukan kekerasan terhadap mereka yang tidak mengimani-Nya? Bukankah Dia adalah Tuhan yang tetap mengasih seluruh manusia, baik muslim maupun nonmuslim? Jawaban atas pertanyaan itu akan sangat berdampak pada laku beragama kita, khususnya terhadap relasi kita dengan pemeluk agama lain.

Jika kita ingin bertanya seperti apa Allah itu, apakah Dia Tuhan yang hanya baik kepada yang mengimani-Nya atau kepada semua manusia yang diciptakan-Nya, jawaban akan pertanyaan ini secara sederhana tergambar dalam sebuah kalimat yang sangat ringkas, tetapi memiliki makna yang amat dalam, yaitu *bismi-llāhi ar-rahmāni ar-rahīmi*,⁴ yang sering kita pendekkan istilahnya menjadi basmalah. Jadi, seperti apa Allah yang kita sembah? Allah yang kita sembah adalah Tuhan yang sebagaimana ada dalam penggambaran basmalah.

Sebagaimana penjelasan Kodir (2022), bahwa setidaknya ada dua makna utama dalam basmalah, yaitu kasih dan sayang. Makna ini terkandung dalam kata *ar-rahman* (Maha Pengasih) dan kata *ar-rahiim* (Maha Penyayang). Menurut Quraish Shihab (2013), *ar-rahman* dan *ar-rahiim* adalah dua nama Allah yang amat dominan karena kedua

⁴ Kalimat ini menjadi ayat pertama dalam Surah Al-Fatihah. Meskipun beberapa kalangan tidak memandangnya sebagai bagian dari Surah Al-Fatihah, tetapi banyak ulama yang berpendapat bahwa kalimat basmalah merupakan ayat pertama dari Surah Al-Fatihah. Dalam *Tafsir al-Khazin*, yang memasukkan kalimat basmalah sebagai ayat pertama dari Al-Fatihah, menegaskan bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang—surah ini terhitung berjumlah 7 ayat dan 2 ayat di antaranya ialah ayat pertama dan ketiga menegaskan kalau Allah adalah Tuhan yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang..

nama inilah yang ditempatkan menyusul penyebutan nama Allah dalam kalimat basmalah, kalimat yang selalu mewarnai aktivitas keseharian umat muslim.

Jadi, basmalah menegaskan kepada kita bahwa Allah Swt. adalah Tuhan yang rahman (Maha Pengasih) dan rahim (Maha Penyayang). Nama rahman dan rahim Allah Swt. ini tidak hanya termuat dalam kalimat basmalah, tetapi juga ditegaskan dalam satu ayat ringkas yang hanya berisikan dua nama Allah ini, yakni ayat ketiga dalam Surah Al-Fatihah: *ar-rahmani ar-rahiimi*.

Kalau kita mengambil pendapat bahwa kalimat basmalah adalah bagian dari Surah Al-Fatihah, berarti dalam Surah ini dua kali Allah menegaskan Dirinya sebagai Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Oleh karena itu, jika ada orang yang memperkenalkan bahwa Tuhan suka marah-marah, Tuhan menghendaki kekerasan terhadap nonmuslim, dan Tuhan mempunyai berbagai sifat lain yang jauh dari rahman dan rahim, kita perlu memikirkan dan mengecek lagi, Tuhan mana yang dimaksud tersebut. Barangkali yang mengenalkan keliru menghayati Allah atau bukan memperkenalkan Allah sebab kalau yang dimaksud adalah Allah, basmalah dan surah ketiga Al-Fatihah mengabarkan sekaligus menegaskan kepada kita bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.⁵

Dalam *Tafsir Jalalain* makna ayat ketiga dalam surah Al-Fatihah dijelaskan secara ringkas bahwa Allah mempunyai rahmat yang dikehendaki-Nya bagi orang yang menerimanya (as-Suyuthi dan al-Mahalliy, 1990). *Tafsir al-Khazin* menjelaskan lebih lanjut bahwa *ar-rahman* bermakna Dia adalah pemberi. Dalam hal ini, kita jangan membayangkan pemberian nikmat-Nya sebagaimana nikmat yang

⁵ Tentu tidak hanya 2 ayat dalam Surah Al-Fatihah ini yang menegaskan Allah adalah Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, tetapi juga ada banyak ayat-ayat lainnya dalam Al-Qur'an, misalnya, "Katakanlah (Nabi Muhammad SAW), 'Wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas (dengan menzalimi) dirinya sendiri, janganlah berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa semuanya. Sesungguhnya, Dialah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.'" (Q.S. Az-Zumar [39]: 53). Bahkan, surah ke-55 dalam Al-Qur'an secara khusus menggunakan *title* dari nama *ar-rahman*-Nya Allah Swt.

datang dari manusia karena rahman Allah itu sendiri tidak terbayangkan oleh manusia. Kemudian, *ar-rahiim* bermakna Dia pemberi, yang pemberian nikmat-Nya masih dapat kita bayangkan sebagaimana nikmat yang juga bisa diberikan oleh manusia. Dalam makna *Tafsir al-Khazin* ini, sifat rahman adalah semata milik Allah dan tidak untuk selain-Nya, sedangkan sifat rahim merupakan sifat Allah yang juga dapat ada pada diri manusia (al-Khazin, 1995). Sepatutnya orang yang mengaku menyembah-Nya mengupayakan sifat rahim (penyayang) menyala dalam dirinya dan sedapat mungkin mematikan kebencian dalam dirinya, termasuk kebencian terhadap nonmuslim.

Quraish Shihab (2013) juga menjelaskan sebuah pendapat terkait dua nama Allah ini. Kata rahman menunjuk kepada Allah dari sudut pandang bahwa Dia mencurahkan rahmat secara faktual. Sementara itu, rahmat yang disandang-Nya dan yang melekat pada diri-Nya menjadikan Dia berhak menyandang sifat rahim sehingga dengan gabungan kedua kata ini tergambarlah kalau Allah itu rahman. Ia mencurahkan rahmat kepada seluruh makhluk-Nya karena Dia adalah rahim, yang memiliki sifat rahmat.

Tiga pandangan di atas mengenai nama rahman dan rahim Allah Swt. pada dasarnya memberikan makna bahwa Allah adalah Tuhan yang menghendaki rahmat, kasih, sayang, dan segala kebaikan-Nya kepada orang yang menerimanya. Pertanyaannya, siapakah orang-orang yang menerima atau yang merasakan rahmat Allah Swt.? Apakah rahmat Allah hanya bagi umat muslim, sedangkan bagi mereka yang tidak mengimani-Nya tidak mendapatkan rahmat dari-Nya?

Imam al-Khazin (1995) menjelaskan bahwa *laa yatashawwar* (jangan membayangkan) rahman Allah itu sebagaimana yang dapat diberikan oleh manusia. Pada hakikatnya, rahman Allah memang tidak terbayangkan oleh manusia. Artinya, kasih (rahman) dan sayang (rahim) Allah itu sejatinya sangat luas dan tidak terbatas, termasuk tidak dibatasi oleh perbedaan agama. Pandangan ini sejalan dengan Muhammad Abduh—sebagaimana dikutip dari penjelasan Quraish Shihab (2013)—yang memandang bahwa rahman adalah rahmat Tuhan yang sempurna yang dicurahkan kepada semua makhluk.

Artinya, dalam kehidupan ini Allah mencurahkan rahmat yang sempurna dan menyeluruh kepada manusia, baik kepada muslim maupun nonmuslim walaupun tidak langgeng secara terus-menerus karena curahan ini terjadi di dunia.

Poin penting yang perlu benar-benar kita catat dan ingat ialah rahmat Allah itu sangat luas dalam menjalani kehidupan di dunia ini. Bahkan, tidak bisa kita bayangkan kasih-Nya hanya menyentuh umat muslim saja sebab keluasan rahmat Allah yang tidak terbayangkan itu sejatinya juga dicurahkan kepada nonmuslim. Oleh karena itu, tidak elok jika karena memperturutkan ego kebenaran sebagai pemeluk agama yang diridai di sisi-Nya, kita kemudian membatasi rahmat Allah yang tidak terbayangkan luasnya dengan klaim-klaim tidak berdasar bahwa hanya muslim yang dirahmati oleh-Nya, sedangkan nonmuslim tidak. Lagi pula, rahmat Allah itu sangat luas, tidak terbatas, dan tidak terbayangkan.

Ada bukti sederhana bahwa Allah mencurahkan rahmat-Nya kepada nonmuslim, misalnya, Allah tidak membatasi pemberian oksigen hanya untuk umat muslim dalam kehidupan sehari-hari. Atas kasih-Nya, nonmuslim juga menghirup udara yang sama. Melalui pelajaran sederhana ini, kita perlu berpikir jika Allah tetap memberi kebaikan kepada orang yang tidak mengimani-Nya, misalnya, dalam pemberian oksigen di dunia ini, lantas kenapa kita harus bersikap jahat kepada mereka yang memeluk agama lain. Kita mengimani Tuhan yang mencurahkan rahmat kepada manusia sekalipun manusia itu tidak mengimani-Nya. Sayangnya ego *truth claim* menghibab kita sehingga kita tidak mampu melihat pelajaran sederhana ini dan lebih memperturutkan nafsu laku intoleransi terhadap nonmuslim.

Quraish Shihab (2014) menjelaskan,

Curahan rahmat-Nya menyentuh semua makhluk, baik muslim maupun bukan, yang taat maupun durhaka, bahkan kepada aneka binatang dan tumbuhan. Rahman artinya “Pelimpah rahmat buat semua makhluk dalam kehidupan dunia ini,” karena itu semua mendapat rahmat yang dikehendaki-Nya, termasuk kepada yang berbeda agama, bahkan yang tidak beragama sekalipun.

Jadi, Allah, Tuhan yang kita sembah, adalah Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang yang tetap mencurahkan rahmat-Nya sekalipun itu kepada nonmuslim. Kasih Tuhan ini seharusnya menjadi arah ekspresi keislaman umat muslim di tengah perbedaan agama.

Dalam kesehariannya, umat muslim selalu mengulang-ulang kalimat basmalah. Bahkan, jika dalam sehari kita sama sekali tidak mengucapkan kalimat ini, rasanya agak mustahil: dalam salat, memulai aktivitas, makan dan minum, tidur dan bangun serta berbagai aktivitas lainnya selalu dihiasi dengan kalimat basmalah. Yang pertama bahkan tidak hanya basmalah, tetapi juga sampai mengulang-ulang Surah Al-Fatihah yang di dalamnya dua kali menegaskan Allah sebagai Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Oleh karena itu, sudah sepatutnya kalimat ini memberikan makna yang besar bagi kehidupan umat muslim. Bahwa kalimat basmalah, sebagaimana penjelasan Kodir (2022), akan bermakna dalam hidup kita jika kita menjalani keberagaman dengan laku beragama yang saling mengasihi, saling menyayangi, dan saling menghormati sekalipun terhadap mereka yang tidak memeluk Islam. Jadi, ada semacam korelasi antara kualitas toleransi umat muslim dan sedalam apa penghayatan dalam imannya kepada Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.

D. Berdamai dengan Pemeluk Agama Lain

Islam, secara bahasa, bermakna kedamaian. Kata *aslama-yuslim-islam* dapat kita maknai sebagai ketundukan kepada kehendak Allah Swt. agar mendapatkan *salam/salama* (keselamatan) di dunia dan akhirat (Wahyudi, 2019). Sejalan dengan makna Islam secara bahasa, Jasser Auda (2007) menjelaskan bahwa tujuan syariat atau tujuan dari berislam ialah tercapainya *welfare in this life and the after life* (kesejahteraan di dunia ini dan dunia setelahnya). Oleh karena itu, Islam sepatutnya menjadi proses yang menghantarkan kepada keselamatan atau kedamaian. (Wahyudi, 2019). Berdasarkan pengertian Islam sebagai jalan kedamaian ini, kita dapat mengatakan bahwa ketauhidan Islam seharusnya merupakan tauhid yang membawa pada kedamaian dan keselamatan bagi sesama, bukan malah membawa petaka terhadap yang berbeda agama.

Iman yang lurus kepada Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang akan menghasilkan *aspek keluar* atau ekspresi keberislaman berupa laku beragama dari seorang muslim yang berkepribadian baik, yang memiliki hubungan damai dengan sesama manusia (Karim, 2018) kendatipun manusia itu berbeda iman atau agama dengannya. Sayangnya konsep ini seakan-akan bertentangan dengan praktiknya di lapangan. Orang-orang yang mengaku beriman kepada Tuhan Yang Maha Pengasih, justru menampakkan sikap yang jauh dari menebarkan kasih dalam ekspresi keberagamaannya di tengah perbedaan agama. Para pemeluk agama malah sering kali terjebak dalam konflik antarumat beragama.

Di Indonesia kasus-kasus intoleransi yang dilakukan oleh sekelompok muslim masih kerap terjadi. Misalnya, penutupan Patung Bunda Maria di Rumah Doa Sasana Adhi Rasa St. Lendah yang terjadi di Kulon Progo, Yogyakarta, pada bulan Maret 2023 (Ridhwan, 2023). Ada juga kasus intoleransi yang terjadi pada akhir tahun 2022 di Lampung, tepatnya di Gereja Pentakosta Indonesia (GPI) Tulang Bawang. Sekelompok muslim melakukan persekusi kepada umat kristiani yang sedang menjalankan ibadah Natal. Mereka mendobrak masuk ke dalam gereja dan mempertanyakan izin menjalankan ibadah Natal umat kristiani di sana (Hariqo, 2021). Selain itu, masih banyak lagi kasus intoleransi lain yang terjadi di negeri ini.⁶ Penulis juga sempat mendengar cerita pada tahun lalu dari seorang teman, yang mengajar di sekolah menengah atas, di sekolahnya didapati

⁶ Dalam tulisan ini penulis fokus membahas kasus-kasus intoleransi yang dilakukan oleh sebagian umat muslim sebab pendedahan dalam tulisan ini masuk pada konteks ketauhidan Islam. Tentu jika melihat realitas secara utuh, tidak hanya ada kelompok muslim yang intoleran, tetapi juga ada kelompok nonmuslim yang intoleran. Kasus, seperti perusakan tempat ibadah umat muslim di Tumulungtung, Minahasa Utara, pada permulaan tahun 2020 (Prasetyadi, 2020), merupakan satu contoh laku intoleransi nonmuslim. Dengan demikian, semua pemeluk agama perlu benar-benar memahami bahwa narasi agama ramah, bukan hanya untuk muslim saja, melainkan juga untuk semua umat beragama. Jika setiap umat beragama mengedepankan ekspresi beragama yang ramah di tengah perbedaan, slogan seperti yang Buya Syafii (2006) sampaikan, “Bersaudara dalam perbedaan dan berbeda dalam persaudaraan,” akan benar-benar mewujudkan dalam kehidupan masyarakat Nusantara yang majemuk.

sekelompok siswa muslim mempermainkan salib yang merupakan simbol agama Kristen. Perbuatan tersebut jelas adalah sikap tidak menghormati keyakinan umat agama lain, yang dalam hal ini adalah umat kristiani.

Laku intoleran menggambarkan bagaimana suatu umat beragama tidak mampu menerima adanya umat yang berbeda agama di sekitarnya. Dalam konteks ini, sekelompok muslim tidak mampu menerima keberadaan nonmuslim di sekitarnya. Dengan keberadaan orang-orang yang melakukan ibadah non-Islam, kebanyakan kelompok Islam radikal itu merasa sangat terganggu, bahkan memandangnya sebagai aktivitas yang bakal merusak keimanan sehingga perlu untuk dihentikan. Dengan berbekal semangat menggebu yang keliru untuk menjaga iman dan membela Islam, kelompok Islam radikal sering kali tidak mempertimbangkan kedamaian ruang beribadah bagi pemeluk agama lain. Mereka lebih memilih mengikuti nafsu mayoritanisme dan ego *truth claim* dalam diri untuk mempersekusi umat agama lain daripada mendahulukan toleransi yang bersumber dari kasih dalam diri. Dalam hal ini, keimanan kepada Tuhan tidak menghasilkan *aspek keluar* berupa ekspresi Islam ramah yang menebar kasih kepada nonmuslim. Sebaliknya, malah menjelma dalam ekspresi Islam marah yang mendahulukan sikap kasar kepada pemeluk agama lain. Tentu tidak ada salahnya untuk kita mempertanyakan apakah ajaran Islam dan keimanan muslim memang menghendaki laku keras terhadap nonmuslim dan mendorong untuk menampilkan ekspresi beragama yang berang terhadap mereka.

Karen Armstrong (2016) dalam tulisannya menjelaskan bahwa berbagai konflik antarumat beragama—seperti kasus penutupan Patung Bunda Maria di Kulon Progo dan persekusi ibadah natal di Lampung—terjadi bukan karena agama, melainkan keserakahan kekuasaan, watak kekerasan, dan ego diri manusia yang menyebabkan ketidakmampuan dalam melihat serta menjaga hubungan baik antar-sesama manusia. Ego sebagai pemeluk iman yang benar (*truth claim*), yang dihiasi watak kekerasan serta dorongan mayoritanisme (tirani mayoritanisme), mendorong kita pada laku beragama yang jauh dari ekspresi ramah terhadap pemeluk iman yang lain.

Pandangan Karen Armstrong juga sejalan dengan Azyumardi Azra (2002), yang menjelaskan bahwa tidak ada konflik antaragama karena agama-agama pada dasarnya mengajarkan kasih, bukan mengajarkan permusuhan. Islam mengajarkan kasih; Kristen mengajarkan kasih; Hindu, Budha, dan Konghucu pun demikian; bahkan juga penghayat kepercayaan. Semua mendorong pemeluknya untuk menampakkan laku kehidupan yang menebar kasih. Oleh karena itu, agama-agama yang mengajarkan kasih itu tidak berkonflik, tetapi umatnyalah yang suka berkonflik. Jadi, adanya bukan konflik antaragama, melainkan konflik *antarumat* beragama. Karena berbagai faktor—bisa ekonomi, politik, ego mayoritanisme, *truth claim*, dan lain-lain—Orang-orang yang memeluk agama berbeda menjadi terhalang dari ajaran kasih terhadap sesama manusia dan menjadi tidak mampu merajut relasi sehat satu sama lain. Akibatnya, lahirlah konflik-konflik antarumat beragama.

Apesnya, dalam konflik antarumat beragama, sebagaimana penjelasan Karen Armstrong (2016), agama sering menjadi objek kambing hitam untuk membenarkan laku kekerasan manusia. Sudah umum kita ketahui bahwa laku intoleransi yang terjadi itu dihiasi oleh narasi-narasi agama yang seakan-akan membenarkan perbuatan kejam terhadap umat yang berbeda agama. Jadi, ajaran agama di-*framing* sedemikian rupa untuk menjustifikasi laku intoleransi. Namun, sekali lagi sebagaimana pandangan Armstrong (2016) dan Azra (2002), sesungguhnya bukan agamanya, melainkan pemeluknya yang bertikai. Dalam hal ini, Islam tidak mengajarkan kekerasan terhadap nonmuslim. Sebaliknya, visi Islam, yang ingin menebar rahmat ke seluruh alam (QS. Al-Anbiyaa' [21]: 107, t.t.), menegaskan bahwa Nabi Muhammad SAW (baca: ajaran Islam) melarang menyakiti semua manusia yang memeluk agama apa pun. (Kodir, 2022).⁷

⁷ Sebuah hadis juga menegaskan bahwa ajaran Islam tidak membenarkan kekerasan terhadap nonmuslim. “Ketika ada seseorang yang bertanya ‘apakah misi utama kerasulan?’ Nabi Muhammad SAW menjawab ‘menyambung persaudaraan, membuat aman dan damai perjalanan, memelihara kehidupan, dan memberantas kemusyrikan’ (H.R. Ahmad, No. 17.290). Pernyataan Nabi ini menegaskan bahwa misi kerasulan selain menyebarkan ketauhidan, juga menguatkan relasi

Larangan menyakiti nonmuslim ditegaskan oleh Nabi Muhammad saw. dalam sabdanya “Ingatlah bahwa barang siapa yang berbuat zalim kepada warga nonmuslim, atau mengurangi haknya, atau membebani-nya lebih dari kemampuannya, atau mengambil sesuatu darinya, maka aku (Nabi Muhammad saw.) akan menjadi lawannya kelak di hari kiamat” (H.R. Abu Dawud, No. 3.045).⁸

Dalam hal visi Islam, ketauhidan menjadi aspek penting yang menghasilkan ekspresi Islam yang menebar rahmat. Dalam hal ini, keimanan yang lurus kepada Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang jelas tidak mendorong pada ekspresi Islam yang tidak ramah terhadap nonmuslim. Sebaliknya, itu akan mendorong muslim pada laku beragama yang menebarkan kasih kepada nonmuslim. Quraish Shibab (2013) menjelaskan bahwa,

Seseorang yang menghayati (mengimani) bahwa Allah adalah Rahman (Pemberi rahmat) karena Dia Rahim (melekat pada diri-Nya sifat rahmat) akan berusaha memantapkan pada dirinya sifat rahmat dan kasih sayang sehingga menjadi ciri kepribadiannya. Selanjutnya, dia tak akan ragu atau segan mencurahkan rahmat kasih sayang itu kepada sesama manusia tanpa membedakan suku, ras, atau agama maupun tingkat keimanan, serta memberi pula rahmat dan kasih sayang kepada makhluk-makhluk lain baik yang hidup maupun yang mati.

persaudaraan, mewujudkan segala upaya perdamaian, dan membangun kehidupan. (Kodir, 2022). Tentu karena visi Islam adalah menebar rahmat ke seluruh alam (Q.S. al-Anbiyaa’ [21]: 107) maka misi kerasulan itu berlaku pada konteks seluruh umat manusia, termasuk juga menyambung persaudaraan dengan non-muslim, menjaga ruang aman nonmuslim, dan memelihara kehidupan damai bersama nonmuslim.

⁸ Kodir (2022) mengomentari hadis ini bahwa Nabi Muhammad saw. melarang menyakiti warga nonmuslim dengan segala bentuk kezaliman dan keburukan. Dalam hal ini, Nabi Muhammad SAW tidak hanya berkata, tetapi juga meneladankan kepada umatnya. Sejak hidup di Makkah, sebelum kenabian, setelah kenabian, dan terus sampai hijrah ke Madinah hingga akhir hayat. Nabi Muhammad saw. memiliki akhlak terpuji sebagai *al-amin*, yaitu orang yang amanah, dipercaya, baik hati, dan suka menolong kepada semua orang, termasuk kepada orang-orang yang tidak beragama Islam.

Jadi, ketauhidan yang lurus tidak membuat seorang muslim menjadi pribadi yang *nafsuan* sebagai si paling benar yang berujung pada laku-laku intoleran kepada pemeluk agama lain. Akan tetapi, ketauhidan yang lurus akan mendorong seorang muslim untuk berdamai dengan nonmuslim. Dia mengimani Tuhan Yang Maha Pengasih maka dia pun berupaya untuk menebarkan kasih,⁹ bukan kekerasan yang dibalut narasi-narasi agama sebagai pembenaran. Quraish Shihab (2013) menjelaskan bahwa keimanan kita dengan mengenal Allah, yakni mengenal sifat atau nama-nama-Nya, dapat membawa muslim pada budi luhur karena keindahan sifat-sifat-Nya akan mendorong seorang pengiman sejati untuk meneladani sifat-sifat Tuhan sekemampuannya sebagai makhluk.

Oleh karena itu, tidak heran jika ajaran Islam mengakui pluralitas manusia, termasuk mengakui kemajemukan dalam berkeyakinan sehingga Islam mensyariatkan toleransi dan sikap moderat terhadap mereka yang berbeda agama. Dalam hal ini, toleransi menjadi semacam keniscayaan Islam itu sendiri, yang merupakan agama dengan visi menebarkan rahmat bagi semesta alam (Millati, 2022). Dengan demikian, sedalam apa penghayatan kita kepada Allah Yang Maha Pengasih, itu berdampak pada ekspresi beragama yang menebar kasih. Jika ekspresi Islam marah yang tampak, boleh jadi itu tanda bahwa penghayatan iman kita kurang mendalam. Sebaliknya, ekspresi Islam, sebagaimana dalam terminologi Buya Syafii (Maarif, 2018), yang mengedepankan ekspresi *friendly face* (wajah ramah) kepada nonmuslim sejatinya berasal dari penghayatan iman yang berkualitas.

Dalam konteks ini, ajakan Buya Syafii (2018), “*Creating an Islam in Indonesia that shows a friendly face...*” (Mewujudkan Islam di Indonesia yang memperlihatkan wajah ramah), itu meniscayakan ajaran tauhid kedamaian. Untuk itu, tauhid sebagai pondasi keber-

⁹ Salah satu hadis Nabi Muhammad saw. yang memperkuat pandangan ini ialah sabda Nabi Muhammad saw. “Tenang, Allah itu Maha Lembut dan mencintai sikap lembut dalam segala hal” (H.R. Al-Bukhari, No. 6.093). Dalam konteks ini, sikap lembut yang dicintai oleh Allah, itu termasuk sikap lembut muslim kepada nonmuslim.

islaman penting dalam melahirkan laku beragama yang toleran terhadap nonmuslim.

Prinsip ketauhidan, yang telah dijelaskan sejauh ini, mendorong kita pada kesadaran laku beragama yang mengedepankan sikap berdamai dengan pemeluk agama lain. Ajaran ketauhidan yang dapat kita sebut sebagai tauhid kedamaian ini penting untuk dibumikan dalam masyarakat Nusantara yang majemuk.

E. Penutup

Ketauhidan bukan sekadar kepercayaan yang menjadikan kita seorang yang berlabel muslim, melainkan juga dorongan yang menghantarkan kita pada ekspresi Islam ramah, yang dapat memmanifestasikan visi Islam sebagai penebar rahmat ke seluruh alam. Dalam hal ini, ada dua aspek yang saling terhubung, yaitu aspek yang *mendalam* atau *inward experience* (pengalaman ke dalam/menyangkut isi ruang iman) dan aspek yang *berekspresi* atau *outward behavior* (tingkah laku keluar/menyangkut ekspresi beragama). Keimanan menjadi nafas dalam pengamalan agama dan laku beragama. Keduanya merupakan bagian dari ekspresi keimanan itu sendiri. Sejauh apa kita menghayati iman dalam diri, sejatinya itu akan berdampak pada ekspresi keberislaman. Dalam hal ini, kita mungkin menampakkan wajah Islam ramah yang menghormati perbedaan atau malah sebaliknya (kita menampakkan wajah Islam marah yang tidak mampu menerima perbedaan). Oleh karena itu, pelurusan dan penghayatan iman, kepada Tuhan yang kita imani, adalah penting dalam upaya mendorong ekspresi Islam ramah yang menghormati perbedaan agama.

Tuhan yang kita imani adalah Tuhan yang tidak menghendaki hamba-Nya untuk melakukan kekerasan terhadap mereka yang tidak mengimani-Nya. Dia memiliki nama *ar-rahman* (Maha Pengasih) lagi *ar-rahiim* (Maha Penyayang). Nama-nama yang menegaskan kepada kita bahwa Allah Swt. adalah Tuhan yang menghendaki rahmat, kasih, sayang, dan segala kebaikan-Nya kepada seluruh manusia, bahkan meskipun manusia itu tidak mengimani-Nya. Keimanan kepada

Tuhan, yang mendorong kita tetap berlaku baik kepada orang yang tidak mengimani-Nya, mestilah mengisi ruang iman kita.

Jika iman kita lurus kepada Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, itu akan menghasilkan ekspresi beragama yang ramah terhadap nonmuslim. Penghayatan kepada Allah Swt. yang rahman (Maha Pemberi rahmat) karena Dia rahim (melekat pada diri-Nya sifat rahmat) akan memantapkan diri seorang Muslim pada sifat rahmat dengan menampakkan ekspresi Islam yang senantiasa menebar kasih kepada sesama manusia tanpa membedakan agama. Dengan demikian, sedalam apa penghayatan kita kepada Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, itu berdampak pada ekspresi beragama dalam menebar kasih. Jika ekspresi Islam marah dengan laku intoleransi kepada nonmuslim yang tampak, boleh jadi itu tanda bahwa penghayatan iman kita kurang dalam. Sebaliknya, penghayatan iman yang berkualitas akan menampakkan ekspresi Islam ramah dengan laku beragama yang mengedepankan toleransi kepada nonmuslim.

Jadi, ekspresi ketauhidan, pengimanan dan penghayatan kepada Tuhan yang Maha Pengasih, akan mendorong seorang Muslim untuk berdamai dengan nonmuslim. Seperti itulah prinsip ketauhidan yang mendorong pada kesadaran laku beragama, yang mengedepankan sikap berdamai dengan pemeluk iman lain. Sederhananya, kita bisa menyebutnya sebagai ajaran tauhid kedamaian. Ajaran ini sangat penting untuk dibumikan dalam masyarakat Nusantara yang majemuk. Dengan demikian, umat muslim senantiasa terdorong oleh keimanannya untuk menampakkan ekspresi Islam ramah terhadap nonmuslim di tengah keragaman beragama masyarakat Nusantara.

Daftar Referensi

- Abdul, M.R. (2022). Gus Dur dan Tauhid Kedamaian. *Gusdurian.net*. Diakses pada 15 Mei 2023 dari <https://gusdurian.net/gus-dur-dan-tauhid-kedamaian/>.
- Adams, C.J. (1979). Islamic religious tradition. Dalam L. Binder (Ed.), *the study of the Middle East*. Canada: A Wiley-Interscience Publication.

- Al-Qur'an Terjemahan Al-Hasib. (t.t.). Samad.
- Al-Khazin, A. (1995). *Tafsir al-Khazin: Lubaab at-ta'wil fi ma'ani at-tanzil*. Dar al-Kutub al-'Ilmiiyah.
- Armstrong, K. (2016). *Fields of blood*. Mizan.
- As-Suyuthi, J., & J. Al-Mahalliy. (1990). *Tafsir Jalalain*. Edisi Terjemahan (M. Syaf dan B. Abubakar Penerj.). Sinar Baru.
- Auda, J. (2017). *Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. The International Institute of Islamic Thought.
- Azra, A. (2002). *Reposisi hubungan agama dan negara: Merajut kerukunan antarumat*. Kompas.
- Hariqo, R. (2021, 28 Desember). *Viral, video diduga pelarangan ibadah natal di Gereja GPI Tulang Bawang, Lampung*. Kumparan.com. <https://kumparan.com/lampunggeh/viral-video-diduga-pelarangan-ibadah-natal-di-gereja-gpi-tulang-bawang-lampung-1xCEWLHFoG7>.
- Karim, M.A. (2018). *Islam Nusantara*. Gramasurya.
- Kodir, F.A. (2022). *Relasi mubadalah muslim dengan umat berbeda agama*. IRCiSoD.
- Maarif, A.S. (2018). *Islam, humanity, and the Indonesian identity: Reflection on history*. Leiden University Press.
- Maarif, A.S. (2006). *Titik-titik kisar di perjalananku: Otobiografi Ahmad Syafii Maarif*. Ombak.
- Millati, H. (2022). Harmonisasi hubungan antarumat beragama (Dari *Hifz al-Din Menuju al-Hurriyyah fi al-Din*). Dalam N. Hasan dan Maufur (Ed.), *Fikih humanisme: Meneguhkan keragaman, membela kesetaraan dan kemanusiaan*. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.
- Prasetyadi, K.O. (2020, 30 Januari). *Perusakan rumah untuk ibadah di Minahasa Utara telah ditangani*. Kompas.id. <https://www.kompas.id/baca/nusantara/2020/01/30/perusak-kerukunan-umat-beragama-dikecam/>.
- Ridhwan, Naufal. (2023, 25 Maret). *7 fakta penutupan Patung Bunda Maria di Kulon Progo: didatangi ormas, lalu tutup patung atas keinginan sendiri*. Tempo.co. <https://nasional.tempo.co/read/1706814/7-fakta-penutupan-patung-bunda-maria-di-kulon-progo-didatangi-ormas-lalu-tutup-patung-atas-keinginan-sendiri>.
- Ridwan, N. K. (2019). *Ajaran-ajaran Gus Dur*. Noktah.

- Shihab, M.Q. (2013). *Al-Asma' al-Husna: Mengenal nama-nama Allah*. Lentera Hati.
- Shihab, M.Q. (2014). *Menjawab pertanyaan anak tentang Islam*. Lentera Hati.
- Wahid, A. (Gus Dur). (2006). *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama masyarakat negara demokrasi*. The Wahid Institute.
- Wahid, A. (Gus Dur). (1999). *Prisma pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid, A. (Gus Dur). (t.t.). Pribumisasi Islam. *Gusdur.net*. Diakses pada 15 Mei 2023 dari <https://gusdur.net/pribumisasi-islam/>.
- Wahyudi, Y. (2019). *Maqashid syariah dalam pergumulan politik: Berfilsafat hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Nawesea Press.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB 3

Teologi *Kasiturusan*: Konstruksi Teologi Lokal Atas Hermeneutika Lukas 10:25–37

Alvary Exan Rerung

A. Budaya Lokal dan Moderasi Beragama

Bangsa Indonesia dikenal sebagai negara multikultur. Sebutan tersebut melekat karena Indonesia merupakan bangsa dengan tempat beradanya suku dan budaya yang beragam. Ada 1.340 suku yang tersebar di seluruh wilayah Indonesia dan menjadi kekayaan bangsa Indonesia di mata dunia. Ketika bangsa lain berbicara mengenai Indonesia, mereka langsung mengingat Indonesia dengan keberagaman budayanya sebab itulah warna dan ciri luhur dari bangsa ini (Nasution, 2019). Berbagai suku dan budaya di daerah memiliki karakternya masing-masing. Hal ini dikarenakan setiap budaya lokal (*local wisdom*) selalu hadir dalam kehidupan masyarakat dan secara baik terintegrasi dalam kehidupan

A. E. Rerung

Sekolah Tinggi Teologi Intim Makassar, *e-mail*: alvaryexan@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Rerung, A. E. (2023). Teologi *kasiturusan*: Konstruksi Teologi lokal atas hermeneutika lukas 10:25–37. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (43–70). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c739 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masyarakat di tiap-tiap daerah tempat budaya itu berada (Isnanda, 2018).

Kehadiran serta integrasi budaya lokal dalam kehidupan masyarakat Indonesia terjadi karena tiap-tiap daerah telah terlebih dahulu melakukan kesepakatan bersama, kemudian menjadi standar nilai hidup bagi masyarakat setempat (Susilo, 2018). Itulah mengapa suatu masalah sering kali terjadi di daerah tertentu sebab masyarakat tidak mempraktikkan apa (budaya lokal) yang telah disepakati bersama-sama (Firman Mansir, 2020). Hal ini kemudian menegaskan bahwa budaya lokal yang telah disepakati bersama itu berubah menjadi norma atau tataran konsep hidup, yang dijadikan oleh masyarakat setempat sebagai pedoman dalam menata tindakan dan kehidupan sosial mereka. Dengan kata lain, pada dasarnya budaya lokal memang hadir untuk mengatur tatanan kehidupan masyarakat dengan cara narasi tersebut. Jika budaya lokal tersebut dilanggar, terjadilah suatu masalah sebab melanggar budaya lokal berarti melanggar norma (aturan) yang ada dan telah disepakati dalam masyarakat (Gumilar, 2019).

Dari 1.340 suku yang tersebar di pelbagai wilayah Nusantara, salah satunya adalah suku Toraja. Toraja merupakan kata yang berasal dari sebutan *To Riaja*, yang secara sederhana bisa dipahami sebagai perkumpulan orang-orang yang kehidupannya berada di kawasan sebelah utara tanah Sulawesi Selatan, khususnya di daerah pegunungan (Farid, 2017). Suku ini merupakan salah satu suku penyumbang budaya lokal yang beragam bagi bangsa Indonesia. Keberagaman budaya lokal tersebut selalu dijalankan oleh orang Toraja secara turun-temurun dan dengan sangat setia. Kebudayaan tersebut telah mendarah daging dan telah memikat segala sendi kehidupan orang Toraja sebab telah menjadi pedoman kehidupan sosial mereka. Orang Toraja secara serius meyakini bahwa jika kebudayaan tersebut tidak terus dilakukan, hal-hal tidak baik akan menerpa kehidupan mereka (Panuntun, 2020).

Dari sekian banyak budaya lokal orang Toraja, *Kasiturusan* merupakan salah satunya. *Kasiturusan* merupakan budaya lokal

orang Toraja yang di dalamnya terdapat nilai hidup positif, seperti rasa empati dan peduli serta gotong royong tanpa memandang latar belakang agama. Budaya ini dijadikan sebagai pedoman menjalani kehidupan bagi masyarakat Toraja (Kobong, 2008). Budaya *Kasiturusan* menjadi sebuah pedoman hidup yang sudah sejak lama tertanam dalam setiap sendi kehidupan masyarakat Toraja. Praktik budaya ini sering dilakukan ketika ada salah satu anggota masyarakat Toraja yang sedang menjalankan adat (kebudayaan) atau melakukan kegiatan tertentu, seperti upacara *rambu solo'* (upacara pemakaman) dan *rambu tuka'* (upacara suka cita atau syukuran). Ketika kegiatan tersebut dilaksanakan, masyarakat Toraja, baik yang dekat maupun yang jauh berdatangan secara bersama-sama ke tempat pelaksanaan kegiatan tersebut. Mereka tidak hanya datang begitu saja, tetapi juga datang untuk saling membantu dan menolong dalam berbagai aspek agar kegiatan yang hendak dilakukan supaya berjalan dengan baik (Kobong, 2008).

Uniknya, menurut data Badan Pusat Statistik (BPS) Tana Toraja yang disebutkan dalam tulisan Nawas (2021), daerah Toraja setidaknya mencatat ada lima agama yang dianut oleh masyarakatnya. Agama tersebut, antara lain, Protestan, Katolik, Islam, Hindu, dan Budha. Bahkan, daerah Toraja juga masih terdapat banyak masyarakat yang menganut agama lokal, yang disebut sebagai *Aluk Todolo*. Uniknya semua agama-agama ini biasanya hadir dan berkumpul pada upacara *rambu solo'* dan *rambu tuka'* sebagai bagian dari *kasiturusan* tanpa terjadi masalah apapun (Nawas, 2021).

Hal inilah yang kemudian membuat penulis tertarik untuk menggali lebih dalam tentang budaya *kasiturusan* dan hendak melihat bagaimana hubungannya dengan konstruksi teologisnya. Dengan demikian, tulisan ini merupakan hasil sebuah konstruksi teologi *kasiturusan* melalui sebuah usaha pembacaan pada teks Lukas 10:25–37. Pemilihan teks ini tidak lain karena berbicara tentang kisah orang Samaria yang murah hati. Orang Samaria pada teks ini memperlihatkan bagaimana ia membantu orang lain tanpa memandang siapa dia (apa latar belakangnya). Menariknya, teks ini merupakan jawaban

Yesus melalui perumpamaan kepada orang-orang Yahudi yang saat itu bertanya kepada-Nya tentang “siapakah sesamaku manusia?”. Narasi inilah yang disuguhkan kepada pembaca, hasil konstruksi teologi *kasiturusan* sebagai sebuah usaha guna menciptakan hospitalitas untuk moderasi beragama di Toraja. Agar memudahkan usaha konstruksi, tulisan ini dibantu oleh rancang bangun teologi lokal Robert J. Schreiter. Penulis menjadikan rancang bangun itu sebagai perspektif (lensa) terhadap pembacaan teks Lukas 10:25–37 sebagai usaha mengonstruksi teologi *kasiturusan*.

Tulisan ini merupakan sebuah respon terhadap kampanye Kementerian Agama Republik Indonesia tentang upaya menangkal radikalisme agama dengan moderasi beragama. Tahun 2019 adalah awal kemunculan istilah moderasi beragama. Lukman Hakim Saifuddin, Menteri Agama RI saat itu (2014–2019), yang menjadi pelopor dari istilah ini. Bahkan, pada tahun itu juga (2019) Lukman Hakim menjadikan 2019 sebagai tahun Moderasi Beragama Kementerian Agama (Asrori, 2019). Pribadyo Prakosa, dalam tulisannya, mengatakan moderasi beragama digaungkan oleh Kementrian Agama RI dengan maksud untuk mencegah sikap, pemahaman, dan tindakan yang ekstrem dari setiap agama, seperti intoleransi, kekerasan, ujaran kebencian, hingga terorisme (Prakosa, 2022). Itulah sebabnya tulisan ini hendak melakukan sebuah konstruksi teologi *kasiturusan* dengan sebuah usaha pembacaan pada teks Lukas 10:25–37 sebagai hospitalitas untuk moderasi beragama di Toraja.

Teologi *kasiturusan* yang disajikan dalam buku ini merupakan teologi konstruktif yang mengarah pada jawaban atas dua pertanyaan penting, yang mencakup:

- 1) Bagaimana rancang bangun teologi lokal Robert J. Schreiter bisa mengonstruksi teologi *kasiturusan* dengan pembacaan terhadap teks Lukas 10:25–37?
- 2) Bagaimana teologi *kasiturusan* bisa menciptakan sebuah sikap hospitalitas yang bisa dijadikan sebagai referensi dalam moderasi beragama di Toraja?

Jadi, jawaban dari kedua pertanyaan penting tersebut diharapkan dapat menjadi sumbangsih besar bagi masyarakat Toraja untuk menghindari terjadinya tindakan-tindakan ekstrem seperti radikalisme agama dan terus bisa mengedepankan bibit toleransi serta kerukunan.

Teologi konstruktif ini dibangun dengan menggali perspektif teologi lokal Robert J. Schreiter, yang kemudian didialektikkan dengan pembacaan biblis Lucas 10:25:37. Penggalian perspektif ini penting, sebab akan menjadi dasar pembandingan dan penguat konstruksi teori, sehingga tulisan mampu:

- 1) menjelaskan apa yang dimaksud dengan radikalisme agama, moderasi beragama dan hospitalitas Kristen secara jelas;
- 2) menawarkan sebuah teologi konstruktif, yang penulis sebut sebagai teologi *kasiturusan*, sebagai hasil pengontekstualan pada pembacaan biblis teks Lukas 10:25–36;
- 3) memperlihatkan bagaimana budaya (kearifan lokal)—yang tulisan ini sebut *local wisdom*—dan/atau masyarakat yang menganut serta menjalankannya sangat berperan penting dalam menciptakan teologi lokal-kontekstual;
- 4) mengharmonisasikan teologi *kasiturusan* sebagai hasil konstruksi budaya dan teks Alkitab dengan kaca mata perspektif rancang bangun teologi lokal Robert J. Schreiter sebagai usaha menciptakan sebuah sikap hospitalitas yang bisa dijadikan sebagai referensi dalam moderasi beragama di Toraja.

B. Hospitalitas Kristen

Berbicara mengenai hospitalitas, kata ini memiliki begitu banyak definisi yang diberikan padanya. Dalam Alkitab sendiri, hospitalitas banyak digunakan pada beberapa bagian teks. Alkitab mencatat kata ini muncul dalam Rm. 12:13; 16:23, Ibr. 13:1–2, 1 Tim. 3:2; 5:10, Tit. 1:8, 1 Ptr. 4:9, dan Kis. 28:7 yang berakar dari bahasa Yunani, yaitu kata *philoxenia* yang terdiri dari dua kata, *philos/philia* yang memiliki arti kasih persahabatan dan *xenos* yang berarti orang asing. Jadi, secara sederhana Alkitab mendefinisikan kata hospitalitas dengan arti

mengasihi orang asing sebagai sahabat atau orang lain (Adiprasetya, 2013).

Dalam tulisannya, Daniel Panuntun (2020) mengatakan bahwa (kita) dapat melibatkan berbagai multidisiplin bidang ilmu ketika mencari makna atau hendak memberikan pemaknaan terhadap hospitalitas. Ketika melihatnya dari segi sejarah, sebagian besar peneliti memaknai hospitalitas sebagai sikap keramahtamahan individu kepada tamunya. Sikap itu harus terimplementasi tidak hanya dengan memberikan akomodasi, tetapi juga dengan memberikan perlindungan kepada tamu tersebut (Browner, 2003). Selain dari segi sejarah, ketika melihat makna hospitalitas dari sudut pandang para antropolog, mereka mengatakan hospitalitas sebagai suatu budaya yang unik. Keunikannya terdapat pada fokus dari hospitalitas yang mengedepankan semangat persahabatan dan kekeluargaan (Morrison, 2000).

Dengan mengacu pada teori-teori di atas mengenai hospitalitas, tulisan ini memberikan pemaknaan terhadap hospitalitas sebagai sebuah keramahtamahan antarpersonal (person terhadap person lainnya) dan juga antarkelompok. Dalam kehidupan berdampingan sebagai makhluk sosial, setiap orang membutuhkan orang lain dalam membangun relasi. Relasi diperlukan agar setiap individu dapat saling memperlengkapi dalam lingkup sosialnya. Relasi yang baik haruslah terimplementasi dalam tindakan yang baik pula, seperti keterbukaan, keramahan, kelembutan, dan sebagainya. Hal ini harus dilakukan antarpersonal (person terhadap person lainnya) dan juga antarkelompok. Tindakan demikianlah yang disebut sebagai hospitalitas. Hal ini merupakan bukti nyata atau sebuah manifestasi dari kasih Allah kepada dunia yang diciptakan-Nya, yang terimplementasi dalam tindakan person ke person lainnya. Lee Roy Martin mengatakan bahwa setiap orang yang telah merasakan kasih Allah dalam kehidupannya haruslah bisa merefleksikan kasih itu kepada sesamanya sebagai wujud nyata dari hospitalitas itu sendiri (Martin, 2014).

Jadi, dengan melihat pengertian-pengertian di atas, sikap hospitalitas secara jelas haruslah dimiliki oleh semua orang. Sikap ini akan membuat seseorang peka terhadap sesamanya. Sikap ini juga akan mendorong setiap orang untuk tidak saling membeda-bedakan dalam lingkungan sosialnya. Hal ini akan membuat relasi setiap orang dalam lingkungannya membaik dan semakin erat.

Namun, dewasa ini praktik sikap hospitalitas bisa memiliki dampak yang negatif. Ketika seseorang telah mempraktikkan sikap hospitalitas dengan benar kepada orang lain, terkadang mereka yang menerima sikap tersebut secara sadar akan memanfaatkannya. Hal inilah yang menjadi negatif sebab spirit hospitalitas haruslah terjadi dalam relasi timbal balik antara individu dan individu lainnya. Melihat realitas tersebut, Yohanes Krismantyo mengajak setiap individu untuk melakukan sikap hospitalitas secara konsisten agar mereka yang hendak “memanfaatkan” tersadar akan (kekeliruan) tindakan tersebut. Kekonsistenan juga akan membuat setiap orang menghilangkan rasa curiga dan negatif akan sikap hospitalitas yang telah kita berikan (Susanta, 2015). Akhirnya, hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Mariani Febriana dalam tulisannya bahwa sikap hospitalitas akan merengkuh musuh menjadi sahabat. Sikap ini menjadikan orang asing sebagai sahabat dan (karena itu) tidak membeda-bedakan setiap orang dalam lingkungan sosial (Febriana, 2018).

Akhirnya, dengan berbagai uraian di atas, tulisan Alfonso Munte bisa dijadikan sebagai kesimpulan tentang apa itu hospitalitas Kristen. Jadi, hospitalitas Kristen adalah suatu tindakan atau sikap keramahtamahan kepada semua orang. Sikap ini tidak boleh membeda-bedakan, baik itu ras, golongan, maupun agama mereka. Munte mengatakan sikap keramahtamahan ini sebagai sebuah bentuk “*image of God*” dari setiap individu. Walaupun sikap ini bisa menjerumus kepada sikap yang negatif, sikap ini juga tidak boleh tidak dilakukan sebab esensi manusia tidak bisa jika tidak membutuhkan orang lain. Keramahan, ketulusan, dan tidak membeda-bedakan harus terus dilakukan agar manusia bisa terus berjalan pada poros yang erat dan tidak dijungkirbalikan oleh arus modernisasi dan globalisasi (Munte, 2018).

C. Moderasi Beragama

Dalam buku yang diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia disebutkan bahwa narasi moderasi beragama digaungkan dan mendapatkan perhatian khusus sebab ada begitu banyak dinamika konflik antaragama yang terjadi di Indonesia. Konflik ini biasanya berujung pada tindakan kekerasan sehingga harus dihapuskan oleh negara. Tidak bisa dipungkiri bahwa sikap-sikap ekstrem yang muncul diakibatkan oleh agama yang memang telah menyentuh sendi emosi dan subjektivitas seseorang. Hal ini tentu memicu terjadinya klaim-klaim kebenaran dari agama masing-masing yang kebanyakan menghasilkan permusuhan dan antagonisme (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2019).

Dewasa ini, dua kutub yang terdapat dalam dinamika kehidupan beragama di Indonesia—menurut Gerrit Singgih dalam tulisannya—adalah ultra konservatif dan liberal ekstrem. Kelompok ultra konservatif adalah kelompok keagamaan yang selalu memutlakkan kebenaran secara yakin pada sebuah tafsiran teks. Alhasil, mereka menjadi kelompok yang suka mencap kelompok lain sesat/menyimpang sebab memiliki hasil tafsiran berbeda dengan yang mereka miliki. Sementara itu, kutub liberal ekstrem adalah kutub yang berisikan orang-orang yang semata-mata hanya mengandalkan pertimbangan rasional saja. Mereka mengabaikan kesakralan agama dan mengorbankan kebenaran dasariah dari agama. mereka melakukan semua itu guna mencapai apa yang namanya toleransi terhadap yang lain (Singgih, 2022). Kedua kutub inilah yang hendak dibawa oleh Kemenag pada narasi moderasi beragama. Kedua kutub ekstrem ini hendak dibuatkan titik temu oleh Kemenag RI dengan mencari kesamaan dan menghindari mempertajam perbedaan (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama , 2019).

Kehidupan manusia memiliki harga yang tinggi bagi agama-agama di Indonesia. Itulah sebabnya moderasi beragama menjadi narasi yang penting untuk digaungkan pada bangsa ini. Kebanyakan kelompok-kelompok yang ekstrem hanya fokus pada kemuliaan Allah dan menyingkirkan kemanusiaan. Begitu banyak pelbagai hasil

tafsiran mengenai ajaran-ajaran agama yang ditampung oleh suatu kelompok, yang membuat narasi moderasi agama ini penting untuk digaungkan. Sebab hal inilah yang biasanya membuat konflik tidak bisa dihindari, suatu kelompok hanya memutlakkan satu hasil penafsiran saja. Moderasi beragama muncul kepermukaan dengan narasi menolak hal tersebut. Moderasi beragama menyuarakan sikap terbuka dan toleran terhadap hasil penafsiran yang berbeda-beda. Oleh sebab itu, moderasi beragama harus terus dijaga karena bisa menjadi tameng untuk melindungi dan memelihara keberlanjutan kemajemukan yang ada di Indonesia. Hal ini juga merupakan mandat dari Pancasila dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2019).

Narasi moderasi beragama tentu sangat relevan bagi Indonesia sebab akar-akar dari moderasi beragama tampak dengan jelas pada setiap agama yang ada. Moderasi beragama pada agama Islam bisa dilihat dari istilah-istilah seperti “*wasath*” dan “*wasathiyah*”, berarti jalan yang terbaik. Jalan yang terbaik di sini adalah padanan dari kalimat selalu jalan tengah. *Wasath* dalam bahasa Arab jika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berarti “wasit” (contohnya wasit dalam pertandingan olahraga). Kata tersebut juga berarti pendamai atau pengantara jika diindonesiakan. Jadi, yang hendak disampaikan oleh kata *wasath* adalah sebuah jalan tengah atau seimbang dan adil, bukan eksklusif melainkan inklusif. Contoh nyata dari kata ini ada dalam ungkapan “*wasathiyat Islam*”, yang berarti Islam yang adil dan seimbang. Narasi tersebut menggaungkan Islam sebagai agama pembawa jalan tengah. Bahkan, ini lebih jelas lagi dalam bahasa Arab, dari sebutan penganut Islam, yaitu “*ummatan wasathan*”, yang artinya umat yang bersedia menengahi atau umat jalan tengah. Hal ini dijadikan pedoman hidup bagi pemeluk agama Islam sebab terdapat dalam kitab suci Al-Qur’an, tepatnya dalam Surah Al-Baqarah, 2:143. Hal ini juga terdapat dalam hadis yang mengatakan “sebaik-baik urusan adalah jalan tengahnya” (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2019). Jadi, agama Islam memang sangat jelas mendukung narasi moderasi beragama.

Pada agama Kristen (Protestan) sendiri, penghayatan terhadap moderasi beragama diambil dari ajaran-ajaran Yesus sebagai pembawa dan pengajar damai serta pembawa hukum kasih di dalam Alkitab. Agama Katolik setelah konsili Vatikan II memiliki dekret Sri Paus, yaitu “*Nostra Aetate*”. Dekret ini mendorong umat Katolik untuk terbuka pada realitas kemajemukan agama. Agama Hindu muncul dengan mengusung praktik hidup “*susila*”. Praktek hidup ini mendorong para pemeluk agama Hindu untuk mengedepankan cinta kasih dan keselarasan di antara umat manusia. Agama Budha muncul dengan mengusung praktik hidup “*metta*”. Praktek hidup ini mendorong para pemeluk agama Budha untuk mengedepankan cinta kasih tanpa syarat terhadap semua. Cinta kasih tersebut nyata dengan tidak membeda-bedakan, bersikap toleran, menerapkan solidaritas dan kesetaraan serta nirkekerasan. Para penganut agama Konghucu mempraktikkan “*Yin Yang*” yang berarti moderasi, dan “*zhong*” yang berarti proporsionalitas. (Singgih, 2022). Dengan melihat realitas agama-agama resmi yang ada di Indonesia, yang ternyata juga mengusung hal yang sama, Kemenag RI kemudian menyimpulkan dalam empat butir indikator yang terdapat dalam narasi moderasi beragama, antara lain, (1) komitmen pada kebangsaan; (2) toleransi; (3) anti kekerasan; dan (4) akomodatif terhadap kebudayaan lokal (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2019).

D. Memahami Perspektif Teologi Lokal Robert J. Schreiter

Sebelum masuk melihat bagaimana rancang bangun teologi lokal yang dikembangkan oleh Schreiter, pertama-tama kita perlu memahami secara sederhana seperti apa itu teologi lokal dan hubungannya dengan teologi kontekstual serta bagaimana cara penerapannya. Dengan mengerti secara sederhana beberapa variabel tersebut, ini tentu akan memudahkan bagaimana mengetahui cara menghadirkan teologi lokal dari lensa (perspektif) Schreiter. Setelah memahami bangunan teologi lokal menurut Schreiter tersebut, hal itu akan di-

gunakan dengan dibantu pembacaan atas teks Lukas 10:25-36 dalam rangka mengonstruksi teologi *kasiturusan* sebagai usaha menciptakan sebuah sikap hospitalitas yang bisa dijadikan sebagai referensi dalam moderasi beragama di Toraja.

1. Mengetahui Teologi Lokal

Secara sederhana, seperti yang dikatakan oleh Clemens Sedmark bahwa teologi dipahami bertujuan untuk membawa manusia semakin dekat dengan Tuhan. Itulah mengapa usaha berteologi berarti usaha mendengar suara Tuhan itu sendiri dan usaha merasakan hadir-Nya secara nyata dalam berbagai konteks kehidupan umat manusia. Jadi, tidak heran jika banyak teolog yang mengatakan bahwa usaha berteologi berarti usaha menghadirkan Tuhan dalam berbagai konteks kekinian. Sementara itu, teologi lokal sendiri berarti suatu usaha mengonstruksi teologi berdasarkan konteks lokal masing-masing (Sedmark, 2002).

Salah satu tokoh terkemuka yang mempopulerkan teologi lokal adalah Robert J. Schreiter. Ia mendefinisikan teologi lokal (*local theology*) sebagai “suatu usaha secara teologis dalam memperdengarkan suara lokasi atau gereja lokal tertentu dengan konteks yang berlaku pada daerah tersebut.” (Schreiter, 2015). Artinya, secara sederhana Schreiter melihat harus ada usaha teologis tertentu untuk menghadirkan juga memperdengarkan suara dari konteks masing-masing, baik gereja maupun lokasi tertentu. Ketika melihat konsep dari teologi lokal itu sendiri, sebenarnya konsep ini merupakan turunan dari teologi konstruktif. Hal ini bisa dilihat dari pandangan Jason A. Wyman Jr. dalam bukunya yang mengatakan,

Teologi konstruktif sebagai cara berteologi Kristen yang menyikapi dengan serius dan kritis terhadap tradisi gereja yang disebut sebagai yang universal, kekal dan esensial; melawan pemaparan-pemaparan dari sistem teologi yang sistematis dan berlagak menyingkapkan esensi sejati atau kenyataan esensial dari Kekristenan. (Jr, 2017)

Karena melihat hal tersebut, itulah mengapa Schreiter menguatkan dasar argumennya mengenai teologi lokal pada situasi bahwa orang Kristen tidak lagi merasa puas atas kenyataan tradisi gereja yang katanya universal tersebut (Schreiter, 2007). Argumen Schreiter ini kemudian direspon secara menarik oleh Joas Adiprasetya. Yang mengatakan bahwa memang pada dasarnya ketika hendak berteologi, sikap sadar terhadap lokasi sosial tidak boleh diabaikan dan harus menjadi titik berangkat usaha berteologi. Hal ini ditandaskan Joas sebab ia melihat usaha berteologi memang tidaklah bersifat universal, tetapi perspektival dan lokal (Adiprasetya, 2019). Dari pandangan-pandangan di atas, teologi lokal terlihat jelas merupakan turunan dari teologi konstruktif. Untuk itu, teologi yang konstruktif haruslah memperhatikan konteks masing-masing ketika hendak dibangun, sebagai upaya membangun usaha teologi yang bertanggung jawab seperti yang Schreiter tekankan.

2. Cara Menerapkan Teologi Lokal

Setelah memahami tentang apa itu teologi lokal, langkah berikutnya menurut Schreiter adalah memahami cara menerapkan teologi lokal tersebut secara praktis. Salah satu alasan besar Schreiter menawarkan teologi lokal ialah karena kegelisahannya terhadap arogansi dominasi teologi barat dalam mengeksploitasi teologi-teologi daerah lain, terutama di wilayah Asia dan Afrika. Schreiter berpendapat bahwa penting melihat konteks asli sebagai titik berangkat dari usaha berteologi. Dengan melihat realitas tersebut, Schreiter kemudian menawarkan tiga model dalam upaya menerapkan teologi lokal, antara lain (1) model translasi, (2) model adaptasi, dan (3) model kontekstual (Schreiter, 2007). Dengan melihat tiga model ini, Schreiter mengatakan model pertama dan kedua itu bisa dipadupadankan dengan model kontekstual. Itulah sebabnya ia mengusulkan untuk berfokus pada model kontekstual saja.

Model kontekstual—dengan catatan tetap memasukkan proses translasi dan adaptasi di dalamnya—menawarkan cara praktis penerap-

an teologi lokal dengan berfokus pada *locus* sebagai konteks usaha berteologi. Setelah tempat yang ditetapkan sebagai titik berangkat jelas, langkah berikutnya adalah untuk fokus memperhatikan kondisi budaya dan sosial pada lokasi tersebut. Ini bisa juga tentang hal-hal apa saja yang telah ditetapkan oleh lokasi tersebut. Itulah mengapa lensa teologi lokal-kontekstual merupakan usaha perwujudan teologi konstruktif, yang penerapannya melalui *locus*, yaitu kondisi budaya, sosial, dan hal-hal tertentu dalam rangka menawarkan suatu lensa berteologi secara lokal (Schreiter, 2007).

E. Mengenal Budaya *Kasiturusan* Masyarakat Toraja

Menurut Paillin, budaya *kasiturusan* adalah sebuah pedoman hidup yang sudah sejak lama tertanam dalam setiap sendi kehidupan masyarakat Toraja. Praktik budaya ini sering dilakukan ketika ada salah satu anggota masyarakat Toraja yang sedang menjalankan adat (kebudayaan) atau melakukan kegiatan tertentu. Kegiatan itu, seperti upacara *rambu solo'* (upacara pemakaman) dan *rambu tuka'* (upacara suka cita atau syukuran). Ketika kegiatan tersebut dilaksanakan, masyarakat Toraja, baik yang dekat maupun yang jauh berdatangan secara bersama-sama ke tempat pelaksanaan kegiatan tersebut. Bahkan, masyarakat Toraja sudah ada di tempat kegiatan berlangsung beberapa hari sebelum kegiatan itu dimulai. Mereka tidak hanya datang begitu saja, tetapi juga datang untuk saling membantu dan menolong dalam berbagai aspek agar kegiatan yang hendak dilakukan berjalan dengan baik (Paillin, 2022). Prinsip ini terus dilakukan oleh masyarakat Toraja sebab mereka terikat dalam satu pemahaman bahwa mereka semua adalah saudara (*raputallang*).

Iatu kasiturusan, pamula nenek-nenek ta pah. Ketika ada upacara adat, seperti tomatean atau sukuran, kan buda tu tenaga lah dipake. Iake lagaragaiki lantang, tae nah bisa ke tau si mesa' ri. Tau buda pi nah dadi tu lantang lah dipake. Itulah yang membuat nenek-nenek kita dulu sadar, tae yah nah bisa ke tae tah sibali' mengkarang. Pamula iamo tu nah den tu disanga kasiturusan. (Ulleng, Wawancara 15 Agustus, 2023).

Kalimat tersebut dapat dimengerti sebagai berikut:

Budaya ini telah berlangsung sejak zaman nenek moyang masyarakat Toraja. Masyarakat Toraja identik dengan kegiatan upacara adat. Upacara-upacara adat yang dilakukan selalu membutuhkan tenaga yang banyak agar bisa terselenggara dengan baik. Contohnya, ketika hendak melakukan upacara rambu solo' (upacara pemakaman), masyarakat Toraja harus menyediakan lantang atau sebuah pondok yang akan ditempati oleh keluarga dan tamu undangan yang datang menghadiri kegiatan tersebut. Lantang yang hendak dibuat pun jumlahnya tidak sedikit sebab yang akan datang menghadiri upacara tersebut berjumlah besar. Lantang tersebut terbuat dari bambu (bahan utama) dan beberapa bahan lainnya, padahal daerah Toraja terletak di pegunungan dan tidak jarang bermedan terjal serta penuh batu yang tajam. Hal inilah yang kemudian menjadi sebuah kesulitan karena biasanya tanaman bambu hidup di sekitaran medan yang tidak mendukung itu. Itulah sebabnya tenaga yang dibutuhkan pada setiap upacara pemakaman sangatlah besar.

Ke tomatean nah sukuran, si buda tuh katuan di tunu. Ya tu tau tinggi yah deraja'na, si buda tedong sia bai nah tunu. Bisa kasseri, nah lambi duka si saratu'. Iake la mantunu to ampu sara', tae nah bisa ke tae tau bali'i mengkarang. Iamo tu nah sadar to tomatua dolo, parallu liu to disanga kasiturusan. Angge totemo, ke mantunu sia melantang ampu sara', si bali' ya tu tau mengkarang. Iamo tu to disanga kasiturusan. (Pirrik, Wawancara 15 Agustus, 2023).

Kalimat tersebut dapat dimengerti sebagai berikut:

Ketika hendak melakukan upacara rambu solo' ataupun rambu tuka', masyarakat Toraja biasanya akan melakukan penyembelihan. Hewan yang disembelih tidaklah sedikit. Dahulu, masyarakat Toraja masih kental dengan status strata sosial. Itulah sebabnya bagi mereka yang strata sosial tinggi, biasanya mereka menyembelih kerbau, sebanyak 9 sampai 100 ekor dan babi dengan jumlah yang banyak pula. Hingga saat ini pun, budaya menggunakan lantang dan menyembelih hewan dalam jumlah besar masih dilakukan. Hal inilah

yang kemudian menyadarkan masyarakat Toraja tentang perlu sekaligus pentingnya saling membantu dan gotong royong dalam setiap kegiatan upacara. Kesadaran ini terus diwariskan secara turun-temurun bahwa ketika ada masyarakat yang hendak melakukan sebuah upacara adat atau kegiatan lainnya, maka masyarakat lain wajib untuk ikut berpartisipasi. Ikut berpartisipasi lewat pemikiran dan materi, saling membantu, dan gotong royong untuk menyelesaikan kegiatan yang akan dilakukan. Itulah yang disebut budaya *kasiturusan*.

Menurut Yohanis Pala'ngan, seperti yang dikutip oleh Wiranto dalam tulisannya, mengatakan bahwa *kasiturusan* merupakan "*pengkaran situru' pa'rapuan*" atau kegiatan (pekerjaan) yang dilakukan dengan keluarga atau dengan penyelenggara kegiatan secara bersama-sama. Kata *pa'rapuan*, yang digunakan pada kalimat tersebut, berasal dari akar kata "*rapu*" atau keluarga besar dan/atau hubungan darah (Paillin, 2022). Berdasarkan hal ini jugalah, Kobong mengatakan dalam tulisannya bahwa "*pa'rapuan*" berarti tempat keluarga besar (*rapu*) merasa betah (Kobong, 1992). Mereka yang hendak datang dalam sebuah kegiatan tidaklah dibatasi atau ditentukan oleh penyelenggara kegiatan. Mereka yang berdatangan tergerak oleh hati masing-masing untuk ikut saling membantu dengan penyelenggara kegiatan demi menyelesaikan kegiatan tersebut. Hal ini tentu karena didasari oleh prinsip persaudaraan (*raputallang*) yang kuat dari masyarakat Toraja. Uniknyanya tidak peduli apa agamanya, masyarakat Toraja pasti memandang mereka saudara. Itulah sebabnya, baik yang beragama sama maupun berbeda pasti ikut membantu keluarga penyelenggara berdasarkan porsi yang bisa mereka kerjakan.

Selain itu, menurut Markus Garegek, seperti yang dikutip oleh Wiranto dalam tulisannya, budaya *kasiturusan* berporos pada satu prinsip utama, yaitu untuk meringankan beban sesama. Maksud meringankan beban di sini adalah dalam berbagai aspek, seperti ikut sejak dari awal membantu keluarga dalam mempersiapkan segala sesuatunya. Bantuan tersebut terdiri dari dua jenis, yaitu tenaga/pemikiran dan materi. Hal ini tidak menjadi sebuah paksaan, tetapi sikap tulus berdasarkan keputusan sendiri. Dalam bentuk materi,

bantuan yang diberikan biasanya seperti, sembako, hewan yang akan dijadikan sembelihan (babi dan kerbau), dan berbagai hal lainnya yang diperoleh dari materi. Kemudian, ada beberapa yang mungkin saja secara materi tidak mampu, tetapi tetap ikut berpartisipasi dengan menyalurkan tenaga dan pemikiran. Tenaga di sini sangat dibutuhkan dalam proses pembuatan tempat berkegiatan dan lain sebagainya (Paillin, 2022). Namun, hal yang perlu diketahui bahwa pemberian tenaga, pemikiran, dan materi bukanlah aspek utama dari budaya *kasiturusan* ini. Akan tetapi, budaya ini hendak memperlihatkan bagaimana masyarakat Toraja betul-betul mengimplementasikan ikatan persaudaraan (*raputallang*) mereka secara holistik dalam pelbagai aspek.

Budaya ini juga menjadi sarana untuk perwujudan perasaan yang sama pada sesama, baik perasaan suka maupun duka yang sedang dialami oleh sesama. Maksudnya adalah ketika ada masyarakat Toraja yang sedang berduka maka sudah sewajibnya bagi masyarakat lain untuk menguatkan keluarga yang berduka. Hal ini dilakukan agar rasa empati dan simpati berdasarkan kekeluargaan terus terjaga dan tidak hilang dari masyarakat Toraja (Paillin, 2022), padahal inilah yang kemudian membuat masyarakat Toraja hingga saat ini terus berada pada tatanan yang damai sebab selalu memegang teguh prinsip-prinsip dari kebudayaan mereka.

Totemo, iatu kasiturusan tae nah dio manda mo tomatean sia sukuran nah di pogau. Iake den masyaraka' lah pake'de' banua sia tongkonan, ratu nasang miya tu tau sibili' mengkarang. Iatu kasiturusan le'ke'mo lan raranna masyaraka', iamo tu nah sibili' mengkarang ke den i tu pengkarangan. (Kendek, Wawancara 15 Agustus, 2023).

Kalimat di atas dapat dimengerti sebagai berikut:

Sekarang, praktik budaya *kasiturusan* tidak hanya dilakukan hanya pada kegiatan-kegiatan besar, seperti upacara rambu solo' dan rambu tuka'. Praktik hidup ini kemudian menjadi bagian hidup bagi masyarakat Toraja dan menjadi identitas masyarakat. Itulah mengapa *kasiturusan* tetap akan berlangsung walau hanya pada

kegiatan-kegiatan kecil. Contohnya, ketika ada masyarakat yang sedang membangun sebuah rumah, masyarakat lain akan ikut berpartisipasi menyumbangkan tenaga hingga pembuatan rumah itu selesai. Begitu pun dengan kegiatan-kegiatan lain yang membutuhkan lima hingga lebih (banyak) tenaga, budaya *kasiturasan* akan berjalan dengan sendirinya. “Iatu kasiturasan le’ke’mo lan raranna tau. Iaket ae nah male mengkarang ke den pengkaran, masiri’ki’. Iamo te siri’ bawaki’ lako komitmen, kua ke den pengkarangan, pasti male’na’. Jadi, iatu *kasiturasan* mendadi nilai hidupmo lan masyarakata.” (Mesak, Wawancara 15 Agustus, 2023).

Kalimat di atas dapat dimengerti sebagai berikut:

Hal inilah yang kemudian menjadi dasar kuat mengapa dikatakan bahwa *kasiturasan* sudah menjadi identitas bagi masyarakat Toraja. Bahkan, ketika ada masyarakat yang secara tidak sengaja tidak ikut berpartisipasi pada sebuah *kasiturasan*, mereka akan merasakan yang namanya siri’ (malu positif). Siri’ inilah yang kemudian menjadi sebuah komitmen agar pada kegiatan berikutnya, mereka harus bisa menyempatkan waktu untuk hadir. Itulah sebabnya budaya *kasiturasan* terus terpelihara dari zaman nenek moyang hingga sekarang. Oleh karena itu, *kasiturasan* telah menjadi sebuah nilai hidup yang melekat pada sendi kehidupan masyarakat Toraja.

Berdasarkan data-data di atas, penulis melihat ada beberapa hal yang positif dari budaya *kasiturasan* ini, yaitu sebagai berikut.

- 1) Budaya *kasiturasan* mengusung konsep persaudaraan yang kuat. Tidak memandang latar belakang, seperti kaya atau kurang mampu, agama Kristen atau Islam, dan sebagainya. Budaya ini tetap menganggap semuanya itu adalah satu rumpun keluarga (*pa’rapuan*).
- 2) Budaya *kasiturasan* mengusung praktik hidup gotong royong. Hal ini ditandai dengan adanya pergerakan tanpa perintah dari masing-masing masyarakat Toraja untuk ikut bahu-membahu dengan keluarga penyelenggara untuk menyukseskan kegiatan.

- 3) Budaya *kasiturusan* mengusung praktik hidup welas asih dan respek yang tinggi. Hal ini nyata dalam setiap tindakan untuk terus saling menguatkan dalam segala keadaan. Hal ini terus terjaga karena menurut orang Toraja menjadi fondasi hidup berdampingan dan rukun dalam masyarakat.

F. Hermeneutika Lukas 10:25–36

France dalam tulisannya menegaskan bahwa pada zaman Perjanjian Baru, sekat-sekat pemisah etnis seperti ras, golongan, agama, jenis kelamin justru sangat ketat. Hal ini dilatar belakangi oleh paham teologi Yahudi yang memercayai hanya mereka kaum yang akan diselamatkan. Hal inilah yang membuat mereka merasa superior terhadap ras atau golongan lainnya. Mereka mencap orang yang bukan Yahudi pasti akan masuk ke Neraka, itulah mengapa mereka hanya berhubungan dengan orang bukan Yahudi seperlunya saja (France, 2004). Orang Yahudi melihat golongan di luar golongan mereka sebagai tidak sederajat. Mereka akan berdosa jika bergaul dengan non-Yahudi. Menurut mereka, dosa itu sifatnya menular seperti virus. Bahkan, jika mereka terpapar bayangan orang bukan Yahudi saja, mereka akan berdosa. Hal-hal inilah yang semakin memperkokoh pemahaman orang Yahudi untuk tidak mau bergaul dengan orang bukan Yahudi dalam kemasyarakatan. Sebab jika bergaul dengan non-Yahudi, mereka berarti berdosa dan merusak reputasi mereka sendiri. Itulah sebabnya orang Samaria dalam teks ini dijauhi oleh orang Yahudi karena latar belakang pemahaman seperti ini (Lalu, 2010).

Namun, hal ini menjadi menarik ketika Yesus melakukan pelayanan di dunia. Sudah menjadi pengetahuan umum, bahwa Yesus lahir dari seorang Yahudi, dirawat dan dibesarkan oleh seorang Yahudi. Ia juga bertumbuh pada lingkungan Yahudi. Bahkan, sampai mati di kayu salib pun, Yesus masih tetaplh orang Yahudi. Walaupun Ia adalah seorang Yahudi, Yesus sama sekali tidak memedulikan sekat-sekat yang menjadi pembeda golongan tersebut. Ia melihat manusia sama rata dan tidak menolak siapapun yang datang kepadanya. Yesus

tidak memandang mereka dari golongan apa, kaum apa, tetapi Yesus melihat semua orang sebagai manusia yang masing-masing memiliki gambar dan rupa Allah (France, 2004).

Untuk konteks orang Yahudi dan Samaria pada teks Lukas 10:25–37, di sini jelas orang Yahudi tidak menyukai orang Samaria karena perbedaan status sosial. Orang Yahudi menilai rendah terhadap orang Samaria. Itulah yang membuat mereka hidup saling membenci dan saling terpisah selama berabad-abad (France, 2004). Hal ini berbeda ketika Yesus, yang adalah seorang Yahudi, malah mengobrol banyak kepada perempuan Samaria yang kurang terhormat. Hal ini tercatat dalam Yohanes 4:3–42 dan membuat para murid-Nya yang juga seorang Yahudi terkejut serta terheran-heran. Sungguhpun demikian, percakapan tersebut berjalan baik. Pada ayat 39 Yohanes mencatat bahwa melalui percakapan itu banyak orang Samaria yang menjadi murid Yesus. Jika orang Yahudi ditawarkan untuk menginap di rumah orang Samaria, otomatis mereka akan menolak, tetapi Yesus berbeda. Setelah melakukan percakapan panjang, Yesus menerima tawaran orang Samaria itu dan tinggal beberapa hari di rumahnya. Hal ini kemudian semakin memperbanyak orang Samaria yang menjadi pengikut Yesus, seperti yang tercatat dalam ayat 41 (Boland, 2008).

Pada saat rombongan Yesus masuk di wilayah orang Samaria yang padat dan memutuskan untuk menginap, mereka mendapat penolakan secara keras. Hal ini dilatarbelakangi oleh hubungan keduanya (Yahudi-Samaria) yang tidak harmonis sejak lama. Penolakan ini kemudian membangkitkan amarah para murid-Nya sebab mereka melihat hal tersebut sebagai penghinaan besar terhadap Yesus. Bahkan, karena emosi yang berkobar, para murid hendak menawarkan untuk membakar daerah tersebut dengan api (9:53). Namun, apa yang menjadi tawaran Yohanes dan Yakobus tersebut ditolak secara tegas oleh Yesus. Ia memperlihatkan sikap toleransi (kasih) kepada orang Samaria tersebut karena Yesus hendak “menyahabati” mereka. Yesus mengajarkan kepada para murid-Nya untuk tidak mengasihi segolongannya saja (orang Yahudi), tetapi juga mengasihi golongan lain (seperti orang Samaria), bahkan orang-orang yang memusuhi mereka. Sikap toleransi dari Yesus ini adalah sikap menyahabati semua

orang tanpa melihat ras, golongan, atau dari manapun asal mereka (Boland, 2008).

Begitupun dengan kisah orang Samaria yang murah hati, Yesus memperlihatkan bagaimana seharusnya manusia berlaku pada sesamanya. Melalui kisah orang Samaria tersebut, Yesus hendak mengajarkan kepada orang-orang Yahudi, yang masih suka membeda-bedakan dalam bertindak. Orang Samaria seperti Yesus. Ia bertindak tanpa melihat siapa yang ia tolong dan dari golongan manakah dia berasal. Melalui kisah tersebut, Yesus menyiratkan jawaban sederhana tentang pertanyaan orang Yahudi mengenai “siapakah sesamaku manusia?”, bahwasanya siapapun itu, tanpa memandang ras atau golongan, itulah sesama manusia. Mau dari kaum marginal, rendahan, atau siapapun mereka, merekalah sesama manusia tersebut.

Dengan melihat contoh-contoh sikap Yesus terhadap sesama manusia di atas, kita dapat menyimpulkan secara tegas bahwa Yesus hadir ke dunia dengan mengedepankan sikap menyahabati (toleransi). Ia tidak melihat perbedaan golongan, ras, suku, budaya, agama, atau apapun itu sebagai sekat-sekat yang harus memisahkan manusia. Bahkan, Yesus melihat perbedaan tersebut dengan kaca mata sederhana, yaitu dengan sikap menyahabatnya. Sikap peduli dan menghargai perbedaan adalah hal utama dari sikap menyahabati yang Yesus perlihatkan.

G. Konstruksi Teologi *Kasiturusan* sebagai Hasil dari Hermeneutika Lukas 10:25–36 dalam Perspektif Teologi Lokal

Inti dari tulisan ini adalah usaha merajut jalinan konstruksi teologi *kasiturusan*. Bagaimana cara menerapkan teologi lokal yang telah dijelaskan di atas akan menjadi lensa (perspektif) dalam memahami hasil hermeneutika Lukas 10:25–36 untuk mengonstruksi konsep *kasiturusan* menjadi “teologi *kasiturusan*” sebagai usaha menciptakan sebuah sikap hospitalitas, yang bisa dijadikan sebagai referensi dalam moderasi beragama di Toraja. Tulisan ini melihat setidaknya ada tiga hal penting yang akan dirajut, yaitu sebagai berikut.

- 1) Masyarakat Toraja sebagai konteks lokal yang membaca Lukas 10:25–36.
- 2) Persamaan konsep *kasiturusan* dengan konsep Lukas 10:25–36.
- 3) Teologi *kasiturusan* yang dikonstruksi dari Lukas 10:25–36 sebagai usaha menciptakan sebuah sikap hospitalitas, yang bisa dijadikan sebagai referensi dalam moderasi beragama di Toraja.

1. Masyarakat Toraja Sebagai Konteks Lokal yang Membaca Lukas 10:25–36

Seperti yang telah ditandaskan oleh Schreiter, bahwa hal paling utama yang perlu diperhatikan ketika hendak melakukan konstruksi teologi lokal adalah *locus* tempat suatu teologi hendak dibangun. Dengan demikian, masyarakat Toraja, tempat konsep atau budaya *kasiturusan* pada tulisan ini berada, tentu otomatis menjadi *locus* penting dalam pembacaan atas hermeneutika Lukas 10:25–36. Itulah sebabnya konsep atau budaya *kasiturusan* yang dimiliki oleh masyarakat Toraja secara otomatis menjadi basis utama dalam melakukan konstruksi “teologi *kasiturusan*”. Seperti yang telah dikatakan di atas, bahwa konsep atau budaya *kasiturusan* telah dianut oleh masyarakat Toraja dari zaman leluhur mereka. Oleh karena itu, masyarakat Toraja yang membaca teks Lukas 10:25–36 dapat dan sangat dimungkinkan membacanya dari konteks orang Toraja itu sendiri.

Teks Lukas 10:25–36 merupakan perwujudan bagaimana seharusnya manusia mengambil sikap terhadap realitas perbedaan di antara mereka. Yesus memperlihatkan bagaimana seharusnya manusia berlaku pada sesamanya. Melalui kisah orang Samaria tersebut, Yesus hendak mengajarkan kepada orang-orang Yahudi yang masih suka membedakan-bedakan dalam bertindak. Yesus hadir ke dunia dengan mengedepankan sikap menyahabati (toleransi). Ia tidak melihat perbedaan golongan, ras, suku, budaya, agama, atau apapun itu sebagai sekat-sekat yang harus memisahkan manusia. Bahkan, Yesus melihat perbedaan tersebut dengan kaca mata sederhana, yaitu dengan sikap menyahabatinya. Sikap peduli dan menghargai perbedaan adalah hal utama dari sikap menyahabati yang Yesus perlihatkan.

Hal ini memberikan ruang bahwa ketika masyarakat Toraja membaca teks Lukas 10:25–36 melalui kondisi budaya dan sosialnya, hal ini tentu selaras dengan nilai dalam Alkitab tersebut karena masyarakat Toraja, melalui konsep *kasiturusan*, juga mengajak untuk tidak membeda-bedakan. Mereka yang berlatar belakang berbeda (entah itu sosial dan agama) adalah saudara atau *rapu'*. Akhirnya, ketika membaca teks Lukas 10:25–36 dari konteks masyarakat Toraja, ini tentu akan mengedepankan bagaimana seharusnya manusia bersikap terhadap sesamanya. Manusia harus bisa mengedepankan sikap menyahabati (toleransi). Hal ini juga terwujud dalam konsep *kasiturusan* sebab melihat semua manusia sebagai saudara dan harus saling menghargai.

2. Persamaan Konsep Kasiturusan dengan Konsep Lukas 10:25–36

Setelah melihat sepintas, bagaimana keselarasan konsep *kasiturusan* bekerja melalui upaya masyarakat Toraja membaca teks Lukas 10:25–36. Untuk lebih memperjelas lagi, kita baiknya melihat bagaimana persamaan kedua konsep ini. Ada beberapa persamaan yang bisa dilihat dalam konsep *kasiturusan* ketika membaca teks Lukas 10:25–36, yaitu sebagai berikut.

- 1) Budaya *kasiturusan* mengukung konsep persaudaraan yang kuat. Budaya ini tidak memandang latar belakang, seperti apa kaya atau kurang mampu, agama Kristen atau Islam, dan sebagainya. Budaya ini tetap menganggap semuanya itu adalah satu rumpun keluarga (*pa'rapuan*). Hal ini juga ditemukan dalam konsep Lukas 10:25–36, Yesus menjawab pertanyaan “siapakah sesamaku manusia?”. Jawaban Yesus atas pertanyaan itu bahwasanya siapapun itu, tanpa memandang ras atau golongan, itulah sesama manusia (saudara). Mau dari kaum marginal, rendahan, atau siapapun mereka, merekalah sesama manusia tersebut.
- 2) Baik konsep *kasiturusan* maupun teks Lukas 10:25–36 sama-sama menegaskan bahwa semua orang adalah saudara dan harus diperlukan sama. Jadi, kedua konsep ini mengedepankan sikap tolong-

menolong kepada siapa saja tanpa memandang latar belakangnya. Hal ini ditandai dengan adanya pergerakan tanpa perintah dari masyarakat Toraja masing-masing untuk ikut bahu-membahu dengan keluarga penyelenggara agar menyukseskan kegiatan pada konsep *kasiturusan*. Hal ini juga tampak secara jelas dalam konsep Lukas 10:25–36, orang Samaria yang murah hati tergerak hatinya untuk membantu orang lain tanpa adanya perintah. Jadi, keduanya mengusung konsep hidup yang peka dalam melihat realitas masalah yang ditemukan dalam lingkungan sosial.

- 3) Budaya *kasiturusan* mengusung praktek hidup yang welas asih dan respek yang tinggi. Hal ini nyata dalam setiap tindakan untuk terus saling menguatkan dalam segala keadaan. Menurut orang Toraja, hal ini terus terjaga sebab menjadi fondasi hidup berdampingan dan rukun dalam masyarakat. Hal ini juga sangat nyata dalam konsep Lukas 10:25–26, Yesus sendiri yang secara tegas mengatakan kepada orang Yahudi pada saat itu bahwasanya sebagai sesama manusia haruslah bisa saling membantu dengan kasih, seperti yang dilakukan oleh orang Samaria. Karena menurut Yesus, itulah implementasi dari iman yang benar.

Akhirnya, upaya ini, menemukan persamaan antara kedua konsep tersebut, hendak memberikan penegasan bahwa manusia harus hidup berdampingan secara damai sebab mereka semua adalah saudara. Setiap orang harus memiliki kepekaan sosial dalam melihat masalah-masalah yang ada agar kasih betul-betul dirasakan oleh setiap orang. Kasih itu juga harus diberlakukan secara holistik tanpa memandang latar belakang, seperti strata ataupun agama yang berbeda.

3. Kasiturusan sebagai Teologi: Upaya Menciptakan Sikap Hospitalitas sebagai Referensi dalam Moderasi Beragama di Toraja

Usaha hermeneutika Lukas 10:25–36 dalam lensa (perspektif) teologi lokal telah menghadirkan suatu teologi konstruktif. Teologi yang konstruktif ini tentu sangat dekat dengan konteks pembacanya, yaitu masyarakat Toraja melalui konsep atau budaya *kasiturusan*-nya. Hal

ini kemudian tidak mengurung konsep ini sebagai sebuah budaya saja, tetapi juga telah menawarkan sebuah skala teologis yang tulisan ini sebut sebagai “teologi *kasiturusan*”.

Teologi *kasiturusan* adalah teologi yang mengedepankan kehidupan berdampingan secara damai. Kehidupan yang damai itu akan membantu setiap orang untuk merasa aman dan mudah melihat masalah-masalah yang ada dalam masyarakat untuk diselesaikan secara damai. Semua itu nyata sebab teologi *kasiturusan* melihat semua orang sebagai saudara yang harus diperlakukan (kasih) secara sama dan tidak dibeda-bedakan. Teologi *kasiturusan* mengajak semua orang untuk peka tanpa menunggu perintah dalam bertindak untuk tolong-menolong. Entah mereka agamanya apa, teologi ini mengajak masyarakat Toraja untuk tidak melihat itu sebagai suatu penghalang karena mereka juga adalah saudara yang harus diberikan kasih yang sama. Yang menjadi menarik, semua sikap yang teologi *kasiturusan* kedepankan di atas merupakan sikap hospitalitas Kristen. Sikap hospitalitas Kristen juga mengajak untuk memperlakukan semua orang secara ramah agar tercipta hubungan yang erat.

Ketika teologi *kasiturusan* ini terwujud dalam kehidupan keseharian masyarakat Toraja, ini akan membantu moderasi beragama karena semua masyarakat akan hidup berdampingan dengan damai. Tidak hanya itu, masyarakat Toraja juga akan tergerak untuk tolong-menolong dalam pelbagai hal. Hal ini tentu akan membantu juga dalam menghapus bibit-bibit radikalisme agama di Toraja dan terus menjaga asa moderasi beragama. Lagi pula, nilai yang terkandung dalam narasi moderasi beragama salah satunya ialah toleransi bagaimana hidup berdampingan dengan mereka yang lain, untuk bisa saling membantu dan bergotong royong dalam menyelesaikan berbagai masalah atau pekerjaan yang ditemukan dalam masyarakat. Hal ini akan terus terpelihara dalam sendi kehidupan masyarakat sebab mereka telah menjadikan teologi *kasiturusan* ini sebagai bagian dari kehidupan mereka.

H. Penutup

Tawaran Robert J. Schreiter tentang lensa (perspektif) teologi lokal telah secara holistik membantu dalam menciptakan sebuah teologi lokal supaya sesuai *locus*, kondisi sosial-budaya, dan komunitasnya masing-masing. Secara khusus, tulisan ini melakukan usaha pembacaan terhadap teks Lukas 10:25–36 dalam lensa (perspektif) teologi lokal dengan mengambil *locus* dan konteks masyarakat Toraja melalui konsep atau budaya *kasiturusan*-nya dan telah melahirkan sebuah teologi yang menarik, yaitu “teologi *kasiturusan*”.

Teologi ini menjadi pengingat bagi masyarakat Toraja untuk terus mengedepankan hidup berdampingan secara damai. Kehidupan yang damai itu akan membantu setiap orang untuk merasa aman dan mudah melihat masalah-masalah yang ada dalam masyarakat agar diselesaikan secara damai. Semua itu nyata sebab teologi *kasiturusan* melihat semua orang sebagai saudara yang harus diperlakukan (kasih) secara sama dan tidak dibeda-bedakan. Teologi *kasiturusan* mengajak semua orang agar peka tanpa menunggu perintah dalam bertindak untuk tolong-menolong. Entah mereka beragama apa, teologi ini mengajak masyarakat Toraja untuk tidak melihat itu sebagai sesuatu penghalang karena mereka juga adalah saudara yang harus diberikan kasih yang sama.

Teologi *kasiturusan* menjadi sebuah nasihat mengenai cara menerapkan sikap hospitalitas Kristen. Sikap ini akan menjadi sebuah tameng yang mencegah dan menghapus bibit-bibit radikalisme agama di Toraja. Dengan begitu, masyarakat akan hidup berdampingan beserta mereka yang berbeda agama dengan saling membantu dan gotong royong dalam menyelesaikan berbagai masalah atau pekerjaan yang ditemukan dalam masyarakat. Hubungan ini kemudian sejalan dengan narasi moderasi beragama yang dikemukakan oleh Kementerian Agama, yaitu toleransi. Pola kehidupan masyarakat Toraja, yang berpedoman pada teologi *kasiturusan*-nya, membangun sebuah relasi yang positif dalam masyarakat sehingga tercipta hubungan yang harmonis di antara agama-agama dalam masyarakat Toraja.

Daftar Referensi

- Adiprasetya, J. (2013). *Hospitalitas: Wajah sosial gereja masa kini*. Diakses pada 24 Maret 2023 dari <http://glipi.org/hospitalitas-wajah-sosial-gereja-masa-kini/>
- Adiprasetya, J. (2019). *Teologi Konstruktif: Tren Berteologi Masa Kini*. NTT.
- Asrori, M. (2019). *Kawal Moderasi Beragama*. Litbang dan Diklat (LiDik) Kementerian Agama.
- Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama. (2019). *Moderasi beragama*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Boland, B. J. (2008). *Tafsiran Alkitab Injil Lukas*. BPK Gunung Mulia.
- Browner, J. (2003). *The Duchess Who Wouldn't Sit Down: An Informal History of Hospitality*. Bloomsbury.
- Farid, A. Z. A. (2017). *Kebudayaan Sulawesi Selatan*. Social Politic Genius.
- Febriana, M. (2018). Hospitalitas: Suatu kebajikan yang terlupakan di tengah maraknya aksi hostilitas atas nama agama. *SOLA GRATIA: Jurnal Teologi Biblika dan Praktika*, 6(1). <https://doi.org/10.47596/solagratia.v6i1.68>
- Firman Mansir, H. P. & T. (2020). Penerapan Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Sains Budaya Lokal di Sekolah dan Madrasah. *TARBAWY: Indonesian Journal Os Islamic Education*, 7(1), 70–79. <https://ejournal.upi.edu/index.php/tarbawy/article/view/23478>
- France, R. T. (2004). *Yesus sang radikal: Potret manusia yang disalibkan*. BPK Gunung Mulia.
- Gumilar, S. C. & T. (2019). Pemetaan Pengetahuan Lokal Untuk Pemberdayaan Wisata Budaya (Studi Kasus di Tatar Karang, Cipatujah, Tasikmalaya). *METAHUMANIORA: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Budaya*, 9(3), 328-339. <http://jurnal.unpad.ac.id/metahumaniora/article/view/25942/12725>
- Isnanda, R. (2018). Sastra lisan sebagai cerminan kebudayaan dan kearifan lokal bagi masyarakat. Dalam Mulyadi, & Pujiono (Ed.), *Prosiding seminar nasional lingkungan lahan basah*, 3(2). <http://snllb.ulm.ac.id/prosiding/index.php/snllb-lit/article/view/110/107>
- Jr, J. A. W. (2017). *Constructing constructive theology: An introductory sketch, kindle*. Fortress Press.

- Kobong, T. (1992). *Aluk, adat, dan kebudayaan Toraja dalam perjumpaan dengan Injil*. Badan Pekerja Sinode Gereja Toraja.
- Kobong, T. (2008). *Injil dan tongkonan: Inkarnasi, kontekstualisasi, transformasi*. BPK Gunung Mulia.
- Lalu, Y. (2010). *Yesus Pemberi Makna Hidup*. Kanisius.
- Martin, L. R. (2014). Old testament foundations for Christian hospitality. *Verbum et Ecclesia*, 35,(1), 1–9. <https://journals.co.za/doi/abs/10.4102/ve.v35i1.752>
- Morrison, C. L. & A. (2000). *In search of hospitality: Theoretical perspectives and debates*. Butterworth-Heinemann.
- Munte, A. (2018). *Hospitalitas sebagai praksis Kristiani dalam memberdayakan disabilitas korban kekerasan*. UKI Press.
- Nasution, F. H. (2019). *70 Tradisi unik suku bangsa Indonesia*. Bhuana Ilmu Populer.
- Nawas, G. R. A. dan S. S. A. (2021). Implementasi nilai-nilai toleransi umat bergama pada upacara rambu solo di Tana Toraja. *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam*, 23(2), 83–98. <https://doi.org/10.24252/jumdpi.v23i2.23115>
- Paillin, W. B. (2022). Kasiturusan sebagai etika solidaritas sosial-teologis masyarakat Toraja. *Visio Dei: Jurnal Teologi Kristen*, 4(2), 141–159.
- Panuntun, D. F. (2020). Nilai hospitalitas dalam budaya longko' torayan. Dalam B.J. Pakpahan (Ed.), *Teologi kontekstual & kearifan lokal Toraja*. BPK Gunung Mulia.
- Prakosa, P. (2022). Moderasi beragama: Praksis kerukunan antar umat beragama. *JIREH: Jurnal Ilmiah Religiosity Entity Humanity*, 4(1), 45–55.
- Schreiter, R. J. (2007). *Constructing local theologies*. Orbis Book.
- Schreiter, R. J. (2015). *Constructing local theologies: 30th anniversary edition*. Orbis Book.
- Sedmark, C. (2002). *Doing local theology*. Orbis Book.
- Singgih, E. G. (2022). Moderasi beragama sebagai hidup yang baik: Tiga Tanggapan terhadap Buku Pedoman Kementerian Agama Republik Indonesia mengenai moderasi beragama. *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian*, 7(2), 191–215.

- Susanta, Y. K. (2015). Hospitalitas sebagai upaya mencegah kekerasan dalam memelihara kerukunan dalam relasi Islam-Kristen di Indonesia. *Societas Dei: Jurnal Agama Dan Masyarakat*, 2(1), 281–312. <https://doi.org/10.33550/sd.v2i1.62>
- Susilo, T. A. (2018). *Kelompok sosial, kebudayaan, dan multikulturalisme*. Istana Media.



BAB 4

Praktik Moderasi Beragama dan Multikulturalisme: Belajar dari Azerbaijan

Moch Riza Fahmi

A. Problematika Praktik Moderasi Beragama dan Multikulturalisme

Masyarakat modern semakin sering dihadapkan pada kelompok minoritas yang menuntut pengakuan dan penerimaan atas identitas serta budaya mereka. Hal ini sering disebut tantangan multikulturalisme. Namun, istilah multikultural mencakup berbagai bentuk pluralisme budaya yang berbeda dan memiliki tantangan-tantangannya sendiri.

Multikulturalisme merupakan fenomena dunia modern yang muncul pada awal tahun 1960-an dan mendapatkan pengakuan pada tahun 1970-an. Multikulturalisme menjadi sebuah model alternatif di dalam membangun negara dan mengelola kemajemukan masyarakat. Multikulturalisme menekankan betapa pentingnya memelihara

M. R. Fahmi

IAIN Pontianak, e-mail: emhariza29@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Fahmi, M. R. (2023). Praktik moderasi beragama dan multikulturalisme: Belajar dari Azerbaijan. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (71–97). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c740
E-ISBN: 978-623-8372-27-0

pluralisme budaya dan mempertahankan warisan budaya, termasuk agama. Dalam perkembangannya, sejarah multikulturalisme bukan lagi hanya sebatas toleransi, melainkan juga pada dimensi keadilan sosial seluruh masyarakat tanpa memedulikan latar belakang ras, budaya, etnis, dan agama.

Multikulturalisme, sebagai sebuah ideologi, memiliki dimensi politik dan dimensi kebudayaan. Rohnya adalah penghargaan atas keberagaman agama, etnis, bangsa dan budaya menjadi arus utama sosial. Pengertian multikulturalisme secara politis adalah kebijakan perlindungan terhadap keberagaman latar belakang identitas kolektif (etnis, bangsa, agama, dan ras) di dalam suatu negara bangsa (Kymlicka, 2015).

Multikulturalisme tercermin dalam peran pemerintah sebagai penyedia (*provider*) dan penjamin (*guarantor*) keadilan sosial, kesetaraan, dan kesejahteraan terdistribusi secara merata tanpa melihat identitas etnis, ras, bangsa, dan agama. Dalam dimensi kebudayaan, multikulturalisme merupakan konstruksi sosial terhadap kesadaran untuk melihat keragaman identitas kolektif di dalam relasi sosial yang bersifat mutual serta memahami unsur-unsur yang tak serasi dalam identitas kolektif masing-masing—suatu kelompok yang sangat potensial memicu terjadinya konflik sosial.

Keberhasilan penerapan ideologi multikulturalisme telah dibuktikan dalam mengelola masyarakat yang multietnis, bangsa, dan agama di pelbagai negara, seperti Kanada dan Australia melalui dua tahap, yaitu penekanan pada keanekaan budaya dan penekanan pada dimensi keadilan sosial. Kemudian, benarkah multikulturalisme dapat menjadi model alternatif dalam membangun masa depan bangsa seperti terbukti di atas? Pertanyaan ini menimbulkan dua pendapat yang dapat dilihat dari sisi negatif dan positif. Pandangan yang negatif mengatakan bahwa multikulturalisme dan etnisitas merupakan suatu ancaman bagi bangsa dan *way of life* Barat. Pendapat sebaliknya mengatakan ideologi multikulturalisme dan etnisitas mampu memecahkan masalah hak-hak sosial, politik, dan ekonomi kelompok minoritas.

Pandangan positif dari ideologi ini berasal dari pengalaman negara-negara yang sudah menjadikan multikulturalisme sebagai ideologi, seperti negara Australia dan Kanada, yang penduduknya bersifat multietnis. Kedua bangsa ini terlihat mampu meredam konflik dan kekerasan-kekerasan, baik itu konflik budaya, etnis, maupun agama, termasuk bentuk terorisme serta radikalisme. Kedua negara ini, khususnya Australia, banyak dijadikan model multikulturalisme di banyak negara dalam membangun suatu kesatuan sosial (*social integration*) dan kohesi sosial (*social cohesiveness*) hingga saat ini.

Azerbaijan adalah negara di Eropa yang memiliki banyak kelompok etnis berbeda. Berbagai kepercayaan dan agama hidup bersama dalam satu wilayah dengan kedamaian dan keharmonisan. Itulah sebabnya negara ini dijuluki sebagai tanah toleransi beragama. Meskipun merupakan negara mayoritas beragama muslim, Azerbaijan adalah negara sekuler yang berhasil membangun hubungan yang kuat dengan semua komunitas agama. Ketika Indonesia dan dunia mengalami berbagai masalah, baik intoleransi dan konflik agama maupun etnis dan ras, Azerbaijan justru menunjukkan bahwa semua warganya bisa hidup berdampingan dengan tenang dan aman walaupun memiliki banyak kelompok etnis, agama, dan kepercayaan yang berbeda. Ini diakui oleh beberapa negara lain, salah satu di antaranya ialah Jerman yang menjadikan Azerbaijan sebagai percontohan layak dari sebuah komunitas, yang setiap orang saling menghargai dan menghormati sesama umat manusia tanpa melihat etnis, agama dan rasnya.

Azerbaijan merupakan wilayah kaukasus di antara Eropa dan Asia Barat dengan penganut agama Islam, Yahudi, Kristen Ortodoks dan Katolik. Negara seluas 86.600 km² ini terdiri dari 500 km² perairan dan 86.100 km² daratan. Kini mayoritas penduduk negeri tersebut adalah muslim dengan jumlah 99,2% dari total penduduk 9.494.600 jiwa. Sebanyak 85% di antaranya adalah muslim Syiah, sedangkan sisanya Sunni berdasarkan sensus 2014. Hal ini menjadikan Azerbaijan sebagai negara dengan populasi muslim Syiah terbesar kedua di dunia setelah Iran. Agama lain yang dianut adalah Kristen, Yahudi, dan

beberapa aliran kepercayaan, salah satunya seperti Zoroastrianisme (atau lebih dikenal Zoroaster). Adapun bahasa yang digunakan sehari-hari adalah bahasa Azeri 89%, bahasa Rusia 3%, bahasa Armenia 2%, dan bahasa lainnya 6%. Kemudian etnis mayoritas adalah suku Azeri sebanyak 90,6%, etnik Dagesti 2,2%, etnik Rusia 1,8% ,dan etnis lainnya 3,9% (Kamizova, 2011).

Tulisan ini membahas seputar apa yang bisa bangsa kita pelajari tentang praktik moderasi beragama di Azerbaijan, yang secara sosial-kultural hampir identik dengan bangsa kita yang multikultural baik dari sisi etnisitas maupun agama yang dianut.

Metode utama yang digunakan tulisan ini adalah studi kasus yang fokus pada praktik moderasi beragama dan multikulturalisme. Penulis membaur dan berinteraksi dengan penduduk sekitar selama kurang lebih 3 bulan. Untuk menganalisisnya, penulis menggunakan pendekatan sosiologi yang mengidentifikasi praktik moderasi beragama dan multikulturalisme Azerbaijan. Pendekatan sosiologi diperlukan untuk melihat interelasi dari agama dan masyarakat serta bentuk-bentuk interaksi yang terjadi antarumat beragama di Azerbaijan.

B. Azerbaijan Tanah Toleransi

Menurut statistik resmi, sekitar 90% warga negara Azerbaijan mengidentifikasi diri mereka sebagai etnis Azerbaijan. Sebanyak 10% sisanya, termasuk Lezghins, Talysh, Rusia, Armenia, Avar, Metskhetian Turki, Tatar, Kurdi, Tats, dan sebagainya. Berbagai macam sumber menyebutkan ada hingga delapan puluh minoritas yang tersebar di seluruh desa-desa Azerbaijan, termasuk ratusan ribu Lezghin, 76.000 Talysh di utara dan selatan serta sekitar 4.000 Udin, keturunan orang Albania Kaukasia kuno. Azerbaijan bangga dengan fakta bahwa negara mereka secara historis bebas dari antisemitisme. Ada dua komunitas Yahudi yang berbeda di Azerbaijan, yang disebut Yahudi “Eropa” dan “Gunung”.

Sejarawan Tadeusz Swietochowski sering kali menyebut Azerbaijan adalah “wilayah yang klasik”, antara Eropa dan Asia,

Islam dan Kristen, Eropa Timur dan Timur Tengah, Turki dan Iran, Syiah dan Sunni.” Azerbaijan menelusuri akar etnis mereka ke suku Oghuz Turki, yang menyapu padang rumput Asia Tengah pada abad kesebelas. Namun, tidak seperti Turki yang merupakan mayoritas muslim Sunni, suku Azeri adalah Syiah, yang telah dikonversi pada abad keenam belas oleh dinasti Safawi (Kamizova: 2011).

Sejarah terbaru negara ini (dua ratus tahun terakhir) adalah terhubung dengan Rusia. Rusia mengambil wilayah Azerbaijan dari Persia pada awal abad kesembilan belas dan membuat masyarakat Azerbaijan yang menetap terbagi di kedua sisi perbatasan baru di sepanjang Sungai Aras. Sebagian besar dari mereka tetap berada di selatan Araz, di zaman modern Iran, di mana Azerbaijan adalah etnis minoritas terbesar, terkonsentrasi terutama di utara negara itu, dengan pusat regional di kota dari Tabriz.

Encyclopædia Britannica menggambarkan wilayah Azerbaijan Iran sebagai sebuah wilayah geografis yang terdiri dari bagian barat laut yang ekstrim. Iran dibatasi oleh wilayah Iran Gilan dan Laut Kaspia di timur, wilayah Iran Zanjan dan Kordestan di selatan, dan Irak serta Turki di sebelah barat dengan luas sekitar 40.000 mi² (100.000 km²). Wilayah Azerbaijan terletak di jalur Jalan Sutra Besar. Sebuah jaringan jalur perdagangan kuno yang menghubungkan Cina dengan Eropa. Rakyatnya telah hidup selama berabad-abad sejak ditaklukkan oleh kekaisaran yang berbeda kekuasaan, seperti kekaisaran Tsar Rusia dan kesultanan Safawiyah. *Encyclopædia Britannica* menjelaskan Azerbaijan sebagai jalur sutra perdagangan terletak di jantung Great Game, perjuangan untuk mengontrol Asia Tengah dimainkan antara Rusia dan Barat di abad kesembilan belas, yang tampaknya akan tetap terulang di zaman modern ini. Azerbaijan seperti negara-negara wilayah Kaukasus lainnya memiliki kemampuan untuk menyeimbangkan hubungannya dengan kekuatan yang lebih besar yakni bersaing secara ekonomi dan kontrol politik atas wilayahnya.

Islam adalah agama utama di Azerbaijan. Sekitar 97% penduduk Azerbaijan menganut agama tersebut. Sekitar 85% umat muslim di Azerbaijan beraliran Syiah dan 15% Sunni. Azerbaijan adalah negara

dengan penganut muslim Syiah terbesar kedua di dunia setelah Iran. Namun, Azerbaijan sendiri dianggap sebagai negara berpenduduk muslim yang paling sekuler di dunia. Menurut Pasal 48 Undang-Undang Dasar Azerbaijan, Azerbaijan adalah negara sekuler yang menjamin kebebasan beragama. Selain itu, hasil survei tahun 2006–2008 yang dilakukan oleh Gallup menyatakan bahwa hanya 21% responden Azerbaijan yang berpendapat bahwa agama memainkan peranan penting dalam kehidupan mereka.

Azerbaijan juga memiliki kelompok minoritas agama. Sebanyak 280.000 jiwa umat Kristen (3,1% populasi) ada di negara ini. Sebagian besar menganut aliran Rusia Ortodoks dan Georgia Ortodoks walaupun di wilayah Nagorno-Karabakh juga terdapat pengikut aliran Apostolik Armenia. Di Azerbaijan juga terdapat umat Yahudi dengan sejarah yang dapat ditilik kembali ke 2.000 tahun yang lalu dan diperkirakan terdapat 12.000 orang penganut Yahudi di Azerbaijan saat ini.

Adapun sejarah kehadiran beberapa agama mapan dan aliran kepercayaan yang hadir di Azerbaijan di antaranya adalah sebagai berikut.

