

KONFLIK ATAS NAMA AGAMA DI ACEH SINGKIL

Dr. Ali Geno Berutu, MA.Hk

Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M)

Universitas Islam Negeri (UIN) Salatiga

2023

KONFLIK ATAS NAMA AGAMA DI ACEH SINGKIL

Penulis:

Dr. Ali Geno Berutu, MA.Hk

Editor:

Prof. Dr. Zakiyuddin, M.Ag.

Cetakan: 2023

15,5 x 23 cm; xii + 415 hlm.

ISBN: 978-623-6862-xx-x

Penerbit:

LP2M UIN Salatiga

Jalan Lingkar Salatiga Km. 02 Sidorejo Salatiga 50716, (0298) 323706

lp2m@uinsalatiga.ac.id

Anggota IKAPI & APPTI

All Right reserved. Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit.



Persembahan

Buku ini saya persembahkan
kepada motivator terbaik saya
yakni kedua orang tua



DAFTAR ISI

DAFTAR ISI.....	v
KATA PENGANTAR.....	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan Penelitian	8
1. Identifikasi Masalah.....	8
2. Rumusan Masalah.....	9
3. Pembatasan Masalah.....	10
C. Tujuan Penelitian.....	11
D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian	12
E. Penelitian terdahulu yang relevan.....	13
F. Metodologi Penelitian	21
1. Jenis Penelitian	21
2. Sumber Data	22
3. Metode Analisis Data.....	23
G. Sistematika Penulisan	24
BAB II KEBERAGAMAAN DAN RESOLUSI KONFLIK	27
A. Konflik Beragama Dalam Pandangan Sosiologi Hukum	29
1. Sosiologi Hukum Islam	32
2. Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologi	36
3. Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi ..	40
4. Islam dan Multikulturalisme	45
5. Pluralisme politik dalam kebijakan publik	49

B.	Agama dan Kebebasan	53
1.	Kebebasan Beragama dalam Perspektif Hak Asasi Manusia	57
2.	Interaksi Sosial Kegamaan	62
3.	Relasi Agama dan Budaya	69
4.	Kekerasan Atas Nama Agama	73
C.	Paradigma Konflik Dalam Teori Ilmu Sosial	77
1.	Interaksi sosial-agama dalam pandangan sosiologi	81
2.	Struktur Konflik	89
3.	Penyebab Konflik	91
4.	Macam-macam konflik	94
5.	Manifestasi Konflik	98
D.	Teori Konflik	99
1.	Teori Konflik Karl Marx	101
2.	Teori Konflik Max Weber	105
3.	Teori Konflik Georg Simmel	108
4.	Teori Konflik Ralf Dahrendorf	110
5.	Teori Konflik Lewis Coser	111

BAB III NASRANI DI ACEH SINGKIL 115

A.	Gambaran Singkat Kabupaten Aceh Singkil	115
B.	Religius – Antropologis	117
C.	Sejarah Masuknya Agama Nasrani ke Singkil	122
1.	Nasrani Singkil Pra-Kemerdekaan	122
3.	Istilah Gereja dan Undung-undung di Singkil	128
D.	Sistem Sosial – Budaya Masyarakat di Aceh Singkil	132
1.	Sistem Sosial-budaya masyarakat suku Singkil	134
2.	Sistem Sosial-budaya masyarakat suku Pakpak	137
E.	Qanunisasi Peraturan Daerah di Aceh	143
1.	Formalisasi Syariat Islam	145

2. Kerukunan antarumat beragama di Aceh Perspektif Qanun.....	148
--	-----

BAB IV DINAMIKA KONFLIK ANTARUMAT BERAGAMA DI ACEH SINGKIL..... 153

A. Perjalanan Sejarah Konflik Bernuansa Agama di Singkil	154
1. Awal permasalahan (1932)	155
2. Pembakaran Gereja (1979)	162
3. Perjanjian Perdamaian (1979)	163
4. Peristiwa pembunuhan dan pembakaran rumah (1979)	165
5. Ikrar Kerukunan Bersama (1979)	168
6. Revisi Perjanjian Damai 1979 (2001).....	172
7. Protes umat Islam (2011)	176
8. Penyegehan Gereja (2012).....	179
9. Bentrok dan pembakaran gereja (2015).....	187
B. Faktor Penyebab Konflik Antarumat Beragama di Aceh Singkil	193
1. Komunikasi yang terputus	194
2. Krisis Kepercayaan (<i>credibility</i>)	205
3. Politik Identitas	217