1. Islam

Penduduk muslim Azerbaijan diperkirakan mencapai sekitar 93%. Azerbaijan adalah negara sekuler. Sebagian jumlah penduduk memeluk kepercayaan selain agama Islam atau menganut agama kepercayaan. Di antara mayoritas muslim, praktik keagamaan agak rendah dan identitas muslim lebih berbasis pada kebudayaan dan etnik, bukan agama. Walaupun demikian, para imam melaporkan peningkatan kehadiran ke masjid setelah tahun 2003. Populasi muslim diperkirakan 85% Syiah dan 15% Sunni, perbedaan ini secara tradisional tidak jelas.

Historisitas hadirnya Islam di Azerbaijan dimulai dengan kedatangan orang Arab pada abad ke-7 yang bertahap menggantikan Zoroastrianisme dan kepercayaan panag Azerbaijani. Pada abad ke-7 dan abad ke-8, kebanyakan pengikut Zoroastrianisme pindah

ke India sehingga mereka disebut Persian sebagaimana yang diketahui bahwa agama resmi kekaisaran Persia sebelum Islam adalah Zoroaster. Akibatnya, Bolshevik Soviet menghentikan praktik pengunjung Zoroastrian dari India dan Iran yang mengembara ke Azerbaijan untuk menyembah tapak suci, termasuk Kuil Atashgah di Surakhany di Semenanjung Absheron.

Pada abad ke-16, Ismail I (1486–1524), syah pertama bagi Dinasti Safavid, mendirikan Islam Syi'ah sebagai agama resmi meskipun sebagian besar penduduk Azerbaijan kekal sebagai Sunni. Istana Safavid dipengaruhi oleh Turki (Sunni) dan Iran (Syi'ah), yang bagaimanapun memperkuat dasar kedua agama dan kebudayaan di Azerbaijan pada periode tersebut. Sebagaimana konflik di negara-negara lain, kedua cabang Islam itu pun bertikai di Azerbaijan. Penegakan Islam Syi'ah menjadi agama resmi menimbulkan pergeseran antara pemerintah Safavid di Azerbaijan dan pemerintahan Sunni di Kesultanan Utsmaniyah Turki.

2. Kristen

Kekristenan datang ke Azerbaijan sekitar 1.700 tahun yang lalu. Pada tahun 313, orang-orang Albania bersama-sama dengan Raja Unair dibaptis oleh St. Gregorius Sang Pencerah, yang menjadikan agama Kristen sebagai agama negara Albania Kaukasia. Sejak saat itu (dengan pengecualian periode yang sangat singkat di pertengahan abad ke-6 ketika mereka jatuh ke Monofisitisme), orang-orang Albania, tidak seperti orang-orang Armenia, tetap terdapat Ortodoks Kristen (*Dyophysitism*). Kemudian, ketika orang-orang Arab datang ke Kaukasus, sebagian besar penduduk lokal mengubah agama mereka. Meskipun demikian, tradisi hidup berdampingan secara damai di antara semua agama tetap ada dan sudah mengakar.

Pada periode pascakeruntuhan Uni Soviet, beberapa penutur bahasa Rusia lebih suka meninggalkan republik sehingga menurunkan jumlah orang Kristen Ortodoks. Saat ini, pemeluk Kristen Ortodoks berjumlah sekitar 200 ribu (sekitar 2,5% dari republik populasi) dari semua negara (Rusia, Belarusia, Ukraina, Yunani). Mereka bebas

untuk tetap menjadi Kristen Ortodoks. Gereja-gereja Ortodoks Rusia bersatu ke dalam Baku-Caspian Eparki, yang mulai berfungsi kembali pada 28 Desember 1998. Eparki yang dipimpin oleh Uskup Alexander (Ischein) terdiri dari lima gereja di Azerbaijan, yaitu

- 1) Katedral Nativity of Our Most Suci Bunda Allah,
- 2) Gereja Bunda Para Istri Suci,
- 3) Katedral Malaikat Tertinggi Michael di Baku,
- 4) Katedral St. Alexander Nevsky di Ganja, dan
- 5) Katedral St. Nicholas di Khachmaz.

Adapun Gereja St. George di Desa Gakh-In Giloy (Distrik Gakh), tempat orang Georgia ini hidup dalam kelompok yang kompak, berfungsi di bawah yurisdiksi Gereja Ortodoks Georgia. Ada 11 komunitas Molokan di Azerbaijan yang mengikuti tradisi kepercayaan orang-orang lama terutama di Khamakha, Ismaili, dan beberapa distrik lainnya.

Kepala Pendeta Kanan Eparki Baku-Kaspia Uskup Alexander berkata bahwa “Azerbaijan telah mengembangkan sistem optimal yang memungkinkan orang-orang dari berbagai negara untuk hidup bersama-sama. Kami bersyukur kepada Tuhan yang menempatkan kami di negara ini di antara orang-orang yang luar biasa ini.” Dalam lima tahun terakhir hubungan antara negara dan agama menjadi lebih baik karena struktur negara sudah mulai fokus memperhatikan komunitas agama dan rumah ibadah. Misalnya, negara membantu renovasi gereja Mother Church of the Holy di ibu kota republik. Dengan kata lain, pemerintah Azerbaijan membuat kebijakan yang berpihak pada umat beragama. Pengalaman ini telah menarik perhatian beberapa negara: pada tahun 2007 Republik Belarus mengundang perwakilan umat antar agama Azerbaijan untuk berbagi pengalaman menerapkan toleransi dan hidup berdampingan sesama umat beragama. Pastor Alexander yakin bahwa toleransi unik ini berakar pada mentalitas nasional Azeri, ikatan emosional masyarakat Azerbaijan yang kuat dan sejarahnya yang sangat istimewa. Di masa lalu, wilayah mereka dihuni oleh pemeluk agama tradisional yang berbeda (Yahudi, Islam, dan

Kristen) yang berbagi suka cita kemenangan dan pahitnya kekalahan dalam menjaga wilayahnya.

Patriark Moskow dan Seluruh Rusia Alexy II memperhitungkan latar belakang sejarah toleransi beragama di Azerbaijan ini ketika dia mengatakan bahwa republik adalah contoh bagaimana kerja sama yang ramah antaragama tradisional dapat dipertahankan. Dia juga mendukung inisiatif dari Ketua Administrasi Muslim Kaukasus Sheikhu-Islam Hajji Allahshukur Pashazade yang menyarankan agar Baku menjadi tuan rumah pertemuan puncak para tokoh agama Commonwealth of Independent States (CIS) pada tahun 2009. Alexy II mengatakan,

Ini akan menjadi acara penting karena para pemimpin agama berkumpul untuk tidak membahas dogma agama, tetapi untuk berbicara tentang perlunya melestarikan nilai-nilai moral dan spiritual. Ini tugas kita semua. Mengingat kembali kunjungan saya ke Azerbaijan, saya dapat mengatakan bahwa ini adalah negara toleransi beragama dan hubungan baik antarsemua pemeluk agama.

3. Yudaisme

Menurut beberapa sumber, Yudaisme muncul di Azerbaijan sekitar dua ribu tahun yang lalu dan harus dikatakan bahwa sepanjang sejarah panjang ini, tidak ada contoh permusuhan terhadap pengikutnya. Sudah menjadi rahasia umum bahwa suku dan agama masyarakat, yang terkenal akan toleransi penduduk lokalnya, menarik orang-orang Yahudi dari seluruh penjuru semua dinasti yaitu Sassanid, Arab, Seljuk, Mongol, Safawiah, Rusia, dan Soviet. Ini sebagian besar menjelaskan Krasnaia Sloboda (Daerah Quba) menjadi daerah yang memiliki 11 Sinagog pada tahun 1920. Pasca Soviet runtuh ada kurang lebih empat ribu etnis Yahudi Pegunungan yang menetap di daerah Quba.

Menurut informasi yang diberikan oleh komunitas Yahudi Azerbaijan, tiga komunitas Yahudi di negara itu masih eksis hari ini: Yahudi Gunung, Ashkenazim, dan Yahudi Georgia. Menurut informasi yang diberikan oleh komunitas agama, ada sekitar 16

ribu orang Yahudi, 11 ribu di antaranya adalah Yahudi Gunung (6 ribu di antaranya tinggal di Baku sementara 1.300 di tempat lain); ada 4.300 Ashkenazim (3.300 di Baku), dan ada sekitar 700 orang Yahudi Georgia. Yahudi Gunung melestarikan bahasa, tradisi, dan cara hidup adat mereka. Mereka umumnya dianggap untuk menjadi lebih ortodoks daripada komunitas lain.

Beberapa sumber lain bersikeras bahwa ada lebih banyak orang Yahudi di Azerbaijan. Mereka juga menghitung siapa-siapa yang membawa paspor dengan kebangsaan yang berbeda terdaftar di dalamnya (karena berbagai alasan). Menurut organisasi keagamaan Gunung Yahudi, misalnya, ada lebih dari 30 ribu di Azerbaijan. Mereka semua dilayani oleh tiga sinagog di Baku, satu di Quba, dan satu lagi di Distrik Oguz. Selama tahun-tahun kemerdekaan, Azerbaijan memperoleh cabang Asosiasi Internasional Yudaisme dan Budaya Yahudi pada tahun 1992. Kursus bahasa Ibrani diperkenalkan di Baku State University.

Pada tahun 1997 Sinagog Yahudi Georgia diperbaiki dan pemerintah Azerbaijan menyelenggarakan pameran disebut “Yahudi di Azerbaijan” yang diadakan di Museum Seni pada tahun 1999 dan Museum Sejarah Azerbaijan pada tahun 2001. Pada tahun 2001 Akademi Ilmu Pengetahuan Nasional Azerbaijan menyelenggarakan seminar berjudul “Orang-orang Yahudi Pegunungan Kaukasus” kemudian sebuah Sinagog Ashkenazi baru dibangun pada tahun 2003 dan lain-lain. Pada bulan Juli 2008 presiden Azerbaijan mengeluarkan keputusan untuk membangun Sinagog baru untuk Yahudi pegunungan di Bakuhari dan berencana untuk membuka Sinagog di Distrik Sumgait.

4. Katolik

Katolik adalah pendatang yang relatif baru di Azerbaijan. Katolik mencapai negara itu pada paruh kedua abad ke-19 di puncak ledakan minyak pertama di Baku. Pada awal abad ke-20 sebuah komunitas Katolik muncul dan membangun katedral Katolik, salah satu “mercu tanda” arsitektur di pusat Kota Baku. Ledakan minyak kedua pada

pertengahan 1990-an dan khususnya kunjungan Paus Yohanes Paulus II ke Azerbaijan pada tahun 2002 menghidupkan kembali komunitas Katolik. Komunitas ini terdaftar pada tahun 1999 dan memiliki keanggotaan lebih dari 400 orang asing dan lokal. Negara mengalokasikannya sebuah situs tidak jauh dari pusat ibukota untuk membangun katedral. Lima tahun kemudian, Vatikan, pada bulan Maret 2007 saat upacara pembukaan Katedral “Perawan Maria yang Terberkati”, menyatakan bahwa Vatikan sangat menghargai toleransi beragama di Azerbaijan, tempat katedral baru telah menerima katedral lain.

5. Zoroaster

Meskipun didasarkan pada pemujaan api, Zoroastrianisme muncul sebagai agama mandiri. Peneliti terdahulu M.Bors menunjukkan bahwa Zoroastrianisme telah menjadi agama paling kuno di antara agama-agama kenabian. Kitab Suci agama ini adalah Ghatas yang merupakan bagian dari Kitab Avesta yang diturunkan ke Zoroaster (nama agama ini berasal dari nama pendirinya, Zoroaster) melalui guru agama dan nabi (abad ke-6 SM). Menurut beberapa sumber, Zoroaster berasal dari Azerbaijan. Berdasarkan Zoroastrianisme, dunia terletak pada dua komponen yang baik dan yang jahat, yang memimpin perjuangan konstan satu sama lain. Dunia Cahaya, Kebaikan, dan Keadilan diwujudkan dalam Hormuzd (Ahura-Mazda) sementara Dunia Kegelapan, Kejahatan, dan Tirani di Ahriman (Ahura-Mainyu). Akhirnya, perjuangan akan dimenangkan oleh mereka yang baik dan yang aktif mengikuti Ahura-Mazda dalam perjuangannya melawan Kejahatan dan Tirani sehingga akhirnya akan bertemu dengan kebahagiaan keabadian.

Gagasan tentang kebahagiaan, keabadian, dosa, dan perbuatan baik membuktikan kedewasaan Zoroastrianisme. Zoroastrianisme mendesak orang untuk menjadi lebih adil dan lebih murni untuk berjuang melawan kejahatan apapun. Api menempati tempat penting dalam kepercayaan Zoroastrianisme. Oleh karena itu, Zoroastrianisme sering dianggap sebagai pemuja api. Zoroastrianisme menganggap mayat itu menjijikkan sehingga tidak menguburkannya ke dalam

tanah, tetapi menyimpannya di tempat-tempat khusus di pegunungan untuk dimakan oleh burung dan cacing. Baru setelah itu, mereka mengumpulkan, memurnikan, dan menguburkan tulang-belulanganya.

Dalam pandangan Zoroastrianisme mengenai etika hidup yang ideal, agama ini mengenal tiga hal utama yang ditekankan, yaitu pikiran yang baik, perkataan yang baik, dan perbuatan yang baik. Zoroastrianisme memberikan kebebasan bagi setiap penganutnya untuk memilih hidup yang baik atau jahat bagi dirinya sendiri. Menurut mereka, dunia yang akan datang akan mengalami pembaruan. Pembaruan dunia ini tidak dapat dikerjakan oleh satu orang saja, tetapi juga membutuhkan keterlibatan banyak orang. Oleh karena itu, Zoroastrianisme sangat menekankan tanggung jawab moral dari setiap orang untuk melakukan kebaikan.

Keyakinan Zoroastrianisme memperoleh bentuk dogma pada abad ke-3 SM. Zoroastrianisme tersebar di wilayah Azerbaijan hingga Derbent karena kemajuan militer dan politik dari Dinasti Sasanid. Zoroaster Iran pindah ke Azerbaijan dan kemudian mengadopsi fitur lokal di Azerbaijan. Kaukasus Orang Albania mengubur perhiasan dan peralatan dapur bersama dengan pemiliknya yang sudah meninggal. Setelah pemurnian tulang orang mati, mereka ditempatkan di peti mati seperti pot besar dan dikuburkan. Kematian orang juga dimakamkan di tempat, seperti tanah, peti mati tembikar, makam bawah tanah, dan/atau kuburan berlubang.

Perang terus-menerus antara Sasani dan Bizantium, keduanya ingin memperluas wilayah pengaruh mereka di Azerbaijan, mengakibatkan penguatan baik Kristen maupun Zoroaster. Dalam kondisi seperti itu, Islam menemukan jalan penyebaran terbaik melalui penyebaran yang intensif dan damai di negara ini. Sejak Abad Pertengahan, Zoroastrianisme tidak dapat bereaksi terhadap persyaratan budaya dan politik saat itu sehingga kehilangan aktualitasnya.

6. Heatenisme

Aliran ini didirikan atas dasar agama-agama primitif sebagai totalitas dari semua kepercayaan politeistik. Kepercayaan penduduk Azerbaijan ini berasal dari zaman kuno dan mencakup kepercayaan-kepercayaan yang berbeda mulai dari Animisme, Fetishisme, Totemisme, perdukunan hingga kepercayaan terhadap Tuhan Tunggal (Monotheisme). Penelitian filologi dan etnografi memungkinkan terciptanya gambaran aliran Heatenisme di wilayah negara. Penggalian arkeologis menemukan berhala batu besar di Khynysly, Daghkolany, Shy Raghly, dan patung antropomorfik di Ismayilly serta monumen tanah liat di Mingechevir. Seseorang dapat menemukan pola kepercayaan pada Tuhan dalam kisah Dede-Gorgud. Upacara-upacara yang berhubungan dengan aliran Heatenisme kebanyakan disajikan dalam bentuk keyakinan yang tidak berbeda jauh, saling memengaruhi, dan melengkapi serta berpartisipasi bersama-sama dalam pembentukan sistem nilai moral penduduk setempat—pemujaan leluhur nenek moyang, menyembah batu dan pohon serta fenomena alam dan benda langit sangat kuat pada masa Azerbaijan kuno.

Strabon melaporkan tentang penyembahan orang Albania terhadap Matahari, Bulan, dan Langit. Pohon-pohon paling dikenal sebagai Tanry khan (Dewa yang berkuasa) disembah dan kuda dikorbankan. Movses Kalankatvasi melaporkan bahwa para penguasa Albania menyerukan perjuangan melawan aliran ini untuk menyebarkan agama Kristen dan menebang pohon yang berfungsi sebagai berhala. Seperti negara-negara timur lainnya, kepercayaan pada konstituen alam semesta dari empat elemen utama: tanah, udara, air dan api tersebar luas di antara orang-orang Azerbaijan kuno. Pemujaan api juga didirikan atas dasar keyakinan semacam itu. Api dianggap suci dan disembah oleh kebanyakan orang yang tinggal di Azerbaijan. Rakyat percaya pada kemampuan api untuk menghancurkan kejahatan dan kehinaan serta untuk menyucikan manusia. Upacara pemujaan api yang bertahan hingga saat ini seiring dengan hari raya Novruz menunjukkan kekuatan tradisi pemujaan api di Azerbaijan.

Kuil api adalah rumah pemujaan api. Kuil pemuja api ada di pusat-pusat keagamaan di Atropatena-Gazaka, Baku, Shemakha dan Lenkoran. Kuil api yang terletak di Surakhany didirikan pada abad ke-18 untuk penyembah api yang datang dari India. Meskipun diperkusi oleh agama Kristen, pemujaan api Kaukasus Albania berhasil bertahan. Dengan munculnya Islam di Azerbaijan, pemujaan api secara bertahap kehilangan kepentingannya dan tenggelam.

Berdasarkan Data Eye jumlah pemeluk agama atau tidak beragama di Azerbaijan tahun 2021.

Tabel 4.1 Jumlah Penduduk Azerbaijan Berdasarkan Agama Tahun 2021

No.	Agama	Jumlah
1.	Islam	9,895,095
2.	Christianity	385,953
3.	Atheist	56,667
4.	Folk (Kepercayaan)	26,431
5.	Yahudi	11, 336
6.	Budha	8,889
7.	Zoroaster	2,322
8.	Hindu	1,170
9.	Lain-lain	24,397
10.	Jumlah Penduduk	10. 412,261

C. Praktik Moderasi Beragama di Azerbaijan

Penulis akan menjelaskan tentang praktik moderasi beragama di Azerbaijan baik secara historis maupun berdasarkan wawancara dan pengamatan selama tiga bulan di Kota Baku Azerbaijan. Saya tiba di Kota Baku pada tanggal 21 Oktober 2021, jam 15.30 melalui penerbangan yang cukup melelahkan, dari Jakarta ke Dubai selama tujuh jam lalu transit di Dubai lima jam, dan Dubai ke Baku selama tiga jam perjalanan. Saya merasakan keramahan Kota Baku ketika bertemu dengan Tuan Emin warga Azerbaijan yang sudah lama bekerja di Kedutaan Besar Republik Indonesia (KBRI) Azerbaijan sebagai *Ambassador Driver*. Tuan Emin menceritakan tentang suasana Kota Baku dengan bahasa Indonesia yang lumayan baik selama kami

berjalan melewati bandara menuju wisma KBRI tempat saya menetap selama di Azerbaijan.

Selama di Kota Baku, saya banyak mengamati masyarakat Azerbaijan. Saya mempelajari dan membaca begitu banyak sejarah dan kebudayaan Azerbaijan. Saya juga berkelana mengelilingi beberapa kota, seperti Baku, Gobustan, Sumqayit, Galaalhi, dan Gubah. Saya mewawancarai orang sebanyak mungkin, seperti

- 1) Nyonya Gamar Wakil Ketua Organisasi Muslim Kaukasia,
- 2) Tuan Alexi Pastur Gereja Orthodox,
- 3) Tuan Josef Pendeta Gereja Katolik,
- 4) Tuan Shneor Chief Rabbi Sinagog Yahudi Eropa,
- 5) Tuan Hasanov Ketua Pusat Studi Multikulturalisme, dan
- 6) Prof Habib akademisi yang banyak membimbing saya.

Saya bertanya tentang model multikulturalisme Azerbaijan, kehidupan masyarakatnya dan keyakinan religious mereka sendiri. Saya berbicara kepada siapa saja dalam kondisi sosial apapun, baik ketika liburan Natal di Fountain dekat Laut Kaspia, perayaan kemenangan warga Azerbaijan melawan Armenia maupun kegiatan-kegiatan yang diadakan KBRI Azerbaijan. Selain percakapan-percakapan informal itu, saya melakukan 20 wawancara formal, terstruktur dan mendalam dengan alat perekam, pulpen, dan buku catatan. Saya mampu mendapat arti kehidupan sosial masyarakat dan toleransi Azerbaijan yang tidak akan kita temukan di belahan dunia manapun melalui percakapan-percakapan mendalam dengan banyak warga, tokoh agama, akademisi, Komite Religius Pemerintahan Azerbaijan, dan diaspora Indonesia yang lama menetap di Azerbaijan.

Dalam wawancara perdana saya dengan Prof Habib, saya diundang beliau untuk bertemu di rumahnya di distrik Gobustan. Saya bersama Tuan Emil warga Azerbaijan yang bekerja di KBRI menempuh perjalanan 2 jam dari Kota Baku dengan menggunakan kendaraan roda empat. Setiba di sana, saya disambut hangat oleh Tuan Habib. Beliau menunjukkan tanaman-tanaman di rumahnya sambil

berbicara dengan bahasa Indonesia yang lancar. Ia lalu membawa kami melihat pemandangan Laut Kaspia di belakang rumahnya dan menceritakan bahwa Dubes KBRI Hildi Hamid dan keluarga pernah mampir di sini pada musim panas yang lalu.

Setelah itu, kami memasuki rumah beliau. Ia dengan ramah membantu saya melepaskan jaket tebal khas musim dingin lalu menawarkan kami untuk minum teh khas Azerbaijan. Dalam wawancara ini saya bertanya kepada Tuan Habib bagaimana toleransi antarumat beragama di Azerbaijan bisa terjadi? Dengan bahasa yang lugas beliau menjelaskan, “di sini mayoritas muslim Syiah tapi tidak pernah terjadi benturan antara Syiah dan Sunni. Banyak masjid dibangun dan Gereja, Sinagog oleh pemerintah untuk kebebasan umat beragama.”

Lalu saya bertanya apakah pernah ada konflik antarumat beragama di sini, terutama Syiah dan Sunni? Ia menjawab:

Tidak pernah sama sekali, bahkan di sini ada masjid yang bernama Heydar dibangun oleh pemerintah menjadi tempat berkumpulnya Syiah dan Sunni ketika melaksanakan Sholat Jum'at berjamaah, Imam dan Khotibnya bergantian antara Syiah pada Jum'at pertama dan Imam Sunni pada Jum'at kedua dan seterusnya. Begitu juga dalam pernikahan antara Syiah dan Sunni lazim terjadi disini, ada juga istrinya orang Kristiani dan suaminya adalah muslim, pemerintah tidak melarang hal tersebut karena hal itu adalah masalah pribadi. Azerbaijan adalah negara yang banyak etnis, bangsa dan agama bisa hidup damai dan toleran.

Menurut saya, inilah yang menjadi keunikan dari moderasi beragama di Azerbaijan. Ketika konflik Syiah dan Sunni terjadi di berbagai belahan dunia muslim, seperti Irak, Iran, Afghanistan, dan Indonesia, tetapi hal ini justru tidak terjadi di negara Azerbaijan. Bahkan, mereka bisa melaksanakan ibadah salat bersama-sama dalam satu masjid, begitu juga hubungan antara Islam dan agama lainnya yang sangat erat terjalin dan harmonis.

D. Multikulturalisme di Azerbaijan

Dalam wawancara saya dengan Tuan Hasanov di kantornya Pusat Studi Multikulturalisme, saya bertanya kapan multikulturalisme ini diterapkan di sini? Ia menjawab:

Ribuan tahun tanah ini secara geografis adalah tempat yang ditempati oleh banyak suku bangsa (multikulturalisme) dan selalu menjadi contoh kehidupan yang harmonis antarsuku, etnis, bangsa. Ini bukan hanya cara hidup bangsa kami, melainkan juga menjadi prioritas pemerintah menjaga toleransi ketika merdeka dari Uni Soviet.

Pria berkacamata ini menjelaskan:

Saat ini terdapat 30-an kaum etnis/bangsa dan memiliki banyak bahasa. Keragaman ini bisa dijaga dengan baik oleh suku atau komunitas masing-masing. Semenjak pendirian negara ini, kebebasan beragama dimasukan dalam konstitusi Azerbaijan. Saat ini model multikulturalisme Azerbaijan dikenalkan di seluruh dunia tidak hanya di negeri kami.

Azerbaijan yang dijuluki *Land of Tolerance* (tanah toleransi) memiliki masyarakat yang majemuk terdiri dari banyak etnis, bangsa, dan agama. Multikulturalisme merupakan kekhasan Azerbaijan secara historis karena Azerbaijan terletak di persimpangan beraneka ragam budaya. Hal ini sejak zaman dahulu menciptakan dasar untuk kebebasan berfikir, beragama, dan bertoleransi serta timbul dan berkembangnya beraneka ragam aliran agama baru.

Azerbaijan memiliki budaya yang sangat unik. Selama berabad-abad, Azerbaijan mengalami integrasi alami dan historis dari sistem-sistem budaya terkemuka. Selain menyaksikan peradaban Turki, Iran, Kaukasia, Timur, Barat, agama Zoroaster, Yahudi, Nasrani, Islam, dan pengaruh Slavia, Azerbaijan juga mengalami sosialis komunisme. Negeri ini menciptakan model-model kebudayaan dan perkembangan yang dapat dicontoh.

Ide-ide toleransi terdapat juga dalam para pemikir Azerbaijan, menurut Nasiruddin at-Tusi, ada lima bentuk sosial; “elemen yang kecil” masuk dalam “elemen yang besar”, dengan demikian membentuk

bagian daripadanya. Setiap orang adalah sebagian dari suatu keluarga, begitu juga setiap rumah merupakan sebagian dari kampung, setiap kampung sebagaian dari kota, setiap kota—sebagian dari negeri/bangsa, setiap bangsa sebagian dari masyarakat dunia. Dengan demikian, Tusi menegaskan hubungan erat dari individu dengan masyarakat dunia, dengan kata lain, tidak mengakui pengabaian dari masyarakat terhadap nasib individu. (Aysel, 2008).

Begitu juga ide-ide multikulturalisme untuk pertama kali secara kompleks dikemukakan dalam puisi Nizami Ganjavi. Bagi Nizami, tolak ukur yang paling tinggi untuk individu adalah kemanusiaan. Tokoh-tokoh penyair yang menyangkal diskriminasi agama, nasional dan rasial ini, antara lain, adalah wakil-wakil bangsa-bangsa Turki, Farsi, Arab, Cina, India, Yunani, dan Georgia. Penyair humanis ini tidak menentang kebangsaan, pandangan agama tokoh-tokohnya. Semua tokohnya berjuang demi keadilan, demi kesejahteraan rakyatnya dan demi tujuan-tujuan agung lainnya. Tema utama dalam penciptaannya adalah penghormatan terhadap pribadi manusia, kerja manusia, dan penghormatan terhadap budaya bangsa-bangsa lain.

Di dalam puisinya yang berjudul “Tujuh Jelita”, tokoh utamanya, yang bernama Bahram Syah, memberikan perintah untuk membangun istana dengan tujuh kubah yang memiliki warna masing-masing. Setelah pembangunan istana-istana itu rampung, Bahram Syah memberi perintah kepada para dutanya untuk membawa tujuh perempuan cantik jelita yang mewakili tujuh bangsa dari tujuh negara, yaitu dari Rusia, India, Cina, Arab, Turki, Farsi, dan Mesir. Tujuh jelita itu masing-masing ditempatkan di dalam kubah-kubah tersebut. Selama seminggu, setiap harinya Bahram Syah mendengarkan cerita nasihat yang dibacakan oleh seorang jelita dari masing-masing bangsa yang diwakilinya. Dengan mendengarkan cerita-cerita mereka, Bahram Syah makin hari menjadi makin sempurna.

Pada tahun 1994 atas inisiatif dan arahan Heydar Aliyev—Presiden pertama Republik Azerbaijan—membuat pondasi yang konstitusional untuk perlindungan dan pengembangan ide toleransi dan multikulturalisme dalam bentuk sastra, budaya, bahasa, sejarah,

adat dan tradisi kaum minoritas. Pemerintah Azerbaijan menganggarkan dana untuk persiapan buku-buku abjad, buku-buku pelajaran bagi mereka, membuat penerbitan surat kabar, penyiaran program radio dan televisi dalam bahasa-bahasa asli dari masyarakat, memberi jaminan hukum mutlak untuk aktivitas bebas berbagai konfesi (pengakuan agama).

Dalam kegiatannya di bidang-bidang nasional, Heydar Aliyev selalu melindungi semangat internasionalisme dan mencurahkan perhatian besar kepada minoritas-minoritas nasional, minoritas-minoritas etnik. Pimpinan Azerbaijan mendemonstrasikan sikap yang sama terhadap semua bangsa dan suku bangsa di sini. Oleh karena itu, suasana etnik di Azerbaijan selalu mantap. Undang-Undang Dasar Azerbaijan, yang dipersiapkan atas inisiatif Haidar Aliyev pada tahun 1995, menjamin penghormatan terhadap hak-hak dan kebebasan setiap orang serta tidak memandang asal-usul, ras, agama, dan bahasanya. Secara lebih detail menurut Pasal 25 UUD ini, negara Azerbaijan menjamin persamaan hak-hak dan kebebasan setiap orang, tidak memandang ras, kebangsaan, agama dan asal-usulnya. Pembatasan hak-hak dan kebebasan manusia dan warga negara atas asal-usul ras, kebangsaan, agama, kepercayaan, politik dan kemasyarakatan dilarang. Menurut Pasal 44 UUD, “setiap orang berhak memelihara asal-usul kebangsaannya. Tidak seorang pun dapat dipaksa untuk menggantikan kebangsaannya”. Konstitusi Azerbaijan juga melindungi hak bahasa yang merupakan salah satu atribut dari etnis. Menurut Pasal 45 (bagian II, bab 3) UUD, “setiap orang berhak menggunakan bahasa ibunya. Setiap orang berhak mendapatkan pendidikan dan pengajaran dalam bahasa yang dihendaki. Tidak seorangpun boleh diambil haknya penggunaan bahasa ibunya sendiri” (Hasanov, 2018).

Berasaskan prinsip dasar ini, pada tanggal 1 Februari 1995 Azerbaijan menandatangani konvensi mengenai “Perlindungan Kaum Minoritas Nasional” Dewan Eropa dan pada tanggal 16 Juni 2000 meratifikasinya. Pasal 4 bagian II, konvensi ini menyatakan bahwa “semua negara anggota Dewan Eropa menjamin hak perlindungan setara di hadapan hukum bagi setiap individu dari kaum minoritas

nasional. Sehubungan dengan ini, segala macam diskriminasi yang berasaskan asal-usul kaum minoritas nasional tidak diperbolehkan disini.”

Salah satu ketentuan utama dari konvensi itu ialah bahwa negara yang menerima konvensi tersebut berkewajiban menghindarkan diri dari politik asimilasi yang bertentangan dengan kemauan individu. Dalam Ayat 3 dari konvensi tersebut, sebuah pernyataan termaktub dengan nyata bahwa setiap individu, yang tergolong suatu minoritas nasional, mempunyai hak menentukan dipandang atau tidak dipandang sebagai anggota minoritas nasional dan pilihan ini atau pelaksanaan hak-hak yang berhubungan dengan pilihan ini tidak membenarkan (tindakan) menghina individu itu.

Pada tahun 1992 yaitu 3 tahun sebelum konvensi ditandatangani, keputusan Presiden tentang bantuan negara untuk perlindungan hak dan pembebasan, pengembangan bahasa dan budaya minoritas nasional, serta suku-suku dan kelompok-kelompok minoritas yang menetap di Azerbaijan telah menjamin perlindungan hak asasi kaum minoritas. Artinya, sejumlah ketentuan dari konvensi yang diterima pada tahun 1995 itu seperti *inadmissibility of discrimination*, hak kebebasan beribadat, hak melindungi kepribadian budaya, bahasa, dan agama, serta hak untuk menerima informasi dalam bahasa ibu, telah diberikan dalam dekret tersebut. Ketentuan-ketentuan penting lainnya, seperti hak untuk menjadi saksi dalam bahasa ibu dan hak menerima pendidikan, termaktub dalam akta-akta legislatif lainnya di hukum acara pidana dan undang-undang pendidikan (Abdulla, 2018).

Konvensi kerangka mengenai perlindungan kaum minoritas nasional mengandung prinsip-prinsip sebagai berikut.

- 1) Dilarangnya diskriminasi.
- 2) Diberinya bantuan kepada minoritas-minoritas nasional untuk menjamin kesetaraan mereka dalam mayoritas dari masyarakat.
- 3) Diciptakannya syarat yang menguntungkan untuk perlindungan dan pengembangan budaya, agama, bahasa dan adat-istiadat minoritas-minoritas nasional.

- 4) Kebebasan berpendapat, kebebasan hati nurani dan beragama.
- 5) Hak menerima pendidikan.
- 6) Hubungan dan kerjasama di daerah perbatasan.
- 7) Partisipasi dalam kehidupan ekonomi, kultural dan sosial (Najafov, 2016).

Kebijakan multikulturalisme Azerbaijan diteruskan juga pada masa kepresidenan Ilham Aliyev saat ini. Presiden Republik Azerbaijan Ilham Aliyev menjalankan kebijakan tetap untuk penguatan toleransi di Azerbaijan. Azerbaijan selalu memberikan perhatian yang baik dan sama kepada semua bangsa dan kaum minoritas nasional. Azerbaijan berperan sebagai model dari segi koeksistensi keanekaragaman agama dan bangsa yang dikemas dalam suasana persahabatan.

Kini Azerbaijan tidak hanya dihuni oleh bangsa asli Azerbaijan saja (bangsa Turki Azerbaijan), yang merupakan mayoritas penduduknya, tetapi juga oleh sejumlah suku bangsa, kaum minoritas nasional, dan minoritas etnik. Pada tanggal 26 November 2009 Republik Azerbaijan mengabsahkan juga “Konvensi tentang Proteksi dan Promosi Keanekaragaman Ekspresi Budaya” yang diterima oleh UNESCO pada tanggal 20 Oktober 2005.

Republik Azerbaijan, yang mengembangkan tradisi-tradisi multikultural secara konsisten, melindungi budaya, bahasa, tradisi bangsa-bangsa minoritas serta menjalankan pekerjaan yang terfokus pada hal-hal tersebut dengan tidak memandang perbedaan asal-usul etnik dan bangsa-bangsa minoritas. Malahan, Republik Azerbaijan memberikan perhatian yang sama kepada setiap bangsa minoritas, menghormati mereka berdasarkan pada tradisi toleransi. Azerbaijan telah terikat pada lebih dari 50 konvensi internasional yang berkaitan dengan hak-hak manusia dan perlindungan kaum minoritas nasional, termasuk melakukan kerjasama konstruktif dengan sejumlah organisasi internasional di bidang perlindungan kaum minoritas nasional. Presiden Republik Azerbaijan saat ini, Ilham Aliyev, menjalankan kebijakan tetap untuk penguatan toleransi di Azerbaijan sehingga semua bangsa dan kaum minoritas nasional selalu diberi perhatian yang baik dan sama (Dmitrieva, 2016).

E. Hal yang Bisa Dipelajari dari Azerbaijan: Sebuah Refleksi

Indonesia, sebagai sebuah negara yang memiliki masyarakat multikultural dan mayoritas beragama Islam, ternyata belum mampu menerapkan toleransi dan kerukunan antarumat beragama sehingga terjadi konflik Sunni dan Syiah di Sampang, konflik antaragama di Poso, dan konflik antaretnis/suku di Kalimantan. Begitu banyak ide, konsep, atau gagasan tercipta agar Indonesia menjadi negara yang harmonis, seperti ide Islam moderat/moderasi beragama, Islam Nusantara yang diusung oleh organisasi Nahdlatul Ulama (NU), ataupun Islam berkemajuan yang dibawa oleh organisasi Muhammadiyah. Namun, faktanya ide dan toleransi beragama di Indonesia hanya menjadi wacana akademis *an sich* tanpa mampu dipahami oleh masyarakat beragama di tingkat paling *grassroot* (di kampung atau pedesaan).

Konflik inter-religius Sunni-Syiah di Sampang pada tanggal 26 Agustus 2012 tepatnya di desa Karanggayam, Kecamatan Omben, Desa Bluuran, Kecamatan Karang Penang, Kabupaten Sampang, Jawa Timur merupakan puncak terjadinya konflik kelompok Islam Syiah dan Sunni yang disertai aksi kekerasan dan menyebabkan satu orang tewas. Bahkan, Kapolsek Omben, AKP Aris turut menjadi korban dalam bentrokan tersebut. Satu warga tewas, dua orang mengalami kritis, dan 37 rumah terbakar akibat bentrokan tersebut. Aksi kekerasan dan bentrokan ini melibatkan kurang lebih 500 orang.

Pembakaran rumah jamaah Syiah di Karang Gayam dan Bluuran ini bukan pertama kali. Bentrok sama pernah pecah pada Kamis, 29 Desember 2011. Bentrokan ini berujung pada pengusiran jamaah Syiah di dua desa beda kecamatan ini. Konflik ini berlangsung hingga saat ini, meskipun tidak sampai muncul di permukaan. Apalagi ajaran Syiah menurut MUI Jatim mengeluarkan fatwa bahwa ajaran Syiah ini sesat. Fatwa ini sesuai dengan Keputusan No. 01/SKF-MUI/JTM/I/2012 tentang larangan ajaran Syiah ini, dikeluarkan pada 21 Januari 2012. Oleh karena itu, untuk memperkuat fatwa MUI Jawa Timur, Gubernur Jawa Timur juga mengeluarkan Surat Keputusan

(SK) No. 55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran sesat di Jatim. (Ida dan Dyson, 2015).

Menilik akar kasus ini, Azra (2007) mengingatkan bahwa kontestasi global Sunni-Syiah di Timur Tengah yang diwarnai dengan kebencian atas kelompok satu sama lain sebenarnya tidak begitu kentara di Indonesia. Namun, dalam dua dekade terakhir, virus kebencian tersebut tumbuh subur di Indonesia, padahal Syiah sudah ada di Indonesia sejak berabad-abad dan tidak menjadi masalah sebelumnya. Saat ini yang terjadi tidak jauh dari implikasi dari penularan kontestasi politik internasional yang mencoba ditularkan ke Indonesia lewat aktor-aktor lokal (Azra, 2007).

Pembakaran rumah jamaah Syiah di Karanggayam dan Bluuran ini bukan pertama kali. Bentrok yang sama pernah pecah pada Kamis, 29 Desember 2011. Bentrokan ini berujung pada pengusiran jamaah Syiah di dua desa beda kecamatan ini. Konflik berlangsung hingga saat ini meskipun tidak sampai muncul di permukaan, lebih-lebih setelah MUI Jatim mengeluarkan fatwa bahwa ajaran Syiah ini sesat. Fatwa ini, No. Kep-01/SKF-MUI/JTM/I/2012 tentang larangan ajaran Syiah ini, dikeluarkan pada 21 Januari 2012 untuk memperkuat fatwa MUI Jawa Timur. Gubernur Jawa Timur juga mengeluarkan Surat Keputusan (SK) Nomor 55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran sesat di Jatim (Ida dan Dyson, 2015).

Negara Kesatuan Republik Indonesia memiliki keragaman, yakni beraneka ragam etnis, bahasa, agama, budaya, dan status sosial. Keragaman dapat menjadi "*integrating force*" yang mengikat kemasyarakatan, tetapi juga dapat menjadi penyebab terjadinya benturan antarbudaya, ras, etnik, agama, dan nilai-nilai hidup. Keragaman budaya (multikultural) merupakan peristiwa alami karena bertemunya pelbagai budaya dan berinteraksinya beragam individu serta kelompok dengan membawa perilaku budaya masing-masing, yang memiliki cara hidup berlainan dan spesifik. Keragaman seperti keragaman budaya, latar belakang keluarga, agama, dan etnis tersebut berinteraksi dalam komunitas masyarakat Indonesia.

Keragaman suku, ras, agama, perbedaan bahasa, dan nilai-nilai hidup yang terjadi di Indonesia sering berbuntut pada pelbagai konflik. Konflik yang bersumber pada kekerasan antarkelompok di masyarakat, yang meledak secara sporadis di berbagai kawasan di Indonesia, menunjukkan betapa rentannya rasa kebersamaan yang dibangun dalam negara-bangsa Indonesia, betapa kentalnya prasangka, dan betapa rendahnya saling pengertian antarkelompok. Konflik berbasis kekerasan di Indonesia sering kali berakhir menjadi bencana kemanusiaan yang cenderung berkembang dan meluas baik dari jenis maupun pelakunya. Hal ini yang menjadikan proses penanganan konflik membutuhkan waktu lama dan mengakibatkan kerugian sosial, ekonomi, serta politik yang luar biasa. Berdasarkan masalah-masalah yang datang silih berganti ini, Indonesia bisa masuk dalam situasi darurat kompleks.

Azerbaijan dan Indonesia memiliki persamaan dalam hal kemajemukan masyarakat dan Islam sebagai agama mayoritas meskipun keduanya bukan negara agama, melainkan sekuler. Pemerintah Azerbaijan tidak mencampuri urusan agama warganya dan begitu juga sebaliknya. Azerbaijan hanya memiliki semacam komite keagamaan dalam pemerintahan. Ini berbeda dengan Indonesia yang memiliki Kementerian Agama namun faktanya bahwa Azerbaijan mampu menerapkan toleransi antar umat beragama sehingga hidup harmonis aman dan damai.

Praktik moderasi beragama di Azerbaijan adalah kebiasaan yang sudah mengakar pada individu setiap warga negara di sana sesuai dengan pernyataan Ibnu Khaldun bahwa manusia adalah anak dari kebiasaan-kebiasaannya sendiri dan anak segala sesuatu yang ia perbuat. Dia bukanlah produk dari tabiat dan temperamennya, melainkan kondisi-kondisi yang telah menjadi kebiasaannya hingga menjadi sifat, adat, dan kebiasannya.

Beberapa hal yang bisa dipelajari dari praktek moderasi beragama di Azerbaijan untuk pemerintah dan masyarakat Indonesia adalah sebagai berikut.

- 1) Pemerintah Azerbaijan melakukan pengawasan ketat terhadap para pemuka agama yang akan memberikan ceramah—pengajian umum yang melibatkan warga negaranya untuk menangkal paham-paham ekstremisme dan radikalisme berkembang di masyarakat. Jika penceramah atau pemuka agamanya berafiliasi dengan organisasi-organisasi ekstremisme, dilarang berceramah dan melakukan kegiatan keagamaan apapun di Azerbaijan. Praktik ini mungkin bisa diterapkan di Indonesia melalui Kementerian Agama dengan memberikan sertifikasi bagi para penceramah-penceramah dan pemuka agama serta memberikan wawasan kebangsaan dengan seminar atau pelatihan moderasi beragama.
- 2) Pemerintah dan Tokoh Agama Azerbaijan saling bekerja sama memperkuat identitas Azerbaijanisme dan nasionalisme. Pemerintah Azerbaijan membangun Masjid Heydar yang menyatukan umat Islam aliran Syiah dan Sunni dalam satu masjid untuk melakukan salat Jumat bersama yang menjadi keunikan negara Azerbaijan dan sulit kita temukan di negara-negara lain termasuk Indonesia.
- 3) Pendidikan multikultural sudah diajarkan di sekolah-sekolah dasar hingga perguruan tinggi di Azerbaijan. Pemerintah melalui instruksi Presiden mendirikan Pusat Studi Multikulturalisme pada tahun 2014 untuk mempromosikan model multikulturalisme Azerbaijan baik di sekolah-sekolah, perguruan tinggi dalam negeri, maupun hingga ke luar negeri.

F. Penutup

Praktik moderasi beragama dan multikulturalisme di Azerbaijan yang meliputi kebijakan perlindungan negara terhadap etnis dan agama minoritas, interaksi sosial antarumat beragama, dan relasi agama menghasilkan hal-hal sebagai berikut.

Pertama, Azerbaijan yang dijuluki *Land of Tolerance* (Tanah Toleransi) memiliki masyarakat yang multikultural terdiri dari banyak etnis, bangsa, dan agama. Multikulturalisme merupakan kekhasan

Azerbaijan secara historis karena negara ini terletak di persimpangan beraneka ragam peradaban, budaya, dan agama. Presiden Ilham Aliyev, penerus dari Heydar Aliyev, menjaga multikulturalisme dan nilai-nilai agama serta budaya.

Kedua, interaksi sosial, antara kaum Syiah dan Sunni, muslim dan Yahudi, menciptakan solidaritas organik dan mekanik, yakni pertahanan sosial karena adanya adaptasi, pemenuhan tujuan, integrasi, dan pemeliharaan pola sesuai dengan teori AGIL (*Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency*) yang diusung ahli sosiolog Talcott Parsons. Agama Islam memainkan peran yang sangat penting dalam pembentukan lingkungan toleransi. Budaya diambil dari ulama, yaitu ilmu dan perilakunya yang islami sebagai bagian dari moral dan nilai-nilai spiritual yang lebih luas, termasuk perhatian yang diberikan pada hubungan antara Azerbaijan dan negara-negara muslim.

Ketiga, pemerintah Azerbaijan tidak memaksakan pandangan hidup tertentu kepada warga negaranya yang multinasional dan multiagama karena persoalan keyakinan ini diserahkan kepada mereka. Namun, masyarakat yang multikultur dan multiagama itu memiliki “nilai-nilai bersama” yang lebih bersifat politis dan formal, seperti komitmen untuk kebebasan, perdamaian, solusi pantang kekerasan, penghargaan atas *fairness*, kesetaraan, toleransi, dan perbedaan.

Keempat, hubungan yang baik antara pemuka agama dan pemerintah. Para ulama, pendeta, pastur, dan rabbi umumnya bekerja sama dengan program pemerintah ini dan mereka mendukung praktik multikulturalisme dan moderasi beragama di Azerbaijan.

Daftar Referensi

- Abdulla, K. (2018). *Azerbaijanism and multiculturalism*. Baku: Azerbaijan multiculturalism textbook for higher education
- Aysel, A. (2008). *Tolerance as the bedrock of confessional and sociocultural harmony in Azerbaijan*.
- Azra, A. (2007). *Merawat kemajemukan merawat Indonesia*, Yogyakarta.

- Dmitrieva, E. (2016). *Multiculturalism, interreligious dialogue and tolerance in Azerbaijan*.
- Hasanov, R. (2018). *The constitutional and legal basis of multiculturalism*. Baku: Azerbaijani multiculturalism textbook for higher education.
- Ida, R., & Dyson, L. (2015). Konflik sunni-syah dan dampaknya terhadap komunikasi intra-religius pada komunitas di Sampang-Madura. *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, 28(1), 33–49. 9. Konflik Sunni-Syah.pdf (unair.ac.id).
- Kazimova, N. (2011). *Culture smart Azerbaijan*, (Great Britain British: Library Cataloguing In Publication Data).
- Najafov, E. (2016). *Multiculturalism as a factor in the successful foreign policy of The Republic of Azerbaijan* (Baku: Azerbaijani multiculturalism textbook for higher education).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAGIAN II

Nalar Kebudayaan

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB 5

Moderasi Beragama: Jejaknya dalam Sejarah Perdagangan di Gresik

Anang Harris Himawan

A. Moderasi Beragama Dalam Perspektif Perdagangan

Moderasi beragama (*Wasathiyah ad Diniyyah*), yang ditekankan pemerintah, merupakan isu penting terkait dengan kehidupan beragama yang mengusung prinsip-prinsip keseimbangan (*tawazun*). Saat ini masyarakat Indonesia telah menyatu dalam budaya nasional di tengah kecenderungan industrialisasi kehidupan yang serba modern. Dalam hal ini, moderasi beragama merupakan bagian komponen penting dari budaya nasional yang sarat dengan nilai-nilai peradaban yang luhur.

Konsep moderasi adalah jalan tengah bagi bertemunya dua budaya yang bila tidak *didamaikan* akan saling berbenturan. Ben-

A. H. Himawan

UIN Raden Mas Said Surakarta, *e-mail*: rumahsejarahwonogiri@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Himawan, A. H. (2023). Moderasi beragama: Jejaknya dalam sejarah perdagangan di Gresik. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (101–132). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c741 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

Buku ini tidak diperjualbelikan.

turan ini lahir dari perbedaan dalam menyikapi wujud industrialisasi komunikasi yang cenderung terbuka. Sementara di sisi lain, tidak semua pandangan keagamaan memiliki satu kesamaan dalam menyikapinya dan cenderung melahirkan interpretatif serta perdebatan yang melelahkan. Oleh karena itu, dalam menyikapi realitas tersebut, paradigma historis merupakan “panggung keadilan” yang riil dan tertulis serta secara alamiah dirasakan turun-temurun. Meskipun tidak semua daerah memiliki kesamaan, setidaknya Gresik dapat dijadikan pijakan dalam menyikapi dinamika sosial yang berkembang. Itulah yang menjadi latar belakang mengapa artikel ini ditulis.

Tidak banyak yang mengetahui bahwa moderasi beragama dalam sejarah lebih mengakar melalui praktik-praktik sosial dan budaya yang berkembang selama berabad-abad. Ini berbeda jauh dengan praktik-praktik moderasi saat ini yang tampak “dipaksakan”, lebih berakar politis, dan *a historis* jauh dari praktik moderasi masa lampau yang lebih dekat pada keniscayaan *sunnatullah* tanpa ada skenario pencitraan dan rekayasa politis. Dengan demikian, tujuan penulisan ini adalah moderasi beragama yang dalam implementasi konsepnya senantiasa berpijak pada sejarah dan bukan pada pijakan lain yang bersifat politis dan sarat kepentingan.

Melalui metode kualitatif-naratif-historis, tulisan ini lebih fokus pada warisan-warisan peradaban yang masih hidup secara turun-temurun, khususnya di Gresik, Jawa Timur, yang penulis angkat sebagai daerah percontohan dari tema besar Moderasi Beragama. Adapun sumber yang penulis gunakan adalah wawancara dengan beberapa narasumber serta beberapa sumber literasi lainnya.

Penulis mengambil Gresik sebagai contoh *best practise* moderasi beragama. Ini tidak lepas dari aktivitas perdagangan di Pantai Utara Jawa tersebut. Warisan luhur moderasi beragama ini memiliki kesamaan usia dengan sejarah peradaban abad ke-12 Masehi hingga pada abad ke-15 Masehi sebagai sebuah periode penyebaran Islam secara masif.

B. Gresik dan Sejarah Perdagangan di Nusantara

Gresik dikenal sebagai salah satu pelabuhan yang cukup strategis sejak masa Kahuripan, Kediri, hingga Majapahit. Gresik merupakan jalur lalu lintas perdagangan antara Laut Jawa dan Selat Madura yang sangat ramai pada saat itu (Reid, 2014). Bahkan, jauh sebelum muncul nama Gresik, komunitas-komunitas kecil sudah muncul di daerah tersebut, khususnya pada masa Kahuripan dan Kediri.¹

Nama Gresik baru muncul sebagai daerah perdagangan strategis pada masa Majapahit hingga keruntuhannya, yaitu sejak masa Raden Wijaya (1293–1309) hingga pemerintahan Rana Wijaya (1447–1519) yang tercatat sebagai raja terakhir atau bahkan lebih tua lagi. Daerah tersebut sebelumnya masih bernama Pasucinan atau Leran, yang semula diperkirakan sebagai pelabuhan Kerajaan Panjalu dan dalam perkembangan selanjutnya disebut sebagai T'se-T'sun atau Gresik (Widiyatmoko, 2014).

Meilink-Roelofs (2016) menyebut bahwa nama T'se-T'sun sesuai dengan sumber-sumber Cina bahwa Gresik didirikan oleh orang-orang Cina di sebuah tempat yang sepi. Jika hal tersebut benar, berarti Gresik didirikan pada paruh pertama abad ke-14. Sumber Tiongkok dari tahun 1349 tidak menyebutkan adanya sebuah pemukiman di bagian pantai tersebut. Pemukiman ini berkembang dan dengan cepat meraih kemakmuran. Groeneveldt (2018) menyebutkan bahwa antara 1425 M dan 1432 M jumlah penduduk Gresik diperkirakan mencapai 1000 kepala keluarga. Anggota terkaya dalam komunitas

¹ Bukti bahwa kawasan ini dahulunya merupakan pemukiman pedagang adalah adanya makam Fatimah binti Maimun di Leran Gresik yang berangka tahun 1101 M. Situs makam ini kemudian disebut sebagai situs Pesucian. Hasil investigasi Hasan Muarif Ambary menguatkan hasil risetnya dengan catatan seorang Tiongkok, Ying Yae-Sheng Lan yang mengatakan bahwa yang dimaksud Gresik bukanlah Gresik yang sekarang, melainkan Gresik pada masa sebelum Sunan Giri. Leran diduga bukan hanya kawasan pemukiman, melainkan juga kawasan pelabuhan lama Gresik. Berita China pada abad ke-12–13 M dari Chou Ju-Hua, dalam karyanya *Chu-fan-chi*, menyebutkan bahwa *Shefo* (Jawa) juga disebut sebagai Pu-Chia-Lung yang terletak di Laut Selatan. Menurut Slamet Mulyana, yang dimaksud Pu-Chia-Lung adalah Panjalu di Jawa Timur, yang sekarang disebut Gresik. Lihat Ambary et al. (1997).

ini adalah orang Tiongkok Guangdong atau Kanton. Ini berbeda dengan prasasti di Kelenteng Kim Hin Kiong yang berangka tahun 1153 M, yang justru menguatkan adanya pemukiman Tionghoa pada masa itu atau dua abad dari perkiraan sebelumnya. Munoz (2019) menguatkan keterangan bahwa telah terjadi dua kali kunjungan duta Jawa ke Tiongkok, yakni pada 1129 dan 1132 M. Groeneveldt (2018) juga menceritakan:

Pada 1129 Kaisar menganugerahkan hadiah kepada negara-negara selatan. Penguasa Jawa mendapat gelar raja negara serta 2.400 rumah (yang pada kenyataannya hanya 1.000) untuk mencukupi kebutuhan hidup (mungkin bagi utusan yang menjadi utusan sang raja). Pada 1132, pemberian ini ditambah dengan 500 rumah (yang pada kenyataannya hanya 200).

Dengan melihat tahun pada prasasti tersebut, Kelenteng itu diduga dibangun satu masa dengan kekuasaan Jayabaya Kediri yang memerintah pada 1135–1159 M atau sezaman dengan masa kekuasaan Dinasti Song Selatan (1127–1268 M) (Taniputra, 2017). Lagi pula, pada masa itu, dinasti ini juga memiliki hubungan yang sangat harmonis dengan penguasa Semenanjung Sumatera, Sriwijaya. Mengutip dari *Ling Nan Dai Da*, Liang Ji (2012) menyimpulkan bahwa baik Jawa (Kediri) maupun Sriwijaya (Sumatra) adalah wilayah strategis bagi Tiongkok, khususnya jalur perdagangan laut. “Di timur mulai *Du-Po* (Jawa), di barat mulai *Da-Shi* (Arab) semua negeri yang berseberangan tak boleh tidak pasti melalui negeri itu (Sriwijaya) untuk masuk ke negeri Tiongkok...”

Dari beberapa catatan di atas, Gresik boleh jadi pada abad 11–12 M sudah terdapat pemukiman. Angka 1000 rumah bagi sebuah kawasan awal pemukiman pesisir pantai adalah jumlah yang lumayan banyak untuk ukuran masa itu. Apabila satu KK saja terdiri dari 5–6 anggota keluarga, saat itu sudah terdapat 5–6 ribu jiwa (Cortesao, 2015; Lombard, 2008).

Bahwa perkembangan kemudian terjadi pada pelabuhan Gresik, baik Pigeaud (1914), Berg (1927), maupun Hirth & Rochill (1966)



Sumber: Anang Harris Hiamawan (2021)

Gambar 5.1 Prasasti Kelenteng Kim Hin Kiong, tempat persembahyangan berangka tahun 1153.

sepakat hal itu tidak dapat dipisahkan dari peran kota pelabuhan lainnya di Pantai Utara Jawa Timur, seperti Tuban (*Tapan* atau *Tu-pan*), Sidhayu, Hujunggaluh (*Jung-ya-lu* atau *Chung-kia-lu*), dan Curabhaya. Baik Damais (1995) maupun Tjandrasasmita (2000) juga menguatkan bahwa dalam kurun waktu antara abad ke-11 sampai sekitar awal abad ke-15, Gresik dapat berkembang menjadi daerah pemukiman sebab dukungan pelabuhan-pelabuhan lain serta letak geografisnya yang lebih menguntungkan. Sampai-sampai Tome Pires menyebut bahwa pelabuhan Gresik (*Agracij*, *Agacij*, atau *Agraci*) pada sekitar tahun 1512 merupakan bandar yang besar dan terbaik di seluruh Jawa sehingga dijuluki “Permata dari Jawa” (Cortesao, 2015).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pada masa Majapahit (1293–1519), Gresik adalah bagian dari wilayah kerajaan tersebut dengan dibuktikan oleh keberadaan prasasti Karang Bogem yang berisi tentang kawula, budak, dan orang tebusan dari Gresik (Meilink-Roelofs, 2016). Prasasti Karang Bogem ini memuat nama “Gresik” dalam teks berbahasa Jawa Kuno. Prasasti Karang Bogem (1387 M) merupakan prasasti logam satu keping yang diduga dikeluarkan oleh Batara Parameswara Pamotan Wijayarajasa Dyah Kudamerta, Raja Kedaton Wetan yang wafat pada tahun 1388 M. Bunyi salinan tulisan dari transkrip prasasti itu sebagai berikut.

Iku wruhane para mantri ing tirah, aryya songga, pabayeman, aryya carita purut, patih lajer, wruhane yen ingong amage- haken karange patih tambak karang bogem, penangane, kidul lebu, panangane wetan sadawata anutug segera pisan, penangane kulon babatan demung wana, anutug segera pisan, pasawahane sajung babatan akikil, iku ta malerahaja den siddhigawe Hana ta kawulaningong saking Gresik warigaluh ahutang sakti rong laksa genep sabisane hasikep rowang warigaluh luputata pangarah saking Sidhayu kapangarahan po hiya sakti dalem galangan kawolu anghaturakna tahiya bobot sewu sarahi atombak sesine tambake akature ringong, hana ta dagang angogondhok, amahat, luputa ta ring arik purih sprakara, knaha tahiya ring pamuja. (Mustakim, 2010)

Kutipan tersebut diterjemahkan sebagai berikut.

Bahwa inilah surat yang harus diketahui oleh para mantri Tirah, yang mulia Songga dari Pabayeman, yaitu yang mulia Carita dari Purut, Patih Lajer. Mereka hendaknya mengetahui bahwa kita telah menetapkan daerah seorang patih tambak Karang Bogem. Perbatasannya di sebelah selatan dengan sebidang ladang, di sebelah timur berbatasan dengan tanah yang mendatar dari laut. Di sebelah barat berbatasan dengan tanah penebasan hutan belukar kayu demung yang mendatar dari laut. Adapun luasnya sawah satu jung dan penebasan satu kikel. Demikian perbatasan itu. Jangan diganggu penetapan itu. Kemudian adalah seorang warga kami berasal dari Gresik, kerjanya sebagai nelayan, mempunyai utang sejumlah satu kati dua laksa (kira-kira 120.000?). Sedapat-dapatnya dia akan memungut bantuan sesama nelayan. Kini mereka akan bebas dari tuntutan dari pihak Sidhayu, tetapi mereka harus memenuhi tuntutan

dari negeri (Majapahit). Di galangan kedelapan (kawolu) mereka harus membayar terasi (hacan, belacan) seberat seribu timbangan Hasil tambak harus diberikan kepada kita (kerajaan).

Gresik, yang sejak awal dalam penguasaan pedagang Tiongkok, berangsur tergantikan kelompok lain, khususnya pedagang dari Asia Barat, seperti Gujarat dan Benggala serta pedagang yang datang dari Hadramaut. Sejak itu, warna baru Gresik sebagai pusat penyebaran Islam dimulai. Kunjungan pertama Laksamana Cheng Ho yang terjadi pada 1405 telah mendapati keberadaan kelompok muslim tersebut, baik yang berasal dari Tiongkok maupun yang berasal dari Persia dan Arab. Dalam kunjungan ketujuh pada 1433 M, Laksamana Cheng Ho menemukan tiga komunitas di Pantai Utara Jawa, termasuk Gresik, yakni

- 1) Kaum muslim yang datang dari Barat dan menetap di sini. Pakaian dan makanan mereka bersih dan layak.
- 2) Orang-orang Tiongkok yang berasal dari Guangdong, Zhangzhou, dan Quanzhou.
- 3) Penduduk pribumi. Mereka sangat jelek dan kotor. Kepala mereka tidak pernah dikeramas dan berpergian dengan kaki telanjang. Mereka sangat percaya pada takhayul. Bahkan, negara mereka disebut negara setan dalam buku-buku buddhis. Makanan mereka sangat buruk. Contohnya adalah ular, semut, ulat dan segala macam serangga. Makanan ini mereka panaskan sebentar di atas api dan langsung dimakan. Mereka memelihara anjing di dalam rumah dan tidur serta makan bersama pemiliknya tanpa merasa risih sama sekali (Groeneveldt, 2018).

Sejak diperhitungkan sebagai wilayah singgah oleh pedagang dunia, lambat laun Gresik menjadi sebuah kota dagang. Bahkan, Gresik ada dua kabupaten ketika itu, yakni Gresik (1660–1744) dan Sidayu (1675). Saat itu Gresik masih cukup ramai disinggahi kapal-kapal asing. Lagi pula, keberadaan VOC-Belanda (1603), yang berhasil mendirikan loji di Gresik, menambah perdagangan di kota tersebut makin ramai, bahkan masih berlangsung setidaknya hingga abad 18 M.

C. Gresik: Peradaban dan Toponimi Kota

Masyarakat yang berdiam di suatu kota memang menunjukkan spesialisasi dalam bidang kehidupannya. Dalam Soekanto (1982), Max Weber, tokoh sosiolog berkebangsaan Jerman, membagi masyarakat kota berdasarkan kecakapan warga masyarakatnya, yaitu

- 1) masyarakat yang memberikan jasa primer;
- 2) yang menjalankan fungsi pendidikan dan politik;
- 3) yang menjalankan fungsi industri;
- 4) yang mempunyai fungsi distribusi.

Gambaran masyarakat yang dikemukakan Weber di atas adalah sebagaimana yang terjadi di Gresik, khususnya sekitar abad ke-14 M. Masyarakat di daerah itu telah menetap dan memberikan jasa primer, seperti pertanian, perikanan, dan penambakan.

Secara geografis, Gresik tentu tidak bisa hanya mengandalkan pertanian saja, tetapi juga cenderung memilih usaha perikanan dan penambakan. Sumber tertulis primer, prasasti Karang Bogem 1387 M, memuat informasi mengenai kehidupan masyarakat Gresik yang terbagi menjadi empat kelompok atau komunitas masyarakat sesuai dengan jenis kegiatan usahanya.

- 1) Nelayan dan petani tambak yang menghuni Gresik. Kedua usaha tersebut berada di bawah kendali seorang *pate tambak* (pemilik tambak) (Yamin, 1962). Pada masanya, jabatan tersebut dinilai berperan penting bagi masyarakat sekitar, di samping terhadap kerajaan Majapahit yang membawahi daerah Karang Bogem (sekarang masuk Kecamatan Bungah, Kab. Gresik).
- 2) Masyarakat yang menjalankan fungsi pendidikan dan politik. Proses pendidikan dalam masyarakat tradisional berpangkal pada pelestarian tradisi serta kesinambungannya dari generasi ke generasi (Kartodirjo et al., 1993). Sumber tradisional menyebutkan mengenai pendaratan Maulana Ibrahim dan Maulana Mahpur di Gresik pada 1371 M dan 40 pengikutnya untuk berdagang dan mengajarkan agama Islam kepada orang Jawa (Kasdi, 1995).

Adanya pengikut dalam rombongan tersebut mengindikasikan suatu usaha kontinuitas penyebaran Islam dari generasi ke generasi manakala pemimpin mereka wafat. Berdasarkan pada sistem yang demikian, proses pendidikan masyarakat awal Gresik diduga berlangsung dalam sistem magang. Sistem magang mewujudkan proses pendidikan secara intensif sebab si pemagang dimasukkan dan diterima dalam lingkungan keluarga sehingga dapat secara langsung menghayati tidak hanya metode kerja, tetapi juga gaya hidup pemimpin mereka dengan segala nilai-nilainya (Kartodirdjo et al., 1993).

- 3) Masyarakat yang menjalankan fungsi industri. Pada kurun waktu abad ke-14–18 M, beragam industri dari yang skala kecil hingga besar telah tumbuh di Gresik. Melimpahnya ikan di sekitar perairan Gresik maka memicu tumbuhnya industri terasi serta ikan kering. Industri skala besar diwakili dengan aktivitas pembuatan dan penyediaan fasilitas reparasi kapal kecil berukuran 10 hingga 100 ton yang dipakai berlayar hingga perairan Maluku (Lapian, 2008). Jejak kebenarannya dapat ditelusuri dari adanya toponimik Kampung Blandongan (tempat pembuatan atau perbaikan kapal) (Suwandi, 1997).
- 4) Masyarakat yang menjalankan fungsi distribusi sebagai pedagang. Sejak tahap awal, wilayah ini telah dihuni oleh pelbagai pedagang, baik lokal maupun asing. Sumber Cina, Portugis, maupun tradisional memberitakan tentang bertambahnya kelompok masyarakat asing yang berprofesi sebagai pedagang. Ini dimulai dari kedatangan kelompok pedagang asal *Geddah* (Kedah), Maulana Ibrahim, disusul kemudian Nyai Ageng Pinatih yang datang dari Kamboja, hingga pedagang asing asal India ataupun Tiongkok. Peran mereka hingga kini masih dapat dilihat melalui toponimik kampung lama di sekitar pelabuhan Gresik, seperti sebagai berikut.
 - a) Kampung Arab. Kampung ini dihuni oleh pedagang keturunan Arab sejak abad ke-14 M. Hingga kini kampung tersebut mayoritas penghuninya adalah keturunan Arab

dengan karakteristik yang tertutup (*kuldesac*). Aktivitas mereka adalah perajin kain sarung tenun, kopiah, dan kaligrafi. Mereka masih mempertahankan tradisi *Qudrah*, khususnya pada hari-hari besar Islam. Tidak semua keturunan Arab melangsungkan pernikahan dengan sesama keturunan. Meskipun sebagian memiliki karakteristik tertutup, ada pula yang sudah membuka diri. Sebagian mereka ada juga yang melangsungkan perkawinan dengan kalangan pribumi. Kampung ini sekarang berada di jalan K.H Zubair dengan nama Pulo pancikan.

- b) Kampung Pecinan. Kampung Pecinan berada di sebelah timur alun-alun Gresik, tepatnya di jalan Setya Budi. Sebagian penghuninya masih merupakan keturunan Cina. Mereka memiliki karakteristik pedagang meskipun sebagian besar sudah alih profesi sebagai perajin kue dan makanan. Bahkan, tradisi pengadaan Barongsai pun sudah mulai berkurang, termasuk beberapa tradisi sembahyang di kelenteng. Beberapa rumah juga ada yang sudah beralih tangan ke etnis lain, seperti Madura dan Jawa. Akibatnya, bangunan rumah bergaya Tiongkok sudah tidak lagi mendominasi, di sekelilingnya telah banyak muncul bangunan baru. Namun, pada rumah bergaya Tiongkok yang belum mengalami banyak renovasi, atap rumahnya tampak jelas masih mempertahankan gaya lama, yang menyerupai kelenteng dengan warna merah mencolok khas Tiongkok, dan berbau dupa. Ciri lainnya adalah pondasi rumah yang sengaja dibuat lebih tinggi dari pondasi sewajarnya. Hal ini menandakan bahwa dahulunya daerah tersebut memang berada di wilayah pantai. Oleh karena itu, tujuan membuat pondasi rumah yang tinggi ialah untuk menghindari banjir pasang (*rob*) air laut.

- c) Kampung Keling bersebelahan dengan Kampung Arab, yaitu sebelah timur makam Malik Ibrahim tepatnya berada di Jalan Harun Thohir. Keling berasal dari kata Kalingga, sebuah kerajaan kuno di India Selatan. Kampung ini merupakan tempat tinggal bagi pedagang asal India, Benggali, dan Calicut (Meilink-Roelofsz, 2016). Karakteristik bangunan bergaya Eropa-Cina dengan menara-menara kecil dan seni ukir di teras rumahnya.
- d) Kampung Kemas berasal dari kata *Kemas* yang merupakan gelar untuk bangsawan Palembang. Berada di Jalan Nyai Ageng Arem-Arem di belakang makam Nyai Ageng Pinatih atau sebelah timur pasar Gresik. Pada saat ini, kampung tersebut banyak dihuni pedagang dari luar Jawa yang membawa barang dagangan dalam jumlah besar, yaitu rempah-rempah dari daerah asalnya untuk diperdagangkan di Gresik.
- e) Kampung Jraganan berasal dari kata *juragan*. Kampung ini berada di sekitar Giri dan dihuni oleh orang pribumi yang dulunya berprofesi sebagai tengkulak atau pemberi modal pada pedagang-pedagang kecil. Pada masa itu, tujuan pembentukan komunitas tinggal ini adalah sebagai pembeda tingkatan status sosial untuk warga pribumi.

Sejarah pembentukan dan perkembangan kota Gresik tidak terlepas dari fungsi kota tersebut pada masa awal penyebaran Islam. Tahap awal pembentukan Kota Gresik dimulai pada masa kekuasaan Giri Kedaton 1480–1487 M. Gresik berkembang pesat menjadi kota pelabuhan dan perdagangan di kawasan timur Pulau Jawa, yang kemudian menarik minat para pendatang dari berbagai wilayah dan etnis pada masa itu.

- 15) Pekelingan,
- 16) Kemuteran,
- 17) Sukodono,
- 18) Kroman,
- 19) Lumpor, dan
- 20) Tlogopojok.

Desa Pulopencikan merupakan salah satu wilayah kuno di samping juga Leran dan Gapuro Sukolilo. Pada era Majapahit, ketiga kawasan ini diduga sebagai wilayah yang dihadiahkan oleh Raja Majapahit Wikramawardhana atau Hyang Wisesa kepada Maulana Malik Ibrahim. Ketiganya merupakan sebuah kawasan pemukiman yang dahulu dihuni para pedagang mancanegara. Kawasan pemukiman ini diduga sudah ada sejak Kerajaan Panjalu (1042–1222).²

² Kerajaan Panjalu merupakan pecahan Kerajaan Kahuripan. Airlangga, yang saat itu sebagai pemegang kekuasaan Kahuripan, membagi kerajaannya kepada dua putranya, Sri Samarawijaya dan Mapanji Garasakan. Sri Samarawijaya bertahta di Panjalu, Kediri 964–1042 dengan gelar Sri Samarawijaya Dharmasuparnawahana Teguh Uttunggadewa, atau lengkapnya Sri Kameswara Triwikramawata Aniwariwirya Andindita Digdaya Uttunggadewa. Namun, dalam Prasasti Pamwatan hanya tertulis bahwa ia berkuasa pada 1042. Sementara itu, Mapanji Garasakan memegang kekuasaan Jenggala yang beribu kota di Kahuripan. Ia bergelar Sri Maharaja Mapanji Garasakan, yang hanya dua tahun memerintah (1042–1044 M). Akan tetapi, kapan berakhirnya pemerintahan Sri Samarawijaya tidak diketahui secara pasti. Bahkan, geliat kehidupan Kerajaan Panjalu atau Kediri selama 74 tahun sesudah Lembu Amisena naik tahta, tidak terlacak jejaknya. Prasasti Turun Hyang II (1044), yang diterbitkan Kerajaan Janggala, hanya memberitakan adanya perang saudara di antara kedua kerajaan sepeninggal Airlangga. Lagi pula, dalam Prasasti Ngantang (1135), Panjalu memiliki semboyan kuat dalam mengalahkan Jenggala, yakni *Panjalu Jayati* atau “Panjalu Menang”. Baru 60 tahun sesudahnya, yakni sejak pemerintahan Sri Jayawarsa 1026–1104 M, sejarah Kerajaan Panjalu Kediri mulai terlacak melalui prasasti-prasasti yang salah satunya ialah Prasasti Sirah Kiting (1104) juga dari literatur-literatur kuno yang ada, terutama catatan atau Kronik Tiongkok, *Ling Wai Tai Ta* karya Chou-ku-fei tahun 1178. Salah satunya dikatakan bahwa pada masa-masa itu, negeri kaya selain Tiongkok secara berurutan adalah Arab, Jawa dan Sumatra. Saat itu yang berkuasa di Arab adalah Dinasti Abbasiyah, yang berkuasa di Jawa adalah Kerajaan Panjalu, sedangkan yang berkuasa di Sumatra adalah Kerajaan Sriwijaya. Sejak pemerintahan Sri Kameswara hingga awal pemerintahan Jayabaya (1135–1159), Kerajaan Panjalu Kediri mengalami kejayaan. Namun, semasa

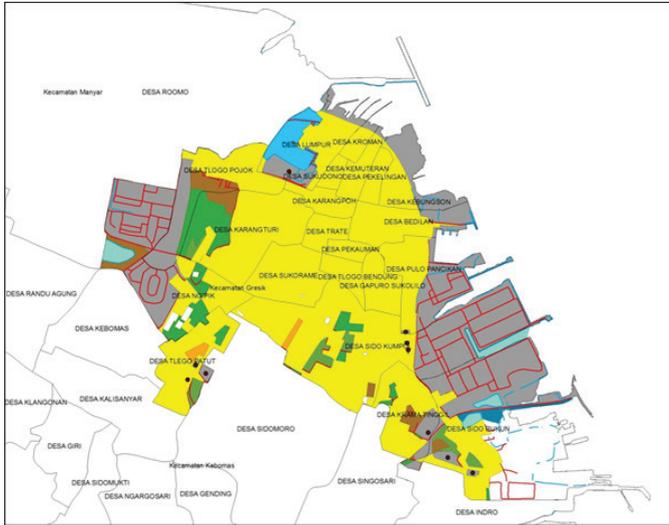
Keduanya merupakan daerah tujuan urban sejak awal-awal abad Masehi dan baru mengalami perkembangan pada abad ke-14 hingga 16 M atau ketika Nusantara menjadi wilayah lintas perdagangan dunia secara masif. Pemukiman-pemukiman etnis urban tersebut terbentuk sebagai konsekuensi adanya Gresik sebagai daerah strategis dan ujung dari hilir delta Bengawan Solo, utara Pulau Jawa. Oleh karena itu, dalam posisinya yang strategis, Gresik menjadi pelabuhan paling ramai setelah surutnya pelabuhan Tuban atau sebelum mengalami pergeseran ke Surabaya dan kemunculan Malaka sebagai bandar dagang lintasnegara.

Sejak awal kedatangan Maulana Malik Ibrahim, ketiga kawasan ini diduga sengaja dibentuk sebagai daerah pemukiman pedagang etnis Arab, yang melakukan masa tunggu pergantian musim dan arah angin. Salah satu daerah etnis Arab bermukim tersebut dinamakan Pulopencikan. Sebuah nama yang terdiri dari dua suku kata, yaitu “pulo” yang berarti pulau atau daerah dan “encik” yang diidentikkan dengan etnis Arab, dengan penambahan kata “pe” yang berarti komunitas. Dengan demikian, kalimat “Pulopencikan” berarti daerah yang dihuni komunitas etnis dari Arab.

Mereka membangun perkampungan (di sebelah barat alun-alun sekarang) dan membaaur dengan penduduk lokal serta pedagang etnis lain sehingga di sekitar Pulopencikan juga berdiri pemukiman-pemukiman yang berasal dari ragam etnis lain, seperti sebagai berikut.

- 1) Pecinan merupakan komunitas yang terdiri dari etnis Cina atau Tionghoa (di sebelah timur alun-alun).
- 2) Pakelingan atau “Kampung Keling” merupakan komunitas yang terdiri dari para pedagang yang berasal dari India.

pemerintahakan Kertajaya atau Dandang Gendis (1159–1222), Kerajaan Kediri mengalami pasang surut dan berakhir pada kehancurannya akibat serangan dari Ken Arok. Menurut *Serat Negarakretagama*, Kertajaya adalah Raja terakhir Kediri. Bukti keberadaan nama Kertajaya dapat dilacak pada beberapa prasasti, antara lain, Prasasti Galunggung (1194 M), Prasasti Kamulan (1194 M), Prasasti Palah (1197 M) dan *Prasasti Wates* (1205 M). Lebih lanjut lihat Achmad, (2016), Lestari (2018), Pane (2018), Abimanyu (2013), Sukatno dan Mulyono (2018).



Sumber: Badan Penanaman Modal dan Pelayanan Terpadu Satu Pintu Kabupaten Gresik (2023)

Gambar 5.3 Letak Geografis Pulopencikan

- 3) Kampung Kemas merupakan sebuah hunian yang penduduknya dahulu berasal dari bangsawate asal Palembang.
- 4) Komunitas Bugis—yang menurut penuturan Pak Chien tokoh Tionghoa Gresik—merupakan komunitas yang tidak berkembang dalam membangun pemukiman seperti kampung-kampung etnis lainnya.
- 5) Komunitas Eropa yang ada di sebelah utara.
- 6) Komunitas Madura yang datang belakangan dan menyebar di sekitar pelabuhan (Arjanggi, 2010).

Posisi Gresik yang berada di kawasan perlintasan jalur perdagangan timur dan barat serta posisinya yang berada di kawasan hilir Bengawan Solo sebagai penghubung wilayah pedalaman dan kawasan Pesisir Utara Jawa, ini menjadikannya sebagai kawasan primadona bagi para pedagang luar Gresik serta mancanegara. Itulah yang ke-

mudian menjadikan kawasan Gresik dan pelabuhannya berkembang menjadi kawasan emporium perdagangan, baik ragam komoditasnya, pedagangnya, maupun jaringan pelayaran perdagangannya.

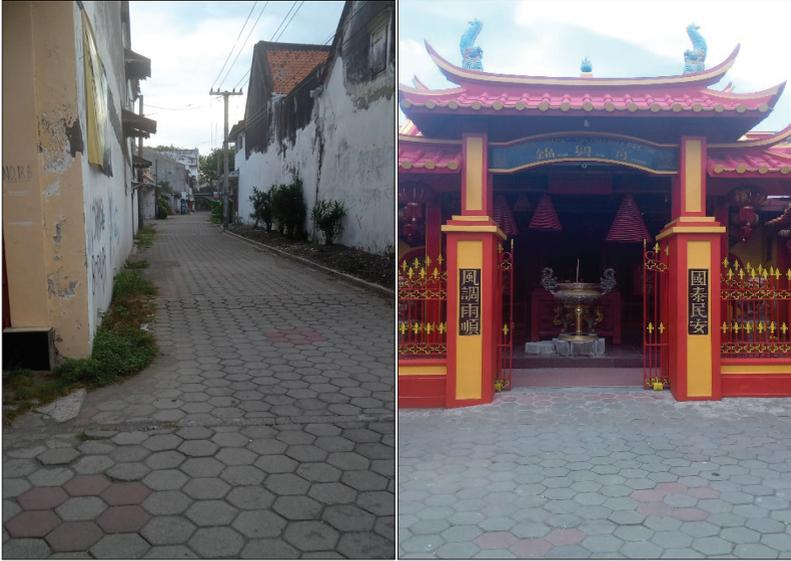
1. Heterogenitas Penduduk dan Pluralitas Keberagamaan

Ada satu yang unik ketika penulis melakukan kunjungan ke Kampung Pulopencikan. Itu adalah keberadaan kelenteng yang berdiri di tengah-tengah perkampungan Arab. Sudah lazim diketahui masyarakat bahwa Kampung Arab adalah komunitas yang memiliki identitas keagamaan Islam yang melekat.

Kampung ini bersebelahan dengan Kampung Pecinan yang juga berada di Desa Pulopencikan, yang masuk di Jalan Setya Budi. Kelenteng berada di daerah tersebut. Yang jadi pertanyaan adalah mengapa kemudian kelenteng—yang belakangan diketahui bernama Kim Hin Kiong—berada di tengah perkampungan etnis Arab?

Menurut penuturan Pak Chien (wawancara, 15 September, 2021) selaku juru kunci kelenteng, daerah sekitar kelenteng dahulunya adalah pemukiman Tionghoa. Penuturan Pak Chien tersebut secara *de facto* menguatkan historisitas etnis Tionghoa di wilayah Gresik sebagai penemu dan pembuka lahan Gresik, yang dalam sejarah disebut lahan gersang (Tjandrasasmita, 2009). Hingga kini pun masyarakatnya bukan berkarakter agraris sehingga sangat wajar bila penduduknya cenderung untuk bermata pencaharian pedagang dan perajin, seperti perajin permata, perajin kuningan, perajin kulit, tukang ukir, pandai besi, tukang peti, tukang jahit pakaian, jahit kopiah, dan sebagian kecil nelayan (Mustakim, 2010).

Dengan demikian, ini cukup masuk akal kalau kemudian banyak orang Cina yang bermukim di Gresik dan mendirikan bandar pelabuhan, apalagi mengingat pendirian pelabuhan Gresik adalah hasil kerja keras pedagang Cina (Lombard, 2008; Soejatmi, 1991). Menurut perkiraan, bandar dagang Pelabuhan Gresik baru didirikan pada paruh pertama abad ke-14 karena sebuah sumber Tiongkok dari



Sumber: Anang Harris Himawan (2021)

Gambar 5.4 Kelenteng Kim Hin Kiong dan Lingkungan Kampung Arab yang mengelilinginya

tahun 1349 atau akhir abad 13 tidak menyebutkan adanya sebuah pemukiman di bagian pantai tersebut (Meilink-Roelofs, 2016).

Dalam perkembangannya, Gresik mulai didiami oleh pendatang dari Gujarat, Benggala (Cortesao, 2015) dan penduduk asli Kozhikode.³ Sebagian dari orang-orang Asia Barat ini dengan cepat meraih posisi dominan di perairan timur Pulau Jawa. Catatan sejarah

³ *Kozhikode* (Malayalam) adalah sebutan lain untuk kota Calicut, sebuah nama kota di India. Letaknya di bagian barat daya. Tepatnya di Kerala, sebuah negara bagian di India bagian barat daya. Kerala berbatasan dengan Tamil Nadu dan Karnataka di sebelah timur serta Samudra Hindia di sebelah barat dan selatan. Pada 2001 kota ini memiliki jumlah penduduk sebanyak 436.527 jiwa. Kota Calicut ini dulunya adalah ibu kota kerajaan yang terletak di distrik Malabar. Vasco da Gama pernah mendarat di kota pada 20 Mei 1498 M. Penduduk Kota Calicut terdiri dari 49% berkelamin laki-laki, 51%-nya adalah perempuan. Mayoritas penduduknya beragama Hindu. Sisanya adalah Islam dan Kristen. Lihat: <https://www.astalog.com/9778/nama-lain-kota-calicut.htm>.

mengenai mendaratnya orang-orang Asia Barat di Pantai Gresik ini adalah sejarah kedatangan Maulana Malik Ibrahim.

Maulana Malik Ibrahim atau Ibrahim Zainuddin Al-Akbar As-Samarqandiy adalah putra pertama dari istri pertama Syekh Jamaluddin al-Akbar al-Husaini,⁴ yang bernama Amira Fathimah binti Amir Husain bin Muhammad Taraghay (Pendiri Dinasti Timuriyyah, Raja Uzbekistan, Samarkand), yang dinikahinya pada tahun 1295 M.

Simon (2000) menginformasikan bahwa Maulana Malik Ibrahim merupakan Wali dan ulama angkatan pertama yang diutus oleh Sultan Muhammad I dari Kesultanan Turki untuk melakukan misi sosial karena Pulau Jawa mengalami krisis multidimensi akibat perang saudara (*Paregreg*). Bidang keahlian Maulana Malik Ibrahim ialah bidang ketatanegaraan dan sistem pengairan, bidang yang sangat menguntungkan bagi masyarakat saat itu.

Menurut Rahimsyah (1997), tokoh yang berjudul “Kakek Bantal” itu merupakan orang pertama yang mengajari masyarakat petani dalam membuat saluran irigasi pertanian dari gunung ke sawah. Hal tersebut sangat wajar karena pada abad XV irigasi pertanian di Timur Tengah sudah sangat maju, sedangkan pertanian sawah

⁴ Nama Syekh Jamaluddin al-Akbar al-Husaini sebagai Syekh Jumadil Kubra ini beberapa penulis sejarah mengidentifikasi sebagai nama lain Syekh Jumadil Kubra atau Syekh Najumadin al-Kubra, seorang ulama asal Bukhara, Azerbaijan (bekas jajahan Uni Soviet). Lihat Nashiruddin (2004), Mumazziq, (2019), Arnold, (2019). Almarhum Gus Dur (KH. Abdurrahman Wachid) menyebut masa hidup tokoh ini sezaman dengan Gajah Mada. Itu berarti leluhur wali sanga ini diperkirakan hidup pada abad XIV sebab Gajah Mada diperkirakan meninggal tahun 1363 M. Lihat Wahid (2010). Mengenai tokoh Najumuddin al-Kubro, van Bruinessen (1995) menjelaskan bahwa nama “Jumadil Kubra” tergolong aneh karena tersusun dari kalimat yang tidak lazim dikenal dalam tata bahasa Arab. Kata Arab “kubra” merupakan kata sifat dalam bentuk “jama’ Muannas Salim” (*feminin*), bentuk *superlatif (ism tafdhil)* dari kata “kabir” yang berarti “besar”. Dalam bentuknya yang maskulin atau *mudzakkar* adalah “akbar”. Karena itu, Martin berpendapat bahwa nama “Jumadil Kubra” merupakan singkatan dari nama *Najumuddin al-Kubra* menjadi *Najumadinil Kubra*. Yang dihilangkan adalah bunyi suku kata pertamanya sehingga di kalangan masyarakat (*Lidah Jawa*) kemudian menjadi *Jumadil Kubra*.

di Pulau Jawa masih terpusat pada daerah-daerah banjir (sungai). Pasang surut air banjir tersebut diatur dengan pematang-pematang kecil sambil memanfaatkan humus yang terbawa dari hutan sekitar untuk meningkatkan kesuburan (Simon, 2000).

Dengan pembangunan irigasi tersebut, petani di Gresik dapat meningkatkan produksi pangan dan ini merupakan sesuatu yang sangat berharga bagi masyarakat yang tengah dilanda krisis ekonomi akibat situasi politik yang kacau, di samping bencana alam akibat letusan gunung berapi yang terjadi pada 1411 dan 1416, serta kemarau panjang pada 1426.⁵

Informasi lain, mengenai asal kedatangan para ulama, berasal dari Kedah. Sebelum berangkat ke Tanah Jawa, boleh jadi Maulana Malik Ibrahim menjadikan Kedah sebagai tempat aktivitas perniagaannya. Menurut Ibnu Khurdadhbih, dalam *Kitab Akbar*-nya ia menyebutkan bahwa *Kalah Bar* (sebutan lain negeri Kedah) sejak lama merupakan sebuah pelabuhan yang banyak dikunjungi pedagang Muslim (Tjandrasmita, 2009).

Dari tempat tersebut, kemudian para pedagang melanjutkan perjalanan perniagaannya ke Tiongkok, Sumatra, dan Jawa melalui Selat Malaka. Sebelum sampai di Nusantara, beberapa dari mereka singgah di beberapa pelabuhan, salah satunya di pelabuhan *Sanf* di Champa. Dari Champa inilah kemudian lahir “Poros Perdagangan Champa-Jawa” beserta seluruh kegiatan misi dakwahnya. Mengutip apa yang disampaikan Lombard, Tjandrasmita (2009) menguatkan pendapat bahwa dua buah makam, yang berada di Champa berangka tahun 431 H/1139 M dan Leran yang berangka tahun 495 H/1102, merupakan bukti yang cukup adanya “poros perniagaan maritim” di antara kedua negara tersebut.

⁵ Bencana alam di era Majapahit merupakan salah satu alasan yang dipakai oleh beberapa peneliti sejarah dan kebencanaan mengenai penyebab kemunduran kerajaan yang pernah berjaya selama tiga abad tersebut. Salah satu alasan kemunduran Majapahit dikemukakan oleh Sampurno sebagai akibat bencana alam, seperti erupsi gunung api atau proses pendangkalan Sungai Brantas. Lihat Sampurno (dalam Purwanto, 1983); Satyana, (2007).

Beberapa sejarawan berbeda pendapat mengenai kedatangan Maulana Malik Ibrahim. Raffles (2014, 460) dalam catatan pinggirnya menyebut tahun 1300 Saka sebagai tahun kedatangannya. Kalau tahun itu yang dipakai Raffles, tahun tersebut bertepatan dengan 1378 M. Sementara itu, dalam *Babad Gresik I* disebutkan bahwa kedatangan rombongan Maulana Malik Ibrahim terjadi pada 1313 Saka atau 1391 Masehi. Itu berarti kedatangan Malik Ibrahim terjadi pada masa pemerintahan Dyah Kusumawardhani atau Bhre Kabalan dan Wikramawardhana atau Bhre Mataram (1389–1426). Sunyoto (2016) dalam *Atlas*-nya menyebut angka tahun 1293 tahun Saka atau 1371 M sebagai tahun kedatangannya. Itu artinya ada selisih 7 tahun lebih awal dari yang disampaikan Raffles. Jika tahun kedatangan tersebut benar, kedatangan Maulana Malik Ibrahim terjadi pada masa Hayam Wuruk (1357–1389 M) masih memerintah Majapahit. Sementara itu, Wahyudi dan Khalid (t.t) menyebut tahun kedatangannya pada 1404 M. Artinya, terdapat selisih kurang lebih 13 tahun dengan tahun kedatangannya dalam versi *babad* atau 30 tahun dengan tahun kedatangan versi Raffles dan Agus Sunyoto (2011). Itu berarti pula, kedatangan Maulana Malik Ibrahim bersamaan dengan terjadinya pergolakan politik kerajaan tersebut yang dikenal dengan Perang Paregreg. Sumber lain mengenai kedatangan ulama asal Timur tengah ini berasal dari Majalah *Gatra* (2021) edisi khusus yang mengangkat judul “Walisanga, Syiar Panjang Tanpa Pedang”. Majalah *Gatra* menyebut angka tahun 1380 atau selisih 2 tahun dari penanggalan tahun kedatangan yang disampaikan Raffles. Di pihak lain, menurut catatan juru kunci makam, kedatangan Maulana Malik Ibrahim terjadi pada 1392 atau selisih 21 tahun dari tahun kedatangan yang Raffles sampaikan sebelumnya. Meskipun tahun kedatangannya terjadi perbedaan, semua ahli sejarah sepakat dengan tahun meninggalnya sesepuh wali sanga tersebut sebagaimana yang tertera pada nisan makamnya, yakni 882 H atau 1341 Tahun Saka atau bertepatan dengan 1419 M.

Soal ini terlepas dari masalah perbedaan tahun kedatangan Maulana Malik Ibrahim, kalangan sejarawan sepakat bahwa keda-

tangan Maulana Malik Ibrahim yang disertai Raja Chermen ke Leran dan 40 pengikutnya ke Majapahit mempunyai misi dakwah, baik kepada masyarakat maupun kepada Raja Majapahit. Misi dakwah kepada masyarakat Leran dan sekitarnya berjalan bagus, sedangkan misi dakwah kepada Raja Majapahit menurut sumber umum yang penulis peroleh, ditolak.

Meskipun terjadi penolakan dari Sang Raja, Raja Majapahit—menurut beberapa sumber—justru memberikan anugerah sebidang tanah di pinggiran kota Gresik, yang belakangan dikenal dengan nama Desa Gapura. Di Desa Gapura itulah Maulana Malik Ibrahim membuka pesantren untuk mendidik kader-kader pemimpin dan dakwah sebagai pelanjut misinya yang akan datang (Sunnyoto, 2016). Menurut cerita *babad*, tempat ini kemudian juga diberi nama Gerawasi. Nama Gerawasi yang dikenal pada abad ke-14 M tersebut, bermakna tempat beristirahat. Melalui nama tersebut, pada akhirnya masyarakat Jawa menyebut Gerawasi dengan nama Gresik. Sunnyoto (2016) menyebut bahwa sebelum tinggal di Gresik beliau lebih dulu bermukim di Rumo atau Roomo (sebelah barat laut Gresik sekitar 4 km).

Di daerah yang kemudian disebut Gresik inilah beliau diberi jabatan sebagai kepala kepabeanaan atau syahbandar. Daerah yang kemudian berkembang menjadi wilayah perkampungan Arab ini termasuk dalam wilayah Desa Pulopencikan. Daerah ini merupakan wilayah yang berada paling dekat dengan pesisir pantai dengan tujuan memudahkan tugas-tugasnya selaku Syahbandar Gresik.

Maulana Mahpur dan Maulana Malik Ibrahim masih bersaudara dengan Raja Gedah (Kedah Malaysia). Mereka berlayar ke Jawa untuk menyebarkan agama sambil berdagang. Mereka berlabuh di Gerwarasi atau Gresik pada 1293 J/1371 M. Rombongan menghadap Raja Majapahit dan menyampaikan kebenaran agama Islam. Sang Raja menyambut baik kedatangan mereka tetapi belum berkenan masuk Islam. Lalu Maulana Malik Ibrahim diangkat oleh Raja Majapahit menjadi syahbandar di Gresik dan diperbolehkan menyebarkan agama Islam pada siapa yang mau. (Soekarman, 1990)

Sebuah catatan penting di sini adalah pengangkatan orang asing oleh penguasa Majapahit sebagai syahbandar di pelabuhan Gresik saat itu ternyata sangat mengabaikan unsur agama seseorang. Pengangkatan syahbandar oleh penguasa Hindu atas Maulana Malik Ibrahim tersebut dilakukan dengan pertimbangan kualitas pengetahuan dan pengalaman yang luas tentang perdagangan dan hubungan internasional, terutama pengetahuan dalam hal bahasa (Poesponegoro & Joened, 1984). Berdasarkan hal tersebut, kita dapat melihat kehidupan moderasi beragama turut menentukan perkembangan kehidupan sebuah negara. Kualitas, kapabilitas, dan profesionalitas dalam tugas kenegaraan sangat diutamakan oleh Majapahit tanpa melihat agama seseorang.

Dalam perjalanan berikutnya, seiring dengan surutnya Majapahit dan meningkatnya penguasaan atas pesisir utara dan timur Pulau Jawa oleh penguasa-penguasa Islam, ini berpengaruh pula pada dinamika sosial yang berkembang. Salah satunya adalah tergesernya posisi-posisi strategis orang-orang Cina di kawasan pesisir. Mereka tergantikan oleh kelompok yang datang paling akhir atau kemungkinan lain mereka telah berasimilasi dengan orang-orang Asia Barat dan penduduk asli Pulau Jawa.

Menurut Pak Chien (wawancara, 15 September, 2021), pemukiman etnis Tionghoa tersebut banyak ditinggalkan penghuninya karena meninggal dunia, merantau, atau memindahkan usahanya, khususnya ketika bandar Gresik tergantikan oleh Kali Mas Surabaya pada era Mataram. Banyak hunian yang kemudian dijual dan banyak yang dibeli oleh etnis Arab. Itulah mengapa kelenteng Kim Hin Kiong berada di tengah pemukiman etnis Arab walaupun beberapa rumah etnis Tionghoa juga masih ada. Jadi, keberadaan kelenteng di tengah pemukiman etnis Arab adalah sebagai bagian dari dinamika sejarah sosial masa lalu.

Selanjutnya, Pak Chien, kontributor kelenteng era Jayabaya tersebut, mengatakan bahwa meskipun keberadaan kelenteng tersebut di tengah-tengah komunitas Muslim, tetapi dalam kegiatan-kegiatannya senantiasa melibatkan masyarakat sekitar dan sama sekali tidak meng-

ganggu keyakinan dan peribadatan komunitas agama lain. Bahkan, untuk menjaga harmoni antaretnis dan pemeluk agama, kegiatan-kegiatan kelenteng baik yang bersifat rutinitas maupun berkala, atas inisiatif pihak kelenteng tersebut, dilaksanakan pada waktu-waktu setelah umat Islam menjalankan ibadahnya. Ini sudah berlangsung sejak sang juru kunci yang sekarang telah menginjak usia 60 tahun itu masih kecil (Chien, wawancara, 15 September, 2021).

2. Terbentuknya FKUB dan Formagam

Diceritakan oleh Pak Chien, bahwa Gresik telah mempunyai Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dan Forum Masyarakat Gresik Pecinta Keberagaman (Formagam). Kedua Forum tersebut memiliki tujuan yang sama, yakni terciptanya harmoni dalam kehidupan beragama. FKUB diketuai oleh K.H. Afif Maksum, tokoh Nahdlatul Ulama (NU) Gresik, sementara itu, Formagam diketuai oleh Bapak Joko Pratomo, tokoh Nasrani. Meskipun demikian, kedua organisasi tersebut berasal dari lintas etnis dan agama. Bahkan, seseorang ada yang memegang keanggotaan dari kedua unsur organisasi kemasyarakatan tersebut.

Melalui sambungan WhatsApp, K.H. Afif Maksum (Wawancara, 16 September, 2021) menjelaskan bahwa FKUB didirikan tahun 2007. FKUB merupakan organisasi himpunan tokoh agama yang senantiasa membangun silaturahmi di antara para tokoh agama. Kegiatan pokoknya adalah menyosialisasikan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 (Selanjutnya disebut PBM) tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah Dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat, baik secara organisasi maupun individu di tengah masyarakat. PBM merupakan garis-garis pokok kehidupan keagamaan yang telah ditetapkan bersama di tingkat kementerian dalam rangka terjaganya kehidupan harmoni beragama di tengah masyarakat. Adapun sasaran sosialisasi adalah pejabat setingkat kecamatan, tokoh agama, tokoh masyarakat, pelajar dan mahasiswa.

Dalam praktiknya, FKUB juga banyak membantu pemerintah menjaga hubungan harmoni keberagamaan di tengah masyarakat. Beberapa kegiatan FKUB adalah sebagai berikut.

- 1) Peninjauan terkait pendirian tempat-tempat ibadah sebelum mengeluarkan rekomendasi ke bupati. Kegiatan ini dinamakan verifikasi lapangan untuk mencocokkan dan menindaklanjuti pemeriksaan syarat administrasi sebagai ketentuan dalam permohonan ijin pendirian rumah ibadah.
- 2) Penyelesaian perselisihan yang berhubungan dengan pendirian rumah ibadah. Kegiatan dilakukan berdasarkan laporan atau pengaduan dari masyarakat karena adanya pendirian rumah ibadah dan/atau kegiatan keagamaan yang tidak prosedural atau tanpa adanya komunikasi dengan tokoh agama dan masyarakat setempat.
- 3) Menjalin hubungan silaturahmi antartokoh agama, baik yang tergabung dalam FKUB maupun yang tidak.
- 4) Kunjungan dan tukar pengalaman dengan FKUB daerah lain, khususnya mengenai implementasi PBM serta penyelesaian perselisihan mengenai pembangunan tempat ibadah serta masalah-masalah yang terkait dengan penyiaran agama.

Melalui serangkaian kegiatan positif tersebut, hingga kini wilayah Gresik tercipta dinamika kehidupan keberagamaan yang kondusif dan damai. Bahkan, di salah satu desa bernama Pengalangan, Kecamatan Manganti, Gresik, hubungan harmonis tampak nyata melalui berbagai kegiatan sosial di antara dua pemeluk agama di desa tersebut sehingga Kusno dalam catatannya menjuluki desa tersebut sebagai “miniatur” kerukunan antarpemeluk agama (Kusno, 2022).

Sementara itu, melalui sambungan telepon, Bapak Joko Pratomo (wawancara, 16 September 2021), Ketua Formagam, menjelaskan bahwa Formagam berdiri pada 22 Juli 2015. Peresmianya dihadiri oleh Ibu Sinta Nuriyah istri K.H. Abdurrahman Wahid (atau lebih akrab dengan sapaan Gus Dur). Peresmian sekaligus pelantikan

pengurus dilaksanakan dalam acara sahur bersama yang bertempat di Gedung Mandala Bhakti Praja atau Kantor Dinas Bupati Gresik.

Tidak berbeda jauh dengan FKUB, dalam rangka menguatkan kehidupan yang harmoni di tengah masyarakat, Formagam juga menjalin kerja sama dengan pelbagai pihak. Selain dengan FKUB sebagai mitra bersama, jalinan kemitraan juga dibangun melalui komunikasi dan silaturahmi dengan GP Anshor, Rumah Bhineka Surabaya, Komunitas Gusdurian, dan sebagainya. Karena kegiatan nyata yang dibangun Formagam bersama elemen-elemen organisasi dan masyarakat, Formagam dan aktivitasnya menjadi contoh serupa di Sidoharjo, Kediri, dan Tuban (J. Pratomo, wawancara, 16 September 2021).

Yang menguatkan kedua organisasi tersebut adalah adanya saling komunikasi dan koordinasi serta jalinan komunikasi di antara keduanya dengan Kementerian Agama Kabupaten Gresik. Ketiganya merupakan penopang hidupnya keharmonisan keberagaman di Kabupaten Gresik.

E. Penutup

Kemunculan istilah moderasi beragama hingga kemudian berwujud pada sebuah gerakan moderatif di Nusantara, ini secara umum disebabkan oleh adanya gesekan-gesekan sosial dan konflik horizontal yang berasal dari sentimen perbedaan kepercayaan atau agama. Untuk kawasan Nusantara, wilayah ini merupakan wilayah rawan. Wilayah yang diduga “dicurigai” banyak digunakan sebagai “lahan basah” kepentingan politik para elite politik, baik untuk melanggengkan kekuasaan maupun kepentingan *event* lima tahunan. Meskipun masih dalam ambang batas “dapat diamankan”, persoalan konflik berlatar SARA hanya menyisakan kepiluan mendalam dan hubungan diametral di tengah publik yang senantiasa merindukan harmonitas kehidupan.

Selain itu, akar persoalan dari munculnya disparitas sosio-teologis di masyarakat adalah narasi sejarah bangsa yang sejak awal dibangun

dalam bentuk narasi dikotomis ideologi teokratik pada pusat-pusat kekuasaan yang pernah berkembang sejak awal-awal abad Masehi hingga sekarang. Feodalisme, kolonialisme, dan tirani pemerintahan masa lampau senantiasa menempatkan rakyat sebagai pihak yang terpinggirkan, khususnya dalam relasi sosial-politik. Para pemegang kebijakan “sengaja” menempatkan publik *grassroot* pada posisi *vis a vis*.

Untuk itulah, gerakan moderasi beragama, salah satu gerakan yang lebih pada menyuarakan semangat harmoni sosial, hendaknya senantiasa berpijak pada sejarah kehidupan masa lampau. Sejarah, yang dalam kesempatan ini, menyajikan gambaran kehidupan ke-beragamaan yang terjadi dalam sebuah proses panjang titik temu peradaban melalui sejarah perdagangan di Nusantara, khususnya di Gresik sepanjang kurun waktu abad XIV–XVI Masehi atau bahkan sebelumnya.

Sejarah perdagangan di Gresik abad XIV hingga XVI tidak lepas dari kedudukan Gresik sebagai lintasan perdagangan Jalur Sutra⁶ hingga wilayah timur Nusantara. Jalur ini bukan hanya memiliki arti penting dalam dunia perdagangan antarnegara, melainkan juga membawa perubahan-perubahan budaya tak terkecuali penyebaran agama-agama pada daerah-daerah yang dilintasinya, bahkan pada wilayah-wilayah yang dikenal memiliki peradaban tinggi. Adanya aktivitas perdagangan dari Timur ke Barat atau sebaliknya mengakibatkan jalur strategis tersebut menjadi sangat ramai dengan pedagang-pedagang dari pelbagai negara. Tidak hanya aktivitas perdagangan saja yang dapat disaksikan di sepanjang Jalur Sutra, tetapi juga aktivitas lainnya, seperti pertemuan antara kebudayaan dan kepercayaan.

⁶ Jalur Sutra diciptakan pertama kali pada abad ke-18 oleh seorang ahli ilmu bumi asal Jerman, F. Von Richtofen. Lihat: Sen (2010). *Cheng Ho, Penyebar Islam dari China ke Nusantara*, Jakarta: Kompas Media Nusantara, hlm. 69. Jalur Sutra merupakan jalur perdagangan terbesar dan termegah yang menghubungkan Timur dan Barat, serta menjadi “Kanal Budaya” tertua dan teristimewa. Jalur ini merupakan urat nadi utama pertukaran budaya Timur dan Barat selama periode yang panjang dalam sejarahnya sejak ditemukan pada abad ke-4 Sebelum Masehi oleh Zhang Qian hingga abad ke-13 Masehi.

Sejak dibukanya Gresik oleh orang-orang Kanton, Tiongkok (Meilink-Roelofs, 2016), wilayah tersebut menjadi wilayah transit perdagangan dari Timur dan Barat atau sebaliknya. Wilayah Gresik pada abad X merupakan wilayah yang berada di bawah kekuasaan Jenggala yang beribu kota di Kahuripan sebelum akhirnya kerajaan tersebut runtuh akibat perang saudara dengan Panjalu Kediri.

Jenggala merupakan daerah yang ramai dengan perdagangan. Jenggala atau Janggala—orang Tiongkok menyebutnya *Jung-ya-lu* atau *Chung-kia-lu*—berasal dari sebutan bagi daerah yang bernama Hujunggaluh (Djaenuderadjat, 2013). Nama Hujunggaluh disebutkan dalam Prasasti Kamalagyan yang berangka tahun 959 Saka (1037 Masehi) sebagai kota pelabuhan dan pemiagaan yang terpenting pada masa itu (Brandes, 1913), di mana banyak kapal niaga dan saudagar dari pulau-pulau lain berdatangan ke Hujunggaluh untuk berniaga (Sanjoyo, 2019) menyebutkan adanya pelabuhan Hujung Galuh yang banyak didatangi oleh para pedagang dari pulau-pulau wilayah Nusantara (Dwipantara) yang diduga tempat tersebut terletak di daerah hulu di dekat Mojokerto

Dalam narasi sejarah maritim, wilayah Hujunggaluh diperkirakan merupakan titik pertemuan antara wilayah pedalaman dan pesisir. Wilayah tersebut lazim disebut Selat Madura, sebagai muara Sungai Bengawan Solo dan Sungai Brantas. Bila melihat letak muara Bengawan, wilayah tersebut awalnya berada di kawasan Leran yang diperkirakan merupakan pelabuhan besar Kerajaan Panjalu (pasca-runtuhnya Jenggala), yang dalam perkembangan selanjutnya bernama *T'se-T'sun* atau Gresik (Widyatmoko, 2014).

Bahwa wilayah Gresik bukan saja menjadi titik pertemuan perdagangan, melainkan juga pertemuan antarperadaban menjadi sangat masuk akal sebab di wilayah yang masuk kekuasaan Kerajaan Panjalu Kediri banyak ditemukan peninggalan-peninggalan bersejarah, seperti kelenteng yang berangka tahun 1153 atau sezaman dengan masa kerajaan tersebut. Selain peninggalan bersejarah, juga banyak ditemukan *toponimi* yang terkait dengan sejarah peradaban Gresik.

Nama “Leran” adalah salah satunya. Daerah yang memiliki luas 1.267,33 ha ini diperkirakan adalah tempat pertama pendaratan Maulana Malik Ibrahim beserta rombongan di Jawa, yang dikemudian hari beliau disertai tugas oleh pemerintah Majapahit sebagai syahbandar (petugas penarik pajak atau Dinas Bea Cukai untuk istilah sekarang). Karena menjadi tempat peristirahatan atau transit sebelum melanjutkan perjalanan ke jantung kota Majapahit, daerah tersebut dinamakan Leran berasal dari kata *Lerenan* (Mudlofar, wawancara, 17 September, 2021). Sebutan “Ler” (utara), karena ada dua bangunan yang sama, yang letaknya di bagian selatan (*kidulan*) dan bagian utara (*leran*), bangunan itu adalah cungkup leran yang proses pembangunannya tidak dilanjutkan sampai berbentuk candi oleh Raja Brawijaya (Teguh et al., 2021).

Pendapat yang lebih mendekati kebenaran adalah yang dikemukakan oleh Sunyoto (2010) yang mengatakan bahwa nama Leran merupakan sebuah nama yang diambil dari nama suku di Persia. Pada abad ke-10, wilayah Nusantara menjadi daerah migrasi suku-suku di Persia, di antaranya suku Lor, Yawani, dan Sabangkar. Orang-orang suku Lor banyak membangun pemukiman di wilayah pantai utara Jawa yang kemudian disebut Leran atau Loram yang berarti pemukiman orang-orang dari suku Lor. Kalau benar nama Leran dan Loram identik dengan suku Lor Persia, itu berarti orang-orang Persia sudah melakukan hubungan perdagangan dengan Pulau Jawa khususnya, sejak abad X Masehi. Mereka bukan hanya menghuni wilayah-wilayah pesisir utara, melainkan juga mendiami kawasan-kawasan sepanjang aliran sungai.

Nama Loram atau Ngloram, yang berada pada sebuah daerah kawasan aliran Bengawan Solo yang masuk wilayah Kabupaten Cepu, merupakan petunjuk keberadaan komunitas suku Lor yang pernah tinggal di kawasan sepanjang aliran tersebut. Meskipun demikian, bukan berarti keberadaan komunitas mereka yang telah ada di wilayah-wilayah tersebut menjadi tolok ukur awal penyebaran Islam, melainkan murni perdagangan hingga terjadinya asimilasi kehidupan sosial.

Dari penjelasan di atas, ini dapat menjadi bukti bahwa jauh sebelum nama Gresik ditempatkan sebagai satu paket periode perdagangan abad XV, kawasan tersebut telah berkembang pesat, bukan hanya sebagai wilayah transit perdagangan, melainkan juga titik temu peradaban (baca: multikultural) sejak lima atau enam abad sebelumnya atau abad X–XI, pada masa kekuasaan Jenggala dan Panjalu di Jawa dan kekuasaan Dinasti Han di Tiongkok.

Titik temu peradaban semakin kuat ketika tiga abad kemudian Pemerintahan Majapahit menempatkan Maulana Malik Ibrahim sebagai syahbandar, yang bertujuan agar para saudagar dari Timur Tengah yang awalnya enggan transit di Gresik, akhirnya bersedia untuk transit dan melakukan perdagangan di wilayah tersebut pada abad XIV hingga kemudian di wilayah tersebut bermunculan pemukiman-pemukiman seperti yang tersebut dalam tulisan ini sebelumnya, hingga sekarang.

Daftar Referensi

- Abimanyu, S. (2013), *Babad Tanah Jawi*. Laksana.
- Achmad, S.W. (2016). *Politik dalam Sejarah Kerajaan Jawa*. Araska Publishing.
- Ambary, S. H., Harkatiningsih, S., dan Ratnawati. (1997). Berita penelitian arkeologi no 48. Dalam *Proyek Penelitian Arkeologi*. Depdikbud.
- Arjungsi, S. (2010). Pedagang buah di Gresik tahun 1974-1990. *AVATARA, Jurnal Pendidikan Sejarah*, 4(1), 1–11. <https://ejournal.unesa.ac.id/index.php/avatara/article/view/13855/12663>
- ASTALOG. (t.t). *Nama lain Kota Calicut*. Diakses dari <https://www.astalog.com/9778/nama-lain-kota-calicut.htm>.
- ASTALOG. (t.t). *Sumber informasi dan ilmu pengetahuan*. <https://www.astalog.com/9778/nama-lain-kota-calicut.htm>.
- Berg, C.C. (1927). Kidung Sunda. Inleiding, tekst, vertaling en aantekeningen. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 83(1), 1–161. <http://www.jstor.org/stable/20770206>
- Brandes, J. L. A., Krom, N. J., & Lembaga Kebudayaan Indonesia. (1913). *Oud-Javaansche oorkonden: Nagelaten transscripties*. Albrecht ; M. Nijhoff.

- Corteseo, A. (2015). *Summa oriental karya Tome Pires* (A. Perkasa & A. Pramesti A, Penerj.), Penerbit Ombak. (Karya orisinal diterbitkan 1944).
- Damais, L.C. (1995). *Epigrafi dan sejarah nusantara: Pilihan karangan Louis-Charles Damais*. EFEO/Puslit Arkenas.
- Djaenuderadjat, E. (2013). *Atlas pelabuhan-pelabuhan bersejarah di Indonesia*. Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Groeneveldt, W.P. (2018). *Nusantara dalam catatan tionghoa* (Triwira G., Penerj.). Komunitas Bambu. (Karya orisinal diterbitkan 1880).
- Hirth & Rochill (1966). *Chau Ju-kua, His Worn on Chinese and Arab Trade in Twelfth and Thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chi*. Oriental Press.
- Kartodirdjo, S., Sudewo, A., & Suprobo, H. (1993). *Perkembangan peradaban priyayi*. Gajah Mada University Press.
- Kasdi, A. (1995). *Riwayat Sunan Giri berdasarkan sumber sejarah tradisional: Babad Gresik*, Surabaya: University Press IKIP Surabaya.
- Kusno, P. (2022, 26 Februari). *TribunGresik.com*.
- Lapian, A. P. (2017). *Pelayaran dan perniagaan nusantara abad ke 16 dan 17*. Komunitas Bambu.
- Lestari, D. (2018). *Sejarah kekuasaan raja-raja jawa*. Sociality.
- Lombard, D. (2008). *Nusa jawa, silang budaya 3* (Arifin et al., Penerj.). Gramedia Pustaka Utama. (Karya orisinal diterbitkan 1990).
- Majalah Gatra. (2021, 22 Desember). *Walisongo, syiar panjang tanpa pedang*. Gatra.
- Meilink-Roelofsz, M.A.P. (2016). *Persaingan Eropa dan Asia di Nusantara*. (Tim Komunitas Bambu, Penerj.). Komunitas Bambu (Karya orisinal diterbitkan 1962).
- Mumazziq, R. (2019). *Jejak ulama Uzbekistan di Nusantara*. *FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman*, 10(1), 139-152.
- Munoz, P.M. (2009) *Kerajaan-kerajaan awal kepulauan Indonesia dan semenanjung Malaysia*. (Tim Media Abadi, Penerj.) Mitra Abadi. (Karya orisinal diterbitkan 2006).
- Mustakim (2010). *Gresik, sejarah bandar dagang dan jejak awal Islam*. CV Citra Unggul Laksana.
- Nasiruddin, C. (2004). *Punjer Wali Songo*. Semma.

- Pane, S. (2018). *Sejarah Nusantara II*. Segi Arsy.
- Pigeaud Th., T. H. (1914). *De tantu panggèlaran: Een oud-javaansch prozageschrift*. Rijksuniversiteit te Leiden.
- Poesponegoro dan Notosusanto (2008). *Sejarah nasional Indonesia*. Jilid II. Balai Pustaka.
- Purwanto, J. (1983, 2 Mei). Hancurnya Majapahit Bukan Akibat Munculnya Sistem Nilai Baru, tetapi Terlanda Bencana Alam. *Kompas*.
- Rahimsyah. (1997). *Biografi dan legenda walisanga*. Penerbit Indah.
- Raffles, T.S. (2014). *The history of Java*. Narasi.
- Reid, A. (2014). *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450–1680 Jilid 1: Tanah di bawah angin*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Sanjoyo, M. P. (2019). *Canggu: Pelabuhan Sungai Masa Majapahit Abad XIV–XVI*, Jember: Institut Agama Islam Negeri.
- Satyana, A. H. (2007). Bencana Geologi dalam Sandhyakala Jenggala dan Majapahit: Hipotesis Erupsi Gunung lumpur Historis Berdasarkan Kitab Pararaton, Serat Kanda, Babad Tanah Jawi, Folklor Timun Mas, Analogi Erupsi LUSI, dan Analisa Geologi Depresi Kendeng-Delta Brantas. Dalam *The 36th IAGI, The 32nd HAGI, and the 29th IATMI Annual Convention and Exhibition*, Bali, 13–16 November. <http://www.hsf.humanitus.org>.
- Sen, Tan Ta. (2010). *Cheng Ho, penyebar Islam dari China ke Nusantara*. Kompas Media Nusantara.
- Simon, H. (2000). *Pengelolaan hutan bersama rakyat*. Bigraf Publishing.
- Soejatmi, Satari. (1991). Landasan timbul dan berkembangnya kehidupan ekonomi jaman Majapahit. Dalam *Prosiding Analisis Hasil penelitian Arkeologi II*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Sukatno dan Mulyono (2018). *Pararaton*. Nusa Media.
- Sunyoto, A. 2010. Pengaruh Persia pada sastra dan seni Islam Nusantara. *Jurnal Al-Qurba*, 1(1), 129–139. <https://www.scribd.com/doc/170032707/6-Pengaruh-Persia-Pada-Sastra-Dan-Seni-Islam-Nusantara1>
- Suwandi. (1997). *Perkembangan Kota Gresik sebagai kota dagang pada abad xv–xviii: kajian sejarah lokal berdasarkan wawasan sosial ekonomi*. Unesa University Press.
- Soekarman (1990). *Babad Gresik I*. Radya Pustaka.
- Soekanto, S. (1982). *Sosiologi suatu pengantar*. PT Raja Grafindo Persada.

- Sunyoto, A. (2011). *Walisongo, rekonstruksi sejarah yang disingkirkan*. Transpustaka.
- Sunyoto, A. (2016). *Atlas Walisanga*, Pustaka ILMAN dan LESBUMI NU.
- Taniputra, I. (2017). *History of China*. Ar Ruz Media.
- Teguh, P., Putri, R., & Hartanto, W. (2021). Eksistensi Situs Leran di Gresik, Jawa Timur. *Jurnal Sindang*, 3(2), 109–121.
- Thomas W. A. (2019). *Sejarah lengkap penyebaran Islam*. IRCiSoD.
- Tjandrasasmita, U. (2000). *Pertumbuhan dan perkembangan kota-kota muslim di Indonesia*. Menara Kudus.
- Van Brunessen, M. (1993). *Kitab kuning, pesantren dan tarekat*. Mizan.
- Wahid, A. (2010). *Membaca sejarah nusantara: 25 kolom sejarah Gus Dur*. LkiS.
- Widiyatmoko, B. (2014). *Kronik peralihan Nusantara, liga raja-raja hingga kolonial*. Matapadi Press.
- Yamin, M. (1962). *Tata negara Madjapahit parwa II*. Prapantja.



BAB 6

Makassar Kota Kosmopolit: Studi Perdagangan Era ke-17 dan Difusi Budaya

Zulkifli Mappasomba

A. Dari Perdagangan ke Pertumbuhan Kota Kosmopolit di Makassar

Perdagangan era ke-17 merujuk pada pasar rempah yang menjadi komoditi perdagangan dunia pada masa itu. Perdagangan di Makassar diketahui bukan hanya rempah saja, melainkan juga banyak jenis, seperti kain dan tekstil; beras, kopi, dan gula; keramik dan porselen; komoditas laut; barang dari India, Tiongkok, serta Eropa. Walaupun demikian, rempah tetap menjadi komoditas unggulan. Rempah adalah jenis bumbu aromatik yang menjadi komoditas mahal yang diperdagangkan di Eropa, Afrika, dan Asia Barat selama abad ke-10 hingga ke-17. Pada waktu itu, Makassar secara bertahap tumbuh menjadi pelabuhan transit dan mencapai kejayaan pada abad ke-16

Z. Mappasomba

Universitas Muhammadiyah Makassar, *e-mail*: karem.zulkifli@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Mappasomba, Z. (2023). Makassar kota komposit: Studi perdagangan era ke-17 dan difusi budaya. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (133–164). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c742 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

serta menjelma menjadi *entrepot* terbesar di Asia Tenggara. Hal ini juga didukung oleh sikap kosmopolit kaum bangsawan di Makassar terhadap pedagang asing. Kosmopolit dalam tulisan ini diartikan sebagai sikap atau ideologi yang menghargai perbedaan dan lokalitas suatu negara atau bangsa dan mengakui pentingnya interaksi sosial dan keterkaitan antara orang-orang di seluruh dunia (Harvey, 1974; Kariadi, 2017). Inti dari pandangan kosmopolit adalah gagasan bahwa semua manusia adalah warga negara dalam satu komunitas yang membentuk ekspresi budaya baru yang lebih berfokus pada kesadaran akan interaksi dan keterkaitan antara masyarakat dan budaya di seluruh dunia serta pengakuan hak asasi manusia yang setara dan penghormatan terhadap keragaman budaya (Kleingeld & Brown, 2019; Harvey, 1974).

Selama abad ke-17, Makassar memainkan peran sebagai *entrepot* niaga yang dinamis yang dikunjungi oleh pedagang dunia karena sikap kosmopolitnya (Najamuddin, 2017). Secara historis, rempah menjadi komoditas utama yang menghubungkan dunia Barat sebagai pelanggan dengan dunia Timur sebagai pemasok pasar (Nur et al., 2016). Kepulauan Indonesia, dalam hal ini, Makassar menjadi salah satu rute perjalanan dan perdagangan lintas benua karena merupakan pusat transit perdagangan rempah dan hasil alam lainnya (Pigeaud, 1963) sehingga merangsang tumbuh kembangnya pelabuhan sebagai *entrepot* perdagangan utama yang saling berhubungan (Valentijn, 1726).

Tata niaga dalam konteks jaringan perdagangan dapat didefinisikan sebagai upaya sistematis untuk mengelola aliran produk dan jasa, khususnya bagaimana cara membeli dan mengumpulkan barang komoditas serta bagaimana cara mendistribusikan barang dari titik asal ke titik tujuan (Mansyur, 2011). Karena menjadi pusat perdagangan rempah dan hasil bumi lainnya, Nusantara menjadi salah satu jalur maritim yang diperhitungkan. Jaringan ini didukung oleh faktor geografis, sumber daya alam, dan jaringan transportasi laut yang memungkinkan penyebaran barang-barang komoditas unggulan sehingga muncul kota-kota besar sebagai pelabuhan niaga utama yang

saling terhubung dan terkait (Mansyur, 2011). Salah satu pelabuhan yang menghubungkan konektivitas itu adalah Makassar. Sebelum menjadi pelabuhan transit terbesar di wilayah Nusantara, orang-orang Makassar telah memulai perdagangan maritim di kawasan tersebut yang berkembang menjadi satu zona perdagangan di abad ke-14 (Mangemba, 1958).

Perubahan besar terjadi pada abad ke-16 ketika Malaka jatuh ke tangan Portugis pada tahun 1511. Pedagang asing yang sebelumnya berdagang di Malaka kemudian pindah ke Makassar karena mendapatkan jaminan keamanan secara tertulis dari Raja Gowa X Karaeng Tunipalangga Ulaweng (1546-1565) (Baker, 1966). Kemajuan Makassar sebagai kota besar di dunia mencapai puncaknya pada abad ke-17 pada masa pemerintahan Raja Gowa XVI Sultan Hasanuddin (1653-1669) (Mattulada, 1991). Raja Gowa pada waktu itu juga dikenal sebagai penguasa Makassar atau Sultan Makassar (Jacobs, 1988; Poelinggomang & Mappangara, 2004).

Tulisan ini menggali latar belakang munculnya Kota Makassar menjadi kota kosmopolit dan menggali nilai-nilai budaya yang dihasilkan dari bentuk interaksi perdagangan global selama abad ke-17 dan mengungkap prestasi masa lalu yang gemilang bukan sebagai unjuk rasa arogansi, melainkan sebagai pembuka memori kolektif bangsa untuk pembelajaran masa kini dan masa depan. Peristiwa masa lalu menjadi pembelajaran yang akan dihadapkan pada nilai-nilai baik yang masih relevan dengan kondisi saat ini.

Penggalian dilakukan secara heuristik dalam mengumpulkan data. Penulis menggunakan data berupa buku-buku atau karya ilmiah yang relevan dengan topik pembahasan. Titik puncak metode praktis dalam tulisan ini, yaitu historiografi sebagai usaha menulis kembali data/sumber-sumber yang telah diinterpretasi.

Dengan penggalian latar belakang Makassar sebagai kota kosmopolit, akan tergambar bagaimana kegiatan jaringan perdagangan serta interaksi sosialnya menghasilkan integrasi nilai-nilai budaya dengan bangsa multietnis lainnya. Keterbatasan tulisan ini mencakup aspek difusi kosmopolit dan budaya.

Kosmopolit pada tulisan ini mengacu pada sikap penguasa Makassar dan rakyatnya yang menerima persahabatan, keterbukaan, dan pluralitas terhadap keberadaan orang asing meskipun berbeda suku, ras, dan agama atau bahkan ideologi untuk melakukan kegiatan komersial di Makassar. Sementara itu, difusi budaya didefinisikan sebagai adaptasi ilmu pengetahuan dan budaya dengan kehidupan komunitas migran ke komunitas lokal.

1. Makassar dalam Tinjauan Sejarah

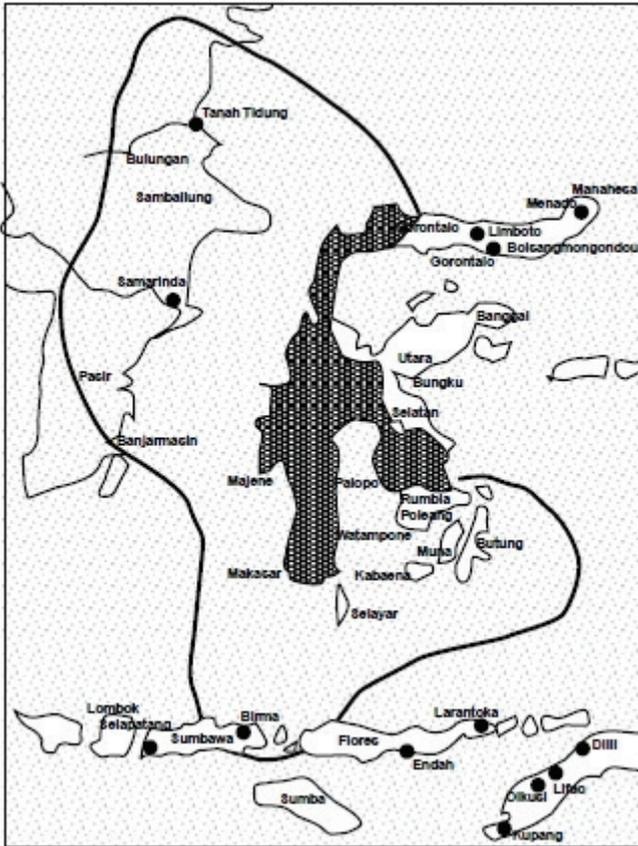
Terjemahan buku *Negara Kertagama Bagian I* yang tercatat pada karya besar Mpu Prapanca pada tahun 1365 menyebutkan wilayah Makassar berada di wilayah Sulawesi Selatan. Makassar disebut pulau-pulau seperti yang tertulis, “Inilah pulau-pulau Makassar, Buton, Banggawi, Kunir, Galian dan Salayar, Sumba, Solor, Muar” (Muljana, 1979). Letak Makassar pada masa itu tidak dapat diidentifikasi karena dalam berita Tome Pires yang ditulis pada tahun 1516 terdapat penyebutan dari para pedagang yang berasal kepulauan Makassar. Kepulauan Makassar mengacu pada seluruh Pulau Sulawesi dan pulau-pulau di sekitarnya, bahkan termasuk Kalimantan sehingga pulau dalam peta pedagang Portugis disebut *A grande ilha de Maguacer* atau Pulau Besar Makassar (Poelinggomang & Mappangara, 2004).

Penduduk Makassar, menurut catatan Portugis, telah lama melakukan bisnis dengan Jawa, Sumatra, Kalimantan, dan berbagai negara lainnya, seperti Siam dan Pahang (Reid, 1990; Graaf, 1952). Jika kita telusuri berita Tome Pires, rute utara ke Maluku tampaknya hanya diketahui oleh para pedagang Melayu di akhir abad ke-15 (Baker, 1966). Demikian pula pengamatan Nicolas Gervaise, seorang Perancis yang menulis buku *Description Histoire du Royaume de Macassar*, hanya menyebutkan Makassar sebagai wilayah yang memiliki pemimpin (Gervaise & Duteil, 2003)—Gervaise diketahui tidak pernah ke Makassar dan hanya menulis deskripsi tentang Makassar dari imigran Makassar yang berada di Ayutthaya, Thailand.

Awal mula ketenaran Gowa Tallo atau kerajaan Makassar justru ketika Raja Gowa VI Tunatangka Lopi, memiliki dua orang putra, Batara Gowa dan Karaeng Loe dari Sero (Manyambean & Mone,

1975). Kedua bersaudara itu berselisih sehingga Karaeng Loe dari Sero meninggalkan Gowa dan bermukim di Tallo disertai beberapa bangsawan Gowa. Sementara itu, Batara Gowa tetap berada di Gowa dan menjadi penguasa di sana (Manyambeang & Mone, 1975). Namun, kedua kerajaan ini sering berselisih dan menimbulkan konflik berkepanjangan. Akibatnya, pada 1565 Raja Gowa IX, Daeng Matanre Karaeng Manguntungi Tumapa'risi Kallonna (1510-1546), membuat perjanjian dengan Tallo dan menyepakati "dua raja tetapi satu rakyat" (Manyambeang & Mone, 1975; Cummings, 2007). Dalam konteks sekarang, Kota Makassar berada di antara pusat Kerajaan Tallo yang terletak di bagian utara dan pusat Kerajaan Gowa di sebelah selatan. Aliansi Gowa dan Tallo membuat wilayahnya makin luas dengan menaklukkan daerah sekitarnya, baik Makassar maupun Bugis (Cummings, 2011; Mattulada, 1991). Penaklukan wilayah ini merupakan salah satu indikasi ketenaran nama Makassar sebagai kerajaan. Itu karena meskipun orang-orang suku Makassar di bawah penaklukan Gowa, mereka masih menyebut diri mereka Makassar, bukan Gowa atau Tallo.

Aliansi kedua kerajaan ini didasarkan pada keinginan untuk mengganti tujuan urusan kerajaan dari kegiatan yang sebelumnya didominasi aktivitas agraris menjadi maritim pada pemerintahan Raja Gowa IX Tumapa'risi Kallonna (1510-1546). Hingga akhir abad ke-15, Makassar belum menunjukkan diri sebagai pusat niaga di kepulauan timur (Abubakar et al., 2019). Kerajaan ini mulai berkembang sejak pemerintahan Raja Gowa XV Sultan Muhammad Said (1639-1653) dan perdana menterinya yang bernama Karaeng Pattingalloang. Makassar menjadi kota perdagangan terbesar di kawasan timur yang ramai dan mencapai puncaknya hingga abad ke-17 di bawah pemerintahan Raja Gowa XVI Sultan Hasanuddin (1653-1669) (Boxer, 1967; Abidin & Sabang, 1999). Sultan Muhammad Said terkenal di beberapa negara Asia dan bahkan di Eropa. Hal ini sebagian besar berkat jasa Karaeng Pattingalloang sebagai perdana menteri Kerajaan Gowa, yang terampil dalam berdiplomasi. Sultan Muhammad Said mengembangkan komunikasi dan persahabatan dengan para raja, pangeran, dan orang-orang berpengaruh lainnya di seluruh dunia.



Sumber: Museum Nusantara (2022)

Gambar 6.1 Peta Pengaruh dan Kekuasaan Makassar Pertengahan Era Ke-17

Ia menjaga hubungan dan persahabatan dengan Raja Inggris, Raja Castilla di Spanyol, Mufti Besar Arab, Raja Portugal, Gubernur Spanyol di Manila, Raja Muda Portugis di Goa (India), dan *mercantile* di Masulipatam, India, dan banyak lagi (Sagimun, 1975). Makassar membangun pelabuhan besar, yaitu Somba Opu sebagai pusat bisnis dan pusat pemerintahan (Jacobs, 1988). Dengan demikian, kehadiran multietnis makin menambah kemasyuran Makassar karena kehadiran

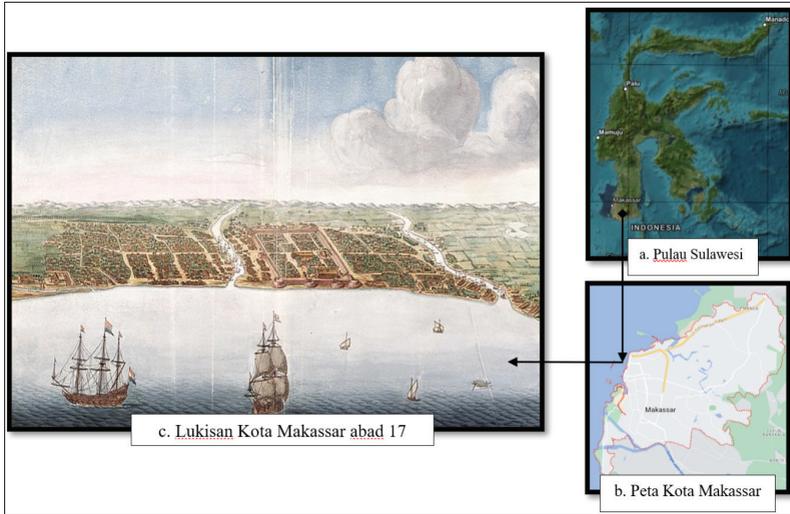
berbagai suku, ras, dan agama yang mendirikan kantor perwakilan dan pemukiman (Pons, 2020).

2. Kehadiran Orang Asing

Pada 1542 seorang Portugis bernama Antonio de Paiva berlabuh di Siang¹. De Paiva menyebutkan bahwa ketika ia mendarat di Pulau Sulawesi (Sulawesi), ia telah bertemu dengan orang-orang Melayu di Siang (Graaf, 1952; Kassim et al., 2012). Manuel Pinto, seorang Portugis lainnya yang mengunjungi Siang pada tahun 1545, mengatakan orang Melayu di Siang berjumlah lebih dari 40 ribu orang, ini merupakan jumlah yang besar pada saat itu (Poelinggomang & Mappangara, 2004; Paeni, 2008).

Kehadiran orang Melayu di Makassar tidak lepas dari beberapa faktor, termasuk dampak dari kondisi sosial-politik pada abad ke-16 setelah Malaka ditaklukkan Portugis pada tahun 1511, yang menyebabkan banyak pedagang Islam Melayu yang melarikan diri ke tempat baru yang lebih aman untuk berlayar dan berdagang (Subrahmanyam, 1988). Pemukiman resmi pertama Melayu di Makassar didirikan pada tahun 1561 ketika nakhoda Melayu Anakoda Bonang (Datuk Maharaja Bonang) membawa hadiah tekstil dan senjata kepada penguasa Gowa, Karaeng Tunipalangga (Sutherland, 2001). Perpindahan orang Melayu akhirnya mempercepat pertumbuhan pelabuhan di sepanjang pantai Nusantara (Bahtiar, 2018). Ketika pelabuhan di Jawa dan Maluku dikuasai VOC pada awal abad XVII, para pedagang dari Jawa dan Maluku beralih ke Makassar karena lokasinya yang strategis untuk berlayar. Selain itu, jaminan perlindungan tertulis dari Raja Gowa X Karaeng Tunipalangga Ulaweng (1546–1565) secara luas dan jaminan keamanan kepada para pedagang, yang menyebabkan jaringan perdagangan di wilayah tersebut ramai dan berkembang (Pigeaud, 1963; Kessler, 1991).

¹ Siang adalah kerajaan tua di Sulawesi Selatan yang diperkirakan berdiri sejak abad ke-10 sampai abad ke-15 sebelum ditaklukkan oleh kerajaan Makassar (secara administratif terletak di kabupaten Pangkajene Kepulauan). Menurut beberapa sumber yang tertulis dalam buku-buku Sejarah Makassar, Kerajaan Siang ialah kerajaan tua sebelum kehadiran Gowa dan Tallo atau Makassar, bahkan disebutkan pula bahwa Gowa pernah menjadi bawahan Kerajaan Siang (Mattulada, 1991).



Keterangan: (a) Peta Sulawesi; (b) Peta Kota Makassar; (c) Lukisan Kota Makassar abad XVII
 Sumber: (a) Google (t.t), (b) Google (t.t), dan (c) Schley (t.t)

Gambar 6.2 Peta Pulau Sulawesi

Pada saat itu banyak orang Portugis datang ke Makassar dan tidak sedikit dari mereka yang menetap (Baker, 1966). Makassar dipilih sebagai tempat perniagaan orang portugis karena mereka juga telah lama menjalin kongsi dagang (Boxer, 1967). Kemasyhuran Kota Makassar meningkat setelah banyak bangsa dari berbagai wilayah di dunia melakukan perjalanan dan bertransaksi dengan orang-orang dari negara lain, seperti Malaka, Jawa, Campa, Johor, Minang, Pattani, India, Tiongkok, Portugal, Spanyol, Prancis dan Inggris (Commissie Voor Het Adatrecht, 1929; Ricklefs, 1993; Mattulada, 1991). Para pedagang Inggris yang pernah mengunjungi Makassar mengatakan bahwa antara 10 hingga 20 kapal Portugis datang dari pelabuhan Macau, Malaka, dan Coromandel setiap tahunnya bersama sekitar 500 orang Portugis. Pemerintah setempat mengizinkan mereka untuk mempraktikkan kepercayaannya dengan bebas. Mereka datang pada bulan November-Desember dan menggunakan Makassar sebagai gudang untuk menjual beberapa produk yang mereka bawa pada

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bulan Mei (Reid, 1990; Baker, 1966; Boxer, 1967). Selanjutnya, setelah Belanda membentuk organisasi dagang dengan nama VOC pada tahun 1602, kemudian VOC mulai membuka perwakilan dagang di Makassar (Najamuddin, 2017; Gaastra, 2007) yang ditandai dengan secarik naskah dari perwakilan VOC. G.G. Van Diemen. VOC memperoleh tembusan yang ditandatangani secara sah oleh Sultan Alauddin sebagai pengukuhan tanda persahabatan antara Makassar dan VOC (Commelin et al., 1646; Marihandono & Kanumoyoso, 2016).

3. Perkembangan Makassar sebagai Kota Kosmopolit pada Abad 16 hingga 17

Secara fisik, kota Makassar membentang di sepanjang pantai dari Ujung Tallo di utara melalui benteng Somba Opu ke Panakukang di selatan yang membentang sekitar 20 kilometer (Bulbeck, 1992). Bahkan, jika desa-desa yang membentuk kota jaraknya diperpanjang lebih dari satu kilometer ke pedalaman dengan kepadatan perumahannya yang tidak ada lebih besar dari sepuluh rumah per are di sebidang tanah yang dibeli Inggris pada tahun 1613, itu berarti terdapat sekitar 25 ribu rumah (Ricklefs, 1993; Hall et al., 1988). Oleh karena itu, boleh jadi masuk akal untuk menyimpulkan bahwa Makassar tumbuh dari populasi hanya beberapa ribu pada tahun 1590-an menjadi sekitar 25 ribu pada tahun 1615 dan 100 ribu pada 1640-1660.

Sejak saat itu, Makassar telah menjadi komunitas multietnis yang dihuni oleh suku-suku dari Sulawesi Selatan serta pendatang dari Malaka dan Jawa. Hampir semua pulau-pulau penting di bagian timur, termasuk Maluku, Tidore, Banda, dan Ternate memiliki hubungan dengan Makassar (Najamuddin, 2017). Bahwa aktivitas di lingkungan kota dengan masyarakat yang beragam dapat dikatakan menjadikan Makassar sebagai kota metropolitan yang ramai dengan melihat aktivitas pelayaran dan perdagangan yang terjadi di antara pelaut, pedagang lokal, ataupun pedagang asing.

Gambar 6.3 menyajikan suasana Kota Makassar 1638. Gambar tersebut menunjukkan situasi pemukiman ragam bangsa yang ada di Makassar sebagai berikut:



Sumber: Martinus Nijhoff (1925–1933) dalam tro.com (t.t)

Gambar 6.3 Suasana Kota Makassar 1638 menurut peta yang dibuat oleh East India Company (c. 1670).

- 1) kawasan benteng somba opu (milik Kerajaan Makassar),
- 2) istana besar raja,
- 3) beberapa istana bangsawan,
- 4) kawasan gudang kerajaan,
- 5) masjid besar kerajaan,
- 6) wilayah pemukiman portugis,
- 7) wilayah pemukiman gujarat,
- 8) pelabuhan perahu kecil 1,
- 9) rumah Antony da Costa (seorang saudagar Portugis),
- 10) loji Inggris,
- 11) loji Denmark (dulunya milik Belanda),
- 12) kawasan perkotaan (dihuni beragam etnis),
- 13) pasar,
- 14) Sungai Jeneberang yang dapat dilalui kapal, dan
- 15) kawasan persawahan serta kebun.

Perlu juga dipertegas bahwa kebangkitan Makassar pada saat itu dibantu oleh populasi penduduk yang prospektif sebesar 160 ribu orang. Angka yang cukup besar jika dibandingkan dengan Surabaya yang berjumlah 50 ribu orang dan Gresik yang berjumlah 30 ribu orang (Reid, 1990, 1980). Kepemimpinan Sultan Alauddin di Makassar mengadopsi banyak ide dan teknologi baru, memberi sambutan yang tulus dan murah hati kepada orang asing, dan memberi jaminan keamanan yang berdampak pada makin intensnya perdagangan dari segala arah (Abidin & Sabang, 1999).

Pada tanggal 27 Desember 1634 Gubernur Jenderal Hendrik Brouwer menulis surat kepada para direktur perusahaan Belanda. Surat itu menyatakan bahwa pelayaran Makassar meningkat drastis karena orang asing yang diusir dari daerah Melayu seperti Johor, Pahang, dan Lingga serta dari Gresik, Giri, Jaratan, Sedayu, dan banyak tempat lainnya diterima dengan sangat baik di Makassar (Hall et al., 1988). Kota Makassar yang luas diketahui dihuni oleh sekitar 100 ribu orang dari pelbagai negara sehingga memungkinkan untuk pertemuan dan juga perluasan ide-ide baru yang dihasilkan dari lintas budaya (Hall et al., 1988). Pemerintah Makassar kemudian berhasil mengubah satu prestasi ke prestasi lainnya, tidak hanya dalam hal perluasan wilayah, tetapi juga dalam inovasi teknologi dan kecerdasan. Beberapa raja yang memerintah pada abad ke-16, seperti Raja Gowa X Karaeng Tunipalangga (1546-1565) dan Raja Gowa XII Karaeng Tunijallo (1565-1590), menciptakan karya dan kebijakan penting, seperti:

- 1) menunjuk penulis istana,
- 2) memproduksi senjata api dengan bubuk mesiu,
- 3) menjalin hubungan diplomatik internasional,
- 4) menggunakan batu bata,
- 5) mencampur emas dengan logam,
- 6) menggunakan timbangan dan sistem ukuran, serta
- 7) memobilisasi berbagai perajin di serikat pekerja (Poelinggomang & Mappangara, 2004; Jacobs, 1988; Sutherland, 2001; Reid, 1990).

Kerja sama juga dilakukan oleh Makassar dengan Portugis di Goa (India), raja Inggris, dan mufti di Mekkah (Hall et al., 1988). Kerja sama yang luas ini menunjukkan betapa eratny hubungan politik dan ekonomi yang dimiliki oleh penguasa Makassar. Dalam hal berurusan dengan bangsa lain, terutama bangsa Eropa, para penguasa Makassar menempatkan diri sejajar dengan bangsa Eropa (Reid, 1990). Manfaat yang diperoleh dari kegiatan perdagangan laut telah memberikan kesempatan bagi para pemimpin dan pendukung Makassar untuk membangun istana dan rumah mewah yang megah dan memperkuat kekuatan militer (Poelinggomang & Mappangara, 2004).

Pedagang dari Eropa menjadikan Makassar sebagai pusat perdagangan yang menguntungkan untuk rute perdagangan Malaka dan Maluku (Kartodirdjo, 1988). Tekstil dijual dalam jumlah besar di Makassar dan diangkut oleh orang Melayu serta penduduk setempat ke seluruh daerah dan pulau-pulau terdekat, seperti Kalimantan, Mindanao, Maluku, Ambon, Seram, Kei dan Aru, Tanimbar, Solor, Timor, Ende, Bima, Bali, dan Jawa (Reid, 1990; Mattulada, 1991). Di Makassar orang-orang Portugis memperoleh rempah dari Ambon dan kepulauan Maluku, cendana, lilin, dan kulit penyu yang diimpor dari Timor, Solor, dan daerah lainnya. Mereka juga mendapatkan pasokan beras dari Makassar, permata dan batu mulia dari Kalimantan, serta berbagai barang lainnya. Sekitar bulan Mei, kapal-kapal dari Macau mulai berlayar dengan muatan penuh senilai antara 30 ribu dan 60 ribu real (Marihandono & Kanumayoso, 2016; Reid, 1990) atau sekitar 63.147.000.000-192.464.500.000 dalam kurs rupiah hari ini dengan asumsi satu real Spanyol memiliki nilai sekitar 8,3 gram perak murni. Penggunaan alat ukur Spanyol untuk menilai transaksi perdagangan dalam tulisan ini, karena, mata uang Spanyol menjadi alat tukar untuk transaksi perdagangan internasional yang banyak digunakan pada abad ke-16, bukan Euro yang saat ini digunakan di Eropa (Pamuk, 2000).

Pedagang Tiongkok mulai berdagang dengan membawa keramik ke Makassar melalui berbagai rute (Effendy & Saddhono, 2005). Pada tahun 1618 Tiongkok mulai mendirikan kantor perdagangan

di Makassar (Effendy & Saddhono, 2005). Ini menunjukkan betapa seriusnya mereka menjalankan bisnis di Makassar. Prosedur ini jelas berasal dari upaya Makassar untuk menjadi pusat perdagangan rempah terbesar di kawasan timur Nusantara (Reid, 1990).

Pasar yang terletak di Makassar adalah sumber vital bagi raja karena menjadi bagian dari sumber pendapatan. Oleh karena itu, raja, sebagai penguasa, memberikan perlindungan dan jaminan kepada pedagang dengan membuat berbagai konsesi (Hadi et al., 2015). Dalam konteks ini, pendapatan negara berasal dari pajak perdagangan, uang jaminan dari tentara kerajaan, pajak atas proses hukum, dan tarif pasar dari pengusaha (Ricklefs, 1993). Sebagai penguasa, Makassar memainkan peran berarti dalam struktur ekonomi masyarakat. Kegiatan perdagangan semacam itu telah lama digunakan oleh kerajaan-kerajaan sebelumnya, seperti Hindu, Budha, dan Islam. Pengaruh raja sebagai penguasa memiliki dampak yang signifikan terhadap perdagangan (Leur, 1955).

Raja-raja berdagang dalam bentuk *commenda*. *Commenda* merupakan sistem perdagangan abad pertengahan. Raja atau bangsawan memberikan modal dan barang-barang dagangan ke mitra, lalu mitra akan membantu dalam proses perdagangan, bahkan terlibat dalam produksi barang-barang yang diperdagangkan. Keuntungan perdagangan, kemudian dibagi antara kedua belah pihak sesuai dengan kesepakatan. Sistem perdagangan ini mirip dengan investasi saat ini yang membagi keuntungan yang dihasilkan dari investasi berdasarkan perjanjian sebelumnya (Leur, 1955). Penggunaan uang sebagai alat perdagangan juga dikenal di kota-kota komersial, termasuk Makassar. Penggunaan uang yang terbuat dari emas disebut Dinara, pertama kali diciptakan oleh Karaeng Matoaya dari Tallo, perdana menteri Kerajaan Makassar 1593 sampai 1637 yang terkenal sebagai arsitek agung pembentukan Makassar sebagai pusat perdagangan terbesar di kawasan timur (Reid, 1990). Pertukaran atau barter juga berlaku, tetapi ada beberapa mata uang dengan nilai berbeda di kota perdagangan selama periode perdagangan ini (Van Niel, 1956).

Surat imam Yesuit yang berbasis di Makassar, menulis bahwa Makassar adalah kerajaan besar di antara banyak pulau lainnya (Jacobs, 1988) dan menyatakannya sebagai wilayah yang menyenangkan meskipun cuacanya panas karena hampir di bawah (garis) khatulistiwa. Makassar juga sering dikunjungi oleh Portugal, Kastilia dari Manila, Inggris, Belanda, dan banyak negara Asia lainnya dengan barang dagangan mereka sendiri. Meskipun pulau ini tidak menghasilkan rempah-rempah, tetapi Makassar mampu menjadi salah satu *enterpot* terbesar di Asia (Jacobs, 1988).

4. Moderasi dalam Kajian Sosio Kosmopolit

Selain menjadi pusat perdagangan rempah-rempah yang penting, Makassar juga berperan sebagai tempat pertemuan pertukaran budaya dari pelbagai bangsa. Kota ini sangat berperan dalam memahami bagaimana perdagangan rempah-rempah dan difusi budaya berinteraksi dan memengaruhi karakteristik kota kosmopolitan dalam kerangka studi sosio-kosmopolit. Kota ini menjadi pusat perdagangan rempah-rempah, seperti cengkeh, pala, dan lada di antara para pedagang dari Belanda, Inggris, Portugis, Italia, Arab, Gujarat, dan Cina. Aktivitas perdagangan ini tidak hanya membawa kekayaan ekonomi bagi kota ini, tetapi juga membawa pengaruh budaya dari seluruh dunia (Gunesch, 2004).

Penjualan rempah-rempah di Makassar tidak hanya soal mengimpor barang, tetapi juga peradaban dari seluruh dunia. Kontak antara pedagang dan penduduk lokal menghasilkan pembentukan lapisan-lapisan budaya yang kaya dan beragam. Budaya-budaya ini menyatu dan membentuk lingkungan sosial global. Pengaruh arsitektur, gastronomi, bahasa, dan bahkan agama merupakan contoh penyebaran budaya (Werbner, 2020). Interaksi antarbudaya ini juga membantu menumbuhkan pengetahuan yang lebih baik tentang keragaman dan kemajemukan serta toleransi di antara berbagai kelompok masyarakat (Stott, 2017).

Studi sosio-kosmopolit berkaitan dengan kajian tentang bagaimana berbagai kelompok sosial berinteraksi, bertukar pengalaman,

dan membangun identitas komunal dalam lingkungan yang beragam (Werbner, 2020). Kisah Makassar pada abad ke-17 menjadi contoh bagaimana perdagangan rempah mengakibatkan penyebaran budaya sehingga dapat memengaruhi hubungan sosial di suatu wilayah.

Moderasi dalam kerangka kajian sosial-kosmopolitan mengacu pada gagasan atau prinsip penggunaan pendekatan yang setara dan tidak berat sebelah dalam melakukan hubungan atau interaksi antarkelompok baik dengan orang yang berbeda asal-usul budaya, keyakinan, maupun identitas sosialnya. Menghargai keragaman, saling pengertian, dan membangun perdamaian dalam menghadapi perbedaan adalah contoh-contoh moderat dalam kajian sosial kosmopolit (Robertson, 1992; Appiah, 1999; 2007).

Dalam kajian sosial kosmopolit, beberapa karakteristik penting dari moderasi meliputi sikap toleran sebagai kemampuan menerima perbedaan dan sikap terbuka terhadap berbagai sudut pandang, ide, dan gaya hidup. Dalam hidup berdampingan, moderasi ialah berusaha untuk berinteraksi dengan orang lain dari berbagai latar belakang dengan cara yang terbuka, sopan, dan penuh pengertian, tanpa menghakimi atau mengendalikan perilaku orang lain. Moderasi ini disertai kemampuan untuk memahami dan merasakan emosi serta pengalaman orang lain, terutama mereka yang berasal dari latar belakang yang beragam. Sikap kosmopolit juga ditunjukkan dengan cara menghormati dan menghargai peradaban dan warisan budaya lain serta turut berkolaborasi dan mengakui identitas serta hak-hak individu dalam konteks kemajemukan sosial dan budaya (Robertson, 1992; Appiah, 1997, 2007). Tulisan ini memberikan gambaran sekilas tentang konflik dan kolaborasi di dunia, yang membentuk pola perilaku yang berbeda dan saling melengkapi dalam lingkungan multikultural, juga mengajarkan kita tentang bagaimana keberagaman dalam lingkungan multikultural dapat membentuk dinamika sosial yang khas.

Menurut gagasan kosmopolitanisme sosiokultural, budaya kosmopolitan bukannya tidak berubah, melainkan tumbuh dan dibentuk melalui interaksi sosial (Tobing, 2016; Gunesch, 2004). Contoh

Makassar pada era ini menunjukkan bagaimana perdagangan dan penyebaran budaya membantu pembentukan identitas kosmopolitan. Orang Makassar tidak hanya menyerap pengaruh asing melalui pertukaran budaya, tetapi mereka juga memasukkan komponen-komponen baru ke dalam identitas asli mereka. Selain itu, kolaborasi dan konflik merupakan faktor penting dalam membangun identitas kosmopolitan. Interaksi di antara berbagai kelompok sosial dapat menimbulkan konflik kepentingan, namun juga membuka peluang untuk berkolaborasi (Ihsan, 2022). Perdagangan rempah-rempah di Makassar mempertemukan para pedagang dari berbagai latar belakang etnis. Tabel 6.1 menguraikan bagaimana perdagangan rempah telah berkontribusi pada difusi budaya di Makassar.

Tabel 6.1 Kontribusi Perdagangan pada Difusi Budaya

No.	Kontribusi Perdagangan Pada Difusi Budaya
1.	Posisi Makassar yang menguntungkan di jalur perdagangan rempah-rempah menjadikannya sebagai pintu masuk dan pusat perdagangan rempah-rempah utama di bagian timur Nusantara.
2.	Penjualan rempah-rempah menyatukan para pedagang dari berbagai latar belakang budaya, seperti pedagang Portugis, Spanyol, Inggris, India, Arab, dan Ternate, Jawa, Melayu yang memungkinkan terjadinya pertukaran budaya dan berbagi ide, kebiasaan, dan praktik.
3.	Perdagangan rempah-rempah menumbuhkan lingkungan kosmopolitan di mana orang-orang dari berbagai budaya berbaur dan hidup berdampingan di Makassar.
4.	Keragaman yang terwujud membantu pembentukan identitas kosmopolit yang ditandai dengan pencampuran dan perpaduan pelbagai aspek budaya.
5.	Pengembangan jaringan dagang yang menghubungkan Makassar dengan lokasi-lokasi lain, baik di dalam maupun di luar Nusantara mendorong pertukaran budaya dan menambah aspek kosmopolit.
6.	Identitas budaya Makassar dibentuk oleh perdagangan rempah yang juga memiliki dampak ekonomi dan politik yang penting. Kemunculan Makassar sebagai pusat perdagangan utama mendatangkan uang dan kemakmuran serta mengubah lanskap sosial dan struktur kekuasaan.

Meskipun tidak ada informasi khusus tentang manuskrip yang membahas moderasi beragama dalam konteks perdagangan rempah yang terjadi di Makassar pada abad ke-17. Namun, berdasarkan materi yang ditemukan, ada nilai-nilai agama tertentu yang terkait dengan perdagangan di Makassar yang memiliki suasana kosmopolitan dengan berbagai agama yang berinteraksi pada saat itu (Ahmadi, 2020). Menurut manuskrip dan sumber-sumber lain, Islam di seluruh Nusantara, khususnya Makassar, bersifat moderat, toleran, dan berakar pada budaya lokal. Hal ini menunjukkan sikap ramah wilayah ini terhadap agama dan budaya (Ihsan, 2021).

Makassar memiliki suasana yang heterogen dengan orang-orang dari berbagai agama berbaur pada saat itu. Kehadiran pelbagai agama di Makassar pada masa itu menunjukkan adanya bukti toleransi dan hidup berdampingan (Rafif & Fauzi, 2017). Naskah-naskah beserta tulisan-tulisan lain dari masa itu dapat menggambarkan pengaruh budaya lokal terhadap aktivitas dan pemahaman keagamaan di Makassar. Hal ini dapat mengindikasikan sikap yang seimbang dan komprehensif terhadap budaya daerah tersebut. Para pedagang Makassar berinteraksi dengan para pedagang internasional dari berbagai latar belakang budaya dan agama dalam perdagangan. Penerimaan terhadap keragaman budaya dan agama merupakan sifat penting dalam mengembangkan hubungan ekonomi (Rafif & Fauzi, 2017).

5. Toleransi dan Pluralisme di Makassar

Keberhasilan Makassar saat itu didukung oleh karakteristik toleransi dan pluralisme. Karakteristik ini mendorong keterbukaan terhadap ide-ide baru, menghormati perbedaan budaya dan persamaan hak serta perbedaan pandangan. Bentuk toleransi dan sikap plural Raja Gowa XII, Karaeng Tunijallo (1565-1590), ditunjukkan dengan dibangunnya masjid di Desa Mangallekana untuk kegiatan ibadah orang Melayu agar betah selama berada di Makassar, padahal ia sendiri belum beragama Islam (Mattulada, 1991). Banyak orang Melayu yang memiliki peran signifikan dalam struktur kekuasaan Kerajaan Makassar. Pada

masa Raja Gowa X Karaeng Tunipallangga (1546-1565) menunjuk I Mangambari Kare Mangaweang, yang biasa disebut sebagai I Daeng ri Mangallekana, yang juga kepala suku Melayu keturunan Bajo, menjadi syahbandar Kerajaan Gowa (Cummings, 2011, 2007).

Di samping itu, orang-orang Portugis yang beragama Kristen mampu menjalin persahabatan dengan orang Makassar dan Bugis. Selama periode Raja Gowa XV Sultan Malikussaid (1639-1653) dan putra penggantinya Sultan Hasanuddin (1653-1669) keduanya memberikan bantuan dan perlindungan yang mengarah pada keamanan bagi Portugis (Boxer, 1967), termasuk orang asing lainnya seperti Inggris, Denmark, Italia, Cina, India, dan Gujarati (Boxer, 1967). Pedagang Portugis terkemuka yang sangat bersahabat dengan penguasa Makassar bernama Navarrete dan Francisco Viera berkommentar tentang betapa makmurnya pelabuhan Makassar (Somba Opu) di bawah pemerintahan Sultan Hasanuddin yang toleran dan sabar (Boxer, 1967). Para tokoh masyarakat Portugis dan pendeta Jesuit dapat berdiskusi dengan santai bahkan bercanda tentang Islam di hadapan Raja Gowa XIV Sultan Alauddin (1539-1639) dan beberapa bangsawan penting lainnya, seperti Karaeng Matoaya, Karaeng Pattingalloang, dan Karaeng Karunrung (Jacobs, 1988).

Namun, seperti perbedaan pada umumnya, konflik kadang-kadang terjadi karena perbedaan agama. Meskipun demikian, seorang saudagar Portugis bernama Navarrete menganggap bahwa bangsa Portugis yang telah lama menetap di Makassar tetap menghormati komunitas muslim sebagai agama resmi kerajaan (Boxer, 1967). Di pihak lain, dengan kehadiran Portugis, penduduk Makassar juga diuntungkan karena melalui merekalah orang Makassar belajar dan memperoleh keahlian dalam membangun istana yang indah dan benteng-benteng pertahanan di pesisir pantai seperti yang terlihat di negara-negara Eropa pada abad pertengahan (Rasjid, 2000).

Sultan Alauddin juga tercatat memiliki selir Portugis di antara empat puluh istrinya. Hasil pernikahannya melahirkan seorang putra bernama Francisco Mendez, yang tumbuh menjadi Kristen menjadi sekretaris perwakilan Portugis di Makassar sekaligus penghubung

budaya antara keduanya (Reid, 2000). Pada tahun 1640-an dan 1650-an ada gereja-gereja yang dioperasikan oleh Fransiskan, Jesuit, dan Dominikan di Makassar. Sultan Hasanuddin akhirnya menutup Jesuit dan Dominikan pada tahun 1657–1658 dengan alasan terjadi persaingan antara ordo Katolik, bukan karena intoleransi muslim (Reid, 2000).

Sikap lain ditunjukkan oleh Raja Gowa ketika orang Melayu membuat perjanjian untuk saling menjaga kehormatan dan kewibawaan. Nakhoda Bonang (seorang Kapten Kapal Jawa) meminta perlindungan raja untuk saling menghormati dalam bentuk larangan memasuki halaman, apalagi memasuki rumah tanpa izin dari pemilik Melayu dan juga tidak menganjurkan sanksi *Nigayung* (diganyang) pada anak-anak mereka dan tidak menganjurkan sanksi *Nirappung* (didenda) jika ada di antaranya yang berselisih (Mattulada, 1991). Raja Gowa mengabulkan permohonan Nakhoda Bonang dengan mengatakan, “Adapun kerbauku, ketika telah turun ke air, ketika bebannya berat, jangan melakukan pembunuhan di kerajaanku di luar pengetahuanku.” (Mattulada, 1991). Perjanjian ini juga merupakan salah satu perjanjian politik paling awal dalam diplomasi komersial Indonesia Timur (Rasjid, 2000).

Peristiwa penting terkait toleransi penguasa Makassar adalah ketika Sultan Alauddin melerai konflik orang Eropa pada tahun 1625 yang terjadi di wilayahnya. Pada saat itu seorang pedagang Italia bernama Juan Maria Moretti terlibat konflik dengan sesama orang Eropa (Heeres, 1889). Dia dituduh menggelapkan kapal dagang sehingga Inggris mengejanya untuk memberikan hukuman. Tragisnya saat itu Portugis tampak menganggap Moretti bersalah dan langsung menyatakan hukuman mati atas Moretti. Namun, di tengah situasi itu Sultan Alauddin menunjukkan otoritasnya sebagai raja yang berhak atas hukum di wilayahnya. Moretti menerima pengampunan atas rekomendasi Sultan kepada semua orang yang menetap di Makassar (Heeres, 1889).

6. Difusi Budaya

Warisan difusi budaya yang menumbuhkan karakter dan identitas di antaranya adalah pemeliharaan kearifan lokal sebagai bangsa yang berbudaya, pembentukan toleransi di antara multietnis majemuk, pengembangan literasi, dan asimilasi budaya (Makkelo, 2020). Berdasarkan uraian ini, kita dapat menyimpulkan bahwa difusi adalah pengetahuan yang dihasilkan oleh nenek moyang dalam berinteraksi dengan lingkungannya, menjadikan informasi tersebut sebagai bagian dari budaya, dan memperkenalkan serta mewariskannya dari generasi ke generasi (Rokhani et al., 2017; Zamhari, 2022). Budaya Nusantara yang plural dan dinamis tidak akan mati karena semuanya adalah fakta kehidupan yang tidak dapat dihindari (Kleingeld & Brown, 2019; Majid, 2008).

Pada era Makassar yang makin ramai dan kosmopolit dengan pengaruhnya yang luas setidaknya menjadi hikmah bagi generasi penerus bangsa. Dalam sejarah perdagangan maritim yang melintasi benua, nenek moyang kita telah mewariskan banyak nilai luhur sebagai manusia yang beradab. Keberhasilan Makassar di masa lalu mewariskan beberapa karakteristik sebagai kota kosmopolitan. Portugis mampu membangun sikap bersahabat dengan orang Makassar dan Bugis pada saat itu. Ini dibuktikan oleh sejauh mana raja-raja Makassar dan Bugis mengizinkan penyebaran agama yang mereka bawa (Jacobs, 1988). Dengan kehadiran bangsa ini, masyarakat Makassar juga dapat memperoleh manfaat karena dari merekalah masyarakat Makassar belajar dan mendapatkan pengalaman berharga dalam bidang teknologi (Heeres, 1889; Rasjid, 2000).

Penyerapan bahasa, penggunaan senjata dan alat-alat rumah tangga, sikap dan tata krama perilaku serta pakaian adalah bagian penting dari pengaruh perdagangan rempah-rempah. Kehadiran multietnis yang tinggal di Makassar makin menambah khazanah budaya masyarakat setempat. Di bidang fashion, orang Inggris pada tahun 1633 mencatat bahwa jaket yang dijual di Banten seharga tiga ratus dolar Spanyol telah digunakan oleh bangsawan di Makassar sebagai pakaian mahal. Kehadiran orang Melayu juga memengaruhi

gaya busana masyarakat Makassar. Islam dan Kristen masuk dengan ditandai asimilasi mode yang berubah sesuai dengan budaya yang datang (Sutherland, 2001). Sama seperti sutra menjadi pakaian bangsawan Bugis dan Makassar. Hal tersebut dipengaruhi oleh sutra Tiongkok yang saat itu menjadi komoditas perdagangan mewah yang dibawa dari Tiongkok dan India (Effendy & Saddhono, 2005; Sutherland, 2001). Penggunaan adat Melayu diterima sebagai pakaian islami: wanita mengenakan pakaian atau kebaya dan sarung sementara pria memakai pakaian dan ikat kepala (Riddell, 2001). Transisi yang luar biasa cepat terjadi di Makassar pada abad ke-17, yang mungkin karena pada saat itu Makassar mulai memeluk Islam (Riddell, 2001). Islam memiliki pengaruh besar pada pakaian. Bahwa penggunaan bola penis dan pemotongan rambut wanita mulai menurun sebagai akibat dari perubahan agama dan gaya rambut Melayu yang masuk (Gittinger, 1990). Dalam sebuah kutipan oleh orang Melayu mengatakan, “kamilah orang-orang Melayu yang mengajar anak negeri duduk berhadap-hadapan dalam persidangan adat, mengajar menggunakan keris panjang yang disebut tatarapang, tata cara berpakaian dan berbagai hiasan untuk para anak bangsawan” (Nomay, 2009; Paeni, 2014).

Jabatan penting lainnya yang dipegang oleh orang Melayu adalah hal-hal yang berkaitan dengan literasi, yaitu menjadi pegawai istana pada masa Sultan Hasanuddin (Makkelo, 2020). Kontribusi terbesar orang Melayu di Indonesia Timur, khususnya Sulawesi Selatan, tidak hanya dalam bidang perdagangan, tetapi juga pendidikan, penyebaran agama Islam, dan budaya Melayu. Ajaran agama dan karya sastra Melayu diterjemahkan ke dalam bahasa Bugis/Makassar (Nomay, 2009; Paeni, 2014).

Ada kemungkinan bahwa keterampilan literasi yang dimiliki oleh orang Melayu diajarkan kepada anak-anak bangsawan sehingga mereka tahu membaca dan menulis. Mereka menjadi guru di kalangan bangsawan, apalagi aksara Lontara sudah ada dan menjadi aksara orang Makassar dan Bugis. Lain halnya dengan Karaeng Pattingalloang, seorang birokrat keraton yang mencintai dan menekuni literasi.

Alexander de Rhodes, misionaris Katolik, saat bertemu Pattingalloang di Makassar pada tahun 1646 berkata, “jika kita mendengar pidatonya tanpa melihat orangnya, kita harus berpikir bahwa dia adalah orang Portugis sejati karena dia berbicara bahasa Portugis dengan lancar seperti orang Lisbon” (Reid, 1990 Sagimun, 1975). Pattingalloang juga, menurut Rhodes, “menguasai semua keadaan kita dengan baik dan membaca semua kisah raja-raja di Eropa dengan rasa ingin tahu yang besar” (Reid, 1990 Sagimun, 1975).

Menetapnya beragam suku dan bangsa dunia, rupanya ini menjadi episentrum tersendiri bagi perkembangan budaya, terutama ilmu pengetahuan semenjak I Mangadacinna Daeng Sitaba Sultan Mahmud Karaeng Pattingalloang menjabat mangkubumi (perdana menteri) paling masyhur kala itu. Ia memainkan peran teramat penting. Ia mewariskan nilai-nilai intelektual dengan beragam koleksi buku dan alat peraga astronomi dan kartografi (Mappasomba, 2020).

Sewaktu masa I Mangadacinna Daeng Sitaba Sultan Mahmud Karaeng Pattingalloang, penerjemahan serangkaian risalah teknologi Eropa ke dalam bahasa Makassar merupakan puncak dari ambisinya. Naskah-naskah tentang pembuatan meriam, produksi mesiu, dan persenjataan diterjemahkan ke dalam bahasa Makassar dari bahasa Spanyol, Portugis, dan Turki. Atas permintaan Andreas Monyona, karya berbahasa Spanyol tentang pembuatan meriam dirangkum dalam bahasa Makassar pada tahun 1635. Ia juga pernah menyuruh seorang Ambon pelarian dari Maluku untuk menuliskan tarikh maluku dalam bahasa Melayu (Mappasomba, 2020).

Selain itu, gairah literasi Arab membuat masyarakat Makassar dan Bugis, khususnya di kalangan keraton untuk menggunakan aksara Jawi, yaitu penggunaan aksara Arab di Makassar atau Bugis guna kebutuhan literasi meskipun penggunaan aksara Arab sudah lama digunakan oleh orang Melayu (Makkelo, 2020). Begitu juga dengan Sarabba, minuman khas Makassar yang terbuat dari gula merah dicampur jahe merupakan jenis minuman hangat untuk meningkatkan stamina yang diperkenalkan oleh bangsa Arab.

7. Relevansi dengan kondisi saat ini

Makassar sukses pada abad ke-17 karena sikapnya yang terbuka dan kosmopolit terhadap imigran tanpa memandang latar belakang etnis dan agama dari pelbagai negara. Mereka diterima dengan tangan terbuka untuk menetap dan membuka kantor perdagangan. Raja yang berperan sebagai penguasa atau pemerintah menjamin keamanan dan tetap menghormati perbedaan yang timbul akibat perbedaan agama dan budaya. Akibat sikap kosmopolit ini, kota Makassar dengan cepat berkembang menjadi kota dunia yang dikunjungi banyak orang dari berbagai latar belakang etnis.

Sikap ini perlu dipertahankan dan diajarkan kepada generasi bangsa, khususnya di Makassar. Kemajuan akan cepat tercapai jika bangsa ini terbuka dan toleran terhadap perbedaan. Perbedaan bukanlah persoalan, melainkan suatu anugerah yang harus disyukuri karena dari perbedaan itulah lahir pengetahuan serta pengalaman baru yang menjadi nilai kekayaan yang tak ternilai harganya. Generasi kita perlu diajarkan bahwa untuk mencapai kemajuan di segala bidang, maka diperlukan pikiran yang terbuka, pikiran yang tidak kaku melihat hal-hal baru atau alergi terhadap perbedaan dan inilah tantangan terbesar bangsa Indonesia saat ini yang dikenal sebagai bangsa yang besar, multietnis dan agama serta budaya yang beragam.

Difusi budaya juga mampu menumbuhkan semangat nasionalisme, membangun semangat toleransi, menghargai perbedaan dan saling menghormati serta memperkokoh persatuan dan persatuan dalam keberagaman sehingga menunjukkan kokohnya persatuan masyarakat, yang toleran terhadap siapapun tanpa memandang budaya, agama, suku, dan ras. Dalam hal ini, masyarakat kosmopolit dapat membantu mempromosikan sikap kosmopolit untuk mengurangi konflik. Oleh karena itu, dengan upaya memperkaya keragaman budaya, difusi budaya dapat memperkuat persatuan dan kesatuan masyarakat antarbangsa.

Masyarakat umum dapat mengakses berbagai informasi dan pemahaman dari agama lain melalui penyebaran budaya, yang dapat meningkatkan kesadaran dan pemahaman mereka tentang dunia.

Dalam konteks konstruksi, warisan budaya berpotensi memajukan industri kreatif dan intelektual serta membuka pasar wisata sebagai sumber pendapatan daerah yang signifikan. Manusia dapat memperoleh pengetahuan dari pengalaman masa lalu dan menghindari kesalahan serupa di masa depan.

Mengungkap pencapaian luar biasa masa lalu dapat menjadi awal dari kenangan bersama bangsa dan sumber pengetahuan yang berharga bagi generasi sekarang dan mendatang. Namun, itu harus dilakukan dengan cara yang menghormati nilai-nilai baik demi meraih masa depan yang lebih baik. Belajarlah dari kesalahan dan keterbatasan sebelumnya! Inti dari kemajuan pembangunan adalah hubungan dan konektivitas pelbagai negara. Hubungan kerja sama yang baik merupakan modal utama kemajuan. Perdagangan dan pengembangan ilmu pengetahuan serta teknologi akan lebih mudah diserap jika bangsa ini bersikap kosmopolit.

B. Penutup

Keberhasilan kota Makassar berupa banyaknya kunjungan pedagang asing untuk berdagang di Makassar ialah karena posisinya yang strategis sebagai kota transit. Selain itu, penguasa Makassar menerima dengan tangan terbuka dan memberikan perlindungan bagi para pedagang serta bersikap toleran dan menghormati hak-hak mereka. Sikap ini membuat pedagang merasa betah, bahkan menetap dan membangun pemukiman.

Selama abad ke-16 hingga ke-17, Makassar makin menunjukkan eksistensinya sebagai kota dunia. Sikap kosmopolit yang diterapkan penguasa menjadikan Kota Makassar sebagai tempat usaha yang paling baik, aman, dan saling menguntungkan. Kehadiran masyarakat multi-etnis makin menambah khazanah budaya di Makassar. Orang-orang di Makassar yang telah berasimilasi dengan pendatang merasakan banyak manfaat. Bangsa Eropa yang telah mengenal ilmu pengetahuan lebih awal, penguasa Makassar memanfaatkan ilmunya untuk kebutuhan pengembangan dan penguasaan alat-alat modern.

Kemajemukan yang ada di Makassar selama kurun abad ke-16–19 telah banyak mewariskan ragam budaya dan tradisi. Beragamnya bangsa yang datang ke Makassar memberikan warna tersendiri terhadap perkembangan budaya masyarakat setempat sehingga menghasilkan perpaduan budaya dan tradisi. Kearifan lokal yang terwakili dalam sistem sosial yang plural di antara berbagai suku serta asimilasi budaya yang menyebabkan keragaman, seperti penyerapan bahasa, penggunaan senjata dan peralatan rumah tangga, sikap dan sopan santun, serta pakaian merupakan bagian penting dari pengaruh perdagangan lintas negara di masa lalu. Toleransi antarbangsa telah mewariskan banyak nilai baik sebagai manusia yang beradab. Peristiwa masa lalu yang dialami kerajaan Makassar dapat menjadi pelajaran bagi generasi mendatang bahwa untuk menjadi negara besar dibutuhkan sikap kosmopolit, kemampuan beradaptasi dengan lingkungan, dan partisipasi dalam kancah global.

Dengan mengambil pelajaran dari perjuangan dan prestasi para pahlawan dan tokoh masa lalu, kita dapat menginspirasi generasi muda untuk mencontoh mereka dalam mencapai kesuksesan. Oleh karena itu, penting bagi kita untuk mempelajari sejarah secara cermat dan objektif serta mengambil nilai-nilai positif sebagai pedoman dalam menjalani kehidupan saat ini.

Tulisan ini memberikan telaah mendalam tentang bagaimana Kota Makassar meraih kesuksesan melalui perdagangan lintas batas serta variabel-variabel yang mendorong pertumbuhan kota. Sikap kosmopolit dan toleransi antarbangsa menjadi aspek penting pertumbuhan Makassar dalam menekankan nilai-nilai yang baik dan relevan, terutama dalam konteks globalisasi dan keragaman budaya guna membentuk identitas dan kemajuan kota. Pembaca diajari dan terinspirasi oleh pernyataan bahwa peristiwa-peristiwa bersejarah ini dapat menjadi pelajaran bagi generasi mendatang. Ini adalah kesempatan yang sangat baik untuk mempertimbangkan pentingnya cita-cita seperti kosmopolitanisme, kemampuan beradaptasi, dan keterlibatan.

Namun, kekurangan tulisan ini tidak terbatas pada penggunaan referensi atau sumber yang mendalam yang menguatkan klaim dan fakta sejarah yang ditawarkan. Tulisan ini menekankan pada elemen-elemen yang baik saja, terlepas dari pentingnya menyebutkan dampak negatif atau hambatan yang mungkin dialami oleh Kota Makassar selama masa itu.

Oleh karena itu, beberapa gagasan yang bisa menjadi arahan penelitian selanjutnya, antara lain, penggalian lebih dalam pengaruh budaya dari berbagai bangsa yang datang ke Makassar serta proses integrasi budaya yang berfokus pada perpaduan bahasa, seni, tradisi, dan adat istiadat dari berbagai kelompok etnis yang berbeda. Hal ini dapat memberikan wawasan tentang bagaimana keragaman budaya dikelola. Kemudian, peneliti menyelidiki signifikansi historis dari gagasan kosmopolitanisme Makassar dalam konteks globalisasi dan keragaman budaya saat ini, seperti bagaimana pembelajaran dari sejarah ini bisa diterapkan pada situasi dunia saat ini, yang lebih kompleks dan terkoneksi.

Daftar Referensi

- Abidin, Z., & Sabang, S. (1999). *Sejarah Sulawesi Selatan: Capita selecta*. Hasanuddin University Press.
- Abubakar, A., Krisdiana, R., Asba, R., Sumalyo, Y., Akbar, A., Wibawa, M. A. (2019). *Pusat Ekonomi Maritim Makassar dan Peranan Bank Indonesia di Sulawesi Selatan*. Bank Indonesia Institute.
- Ahmadi, D. (2020). *Jalur rempah Nusantara-Nusantara: Interaksi Budaya, Ekonomi, Politik, dan Agama*. diakses pada tanggal 29 Mei 2022. melalui Dari <https://jalurrempah.kemdikbud.go.id/artikel/jalur-rempah-nusantaraNusantara-interaksi-budaya-ekonomi-politik-dan-agama> pada tanggal 29 Mei 2022.
- Appiah, K. A. (1999). Cosmopolitan patriots. *Critical Inquiry*, 23(3), 617–639. <http://www.jstor.org/stable/1344038>
- Appiah, K. A. (2007). Cosmopolitanism (Chapter 2). Dalam *Reading for Lecture 7*. W. W. Norton & Co. URL: https://openlearninglibrary.mit.edu/assets/courseware/v1/43ad218cf3f4e766c54e5782ebcd94e6/asset-v1:MITx+24.02x+2T2020+type@asset+block@L7_Appiah_Chapter_2.pdf.

- Bahtiar, B. (2018). Orang Melayu di Sulawesi Selatan. *Walusuji*, 9(2), 373–387. <https://doi.org/10.36869/wjsb.v9i2.54>
- Baker, B. (1966). *South Sulawesi in 1544: aa Portuguese letter*. 39(1), 61–85.
- Boxer, C. R. (1967). Francisco Vieira de Figueiredo: A Portuguese merchant-adventurer in South East Asia, 1624-1667, Volumes 52–54. Brill. <https://books.google.co.id/books?id=vWH0jwEACAAJ>
- Bulbeck, D. (1992). *A tale of two kingdoms: The historical archaeology of Gowa and Tallok, South Sulawesi, Indonesia* [Disertasi, Australian National University]. Open Research Library. <https://openresearch-repository.anu.edu.au/handle/1885/116897>
- Commelin, I., Compagnie, V. O., & Janssonius, J. (Amsterdam). (1646). *Begin ende voortgangh, van de Vereenighde Nederlantsche Geoctroyeerde Oost-Indische Compagnie: Vervatende de voornaemste reysen, by de inwoonderen der selver provincien derwaerts gedaen: alles nevens de beschrijvinghen der rijcken, eylanden, havenen, rev* (Nomor v. 1). Jan Jansz. <https://books.google.co.id/books?id=CREme2gihgUC>
- Commissie Voor Het Adatrecht. (1929). *Adatrechtbundels, XXXI: Selebes*. (1929). Martinus Nijhoff.
- Cummings, W. (2007). *A chain of kings: The Makassarese chronicles of Gowa and Talloq*. Brill.
- Cummings, W. (2011). *The Makassar annals*. Brill.
- Effendy, M. A. R., & Saddhono, K. (2005). *Jaringan perdagangan keramik: Makassar abad XVI-XVII*. Bina Citra Pustaka.
- Gaastra, F. S. (2007). Organisasi VOC. https://sejarah-nusantara.anri.go.id/media/userdefined/pdf/brillvocrinventaris_gaastraid.pdf *Sejarah Nusantara ANRI, hlm 29*.
- Gervaise, N., & Duteil, J. P. (2003). *Description historique du royaume de Macassar*. Editions Kimé. <https://books.google.co.id/books?id=hJEVAQAACAAJ>
- Gittinger, M. (1990). *Splendid symbols: Textiles and tradition in Indonesia*. Oxford University Press. <https://books.google.co.id/books?id=aUBLAAAAYAAJ>
- Google. (2023). [Peta Makassar]. Diakses pada 25 Agustus, 2023, dari <https://www.google.com/maps/place/Makassar,+Kota+Makassar,+Sulawesi+Selatan/@-5.1113133,119.3202248,33955m/data=!3m1!1e3!4m6!3m5!1s0x2dbec329d96c4671:0x3030bfbcaf770b0!8m2!3d-5.1615828!4d119.4359281!16zL20vMDIyaDQ3!5m1!1e4?entry=ttu>

- Google. (2023). [Peta Sulawesi]. Diakses pada 25 Agustus, 2023, dari <https://www.google.com/maps/place/Sulawesi/@-2.6392614,122.9158412,1613276m/data=!3m1!1e3!4m6!3m5!1s0x2d8537dba9012a31:0xbc9a51d168f47742!8m2!3d-1.8479!4d120.5279!16zL20vMDczcGs!5m1!1e4?entry=ttu>
- Graaf, H. J. (1952). Tomé Pires' „Suma Oriental” en het tijdperk van godsdienstovergang op Java. In *Dalam Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* (Vol. 108). Brill <https://doi.org/10.1163/22134379-90002436>
- Gunesch, K. (2004). Education for cosmopolitanism: Cosmopolitanism as a personal cultural identity model for and within international education. *Journal of Research in International Education*, 3(3), 251–275. <https://doi.org/10.1177/1475240904047355>
- Hall, D. G. E., Soewarsha, I. P., & Mustopo, M. H. (1988). *Sejarah Asia Tenggara*. Usaha Nasional.
- Hadi, A., Azra, A., Burhanudin, J., Hisyam, M., Sulaiman, S., & Abdullah, T. (2015). *Sejarah kebudayaan Islam Indonesia Jilid I* (T. Abdullah & E. Djaenunderadjat (ed.), Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. <http://118.98.228.242/Media/Dokumen/5cff5f5b646044330d686d0/36443f0d712e51edbd270f2623014dc9.pdf>
- Harvey, B. S. (1974). *Tradition, Islam, and rebellion: South Sulawesi 1950-1965* [Disertasi. Cornell University]. URL: <https://oxis.org/theses/harvey-1974.pdf>
- Heeres, J. E. (1889). *Dagh-register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India* (Nomor v. 1661). G. Kolff. <https://books.google.co.id/books?id=JaoSAAAAYAAJ>
- Ihsan. (2021). *Pendidikan moderasi beragama model madrasah pesantren*. IAIN Kudus Press.
- Jacobs, H. (1988). *The jesuit Makasar documents: 1615-1682*. Jesuit Historical Institute. <https://books.google.co.id/books?id=KevYAAAAMAAJ>
- Kariadi, D. (2017). Generasi yang berwawasan global berkarakter lokal melalui harmonisasi nilai kosmopolitan dan nasionalisme dalam pembelajaran pkn. *Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan*, 1(2), 86–96.
- Kartodirdjo, S. (1988). *Pengantar sejarah Indonesia baru, 1500-1900*. Gramedia.

- Kassim, A.S., Jidi, K.M., Kamarolzaman, S.H., Kamarolzaman, M.T., & Aziz, M.K. (2012). *Melaka: Di sinilah segala-galanya bermula*. Johor: UTHM, Universiti Tun Hussein Onn Malaysia. UTHM Press
- Kessler, C. S. (1991). Ulasan buku Book Reviews : Southeast Asia in the Aage of cCommerce 1450--1680: Volume 1 — the Lands Below the Winds:. Anthony Reid. New Haven & London, Yale University Press, 1988. xviii + 266 pp. US\$25.00 (cloth), n.p.1. (paperback). *The Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 27(3), 435–437. <https://doi.org/10.1177/144078339102700328>
- Kleingeld, P., & Brown, E. (2019). Cosmopolitanism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Winter 2019. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/cosmopolitanism/>
- Leur, J. C. (1955). *Indonesian trade and society: Essays in Asian social and economic history*. W. Van Hoeve. <https://books.google.co.id/books?id=JLocAAAAIAAJ>
- Majid, N. (2008). *Islam, kemodernan, dan keindonesiaan*. Mizan. <https://books.google.co.id/books?id=6ReSfWGz4OsC>
- Makkelo, I. D. (2020). Sejarah Makassar dan tradisi literasi. *Lembaran Sejarah*, 15(1), 30-48. <https://jurnal.ugm.ac.id/lembaran-sejarah/article/view/59523>
- Mappasomba, Zulkifli. (2020). Karaeng Galesong “Warisan Sejarah dan Budaya”. Haura Publishing.
- Mangemba, H. D. (1958). *Kenallah Sulawesi Selatan*. Timun Mas.
- Mansyur, S. (2011). Jejak tata niaga rempah-rempah dalam jaringan perdagangan masa kolonial di Maluku. *Kapata Arkeologi, i. Balai Arkeologi. Ambon*, 7,(13), 20–39. <http://sawerigading.kemdikbud.go.id/index.php/sawerigading/article/view/315>
- Manyambeang, A. K., & Mone, A. R. (1975). *Lontarak patturioloanga ri tutalloka*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Penerbitan Buku Bacaan Sastra Indonesia dan Daerah.
- Marihandono, D., & Kanumoyoso, B. (2016). *Rempah, jalur rempah, dan dinamika masyarakat NusantaraNusantara*. Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Mattulada. (1991). *Menyusuri jejak kehadiran Makassar dalam sejarah, 1510–1700*. Hasanuddin University Press.

- Muljana, S. (1979). *Nagarakretagama dan tafsir sejarahnya*. Bhratara Karya Aksara.
- Museum Nusantara. (2022, 8 Agustus). [Peta pengaruh dan kekuasaan Makassar pertengahan era ke-17] (Gambar peta). Diakses pada 25 Agustus, 2023, dari <https://museumnusantaraNusantara.com/kerajaan-gowa-tallo/>
- Najamuddin, N. (2017). Capitalism Iin the 17th century world of trade Makassar Dalam Farida., Aryani, Farida., & Bakhtiar, M. I. (Ed.), . *Tthe 1st international conference on education, science, art and technology (the 1st ICESAT) Universitas Negeri Makassar* (126–129). <https://ojs.unm.ac.id/icesat/article/view/3700/2110>.
- Nomay, U. (2009). *Orang Melayu di Makassar*. Yogyakarta: Ombak.
- Nur, N., Purwanto, B., & Suryo, D. (2016). Perdagangan dan ekonomi di Sulawesi Selatan, pada tahun 1900-an sampai dengan 1930-an. *Jurnal Administrasi dan Kebijakan Kesehatan Indonesia*, 4(1). <https://doi.org/10.34050/jib.v4i1.768>
- Paeni, M. (2014). *Membaca Manusia Bugis Makassar*. Makassar: CV. Gisna Multi Mandiri bekerjasama Kurnia kalam Semesta.
- Pamuk, S. (2000). *A Monetary history of the Ottoman Empire*. Cambridge University Press. <https://books.google.co.id/books?id=Htk3Wn789EQC>
- Pigeaud, T. G. T. (1963). Java in the 14th century: A study in cultural history. Springer Dordrecht. . In *Java in the 14th Century*. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-8778-7>
- Poelinggomang, L., & Mappangara, S. (2004). *Sejarah Sulawesi Selatan*. Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah, Provinsi Sulawesi Selatan.
- Pons, J.-N. S. (2020). Tardíos amores insulindios: Manila y el sultanato de Macasar en el siglo XVII / Insulindian Late Loves: Manila and the Sultanate of Makassar in the 17th Century. Dalam ULPGC (Ed), *Vegueta: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia* (295–325). Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Rafif, R., & Fauzi, M. (2017). Jalur rempah dan dinamika masyarakat abad X–XVI: Kepulauan Banda, Jambi, dan Pantai Utara Jawa. Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Rasjid, A. (2000). *Makassar sebagai kota maritim*. Departemen Pendidikan Nasional.

- Reid, A. (1980). The structure of cities in Southeast Asia: Fifteenth to seventeenth centuries." *Journal of Southeast Asian Studies*, 16(2), 235–250. <https://www.jstor.org/stable/20070357> 11 (September): 235-250.
1988. *Southeast Asia in the Age of Corninerce*, 1450–1680.
- Reid, A. (1990). *Southeast Asia in the age of commerce, 1450-1680: Volume one: The lands below the winds*. Yale Univ Pr.
- Reid, A. (2000). Pluralism and progress in seventeenth-century Makassar. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 156(3), 433–449. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003834>
- Reid, A. (2000a). *Charting the shape of early modern Southeast Asia*. Silkworm Books:. <https://books.google.co.id/books?id=N3ZuAAAAAMAAJ>.
- Ricklefs, M. C. (1993). *A history of modern Indonesia since c. 1200*. MacMillan London.
- Riddell, P. G. (2001). *Islam and the Malay-Indonesian wWorld: Transmission and rResponses*. Hurst. https://books.google.co.id/books?id=Tq1v%5C_V4haj4C
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. London: SAGE Publ.
- Rokhani, U., Salam, A., & Rochani-Adi, I. (2017). Konstruksi identitas Tionghoa melalui difusi budaya gambang kromong: Studi kasus film dikumenter anak naga beranak naga. *Resital: Jurnal Seni Pertunjukan*, 16(3), 141–152. <https://doi.org/10.24821/resital.v16i3.1679>
- Sagimun, M. (1975). *Sultan Hasanudin menentang VOC*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Schley, J. van. der, Rijksmuseum Collection (t.t). [Pemandangan Kota Makassar (1747--1779)]. Diakses pada 25 Agustus, 2023 dari Rijks Muesum <https://www.rijksmuseum.nl/nl/collectie/RP-P-1908-2309>
- Stott, D. A. (2017). Integration and Conflict in Indonesia's Spice Islands. *ASIA-PACIFIC JOURNAL-JAPAN FOCUS*, 15(11). <https://apjif.org/2017/11/Stott.html>
- Subrahmanyam, S. (1988). Commerce and conflict: Two views of portuguese melaka in the 1620s. *Journal of Southeast Asian Studies*, 19(1), 62–79. <http://www.jstor.org/stable/20070992>

- Sutherland, H. (2001). The Makassar malays: Adaptation and identity, c. 1660–1790. *Journal of Southeast Asian Studies*, 32(3), 397–421. <https://doi.org/10.1017/S0022463401000224>.
- Tobing, M. M. (2016). Kosmopolitanisme dalam setting proksemik antarbudaya. *Konferensi Nasional Komunikasi (KNK) ISKI Tahun 2016*, 2(4), 1–11. http://repository.uki.ac.id/1050/1/2016_ISKI_Full_Paper.pdf
- Trove.Com. (Makasser). (1638). From the secret atlas of the East India Company (c.1670). Dalam *The Hague: Martinus Nijhoff*, [1925–1933]. Call Number MAP Ra 265 Vol. 5, Plates 115, 116: <https://nla.gov.au/nla.obj-1071822423/view>.
- Valentijn, F. (1726). *Oud en Nieuw Oost-Indiën, vervattende een naaukeurige en uitvoerige verhandelinge van Nederlands mogentheyd in die gewesten: Benevens eene wydluiftige beschryvinge der Moluccos, Amboina, Banda, Timor, en Solor, Java, en alle de eylanden onder dezelve landb*. By Joannes van Braam. https://books.google.co.id/books?id=b%5C_1GAAAAcAAJ
- Van Niel, R. (1956). Indonesian trade and society. Essays in Asian social and economic history. *The Far Eastern Quarterly*, 15(3), 440–441. <https://doi.org/10.1017/S0363691700010230>
- Werbner, P. (2020). *Anthropology and the new cosmopolitanism: Rooted, feminist and vernacular perspectives*. Taylor & Francis. <https://books.google.co.id/books?id=PEQHEAAAQBAJ>
- Zamhari, R. (2022). Pengaruh budaya kuliner Cina dan Belanda terhadap kuliner Indonesia. *Kusa Lawa*, 2(1), 87–102. <https://doi.org/10.21776/ub.kusalawa.2022.002.01.08>.



BAB 7

Kristalisasi Moderasi Beragama di Kalangan Ulama Minangkabau melalui Syair

Musfeptial, Daratullaila Nasri, Mulyadi, Pramono, Ivan Adilla, & Hermansyah

A. Manuskrip Berpola Syair di Minangkabau

Syair merupakan media perdebatan yang santun yang dipilih oleh ulama Minangkabau, terutama ketika terjadi perdebatan antara Kaum Tua (kaum tradisional) dan Kaum Muda (kaum moder) pada awal abad ke-20. Tema polemik keislaman yang terkandung dalam syair tersebut meliputi masalah tasawuf, fikih, dan akidah. Di antara para ulama yang menulis syair polemik salah satunya adalah Syekh Bayang Muhammad Dalil (1984–1923), Syekh Khatib Ali Al-Fadani (1863–1936), Syekh Muhammad Thaib Umar Sungayang (1974–1920), Syekh Haji Abdul Karim Amrullah (1879–1945), Syekh Sulaiman Ar-Rasuli (1871–1970) dan beberapa ulama lainnya (Pramono, 2017).

Musfeptial, D. Nasri, Mulyadi, Pramono, I. Adilla, & Hermansyah
Badan Riset dan Inovasi Nasional, *e-mail*: musfeptial@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Musfeptial, Nasri, D., Mulyadi, Pramono, Adilla. I., & Hermansyah (2023). Kristalisasi moderasi beragama di kalangan ulama Minangkabau melalui syair. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (165–189). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c743 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

Penyalinan, pengubahan dan penulisan teks keislaman ke dalam bentuk syair tidak lain dimaksudkan untuk mempribumikan ajaran Islam sekaligus memudahkan proses transmisi pelbagai pengetahuan keislaman. Penting juga dikemukakan bahwa khazanah syair dengan tradisi bersastra dan beragama di kalangan ulama merupakan model moderasi bergama pada masa itu. Dalam rangka inilah banyak ulama Minangkabau memilih syair untuk berkarya. Beragam pengetahuan keislaman seperti fikih, tasawuf, dan bahkan polemik kegamaan (juga sosial-budaya) digubah menjadi bentuk syair.

Syair dengan bahasa dan estetika lokal yang terkandung dalam manuskrip karya para ulama tersebut telah menyemarakkan dinamika Islam lokal di Sumatra pada masanya. Mereka mampu mengemas pengajaran, pengetahuan, dan bahkan perdebatan menjadi sesuatu yang menyenangkan. Melalui syair tersebut, mereka dapat menjelaskan tradisi bersastra dan beragama di kalangan ulama. Tradisi bersastra dan beragama ini merupakan bagian dari model moderasi beragama pada masanya. Dari semua itu dapat diungkapkan nilai-nilai yang relevan dan dapat dimanfaatkan untuk kehidupan sekarang.

Akan tetapi, naskah syair tersebut tidak mudah ditemukan. Keberadaannya masih tersebar di pelbagai tempat, khususnya masyarakat secara pribadi dan kaum. Barangkali inilah yang menjadi faktor utama minimnya kajian terhadap karya-karya jenis ini. Penyebab lainnya dimungkinkan juga karena syair-syair tersebut masih ditulis dengan aksara Arab dan Arab Melayu (Jawi), maka sedikit rumit dan memakan banyak waktu untuk mengkajinya. Penyebab lainnya, seperti yang dikatakan Suryadi (2004) bahwa ada kecenderungan peneliti, baik para sarjana Barat maupun Timur lebih menyenangi teks-teks sastra yang panjang atau prosa sejarah. Adapun teks syair demikian kurang mendapat perhatian.

Oleh karena itu, studi ini, antara lain, bertujuan mengisi kekosongan literatur tentang dinamika tradisi bersastra dan beragama melalui kajian atas naskah-naskah syair karya ulama Minangkabau pada abad ke-17 hingga permulaan abad ke-20. Dengan demikian, kajian ini diharapkan mampu menjelaskan tradisi bersastra dan beragama di

kalangan ulama Minangkabau pada masa itu sekaligus menemukan model moderasi beragama pada masanya.

Sejauh ini sudah ada ratusan manuskrip Minangkabau yang diinventarisasi dan dikatalogisasi. Yusuf (2006) telah *Menyusun Katalogus Manuskrip dan Skriptorium Minangkabau* yang diterbitkan oleh The Centre for Documentation & Area-Transcultural Studies (CDATS), Tokyo University of Foreign Studies, Jepang. Selain itu, Zuriati (2008) menginventarisasi dan mendigitalkan 200-an manuskrip Minangkabau. Akhimuddin (2007) telah menginventarisasi 50 manuskrip Padang Pariaman, Sumatra Barat yang semuanya mengandung teks keagamaan. Penelitian tentang manuskrip Melayu Minangkabau, Riau, dan Kepulauan Riau juga telah dilaksanakan oleh Pramono (2006, 2008a, 2008b) serta Katkova dan Pramono (2009). Salah satu di antara kajiannya ialah tentang adanya praktik jual-beli naskah Melayu di Sumatra Barat dan Riau yang mengakibatkan ratusan naskah Melayu keluar dari tempat asalnya (Pramono, 2008a).

Kajian-kajian seputar syair di Indonesia dan dunia Melayu berfokus pada sejumlah hal: nilai-nilai, aspek historis dan didaktik, serta bentuk dan perkembangan jenis syair. Kajian mengenai nilai-nilai syair, misalnya, dilakukan oleh Sahril (2017) mengenai tradisi akikah dalam masyarakat Melayu. “Dalam “Syair Nyanyian Anak” Hick (2008) membahas pengalaman perempuan dalam kehidupan poligami. Kemudian kehidupan poligami juga dibahas dalam dua syair di Melayu, yaitu perna inang pengasuh dalam “Syair Sultan Mahmud” dan “Syair Siti Zuhrah” ditulis oleh Hijjaz (2005). Isi syair Melayu sangat beragam dan merepresentasikan berbagai sumber serta tujuan penggubahnya dalam penulisan syair. Nilai edukatif syair juga ditunjukkan oleh Syaifulloh dan Wibowo (2017) dari syair yang terdapat di daerah Ketapang Kalimantan Barat. Salleh (1991) melihat syair sebagai media pencatat berbagai peristiwa penting, seperti syair tentang bencana alam, peperangan, penjelasan persoalan di masyarakat hingga penyebaran pengetahuan bermanfaat bagi masyarakat.

Sementara itu, aspek historis dan catatan peristiwa penting merupakan tema yang banyak dibahas dalam sejumlah syair di

Nusantara. “Syair Perang Siak” membicarakan kejadian perang di Siak dari catatan pengarangnya yang memberikan pandangan sejarah yang berbeda dengan catatan sejarah yang ada (Goudie, 1980). Murtagh (2002) membahas catatan syair tentang perang Inggris di Betawi sementara Salmon (1988) membahas mengenai proses pembangunan jalur kereta api di Batavia. Peristiwa sejarah di Sumatra Barat juga banyak dicatat dalam syair, misalnya “Syair Perang Kamang” yang ditulis oleh Abdul Manan (Sudarmoko, 2010). Syair itu menjelaskan dengan terperinci alasan, kejadian, dan penangkapan para pejuang penentang pemberlakuan pajak di daerah Kamang, Agam.

Kajian bentuk dan perkembangan syair di Nusantara merupakan telaah teoretis sebagai sebuah kajian sastra. Karim (2014), misalnya, meneliti kekuatan struktur “Syair Mambang Jauhari” dengan kajian formal estetika syair sebagai karya sastra di samping isinya. Melalui medium bahasa, penyampaian isi syair merupakan dokumen penting dalam melihat sejarah perkembangan bahasa di suatu daerah, seperti kosakata, ejaan, tata bahasa, dan perkembangan arti leksikal sebagaimana dilakukan oleh Wieringa (2003) pada “Syair Seribu Masalah”. Dalam konteks itu ia mengkaji hubungan sejarah bahasa Jawa dengan ejaan bahasa Banten.

Kajian atas syair di Nusantara menunjukkan keragaman yang dapat digali lebih jauh. Teks syair yang digunakan oleh para peneliti terdahulu juga mengandalkan koleksi-koleksi yang ada di perpustakaan di Indonesia, Asia Tenggara, dan beberapa negara lain di Eropa serta Amerika. Khazanah syair itu masih meninggalkan pertanyaan bagaimana syair-syair dari koleksi masyarakat dapat diungkap dan menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari. Peluang ini harus dijajaki untuk menambah pengetahuan bagaimana syair itu hidup, terutama dalam masyarakat yang masih menggunakannya, seperti di surau atau pusat aktivitas keislaman di Indonesia atau di dunia Melayu.

Dalam pengkajian sumber syair digunakan pendekatan filologi untuk membaca teks syair karya ulama Minangkabau abad ke-18 hingga permulaan abad ke-20. Di samping itu, pendekatan analisis wacana kritis (AWK) gabungan model Fairclough dengan Wodak

dapat menjelaskan proses produksi, distribusi, dan penerimaan teks terkait wacana moderasi beragama melalui syair. Dalam pandangan Fairclough dan Wodak (1997, pp. 258, 273, 275–279) terdapat lima ciri pokok AWK, yaitu sebagai berikut.

- 1) Tindakan: yaitu suatu wacana yang bertujuan memengaruhi, mendebat, atau membujuk, bahkan menyanggah pihak lain secara sadar dan terkendali.
- 2) Konteks: wacana itu diproduksi, dimengerti, dan dianalisis pada suatu konteks tertentu.
- 3) Sejarah: wacana hanya dapat diketahui dengan menempatkannya ke dalam konteks sejarah tertentu.
- 4) Kekuasaan: wacana tidak dapat lepas dari kontrol pada suatu masyarakat.
- 5) Ideologi: yakni wacana menjalankan kerja ideologi yang berbentuk aksi sosial.

Dalam studi ini, teori AWK digunakan untuk menjelaskan produksi, distribusi, dan konsumsi wacana penulisan syair di kalangan ulama Sumatra Barat pada abad XVIII hingga permulaan abad XX sebagai dinamika tradisi beragama dan bersastra. Dalam konteks ini, istilah *wacana* dan *teks* digunakan, yaitu teks sebagai wacana dan wacana sebagai teks. Namun demikian, teks dan konteks secara bersamaan juga akan disebut sebagai *wacana*.

Berdasarkan uraian di atas, studi ini memaparkan moderasi beragama di kalangan ulama Minangkabau melalui syair pada abad ke-18 hingga permulaan abad ke-20. Melalui syair, para ulama Minangkabau menyampaikan paham dan pengajaran, berpendapat serta juga berdebat. Oleh karena itu, kajian ini penting untuk melihat sisi lain dari cara para ulama Minangkabau menjelaskan corak hubungan dinamika Islam lokal pada masa tersebut dengan berbagai pemikiran di dunia Islam secara luas.

B. Dinamika Syair di Minangkabau

1. Konteks Budaya

Masyarakat Minangkabau yang menempati daerah barat Pulau Sumatra sejak lama dikenal sebagai masyarakat yang berpikiran kritis. Alur sejarah mereka menunjukkan pelbagai penolakan terhadap kebijakan pemerintah kolonial Belanda dari mulai dalam bentuk protes hingga perang, seperti pada Perang Paderi, pemberontakan pajak, atau penolakan ordonansi guru. Konflik berlangsung lama, bahkan hingga awal kemerdekaan saat meletusnya gerakan PRRI untuk mengoreksi ketidakadilan pemerintahan Orde Lama.

Akar dari sikap kritis ini barangkali bisa ditelusuri dari mitos orang Minangkabau.

Dalam mitologi orang Minangkabau dialektika konflik telah terjadi di antara dua orang *ninik* yang bersaudara seibu, tetapi berlainan ayah, yaitu Datuk Perapatih Nan Sabatang dan Datuk Ketumanggungan. Mereka meletakkan dua sistem kelarasan adat yang berbeda. Datuk Perapatih menata laras Bodi Chaniago yang demokratis, berorientasi kerakyatan dan fraternalistik. Sementara Datuk Ketumanggungan meletakkan sistem kelarasan Koto Piliang yang berorientasi hierarkis, feodalistis, dan paternalistik. Dengan demikian, menurut Naim dalam Navis (1984), “Secara kultural filosofis, kebudayaan (Minang Kabau) oleh karena itu sejak semula mengakui dan memberi hidup kepada adanya keragaman cara berpikir di samping juga menginginkan adanya keseragaman yang bersifat sintesis sebagai akibat dari adanya dualis yang dikotomis dan bipolaris itu” (p. 56). Intinya masyarakat Minangkabau sejak awal mengakui, menerima, dan hidup dalam dua sistem kelarasan yang berbeda itu.

Dalam sebuah artikelnya, Abdullah (1987) menguraikan bahwa konflik punya sejarah panjang dalam kehidupan masyarakat di Minangkabau. Berbagai peristiwa sejarah dan sosial menunjukkan bahwa konflik bukanlah sesuatu yang tabu dan asing bagi masyarakat Minangkabau, konflik bahkan dipertahankan dan dilembagakan (pp. 104–127). “Beberapa dari konflik internal disadari dan dipertahankan

demokrasi kelestarian seluruh sistem sosial. Ada yang ditolerir dan dilembagakan dan yang lain ditekan sampai seminimal mungkin dengan jalan menyalurkan ke dalam konflik-konflik lain, yang dianggap tidak bersifat memecah belah seluruh sistem” (Abdullah, 1987, p. 126).

Konflik justru menunjukkan dinamika yang memberikan peluang baru yang lebih baik. Setiap pihak yang berkonflik akan membangun argumen untuk memenangkan pendapat masing-masing. Argumen itu kemudian dirundingkan untuk menghasilkan sintesis dari masalah yang menjadi sumber konflik. Dengan demikian, konflik hanyalah sebuah proses untuk menemukan hal baru. Agar proses itu tidak menimbulkan kerugian, kemampuan manajemen konflik tentu diperlukan.

Konflik secara terbuka akan dihindari. Sebaliknya, perbedaan pendapat dilakukan dalam bahasa simbolis, termasuk dengan menggunakan bahasa dan genre sastra. Contohnya, roman zaman Balai Pustaka dari penulis Minangkabau berisikan kritik tajam terhadap kalangan *niniak mamak* yang curang, tetapi dapat diterima secara luas karena disampaikan dalam sastra roman. Hal yang sama dapat diamati baik pada karya-karya Hamka maupun pengarang lain. Dalam konteks inilah, kita bisa memahami mengapa para ulama memilih menggunakan syair untuk menyampaikan perbedaan pendapat tentang masalah keagamaan. Bentuk syair yang bersajak dan plastis dapat mencegah terjadinya konflik frontal yang dapat menyakitkan dan mempermalukan lawan berdebat.

2. Gairah Dunia Pendidikan

Bentuk lembaga pendidikan awal di Minangkabau adalah surau yang terdapat di kampung-kampung. Orang belajar mengaji Al-Qur'an di surau sementara yang tingkat yang lebih lanjut mengkaji kitab-kitab dalam bahasa Arab. Sejalan dengan politik etis pemerintah Hindia Belanda dan kebutuhannya terhadap tenaga pegawai, pada akhir abad ke-20 pemerintah Hindia Belanda mendirikan beberapa sekolah di Sumatra Barat. Sebuah sekolah Melayu didirikan di Bukittinggi pada tahun 1834. Dalam waktu 3 tahun saja, jumlah sekolah serupa

berkembang menjadi 12 buah dan tersebar di berbagai lokasi di Sumatra Barat. Pada tahun 1850 sekolah nagari telah tersebar di seluruh wilayah Sumatra Barat. Masyarakat menyebut sekolah itu sebagai sekolah nagari karena memang dibiayai oleh masyarakat melalui dewan nagari (Zulqayyim, 2006, pp. 79–83).

Antusiasme serupa terlihat dalam bidang pendidikan agama. Pada tahun 1911 Perguruan Thawalib didirikan di Padang Panjang. Pada tahun 1918 perubahan terhadap sistem pengajaran dilakukan dengan membagi siswa dalam tingkatan. Proses belajar juga diubah dari sistem halakah ke sistem kelas. Sejak awal pendirian, perguruan itu mendapat respons baik dari wilayah sekitarnya. Pembaruan sistem pendidikan, ketersediaan buku-buku dari ulama-ulama terkenal, dan banyaknya kegiatan ekstra kurikuler membuat sekolah makin ramai dikunjungi murid dari pelbagai tempat. Bahkan, beberapa tahun kemudian alumni dari sekolah itu mendirikan sekolah serupa di kampung mereka sehingga pada tahun 1924 telah terdapat beberapa cabang Perguruan Thawalib di berbagai tempat di Sumatra Barat. Sebagaimana halnya di Padang Panjang, sekolah-sekolah ini juga menerbitkan majalah dan buku-buku karya guru dari perguruan tersebut. Perguruan Sumatera Thawalib kemudian dikenal sebagai pembaharu sistem pendidikan Islam di Indonesia (Daya, 1990).

Tingginya gairah terhadap ilmu pengetahuan di sekolah-sekolah baru itu memerlukan media ilmu dan pengetahuan yang lebih populer. Salah satu media itu ialah penerbitan cetakan bahan bacaan berupa buku dan majalah. Oleh karena itu, lembaga penerbitan dan percetakan pun bertumbuh pesat di berbagai tempat di Sumatra Barat.

3. Tumbuhnya Dunia Penerbitan dan Percetakan

Tentang inisiatif dunia penerbitan, Suryadi (2003) mencatat “sampai dasawarsa terakhir 1800-an dunia penerbitan di Sumatra Barat, ... seperti halnya di kota-kota penting lainnya di seluruh kepulauan Hindia Timur, dikuasai oleh orang Belanda.” Yang memulai dunia penerbitan adalah para misionaris yang memiliki perhatian terhadap pendidikan pribumi. Percetakan buku pertama di Indonesia dimulai

pada tahun 1819 di Batavia dan berkembang setelah kedatangan misionaris asal Inggris ke wilayah itu. Pada pertengahan tahun 1800-an para misionaris itu pindah ke tempat lain dan alat-alat percetakan mereka ditinggalkan di Singapura. Percetakan itulah yang kemudian digunakan oleh Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi untuk mencetak karya-karya Melayu (Sudarmoko, 2008, pp. 26–27). Melalui alat cetak bekas yang ditinggalkan itulah, cikal bakal dunia percetakan dan penerbitan periode awal terpusat di daerah Melayu: Malaysia, Singapura, dan Kepulauan Riau.

Buku dalam bahasa Minangkabau yang pertama kali dicetak adalah *Malayan Miscellanies* pada tahun 1820—1822 dan *Kaba Cindur Mata* pada tahun 1904 (Sudarmoko, 2008, p. 27). Buku pertama berisi syair dalam bahasa Melayu yang mengisahkan perjalanan Raffles ke Minangkabau, sedangkan buku kedua ditulis dalam bahasa Minangkabau dan berisi tentang undang-undang serta keturunan raja Indopuro. *Kaba Cindur Mata*, sebuah kisah klasik Minangkabau ditulis dalam bahasa Minangkabau dan diterbitkan di Penang oleh Penerbit Tuanku Haji Amin Aceh Sigli alias Datuk Gadang Gurun Luak Tanah Datar Alam Minangkabau.

Informasi tentang masa awal dunia penerbitan ini memperlihatkan bahwa syair tampaknya telah dikenal cukup luas pada pertengahan abad ke-19 sehingga bentuk itulah yang dipilih sebagai karya yang pertama kali diterbitkan. Adapun penerbitan *Kaba Cindur Mata* di sebuah penerbit yang jauh dari daerah asalnya menunjukkan arti penting karya tersebut.

Seiring dengan pertumbuhan dunia pendidikan yang meningkatkan jumlah penduduk melek huruf sejak awal abad 20, dunia penerbitan pun mulai dilirik oleh pengusaha pribumi dan Cina. Di antara penerbit milik pribumi yang cukup menonjol adalah *Snelpersrukkerij "Insulinde"* milik Dja Endar Modea dan *Snelpersrukkerij Orang Alam Minngkabau* milik Perserikatan Orang Alam Minangkabau yang dipimpin oleh Mahyoedin Datoek Soetan Maharadja. Kedua penerbit tersebut menerbitkan surat kabar dan buku-buku untuk menjalankan misi pendirian mereka demi memajukan masyarakat pribumi.

Dalam waktu tidak begitu lama, yaitu sekitar tahun 1920-an, dunia penerbitan meluas ke kota lain, seperti Bukittinggi, Padang Panjang, Payakumbuh, dan Batusangkar. Pada masa itu banyak penerbit buku dalam bahasa Melayu maupun Minangkabau di Bukittinggi. Pada masa itulah syair yang semula dalam bentuk naskah (manuskrip) mulai diterbitkan dalam bentuk buku, misalnya, *Sjair Soenoer*, *Sja'ir Rahsia Poetri Noerani*, *Sjair Siti Zahari*, *Sjair Nasehat*. Sebagaimana terlihat dari judulnya, syair yang diterbitkan pada masa itu berisi cerita. Sejak masa itu, syair menjadi salah satu genre sastra yang dikenal luas di kalangan pembaca. Syair demikian bagaikan “lahan persemaian” gairah menulis syair-syair baru sebagai sarana perdebatan intelektual sebagaimana dibahas dalam artikel ini.