BAB V RESOLUSI DAN NORMALISASI KONFLIK AGAMA DI ACEH SINGKIL..... 231

A. Resolusi Konflik Jangka Pendek.....	232
1. Akomodasi	232
2. Kerja sama	245
3. Koordinasi.....	254
B. Resolusi Konflik Jangka Panjang.....	261
1. Paradigma beragama Inklusif dalam pembangunan rumah ibadah di Aceh Singkil	262
2. Problematika Pendidikan Agama di Aceh Singkil	267

3. Kearifan lokal (*local wisdom*) Sebagai Alternatif Resolusi Konflik di Aceh Singkil...272
- C. Resolusi Konflik dengan pendekatan dialog rakyat (*Folk Dialogue*)275

BAB VI KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PERSPEKTIF KEHIDUPAN BERBANGSA DAN BERNEGARA DI INDONESIA.....281

- A. Kebebasan beragama perspektif negara hukum Indonesia283
- B. Kebebasan beragama dengan pembatasan di Indonesia291
- C. Kebebasan Beragama di Aceh Perspektif Qanun..300
 1. Peraturan Daerah D.I Aceh No. 5 Tahun 2000.....301
 2. Peraturan Daerah D.I Aceh No. 7 tahun 2000.....304
 3. Qanun NAD Nomor 12 Tahun 2004306
 4. Qanun Aceh No. 4 Tahun 2016309
- D. Advokasi toleransi beragama di Aceh Singkil325
 1. Pendekatan legal.....328
 2. Pendekatan Kultural (moderasi beragama) ...330

BAB VII PENUTUP345

- A. Kesimpulan345
- B. Saran.....348

DAFTAR PUSTAKA..... 349

GLOSARIUM 404

DAFTAR SINGKATAN..... 406

INDEKS 408

RIWAYAT HIDUP 413

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah segala puji bagi Allah SWT yang telah memberikan rahmat dan rahimnya sehingga penulisan buku ini yang berjudul “**Konflik Atas Nama Agama di Aceh Singkil**” dapat terselesaikan. Şalawat dan salam semoga tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad SAW yang telah menuntun kita dari zaman kegelapan menuju jalan yang terang menerang melalui jalan dakwah dan pendidikan.

Dalam penyelesaian buku ini, penulis berhutang budi kepada banyak pihak yang telah membantu baik moral maupun material. Kepada mereka, penulis sampaikan banyak terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya, semoga Allah memberikan balasan yang sebesar-besarnya dan menghitungnya sebagai amal şhaleh disisi-Nya.

Ucapan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya juga penulis sampaikan kepada yang terhormat Prof. Asep Saepudin Jahar, M.A., Ph.D. selaku Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Zulkifli, MA. selaku Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Prof. Dr. Didin Saepudin, MA. selaku Ketua Program Studi Doktor Pengkajian Islam SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Terima kasih yang sebesar-besarnya juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Abdul Gani Abdullah, S.H. dan Prof. Dr. Said Agil Husin Al Munawar, MA. Selaku promotor dan co-promotor penulis yang senantiasa memberikan masukan demi sempurnanya buku ini.

Terima kasih yang setinggi-tinggi juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA (alm). Prof. Dr. Suwito, MA (alm).,

Prof. Dr. IIK Arifin Mansurnoor, MA, Prof. Dr. Huzaimah Tahio Tanggo, MA, (alm). Prof. Dr. Abdul Aziz Dahlan, MA, Prof. Dr. Abuddin Nata, MA, Prof. Dr. Oman Fathurrahman, MA, Prof. Dr. Amany Burhanuddin Lubis, MA, Prof. Dr. Salman Manggalatung, SH, MH, Prof. Dr. Zainun Kamal, MA, Prof. Dr. H.M. Atho Mudzhar, MSPD, Dr. Suparto, M.Ed, Dr. Yusuf Rahman, MA, Dr. Sahbudin, MA, Prof. Dr. Fuad Jabali, MA, Prof. Dr. Muhibb Abdul Wahab, MA, Prof. Dr. JM. Muslimin, MA, Dr. Yayan Sopyan SH, MH. Dr. Asmawi, MA dan Dr. Alfitra, SH, M.Hum yang telah menyajikan berbagai mata kuliah selama penulis menempuh studi di SPs UIN Jakarta dan juga telah memberikan masukan dan kritikan-kritikan selama penulis menempuh berbagai ujian dalam penyelesaian disertasi ini, mulai dari ujian proposal, WIP I dan II serta ujian Komprehensif Lisan, Ujian Pendahuluan dan Ujian Promosi Doktor di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Zakiyuddin Baidhawiy selaku rektor UIN Salatiga dan Prof. Dr. Iliyya Muhsin, M.Si selaku dekan Fakultas Syariah UIN Salatiga yang telah mendukung penulis sepenuhnya untuk menyelesaikan studi doktor di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Terima kasih juga buat semua rekan-rekan sejawat dosen Fakultas Syariah UIN Salatiga terkhusus kepada Bapak Noor Mohammad Abdoeh, M.H.I yang telah membantu penulis dalam penyelesaian disertasi ini.