4. Perkembangan Keagamaan

Dalam konteks dinamika agama Islam di Minangkabau, gelombang pertama ditandai dengan bangkitnya Gerakan Padri pada awal abad ke-18. Pada awal abad ke-20 terjadi gelombang kedua dalam bentuk maraknya perdebatan tentang “aliran” dalam pemahaman dan pelaksanaan agama Islam (Putra & Ahmad, 2011). B.J.O. Schrieke dalam laporannya menamai dinamika dan perdebatan agama itu dengan *Pergolakan Agama di Sumatra Barat* (terjemahan, 1973) (Schrieke, 1973). Istilah pergolakan menandakan pertentangan sekaligus debat sengit antara Kaum Tua dan Kamu Muda. Dalam laporan itu tidak terdapat gambaran adanya pertikaian fisik untuk mempertahankan pendapat tentang paham keagamaan pada kedua kelompok masing-masing, Kaum Tua dan Kaum Muda. Menurut Schierke, kedua istilah itu berasal dari kalangan luar saja dan bukan berasal dari pandangan kedua kelompok yang berpolemik tersebut.

Istilah Kaum Tua yang tradisionalis dan Kaum Muda yang modernis muncul pada awal abad ke-20. Schrieke (1973) mengatakan bahwa penamaan itu mengambil inspirasi dari gerakan pemurnian adat Minangkabau di Kota Padang. Gerakan itu dilakukan oleh Datuk Sutan Maharaja dan kawan-kawannya yang berjumlah 11 orang pada tahun 1905-an, yang ia populerkan di koran miliknya *Pelita Kecil*.

Gerakan itu datang dari *darek* (pusat Minangkabau) sebagai “kaum muda” dalam menghadapi “bangsawan” di Kota Padang sebagai “kaum tua” yang dipengaruhi oleh adat kebiasaan orang Aceh yang termasuk dalam kelompok bangsawan di sana. Masyarakat diimbau agar kembali kepada adat Minangkabau semula karena telah dipengaruhi oleh adat dan kebiasaan orang Aceh. Istilah Kaum Tua dan Kaum Muda kemudian menjadi terkenal ketika dua tokoh pemurnian atau pembaruan Islam, yaitu H. Abdullah Ahmad dan Haji Abdul Karim Amrulllah telah pulang dari Mekah.

Kaum Muda muncul belakangan akibat adanya para penuntut ilmu yang ke Mekah dan Madinah sebagai sumber keilmuan Islam. Mereka kemudian menjadi ulama pembaru (pemurni) agama Islam di Minangkabau. Ketika kembali dari menuntut ilmu, mereka berhadapan dengan Kaum Tua dari kelompok yang mengamalkan praktik tasawuf sufistik dalam tarekat yang utama, yaitu Syattariyah dan Naqsyabandiyah. Dalam pandangan Kaum Muda yang telah menuntut ilmu dari Mekah dan Madinah, Kaum Tua itu golongan ulama yang mengamalkan tarekat yang dipandang tidak sesuai dengan ajaran murni Islam. Kaum Tua memang lebih dulu eksis dan merupakan pembawa Islam di Minangkabau dengan pendekatan tarekat. Tentang corak keislaman yang dikembangkan oleh Kaum Tua itu, para peneliti telah mengemukakan bagian penting keislaman yang dikembangkan sejak beratus tahun lalu, yaitu dari segi akidah yang dinyatakan sebagai ahli sunah waljamaah dengan fikih dari Mazhab Syafii dan tasawuf dengan amalan tarekat sufi, terutama aliran Syattariyah dan Naqsyabandiyah (Putra & Ahmad, 2011).

Pertentangan yang kuat juga terjadi antara tarekat Syattariyah dan Naqsyabandiyah setelah masuknya aliran tarekat Naqsyabandiyah. Schrieke (1973, p. 28) mengisyaratkan masuknya Naqsyabandiyah di Sumatra Barat juga berarti warna Islam yang lebih ortodoks, lebih dikenal, dan lebih mengambil oposisi terhadap tarekat Syattariyah yang masuk ke Minangkabau melalui Syekh Burhanuddin. Schrieke memperkirakan tarekat Naqsyabandiyah masuk ke Minangkabau pada sekitar tahun 1850-an. Schrieke dan Martin van Bruinessen

memperkirakan tarekat ini masuk melalui Riau dari pantai timur Sumatra. Akan tetapi, peneliti lain seperti Dobbin (2008) memperkirakan masa yang lebih awal dari itu tarekat ini telah masuk ke Minangkabau, yakni sejak abad ke-17 lewat pantai barat Sumatra (Pariaman) hingga naik ke pedalaman, seperti Agam dan Lima Puluh Kota. Azra (2004) memperkirakan tarekat ini masuk ke Minangkabau pada paruh pertama abad ke-17 yang dibawa oleh Syekh Jamaluddin yang berasal dari Minangkabau dan belajar di Pasai Aceh. Ia kemudian melanjutkan studinya ke Bayt al-Faqih, Aden, Haramain, Mesir, dan India (Pinem, 2012).

Selama dua gelombang pergolakan agama itu, pergolakan, yang dipandang fenomenal pada abad ke-20 itu, dilatarbelakangi perbedaan pandangan dalam amalan agama. Pendapat tentang amalan tarekat yang bermuara pada masalah bidah atau amalan yang dianggap baru dalam beragama berhadapan dengan pandangan tentang amalan yang memiliki dasar yang jelas dan disyariatkan dalam Al-Qur'an dan hadis. Kedua tarekat itu yang dikritik oleh kaum muda adalah Syattariyah dan Naqsyabandiyah.

Konflik pendapat dan keyakinan tentang amalan agama di antara kedua kolompok itu yang berkaitan dengan kajian ini ialah terdapatnya model moderasi beragama di antara kedua golongan dalam satu penganut agama (Islam). Seperti dikatakan oleh Putra (2017), Minangkabau abad ke-20 merupakan masa polemik keagamaan antara Kaum Muda dan Kaum Tua dengan dinamika tinggi. Dinamika itu justru memunculkan aktivitas yang lebih intens dari kedua belah pihak dalam menulis materi polemik sehingga mendorong mereka untuk lebih menekuni agama guna memperoleh amunisi kuat dan cukup guna menghadapi argumen lawan. Tuntutan seperti itu mendorong munculnya tulisan-tulisan yang bersifat kritis atas lawan debat mereka (Putra, 2017).

Akan tetapi, perdebatan itu berlangsung dengan memakai cara yang memungkinkan perbedaan tetap berjalan dalam paham masing-masing tanpa menimbulkan kegoncangan kelompok dan sosial secara fisik. Perdebatan melalui media tulisan membutuhkan waktu, media

penulisan, dan publikasi. Balasan dan tanggapan atas sesuatu yang menjadi topik perdebatan tidak dapat diterima dalam waktu dekat karena jarak tempat pihak-pihak yang berpolemik cukup berjauhan. Perdebatan seperti ini, misalnya terjadi pada masa Syekh Ahmad Khatib Al Minangkabawi yang berada di Mekah dalam mengkritik beberapa ulama di Nusantara. Syekh Ahmad Khatib terkenal dan banyak berpolemik dengan banyak ulama pada masanya. Di Minangkabau ia berpolemik dengan kelompok tarekat Naqsyabandiyah. Selain itu, Syekh Abdul Karim Amrullah berpolemik tentang ucapan *ushalli* serta tradisi pewarisan pusaka di Minangkabau (Ilyas, 2017). Materi perdebatan mereka itu tidak disampaikan dalam bentuk syair. Namun, karya Syekh Thaher Jalaluddin hadir dalam bentuk syair yang berisi tentang pentingnya membaca kitab yang dikarang oleh Syekh Ahmad Khatib Al Minangkabawi yang berisi tentang ilmu *faraid* dan persoalan harta pusaka yang dianut oleh orang Minangkabau.

C. Kristalisasi Moderasi Beragama dalam Syair

Syair merupakan media dan bentuk estetika yang memperhalus cara penyampaian pesan, ide, dan padangan tentang sesuatu. Syair juga dipakai sebagai media dalam berpolemik di kalangan para ulama ketika itu. Saling perbantahan itu terjadi secara tidak langsung dalam karya syair dengan bahasa yang khas mengikuti seni berbahasa terdahulu. Sebagai bentuk yang elegan, syair memiliki kekuatan ketika orang atau kelompok yang berpolemik itu memperoleh tanggapan dalam bahasa yang tidak langsung melukai dan membatalkan argumen lawan dengan frontal. Menurut Putra (2017), perbantahan itu berlangsung secara elegan dengan mengemukakan pendapat melalui estetika syair. Hal ini dikategorikan sebagai bentuk moderasi beragama.

Pada hakikatnya, moderasi beragama merujuk pada pendekatan atau sikap yang menekankan pemahaman, toleransi, dan keseimbangan dalam menjalankan praktik keagamaan. Ini melibatkan sikap saling menghormati, saling berdialog secara terbuka, dan saling menghargai keragaman keyakinan agama. Moderasi beragama menekankan pentingnya menghindari ekstremisme, intoleransi, dan fanatisme dalam

praktik keagamaan. Dalam konteks ini, setiap orang harus mengungkap sikap menghormati pandangan dan keyakinan orang lain tanpa memaksakan pendapat atau memprovokasi konflik agama. Pendekatan moderasi beragama mempromosikan perdamaian, kerukunan antarumat beragama, dan keberagaman sebagai aset positif dalam masyarakat. Hal ini memungkinkan ruang untuk menciptakan dialog antarumat beragama, pemahaman yang lebih baik tentang keyakinan orang lain, dan lingkungan yang inklusif bagi semua penganut agama.

Moderasi beragama juga melibatkan pengakuan dan penghormatan terhadap nilai-nilai universal, seperti keadilan, kasih sayang, kedamaian, dan toleransi dalam praktik keagamaan. Ini memungkinkan orang untuk menemukan persamaan nilai dan membangun kerja sama yang lebih baik di antara mereka yang memiliki latar belakang keagamaan yang berbeda. Dengan menganut moderasi beragama, tujuan utama adalah mempromosikan harmonisasi, saling pengertian, dan kerja sama antarpenganut agama yang berbeda dengan memprioritaskan nilai-nilai yang mendorong persatuan dan kesepahaman di antara semua individu.

Syair sebagai sebuah karya seni merupakan model yang dipilih ulama Minangkabau pada akhir abad ke-18 hingga awal abad ke-20 tidak hanya untuk mensyiarkan ajaran agama, tetapi juga menciptakan moderasi beragama pada masa itu. Perbedaan pendapat atau pandangan tidak menciptakan disharmoni di antara mereka, apalagi menimbulkan konflik. Teks syair yang ditemukan dalam manuskrip Minangkabau terdiri atas tiga bentuk, yaitu sebagai berikut.

- 1) Dalam bentuk utuh dari awal hingga akhir disampaikan dalam bentuk syair.
- 2) Teks syair itu terdapat di awal atau kalimat pembuka.
- 3) Teks syair ditemukan pada akhir risalah.

Berbicara terkait moderasi beragama, ada beberapa syair yang memiliki latar belakang penciptaannya, yang disebabkan konteks masa itu. Ada tiga konteks besar yang dapat disebutkan di sini, yaitu

- 1) perbedaan pendapat antara Kaum Tua dan Kaum Muda;
- 2) perbedaan pendapat sesama Kaum Tua (karena mereka memiliki pemahaman sendiri-sendiri tentang tarekat yang mereka yakini);
- 3) pandangan ulama pada masa itu terhadap tradisi di tengah masyarakat. Pada artikel ini penulis hanya membicarakan poin pertama dan ketiga saja.

Konteks pertama dapat dilihat dari perbedaan pandangan Kaum Tua dan Kaum Muda mengenai perayaan Maulid Nabi yang menyebabkan Haji Abdul Karim Amrullah atau Inyik Rasul merasa perlu menerbitkan syair *Irsyâd al-‘awâm pada menyatakan mawlüd al-nabi alayhi al-salam* (1914). Sebenarnya 2 tahun sebelum itu beliau telah menerbitkan buku *Iqhazun Niyami fi Amril Qiyami* (1912). Akan tetapi, buku pertama tersebut terbit dalam bentuk prosa. Dari segi isi dari kedua buku itu, baik prosa maupun syair sama-sama menyerang ulama Kaum Tua yang merayakan Maulid Nabi dengan perayaan yang meriah (Pramono, 2017, p. 2).

Serangan dalam bentuk syair oleh ulama Kaum Muda itu pun dibalas dengan syair pula oleh golongan Kaum Tua, yaitu Syekh Khatib Ali dengan karyanya *Burhanul Haq*. Kitab itu berisi pembelaan atas kecaman ulama Kaum Muda berkenaan dengan persoalan maulid, mujtahid, melafalkan niat, dan *talqin* mayat. Syekh Sulaiman Ar Rasuly juga menanggapi persoalan maulid ini dalam karyanya yang berjudul *Tsamaratul Ihsan* (1923). Selain apologetik tentang maulid, syair tersebut juga mengadung kisah Nur Muhammad, kelahiran, hingga wafatnya beliau. Muhammad Abbas bin Abdul Wahab (Ladang Lawas) yang juga Kaum Tua menulis syair yang berjudul “*Bongkarlah P’tiqad Syadzah di Alam Minangkabau Tetablah P’tiqad Ahlu Sunnah di Sumatera Kita Ini Amin*” (1918). Syair itu juga merupakan pembelaan terhadap amalan maulid yang dipandang bidah oleh Kaum Muda.

Ada keunikan pada struktur syair yang dikarang Muhammad Abbas bin Abdul Wahab tersebut, yakni huruf awal pada setiap bait pertama sama dengan huruf yang terdapat pada judulnya, contohnya judul “bongkarlah” dalam aksara jawi ditulis بو عكر له. Bait pertama dan

baris pertama dimulai dengan huruf [*ba*], kemudian bait kedua dan baris pertama diawali dengan huruf [*waw*]. Hal itu dapat dilihat pada kutipan berikut ini, “**B**ismillah pena berjalan / Arrahman arrahim sifat jamalan / Alhamdulillah puji berkekalan / Kepada Allah janganlah malan / **Wa**shalatu dengan rahmat / Salam sejahtera dengan nikmat / Kepada Muhammad penghulu umat / Penghulu insan walau keramat” (Muhammad Abbas bin Abdul Wahab Ladang Lawas; 1923).

Selain persoalan maulid di atas, kaji sifat 20 yang sudah lama dipraktikkan di tengah masyarakat Minangkabau juga mulai digoyahkan oleh Kaum Muda walaupun tidak seluruh Kaum Muda yang tidak sepaham dengan kajian itu. Karya yang cukup terkenal pada masa itu adalah buah tangan Syekh Janan Thaib Bukittinggi (1910) yang berjudul *Al-Muqmatas Shakhram fi Raddi ‘ala man Ankara Ilmal Kalam bi Kalami Malayu al-Syahir* (Putra & Ahmad, 2011). Karya Syekh Janan Thaib Bukittinggi itu merupakan syair apologetis terhadap pengajian sifat 20. Karya itu tanggapan atas karya yang berbentuk syair juga, yaitu *Nazham Aqidah Lima Puluh* karangan Haji Muhammad Karim Sumpur Minangkabau. Kandungan *Nazham* tersebut mencela perbuatan mengaji sifat 20 (Putra & Ahmad, 2011). Dalam kitab itu dinyatakan bahwa “orang yang mengaji sifat 20 sebagai orang yang menyalahi Al-Qur’an dan Sunah, telah mengekor saja pada Asy’ari dan as-Sanusi” (Putra & Ahmad, 2011). Munculnya kitab *Nazham* tersebut langsung membuat kehebohan di tengah masyarakat, tidak hanya pada Kaum Tua, tetapi juga Kaum Muda yang mendalami kajian itu.

Sementara itu, pembelaan Syekh Janan Thaib Bukittinggi dalam *Al-Muqmatas Shakhram fi Raddi ‘ala man Ankara Ilmal Kalam bi Kalami Malayu al-Syahir* menyatakan bahwa “belajar sifat 20 merupakan kewajiban, sebagai yang telah berlaku selama ini” (Putra & Ahmad, 2011, p. 169). Dalam konteks itu, Syekh Janan Thaib juga membersihkan nama Imam Asy’ary dan Imam Sanusi yang dicela dalam *Nazham* itu. Kitab itu ditulis oleh Syekh Janan Thaib Bukittinggi di Mesir pada saat beliau sedang menimba ilmu di Al-Azhar,

Kiara, Mesir. Kitab itu diterbitkan di Mesir oleh Mathba'ah Taufiq Al-Adabiyah-Kairo (1910). Kitab ini disahkan oleh ulama-ulama Mekah dan kemudian kitab itu pun tersebar di Minangkabau.

Bantahan terhadap *Nazham* karangan Haji Muhammad Karim Sumpur Minangkabau juga dilakukan oleh Labai Sidi Marajo Sungai Puar. Beliau menulis syair yang dipublikasikan dalam majalah *Al-Mizan*. Dalam karyanya itu beliau mencela “si Haji” yang mengingkari satu bagian ilmu tauhid yang telah lama disepakati (Putra & Ahmad, 2011).

Amalan melafalkan niat (*ushalli*) merupakan salah satu masalah yang cukup hangat dibicarakan di awal abad ke-20. Kaum Tua dan Kaum Muda memiliki pandangan tersendiri mengenai niat. Kaum Tua berpendapat bahwa niat perlu dibaca sebelum takbiratulihram. Hal itu diperlukan untuk menghadirkan hati di saat salat. Sementara itu, Kaum Muda menganggap bahwa perbuatan tersebut termasuk bidah, bahkan dengan ekstrem menyatakannya *bidah dhalalah* (Putra & Ahmad, 2011).

Persoalan niat itu ditulis Inyik Rasul atau Syekh Dr. Abdul Karim Amrullah dalam karya yang berjudul *Al-Fawa'id al-Aliyah fi Ikhtilafil Ulama' fi Hukmi Talafuzh bin Niyah*. Inyik Rasul, yang merupakan pelopor Kaum Muda, memberikan bantahan terhadap tulisan Syekh Mungka yang membela amalan *ushalli* dalam bagian akhir kitab *Tanbihum Awam*. Pada akhir karangan Inyik Rasul tersebut terdapat syair yang sangat panjang berisi pujian terhadap karyanya sendiri dan juga sindiran kepada Kaum Tua yang keras mengamalkan *ushalli* (Putra & Ahmad, 2011). Berikut petikan syair tersebut.

*Siapa melihat ini risalah / Dapatlah dalamnya ilmu yang jelah / Khilaf
ulama ada terjumlah / Melafaskan niyah li muridis shalah / Tiap-tiap
khilaf ada tempatnya / Tiap-tiap maqal ada maqm-nya / Ithla' tafshil
nyata bayan-nya / Maudhu' hukum satu-satunya.*

Bila risalah akan dibaca / Jernihkan hati terang bak kaca / Jauhkan mulut dari mencerca / Mizan syari'at ambil neraca. (Putra & Ahmad, 2011, pp. 76–77).

Pada konteks ketiga, sorotan ulama pada masa itu ialah terhadap adat dan tradisi yang tengah berlaku di masyarakat. Salah satu karya Inyiaik Rasul yang mengkritik kebiasaan yang terjadi di tengah masyarakat adalah *Pembuka Mata: Menerangkan Nikah Bercina Buta*. *Cina buta* atau nikah *muhalil* adalah orang yang nikah dengan perempuan yang telah tiga kali ditalak suaminya. Sesudah itu, ia menceraikannya supaya perempuan itu dapat kawin lagi dengan bekas suaminya yang terdahulu. Dalam buku tersebut Inyiaik Rasul menjelaskan bahwa perbuatan cina buta tidak sesuai syariat Islam. Di awal kitab itu, lagi-lagi Inyiaik Rasul menggunakan syair sebagai media untuk menyindir orang-orang yang melakukan cina buta. Berikut ini dapat disimak teks syairnya.

Bacalah tuan pembuka mata / Nikah muhalil supaya nyata / Memupus thalaq bercina buta / Tiada dibenarkan agama kita / Hukumannya haram atau berzina / Dikutuki Allah Tuhan maulana / Agama Islam suci sempurna / Mengharamkan segaja kerja yang hina.

Bercina buta jadi sebutan / Menghalalkan faraj itu buatan / Bagi si-muhalil sikambang jantan / Dikuti Rasul ikutan. (Putra & Ahmad, 2011, p. 83).

Contoh lain dari syair karya ulama Minangkabau yang dapat menggeser tradisi yang hidup di tengah masyarakat adalah *Nazam Kanak-Kanak* karangan Karimullah Labai Sidi Rajo. Beliau adalah ulama abad ke-19-an yang sezaman dengan Inyiaik Canduang (Syekh Sulaiman Ar-Rasuli), Inyiaik Jaho (Syekh Jamil Jaho), dan Inyiaik Parabek (Syekh Ibrahim Musa). Karimullah Labai Sidi Rajo merupakan ulama yang produktif dalam menggubah karya sastra bernuansa Islam, seperti syair atau nazam. Sehingga boleh dikatakan,

beliau penyair ternama di zamannya. Selain *Nazam Kanak-Kanak*, karya beliau dalam bentuk syair adalah *Nazam Bahaya Dunia Akhirat*, *Nabi Bercukur*, dan sajak peristiwa “Gempa Padang Panjang” (Yunus, 2001).

Apabila ini ditelisik ke belakang, cikal bakal lahirnya *Nazam Kanak-Kanak* tersebut tidak bisa dilepaskan dengan konteks yang terjadi di tengah masyarakat ketika itu. Pada masa itu masyarakat Minangkabau masih hidup dengan tradisi yang sangat kental, salah satunya adalah tradisi *maratok* (meratapi mayat yang telah meninggal). Jika tradisi ini dilarang dengan frontal oleh alim ulama, tentu mendapatkan perlawanan dari masyarakat. Dengan adanya syair *Nazam Kanak-Kanak*, tradisi meratapi mayat tersebut perlahan-lahan tergantikan oleh tradisi bernazam, seperti yang terjadi di tengah masyarakat Talang Maur, Kecamatan Mungka, Kabupaten Lima Puluh Kota (Nasri et al., 2021). Di daerah itu *Nazam Kanak-Kanak* disampaikan pada saat kematian seorang kanak-kanak.

D. Pertenggaran (Perdebatan) Wacana yang Elegan

Abad ke-20 di Minangkabau tercatat sebagai satu masa penting dalam perkembangan dan dinamika pemikiran Islam dalam bentuk polemik dan dialektika intelektual keagamaan. Pengkajian tentang bentuk moderasi beragama melalui syair di kalangan ulama Minangkabau, yang berpolemik dengan bahasa yang santun dan tidak frontal, telah memberikan contoh dan pengetahuan tentang moderasi yang elegan dan damai. Indikasinya tidak terdapat konflik fisik dan keresahan di tengah masyarakat. Moderasi elegan tersebut merupakan sumbangan penting ulama Minangkabau di awal abad ke-20.

Dialektika dalam perdebatan paham keagamaan itu ditandai dengan maraknya polemik dan pertentangan antara Kaum Tua dan Kaum Muda. Kaum Muda mewakili ulama yang menginginkan pemurnian praktik agama Islam dari praktik-praktik lama dari Kaum Tua, yang lebih bercorak sufisme dan tasawuf. Tokoh Kaum Muda yang dijuluki sebagai kaum modernis di Minangkabau yang menonjol ialah Haji Abdul Karim Amrullah bersama Dr. Haji Abdullah Ahmad

dan kawan-kawannya. Mereka didukung oleh ulama Minangkabau yang menjadi Imam Masjidil Haram, yaitu Syekh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi, yang juga berpolemik dengan beberapa ulama di tanah air dan membantah tarekat Naqsyabandiyah. Praktik beragama Kaum Tua dianggap oleh Kaum Muda tidak sesuai dengan kemurnian ajaran agama Islam karena diklaim tidak memiliki dasar syariat dan dalil dari Al-Qur'an dan hadis. Pertentangan itu layak disebut sebagai konflik. B.J.O. Schrieke mengistilahkan sebagai pergolakan.

Konflik yang terjadi di awal abad ke-20 merupakan pertengkarannya pemikiran yang memicu perkembangan intelektualisme dalam memproduksi karya-karya keislaman guna saling menanggapi perbedaan pandangan di antara kedua kubu. Iklim perdebatan itu didukung juga dengan berdirinya beberapa media massa berupa majalah dan koran yang juga dikelola oleh kedua kelompok untuk menyiarkan hasil pemikiran mereka. Selain itu, mereka mengekspresikan sanggahan terhadap lawan mereka dalam bentuk manuskrip.

Salah satu yang menjadi ciri karya mereka ialah adanya bentuk estetika dalam konflik pemikiran yang disampaikan berupa syair yang menggunakan bahasa Melayu bercorak lokal. Pertentangan pemahaman keagamaan itu berlangsung cukup keras, tetapi pertentangan pendapat dan hujah itu juga dapat berlangsung dengan cara yang elegan sehingga tidak menimbulkan konflik yang menjurus pada pergolakan sosial. Hal ini dipandang sebagai sebuah bentuk moderasi antarpenganut agama yang terdapat di Minangkabau.

Bentuk moderasi yang elegan itu mengandung satu makna yang sangat penting, yaitu tidak terjadinya konflik sosial dan agama yang bisa menunjukkan perpecahan umat Islam secara frontal di masa kolonial pada saat itu. Salah satu konsekuensi dari moderasi yang menghindari konflik kekerasan itu adalah bahwa setiap kelompok tetap menjalankan prinsip masing-masing, alih-alih mencari kemenangan yang hanya menghasilkan perpecahan masyarakat. Di samping itu, konflik tersebut menyuburkan tradisi menggali pemahaman agama lebih dalam lagi sesuai dengan paham kelompok masing-masing sehingga munculah karya-karya intelektual berupa karangan dan

naskah-naskah, buku bantahan, dan terbitan di majalah dari kedua kubu pemikiran. Di tengah perdebatan itu tradisi bersyair dengan muatan sastra dan bahasa yang indah dapat lebih berkembang karena mereka menyampaikan pendapat dan sanggahan pemikiran melalui bahasa syair. Dengan estetika bahasa yang halus dan indah, syair rupanya merupakan salah satu unsur penting komunikasi konflik yang dapat meredam emosi pertentangan, bahkan konflik sosial.

Konteks perdebatan agama yang tergambar dalam syair-syair tersebut merupakan sebuah bentuk moderasi, yang sebenarnya juga masih terjadi di masa sekarang. Pokok perdebatan dalam pemahaman pengamalan beragama sekarang tetap terjadi dalam topik yang hampir sama. Perdebatan itu terutama menyangkut tentang amalan tradisi dalam beragama versus pandangan yang melihat adanya permasalahan bidah yang hendak dicegah dan juga tentang pandangan tarekat dan tasawuf yang diperdebatkan. Akan tetapi, kelihatannya pertikaian dan silang pendapat di masa kini terlihat sangat bebas dan terbuka karena terjadi melalui media sosial sebagai rimba kebebasan berpendapat. Jika pada masa lalu perdebatan Kaum Tua dan Kaum Muda dilakukan oleh para tokoh ulama, pada masa kini pertikaian dan perbedaan pendapat justru melibatkan banyak orang yang tidak ahli dan tidak kompeten sehingga semakin menimbulkan kegaduhan. Oleh karena itu, kajian ini menunjukkan adanya tradisi moderasi beragama yang elegan oleh para ulama Minangkabau pada abad XX. Adapun kajian moderasi beragama dalam bentuk media bahasa dan sastra berupa syair perlu dikaji lebih luas sehingga bisa memberikan sumbangan pemikiran dan solusi dalam mengatasi pertentangan serupa di zaman ini.

E. Penutup

Model moderasi beragama yang elegan telah ditunjukkan oleh para ulama Minangkabau abad ke-20, yang uniknya berlangsung dengan media syair. Sebagaimana umumnya diketahui, syair dicirikan dengan estetika bahasa bersajak. Secara sastra syair mampu mengantarkan isi perdebatan yang sengit, tetapi tetap elegan dan tidak mengundang

amuk. Dengan bahasa syair, debat yang panas tidak menjadi beringas ketika satu pertentangan soal paham agama oleh satu pihak dibalas dengan mengeluarkan syair jawaban atas pihak lawan debat. Konflik pemikiran dan paham agama di Minangkabau telah tampak ketika muncul gerakan pembaruan oleh kelompok ulama yang kemudian disebut Kaum Muda yang memperoleh pengaruh langsung dari pusat Islam, yaitu Mekah dan Madinah pada awal abad ke-20. Lawan debat mereka adalah ulama yang kemudian dinamai sebagai Kaum Tua yang ber-*manhaj* sufistik dan tasawuf. Kaum Tua adalah representasi penerus pendahulu ulama pembawa Islam, khususnya di Minangkabau dengan paham keagamaan tarekat dan tasawuf yang berkembang luas dan mapan di masyarakatnya.

Pertengkaran pemikiran antara Kaum Muda dan Kaum Tua berkisar pada topik akidah sufisme dan tasawuf serta amalan yang dianggap bidah dan khilafiah. Selain itu, antara para ulama Kaum Tua golongan Syattariyah dan Naqsyabandiyah juga kerap saling berpolemik paham. Di sisi lain, para ulama juga berhadapan dengan praktik budaya yang tidak sesuai dengan agama sehingga muncul inisiatif seperti mengalihkan tradisi meratapi kematian ke dalam bentuk syair, yaitu bernazam. Sebagai bentuk moderasi yang berlangsung menggunakan media, terbitan, dan naskah syair, setiap pihak tetap berada dan bertahan pada posisi masing-masing sehingga tidak menimbulkan konflik fisik. Kedua belah pihak saling menyampaikan pendapat tanpa merasa dikalahkan karena memiliki hujah masing-masing.

Fenomena polemik keagamaan melalui syair ini terjadi pada abad ke-20 di Minangkabau. Faktor lazimnya budaya konflik dengan dialektika secara Minangkabau telah ikut memengaruhi dialektika polemik yang alih-alih menimbulkan keonaran, justru lebih memacu ketajaman intelektualisme baru sebagai amunisi bagi kedua belah pihak yang berdebat. Dengan demikian, fenomena itu perlu dikaji lebih jauh dan mendalam mengingat polemik tersebut kiranya masih banyak tersimpan baik di dalam manuskrip maupun dalam buku (cetakan) seiring masuk dan maraknya dunia penerbitan di kota-kota utama di Minangkabau pada saat itu. Penelitian ini masih terbatas dan

dalam penelitian selanjutnya topik ini dapat didekati secara filologis, analisis wacana, dan pendekatan lainnya. Berkaitan dengan itu, kesempatan penelitian lain untuk meninjau isu moderasi beragama di Sumatra Barat dari berbagai pendekatan menjadi terbuka. Hal ini untuk menindaklanjuti simpanan data manuskrip dan literatur dari peninggalan intelektual ulama Minangkabau sebagai refleksi kehidupan beragama pada masa kini.

Daftar Referensi

- Abdullah, T. (1987). Adat dan Islam: Suatu tinjauan tentang konflik di Minangkabau. Dalam Taufik Abdullah (Ed.), *Sejarah dan masyarakat, lintasan historis Islam di Indonesia* (2nd ed., p. 156). Pustaka Firdaus.
- Akhimuddin, Y. (2007). *Pemetaan naskah-naskah keagamaan di Padang Pariaman* [Laporan penelitian]. STAIN Batusangkar.
- Azra, A. (2004, 26–28 Juli). *Naskah dan rekonstruksi sejarah sosial-intelektual Nusantara* [Makalah]. Simposium Internasional Pernaskahan VIII Di Wisma Syahida UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia.
- Daya, B. (1990). *Gerakan pembaharuan pemikiran Islam, kasus sumatera thawalib*. Tiara Wacana.
- Dobbin, C. E. (2008). *Gejolak ekonomi, kebangkitan Islam, dan gerakan padri: Minangkabau 1784-1847* (Lilian D. Tedjasudhana, ed.). Komunitas Bambu.
- Fairclough, N. & Wodak, R. (1997). Critical Discourse Analysis. Dalam T. A. Van Dijk (Ed.), *Discourse As Social Interaction* (2nd ed., pp. 258–284). Sage Publications Ltd.
- Goudie, D. (1980). Syair Perang Siak. An Example of a misunderstood but rewarding eighteenth Century Malay Text. *Archipel*, 20(1), 233–254. <https://doi.org/https://doi.org/10.3406/arch.1980.1604>
- Hicks, S. (2008). The maligned, maltreated madu: Female experiences of polygyny in three romantic Syair. *Indonesia and the Malay World*, 36(104), 47–66. <https://doi.org/10.1080/13639810802016521>
- Hijjas, M. (2005). The nursemaid's tale: Representations of the Inang in Syair Sultan Mahmud and Syair Siti Zuhrah. *Indonesia and the Malay World*, 33(97), 265–279. <https://doi.org/10.1080/13639810500448992>
- Ilyas, A. F. (2017). Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara. *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, 1(1), 86–112. <https://doi.org/10.30821/jcims.v1i1.1008>

- Karim, M. (2014). Syair Mambang Jauhari: Telaah struktural-semiotik. *LINGUA: Journal of Language, Literature and Teaching*, 11(1), 83–94. <https://doi.org/10.30957/lingua.v11i1.31>
- Katkova, I. & Pramono. (2009). “Endangered Manuscripts of Western Sumatra: Collections of Sufi Brotherhoods” [Laporan Penelitian pada Programme Endangered]. British Library, London.
- Murtagh, B. (2002). Syair perang Inggris di Betawi: A Malay account of the British invasion of Java of 1811. *Indonesia and the Malay World*, 30(86), 27–36. <https://doi.org/10.1080/13639810220134656>
- Nasri, D. (2021). *Fungsi dan Makna Teks Nalam dalam Manuskrip Minangkabau*.
- Navis, A. A. (1984). *Alam berkembang jadi guru, adat dan kebudayaan Minangkabau* (1st ed.). Grafiti.
- Pinem, M. (2012). Manuskrip dan konteks sosialnya kasus naskah Tarekat Naqsyabandiyah di Minangkabau. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 2(2), 279–300.
- Pramono. (2006). *Tradisi Penulisan dan penyalinan naskah-naskah Islam Minangkabau: Kajian atas Imam Maulana Abdul Manaf Amin Al-Khatib dan Karya-Karyanya* [Laporan Penelitian]. Lembaga Penelitian Unand.
- Pramono. (2008a). Menulis untuk mendebat: Telaah teks dan konteks naskah risalah Mizan al-Qalb untuk bahan pertimbangan bagi kaum muslimin buat beramal ibadah kepada Allah karya Imam Maulana Abdul Manaf Amin al-Khatib. *Wacana, Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra Dan Pengajarannya Universitas Bengkulu*, 11(2).
- Pramono. (2008b). Puasa melihat bulan versus puasa melihat dinding: Telaah teks dan konteks naskah kitab Al-Takwim Walsiyam. *Jurnal Ilmu Budaya*, 5(1), 23–34. <https://doi.org/https://doi.org/10.31849/jib.v5i1.883>
- Pramono. (2017). *Syair untuk Syiar: Tradisi Bersastra dan Beragama di Kalangan Ulama Minangkabau pada Permulaan Abad XX*”, Padang, FIB Universitas Andalas (Naskah Orasi Ilmiah Pada Lustrum Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Andalas).
- Putra, A., & Ahmad, C. (2011). *Bibliografi karya ulama Minangkabau awal abad XX: dinamika intelektual kaum tua dan kaum muda*. Komunitas Suluah (Suaka Luhung Naskah), Indonesia Heritage Centre.

- Putra, A. (2017). Ulama dan karya tulis: Diskursus keislaman di Minangkabau awal abad 20. *Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan Dan Kemasyarakatan*, 1(2), 134–147. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30983/fuaduna.v1i2.434>
- Sahril. (2017). Tradisi akikah masyarakat melayu pentas sastra lokal “syair nyanyian anak” dalam kajian etnopuitika. *Jentera: Jurnal Kajian Sastra*, 3(1), 59–71.
- Salleh, M. (1991). A sub-genre of malay syair verse (1): 155–176. *Archipel*, 42(1), 155–176.
- Salmon, C. (1988). The batavian eastern railway co and the making of a new ‘daerah’ as reflected in a commemorative syair written by Tan Teng Kie 1890. *Indonesia*, 45(April, 1988), 49–62. <https://doi.org/10.2307/3351175>
- Schrieke, B. J. O. (1973). *Pergolakan agama di Sumatra Barat: Sebuah sumbangan bibliografi* (S. Poerbakawatja, ed.). Bhratarana.
- Sudarmoko. (2008). *Roman Pergaoelan*. Insist Press.
- Sudarmoko. (2010). *Empat Karya Sastra tentang Perang Kamang*.
- Suryadi. (2003). Dunia penerbitan dan perbukuan di Sumatra Barat sebelum kemerdekaan, Melayu. *Jurnal Dewan Bahasa dan Pustaka*, 1(2), 138–156.
- Suryadi. (2004). *Syair Sunur: Teks dan konteks otobiografi seorang ulama Minangkabau abad ke-19*. Citra Budaya.
- Syaifulloh, M., & Wibowo, B. (2017). Nilai-nilai edukatif barat. *Jurnal Refleksi Edukatika*, 8(1).
- Wieringa, E. P. (2003). Dotting the dal and penetrating the letters: The Javanese origin of the syair seribu masalah and its Bantenesse spelling. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 159(4), 499–518. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003740>
- Yunus, Y. (2001). *Protes sastra terhadap paham keagamaan: Kajian nazam kanak kanak*. IAIN-IB Press.
- Yusuf, M. (2006). *Katalogus manuskrip dan skriptorium Minangkabau*. Centre for Documentation and Area-Transcultural Studies, Tokyo University of Foreign Studies.
- Zulqayyim. (2006). *Boekittinggi Tempo Doeloe*. Andalas University Press.
- Zuriati. (2008). *The Digitisation of Minangkabau’s Manuscript Collections in Surau*s. British Library. <https://doi.org/10.15130/EAP144>

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB 8

Spirit Moderasi Beragama dalam Cerita Burung Tempua dan Burung Puyuh

Jefri Andri Saputra

A. Fenomena Intoleransi dan Moderasi Perspektif Lokal

Berbagai bentuk kasus intoleransi beragama, seperti penistaan agama, pelarangan ibadah, hingga aksi teror dan kekerasan beberapa tahun terakhir ini kembali marak. Contohnya, kasus penistaan agama yang menyeret Joseph Paul Zhang dan Muhammad Kece ke ranah hukum (Putra, 2021), pelarangan ibadah di Lampung (CNN Indonesia, 2023), hingga teror bom di Gereja Katedral Makassar (Azanella, 2021). Kasus-kasus ini hanyalah puncak gunung es dari banyak kasus yang terjadi dalam lanskap kehidupan sosial beragama masyarakat, yang sedikit banyak merusak harmonisasi antarumat beragama di Indonesia.

J. A. Saputra

Institut Agama Kristen Negeri Toraja, *e-mail*: jefrijefri293@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Saputra, J. A. (2023). Spirit moderasi beragama dalam cerita burung tempua dan burung puyuh. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (191–221). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c744 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kasus intoleransi juga banyak terjadi dalam konteks internal umat beragama meskipun ini bisa dimafhumi. Karena meskipun agamanya sama, penganut mazhab dan tafsirnya bisa berbeda, yang kemudian menysar pada sikap dan aksi intoleran pada kelompok yang dianggap “lain”. Contohnya, kasus penyerangan kepada keluarga Almarhum Habib Segaf Al-Jufri yang beraliran Syi’ah oleh beberapa oknum dari sesama umat Islam (Kementerian Agama, Republik Indonesia, 2020). Sementara itu, di kalangan Kristen sendiri ketegangan internal dapat ditemukan di antara gereja aliran *mainstream* dengan *non-mainstream*. Gereja yang terbentuk selama masa kolonialisme mengalami kegelisahan karena perkembangan gereja pascakemerdekaan, yang bercorak Pentakosta dan Kharismatik, menjadikan gereja-gereja *mainstream* sebagai sasaran penginjilan. Upaya ini juga disebut dengan istilah “mencuri domba” (Pentury, 2019).

Berdasarkan hasil survei yang dilaksanakan oleh Setara Institute pada tahun 2021, kasus pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan (KBB) terjadi sebanyak 171 peristiwa pelanggaran dan 318 tindakan pelanggaran. Data yang diperoleh menunjukkan bahwa terdapat tiga isu utama pelanggaran KBB yang dilakukan oleh aktor negara, yaitu diskriminasi sebanyak 25 kasus, kebijakan diskriminatif sebanyak 18 kasus, dan penersangkaan penodaan agama sebanyak 8 kasus. Adapun isu pelanggaran KBB yang dilakukan oleh aktor nonnegara, antara lain,

- 1) intoleransi sebanyak 62 kasus,
- 2) ujaran kebencian sebanyak 27 kasus,
- 3) penolakan mendirikan tempat ibadah sebanyak 20 kasus,
- 4) laporan penistaan agama sebanyak 15 kasus,
- 5) penolakan penyelenggaraan kegiatan keagamaan sebanyak 13 kasus,
- 6) penyerangan sebanyak 12 kasus, dan
- 7) perusakan tempat ibadah sebanyak 10 kasus (Setara Institute, 2022).

Realitas beragama tersebut mengindikasikan bahwa konflik karena perbedaan agama terjadi dalam skala yang cukup serius. Akan tetapi, upaya menentang bahkan mengutuk tindak intoleransi keagamaan tidak berkontribusi efektif dalam mengatasi persoalan keagamaan yang ada. Lebih dari sekedar tindakan dibutuhkan untuk melawan dan menolak keras intoleransi agar harmonisasi agama-agama dapat tercapai (Pentury, 2019). Meskipun terpidana penista agama atau terpidana terorisme telah ditindak secara hukum, ini bukanlah jaminan jika jumlah kasus-kasus intoleransi intra dan antarumat beragama akan berkurang. Seperti *bara dalam sekam*, tanpa kesadaran beragama yang moderat menguat di tengah-tengah masyarakat, maka kasus intoleransi beragama akan terus bermunculan.

Menurut tim penulis Kementerian Agama Republik Indonesia dalam buku *Moderasi Beragama*, setidaknya terdapat tiga alasan pentingnya moderasi beragama saat ini, yakni mewujudkan spirit moderasi beragama yang mendamaikan dan memanusiaikan, menyadarkan masyarakat terhadap kompleksitas perbedaan di tengah-tengah masyarakat saat ini, dan merawat keindonesiaan (Kementerian Agama RI, 2019). Spirit moderasi beragama semacam inilah yang perlu dihidupkan bersama dalam konteks kehidupan sosial beragama dalam masyarakat kita yang heterogen dan rentan konflik.

Spirit moderasi beragama nyatanya telah memiliki akar kuat dalam tradisi agama-agama di Indonesia. Kecenderungan ini terlihat jelas dari cerita-cerita rakyat di tengah-tengah masyarakat kita yang beragama. Spirit moderasi beragama termuat dalam tradisi keenam agama yang telah diakui di Indonesia, agama-agama lokal di Indonesia, bahkan dalam spiritual bangsa Indonesia, yakni Pancasila (Kementerian Agama RI, 2019; Watioly, 2019).

Dalam penelusuran yang saya lakukan pada penelitian sebelumnya, beberapa peneliti sebelumnya juga mengkaji nilai-nilai dalam cerita rakyat yang berkaitan dengan pluralisme, multikulturalisme, dan spirit moderasi, antara lain, Diah Puspitaningrum, Muhammad Thobroni, dan Binar Kurniasari Febrianti. Puspitaningrum mengkaji sepuluh cerita rakyat, yaitu

- 1) Penyumpit dan Putri Malam,
- 2) Si Pahit Lidah,
- 3) Si Lancang yang Lupa Diri,
- 4) Ibu Kandungku Seekor Kucing,
- 5) Si Lebai Plin Plan yang Malang,
- 6) Batu Belah Ajaib,
- 7) Malin Kundang,
- 8) Legenda Danau Toba,
- 9) Putri Hijau dan Sultan Mukhayat Syach, dan
- 10) Legenda Pulau Kemaro,

Dia menemukan bahwa semua cerita tersebut tidak selalu memuat keempat indikator karakter moderat—komitmen kebangsaan, anti kekerasan, toleransi, dan akomodatif terhadap budaya lokal. Akan tetapi, setiap pesan dari kesepuluh cerita tersebut secara implisit memuat nilai moderat dan dapat disampaikan atau diterjemahkan kepada anak-anak dengan bantuan orang tua maupun guru yang menyampaikan cerita (Puspitaningrum, 2022). Thobroni mengkaji cerita rakyat Kalimantan, yaitu Kutukan Raja Pulau Mintin. Ia menemukan bahwa cerita ini menegaskan pentingnya toleransi atau menghargai perbedaan pendapat dan keyakinan, menghindari egoisme, serta menghindari praktik kekerasan di tengah perbedaan dan keberagaman (Thobroni, 2019). Febrianti mengkaji antologi cerita rakyat Singkawang dan menemukan bahwa dari 17 cerita yang dikaji terdapat 11 nilai-nilai yang berkaitan dengan multikulturalisme, yakni toleransi, kesetaraan, religius, pelestarian kebudayaan, solidaritas, relasi ekonomi (perdagangan), kekeluargaan, kesederhanaan, pantang menyerah, penghargaan dan penghormatan serta menepati janji (Febrianti, 2021). Beberapa penelitian seputar cerita rakyat di Indonesia yang mengandung spirit moderasi beragama menunjukkan bagaimana sesungguhnya moderasi beragama telah lama berurat ber-

akar dalam kehidupan sosial beragama di Indonesia. Oleh karena itu, cerita rakyat menjadi salah satu bentuk sastra tradisional dan sebagai sumber belajar yang dikenal oleh masyarakat kita yang beragama.

Sebagaimana yang ingin saya kaji dalam artikel ini, terdapat satu cerita rakyat yang mengandung spirit moderasi beragama di Riau, yaitu cerita rakyat Burung Tempua dan Burung Puyuh. Cerita rakyat ini secara umum mengisahkan tentang perselisihan yang muncul antara Burung Tempua dan Burung Puyuh karena keduanya ingin memaksakan kebenaran yang mereka yakini berdasarkan pengalaman empiris mereka yang berbeda. Meskipun secara teritorial kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh” adalah cerita rakyat Riau, kajian reflektif terhadap cerita ini dapat berimplikasi secara luas, tidak hanya pada daerah Riau saja. Saya berasumsi bahwa kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh” memberikan kerangka reflektif dalam mengonstruksi spirit moderasi beragama dalam menghadapi keberagaman di seluruh Indonesia pada masa kini.

Penggalian spirit moderasi beragama dalam cerita rakyat Burung Temua dan Burung Puyuh, dilakukan dengan studi pustaka terhadap beberapa literatur berupa buku, jurnal, dan penelitian terkait moderasi beragama. Untuk membuktikan asumsi di atas, saya akan mengkaji konsep moderasi beragama dalam kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh” dengan beberapa langkah, yaitu

- 1) mendeskripsikan pluralitas beragama dan keberadaan kelompok ekstrem ultrakonservatif di Indonesia;
- 2) mendeskripsikan cerita rakyat serta moderasi beragama;
- 3) memaparkan sinopsis dari kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh”;
- 4) merefleksikan spirit moderasi beragama berdasarkan masalah keberagaman dengan berefleksi dari kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh”.

B. Pluralitas *vis a vis* Kelompok Ultrakonservatif Umat Beragama di Indonesia

Keberagaman di Indonesia saat ini adalah salah satu fenomena sosial yang banyak menarik perhatian dunia. Penduduk Indonesia tidak hanya berbeda dari segi budaya atau adat, tetapi juga dari etnis, suku, dan agama. Keberagaman inilah yang kemudian disebut sebagai pluralitas. Istilah plural berasal dari bahasa Latin, yakni *plus, pluris*, yang berarti lebih dari satu (Rohman & Munir, 2018). Kemudian, kata pluralitas berarti perbedaan dalam etnis, suku, budaya, dan agama (Lestari, 2020). Dalam tulisan ini, saya hanya fokus pada pluralitas dalam agama.

Dari sekian banyak agama dan kepercayaan yang dianut masyarakat saat ini, ada enam agama besar yang diakui secara resmi dan diberikan jaminan, bantuan, dan perlindungan oleh negara. Enam agama tersebut adalah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu. Keenam agama ini memperoleh perlindungan dari negara, salah satunya melalui pembentukan struktur dalam kelembagaan Kementerian Agama (Haryanto, 2018). Selain keenam agama ini, masih terdapat agama lain yang dianut di Indonesia, seperti Yahudi, Zoroaster, Taoisme, Shinto, dan beberapa agama lainnya, termasuk agama-agama lokal di beberapa daerah atau suku di Indonesia. Keberadaan agama ini tidak mendapat perlakuan sebagaimana enam agama yang diakui secara resmi, tetapi keberadaan mereka dijamin dan diperbolehkan selama tidak melanggar undang-undang dan peraturan lain (Haryanto, 2018).

Setiap agama atau aliran keagamaan memiliki atribut atau simbol keagamaan dan pengajaran yang berbeda satu dengan yang lain. Perbedaan yang paling mencolok terlihat dari tempat ibadah, tata ibadah, kitab suci, simbol-simbol keagamaan, hingga hari raya keagamaan. Perbedaan ini berlanjut, baik dalam pengajaran dan pengamalan kitab suci maupun doktrin masing-masing agama. Pengajaran atau doktrin, interpretasi, dan implementasi kitab suci juga menciptakan perbedaan dalam cara agama-agama melihat dunia (*world view*) dan menghidupinya.

Perbedaan antaragama kemudian menghasilkan berbagai per-singgungan atau benturan di antara umat beragama sehingga tidak sedikit yang berbuah menjadi konflik. Sikap umat beragama terhadap perbedaan kadang berada pada salah satu titik ekstrem, yaitu menjadi ultrakonservatif atau sebaliknya menjadi liberal (Kementerian Agama RI, 2019). Perspektif ultrakonservatif yang dianggap ekstrem, antara lain, kecenderungan agama membatasi peran dan fungsi akal, bahkan perilakunya karena tunduk pada teks dan doktrin keagamaan. Dalam ketundukan pada teks suci, sikap ultrakonservatif juga mengklaim kebenaran mutlak dalam tafsirnya dan mengklaim sesat tafsir lain di luar dari kebenaran yang diklaimnya. Perspektif ultrakonservatif kerap sulit dalam membedakan teks dengan konteks dan memaksakan teks tersebut untuk diterapkan pada semua kondisi (Kementerian Agama RI, 2019; Qurtuby, 2019). Perspektif liberal, yang juga disebut ekstrem kiri, merupakan ekspresi keagamaan yang menggunakan akal sebebas-bebasnya dan menolak untuk tunduk pada batas-batas keagamaan. Dalam relasi lintas agama atau lintas aliran, kelompok liberal kerap menampakkan toleransi tanpa batas, bahkan disebut *toleran tetapi tidak pada tempatnya* terhadap aliran atau agama lain (Kementerian Agama RI, 2019; Qurtuby, 2019). Kedua ekstrem ini tentu bukan kondisi yang ideal untuk beragama. Perspektif ultrakonservatif cenderung eksklusif dan bersifat diskriminatif terhadap agama lain, sedangkan perspektif liberal terlalu kompromistis sehingga menjadi destruktif bagi jati diri agama itu sendiri.

Tanpa bermaksud mengabaikan keberadaan dari ekstrem liberal di tengah agama-agama di Indonesia, saya berasumsi bahwa kelompok ekstrem yang paling berdampak keberadaannya dalam relasi lintas agama di Indonesia saat ini adalah kelompok ekstrem ultrakonservatif. Kasus pengeboman tempat ibadah, penistaan agama, dan larangan melaksanakan ibadah serta hasil survei dari Setara Institute mengindikasikan bahwa ekstrem ultrakonservatif adalah gerakan ekstrem beragama yang banyak berkembang di Indonesia saat ini.

Selain terindikasi dari praktik kekerasan di dalam masyarakat, masifnya gerakan ultra-konservatif juga dikonfirmasi dari gerakan-

gerakan radikalisme di lingkungan pendidikan. Penelitian Mun'im Sirry yang dituangkan dalam buku *Pendidikan dan Radikalisme: Data dan Teori memahami Intoleransi di Indonesia*, secara implisit menunjukkan bahwa ekstrem ultrakonservatif terbilang masif di perguruan tinggi melalui aktivitas radikalisme (Sirry, 2023). Sirry meneliti kembali penemuan dari Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) mengenai tujuh perguruan tinggi—Universitas Indonesia (UI), Institut Teknologi Bandung (ITB), Institut Pertanian Bogor (IPB), Universitas Diponegoro (UNDIP), Institut Teknologi Sepuluh Nopember (ITS), Universitas Airlangga (UNAIR), dan Universitas Brawijaya (UB)—yang terindikasi telah disusupi oleh gerakan radikal (Sirry, 2023). Dalam penelitian ini, Sirry menunjukkan bahwa dari 700 mahasiswa di tujuh perguruan tinggi di atas yang menjadi responden, 30,4% responden masih aktif dalam kegiatan kelompok radikal, 29,7% responden pernah terlibat, tetapi tidak aktif lagi, dan 39,9% responden tidak pernah dan tidak aktif dalam kelompok radikal (Sirry, 2023). Dari data ini, jumlah mahasiswa yang mengikuti kelompok radikal karena alasan niat untuk membela Islam sebagai solusi semua permasalahan cukup signifikan (27,6%) dan menjadi yang paling rentan teradikalkan (Sirry, 2023). Penemuan Sirry secara implisit ikut menegaskan bahwa gerakan ultrakonservatif berkembang cukup masif dalam lingkungan pendidikan tinggi.

Untuk memahami lebih jauh mengenai kelompok ultrakonservatif, penting untuk kita menelusuri kedua paham beragama yang kerap dianut bersama oleh kelompok ini, yakni paham fundamentalisme dan radikalisme. Istilah fundamentalisme pertama kali dikembangkan untuk merujuk kepada kelompok keagamaan di kalangan Kristen di Amerika Serikat yang mengembangkan pendekatan inerasi (ketidakbersalahan) Alkitab. Paham ini disematkan pada upaya protes interpretasi rasionalis terhadap Alkitab (Ahdar, 2017; *Fundamentalism*, t.t.; Wahid, 2019). Rasionalisme dan modernisme mengembangkan berbagai metode tafsir yang elastis sehingga dapat mengembangkan berbagai metode hermeneutika dan hasil penafsiran, yang berdasarkan kondisi serta kebutuhan zaman. Bagi penganut

Buku ini tidak diperjualbelikan.

paham fundamentalisme, kecenderungan ini akan membuat agama semakin terpinggirkan dari kehidupan penganutnya (Wahid, 2019). Dalam penerapannya pada agama-agama, istilah fundamentalisme dilihat sebagai paham yang berusaha memurnikan praktik beragama dengan cara mendefinisikan agama dan kitab suci secara harfiah atau literer. Kaum fundamentalis memegang ajaran agamanya dengan kokoh, bahkan menolak reinterpretasi dan pengurangan, baik dalam pengajaran maupun implementasi (Ahdar, 2017; Wahid, 2019).

Pendekatan literer pada kitab suci bagi penganut paham fundamentalis tampil sebagai pandangan yang menentang sekularisme. Dalam kebijakan kaum fundamentalis, proses sekularisasi negara-negara Barat dilihat sebagai ancaman langsung terhadap agama (Sahasrad & Chaidar, 2017). Oleh karena itu, kelompok fundamentalis menentang upaya sekularisasi dalam aspek kehidupan umat beragama. Menurut Sahrasad dan Chaidar, kelompok fundamentalis melihat pertentangan dengan kelompok sekuler sebagai sebuah perang kosmis. Sekularisasi dilihat sebagai ancaman bagi eksistensi agama sehingga umat beragama senantiasa dibentengi dengan doktrin dan praktik beragama dari masa lalu, bahkan menciptakan budaya tandingan dalam kehidupan umat beragama (Sahasrad & Chaidar, 2017).

Selain sebagai perlawanan bagi sekularisme, fundamentalisme juga berkembang sebagai pertentangan internal yang didasari oleh perbedaan teologi. Dalam sejarah perkembangan Islam, Wahid menyatakan bahwa tidak semua fundamentalis bercorak sebagai penolakan terhadap sekularisasi atau modernisme. Fundamentalisme juga merujuk kepada kelompok atau aliran keagamaan yang menghendaki perlunya pendekatan yang literer terhadap agama tanpa reinterpretasi atau intervensi apapun dari luar. Pendekatan ini kemudian dijadikan sebagai landasan dalam menghadapi aliran lain (dalam agama yang sama) untuk menentang perkembangan termasuk pengontekstualan teologi. Hal ini terjadi dalam kemunculan kelompok khawarij dan al-Ikhwān al-Muslimīn yang mengembangkan pandangan fundamentalis (Wahid, 2019).

Berdasarkan uraian di atas, paham fundamentalisme dapat diartikan sebagai paham yang menekankan pendekatan literer terhadap kitab suci atau kembali kepada nilai-nilai paling dasar dalam sebuah agama. Entah karena merasa terancam oleh sekularisasi ataupun oleh teologi lain yang mengimplementasikan tafsir kontekstual, paham fundamentalis berusaha untuk mempertahankan bentuk dan corak beragama secara harfiah sebagaimana yang dituangkan dalam kitab suci. Pada akhirnya gerakan fundamentalis—sekalipun bukan sebagai kekerasan—tetap tidak mampu menciptakan keharmonisan dalam pluralitas agama karena penolakannya terhadap perbedaan dan hanya menginginkan penegakan ajaran agamanya sendiri.

Dalam konteks moderasi beragama, istilah radikalisme dilihat sebagai ideologi yang menekankan perubahan sistem dari aspek sosio-politis melalui pendekatan yang destruktif, tetapi mengatasnamakan agama. Tindakan destruktif yang dimaksud di sini adalah cara-cara kekerasan yang dianggap berdampak dalam tempo yang singkat untuk mewujudkan perubahan yang diinginkan (Kementerian Agama RI, 2019). Kemunculan kelompok yang menganut paham radikalisme kerap dimotivasi oleh posisi ketidakadilan atau keterancaman sehingga memunculkan kebencian yang dikemas sebagai ideologi untuk melawan kelompok yang dianggap mengancam identitasnya (Kementerian Agama RI, 2019).

Menurut Yusuf Qardhawi, kemunculan paham radikalisme dipengaruhi oleh berbagai faktor, mulai dari agama, politik, keadaan sosial, psikologis, pemikiran, dan perpaduan dari faktor-faktor ini (Qardhawi, 2019). Setidaknya terdapat lima aspek yang secara umum menjadi latar belakang gerakan radikalisme, khususnya dalam agama Islam:

- 1) lemahnya pengetahuan tentang hakikat agama,
- 2) lemahnya pengetahuan tentang sejarah, realitas, sunatullah, dan kehidupan;
- 3) terjadi serangan dan konspirasi terhadap umat Islam,
- 4) pembatasan kebebasan dakwah, serta
- 5) adanya kekerasan dan siksaan (Qardhawi, 2019).

Dalam penelitian Sirry, berbagai unsur yang menjadi pendorong mahasiswa terpapar paham radikal, antara lain,

- 1) lingkungan dan tekanan pertemanan,
- 2) aturan di lingkungan tempat tinggal,
- 3) faktor keluarga,
- 4) dangkalnya pengetahuan agama,
- 5) depresi personal, dan
- 6) hidayah (Sirry, 2023).

Dari berbagai faktor yang disebutkan di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa proses radikalisasi dipengaruhi oleh berbagai faktor, baik internal (wawasan keagamaan, pemikiran, dan psikologis) maupun eksternal (teman, lingkungan tempat tinggal, serta kondisi sosial dan politik).

Jika dibanding dengan paham fundamentalisme, paham radikalisme lebih berorientasi sosio-politis. Fundamentalisme lebih pada upaya merumuskan hal yang diperbolehkan dan yang dilarang sesuai dengan ajaran keagamaan, sedangkan radikalisme lebih pada tindakan yang ingin melemahkan, bahkan mengubah tatanan politik, termasuk melalui cara-cara kekerasan (Wahid, 2019). Dalam hal ini, paham fundamentalis berupaya menciptakan kemurnian agama dari segi pengajaran dan pengamalan ajaran, sedangkan kaum radikalisme lebih pada kemurnian dalam tatanan sosio-politis.

Pada dasarnya baik paham fundamentalisme maupun radikalisme berada dalam situasi yang sama, yakni bersifat literer dan eksklusif. Wahid (2019) menyatakan bahwa baik kelompok fundamentalisme maupun kelompok radikalisme menafsirkan teks kitab suci secara literer, bahkan lebih mengagungkan simbol keagamaan dibandingkan substansinya. Selain itu, mereka menganggap pandangan atau teologi dalam keyakinan merekalah yang paling benar (Wahid, 2019). Selain literer dan eksklusif, baik kelompok Islam fundamentalis maupun Islam radikal juga bersifat antipati terhadap negara Barat. Kelompok fundamentalis cenderung menolak pengaruh sekularisasi, sedangkan

kelompok radikal mengklaim negara Barat sebagai musuh (Wahid, 2019).

Dalam praktiknya, fundamentalisme dan radikalisme keagamaan dapat muncul bersama-sama. Menurut Sahrasad dan Chaidar (2017) terorisme adalah salah satu peristiwa yang terjadi karena pertemuan kepentingan antara paham fundamentalisme dan radikalisme dalam sebuah kelompok masyarakat. Kedua paham ini saling menguatkan satu sama lain sehingga menjadi titik balik terorisme. Oleh karena itu, perlawanan terhadap terorisme dapat dilakukan dengan mencegah perjumpaan kedua paham ini dalam masyarakat (Sahrasad & Chaidar, 2017). Terlepas dari efektif atau tidaknya pandangan dari Sahrasad dan Chaidar dalam menangani terorisme, tindakan intoleransi yang dilatarbelakangi oleh fundamentalisme dan radikalisme tidak melulu tentang terorisme. Bagi Wahid, perjumpaan dan perpaduan fundamentalisme dan radikalisme tidak hanya terjadi dalam bentuk aksi teror, khususnya dalam konteks keagamaan di Indonesia saat ini. Hal ini dapat dilihat melalui kemunculan kelompok yang ingin memurnikan ajaran Islam dan menginginkan penerapan syariat Islam di Indonesia dengan pelbagai pendekatan (Wahid, 2019). Contoh ini mengindikasikan bahwa baik paham fundamentalisme maupun radikalisme merupakan pandangan yang destruktif terhadap kerukunan beragama. Oleh karena itu, kedua paham ini pun perlu ditindaklanjuti, bukan hanya implikasinya semata yang berupa terorisme.

Berdasarkan uraian di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa tidak semua umat beragama mampu menerima pluralitas sebagai sebuah realitas yang mempertemukan beberapa kebenaran. Beberapa kelompok umat beragama terjebak dalam sikap ultrakonservatif, entah karena paham fundamentalisme, entah radikalisme ataupun keduanya. Mereka mengklaim kebenaran hanya terdapat dalam keyakinan atau agama yang mereka anut. Hal ini memotivasi mereka supaya perspektif dan cara beragama mereka menjadi parameter beragama bagi agama atau aliran keagamaan lain. Tidak sedikit dari kelompok keagamaan ini yang berupaya mencapai tujuan mereka dalam bentuk tindak kekerasan terhadap kelompok agama lain yang

dianggapnya sesat. Untuk mengatasi persoalan ini, maka spirit moderasi beragama sangat berperan penting guna membuktikan secara empiris dan menyadarkan penganut beragama mengenai pluralitas *kebenaran* di tengah perjumpaan agama-agama.

C. Cerita Rakyat dan Spirit Moderasi Beragama

Menurut Setyami et al. (2021), cerita rakyat adalah cerita yang dimiliki oleh sekelompok masyarakat, yang menjadi ciri khas kultural dan historis masyarakat dalam suatu daerah. Umumnya cerita rakyat menceritakan asal usul suatu tempat dengan melibatkan berbagai tokoh, seperti dewa, manusia, hingga binatang. Pengertian yang sama disampaikan oleh Jayawati et al. (2003) yang mengatakan bahwa cerita rakyat ialah kekayaan sastra yang diwariskan suatu masyarakat sekaligus menjadi “pintu” untuk dapat mengetahui adat istiadat, kepercayaan, dan nilai-nilai yang diyakini pada masa lampau.

Setyami et al. (2021) mendeskripsikan sembilan ciri-ciri dari cerita rakyat, antara lain,

- 1) disampaikan turun-temurun;
- 2) tidak jelas kapan pembuatannya;
- 3) mengandung nilai luhur;
- 4) bersifat tradisional;
- 5) tidak tunggal tetapi memiliki versi yang beragam;
- 6) pengungkapannya berbentuk klise;
- 7) bersifat anonim;
- 8) disampaikan dari mulut ke mulut;
- 9) menggunakan media lisan.

Di antara kesembilan ciri di atas, saya memfokuskan diri pada ciri cerita rakyat yang memuat nilai-nilai luhur. Keberadaan berbagai nilai-nilai luhur dalam cerita rakyat telah dibuktikan melalui riset terhadap berbagai cerita rakyat di Indonesia. Menurut Anita et al. (2023) dalam penelitiannya terhadap cerita rakyat Sumatera Selatan, cerita rakyat memuat nilai-nilai dalam relasi dengan diri sendiri, nilai sosial, dan ekologis serta nilai religius. Di antara berbagai nilai-nilai

ini, nilai yang terkait dengan realitas plural di Indonesia saat ini juga telah dikenali dalam cerita rakyat.

Thobroni (2019), dalam penelitiannya terhadap cerita rakyat Kalimantan, menyatakan bahwa cerita rakyat memuat nilai-nilai yang menghargai keberagaman dan sangat efektif menjadi bacaan alternatif dalam konteks Indonesia. Febrianti (2021) juga menemukan hal yang sama dalam antologi cerita rakyat Singkawang. Menurut Febrianti, cerita rakyat memuat nilai-nilai multikultur yang sangat relevan dalam upaya mengonstruksi kedamaian dan keharmonisan dalam konteks masyarakat Singkawang yang multikultur. Berdasarkan data ini, saya menyimpulkan bahwa nilai moderasi secara implisit telah disampaikan dalam cerita rakyat. Nilai-nilai ini memiliki relevansi untuk direfleksikan dalam konteks Indonesia yang plural.

Agar memiliki landasan dan paradigma yang jelas dalam menganalisis nilai-nilai moderasi dalam cerita rakyat, saya akan mendeskripsikan terlebih dahulu istilah moderasi beragama. Secara etimologi moderasi adalah istilah dari bahasa Latin, yakni *moderatio* yang merujuk pada *keadaan sedang* yang merupakan kondisi di antara keadaan berlebihan atau kekurangan. Pengertian ini juga merujuk pada pengendalian dari situasi berlebihan dan kekurangan. Adapun konteks dari pengertian ini adalah keseimbangan dalam keyakinan, moral, dan watak (Kementerian Agama RI, 2019).

Setiabudi (2019) menjelaskan istilah moderat dalam dua pengertian. Pengertian yang pertama mendefinisikan konsep moderasi sebagai upaya menghindari pilihan yang ekstrem, sedangkan pengertian yang kedua merujuk kepada upaya mencari jalan tengah. Pengertian moderasi yang pertama dalam pemahaman Setiabudi memiliki padanan dengan pengertian etimologi dari istilah moderasi. Dalam hal ini, konsep moderasi berada dalam upaya untuk tidak berada pada salah satu titik ekstrem.

Akan tetapi, pengertian moderasi tidak berada pada makna pasif atau hanya menghindari titik ekstrem. Dalam pemahaman Setiabudi (2019), pengertian moderasi yang kedua lebih pada upaya aktif dan kreatif untuk mencari jalan tengah di tengah berbagai perbedaan,

pertentangan, dan ketidakadilan untuk kebaikan bersama. Pengertian moderasi dalam definisi ini memiliki padanan dengan konsep moderasi dalam istilah *wasathiyah*. *Wasathiyah* adalah istilah dalam bahasa Arab yang memiliki padanan arti dengan kata tengah-tengah, adil, berimbang, dan pilihan terbaik (Kementerian Agama RI, 2019). Abror (2020) mendefinisikan kata *wasathiyah* menjadi dua pengertian: (1) penghubung antara dua sisi yang berseberangan, (2) adil, pilihan utama, dan, yang terbaik. Orang yang menerapkan *wasathiyah* disebut sebagai *wasith*. *Wasith* kemudian diserap ke dalam bahasa Indonesia dan didefinisikan sebagai penengah atau perantara, pelerai, dan pemimpin sebuah pertandingan (Kementerian Agama RI, 2019). Dalam pengertian ini, kata moderasi didefinisikan lebih aktif dengan bergerak di antara kedua sisi ekstrem. Moderasi tidak sekadar menghindari ekstremisme, tetapi juga upaya kreatif untuk bergerak di tengah serta menjembatani perbedaan dan pertentangan.

Penerapan moderasi atau upaya bergerak mencari jalan tengah bukanlah sebuah alternatif yang dipaksakan. Sekalipun moderasi berupaya berjalan di tengah-tengah dua sisi ekstrem, penerapan jalan tengah dengan paksaan adalah sebuah ekstremisme baru. Oleh karena itu, jalan tengah dalam moderasi bukanlah sesuatu yang diimplementasikan dengan cara paksaan (Setiabudi, 2019). Sekalipun pengertian moderasi dalam teks ini adalah sikap atau tindakan yang mengupayakan keadilan dan kebaikan bersama, hal ini tidak berarti bahwa upaya ini dapat dipaksakan kepada semua orang. Moderasi akan tetap berupaya menyampaikan tujuan dan upayanya dengan cara moderat, bukan melalui pemaksaan.

Selain menghindari pemaksaan, kekeliruan lain yang perlu diluruskan dalam pengertian moderasi beragama adalah melakukan kompromi untuk menyenangkan penganut agama lain dan tindakan yang tidak sungguh-sungguh beragama (Kementerian Agama RI, 2019). Moderasi beragama bukanlah keadaan beragama yang tidak serius sehingga hanya mengupayakan terjadinya keharmonisan, termasuk berkompromi demi kesenangan agama lain seraya mengabaikan ajaran pokok agama sendiri. Umat beragama yang moderat

tetap mengamalkan ajaran agamanya, menghormati agama lain, tetapi bukan berarti meleburkan diri dalam agama lain.

Adapun dua kutub ekstrem yang kerap melakukan tarik menarik dalam kehidupan beragama sekaligus dihindari oleh moderasi beragama ialah perspektif ultrakonservatif dan liberal (Kementerian Agama RI, 2019). Dalam konteks masyarakat beragama Kristen, dua kutub ekstrem yang kerap diperbincangkan adalah keberadaan dan pandangan yang bertolak belakang antara Kristen konservatif dan Kristen liberal. Kedua pandangan ini sangat bertolak belakang dan masing-masing berdiri di posisi yang ekstrem dalam menyikapi berbagai fenomena dan isu-isu kontemporer (Qurtuby, 2019). Misalnya, pada isu-isu terkait LGBTQ, kelompok Kristen konservatif akan bertahan pada pernikahan heteroseksual dan menolak adanya pernikahan sesama jenis. Akan tetapi, kelompok Kristen liberal akan memberikan ruang atau kebebasan bagi kelompok LGBTQ menerima pemberkatan nikah.

Moderasi beragama sebagai jalan tengah kemudian ditempatkan sebagai alternatif untuk mengatasi kedua sisi ekstrem tersebut. Spirit moderasi beragama berada di tengah untuk menghindari kedua sisi ekstrem beragama, yakni konservatisme dan liberalisme. Kelompok agama yang moderat tidak akan memutlakkan pendekatan terhadap sebuah isu kontemporer ataupun sebuah tradisi keagamaan, tetapi berjalan di antara keduanya. Menurut Qurtuby (2019), keputusan *tidak memutlakkan* inilah yang membuat kelompok Kristen moderat tidak memiliki *gaung yang kuat* dalam perkembangan teologi Kristen. Terlepas dari kuat tidaknya gaung dari pendekatan yang moderat, pendekatan ini sangat dibutuhkan dalam kehidupan beragama sehingga umat beragama tidak terkurung dalam pendekatan kanan ataupun kiri.

Mengenai relasi dengan agama-agama lain, moderasi beragama diimplementasikan sebagai sebuah gerakan yang menekankan pengamalan agama sendiri dan penghormatan praktik beragama lain yang berbeda keyakinan (Kementerian Agama RI, 2019). Gerakan moderasi beragama hendaknya mengupayakan internalisasi ajaran

agama terhadap penganutnya sekaligus menekankan sikap untuk menyadari dan menghormati adanya perbedaan ajaran yang dimiliki oleh agama atau aliran lain.

Selain upaya-upaya di atas, moderasi beragama juga bergerak keluar untuk mengonstruksi kehidupan yang harmonis serta menjunjung tinggi perdamaian. Umat beragama juga dituntut untuk keluar dari batas-batas perbedaan agama yang dimiliki serta dapat merayakan perbedaan dan hidup bersama di dalamnya. Konstruksi kehidupan moderasi beragama akan menolong umat beragama dapat hidup bersama dengan agama lain serta merawat kehidupan secara bersama-sama (Pentury, 2019). Pada titik tertentu moderasi beragama tidak hanya mencari jalan tengah untuk menghindari, tetapi juga melakukan internalisasi (menghadap ke dalam) dan menghormati agama lain (menghadap keluar). Moderasi beragama menempatkan agama-agama untuk berjalan bersama-sama, bahkan bekerja dalam misi bersama demi kemanusiaan dan perdamaian.

Prinsip dasar moderasi beragama dalam melaksanakan semua pengertian di atas adalah keadilan dan keseimbangan. Moderasi beragama akan terlaksana ketika umat beragama dapat menempatkan diri secara tepat dalam setiap keadaan sehingga dapat mewujudkan keadilan, keberpihakan pada kemanusiaan, dan pencarian titik temu (Kementerian Agama RI, 2019). Prinsip ini akan lebih mudah direalisasikan dalam karakter umat beragama yang bijaksana, tulus, dan memiliki keberanian. Oleh karena itu, umat beragama membutuhkan pengetahuan keagamaan yang komprehensif, memiliki pengendalian diri (emosi), serta memiliki kehati-hatian dalam menyikapi berbagai hal (Kementerian Agama RI, 2019). Pengetahuan yang luas, pengendalian diri, dan analisis yang teliti serta hati-hati dalam beragama, akan menunjang pengambilan keputusan umat beragama untuk mewujudkan keadilan dan keseimbangan.

Berdasarkan uraian di atas, moderasi beragama merupakan upaya jalan tengah dalam menghindari sekaligus melampaui ekstremisme keagamaan. Moderasi beragama menjunjung tinggi kepentingan bersama dari semua agama. Akan tetapi, pada saat yang sama tetap

memperkuat wawasan keagamaan sendiri dan menghindari upaya untuk menyamaratakan semua agama dan aliran.

D. Sinopsis Cerita Rakyat Burung Tempua dan Burung Puyuh

Pembahasan sebelumnya memperlihatkan bahwa polemik terbesar dalam pluralitas adalah klaim kebenaran tunggal yang dilanggengkan dalam kehidupan beragama baik melalui paham fundamentalisme maupun radikalisme. Oleh karena itu, diperlukan sebuah pendekatan keagamaan yang moderat untuk mengatasi kelompok ultrakonservatif. Sebagai alternatif menghadapi permasalahan ini, saya berupaya mengonstruksi spirit moderasi beragama dengan belajar dari kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh” yang hidup bersama-sama dan menerima adanya *dua kebenaran*.

Burung Tempua dan Burung Puyuh dikisahkan sebagai hewan yang hidup bersahabat dan sangat rukun. Akan tetapi, suatu peristiwa menyebabkan mereka berselisih. Keduanya mengklaim bahwa sarangnyalah yang paling bagus dan nyaman. Tempua menggambarkan sarangnya sebagai hasil kerja kerasnya menganyam rumput kering dan alang-alang. Hasil anyaman itu menghasilkan sarang yang sangat kuat. Sebaliknya, Puyuh menggambarkan sarangnya sebagai tempat yang sangat praktis dan tidak merepotkan. Puyuh hanya perlu mencari pohon-pohon tumbang untuk berlindung. Agar terhindar dari ancaman predator, Puyuh hanya perlu berpindah-pindah tempat (Kristiani, 2014).

Meskipun Tempua mendengar penjelasan yang sangat praktis dari Puyuh, Tempua tetap merasa bahwa sarangnyalah yang paling bagus dan nyaman. Untuk membuktikan pendapatnya, Tempua mengajak Puyuh untuk menginap di sarangnya. Puyuh menyetujui ajakan Tempua sehingga mereka terbang bersama ke sarang Tempua. Ketika menuju ke sarang Tempua, Puyuh merasa kelelahan karena harus terbang tinggi. Pada malam hari mereka berdua beristirahat. Akan tetapi, Puyuh gelisah karena merasa kehausan, sedangkan di sarang Tempua tidak mungkin ada air. Ketika angin bertiup, Puyuh merasa

ketakutan merasakan pohon yang ikut menggoyang sarang Tempua. Meskipun Tempua telah mengingatkan Puyuh bahwa mereka akan terlindungi dengan aman, Puyuh tetap tidak mampu tidur nyenyak sampai pagi hari (Kristiani, 2014).

Keesokan paginya, Puyuh merasa bahwa dia tidak cocok tinggal di sarang Tempua. Selanjutnya, Puyuh mengajak Tempua untuk meng-inap di sarangnya. Tempua juga menuruti ajakan Puyuh. Menjelang malam, Puyuh mengajak Tempua tinggal di sebuah kolong pohon yang telah tumbang dan berlindung di dalamnya. Sebenarnya Tempua merasa enggan untuk menginap di tempat yang ditunjuk oleh Puyuh, tetapi dia berusaha mengikuti ajakan sahabatnya. Ketika hujan deras, Tempua menggigil kedinginan. Meskipun telah diingatkan Puyuh bahwa hujan akan segera reda dan tidak akan membahayakan mereka, tetapi Tempua tetap tidak bisa tidur dengan tenang. Keesokan harinya Tempua mengeluh karena demam dan menyimpulkan bahwa dia tidak cocok dengan sarang Puyuh (Kristiani, 2014).

Akhir cerita memperlihatkan Tempua dan Puyuh yang menyimpulkan bahwa mereka tidak bisa memaksakan pendapat masing-masing, terlebih tentang kehebatan sarang mereka. Sarang Tempua adalah sarang yang bagus dan nyaman bagi Tempua, tetapi tidak bagi Puyuh. Sebaliknya, sarang yang bagus dan nyaman bagi Puyuh, belum tentu memberi kenyamanan bagi Tempua. Kesadaran kedua burung ini terhadap realitas mengenai sarang mereka masing-masing kemudian meniadakan perselisihan mereka sebelumnya (Kristiani, 2014).

E. Pandangan Reflektif seputar Spirit Moderasi Beragama dalam Cerita Rakyat Burung Tempua dan Burung Puyuh

Kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh” memperlihatkan bahwa kebenaran tunggal yang mereka perdebatkan—sarangku paling baik dan paling nyaman—dipatahkan oleh keberadaan kebenaran lain. Tempua dan kebenaran tentang sarangnya yang kuat nyaman, dibantah kemutlakannya ketika Puyuh merasa gelisah dan haus

serta menyaksikan langsung kenyamanan Puyuh dalam sarangnya sendiri. Sebaliknya, Puyuh dan kebenaran tentang sarangnya yang praktis dan nyaman dibantah kemutlakannya ketika Tempua gelisah dan menggigil serta menyaksikan langsung kenyamanan Tempua dalam sarangnya sendiri. Akhir kisah memperlihatkan keduanya memutuskan bahwa mereka tidak seharusnya memaksakan keyakinan mereka tentang sarang siapa yang paling baik. Kedua sarang mereka sama-sama nyaman bagi pemiliknya dan tidak dapat dipaksakan kenyamanannya bagi burung lain.

Latar belakang kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh” yang terletak pada perdebatan *kenyamanan tunggal* sedikit banyak memiliki persamaan dengan klaim kebenaran tunggal dalam radikalisme agama. Kelompok ultrakonservatif dalam agama-agama juga kerap mendeklarasikan tatanan keagamaannya sebagai yang paling baik dan seharusnya menjadi konstruksi tatanan kehidupan bersama. Sebagaimana burung tempua dan burung puyuh yang tidak menyadari perbedaan mereka secara biologis (perbedaan spesies), umat beragama juga kerap mengabaikan perbedaan doktrin serta pengalaman keagamaan yang membedakan masing-masing penganut agama. Hal inilah yang ditemukan dalam paham fundamentalisme dan radikalisme dan perwujudannya di tengah pluralitas.

Peristiwa pembuktian dan kesimpulan akhir dalam cerita “Burung Tempua dan Burung Puyuh” memberikan beberapa pandangan reflektif dalam mengonstruksikan spirit moderasi beragama di tengah pluralitas beragama di Indonesia, seperti pentingnya

- 1) melaksanakan dialog konstruktif dan kunjungan keagamaan;
- 2) menemukan dan menghormati adanya kebenaran dalam agama lain di tengah keresahan teologis yang dialami;
- 3) menemukan dan menghormati adanya keresahan teologis pada agama lain dalam kebenaran yang dianut;
- 4) menginternalisasi ajaran agama dan menghindari ekstremisme.

1. Dialog Konstruktif dan Kunjungan Keagamaan

Langkah pertama yang dilakukan oleh burung tempua dan burung puyuh dalam perselisihan mereka—mengenai sarang yang paling baik dan nyaman—adalah memperkenalkan secara detail kebenaran-kebenaran mengenai sarang mereka masing-masing. Setelah itu, terjadi kunjungan secara bergantian untuk membuktikan argumen tersebut. Pengalaman baik dalam dialog maupun dalam kunjungan tersebut memberikan perspektif baru atau cara baru dalam menyikapi keberadaan kebenaran di pihak lain.

Tindakan dari kedua tokoh dalam cerita di atas adalah sebuah langkah pertama dalam menyikapi perbedaan, yaitu dengan memperkenalkan diri melalui dialog dan saling mengunjungi. Dalam relasi agama-agama di Indonesia, praktik di atas pun sebaiknya dikembangkan. Segala perbedaan dan kebenaran yang diyakini oleh sebuah agama bukanlah sebuah persoalan jika disampaikan kepada agama lain. Namun, pada saat yang sama diperlukan juga kesediaan untuk mendengar agama lain menyampaikan kebenaran yang mereka anut.

Untuk dapat saling menyampaikan dan mendengarkan, agama-agama membutuhkan wadah untuk melaksanakan dialog. Menurut Budi Ichwayudi (2021), pelaksanaan dialog lintas agama akan memberikan setidaknya tiga manfaat dalam relasi antaragama, yaitu penguatan literasi keagamaan, penguatan toleransi beragama, dan menangkal radikalisme. Dialog lintas agama akan membantu umat beragama dalam mengembangkan wawasannya mengenai agama lain sehingga ketakutan dan persepsi negatif terhadap agama lain dapat diminimalkan, bahkan dihilangkan sama sekali. Dialog lintas agama juga akan membantu umat beragama terbuka terhadap perbedaan yang dimiliki setiap agama sekaligus belajar menghormatinya. Selain itu, dialog akan membantu umat beragama bertemu dan mengenali kebenaran lain di luar dari kebenaran yang dihidupinya selama ini sehingga dapat meninggalkan sikap eksklusifnya (Ichwayudi, 2021).

Selain menyelenggarakan berbagai dialog atau seminar lintas agama, langkah lain yang tidak kalah penting adalah kunjungan lintas agama. Kunjungan yang dimaksud di sini tidak sekadar seba-

gai kegiatan akademis, tetapi juga menjadi bagian dalam interaksi sehari-hari dengan penganut agama lain. Hal ini dapat berlangsung baik secara formal (menghadiri ritual atau ibadah serta hari raya keagamaan lain) maupun informal (kunjungan silaturahmi). Selain manfaat yang sebelumnya telah dijelaskan oleh Icwayudi, kunjungan keagamaan akan memberikan lebih banyak ruang pengenalan bagi agama lain, bahkan mengubah perspektif terhadap agama lain.

Salah satu contoh dialog beragama yang konstruktif adalah jejak beragama Kartini yang ditulis oleh Theodorus Sumartana dalam bukunya *Tuhan dan Agama dalam Pergulatan Batin Kartini*. Kartini adalah salah satu contoh umat beragama moderat yang membangun dialog dan relasi dengan penganut agama lain secara intens tanpa merasa malu untuk mengakui atau takut akan kehilangan identitas keagamaannya (Mojau, 2012; Sumartana, 2013). Kartini memiliki rekan dari Belanda yang beragama Kristen, yang menjadi rekan untuk berdialog sekaligus bertukar pikiran dalam pengembangan wawasan teologisnya. Dalam perjumpaan itu, Kartini menjadikan beberapa perspektif dalam teologi Kristen seperti Tuhan sebagai *Bapa Cinta Kasih* dan *Cahaya* untuk mengonstruksi Tuhan sebagai pribadi yang dekat dengan manusia dan peran-Nya sebagai penghibur, pelindung, dan pemberi rasa aman (Sumartana, 2013). Begitu juga dengan *Tuhan yang cemburu* yang dipahami Kartini bukan sekadar sebagai sikap eksklusif, tetapi penolakan Tuhan terhadap tindakan manusia mengatasnamakan Tuhan demi kepentingannya (Sumartana, 2013). Tindakan Kartini yang mengalami pengayaan teologis dalam dialog dan perjumpaan intens dengan kekristenan disebut oleh Sumartana sebagai model sinkretis-etis (Sumartana, 2013).

Selain teladan beragama dari Kartini, salah satu pengembangan dialog dan studi lintas agama yang memberikan perspektif baru adalah penelitian hermeneutika kontekstual yang dilakukan oleh Daniel K. Listijabudi. Dalam bukunya yang berjudul *Bukankah Hati Kita Berkobar-kobar?*, Listijabudi (2018) menjadikan perspektif dari Zen untuk memperkaya penafsiran terhadap teks Alkitab. Menurut Listijabudi, sikap terbuka untuk belajar dan menggunakan tradisi lain

dalam pengembangan teologi sendiri akan sangat membantu dalam memperdalam penghayatan iman Kristen sekaligus menjadikan orang Kristen sebagai masyarakat yang dewasa karena mampu hidup bersama tradisi iman lain.

Teladan yang diperlihatkan, baik oleh Kartini dalam gaya hidupnya maupun Listijabudi dalam penelitian hermeneutika kontekstualnya, mengindikasikan bahwa dialog lintas agama dalam wawasan moderat tidak sekadar berhenti untuk memperkaya wawasan tentang agama lain atau hanya sampai pada keputusan menghormati seperti yang disampaikan oleh Ichwayudi (2021). Lebih dari itu, dialog dan kunjungan keagamaan akan mengubah perspektif umat beragama pada agama lain. Bukan lagi sebagai musuh atau dianggap sesat, melainkan sesuatu yang dapat memperkaya khazanah teologi berdasarkan teologi yang ditemukan pada agama-agama lain. Dalam hal ini, baik Kartini maupun Listijabudi melampaui pengenalan dan penghormatan dalam mengonstruksikan sebuah pengayaan dalam dialog lintas agama. Dialog dan relasi seperti inilah yang direkomendasikan dalam relasi lintas agama sehingga agama-agama di Indonesia dapat berdampingan dalam pluralitas. Agama-agama dan perbedaan di dalamnya tidak lagi semata dilihat sebagai perbedaan, tetapi juga menjadi ruang bagi dialog konstruktif semua penganut agama.

2. Menemukan dan Menghormati Kebenaran Lain dalam Keresahan Teologis

Untuk sampai pada hasil dari dialog yang konstruktif seperti yang dilakukan oleh Kartini ataupun Listijabudi, tentu ada aspek penting dalam proses dialog yang perlu diperhatikan dalam merekonstruksi perspektif terhadap agama lain. Oleh karena itu, sangat penting untuk mencermati kembali proses dialog dan kunjungan yang dilakukan oleh burung tempua dan burung puyuh dalam cerita sebelumnya.

Kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh” memperlihatkan bahwa Tempua dan Puyuh secara bergantian membuktikan kebenaran yang diyakininya dengan fakta empiris, yaitu melalui kunjungan. Dalam hal ini, penemuan pertama yang mereka alami adalah adanya

kebenaran lain di dunia ini sekalipun mereka merasakan kegelisahan dan ketidaknyamanan di dalamnya. Puyuh dapat menyaksikan secara langsung kenyamanan yang dialami oleh Tempua di sarang yang membuatnya tidak dapat tidur dan merasa kehausan. Sebaliknya, Tempua dapat melihat secara langsung kenyamanan yang dialami oleh Puyuh di dalam sarangnya. Sarang yang justru membuat Tempua menggigil hingga mengalami demam (Kristiani, 2014). Akhirnya, mereka memutuskan untuk hidup dalam kenyamanan dan kebenaran masing-masing dan menghormati kebenaran lain dalam relasi mereka.

Proses dialog dan kunjungan lintas agama hendaknya dilakukan dalam pengamatan dan keterbukaan terhadap fakta-fakta empiris pada agama lain. Sekalipun secara teologis terdapat keresahan yang akan dialami ketika melihat ritual, bahkan gaya hidup penganut agama lain, keberadaan kebenaran dan pengungkapan kehadiran Tuhan dalam agama lain semestinya diakui. Bahwa pengalaman dan doktrin agama telah membentuk kerangka teologis dalam kehidupan beragama tidak bisa disangkal. Pengalaman dan doktrin tersebut akan *mengalami kegelisahan* ketika hadir dalam konteks beragama dengan pengalaman dan doktrin yang berbeda. Akan tetapi, yang perlu diperhatikan oleh umat beragama tidak terfokus pada pertentangan dan ketidaknyamanan secara teologis saja, tetapi juga melihat dan mengakui bahwa terdapat umat beragama yang merasakan kenyamanan teologis dalam praktik yang meresahkan dirinya. Dalam praktik beragama yang memberi *gangguan* terhadapnya, terdapat umat beragama yang merasakan kebenaran dan hidup dengan Tuhan di dalamnya.

Contohnya, salah satu persoalan klasik di kalangan gereja adalah musik dalam tata ibadah. Kebanyakan (tidak semua) umat dari gereja-gereja *mainstream*, yang identik dengan lagu himne ataupun mazmur, akan cenderung merasakan kegelisahan dan ketidaknyamanan dalam ibadah gereja-gereja aliran Pentakosta dan Kharismatik yang menggunakan genre musik pop modern. Kegelisahan ini bukanlah ukuran utama dalam dialog dan kunjungan keagamaan. Gereja-gereja *mainstream* seharusnya mengakui bahwa dibalik musik pop modern yang dikemas dalam ibadah dari gereja Pentakosta dan Kharismatik,

terdapat perjumpaan dengan Tuhan dan kenyamanan ritual yang dirasakan oleh anggota jemaat setempat. Dalam hal ini, aspek substansial berupa perjumpaan dengan Tuhan dan kenyamanan ritual yang menjadi tolak ukur dalam pelaksanaan ibadah dan bukan bentuk ritualnya.

Tentu masih banyak contoh pengalaman dan kunjungan keagamaan lain yang memperlihatkan bahwa dibalik keresahan teologis karena “prapaham” yang dikonstruksikan oleh doktrin agama, terdapat fakta empiris mengenai kebenaran dalam agama lain, yakni doktrin dan pengajaran lain yang memberi *kenyamanan* bagi penganutnya. Umat beragama perlu terbuka tentang kebenaran ini sehingga tidak perlu melangkah terlalu jauh untuk melakukan ekstremisme. Di pihak lain, pengakuan ini bukanlah ajakan untuk berpindah agama. Sebagaimana Tempua dan Puyuh, umat beragama akan kembali ke dalam agama dan *kenyamanan* mereka masing-masing sambil mengakui dan menghormati keyakinan agama lain. Umat beragama tetap hidup dalam keyakinan dan kebenaran mereka, tetapi tidak menolak bahwa agama lain pun hidup dalam sebuah kebenaran lain yang tidak bisa disalahkan.

3. Menemukan dan Menghormati Keresahan Teologis Lain dalam Sebuah Kebenaran

Sisi lain dari pengalaman Tempua dan Puyuh ketika saling mengunjungi adalah adanya ketidaknyamanan lain yang dirasakan oleh kedua burung dalam kebenaran yang diyakininya. Tempua dapat melihat bahwa Puyuh merasa kelelahan saat terbang, kehausan, dan ketakutan ketika mereka tinggal di sarangnya di atas sebuah pohon. Sebaliknya, Puyuh juga melihat bahwa Tempua merasa ketakutan, menggigil, dan bahkan menjadi demam ketika mereka tinggal di sarangnya di kolong sebuah pohon tumbang (Kristiani, 2014). Pengalaman ini juga mengantarkan mereka pada kesimpulan bahwa kebenaran yang mereka yakini tidak seharusnya menjadi parameter bagi kehidupan burung lain.

Uraian sebelumnya memperlihatkan bahwa di balik keresahan atau kegelisahan terdapat kebenaran lain yang terjadi pada agama lain. Posisi sebaliknya pun perlu diperhatikan. Di balik kebenaran yang dianut oleh sebuah agama, terdapat keresahan teologis pada umat beragama lain yang melihatnya. Sebagaimana pembahasan sebelumnya yang menekankan keterbukaan pada fakta mengenai kebenaran lain, keterbukaan yang sama untuk menemukan adanya keresahan teologis lain juga tidak kalah penting. Kesadaran ini sangat penting untuk memperkuat perspektif sebelumnya bahwa kebenaran tunggal tidak bisa diterapkan sebagai parameter bagi semua agama.

Sebagaimana pada contoh sebelumnya, saya kembali merujuk kepada pengalaman liturgis gereja *mainstream* dengan gereja Pentakosta dan Kharismatik. Dalam sebuah ibadah di gereja Pentakosta dan Kharismatik yang dihadiri oleh umat Kristen dari gereja *mainstream*, umat Kristen dari gereja *mainstream* sangat mungkin merasakan kegelisahan dan ketidaknyamanan sekalipun benar bahwa kekhusyukan terjadi dalam ibadah tersebut. Situasi ini mengindikasikan bahwa kekhusyukan ibadah yang terjadi dalam pengalaman gereja Pentakosta bukanlah jaminan bahwa bentuk ritual tersebut akan benar diterapkan pada semua aliran gereja.

Dialog dan kunjungan keagamaan pada akhirnya harus mengakui bahwa dalam kebenaran yang dianut oleh sebuah agama terdapat keresahan teologis yang dialami oleh umat dari agama lain. Akan tetapi, pengalaman ini tidak mengindikasikan adanya ketidakbenaran dalam cara beragama yang dianut sehingga meresahkan secara teologis. Sebaliknya, penemuan akan adanya keresahan teologis pada agama lain menjadi *peringat* bagi umat beragama untuk tidak mengeklaim dan mendeklarasikan kebenaran tunggal keluar dari komunitasnya atau memaksakannya kepada umat beragama lain untuk diterima sebagai sebuah kebenaran. Keresahan pada agama lain memperkuat pandangan bahwa pada dasarnya umat beragama perlu menghormati keberadaan kebenaran lain dalam relasi lintas iman.

4. Internalisasi Ajaran Agama dan Menghindari Ekstremisme

Akhir kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh” memperlihatkan bahwa keduanya memilih untuk kembali ke sarangnya dengan perspektif yang baru. Tempua tidak menyalahkan *kebenaran* yang diyakini oleh Puyuh sekalipun *kebenaran* tersebut meresahkan bagi dirinya. Pada saat yang sama Tempua juga tidak menyalahkan keresahan yang dirasakan oleh Puyuh dalam *kebenaran* yang diyakininya. Hal yang sama juga terjadi pada perspektif Puyuh dalam melihat Tempua. Kedua burung ini kembali ke sarangnya tanpa mengubah apa yang menjadi kenyamanan dan identitas masing-masing, tetapi mereka memutuskan untuk tidak memaksakan kenyamanan tersebut sebagai parameter bagi hewan lain. Lebih dari itu, Puyuh dan Tempua melihat bahwa mereka menemukan hal substansial yang sama yakni *sarang yang nyaman* sekalipun dengan cara dan alternatif yang berbeda.

Dalam dialog konstruktif dan kunjungan keagamaan serta fakta empiris yang telah diuraikan sebelumnya, agama-agama diharapkan kembali ke dalam agama mereka masing-masing dengan membangun internalisasi ajaran bagi penganutnya sekaligus menolak ekstremisme terhadap penganut agama lain. Pentingnya internalisasi ajaran agama berangkat dari kesadaran bahwa pada dasarnya kebenaran yang diyakini dalam sebuah agama adalah benar. Akan tetapi, proses internalisasi yang dianjurkan adalah memperhatikan ajaran yang substansial dan kontekstual secara berimbang sehingga teks-teks kitab suci dan pengajaran lain tidak diinternalisasi secara literer (Kementerian Agama RI, 2019). Pengetahuan terhadap nilai-nilai substansial dalam agama-agama dapat menjadi landasan spiritual umat beragama dalam seluruh segi kehidupannya. Di samping itu, nilai-nilai substansial dapat saja mempertemukan agama-agama sekalipun melalui bentuk ritual atau simbol yang berbeda (Kementerian Agama RI, 2019). Sebagaimana pengalaman Tempua dan Puyuh yang menemukan sarang yang nyaman dengan alternatif masing-masing, agama-agama juga dapat berjumpa dengan cara yang sama dalam hal substansial ajaran agamanya.

Proses internalisasi ajaran substansial dalam setiap agama diharapkan berimplikasi pada pengurangan sikap ekstremisme. Perjumpaan antara kesadaran substansial dalam ajaran agama dan kesadaran tentang adanya kebenaran ataupun keresahan lain pada setiap agama menjadi sebuah instruksi untuk tidak melangkah lebih jauh pada upaya pemaksaan. Agama, dalam praktik dan simbol yang berbeda, dapat saja mengarah pada substansi yang sama. Namun, adanya kebenaran lain di balik perbedaan yang substansial pun tidak bisa dibantah. Kedua aspek inilah yang diharapkan menjadi bagian dari spirit moderasi beragama sehingga umat beragama dapat mengimplementasikan diri dalam posisi yang tidak ekstrem.

F. Penutup

Kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh” adalah cerita rakyat yang tidak sekadar sebagai sebuah dongeng tetapi juga cerita yang sarat dengan nilai moderasi. Kisah ini merefleksikan spirit moderasi beragama yang sangat relevan dengan konteks Indonesia yang beragam. Kisah ini juga memperlihatkan bahwa upaya mempertahankan kebenaran tunggal dalam realitas plural adalah sebuah kekeliruan. Sikap yang direkomendasikan adalah sikap moderat. Cerita ini merefleksikan spirit moderasi beragama yang memperlihatkan pentingnya dialog dan kunjungan lintas agama dalam perjumpaan agama-agama. Dialog dan kunjungan yang terjadi diharapkan bersifat konstruktif dan terbuka serta menghormati adanya kebenaran lain, termasuk menghormati keresahan teologis lain terhadap kebenaran yang dianut. Meskipun demikian, penganut agama diharapkan konsisten menghayati agamanya masing-masing (melakukan internalisasi) sekaligus membatasi diri agar tidak terjebak dalam ekstremisme. Kedua tindakan tersebut akan melanggengkan identitas masyarakat sebagai umat beragama serta keharmonisan di antara umat beragama.

Berdasarkan penemuan di atas, saya menyimpulkan bahwa cerita rakyat “Burung Tempua dan Burung Puyuh” adalah salah satu cerita yang sarat dengan nilai dan spirit moderasi beragama. Spirit moderasi beragama yang direfleksikan dari cerita ini sangat relevan

dalam konteks Indonesia. Selain menekankan perlunya kita berefleksi dari kisah “Burung Tempua dan Burung Puyuh”, saya merekomendasi peneliti selanjutnya agar kajian mengenai spirit moderasi beragama dalam cerita rakyat ini tetap dikembangkan. Hal ini supaya nilai-nilai masyarakat di Nusantara pada masa lampau, yang dapat merawat keberagaman, menjadi bagian dari upaya merawat keindonesiaan pada masa kini. Upaya ini akan meminimalkan pengaruh kelompok ekstremisme beragama, khususnya kelompok ultrakonservatif di Indonesia dan relasi lintas agama yang harmonis dapat terwujud.

Daftar Referensi

- Abror, M. (2020). Moderasi beragama dalam bingkai toleransi: Kajian Islam dan keberagaman. *Rusydiah*, 1(2), 143–155. <https://doi.org/10.35961/rsd.v1vi2i.174>
- Ahdar. (2017). Tinjauan kritis dan menyeluruh terhadap fundamentalisme dan radikalisme Islam masa kini. *Kuriositas*, 11(1), 19–36. <https://doi.org/10.35905/kur.v10i1.582>
- Anita, A., Yessi, F., Y., & Utami, P. I. (2023). Analisis struktur dan nilai budaya dalam cerita rakyat Sumatera Selatan. *Journal on Education*, 5(3), 8788–8798. <https://jonedu.org/index.php/joe/article/view/1675>
- Azanella, L. A. (2021). *Bom gereja Katedral Makassar: Kronologi kejadian, keterangan polisi, dan sikap presiden*. Kompas.Com. Diakses pada 15 Mei, 2023, dari <https://www.kompas.com/tren/read/2021/03/29/100000165/bom-gereja-katedral-makassar-kronologi-kejadian-keterangan-polisi-dan-sikap?page=all>
- CNN Indonesia. (2023, 20 Februari). *Viral warga larang ibadah umat kristiani di Lampung, dipicu soal izin*. Diakses pada 15 Mei, 2023, dari <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20230220160619-12-915450/viral-warga-larang-ibadah-umat-kristiani-di-lampung-dipicu-soal-izin>
- Febrianti, B. K. (2021). Nilai-nilai multikultur dalam antologi cerita rakyat singkawan. *Tuah Talino*, 15(1), 14–30. <https://doi.org/10.26499/tt.v15i1.3401>
- Fundamentalism. (t.t.). Online Etymology Dictionary. Diakses pada 14 Mei, 2023, dari <https://www.etymonline.com/search?q=fundamentalism>
- Haryanto, J. T. (2018). *Negara melayani agama dan kepercayaan*. LITBANGDIKLAT PRESS.

- Ichwayudi, B. (2021). Dialog lintas agama dan upaya menangkal potensi radikalisme di kalangan pemuda. *Empirisma*, 29(1), 41–51. <https://doi.org/10.30762/empirisma.v29i1.416>
- Jayawati, M. T., Atisah, & Subardini, N. N. (2003). *Cerita rakyat dan objek pariwisata di Indonesia: Teks dan analisis latar*. Pusat Bahasa.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2020, 11 Agustus). *Kecam Intoleransi di Solo, Menag Minta Jajarannya Intensifkan Dialog*. Diakses pada 15 Mei, 2023, dari <https://kemenag.go.id/nasional/kecam-intoleransi-di-solo-menag-minta-jajarannya-intensifkan-dialog-u5aa4m>
- Kementerian Agama RI. (2019). *Moderasi beragama*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia.
- Kristiani, D. (2014). Burung tempua dan burung puyuh. Dalam *100 Cerita Rakyat Nusantara* (pp. 59–63). Bhuana Ilmu Populer.
- Lestari, J. (2020). Pluralisme agama di Indonesia: Tantangan dan peluang bagi keutuhan bangsa. *Al-Adyan*, 1(1), 29–38. <https://doi.org/10.15548/al-adyan.v1i1.1714>
- Listijabudi, D. K. (2018). *Bukankah hati kita berkobar-kobar?* Interfidei.
- Mojau, J. (2012). *Meniadakan atau merangkul: Pergulatan teologis protestan dengan Islam politik di Indonesia*. BPK Gunung Mulia.
- Pentury, T. (2019). Moderasi Beragama dan Kristen Moderat: Sebuah Tantang-Jawab. Dalam Tim Pelaksana Redaksi Buku (Ed.), *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen* (pp. xv–xxiv). BPK Gunung Mulia.
- Puspitaningrum, D. (2022). Sastra anak cerita rakyat Nusantara dalam pembentukan pondasi karakter moderat. *Jurnal Asghar*, 2(2), 93–102. <https://doi.org/10.28918/asghar.v2i2.6262>
- Putra, E. P. (2021). *Usai Jozeph Paul Zhang, kini muncul Muhammad Kece*. Republika.Id. Diakses pada 15 Mei, 2023, dari <https://news.republika.co.id/berita/qy9qib484/usai-jozeph-paul-zhang-kini-muncul-muhammad-kece>
- Qardhawi, Y. (2019). *Islam radikal*. Era Adicitra Intermedia.
- Qurtuby, S. Al. (2019). Prolog: Moderasi beragama dalam Kristen dan Islam. Dalam Tim Pelaksana Redaksi Buku (Ed.), *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen* (pp. xxv–xxxix). BPK Gunung Mulia.

- Rohman, F., & Munir, A. A. (2018). Membangun kerukunan umat beragama dengan nilai-nilai pluralisme Gus Dur. *An-Nuha*, 5(2), 155–172. <http://ejournal.staimadiun.ac.id/index.php/annuha/article/view/234>
- Sahasad, H., & Chaidar, A. (2017). *Fundamentalisme, radikalisme, dan terorisme*. Freedom Foundation & Centre for Strategic Studies - University of Indonesia.
- Setara Institute. (2022). *Mengatasi intoleransi, merangkul keberagaman kondisi kebebasan beragama/berkeyakinan (KBB) di Indonesia tahun 2021: Laporan kebebasan beragama/berkeyakinan 2021 Setara Institute*. Diakses pada 15 Mei, 2023, dari https://drive.google.com/file/d/1JLIU0GtDU2-wNrzmq-GZw_uL3oKzZdn/view
- Setiabudi, N. (2019). Pesan moderasi beragama dalam Pancasila dan iman Kristen. Dalam Tim Pelaksana Redaksi Buku (Ed.), *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen* (pp. 98–109). BPK Gunung Mulia.
- Setyami, I., Apriani, E., & Fathonah, S. (2021). *Sastra lisan Tidung*. Syah Kuala University Press.
- Sirry, M. (2023). *Pendidikan dan radikalisme: Data dan teori memahami intoleransi beragama di Indonesia*. Suka Press.
- Sumartana, T. (2013). *Tuhan dan agama dalam pergulatan batin Kartini*. Gading Publishing.
- Thobroni, M. (2019). Multikulturalisme cerita rakyat Kalimantan: Kutukan raja pulau mintin. *Prakerta*, 2(1), 106–122. <https://ejournal.stkippacitan.ac.id/ojs3/index.php/prakerta/article/view/583>
- Wahid, M. A. (2019). Fundamentalisme dan radikalisme Islam (Telaah kritis tentang eksistensinya masa kini). *Sulesana*, 12(1), 61–75. <https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/sls/article/view/5669>
- Watioly, A. (2019). Moderasi beragama dalam jagad spiritual Indonesia. Dalam Tim Pelaksana Redaksi Buku (Ed.), *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen* (pp. 82–97). BPK Gunung Mulia.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB 9

Moderasi Beragama dalam Perspektif Komunitas Perempuan Lintas Iman “Purwakanthi” Sukoharjo

Mibtadin dan Lilam Kadarin Nuriyanto

A. Gejala Anti mainstream di Sekitar Kota Surakarta

Dalam realitas sosial yang penuh dinamika, keragaman beragama sering kali menjadi sumber inspirasi sekaligus konflik. Di tengah berbagai tantangan, masyarakat berperan penting dalam mengembangkan nilai-nilai toleransi yang berbasis tempat ibadah. Melalui serangkaian inisiatif yang konkret dan progresif, adanya upaya untuk menunjukkan bahwa transformasi sosial yang inklusif dan harmonis ialah bukan sekadar wacana kosong, tetapi sebuah tujuan nyata yang dapat diwujudkan semakin diperkuat.