Terima kasih yang mendalam penulis sampaikan kepada Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) Kementerian Keuangan Republik Indonesia yang merupakan sponsor utama bagi penulis dalam penyelesaian studi doktoral di SPs UIN Syarif Hidayatullah melalui program beasiswa doktor dalam negeri tahun 2016 yang merupakan beasiswa lanjutan magister yang telah penulis lalui pada tahun 2013.

Penulis juga sampaikan terima kasih kepada semua pihak yang terlibat langsung maupun tidak langsung dalam penyelesaian

penulisan buku ini seperti petugas Perpustakaan Riset Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Pusat Perpustakaan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, staf Sekretariat SPs UIN Jakarta, Serta teman-teman yang banyak memberikan bantuan moral dan moril seperti Bapak Dr. Abdul Hakim Wahid, MA, Dr. Ade Pahrudin, MA, Dr. Fatihunnada, MA, serta semua teman-teman doktor Angkatan tahun 2016. Secara khusus terima kasih penulis sampaikan kepada Bupati Aceh Singkil, Kankemenag Aceh Singkil, FKUB Aceh Singkil, MPU Aceh Singkil, PPI dan FUI Aceh Singkil, Forcidas Aceh Singkil, tokoh lintas agama di Aceh Singkil dan tokoh pemuda lintas agama Aceh Singkil serta semua yang terlibat di dalam pengumpulan data penulisan buku ini.

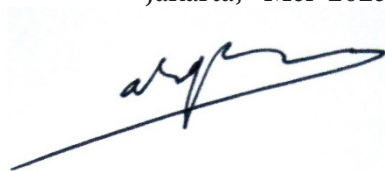
Ucapan terima kasih yang teristimewa penulis sampaikan kepada kedua orang tua penulis, Ayahanda Saruddin Berutu dan Ibunda Hebat Karo-Karo serta ayah mertua H. Sudiyono dan Dra. Hj. Sri Zuriati, penulis ucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya atas segala kesabaran, doa dan motivasinya kepada penulis sehingga buku ini dapat terselesaikan dengan baik, begitu juga dengan ayah angkat penulis Bapak Ir. H. Hery Mulyanto dan Bunda Dra. Hj. Tita Rufida yang telah memberikan dukungan moral maupun moril kepada penulis, Semoga Allah menjaga dan melimpahkan berkahnya kepada kalian semua.

Terima kasih yang sangat istimewa penulis sampaikan kepada istri saya Rulli Riana Dewi, S.Pt., M.Sc dan putra kami Alby Ravindra Adzra Berutu, terima kasih telah bersabar dan kebersamaan penulis untuk menyelesaikan studi doktoral di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Sebagai sebuah hasil penelitian, buku ini tentu masih jauh dari kata sempurna, masih banyak kekurangan dan ketidaksempurnaan dikarenakan kedangkalan penalaran penulis, untuk itu penulis berharap ada kritikan dan masukan yang membangun, sehingga

penelitian ini dapat diperbaiki dan di sempurnakan, selain itu hasil penelitian ini masih perlu untuk dilakukan penelitian lanjutan terkhusus terkait kemungkinan adanya peran budaya yang dominan dalam permasalahan suramnya kehidupan kerukunan umat bergama di Aceh Singkil. Semoga buku ini dapat bermanfaat dan memberikan masukan kepada pihak terkait dalam mengurai permasalahan sengketa rumah ibadah di Aceh Singkil.

Jakarta, Mei 2023

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Ali Geno Berutu', written over a horizontal line.