Tidak dapat dimungkiri bahwa tantangan dalam merangkul keberagaman dapat terjadi di banyak lapisan masyarakat. Namun, masyarakat telah membuktikan bahwa keberagaman dapat menjadi

Mibtadin & L. K. Nuriyanto

Universitas Sebelas Maret (UNS) Surakarta, *e-mail*: mibtadianisahmad@staff.uns.ac.id

© 2023 Editor & Penulis

Mibtadin & Nuriyanto, L. K. (2023). Moderasi beragama dalam perspektif komunitas perempuan lintas iman “Purwakanthi” Sukoharjo. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (223–256). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c745 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

kekuatan yang menyatukan daripada memecah belah. Dalam perjalanannya, masyarakat menghubungkan titik-titik keragaman keagamaan melalui berbagai cara yang konkret, seperti mendirikan dialog dan pertemuan di tempat-tempat ibadah serta menciptakan momentum untuk pertemuan dan diskusi yang membangun ruang dialog kehidupan sehari-hari. Semua ini menjadi wadah bagi perjumpaan yang meretas batas-batas keyakinan dan membuka ruang bagi diskusi tentang isu-isu keagamaan, sosial, dan toleransi.

Dalam lanskap yang terus berubah, adanya upaya untuk memajukan harmoni dan toleransi dalam masyarakat sangatlah penting. Masyarakat memberikan pandangan konstruktif tentang bagaimana keragaman agama dapat digunakan sebagai aset bagi kemajuannya, yakni melalui kontribusi nyata dan terukur, seperti pelatihan serta program pemberdayaan.

Ini menciptakan potensi sinergi antarumat beragama yang pada akhirnya mendorong kehidupan yang saling menguntungkan. Model dialog yang diusung oleh masyarakat mengilhami cara pandang inklusif dan pluralis dengan memandang agama sebagai etika sosial yang dapat mengarah pada transformasi positif. Dengan demikian, masyarakat tidak hanya menjadi penerima informasi, tetapi juga menjadi agen perubahan yang merefleksikan semangat inklusi dan nilai-nilai kemanusiaan di tengah keragaman.

Perbincangan intoleransi radikalisme, dan ketahanan budaya masyarakat di Indonesia muncul secara massif setelah berakhirnya kekuasaan Presiden Soeharto tahun 1998. Era reformasi membawa dampak signifikan bagi tatanan kehidupan sosial, politik, budaya, ekonomi, dan keagamaan di masyarakat. Ruang demokrasi, yang terbentuk pascakeruntuhan Orde Baru, membuka kesempatan kelompok keagamaan anti-*mainstream* mengartikulasikan aspirasi politik dan ideologi keagamaannya secara agresif, reaktif, dan demonstratif (Mibtadin, 2017). Indonesia bagaikan rumah yang pintunya terbuka dengan lebar untuk semua elemen sosial termasuk gerakan keagamaan anti-*mainstream* yang mengusung ideologi kekerasan. Ideologi tersebut berkembang bersamaan dengan masuknya Islam trans-nasional

di Indonesia. Di tengah masyarakat, gerakan Islam transnasional bertransformasi dan membentuk simpul baru pada tingkatan lokal seperti halakah dan kajian berbasis komunitas. Gerakan mereka juga dikuatkan dengan pembentukan lembaga pendidikan, media, dan lembaga amal nonprofit yang diorientasikan untuk kepentingan pengideologian.

Adanya struktur kesempatan politik yang terbuka mendorong kemunculan kelompok keagamaan anti-*mainstream* menjadi tidak terelakkan. Mereka menampilkan ekspresi keagamaan di ruang publik secara formal. Hal ini mengakibatkan ruang publik menjadi area perebutan untuk mendesak agenda dan kepentingan kelompok. Akibatnya, demokrasi berkembang liar dengan wacana keagamaan sampai melebihi beban (*overload*). Ruang publik, baik yang nyata maupun virtual, digunakan secara bersama oleh elemen sosial untuk mengomunikasikan serta menegosiasikan ide dan kepentingan, termasuk kepentingan agama (Hardiman, 2009). Pewacanaan Islam di ruang publik juga mengandung dimensi politis, ada berbagai kekuatan sosial yang berusaha mengartikulasikan kepentingannya kepada negara secara publik (Habermas, 1991). Persoalan intoleransi, radikalisme, dan ekstremisme adalah fenomena global yang dapat ditemukan pada semua agama. Fenomena tersebut merupakan bentuk aksi kekerasan atas nama agama yang akan terus berlangsung selama kita salah dalam menyikapinya. Diskursus keagamaan perlu dikontekstualkan agar teologi kekerasan seperti doktrin hijrah, amar makruf nahi mungkar, dan jihad tidak dijadikan sebagai justifikasi untuk menghalalkan tindakan intoleran.

Fenomena itu juga menggejala di Surakarta, termasuk wilayah penyangganya seperti Sukoharjo. Sejauh ini, wilayah ini dikenal sebagai ranah perhelatan kelompok anti-*mainstream* yang di dalamnya terdapat jaringan terorisme lokal, nasional, dan transnasional (Habermas, 1991). Kelompok anti-*mainstream* yang menguat di wilayah ini menandakan empat hal sebagai berikut.

- 1) Gerakan tersebut menjadi ancaman serius bagi kalangan moderat dan Islam tradisional. Keberadaan mereka menjadi ancaman bagi keutuhan dan persatuan NKRI dan ideologi Pancasila.
- 2) Kehadiran mereka bertujuan mengganti ideologi Pancasila dengan khilafah Islamiyah.
- 3) Eksistensi mereka mengancam keberagaman sosial.
- 4) Kehadiran mereka di tengah masyarakat menjadi ancaman bagi perempuan di ruang publik karena mereka hanya menempatkannya sebagai objek sejarah dan domestifikasi. Perempuan dianggap sebagai makhluk kelas dua dengan ideologi keagamaan yang “skriptual”, yang menjadi ancaman pemasangan perempuan di ruang domestik.

Realitas ini menggambarkan bahwa gerakan mereka telah tumbuh dan berkembang di masyarakat dengan mengusung teologi takfiri dan intoleran. Hal ini setidaknya dapat diukur dari beberapa aspek, yaitu sebagai berikut.

- 1) Sikap tidak toleran, yang tidak mau menghargai pendapat dan keyakinan orang lain.
- 2) Sikap fanatik, yang selalu merasa benar sendiri serta menganggap orang lain salah.
- 3) Sikap eksklusif, yang membedakan diri dari kebiasaan masyarakat umum.
- 4) Sikap revolusioner dan cenderung menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuan (Fanani, 2002).

Kemunculan berbagai kekerasan atas nama agama sesungguhnya berawal dari lemahnya kesadaran akan sejarah. Masih ada masyarakat yang membayangkan *ideal time* dan ingin kembali ke masa lampau. Hal ini mendorong munculnya disorientasi elemen masyarakat tertentu dengan kenyataan riil di masyarakat. Hal ini terlihat dari tema yang diusung kelompok keagamaan anti-*mainstream* di masyarakat. Mereka mengusung isu mengenai khilafah, pengislaman, dan pene-

rapan syariah. Tema tersebut adalah kesejarahan masa lampau yang memorinya dicoba untuk diungkap dan dipaksakan kembali saat ini.

Secara sosiologis, Sukoharjo adalah wilayah penyangga dan pinggiran Kota Surakarta yang memberi kesempatan terbuka bagi ragam paham dan ideologi sosial keagamaan untuk berkembang. Di ruang terbuka ini, gerakan intoleransi yang mengusung kekerasan mendapatkan lahan yang subur untuk berkembang di area pinggiran Solo, seperti Sukoharjo, Karanganyar, Sragen, Klaten, Wonogiri, dan Boyolali. Di pihak lain, sekularisme berkembang akibat *urban society* mengabaikan pentingnya moralitas publik, termasuk dalam mencari keuntungan ekonomi dengan cara yang tidak beretika, seperti perjudian dan pelacuran, yang mendapat tempat tersendiri di wilayah ini. Selain kedua hal tersebut, Surakarta dan wilayah penyangganya menjadi rumah kaum abangan dan kantong spiritual penghayat kepercayaan dengan beragam aliran. Kalau tidak salah, Surakarta telah menjadi pusat politik, budaya, dan keagamaan untuk wilayah penyangganya sejak dahulu, termasuk daerah Mojolaban Sukoharjo.

Realitas tersebut mendorong masyarakat sipil memperkuat ketahanan sosial, budaya, dan keagamaan dengan pelbagai bentuk. Salah satunya komunitas perempuan lintas iman Purwakanthi. Sebuah kelompok sosial berbasis tempat ibadah yang mempunyai modal sosial, yang bisa dikembangkan untuk mendeteksi dan mencegah berkembangnya intoleransi di masyarakat. Keberadaan Purwakanthi mendorong penguatan toleransi di masyarakat Mojolaban Sukoharjo. Mereka berusaha menjaga dan mengembalikan fungsi tempat ibadah sebagai pembangun perdamaian dan perekat persatuan. Lagi pula, kehadiran kelompok keagamaan anti-*mainstream* mendorong pergeseran peran tempat ibadah. Yang pada mulanya berupa institusi sosial yang memberikan sumbangan serta memajukan dan memberdayakan perdamaian di masyarakat, justru ini menjadi ruang yang mengajarkan kekerasan dan intoleransi, yang berujung pada kekerasan, padahal keberadaan tempat ibadah sebagai ruang publik diharapkan bisa mendorong pengembangan keagamaan moderat yang mewacanakan kebebasan beragama dan perdamaian tatkala

peran agama dalam kehidupan sosial-politik menguat di masyarakat, terutama di Sukoharjo.

Selain sebagai ruang mengagungkan Tuhan dan menyebarkan pesan sosial keagamaan untuk masyarakat, Purwakanthi juga menempatkan tempat ibadah pada posisi sentral dalam membangun moderasi beragama. Tempat ibadah menjadi ruang strategis guna mendorong terciptanya masyarakat religius yang menjunjung tinggi nilai kemanusiaan. Tempat ibadah juga berfungsi sebagai ruang publik untuk menyebarkan wacana keagamaan moderat melalui kontra-narasi intoleransi dengan mengedepankan citra dan pesan kemanusiaan yang berbasis budaya lokal. Tempat ibadah menjadi agen untuk menyemai nasionalisme, toleransi, antikekerasan, dan akomodasi bagi budaya lokal melalui beragam media. Kehadiran keagamaan anti-*mainstream* membawa dampak negatif bagi tempat ibadah di masyarakat karena dorongan untuk menebar intoleransi dan memecah belah keharmonisan sosial. Melalui tempat ibadah, kelompok keagamaan anti-*mainstream* masuk ke dalam lapisan masyarakat dan mengancam eksistensi penghayat kepercayaan, umat agama yang berbeda, dan Islam tradisional seperti NU. Kelompok anti-*mainstream*, dengan ideologi dan praktik keagamaannya, secara verbal mengandung unsur intoleransi dan provokasi, misalnya sering mengafirkan, memberikan label sesat, neraka, dan lainnya. Sasaran kelompok anti-*mainstream* adalah massa Islam tradisional agar mereka jauh dari ideologi dan komunitasnya. Eksistensi mereka menjadi antitesis bagi kelompok *mainstream* dan Islam tradisional di Indonesia, terutama di wilayah Mojolaban Sukoharjo.

Fungsi keberadaan tempat ibadah berubah, yang dari awalnya sebagai ruang pendorong perubahan kehidupan dalam pengamalan beragama dan pembinaan umat, menjadi media ideologisasi untuk menyemai kebencian dan menghakimi kelompok lain serta penyekatan, yang akhirnya memunculkan ideologi kekerasan. Perlawanan dari gerakan kultural hadir di masyarakat untuk melakukan kontrawacana pada kelompok keagamaan anti-*mainstream*. Sebagai komunitas lintas iman, Purwakanthi lahir dari berbagai aktivis tempat

ibadah, yang merasa penguatan kembali moderasi beragama penting untuk dilakukan. Mereka menilai hal ini sudah mulai tergerus oleh gerakan keagamaan intoleran di masyarakat. Artikel ini menarasikan pandangan moderasi beragama Purwakanthi dalam mempromosikan wacana keagamaan yang toleran dan damai pada masyarakat Mojolaban. Tempat ibadah, yang menjadi ruang perjumpaan umat beragama dan syiar keagamaan, dapat dikembangkan sebagai modal sosial dan kultural dalam penguatan ketahanan sosial sehingga tidak hanya menjadi sarana pelaksanaan rutinitas peribadatan atau kegiatan keagamaan seremonial belaka.

Adapun beberapa kajian pustaka tentang kelompok masyarakat yang berkecimpung seperti Purwakanthi, yakni sebagai berikut.

- 1) Peran Wanita Dalam Membina Budaya Kerukunan Umat Beragama.

Pustaka ini menyebutkan bahwa ada beberapa faktor yang menyebabkan kaum wanita di Kabupaten Sleman memiliki peran penting dalam membina kerukunan umat beragama melalui dialog dan kegiatan sosial lintas agama. Faktor-faktor tersebut, antara lain, wawasan, komitmen, dan partisipasi dalam ormas Islam juga turut memengaruhi keterlibatan mereka dalam mempromosikan kerukunan umat beragama (Daulay, 2019).

- 2) The influences of Pandita, Youth, and Women of Buddhayana to Harmonious Life of Buddhist in Central Java.

Objek penelitian ini adalah para pandita, pemuda, dan wanita yang ada di lingkungan Keluarga Buddhayana Indonesia, terutama yang menjadi anggota Majelis Buddhayana Indonesia (MBI), Sekber PMVBI (Pemuda Buddhayana), dan Wanita Buddhis Indonesia (WBI) di Provinsi Jawa Tengah dengan populasi sekitar 150 Orang. Metode riset yang digunakan ialah kuantitatif. Hasilnya terbukti bahwa peran dan pengaruh Pandita, pemuda, dan wanita Buddhayana sangat besar dalam mewujudkan keharmonisan umat beragama, khususnya umat Buddha. Secara teori, hal ini sangat beralasan karena Buddhayana merupakan sebuah gerakan agama Buddha Indonesia yang menghar-

gai semangat pluralisme, inklusivitas, dan non-sektarian. Semua aliran utama agama Buddha dalam wihara-wihara Buddhayana dapat hidup bersama secara damai dan berkembang bersama dengan beradaptasi pada budaya lokal, budaya Indonesia (Ditthisampanno, 2021).

3) Peran Perempuan Dalam Terwujudnya Moderasi Beragama di Era Pandemi Covid-19: Studi Analisis Muslimah Reformis.

Pengumpulan datanya melalui observasi secara daring di media sosial terhadap kegiatan sebuah organisasi wanita yang bernama Muslimah Reformis Foundation. Hasil penelitian menunjukkan bahwa peran muslimah reformis dalam mewujudkan moderasi beragama di era pandemi Covid-19 dimulai dari upaya-upaya penyetaraan, keadilan, toleransi, dan penguatan ketauhidan. Hasilnya menunjukkan bahwa Muslimah Reformis Foundation tidak hanya aktif dalam penguatan ketauhidan dan ideologi, tetapi juga dalam melakukan perubahan nyata (aksi), seperti menyelenggarakan pelatihan kepenulisan ataupun konten-konten perdamaian. Bibit toleransi dan perdamaian tersebut merupakan poin atau akar yang harus dimiliki untuk mewujudkan moderasi beragama di era pandemi Covid-19 (Rohmah et al., 2021).

4) Perempuan dan Moderasi Beragama: Potensi dan Tantangan Perempuan dalam Mewujudkan Moderasi Beragama.

Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa perempuan memiliki potensi yang besar dalam mewujudkan moderasi beragama, yaitu sebagai sumber dan aktor utama dalam menanamkan benih moderasi dalam keluarga. Namun, potensi besar tersebut akan menjadi sia-sia jika perempuan masih menjadi kaum yang dimarginalkan baik di wilayah domestik maupun publik. Tanpa keadilan gender, moderasi beragama di Indonesia tidak dapat diwujudkan secara utuh (Kumalasari, 2022).

Tema semua kajian pustaka di atas mengangkat tema kerukunan umat beragama. Kajian pustaka yang pertama, kedua, dan ketiga dilakukan pada sebuah organisasi tertentu, sedangkan yang keempat dilakukan dengan menganalisis peran wanita dalam mewujudkan kerukunan umat beragama. Kajian pustaka yang pertama dan kedua merupakan penelitian lapangan (*field research*), sedangkan kajian pustaka yang ketiga dan keempat menggunakan metode studi pustaka

(*library research*). Kajian pustaka yang pertama dan keempat fokus pada organisasi perempuan secara umum, sedangkan yang ketiga fokus pada satu organisasi saja. Kajian yang kedua dilakukan pada sebuah organisasi keagamaan yang melibatkan umat wanitanya, yaitu Wanita Buddhis Indonesia (WBI). Hasil dari keempat kajian pustaka tersebut hampir sama, yakni semua kaum wanita mempunyai peran penting dalam mewujudkan kerukunan umat beragama.

Artikel ini membahas kelompok perkumpulan wanita yang bernama Purwakanthi di Kabupaten Sukoharjo, Jawa Tengah dengan menggunakan metode kualitatif. Beberapa hal yang menjadi alasan pemilihan lokus tersebut adalah sebagai berikut.

- 1) Purwakanthi adalah komunitas perempuan lintas iman yang unik karena menguatkan sistem sosial kemasyarakatan, perdamaian, dan kerukunan di masyarakat dengan berbasis pada dialog kehidupan. Dialog lintas iman tidak berhenti sebatas wacana dan bersifat elitis, tetapi dipraktikkan dan bersifat populis.
- 2) Purwakanthi bisa menjadi panutan (*role model*) dan cetak biru (*blue print*) pengembangan dialog lintas agama dan penguatan kapasitas pemahaman keagamaan perempuan di tempat lainnya.
- 3) Purwakanthi dapat menjadi ruang dialog keagamaan yang berbasiskan budaya lokal sehingga bisa menguatkan budaya lokal sekaligus mendorong peran perempuan untuk lebih aktif di ruang publik dalam pembentukan narasi keagamaan.

Dengan melihat proses sosialnya, artikel ini akan menggambarkan bagaimana Purwakanthi yang bergerak dalam kegiatan lintas iman mewujudkan sebuah kerukunan antarumat beragama. Proses sosial tentunya akan berpengaruh dalam menjaga kerukunan umat beragama. Adapun bentuk-bentuk proses sosial asosiatif adalah sebagai berikut.

- 1) Kerja sama. Kerja sama ialah suatu bentuk proses sosial ketika dua orang atau lebih atau bahkan kelompok mengadakan kegiatan bersama guna mencapai tujuan yang sama.

- 2) Asimilasi. Pengertian sosiologisnya adalah suatu bentuk proses sosial ketika dua atau lebih individu atau bahkan kelompok saling menerima pola kelakuan masing-masing sehingga akhirnya menjadi satu kelompok yang terpadu.
- 3) Akomodasi. Akomodasi berasal dari kata latin *acomodare* yang definisi sosiologisnya adalah suatu bentuk proses sosial yang di dalamnya terdapat dua atau lebih individu atau bahkan kelompok yang berusaha untuk tidak saling mengganggu dengan cara mencegah, mengurangi, dan menghentikan ketegangan yang akan timbul atau yang sudah ada (Puspito, 1989).

1. Perempuan, Komunitas Lintas Iman, dan Moderasi Beragama

Purwakanthi merupakan komunitas yang diinisiasi lembaga sosial Pusat Studi Agama dan Perdamaian (PSAP) Surakarta serta Imparsial Jakarta pada tahun 2020. Secara istilah, Purwakanthi berasal dari dua kata bahasa Jawa, yaitu *purwa* dan *kanthi*. *Purwa* berarti permulaan atau awalan dan *kanthi* bermakna digandeng, dibarengi, atau dituntun. Purwakanthi berarti permulaan komunitas lintas iman yang diharapkan bisa menggandeng masyarakat agar bisa hidup harmonis dan berdampingan meskipun berbeda keyakinan. Purwakanthi merupakan komunitas perempuan lintas iman yang program kegiatannya bertujuan menguatkan toleransi dan *peace education* melalui seminar *parenting*, pelatihan pembuatan hantaran, makanan, anjungsana tempat ibadah, *ngeteh*, latihan gamelan *nguri-nguri budaya jawi karawitan lintas iman*, penguatan ekonomi, dan lain-lain. Komunitas ini dipegang oleh Ibu Yohana. Anggotanya ada 24 orang yang terdiri dari unsur Islam, Kristen, dan Katolik. Kehadiran Purwakanthi di Mojolaban merupakan bagian dari gerakan masyarakat sipil (*civil society*), yang aktif mewacanakan perdamaian di masyarakat luas melalui pendampingan dan pemberdayaan perempuan. Selain Purwakanthi, pemuda PSAP dan Imparsial menginisiasi komunitas

lintas iman Pelita. Kegiatan Pelita berbasis pada hobi dan bersifat *fun* untuk memperkuat dialog dan moderasi beragama, terutama generasi muda. Sementara itu, dibentuk juga sebuah komunitas lintas iman bernama Waskitha bagi para tokoh agama untuk mengembangkan budaya damai di Mojolaban Sukoharjo.

Keberadaan Purwakanthi di ruang publik Mojolaban Sukoharjo menjadi media perjumpaan antarumat beragama melalui berbagai kegiatan untuk mewujudkan perdamaian bersama. Secara geografis, Mojolaban yang dekat perkotaan menjadi area yang sudah terkontaminasi pemodernan sehingga potensi dan ancaman intoleransi hadir sebagai dampak persebaran ideologi keagamaan anti-*mainstream* dari wilayah sekitarnya. Mereka mencari ruang baru untuk membasiskan ideologi intoleran yang kurang ramah pada budaya lokal. Di pihak lain, Mojolaban memiliki jumlah pemeluk agama yang beragam dan hampir semua agama formal ada dengan jumlah yang cukup signifikan. Bagi Purwakanthi, hal ini menjadi modal sosial sekaligus ancaman jika tidak dikelola dengan baik karena bisa menimbulkan gesekan atas dasar agama. Meskipun tidak semua desa di Mojolaban memiliki tempat peribadatan seperti gereja, pura, dan vihara, setiap wilayah mempunyai tokoh agama yang menggerakkan dinamika keagamaan masyarakat.

Purwakanthi merupakan komunitas perempuan lintas iman yang dibentuk dengan tujuan membangun perdamaian dan keharmonisan sosial di tengah pluralitas agama yang ada di Mojolaban. Purwakanthi juga sebagai media pemberdayaan perempuan baik pendidikan kebangsaan, ekonomi, budaya dan keagamaan. Komunitas ini bisa mengubah pandangan negatif masyarakat kalau perempuan dinilai kurang memberikan kontribusi nyata dalam mengembangkan perdamaian di tengah masyarakat. Keberadaan perempuan selama ini kurang mendapat perhatian dari agama dengan Purwakanthi memperlihatkan mereka bisa eksis dan memiliki peran penting di masyarakat. (Anas Direktur PSAP, wawancara, 9 Oktober, 2020)



Sumber: Mibtadin (2020)

Gambar 9.1 Purwakanthi Wisata Religi, Budaya, Toleransi, dan *Outbond* Lintas Iman

Laku beragama secara moderat merupakan pandangan, sikap, dan perilaku beragama yang menyeimbangkan diri atas berbagai kepentingan hidup, seperti antara kehidupan dunia dan akhirat ataupun kepentingan individu dan umum (Badan Litbang dan Diklat, 2019). Moderasi beragama adalah kebaikan moral bersama yang relevan dengan perilaku individu, komunitas, masyarakat, dan bangsa. Moderasi beragama tidak hanya mengutamakan kepentingan pribadi, tetapi juga kepentingan hidup bersama, yaitu kehidupan berbangsa dan bernegara (Shihab, 2019). Sebagai komunitas perempuan lintas iman, Purwakanthi menarik jika dipotret dari indikator moderasi beragama terbitan Kemenag, yaitu komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan akomodatif pada budaya lokal. Keempat indikator itu dirumuskan dalam pandangan keagamaan dan kebangsaan Purwakanthi sebagai paramater untuk melihat pandangan dan praktik moderasi beragamanya. Moderasi beragama adalah aspek penting dalam kehidupan keagamaan masyarakat Indonesia, apalagi ketika intoleransi, terorisme, dan kekerasan atas agama menggejala di tengah pluralitas kebangsaan (Syafuruddin, 2018).

Secara konsep, moderasi mengacu pada pandangan dan sikap umat beragama yang megimplementasikan pemahaman agamanya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dalam kehidupan sehari-hari dengan mengambil jalan tengah, tindakan beragama yang *Washatiyah* (Shihab, 2019). Moderasi beragama minimal memberikan pengakuan pada keberadaan pihak lain. Sikap moderasi memiliki pandangan toleran dan tidak memaksakan kehendak dengan kekerasan agar diikuti yang lain. Moderasi beragama di Indonesia dikonstruksikan dari hasil dialektika nilai agama dengan budaya lokal yang sudah eksis sebelumnya (Badan Litbang dan Diklat, 2019). Moderasi beragama adalah konsep teologi untuk memberikan narasi saling menghormati dan bekerja sama di antara komponen-komponen masyarakat yang berbeda suku, agama, dan budaya (Suharto, 2019). Moderasi beragama adalah nilai organik dari ajaran Islam untuk membingkai hubungan sesama manusia, hubungan agama dengan agama, dan hubungan agama dengan pemerintah. Praktik moderasi beragama di Indonesia mencakup dua nilai dasar, yaitu

- 1) menyiarkan Islam dengan ramah dan tanpa kekerasan;
- 2) menggunakan cara hidup modern, seperti sains, teknologi, demokrasi, dsb.
- 3) berpikir rasional;
- 4) berislam secara kontekstual;
- 5) berjihad ketika tidak ada dasar hukum eksplisit dalam Alqur'an dan hadis (Masdar, 2013).

Implementasi moderasi beragama di masyarakat sulit dipraktikkan sebab terkait dengan kelompok keagamaan lain, politik, budaya, dan lain-lain. Oleh karena itu, tidak aneh jika masih terjadi kekerasan atas nama agama karena dipicu lemahnya kesadaran sejarah sehingga mendorong munculnya disorientasi kelompok masyarakat terhadap kenyataan riil di tengah kehidupan sosial (Gaffar, 1999).

2. Purwakanthi dan Kebangsaan: Memperkuat Nasionalisme

Purwakanthi eksis di tengah masyarakat Mojolaban Sukoharjo melalui pelbagai kegiatan. Purwakanthi berusaha mencerdaskan kehidupan bangsa melalui pendidikan, sosial, budaya, dan keagamaan serta

memberi kontribusi nyata dalam mewujudkan masyarakat yang adil dan beradab. Purwakanthi berusaha menguatkan narasi kebangsaan dan keindonesiaan dengan memberdayakan perempuan sebagai *imadul bilad* untuk mewariskan semangat kebangsaan kepada keluarganya. Komitmen kebangsaan yang dipraktikkan Purwakanthi memperhatikan kondisi objektif masyarakat Mojolaban Sukoharjo yang majemuk, tanpa mengorbankan ajaran agama itu sendiri. Secara prinsip, Purwakanthi memiliki pemahaman keagamaan terbuka yang mengedepankan *al-ukhuwah al-wathoniyah*, *al-ukhuwah al-insaniyah*, dan *al-ukhuwah al-ta'adudiyah*. Ketiga nilai dasar ini menjadi pijakan Purwakanthi dalam membentuk karakter dan identitas bangsa yang santun dan toleran serta menghindarkan pemahaman keagamaan yang eksklusif dan radikal, yang bisa memecah persatuan bangsa. Komitmen kebangsaan menjadi indikator penting untuk melihat bagaimana cara pandang dan praktik beragama seseorang berdampak pada konsensus kebangsaan, terutama penerimaan Pancasila sebagai ideologi negara (Badan Litbang dan Diklat, 2019).

Purwakanthi menegaskan bahwa anggotanya harus menjaga keutuhan bangsa dan tetap berada dalam kerangka kebhinekaan dengan payung besar Indonesia agar bisa saling menghormati, menghargai, dan menerima kelompok lain di luar dirinya. Eksistensi Purwakanthi bertujuan mengajak masyarakat Mojolaban untuk beragama secara benar, menebar kasih, dan membawa perdamaian sebagai bentuk nasionalismee. Purwakanthi memperjuangkan hak beragama masyarakat Mojolaban Sukoharjo agar bisa beribadah dengan bebas sesuai jaminan yang diberikan negara.

Menjaga keutuhan berbangsa adalah hal yang selalu ditekankan Purwakanthi di setiap acara yang dilakukan sebagai kewajiban warga negara. Purwakanthi berpegang pada prinsip PBNU (Pancasila, Bhineka Tunggal Ika, NKRI, dan UUD 1945) sebagai landasan berbangsa. Meski Indonesia beragam suku bangsa, bahasa, dan agama, tetapi tetap satu bangsa Indonesia, maka menjaga persatuan menjadi hal yang dikedepankan. Purwakanthi meminta anggotanya menjunjung tinggi UUD 1945 dan Pancasila, keduanya menjamin kebebasan beragama, dan

tidak bertentangan dengan ajaran agama. (Yohana Ketua Purwakanthi, wawancara, 22 Agustus, 2020)

Menurut Purwakanthi, salah satu bentuk karakter warga negara yang baik adalah adanya keterbukaan komunikasi antarumat beragama yang mendorong adanya kemampuan bersosialisasi dan hidup bermasyarakat dengan harmonis berdasarkan nilai agama. Dengan berpegang pada nilai agama, ini dapat menghantarkan kita pada perilaku yang baik dalam konteks kehidupan kebangsaan. Meskipun mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, Purwakanthi tidak setuju dengan gerakan yang menginginkan Indonesia menjadi negara Islam. Indonesia adalah negara dengan keragaman bahasa, suku, dan agama. Akibatnya, Indonesia terdiri dari berbagai agama. Dengan demikian, hal terpenting dalam kehidupan berbangsa ialah harus berlandaskan pada nilai agama tanpa harus memproklamasikan diri sebagai negara agama tertentu. Hal ini mendasari Purwakanthi untuk membangun kesadaran bermasyarakat dan bernegara guna membangun ketahanan sosial keagamaan dan budaya yang berbasis kearifan lokal. Dengan segala kegiataannya, Purwakanthi memberdayakan masyarakat untuk membangun perdamaian berkelanjutan di masyarakat dengan melibatkan semua elemen sosial melalui dua cara, yaitu

- 1) pendidikan damai bagi masyarakat, baik pemuda, perempuan, maupun tokoh agama serta masyarakat, dan
- 2) perluasan jaringan perdamaian dengan menginsiasi komunitas lintas iman.

Dalam hal kebangsaan, Purwakanthi melakukan penguatan kapasitas perempuan lintas iman dengan menempatkan agama sebagai instrumen pemberdayaan. Purwakanthi menciptakan ruang pertemuan, seperti *family gathering*, pelatihan pembuatan sanitizer, pelatihan gamelan, serta “rujukan” yang didalamnya diselipkan nilai-nilai toleransi dan perdamaian. Dalam pemberdayaan *civil society*, agama dipahami sebagai agama publik mengingat konteks publik dalam agama bukan lagi negara atau masyarakat, melainkan dalam

masyarakat sipil (Baso, 2006). Agama mendorong adanya kemandirian masyarakat yang baik dan beradab, baik secara ekonomi, budaya, dan lain-lain sebagai bentuk penguatan *civil society* tanpa terus menerus berharap pada pemerintahan semata (Mibtadin, 2021). Sebagai basis komunitas Purwakanthi, masyarakat Mojolaban menempatkan agama sebagai etika sosial sebagai kekuatan kemandirian masyarakat guna mengimbangi kekuasaan negara. Pandangan kebangsaan Purwakanthi ini berdasarkan pada visi transformasi sosial, pembaharuan budaya, dan kesadaran hak bermasyarakat dalam bernegara. Yang mengarah pada struktur sosial yang adil, masyarakat yang dinamis, pengembangan kepemimpinan yang populis, dan peluang munculnya tokoh perempuan lokal Mojolaban.



Sumber: Mibtadin (2020)

Gambar 9.2 Purwakanthi Wisata Religi, Budaya, Toleransi, dan Outbond Lintas Iman

3. Purwakanthi dan Toleransi

Toleransi adalah sikap memberi ruang dan tidak mengganggu kelompok lain baik dalam hal keyakinan, ekspresi, maupun penyampaian pendapat meskipun hal yang diyakininya berbeda satu sama lain. Selain berpikir positif, toleransi selalu disertai sikap menghormati, menghargai, dan menerima kelompok yang berbeda sebagai bagian

dari kita (Badan Litbang dan Diklat, 2019). Toleransi mengacu pada sikap terbuka, lapang dada, dan menghormati perbedaan (Mibtadin, 2017). Purwakanthi memahami toleransi dalam dua aspek sebagai berikut.

- 1) Toleransi terkait doktrin ajaran dan praktik keagamaan masing-masing agama.
- 2) Toleransi terkait penerimaan kelompok lain di luar agama masing-masing anggota Purwakanthi.

Toleransi tersebut bisa memunculkan potensi konflik sosial keagamaan sebab adanya klaim kebenaran dan klaim ini disertai sikap menyalahkan kelompok yang lain (Muhammad, 2013).

Toleransi dalam Islam dikenal sebagai *tasamuh*, konsep teologi moderat yang untuk memberikan narasi saling menghormati, menghargai, dan bekerja sama antarkomponen masyarakat yang berbeda (Badan Litbang dan Diklat, 2019). Toleransi adalah nilai organik dari doktrin setiap agama untuk membingkai hubungan di antara sesama manusia dan umat beragama yang ada di masyarakat. Semua agama memandang manusia dan kemanusiaan secara positif dan optimis meskipun berbeda, baik suku maupun bangsa, lengkap dengan peradabannya. Hal itu mendorong umat beragama bersikap apresiatif dan hormat pada yang lain. Purwakanthi meyakini perbedaan tersebut bukan pada aspek fisik, melainkan tergantung pada tingkat keimanan, takwa, dan perilaku moralitasnya. Pandangan ini yang menjadi perspektif Purwakanthi tentang kesatuan umat manusia, yang pada gilirannya mendorong berkembangnya solidaritas antarmanusia (*al-ukhuwah al-insaniyah*).

Toleransi dalam Islam disebut *Tasamuh*, yang secara prinsip dikonstruksikan dari empat hal sebagai berikut.

- 1) Manusia adalah ciptaan Allah Swt. dan sebagai makhluk bermartabat yang harus dihormati.
- 2) Allah Swt. menjadikan manusia dengan potensinya untuk dihormati.

- 3) Allah Swt. menciptakan keragaman sebagai hukum alam yang harus diterima setiap individu.
- 4) Allah Swt. memerintahkan individu untuk belajar pada perbedaan keberagaman yang ada.

Keempat nilai toleransi ini mendorong umat Islam memiliki pemahaman agama yang dinamis dan terbuka serta bersedia belajar untuk selalu memperbaiki diri. Menurut Romo Mangun, yang terpenting bukan *to have a religion*, melainkan *being religious*, bersama pemeluk agama lain bekerja untuk kepentingan kemanusiaan universal, seperti keadilan sosial, perdamaian, dan kemerdekaan sejati (Mibtadin, 2017). Islam memperkenalkan bahwa kemajemukan adalah *Sunnatullah* yang harus bisa disikapi dengan bijaksana dan toleran berdasarkan prinsip *la ikraha fi ad-din* dalam Q.S Al-Baqarah: 256. Islam mengakui hak hidup agama lain dan membenarkan mereka untuk menjalankan ajaran agamanya. Di sinilah ajaran dasar Islam tentang toleransi beragama. Jika prinsip ini diabaikan, yang muncul adalah pola beragama eksklusif yang mengedepankan klaim kebenaran yang menggiring pada sikap fanatisme, kesombongan religius, bahkan radikalisme. Pola beragama muslim *hardliner* ini akhirnya mencoreng wajah Islam yang terkenal toleran dan ramah.

Toleransi menurut Purwakanthi ada dua hal. Pertama, internal toleransi setiap agama dengan tidak merasa paling benar sendiri dan kedua, eksternal toleransi tidak menyalahkan kelompok agama lain yang berbeda dengan mereka. Toleransi dalam perspektif Purwakanthi adalah pandangan hidup (mabda' al-hayah) yang bersedia menghargai dan menerima perbedaan keragaman yang datangnya dari luar dirinya baik pandangan agama, spiritualitas, dan tradisi keagamaannya. (Rio K fasilitator pendamping, wawancara, 10 Oktober, 2020).

Melalui toleransi ini, Purwakanthi mendorong umat beragama untuk membuka ruang dialog lintas iman sebagai jembatan, fungsi komunikasi, serta aksi nyata di tengah masyarakat Mojolaban. Dialog bukan hanya sekadar *problem solver* saat terjadi konflik atas nama agama, melainkan juga sebagai perwujudan toleransi untuk tindakan

preventif. Melalui dialog, Purwakanthi mendorong agar masyarakat Mojolaban menyadari bahwa agama turut bertanggung jawab dan berperan atas terciptanya keutuhan serta keharmonisan sosial. Purwakanthi menempatkan agama sebagai landasan moral untuk menciptakan masyarakat yang damai, toleran, dan aman. Pertemuan para tokoh perempuan lintas iman di Purwakanthi adalah upaya perdamaian sekaligus rekonsiliasi sosial. Melalui dialog, kesadaran tokoh agama dan masyarakat Mojolaban menempatkan Purwakanthi menjadi ruang perjumpaan, kebersamaan, dan penanaman kesadaran hidup berbangsa dan bermasyarakat yang dilandasi semangat keimanan dan kebersamaan.

Bagi Purwakanthi, dialog adalah bagian dari toleransi dan tidak dijadikan sebagai tempat untuk berdebat, berpolemik, atau memaksakan kehendak dan doktrin ajaran agama masing-masing. Purwakanthi menempatkan dialog sebagai media untuk membangun toleransi serta belajar mengenai pengalaman kehidupan keberagamaan. Dialog juga menjadi media untuk mencari titik temu guna mencairkan suasana yang beku sehingga saling tegur sapa antarumat beragama dapat terjadi. Hal ini dilakukan Purwakanthi untuk membangun interaksi sosial komunitas lintas iman, terutama ibu-ibu agar lebih terbuka. Paling tidak mereka bisa saling memahami keyakinan, pikiran, dan berbagai persoalan sosial yang dihadapi. Secara prinsip, pendekatan dialogis Purwakanthi adalah bentuk penyadaran sosial untuk menguatkan toleransi dan melakukan tindakan transformasi sosial sebagai penanda adanya perubahan kondisi, dari kurang baik ke arah keharmonisan sosial. Pendekatan ini dimulai dengan melakukan anjingsana tempat ibadah agar mereka saling memahami dan menciptakan suasana kebersamaan serta menekan adanya konflik sosial atas nama agama. Purwakanthi menjadi ruang fasilitas pertemuan komunitas lintas iman untuk memberi penerangan keagamaan pada masyarakat akar rumput. Kebersamaan yang berbentuk komunitas lintas iman ini menjadi upaya pendekatan masyarakat Mojolaban supaya tidak timbul sentimen antara satu dan yang lain sebab perbedaan keyakinan. Keberadaan Purwakanthi mendorong hubungan antarumat beragama di Mojolaban berjalan dengan baik. Ini terlihat dari kegiatan yang

dilakukan bersama, seperti *ngeteh*, *parenting*, anjingsana tempat ibadah, kerja bakti, memasak bersama, dan lain-lain.

Secara prinsip, tujuan dari Purwakanthi untuk menjalin komunikasi antara umat beragama, terutama ibu-ibu agar tidak terjadi kesalahpahaman dan tidak mudah diprovokasi pihak lain. Keberadaan Purwakanthi untuk mengetahui secara mendalam pemahaman setiap pemeluk agama terkait pola hubungan antarumat beragama dan relasi sosialnya. Dari hal ini diharapkan toleransi yang dilakukan Purwakanthi dapat ditingkatkan sehingga egoisme dan fanatisme yang berlebihan sedapat mungkin dihindari (Sriyanto Zein-fasilitator pendamping, wawancara, 23 September, 2020).

Dengan prinsip toleransi, Purwakanthi mendorong perempuan lintas iman di Sukoharjo untuk bisa membangun keseimbangan beragama secara *habl min Allah*, *habl min nas*, dan *habl min al-alam* sebagai bentuk penghormatan pada pluralitas. Purwakanthi menyadari bahwa praktik toleransi terkadang menimbulkan gesekan sosial yang disebabkan klaim kebenaran masing-masing umat beragama. Perkembangan interaksi di antara umat beragama di Mojolaban tidak selamanya berjalan lancar. Konflik muncul karena adanya gesekan doktrin pemahaman agama yang umum berkembang di masyarakat (Muhammad, 2013). Potensi intoleransi akibat klaim kebenaran dari umat beragama masing-masing menyebabkan adanya ketegangan yang tidak hanya terjadi pada aspek pemikiran saja, tetapi juga mulai menjurus ke arah kekerasan fisik berupa intimidasi dan ancaman. Melalui dialog antar umat beragama, Purwakanthi mendorong masyarakat bisa bersinergi membina kerukunan, toleransi, dan perdamaian. Dengan realitas masyarakat yang plural, kemampuan menemukan titik temu sangat menentukan dalam memberdayakan masyarakat sipil (Wahid, 1998).

Purwakanthi mengembangkan toleransi untuk perempuan lintas iman melalui tiga tahap sebagai berikut.

- 1) memetakan (*mapping*) permasalahan perempuan, termasuk maraknya intoleransi beragama di masyarakat yang meningkat

maka penguatan toleransi dan perdamaian menjadi masalah yang harus direspon;

- 2) menggerakkan potensi perempuan lintas iman sesuai bidangnya;
- 3) memiliki kemandirian ke depannya.

Tujuan Purwakanthi fokus pada pemberdayaan perempuan ialah untuk pengembangan keagamaan moderat, toleransi, pendidikan keluarga, isu kebangsaan, dan penguatan budaya lokal sebagai kontra narasi intoleransi. Hal ini dilakukan Purwakanthi untuk menumbuhkan kesadaran dan kemandirian perempuan atas dasar penguatan kultur sipil sebagai pengembangan karakter dan identitas *al-diniyyah*, *at-ta'adudiyah*, serta *al-wathoniyah* anggotanya.

Purwakanthi menjadi bagian dari gerakan kultural berbasis tempat ibadah untuk mendorong tumbuh dan berkembangnya pola beragama moderat, terbuka, dan kemandirian pengetahuan masyarakat khususnya perempuan pada bidang keagamaan untuk menguatkan narasi toleransi, perdamaian, dan kontraradikalisme. Purwakanthi sebagai gerakan kultural memberi batasan moralitas serta menjadi media untuk menanamkan kesadaran kritis pada masyarakat Mojolaban Sukoharjo, terutama perempuan dengan memposisikan toleransi dan perdamaian sebagai kekuatan moralitas dalam mendorong perubahan sosial. (Anas Direktur PSAP, wawancara, 11 Desember, 2020).



Sumber: Mibtadin (2020)

Gambar 9.3 Purwakanthi membuat *face shield* untuk dibagikan ke lintas agama.

4. Purwakanthi dan Sikap Anti-Kekerasan

Sikap antikekerasan adalah salah satu dari empat indikator moderasi beragama sebagai bentuk komitmen mewujudkan agama sebagai pembawa misi profetik dan keharmonisan sosial. Dalam meneguhkan agama, Purwakanthi adalah pembawa pesan perdamaian dan anti-kekerasan dengan menempatkan agama sebagai etika sosial yang didorong dua hal sebagai berikut.

1) Agama sebagai sumber dan visi moralitas (*morality vision*).

Meskipun agama acapkali menjadi sumber konflik dan intoleransi, Purwakanthi menilai bahwa agama juga menjadi penjaga moralitas sehingga inisiatif dan kreativitas umat beragama tetap hidup. Purwakanthi mendorong agama bisa selalu hadir di tengah masyarakat melalui kegiatan sosial, keagamaan, dan budaya. Meminjam istilah Sudarminta, ini agar agama lebih dinamis (*dynamic religion*) dan mampu berperan di tengah pergulatan kehidupan umat manusia (Sudarminta, J, 1991).

2) Purwakanthi memahami agama sebagai pemberi rasa damai yang bisa menunjang proses peradaban manusia.

Rasa damai muncul dari keyakinan bahwa Tuhan adalah ukuran keselarasan dunia tempat kebenaran agama bersifat eksplisit terkait nilai-nilai moralitas. Pendekatan ini mendorong umat beragama untuk saling terbuka dan belajar satu dengan yang lain sehingga agama menjadi lebih bermakna bagi kehidupan bersama (Mibtadin, 2018).

Secara prinsip, keberadaan Purwakanthi adalah komunitas lintas iman yang menolak segala bentuk kekerasan atas nama agama dan Tuhan. Tindakan kekerasan tersebut hanya menimbulkan ketakutan dan perpecahan di masyarakat. Purwakanthi menilai tindak kekerasan atas nama agama ialah perbuatan kejam dan bengis sehingga bisa merusak nilai kemanusiaan dari agama itu sendiri. Purwakanthi menolak segala bentuk kekerasan atas nama agama karena tidak

sesuai dengan visi profetik para nabi dan tujuan diturunkannya agama sebagai pembawa pesan cinta kasih serta pembenar akhlak manusia. Kekerasan atas nama agama mengakibatkan koyaknya kasih sayang dan persaudaraan antarsesama di tengah masyarakat. Sebagai komunitas lintas iman, Purwakanthi bisa merasakan dinamika perebutan ruang dan pertarungan wacana yang dinamis di Sukoharjo, yang mendorong kelompok lain bersinggungan di masyarakat. Maraknya kekerasan berbasis agama di ruang publik pascareformasi 1998 berawal dari lemahnya kesadaran sejarah. Ini mendorong munculnya disorientasi ormas terhadap kenyataan di masyarakat. Kondisi kontraproduktif ini memunculkan kekerasan atas nama agama dan konflik sosial atas nama kepentingan Tuhan. Secara prinsip, konflik adalah hal wajar dalam kehidupan masyarakat. Yang perlu dilakukan adalah mengelola konflik agar bermanfaat bagi kehidupan. Jika konflik dikelola dengan baik, konflik bisa meningkatkan keadilan (Lederach, 2003). Konflik tidak saja terkait dengan kekerasan, tetapi juga perbedaan cara pandang keagamaan antara kelompok mainstream dan anti-mainstream pada level pemikiran. Apabila pemikiran itu dipraksiskan dalam kehidupan, ini bisa menimbulkan masalah serius. Ini karena Sukoharjo memiliki tingkat keragaman yang tinggi. Kekuatan masyarakat sipil seperti Purwakanthi mendorong semangat pluralitas serta prinsip antikekerasan terjaga secara seimbang.

Dalam menghindari sikap antikekerasan, Purwakanthi menempatkan agama sebagai etika sosial serta spirit dalam melakukan transformasi sosial, budaya, dan keagamaan sehingga terwujud masyarakat yang toleran, tidak fanatik, dan menghargai nilai lokalitas. Dengan modal sosial ini, Purwakanthi mampu memberikan kontribusi penting dalam pembentukan karakter masyarakat Sukoharjo yang terbuka dan jauh dari kekerasan berbasis agama (Sriyanto Zein fasilitator pendamping, wawancara, 19 November, 2020).

Purwakanthi mengembangkan pola beragama yang terbuka dan berbasis kultur masyarakat Mojolaban sebagai kontrawacana bagi pemahaman keagamaan eksklusif yang berkembang di masyarakat melalui kegiatan, seperti anjangsana tempat ibadah, kerja bakti

membersihkan tempat ibadah, *family gathering*, pelatihan pembuatan makanan, pelatihan gamelan lintas iman, dan lain-lain. Seperti Mojolaban, Keberagaman masyarakat urban bisa lebih terbuka dengan hal baru yang disebabkan oleh aspek pendidikan, ekonomi, ketersediaan bahan bacaan, dan akses lainnya. Di sisi lain, masyarakat Mojolaban dikenal dengan keramahannya, kecintaannya akan budaya, dan kegemarannya bersosialisasi sehingga melalui pendekatan budaya, mereka bisa diajak berkomunikasi untuk mengembangkan moderasi beragama dan menghindari klaim kebenaran yang bisa menimbulkan kekerasan dan konflik sosial. Secara tidak langsung, kegiatan Purwakanthi membangun *social resilience*, ialah kapasitas yang dimiliki suatu sistem sosial ketika mengalami gangguan dan mampu mempertahankan fungsi serta kontrolnya. Hal ini diperkuat dengan banyaknya lembaga sosial budaya lokal yang bisa digunakan untuk menggerakkan ketahanan masyarakat dari ancaman intoleransi yang tidak sejalan dengan tradisi masyarakat Mojolaban. Purwakanthi berusaha mewujudkan perdamaian di tengah masyarakat Mojolaban sehingga bisa menekan kesalahpahaman antarpemeluk agama melalui dialog kehidupan, komunikasi yang baik, dan keterbukaan anggotanya. Purwakanthi menjadi media yang efektif dalam meminimalkan sikap intoleransi dengan cara melibatkan masyarakat luas untuk membicarakan persoalan dan isu yang terjadi pada kehidupan mereka.

Purwakanthi dengan kegiatannya mengajak masyarakat berperan aktif dalam mempromosikan pemahaman keagamaan toleran, damai, dan menolak segala bentuk kekerasan atas nama agama. Purwakanthi menjadi rumah bersama untuk komunitas budaya, ruang pertemuan, dan media untuk penguatan sosial guna mencegah intoleransi. Ketahanan masyarakat tersebut dilakukan Purwakanthi dengan kegiatan yang berbau sosial, budaya, ekonomi, dan keagamaan (Rio K fasilitator pendamping, wawancara, 16 November, 2020).

Dengan pelbagai kegiatannya, Purwakanthi menjadi media mempersatu masyarakat Mojolaban lintas iman untuk menguatkan sistem sosial, budaya, dan kebersamaan yang telah terbangun sebelumnya. Meskipun berbeda agama dan status sosial, mereka memiliki tanggung

jawab yang sama dan sikap *hardarbeni* dan *nguri-nguri* tradisi serta budaya yang ada di masyarakat Mojolaban, seperti gamelan dan reog. Sehingga tidak mengherankan jika mereka sering menggelar pentas seni lintas iman yang menjadi bagian penting dalam menggerakkan budaya literasi anti-intoleransi. Semua media tersebut digunakan untuk menguatkan pemahaman dan kesadaran masyarakat dalam membangun ketahanan sosial dari ancaman kekerasan atas nama agama. Masyarakat Mojolaban selalu mengedepankan silaturahmi kebudayaan karena memiliki nilai-nilai luhur yang berlaku dalam tata kehidupan berbangsa dan bermasyarakat.



Sumber: Mibtadin (2020)

Gambar 9.4 Pelindung wajah (*Face shield*) Purwakanthi yang bertuliskan “apapun agamamu, anda tetap saudaraku”.

5. Purwakanthi dan Ketahanan Budaya Lokal

Purwakanthi meyakini bahwa setiap agama memiliki dimensi universal dan kosmopolit sebagai pandangan hidup mengenai persamaan, keadilan, toleransi, dan penerimaan terhadap kelompok lain meskipun berbeda budaya. Hal tersebut mendorong setiap agama untuk menerjemahkan konsep universalnya yang bersifat sakral kepada hal yang profan agar memiliki karakter dinamis, kreatif, dan akomodatif bagi budaya lokal selama tidak bertentangan dengan ajaran agama itu

sendiri. Secara prinsip, budaya dapat dipetakan menjadi tiga bentuk, yaitu

- 1) budaya munkarat, tradisi atau kebiasaan yang secara *syara* jelas larangannya, seperti minuman keras;
- 2) budaya yang bermanfaat seperti ilmu pengetahuan dan teknologi;
- 3) budaya *Syubhat*, yang sebagian umat Islam menolak dan yang lain menerima (Prasetyo, 2013).

Kegiatan sosial budaya, seperti gotong royong, bersih desa, belajar gamelan bersama, dan pergelaran budaya seperti reog bisa menjadi *ruang berkumpul* masyarakat Mojolaban Sukoharjo. Selain itu, mereka juga memiliki folklor-folklor masyarakat Jawa yang bisa menyatukan mereka dari perpecahan sehingga bisa menghadapi bahaya intoleransi, radikalisme, dan kekerasan atas nama agama. Istilah-istilah “*pager mangkok luwih becik tinimbang pager tembok*”, “*urip iku urup*”, “*rukun agawe santoso, crah agawe bubrah*” juga menjadi spirit bagi masyarakat Mojolaban untuk menjaga tradisi dan mengembangkan budaya baru sejalan dengan perubahan zaman. Pengikat sosial masyarakat Mojolaban lainnya adalah hajatan. Semua warga membantu dan bergotong royong dengan sukarela untuk menyukseskan acara tersebut, misalnya pernikahan, sunatan, dan sebagainya. Meskipun mereka sudah bergeser pada *urban society*, tradisi ini masih dipertahankan. Masyarakat urban ini ialah tantangan sekaligus ancaman bagi keberlangsungan ketahanan masyarakat Mojolaban di terus arus global yang menggejala.

Keberadaan Purwakanthi memiliki andil dalam memperkuat ketahanan budaya untuk membangun masyarakat yang maju dan beradab, baik melalui wacana keagamaan, tradisi lokal, maupun dialog antarumat beragama. Dengan kegiatannya, Purwakanthi menekankan pentingnya tradisi lokal sebagai landasan *nation building* sehingga menjadi *point of view* dalam menyelesaikan masalah kehidupan bernegara saat ini, seperti merebaknya intoleransi, terkikisnya budaya daerah oleh globalisasi, dan lunturnya identitas kebangsaan kaum muda. Melalui penguatan budaya lokal, Purwakanthi mengharap

pembentukan masyarakat Mojolaban yang beradab, maju, dan tidak tercerabut dari akar tradisinya sendiri. Purwakanthi menjadi media *cultural building* melalui dialog lintas iman yang berbasis pada kehidupan dan terkait dengan isu agama, pemberdayaan, dan budaya. Purwakanthi berusaha membangun karakter dan identitas masyarakat Mojolaban melalui ketahanan budaya sehingga memiliki kontribusi nyata untuk penguatan toleransi dan dialog antarumat beragama yang berbasis budaya lokal. Purwakanthi mendorong keterlibatan perempuan secara aktif dalam menjaga tradisi, *civic culture*, dan *local wisdom* demi menguatkan ketahanan budaya masyarakat Mojolaban.

Eksistensi Purwakanthi di masyarakat bersifat progresif dalam mendorong toleransi, kerukunan, dan dialog antarumat beragama di Mojolaban. Integrasi Purwakanthi dan masyarakat pada akhirnya membentuk suatu sistem yang erat karena mereka diikat dengan nuansa ideologi keagamaan bercorak moderat berbasis budaya lokal. Purwakanthi mengembangkan beberapa nilai keagamaan yang melandasi praktik kehidupan seperti kebersamaan dan kemanfaatan hidup di tengah masyarakat bersumber dari budaya yang ada (Anas Direktur PSAP, wawancara, 25 Oktober, 2020).

Ketaatan beragama yang berakar pada budaya lokal menjadikan tampilan ekspresi beragama ramah tidak hanya untuk kepentingan akademik, tetapi juga peningkatan kualitas kehidupan masyarakat, Mojolaban yang berakhlak, beradab, dan berbudaya. Purwakanthi memosisikan diri sebagai ruang publik untuk dialog antarumat beragama sebagai wujud dialog kehidupan yang tidak saja bersifat elitis, tetapi juga populis. Maraknya gerakan Islam transnasional dengan ideologi takfiri di tengah masyarakat Mojolaban bertujuan untuk melakukan pemurnian agama. Gerakan tersebut menilai tradisi keagamaan yang bercampur dengan budaya lokal adalah bentuk penyimpangan dari ajaran agama. Hal ini menjadikan ideologi keagamaan masyarakat Mojolaban rentan akan penyebaran intoleransi. Keberadaan ideologi keagamaan yang intoleran ini bisa memberangus *local culture* dan *living tradition* dengan narasi keagamaan dan dalih pemurnian agama. Hal ini yang mendorong pentingnya memperkuat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ketahanan sosial di Mojolaban dalam bentuk perlawanan kultural pada gerakan Islamis aktivisme.

Purwakanthi berusaha memperkuat ketahanan sosial masyarakat Mojolaban yang telah memiliki imunitas berupa kekerabatan, sistem budaya, dan kebersamaan sehingga tidak memberi peluang kekerasan atas nama agama hadir di tengah mereka. Hal ini dapat dilihat dari masih bertahan dan berjalannya tradisi masyarakat pedesaan, seperti hidup berdampingan, gotong royong, dan saling menjaga, yang masih terjaga dengan baik. Hal ini berdasarkan *paugeran* Jawa: “*pager mangkok luwih becik tinimbang pager tembok*”¹ yang menjadi tipologi tersendiri bagi *genuine society* yang masyarakatnya menawarkan kesantunan, *nyedulur*, dan sikap *handarbeni* yang kuat. Kehadiran Purwakanthi menjadi pilar masyarakat sipil sekaligus modal sosial masyarakat Mojolaban dalam mengembangkan toleransi dan perdamaian dengan berbasis pada budaya lokal yang secara alamiah sudah tertanam di masyarakat. Dengan membangun ketahanan sosial dan dialog antarumat beragama, Purwakanthi mendorong perlawanan budaya pada *new culture* yang tidak sejalan dengan nilai lokal mereka seperti, intoleransi, radikalisme, dan pemberangusan budaya lokal. Purwakanthi secara tidak langsung menempatkan *cultural struggle* sebagai kekuatan budaya kewargaan (*civic culture*) untuk mengembangkan ketahanan sosial dengan mempertahankan tradisi lokal, folklor, dan nilai-nilai lainnya di masyarakat agar perdamaian dan dialog lintas iman di Mojolaban tetap terjaga.

Masuknya budaya baru, yang mengusung ideologi keagamaan, mengarah pada intoleransi dan kekerasan atas nama budaya. Hal ini bisa ditangkal oleh Purwakanthi dengan membangun ketahanan masyarakat yang mengedepankan pendekatan kultural. Bagi Purwakanthi, masyarakat Mojolaban memiliki potensi yang dapat dikembangkan untuk menangkal budaya global melalui pola gerakan kebudayaan, seperti melalui komunitas seni, penguatan budayawan

¹ Bertetangga akan lebih kuat jika dipagari dengan sikap saling tolong menolong dan memberi, bukan dengan pagar tembok.

lokal, jejaring antarumat beragama, tokoh agama, organisasi perempuan, dan elemen masyarakat sipil lainnya.

Melalui tradisi luhur yang ada di masyarakat Mojolaban, Purwakanthi mendorong semangat saling memiliki, mengayomi, dan menjaga sesama elemen sosial. Kegiatan sosial, budaya, dan keagamaan di Mojolaban diharapkan bisa menjadi *ruang berkumpul*, misalnya gotong royong, pengajian bersama, dan pergelaran budaya. Purwakanthi juga mengedepankan folklor yang bisa menyatukan masyarakat dari ancaman perpecahan sehingga bisa menghadapi bahaya intoleransi dan penggerusan budaya lokal. *Pugeran* seperti “*dudu sanak dudu kadang yen mati melu kelangan, sepi ing pamrih rame ing gawe, rukun agawe santosa crah agawe bubrah, dan diobong ora kobong disiram ora teles*” menjadi spirit bagi masyarakat Mojolaban untuk mengembangkan tradisi agar terus bisa menjaga satu dengan yang lain.



Sumber: Mibtadin (2020)

Gambar 9.5 Purwakanthi membuat hand sanitizer.

B. Purwakanthi dan Moderasi Beragama

Teori proses sosial memiliki relevansi yang mendalam terhadap peran komunitas perempuan lintas iman Purwakanthi dalam menjaga kerukunan umat beragama melalui pengembangan moderasi beragama berbasis budaya lokal di Mojolaban Sukoharjo. Teori ini

memberikan gambaran tentang bagaimana individu dan kelompok berinteraksi membentuk pola perilaku, yang secara kolektif memengaruhi dinamika sosial dalam upaya untuk mencapai tujuan bersama.

Salah satu bentuk proses sosial asosiatif yang sangat relevan dalam konteks ini adalah kerja sama. Interaksi dapat menciptakan jaringan yang lebih luas, meminimalkan kesenjangan sosial, dan menggalang solidaritas dalam mengatasi masalah sosial yang kompleks. Sementara itu, asimilasi—sebagai bentuk proses sosial yang melibatkan penerimaan pola perilaku masing-masing individu atau kelompok—juga berperan dalam dinamika Purwakanthi. Komunitas Purwakanthi menghubungkan individu dari latar belakang agama dan budaya yang beragam dan membawa mereka untuk saling menerima serta memahami. Melalui interaksi ini, Purwakanthi menciptakan lingkungan yang menerima perbedaan sebagai hal yang memperkaya budaya dan pandangan dunia. Asimilasi ini membentuk identitas bersama yang didasarkan pada nilai-nilai moderasi beragama dan kerukunan serta mengarah pada pembentukan komunitas yang terpadu dan inklusif. Konsep akomodasi juga sangat relevan dalam upaya menjaga kerukunan. Purwakanthi berusaha mencegah, mengurangi, atau menghentikan ketegangan yang mungkin muncul akibat perbedaan agama dan budaya. Pendekatan ini tercermin dalam penolakan mereka terhadap segala bentuk kekerasan yang berbasis agama, terutama terorisme. Dengan menekankan pentingnya dialog dalam menyelesaikan perbedaan, Purwakanthi berperan dalam menciptakan lingkungan yang aman, harmonis, dan damai bagi masyarakat dengan beragam latar belakang.

Berbagai aktivitas ini merepresentasikan bagaimana interaksi sosial dan proses asosiatif memengaruhi pembentukan norma dan nilai-nilai dalam masyarakat. Langkah-langkah ini tidak hanya memengaruhi anggota Purwakanthi, tetapi juga memberikan dampak positif pada masyarakat yang lebih luas. Interaksi sosial ini, yang melibatkan kerja sama, asimilasi, dan akomodasi, secara bersama-sama membentuk landasan yang kokoh bagi kerukunan dan toleransi beragama.

Secara keseluruhan, teori proses sosial sangat relevan dalam menjelaskan bagaimana komunitas perempuan lintas iman Purwakanthi mengembangkan moderasi beragama berbasis budaya lokal. Melalui proses-proses asosiatif ini, mereka membentuk norma-norma dan nilai-nilai yang mendukung tujuan moderasi beragama dan kerukunan antarumat beragama. Ini adalah contoh konkret bagaimana teori proses sosial memiliki peran signifikan dalam membentuk masyarakat yang harmonis dan inklusif. Moderasi beragama menjadi pijakan utama dalam mencapai tujuan-tujuan ini. Berikut adalah gambaran tabel moderasi beragama.

C. Penutup

Komunitas perempuan lintas iman Purwakanthi menjadi bagian gerakan sosial keagamaan masyarakat sipil Mojolaban Sukoharjo yang aktif mengembangkan moderasi beragama, yang berbasis pada budaya lokal melalui berbagai kegiatan sosial kemanusiaan. Purwakanthi memahami moderasi beragama sebagai suatu sikap dan praktik keagamaan yang seimbang antara kesalehan individual yang bersifat transendental dan kesalehan sosial horizontal. Purwakanthi membangun komunikasi, dialog antarumat beragama, serta pemberdayaan perempuan berbasis budaya lokal masyarakat Mojolaban Sukoharjo. Berikut ini adalah simpulan indikator-indikator moderasi beragama menurut Purwakanthi.

Pertama, Purwakanthi dalam hal komitmen kebangsaan semua kegiatannya diarahkan untuk membangun narasi keindonesiaan dan menempatkan Pancasila sebagai ideologi negara. *Kedua*, mengenai toleransi Purwakanthi memahami pada dalam dua aspek: toleransi internal terkait doktrin ajaran setiap agama; dan toleransi terkait penerimaan pada kelompok agama lain yang tergabung pada komunitas perempuan lintas iman. *Ketiga*, indikator pada sikap anti kekerasan Purwakanthi menolak dengan tegas segala bentuk kekerasan berbasis agama terutama terorisme. Purwakanthi lebih menekankan dialog sebagai jembatan untuk mewadai perbedaan yang ada sehingga tercipta kerukunan, perdamaian, dan keharmonisan sosial di tengah pluralitas

Tabel 9.1 Moderasi Beragama Purwakanthi

Pengertian/Aspek	Komitmen Kebangsaan	Toleransi	Anti Kekerasan	Akomodasi Budaya Lokal
Purwakanthi memahami moderasi adalah beragama <i>sak madya</i> , beragama seimbang dan bermasyarakat. Moderasi beragama merupakan pandangan, sikap, dan perilaku beragama yang menyeimbangkan diri atas berbagai kepentingan hidup seperti antara kehidupan dunia dan akhirat; kepentingan individu dan umur.	Menguatkan nasionalisme kepada komunitasnya melalui pemberdayaan perempuan dan pewarisan semangat kebangsaan.	Purwakanthi membagi toleransi pada dua hal: pertama, toleransi terkait doktrin dan praktik keagamaan masing-masing dan kedua, toleransi untuk penerimaan kelompok di luar dirinya.	Melalui dialog kehidupan, Purwakanthi menguatkan sistem sosial dengan berbagai kegiatan seperti anjingsana tempat ibadah, <i>family gathering</i> , dan lain-lain.	Menguatkan ketahanan budaya lokal dengan kegiatan hidup gotong royong, berdamai, dan saling menjaga.
	Menjunjung tinggi nilai kebangsaan dan penerimaan pada empat pilar dasar kehidupan berbangsa: Pancasila, Bhineke Tunggal Ika, NRI, dan UUD 1945.	Toleransi sebagai modal sosial untuk menciptakan perdamaian dan keharmonisan sosial dengan menghindari <i>truth claim</i> .	Menempatkan agama sebagai sumber dan visi moralitas serta pemberi rasa damai.	Mengembangkan jejaring budayawan lokal, senior, tokoh masyarakat, tokoh agama, dan peran perempuan dalam mempertahankan tradisi lokal yang ada.
	Mendorong menjadi warga negara yang baik dengan menghormati, menghargai, dan bersikap terbuka terhadap kelompok lain.	Toleransi adalah penyadaran sosial untuk melakukan tindakan transformasi sosial yang mengarah pada keharmonisan sosial.	Menolak segala bentuk kekerasan atas nama agama karena merusak fitrah kemanusiaan manusia.	Menjadikan folklor sebagai modal sosial dalam membangun kerukunan dan perdamaian di masyarakat.

Sumber: Mibtadin (t.t.)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masyarakat Mojolaban. *Keempat*, mengenai akomodasi budaya lokal Puwakanthi berusaha membangun ketahanan budaya lokal melalui berbagai kegiatan baik yang berupa tradisi, folklore, adat istiadat, dan lokal genius lainnya untuk menguatkan sosial keagamaan masyarakat. *Kelima*, mendorong komunitas-komunitas seperti perempuan lintas iman “Puwakanthi” untuk mempromosikan moderasi beragama, mengintegrasikan nilai-nilai Pancasila, meningkatkan toleransi antaragama, menolak kekerasan berbasis agama, dan membangun ketahanan budaya lokal dengan dukungan penuh dari pemerintah. Bantuan pemerintah tersebut dapat berupa pemberian dukungan finansial dan teknis untuk mengembangkan dan mempromosikan warisan budaya lokal sebagai sarana untuk memperkuat identitas sosial keagamaan masyarakat.

Daftar Referensi

- Badan Litbang dan Diklat. (2019). *Moderasi beragama*. Kementerian Agama.
- Baso, A. (2006). *NU studies: Pergolakan pemikiran antara fundamentalisme Islam dan fundamentalisme neo-liberal*. Erlangga.
- Daulay, H. (2019). Peran wanita dalam membina budaya kerukunan umat beragama. *Hikmah*, 12(2), 254-273. <https://doi.org/10.24952/hik.v12i2.894>
- Ditthisampanno, B. U. (2021). The influences of pandita, youth, and women of Buddhayana to harmonious life of Buddhist in Central Java. *ABIP: Agama Buddha Dan Ilmu Pengetahuan*, 6(2), 59–65. <https://doi.org/10.53565/abip.v3i2.227>
- Fanani, Z. (2002). *Radikalisme keagamaan dan perubahan sosial*. UMS Press.
- Gaffar, A. (1999). *Politik Indonesia: Transisi menuju demokrasi*. Pustaka Pelajar.
- Habermas, J. (1991). *The structural transformations of public sphere: An inquiry in to a category of bourgeois society*. MIT Press.
- Hardiman, F. B. (2009). *Demokrasi deliberatif: Menimbang negara hukum dan ruang publik dalam teori diskursus Habermas*. Kanisius.
- Kumalasari, R. (2022). Perempuan dan moderasi beragama: Potensi dan tantangan perempuan dalam mewujudkan moderasi beragama. *Jurnal Hawa: Studi Pengarus Utamaan Gender Dan Anak*, 4(1), 50–58. <http://dx.doi.org/10.29300/hawapsga.v4i1.6484>

- Lederach, J. P. (2003). *Conflik transformation*. Good Books, Intercouse.
- Masdar, H. (2013). Whither Indonesia's islamic moderatism? a reexamination on the moderate vision of Muhammadiyah and NU. *Journal of Indonesian Islam*, 7(1), 24–48. <http://dx.doi.org/10.15642/JIIS.2013.7.1.24-48>
- Mibtadin. (2017). *Gerakan sosial masyarakat sipil: Studi gerakan sosial lkis, fahmina, dan The Wahid Institute*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Mibtadin. (2018). The urban sufism, social change, and the smiling Islam: A case study Hubbun Nabi Kartasura Sukoharjo. *Analisa*, 3(1), 93–112. <http://dx.doi.org/10.18784/analisa.v3i1.591>
- Mibtadin. (2021). *Manusia, agama, dan negara: Refleksi pemikiran Gus Dur*. Gerbang Media.
- Muhammad, N. H. (2013). *Meluruskan doktrin MTA: Kritik atas dakwah Majelis Tafsir Alquran*. Muara Progresif.
- Prasetyo, B. (2013). Toleransi majelis mujahidin Indonesia dalam keberagaman sosial, budaya, dan politik. *Profetika, Jurnal Studi Islam*, 14(1), 39–51. <http://hdl.handle.net/11617/3874>
- Puspito, H. D. (1989). *Sosiologi agama*. Kanisius.
- Rohmah, S., Ilahi, R. P., & Hurani, Y. (2021). Peran perempuan dalam terwujudkan moderasi beragama di era pandemi Covid-19: Studi analisis muslimah reformis. *Equalita*, 3(2), 143–154. <http://syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/equalita/article/view/8749>
- Shihab, M. Q. (2019). *Washatiah wawasan Islam tentang moderasi beragama*. Lentera Hati.
- Syafruddin, D., Ropi, I., Nisa, F. N., Hendarmin, L., Lubis, D. A., Mubarak, M. Z., ... & Rohayati, T. (2018). *Gen Z: Kegagalan Identitas Keagamaan*. PPIM UIN Jakarta.
- Sudarminta. J. (1991). *Filsafat prose: Sebuah pengantar sistematik filsafat Alfred North Whitehead*. Kanisius.
- Suharto, B. at. al. (2019). *Moderasi beragama: Dari Indonesia untuk dunia*. LKiS.
- Wahid, A. (1998). Dialog agama dan masalah pendangkalan agama. Dalam Hidayat, K., & AF, A.G. (Ed.), *Passing over: Melintasi batas agama*. Gramedia Pustaka Utama.



BAB 10

Kritik Sosial terhadap Praktik Toleransi pada Keluarga Beda Agama

Danu Aris Setiyanto

A. Kontroversi Realitas Perkawinan Beda Agama

Toleransi merupakan salah satu indikator moderasi beragama (Kementerian Agama Republik Indonesia, 2022; Ryrie, 2014; Tomsa, 2012). Namun, pemaknaan dan praktik toleransi banyak mendapatkan tantangan. Batas toleransi menjadi perdebatan dalam masyarakat yang multi-agama, multi-etnik, bahkan multi-keyakinan. Toleransi dikatakan hanya pada ranah teologi bukan pada arena hubungan sesama manusia (Liebman, 1983; Dowd, 2013). Akan tetapi, kasus perkawinan beda agama (selanjutnya disebut PBA) menjadi perdebatan yang tiada selesai. Di satu sisi, PBA menghasilkan keluarga yang terbiasa dengan perbedaan agama, tetapi di sisi lain PBA dianggap sebagai keluarga

D. A. Setiyanto

KUA Kecamatan Eromoko, e-mail: danuaris07@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Setiyanto, D. A. (2023). Kritik sosial terhadap praktik toleransi pada keluarga beda agama. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (257–283). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c746 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

yang tidak memiliki iman yang kuat (Katz & Katz, 1975; Kanas et al., 2015; Gouwgioksiong, 1964).

PBA adalah realita sosial yang selalu terjadi dan terus meningkat jumlahnya setiap tahun. Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP) mencatat bahwa orang yang datang berkonsultasi hingga dicatat sebagai pasangan beda agama makin banyak (Adil & Jamil, 2023; Rosdiana & Bahtiar, 2020). Data penelitian yang disampaikan oleh Aini dan timnya menyatakan bahwa ada peningkatan pasangan PBA setiap tahunnya. Beberapa hal yang memengaruhi hal tersebut ialah teknologi komunikasi, mobilitas manusia, arus imigrasi, dan pertemuan manusia pada lingkungan kerja atau lingkungan pendidikan, dan lain-lain (Aini et al., 2019; Katz & Katz, 1975; Pompe, 1988; Kanas et al., 2015).

Keberagaman dan keagamaan merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan di Indonesia (Sakai & Isbah, 2014). Agama resmi di Indonesia berjumlah enam dan terdapat ratusan, bahkan ribuan suku, bahasa, dan aksara daerah. Badan Pusat Statistik (BPS) tahun 2010 mencatat 1.331 suku dan sub-suku ada di Indonesia, yang pada 2013 terklasifikasi sebanyak 633 suku besar. Pada 2017 BPS mencatatkan jumlah sebanyak 652 bahasa daerah, tetapi tidak termasuk dialektikanya. Pada sektor keagamaan juga terdapat banyak perbedaan, baik itu perbedaan pemahaman, pendapat, perbedaan organisasi keagamaan, maupun perbedaan lainnya (Badan Pusat Statistik, 2023). Berdasarkan data ini, Indonesia memiliki peluang menjadi negara yang paling toleran di dunia karena memiliki kekayaan keragaman sumber daya manusia dan potensi kekuatan yang luar biasa. Namun, semua itu dapat menjadi ancaman apabila keragaman yang ada tidak dikelola dan malah berpotensi menimbulkan perpecahan persatuan dan kesatuan bangsa.

Problematika PBA belum selesai secara hukum di Indonesia karena adanya pluralisme hukum (Adil & Jamil, 2023). Argumen dan fakta di lapangan menunjukkan bahwa PBA benar terjadi dengan berbagai alasan teologis, humanisme, hukum, dan alasan sosiologis (Suomala, 2012). PBA dilarang secara jumbuh dalam agama Islam,

namun masih ada celah pendapat pembolehan PBA. Agama selain Islam juga tidak tegas menyatakan ada/tidaknya larangan terhadap PBA, kecuali agama Hindu (Dasgupta, 2000; Petersen, 1986). Ini menunjukkan bahwa PBA bisa terjadi atas alasan hukum dan alasan menyuburkan toleransi (Monib & Nurcholish, 2013). Masyarakat yang bertoleransi harus diawali dari keluarga yang paham tentang toleransi. Oleh karena itu, keluarga beda agama (KBA) diasumsikan sebagai awal praktik toleransi dalam keluarga.

Artikel ini merupakan hasil penelitian dengan melihat data di lapangan terlebih dahulu. Wawancara dilakukan sebagai sumber data pokok baik kepada pelaku, keluarga, pasangan beda agama, tokoh agama, maupun petugas pencatat perkawinan di Wonogiri, Surakarta, dan Salatiga. Pasangan beda agama yang kami wawancarai berasal dari Jakarta, Surabaya, dan Klaten. Beberapa tulisan dari buku, artikel, dan tulisan yang terkait dengan tema ini digunakan untuk memperkuat dan menguatkan analisis pada tulisan ini.

Adapun potret umum pasangan beda agama akan dijelaskan sebagai berikut.

- 1) Pasangan Ani dan Bagus. Ani dan Bagus adalah pasangan suami istri yang sudah menikah selama 16 tahun. Ani beragama Islam dan Bagus beragama Katolik, baik sebelum, saat, maupun setelah perkawinan. Keduanya tidak melakukan perubahan agama, baik secara administrasi kependudukan maupun secara ritual. Acara perkawinan mereka diselenggarakan di hotel. Mereka menunjukkan dengan terang-terangan bahwa mereka adalah pasangan beda agama (Ani, komunikasi personal, 2022).
- 2) Pasangan Herawati dan Hendra. Pasangan Herawati dan Hendra adalah pasangan suami istri beda agama yang berada di Surabaya. Keduanya juga pasangan Katolik (Hendra) dan muslim (Herawati). Mereka menikah sekitar tahun 2010 tanpa mengubah status agama mereka. Keduanya menikah melalui dua cara, Islam dan Katolik. Perkawinan secara Katolik dibantu oleh salah satu gereja di Tangerang. Pada saat itu pencatatan kependudukan masih menggunakan asas peristiwa sehingga perkawinan mereka

dicatatkan di Tangerang (Herawati, komunikasi personal, 28 Juli, 2022)

- 3) Pasangan Cahyati dan Salim. Perkawinan mereka dilakukan di kota Salatiga pada tahun 2014 melalui cara Islam dan Kristen Protestan. Salim adalah salah satu dari anak pendeta di Kota Klaten, namun tidak begitu taat dalam beragama. Walaupun demikian, dia mengakui bahwa perkawinan dengan istrinya adalah peristiwa serius dan penting kendatipun tidak perlu ada perubahan agama, baik dirinya maupun istrinya (Salim, komunikasi personal, 2023).

Pandangan tokoh semua agama selalu tidak tunggal dalam membolehkan atau melarang PBA. Pemuka agama Islam, Ahmad, menjelaskan bahwa KBA adalah perkawinan yang bersifat darurat. Ketika negara dan agama tidak memberikan ruang kepada mereka untuk menikah, negara justru tidak dapat memberikan perlindungan. Akibatnya, KBA justru berisiko menghadirkan kekerasan terhadap anak dan perempuan jika perkawinan itu tidak dicatatkan, apalagi cinta datang dari Tuhan, bukan semata-mata karena keinginan individu atau manusia (Ahmad, komunikasi personal, 2022). Tidak semua Sinode Gereja Kristen Protestan melarang KBA. Pendeta Kristen Protestan GKJ, Ardi, menyatakan bahwa hukum KBA sangat tergantung kepada majelis gereja dan sinode gereja masing-masing. Ardi menjelaskan bahwa perkawinan adalah persoalan konstitusi dan tugas gereja hanya memberkati. KBA dapat dilakukan dalam pandangan Kristen Protestan karena tidak ada pelarangan KBA secara eksplisit dalam kitab suci agama. Berbeda dengan Kristen Protestan, Katolik adalah agama yang terbuka dengan PBA (George, komunikasi personal, 2022). Pemuka agama Kristen Katolik, Roben, menjelaskan bahwa KBA dapat dilakukan apabila memenuhi syarat dispensasi perkawinan. Dispensasi perkawinan dapat dilakukan apabila telah mendapatkan pendidikan agama Katolik dan berjanji akan mendidik anak mereka dengan agama Katolik (Romo, komunikasi personal, 2022). Agama yang agak sulit melakukan KBA adalah Hindu. Pemuka agama Hindu, Romo, mengatakan bahwa Hindu merupakan agama yang menekankan pada persamaan ritual dan tradisi. Akibatnya,

KBA sulit dilakukan kecuali dengan Sudi Wadani, sebuah janji akan mengikuti ritual agama Hindu (Romo, komunikasi personal, 2022). Ini berbeda dengan pandangan Buddha. Dalam Buddha, perkawinan adalah peristiwa antroposentris. Tidak ada kewajiban melakukan perkawinan dan perkawinan juga tidak harus dengan yang seagama. Pemuka agama Buddha, Ardi, menjelaskan bahwa perkawinan ideal menurut Buddha ialah terjadi karena sama keyakinan, moral, bijaksana, dan dermawan. Kesamaan keyakinan bukan berarti sama agamanya, tetapi keyakinan dalam prinsip hidup dan pandangan sosial budaya. Menurutnya, KBA tetap dapat dilakukan dalam agama Buddha karena tidak ada pelarangan secara jelas dalam kitab suci Tripitaka (Ardi, komunikasi personal, 2022).

Disdukcapil merespons dan menafsirkan pencatatan sipil untuk KBA secara bervariasi. Disdukcapil Wonogiri menyatakan bahwa KBA adalah perkawinan yang tidak sah. KBA dapat dilakukan apabila salah satu pasangan tunduk pada agama dan kepercayaannya. “Penundukkan agama” dimaknai bahwa KBA tidak dapat dilakukan apabila agamanya tidak sama, baik secara administrasi maupun ritual keagamaan (Andri, komunikasi personal, 2022). Disdukcapil Kota Solo menjelaskan bahwa KBA sangat tergantung pada pemuka agama. Apabila ada pemuka agama yang mau memberkati KBA, perkawinan dapat dicatatkan. Bahkan, berdasarkan pengalaman hingga awal tahun 2023, hakim melakukan pengecekan pada berkas pemberkatan dari pemuka agama ketika ada pasangan beda agama yang melalui pengadilan. Jika ada pemberkatan pemuka agama, KBA dapat dicatatkan melalui putusan pengadilan. Namun, sejak ada Peraturan Mahkamah Agung (Perma) No. 2 Tahun 2023 maka hakim kemudian terbatas ruang ijtihadnya sehingga pengadilan menutup ruang KBA melalui pengadilan. Disdukcapil tidak pernah mengubah agama atau keyakinan pasangan KBA yang akan melakukan pencatatan perkawinan. KBA dapat dicatatkan hanya jika dalam resepsi perkawinan salah satu tunduk pada agama tertentu. Ketundukan agama pada saat resepsi tersebut adalah syarat pencatatan semata. Para pasangan KBA tidak berkewajiban untuk melakukan konversi agama (Ratni, komunikasi

personal, 6 Maret, 2023) Disdukcapil Salatiga juga tidak mengubah status agama mereka. Hal ini karena konversi agama harus dilakukan dengan sukarela dan harus dilengkapi dengan berkas atau bukti bahwa telah terjadi konversi agama (Rohmadi, komunikasi personal, 12 Desember, 2022).

Problematika PBA ini dikaji untuk mengurangi kegelisahan akademik, yaitu apakah praktik PBA dapat disebut sebagai bentuk toleransi dan bagian indikator moderasi beragama? Bagaimana praktik beragama pada keluarga beda agama? Apakah praktik beragama pada KBA tersebut dapat menguatkan moderasi beragama?

Kritik sosial yang disampaikan oleh Pierre Bourdieu merupakan hasil pendekatannya kepada kekuasaan dengan teori masyarakat (Bourdieu et al., 1994). Pendekatan yang dilakukannya telah mampu menganalisis kekuasaan dalam proses pembangunan dan perubahan sosial. Dalam praktiknya, negara telah mampu menguasai penciptaan suatu sosial-budaya untuk melarang atau memperkecil peluang KBA. Boerdieu memandang bahwa kekuasaan ialah budaya dan simbol yang diciptakan secara terus-menerus melalui interaksi agen kekuasaan dan struktur (Bourdieu, 1989). Cara utama yang dilakukan dan konsisten ini disebut sebagai habitus. Habitus merupakan norma atau kecenderungan yang disosialisasikan dengan memadukan perilaku dan pemikiran yang disimpan dalam diri setiap orang dalam bentuk disposisi yang bertahan lama (Bourdieu, 1989). Habitus mudah di-transfer dari konteks ke ke konteks yang lain dan bergeser dari konteks tertentu kepada konteks yang lain. Sehingga habitus bisa berubah atau bisa permanen dan ditentukan, dan bisa dilakukan dengan konsentrasi sadar atau tidak sadar (Bourdieu, 1987). Pelarangan PBA telah diciptakan oleh agama sebagai dasar utama dalam pengambilan politik (kebijakan) hukum. Pemahaman pelarangan PBA terus didukung oleh masyarakat dan memengaruhi perilaku serta pemikiran, padahal pelarangan PBA ini hanya salah satu dari banyaknya pendapat dalam semua agama.

Modal yang disampaikan oleh Bourdieu (dalam Bourdieu & Zanotti-Karp, 1968) adalah bidang-bidang yang mencakup ekonomi,

sosial, budaya, dan penyimbolan. Budaya memiliki peran sentral dalam membentuk hubungan kekuatan dominasi dan hierarki non-ekonomi karena kelas membedakan diri mereka sendiri melalui selera. Selain itu, ada juga modal yang menyembunyikan penyebab-penyebab ketidaksetaraan, perbedaan sosial, dan hierarki kelas sosial. Adapun arena sosial merupakan tempat atau lembaga bagi orang untuk mengekspresikan dan memproduksi disposisi mereka. Pada arena inilah terjadi persaingan untuk mendapatkan suatu bidang modal, baik struktur jaringan, hubungan intelektual, agama, pendidikan, maupun budaya (Bourdieu & Znaniecki, 1968). Kesenjangan ekonomi dalam KBA menjadikan ada kelas yang mereka pasrah harus menikah dengan sejumlah masalah di dalam negeri, sedangkan bagi mereka yang memiliki modal, maka KBA bisa dilakukan di luar negeri. Negara, maksudnya sebagai penguasa, memiliki sejumlah lembaga hukum dan lembaga pencatat perkawinan. Kantor urusan agama (KUA) merupakan lembaga yang menutup rapat KBA, akibatnya Disdukcapil menjadi satu-satunya jalan apabila ingin melakukan PBA. Namun, tidak semua disdukcapil mau mencatatkan KBA. Ini menunjukkan bahwa modal yang dimiliki lebih kuat dan negara adalah kekuatan superior yang sulit ditandingi.

Kajian PBA dan hubungannya dengan moderasi beragama telah ditulis oleh dalam beberapa karya ilmiah. Susantin et al. (2022) telah menulis tentang analisis normatif putusan pengadilan di Surabaya. Putusan tersebut dihakimi sebagai bentuk melawan kepentingan arus moderasi beragama karena PBA dianggap melanggar nilai agama. Kajian normatif juga dilakukan oleh Dardiri et al. (2013), yang menyimpulkan bahwa agama Islam melarang PBA dan HAM pun harus mengikuti ketentuan agama sehingga PBA tidak dibenarkan. Di pihak lain, PBA tidak dapat hanya dilihat dari sisi nomatif, tetapi juga dari sisi realitas seperti dalam tulisan Telhalia dan Natalia (2021) yang menjelaskan praktik PBA di suku Dayak Ngaju di perkotaan. Ada juga tulisan tentang PBA yang terjadi di Bali (Bhajan, 2014) dan sejumlah negara lain (Dowd, 2013; Rosdiana & Bahtiar, 2020). Sementara itu, permasalahan PBA dari sisi hukum dan literatur juga telah dibahas

oleh Pompe (1988), dianalisis dengan berbagai ilmu sosial baik sisi norma (Buttenheim & Nobles, 2009), etika politik (Mietzner & Muhtadi, 2020), fatwa (Sirry, 2013), maupun budaya (Parker et al., 2014). Tambahan lagi, kajian tentang konsep moderasi beragama juga telah dikaji oleh Ryrie (2014; 2023) dan Thomson (2010). Kemudian, penerapannya di Indonesia juga telah ditemukan dalam beberapa publikasi penelitian (Tomsa, 2012; Mandaville & Nozell, 2023).

1. Toleransi dalam Keberagaman dan Keragaman di Indonesia

Toleransi berasal dari bahasa latin *tolerare* yang berarti *sabar dan menahan diri* (Shihab, 2022t.t.; Quinn, 2005). Makna toleransi secara bahasa adalah batas ukur untuk penambahan dan pengurangan yang masih diperbolehkan dan penyimpangan yang masih dapat diterima dalam pengukuran kerja (Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, t.t.). Toleransi mengakui eksistensi sosial pihak lain tanpa harus mengakui kebenaran dan keyakinan pihak tersebut dengan cara menghargai. Kata toleransi juga sering disandingkan dengan kata tasamuh yang berasal dari kata *samaha*. Kata *samaha* dapat dimaknai sebagai bentuk kejernihan hati yang bersumber dari rida dan cinta kasih. Sementara itu, tasamuh dapat dipahami sebagai sikap penerimaan dalam bidang sosial budaya atau politik (Shihab, 2022).

Hidup di Indonesia dihadapkan pada tantangan untuk bisa bersikap dalam beragama di tengah keberagaman (Srinivas, 2006; Buttenheim & Nobles, 2009; Sakai & Isbah, 2014). Oleh karena itu, kita perlu memahami bahwa agama dan beragama adalah dua hal yang berbeda. Toleransi diperlukan dalam beragama bukan untuk agama. Agama selalu bisa dilihat atau dipersepsi dari dua sudut pandang, yaitu sisi luar dan sisi dalam. Agama dari sisi luar merupakan suatu pranata yang dipersepsikan secara formal. Agama dapat berwujud institusi dan lembaga. Contohnya, agama Islam, agama Kristen, dan agama Katolik. Melihat agama secara lembaga berarti melihat agama dari cara ritual keagamaan atau peribadahnya (Hanna, 1965). Istilah lain agama sebagai sisi luar adalah eksoterik. Sementara itu, istilah

esoteris digunakan untuk merujuk pada agama ketika dilihat dari sisi dalam, yaitu melihat agama, baik dari nilai-nilai, esensi, maupun substansi ajaran agama yang universal (Gulick, 2013). Norma-norma yang diajarkan oleh agama menjadi rujukan dalam hidup, sebagai panduan hidup yang universal (Bagley, 1992; Kolås & Thowsen, 2023). Contohnya, agama berbicara tentang hal seperti penegakan keadilan, persamaan di depan hukum, penghormatan dan perlindungan hak dasar manusia, larangan membunuh, mencuri, dan sebagainya. Kedua sisi agama tersebut harus dipahami betul dengan cukup wawasan dan kearifan. Ketidapkahaman terhadap kedua sisi agama ini akan berakibat pada tindakan yang berlebih-lebihan atau pada tindakan ekstrem yang tidak moderat (Liebman, 1983; Shihab, 2019; Nuruzzaman & Kurnia, 2021).

Keragaman ini muncul dari titik pijak manusia yang berbeda. Setiap manusia tidak sama dalam mengambil titik pijak. Perbedaan titik pijak ini disebabkan karena budaya yang berbeda, lingkungan strategis yang berbeda, wawasan, dan konteks yang berbeda atau ruang dan waktu yang berbeda (Douglas, 2023). Cara memahami agama antargenerasi, baik antara generasi kolonial dan generasi milenial maupun antara para pendahulu dan manusia saat ini, akan menghasilkan keberagaman dalam melihat agama itu sendiri (Newman, 2023). Oleh karena itu, toleransi adalah keniscayaan yang diperlukan dalam keragaman beragama.

Toleransi wajib dimiliki setiap orang, apapun jenis kelamin, ras, suku, bangsa, bahkan agama yang dianutnya. Sikap toleransi merupakan modal agar dapat merespons kemajemukan yang ada (Quinn, 2005). Toleransi adalah kemauan dan kemampuan untuk menghormati dan menghargai pihak lain. Sikap toleransi diperlukan karena perbedaan ialah keniscayaan yang selalu hadir pada kehidupan manusia. Eksistensi toleransi adalah hasil berproses diri untuk senantiasa pada titik yang moderat dalam keragaman. Keragaman selalu memiliki dua titik ekstrem sehingga moderat diperlukan dalam menyikapi ekstremisme yang ada pada dua kutub yang ekstrem tersebut (Murphy, 1997; McDonough, 2013; Sharma, 1995). Dalam kegiatan

beragama, cara pandang moderat merupakan cara pandang “antara” yang tidak hanya tekstual sampai melupakan konteks ataupun terlalu bebas dalam menerjemahkan teks agama (Bahri, 2012; Hassan, 2023).

Agar tetap moderat, batasan toleransi agama dikembalikan pada inti agama itu sendiri (Lester & Roberts, 2006). Agama hadir untuk menghormati harkat dan martabat manusia. Pemahaman dan pengamalan atas nama agama yang tidak menghormati harkat dan martabat manusia, merendahkan, atau bahkan menghilangkan nilai kemanusiaan maka sudah termasuk kategori dari ekstrem dan tidak dapat ditoleransi (Kementerian Agama Republik Indonesia, 2022). Akan tetapi, apabila manusia pada posisi demikian, ia perlu dirangkul dan diajak menjadi moderat. Toleransi adalah bentuk penghormatan kepada orang lain, tetapi bukan berarti melakukan pembenaran terhadap orang lain atau agama orang lain. Penghormatan kepada orang lain adalah sebuah sikap kerendahan hati, yang menjadi cerminan keterbatasan wawasan manusia dalam memandang sesuatu, termasuk memandang agama orang lain (Shihab, 2022).

2. Perkawinan Beda Agama: Toleransi atau Inkonsistensi Iman?

Dalam pada itu, pertanyaan yang harus dijawab adalah apakah PBA merupakan bentuk toleransi ataukah inkonsistensi iman. Pertanyaan ini dapat dijawab dengan meletakkan kasus PBA secara hukum terlebih dahulu. Secara garis besar, hukum PBA tidaklah tunggal atau dikenal sebagai pluralisme hukum (Lukito, 2008). Pendapat pertama menyatakan bahwa PBA dilarang baik oleh hukum agama maupun negara. Pendapat kedua menyatakan bahwa PBA dapat dicatatkan dan dapat dilaksanakan sesuai hukum agama (Sidiqah, 2023; Kanas et al., 2015).

Dalam pendapat pertama, kasus PBA bisa dianggap bukanlah bagian dari moderasi beragama yang diprogram oleh pemerintah karena PBA dianggap sebagai hal yang dilarang (Sirry, 2013). PBA dianggap melanggar etika dalam beragama dan melanggar konstitusi. Pendapat ini berpedoman kepada aturan bahwa perkawinan harus berdasarkan agama masing-masing, yang berlandaskan kesamaan

agama. Oleh karena itu, orang yang melakukan PBA dianggap sebagai orang yang tidak teguh imannya, yang bahkan mengorbankan keimanannya untuk sebuah perkawinan. Pendapat ini mengklaim bahwa PBA hanya dapat terjadi terhadap mereka yang tidak memiliki iman yang kuat. Inilah mengapa PBA adalah haram untuk dilakukan (Gillespie, 2007).

Dengan demikian, pendapat pertama tentang toleransi pasti tidak akan tercapai karena dianggap mengorbankan iman. Iman yang rendah dianggap sebagai penyebab pelanggaran agama dan PBA. Jadi, toleransi tidak bisa dilakukan jika mengorbankan keyakinan agama seseorang. Pengorbanan agama seseorang bukanlah bagian dari toleransi ataupun moderasi beragama meskipun ini dilakukan dengan alasan perkawinan. Berdasarkan penjelasan di atas, PBA bukanlah sarana toleransi dan bentuk moderasi beragama yang menghargai agama lain. Justru risiko pengorbanan terhadap keyakinan agama ada dalam PBA, bahkan dianggap melanggar konstitusi (Bell, 2023).

Menurut pendapat pertama, PBA tidak termasuk dalam bagian toleransi beragama. PBA juga dianggap tindakan yang ekstrem dalam beragama sehingga bukan termasuk dalam moderasi beragama. Fitrah manusia yang mencintai lawan jenis tidak boleh melanggar konstitusi dan agama. Rasa cinta manusia tidak boleh melanggar batas agama dan larangan negara. Pendapat ini menunjukkan bahwa keimanan menjadi acuan dalam mencari pasangan dan bukan karena alasan cinta atau alasan yang bersifat humanisme, yang mengalahkan kebutuhan manusia kepada Tuhan. Sikap kita menghargai perbedaan agama bukan berarti membolehkan kita untuk memilih pasangan hidup yang berbeda agama (Abdelnour, 2020). Hal ini disebabkan adanya tanggung jawab dalam moral agama dan sosial yang akan dimintai pada kasus PBA. Kedamaian dan toleransi yang ingin diciptakan tidak boleh bertentangan dengan agama dan keyakinan.

Pendapat kedua lebih santai dalam menganggapi PBA. PBA dianggap lahir karena ajaran agama sendiri tidak melanggar adanya PBA, kecuali agama Hindu. Agama Hindu sangat menekankan keharusan pemeluknya untuk menikah dengan sesama umat yang beragama

Hindu. Selain itu, agama lain tidak memiliki larangan mutlak terkait PBA (Connolly, 2009). Para penafsir dan penggagas hukum, dalam agama resmi di Indonesia berbeda pendapat terkait pembolehan atau pelarangan beda agama. Perbedaan tafsir agama ini menjadikan para pemeluk agama memiliki “ruang” untuk menikah dengan pemeluk agama lain. Pelarangan PBA lebih disebabkan karena menjaga nilai pertanggungjawaban teologi secara pribadi.

Cinta dan jodoh merupakan kuasa Tuhan adalah alasan terjadinya PBA. Pasangan PBA mengakui bahwa mereka bukan pasangan yang ideal. Mereka meyakini bahwa mereka dipertemukan Tuhan melalui perjalanan spiritual yang tidak singkat. Bahkan, mereka juga sudah berusaha saling menjauh, sudah pernah memutuskan sambungan pertemanan, tetapi akhirnya tetap dipersatukan Tuhan (Ani, komunikasi personal, 2022; Salim, komunikasi personal, 2023). Oleh karena itu, jika klaim bahwa PBA dapat terjadi hanya berdasarkan cinta dan kemanusiaan semata tidak dibenarkan begitu saja, perjalanan spiritual pasangan beda agama sehingga menjadi KBA tidak bisa dikesampingkan (minimal sebagai bukti bahwa PBA juga tidak mengabaikan aspek ketuhanan).

Untuk hidup di Indonesia, kita tidak dapat mengabaikan aspek keberagaman (Gillespie, 2007). Perjumpaan, pertemanan, relasi bisnis, relasi kerja, dan relasi kemanusiaan yang lain tidak bisa memilih yang harus seagama. Pertemuan dua orang yang berbeda agama adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa dimungkiri karena Tuhan telah ikut campur di dalamnya. Relasi ketuhanan, kemanusiaan, dan keberagaman merupakan tiga hal yang tidak bisa dipisahkan. Oleh karena itu, kemunculan kasus KBA bukanlah sebuah kebetulan, bukan juga pelanggaran atau pengabaian terhadap Tuhan, melainkan sebuah proses untuk menghormati kemanusiaan sebab keberagaman adalah kehendak Tuhan.

Modal sosial terjadinya KBA adalah perspektif untuk melihat adanya celah pembolehan agama untuk melakukan PBA, pemikiran pemuka agama, pengalaman pasangan KBA, dan penghayatan terhadap nilai-nilai keragaman atau toleransi (Kramer, 1990). Para

pasangan KBA juga terbiasa dengan wilayah atau lingkungan yang penuh keberagaman, yang didukung oleh agen-agen PBA. Agen PBA, antara lain, adalah lembaga yang bergerak dalam bidang KBA dan kelompok atau komunitas sosial yang sudah atau belum menjalankan KBA.

Sebagian pemuka agama di Salatiga tidak mempermasalahkan perkawinan beda agama. Disdukcapil Salatiga juga tidak mewajibkan para pasangan PBA untuk menyamakan agama terlebih dahulu sebelum perkawinan. Pasangan beda agama, yang melakukan PBA di Salatiga, juga tidak perlu melakukan konversi agama untuk dapat menjadi KBA. Pegawai pencatatan Disdukcapil menganggap bahwa tugas mereka ialah hanya mencatatkan semua bentuk perkawinan, termasuk yang salah satu atau keduanya beragama non muslim (Rohmadi, komunikasi personal, 12 Desember, 2022). Menurut Disdukcapil Salatiga, pengesahan perkawinan bukanlah tugas Disdukcapil, melainkan otoritas pemuka agama. Sebagai kota toleransi, Salatiga memiliki kelompok diskusi antarpemuka agama dan aliran kepercayaan. Kelompok diskusi tersebut membahas berbagai tema keragaman agama yang terjadi, salah satunya ialah PBA. Ini menunjukkan bahwa PBA bukanlah persoalan yang ekstrem sebagaimana pendapat pertama. Pemuka agama di Salatiga menganggap bahwa keragaman agama adalah konsekuensi hidup antarumat beragama di Indonesia. Dengan demikian, PBA memiliki “jalan” untuk disahkan oleh pemuka agama berdasarkan kajian teologi agama masing-masing. PBA dianggap sebagai hal yang wajar. Ia mencerminkan dan menguatkan KBA yang dapat hidup berdampingan dan mempraktikkan toleransi. Lagi pula, masih ada dalil yang membolehkan PBA, baik secara teologis maupun legalitas.

Praktik pengesahan PBA di Salatiga, ini tidak jauh berbeda dengan apa yang dilakukan di Surakarta. Pengesahan PBA dikembalikan kepada pemuka agama, sementara Disdukcapil hanyalah mencatatkan, tanpa perlu adanya konversi agama. Konversi agama diperlukan apabila memang permohonan warga untuk melakukannya ada. Namun, hal yang berbeda jika pasangan beda agama tidak mau menikah

melalui pengadilan. Pengadilan pada akhirnya hanya meneliti berkas yang disampaikan oleh pemuka agama. Jika memang ada surat rekomendasi dari pemuka agama yang mengesahkan PBA, hakim akan memerintahkan disdukcapil untuk mencatat perkawinan PBA (Ratni, komunikasi personal, 6 Maret, 2023).

Hal ini berbeda dengan apa yang dilakukan Disdukcapil Wonogiri. Disdukcapil Wonogiri memandang bahwa PBA tidak bisa terjadi. PBA dianggap bertentangan dengan hukum agama dan negara. Tidak ada celah terjadinya PBA, kecuali ada dari pasangan PBA yang kembali ke agama asal setelah melakukan perkawinan. Disdukcapil memaknai syarat terjadinya PBA, yang berupa tunduk sesuai agama saat perkawinan, adalah setiap pasangan yang mau menjalankan perkawinan harus beragama sama. Logika yang dibangun Disdukcapil Wonogiri adalah bahwa PBA bukanlah persoalan toleransi sehingga tidak ada kaitan antara toleransi dan PBA (Andri, komunikasi personal, 2022). Ini tentu berbeda dengan apa yang terjadi di Salatiga, yang memberikan kesempatan adanya PBA. Adanya celah hukum, pemuka agama yang mendukung, dan dukungan masyarakat (sebagai masyarakat toleransi) memungkinkan terjadinya PBA di Salatiga.

Berdasarkan argumen-argumen di atas telah jelas bahwa PBA telah ada menjadi bagian dari isu toleransi, baik PBA dianggap sebagai pendukung toleransi ataupun tidak dianggap bagian dari toleransi. Penghormatan kepada pemuka agama yang berbeda pendapat adalah makna toleransi itu sendiri. Sikap menghormati kepada KBA karena keyakinan yang mereka miliki bahwa PBA tidak dilarang secara agama merupakan bagian dari toleransi. Namun, jika dalam satu keluarga berbeda agama apakah mereka telah disebut telah ikut serta dalam praktik toleransi?

Pasangan PBA mengklaim bahwa mereka telah berperan untuk menjalankan toleransi dari institusi terkecil, yakni keluarga. Mereka tidak saja menghormati perbedaan dalam beragama, tetapi juga hidup bersama dengan orang yang berbeda agama. Namun, pasangan PBA dapat juga dianggap ekstrem dalam beragama karena dianggap

tidak mampu mempertahankan iman atau menjaga keturunan mereka dengan berlandaskan ikatan agama yang sama. KBA menjadi praktik beragama yang liberal apabila hanya mempermudah memperturutkan nafsu seksual sehingga mencari pembenaran hukum PBA, apalagi jika PBA diikuti dengan siasat kebohongan dengan berpura-pura melakukan konversi agama. Oleh sebab itu, PBA tidak boleh menjadi pintu utama dalam perkawinan. KBA terbentuk hanya untuk pintu darurat bagi mereka yang tidak menemukan solusi lain. Selain itu, PBA harus dilakukan dengan penguatan literasi keagamaan supaya tidak terkesan menjual teologi agama demi kepentingan biologis. KBA yang baik harus menjadi solusi keberagamaan, hukum, kemanusiaan, dan keragaman.

B. Toleransi: Kritik atas praktik Beragama pada Keluarga Beda Agama

Pada dasarnya, pasangan beda agama memahami batas antara kemanusiaan dan teologi. Berdasarkan pengalaman para pasangan beda agama yang diwawancarai, baik Jakarta, Surabaya, maupun Makasar, menyatakan bahwa mereka menghargai agama pasangannya. Wujud menghargai tersebut bervariasi tergantung pada kondisi pasangan masing-masing. Mereka telah menyepakati hal-hal yang terkait perbedaan agama sejak awal saling mengenal dan sebelum melakukan perkawinan. Permasalahan perbedaan agama yang diprediksi akan muncul pun telah mereka selesaikan sebelum melakukan akad perkawinan.

1. Kritik Praktik Toleransi Beragama dari Respons Lingkungan Sosial

Kesepakatan hidup bersama seraya menganut agama yang berbeda, bukan saja persoalan suami-istri, melainkan orang tua, keluarga besar, dan lingkungan kerja. Pasangan Ani dan Bagus yang berasal dari Jakarta merupakan salah satu pasangan yang sulit mendapatkan restu orang tua. Keduanya berpacaran sekitar 16 tahun karena berusaha

mendapatkan restu dari orang tua dan keluarga besar. Sementara itu, lingkungan kerja Ani dan Bagus tidak mempermasalahkan perbedaan agama mereka (Ani, komunikasi personal, 2022). Nasib Cahyati dan Salim yang ada di Klaten hampir sama dengan Ani dan Bagus. Cahyati sangat susah mendapatkan restu orang tua. Akan tetapi, lingkungan kerja mereka tidak mempermasalahkan mereka sebagai pasangan KBA. Cahyati dan Salim bekerja pada lembaga swadaya masyarakat bertaraf internasional, tempat kerja yang lebih memprioritaskan target pekerjaan daripada mengurus perbedaan agama Keduanya (Salim, komunikasi personal, 2023).

Kritik terhadap pasangan PBA—termasuk yang berasal dari pemuka agama—merupakan hal yang biasa diterima oleh mereka. Namun, segala tantangan tersebut justru menguatkan komitmen pasangan PBA dalam memahami, menghargai, dan mempraktikkan toleransi (Bhatoo & Bhowon, 2018). Sejarah mencatat bahwa PBA bukanlah hal yang dilarang sebelum kelahiran UU Perkawinan tahun 1974. Sejak masa kolonial, hal ini adalah bagian dari politik agar perbedaan agama tidak menjadi penghalang perkawinan. Perbedaan etnislah yang justru dianggap sebagai penghalang dalam perkawinan pada masa kolonial.