Dr. Ali Geno Berutu, MA.Hk

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Indonesia sebagai negara demokrasi menjunjung tinggi nilai-nilai Hak Asasi Manusia (HAM) dalam kehidupan sehari-hari.¹ Hal ini bisa dilihat dari upaya pemerintah Republik Indonesia yang telah *meratifikasi* sejumlah *kovenan-kovenan* hak-hak sipil dan politik di Indonesia.² Hingga saat ini terdapat delapan instrumen pokok HAM yang telah *diratifikasi* oleh Indonesia.³ Jauh sebelum *ratifikasi* nilai-nilai HAM Internasional tersebut dilakukan, dalam batang tubuh

¹Zico Junius Fernando, Umi Rozah, dan Nur Rochaeti, "The freedom of expression in Indonesia," *Cogent Social Sciences* 8, no. 1 (2022), 31, <https://doi.org/10.1080/23311886.2022.2103944>.

²Ahmad Sobari, "Religious Obligation in Indonesia," *International Journal of Cultural and Religious Studies* 2, no. 1 (2022), 31, <https://doi.org/10.32996/ijcrs.2022.2.1.4>.

³(1) *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (UU no. 7/1984); (2) *Convention on the Rights of the Child* (Keppres no. 36/1990), termasuk *Optional Protocol to the Convention on the Rights of the Child on the Involvement of Children in Armed Conflict* (UU no. 9/2012) dan *Optional Protocol to the Convention on the Rights of the Child on the Sale of Children, Child Prostitution and Child Pornography* (UU no. 10 tahun 2012); (3) *Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment* (UU no. 5/1998); (4) *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*, 1965 (UU no. 29/1999); (5) *International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights* (UU no. 11/2005); (6) *International Covenant on Civil and Political Rights* (UU no. 12/2005); (7) *Convention on the Rights of Persons With Disabilities* (UU no. 19/2011); (8) *International Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families* (UU no. 6/2012). "

Konstitusi Negara Republik Indonesia telah memuat nilai-nilai HAM universal seperti yang terdapat dalam pembukaan Undang-undang Dasar (UUD) Negara Republik Indonesia alinea ke-4 maupun dalam batang tubuh UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang dipertegas kembali dalam amandemen UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945.⁴

Salah satu hak yang paling mendasar bagi manusia adalah hak untuk beragama dan beribadah. Hal ini telah diatur dengan jelas dalam konstitusi Negara Republik Indonesia yakni UUD Negara Republik Indonesia tahun 1945 pasal 28e ayat 1–2 dan pasal 29 ayat 1–2.⁵ Dalam ketentuan pasal di atas menjelaskan bahwa negara memberikan jaminan kepada setiap warga negara untuk memeluk agama tertentu serta menjalankan nilai-nilai agama yang diyakininya.⁶ Mengenai kebebasan dalam menjalankan kehidupan beragama di Indonesia, dipertegas kembali dalam Pasal 22 ayat (1) UU No. 39 Tahun 1999 dan Pasal 18 (2) UU No. 12 Tahun 2005 yang merupakan bentuk *ratifikasi* terhadap *The International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR), yang ke semuanya sudah searah dengan deklarasi HAM Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) tahun 1948.⁷

Dari sejumlah peraturan HAM tersebut, nyatanya tidak serta-

⁴Shafa Dhia Zahira et al., “Analysis on Human Rights Enforcement by Adopting UDHR in Indonesia and Malaysia,” in *Prosiding UMY Grace* 2, no. 1, 2021, 3.

⁵Pasal 28e ayat (1) dan (2) UUD 1945 (1) *Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya serta berhak kembali;* (2) *Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.* Pasal 29 (1) *Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa;* (2) *Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu.*

⁶Muchamad Ali Safa'at, “The Roles of the Indonesian Constitutional Court in Determining State-Religion Relations,” *Constitutional Review* 8, no. 1 (2022): 113.

⁷S H Herlin Wijayati, *Hukum Kewarganegaraan & Keimigrasian* (Malang: Media Nusa Creative, 2022), h. 1-2.

merta membuat Indonesia terbebas dari rangkaian pelanggaran HAM, khususnya dalam kebebasan hidup beragama.⁸ Salah satu kasus yang sedang menjadi perhatian publik saat ini adalah konflik antarumat beragama di Aceh Singkil pada tanggal 13 Oktober 2015.⁹ Kasus konflik antarumat beragama di Singkil sebenarnya bukanlah perkara baru, tetapi kasus lama yang kembali berulang seolah tidak pernah bisa diselesaikan.¹⁰

Tercatat sebanyak tujuh kali kasus serupa telah terjadi antara tahun 1979-2015.¹¹ Tentu hal ini perlu perhatian khusus dari pihak-pihak terkait, sehingga kejadian serupa tidak terulang kembali di masa yang akan datang. Pada akhirnya akan menambah catatan buruk Indonesia dalam penyelesaian kasus HAM di mata dunia Internasional serta pandangan *skeptis* terhadap syariat Islam yang saat ini diterapkan di Aceh.