Setelah adanya UU Perkawinan pada tahun 1974, PBA menjadi perdebatan, baik di kalangan pemuka agama, akademisi, maupun masyarakat hukum karena tidak ada larangan yang tegas terhadap PBA hingga saat ini (Sidiqah, 2023; Rosdiana & Bahtiar, 2020). Ini menunjukkan bahwa PBA membuka ijtihad untuk menemukan formula regulasinya. Selain itu, ketidaktegasan pelarangan PBA dimaknai sebagai potensi keragaman serta pemahaman atau penafsiran terhadap teks agama yang tidak bisa disamakan. Pelarangan PBA secara tegas justru dapat menimbulkan potensi konflik dan melanggar hak asasi manusia (HAM). Hanya saja setiap agama memiliki hukum kausalitas, misalnya hukum karma dalam agama Hindu, dosa dan pahala dalam Islam, ataupun tanggung jawab atas setiap perbuatan dan lainnya (Nurcholish, 2015; Adil & Jamil, 2023).

2. Kritik Praktik Toleransi dalam Relasi Suami Istri ketika Beribadah

Pasangan beda agama mendukung pasangannya yang berbeda agama untuk beribadah. Misalnya, Srigita dalam Katolikana (2022), yang pasangannya Islam dan sudah bersama selama 49 tahun usia perkawinan, menceritakan bahwa suaminya mengantar Srigita ke gereja. Selama peribadatan, suaminya menunggu di luar gereja atau ikut masuk, tetapi tidak ikut beribadah di gereja. Suami Srigita selalu mendukungnya untuk melakukan ibadah Katolik. Bahkan, suaminya juga membiarkan anaknya hingga SMA mendapatkan pendidikan agama Katolik. Keluarga Srigita juga beragam agamanya. Ibunya Katolik, ayahnya seorang muslim, neneknya beragama Kristen, dan kakeknya beragama Islam. Srigita dan suaminya saling menghormati agama masing-masing (Katolikana, 2022). Tindakan ini masih merupakan hal yang wajar apabila suami yang mengantar tidak ikut beribadah karena suaminya bukanlah beragama Kristen.

Kondisi dan suasana senang justru terjadi pada anak yang dilahirkan dari pasangan KBA ketika hari raya agama. Misalnya, anak hasil PBA, yang lahir dari orang tua Islam dan Khonghucu, akan senang ketika hari raya Idul fitri, Imlek, atau hari besar agama Konghucu lainnya karena mereka akan mendapatkan uang lebaran dan angpau (Ani, komunikasi personal, 2022). Dengan keberadaan insan berbeda agama di dalam satu rumah, setiap insan harus menghargai simbol-simbol agama yang berbeda. Beberapa pasangan beda agama menaruh salib sekaligus simbol agama Islam (tulisan kaligrafi Allah dan Nabi Muhammad) dalam satu dinding (Ani, komunikasi personal, 2022). Pasangan beda agama menganggap bahwa ini adalah bentuk saling menghargai perbedaan dan tidak membuat iman mereka goyah sehingga pindah pada agama pasangannya. Simbol-simbol agama merupakan bentuk konsistensi pasangan PBA pada agama masing-masing. Keberadaan dua simbol agama tidaklah menjadikan pasangan beda agama menjadi bersaing untuk saling memengaruhi pasangannya agar masuk ke dalam agama suatu agama. Ini menunjukkan bahwa pasangan beda agama konsisten terhadap iman mereka masing-masing dan

tidak terpengaruh oleh simbol-simbol agama, bahkan memberikan kesempatan yang sama kepada pasangannya untuk memasang simbol agama yang berbeda. Simbol agama bukanlah tujuan para pasangan beda agama, melainkan agama kemanusiaan yang memberikan kasih dan sayang kepada sesama manusia.

Perbincangan pasangan beda agama tidak terkait dengan perbedaan ibadah dalam agama pasangannya atau agama lain. Hal ini merupakan bentuk saling mendukung dan menghargai pasangan dalam menjalankan agamanya (Salim, komunikasi personal, 2023). Pasangan beda agama saling mendukung dengan berbagai bentuk. Misalnya, suami yang beragama Katolik membantu menyiapkan makan saur, menemani makan saur, dan juga membantu menyiapkan persiapan lebaran. Bentuk dukungan kepada pasangan beda agama menjadi hal penting agar kelancaran dalam ibadah dapat tercapai. Sikap pasangan yang membantu menyiapkan ibadah pasangannya masih dapat dikatakan bagian dari bentuk toleransi yang wajar. Suami nonmuslim yang membantu menyiapkan saur tidaklah berarti ikut berpuasa dan mengikuti ritual ibadah ketika dalam puasa (Ani, komunikasi personal, 2022). Tindakan menyiapkan makanan dan menemani makan saur atau berbuka hanyalah sikap kemanusiaan semata, bukan atas nama Tuhan dan bagi mereka yang non muslim pun bukan termasuk mengikuti ibadah agama lain.

3. Kritik Sosial pada Pendidikan Agama Anak

Kritik yang paling sensitif bagi pasangan beda agama adalah pendidikan agama anak (Gordon & Arenstein, 2017). Pendidikan agama merupakan kewajiban utama bagi anak dalam keluarga. Namun, KBA membuat ini terasa santai. Pada prinsipnya agama anak ditentukan hanya berdasarkan kesepakatan pasangan beda agama dan relatif bukan dipertimbangkan secara aspek teologis (Van Der Heide & Geenen, 2017; Rosdiana & Bahtiar, 2020). Pasangan PBA mengabaikan aspek pendidikan agama menjadi ajaran teologis bahwa mereka akan dimintai tanggung jawab oleh Tuhan dari kedua pasangan masing-masing. Sebagian besar pasangan PBA memiliki

prinsip untuk mengenalkan semua agama orang tuanya kepada anak ketika masih kecil, kemudian membebaskan mereka memilih agama mereka sendiri setelah dewasa. Beberapa KBA mempunyai model lain dalam mendidik anak mereka tentang agama, yaitu berdasarkan jenis kelamin anak. Misalnya, anak laki-laki diarahkan pada agama yang sama dengan agama ayahnya atau agama tertentu, sedangkan anak perempuan diarahkan pada agama ibu atau agama tertentu. Pengarahan agama anak juga bisa terjadi berdasarkan urutan kelahiran sang anak. Misalnya, anak pertama ikut agama ayahnya, anak kedua ikut agama ibunya, dan seterusnya. PBA yang matang harus siap dengan adanya anak, termasuk menentukan agama bagi anak. Sebagai pasangan KBA, mereka akan mengarahkan agama anak yang lahir dalam kondisi sehat, tumbuh, dan besar sesuai dengan kesepakatan (Meli, komunikasi personal, 2022; Herawati, komunikasi personal, 2022; Salim, komunikasi personal, 2023; Ani, komunikasi personal, 2022). Namun, apabila anak lahir dalam kondisi meninggal dunia, pasangan beda agama dapat langsung mengurus jenazah bayi sesuai agama yang disepakati oleh keduanya. Ini adalah hal yang terlihat kecil, tetapi pasangan beda agama yang tidak siap dengan segala kondisi akan bingung menggunakan prosesi keagamaan apa ketika bayi yang dilahirkan meninggal dunia. Kasus demikian pernah terjadi di Klaten tatkala jenazah bayi akhirnya diurus sesuai dengan agama mayoritas masyarakat tersebut (Pemuka Agama Kristen Katolik dari Yogyakarta, komunikasi personal, 2022).

Sebagai bangsa yang besar, Indonesia memiliki keberagaman yang bisa mencegah terjadinya PBA (Yinger, 1967). Tidak semua lembaga institusi pemerintahan mau mencatatkan PBA. KUA merupakan lembaga yang jelas dan tegas untuk tidak menerima perbedaan agama (Hasan & Maufur, 2021). Sebagai lembaga pencatat administrasi kependudukan, tidak semua disdukcapil juga terbuka menerima pencatatan PBA bagi non muslim (Ratni, komunikasi personal, March 6, 2023). Beberapa pasangan beda agama diwajibkan membawa putusan pengadilan untuk dapat mencatatkan perkawinannya di disdukcapil (Andri, komunikasi personal, 2022). Bahkan, beberapa

warga Indonesia yang memiliki modal kapital dan relasi, akhirnya memilih menikah di luar negeri dan kembali ke Indonesia dengan tinggal melaporkan perkawinannya saja tanpa ada konversi agama. Walaupun demikian, beberapa kasus PBA justru menjadi sarana konversi agama dengan alasan hanya taat administrasi perkawinan, baik di KUA maupun disdukcapil (Rohmadi, komunikasi personal, 12 Desember, 2022). Konversi agama harus dijalankan dengan ketulusan dan keikhlasan, bukan karena keterpaksaan. Ini menunjukkan bahwa Indonesia sebagai negara hukum memiliki problem dalam melindungi warga negaranya untuk mengekspresikan keyakinan agamanya.

Umumnya pasangan beda agama menghargai pasangan mereka dalam menjalankan ibadahnya masing-masing. Tindakan saling mendukung dan membantu pun hanya ada pada urusan kemanusiaan, ekonomi, dan kesosialan semata. Perbicangan tentang perbedaan ibadah dan menjalankan ibadah justru tidak menjadi obrolan sehari-hari, apalagi menjadi bahan perdebatan (Ani, komunikasi personal, 2022). Akan tetapi, sikap tarik-ulur dalam mendidik agama anak masih sangat mungkin untuk menimbulkan *gesekan* kepentingan agama apabila tidak dipersiapkan sejak awal. Ada unsur pengabaian teologis dalam pendidikan agama bagi anak, maka tidak menutup kemungkinan bahwa anak yang diarahkan pada agama tertentu, justru ketika dewasa mereka akan tumbuh pada agama yang mereka pilih sendiri. Semua unsur toleransi telah ada pada KBA, baik unsur ketuhanan, kemanusiaan, maupun keragaman.

Nilai-nilai masyarakat Indonesia yang bersatu, bersemangat gotong royong, serta saling menghargai adalah habitus yang menguntungkan para pasangan beda agama. PBA dianggap memiliki nilai toleransi dan penghargaan terhadap pasangan beda agama sehingga dinilai dapat mempersatukan tanpa batasan perbedaan agama. Sementara itu, Indonesia memiliki keragaman budaya, agama, bahasa, etnis dan lain-lain yang sangat mendukung terjadinya PBA. Hal ini didukung juga dengan pertemuan dalam berbagai bidang profesi dan kemajuan teknologi yang telah melintasi pelbagai perbedaan, seperti agama, suku, dan bahkan perbedaan negara. Modal kapital, yang di-

miliki sebagian pasangan beda agama yang didukung sektor ekonomi, sosial, budaya, dan simbolik, dapat mengesahkan PBA-nya melalui pengesahan pengadilan atau di luar negeri. Jaringan dan hubungan yang luas menyebabkan pasangan beda agama dapat mencari celah, baik secara hukum maupun praktik beragama sehingga perkawinan mereka dapat dengan yakin dinyatakan sah baik secara hukum agama maupun negara. Walaupun begitu, jika ditilik secara budaya, KBA kurang layak mendapatkan apresiasi di Indonesia karena akan menimbulkan pro dan kontra di masyarakat. Di sisi lain, budaya Indonesia yang menghormati pilihan hidup orang lain juga memberikan keuntungan bagi KBA.

C. Penutup

Keluarga beda agama ternyata berperan dalam menciptakan kondisi saling memahami. Adanya perbedaan agama tanpa memaksa pasangan dan anak untuk memeluk agama tertentu adalah bentuk toleransi dalam keluarga. Tantangan KBA adalah menjaga keajekan sikap mereka dalam menjalani kehidupan dengan perbedaan keimanan di antara anggota keluarga. Tantangan lainnya yang setiap saat dihadapi adalah membangun konsistensi untuk mempertahankan KBA di tengah-tengah perbedaan seraya menghindari relasi sosial ataupun pendapat agama yang menyudutkan. Inkonsistensi iman dalam KBA akan berpotensi menimbulkan intoleransi dan perceraian. Agar tetap konsisten sebagai KBA, pasangan beda agama harus menghindari ucapan atau perbuatan yang terkait praktik beragama dan saling mendukung pasangannya dalam beribadah, seperti dengan mengantar pasangan ke rumah ibadah, merayakan hari raya agama bersama, memasang dua simbol agama di rumah, bermusyawarah, dan menghabiskan waktu berlibur bersama.

Kedudukan KBA merupakan praktik toleransi yang diperdebatkan. Problem KBA menjadi lebih rumit apabila dimaknai sebagai perkawinan yang diharamkan. Akan tetapi, PBA menjadi lebih santai jika dimaknai dan dikembalikan kepada tiap-tiap warga negara yang menjalankannya. Apabila mereka yakin dengan pilihannya untuk

menjalankan KBA dan tidak ada larangan tegas baik dalam legalitas maupun hukum agama, pilihan yang tepat adalah menghormati dan menghargai pendapat serta pilihan tersebut. Orang yang berada di luar lingkaran KBA harus lebih arif dan tidak menghakimi secara normatif, apalagi perkawinan itu telah diketahui, disahkan, diberkati, dan didoakan serta dicatatkan oleh pemuka agama dan pencatat perkawinan.

Rekomendasi yang bisa diberikan berdasarkan kesimpulan di atas adalah perlu ada keberanian negara untuk menyikapi PBA baik berupa pelarangan maupun pembolehan. Regulasi yang jelas akan mempermudah posisi PBA apakah dalam ranah toleransi atau bukan ranah toleransi. KBA merupakan institusi terkecil yang dapat melakukan penghormatan, penerimaan, dan apresiasi terhadap agama lain. Sikap kritik terhadap praktik KBA harus menjadi perhatian bersama karena walaupun sudah sah dan tercatat, perdebatan secara hukum baik yang pro maupun kontra akan terus terjadi. Akan tetapi, pelaku KBA juga berdiri pada satu pendapat tafsir agama yang membolehkan PBA, bahkan dinikahkan oleh tokoh agama yang berhak. Oleh karena itu, segala bentuk diskriminasi terhadap pasangan beda agama tidak dapat dibenarkan, apalagi para pasangan tersebut telah disahkan atau dicatatkan oleh negara.

Daftar Referensi

- Abdelnour, M. G. (2020). *The islamic theology of interfaith marriages between theology, law, and individual ijtihad*. S. Rajaratnam School of International Studies. <https://www.jstor.org/stable/resrep40176>
- Adil, M., & Jamil, S. (2023). Interfaith marriage in Indonesia: Polemics and perspectives of religious leaders and community organizations. *Religion & Human Rights*, 18(1), 31–53. <https://doi.org/10.1163/18710328-bja10031>
- Aini, N., Utomo, A., & McDonald, P. (2019). Interreligious marriage in Indonesia. *Journal of Religion and Demography*, 6(1), 189–214. <https://doi.org/10.1163/2589742X-00601005>
- Badan Pusat Statistik. (2023). *Mengulik data suku di Indonesia*. <https://www.bps.go.id/news/2015/11/18/127/mengulik-data-suku-di-indonesia.html>

- Bagley, P. J. (1992). On the practice of esotericism. *Journal of the History of Ideas*, 53(2), 231. <https://doi.org/10.2307/2709872>
- Bahri, T. bin R. N. (2012). *Understanding islamic moderation: The wasatiyya imperative*. 4(9). <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26351088>
- Bell, G. F. (2023). *Multiculturalism in law is legal pluralism—lessons from Indonesia, Singapore and Canada*.
- Bhajan, C. (2014). A mixed bag: The inter-religious marriage experience in Bali. In *dependent Study Project (ISP) Collection*. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1795
- Bhatoo, S., & Bhowon, U. (2018). Voices of young women in interfaith marriages. *Asian Journal of Social Science*, 46(3), 281–303. <https://doi.org/10.1163/15685314-04603004>
- Bourdieu, P. (1987). *What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups*. 32(1987), 1–17. <https://www.jstor.org/stable/41035356>
- Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14. <https://doi.org/10.2307/202060>
- Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D., & Farage, S. (1994). Rethinking the state: Genesis and structure of the bureaucratic field. *Sociological Theory*, 12(1), 1. <https://doi.org/10.2307/202032>
- Bourdieu, P., & Zanotti-Karp, A. (1968). Structuralism and theory of sociological knowledge. *The Johns Hopkins University Press*, 35(4), 681–706.
- Buttenheim, A. M., & Nobles, J. (2009a). Ethnic diversity, traditional norms, and marriage behaviour in Indonesia. *Population Studies*, 63(3), 277–294. <https://doi.org/10.1080/00324720903137224>
- Connolly, J. (2009). Forbidden intimacies: Christian-Muslim intermarriage in East Kalimantan, Indonesia. *American Ethnologist*, 36(3), 492–506. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01175.x>
- Dardiri, A. H., Tweedo, M., & Roihan, M. I. (2013). Pernikahan beda agama ditinjau dari perspektif Islam dan HAM. *Khazanah*, 6(1), 99–117. <https://doi.org/10.20885/khazanah.vol6.iss1.art8>
- Dasgupta, A. K. (2000). Gandhi on Hindu-Muslim marriage. *Economic and Political Weekly*, 35(11). <https://www.jstor.org/stable/4409000>
- Douglas, M. (2023). *The Effects of Modernization on religious change*.

- Dowd, R. A. (2013). Religious diversity and religious tolerance: Lessons from Nigeria. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2253541>
- Gillespie, P. (2007). Current issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 council of Indonesian ulama fatwa no. 7 opposing pluralism, liberalism and secularism. *Journal of Islamic Studies*, 18(2), 202–240. <https://doi.org/10.1093/jis/etm001>
- Gordon, S. C., & Arenstein, B. (2017). Interfaith education: A new model for today's interfaith families. *International Review of Education*, 63(2), 169–195. <https://doi.org/10.1007/s11159-017-9629-2>
- Gouwgioksiong. (1964). The marriage laws of Indonesia with special reference to mixed marriages. *The Rabel Journal of Comparative and International Private Law*, 711–731. <https://www.jstor.org/stable/27874607>
- Gulick, W. B. (2013). Religious naturalism: A framework of interpretation and a Christian version. *American Journal of Theology & Philosophy*, 34(2), 154–174. <https://doi.org/10.5406/amerjtheophil.34.2.0154>
- Hanna, T. (1965). A question: What does one mean by “religious literature”? *Comparative Literature Studies*, 2(4). <https://www.jstor.org/stable/40467678>
- Hasan, N., & Maufur (Eds.). (2021). *Membela hak-hak masyarakat rentan*. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press.
- Hassan, M. H. (2023). Wasatiyyah as explained by Prof. Muhammad Kamal Hassan: justice, excellence and balance. *Counter Terrorist Trends and Analyses*, 6(2), 24–30. <https://www.jstor.org/stable/26351233>
- Kanas, A., Scheepers, P., & Sterkens, C. (2015). Interreligious contact, perceived group threat, and perceived discrimination: predicting negative attitudes among religious minorities and majorities in Indonesia. *Social Psychology Quarterly*, 78(2), 102–126. <https://doi.org/10.1177/0190272514564790>
- Katz, J. S., & Katz, R. S. (1975). The new Indonesian marriage law: A mirror of Indonesia's political, cultural, and legal systems. *The American Journal of Comparative Law*, 23(4), 653. <https://doi.org/10.2307/839240>
- Kementerian Agama Republik Indonesia, T. P. (2022). *Moderasi beragama*. Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. (t.t.). *KBBI Daring*. Diakses pada 1 Februari 2023 dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/toleransi>

- Kolås, Å., & Thowsen, M. P. (2023). *Religious sites and the practice of religion*.
- Kramer, K. P. (1990). A silent dialogue: The intrareligious dimension. *Buddhist-Christian Studies*, 10, 127. <https://doi.org/10.2307/1390194>
- Lester, E., & Roberts, P. S. (2006). The distinctive paradox of religious tolerance: Active tolerance as a mean between passive tolerance and recognition. *Public Affairs Quarterly*, 20(4), 329–362. <https://www.jstor.org/stable/40441448>
- Liebman, C. S. (1983). Extremism as a religious norm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(1), 75. <https://doi.org/10.2307/1385593>
- Lukito, R. (2008). The enigma of legal pluralism in Indonesian Islam: The case of interfaith marriage. *Journal of Islamic Law and Culture*, 10(2), 179–191. <https://doi.org/10.1080/15288170802236457>
- McDonough, R. (2013). Religious fundamentalism: A Conceptual critique. *Religious Studies*, 49(4), 561–579. <https://doi.org/10.1017/S0034412512000479>
- Mietzner, M., & Muhtadi, B. (2020). The myth of pluralism: Nahdlatul Ulama and the politics of religious tolerance in Indonesia. *Contemporary Southeast Asia*, 42(1), 58–84. <https://doi.org/10.1355/cs42-1c>
- Monib, M., & Nurcholish, A. (2013). *Fiqih keluarga lintas agama panduan multidemensi mereguk kebahagiaan sejati*. Kaukaba Dipantara.
- Murphy, A. R. (1997). Tolerance, toleration, and the liberal tradition. *Polity*, 29(4), 593–623. <https://doi.org/10.2307/3235269>
- Newman, J. (2023). *The Idea of Religious Tolerance*. Nurcholish, A. (2015). Interfaith marriage in the constitution and the islamic law dynamics in Indonesia. *Al-Mawarid*, 15(2), 123–142. <https://doi.org/10.20885/almawarid.vol15.iss2.art6>
- Nuruzzaman, M., & Kurnia, U. (2021). *Radikalisme beragama*. Hadziq Publishing.
- Parker, L., Hoon, C.-Y., & Raihani. (2014). Young people's attitudes towards inter-ethnic and inter-religious socializing, courtship and marriage in Indonesia. *South East Asia Research*, 22(4), 467–486. <https://doi.org/10.5367/sear.2014.0230>
- Petersen, L. R. (1986). Interfaith marriage and religious commitment among Catholics. *Journal of Marriage and the Family*, 48(4), 725. <https://doi.org/10.2307/352565>

- Pompe, S. (1988). Mixed marriages in Indonesia: Some comments on the law and the literature. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde/ Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 144(2), 259–275. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003296>
- Quinn, P. L. (2005). On religious diversity & tolerance. *Daedalus*, 134(1), 136–139. <https://doi.org/10.1162/0011526053124389>
- Rosdiana, R., & Bahtiar, A. (2020). Preferences of children's religious interfaith marriages: Case study in The International Conference on Religion and Peace (ICRP). *Justicia Islamica*, 17(2), 207–222. <https://doi.org/10.21154/justicia.v17i2.1967>
- Ryrie, A. (2014). Moderation, modernity and the reformation. *Past & Present*, 223(1), 271–282. <https://doi.org/10.1093/pastj/gtt057>
- Sakai, M., & Isbah, M. F. (2014). Limits to religious diversity practice in Indonesia. *Asian Journal of Social Science*, 42(6), 722–746. <https://doi.org/10.1163/15685314-04206003>
- Sharma, A. (1995). Religious tolerance in three contexts. *India International Centre Quarterly*, 22(1), 29–34. <https://www.jstor.org/stable/23003709>
- Shihab, M. Q. (2019). *Wasathiyah wawasan Islam tentang moderasi beragama*. Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2022). *Toleransi ketuhanan, kemanusiaan, dan keberagamaan*. Lentera Hati.
- Sidiqah, M. (2023). Legal vacuum in interfaith marriage rules in Indonesia. *IBLAM LAW REVIEW*, 3(1), 99–110. <https://doi.org/10.52249/ilr.v3i1.119>
- Sirry, M. (2013). Fatwas and their controversy: The case of the Council of Indonesian Ulama (MUI). *Journal of Southeast Asian Studies*, 44(1), 100–117. <https://doi.org/10.1017/S0022463412000641>
- Katolikana. (2022, 28 Februari). *Pengalaman toleransi pasangan Islam dan Katolik* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=eEedbZRyYnM>
- Srinivas, K. R. (2006). Cultural diversity convention. *Economic and Political Weekly*, 41(10), 868–871. <https://www.jstor.org/stable/4417932>
- Suomala, K. (2012). Complex religious identity in the context of interfaith dialogue. *CrossCurrents*, 62(3), 360–370. <https://doi.org/10.1111/j.1939-3881.2012.00247.x>

- Susantin, J., Rijal, S., & Khair, M. A. (2022). *Peran moderasi beragama terhadap legalitas perkawinan beda agama di Indonesia*. 10(2). <https://doi.org/10.52185/kariman.v10i2.251>
- Telhalia, T., & Natalia, D. (2021). Realitas pernikahan beda agama pada masyarakat suku Dayak Ngaju di Kota Palangka Raya, Kalimantan Tengah. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, 5(2), 281–296. <https://doi.org/10.15575/rjsalb.v5i2.12636>
- Thomson, I. T. (2010). Moderation, Plain and Simple. In *Culture Wars and Enduring American Dilemmas* (pp. 167–174). University of Michigan Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt22p7hg8.9>
- Thomson, I. T. (2023). *Moderation, Plain and Simple*.
- Tomsa, D. (2012). Moderating islamism in Indonesia: Tracing patterns of party change in the prosperous justice party. *Sage Publications, Inc. on Behalf of the University of Utah*, 65(3), 486–498. <https://www.jstor.org/stable/41635250>
- Van Der Heide, L., & Geenen, J. (2017). Children of the caliphate: Young is returnees and the reintegration challenge. *Terrorism and Counter-Terrorism Studies*. <https://doi.org/10.19165/2017.1.09>
- Yinger, J. M. (1967). Pluralism, religion, and secularism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6(1), 17. <https://doi.org/10.2307/1384190>

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bagian Ketiga

Kontestasi di Ruang Digital

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB 11

Moderasi Beragama dalam Kontestasi Narasi Keagamaan di Media Sosial

Achmad Faesol

A. Media Sosial dan Narasi Keagamaan

Sebagaimana jamak diketahui, bahwa perkembangan pesat teknologi informasi berdampak pada perubahan masif tatanan kehidupan manusia, termasuk kehidupan sosial keagamaan masyarakat. Masih segar dalam ingatan publik pada tahun 2022 lalu, otoritas keagamaan Arab Saudi menyampaikan pengumuman bahwa akan ada proyek “Hajar Al Aswad Virtual”. Umat muslim di seluruh dunia akan bisa melihat dan menyentuh batu hitam suci melalui teknologi realitas virtual (CNN Indonesia, 2022). Perubahan besar di bidang keagamaan ini adalah hasil inisiatif dan kerja sama Administrasi Urusan Pameran dan Museum dengan Universitas Umm al-Qura. Kerja sama

A. Faesol

UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, *e-mail*: achmadfaesol199@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Faesol, A. (2023). Moderasi beragama dalam kontestasi narasi keagamaan di media sosial. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (287–324). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c747
E-ISBN: 978-623-8372-27-0

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang kemudian disebut dengan istilah Virtual Black Stone Initiative (Hardiantoro, 2022).

Ini menjadi sekadar contoh kecil bagaimana teknologi benar-benar berperan nyata melahirkan perubahan besar dalam kehidupan keagamaan. Kehidupan sosial keagamaan merupakan salah satu sektor kehidupan yang rentan terkena imbas perkembangan zaman, khususnya perkembangan digitalisasi informasi. Era keterbukaan dan kemudahan informasi berimplikasi pada kadar intensitas penggunaan media digital dalam mencari literasi terkait apapun, termasuk informasi keagamaan. Realitas semacam ini tidak dapat ditolak ataupun dihindari. Oleh karena itu, penggunaan platform berbasis agama yang makin marak harus dilihat sebagai bentuk pergeseran masyarakat dalam memahami agama di era digital (Pabbajah et al., 2022). Dengan jumlah penduduk dan pengguna internet yang makin meningkat setiap tahun, perubahan sosial keagamaan secara mendasar juga pasti terjadi.

Pada tahun 2022 berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS, t.t.), penduduk Indonesia berjumlah 275 juta lebih. Jumlah ini mengalami peningkatan jika dibandingkan dengan tahun 2021 yang berjumlah 272 juta. Apabila data ini dilihat dari jumlah penduduk yang menggunakan internet, pada tahun 2021 sudah ada 62,1% penduduk Indonesia yang telah mengakses internet. Adanya peningkatan hampir seratus persen pengguna aktif internet ini terjadi dalam kurun empat tahun (BPS, 2022). Gambaran penggunaan internet yang cukup tinggi ini adalah *cermin* bahwa masyarakat sudah sangat terbuka terhadap perkembangan keterbukaan informasi sekaligus sikap penerimaan masyarakat atas kemajuan teknologi.

Jika angka pemakai internet ini kemudian ditelusuri berdasarkan kelompok usia, tampak mayoritas pengguna internet adalah penduduk dalam rentang umur 25–49 tahun. Kelompok mayoritas ini kalau dipersentasekan berkisar sekitar 46,55%. Kelompok ini disusul kemudian oleh kelompok usia 19–24 tahun yang berjumlah kurang lebih 15,26%. Adapun usia 16–18 tahun sebanyak 8,2%, usia 13–15 tahun berjumlah 7,23%, dan yang terakhir rentang usia 5–12 tahun

sekitar 13,32% (BPS, 2022). Data ini menunjukkan bahwa mayoritas pengguna internet di Indonesia didominasi penduduk usia produktif atau mereka yang masuk kategori generasi milenial. Generasi ini adalah mereka yang lahir tahun 1981 sampai dengan 1996 (Rizal, 2021).

Secara umum, jika durasi pemakaian internet dikalkulasi, masyarakat membutuhkan waktu sekitar 8 jam 52 menit. Namun, jika dirata-rata khusus untuk media sosial saja, kebutuhan ini menghabiskan waktu kurang lebih 3 jam 14 menit. Penggunaan jenis media sosial arus utama mengerucut pada Youtube, WhatsApp, dan Instagram (Galuh, 2021).

Apabila pengguna aktif internet diurai berdasarkan tujuan, ada data yang sangat menarik untuk disimak. Sebanyak 88,99% pemanfaatan internet digunakan untuk kepentingan media sosial. Persentase ini yang paling tinggi dibandingkan dengan tujuan lainnya. Hadirnya media sosial dalam ruang interaksi sosial, secara perlahan telah menjelma sebagai kebutuhan utama masyarakat. Bukan lagi sekadar aksesori interaksi sosial. Jika dirinci persentase penggunaan internet akan tampak sebagai berikut:

- 1) 88,99% untuk media sosial;
- 2) 66,13% untuk mengakses berita atau informasi;
- 3) 63,08% untuk kebutuhan hiburan;
- 4) 33,04% untuk kepentingan pembelajaran;
- 5) 16,25% untuk transaksi pembelian barang atau jasa;
- 6) 13,13% untuk akses informasi terkait barang atau jasa;
- 7) 13% untuk surat menyurat elektronik;
- 8) 7,78% kepentingan fasilitas finansial;
- 9) 5,33% untuk penjualan barang dan jasa; serta yang terakhir
- 10) 4,74% untuk hal-hal lain (BPS, 2022).

Kehadiran internet dan perkembangan media sosial yang sangat pesat telah masuk ke semua sendi kehidupan masyarakat. Ranah kehidupan keagamaan merupakan salah satu wilayah penetrasi media sosial yang terasa dampaknya. Dengan ruang yang tidak terbatas, media sosial pada perjalanannya telah menjadi tempat kondusif bagi

agama untuk dipresentasikan. Kehadiran agama ini dapat dilihat dalam konstruksi identitas religius pemilik akun media sosial dan pola penyebaran informasi keagamaan. Bebasnya reproduksi dan distribusi informasi keagamaan yang terjadi di media sosial berperan dalam melahirkan berbagai paham keagamaan, termasuk pergeseran pola perilaku masyarakat dan norma agama (Pabbajah et al., 2022).

Di satu pihak, adanya distribusi informasi keagamaan di media sosial yang begitu masif mempermudah penyampaian nilai agama kepada masyarakat. Namun, pada saat yang bersamaan otoritas keagamaan konvensional juga mulai memudar. Otoritas yang dominan tidak lagi ada dalam penyampaian pesan keagamaan karena setiap orang bisa menjadi distributor pesan, informasi, atau nilai-nilai keagamaan. Hal ini menunjukkan bahwa media sosial telah melahirkan realitas baru, yakni kondisi kesetaraan untuk berwacana di ruang publik (Rachmadhani, 2021).

Perubahan struktur sosial keagamaan, yang diakibatkan perkembangan teknologi digital, membuat corak pengajaran agama konvensional secara perlahan bergerak ke arah pengajaran digital (Qudsy, 2019). Fenomena pengajian kitab secara daring yang kian merebak akhir-akhir ini adalah salah satu contoh konkretnya. Bukan sekadar intensitasnya yang meningkat seperti ketika ramadan tiba, melainkan juga jenis kitab yang dipelajari kian beraneka macam. Pengajaran agama yang makin marak di ruang digital hanyalah salah satu dari dimensi-dimensi perubahan sosial keagamaan yang ada.

Secara garis besar ada tiga jenis perubahan keagamaan yang terjadi di ruang-ruang virtual, yakni, lahirnya perubahan institusi keagamaan, munculnya fenomena beragama secara daring, serta adanya pencarian literasi keagamaan melalui media digital (Fakhrurroji et al., 2020). Dimensi perubahan keagamaan ini sangat tampak nyata adanya jika melihat kehidupan sosial keagamaan generasi milenial. Sebagai generasi transisi, anak-anak muda yang termasuk pada kategori milenial merupakan generasi yang mengalami secara langsung masa peralihan agama, dari konvensional ke digital. Generasi ini

memiliki ciri utama sebagai pengguna aktif internet atau media sosial (UNUSIDA TV, 2023).

Sebagian besar waktu anak-anak muda ini dipakai untuk berse-lancar di dunia maya. Bahkan, identitas sosialnya juga dibentuk di dunia virtual, termasuk identitas keagamaan. Identitas agama generasi muda merupakan hasil konstruksi sosio religius *versi* anak muda. Konstruksi sosio religius, dengan segala simbol keagamaan yang ada, bisa diciptakan dengan leluasa di media sosial. Kebutuhan akan simbol agama untuk memperkuat basis keberagaman anak muda, bukanlah hal luar biasa. Akan tetapi, ini merupakan kebutuhan yang sah dan wajar karena setiap anak muda selalu memiliki kecenderungan untuk mengekspresikan keberagamaannya dalam bentuk simbol-simbol yang diyakini (Aziz, 2015).

Kecenderungan ini merupakan bagian dari fase kehidupan yang dilalui oleh setiap manusia. Fase inilah yang dalam konteks teori perkembangan yang disebut dengan *quarter life crisis*. Ini adalah suatu keadaan anak muda yang adakalanya akan berhadapan dengan krisis-krisis psikologi dalam hidupnya, seperti rasa gelisah akan kehidupan pada masa depan, ukuran kesuksesan, perihal jodoh atau pasangan hidup dan spiritualitas. Keadaan psikologis yang demikian ini membuat generasi muda menjadi sasaran—menjadi semacam *marketplace* bermacam produk yang bisa dipasarkan dengan mudah termasuk ideologi dan agama (Wadi & Bagaskara, 2022).

Tebaran informasi keagamaan, yang begitu melimpah dengan akses yang sangat mudah, justru hadir tanpa ada proses penyaringan. Semua informasi keagamaan yang tersaji di media sosial hadir apa adanya. Tampil kepada siapa saja, kapan saja, dan di mana saja (Faesol, 2022). Suguhan aneka macam menu keagamaan yang tersaji di media sosial merupakan realitas virtual yang sudah tentu berimplikasi nyata pada kehidupan sosial keagamaan.

Pakar sosiologi agama, Heidi Campbell, menegaskan bahwa relasi agama, masyarakat, dan media telah menciptakan pergeseran struktural. Dari struktur yang hierarkis menjadi pola hubungan yang lebih terbuka dan dinamis. Ini tidak hanya melahirkan perubahan

struktur kemasyarakatan saja, tetapi juga menciptakan fenomena baru berupa *cyber religion*, *online religious communities*, atau *religious digital practises*, yang menjadi realitas keagamaan yang mengglobal (Alimi, 2018).

Kini harus disadari bahwa perkembangan teknologi informasi yang makin canggih tidak hanya berdampak pada perubahan pola komunikasi dan interaksi manusia, tetapi juga berimplikasi nyata pada kehidupan beragama, khususnya keberagaman generasi muda. Sebagai generasi yang derap laju dan tumbuh kembangnya sangat akrab dengan media sosial, keberagaman generasi muda ini menjadi wajar jika sangat dekat dengan dunia virtual. Secara perlahan, media sosial telah menjelma sebagai saluran informasi keagamaan yang paling populer. Pada satu sisi, kehadiran media sosial sangat mempermudah generasi muda untuk mengakses informasi keagamaan yang beragam, sedangkan di sisi lainnya media sosial juga menjelma sebagai media baru untuk mengekspresikan keberagaman.

Bahkan, perkembangan media sosial yang begitu dinamis dapat dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok tertentu untuk menebar paham-paham keagamaan baik yang diskriminatif, intoleran, maupun yang mengandung ujaran kebencian. Oleh karena itu, ruang digital media sosial harus direbut. Media sosial harus menjadi wadah edukasi masyarakat agar memiliki pemahaman yang moderat dalam beragama (Iffan et al., 2020). Tambahan lagi, agama-agama besar di dunia sedang memiliki persoalan yang sama, yakni tumbuh suburnya benih-benih ekstremisme, radikalisme, intoleransi, dan eksklusivisme (Wibowo & Nurjanah, 2021).

Dengan menyadari hal ini, media sosial merupakan tempat se-mai yang subur untuk menumbuhkembangkan benih-benih narasi moderasi, khususnya di kalangan anak muda. Sebagai generasi yang banyak menghabiskan waktu di media sosial, medium diseminasi yang paling rasional adalah media sosial karena dekat dengan dunia anak muda. Karena itulah, narasi moderasi sebaiknya memakai narasi-narasi sederhana dengan konten yang menghibur karena hiburan adalah kunci masuknya (*entertainment is the key*). Ini artinya

bahwa secara substansial, kontennya boleh serius, tetapi dikemas dan dipasarkan secara sederhana agar mudah diterima. Bahkan, penyampai pesan juga haruslah seorang *influencer* yang memiliki banyak *followers*, tetapi dengan reputasi yang baik (Ayu, 2023).

Transformasi pemahaman moderasi beragama yang digalakkan di ranah digital adalah wujud nyata untuk merebut narasi keagamaan yang moderat di tengah-tengah gempuran pemahaman keagamaan yang intoleran. Konten moderasi beragama harus dikemas dengan baik dan sistematis untuk kemudian disebarluaskan di pelbagai platform media sosial (Hefni, 2020). Inilah ruang yang sangat strategis dalam upaya memelihara pemahaman masyarakat agar terus-menerus hidup dalam suasana keagamaan yang penuh cinta kasih.

Kehadiran agama di media sosial layaknya seperti lapak untuk menyebarkan ajaran. Inilah kelahiran era pasar keagamaan. Dengan kajian pustaka mendalam, lanskap perubahan keberagamaan generasi muda akan tampak jelas dan menjadi dasar untuk menentukan strategi reproduksi narasi moderasi beragama. Nilai-nilai utama moderasi beragama akan singgah dan menetap di hati serta pikiran anak muda jika perubahan sikap keberagamaan anak muda tidak diabaikan. Dengan mengetahui sasaran dakwah dari moderasi beragama, kita bisa memilih dari pintu mana nilai moderasi beragama akan disampaikan.

Pada konteks inilah gagasan tentang moderasi beragama dalam kontestasi narasi keagamaan di media sosial akan menemukan titik signifikansinya. Dengan studi literatur yang mendalam dan komprehensif, seluruh data bisa didapat dari bermacam buku, beragam artikel jurnal, dan dokumen-dokumen terkait. Adapun orientasi akademiknya adalah dengan mengkaji sebuah gagasan atau ide yang terdapat dalam sebuah literatur untuk topik tertentu. Secara praktis, semua literatur dipelajari dengan kritis, kemudian data-data tertentu disusun secara sistematis berdasarkan fokus. Adapun fokus utama yang disorot adalah bagaimana lahirnya pasar narasi agama di ruang virtual, perubahan karakteristik keberagamaan generasi muda, dan bagaimana paham moderasi beragama harus diproduksi di tengah-

tengah dinamika perubahan keberagaman generasi muda yang sangat dinamis?

B. Pasar Keagamaan di Ruang Virtual

Agama yang selama berabad-abad hadir sebagai sesuatu yang privat, pengajaran dengan saluran yang terbatas, serta distribusi pengetahuan oleh aktor-aktor tertentu yang mendapat legitimasi otoritas, tiba-tiba berubah total dengan kehadiran media sosial. Kehadiran teknologi informasi, yang perkembangannya begitu cepat, berimplikasi terhadap perubahan pola hidup, khususnya generasi muda. Salah satu di antaranya yang paling tampak ialah perubahan keberagaman. Yang dimaksud perubahan di sini adalah perilaku atau sikap beragama anak muda di ruang virtual.

Sebagai generasi yang mendapatkan kemudahan untuk mengakses apa saja dari internet, kehadiran internet beserta media sosial yang menyertainya telah mengubah cara anak muda dalam belajar agama. Literasi keagamaan tidak lagi hadir secara konvensional, tetapi telah mengarah pada model daring. Realitas ini, menurut Bunt (dalam Pabbajah et al., 2022), merupakan implikasi logis dari perkembangan teknologi informasi ketika persoalan simbol, bahasa, dan agama bisa dengan mudah disebarakan ke ruang publik melalui media sosial (Pabbajah et al., 2022).

Begitu agama masuk ke ruang digital, ia berada di suatu ruang luas tanpa sekat. Ruang ini sangat terbuka terhadap arus globalisasi dan pemodernan. Pada konteks ini agama telah mendekati nilai-nilai pasar, mempelajari, dan mengikuti aturan main di pasar. Howell menyebutnya dengan istilah sinkretisme (Wadi & Bagaskara, 2022). Sebagaimana aturan pasar, semua hal yang ada di pasar adalah barang dagangan. Setiap produk harus dikemas, dikelola, dan dipasarkan sedemikian menarik supaya memiliki nilai jual sehingga dalam hal ini komodifikasi agama adalah hal yang tidak mungkin bisa dihindari (Rustandi, 2020).

Komodifikasi agama pada dasarnya adalah semacam upaya mentransformasi nilai-nilai agama. Dari yang awalnya berupa nilai guna atau manfaat menjadi nilai ekonomis atau daya tukar. Sebagai nilai guna (kebermanfaatan), agama menyimpan nilai-nilai luhur yang berfungsi sebagai pedoman atau petunjuk dalam menjalani hidup. Sumber nilai normatif ini sepenuhnya bersandar pada keyakinan ketuhanan.

Fungsi agama yang seperti ini kemudian dikemas semenarik mungkin untuk disesuaikan dengan kadar dan jenis kebutuhan manusia pada agama. Nilai atau ajaran agama yang dikemas secara menarik ini tidak hanya bisa dimaknai sebagai barang komoditi. Namun, komodifikasi agama pada dasarnya mampu membantu memberikan pemahaman dan gambaran sederhana terkait ajaran agama agar mudah dipahami oleh masyarakat (Asri & Soehadha, 2022).

Menurut Kitiarsa (dalam Hakam et al., 2016), komodifikasi tidak menyebabkan menurunnya religiositas. Komodifikasi agama bukan berarti bahwa agama akan hilang dalam ruang publik. Namun, ini merupakan bentuk respon agama untuk beradaptasi terhadap perkembangan zaman yang dalam hal ini adalah modernitas (Hakam et al., 2016). Pandangan ini tentu berlawanan dengan pemahaman umum bahwa komodifikasi agama merupakan sesuatu yang bisa melunturkan kesucian agama karena agama sudah diperdagangkan layaknya barang-barang ekonomi.

Akibat desakan untuk tampil menarik, agama masuk dalam dimensi popularitas. Proses popularisasi pada berbagai media sosial bertujuan untuk menghadirkan agama agar sesuai dengan selera netizen. Karena itu, agama kemudian dikemas dengan tampilan sebagai simbol gaya hidup yang sejatinya mengubah agama menjadi bagian dari hiburan dan proses konsumsi.

Pada konteks ini agama mulai masuk dan larut dalam proses-proses komodifikasi. Adapun internet sebenarnya tidak lagi memfasilitasi proses belajar-mengajar (pembelajaran) agama, tetapi bergeser menjadi fasilitas pemasaran agama. Bahkan, tidak hanya itu, tetapi juga sebenarnya telah terjadi proses pergeseran dan perpindahan

agama dari pusat distribusi ke media sosial. Hal ini telah membuka ruang publik baru yang makin luas sehingga siapapun bisa terlibat dalam proses reproduksi pengetahuan agama (Abdullah, 2017).

Dengan demikian, menurut Iannacone, saat ini agama telah dipromosikan, dipasarkan, diproduksi, dan dikonsumsi serta dibutuhkan dan disediakan (Haryanto, 2015). Makin maraknya pasar keagamaan dengan berbasis internet, makin marak juga isu dan tren kajian narasi keagamaan yang diusung dan mengerucut pada dua aktor utama, yaitu aktor lama dan aktor baru.

Aktor keagamaan baru cenderung memenuhi ruang-ruang maya dengan narasi-narasi konservatif. Kalangan ini, misalnya, diwakili oleh komunitas salafisme yang memang rajin memanfaatkan media berbasis internet sebagai wahana untuk mempromosikan cara pandang keagamaannya.

Adapun aktor lama merupakan tokoh-tokoh organisasi keagamaan arus utama, seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU). Meskipun tampak cukup lambat dalam memaksimalkan media sosial, sekarang para aktor lama ini secara perlahan mulai “turun gunung” dan aktif bertarung di media sosial, bahkan sudah mulai memiliki platform media daring resmi, seperti Youtube, Facebook, Instagram, Tiktok, dan sebagainya.

Ada pula yang memanfaatkan beragam web, seperti alif.id, islamic.co, nu.or.id, ibtimes.id, kalimahsawa.id, serta rahma.id. Hadirnya web-web ini makin meramaikan pasar paham keagamaan di media sosial dan berhadapan langsung dengan web-web gerakan konservatif, seperti hidayatullah.com, muslim.or.id, rumaysho.com, eramuslim.com, dan voa-islam.com (Arrobi, 2021).

Secara sekilas, karakter dasar beberapa web ini bisa diketahui dari visi misi yang diperjuangkan dan latar belakang kemunculannya. Web-web tersebut adalah sebagai berikut.

- 1) Alif.id memiliki visi “Berkeislaman dalam Kebudayaan”. Visi ini kemudian tampak pada sajian fitur web yang menyajikan tentang seni, tasawuf, sejarah, hingga kajian buku. Semua sajian

ini menjadi upaya untuk menghadirkan suasana keberagaman yang lebih beragam dan selaras dengan ruh keislaman.

- 2) Nu.or.id, sesuai dengan namanya, merupakan rumah maya kaum nahdiiyin. Web ini banyak menyajikan informasi tentang ke-NU-an dan kebangsaan mulai dari sejarah, organisasi, hingga ragam kegiatannya.
- 3) IBTimes.ID mempunyai visi “Rujukan Muslim Modern”. Web ini lahir disebabkan oleh suatu desakan keprihatinan terhadap keadaan kehidupan keagamaan di ruang virtual. Suatu kondisi yang penuh dengan konten-konten yang tidak mencerahkan, bahkan meresahkan, seperti ujaran kebencian, radikalisme, konservatisme dan radikalisme.
- 4) Kalimahsawa.id merupakan web keislaman yang pada awal kemunculannya berusaha untuk berkontribusi nyata dalam bentuk sumbangsih wacana yang memungkinkan bertemu dan berdialognya pelbagai pandangan, pemikiran, dan aspirasi yang berbeda.
- 5) Rahma.id, dengan slogan “Inspirasi Muslimah”, mengusung visi “Mencerahkan Pemikiran, Menggerakkan Nurani, Membentuk Perempuan Islam yang Progresif dan Berdaya”. Sesuai dengan slogannya, web ini banyak mengupas kehidupan kaum muslimah beserta segala aspeknya dengan harapan mampu memberikan sumber inspirasi.
- 6) Hidayatullah.com merupakan salah satu portal berita Islam yang mengusung moto “Mengabarkan Kebenaran”. Web ini berdiri tahun 1996 dengan sajian berupa keanekaragaman konten, seperti berita, khotbah, sejarah, opini, dan artikel-artikel keislaman.
- 7) Muslim.or.id adalah web keislaman yang berdiri sejak tahun 2005 dengan moto “Memurnikan Aqidah Menebarkan Sunnah”. Moto ini lahir karena ada banyak kerancuan-kerancuan di masyarakat terkait aqidah Islamiyah serta kerancuan berbagai macam ibadah yang tidak bersumber pada ajaran Rasulullah.

- 8) Voa-islam.com berdiri tahun 2009. Media ini secara nyata berupaya menyuarakan kepentingan umat Islam yang makin termarginalkan oleh sistem kapitalis dan gerakan zionis dunia.

Secara umum muncul dua kelompok besar dalam kontestasi narasi keagamaan, yakni ekstrem dan moderat. Dua kelompok ini berada di dua titik pijak yang berseberangan. Moderat merupakan kelompok paham keagamaan yang menebarkan narasi moderasi beragama sebagai suatu sikap, perilaku, dan cara pandang keagamaan yang memosisikan diri di tengah-tengah antara kelompok radikal dan ekstrem. Bagi kelompok ini, moderasi beragama adalah narasi yang positif bagi kelangsungan hidup berbangsa dan bernegara.

Adapun kelompok ekstrem memandang paham moderasi beragama sebagai sesuatu yang negatif. Mereka beranggapan bahwa moderasi beragama adalah sikap beragama yang tanggung atau setengah-setengah dalam berislam. Kelompok ekstrem juga meyakini kalau paham moderasi beragama sama dengan paham keagamaan yang berasal dari dunia barat, seperti pluralisme, liberalisme, dan sekularisme.

Sebagai produk dunia barat, narasi negatif atas moderasi beragama banyak didukung oleh kelompok transnasional yang sealiran. Kelompok-kelompok ini bersikukuh bahwa moderasi beragama sangat bertentangan dengan ajaran Islam dan bisa menghalangi kebangkitan umat Islam serta yang terpenting adalah menghalangi tumbuh kembangnya khilafah (Albana, 2022).

Tumbuh suburnya kelompok ekstremis di media sosial disebabkan karena kelompok ini mampu menguasai konten keagamaan di ruang virtual. Dengan kata lain, daya sebar narasi moderasi beragama kalah populer jika dibandingkan dengan narasi keagamaan yang cenderung intoleran. Akibatnya, wajah agama di media sosial didominasi oleh narasi keagamaan kelompok garis keras (Hamdi et al., 2021).

Sebagai contoh, web www.voa-islam.com yang merepresentasikan portal ekstremis pada Maret 2021 menarasikan pemahaman keagamaan bahwa Islam moderat adalah Islam sekular. Moderat adalah

produk paham sekularisme dan sebagai muslim wajib untuk menolak paham sekularisme dan Islam moderat. Hal ini dikarenakan paham sekularisme dan Islam moderat bisa menjauhkan Islam dari penerapan Islam secara kaffah (Andriani, 2021).

Pada waktu yang hampir bersamaan, www.alif.id sebagai representasi kelompok moderat membangun narasi keagamaan berbeda. Sikap moderat dalam beragama merupakan sikap yang berada di tengah-tengah antara radikalisme dan liberalisme. Sikap moderat ini memiliki sandaran dogmatis yang bersandar pada Al-Qur'an dan hadis serta berpijak pada nilai-nilai keadilan, persaudaraan, dan kemanusiaan (Faiz, 2021).

Adanya kontestasi narasi keagamaan memaksa setiap komunitas untuk menyajikan aneka rupa, bentuk, formula, dan kemasan dagangan yang menarik bagi para pelanggannya karena hanya kemasan yang paling menariklah yang berpeluang besar diminati kaum pencari. Pencari dalam hal ini adalah generasi muda milenial, yang salah satu karakter dasar keberagamaannya adalah senang melakukan pencarian. Situasi keagamaan macam inilah yang kemudian populer dengan istilah spiritual *marketplace* atau pasar spiritual (Koma TV, 2020).

Pasar spiritual—yang lebih tepatnya adalah pasar narasi keagamaan—meniscayakan sebuah kesempatan yang berimbang bagi seluruh komunitas keagamaan untuk saling merebut perhatian netizen. Ia hadir di lapak-lapak platform media sosial dengan ruang tak terbatas. Oleh karena itu, siapapun bisa “berjualan” maupun “membeli” narasi keagamaan yang tersaji. Pada konteks inilah penyebaran paham moderasi beragama berada di tengah kepingan narasi-narasi keagamaan lainnya.

Sepanjang 2009–2019, paham keagamaan konservatif mampu mendominasi kontestasi narasi keagamaan sebanyak 67,2% di platform Youtube dan Twitter. Paham ini jauh mengungguli paham moderat yang hanya 22,2%, liberal 6,1%, dan islamis 4,5% (PPIM, 2020). Dominasi narasi paham keagamaan ini menunjukkan bahwa kelompok konservatif secara kuantitas memang sedikit. Namun, ia mampu memperbesar gaung di media sosial karena akun-akun yang

cenderung berpaham konservatif jauh lebih banyak dan lebih aktif dibandingkan dengan paham moderat.

Pempopuleran agama di media sosial telah mentransmisi pesan keagamaan. Agama dikemas sedemikian rupa semata-mata agar bisa meraih popularitas sehingga bisa menjangkau kalangan yang lebih luas. Untuk itu, agama diringkas menjadi simbol, kode, dan bagian dari konsumsi gaya hidup manusia modern. Pada titik inilah agama mulai mendekat pada dunia pasar sementara media sosial menjelma sebagai fasilitator pemasaran paham keagamaan (Abdullah, 2017).

Persentase dominasi narasi antarpaham keagamaan telah memaparkan fakta bahwa ada kecenderungan umum media sosial menjadi sumber literasi keagamaan (keislaman). Media sosial menjelma sebagai arena pertarungan simbol, gagasan, dan narasi keagamaan. Kontestasi dakwah modern di antara berbagai aliran pemahaman keagamaan terjadi di ruang publik virtual bernama media sosial (Farchan, 2020).

C. Lanskap Keberagaman Generasi Muda

Media sosial dengan segala fungsinya telah membawa perubahan besar dalam keberagaman anak muda. Fungsi media sosial yang semula sebagai media komunikasi secara perlahan telah bertransformasi menjadi media penyebaran sekaligus media pembelajaran agama. Sudah ada ruang yang terbuka lebar bagi individu untuk bisa memilih narasi keagamaan yang berbeda. Dengan kata lain, media sosial memainkan peran penting dalam membentuk sikap keberagaman seseorang.

Paparan narasi keagamaan di media sosial berpengaruh besar terhadap sikap keberagaman individu. Makin intens individu menonton narasi keagamaan di media konservatif, makin meningkat kadar konservatismenya, begitu juga sebaliknya. Fakta ini juga menegaskan satu hal penting bahwa individu yang sering terkena paparan narasi keagamaan yang berbeda dengan keyakinannya di media sosial, maka individu tersebut berpeluang besar mendapatkan pandangan keagamaan yang baru (PPIM, 2021).

Besarnya pengaruh tontonan narasi keagamaan di media sosial dapat pula dilihat dari hasil riset Universitas Pendidikan Indonesia (UPI). Tim Program Kreativitas Mahasiswa (PKM), yang melakukan riset pada rentang waktu Juli–Agustus 2021, menunjukkan temuan penelitian mengejutkan. Dari 100 siswa sekolah tingkat menengah atas (SMA) di Kota Bandung, ada 44 siswa di antaranya yang terindikasi memiliki paham radikalisme. Pemahaman yang radikal ini diperoleh dari tontonan yang ada media sosial (Maulana, 2021).

Pengaruh paparan media sosial juga bisa dilihat dari kasus terorisme. Dalam beberapa kasus serangan terorisme yang bersifat seorang diri atau familiar dengan istilah *lone-wolf*, fakta-fakta yang mengejutkan juga dapat dijumpai. Contohnya, dalam konteks terorisme di Indonesia, dari tiga belas kasus *lone-wolf* pada rentang waktu 2006–2021 ternyata tujuh kasus di antaranya berasal dari pemahaman ekstrem pelaku teror, yang disebabkan karena terpapar paham radikal di media sosial (Riyanta, 2022).

Memang ini tidak dapat dimungkiri lagi bahwa kehadiran media sosial sebagai saluran komunikasi sekaligus saluran informasi telah melahirkan tatanan baru dalam beragama. Lanskap keberagaman generasi muda sudah jauh berbeda dibandingkan dengan generasi sebelumnya. Perubahan-perubahan mendasar dalam beragama setidaknya dapat dipetakan pada hal-hal berikut ini.

1) Spirit Pencarian

Salah satu ciri khas pembeda keberagaman generasi tua dengan generasi muda terletak pada cara menyikapi agama. Generasi tua cenderung *taken for granted*. Sikap loyalitas pada budaya atau tradisi, tokoh, dan lembaga keagamaan sangat kuat. Generasi ini tunduk patuh begitu saja pada dogmatisme agama.

Hal ini berbeda dengan generasi muda yang cenderung lebih kritis dan berani mempertanyakan serta senang dengan pencarian. Karena itu, salah satu karakteristik kehidupan beragama generasi muda adalah sikap kritisnya pada ajaran agama (Jalaluddin, 2016), apalagi generasi muda yang hidup di zaman ini, yang akses informasi

keagamaan mudah didapatkan. Sikap kritis tersebut makin menemukan tempat semai yang ideal.

Dengan bermodalkan pengetahuan yang diperoleh dari media sosial dan ditambah dari sumber-sumber terkait, anak muda mampu membenturkan sekaligus mempertanyakan pengetahuan keagamaan tersebut. Apa yang dilakukannya ini merupakan upaya untuk membuktikan kepercayaannya baik secara riil maupun empiris dan bukan sekadar mengikuti nalar dogmatis semata.

Dengan informasi keagamaan yang tumbuh melimpah serta akses yang sangat mudah, anak-anak muda sekarang berani memiliki sikap berbeda dengan generasi sebelumnya. Jika selama ini nilai-nilai agama diterima sebagai sesuatu yang apa adanya, sekarang nilai-nilai agama sudah dapat dipertanyakan, boleh diperdebatkan, bahkan bisa saja ditolak. Kalau perlu, nilai-nilai agama tidak hanya bisa diperbincangkan, tetapi juga bisa dikritik (Abdullah, 2017).

Dengan ditambah kegemaran untuk mengeksplorasi bentuk-bentuk religiositas baru yang sesuai preferensinya, anak-anak muda senantiasa berusaha menemukan bentuk keagamaan yang cocok dan adaptif terhadap perkembangan zaman (Indah, 2022). Bukti sederhananya bisa dilihat dari sikap mereka yang tidak mudah begitu saja menerima ajaran atau paham yang diajarkan oleh generasi sebelumnya.

Keadaan anak muda yang seperti ini merupakan bagian dari karakter anak muda yang mengkaji agama sebagai sesuatu yang bisa didekati dari perspektif emosional dan intelektual. Generasi muda ini adalah tipikal generasi yang melampaui pemahaman doktrin. Ada proses dialektika antara dirinya dengan ajaran agama yang dikenalnya. Respon ini merupakan bagian dari proses intelektual, bagian dari keinginan untuk mandiri secara intelektual dan kebebasan memilih keputusan-keputusannya sendiri, termasuk keputusan untuk menentukan representasi simbol agama yang diyakininya (Aziz, 2015).

Naluri mempertanyakan atau meragukan ajaran agama sebenarnya merupakan hal wajar dalam proses perkembangan religiositas anak muda. Namun, naluri ini bisa muncul dan mengakar kuat karena

ia tumbuh subur di tanah yang melimpah dengan sumber dan saluran informasi keagamaan. Atmosfir beragama yang seperti inilah yang melahirkan generasi pencari dalam beragama. Ini berbeda dengan generasi sebelumnya ketika semua hal terkait agama sangat terbatas keberadaannya.

Kelahiran dan perkembangan generasi pencari ini makin mengokohkan apa yang disebut dengan mediatisasi agama. Mediatisasi agama tidak sama dengan meditasi agama. Mediatisasi agama merupakan realitas keagamaan tatkala media elektronik menjadi sumber utama seseorang untuk memperoleh informasi dan pengetahuan agama. Menurut Hjarvard, mediatisasi agama mengacu pada proses ketika media telah mengambil alih supremasi institusi sosial keagamaan (Alimi, 2018).

Spirit pencarian generasi muda bisa dilihat dari sebuah hasil riset bahwa generasi milenial merupakan generasi yang paling semangat belajar agama dari media. Penelitian yang dilakukan pada tahun 2021 ini dilaksanakan di 34 propinsi dengan 1.214 responden. Hasilnya ada sekitar 84.15% atau 1.022 responden yang menyatakan media sebagai sumber utama pengetahuan agama (PPIM UIN Jakarta, 2021). Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa generasi muda memiliki spirit yang besar dalam mencari pengetahuan agama di media sosial.

Spirit pencarian ini pernah ditegaskan oleh Dadang Kahmad, seorang Guru Besar Bidang Sosiologi Agama. Berdasarkan penelitian yang ia lakukan, sebanyak 58% anak muda lebih menyukai belajar agama dari media sosial. Media sosial telah menjelma sebagai saluran informasi keagamaan. Adapun platform media sosial yang menjadi diseminasi informasi keagamaan anak muda adalah Youtube dan Instagram. Salah satu penyebab makin maraknya anak muda belajar agama dari ruang virtual adalah kehadiran sosok idolanya, yang menyebarkan paham keagamaan di media sosial (Soraya, 2020).

2) Patronasi Agama

Ciri khas pembeda kedua antara generasi tua dan muda dalam beragama adalah jejaring keberagamaan yang terbentuk dalam struktur

patronasi agama. Loyalitas generasi tua pada tokoh agama begitu kuat dan diwariskan pada generasi berikutnya. Mata rantai jejaring keberagamaan ini kemudian mulai terputus seiring dengan banyaknya tokoh-tokoh agama populis bermunculan di ruang-ruang media sosial.

Media sosial memungkinkan setiap anak muda untuk membangun jejaring keberagamaannya sendiri tanpa harus tergantung pada jaringan spiritual orang tua. Dalam masyarakat berjejaringan, otoritas dan diskursus terbentuk oleh aliran informasi. Karena itu, kuasa, otoritas, dan karisma tidak lagi ditentukan oleh patron. Namun, ia sepenuhnya dipengaruhi oleh wacana keagamaan yang tersebar dan berhasil diviralkan. Inilah nanti yang akan memiliki efek hegemonik dalam memengaruhi netizen. Pada konteks inilah proses diskursif dan otoritas populer muncul sebagaimana disebut oleh Bryan S. Turner (dalam Rustandi, 2020).

Dalam struktur patronasi keagamaan, Otoritas keagamaan generasi milenial tidak dilegitimasi secara sosial kultural sebagaimana generasi sebelumnya ketika konstruksi budaya sangat besar pengaruhnya dalam melegitimasi elite-elite keagamaan. Akan tetapi, era media sosial memungkinkan adanya partisipasi publik dalam proses produksi pengetahuan sehingga mampu meminimalkan monopoli makna agama.

Kehadiran media sosial memungkinkan agama menjadi bahan obrolan sehari-hari di ruang kehidupan generasi muda. Agama sudah jauh dari kesan elitis dan absolut sebagaimana sebelumnya. Adanya pergeseran pusat pengetahuan agama dari tokoh sentral (patron) ke ranah publik (klien) telah menciptakan iklim yang membuat agama mengalami perubahan pada hal-hal yang mendasar (Abdullah, 2017).

Kini kehadiran media sosial telah membantu lahirnya otoritas baru agama yang secara langsung sebenarnya sedang menggerus kekuasaan elite keagamaan konvensional. Ketergerusan kekuasaan konvensional disebabkan oleh tidak banyaknya anak-anak muda zaman sekarang yang betah berlama-lama mengikuti pengajian model konvensional. Sajian keagamaan di media sosial jauh lebih menarik

untuk diikuti daripada pengajian di lapangan (Elvinaro & Syarif, 2021).

Fenomena keagamaan ini telah menyadarkan satu hal penting bahwa komunikasi agama yang bersandar penuh pada eksistensi tokoh agama dengan segala atribut sosial kulturalnya telah bergeser pada pola komunikasi baru. Suatu pola komunikasi keagamaan dengan beragam bentuk yang lebih konvergen (Abdullah, 2017).

Bukan hanya otoritas tokoh yang mengalami pergeseran, melainkan juga lembaga keagamaan. Dengan kehadiran agama di media sosial dan bagaimana mayoritas netizen belajar memahami agama secara virtual, ini bisa mengikis secara perlahan pengaruh organisasi keagamaan (Zaenuddin, 2020). Adanya perubahan struktur sosial keagamaan ini adalah gambaran nyata bahwa perubahan patronasi agama konvensional benar terjadi.

Dalam konteks Islam tradisional, misalnya, otoritas keagamaan diproduksi oleh figur tertentu seperti ulama dan kiai. Personifikasi figur ini kemudian mengalami perubahan seiring dengan adanya pergeseran peta sosial-politik dan kemunculan media cetak (Arrobi & Nadzifah, 2020). Hal serupa juga terjadi ketika era media sosial mulai merambah memasuki sendi-sendi kehidupan masyarakat. Seiring dengan makin pesatnya arus sebaran informasi berbasis media sosial, pengetahuan masyarakat juga makin plural, termasuk pengetahuan keagamaannya. Akses pengetahuan yang sangat terbuka berimplikasi nyata pada munculnya otoritas keagamaan baru yang berbasis pada sebaran jejaring keagamaan komunitas.

Pembentukan komunitas keagamaan baru, yang menjadikan media sosial sebagai denyut nadinya, berpeluang melahirkan nilai, interpretasi, jejaring, otoritas, dan simbolisme baru, termasuk simbol pemegang otoritas keagamaan baru. Hal inilah yang oleh Campbell dan Turner disebut sebagai “penerjemah-penerjemah” Islam baru (Arrobi, 2021). Dalam konteks Indonesia, “penerjemah baru” ini lebih familiar dengan istilah *ustaz-ustaz selebritis*.

Pada barisan pertama kemunculan dai-dai populer ada nama besar, seperti Aa’ Gym dan Ustaz Yusuf Mansur. Kemudian, seiring

dengan pesatnya perkembangan digital, maka mulai muncul ustaz-ustaz populer dengan nama-nama baru di pasar keagamaan, seperti Ustaz Adi Hidayat (UAH), Ustaz Hanan Attaki (UHA), Ustaz Basalamah, Ustaz Firanda Andirja, dan Felix Siauw. Deretan nama baru ini sangat aktif di berbagai platform media sosial, seperti Facebook, Instagram, Twitter, dan Youtube (Akmaliah, 2019).

Setiap nama yang populer di media sosial ini memiliki jumlah pengikut yang beraneka ragam. Sekadar bahan perbandingan, Ustaz Firanda memiliki 618 ribu pengikut di Facebook, Ustaz Basalamah sekitar 311 ribu pengikut. Sementara itu, Felix Siauw memiliki 5,3 juta pengikut di Instagram, 76 ribu pengikut di Facebook, dan 1,45 juta *subscriber* di Youtube.

Selain itu, ada juga nama-nama tokoh moderat yang merupakan tokoh keagamaan lama, tetapi aktif di media sosial. Contohnya, KH. Mustofa Bisri (Gus Mus) dan menantunya, Gus Ulil Abshar Abdala. Kanal resmi Gus Mus adalah GusMus Channel, yang memiliki 158 ribu *subscriber* di Youtube. Adapun Gus Ulil diikuti oleh sebanyak 116.500 orang di Facebook. Ada juga tokoh moderat berusia muda yang diikuti oleh 1,32 juta *subscriber* di kanal Youtube-nya yang bernama Jeda Nulis, yaitu Habib Husein Ja'far.

Selain individual, komunitas-komunitas keagamaan baru juga bermunculan secara komunal. Ada nama Terang Jakarta dan Shift Bandung yang bisa dijadikan sebagai representasinya. Dua komunitas ini sangat terkenal di kalangan anak muda dan memiliki pengaruh besar terhadap jamaahnya.

Kedua komunitas keagamaan ini memiliki perbedaan karakteristik. Terang Jakarta lebih memosisikan seorang selebritis daripada ketokohan anggota sebagai bagian dari promosi. Ini disebabkan adanya nilai popularitas dan basis penggemar dari seorang selebriti. Sementara itu, Shift Bandung lebih menonjolkan figur pribadi dari salah satu anggota komunitasnya.

Anggota komunitas Terang Jakarta berjumlah 62 ribu jamaah di Instagram, 3,89 ribu di Youtube, dan 148 ribu di facebook. Shift Bandung memiliki anggota sebanyak 1,9 juta orang di Instagram, 462 ribu di Youtube, 141 ribu di Facebook, dan sekitar 57,5 ribu jamaah Twitter (Haryadi, 2020).

3) Divergensi Agama

Seiring dengan perubahan patronasi agama, divergensi agama juga mengalami perubahan. Ini merupakan hal wajar karena begitu saluran informasi keagamaan bertambah banyak, maka ketersediaan sumber informasi keagamaan juga pasti melimpah.

Adanya perubahan penyebaran narasi keagamaan, yang semula pola sebarannya bersifat konvensional kemudian berubah ke arah sebar berbasis internet, harus disadari sebagai proses perubahan tatanan kebudayaan yang sudah dimulai. Jika selama ini publik diposisikan sebagai objek pembelajaran saja, ada perubahan mendasar yang tercipta seiring menjamurnya media sosial. Publik telah berperan serta sebagai subjek baru dalam proses reproduksi narasi keagamaan (Abdullah, 2017). Sikap aktif ini muncul lantaran adanya perubahan struktur sosial keagamaan yang selama ini status dan peran sumber informasi keagamaannya hanya dilegitimasi secara sosial dan kultural sehingga tidak memungkinkan bagi masyarakat untuk terlibat dalam proses produksi pengetahuan agama.

Keberadaan media-media keagamaan daring pada akhirnya membuat fungsi media sosial tidak sebatas sebagai sarana komunikasi semata. Akan tetapi, dalam konteks tertentu, media sosial adalah ruang reproduksi pengetahuan agama kepada khalayak ramai. Dengan kata lain, media sosial telah menjadi bagian dari proses divergensi agama. Kini pengetahuan agama tidak lagi bersifat absolut dan privat, tetapi telah berubah menjadi lebih umum karena bisa dinikmati oleh publik melalui media sosial (Alauddin et al., 2022). Dengan memahami bahwa generasi muda adalah pengguna aktif media sosial, sebaran

narasi keagamaan telah menemukan titik fokusnya. Lagi pula, ini adalah generasi yang mendominasi jumlah penduduk. Dengan media sosial menjadi tujuan utama akses internet, langkah penyebaran narasi keagamaan via internet menjadi sangat rasional. Karena bagi generasi muda, kemudahan, kecepatan dan kepraktisan adalah daya tarik dari aktivitas belajar atau *ngaji* di media sosial (Elvinaro & Syarif, 2021).

Contohnya, kita bisa mengambil fenomena pengajian daring via *live streaming* yang kian marak dijumpai ketika ramadan tiba. Pengajian daring menjadi saluran penyebaran ajaran agama di media sosial yang terjadi secara masif dan beragam. Masyarakat dunia yang saling terhubung tidak ubahnya semacam santri yang hidup dalam pesantren global (Sholahuddin, 2022).

Pada ramadan tahun 2020 lalu ada 62 kanal media sosial yang menyediakan pengajian daring yang dilakukan secara *live streaming*, contohnya:

- 1) GusMus Channel (<https://www.youtube.com/channel/UCZ9uhiZz1FzrMo9fHP8c9uA/videos>),
- 2) Langgar Genteng (<https://www.facebook.com/langgar.genteng>),
- 3) NU Channel (<https://www.youtube.com/channel/UCHee7Y-he9VwlBnYmV8dOYsQ/videos>), dan
- 4) Nur Arwani Buntet (<https://www.facebook.com/Ponpes-Nur-Arwani-buntet.pesantren10254758144.2532/>).

Pengajian ini berada di bawah naungan Nahdlatul Ulama dan berlangsung selama bulan puasa yang dilaksanakan di tiga negara, yakni Indonesia, Mesir, dan Belanda (Mihrob, 2020).



Sumber: GusMus Channel (2022)

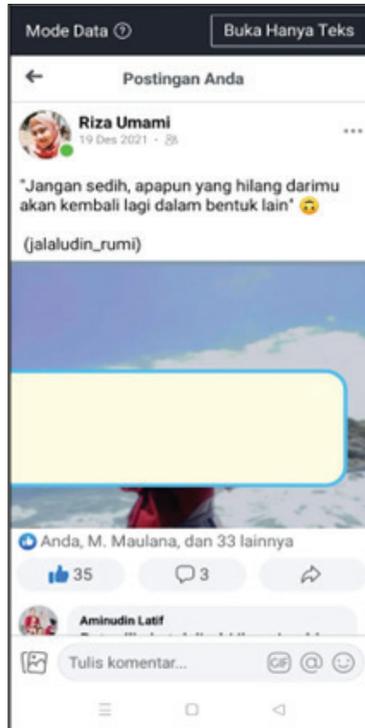
Gambar 11.1 Salah Satu Contoh Pengajian *Live Streaming*

KH. Mustofa Bisri atau yang lebih dikenal dengan Gus Mus merupakan sedikit kiai yang aktif di media sosial. Melalui beberapa kanalnya, Gus Mus sering mengadakan pengajian secara *live streaming*, misalnya saja, dari kanal Youtube-nya GusMus Channel yang secara rutin mengadakan pengajian online kala bulan puasa.

4) Ekspresi Keberagaman

Dunia internet tempat berbagai platform media sosial berada di dalamnya telah menjelma sebagai ruang baru keagamaan bagi generasi muda (Toni et al., 2021). Selain berfungsi sebagai saluran penyebaran narasi keagamaan, media sosial bagi anak-anak muda ternyata berfungsi pula sebagai media ekspresi keagamaan. Ekspresi keagamaan ini kadang kala berupa kutipan-kutipan kehidupan beragama yang dirasa cocok dengan suasana batin dan psikologis. Kutipan ini kadang juga berupa meme, komentar atas suatu konten, video pendek, sajak yang berisi kata-kata indah, ataupun kalimat-kalimat motivasi yang bernuansa nilai-nilai agama.

Hasil riset, yang dilakukan pada bulan Mei-Juni 2022 dengan rentang usia informan antara 19–22 tahun, telah membuktikannya. Bahwa pada momentum tertentu, seperti bulan ramadan, banyak anak muda ini yang gemar mengemos sesuatu yang bernuansa keagamaan. Suasana keagamaan yang khas saat bulan puasa, mereka akui mampu mendesak anak muda untuk mengekspresikan nilai-nilai agama di media sosialnya (Faesol, 2022). Berikut adalah contoh kiriman “posting” responden ketika ramadan beberapa tahun lalu.



Sumber: Faesol (2022)

Gambar 11.2 Contoh Kiriman Respon-
den Penelitian pada Saat Ramadan

Hasrat untuk mengungkapkan suasana batin keagamaan kepada khalayak ramai terfasilitasi oleh kecanggihan teknologi informasi. Dengan kata lain, media sosial memiliki peran ganda dalam keberagamaan anak muda, yaitu sebagai media belajar agama dan sekaligus media ekspresi keberagamaan. Ekspresi keberagamaan ini tidak hanya bisa dimaknai sebagai ungkapan spiritualitas atau religiositas saja, tetapi juga terkadang media sosial berfungsi sebagai medium untuk merespon kiriman keagamaan dari pihak lain yang pemahamannya berbeda. Hal ini terlihat dari tangkapan layar Facebook pada Gambar 11.3.



Sumber: Siauw (2023)

Gambar 11.3 Contoh Saling Komentar di Platform Facebook

Akun Felix Siauw pada 13 Maret 2022 mengirim informasi kegiatannya, yakni acara diskusi bertema “Radikal Radikul, Ada Apa?”. Informasi berbentuk selebaran ini diunggah di laman Facebook-nya. Beberapa saat kemudian ada banyak yang berkomentar. Salah satu di antaranya ada @Ahmad Ajib yang bilang “orang2 spti ini harusnya dikandangin, jgn hnya HTI saja yg diberangus, tpi ora2nya juga harus dicekal spti di malaysia” (Siauw, 2023). Komentar ini seperti gayung bersambut yang ternyata juga dikomentari pula oleh @Sya’roni Mubarak sebanyak tiga kali. Pada komentar yang terakhir, @Sya’roni Mubarak, bahkan menantang Felix secara terang-terangan. Katanya, “Felix Siauw jangan cuma like, saya tantang Kamu debat.? Buktikan kapasitas kamu.!!”.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Apa yang diunggah oleh @Ahmad Ajib dan @Sya'roni Mubarak pada dasarnya merupakan simbol dari paham keagamaannya, yang berbeda dengan paham keagamaan Felix Siauw. Seringkali kelompok atau individu yang berbeda paham keagamaan mengungkapkan ketidaksukaannya pada individu atau kelompok lain di platform media sosial yang dimilikinya.

D. Reproduksi Moderasi Beragama

Paparan di atas telah memberikan gambaran jelas bagaimana perubahan keberagaman anak muda terjadi. Ada perbedaan mendasar yang sangat tampak perihal karakteristik keberagaman anak muda sekarang dibandingkan dengan psikologi keagamaan generasi sebelumnya. Oleh karena itu, penyampaian narasi agama harus disesuaikan dengan selera generasi muda, baik dari metode maupun materi karena jika tidak beradaptasi dengan perubahan zaman, generasi muda tidak akan tertarik (Qodir, 2018).

Peta pemahaman ini adalah modal utama dalam menentukan titik reproduksi moderasi beragama di tengah-tengah pusaran kontestasi narasi keagamaan. Pilihan media yang presisi tidak hanya akan berimplikasi pada penerimaan wacana, tetapi juga efektivitas penyebarannya.

Sebagai cara pandang ideal dalam beragama, moderasi beragama hadir di tengah-tengah generasi muda yang sedang dikepung oleh aneka macam cara pandang keagamaan. Mulai dari paham keagamaan yang konservatif, liberal, ekstremis, sampai yang radikal. Dengan demikian, narasi moderasi beragama harus mampu ditampilkan dengan kemasan yang menarik untuk bisa menjadi pusat perhatian generasi muda.

Kenapa harus moderasi beragama? Moderasi beragama merupakan suatu rangka pikir. Sebuah cara pandang dan berperilaku yang senantiasa memilih posisi atau titik pijak di tengah-tengah. *Di tengah* ini maksudnya adalah selalu berusaha untuk berlaku adil dan meng-

hindari sikap ekstrem dalam beragama (Kementerian Agama, 2019). Hilmy (2022) menegaskan lima prinsip utama dalam pemahaman moderasi beragama, yakni

- 1) moderat (tawassuth),
- 2) berimbang (tawazun),
- 3) toleransi (tasamuh),
- 4) keadilan (i'tidal), dan
- 5) Musyawarah (Hilmy, 2022).

Pendapat ini juga sejalan dengan pemahaman bahwa moderasi beragama pada dasarnya merupakan suatu cara beragama dengan berfokus pada pengamalan hakikat roh agama yang berintikan pada nilai-nilai kemanusiaan (Suradji, 2021).

Praktik indah kehidupan beragama, yang selama ini ada di Indonesia, harus dilestarikan dan diwariskan kepada anak-anak muda. Anak muda adalah ahli waris kehidupan berbangsa. Mereka yang akan menjadi pemain utama dalam rangka menyongsong Indonesia Emas tahun 2045. Dengan demikian, seluruh aspek kehidupan anak muda, termasuk gaya keberagamaan di ruang virtual harus menjadi perhatian.

Karena dunia anak muda sekarang adalah dunia media sosial, Anak muda sekarang bisa dipastikan tidak ada satu pun yang tidak memiliki akun. Media sosial telah merenggut banyak waktu anak muda sehingga mereka terbiasa melakukan banyak hal dengan media sosial. Menyadari hal ini, maka tidak ada alasan untuk menolak gagasan bahwa media sosial ialah pintu masuk penyebaran paham moderasi beragama di kalangan anak muda, apalagi generasi muda sekarang memang cenderung lebih nyaman mencari informasi dari ponsel pintar daripada buku. Menurunnya minat baca buku dan meningkatnya akses informasi melalui media sosial pada kalangan generasi muda disebabkan karena kehadiran media sosial, yang mampu menawarkan beragam konten yang dikemas secara menarik baik secara audio maupun visual. Inilah yang membuat media sosial

menjelma sebagai media pencarian informasi utama dibanding dengan buku cetak (Adit, 2023).

Sebagaimana telah ditegaskan oleh Bryan S. Turner (dalam Rustandi, 2020) di atas bahwa karakteristik keberagamaan netizen banyak dipengaruhi oleh otoritas populer di ruang media sosial. Otoritas populer ini terbentuk karena dalam media sosial, setiap anak muda bisa membangun jejaring keberagamaannya sendiri tanpa harus tergantung pada orang tuanya. Inilah era patronasi keagamaan. Sebuah era yang telah mengalami perubahan mendasar dalam realitas keberagamaan digital.

Oleh karena itu, kehadiran media sosial sebenarnya telah mampu menghadirkan otoritas keagamaan baru, yang bertumpu pada diskursus keagamaan yang berhasil disebar dan diviralkan. Begitu wacana moderasi beragama viral di media sosial, maka pada saat bersamaan paham moderasi beragama akan memiliki efek hegemonik dalam memengaruhi keberagamaan netizen.

Bukan zamannya lagi mengajarkan paham keagamaan secara dogmatis dengan metode klasik sebagaimana era generasi-generasi sebelumnya. Diskursus moderasi beragama yang terlalu elitis ditambah lagi dengan tradisi diskusi dan seminar keagamaan di ruang mewah sudah selayaknya untuk segera diubah.

Moderasi beragama harus menjadi bahan obrolan sehari-hari anak muda di kafe dan tempat tongkrongan lainnya. Oleh karena itu, moderasi beragama harus terlibat aktif dalam dunia anak muda, yakni dunia media sosial. Ruang tak terbatas di media sosial harus direbut dan diisi penuh dengan paham moderat dalam beragama.

Yang menjadi pokok persoalan sekarang adalah bagaimana reproduksi paham moderasi beragama di tengah-tengah pusaran kontestasi narasi keagamaan di media sosial? Ada beberapa tahapan yang barangkali bisa menjadi alternatif langkah konkret dalam memproduksi konten narasi moderasi di ruang virtual. Mulai dari produksi narasi, visualisasi konten, pemengaruh media sosial dan pemviralan

narasi. Semua tahapan ini mengarah pada pendekatan struktural dan kultural dengan menekankan pada usaha yang sistematis dan masif.

Produksi narasi beragama berada di bawah kendali Kementerian Agama (Kemenag). Institusi ini merupakan simbol otoritas dalam menggaungkan narasi moderasi karena memiliki legitimasi legal formal untuk mendominasi narasi keagamaan. Pada tataran praktisnya, Kementerian Agama beserta seluruh institusi di bawahnya harus memiliki kanal khusus moderasi beragama di tiap-tiap platform media sosial.

Semua kanal ini saling terkait satu sama lain sehingga membentuk suatu jaringan virtual yang sangat besar sebagai media produksi sekaligus distribusi narasi, apalagi kalau ditambah dengan seluruh pegawai Kementerian Agama, yang ikut aktif terlibat dalam proses distribusi narasi, maka jaringan narasi moderasi akan semakin kuat dan mengakar.

Dalam proses produksi, narasi moderasi tidak bisa ditampilkan apa adanya. Konten narasi moderasi beragama harus dikemas menarik agar sesuai selera kaum muda tanpa harus menanggalkan substansi narasi beserta empat indikator utamanya, yakni komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan akomodatif terhadap kebudayaan lokal.

Dengan otoritas yang dimiliki, Kementerian Agama bisa membentuk “pasukan khusus” yang tugas khususnya adalah memvisualkan konten narasi moderasi beragama dalam berbagai bentuk yang mudah disukai oleh anak-anak muda. Substansi moderasi bisa saja nanti dikemas dalam bentuk, seperti kutipan, komik, kartun, atau video pendek. Kemudian, agar tampilan narasi semakin menarik dan efektif, pasukan khusus ini tidak cukup hanya peduli pada “bungkusnya” saja, tetapi juga pada penyampai pesan narasi supaya sisi emosional netizen bisa tersentuh. Dengan kesadaran bahwa daya sebar narasi di ruang virtual banyak dipengaruhi oleh keberadaan tokoh populis, sudah saatnya Kementerian Agama menggandeng pemengaruh media sosial sebagai duta narasi moderasi beragama.

Karena setiap zaman selalu ada tokoh idola anak muda, reproduksi paham moderasi beragama tidak bisa menutup mata atas realitas ini. Bahwa anak muda akan tertarik pada ajaran moderasi beragama rasanya tidak masuk akal kalau yang menyampaikan pesan moderasi beragama adalah seseorang yang tidak terkenal, apalagi tidak sebaya. Pesan moderasi beragama harus disampaikan oleh yang berusia muda, berpengetahuan agama mumpuni, dan memiliki otoritas keagamaan populis di media sosial. Inilah duta narasi moderasi beragama yang dalam jagad dunia maya merupakan tokoh keagamaan idola anak muda. Untuk saat ini nama Habib Husein Ja'far dan Gus Iqdam barangkali bisa menjadi alternatif pilihan.

Selain mengandalkan sosok pemengaruh media sosial dalam proses mengarusutamakan narasi moderasi beragama, kita harus menyadari pula bahwa ada banyak komunitas atau organisasi keagamaan yang beraliran moderat. Ada Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah sebagai representasi dari organisasi keagamaan moderat yang sudah selayaknya menjadi partner abadi dalam menyuarakan narasi moderasi beragama. Dengan basis massa yang luar biasa, gaung moderasi akan tersebar secara merata hingga ke wilayah “akar rumput”.

Bahwa narasi moderasi beragama sedang berada di tengah kepungan narasi-narasi keagamaan yang lain, maka produksi narasi beragama di ruang sosial harus dilakukan secara serentak, berkesinambungan, dan sistematis. Langkah ini bertujuan untuk membuat narasi moderasi menjadi konten yang viral di pelbagai platform media sosial. Ketenaran atau popularitas adalah kunci persaingan di pasar narasi keagamaan. Sebagaimana lazimnya hukum pasar, hanya sesuatu yang menarik yang akan mudah dilirik. Oleh sebab itu, popularitas harus menjadi “bungkus” moderasi beragama. Tidak bisa kebenaran ajaran moderasi beragama dibiarkan “telanjang” bertarung begitu saja dengan narasi keagamaan lainnya di media sosial. Inilah kenapa dibutuhkan gerakan produksi dan distribusi narasi keagamaan yang dilakukan secara masif dan sistematis dengan melibatkan banyak pihak, baik instansi keagamaan, tokoh populis, maupun individu.

Namun, gerakan struktural saja tidaklah cukup, kita memerlukan juga terobosan-terobosan secara kultural karena tidak mungkin narasi moderasi beragama hanya dipasrahkan begitu saja pada pihak-pihak tertentu untuk mengurusnya. Terobosan kultural yang dimaksud adalah menggalakkan budaya *online* dalam upaya merebut ruang narasi keagamaan serta terus melestarikan tradisi pengajian secara luring. Maksudnya, ini boleh dan sah-sah saja, bahkan suatu keharusan jika narasi moderasi disebarluaskan dengan memaksimalkan media sosial. Namun, perlu disadari juga bahwa ada banyak pengajian luring dengan skala audiens besar, yang sebenarnya merupakan potensi yang sangat strategis untuk mengenalkan dan menanamkan paham moderasi beragama.

E. Penutup

Perkembangan teknologi informasi yang makin canggih pada akhirnya harus diakui telah memiliki dampak yang sangat besar dalam mengubah tatanan sosial kemasyarakatan. Akibatnya tidak hanya melahirkan perubahan pola komunikasi, perkembangan ini juga menciptakan perubahan keberagaman masyarakat, khususnya generasi muda. Generasi muda yang denyut nadi kehidupannya begitu menyatu dengan dunia virtual pada akhirnya tidak hanya menjadikan media sosial sebagai sarana komunikasi semata, tetapi juga sebagai wahana melakukan banyak hal, termasuk belajar agama. Media sosial tidak ubahnya sudah seperti lapak agama untuk “diperdagangkan”. Inilah era pasar kontestasi narasi agama di ruang virtual.

Pada dasarnya, proses adaptasi agama terhadap perkembangan zaman dengan memanfaatkan media sosial telah membuat empat perubahan keberagaman generasi muda. Mulai dari generasi pencari agama, patronasi agama, divergensi agama, dan ruang ekspresi keberagaman. Perubahan keberagaman ini menyadarkan kita semua bahwa zaman telah berubah. Keadaan anak muda zaman sekarang tidak sama dengan generasi sebelumnya. Karena itu, moderasi beragama tidak bisa “dipasarkan” dengan model konvensional karena tidak sesuai dengan karakter anak muda. Moderasi beragama harus

merebut ruang virtual dan mewarnai jagat media sosial agar arus utama keberagaman di Indonesia diwarnai oleh paham moderasi beragama.

Pada titik kesadaran inilah betapa sesungguhnya narasi moderasi beragama sangat penting untuk disebarluaskan melalui pelbagai platform media sosial. Penyebarluasan di jagat virtual tidak semata-mata hanya menjadi tugas beberapa pihak saja. Akan tetapi, kita semua bertanggung jawab penuh menjadi agen yang mereproduksi dan mendistribusikannya karena menjaga keberlangsungan kehidupan beragama yang damai dan menyejukkan adalah tugas setiap manusia.

Daftar Rujukan

- Abdullah, I. (2017). Di bawah bayang-bayang media: Kodifikasi, divergensi, dan kooptasi agama di era internet. *Sabda: Jurnal Kajian Kebudayaan*, 12(2), 116–121. <https://doi.org/10.14710/sabda.12.2.116-121>
- Adit, A. (2023, 18 Mei). *Guru Besar UGM: Kini, alat utama pembelajaran bukan dari buku*. Kompas. <https://www.kompas.com/edu/read/2023/05/18/124146971/guru-besar-ugm-kini-alat-utama-pembelajaran-bukan-dari-buku>
- Akmaliah, W. (2019). *Politik sirkulasi budaya pop: Media Baru, Pelintiran agama dan pergeseran otoritas*. Buku Mojok.
- Alauddin, A., Safitri, L. Y., & Jubba, H. (2022). Privatisasi agama di kalangan muda muslim pada era disrupsi. *DIALEKTIKA*, 15(2), 15–26. <http://dx.doi.org/10.33477/da.v15i2.4029>
- Albana, H. (2022). Kontestasi narasi moderasi beragama di Instagram. *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian*, 14–27. <http://dx.doi.org/10.31332/ai.v0i0.3791>
- Alimi, M. Y. (2018). *Mediatisasi agama, post truth dan ketahanan nasional sosiologi agama era digital*. LKiS.
- Andriani, F. (2021, 21 Maret). *Membendung Islam kaffah dengan moderasi sejarah Islam, mungkinkah?* Voa-Islam.Com. <http://www.voa-islam.com/read/liberalism/2021/03/14/76081/membendung-islam-kaffah-dengan-moderasi-sejarah-mungkinkah/#sthash.LulcKsXy.dpb>

- Arrobi, M. A. (2021). Otoritas agama di era media baru: Pemetaan isu dan tren kajian. Dalam Isbah, M.F., & Wibawanto, G.R. (Ed.), *Perspektif ilmu ilmu sosial di era digital: Disrupsi, emansipasi dan rekognisi* (pp. 67–95). Gadjah Mada University Press. https://www.researchgate.net/publication/355773197_Otoritas_Agama_di_Era_Media_Baru_Pemetaan_isu_dan_tren_kajian
- Arrobi, & Nadzifah, A. (2020). Otoritas agama di era korona: Dari fragmentasi ke konvergensi? *MAARIF*, 15(1), 197–215. <https://doi.org/10.47651/mrf.v15i1.85>
- Asri, C., & Soehadha, M. (2022). Komodifikasi agama: Studi analisis terhadap tampilan agama di Instagram. *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam*, 7(1), 97–113.
- Ayu, D. I. (2023, 26 Mei). *Sasar anak muda, konsep moderasi beragama harus dinarasikan sederhana*. Balitbangdiklat.Kemenag. <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/sasar-anak-muda-konsep-moderasi-beragama-harus-dinarasikan-sederhana>
- Aziz, A. (2015). Religiofikasi komoditas dan identitas agama anak muda Kota Surabaya. *Al'Adalah*, 18(1), 15–38.
- BPS. (t.t.). *Jumlah penduduk pertengahan tahun (ribu jiwa), 2021–2023*. Badan Pusat Statistik. Diakses pada 29 Agustus, 2023 dari <https://www.bps.go.id/indicator/12/1975/1/jumlah-penduduk-pertengahan-tahun.html>
- BPS. (2022). *Statistik telekomunikasi Indonesia 2021*. Badan Pusat Statistik. Diakses pada 26 April, 2023 dari https://www.bps.go.id/publication/2022/09/07/bcc820e694c537ed3ec_131b9/statistik-telekomunikasi-indonesia-2021.html
- CNN Indonesia. (2022). *Cara kunjungi virtual Ka'bah dan ibadah haji di metaverse*. CNN Indonesia. <https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20220208131007-192-756449/cara-kunjungi-virtual-kabah-dan-ibadah-haji-di-metaverse>
- Elvinaro, Q., & Syarif, D. (2021). Generasi milenial dan moderasi beragama: Promosi moderasi beragama oleh peace generation di media sosial. *JISPO Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 11(2), 195–218. <https://doi.org/10.15575/jispo.v11i2.14411>
- Faesol, A. (2022). Media sosial dan sufisme: Gambaran religious style pada generasi milenial. Dalam *EAIC: Esoterik annual international conferences*, 1(01), 27–44. <http://103.35.140.33/index.php/EAIC/article/view/299>

- Faiz, A. (2021, 21 Maret). *Ajaran dan praktik moderasi beragama dalam Islam*. Alif.Id. <https://alif.id/read/af/ajaran-dan-praktik-moderasi-beragama-dalam-islam-b236713p/>
- Fakhruroji, M., Rustandi, R., & Busro, B. (2020). Bahasa agama di media sosial: Analisis framing pada media sosial Islam populer. *Jurnal Bimas Islam*, 13(2), 203–234. <https://doi.org/10.37302/jbi.v13i2.294>
- Farchan, Y. (2020, 31 Juli). *Islam virtual: Ekspresi keagamaan milenial muslim urban Indonesia*. Times Indonesia. <https://timesindonesia.co.id/kopi-times/288245/islam-virtual-ekspresi-keagamaan-milenial-muslim-urban-indonesia>.
- Galuh, P. R. (2021, 23 Februari). *Jumlah pengguna internet Indonesia 2021 tembus 202 Juta*. Kompas. <https://tekno.kompas.com/read/2021/02/23/16100057/jumlah-pengguna-internet-indonesia-2021-tembus-202-juta>
- GusMus Channel. (2022, 3 April). *Jimat Ramadhan #1: Agama adalah berbuat baik* [Video]. https://youtu.be/hF_q_AHs6Bg?si=2CCtiKvsAKZgCBFj
- Hakam, S., Pamungkas, C., & Budiwanti, E. (2016). Komodifikasi agama-agama di Korea Selatan. *Jurnal Kajian Wilayah*, 7(2), 159–168. <https://doi.org/10.14203/jkw.v7i2.750>
- Hamdi, S., Munawarah, M., & Hamidah, H. (2021). Revitalisasi syiar moderasi beragama di media sosial: Gaungkan konten moderasi untuk membangun harmonisasi. *Intizar*, 27(1), 1–15. <https://doi.org/10.19109/intizar.v27i1.8191>
- Hardiantoro, A. (2022, 9 Februari). *Ramai Soal hajar aswad kabah di metaverse, apa itu metaverse?* Kompas. <https://www.kompas.com/tren/read/2022/02/09/183100565/ramai-soal-hajar-aswad-kabah-di-metaverse-apa-itu-metaverse-?page=all#page2>
- Haryadi, D. (2020). Otoritas keagamaan baru: Habituaasi dan arena dakwah era digital. *Islamic Insights Journal*, 2(2), 69–82. <https://pdfs.semanticscholar.org/935b/88dee05ed2aaf27cef454481937646978700.pdf>
- Haryanto, S. (2015). *Sosiologi agama; Dari klasik hingga postmodern*. Ar-Ruzz.
- Hefni, W. (2020). Moderasi beragama dalam ruang digital: Studi pengarusutamaan moderasi beragama di perguruan tinggi keagamaan Islam negeri. *Jurnal Bimas Islam*, 13(1), 1–22. <https://doi.org/10.37302/jbi.v13i1.182>

- Hilmy, M. (2022, 8 Januari). *Eksportasi moderasi beragama*. Kompas. <https://www.kompas.id/baca/opini/2022/01/08/eksportasi-moderasi-beragama>
- Iffan, A., Nur, M. R., & Saiin, A. (2020). Konseptualisasi moderasi beragama sebagai langkah preventif terhadap penanganan radikalisme di Indonesia. *PERADA*, 3(2), 187. <https://doi.org/10.35961/perada.v3i2.220>
- Indah, Y. A. (2022, 15 April). *Memotret ekspresi keagamaan generasi muda di era disrupsi 4.0*. Kompas. <https://www.kompas.id/baca/artikel-opini/2022/04/13/memotret-ekspresi-keagamaan-generasi-muda-di-era-disrupsi-40>
- Jalaluddin. (2016). *Psikologi agama: Memahami perilaku dengan mengaplikasikan prinsip-prinsip psikologi*. RajaGrafindo Persada.
- Kementerian Agama. (2019). *Moderasi Beragama*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Koma TV. (2020, 28 April). *Teori spiritual marketplace wade clark roof/ cak faiz/yt jurnal*. [video]. https://youtu.be/US7xrxj0eKBM?si=IJV_N7DX8aWezdb4
- Maulana, Y. (2021, 25 Agustus). *Peneliti PKM UPI: 44 dari 100 siswa sma bandung terindikasi paham radikal*. Detik. <https://news.detik.com/berita-jawa-barat/d-5696100/peneliti-pkm-upi-44-dari-100-siswa-sma-bandung-terindikasi-paham-radikal>
- Mihrob. (2020, 3 Mei). *Daftar lengkap pengajian online Nahdlatul Ulama, ikutilah!* Laduni. <https://www.laduni.id/post/read/68161/daftar-lengkap-pengajian-online-nahdlatul-ulama-ikutilah>
- Pabbajah, M., Hannani, H., Pabbajah, T. H., & Deraman, D. (2022). Beragama di ruang digital: Pergeseran orientasi dari pemahaman agama ke spirit beragama. *DIALEKTIKA*, 15(2), 1–14. <http://dx.doi.org/10.33477/da.v15i2.4028>
- PPIM. (2020). *PPIM rilis temuan baru tren beragama di medsos*. <https://ppim.uinjkt.ac.id/2020/11/16/Ppim-Rilis-Temuan-Baru-Tren-Beragama-Di-Medsos>
- PPIM. (2021). *Launching hasil penelitian PPIM UIN Jakarta beragama ala anak muda; ritual no konservatif yes*. PPIM UIN Jakarta. <https://ppim.uinjkt.ac.id/2021/12/09/launching-hasil-penelitian-ppim-uin-jakarta-beragama-ala-anak-muda-ritual-no-konservatif-yes/>

- Qodir, Z. (2018). *Sosiologi agama: Teori dan perspektif keindonesiaan*. Pustaka Pelajar.
- Qudsy, S. Z. (2019). Pesantren online: Pergeseran otoritas keagamaan di dunia Maya. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 2(2), 169–187. <https://doi.org/10.14421/lijid.v2i2.2010>
- Rachmadhani, A. (2021). Otoritas keagamaan di era media baru: Dakwah Gusmus di media sosial. *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama Dan Masyarakat*, 5(2), 150–169. <https://doi.org/10.14421/panangkaran.v5i2.2636>
- Riyanta, S. (2022, 12 Juli). *Internet, Swa-radikalisasi dan terorisme*. Kompas. <https://nasional.kompas.com/read/2022/07/12/06300041/internet-swa-radikalisasi-dan-terorisme>
- Rizal, J. G. (2021, 26 Desember). *Mengenal Apa itu generasi baby boomers, x, y, z, millennials, dan alpha*. Kompas. <https://www.kompas.com/tren/read/2021/12/26/170000565/mengenal-apa-itu-generasi-baby-boomers-x-y-z-millennials-dan-alpha?page=all>
- Rustandi, L. R. (2020). Disrupsi nilai keagamaan dalam dakwah virtual di media sosial sebagai komodifikasi agama di era digital. *Sangkep: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, 3(1), 23–34. <https://doi.org/10.20414/sangkep.v3i1.1036>
- Sholahuddin. (2022, 13 April). *Ramadan, ngaji “online”, dan diseminasi moderasi Islam*. Detik. <https://news.detik.com/kolom/d-6030644/ramadan-ngaji-online-dan-diseminasi-moderasi-islam>
- Siauw, F. (2023). *Home* [Halaman Facebook]. Dalam *Facebook*. <http://m.facebook.com/felixysiauw>
- Soraya, D. A. (2020, 13 Desember). *Riset: 58 Persen milenial belajar agama di medsos*. Republika. <https://khazanah.republika.co.id/berita/ql9jnz430/riset-58-persen-milenial-belajar-agama-di-medsos>
- Suradji, A. (2021, 15 Oktober). *Moderasi beragama generasi milenial*. Kompas. <https://khazanah.republika.co.id/berita/ql9jnz430/riset-58-persen-milenial-belajar-agama-di-medsos>
- Toni, H., Mercy Rolando, D., Yazid, Y., & Adity, R. (2021). Fenomena cyber religion sebagai ekspresi keberagamaan di internet pada komunitas shift. *Jurnal Dakwah Risalah*, 32(01), 56–74. <http://repository.iaincurup.ac.id/id/eprint/529>

- UNUSIDA TV. (2023, 23 Februari). *Konferensi Nasional 1 abad Nahdlatul Ulama || Ikatan Sarjana Nahdlatul Ulama (ISNU)* [video]. <https://www.youtube.com/live/uk5AtstcmQk?si=7kWrTiRgmBYzQMOr>
- Wadi, H., & Bagaskara, R. (2022). Perjumpaan pasar dan dakwah: Ekspresi kesalehan anak muda dan komodifikasi agama di Muslim United Yogyakarta. *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian*, 51–60. <http://dx.doi.org/10.31332/ai.v0i0.3843>
- Wibowo, R. W., & Nurjanah, A. S. (2021). Aktualisasi moderasi beragama abad 21 melalui media sosial. *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 11(2), 55–62. <http://dx.doi.org/10.24014/jiik.v11i2.13870>
- Zaenuddin, A. (2020, 23 Juni). *Fenomena beragama di era disrupsi, post-truth society dan komoditas simbolik*. Kompasiana. https://www.kompasiana.com/alizaenuddin_/5ef2275b097f3620e50dafd2/fenomena-beragama-di-era-disrupsi-post-truth-society-dan-komoditas-simbolik



BAB 12

Dialog Lintas Iman: Kajian terhadap Gerakan Inklusif di Ruang Digital

Ali Mursyid Azisi

A. Dialog Lintas Agama di Era Modern

Tema moderasi beragama menjadi tren kajian dan mendapatkan perhatian serius dari para peneliti dan akademisi pada era saat ini. Hal ini merupakan respons terhadap fenomena konflik antaragama dan perebakan kelompok Islam radikal, ekstremis, dan puritan yang acapkali mengganggu stabilitas sosial di masyarakat. Bagi kalangan Islam, ini menjadi pekerjaan rumah bersama untuk bagaimana mengatasi hal tersebut. Catatan sejarah membuktikan bahwa konflik berlatar belakang agama terjadi di berbagai belahan dunia. Salah satu di antaranya adalah konflik antara Islam dan Kristen di Afrika Tengah, tepatnya Kota Boda yang menewaskan 75 orang. Mayoritas korban meninggal adalah umat Kristen (BBC, 2014). Kemudian, konflik

A. M. Azisi

UIN Sunan Ampel Surabaya, *e-mail*: alimursyidazisi18@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Azisi, A. M. (2023). Dialog lintas iman: Kajian terhadap gerakan inklusif di ruang digital. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (325–351). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c748 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

Buku ini tidak diperjualbelikan.

antara tiga agama samawi yang kerap terjadi, yaitu Islam, Kristen, dan Yahudi (Thontowi, 2001). Konflik di dunia internasional lainnya adalah penyerangan gedung World Trade Centre (WTC) oleh pasukan Al-Qaeda yang mengatasnamakan Islam (El-Fadl, 2002).

Dalam rekam jejak Indonesia, perselisihan juga kerap terjadi baik intra-agama maupun antar-agama. Beberapa konflik yang sudah terekam, seperti sebagai berikut.

- 1) Konflik Islam dan Kristen di Singkil Aceh (Hartani, 2020).
- 2) Konflik penolakan pembangunan GKI Yasmin pada tahun 2000 di Bogor (Sirait, 2019).
- 3) Konflik agama dan etnis di Poso tahun 1992 (Alganih, 2016).
- 4) Konflik internal antara muslim Syiah dan Sunni di Madura, Jawa Timur (Ida & Dyson, 2015).
- 5) Penolakan pembangunan rumah ibadah Kristen di Cilegon, Banten pada 2022. Catatan buruknya peradaban agama Indonesia bisa dilihat dari sejarah terjadinya perselisihan agama (Iqbal, 2022).

Catatan kelam pada era modern (saat ini) juga memerlukan upaya antisipasi terhadap konflik berlatar agama di ruang digital sebab kemajuan teknologi merupakan keniscayaan yang mengalami perkembangan begitu pesat (Yudha & Irwansyah, 2018). Temuan penelitian menunjukkan bahwa penggunaan media sosial telah meningkat sebesar 60%. Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APIJII) menyebutkan bahwa penetrasi lebih pengguna internet sebesar 25,5 juta terjadi di Indonesia pada kuartal kedua tahun 2020, ini lebih besar dibandingkan tahun 2019 pada kuartal yang sama (APJII, 2020). Persentase penduduk Indonesia yang menggunakan internet juga meningkat dari tahun 2018–2022, yaitu (1) 2018 sebesar 64,80%; (2) 2019–2020 sebesar 73,70%; dan (3) 2021–2022 sebesar 77,02% (APJII, 2022). Dengan demikian, ini menjadi tantangan umat beragama (Islam) dalam beradaptasi dengan kemajuan zaman, terlebih dalam bersosialisasi.

Kajian tentang moderasi beragama atau upaya menebar keberagaman inklusif di ruang digital sebelumnya sudah ditulis oleh beberapa peneliti sebagai berikut.

- 1) Wildani Hefni dengan judul “Moderasi Beragama dalam Ruang Digital: Studi Pengarusutamaan Moderasi Beragama di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri”. Ia mengkaji tentang bagaimana pengarusutamaan moderasi beragama, khususnya di kalangan kampus Islam negeri berbasis digital (Hefni, 2020).
- 2) Engkos Kosasih (2019) menulis “Literasi Media Sosial dalam Pemasarakatan Sikap Moderasi Beragama”. Ia mengkaji tentang bagaimana upaya menerapkan pola keberagaman *wasathiyah* di ruang digital (Kosasih, 2019).
- 3) Dedi Wahyudi dan Kurniasih (2021) menulis tentang “Literasi Moderasi Beragama Sebagai Reaktualisasi Jihad Milenial Era 4.0”. Penelitian ini juga mengkaji tentang upaya menyiarkan moderasi beragama di ruang digital sebagai jihad milenial.
- 4) Agung dan Maulana (2022) juga menulis tentang “Revitalisasi Pengembangan Moderasi Beragama pada Era Digital di Indonesia”. Mereka menganalisis urgensi pengembangan moderasi beragama dalam upaya melakukan konter terhadap kalangan ekstrem dan berita negatif.
- 5) Muria Khusnun Nisa et al. (2021) menulis “Moderasi Beragama: Landasan Moderasi dalam Tradisi Berbagai Agama dan Implementasi di Era Disrupsi Digital”. Dalam penelitian ini, mereka mengkaji landasan moderasi beragama dalam agama-agama pada era kemajuan teknologi. Jika moderasi beragama umumnya hanya dikaji dalam perspektif Islam saja, artikel ini lebih menunjukkan ragam pemahaman moderasi beragama dalam pelbagai agama. Artikel ini juga memiliki celah pembeda dari penelitian sebelumnya, yaitu lebih spesifik terhadap upaya dialog lintas iman (agama) di media sosial untuk memperkuat syiar moderasi beragama yang berbasis digital.

Indonesia merupakan negara yang kaya akan agama-agama, dari mulai agama-agama besar hingga kepercayaan lokal. Dengan demikian, ini menjadi hal yang penting sekali untuk dikaji lebih lanjut tentang bagaimana upaya merawat harmoni beragama dengan melibatkan berbagai elemen agama di ruang digital. Sebagaimana dalam teori yang dikenalkan Heidi Campbell (2010), *religius-social shaping of technology*, dalam bukunya *When Religion Meets New Media*, ia mengemukakan bahwasanya efek dari era teknologi digital terhadap pola keberagamaan masyarakat, yang paling terasa di antaranya, adalah memudarnya afiliasi terhadap lembaga keagamaan, bergesernya otoritas keagamaan, menguatnya individualisme, serta terjadi perubahan dari pluralisme menuju tribalisme (Campbell, 2010). Setidaknya terdapat dua bahasan penting dalam artikel ini. Pertama bagaimana makna-konteks moderasi beragama. Kedua, bagaimana upaya mengimplementasikan dialog lintas di ruang digital. Inilah yang nantinya bisa menjawab permasalahan konflik antaragama di era digital saat ini. Posisi artikel ini sebagai penguat terhadap upaya mensyiarkan moderasi beragama di Indonesia, khususnya dalam ruang digital. Artikel ini juga berupaya memberikan langkah praktis dalam upaya menerapkan syiar dengan melibatkan pelbagai elemen masyarakat.

Penyusunan artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan memaparkan hasil analisis, pemahaman, dan kritisi terhadap gerakan moderasi beragama yang seharusnya mampu masuk ke dalam ruang-ruang kecil tempat manusia bersosialisasi, yang salah satunya ialah media sosial sebagai wadah berinteraksi kedua. Oleh karena itu, upaya menebar syiar moderasi beragama sangatlah penting untuk dihidupsuburkan dan ditopang oleh berbagai pihak, baik akademisi, praktisi, aparatur negara, agamawan, dosen, maupun masyarakat umum. Sumber utama penelitian berasal dari konten dialog lintas agama kanal Youtube Jeda Nulis, Cahaya Untuk Indonesia, Noice, dan Deddy Corbuzier—dengan program barunya “Log-In” di “Close The Dor”, dalam rentang waktu (2020–2023). Untuk memperkaya literatur, artikel ini menggunakan langkah *library research* sebagai data primer

dalam rentang waktu 10 tahun terakhir untuk mempertajam analisis tentang bagaimana menebar syiar agama harmonis, humanis, inklusif, dan toleran melalui dialog lintas iman sebagai wujud implementasi sekaligus contoh ekspresi moderasi beragama di ruang digital. Artikel ini nantinya akan menjawab tantangan masyarakat modern dalam menebar paham moderat yang sesuai dengan nilai-nilai Islam dan norma beragama. Teknik analisis data yang digunakan dalam artikel ini, yaitu deskriptif-analitis.

B. Islam Sebagai Agama Rahmah

Definisi yang berbeda tentang Islam ada tergantung pada pelbagai variabel. Dalam bahasa Arab, kata sin, lam, dan mim secara harfiah diterjemahkan menjadi damai, suci, taat, dan taat (tidak durhaka/menolak). Dari sinilah Islam mendapatkan namanya. Definisi syar'i Islam, antara lain, pasrah pada kehendak Allah dan tidak permasalahan hukum-hukum yang berlaku pada-Nya. Pemahaman tentang asal-usul dan syar'i Islam ini mengarah pada makna pribadi yang dapat diartikulasikan sebagai "Seseorang hanya dapat mengalami ketenangan sejati dan mencapai kesucian abadi dengan tunduk pada perintah-Nya dan membuat diri tunduk padanya" (Arijlmanan, 2018).

Kemudian, Abul A'la Maududi (dalam Arijalmanan, 2018) mengusulkan definisi singkat tentang Islam sebagai berikut: "Taatilah Allah Swt. dan tunduk pada perintah-Nya tanpa melanggar." Salah satu juru bahasa Indonesia yang paling terkenal, Quraish Shihab (2020), menggarisbawahi bahwa Islam merupakan ajaran tahun itu untuk perdamaian dalam menjaga agama. Berikut setidaknya lima segi ide Islam yang harus dipahami.

- 1) Diambil dari hadis yang berbunyi "Ceritakan tentang Islam wahai Muhammad! Jika mampu, berhajilah di Baitulah dan dirikan salat, zakat, puasa Ramadan, dan ketahuilah bahwa tidak ada Zat Agung kecuali Allah Swt.," yang Rasulullah bersabda (dalam Bukhari dan Muslim, 2013).

- 2) Islam menuntut pengabdian penuh terhadap-Nya dengan pernyataan tauhid, patuh secara total pada aturan-Nya, dan pantang dari perbuatan salah. Islam juga dipandang sebagai pengetahuan tentang kuasa Tuhan terhadap seluruh jagat raya (Arijlmanan, 2018). Islam adalah pandangan atau jalan hidup (*way of life*) dengan hukum-hukum syariat yang menjadi landasan bagi pelajaran akhlak yang disebarkan oleh Nabi Muhammad SAW ke seluruh negara nonmuslim (berupa unsur ibadah dan muamalah) (Sodikin, 2003).
- 3) Hukum-hukum ini memiliki peranan sentral dalam mengondisikan kehidupan manusia di muka bumi dengan segala aturannya. Sebagaimana dinyatakan dalam (QS. Ali Imran: 183), mereka yang mematuhi norma ini akan mendapat timbal balik baik di akhirat maupun dunia.
- 4) Islam merupakan seperangkat pedoman hidup yang diterima Nabi dalam bentuk syariat. Nilai-nilai tersebut terdapat dalam dua teks utama agama (Al-Qur'an dan hadis), akhlak, keyakinan, muamalah, pemikiran, dan sejarah (Safliana, 2020).
- 5) Islam menawarkan solusi atas tiga persoalan yang sering muncul dalam kehidupan manusia, khususnya yang berkaitan dengan bagaimana manusia berhubungan dengan Tuhan, sesama, dan alam semesta. Islam pada kenyataannya adalah cara hidup sejati yang dapat hidup berdampingan dengan semua aspek kehidupan sehari-hari seraya meningkatkan dan mengatasi peradaban dengan cara yang dapat diterima oleh Tuhan (Arijlmanan, 2018). Selain sebagai wahana untuk mencapai pemenuhan spiritual, agama juga berperan penting dalam mengatur berbagai aspek kehidupan, termasuk interaksi sosial.

Islam yang condong pada pemahaman moderat setidaknya terdapat dua istilah yang dengan mudah dikenali, yaitu rahmah dan inklusif. Istilah-istilah Islam rahmah banyak dikaji di Indonesia, seperti Islam Washatiyah atau bahkan moderasi beragama. Washatiyah sering digunakan untuk menyebut umat Islam dan menandakan yang terbaik dan paling sempurna dalam singgungan Al-Qur'an

kepada umat Islam (al-Baqarah [2]: 43). Hadits sebagai rujukan kedua setelah Al-Qur'an juga menyatakan bahwa di tengah setiap keadaan selalu yang terbaik. Untuk menghadapi perbedaan pendapat tanpa melakukan tindakan superioritas, kekerasan, atau anarkisme, Islam moderat juga menjunjung tinggi cinta, toleransi, dan keyakinan bahwa perbedaan itu wajar. Istilah rahmah diambil dari potongan ayat Rahmatan lil 'alamin, yaitu beragama-bersosial dengan berbuat kasih sayang dan kecintaan kepada siapapun tanpa pandang bulu.

Istilah inklusif juga erat disandarkan pada pemahaman Islam yang terbuka. Term ini juga kerap kali disandingkan dengan konsep moderasi beragama sebagai salah satu istilah yang populer dalam kajian keagamaan di Indonesia. Inklusif dalam arti sederhananya adalah terbukanya pikiran seseorang terhadap perbedaan, dalam artian menyadari bahwa hal demikian adalah sebuah anugerah Tuhan yang telah diciptakan. Hal ini berbanding terbalik dari kalangan radikal-ekstremis yang cenderung memiliki pemahaman keagamaan eksklusif, atau tertutup. Mereka tidak mau menerima pendapat lain kecuali pada kelompoknya sendiri. Dengan demikian inilah yang menjadi penyebab seseorang melakukan tindakan kekerasan dalam beragama. Ideologi inklusif dan rahmah inilah yang kemudian harus masuk di berbagai penjuru kehidupan, termasuk ruang digital sebagai komunikasi di era modern.

C. Ruang Digital: Ruang Komunikasi ke-2

Dalam skala kecil ataupun besar, media baru memiliki dampak yang sangat signifikan bagi masyarakat (Kurniawati, 2016). Penggunaan media sosial untuk komunikasi, informasi, hiburan, dan tujuan lainnya bukanlah hal baru bagi kita, terutama saat kita mendekati periode post-modern kontemporer. Zaman modern telah memperluas spektrum saluran komunikasi yang tersedia di luar media cetak (poster, spanduk, surat kabar, majalah, dsb.) (Setiawan, 2017). Namun, media sosial pada saat itu berkembang seiring dengan kemajuan informasi dan komunikasi. Menurut Schroder (2017), setelah melihat perubahan media komunikasi, ia menilai bahwa komunikasi massa

telah berkembang melampaui perubahan komunikasi interpersonal dan individual. Misalnya, umpan balik pemirsa yang dapat disiarkan secara langsung melalui pertukaran sosial media layaknya WhatsApp, Instagram, Twitter dan saluran lain yang memungkinkan presenter atau pembawa acara televisi langsung menanggapi secara virtual (Yudha & Irwansyah, 2018).

Banyak orang menggunakan berbagai platform media sosial untuk menerima informasi, bersenang-senang, mempelajari hal-hal baru, atau bahkan untuk tujuan serius (Kamhar & Lestari, 2019). Kekuatan media sosial tidak terbatas dan melalui koneksi serta komunikasi inilah seluruh populasi dapat dihubungkan. Selain itu, sifat media sosial dapat mempromosikan percakapan dan komunikasi, baik dalam pengaturan individu maupun kelompok, menghilangkan hambatan, dan tidak dibatasi oleh waktu atau tempat (Yudha & Irwansyah, 2018). Contoh ilustrasi yang mudah adalah interaksi antara staf medis dan pasiennya, mahasiswa dan dosen, atau karyawan dan manajer, yang tidak hanya ditemukan di rumah sakit, tempat kerja, atau ruang kelas. Hal ini penting karena orang dapat mengekspresikan diri secara bebas di internet, mendapatkan dan memberikan dukungan spiritual, berpartisipasi dalam ritual dan acara, atau bahkan membantu masyarakat modern untuk belajar dan mengajarkan agama.

D. Memahami Makna dan Konteks Moderasi Beragama

Moderasi beragama banyak diperbincangkan hingga era sekarang. Istilah moderasi beragama dalam konteks Indonesia kita kenal sebagai moderat dalam beragama/moderasi beragama. Moderasi beragama kini banyak dibicarakan baik dalam ruang akademik, agama, dakwah, maupun publik. Selain memiliki nilai di bidang penelitian, hasil-hasil temuan dari tema moderasi beragama bisa memberikan solusi terhadap pemerintah untuk menjaga keseimbangan sosial-keagamaan di tanah air. Lagi pula, Menteri Agama Republik Indonesia Yaqut Cholil Qoumas (Gus Men) tengah menggenjatkan program besarnya menghidupsuburkan wacana moderasi beragama dalam merespons

berkembangnya gerakan-gerakan Islam ekstrem yang condong pada tindakan teror, radikal, dan takfiri. Moderasi beragama telah masuk dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2020–2024. Gus Men menyebutkan bahwa penguatan moderasi beragama bisa menjadi solusi atas problem sosial keagamaan di Indonesia (Efendi, 2021). Oleh karena itu, kiranya ini sangat penting memahami makna dan konteks moderasi beragama, khususnya dalam bingkai negara Indonesia.

Kajian/wacana Islam moderat/Islam *wasathiyah* di Indonesia telah banyak digelar dalam konferensi-konferensi berbasis Internasional. Sejak kisaran tahun 2001, salah satu kegiatan yang pernah diadakan, yaitu Summit of World Muslim Leader pada 21–22 Desember 2001 di Jakarta yang dihadiri oleh 50 negara dengan 180 perwakilan. Kegiatan konferensi akbar tersebut menghasilkan “Deklarasi Jakarta 2001” yang mengandung tiga poin penting, yakni (1) *religion and spirituality*; (2) *civics responsibility in political seociety*; dan (3) *interfaith, intercultur, and international relations*. Ketiganya mengandung pesan bahwa Islam agama yang tidak antikemajuan, tetapi antikekerasan, cinta damai, dan moderat (BBC News, 2001). Kemudian, konferensi yang senada dilaksanakan oleh NU dan Muhammadiyah, yang saling bekerja sama dalam The Jakarta International Islamic Conference (JIIC) pada 13–15 Oktober 2003. Hasil konferensi tersebut memper-tegas peran/kontribusi Islam yang berpaham moderat, khususnya Asia Tenggara yang diwakili oleh wajah NU, Muhammadiyah, serta organisasi masyarakat lainnya (Rahmatullah, 2011).

Sementara itu, ajang konferensi yang hingga kini eksis dan bergengsi bagi kalangan akademisi, yaitu International Conference of Islamis Scholars (ICIS) yang pertama kali diselenggarakan pada 2006 oleh Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) (Nu Online, 2006). Setidaknya 53 negara turut berpartisipasi melalui para perwakilan cendekiawan Islamnya. Kemudian di tahun 2022, Kementerian Agama RI melalui Bimbingan Masyarakat Islam (BIMAS) juga mengadakan International Conference on Religious Moderation (ICROM) di Jakarta (Petunjuk Teknis. No. 48, 2022). Ini merupakan salah satu

program Kementerian Agama dalam merealisasikan serangkaian kegiatan dalam menggaungkan moderasi beragama di era digitalisasi.

Berdasarkan agenda/kegiatan di dalamnya, dunia Islam dan Barat memiliki cara pandang yang sama bahwa konflik yang sudah terjadi antara dunia Islam dan Barat harus ada yang menjembatani, termasuk kecenderungan sikap radikal sebagian muslim harus diatasi dengan baik. Pada prinsipnya, tatanan global dan perdamaian dunia yang beradab bisa tercapai hanya dengan pendekatan sikap moderat. Sejak konferensi tersebut digelar pada tahun 2000-an, istilah *muslim moderat* dan *Islam moderat* banyak dibicarakan dalam wacana media atau politik. Penggunaan istilah ini mengacu pada praktik beragama (Islam) yang tidak menentang hegemoni negara atau pemerintahan (Tim Bimas Islam Kemenag, 2022).

Dalam beberapa wacana politik, istilah *Islam moderat* acapkali direpresentasikan sebagai sikap atau perilaku umat muslim yang baik dan bersahabat terhadap Amerika Serikat (AS), terutama ketika AS sedang getol melawan tindakan terorisme setelah peristiwa 9/11. Semua dalam komando Presiden Bush dan mereka beranggapan bahwa muslim yang melakukan teror atau menyerang Barat dan AS diartikan sebagai muslim yang non-moderat. Adapun pandangan bahwa muslim yang akomodatif terhadap Barat dan AS tentunya tidak bisa sepenuhnya diterima sebab masih banyak kalangan muslim yang tidak bersitegang dengan AS dan Barat meskipun acapkali kebijakan-kebijakan negara tersebut dikritik oleh kalangan muslim (Tim Bimas Islam Kemenag, 2022).

Kata moderasi, secara etimologi, dapat didefinisikan sebagai *moderatio*, yang berakar dari bahasa latin yang artinya ke-sedang-an (tidak kekurangan atau kelebihan). Ini bisa pula diartikan sebagai *penguasaan diri* (dari kekurangan dan kelebihan). Kata *moderasi* memiliki dua arti dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), yaitu (1) penghindaran keekstreman dan (2) pengurangan kekerasan. Jika ada sebuah ungkapan bahwa *ia orang bersikap moderat*, artinya *orang tersebut biasa-biasa saja, bersikap wajar, serta tidak ekstrem*. Jika ditinjau dalam bahasa Inggris, istilah *moderation* kerap diguna-

kan dalam pengertian *core* (inti), *non-aligned* (tidak berpihak), dan *average* (rata-rata). Pada umumnya istilah moderat diartikan sebagai usaha *mengedepankan keseimbangan* dalam hal keyakinan (*belief*), watak, dan moral, baik itu melingkupi situasi ketika berhadapan dengan individu maupun negara (Bustomi, 2022).

Dalam dunia Islam, istilah moderasi acapkali identik dengan term Islam moderat, atau dalam bahasa Arab dikenal dengan *Islam wasathiyyah*, yang merujuk pada QS. Al-Baqarah [2]: 143 (Al-Qur'an, 2019), yaitu *ummatan wasathan*. Al-Qurtubi dalam memaknai kata *al-wasath*, yaitu *mujaniba li al-ghuluw wa al-taqshir* (menjauh dari sikap ekstrem) (Qurtubi, 1964). Kemudian, Imam Fakhruddin al-Razi juga menafsirkan kata *al-wasath*, yaitu *al-bu'du'an tharafayn al-ifrath wa al-tafrith* (jauh dari dua sisi ekstrem). Sebagaimana Allah Swt. berfirman dalam Al-Qur'an al-Karim, "Dan demikian pula kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan (*wasatha*) agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu," (QS. al-Baqarah [2]: 143).

Ummatan washatan bagi Imam Al-Thabari diartikan sebagai *khiyar* atau terpilih (Tim Bimas Islam Kemenag, 2022). Baginya, *ummatan washatan* berarti umat yang terpilih dan dalam arti lain didefinisikan sebagai adil (*'adl*), tidak condong di salah satu sisi. Allah Swt. mengatakan *ummatan washatan* sebab mereka seimbang dengan agama ini, tidak berlebihan (tengah-tengah). Dalam perspektif tafsir Imam Fakhruddin al-Razi, ayat Al-Qur'an yang menyebut tentang *ummatan washatan* memiliki empat makna sebagai berikut.

- 1) *Adl* (adil/keadilan) artinya tidak memihak di dalam satu sisi. Makna lain dari *'Adl* adalah jauh dari sisi ekstremitas (dua sisi ekstrem).
- 2) *Khiyar* adalah sesuatu yang terbaik.
- 3) *Aktsar fadhla* artinya paling utama.
- 4) *laa taghluw* atau tidak berlebihan dalam kegiatan keagamaan maupun ibadah (Tim Bimas Islam Kemenag, 2022).

Dalam pandangan Ibnu Katsir, ia mengartikan *wasath* dengan *khiyar* (terpilih). Dengan demikian, kata *ummatan washatan* condong pada arti sebagai umat terpilih. *Wasath* juga mengandung arti *asyraf* atau paling mulia. Itulah mengapa Rasulullah diartikan sebagai sosok yang paling terhormat di antara umat muslim (*rasulullah washata fi qoumina*). Al-Qurtubi memiliki kecenderungan tersendiri dalam mengartikan kata *washath*, yaitu sebagai *'adla* dan dimaknai *'adl* sebab tidak condong ke sikap ekstrem kanan atau pun kiri. Artinya, ia berada di tengah-tengah dan dipandang sebagai yang terbaik (*khiyaruh*). Jika seseorang mengatakan “*Fulan awasahuha nasaba*” maka diartikan “garis keturunan Fulan adalah yang paling baik di antara kami”. Oleh karena itu, kata *washat* diartikan sebagai umat terbaik dan adil (Tim Bimas Islam Kemenag, 2022).

Dalam forum itu, paradigma *washatiyah* disepakati bersama untuk dihidupkan kembali, yang meliputi tujuh nilai penting, antara lain,

- 1) *Tawasut* (posisi lurus dan berada di tengah),
- 2) *I'tidal* (bersikap tanggung jawab, adil, serta proporsional),
- 3) *Tasamuh* (menghormati perbedaan dalam segala lini kehidupan),
- 4) *Syura* (dalam mencapai konsensus, jalan yang ditempuh adalah dengan musyawarah dan konsultasi).
- 5) *Ishlah* (turut andil dalam tindakan konstruktif dan reformatif yang berdampak pada kemaslahatan bersama),
- 6) *Qudwah* (memimpin untuk mencapai kesejahteraan manusia dan merintis inisiatif mulia / baik),
- 7) *Muwathanah* (saling menghormati kewarganegaraan dan mengakui negara bangsa/nasionalisme).

Hasil pertemuan tersebut juga secara sepakat mendorong komunitas muslim dan negara untuk berinisiatif dalam mempromosikan paradigma *wasathiyyah* pada tubuh Islam di berbagai belahan dunia. Hal ini ditujukan supaya cita-cita dan peradaban yang makmur,

damai, adil, harmonis, inklusif, dan toleran berdasarkan moralitas dan inti ajaran Islam dapat tercapai.

Latar belakang kemunculan paradigma *wasathiyyah* di muka publik karena banyaknya aksi kekerasan, bahkan mengatasnamakan agama tertentu di negara-negara berbasis Islam. Contohnya, kemunculan gerakan kelompok-kelompok Islam garis keras di wilayah Mesir, yaitu sempalan dari Ikhwanul Muslimin, di antaranya Jamaah al-Takfir wa al-Hijrah didirikan oleh Syukri Mustofa pada 1967 (Wahid, 2006). Nama ini yang populer di berbagai media, sedangkan pendirinya (Syukri) lebih suka pengikutnya disebut dengan Jamaah al-Muslimin. Kemudian, kelompok ekstrem lain yang didirikan oleh Abdussalam Faraj bernama Jamaah al-Jihad pada 1978. Selanjutnya, pada 1973 muncul kelompok serupa bernama Jamaah Islamiyyah. Misi utama kalangan ekstrem, yaitu penerapan jalan konfrontasi dengan menggunakan bahasa agama sebagai legitimasi. Artinya, mereka melakukan aksi kekerasannya atas nama perintah agama, seperti contoh perjuangan *iqamah al-daulah*, *iqamah al-din*, *jihad*, *al-hakimiyyah*, *khilafah Islamiyyah*, dan upaya-upaya lainnya (Wahid, 2006).

Negara Indonesia layak mendapat julukan *negara majemuk dan multikultural* karena keragaman suku, bahasa, budaya, dan kepercayaannya. Selain itu, Indonesia memiliki beragam ekspresi keagamaan karena banyaknya kepercayaan (agama) yang ada di sana. Tentu saja Indonesia yang berpenduduk muslim terbesar di dunia menerapkan prinsip dan cita-cita Islam yang indah untuk mendorong kerukunan masyarakat dan pluralisme agama. Setiap agama memiliki organisasi fundamentalis yang percaya bahwa kelompoknya adalah yang paling akurat di antara keragaman ini. Menurut sejarawan dan teolog George C. Marsden, yang mengklaim bahwa pemikiran *angry evangelical* adalah akar dari munculnya fundamentalisme (Akhmadi, 2019).

Ada juga kelompok fundamentalis dalam agama Islam yang sering merasa superior. Perselisihan dan tindak kekerasan yang mengatasnamakan agama tertentu marak terjadi di Indonesia sejak saat itu, padahal ajarannya justru sangat menekankan pada

perlunya perdamaian. Lain halnya dengan prinsip Islam *Rahmatan Lil 'Alamin* yang menjadi landasan bagi kehidupan yang baik dan damai terhadap semua orang (Sutrisno, 2019), topik *moderasi beragama* banyak diperbincangkan, dipopulerkan, dan lebih difokuskan untuk merespons konflik-konflik agama sekaligus menjadi upaya untuk mengembalikan sikap moderat dalam beragama yang saat ini mengalami perkembangan. Hal ini dilakukan sebagai respons atas berbagai konflik agama yang kerap muncul di Indonesia, baik dalam skala kecil maupun besar.

Oleh karena itu, menanamkan moderasi beragama di Indonesia adalah sangat penting. Gagasan *tawassuth* Islam merupakan landasan moderasi beragama karena setiap aspek ajarannya bersifat moderat, dalam arti tidak berlebihan. Ini termasuk tidak menilai kasus *ghuluw* (ekstrem) secara berlebihan dan berorientasi pada *tawazun* (seimbang) dalam Islam. Hal ini didasarkan pada sikap untuk memegang keyakinan moral, baik yang berhubungan dengan individu maupun dalam skala yang lebih luas, seperti negara (Hefni, 2020). Ajaran Islam tidak menyimpang dari gagasan tengah atau keseimbangan (*al-wasathiyah*). Ketika diterapkan dalam konteks Indonesia, keseimbangan ini harus memperhatikan antara penerapan prinsip-prinsip keagamaan yang sesuai dengan isi kitab suci dan penerapannya secara kontekstual hingga saat ini. Konsep *syari'ah* (penciptaan hukum Islam) atau *maqasid* dilanggar oleh penafsiran kontekstual jenis ini (Abror, 2020).

Washatiyah, yang dalam referensi utama umat Islam (Al-Qur'an terdapat dalam al-Baqarah [2]: 43), menunjukkan yang terbaik dan paling sempurna, sering disebut moderat. Pernyataan serupa dibuat dalam hadis, yang berfungsi sebagai sumber informasi kedua setelah Al-Qur'an. Rata-rata individu yang memahami dan menjadi moderat juga cenderung berat sebelah ketika mencoba menyelesaikan masalah dengan bertemu di tengah dan mengambil sikap kompromi. Ini juga terkait dengan rahmat dan keniscayaan yang tak terhindarkan dalam mengamati perbedaan.

E. Membangun Dialog Lintas Agama

Menurut Dr. Sayyed Hossein Nasr dalam kata pengantar buku *Tiga Agama Satu Tuhan: Sebuah Dialog*, Yudaisme/Yahudi, Kristen, dan Islam semuanya diturunkan dari keluarga-keluarga Nabi Ibrahim dan prinsip-prinsip moralnya. Sejauh menyangkut hubungan antaragama, tidak ada yang lebih buruk bagi Barat dan Islam daripada permusuhan saat ini, yaitu di antara sesama klan keluarga Ibrahim seperti kisah-kisah tragis Palestina dan Bosnia, belum lagi kisah-kisah Azerbaijan, Armenia, dan negara-negara lain yang menjadi sasaran konflik kesetiaan agama terhadap tradisi-tradisi Ibrahim. Konflik-konflik ini menjadi alasan perlunya mengikat secara hukum, bahkan secara kewajiban moral untuk memajukan pemahaman penganut Islam, Yahudi, dan Kristen di seluruh dunia. Dalam rangka mencari titik temu di antara sikap destruktif antarpemeluk agama, banyak upaya dari tokoh-tokoh muslim atau mediator dalam memberikan saran-saran, baik itu sifatnya praktis maupun teoritis (Nasr & Madjid, 1998).

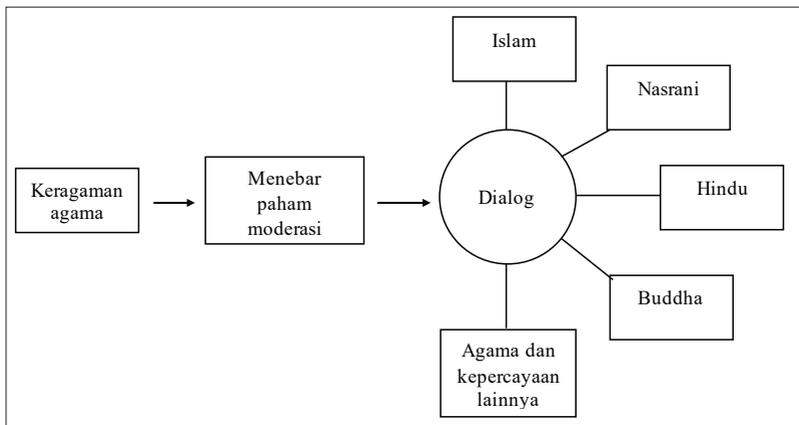
Umat beragama sudah saatnya lebih mengedepankan dialog, bukan lagi monolog. Untuk mengenal satu sama lain dan lebih memahami ide-ide mitra percakapan mereka, individu beragama harus terbuka untuk terlibat dalam dialog dengan perwakilan agama lain yang memiliki perspektif yang berbeda tentang realitas kehidupan (Flohr, 2013). Percakapan ini memungkinkan kedua belah pihak untuk memperdalam sudut pandang mereka dan menemukan area kesepakatan yang dapat menjadi landasan bagi masyarakat sipil. Oleh karena itu, para pemimpin agama yang tulus harus menggunakan diskusi antaragama sebagai ajang untuk membicarakan masalah antaragama demi mendorong perdamaian. Pada hakikatnya, adanya dialog tersebut tujuannya untuk mencapai kemaslahatan bersama (*masalah mursalah*) (Qurhni, 2019).

Dua komponen utama dalam menumbuhkan harmoni beragama, yaitu sikap ramah dan inklusif, yang keduanya berguna untuk memahami dialog lintas agama. Upaya keras mungkin dibutuhkan oleh orang-orang yang terlibat dialog antaragama untuk memahami satu sama lain dan bekerja sama. Orang-orang memiliki prasangka

tentang berbagai agama, yang berkisar dari agama yang lebih modern hingga yang lebih primitif, atau sebaliknya. Nurcholis Madjid (1992) menegaskan bahwa ada tiga sikap berdialog yang kini dikemukakan para ahli:

- 1) mentalitas yang mengesampingkan sebagian aspek agama lain (yang dinilai menyimpang dan menyesatkan penganutnya);
- 2) pandangan positif yang merupakan ekspresi bawah sadar agama kita terhadap agama lain,
- 3) pandangan pluralistik yang dapat diekspresikan melalui berbagai upaya, seperti *agama lain berbicara berbeda, tetapi itu adalah kebenaran yang sama* atau *pandangan lain yang layak mendapatkan jalan menuju kebenaran yang senada*.

Setiap agama mewujudkan mayoritas kebenaran dan/atau sama-sama sah (Madjid, 1992). Kerukunan dan diskusi umat beragama justru masih jarang terjadi di Timur Tengah.



Gambar 12.1 Upaya penting berdialog lintas agama untuk mencapai keharmonisan dan peradaban inklusif.

Dari skema tersebut, kita dapat tafsirkan bahwa dengan melihat konteks yang beragam (di Indonesia) seharusnya kalangan muslim

(ulama) atau ahli fikih memproduksi hukum Islam kontekstual, khususnya dalam bidang lintas agama, yang penerapannya tidak hanya di tengah masyarakat, tetapi juga merambah dan menghiasi media digital sebagai ruang komunikasi-berinteraksi kedua. Nantinya ini akan menciptakan suatu hukum yang bijak dalam membangun dialog antaragama untuk saling memahami guna mencapai keharmonisan dan peradaban inklusif.

Istilah *kafir* atau *nonmuslim* tidak memiliki batas karena betapa inklusif dan beragamnya Islam (agama kepada Tuhan). Akan tetapi, perbedaan-perbedaan tersebut bukan berarti kita secara brutal memandang sama antara agama lain dan Islam. Dalam hal ini, umat Islam harus menahan diri dari merugikan pihak lain hanya karena mereka memiliki pendapat yang berbeda (Anwar, 2018).

Nilai-nilai inti Islam harus diterapkan ketika kontak dengan nonmuslim dalam kerangka hubungan sosial (muamalah), termasuk pada bidang-bidang yang tidak melibatkan komponen keimanan atau keyakinan, seperti memajukan ekonomi bangsa, membina stabilitas sosial politik, membina rasa aman masyarakat, dan bidang-bidang lainnya yang bahkan dapat menjadi dialog serta dapat menyatukan hubungan dengan pemeluk agama lain (Aisyah, 2021). Dalam sejarah Islam, Umar bin Khattab menyampaikan pelajaran menarik tentang keadilan antara nonmuslim dan muslim. Pada suatu ketika terdapat seorang tua penganut Yahudi datang kepada Umar dan mengeluhkan tentang tindakan tirani Gubernur Mesir, Amri bin Ash. Ia, konon dalam upaya membangun masjid, membongkar sebuah rumah tua. Seketika Umar langsung merespons serta memberikan peringatan untuk menghentikan aktivitas Gubernur tersebut. Ketika melihat keadilan Umar, Yahudi tersebut sadar akan ajaran Islam yang toleran.

F. Implementasi Gerakan Masif Moderasi Beragama Berbasis Online

Sejumlah cendekiawan Islam tertarik pada hubungan antaragama, bahkan berdialog, seperti yang ditunjukkan dengan menelaah evolusi pemikiran Islam di Indonesia. Dorongan moderasi beragama adalah

hal yang baik dan harus terus menggepakan seluruh lapisan masyarakat. Salah satunya, Nurcholis Madjid atau yang biasa disapa Cak Nur, memberikan definisi kesepakatan agama (*kalimatun sawa*) yang paling lengkap dari segi teori jika dibandingkan dengan ulama Islam lainnya (Setiawan, 2019). Pembacaan Islam oleh Nurkholis Madjid bahkan menghasilkan pandangan dunia Islam yang inklusif (Madjid, 2000). The “teologi inklusif” dan “monoteisme Islam komprehensif” (tauhid) dijelaskan oleh beberapa pengamat sebagai konsep Islam ini (Anwar, 1993). Selain Cak Nur, yang menawarkan konsep pluralisme di Indonesia yang warna-warni, K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) juga melakukan upaya serupa. Ia secara nyata membela kaum minoritas (kaum Tionghoa dan/atau Khonghucu) dan hubungannya dengan umat kristiani begitu dekat (Barton, 2016). Kegiatan atau tindakan yang dilakukan oleh kedua tokoh tersebut memiliki landasan yang menempatkan diri sebagai manusia yang memanusiakan manusia (Aqil, 2020).

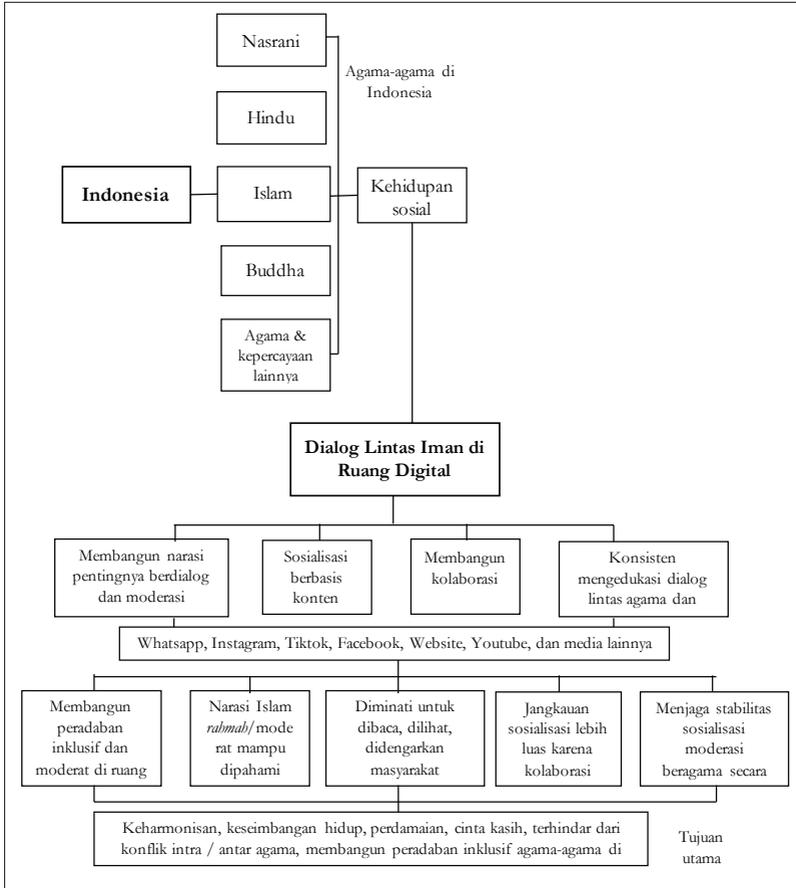
Ayat-ayat Al-Qur’an berikut membahas persilangan agama-agama yang juga dikenal dengan *Kalimatun Sawa* dan berkaitan dengan teologi inklusif Nurkholis Madjid. Menurut Al-Qur’an, “Dia memberimu agama yang Dia berikan kepada Nuh, yang Kami turunkan kepadamu dan yang Kami berikan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa (yaitu, menegakkan agama dan tidak membaginya)” (Q.S. Asy-Syura: 13) (Madjid, 2000). Jika dilihat dari sudut pandang agama, Islam pada hakekatnya bersifat inklusif dan penafsirannya menjadi makin terbuka terhadap banyak sudut pandang. Menurut Cak Nur, pandangan Islam tentang agama secara umum mencakup sekaligus memperluasnya dengan cara yang lebih beragam (Madjid, 2001).

Ketika memahami konsep pluralisme dan dialog antaragama yang bahkan menjadi perdebatan di Indonesia, Cak Nur menyatakan agama pada dasarnya merupakan sebuah ekspresi keyakinan kepada zat yang satu (sama). Dalam tataran eksoterik, satu agama dengan agama lainnya berbeda. Akan tetapi, jika ditinjau dari sisi esoteris, ia akan memiliki kesamaan. Pendefinisian tentang pluralisme keluar dari pemikir muslim Alwi Shihab. Ia berpandangan bahwa

pluralisme agama merupakan sebuah keniscayaan yang bahwasanya tidak terbatas hanya pada mengakui hak-hak dan keberadaan agama lainnya, tetapi juga pada usaha dalam memahami keragaman demi upaya mencapai keharmonisan dan stabilitas sosial (Arifianto, 2017). Kosmopolitanisme telah memberikan gambaran bahwa kebangsaan, bahasa, ras, bahkan agama bisa tumbuh dan/atau hidup dalam waktu dan tempat yang sama. Salah satu contoh kota kosmopolitan di dunia internasional adalah New York. Pemeluk agama Buddha, Hindu, Islam, Kristen, Yahudi, atau bahkan ateis sekalipun ada di sana (Funke, 2006). Indonesia juga termasuk kosmopolitan, mulai dari beragamnya agama, ras, bahasa, budaya, bahkan agama, semua ada karena diciptakan oleh Allah Swt. dengan berbeda-beda.

Negara Indonesia layak mendapat julukan Negara Majemuk dan Multikultural karena keragaman suku, bahasa, budaya, dan kepercayaan, terutama dari banyaknya agama (sistem kepercayaan) di Indonesia yang menimbulkan variasi dalam cara pengungkapannya. Indonesia yang berpenduduk muslim terbesar di dunia tentu saja menerapkan prinsip dan cita-cita Islam yang indah untuk mendorong kerukunan masyarakat dan pluralisme agama. Terlepas dari keragaman ini, setiap agama memiliki faksi fundamentalis yang percaya bahwa agama mereka adalah yang paling akurat atau benar. Menurut sejarawan dan teolog George C. Marsden, pemikiran *angry evangelical* merupakan konteks munculnya fundamentalisme (Akhmadi, 2019).

Topik “Islam Inklusif” sering didiskusikan, dipopulerkan, dan lebih banyak digunakan untuk merespons konflik-konflik agama atau upaya mengembalikan sikap moderasi beragama yang saat ini mengalami perkembangan. Konflik agama sering muncul di Indonesia, baik dalam skala kecil maupun besar (Wahyudi, 2011). Oleh karena itu, gerakan moderasi beragama perlu masuk dalam memecahkan hal ini. Dengan demikian, internet dan/atau media sosial yang merupakan wadah dalam berinteraksi kedua di abad modern saat ini memerlukan terobosan.



Gambar 12.2 Gambaran upaya menggelorakan moderasi beragama di ruang digital.

Ketika melihat Indonesia yang kaya agama (Nasrani, Hindu, Islam, Buddha, Konghucu, dan kepercayaan lainnya), setiap agama tentu memiliki aturan-aturan tersendiri. Oleh karena itu, dalam menghadapi berbagai macam perbedaan (ideologi, ras, bahasa, agama dan lainnya), kita memerlukan adanya upaya besar dalam rangka menciptakan keharmonisan. Pada hakikatnya, semua agama mengajarkan kebaikan atau darma dan tidak membenarkan aksi kekerasan,

yang berlatar belakang apapun, termasuk agama. Untuk itu, paham moderat tidak hanya penting untuk dipahami, diresapi, dan diterapkan oleh kalangan umat muslim saja. Namun, agama-agama lain pun diharapkan turut terlibat dalam aksi penyebaran ajaran moderat.

Moderasi beragama menjadi hal yang fundamental dalam menciptakan stabilitas sosial keagamaan. Seperti yang pada umumnya diketahui secara seksama, gerakan-gerakan keagamaan Islam radikal-ekstrem dan sejenisnya menjadi ancaman dan benalu negara sebab mereka menggunakan kekerasan dalam menegakkan syariat Islam, bahkan mengatasnamakan Tuhan. Upaya-upaya yang bisa dilakukan adalah sebagai berikut:

- 1) membangun narasi Islam inklusif (produk kajian dari moderasi beragama yang mengarah pada kemaslahatan dan keharmonisan);
- 2) menyosialisasikannya dengan konten-konten kreatif;
- 3) membangun kolaborasi dengan berbagai pihak dalam upaya sosialisasi;
- 4) membangun secara konsisten konten moderasi beragama di ruang digital.

Platform yang bisa dimanfaatkan, antara lain, WhatsApp, Twitter, Facebook, web, Intagram, atau bahkan Tik-Tok yang kini digandrungi generasi muda.

Pada hakikatnya tujuan atau dampak utamanya adalah sebagai berikut:

- 1) membangun peradaban Islam/agama yang humanis, inklusif, pluralis, toleran dan cinta kasih;
- 2) membuat narasi Islam inklusif dan/atau pluralis yang mampu dipahami berbagai kalangan,
- 3) membuat konten kreatif yang berpeluang untuk diminati, dibaca, dilihat dan didengarkan masyarakat di berbagai lapisan;
- 4) melakukan kolaborasi sehingga jangkauan sosialisasi lebih luas serta masuk di berbagai lapisan pengguna sosial media; dan

- 5) menjaga kontinuitas syiar moderasi beragama kepada masyarakat di Indonesia supaya terhindar dari konflik yang dilatarbelakangi agama seperti yang sudah lalu.

Dengan demikian harapan besarnya bermuara pada keharmonisan, keseimbangan hidup, perdamaian, cinta kasih, terhindar dari konflik intra/antaragama, dan membangun peradaban Islam rahmah di Indonesia.

Oleh karena itu, promosi teologi inklusif dan pluralis di Indonesia menjadi sangat penting. Gagasan Islam *tawassuth* merupakan landasan moderasi beragama karena setiap aspek ajarannya bersifat moderat dalam artian tidak berlebihan. Ini termasuk menilai *ghuluw* tanpa berlebihan (ekstrem), apalagi ditujukan untuk *tawazun* dalam Islam (seimbang). Hal ini juga didasarkan pada kemampuan untuk menahan keyakinan moral diri sendiri ketika berinteraksi dengan orang-orang pada tingkat individu atau pada skala yang lebih luas, seperti negara (Hefni, 2020). Ajaran Islam tentang sikap inklusif atau seimbang dalam beragama berangkat dari gagasan keseimbangan atau jalan tengah (*al wasathiyah*). Jika diterapkan dalam konteks Indonesia, keseimbangan ini harus memperhatikan antara adopsi prinsip-prinsip keagamaan sesuai dengan isi kitab suci dan implementasinya dalam konteks zaman kita hidup (kontekstual).

G. Penutup

Dialog lintas iman di ruang digital merupakan salah satu solusi untuk menebar syiar moderasi beragama agar lebih efektif karena melibatkan agama-agama lain untuk saling menjalin harmoni. Hal demikian menjadi contoh bagi umat beragama lain untuk saling menekankan prinsip saling menjunjung tinggi nilai-nilai universalitas beragama, antara lain, meliputi saling menghormati, kontrol sosial, musyawarah, perdamaian, pluralisme, persaudaraan, persamaan, adil, kebebasan, tanggung jawab, serta jujur. Inilah salah satu capaian yang disebut dengan membangun peradaban keagamaan yang *rahmah* dan inklusif. Dalam rangka menyokong sosialisasi atau edukasi pentingnya

membangun dialog lintas agama, wujud implementasi moderasi beragama di Indonesia adalah memanfaatkan ruang digital sebagai media teknologi yang juga menjadi ruang kehidupan kedua. Dengan upaya melebur bersama kemajuan zaman, tujuan besar beragama di Indonesia, yaitu peradaban inklusif akan lebih mudah tercapai. Kajian moderasi beragama dalam konteks dialog lintas iman belum final dan berhenti pada kajian artikel ini. Perlu adanya pengembangan penelitian ke depan tentang bagaimana solusi efektif dalam menebarkan inklusivitas beragama melalui dialog lintas iman.

Daftar Referensi

- Abror, M. (2020). Moderasi beragama dalam bingkai toleransi: kajian islam dan keberagaman. *Rusdiah: Jurnal Pemikiran Islam*, 1(2), 143–155 <https://doi.org/10.35961/rsd.v1i2.174>
- Agung, A., & Maulana, M.A. (2022). Revitalisasi pengembangan moderasi beragama pada era digital di Indonesia. *Edukatif: Jurnal Ilmu Pendidikan*, 4(1), 254–529 <https://doi.org/10.31004/edukatif.v4i1.1893>
- Akhmadi, A. (2019). Religious moderation in Indonesia's diversity. *Jurnal Diklat Keagamaan*, 13(2), 45–55 <https://bdksurabaya.e-journal.id/bdksurabaya/article/view/82>
- Alganih, I. (2016). Konflik Poso (kajian historis tahun 1998–2001). *Jurnal Criksetra*, 5(10), 166–174. <https://doi.org/10.36706/jc.v5i2.4814>
- Al-Qur'an. (2019). *al-Qur'an terjemah dan tajwid*. Kementerian Agama RI.
- al-Qurtubi, M. bin. A. (1964). *Tafsir al-Qurtubi*. Dar al-Kutub al-Misriyyah. j.6.
- Anwar, C. (2018). Islam dan kebhinekaan di Indonesia: Peran agama dalam merawat perbedaan. *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 18(2), 1–18. <https://dx.doi.org/10.31332/zjpi.v4i2.1074>
- APJII. (2020). *Laporan survey internet asosiasi penyelenggara jasa internet indonesia (apjii) (q2) tahun 2019-2020*, Indonesia Survey Center. Diakses pada 15 April, 2023, dari <https://apjii.or.id/survei>
- APJII. (2022). *Laporan survey internet asosiasi penyelenggara jasa internet indonesia (apjii) (q1) tahun 2021-2022*, Indonesia Survey Center. Diakses pada 15 April, 2023, dari <https://apjii.or.id/survei>

- Arifianto, A. R. (2017). Practicing what it preaches?: understanding the contradiction between pluralist theology and religious intolerance within Indonesia's Nahdlatul Ulama. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 55(2), 241–264. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.241-264>
- Aqil, M. (2020). Nilai-nilai humanisme dalam dialog antar agama perspektif Gus Dur. *Al-Adyan: Journal of Religious Studies*, 1(1), 52–64. <https://doi.org/10.15548/al-adyan.v1i1.1716>
- Arijlmanan. (2018). Revitalisasi Islam sebagai pedoman hidup manusia. *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam*, 6(2), 141–176. <http://dx.doi.org/10.30868/am.v6i02.305>
- Barton, G. (2016). *Biografi Gus Dur the authorized biography of Abdurrahman Wahid*. Diva Press.
- BBC News Media. (2014, 4 Februari). *Konflik agama di Afrika Tengah tewaskan 75*. Diakses pada 6 April, 2023, dari https://www.bbc.com/indonesia/dunia/2014/02/140204_afrika_sektarian
- BBC News. (2001, 21 Desember). *Word's muslim leaders meet in Jakarta*. Diakses pada 3 Maret, 2023, dari <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/1722561.stm>
- Bukhari & Muslim. (2013). *Hadits Shahih Bukhari dan Muslim* (Muhammad Fuad Abdul Baqi, Penerj.). Fathan Prima Media.
- Bustomi, A. (2022). The characteristic and obstacles of islamic moderation practice. *Moderatio: Jurnal Moderasi Beragama*, 2(2), 111–119. <https://e-journal.metrouniv.ac.id/index.php/moderatio/article/view/5779>
- Campbell, H. (2010). *When religion meets new media*. Routledge.
- Efendi, M.A. (2021, 10 Desember). *Menag sebut moderasi beragama solusi masalah sosial keagamaan*. Diakses 25 April 2023, dari <https://kemenag.go.id/read/menag-sebut-moderasi-beragama-solusi-masalah-sosial-keagamaan>
- El-Fadl. K. A. (2002). *The place of toleran in Islam*. Amazon.
- Flohr, P. R. M.. (2013). Reflection on the promise and limitations off inter-faith dialogue. *Europhian Judaism: A Journal for the New Europa*, 46(1), 4–14. <https://doi.org/10.3167/ej.2013.46.01.02>
- Funke, H. (2006). *Gott macht amerika: ideologie, religion and politik der US-Amerikanischen Rachten*, Berlin.
- Hartani, M. (2020). Analisis konflik antar umat beragama di Aceh Singkil. *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik*, 2(2), 93–99. <https://doi.org/10.24198/jkrk.v2i2.28154>

- Hefni, W. (2020). Religious moderation in the digital space: case study of mainstreaming religious moderation among islamic higher education institutions. *Jurnal Bimas Islam*, 13(1), 1–22. <https://doi.org/10.37302/jbi.v13i1.182>
- Ida, R., & Dyson. L. (2015). Konflik sunni-syiah dan dampaknya terhadap komunikasi intra-religius pad komunitas di Sampang-Madura. *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan, dan Politik*, 28(1), 33–49. <https://repository.unair.ac.id/119205/>
- Iqbal, M. (2022, 8 September). *Warga cilegon tolak pendirian gereja, ungit sk bupati tahun 1975*. Diakses 25 April, 2023, dari <https://news.detik.com/berita/d-6279957/warga-cilegon-tolak-pendirian-gereja-ungkit-sk-bupati-tahun-1975>
- Kamhar, M. Y. & Lestari, E. (2019). Pemanfaat sosial media youtube sebagai media pembelajaran bahasa Indonesia di perguruan tinggi. *Intelegensi: Jurnal Ilmu Pendidikan*, 1(2), 17. <https://doi.org/10.33366/ilg.v1i2.1356>
- Kosasih, E. (2019). Literasi media sosial dalam pemasyarakatan sikap moderasi beragama. *Jurnal Bimas Islam*, 12(2), 264–296. <https://doi.org/10.37302/jbi.v12i2.118>
- Kurniawati. J. (2016). Literasi media digital mahasiswa Universitas Muhammadiyah Bengkulu. *Jurnal Komunikator*, 8(2), 51–66. <https://journal.umy.ac.id/index.php/jkm/article/view/2069>
- Madjid, N. (1992), *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Madjid, N. (2000). *Islam doktrin dan peradaban; sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan, dan kemoderenan - edisi 4*. Paramadina.
- Madjid, N. (2001). *Kebebasan beragama dan pluralisme dalam Islam, passing over: Melintasi batas agama*. Gramedia Pustaka Utama dan Paramadina.
- Nasr, S.H., & Madjid, N. (1998). *Tiga agama satu tuhan: Sebuah dialog/pengantar* (Grose, G.B., & Benjamin, J. H., Ed.). Mizan.
- Nisa, M.K., Yani, A., Andika, A., Yunus, E.M., & Rahman, Y. (2021). Moderasi beragama: landasan moderasi dalam tradisi berbagai agama dan implementasi di era disrupsi digital. *Jurnal Riset Agama*, 1(3), 731–748. <https://doi.org/10.15575/jra.v1i3.15100>

- NU Online. (2006, 20 Juni). *The second international conference of islamic studies*. Diakses pada 3 Maret, 2023, dari <https://nu.or.id/taushiyah/the-second-international-conference-of-islamic-scholars-hIJom>
- Petunjuk Teknis Rumah Moderasi Beragama Pada Perguruan Tinggi Keagamaan Buddha. (2022). <https://jdih.kemenag.go.id/regulation/read?id=4121&tPetunjuk+Teknis+Rumah+Moderasi+Beragama+Pad+a+Pergu>
- Qurhni, A. Y. A. (2019). Implementasi masalah mursalah sebagai alternatif hukum Islam dan solusi problematika umat. *Journal Asy Syariah*, 5(1), 1–19. <https://doi.org/10.55210/assyahiah.v5i1.110>
- Rahmatullah. (2011). Islam moderat dalam perdebatan. *Jurnal Dialog*, 71(1), 40–48. <https://doi.org/10.47655/dialog.v34i1.148>
- Safliana, E. (2020). Al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia. *Jihafas*, 3(2), 70–85. <https://jurnal.kopertais5aceh.or.id/index.php/JIHAF/article/view/194>
- Schroeder, R. (2017). Towards a theory of digital media. *Information Communication and Society*, 21(3), 1–17. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1289231>
- Setiawan, W. (2017). Era digital dan tantangannya. Dalam *Seminar Nasional Pendidikan* (1–9). Universitas Muhammadiyah Sukabumi. <https://eprints.ummi.ac.id/151/>
- Setiawan, Johan. (2019). Pemikiran Nurcholish Madjid tentang pluralisme agama dalam konteks keindonesiaan. *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 5(1), 21–38. <https://ejournal.iainkendari.ac.id/index.php/zawiyah/article/view/1335/1011>
- Sirait, B.C. (2019). Ancaman diskriminasi minoritas dan hilangnya multikulturalisme di Indoensia: Studi kasus penutupan GKI Yasmin Bogor. *Politika: Jurnal Ilmu Politik*, 10(1), 23–39. <http://repository.uki.ac.id/2681/>
- Sodikin, R. A. (2003). Konsep agama dan Islam. *Al-Qalam*, 20(97), 1–20. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v20i97.643>
- Aisyah, S. (2021). Views of fiqh social on cooperation in the construction of inter-religious houses of workship. *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial*, 2(1), 49–64. <https://doi.org/10.35878/santri.v2i1.280>
- Shihab, M. Quraish. (2020). *Wasathiyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama Cet. II*. (Lentera Hati).

- Sutrisno, E.. (2019). Actualization of religion moderation in education institutions. *Jurnal Bimas Islam*, 12(1), 324–348. <https://doi.org/10.37302/jbi.v12i2.113>
- Thontowi, J. (2001). Yarussalem tanah suci agama samawi dalam perspektif hukum dan perdamaian. *Jurnal Hukum*, 8(18), 138–150. <https://doi.org/10.20885/iustum.vol8.iss18.art10>
- Tim Penyusun Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama. (2022). *Moderasi Beragama Perspektif Bimas Islam*. Sekretariat Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama.
- Wahid, A. (2006). *Islamku, Islam anda, Islam kita (agama masyarakat negara demokrasi)*. The Wahid Institute.
- Wahyudi, C. (2011). Tipologi Islam moderat dan puritan: pemikiran Khaled M. Abou el-Fadl. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 1(1), 75–92. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2011.1.1.75-92>
- Wahyudi, D., & Kurniasih, N. (2021). “Literasi moderasi beragama sebagai reaktualisasi “jihad milenial” era 4.0”. *Moderatio: Jurnal Moderasi Beragama*, 1(1), 1–20 <https://e-journal.metrouniv.ac.id/index.php/moderatio/article/view/3287>
- Yudha, R.P., & Irwansyah. I.I. (2018). Media baru digital sebagai peretas konteks komunikasi antar pribadi dan kelompok. *Islamic Communication Journal*, 3(2), 180–192. <https://doi.org/10.21580/icj.2018.3.2.2930>

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB 13

Influencing Practice: Konten Media Sosial sebagai Upaya Moderasi Beragama

Martinus Danang Pamungkas, Nuarisa Efrata,
Winda Rita Dewi Lumbangaol

A. Media Sosial dan Moderasi Beragama

Masyarakat saat ini tengah menghadapi revolusi industri 4.0 tatkala teknologi digital memainkan peranan penting dalam diskursus yang mengisi keabsenan teknologi analog. Adanya teknologi digital memudahkan masyarakat untuk melakukan aktivitas, bahkan dapat mencari informasi yang mereka inginkan dengan cepat tanpa batasan. Hal ini didukung oleh masifnya perkembangan teknologi digital sehingga masyarakat menggunakan benda elektronik, seperti ponsel atau *desktop* untuk berkomunikasi satu sama lain melalui media sosial. Penggunaan teknologi digital dan media sosial telah memberikan berbagai implikasi bagi kehidupan masyarakat. Salah satu implikasi penggunaan media sosial adalah meningkatnya tren pengguna media

M. D. Pamungkas, N. Efrata, & W. R. D. Lumbangaol
Universitas Sriwijaya, *e-mail*: martinusdanang01@gmail.com

© 2023 Editor & Penulis

Pamungkas, M. D., Efrata, N., & Lumbangaol, W. R. D. (2023). Influencing practice: Konten media sosial sebagai upaya moderasi beragama. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (353–391). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c749 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

sosial itu sendiri. Selama satu dekade terakhir, media sosial saat ini telah mengalami perkembangan yang begitu pesat. Berdasarkan hasil survei terbaru We Are Social pada bulan Januari 2023, jumlah pengguna media sosial dunia mencapai 59,4% dari populasi dunia saat ini atau setara dengan 4,76 miliar jumlah penduduk di dunia. Tren peningkatan jumlah pengguna media sosial ini menunjukkan bahwa media sosial telah menjadi kebutuhan masyarakat untuk berinteraksi tanpa mengenal ruang dan waktu. Bagaimana tidak, media sosial saat ini menawarkan berbagai fitur canggih dan praktis, yang tidak dimiliki media konvensional lain.

Media sosial didefinisikan sebagai seperangkat aplikasi berbasis internet yang dibangun di atas pondasi ideologi dan teknologi Web 2.0 yang memungkinkan penciptaan dan pertukaran konten buatan penggunanya. Akibatnya, aplikasi ini telah mengubah kehidupan individu hingga perusahaan. Merujuk (Kietzmann et al., 2011) Media sosial memiliki kapasitas fungsional untuk:

- 1) merepresentasikan identitas pengguna;
- 2) berdialog di antara para pengguna, baik secara langsung maupun tidak langsung;
- 3) mendistribusikan kegiatan dengan sangat cepat dan mudah;
- 4) mengetahui status pengguna apakah *online* atau *offline* dalam media sosial;
- 5) memvisualisasikan jaringan sosial, seperti memberikan suka dan komentar;
- 6) media aktualisasi diri dalam kelompok atau forum yang memiliki ketertarikan yang sama; dan
- 7) mengualifikasikan konten yang disediakan oleh pengguna lain serta membangun branding diri kepada pengguna lain.

Akibatnya, media sosial memiliki kedudukan penting dalam memenuhi kebutuhan manusia. Media sosial nyata-nyata memberikan dampak yang signifikan bagi masyarakat. Selain memberikan dampak positif berupa kemudahan akses dalam mendapatkan informasi, ke-

mudahan untuk bergabung dengan pelbagai komunitas, serta melakukan aktualisasi diri, media sosial juga dapat memberikan dampak negatif, seperti meluasnya berita *hoaks*, ujaran kebencian, pornografi, dan lain sebagainya (Ummah, 2020). Di satu sisi, eksistensi media sosial dapat membantu masyarakat memenuhi kebutuhan mereka secara sosial, ekonomi, budaya, bahkan agama. Di sisi lain, eksistensi media sosial dapat dengan cepat menyebarkan paham serta ideologi serta wacana-wacana kekerasan.

Segala sesuatu yang menghalangi individu untuk mengembangkan kemampuan, watak dan peluang dianggap sebagai kekerasan (Dilts et al., 2012). Hal ini tidak hanya mencakup bentuk-bentuk diskriminasi yang ditargetkan, tetapi juga bentuk-bentuk ketidaksetaraan yang lebih luas. Kekerasan ini dapat juga termanifestasikan dalam bentuk-bentuk kekerasan langsung, kekerasan struktural, dan kekerasan kultural. Menurut Galtung (1990), kekerasan langsung dimanifestasikan secara fisik dan terkait dengan peristiwa yang dapat dilihat serta harus melibatkan pelaku dan tujuan. Kekerasan struktural merujuk pada perselisihan yang tidak secara langsung disebabkan oleh subjek yang bertindak, tetapi *dibangun ke dalam struktur* dan memanifestasikan dirinya sebagai ketidaksetaraan kekuasaan, sumber daya, dan peluang hidup (Galtung, 1969). Kekerasan kultural merujuk pada aspek-aspek budaya, simbol dari eksistensi diri yang digunakan sebagai alat legitimasi atas kebenaran untuk melakukan kekerasan langsung dan struktural.

Adanya legitimasi atas kekerasan struktural dan kekerasan kultural menjadi penyebab dari kekerasan langsung. Galtung (1990) berpendapat bahwa salah satu mekanisme kekerasan kultural bekerja adalah dengan mengubah corak normatif suatu tindakan yang salah menjadi benar atau setidaknya menjadi dapat diterima. Cara lainnya adalah dengan membuat realitas menjadi sedemikian buram sehingga kita tidak melihat tindakan atau fakta kekerasan, yang setidaknya tidak terlihat sebagai kekerasan. Kekerasan kultural membuat kekerasan langsung dan kekerasan struktural terlihat, bahkan terasa seperti benar atau minimal tidak salah. Akibatnya, tidak heran jika dalam

masyarakat plural, rekonstruksi sub-kultur dan norma masyarakat memiliki kapasitas untuk menormalisasi kekerasan (Makarim, 2012).

Dalam ranah media sosial, kita telah melihat banyak sekali kasus-kasus intoleransi. Salah satunya adalah konten akun Instagram @mediamuslimin yang “membelokkan” himbauan dari pengurus musala di Bali kepada umat muslim untuk melaksanakan ibadah di rumah masing-masing pada saat perayaan hari Nyepi. Konten dari akun @mediamuslimin ini berusaha memelintir interpretasi dari makna himbauan itu sendiri dengan menambahkan takarir (*caption*) “INI APAKAH TOLERANSI AGAMA? SAMPAI SHALAT DILARANG???” (Hidayah, 2018). Konten demikian dapat menyulut emosi yang berbeda-beda dari netizen sehingga menimbulkan interpretasi negatif yang memprovokasi masyarakat pada intoleransi dan menimbulkan sikap sinis antarumat beragama, tanpa memperhatikan kondisi yang sebenarnya terjadi.

Isu lainnya muncul mengenai video-video yang tersebar tentang berkumandangnya azan seruan jihad. Dalam konteks ini, Kementerian Agama memberi himbauan kepada seluruh pemimpin ormas Islam di Indonesia agar dapat memberikan pengertian yang baik kepada masyarakat Indonesia sehingga tidak menimbulkan pemahaman yang kasar, berat sebelah, dan berpotensi menimbulkan kesalahan persepsi di masyarakat. Kementerian Agama RI juga menyarankan kepada masyarakat untuk tidak terpaku pada pemahaman tekstual yang dapat melahirkan pemahaman agama yang sempit dan ekstrem (Kemenag, 2020).

Kasus-kasus intoleransi di berbagai media sosial seolah menjadi kian rumit melihat bagaimana banyaknya gerak radikalisme yang terjadi. Jejaring media sosial, seperti Facebook, Twitter, Youtube, dan WhastApp, telah menjadi ruang-ruang guna melakukan penyebaran dan propaganda radikal dari golongan-golongan tertentu. Melalui media sosial, golongan-golongan ini melakukan perekrutan, pelatihan, perencanaan, dan ajakan untuk mendirikan negara berbasis agama (Wahid, 2020). Hal ini jelas menyalahi konstitusi dan dasar negara Indonesia yang sejelas-jelasnya menekankan pada kebhinekaan tanpa

adanya keberpihakan pada satu kelompok tertentu, termasuk kelompok agama tertentu.

Kasus yang paling besar mengenai intoleransi beragama terjadi pula kala menjelang pemilihan kepala daerah (Pilkada) Jakarta tahun 2016 silam. Indonesia sendiri terbagi menjadi kubu-kubu yang *bersinggungan* dengan agama. Pertarungan politik ini disayangkan menjadi sebuah persaingan yang mengabaikan etika dan kemanusiaan, bahkan menggunakan agama sebagai alat atau senjata untuk memperoleh kemenangan. Agama dimanfaatkan sebagai alat untuk melanggengkan kepentingan suatu kelompok sehingga menimbulkan konflik antarumat beragama, yaitu maraknya hujatan-hujatan kebencian di antara sesama umat beragama yang terus-menerus digunakan dalam ruang-ruang diskusi di media sosial (Herlina, 2018). Ujaran kebencian—*hate speech*—yang marak di media sosial, seperti *kaum bumi datar*, *kaum sumbu pendek*, *kaum bani cebong*, dan sebagainya yang mengandung hinaan bagi kelompok tertentu menjadi bentuk intoleransi nyata di media sosial, yang cukup menjadi luka bagi upaya internalisasi moderasi beragama di Indonesia. Akhirnya, kebebasan pengguna untuk mengakses media sosial telah menyebabkan rusaknya tatanan harmoni umat beragama di Indonesia. Pemberitaan yang timpang, pendapat satu arah, serta pencampuran opini dan fakta, menjadi penyebab hadirnya multitafsir informasi sehingga berujung pada pemahaman yang salah dan memicu lahirnya intoleransi di media sosial, yang dapat pula merembet ke dunia nyata (Sulastiana, 2017). Hal ini juga menunjukkan bahwa media sosial memiliki nilai fungsional, yaitu sebagai media penyebaran nilai-nilai wacana kekerasan dan konflik berbasis agama yang hegemonik.

Posisi strategis agama dalam ranah publik seharusnya dapat menjadi sebuah sistem yang melandasi pergerakan nir-kekerasan. Semua agama mengajarkan cinta kasih dengan caranya sendiri. Sehingga dalam ruang publik, agama sebaiknya digunakan sebagai penggerak masyarakat untuk membangun perdamaian dan keadilan sosial di tengah keberagaman. Pergerakan agama di ruang publik saat ini hanya didominasi oleh kelompok elite tertentu tanpa menyentuh masyarakat

akar rumput. Pergerakan-pergerakan kelompok seperti itu berpotensi sebagai formalitas belaka sehingga diperlukan adanya pergerakan yang lebih menekankan pada aspek yang inklusif dan aspek internalisasi nilai serta moral hidup beragama di tengah masyarakat multi-kultur. Dengan kata lain, moderasi beragama dapat menengahi bagaimana kita merayakan perbedaan.

Moderasi beragama didefinisikan sebagai cara beragama masyarakat yang sesuai dengan pemahaman yang moderat yang tidak berpaham ekstrem dalam beragama serta tidak mendewakan rasio yang berpikir bebas tanpa batas (Hefni, 2020). Melalui moderasi beragama, seseorang tidak akan ekstrem dan tidak berlebih-lebihan saat menjalani ajaran agamanya sehingga dapat melahirkan sikap toleransi. Menurut Safei (2020), toleransi memberikan ruang dialog kepada seseorang untuk memahami kepercayaan-kepercayaan lain serta mendengarkannya dengan terbuka tanpa harus memeluk kepercayaan itu. Dengan kata lain, hakikat toleransi merujuk pada manifestasi hidup berdampingan secara damai dan saling menghargai di antara keragaman yang ada.

European Islam (Islam Eropa) muncul untuk merespons serta melawan kaum ekstremisme dan terorisme Islam di Eropa. Mengutip pakar Bassam Tibi, menurut Denny (dalam Warta Merdeka, 2022), pergerakan ini hadir untuk menggambarkan jenis Islam yang menganut nilai-nilai politik Barat seperti demokrasi liberal, pluralisme agama, sekularisme, toleransi, dan pemisahan antara agama dan negara. Selanjutnya, aksi terorisme yang merajalela dan mengatasnamakan agama pada serangan 9/11 tahun 2001 adalah *social origin*, yang mendorong moderasi beragama kembali relevan dan bergema (Warta Merdeka, 2022).

Sementara itu, moderasi beragama bukanlah sesuatu yang secara eksklusif diajarkan oleh agama tertentu saja di Indonesia. Moderasi beragama diajarkan dalam berbagai agama atau kepercayaan yang ada di Indonesia. Pergerakan moderasi beragama yang ada di Indonesia terlihat dari upaya untuk memberantas radikalisme atas nama agama

melalui pendidikan agama yang moderat dan inklusif. Dalam perspektif Islam, menurut Fahri & Zainuri (2019), moderasi beragama dapat ditunjukkan melalui sikap

- 1) *tawazun* (berkeseimbangan),
- 2) *i'tidal* (lurus dan tegas),
- 3) *tasamuh* (toleransi),
- 4) *musawah* (egaliter),
- 5) *syura* (musyawarah),
- 6) *ishlah* (reformasi),
- 7) *aulawiyah* (mendahulukan yang prioritas), dan
- 8) *tathawwur wa ibtikar* (dinamis dan inovatif).

Di pihak lain, Gereja Katolik memiliki perspektif bahwa gagasan menghormati agama dan kepercayaan lainnya telah ada sejak Konsili Vatikan II (Hatmoko & Mariani, 2022). Iman yang menggerakkan hidup ialah iman yang memberi dasar pada harapan dan dinyatakan dalam cinta kasih (Septalisa, 2022). Tidak hanya itu, Indonesia menjadikan moderasi beragama sebagai salah satu program Kementerian Agama Republik Indonesia yang sedang digaungkan. Hal ini juga menandakan bahwa moderasi beragama memiliki urgensi bagi masyarakat multikultural seperti masyarakat Indonesia. Moderasi beragama menjadi modal sosial dan praktik yang relevan untuk melawan wacana-wacana radikalisme dengan membangun masyarakat yang rukun sesuai dengan moral pancasila. Sikap mental moderat, adil, dan berimbang menjadi faktor kunci untuk mengelola keragaman (Arifinsyah et al., 2020).

Moderasi beragama diwacanakan untuk mengelola kehidupan masyarakat Indonesia agar dapat menciptakan kondisi yang harmonis sehingga memerlukan usaha untuk didiskusikan, dilafalkan, diejawantahkan, dan digaungkan. Kebutuhan akan pengetahuan untuk bersikap moderat telah menjadi kepentingan bersama dan tidak lagi hanya sebatas personal serta kelembagaan. Lagi pula, saat ini masyarakat tengah dihadapkan pada era transformasi digital dengan perkembangan teknologi yang begitu pesat sampai dapat menyebabkan perubahan

sosial dan gaya hidup. Transformasi digital telah menciptakan ruang baru bernama ruang digital.

Teknologi digital telah mengubah struktur sosial dan keagamaan masyarakat yang awalnya konvensional perlahan menuju ke arah digital (Qudsy, 2019). Ruang digital dijadikan sebagai arena kontestasi dan kompetisi untuk kepentingan politik suatu kelompok. Ruang digital dijadikan sebuah sarana untuk menyebarkan narasi-narasi yang dapat menyuburkan konflik dan politik identitas (Hefni, 2020). Identitas agama yang diperlihatkan di ruang digital hanya digunakan sebagai alat untuk menggalang solidaritas yang kemudian memicu konflik kekerasan. Selain itu, narasi-narasi kebencian terhadap agama lain menambah jurang segregasi antarumat beragama.

Untuk menengahi isu ini, kita membutuhkan pandangan yang melihat perlunya cara moderasi beragama di ruang digital agar dapat memperkuat nilai-nilai ketercakupan dan toleransi. Ruang digital dapat dijadikan sebagai peluang untuk menyebarkan nilai-nilai tersebut kepada masyarakat mengingat dewasa ini banyak masyarakat yang lebih memilih belajar agama melalui dunia digital (Ilhami, 2022). Ruang digital atau media sosial memiliki pengaruh yang kuat dalam mengampanyekan moderasi beragama. Pratiwi et al. (2021) dalam temuannya mengungkapkan bahwa melalui konten yang telah dibuat dan dibagikan oleh pemengaruh (*influencer*) kepada pengguna di media sosial, ini dapat menjadi pendorong pergerakan masyarakat sehingga diharapkan bisa mengubah sikap dan perilaku masyarakat untuk saling menghormati dan menerima keberagaman sesuai dengan nilai moderasi beragama. Dalam hal ini, pemengaruh memainkan peranan penting sebagai pelaku praktik moderasi beragama untuk memengaruhi masyarakat luas agar nilai-nilai moderasi beragama dapat terinternalisasi dengan baik.

Internalisasi nilai adalah sebuah upaya untuk menanamkan nilai normatif, yang menentukan tingkah laku agar sesuai dengan arah sistem pendidikan dan teradopsi sebagai bagian dari identitas diri mereka. Pentingnya internalisasi nilai bagi “latensi” (aspek budaya dan psikologis dalam masyarakat) bermula dari fakta bahwa proses

internalisasi nilai membentuk norma dan harapan sosial yang berperan sebagai pedoman perilaku dalam masyarakat. Dalam hal ini, nilai-nilai internal individu memengaruhi perilakunya dalam interaksi sosial dan juga dinamika masyarakat secara keseluruhan. Oleh karena itu, internalisasi nilai adalah upaya penting untuk menjamin kelangsungan fungsi sosial dalam masyarakat yang stabil dan harmonis.

Moderasi agama merupakan salah satu hal terpenting yang harus ditanamkan pada masyarakat Indonesia. Hal ini harus diterapkan dengan baik dan menyeluruh sehingga berdampak secara luas, termasuk ke dalam sendi-sendi kehidupan masyarakat demi mempertahankan nilai keberagaman yang telah ada pada masyarakat kita. Oleh sebab itu, moderasi beragama sangat diperlukan pada masyarakat Indonesia. Hal ini berkaitan dengan keberagaman suku, bangsa, ras, dan agama yang ada di Indonesia. Tambahan lagi, negara ini memiliki agama mayoritas dan minoritas yang tentunya sangat rentan terhadap konflik, yang dapat mengakibatkan disintegrasi. Akhirnya, internalisasi nilai adalah sebuah upaya untuk menanamkan nilai-nilai yang berkaitan dengan tingkah laku serta pendidikan yang berkaitan dengan aspek pada budaya dan psikologi dalam masyarakat. Internalisasi ini dapat memengaruhi individu dalam melakukan interaksi sosialnya pada masyarakat.

Proses internalisasi dan penggabungan moderasi agama dalam kehidupan bermasyarakat memerlukan suatu media yang memiliki pengaruh sangat besar terhadap masyarakat. Media tersebut adalah pemengaruh yang memiliki peran untuk memengaruhi para pengikutnya dalam menyebarkan nilai-nilai moderasi beragama yang baik sehingga memberikan dampak positif yang memengaruhi aspek pada masyarakat supaya nanti internalisasi serta sosialisasi tersebut meresap dengan baik kepada masyarakat.

Berdasarkan paparan yang telah dibahas, penulis mengidentifikasi beberapa hal penting mengapa topik ini perlu untuk dikupas lebih mendalam, yakni sebagai berikut.

- 1) Moderasi beragama dapat diterapkan dalam kehidupan masyarakat dengan upaya sosialisasi yang dilakukan melalui media

sosial dan pemengaruh, yang ada sebagai aktor yang dapat memengaruhi individu.

- 2) Nilai yang telah diinternalisasi dengan baik kepada setiap individu dapat memengaruhi individu tersebut saat melakukan interaksi dengan masyarakat. Hal ini dilakukan dalam upaya mencegah adanya penyebaran paham-paham radikal, ekstremisme, dan konflik yang terjadi yang menyebabkan kekerasan di media sosial.
- 3) Media sosial dapat mendistribusikan secara masif konten digital moderasi beragama.
- 4) Pemengaruh (*Influencer*) memiliki posisi yang strategis dalam memengaruhi opini publik. Untuk menelaah lebih dalam bagaimana praktik-praktik *influencing* moderasi beragama oleh pemengaruh di media sosial, penulis menggunakan strategi baru, yaitu dengan strategi etnografi digital dan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif berupaya untuk merekam dan mendeskripsikan fenomena yang terjadi pada latar penulisan melalui ragam data yaitu seperti teks, gambar, audiovisual, dan sebagainya, lalu data-data tersebut dianalisis secara induktif menjadi sebuah laporan penelitian yang ilmiah.

Penggunaan strategi etnografi digital dalam penulisan bertujuan memperkaya data, terutama data dan temuan yang didapat dari konten-konten yang akan dianalisis pada media yang menjadi sasaran penulisan. Sebagaimana diketahui, etnografi digital merupakan strategi penelitian dengan penulis yang akan lebih banyak terhubung dengan informan melalui kontak media sehingga penulis seolah-olah dapat berinteraksi dalam kehidupan sehari-hari suatu tokoh dengan mengamati ragam kegiatannya pada dunia digital (Pink et al., 2016). Etnografi digital memungkinkan penulis untuk dapat mengamati praktik-praktik moderasi beragama dari beragam konten di media sosial yang berasal dari tokoh sasaran pada penulisan ini.

Setelah mengobservasi dan mendokumentasikan fenomena yang ada, data akan diinterpretasikan dan dianalisis secara khusus dengan menggunakan teori AGIL (*Adaptation, Goal Attainment, Integration,*

and Latency) menurut Talcott Parsons. Teori AGIL menurut Talcott Parsons ini akan menjadi alat analisis guna melihat bagaimana adaptasi, pencapaian tujuan, integrasi, dan latensi dari *influencing practice* tokoh-tokoh penggerak moderasi beragama pada dunia digital. Dengan teori ini juga, penulis menunjukkan bahwa dalam narasi-narasi moderasi beragama yang dibuat oleh pemengaruh dalam ruang digital (media sosial) bertujuan untuk menjaga keharmonisan sosial masyarakat multikultural.

B. Belajar Moderasi Beragama ala Akun Instagram @toleransi.id

Salah satu komunitas daring yang secara konsisten bergerak dalam praktik gerakan moderasi beragama adalah @toleransi.id. @toleransi.id merupakan sebuah akun media sosial Instagram yang memberikan edukasi mengenai moderasi beragama melalui konten-konten digital yang menarik. Akun Instagram mereka memiliki 35,9 ribu pengikut (*followers*) dengan 1.221 *posting*. @toleransi.id tampil sebagai media yang berfokus pada upaya-upaya pencapaian perdamaian dan toleransi di tengah disparitas agama di masyarakat melalui konten-konten yang berisikan narasi-narasi positif mengenai keberagaman, *inklusivitas*, dan kerukunan antarumat beragama. Dalam strateginya, @toleransi mengampanyekan moderasi beragama dengan cara yang mudah diterima oleh masyarakat luas. Kehadiran akun @toleransi.id berusaha untuk memberikan edukasi (*influencing*) agar kebutuhan mengenai informasi keagamaan dapat terpenuhi dengan baik. Hadirnya @toleransi.id memberikan pengaruh yang signifikan terhadap sikap toleransi seorang individu (Ma'ruf, 2020). @toleransi.id memiliki peran yang penting dalam membawa pemikiran dan kegiatan yang positif sehingga akan disambut baik oleh berbagai komunitas dan dapat mendorong terjadinya sikap moderasi beragama (Siagian & Saburi, 2023). Melalui konten yang mereka produksi, @toleransi.id berusaha untuk memengaruhi masyarakat agar mau ikut berpartisipasi dalam rangkaian upaya moderasi beragama.

Berbagai konten yang dibuat telah direncanakan sedemikian rupa dengan memperhatikan berbagai aspek agar dapat diterima dengan baik oleh kalangan masyarakat luas seperti menggunakan poster desain yang menarik, penggunaan bahasa informal agar terlihat *friendly*, dan penggunaan ilustrasi-ilustrasi atau simbol-simbol yang dapat menarik perhatian. Aspek-aspek ini termanifestasikan melalui konten digital yang mengampanyekan mindset-mindset moderasi beragama sehingga dapat melawan paham ekstremisme, radikalisme, intoleransi dan eksklusivisme.

Unggahan yang dibuat oleh @toleransi.id memperlihatkan bagaimana mereka menarasikan pola pikir moderasi beragama dengan lebih modern melalui poster yang dibuat untuk menyosialisasikan nilai-nilai toleransi serta gagasan *inklusivitas*. Gagasan *inklusivitas* ini merujuk pada moderasi beragama yang dibangun berdasarkan pada landasan filosofis yang universal serta relasi sosial antarmanusia tanpa mengeksklusifkan suatu agama tertentu. Bahkan, dalam Gambar 13.1 menunjukkan bagaimana kegiatan buka puasa dapat dilakukan



Keterangan: merupakan kiriman @toleransi.id mengenai bukber lintas agama yang menjadi salah ajang silaturahmi guna memupuk toleransi beragama.

Sumber: Toleransi.id (2023)

Gambar 13.1 Konten Bukber Lintas Agama

secara lintas agama untuk memupuk semangat toleransi dan ajang silaturahmi. *Influencing practice* yang dilakukan @toleransi.id mendefinisikan tujuan yang ingin dicapai oleh @toleransi.id, yaitu menyosialisasikan perilaku-perilaku moderat dan inklusif.

Menurut Raho (2021), sosialisasi dapat terjadi ketika nilai-nilai yang dihayati bersama dalam masyarakat dapat diinternalisasi oleh anggota-anggota masyarakat. Sosialisasi mempunyai kekuatan integratif dalam sentral sistem sosial untuk mempertahankan kontrol sosial dan keutuhan masyarakat. Internalisasi ini akan membentuk sebuah habitus baru yang akan menjaga keharmonisan masyarakat multikultural dalam kehidupan sosio-religius. Ritzer (2012) menyatakan bahwa dalam suatu proses sosialisasi yang berhasil—ketika norma-norma telah diinternalisasi—maka individu atau suatu kolektivitas akan menjadikan norma tersebut sebagai bentuk kesadaran. Akibatnya, mereka akan melayani kepentingan-kepentingan sistem sebagai suatu keseluruhan.



Keterangan: merupakan kiriman @toleransi.id mengenai apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan selama Hari Nyepi sebagai bentuk penghormatan sesama umat beragama.

Sumber: Toleransi.id (2023)

Gambar 13.2 Konten untuk Memperingati Hari Nyepi

Setiap tindakan sosial yang dilakukan aktor biasanya termotivasi untuk mencapai tujuan. Tujuan ini biasanya selaras dengan nilai-nilai dan norma yang tersituasikan yang ada di dalam masyarakat. Konten yang diunggah @toleransi.id, seperti yang ditunjukkan Gambar 2 berperan sebagai kontrol sosial yang menjaga kohesi sosial serta mengendalikan perilaku yang ekstrem akibat perbedaan agama. Akun @toleransi.id memberikan gagasan dan paham bagaimana kita harus berperilaku di tengah hari raya keagamaan orang lain sehingga dapat tercipta kondisi ideal di mana masyarakat dapat merayakan pesta keberagaman. Lebih lanjut, selain memberikan kontrol sosial terhadap masyarakat, kampanye yang dilakukan oleh @toleransi.id dapat memperkuat pemahaman nilai-nilai kehidupan beragama yang moderat.

Walaupun demikian, setelah penulis telaah lebih lanjut, konten digital yang @toleransi.id unggah di media sosial Instagram memungkinkan adanya potensi terjadinya konflik akibat masih ditemukannya ketidaksepakatan atau konsesus dalam masyarakat. Untuk mencegah terjadinya konflik yang dapat menghilangkan fungsional dari sebuah sistem, diperlukan upaya lansensi atau pemeliharaan pola-pola yang sudah ada. Setiap masyarakat atau sebuah sistem harus menyediakan, mempertahankan, memperbaiki dan membaharui baik motivasi individu-individu maupun pola-pola budaya yang menghasilkan motivasi-motivasi itu dan mempertahankannya (Raho, 2021; Ritzer, 2012).

Dalam pemeliharaan pola ini, @toleransi.id berusaha untuk menggunakan bahasa yang bijaksana dan tidak provokatif dalam membuat konten mengenai moderasi beragama. Selain itu, untuk menyampaikan pesan dengan baik mereka juga menggunakan ilustrasi yang memuat simbol-simbol keagamaan seperti rumah ibadah dan atribut keagamaan. @toleransi.id ingin menunjukkan bahwa moderasi beragama merupakan sebuah proses yang kreatif. Artinya, moderasi agama melibatkan upaya konstruktif untuk menumbuhkan pola pikir inklusif yang merangkul beragam ketegangan atau tantangan yang ada, termasuk di antaranya adalah antara pernyataan kebenaran absolut dan subjektivitas, interpretasi harfiah dan penolakan yang meremehkan prinsip-prinsip agama, serta radikalisme dan sekularisme.

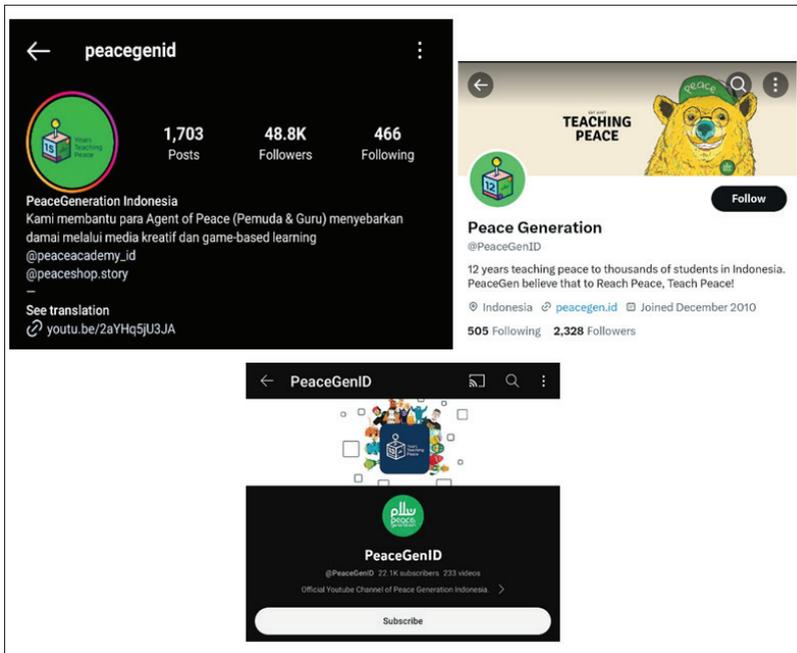
C. @peacegenid: Menyebarkan Nilai Damai Melalui Ragam Media Digital dan Kreatif

Pendidikan merupakan tempat paling tepat untuk menyosialisasikan nilai-nilai damai dan guru merupakan agen sosialisasi yang memegang peranan paling penting supaya nilai tersebut terinternalisasi sebaik-baiknya kepada setiap murid. Sebagai lembaga pendidikan, selain mentransfer nilai-nilai yang bersifat akademik, nilai damai juga merupakan sebuah substansi yang seharusnya krusial untuk ditanamkan.

Nilai damai dapat berupa banyak hal, salah satunya adalah kedamaian dalam perilaku beragama. Edy Sutrisno (2019) mengemukakan bahwa saat ini keragaman beragama di Indonesia tengah diuji oleh sekelompok orang mengekspresikan sikap keberagamaannya melalui cara yang eksklusif, eksplosif, dan intoleran dengan mengatasnamakan agama. Perilaku ekstrem ini seolah diperparah pula oleh sekolah yang sebagai lembaga pendidikan justru menjadi ruang tak bertuan akibat minimnya pemahaman kebangsaan dan menguatnya paham keagamaan yang formalis sehingga pemahaman agama cenderung setengah-setengah dan hanya mementingkan tampak luar sebagai formalitas agama semata (Sutrisno, 2019). Hal ini jelas membawa arus buruk bagi sikap beragama para generasi muda, khususnya murid ajar. Penafikan nilai kebangsaan dan pemahaman nilai beragama yang rendah akan menjadi potensi ancaman bagi sikap beragama yang moderat yang harusnya diinternalisasi pada umat beragama di Indonesia.

Keabsenan lembaga pendidikan dalam membentuk sikap moderat beragama bagi generasi muda harus lebih menjadi perhatian pada era digital ini. Generasi muda dapat dengan mudah mengakses berbagai konten dalam dunia digital. Hal ini menjadi berbahaya jika tidak dibarengi dengan basis moderasi beragama yang kuat untuk memilikinya. Pasalnya hasil survei nasional PPM UIN Jakarta pada tahun 2017 menunjukkan bahwa internet berpengaruh besar pada peningkatan intoleransi pada generasi milenial dan Gen Z, generasi yang lebih mengandalkan dunia maya sebagai sumber belajar beragama (Faisal, 2020).

Atas permasalahan itulah, penguatan penanaman nilai moderasi beragama dalam pendidikan amat diperlukan. Salah satu gerakan nyata yang dapat dilihat telah diinisiasi oleh Peace Generation Indonesia. Mengutip deskripsi Youtube-nya yang bernama ID, Peace Generation ini merupakan sebuah *social enterprise* yang mempromosikan kedamaian melalui edukasi, yaitu dengan menciptakan modul interaktif dan melatih para guru. Begitu pun pada akun Instagram-nya di bawah *username* @peacegenid, keterangannya menjelaskan bahwa gerakan ini membantu para *Agent of Peace* (Pemuda&Guru) menyebarkan damai melalui media kreatif dan *game-based learning*.



Keterangan: tampilan detail dari identitas akun Peace Generation di beragam platform media sosial

Sumber: peacegeneration (2010) dan peacegenid (2014a; 2014b)

Gambar 13.3 Tampilan Beranda Media Sosial

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Menilik dari video *official company profile* yang diterbitkan pada kanal Youtube-nya, Peace Generation ini telah beroperasi selama 15 tahun dan berlokasi di Bandung. Pemimpinnya adalah Eric Lincoln dan Irfan Amalee, yang berupaya untuk menyebarkan nilai-nilai kedamaian melalui berbagai media kreatif, melaksanakan program berbasis luring dan daring serta menjadi media edukasi melalui beragam platform media sosial. Melalui laman resmi Peace Generation (www.peacegen.id), kita akan mendapatkan informasi yang mendalam mengenai program hingga pencapaian-pencapaian dari *social enterprise* ini.



Keterangan: Berbagai laporan dampak dari program yang telah dilaksanakan oleh Peace Generation dalam membangun nilai-nilai kedamaian.

Sumber: Peacegen.id (2023)

Gambar 13.4 Laman Resmi Peace Generation

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, nilai damai memiliki banyak bentuk. Begitu pun pada Peace Generation Indonesia ini, gerakan ini mempromosikan beberapa bentuk nilai damai yang mereka tuangkan ke dalam 12 Nilai Perdamaian, salah satunya adalah toleransi beragama. Dijelaskan pula dalam video *company profile* pada kanal Youtube-nya, Peace Generation Indonesia mempromosikan nilai toleransi beragama dalam beragam media kreatif seperti komik, permainan papan, animasi, dan sebagainya. Nilai-nilai tersebut dikampanyekan secara luas melalui platform media sosial yang ada, yaitu seperti yang penulis lampirkan pada Gambar 13.5 dan 13.6.



Keterangan: Gambar 13.5 merupakan kiriman @peacegen.id yang mengandung prinsip dan isu beragama di dunia pendidikan yang perlu diperhatikan.

Sumber: peacegenid (2022e; 2022f)

Gambar 13.5 Kiriman Pendidikan Toleransi Beragama



Keterangan: Kiriman @peacegen.id mengenai tes bias beragama yang dapat meluruskan pandangan seseorang mengenai bias-bias umat beragama di masyarakat.

Sumber: peacegenid (2023g)

Gambar 13.6 Kiriman Pendidikan Toleransi Beragama

Selain berupa kiriman di Instagram seperti yang terlampir di atas, Peace Generation juga secara rutin membuat kiriman berupa *reels* dan video seperti pada Gambar 13.7.

Klaim Peace Generation sebagai *Agent of Peace* dapat dilihat selain dari kiriman-kiriman pada akun Instagramnya, yang memberikan pelatihan dan edukasi kepada guru juga pemuda dan pada kanal Youtube-nya juga yang menyediakan beragam video seperti pada Gambar 13.8.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

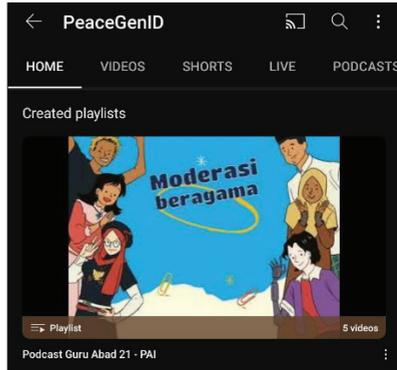


Keterangan: merupakan ragam tema siniar yang diunggah @peacegenid sebagai bentuk edukasi nilai toleransi terhadap umat lintas agama.

Sumber: peacegenid (2023h; 2023i; 2023j)

Gambar 13.7 Siniar Keharmonisan Beragama

Buku ini tidak diperjualbelikan.



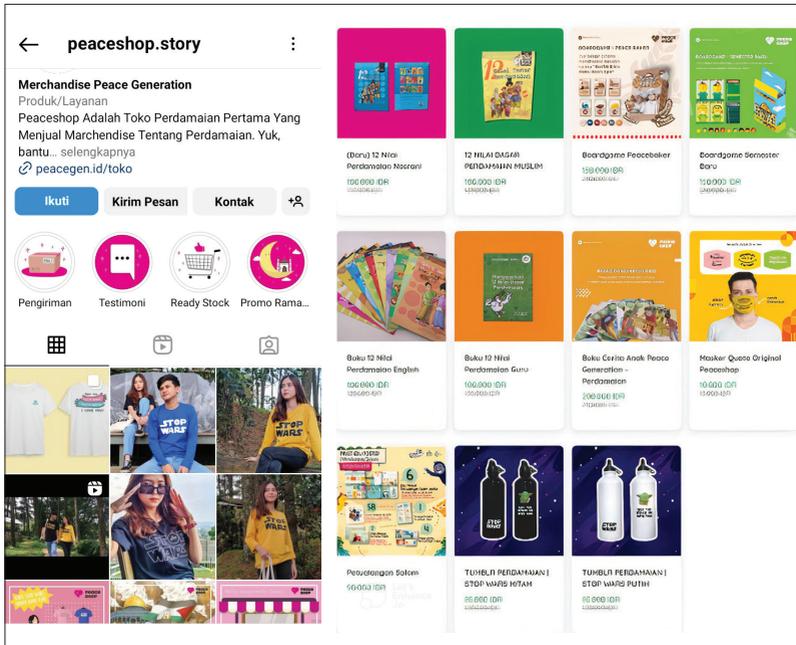
Keterangan: merupakan kumpulan *playlist* video pengajaran bertema “Guru Abad 21” guna membuka wawasan guru dan pemuda mengenai moderasi beragama.

Sumber: peacegenid (2022k; 2022l)

Gambar 13.8 *Playlist* Youtube “Guru Abad 21”

Dalam kanal Youtube PeaceGenID, kita dapat melihat bagaimana komitmen Peace Generation dalam memberikan edukasi nilai-nilai toleransi beragama secara khusus kepada para guru dan pemuda yang berperan sebagai tenaga pendidik. Video-video yang disusun di bawah judul “Guru Abad 21” ini menunjukkan kontribusi Peace Generation Indonesia dalam pendidikan dan pelatihan guru atau pemuda secara umum, yang bergerak dalam bidang pendidikan agar dapat menanamkan nilai-nilai toleransi beragama.

Selain kiriman-kiriman pada platform media sosial, Peace Generation sebagai *social enterprise* juga menerbitkan berbagai produk komoditas yang di samping memberikan profit secara materiel juga tetap pada tujuannya, yaitu mendistribusikan nilai-nilai damai yang menjadi tujuan dari usaha sosial ini. Ragam produk ini dapat diakses pada laman resmi Peace Generation dan juga pada akun Instagram @peaceshop.story, seperti pada Gambar 13.9.



Keterangan: merupakan media promosi Peace Generation sebagai upaya untuk mempertahankan eksistensinya sebagai *social enterprise* sekaligus tetap mengkampanyekan toleransi beragama.

Sumber: Merchandise Peace Generation (t.t.)

Gambar 13.9 Produk Terbitan Peace Generation

Seperti yang dapat dilihat, produk-produk yang diterbitkan adalah seperti pakaian, botol minum, hingga masker. Produk-produk yang sifatnya digunakan dalam kegiatan sehari-hari ini memiliki pesan toleransi sehingga menjadi sebuah kampanye lanjutan dari kampanye-kampanye yang ditampilkan Peace Generation pada media digital. Peace Generation juga menerbitkan buku dan permainan papan yang dapat digunakan oleh para guru dan pemuda sebagai alat edukasi bagi murid ajar masing-masing.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dengan berbagai upaya yang dilaksanakan oleh Peace Generation baik dalam media sosial maupun yang sampai kepada tahap praktik, seperti pelaksanaan program hingga menerbitkan ragam produk kampanye dan pendidikan, kita dapat melihat bagaimana konsistensi Peace Generation dalam upaya mendistribusikan nilai-nilai kedamaian—yang dalam penulisan ini secara khusus ialah nilai moderasi beragama—kepada para guru dan pemuda yang merupakan *Agent of Peace*, agen penginternalisasi nilai-nilai moderasi beragama kepada para generasi selanjutnya.

Oleh karena itu, ini menjadi menarik untuk mengetahui bagaimana sistem dalam Peace Generation ini beradaptasi, mencapai tujuan, berintegrasi, dan berlatensi. Adaptasi membahas bagaimana sebuah sistem mengatasi kebutuhannya untuk menyesuaikan dengan perubahan lingkungan yang ada (Ritzer, 2012). Peace Generation secara aktif menyesuaikan sistemnya dengan situasi eksternal yang mengharuskan media digital menjadi lebih kreatif sehingga nilai-nilai moderasi beragama dapat diminati dan disampaikan. Hal ini dapat dilihat dari beragamnya bentuk kiriman yang digunakan, yaitu *reels* Instagram, *podcast* di Youtube “Guru Abad 21”, komik-komik di Instagram ataupun buku, hingga membuat permainan papan. Peace Generation menunjukkan eksistensinya pada abad Gen-Z ini dengan menyebarluaskan nilai-nilai toleransi beragama melalui beragam cara dan produk yang menarik, mudah dipahami, dan juga mudah diingat. Adaptasi ini menjadi krusial bagi Peace Generation untuk terus mendapatkan ide dan gagasan sehingga dapat menyesuaikan sistemnya pada minat pasar di dunia digital, tetapi dengan tujuan menginternalisasikan nilai-nilai beragama.

Selanjutnya, pada nilai pencapaian tujuan, ini dapat diartikan sebagai bagaimana suatu sistem mendefinisikan tujuan utamanya, lalu mencapai tujuan tersebut (Ritzer, 2012). Sebagai *social enterprise*, Peace Generation bergerak dengan mengolaborasikan misi sosial dan pencarian keuntungan. Keuntungan ini sebagian besar

akan diinvestasikan kembali ke dalam misi sosial tersebut. Tujuan Peace Generation dalam menyebarkan nilai damai salah satunya adalah toleransi beragama. Ini dapat terlihat dari konsistensi Peace Generation dalam mengirimkan baik konten maupun edukasi pada ragam platform media sosial yang ada. Kiriman-kiriman tersebut dikemas secara adaptif dengan memanfaatkan kemajuan teknologi. Semua itu dilakukan demi mencapai klaim-klaim yang menjadi tujuannya, yaitu menyebarkan nilai damai kepada guru dan pemuda. Selain tujuan dalam rangka pemenuhan misi sosial, Peace Generation juga memproduksi ragam produk yang diperjualbelikan sebagai upaya untuk memperoleh keuntungan materiel sehingga Peace Generation dapat terus beroperasi secara berkelanjutan. Kedua tujuan ini menjadi krusial bagi Peace Generation sebagai *social enterprise*, apalagi keterbatasan sumber daya adalah salah satu faktor yang membuat banyak *enterprise* di Indonesia gagal bertahan lama. Sumber daya di sini ialah sumber daya yang hadir dengan solusi yang inovatif sehingga dapat mencapai kesinambungan antara keuangan dan kepentingan sosial (Lasmana & Mulyaningsih, 2017).

Kesinambungan itu juga pada akhirnya membentuk integrasi, yaitu bagaimana suatu sistem mengatur hubungan antarbagian dari komponennya (Ritzer, 2012). Keterhubungan antara misi sosial dan keuangan dalam Peace Generation merupakan bentuk integrasi dalam sistem ini sehingga dapat terus konsisten. Secara lebih luas, kehadiran Peace Generation dalam platform media sosial untuk menyebarkan nilai-nilai toleransi beragama menjadi salah satu komponen guna mewujudkan cita-cita integrasi sistem moderasi beragama di Indonesia. Terakhir, Peace Generation juga perlu melakukan latensi (pemeliharaan pola), yaitu bagaimana sistem yang ada dapat memelihara dan membarui, baik motivasinya maupun pola-pola budaya yang menopang motivasi itu (Ritzer, 2012). Kehadiran Peace Generation dengan isu-isu yang baru untuk dikaji ataupun isu-isu lama yang masih layak untuk disebarluaskan, contohnya pada Gambar 13.5 dan Gambar 13.6, menjadi pembaruan motivasi bagi Peace Generation itu sendiri maupun khalayak luas bahwa cita-cita moderasi beragama di

Indonesia harus terus diperjuangkan, diperhatikan secara luas dan mendalam, serta yang paling penting diamankan secara moderat bagi seluruh rakyat Indonesia sebagai umat beragama.

D. Moderasi Beragama @KatolikG dengan Media Kreatif Melalui Twitter

Dengan keberagaman suku bangsa dan agama serta diikuti dengan penggunaan media sosial yang tinggi, negara ini sangat rentan terhadap konflik antaragama di media sosial. Selain itu, masyarakat Indonesia sangat rentan terpapar paham radikalisme dan ekstremisme. Kedua hal ini menyebabkan disintegrasi serta intoleransi dalam kehidupan umat beragama di Indonesia. Dalam hal ini, media sosial dan penggunaannya memiliki peran penting dan tanggung jawab dalam upaya menghindari konflik, paham radikal, dan ekstremisme sehingga perlu ditanamkan sikap moderasi beragama melalui media kreatif seperti yang dilakukan oleh akun Twitter @KatolikG.

Akun @KatolikG atau Komunitas Katolik Garis Lucu merupakan salah satu akun Twitter yang memiliki cukup banyak pengikut, yakni sebanyak 161 ribu *followers*. Komunitas ini berusaha menunjukkan bahwa sebenarnya kampanye serta promosi moderasi beragama di media sosial dapat dilakukan dengan hal-hal yang kreatif, ringan, dan jenaka tanpa perlu menghilangkan esensi dari moderasi beragama itu sendiri. Hal ini ditunjukkan melalui penggunaan muatan visual grafis dan teks bahasa yang mengandung humor serta lelucon yang mudah dipahami semua pengguna Twitter. Konten yang ringan dan jenaka ini mengacu pada konten-konten yang tidak berorientasi untuk membuat penerima konten (*user*) berpikir keras supaya dapat mengerti makna konten. Konten ringan dan jenaka ini cenderung lebih mudah membuat orang dapat tertawa. Moderasi beragama, yang dikemas dengan sangat baik dalam konteks yang lebih ringan dan juga jenaka, merupakan cara @KatolikG menghindari pencederaan nilai-nilai agama itu sendiri. Pembawaan yang anti-*mainstream* akan membuat orang-orang tertarik karena dianggap sebagai hal yang baru. Hal ini berkaitan dengan pandangan bahwa segala sesuatu yang berhubungan

dengan agama merupakan hal yang berat dan serius. Oleh karena itu, konten yang lebih ringan dan jenaka justru akan memunculkan hal baru yang berfokus pada tujuan, yaitu mengurangi pandangan ekstremisme pada semua kalangan dan menguatkan gerakan moderasi beragama di media sosial.

Walaupun dibawa dengan ringan dan jenaka, @KatolikG tetap memberikan nilai-nilai positif serta menampilkan bagaimana seharusnya agama tidak menjadi pemisah antarumat beragama. Berbeda dengan beberapa akun yang berfokus pada gerakan moderasi, akun @KatolikG mengangkat konsep jenaka yang dapat diterima semua kalangan, terutama kalangan muda yang menyukai konten yang tidak terlalu serius dan monoton. Walaupun mengangkat konsep jenaka, @KatolikG tidak menanggalkan tujuan dalam gerakan moderasi agama itu sendiri.



Keterangan: merupakan kiriman @KatolikG mengenai ucapan hari raya kepada umat lintas agama sebagai bentuk penghormatan dan toleransi sebagai sesama umat beragama.

Sumber: Komunitas Katolik Garis Lucu (2023b; 2023a)

Gambar 13.10 Konten Perayaan Hari Raya Lintas Agama

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Selain berfokus kepada ajaran agama, setiap konten yang dibagikan oleh @KatolikG juga pada menyosialisasikan nilai-nilai toleransi antarumat beragama. Pada gambar 13.10 @KatolikG membagikan ucapan pada hari-hari besar keagamaan. @KatolikG menekankan nilai toleransi dalam konten yang dibagikan kepada setiap pengikutnya sehingga membawa dampak positif. Hal ini dapat memengaruhi pengikutnya untuk *re-tweet* dan menyebarkan kepada banyak orang. Dengan demikian, ini merupakan salah satu manfaat dari media sosial dalam menyebarkan nilai kedamaian yang berdampak kepada pengguna media sosial.



Keterangan: merupakan kiriman @KatolikG mengenai harmonisnya interaksi yang tercipta antarumat lintas beragama.

Sumber: Komunitas Katolik Garis Lucu (2023c; 2023d; 2023e)

Gambar 13.11 Konten Interaksi Antar-Umat Lintas Agama

Cuitan yang dibagikan oleh @KatolikG itu berkaitan dengan keberhasilan dari internalisasi dan adaptasi nilai-nilai toleransi umat beragama yang ada di Indonesia. Hal tersebut dapat dilihat dari upaya penjangaan yang dilakukan oleh umat beragama yang berbeda keyakinan pada hari raya besar keagamaan di Indonesia. Situasi tersebut menunjukkan nilai kedamaian yang memberikan angin segar dalam gerakan moderasi umat beragama di Indonesia. Tujuan @KatolikG membagikan hal tersebut ialah untuk menginformasikan bahwa nilai toleransi pada masyarakat kita saat ini ada masih amat kental.

Nilai yang telah terbentuk pada proses internalisasi haruslah nilai yang dijadikan sebuah patokan dalam menentukan tindakan yang dilakukan seseorang apakah suatu tindakan tersebut pantas atau tidak (Nahsohah, 2021). Hal ini berkaitan dengan bagaimana pengguna media sosial berperan sebagai kontrol sosial bagi masyarakat sehingga dapat diadaptasi dalam kehidupan sehari-hari dan memberikan dampak yang baik.

Walaupun demikian, konten dan cuitan yang dibagikan oleh @KatolikG masih memiliki kekurangan, seperti penyampaian yang kurang dapat diterima oleh beberapa kalangan. Hal ini disebabkan karena perbedaan penafsiran makna. Beberapa cuitan menggunakan bahasa yang memiliki *makna berbeda* dengan apa yang diinterpretasikan oleh pengikutnya. Selain itu, cuitan yang bernada jenaka yang ditampilkan memberikan kesan yang tidak serius bagi sebagian



Keterangan: merupakan kiriman @KatolikG yang berisikan kalimat-kalimat bijak singkat mengenai saling menghormati dan menghargai sesama umat beragama.

Sumber: Komunitas Katolik Garis Lucu (2023)

Gambar 13.12 Konten Nasihat Bijak di @KatolikG

Buku ini tidak diperjualbelikan.

orang. Meskipun setelah ditelaah, masyarakat kita yang majemuk dan beragam memang tidak mudah untuk menyepakati suatu konsep ataupun pandangan.

Adaptasi yang dilakukan oleh akun @KatolikG dalam melakukan gerakan moderasi agama dengan cara jenaka ternyata memberikan nuansa baru pada gerakan moderasi beragama. Hal ini berkaitan dengan sosial media yang merupakan dunia virtual yang tidak dapat dihentikan dan dapat diakses oleh siapa pun dan dari berbagai kalangan usia. Penyesuaian cara penyampaian di dunia virtual kepada publik dan masyarakat membuat gerakan moderasi beragama yang dilakukan oleh akun @KatolikG bisa mencapai tujuan dari moderasi beragama melalui media sosial.

Pencapaian tujuan dari semua ini adalah pengguna media sosial, terutama pengikut @KatolikG, yang merupakan masyarakat, dapat memberikan pengaruh secara langsung, tidak hanya di dunia virtual, tetapi juga di dunia nyata. @KatolikG dapat memengaruhi pengikutnya agar tidak berlebihan dan menjadi apatis sehingga tidak memunculkan sifat separatis yang berdampak secara tidak langsung pada masyarakat dan memberikan dampak buruk berupa pengaruh-pengaruh tidak baik, yang dapat memecah belah bangsa. Kehadiran moderasi beragama dapat mengintegrasikan masyarakat melalui hal-hal sederhana yang jenaka tanpa menyinggung ataupun mengesampingkan aturan-aturan dari agama itu sendiri.

Penyatuan yang dihasilkan dari moderasi beragama ini adalah kedamaian dan peningkatan nilai-nilai toleransi yang makin mengakar dengan kuat. Kita tahu bahwa Indonesia merupakan negara yang majemuk dengan beraneka ragam suku, bahasa, dan agama sehingga sangat disayangkan jika negara ini berkonflik karena beberapa kelompok yang tidak melihat potensi Indonesia sebagai suatu nilai yang tidak dimiliki oleh negara-negara lain di dunia ini.

Jika kita bisa melakukan internalisasi gerakan moderasi dengan cara yang santai dan jenaka tentunya akan memberikan dampak perubahan dalam khazanah negara ini. Dengan demikian, kita akan tetap menjalankan agama yang sudah kita anut tanpa adanya kemunculan disintegrasi dan gerakan separatis di tengah-tengah masyarakat.

Akhirnya, sebagai sebuah sistem atau struktur organisasi, ketiga akun yang diangkat dalam tulisan ini, yaitu @toleransi.id, @peacegen.id, dan @KatolikG perlu memperhatikan skema kinerjanya supaya dapat terus berkinerja secara berkelanjutan. Berdasarkan pengamatan pada akun tersebut, dapat dilihat bahwa ketiga akun ini melaksanakan skema AGIL (*Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency*) oleh Talcott Parsons yang dijabarkan sebagai berikut.

Ketiga akun ini melakukan adaptasi dengan merencanakan kontennya sedemikian rupa dan memperhatikan beragam konten yang disebarakan melalui cara-cara yang komunikatif dan penyampaian yang menyenangkan serta mudah diterima. Hal ini terlihat dari bagaimana @toleransi.id, @peacegen.id, dan @KatolikG menggunakan poster desain yang menarik dengan memakai bahasa informal, bahkan cenderung bergurau serta penggunaan simbol yang menarik, dan sebagainya. Nilai adaptasi lain ketiga akun ini adalah pemanfaatan setiap fitur dan layanan penyebaran konten yang dimiliki media sosial. Ketiga akun ini juga komunikatif (dalam penyampaiannya), ramah, dan *update* terhadap penggunaan fitur-fitur di media sosial sehingga membuat ketiganya dapat beradaptasi dengan tren terbaru dan kegemaran masyarakat digital Indonesia dalam mengonsumsi konten. Akhirnya, ketiga akun ini dapat bertahan sebagai sebuah struktur organisasi yang menyebarkan nilai-nilai moderasi beragama. Upaya-upaya ini pada hakikatnya berkesinambungan dan sejalan dengan pencapaian tujuan ketiga akun tersebut, yaitu menyosialisasikan perilaku beragama yang moderat dan inklusif. Pada hakikatnya, beragam konten yang dikemas dengan sedemikian rupa bertujuan untuk mencapai klaim yang diusung oleh ketiga akun tersebut, yaitu sebagai media penyebar nilai-nilai toleransi dan kedamaian serta menciptakan masyarakat yang berperilaku moderat.

Upaya adaptasi dan pencapaian tujuan dari ketiga akun ini menciptakan sebuah kesinambungan yang membuat ketiganya, sebagai sebuah struktur, harus mampu untuk tidak hanya mengintegrasikan bagian-bagian komponen di dalamnya, tetapi juga mengintegrasikan nilai-nilai moderasi beragama di masyarakat itu sendiri. @toleransi.id,

misalnya, memberikan gagasan dan paham cara berperilaku di tengah keberagaman agama, memberikan kontrol sosial, dan mengampanyekan nilai-nilai beragama yang moderat sehingga terintegrasi pada masyarakat Indonesia yang toleran. Dalam hal ini, @KatolikG juga mengintegrasikan masyarakat digital Indonesia dalam satu pandangan berperilaku yang moderat melalui konten-kontennya yang jenaka. @KatolikG sadar bahwa humor adalah cara yang paling mudah untuk menjangkau berbagai golongan dalam masyarakat sehingga konten-kontennya diharapkan dapat menciptakan integrasi pandangan yang moderat di masyarakat Indonesia. Bentuk integrasi lainnya juga dilakukan oleh @peacegen.id. Akun ini mampu mengintegrasikan bagian-bagian dalam sistemnya sehingga tujuannya untuk memperoleh profit sebagai *social enterprise* dapat tercapai. Ini beriringan pula dengan penyebaran nilai-nilai damai yang memang menjadi klaim usungannya. Kedua aspek tersebut, baik aspek ekonomi maupun sosial, menjadi sebuah bukti telah terciptanya skema pengintegrasian dalam akun @peacegen.id ini.

Akhirnya, guna menjaga sistem tersebut tetap hidup dan melaksanakan fungsi serta tujuannya, ketiga akun tersebut perlu melakukan latensi atau pemeliharaan pola. Akun @toleransi.id mengupayakan latensi ini dengan menggunakan bahasa yang bijaksana, tidak provokatif, dan simbol-simbol keagamaan yang ilustratif, yang bertujuan untuk memelihara pola pikir moderasi beragama sebagai suatu proses yang diperbarui secara berkelanjutan. Kemudian, @toleransi.id dan @peacegen.id memelihara polanya dengan terus membawa isu-isu atau narasi moderasi beragama terbaru, yang urgen untuk diperbincangkan. Dengan demikian, internalisasi pola motivasi perilaku moderat di masyarakat, baik sistem itu sendiri maupun masyarakat (penontonnya), dapat terus terpelihara. Berikutnya, @KatolikG, akun ini, pun memelihara pola motivasinya dengan mengikuti isu dan narasi terbaru yang tersebar. Isu dan narasi tersebut lagi-lagi dikemas dengan tren humor terbaru sehingga menjadi pembaru motivasi bagi akun ini untuk terus berjalan sekaligus bagi masyarakat (penonton) untuk lebih mengonsumsi konten moderasi beragama yang disebar.

F. Penutup

Gerakan moderasi beragama merupakan salah satu upaya yang dilakukan oleh negara untuk mengatasi radikalisme dan kekerasan yang menghasilkan ekstremisme, yang membahayakan masyarakat. Hal ini berkaitan dengan salah satu program Kementerian Agama Republik Indonesia yang menjadikan moderasi beragama sebagai salah satu program yang memiliki urgensi bagi masyarakat Indonesia yang multikultural dalam upaya pengelolaan keberagaman, yang telah ada pada masyarakat kita sejak zaman dahulu. Dalam konteks ini, media sosial adalah platform atau tempat yang digunakan dalam menggaungkan moderasi agama. Seperti yang kita ketahui, media sosial merupakan platform yang banyak digunakan oleh masyarakat Indonesia dalam melakukan aktivitasnya, seperti berkomunikasi, berbagi konten ke khalayak, dan bertemu secara virtual. Media sosial adalah salah satu alat yang sangat berguna untuk menyosialisasikan gerakan moderasi beragama. Tambahan pula, media sosial dapat menjadi *ruang publik* yang membantu internalisasi nilai-nilai *inklusivitas* serta media pendidikan keagamaan, perdamaian, dan kreativitas untuk menunjang keharmonisan tatanan masyarakat multikultural, seperti masyarakat Indonesia.

Bak pedang bermata dua, kemudahan distribusi informasi di media sosial dapat bermanfaat untuk nilai-nilai yang sejalan dengan nilai-nilai toleransi. Begitu pun sebaliknya, media sosial seringkali dijadikan agenda oleh golongan atau kelompok tertentu, yang bertentangan dengan nilai-nilai moderasi beragama. Dengan masifnya penyebaran konten-konten yang berisi nilai-nilai radikal, ekstrem, pembelokan persepsi, pemberitaan yang timpang, penyesatan dan pemelintiran informasi, dan sebagainya, ini dapat menimbulkan perselisihan dan ketersinggungan di antara kelompok agama di dunia digital. Hal itu pun tidak menutup kemungkinan akan merembet pada persinggungan secara fisik pada realitas sosial masyarakat plural Indonesia, yang sebaiknya hidup berdampingan secara moderat.

Guna melawan masifnya wacana intoleran yang ditampilkan melalui konten-konten tersebut, kita memerlukan upaya *influencing*

practice kepada masyarakat di media sosial. *Influencing practice* dilakukan dengan turut secara masif menyebarkan nilai-nilai moderasi beragama di media sosial sehingga konten-konten demikian lebih masif, mudah ditemukan, dan diminati pula oleh masyarakat digital. Ini akan menciptakan kesadaran moderasi beragama dan perdamaian antarumat beragama. Ada sangat banyak pemengaruh di Indonesia, baik secara pribadi maupun organisasi yang turut andil dalam menyebarkan nilai-nilai moderasi beragama ini, yang dalam tulisan ini mengangkat tiga akun, yaitu @toleransi.id, @peacegen.id, dan @KatolikG. Akun-akun ini menyebarkan nilai-nilai moderasi beragama secara masif, bahkan informasi yang edukatif, persuasif, dan adaptif. Mereka melaksanakan *influencing practice* kepada masyarakat digital mengenai nilai moderasi beragama dengan menyediakan konten-konten edukasi, poster, dan desain yang sesuai dengan minat serta tren terkini. Supaya nilai-nilai moderasi beragama dapat tersampaikan dan terinternalisasi kepada masyarakat di dunia digital, mereka menggunakan bahasa dan cara penyampaian yang menyenangkan, tidak kaku, dan mudah dimengerti serta tidak mudah dilupakan. Hal ini menjadi sangat penting mengingat masyarakat Indonesia sangat menyerap apa yang mereka baca dan lihat di media sosial sehingga diharapkan nilai moderasi beragama yang dilihatnya pada dunia digital dapat terinternalisasi pula pada realitas sosial di lingkungan fisik. Masifnya konten-konten seperti ini dari pegiat akun di media sosial menjadi sebuah kabar baik demi tercapainya cita-cita moderasi beragama di Indonesia.

Sebagai sebuah sistem kesatuan, ketiga akun ini pun perlu memperhatikan kebutuhan sistemnya secara struktural fungsional. Mereka melakukan adaptasi, pencapaian tujuan, pengintergrasian, dan pemeliharaan pola, yang dianalisis melalui skema AGIL oleh Talcott Parsons. Ketiga akun ini memenuhi keempat kebutuhan sistem tersebut melalui setiap upanyanya sehingga mereka dapat mencapai suatu struktur yang dapat bertahan lama dan terus beregulasi demi menyebarkan kebaikan di media sosial. Harapannya *influencing practice*, baik dari ketiga akun ini maupun akun-akun lainnya pada

ranah media sosial di Indonesia, menjadi sebuah perwujudan dan upaya bersama demi terinternalisasinya nilai-nilai moderasi beragama pada masyarakat Indonesia.

Sebagai hal terakhir, media sosial telah memberikan peluang bagi pemengaruh untuk mengedukasi masyarakat agar berpikir moderat di tengah keberagaman. Implikasinya adalah media sosial akan dipenuhi dengan berbagai konten moderasi agama sehingga masyarakat dapat dengan mudah mengakses berbagai informasi tersebut. Oleh karena itu, baik pihak pembuat kebijakan maupun komunitas-komunitas harus saling mendukung dan bahu-membahu memaksimalkan peluang ini. Dari sektor kebijakan dan regulasi, pemerintah bersama tokoh agama dapat menjadi pihak yang memantau atau mengatur informasi yang beredar agar sesuai dengan prinsip-prinsip moderasi beragama yang baik dan benar. Di samping itu, pemerintah perlu menetapkan regulasi yang memihak kepada pemengaruh moderasi beragama di media sosial, seperti dengan memberikan kebebasan berpendapat dan berekspresi di ruang digital. Penulis juga mengharapkan berbagai komunitas masyarakat ikut serta dalam berdiskusi mengenai isu-isu moderasi beragama di media sosial sehingga media sosial tidak hanya menjadi media informasi saja, tetapi juga dapat menjadi media diskusi yang ramah bagi semua orang.

Daftar Referensi

- Arifinsyah, A., Andy, S., & Damanik, A. (2020). The urgency of religious moderation in preventing radicalism in Indonesia. *Esensia*, 21(1), 91–107. <https://doi.org/10.14421/esensia.v21i1.2199>
- Dilts, A., Winter, Y., Biebricher, T., Johnson, E. V., Vázquez-Arroyo, A. Y., & Cocks, J. (2012). Revisiting Johan Galtung's concept of structural violence. *New Political Science*, 34(2), e191–e227. <https://doi.org/10.1080/07393148.2012.714959>
- Fahri, M., & Zainuri, A. (2019). Moderasi beragama di Indonesia. *Intizar*, 25(2), 95–100. <https://doi.org/10.19109/intizar.v25i2.5640>
- Faisal, M. (2020). Manajemen pendidikan moderasi beragama di era digital. *Journal of International Conference On Religion*, 1(1), 195–202. <https://conference.iainptk.ac.id/index.php/icrhd/article/view/17>

- Galtung, J. (1969). Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191. <https://doi.org/10.11606/issn.2238-2593.organicom.2018.150546>
- Galtung, J. (1990). Cultural violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291–305. <https://www.galtung-institut.de/wp-content/uploads/2015/12/Cultural-Violence-Galtung.pdf>
- Hatmoko, T. L., & Mariani, Y. K. (2022). Moderasi beragama dan relevansinya untuk pendidikan di sekolah katolik. *Jurnal Pendidikan Agama Katolik (JPAK)*, 22(1), 81–89. <https://doi.org/10.34150/jpak.v22i1.390>
- Hefni, W. (2020). Moderasi beragama dalam ruang digital: Studi pengarusutamaan moderasi beragama di perguruan tinggi keagamaan Islam negeri. *Jurnal Bimas Islam*, 13(1), 1–22. <https://doi.org/10.37302/jbi.v13i1.182>
- Herlina, L. (2018). Disintegrasi sosial dalam konten media sosial Facebook. *TEMALI: Jurnal Pembangunan Sosial*, 1(2), 232–258. <https://doi.org/10.15575/jt.v1i2.3046>
- Hidayah, N. (2018). Siskamling digital: Melawan intoleransi melalui gerakan anti hoaks. *Ar-Risalah*, XVI(2). <https://ejournal.iaiiibrahimy.ac.id/index.php/arrisalah/article/view/1013>
- Ilhami, H. (2022). Agama dan komunitas virtual: Studi pergeseran orientasi keagamaan di era digital. *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam*, 7(1). <https://doi.org/10.14421/mjsi.71.2945>
- Kemenag. (2020, 30 November). Viral azan serukan jihad, wamenag ajak pimpinan ormas beri pencerahan. *Kemenag.go.id*. Diakses pada 4 April 2023 dari <https://kemenag.go.id/nasional/viral-azan-serukan-jihad-wamenag-ajak-pimpinan-ormas-beri-pencerahan-2f1ogq>
- Kietzmann, J. H., Hermkens, K., McCarthy, I. P., & Silvestre, B. S. (2011). Social media? Get serious! Understanding the functional building blocks of social media. *Business Horizons*, 54(3), 241–251. <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2011.01.005>
- Komunitas Katolik Garis Lucu [@KatolikG]. (2023c, 23 April). Ketupat Lebaran, Ketupat Persaudaraan [Video]. Twitter. <https://twitter.com/KatolikG/status/1649987823762812928?t=IxaX2p8g6kLPztX2zXvzZA&s=19>
- Komunitas Katolik Garis Lucu [@KatolikG]. (2023a, 22 April). Admin @KatolikG mengucapkan: Selamat Hari Raya Idul Fitri 1 Syawal 1444 H [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/KatolikG/status/1649584766533140480?t=yRJH7ExKnN4DO-QGwQH1eg&s=19>

- Komunitas Katolik Garis Lucu [@KatolikG]. (2023b, 22 Maret). Selamat hari raya nyepi bagi umat Hindu @GlHindu [Tweet] Twitter. <https://twitter.com/KatolikG/status/1638406630189699075?t=aaqlVrM7UAKjxBdZRiimA&s=19>
- Komunitas Katolik Garis Lucu [@KatolikG]. (2023d, 22 April). Biasanya saat Natal dan Paskah, mereka menjaga kami untuk beribadah dengan nyaman, hal sama yang bisa kami lakukan [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/KatolikG/status/1649704365320708098?t=jOkRdkbwUjPYv-3w1dwtbA&s=19>
- Komunitas Katolik Garis Lucu [@KatolikG]. (2023e, 9 April). Diatas perayaan hari besar keagamaan selalu ada nilai-nilai kemanusiaan yang harus tetap dijaga, nilai kemanusiaan yang melampaui sekat agama [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/KatolikG/status/1644763307159752704?t=NSpSXWd1RXy0V0IXn2guCw&s=19>
- Lasmana, Z. S., & Mulyaningsih, H.D. (2017). Analisis model bisnis canvaser pada social enterprise (studi kasus pada jelajah biru). *E-Proceeding of Management*, 4(2), 1766–1775. <https://openlibrarypublications.telkomuniversity.ac.id/index.php/management/article/view/4133/3896>
- Ma'ruf, H. (2020). *Pengaruh Instagram @Toleransi.id terhadap sikap toleransi beragama (analisis regresi sederhana pada Siswa Madrasah Aliyah Negeri 1 Yogyakarta)* [Skripsi]. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Makarim, M. (2012). Memaknai kekerasan. *Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat*, 1–19. <https://referensi.elsam.or.id/wp-content/uploads/2014/12/MEMAKNAI-%C3%A2%E2%82%AC%C5%93KEKERAsSAN%C3%A2%E2%82%AC%C2%9D.pdf>
- Merchandise Peace Generation, & [@peaceshop.story]. (t.t). *Home* [profile Instagram]. Instagram. <https://instagram.com/peaceshop.story?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>
- Nahsohah, L. (2021). Internalisasi nilai moderasi beragama melalui pendidikan penguatan karakter dalam masyarakat heterogen. *Prosiding Nasional*, 4(November), 127–146. <http://prosiding.iainkediri.ac.id/index.php/pascasarjana/article/view/68>
- Peacegen.id. (2023d). *Dampak program Peace Generation*. peacegen.id/id <https://peacegen.id/id>
- Peacegen.id/toko. (2023n). “*Katalog Produk Peace Generation*.” [peacegen.id/toko](https://peacegen.id/id/toko). https://peacegen.id/id/toko?fbclid=PAaaSZL329a2CYaWYjcU7FtfzJMXndzGq5ekxXxyofXNRFyd_uJgABuhP9RwWg

- PeaceGeneration [@PeaceGenID]. (2010). “Home profile Twitter @PeaceGenID.” Twitter. <https://twitter.com/PeaceGenID?t=FN6h1jYJL-diebTZlhdg6A&s=09>
- PeaceGenID. (2022e). “Podcast Guru Abad 21-PAI.” Youtube. <https://youtube.com/playlist?list=PL1qTNaePw9BiyrMivZ5z-LGbIvNNNo0mWJ&si=fEKMVhEA0gOKpMAR>
- Peacegenid [@peacegen.id]. (2022f). “Kasus intoleransi di sekolah bukan lagi menjadi hal baru.” Instagram. <https://www.instagram.com/p/CkF-i66v9bA/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>
- Peacegenid [@peacegen.id]. (2023h). “Tips beda keyakinan tetap berteman ala Kang Irfan.” Instagram. <https://www.instagram.com/reel/CpHyXr-AEot/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>
- Peacegenid [@peacegen.id]. (2014a). “Home profile Instagram @peacegen.id.” Instagram. <https://instagram.com/peacegenid?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>
- Peacegenid [@peacegen.id]. (2023g). “Di Indonesia demi menciptakan ruang pendidikan yang inklusif dan kondusif bagi semua orang, Kemendikbud menerbitkan Peraturan Nomor 27 tahun 2016.” Instagram. <https://www.instagram.com/p/CpfYQhRvq3u/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>
- Peacegenid [@peacegen.id]. (2023j). “Beda keyakinan gak usah musuhan.” Instagram. <https://www.instagram.com/reel/CpFc4XSA4NV/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>
- Peacegenid [@peacegen.id]. (2022e). “Sejumlah kelompok masyarakat menyerukan pemerintah untuk memasukkan pendidikan penghayat kepercayaan ke dalam naskah RUU Sisdiknas.” Instagram. <https://www.instagram.com/p/https://www.instagram.com/p/Cj7qGMzvCN1/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==https://www.instagram.com/p/Cj7qGMzvCN1/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==Cj7qGMzvCN1/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>
- Peacegenid [@peacegen.id]. (2023i). “Anak muda bicara pengalaman berteman lintas agama.” Instagram. <https://www.instagram.com/reel/Co4am8KgawR/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>
- PeaceGenID [@PeaceGenID]. (2022k). “Home playlist Youtube @PeaceGenID.” Youtube. <https://youtube.com/@PeaceGenID?si=Wqj7tQfeTGfWyO9v>
- PeaceGenID [@PeaceGenID]. (2014l). “Home profile Youtube @PeaceGenID.” Youtube. https://youtube.com/@PeaceGenID?si=miFVU6N_UL_6sOkA

- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., & Tacchi, J. (2016). Digital ethnography principles and practice. Dalam J. Seaman (Ed.), *SAGE Publications*. SAGE.
- Pratiwi, P. S., Seytawati, M. P., Hidayatullah, A. F., Ismail, & Tafsir. (2021). Moderasi beragama dan media sosial (studi analisis konten Instagram & Tik-Tok). *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, 6(1),84–94. <https://doi.org/https://doi.org/10.19109/intizar.v27i1.8191>
- Qudsy, S. Z. (2019). Pesantren online: Pergeseran otoritas keagamaan di dunia maya. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 2(2), 169–187. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/lijid.v2i2.2010>
- Raho, B. (2021). *Teori sosiologi modern*. Ledalero.
- Ritzer, G. (2012). Teori sosiologi dari sosiologi klasik sampai perkembangan terakhir postmodern (W. A. Djohar (ed.); 8th ed.). Pustaka Pelajar.
- Safei, H. A. A. (2020). *Sosiologi toleransi kontestasi, akomodasi, harmoni*. Deepublish.
- Kietzmann, J. H., Hermkens, K., Mccarthy, I. P., & Silvestre, B. S. (2011). Social media? Get serious! Understanding the functional building blocks of social media. *Business Horizons*, 54(3), 241–251. <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2011.01.005>
- Safei, A. A. (2021). Promoting moderate Islam in a global community through the ‘english for ulama’ programme. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 77(4), 1–8. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6878>
- Septalisa, L. (2022, 16 Desember). *Belajar moderasi beragama dari perspektif gereja*. Kompasiana.Com. <https://www.kompasiana.com/lunaseptalisa/639c1cdc4addee50cf76bd32/belajar-moderasi-beragama-dari-perspektif-gereja-katolik>
- Siagian, T. U. R., & Saburi, A. (2023). The role of community @Toleransi.id in religious moderation in social media Instagram. *JHSS (Journal of Humanities and Social Studies)*, 07(02), 395–400. <https://doi.org/https://doi.org/10.33751/jhss.v7i2.7558>
- Sulastiana. (2017). Peran media dalam penyebaran intoleransi agama. *Jurnal Ilmu Kepolisian*, 11(2), 114–121. <https://jurnalptik.id/index.php/JIK/article/viewFile/88/39>

- Sutrisno, E. (2019). Aktualisasi moderasi beragama di lembaga pendidikan. *Jurnal Bimas Islam*, 12(1), 323–348. <https://doi.org/10.37302/jbi.v12i2.113>
- Toleransi.id [@toleransi.id]. (2023a, 21 April). Ehh kita bukber yuk! [Kiriman]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CrS6j7xSRRs/>
- Toleransi.id [@toleransi.id]. (2023b, 22 Maret). Rahajeng rahina Nyepi semeton sareng sami. Selamat menjalankan Nyepi bagi seluruh teman-teman yang merayakan [Kiriman]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CqFGIH5Sd3r/?img_index=1
- Ummah, A. H. (2020). Dakwah digital dan generasi milenial (menelitik strategi dakwah Komunitas Arus Informasi Santri Nusantara). *Tasâmuh*, 18(1), 54–78. <https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/tasamuh/article/view/2151>
- Wahid, A. (2020). Radikalisme di Media Sosial: Penyebutan dan Konteks Sosial Penggunaannya. *Jurnal InterAct*, 9(1). <https://doi.org/10.25170/interact.v9i1.1711>
- Warta Merdeka. (2022). *European Islam: Gerakan Moderasi Beragama*. Wartamerdeka.Web.Id. <https://www.wartamerdeka.web.id/2022/06/european-islam-gerakan-moderasi-beragama.html>

Buku ini tidak diperjualbelikan.



BAB 14

Quo Vadis Moderasi Beragama di Indonesia

Winarto Eka Wahyudi

“Mereka, yang bukan saudaramu dalam iman, adalah saudaramu dalam kemanusiaan”. Aforisme ini konon berasal dari Ali ibn Abi Thalib saat menyampaikan pesan kepada Gubernur Mesir Malik bin al-Harits an-Nakha'i atau yang lebih dikenal Malik al-Asytar. Wasiat ini merupakan pesan agar dalam kepemimpinannya, sang Gubernur memperlakukan warganya yang non-muslim dengan semangat keadilan (*equality*) dan spirit egalitarian dalam hak dan kewajiban. Aforisme Ali ini memiliki relevansi dengan *kredo* yang dimiliki oleh bangsa kita: “Bhinneka Tunggal Ika”. Satu semangat kesatuan dan spirit kebersamaan yang menyatukan semua elemen. Sebuah *common platform* yang mempertemukan beragam karakter sosio-kultural manusia. Dalam tradisi keberagamaan pemeluk Nasrani, barangkali

W. E. Wahyudi

Universitas Islam Lamongan, *e-mail*: ekawahyudi1926@unisla.ac.id

© 2023 Editor & Penulis

Wahyudi, W. E. (2023). Quo vadis moderasi beragama di Indonesia. Dalam M. L. Maknun, S. Kurniawan, & W. E. Wahyudi (Ed.), *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* (393–400). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.904.c750 E-ISBN: 978-623-8372-27-0

Buku ini tidak diperjualbelikan.

semangat ini lebih dikenal sebagai ajaran “Kasih Tuhan”, atau dalam tradisi pemeluk Buddha secara *ghalib* dikenal sebagai *dharma*.

Nalar kemanusiaan inilah yang menjadi pilar penting konsep moderasi beragama dalam buku ini. Melalui program akuisisi pengetahuan lokal yang diinisiasi oleh Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah BRIN, karya ini menjadi *quo vadis?* akademik yang didasarkan pada pengalaman-pengalaman empiris para penulisnya dalam merefleksikan moderasi beragama pada berbagai aspek kehidupan, baik pada segmentasi nalar kebudayaan, dinamika sosial, basis teologi, maupun ekspresi dalam ruang virtual. Setidaknya hal inilah yang tergambar pada tulisan-tulisan yang telah tersusun secara apik dalam buku ini.

Moderasi beragama menjadi satu narasi yang penting untuk selalu disuarakan, apalagi Indonesia merupakan negara multikultur, multietnis dan multireligi paling kaya di dunia. Selain menjadi sebuah aset, kekayaan ini tentu saja juga bisa menjadi api dalam sekam (Ahnaf et al., 2015). Jika keliru dalam pengelolaannya, bisa berpotensi menimbulkan konflik yang mengerikan. Simpulan ini bukan isapan jempol belaka. Mengingat Indonesia memiliki sejarah kelam konflik etnis dan agama, potensi disintegrasi bangsa menjadi satu keniscayaan yang patut untuk dihindari atau diminimalkan. Dalam konteks moderasi ini, kekayaan Indonesia terletak pada spirit ke-bhineka-an. Sebuah perasaan kebersamaan dalam perbedaan.

Di sisi lain, kita harus mengakui bahwa moderasi menjadi satu istilah atau nomenklatur konseptual yang sukar didefinisikan. Hal ini karena ia menjadi satu term, yang dewasa ini, diperebutkan pemaknaannya (*highly contested concept*) oleh berbagai kalangan dan komunitas di masyarakat. Ia dipahami secara berbeda-beda oleh banyak orang, tergantung siapa dan dalam konteks apa ia didekati dan dipahami. Jika kita melihat definisi moderat pada kamus bahasa Inggris, akan menemukan kata *moderate* yang bermakna

- 1) *average in amount, intensity, quality, etc; not extreme* (rata-rata dalam jumlah, intensitas, kualitas; tidak ekstrem);

- 2) *of or having (use political) opinions that are not extreme* (pandangan politik yang tidak ekstrem, misalnya pandangan politik yang tidak ekstrem kiri atau ekstrem kanan);
- 3) *keeping or kept within limits that are not excessive* (menjaga dalam batas-batas yang tidak berlebihan) (Hornby 1994).

Dalam tradisi pemikiran keagamaan, derajat moderasi paham keberagaman sering kali dipahami secara berbeda-beda sesuai dengan konteks lokalitas masing-masing. Sekalipun secara generik konsep moderasi memiliki kerangka pikir yang relatif sama, ia berimplikasi pada pemaknaan yang beragam jika dikaitkan dengan konteks lokalitas tertentu. Misalnya, konsep moderasi di Amerika Serikat (AS) akan berbeda pemaknaannya dengan yang berlaku di Indonesia. Ekspresi moderasi di AS sering kali dipahami secara tumpang-tindih dengan mereka yang mendukung demokrasi, HAM, paham sekularisme, kebijakan AS tentang *war on terror*, dan semacamnya. Di kalangan media AS, kalangan muslim moderat sering kali diindikasikan sebagai kelompok yang pro-Barat, baik dalam visi politiknya maupun pemikiran keagamaannya, yang acapkali kritis. Sementara itu, istilah Islam moderat sering kali dipakai secara peyorasi sebagai satu kelompok yang visi keagamaannya sekuler dan secara normatif kurang islami. Muslim moderat di Amerika Serikat adalah mereka yang menerapkan versi Islam yang lebih lunak—semacam keislamannya John Esposito, Irshad Manji, dan Karen Armstrong—yang mau hidup secara berdampingan dengan nonmuslim dan merasa nyaman dengan demokrasi serta pemisahan agama dan negara (Hilmy 2012).

Namun, hal ini berbeda dengan di Indonesia. Konsep moderasi sering kali dipahami sebagai pemikiran dan paham keagamaan yang tidak mengadopsi dua kutub pemikiran, yaitu pemikiran liberal Barat di satu sisi dan pemikiran ekstrem radikal di sisi lain (Islam and Khatun 2016). Kelompok moderat terletak di antara kedua kutub tersebut. Meskipun demikian, secara generik, konsep moderasi bermakna jalan tengah atau pilihan di antara dua kutub ekstremitas pemikiran keagamaan (*middle-path* atau *middle-way*).

Berdasarkan pembahasan yang telah dipaparkan oleh para penulis, dalam buku ini, kita menemukan *sorotan* penting dalam diskursus moderasi beragama, yaitu dari mana dan akan ke mana ia dibawa dalam konteks ke-Indonesia-an. Premis moderasi beragama yang secara eksplisit terkandung dalam kumpulan tulisan buku ini dapat dikategorikan menjadi sembilan dalil pokok moderasi *ala* Indonesia.

Pertama, moderasi beragama memiliki akar teologi yang kuat dalam cakrawala berpikir masyarakat Indonesia. Spirit keadilan, kesetaraan, dan kemanusiaan menjadi nilai universal yang terkandung pada tiap-tiap agama. Dengan demikian, moderasi bukan monopoli ajaran satu agama tertentu, melainkan telah menjadi bagian tak terpisahkan yang bersifat inheren dari “titah langit” itu sendiri. Pemilihan diksi *Ketuhanan Yang Maha Esa* dalam Pancasila merupakan frasa yang nyaris tanpa perlawanan kelompok keagamaan di Indonesia. Hal itu sekaligus menjadi jejak genius bagaimana para *founding fathers* membangun fondasi keberagamaan moderat masyarakat Nusantara sejak negara ini masih berupa orok.

Kedua, moderasi beragama meniscayakan satu pengetahuan yang komprehensif. Ia merupakan nilai yang hanya bisa dipahami oleh orang yang memiliki kepekaan nalar dan logika yang sehat. Sebaliknya, moderasi akan menjadi satu nilai yang *vis a vis* dengan mereka yang hanya mengandalkan “semangat beragama” tanpa memperdalam paham keagamaan, kepekaan sosial, dan semangat kebangsaan. Keseimbangan di antara berbagai elemen ini akan melahirkan satu tesis bahwa makin religius seseorang dapat dipastikan akan menjadi makin moderat.

Ketiga, moderasi, sebagai sebuah nilai, meniscayakan satu instrumen untuk mengartikulasikannya ke dalam tataran yang lebih praktis. Ekspresi moderasi agama dapat menjadi nilai dari *personal being* dan *social being* apabila didukung oleh infrastruktur sosial dan budaya. Tradisi yang berkembang di masyarakat serta produk kebudayaannya menjadi bagian yang cukup penting dalam mentransmisikan nilai-nilai moderasi ke dalam *stock of knowledge* masyarakat.

Keempat, moderasi beragama mengandaikan satu pemahaman bahwa semua pemeluk agama adalah manusia. Oleh karena itu, kesadaran atas kemanusiaan harus berjalan secara serentak dan serempak dengan kesadaran beragama. Jangan sampai pemeluk agama justru abai terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Fenomena radikalisme dan terorisme serta tindakan intoleransi, yang menggejala dalam rentetan sejarah selama ini, merupakan bukti kegagalan pemeluk agama untuk menjadi manusia seutuhnya.

Kelima, menjadi seorang pemeluk agama yang moderat berarti harus mampu membuang pemikiran keagamaan yang sempit, kaku, dan *rigid*. Mereka harus piawai mendialogkan teks-teks suci agama dengan tantangan dan kondisi zaman tempat mereka berada. Pengontekstualan ajaran agama dalam lanskap kehidupan bermasyarakat meniscayakan pemikiran yang terbuka dan mampu berdialog dengan berbagai perbedaan karakter yang ada.

Keenam, moderasi beragama bukan berarti mendekonstruksi dan mereduksi ajaran agama sehingga harus tunduk terhadap tren yang sedang berkembang. Ruang dialektika antara agama dan kondisi sosial tidak harus menghilangkan keyakinan yang asasi sebagai pemeluk agama. Hal itu bukan berarti juga bahwa atas nama hak asasi manusia, demokrasi, dan kesetaraan kemudian menghilangkan jati diri dan norma-norma penting sebuah agama. Dengan demikian, menjadi moderat tidak lantas membenarkan agama lain, tetapi mampu menempatkan agama lain sebagai entitas yang harus dihormati dan dilindungi hak-haknya sebagai sesama pemeluk agama.

Ketujuh, kampanye moderasi harus menjadi narasi utama dalam konten dunia digital. Hal ini karena narasi-narasi keagamaan yang cenderung intoleran, bahkan menyentuh pada paham radikal sudah diproduksi melalui kanal-kanal media daring. Oleh sebab itu, di tengah menjamurnya wacana intoleransi, paham keagamaan moderat harus dijadikan sebagai upaya penangkal narasi intoleransi agar saluran informasi di media daring tidak sesak oleh bahasa dan diksi keagamaan yang keras.

Kedelapan, menjadi moderat berarti harus siap menjadi manusia yang adil sejak dalam pikiran. Ia mampu berpikir proporsional dan tidak apologetis serta fanatik terhadap kelompoknya sendiri. Dengan demikian, moderasi beragama mampu menyuarakan kebenaran walaupun kadang terdengar pahit. Ia bersedia dikoreksi oleh orang lain dan terbuka untuk dievaluasi oleh pihak mana pun. Ia berpikir di atas pijakan keadilan, bertindak atas dasar kemanusiaan, bersuara berdasarkan prinsip-prinsip kebenaran, serta bersikap di atas fondasi keadaban dan moralitas.

Kesembilan, moderasi beragama harus diletakkan sebagai *kredo* gerakan dan tidak hanya dijadikan sebagai *asupan* ceramah akademik dan obyek kajian. Melalui tulisan yang ada dalam buku ini, moderasi beragama harus diartikulasikan melalui perilaku yang benar-benar dinyatakan dalam fenomena empiris. Keberagamaan moderat bukan satu entitas yang tergelantung di puncak menara gading. Ia berdenyut dengan kebudayaan masyarakat, mengendap dalam pemahaman rakyat, dan mengkristal melalui *lelaku* semua pemeluk agama yang dipersatukan dalam satu tarikan nafas *bhineka tunggal ika* dengan nuansa pemeluk agama masing-masing.

Kesembilan dalil pokok di atas, menjadi *quo vadis* moderasi beragama di Indonesia. Ia disarikan berdasar temuan-temuan penting dari dua belas tulisan yang disajikan oleh para penulisnya dalam buku ini. Para penulis terlihat begitu piawai meracik gagasan ideal tentang semangat moderasi dalam berbagai aspek kehidupan. Melalui buku ini, nilai-nilai keberagamaan moderat merupakan fondasi penting dalam menyokong tegaknya masyarakat kosmopolitan yang menurut Arif (2012) ditandai ke dalam empat ciri pokok sebagai berikut.

Pertama, inklusif. Ini adalah keterbukaan diri terhadap *unsur luar* melalui kemampuan apresiasi dan seleksi secara konstruktif (Masroer 2018). *Kedua*, humanisme. Ini dimaknai sebagai cara pandang yang memperlakukan manusia semata-mata karena kemanusiaannya,

bukan karena sebab lain, semisal ras, kasta, kekayaan, dan agama, termasuk ke dalam humanisme adalah sifat egaliter, yang memandang semua manusia sama derajatnya. *Ketiga*, toleransi. Toleransi berarti adanya kelapangan dada dan kebesaran jiwa dalam menyikapi perbedaan. *Keempat*, demokrasi yang memberi ruang bagi kebebasan berpikir dan penyampaian kritik.

Sikap sosial-keagamaan semacam itu jelas terlihat pada sikap dasar mayoritas umat Islam hingga sekarang kendatipun mungkin sebagai *silent majority* sehingga mereka mampu hidup berdampingan secara damai dan bekerja sama dengan pemeluk agama lain atas dasar saling memahami, menghargai, dan mempercayai. Moderasi beragama inilah yang membekali kesiapan masyarakat Indonesia dalam mengarungi *global village* dengan segenap peluang dan tantangannya.

Dengan melihat kondisi sekarang ketika media sosial dan teknologi informasi berkembang dengan sangat pesat, kajian moderasi beragama akan sangat baik jika dikembangkan ke arah peran penting platform media sosial dalam menyebarkan wacana positif moderasi beragama. Misalnya, ini bisa dilakukan dengan mengkaji relasi antara diskursus keagamaan dan media sosial atau ekspresi dan perilaku keberagamaan masyarakat maya. Ini juga bisa dilakukan dengan mengkaji moderasi beragama dalam perspektif analisis wacana untuk membedah produksi konten-konten narasi moderat yang tersebar di pelbagai platform media sosial. Hal penting lain adalah mengkaji interelasi antara keislaman, kebudayaan, dan platform digital dalam membangun kesadaran moderasi beragama berikut problem yang dihadapinya. Tentu saja dengan pesatnya teknologi informasi dan makin cairnya karakter kebudayaan akibat dari arus globalisasi, spektrum kajian moderasi beragama akan makin kompleks. Hal ini menuntut peran serta para akademisi dan peneliti untuk terus menyuarakan keberagamaan moderat melalui berbagai riset yang akan berkontribusi positif bagi peradaban Indonesia ke depan.

Daftar Referensi

- Ahnaf, M. I., Maarif, S., Afwan, B. A., & Afdillah, M. (2015). *Politik lokal dan konflik keagamaan: pilkada dan struktur kesempatan politik dalam konflik keagamaan di Sampang, Bekasi dan Kupang*. Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada.
- Arif, M. (2012). Pendidikan Agama Islam Inklusif-Multikultural. *Jurnal Pendidikan Islam*, 1(1), 1–18. <http://dx.doi.org/10.14421/jpi.2012.11.1-18>
- Hilmy, M. (2012). Quo-Vadis Islam Moderat Indonesia.” *Jurnal Miqot*, 36(2), 262–81. <http://dx.doi.org/10.30821/miqot.v36i2.127>
- Hornby, A. S. (1994). *Oxford advanced learner's dictionary*. Oxford university Press.
- Islam, T., & Khatun, A. (2016). Islamic moderation' in perspectives: A comparison between oriental and occidental scholarships.” *International Journal of Nusantara Islam*, 3(2), 67–76. <http://dx.doi.org/10.15575/ijni.v3i2.1414>
- Masroer, M. (2018). Religious inclusivism in Indonesia: Study of Pesantren An-Nida and Edi Mancoro, Salatiga, Central Java. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 19(1): 1–23. <https://doi.org/10.14421/esensia.v19i1.1485>



Glosarium

- Barter : Salah satu cara pembelian satu barang atau jasa yang dipertukarkan dengan barang atau jasa lainnya tanpa menggunakan uang sebagai alat tukar.
- Basmalah* : *Bismillaahi ar-Rahmaani ar-Rahiimi* (Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang).
- Commenda : Sistem perdagangan pedagang atau raja yang memberikan investasi, baik berupa uang maupun barang kepada individu atau orang tertentu sebagai modal menjalankan kelancaran usaha.
- Destruktif : Bersifat merusak atau menghancurkan.
- Difusi Budaya : Ketika ilmu pengetahuan dan budaya masyarakat pendatang beradaptasi dengan budaya lokal
- Diskriminatif : Bersifat diskriminasi atau membedakan perlakuan berdasarkan golongan, misalnya agama atau etnis.
- Divergensi agama : Proses penyebaran informasi atau nilai-nilai keagamaan yang terjadi secara luas dan merata.
- Ego : Ego sebagai *si paling mayoritas* dan memandang minoritas tidak boleh mengekspresikan laku beragama yang setara, apalagi lebih daripada kelompok yang mayoritas.
- Mayoritanisme
- Eksklusif : Bersifat tertutup atau memisahkan diri dari yang lain.

Ekstremisme	: Keadaan menganut paham yang ekstrem.
Enterpot	: Merupakan kombinasi dari "entrepot" dan "emporium". Sebuah pelabuhan atau pusat komersial yang digunakan untuk penyimpanan, distribusi, atau pengemasan komoditas impor atau ekspor. Dalam hal perdagangan internasional, enterpot sering digunakan sebagai pusat transit di mana produk dapat disimpan sementara sebelum didistribusikan atau diimpor dan diekspor ke negara lain.
Fundamentalisme	: Paham yang memurnikan praktik beragama berdasarkan hasil penafsiran kitab suci secara literer atau harfiah.
Genre	: Jenis atau tipe berdasarkan bentuknya, misalnya dalam musik.
Heterogen	: Beraneka ragam internalisasi. Penghayatan atau penerimaan ide menjadi bagian dari diri.
Intoleransi	: Ketidadaan tenggang rasa. Dalam konteks relasi antarumat beragama, kata intoleransi merujuk pada sikap tidak tenggang rasa kepada umat yang berbeda agama.
KBB	: Kebebasan beragama/berkeyakinan.
Kharismatik	: Salah satu denominasi gereja atau agama Kristen yang menekankan aspek karunia rohani atau gerakan roh.
Klaim kebenaran	: Istilah <i>truth claim</i> (klaim kebenaran) dalam diskursus agama sering digunakan untuk menyebut sikap yang membenarkan keyakinan sendiri secara berlebihan dengan menjatuhkan keyakinan yang berbeda.
Komodifikasi agama	: Merupakan perubahan nilai guna agama yang awalnya sebagai pedoman nilai-nilai kehidupan berubah menjadi sesuatu yang dikemas menarik dengan tujuan untuk diperjualbelikan.
Komprehensif	: Luas dan lengkap.
Konstruktif	: Bersifat membina atau membangun.

Kota Kosmopolit	: Mengacu pada kota dengan populasi yang beragam yang terdiri dari orang-orang dengan berbagai latar belakang ras dan budaya yang berbeda.
Liberal	: Pandangan yang bebas, luas, dan terbuka.
<i>Mainstream</i>	: Arus utama.
Masyarakat Nusantara	: Orang-orang yang hidup menempati wilayah Kepulauan Indonesia (Nusantara). Secara umum agama masyarakat di wilayah ini adalah Islam, Kristen, Hindu, Buddha, Khonghucu, dan Penghayat.
Moderasi	: Penghindaran keekstreman dan kekerasan.
Moderat	: Menghindari pengungkapan yang ekstrem dan mencari jalan tengah.
Mpu Prapanca	: Penulis buku <i>Negara Kertagama</i> dari Jawa kuno yang hidup pada abad ke-14.
Multi-etnis	: Beragam suku, ras, budaya, dan agama dalam satu wilayah.
Multikultur	: Berbagai kebudayaan.
Narasi keagamaan	: Suatu bentuk wacana yang berhubungan dengan agama.
Nicolas Gervaise	: Seorang penulis Prancis yang mendeskripsikan Makassar dalam bukunya yang berjudul <i>Description Histoire du Royaume de Macassar</i> .
Patronase Agama	: Sebuah hubungan kekuasaan antara pemuka/tokoh agama dan jamaah/masyarakat dalam konteks kelompok keagamaan.
Pentakosta	: Aliran atau denominasi gereja yang juga menekankan karunia rohani, sebagaimana gereja karismatik, tetapi mereka cenderung memisahkan diri dari gereja <i>mainstream</i> .
Perdagangan Buluh ke Buluh	: Mengacu pada perdagangan yang dilakukan di Makassar untuk barang-barang berharga seperti rempah-rempah.
Plural	: Jamak.
Pluralitas	: Kemajemukan.

Predator	:	Pemangsa.
Radikalisasi	:	Proses membuat menjadi radikal.
Radikalisme	:	Paham keagamaan yang mengupayakan perubahan tatanan sosio-politis dengan cara kekerasan dan menggunakan ajaran serta pandangan keagamaan sebagai landasan.
Ruang Virtual	:	Suatu ruang atau lingkungan yang diciptakan oleh kecanggihan teknologi, tempat orang bisa saling berinteraksi dan mengakses apa saja tanpa harus hadir secara fisik.
Sekularisasi	:	Usaha mengarahkan diri kepada kehidupan yang tidak berorientasi pada keagamaan atau teologi.
Sikap Kosmopolit	:	Sikap yang menghargai perbedaan dan toleransi terhadap pedagang asing, pluralitas, dan interaksi sosial. Sikap yang mengakui keuntungan dari interaksi antarbangsa dikenal sebagai pola pikir kosmopolit.
Somba Opu	:	Pelabuhan besar yang dibangun di Makassar dan berfungsi sebagai pusat perdagangan dan pemerintahan.
Substantial	:	Bersifat inti.
Sunatullah	:	Hukum Allah Swt. yang disampaikan kepada manusia melalui para rasul.
Tauhid Kedamaian	:	Konsep prinsip keimanan atau pengesahan kepada Allah Swt. yang mendorong perdamaian dan hidup rukun dengan pemeluk iman yang lain.
Terorisme	:	Praktik atau tindakan yang menggunakan teror atau kekerasan sebagai medium untuk menciptakan ketakutan demi tujuan tertentu.
Toleransi	:	Sifat atau sikap toleran, yang merupakan kebalikan dari kata intoleransi. Toleransi dalam konteks antarumat beragama sikap tenggang rasa terhadap umat yang berbeda agama.

- Tome Pires : Seorang pedagang dan penulis Portugis yang menulis secara ekstensif tentang Asia Tenggara pada abad ke-16. Ia memberikan informasi tentang kepulauan Makassar dan sekitarnya.
- Ultra-konservatif : Sikap beragama yang mengklaim kebenaran tunggal dan mutlak pada ajarannya. Ajaran di luar dianggap sesat. Sikap ini juga membatasi penggunaan akal akibat tunduk pada teks dan ajaran keagamaan.
- VOC (Vereenigde Oostindische Compagnie) : Perusahaan dagang Belanda yang beroperasi di Asia Tenggara dengan nama Perusahaan Hindia Timur Belanda.
- Wasathiyah* : Adil, berimbang, tengah-tengah, dan terbaik.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tentang Editor



Moch Lukluil Maknun

Alumni Sastra Asia Barat dan Magister Kajian Timur Tengah UGM. Saat ini ia bekerja sebagai Peneliti Ahli Madya pada Pusat Riset Manuskrip, Literatur, dan Tradisi Lisan, BRIN. Sebelumnya, Maknun menjadi peneliti di bidang Lektor dan Khazanah Keagamaan, pada Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Dengan demikian, bidang yang ditekuninya selama menjadi peneliti lebih fokus pada teks, manuskrip, dan tradisi, terlebih yang bersinggungan dengan Agama. Terkait kajian moderasi, pada 2022 Maknun menjadi tim inti evaluasi efektivitas pelatihan moderasi beragama pada Balai Diklat Keagamaan RI juga pengukuran pemahaman moderasi guru dan penyuluh yang diselenggarakan Balai Litbang Agama Semarang. Di instansi sebelumnya pada tahun 2021, Maknun bersama tim meneliti produksi wacana keagamaan ulama di media sosial. Pada

Buku ini tidak diperjualbelikan.

2016–2018 bersama tim melakukan rangkaian kajian moderasi beragama meliputi idealisme ormas Islam dalam konstelasi kebangsaan, kajian rohis di SMA, dan literasi mahasiswa di kampus-kampus Islam. Maknun dapat dihubungi pada surel: lukluilmaknun84@gmail.com. Beberapa tulisannya dapat diakses pada: osf.io/u92ng dan <https://scholar.google.co.id/citations?user=NLx9zcsAAAAJ&hl=en>



Syamsul Kurniawan

Mendapatkan gelar Sarjana Theologi Islam dari Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Gelar magister dan doktornya diperoleh di kampus yang sama untuk bidang Studi Islam. Saat ini Kurniawan bekerja sebagai dosen di IAIN Pontianak dan menjabat sebagai Ketua Prodi Pendidikan Agama Islam di Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan, IAIN Pontianak. Di luar aktivitas sebagai dosen, Kurniawan adalah Ketua Lembaga Hubungan

Umat Beragama dan Peradaban, PW Muhammadiyah Kalimantan Barat, Sekretaris Komisi Penelitian dan Pengkajian MUI Kalimantan Barat, dan Anggota Departemen Pendidikan dan Pelatihan Majelis Adat Budaya Melayu Kalimantan Barat. Selain aktif memproduksi hasil-hasil penelitian seputar pemikiran, pendidikan, dan kehidupan sosial beragama masyarakat muslim di Indonesia, Kurniawan juga tercatat sebagai fasilitator penguatan moderasi beragama Tim Pokja Moderasi Beragama Kementerian Agama RI. Kurniawan bisa dihubungi pada surel: syamsulkurniawan001@gmail.com, dan tulisan-tulisannya bisa diakses pada <https://scholar.google.co.id/citations?user=5BNoyPsAAAAJ&hl=id>



Winarto Eka Wahyudi

Menamatkan studi jenjang S-1 sampai S-2 di UIN Sunan Ampel Surabaya pada program studi Pendidikan Agama Islam. Studi doktoralnya ditempuh di Universitas Islam Malang pada Program Studi Pendidikan Islam Multikultural. Saat ini Eka—sapaan akrabnya—mengabdikan di Universitas Islam Lamongan dan mendapatkan amanah sebagai Wakil Rektor III Bidang Kemahasiswaan,

Alumni, Publikasi dan Kerjasama periode 2023–2028. Selain aktif mengajar di perguruan tinggi, Eka juga aktif di berbagai organisasi, antara lain, Koordinator Divisi Riset dan Pengembangan Kitab Kuning di Lajnah Ta’lif wa Nasyr Nahdlatul Ulama Jawa Timur; Sekretaris Umum Asosiasi Peneliti-Penulis Islam Nusantara seluruh Indonesia (ASPIRASI), dan Ketua Lembaga Kajian dan Pengembangan SDM NU Kabupaten Lamongan. Eka juga aktif menulis di beberapa media massa baik cetak maupun digital. Ia juga produktif mempublikasikan hasil risetnya pada jurnal nasional dan internasional yang fokus kajiannya seputar pendidikan Islam, kepesantrenan, sosiologi Islam, sejarah dan pemikiran Islam. Eka dapat dihubungi pada surel: ekawahyudi1926@unisla.ac.id dan hasil penelitiannya bisa diakses pada google scholar melalui link: <https://scholar.google.co.id/citations?user=5UrEL8cA AAAJ&hl=en>

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tentang Penulis



Moh. Rivaldi Abdul

Saat ini sedang menyelesaikan studi doktoral S-3 Konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam, Prodi Studi Islam, di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penulis menyelesaikan S-1 Pendidikan Agama Islam di IAIN Sultan Amai Gorontalo pada tahun 2019 dan S-2 Konsentrasi Islam Nusantara Prodi Interdisciplinary Islamic Studies Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2021.

Penulis juga merupakan pengajar di IAIN Sultan Amai Gorontalo dan sering menulis terkait diskursus Islam Nusantara, khususnya terkait sejarah Islam di Bolaang Mongondow, *her-story* (sejarah perempuan) di Nusantara, dan kerukunan antarumat beragama dalam masyarakat Nusantara. Penulis dapat dihubungi pada surel: rivaldiabdul2@gmail.com dan Instagram: @mohabdul11



Alvary Exan Rerung

Saat ini berkuliah di Sekolah Tinggi Theologia Intim Makassar, tepatnya di Program Studi Sarjana Teologi. Penulis menaruh minat dan aktif melakukan penelitian pada bidang Teologi Konstruktif, Teologi Agama-agama, Teologi Kontekstual, dan Teologi Sistematika. Publikasi buku terbaru penulis berjudul: *Menenun Injil Dengan Kearifan Lokal Toraja: Upaya Berteologi Kontekstual Untuk Penguatan*

Moderasi Beragama dan Krisis Ekologi (Bandung: CV Widina Media Utama, 2023) dan *Beriman Secara Otentik: Menyatakan Kasih Allah dalam Peziarahan Sehari-hari* (Bandung: CV Widina Media Utama, 2023). Publikasi artikel jurnal terbaru penulis berjudul: “Menangkal Radikalisme Agama Berdasarkan Paradigma Misi Kristen Yang Berlandaskan Doktrin Allah Trinitas” (*SOLA GRATIA: Jurnal Teologi Biblika dan Praktika*). Kumpulan publikasi buku dan artikel jurnal penulis bisa diakses melalui Google Scholar dengan mengetik nama lengkap penulis. Penulis bisa dihubungi melalui surel: alvaryexan@gmail.com



Moch. Riza Fahmi

Lahir di Pontianak Kalimantan Barat pada 29 Desember 1979. Saat ini penulis bekerja sebagai Dosen IAIN Pontianak dan menjabat sebagai Mudir (Direktur) Ma'had al-Jamiah. Penulis menyelesaikan S-1 di STAIN Pontianak, S-2 di UIN Walisongo Semarang, dan S-3 di UIN Sunan Gunung Djati Bandung dengan Program Studi Studi Agama-Agama (SAA). Selain

mengajar, penulis juga aktif dalam berbagai penelitian dan publikasi ilmiah di Bidang Multikulturalisme, Indigeneous Religi dan Sosiologi Agama. Penulis dapat dihubungi melalui surel: riza00100@gmail.com



Anang Harris Himawan

Merupakan peneliti utama di Rumah Sejarah Indonesia dan direktur lembaga publishing Cakra Nusantara. Keduanya adalah lini riset dan lini penerbitan dari PT Humaniora Gama Nusa. Berbekal pendidikan S-1 Program Studi Akidah & Filsafat pada Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo di Surakarta 1993–1997 dan S-2 Program Studi Pendidikan Sejarah Universitas Sebelas Maret Surakarta, ia lebih

berfokus pada kerja-kerja akademis pada bidang penelitian sejarah dan keagamaan. Karya-karyanya, antara lain, adalah *BABAD PAJANG*, *Jejak Sejarah Yang Terabaikan*, diterbitkan oleh Puslitbang Lektur Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi (LKKMO) Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, hasil kerja sama dengan LP2M IAIN Surakarta Tahun 2019/2020. Kemudian, pada tahun 2021, penulis melakukan dua penelitian sekaligus, yakni (1) Pelabuhan dan Kosmopolitanisme Islam pada Abad XIII–XVI: Studi atas Pelabuhan Palembang, Banten dan Demak, yang merupakan kerja sama Universitas Nahdhatul Ulama Indonesia (UNUSIA) dengan Kementerian Agama, (2) *Moderasi Beragama dalam Perspektif Bandar Perdagangan abad XIV–XVI*, yang juga hasil kerja sama dengan Puslitbang Lektur Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi (LKKMO) Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Selain sebagai peneliti dan penulis, penulis saat ini juga menjadi staf pengajar di Fakultas Syariah UIN Raden Mas Said Surakarta. Penulis bisa dihubungi melalui surel: anangharris089@gmail.com



Zulkifli Mappasomba

Lahir di Sungguminasa Gowa pada 7 Januari 1985. Saat ini penulis bekerja sebagai dosen Prodi Perencanaan Wilayah dan Kota Fakultas Teknik Universitas Muhammadiyah Makassar. Penulis menyelesaikan pendidikan S-1 pada jurusan Geografi Universitas Negeri Makassar dan S-2 Program Studi Perencanaan Pengembangan Wilayah Universitas Hasanuddin. Selain sebagai pengajar, penulis juga aktif dalam berbagai penelitian dan publikasi ilmiah bidang spasial, lingkungan, wisata, dan *cultural heritage*. Penulis dapat dihubungi melalui surel: karem.zulkifli@gmail.com



Musfeptial

Lahir di Padang, 21 Februari 1970 dan merupakan seorang peneliti Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN) dengan kepakaran sastra interdisipliner. Penulis menyelesaikan pendidikan sarjana di Universitas Andalas Padang dan Magister Humaniora di Universitas Diponegoro pada tahun 2007. Beberapa tulisan telah dipublikasikan, antara lain (1) *Pengantar Sastra Kalimantan Barat*, (2) *Tradisi Pertunjukan Mendu Kalimantan Barat di Persimpangan Jalan* (3) *Ekokritik pada Antologi Puisi Bayang-Bayang Tembawang* (2022), dan *Making peace with disaster: A study of earthquake disaster communication through manuscripts and oral traditions* dalam Jurnal Progress di Disaster Science 2023 (tim). Alamat surel: musfeptial@gmail.com



Daratullaila Nasri

Seorang peneliti sastra yang saat ini bekerja sebagai peneliti Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN). Ibu 2 anak ini merupakan lulusan Sastra Minangkabau di Universitas Andalas dan melanjutkan studi ilmu sastra di Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada. Karya yang pernah dipublikasikan di antaranya adalah “Warisan wawasan Ekologi dalam Kieh Minangkabau” (2022), “Teachings of Patience and Sincereness in the Oral Tradition of Childhood Nolang in Talang Maur, Lima Puluh Kota District, West Sumatra” (2022), *Legenda Malin Kundang Suatu Kajian Struktural Lévi-Strauss The Legend of Malin Kundang, a Structural Study of Lévi-Strauss* (2021). Penulis dapat dihubungi melalui surel: daratullailanasri@gmail.com



Mulyadi

Sejak tahun 2022 tercatat sebagai periset pada Pusat Riset Manuskrip, Literatur, dan Tradisi Lisan (PR MLTL), Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN) dalam Kelompok Riset Ekologi yang berfokus dengan penelitian tentang isu ekologi, mitigasi, dan bencana, terutama yang bersumber pada manuskrip dan tradisi lisan. Sekarang penulis bermukim di Kota Padang. Penulis dapat dihubungi melalui surel: mulyadi1830@gmail.com



Pramono

Sejak 2003 menjadi dosen Jurusan Sastra Minangkabau Fakultas Sastra (saat ini Fakultas Ilmu Budaya) Universitas Andalas. Penulis menyelesaikan pendidikan doktor pada 2015 di Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, Kuala Lumpur. Ia pernah menjadi Ketua Jurusan Sastra Minangkabau (periode 2016–2020), koordinator Minangkabau Corner Universitas Andalas sejak 2014 hingga sekarang, kepala

UPT Kearsipan Universitas Andalas 2020–sekarang, sekretaris Dewan Perpustakaan Provinsi Sumatera Barat (2014–2017), dan sekretaris Umum Masyarakat Pernaskahan Nusantara (MANASSA) periode 2017–2021. Selain itu, penulis aktif melakukan publikasi ilmiah dan menjadi pemegang 300 lebih hak cipta desain motif batik yang dikembangkan dari khazanah iluminasi naskah Minangkabau. Penulis dapat dihubungi melalui surel: pramono@hum.unand.ac.id



Ivan Adilla

Merupakan pengajar di Program Studi Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Andalas, Padang. Penulis menyelesaikan studi S-2 dan S-3 di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Tulisannya berupa kritik sastra, catatan teater, dan esai budaya dipublikasikan di beberapa media massa di Padang, Yogyakarta, dan Jakarta. Beberapa karyanya yang sudah dibukukan ialah *A.A. Navis, Karya*

dan Dunianya; Cerita Rakyat dari Agam; Cerita Rakyat dari Solok; Nakhoda dari Pantai Barat; A.A. Navis, Pengarang yang Tak Senang Diam, dan—bersama Mohammad Haji Saleh—*Layarkan Kapal dalam Embun*. Penulis terlibat dalam berbagai kegiatan dan organisasi kesenian hingga menjadi pengurus Dewan Kesenian Sumatra Barat dan menjadi dosen tamu di Hankuk University for Foreigns Studies

(HUFS), Global Campus, Yongin-shi, Korea Selatan (2018–2020). Saat ini penulis sedang menyiapkan buku catatan perjalanan dan kisah naik haji dari Korea Selatan. Penulis dapat dihubungi melalui surel: ivan@fsastra_unand.ac.id



Hermansyah

Merupakan dosen Prodi Sejarah dan Kebudayaan Islam, Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Kepakarannya di bidang manuskrip Aceh dan Melayu. Menyelesaikan bidang S-2 Theology di Aligarh Muslim University (AMU) India. Selanjutnya, S-2 di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta di bidang Filologi Islam. Penulis dikenal sebagai Filolog Aceh dan telah banyak menginventarisasi dan meneliti naskah kuno. Tulisan dan publikasi ilmiahnya berkaitan dengan pernaskahan, manuskrip, sejarah dan budaya Aceh serta yang berkaitan dengan sumber-sumber primer. Penulis merupakan pengelola website www.hermansyah.com yang dapat dihubungi melalui surel: hermansyah@ar-raniry.ac.id



Jefri Andri Saputra

Merupakan mahasiswa pascasarjana di Institut Agama Kristen Negeri Toraja pada jurusan Teologi Kristen, Program Studi Biblika Perjanjian Baru. Penulis menyelesaikan pendidikan S-1 jurusan Teologi Kristen pada tahun 2019 di Sekolah Tinggi Agama Kristen Negeri Toraja (yang sekarang berganti nama menjadi Institut Agama Kristen Negeri Toraja). Beberapa penelitian yang pernah dilakukan berfokus pada kajian teologi biblika, teologi kontekstual, serta moderasi beragama. Penulis dapat dihubungi melalui surel: jefrijefri293@gmail.com



Mibtadin

Merupakan dosen pada Program Studi S-2 Kajian Budaya Fakultas Ilmu Budaya (FIB) Universitas Sebelas Maret (UNS) Surakarta. Pendidikan Sarjana (S-1) ditempuh di STAIN Surakarta tahun 2001–2005 pada Jurusan Ushuluddin Prodi Aqidah Filsafat. Pada tahun 2008–2010 penulis menempuh jenjang Magister (S-2) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan mengambil Program Studi Agama dan Filsafat. Penulis melanjutkan program doktor (S-3) tahun 2012–2017 atas sponsor beasiswa dari Diktis Kemenag RI dengan disertasi berjudul: “Gerakan Sosial Masyarakat Sipil. Studi Gerakan Sosial LKiS, Fahmina Institute, dan The Wahid Institute”. Selama ini penulis banyak melakukan penelitian dan publikasi ilmiah di bidang gerakan sosial Islam dan tradisi Islam Jawa, yang tersebar, baik di berbagai jurnal yang terindeks scopus maupun Sinta, Karya penulis yang telah terbit sebanyak 9 buku. Yang terakhir berjudul *Agama, Tradisi, dan Modernisasi: Studi tentang Pergeseran Paradigma Beragama Masyarakat Magetan Jawa Timur* (Lakeisha Press, 2023); dan *Ormas, Keislaman, dan Keindonesiaan: Pandangan Moderasi Beragama Ormas Islam di Surakarta* (Lakeisha Press, 2023). Penulis dapat dihubungi melalui surel: mibtadianisahmad@staff.uns.ac.id



Lilam Kadarin Nuriyanto

Merupakan peneliti Pusat Riset Agama dan Kepercayaan di Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN) dengan kepakaran Bidang Agama dan Tradisi Keagamaan. Sebelum bergabung dengan BRIN, ia aktif sebagai periset di Kementerian Agama. Penulis menyelesaikan pendidikan D-3 Keuangan dan Perbankan dan S-1 bidang Manajemen Keuangan di STIE Stikubank Semarang. Kemudian, menempuh

pendidikan S-2 Manajemen di Universitas Batik Surakarta. Penulis aktif melakukan penelitian dan publikasi ilmiah di bidang sosial humaniora. Penulis dapat dihubungi melalui surel: lilam.ltb@gmail.com



Danu Aris Setiyanto

Saat ini (tahun 2023) adalah penyuluh agama Islam di KUA Kecamatan Eromoko, Wonogiri, Jawa Tengah. Pengalaman mengajar di Fakultas Syariah dimulai pada tahun 2018 di UIN Raden Mas Said Surakarta. Pendidikan magisternya diselesaikan di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2016 dengan konsentrasi hukum keluarga dan sarjananya lulus di Fakultas Syariah di IAIN Surakarta pada tahun 2013.

Kepakaran dan kajian ilmiahnya pada bidang isu-isu hukum dan pranata sosial, terutama pada hukum keluarga.

Buku yang dituliskannya, antara lain, *Desain Wanita Karier Menggapai Keluarga Sakinah* (2017); *Sebuah Catatan Sosial tentang Ilmu, Islam, dan Indonesia* (2016); dan *Tuhan, Ridhoi Kami, Kajian Perkawinan Beda Agama Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi* (2016). Beberapa artikel pernah dipublikasikan berjudul “The Ambiguity of the Role of Working Mothers During the Covid-19 Pandemic Gender Perspective Psychology” (2022), “Strategies to Strengthen Interfaith Families to Respond to the Hegemony of Prohibiting Interfaith Marriage in Indonesia” (2022), “Resilience of Families of Different Religions in Indonesia between Social and Religious Problems” (2022), “Long-Distance Relationship Family Resilience Strategy and Its Relevance to the Development of Islamic Family Law in Indonesia” (2022), “Discourse of Middle Way in Islamic Jurisprudence on Career Women in Achieving The Sakinah Family: Reconstruction of Roles and Women's Identity” (2020), “Fatwa Sebagai Media *Social Engineering* (Analisis Fatwa MUI di Bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi)” (2018), “Hukum Islam Sebagai Rekayasa Sosial dan Implikasinya Dalam Undang-Undang Perkawinan di Indonesia” (2017), “Kontruksi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pembangunan Hukum Keluarga di Indonesia melalui Pendekatan Psikologi” (2017), dan sebagainya. Penulis dapat dihubungi melalui surel: danuaris07@gmail.com



Achmad Faesol

Merupakan akademisi di Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember. Penulis menyelesaikan pendidikan strata satu di Institut Dirosat Islamiyah Al Amien (IDIA) Preduan, Sumenep, Madura. Kemudian, ia melanjutkan pendidikan magister sosiologi di Universitas Muhammadiyah Malang (UMM). Karya-karyanya yang berfokus di bidang sosial keagamaan banyak dipublikasikan di media massa, jurnal ilmiah dan buku. Penulis dapat dihubungi melalui surel: achmadfaesol199@gmail.com atau achmadfaesol@uinkhas.ac.id



Ali Mursyid Azisi

Lahir di Banyuwangi. Riwayat pendidikan TK Mekarsari, Pancurejo-Malangsari, Kalibaru, Banyuwangi. SDN 5 Kebonrejo, Kalibaru, Banyuwangi. SMPN 1 Kalibaru, Banyuwangi. SMAN 1 Glenmore, Banyuwangi. Penulis lalu melanjutkan studi ke Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya (S1-Jurusan Studi Agama-Agama, S-2 di Universitas yang sama, Program Studi Islam), Pendidikan Non-formalnya ialah pernah *nyantri* di Pondok Pesantren Minhajut Thullab II Krikilan, Glenmore, Banyuwangi, Ma’had Al-Jami’ah Sunan Ampel, dan Pesantren Luhur Al-Husna, Wonocolo, Surabaya. Kini tercatat sebagai anggota Centre for Research and Islamic Studies (CRIS) Foundation. Minat kajian pada bidang Studi Agama-Agama dan Studi Islam. Penulis kini diamanahi sebagai pengurus Devisi

Turats dan Pesantren Asosiasi Penulis-Peneliti Islam Nusantara Se-Indonesia (ASPIRASI) dan Nine Vision Pengurus Wilayah Lajnah Ta'lif wan Nasyr Nahdlatul Ulama (PW LTNNU) Jawa Timur. Karya tulis yang pernah diterbitkan, antara lain, *Matek Aji Jaran Goyang* (2020), *Aku Adalah Diri-Mu* (2020), *Dekat Dengan yang Jauh, Jauh Dari yang Dekat* (2021), *Meneropong Islam Ekstrem vs Islam Moderat di Nusantara* (2022), *Gerakan Keagamaan Kontemporer di Indonesia* (2022), *Pancasila, Civil Religion, dan Nahdlatul Ulama* (2023), dan sejumlah buku bersama pihak-pihak lainnya. Ia juga aktif menulis di koran dan kanal media keislaman, di antaranya koran *Kompas*, *Jawa Pos Radar Banyuwangi*, *Jawa Pos Radar Jember*, *Koran Berita Borneo Kalimantan*, koran *Mata Banua Kalimantan*, koran *Duta Masyarakat*, koran *Harian Bhirawa*, koran *Kalimantan Post*, timesindonesia.co.id, ibtimes.id, tafsiralquran.id, alif.id, iqra.id, kabardamai.id, pesantren.id, harakatuna.com, sanadmedia.com, duniasantri.co, dawuhguru.com, hidayatuna.com, nuonline.or.id, laduni.id, nursyamcentre.com, mubadalah.id, dan beritabaruu.co. Penulis dapat dihubungi melalui surel: alimursyidazisi18@gmail.com



Martinus Danang Pamungkas

Merupakan mahasiswa Aktif S-1 Jurusan Sosiologi (Konsentrasi: Perencanaan Sosial) Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Sriwijaya yang saat ini menjadi Asisten Laboratorium Sosiologi FISIP Unsri Divisi Publikasi Ilmiah. Penulis pernah mengikuti kegiatan riset pemetaan sosial serta pernah menjadi asisten peneliti sekaligus surveyor pada Kajian Lingkungan Hidup Strategis (KLHS) Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) Perkotaan. Ia tertarik dan pernah melakukan publikasi ilmiah pada bidang kajian Sosiologi Gender (Maskulinitas), Gerakan Sosial Baru dan Sosiologi Agama. Saat ini penulis sedang melakukan tugas akhir penelitian terkait gerakan moderasi beragama dengan perspektif kajian gerakan sosial baru. Penulis dapat dihubungi melalui surel: martinusdanang01@gmail.com



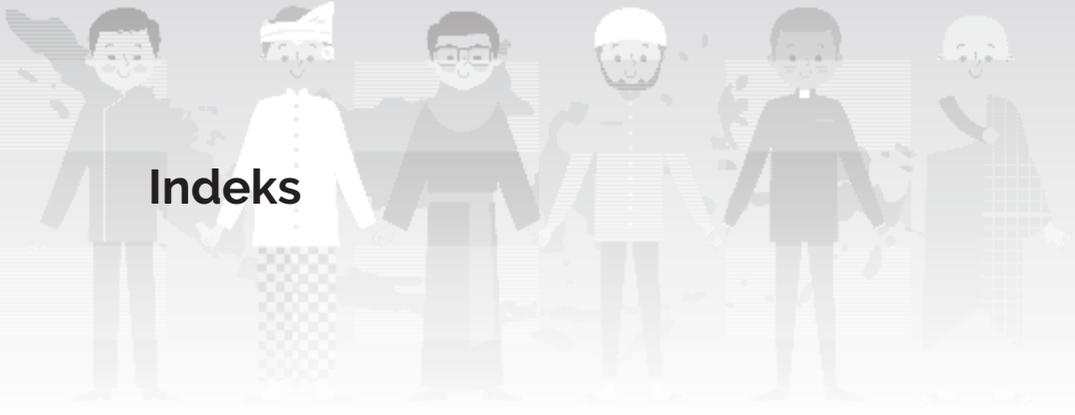
Nuarisa Efrata Siagian

Merupakan lulusan pendidikan S-1 program studi Sosiologi di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Sriwijaya. Semasa kuliah ia aktif tergabung dalam Himpunan Mahasiswa Sosiologi dan Koordinator Perempuan Badan Eksekutif Mahasiswa. Penelitian sejauh ini dilakukan dalam lingkup fenomena sosial dalam ranah digital. Penulis dapat dihubungi melalui surel: nuarisaefrata@gmail.com



Winda Rita Dewi Lumbangaol

Merupakan salah satu mahasiswa aktif pada program studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Sriwijaya. Ia aktif dalam kegiatan keilmiah yang berfokus pada bidang pemberdayaan masyarakat. Selain itu, penulis merupakan anggota aktif pada organisasi kemahasiswaan dan merupakan anggota aktif laboratorium sosiologi juga Badan Eksekutif Mahasiswa (BEM) sebagai pengurus pada dinas Pemberdayaan Perempuan periode 2021/2022. Penulis dapat dihubungi melalui surel: windaritadewilumbangaol@gmail.com



Indeks

Abad 21, 373, 375, 389

Abdussalam Faraj, 337

adat, 45, 55, 56, 57, 69, 80, 89, 90,
94, 153, 158, 170, 174, 175,
182, 188, 196, 203, 255

AGIL, 96, 362, 363, 382, 385

Ahmad Khatib Al-Minangkabawi,
184

Akidah, 413

akikah, 167, 189

akomodatif terhadap budaya lokal,
194

aksara, 153, 154, 166, 179, 258

Ambon, 3, 144, 154, 161

amuk, 186

anti kekerasan, 52, 194, 253

Aqidah Lima Puluh, 180

Arab, 51, 76, 77, 79, 88, 104, 107,
109, 110, 111, 113, 114, 116,
117, 118, 121, 122, 130, 138,
146, 148, 154, 166, 171, 205,
287, 329

Aru, 144

asimilasi budaya, 152, 157

Azerbaijan, 4, 9, 71, 73, 74, 75, 76,
77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
94, 95, 96, 97, 118, 339

bahasa, 7, 8, 22, 32, 47, 51, 74, 77,
80, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
93, 94, 118, 122, 146, 152,
153, 154, 157, 158, 166, 168,
171, 173, 174, 177, 183, 184,
185, 186, 196, 204, 205, 232,
236, 237, 258, 264, 276, 294,

329, 334, 337, 343, 344, 349,
 364, 366, 377, 380, 381, 382,
 383, 385, 394, 397
 Banda, 141, 162, 164, 417
 bangsawan, 111, 115, 134, 137, 142,
 145, 150, 152, 153, 175
 Basmalah, 401
 Belanda, 107, 141, 142, 143, 146,
 164, 170, 171, 172, 212, 308,
 405
 Boyolali, 227
 BPS, 45, 258, 288, 289, 320
 budaya, 6, 8, 10, 43, 44, 45, 47, 48,
 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64,
 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 82,
 87, 88, 90, 91, 93, 96, 101,
 102, 126, 130, 133, 134, 135,
 136, 143, 146, 147, 148, 149,
 151, 152, 153, 154, 155, 156,
 157, 158, 163, 164, 166, 186,
 194, 196, 199, 219, 224, 227,
 228, 230, 231, 232, 233, 234,
 235, 237, 238, 243, 244, 245,
 246, 247, 248, 249, 250, 251,
 252, 253, 254, 255, 256, 261,
 262, 263, 264, 265, 276, 277,
 301, 304, 318, 319, 337, 343,
 355, 360, 361, 366, 376, 396,
 401, 403, 416, 417
 budaya lokal, 43, 44, 149, 194, 228,
 230, 231, 233, 234, 235, 243,
 246, 247, 248, 249, 250, 251,
 253, 254, 255, 401
 Buddha, 2, 196, 229, 230, 255, 261,
 343, 344, 350, 394, 403
 Bugis, 115, 137, 150, 152, 153, 154,
 162
 Bukittinggi, 171, 174, 180
 Buton, 136
 Cak Nur, 342
 cerita rakyat, 6, 7, 193, 194, 195,
 203, 204, 218, 219, 220, 221
 Charles J. Adams, 21, 24, 25, 27
 Cina, 75, 88, 103, 109, 110, 111,
 114, 116, 122, 146, 150, 164,
 173, 182
civil society, 232, 237, 238
 darek, 175
 Datuk, 139, 170, 173, 174
 Denmark, 142, 150
 dharma, 2, 394
 dialog, 6, 10, 11, 13, 23, 178, 210,
 211, 212, 213, 214, 217, 218,
 220, 224, 229, 231, 233, 240,
 241, 242, 246, 248, 249, 250,
 252, 253, 254, 327, 328, 329,
 339, 341, 342, 347, 348, 349,
 350, 358
 dialog konstruktif, 210, 213, 217
 dialog lintas agama, 211, 213, 231,
 328, 339, 347
 difusi budaya, 133, 136, 146, 148,
 152, 155, 163
 dinamis, 8, 134, 152, 238, 240, 244,
 245, 247, 291, 292, 294, 359
 Disdukcapil, 261, 262, 263, 269, 270
 Disrupsi, 319, 323, 327
 ekstremisme, 95, 177, 205, 207, 210,
 215, 217, 218, 219, 225, 265,
 292, 358, 362, 364, 377, 378,
 384
 elegan, 177, 183, 184, 185

- etnis, 60, 72, 73, 74, 75, 79, 86, 87,
89, 93, 95, 110, 111, 114,
115, 116, 122, 123, 142, 148,
155, 158, 196, 276, 326, 394,
401, 403
- Etnografi digital, 362
- facebook, 307, 308, 323
- fanatisme, 177, 240, 242
- faraid, 177
- Fikih, 40
- Filologi, 417
- FKUB, 123, 124, 125
- folklore, 255
- Formagam, 123, 124, 125
- fraternalistik, 170
- fundamental, 345
- fundamentalisme, 198, 199, 200,
201, 202, 210, 219, 255, 337,
343
- Gajah Mada, 320, 415, 416
- gender, 230
- geografis, 75, 87, 108, 134, 233
- Gereja, 8, 20, 33, 40, 69, 78, 85, 86,
191, 192, 214, 260, 359
- Gowa, 135, 136, 137, 139, 143, 149,
150, 151, 159, 414
- Gresik, 4, 6, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 129, 130, 131,
132, 143
- Gus Dur, 23, 24, 25, 26, 27, 39, 40,
41, 118, 124, 132, 221, 256,
342, 348
- Habitus, 5, 262
- Haji Abdul Karim Amrullah, 165,
179, 183
- handarbeni, 250
- harmonisasi antarumat beragama,
191
- Hermeneutika, 4, 43, 60, 62
- Hindu, 2, 35, 45, 52, 84, 117, 122,
145, 196, 259, 260, 261, 267,
268, 272, 279, 343, 344, 388,
403
- Hospitalitas, 47, 65, 68, 69, 70
- ideologi, 6, 10, 12, 72, 73, 126, 134,
136, 169, 200, 224, 226, 227,
228, 230, 233, 236, 249, 250,
253, 291, 344, 354, 355
- Ikhwanul Muslimin, 337
- ilustrasi, 332, 364, 366
- India, 77, 84, 88, 109, 111, 114, 117,
133, 138, 140, 142, 144, 148,
150, 153, 160, 164, 176, 282,
417
- Influencer, 362
- Influencing, 5, 353, 365, 385
- inklusif, 10, 51, 178, 223, 224, 252,
253, 325, 327, 329, 330, 331,
337, 339, 340, 341, 342, 345,
346, 347, 358, 359, 365, 366,
382, 389, 398
- inspirasi, 174, 223, 297
- instagram, 388, 389, 391
- internet, 288, 289, 291, 294, 295,
296, 307, 308, 310, 319, 321,
323, 326, 332, 343, 347, 354,
367

- intoleran, 12, 33, 34, 37, 192, 225,
226, 229, 233, 249, 292, 293,
298, 367, 384, 397
- intoleransi, 14, 15, 20, 21, 22, 24,
26, 27, 31, 33, 35, 39, 46, 73,
151, 177, 191, 192, 193, 202,
220, 221, 224, 225, 227, 228,
233, 234, 242, 243, 244, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 277,
292, 356, 357, 364, 367, 377,
387, 389, 390, 397, 402, 404
- inward experience*, 21, 24, 38
- Inyik Rasul, 179, 181, 182
- Ishlah, 336
- Islam, 2, 14, 15, 20, 21, 22, 23, 24,
25, 26, 27, 32, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 45, 51, 59,
64, 68, 69, 70, 73, 75, 76, 77,
78, 79, 82, 84, 86, 87, 92, 94,
95, 96, 102, 107, 108, 109,
110, 111, 116, 117, 121, 122,
123, 126, 128, 130, 131, 132,
139, 145, 149, 150, 153, 160,
161, 163, 166, 169, 172, 174,
175, 176, 182, 183, 184, 186,
187, 188, 192, 196, 198, 199,
200, 201, 202, 219, 220, 221,
224, 225, 226, 228, 229, 232,
235, 237, 239, 240, 248, 249,
255, 256, 258, 259, 260, 263,
264, 272, 273, 279, 280, 281,
282, 297, 298, 299, 305, 319,
320, 321, 322, 323, 325, 326,
327, 329, 330, 331, 333, 334,
335, 336, 337, 338, 339, 341,
342, 343, 344, 345, 346, 347,
348, 349, 350, 351, 356, 358,
359, 387, 390, 391, 393, 395,
399, 400, 403, 408, 409, 411,
413, 417, 418, 419, 420, 421
- Istri, 78, 273
- Italia, 146, 150, 151
- Ptidal, 336
- Jakarta, 84, 126, 187, 232, 256, 259,
271, 303, 306, 307, 322, 333,
348, 349, 357, 367, 416, 417
- Jamaluddin, 118, 176
- Janan Thaib, 180
- Jawi, 129, 131, 154, 166
- jihad, 14, 225, 327, 337, 351, 356,
387
- Johor, 140, 143, 161
- Juan Maria Moretti, 151
- Kaba Cindur Mata, 173
- kafir, 341
- Kahuripan, 103, 113, 127
- Kampung Moderasi Beragama, 112
- Kanton, 104, 127
- Karanganyar, 227
- Karen Armstrong, 34, 35, 395
- Karimullah Labai Sidi Rajo, 182
- Kasiturasan, 4, 43, 44, 45, 55, 62,
64, 65, 69
- Katolik, 2, 20, 45, 52, 73, 80, 81, 85,
151, 154, 196, 232, 259, 260,
264, 273, 274, 275, 282, 359,
377, 378, 379, 380, 387, 388
- kaum muda, 12, 13, 175, 176, 188,
248, 316
- kaum tua, 175, 188
- KBA, 259, 260, 261, 262, 263, 268,
269, 270, 271, 272, 273, 274,
275, 276, 277, 278
- kearifan lokal, 47, 68, 69, 152, 237
- Kedamaian, 4, 11, 19, 39, 267, 404

- Kei, 144
- kekerasan, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 28,
29, 34, 35, 37, 38, 46, 50, 52,
69, 70, 73, 92, 94, 96, 184,
191, 194, 197, 200, 201, 202,
224, 225, 226, 227, 228, 235,
242, 244, 245, 246, 247, 248,
250, 252, 253, 254, 255, 260,
331, 334, 337, 344, 345, 355,
356, 357, 360, 362, 384, 388,
403, 404
- Keluarga Beda Agama, 4, 257, 271
- Kementerian Agama, 9, 46, 50, 51,
52, 67, 68, 94, 95, 125, 192,
193, 196, 197, 200, 204, 205,
206, 207, 217, 220, 255, 257,
266, 280, 314, 316, 322, 334,
347, 356, 359, 384, 407, 408,
413, 418
- keresahan teologis, 210, 215, 216,
218
- ketahanan budaya, 224, 248, 249,
254, 255
- Khatib Ali Al-Fadani, 165
- Klaten, 227, 259, 260, 272, 275
- komitmen kebangsaan, 194, 234,
253, 316
- Komodifikasi, 295, 320, 321, 402
- komoditas, 133, 134, 153, 320, 324,
374, 402
- komunikasi, 97, 102, 124, 125, 137,
185, 237, 240, 242, 246, 253,
258, 259, 260, 261, 262, 268,
269, 270, 272, 273, 274, 275,
276, 292, 300, 301, 305, 307,
318, 331, 332, 341, 349, 351
- komunitas, 10, 11, 12, 73, 74, 78, 79,
80, 81, 87, 93, 97, 103, 107,
108, 111, 114, 115, 116, 122,
123, 128, 134, 136, 141, 150,
223, 225, 227, 228, 231, 232,
233, 234, 237, 238, 241, 244,
245, 246, 250, 251, 252, 253,
255, 269, 296, 299, 305, 306,
307, 317, 323, 336, 349, 355,
363, 386, 387, 394
- konferensi, 333, 334
- konflik, 3, 6, 7, 9, 33, 34, 35, 50, 51,
72, 73, 77, 86, 92, 94, 125,
137, 147, 148, 150, 151, 155,
170, 171, 178, 183, 184, 185,
186, 187, 193, 197, 223, 239,
240, 241, 244, 245, 246, 272,
325, 326, 328, 334, 338, 339,
343, 346, 348, 357, 360, 361,
362, 366, 377, 394, 400
- Konghucu, 2, 23, 24, 35, 52, 196,
273, 344
- Konsili Vatikan, 359
- konten, 13, 230, 292, 297, 298, 310,
314, 315, 316, 317, 321, 328,
345, 354, 356, 360, 362, 363,
364, 366, 367, 376, 377, 378,
379, 380, 382, 383, 384, 385,
386, 387, 390, 397, 399
- kosmopolit, 134, 135, 146, 147, 148,
152, 155, 156, 157, 247, 404
- Koto Piliang, 170
- kreatif, 8, 156, 204, 205, 247, 345,
366, 368, 369, 370, 375, 377
- Kritik, 4, 256, 257, 262, 271, 272,
273, 274
- kunjungan keagamaan, 210, 212,
213, 214, 215, 216, 217

- Lanskap, 300, 301
laut, 75, 104, 106, 110, 121, 133,
134, 144
Leran, 103, 113, 119, 121, 127, 128,
132
Lingga, 143
Lintas Agama, 325, 339, 364, 378,
379
lintas iman, 10, 11, 13, 216, 223,
227, 228, 231, 232, 233, 234,
237, 240, 241, 242, 243, 244,
245, 246, 247, 249, 250, 251,
253, 255, 325, 327, 329, 346,
347
Lokal, 4, 43, 52, 53, 54, 62, 63, 68,
191, 247, 254, 412
Lukas, 4, 43, 45, 46, 47, 53, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 67, 68
Majapahit, 1, 103, 106, 107, 108,
113, 119, 120, 121, 122, 128,
129, 131
majemuk, 27, 33, 38, 39, 87, 152,
236, 337, 381
Makassar, 4, 6, 43, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158, 159,
161, 162, 163, 164, 191, 219,
403, 404, 405, 412, 414
Malaka, 114, 119, 135, 139, 140,
141, 144
Maluku, 109, 136, 139, 141, 144,
154, 161
Mambang Jauhari, 168, 188
manuskrip, 1, 149, 166, 167, 174,
178, 184, 186, 187, 189, 407,
415, 417
maritim, 119, 127, 134, 135, 137,
152, 158, 162
Maulana Ibrahim, 108, 109
mazhab, 2, 192
media, 4, 7, 10, 12, 13, 14, 159, 165,
167, 172, 176, 177, 182, 184,
185, 186, 203, 225, 228, 230,
233, 241, 243, 246, 247, 249,
287, 288, 289, 290, 291, 292,
293, 294, 295, 296, 298, 299,
300, 301, 302, 303, 304, 305,
306, 307, 308, 309, 310, 311,
313, 314, 315, 316, 317, 318,
319, 320, 321, 323, 324, 326,
327, 328, 331, 332, 334, 337,
341, 343, 345, 347, 348, 349,
350, 353, 354, 355, 356, 357,
360, 361, 362, 363, 366, 368,
369, 370, 374, 375, 376, 377,
378, 379, 380, 381, 382, 384,
385, 386, 387, 390, 391, 395,
397, 399, 407, 409, 416, 420,
421
Media Digital, 367
Media Sosial, 5, 287, 327, 353, 368
Mediatisasi, 303, 319
Melayu, 136, 139, 143, 144, 148,
149, 150, 151, 152, 153, 154,
159, 162, 166, 167, 168, 171,
173, 174, 184, 189, 408, 416,
417
Milenial, 327
Minangkabau, 4, 7, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 171, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 415, 416

- minoritas, 9, 20, 23, 71, 72, 74, 75,
76, 89, 90, 91, 95, 342, 350,
361, 401
- moderasi, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12,
13, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 62,
63, 66, 67, 69, 71, 74, 84, 86,
92, 94, 95, 96, 101, 102, 122,
125, 126, 147, 149, 160, 165,
166, 167, 169, 176, 177, 178,
183, 184, 185, 186, 187, 191,
193, 194, 195, 200, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 210, 218,
219, 221, 228, 229, 230, 233,
234, 235, 244, 246, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 262,
263, 264, 266, 267, 282, 283,
292, 293, 298, 299, 313, 314,
315, 316, 317, 318, 319, 320,
321, 323, 324, 325, 327, 328,
329, 330, 331, 332, 333, 334,
335, 338, 341, 343, 344, 345,
346, 347, 348, 349, 351, 353,
357, 358, 359, 360, 361, 362,
363, 364, 366, 367, 368, 373,
375, 376, 377, 378, 380, 381,
382, 383, 384, 385, 386, 387,
388, 390, 391, 393, 394, 395,
396, 397, 398, 399, 407, 408,
417, 421
- moderasi beragama, 3, 4, 5, 6, 7,
9, 10, 11, 12, 13, 46, 47, 50,
51, 52, 53, 62, 63, 66, 67, 69,
71, 74, 84, 86, 92, 94, 95, 96,
101, 102, 122, 125, 126, 149,
160, 165, 166, 167, 169, 176,
177, 178, 183, 185, 187, 191,
193, 194, 195, 200, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 210, 218,
219, 221, 228, 229, 230, 233,
234, 235, 244, 246, 251, 252,
253, 255, 256, 257, 262, 263,
264, 266, 267, 282, 283, 293,
298, 299, 313, 314, 315, 316,
317, 318, 319, 320, 321, 324,
325, 327, 328, 329, 330, 331,
332, 333, 334, 338, 341, 343,
344, 345, 346, 347, 348, 349,
351, 353, 357, 358, 359, 360,
361, 362, 363, 364, 366, 367,
368, 373, 375, 376, 377, 378,
381, 382, 383, 384, 385, 386,
387, 388, 390, 391, 393, 394,
396, 397, 398, 399, 407, 408,
417, 421
- moderat, 3, 7, 11, 37, 92, 147, 149,
193, 194, 204, 205, 206, 208,
212, 213, 218, 220, 226, 227,
228, 234, 239, 243, 249, 265,
266, 292, 293, 298, 299, 300,
306, 314, 315, 317, 329, 330,
331, 332, 333, 334, 335, 338,
345, 346, 350, 351, 358, 359,
365, 366, 367, 377, 382, 383,
384, 386, 394, 395, 396, 397,
398, 399
- Mojolaban, 227, 228, 229, 232, 233,
235, 236, 238, 240, 241, 242,
243, 245, 246, 247, 248, 249,
250, 251, 253, 255
- moralitas, 227, 243, 244, 254, 337,
398
- Mpu Prapanca, 136, 403
- mufti, 144
- Muhammad Abbas, 179, 180
- Muhammadiyah, 92, 256, 296, 317,
333, 349, 350, 408, 414, 420
- Muhammad Karim Sumpur, 180,
181

- Muhammad Thaib Umar
Sungayang, 165
- multikultural, 71, 74, 91, 92, 93, 95,
129, 147, 337, 359, 363, 365,
384
- multikulturalisme, 9, 70, 71, 72,
73, 74, 85, 87, 88, 91, 95, 96,
193, 194, 350
- Mungka, 181, 183
- Naqsyabandiyah, 175, 176, 177,
184, 186, 187, 188
- naskah, 141, 149, 154, 166, 167,
174, 185, 186, 187, 188, 389,
416, 417
- Negara Kertagama, 136, 403
- nguri-nguri, 232, 247
- niaga, 127, 134, 137, 161
- Nigayung, 151
- niniak mamak, 171
- ninik, 170
- Nirappung, 151
- NKRI, 51, 226, 236
- Nostra Aetate, 52
- NU, 92, 123, 132, 228, 255, 256,
296, 297, 308, 333, 350, 409
- Nusantara, 4, 7, 19, 27, 33, 38, 39,
40, 44, 92, 103, 114, 119,
125, 126, 127, 128, 130, 131,
132, 134, 135, 138, 139, 145,
148, 149, 152, 158, 159, 162,
168, 177, 187, 219, 220, 391,
396, 400, 403, 409, 411, 413,
416, 421
- Online, 219, 333, 341, 350
- Otoritas, 290, 304, 315, 319, 320,
321, 323
- outward behavior, 21, 24, 38
- paham, 12, 15, 60, 95, 169, 174, 176,
183, 184, 186, 189, 198, 199,
200, 201, 202, 208, 210, 227,
259, 290, 292, 293, 296, 298,
299, 300, 301, 302, 303, 313,
314, 315, 317, 318, 319, 322,
329, 345, 355, 362, 364, 366,
367, 377, 383, 395, 396, 397,
402
- Pahang, 136, 143
- Pancasila, 1, 51, 160, 193, 221, 226,
236, 253, 254, 255, 396, 421
- pa'rapuan, 57, 59, 64
- Pasangan, 259, 260, 268, 269, 270,
271, 273, 274
- Pasucinan, 103
- Patronase, 403
- PBA, 257, 258, 259, 260, 262, 263,
266, 267, 268, 269, 270, 271,
272, 273, 274, 275, 276, 277,
278
- Peace Generation, 368, 369, 370,
371, 373, 374, 375, 376, 388
- Peacegenid, 389
- pelabuhan, 103, 104, 105, 109, 111,
114, 115, 116, 119, 122, 127,
130, 133, 134, 135, 138, 139,
140, 142, 150, 402
- pelayaran, 116, 141, 143
- Pelita, 174, 233
- Pentakosta, 20, 33, 192, 214, 216,
403
- penyerapan, 157
- Perang Kamang, 168, 189
- Perang Paderi, 170

- Perang Siak, 168, 187
- Perdagangan, 4, 101, 103, 119, 133, 148, 156, 162, 403, 413
- perempuan, 10, 11, 61, 88, 117, 167, 182, 223, 226, 227, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 241, 242, 243, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 260, 275, 411
- Perjanjian Baru, 60, 417
- Perkawinan Beda Agama, 257, 266, 419
- Platform, 312, 345
- Playlist, 373
- pluralis, 10, 224, 345, 346
- Pluralisme, 149, 220
- pluralitas, 8, 37, 136, 195, 196, 200, 202, 203, 208, 210, 213, 233, 234, 242, 245, 255, 404
- politik etis, 171
- Portugis, 109, 135, 136, 138, 139, 140, 142, 144, 146, 148, 150, 151, 152, 154, 405
- PPIM, 256, 299, 300, 303, 322
- Pulopencikan, 112, 113, 114, 115, 116, 121
- Purwakanthi, 4, 11, 223, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255
- Quraish Shihab, 28, 30, 31, 37, 329
- Raden Wijaya, 103
- radikal, 12, 15, 20, 21, 34, 68, 198, 201, 220, 236, 298, 301, 313, 322, 325, 333, 334, 345, 356, 362, 377, 384, 395, 397, 404
- radikalisme, 12, 14, 15, 46, 47, 66, 67, 73, 95, 198, 200, 201, 202, 208, 210, 211, 219, 220, 221, 224, 225, 240, 248, 250, 292, 297, 299, 301, 321, 356, 358, 359, 364, 366, 377, 384, 397
- rahmah, 330, 331, 339, 346
- rempah, 111, 133, 134, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 158, 161, 162, 403
- Riau, 6, 167, 173, 176, 195
- Robert J. Schreiter, 46, 47, 52, 53, 67
- ruang digital, 5, 13, 290, 292, 294, 321, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 344, 345, 346, 347, 360, 363, 386, 387
- sahih, 340
- Salam, 163, 180
- Salayar, 136
- Sampang, 92, 97, 349, 400
- Sanusi, 180
- Sarabba, 154
- sejarah, 1, 4, 5, 6, 25, 48, 72, 76, 79, 85, 88, 101, 102, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 152, 157, 158, 159, 160, 161, 166, 168, 169, 170, 187, 199, 200, 226, 235, 245, 296, 297, 319, 325, 326, 330, 341, 394, 397, 409, 411, 413, 417
- sekolah nagari, 172
- Semarang, 407, 412, 418
- Seram, 144

Seribu Masalah, 168
 Siam, 136
 Siang, 139
 Siti Zuhrah, 167, 187
 Skriptorium, 167
 social enterprise, 368, 369, 374, 375,
 376, 383, 388
 sosiologis, 227, 258
 Spanyol, 8, 138, 140, 144, 148, 152,
 154
 spirit moderasi beragama, 6, 7, 193,
 194, 195, 203, 208, 210, 218,
 219
 Sragen, 227
 Suami, 273, 274
 sufi, 175
 Sukoharjo, 4, 11, 223, 225, 227, 228,
 231, 233, 235, 236, 242, 243,
 245, 248, 251, 253, 256
 suku, 6, 7, 36, 43, 44, 62, 63, 69, 74,
 75, 79, 87, 89, 90, 91, 92, 94,
 114, 118, 128, 136, 137, 139,
 141, 150, 154, 155, 157, 196,
 235, 236, 237, 239, 258, 263,
 265, 276, 278, 283, 337, 343,
 361, 377, 381, 403
 Sulaiman Ar-Rasuli, 165, 182
 Sultan Alauddin, 141, 143, 150, 151
 Sultan Hasanuddin, 135, 137, 150,
 151, 153
 Sultan Mahmud, 154, 167, 187
 Sumatera, 104, 172, 179, 203, 219,
 416
 Sumba, 136
 Sunni, 73, 75, 76, 77, 86, 92, 93, 95,
 96, 97, 326
 Surakarta, 101, 223, 225, 227, 232,
 259, 269, 413, 418, 419
 surau, 168, 171
 syair, 4, 7, 165, 166, 167, 168, 169,
 171, 173, 174, 177, 178, 179,
 180, 181, 182, 183, 184, 185,
 186, 189
 Syattariyah, 175, 176, 186
 Syiah, 73, 75, 76, 86, 92, 93, 95, 96,
 97, 326
 syiar, 130, 229, 321, 327, 328, 329,
 346
 Syura, 336, 342
 Tafsir Jalalain, 29, 40
 takfiri, 226, 249, 333
 Talang Maur, 183, 415
 Tallo, 136, 137, 139, 141, 145
 tanah toleransi, 73, 87
 tarekat, 132, 175, 176, 177, 179, 184,
 185, 186
 tasamuh, 239, 264, 314, 359, 391
 tasawuf, 165, 166, 175, 185, 186,
 296
 tata cara, 2, 153
 tata krama, 152
 tauhid, 23, 25, 27, 32, 37, 38, 39,
 181, 330, 342
 teknologi, 143, 152, 154, 156, 235,
 248, 258, 276, 287, 288, 290,
 292, 294, 311, 318, 320, 326,
 327, 328, 347, 353, 354, 359,
 376, 399, 404
 teks, 4, 45, 46, 47, 50, 53, 60, 61, 63,
 64, 67, 106, 166, 167, 168,
 169, 182, 188, 197, 201, 205,
 212, 217, 266, 272, 330, 362,
 377, 397, 405, 407

- Teologi, 1, 4, 13, 19, 43, 46, 47, 52, 53, 54, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 101, 133, 165, 191, 223, 257, 287, 325, 353, 393, 412, 417
- terorisme, 12, 13, 46, 73, 193, 202, 221, 225, 234, 252, 253, 301, 323, 334, 358, 397
- Thawalib, 172
- Tidore, 141
- Tik-Tok, 345, 390
- Tionghoa, 24, 103, 104, 114, 115, 116, 122, 163, 342
- toleransi, 23, 26, 32, 34, 37, 39, 47, 50, 52, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 72, 73, 78, 79, 81, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 94, 96, 146, 149, 151, 152, 155, 157, 177, 178, 194, 197, 211, 219, 223, 224, 227, 228, 230, 232, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 249, 250, 253, 254, 255, 257, 259, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 274, 276, 277, 278, 280, 282, 314, 316, 331, 347, 358, 359, 360, 363, 364, 365, 366, 370, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 388, 390, 391, 399, 404
- Toraja, 6, 44, 45, 46, 47, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 191, 412, 417
- transformasi sosial, 223, 238, 241, 245, 254
- twitter, 387, 388, 389
- Virtual, 287, 288, 294, 404
- VOC, 107, 139, 141, 159, 163, 405
- Wacana, 183, 187, 188
- Wasath, 51, 336
- wasathiyah, 51, 205, 327, 333, 338, 346
- Waskitha, 233
- Wonogiri, 227, 259, 261, 270, 419
- Yahudi, 9, 46, 60, 61, 62, 63, 65, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 84, 85, 87, 96, 196, 326, 339, 341, 343
- Yesuit, 146
- Yesus, 46, 52, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 69
- Yin Yang, 52
- Yohanes, 49, 61, 81
- Youtube, 282, 289, 296, 299, 303, 306, 307, 309, 328, 356, 368, 369, 370, 373, 375, 389

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pada hakikatnya, moderasi beragama adalah pendekatan atau sikap yang menekankan pemahaman, toleransi, dan keseimbangan dalam menjalankan praktik keagamaan. Secara etimologi, moderasi adalah istilah dari bahasa Latin, yakni *moderatio* yang merujuk pada *keadaan sedang* yang merupakan kondisi di antara keadaan berlebihan atau kekurangan. Sesungguhnya jiwa dan nilai moderasi beragama sudah ada dan mengakar sejak lama pada diri bangsa Indonesia. Konsep moderasi beragama pun sejatinya sudah tertanam pada agama-agama yang ada di Indonesia.

Buku *Moderasi Beragama: Akar Teologi, Nalar Kebudayaan, dan Kontestasi di Ruang Digital* ini menyuguhkan tulisan-tulisan yang berasal dari beragam konsep, perspektif, dan *best practice* implementasi moderasi beragama di Indonesia. Bagian pertama *Akar Teologi* akan mengungkap konsep-konsep dasar dari moderasi beragama serta *best practice* dari konsep tersebut di masyarakat. Bagian kedua *Nalar Kebudayaan* berisi tulisan-tulisan yang mengangkat konsep moderasi beragama yang dirunut sebagai warisan generasi sebelumnya dari sejarah, artefak, dan teks. Kemudian, bagian ketiga *Kontestasi di Ruang Digital* memaparkan bagaimana praktik moderasi beragama dipahami dan diterapkan oleh generasi masa kini, khususnya di media sosial.

Buku ini diharapkan bisa menjadi salah satu referensi menarik terkait moderasi beragama dan salah satu acuan penting bagi para pemangku kepentingan, yang tengah berusaha membumikan konsep moderasi beragama di tengah-tengah masyarakat Indonesia.

BRIN Publishing
The Legacy of Knowledge

Diterbitkan oleh:
Penerbit BRIN, anggota Ikapi
Gedung B.J. Habibie Lt. 8,
Jl. M.H. Thamrin No. 8,
Jakarta Pusat 10340
E-mail: penerbit@brin.go.id
Website: penerbit.brin.go.id

DOI: 10.55981/brin.904



ISBN 978-623-8372-27-0



9 786238 137227 0