Peristiwa konflik antarumat beragama tersebut tentunya menjadi cambuk bagi semua masyarakat Indonesia khususnya Aceh Singkil, maka tidak heran Kapolri Badrudin Haiti turun langsung ke lokasi keributan untuk menenangkan dan memberikan jaminan keamanan ke warga supaya tidak meluas menjadi konflik agama.¹² Permasalahan agama merupakan permasalahan yang sensitif yang perlu ditangani

⁸Yayasan Inklusif, “Politik Negara Atas Agama : Akar Diskriminasi Terlembaga Terhadap,” *Jurnal Tashwirul Afkar* Vol. 38, no. 02 (2020), 161.

⁹“Begini Kronologi Penyerangan Gereja Aceh Singkil - Nasional Tempo.co,” diakses 3 Agustus 2017, <https://nasional.tempo.co/read/709964/begini-kronologi-penyerangan-gereja-aceh-singkil>.

¹⁰Erman Sepniagus Saragih, “Moderasi Beragama Berbasis Kearifan Lokal Suku Pakpak-Aceh Singkil,” *Jurnal Teologi Berita Hidup* 4, no. 2 (2022), 309–23.

¹¹“Ini Sejarah Penyerangan Gereja Aceh Singkil Sejak 1979 - Nasional Tempo.co” <<https://nasional.tempo.co/read/710342/ini-sejarah-penyerangan-gereja-aceh-singkil-sejak-1979/full&view=ok>> [diakses 27 Maret 2017].

¹²“Besok, Kapolri terbang ke Aceh Singkil tinjau lokasi bentrok | merdeka.com” <<https://www.merdeka.com/peristiwa/besok-kapolri-terbang-ke-aceh-singkil-tinjau-lokasi-bentrok.html>> [diakses 27 Maret 2017].

dengan baik dan terukur.¹³ Terlebih kasus di Aceh Singkil tidak terpaut jauh waktunya dengan kasus serupa di Tolikara Papua.¹⁴ Permasalahan utama dari konflik antarumat beragama baik di Singkil maupun Tolikara adalah permasalahan terkait keberadaan rumah ibadah penganut agama minoritas di daerah tersebut.

Kasus Singkil misalnya, permasalahan bermula dari keberadaan rumah ibadah umat Nasrani yang dianggap ilegal karena tidak memiliki izin pendirian rumah ibadah dari pemerintah setempat.¹⁵ Selain itu, keberadaan rumah ibadah tersebut dianggap tidak sesuai dengan kesepakatan yang telah dibuat bersama antara umat Islam dan Nasrani pada tahun 1979 yang kemudian diubah menjadi perjanjian 2001.

Pokok utama dari perjanjian tersebut adalah umat Nasrani yang terdapat di Aceh Singkil disepakati untuk mendirikan sebuah gereja dengan ukuran 12x24 M² dan tidak ditingkat serta empat bangunan Undung-undung.¹⁶ Artinya dalam perjanjian 2001 tersebut umat Nasrani diperbolehkan mendirikan 5 rumah ibadah gereja dan Undung-undung, tetapi pada tahun 2015 terdapat 24 gereja dan Undung-undung di Aceh Singkil yang tentunya sudah tidak sesuai lagi dengan perjanjian yang telah disepakati kedua-belah pihak.¹⁷

Terkait izin pendirian rumah ibadah baru di Indonesia sebenarnya

¹³Nasaruddin Umar, *Jihad melawan religious hate speech* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2021), h. 6.

¹⁴"Ini Kronologi Pembakaran Masjid di Tolikara | Republika Online," diakses 27 Maret 2022, <https://www.republika.co.id/berita/nasional /hukum/15/07/17/nrmprs-ini-kronologis-pembakaran-masjid-di-tolikara>.

¹⁵Hasan Basri M Nur, Syed Sultan Bee Packeer Mohamed, dan Nor Azlah Sham Rambely, "The Existence Of Minorities In The Specificity Of Islamic Syiar In Aceh, Indonesia," *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah*, 26.2 (2021), 185–215.

¹⁶Undung-undung adalah rumah ibadah umat nasrani yang dibangun semi permanen dan memiliki fungsi sama seperti gereja.

¹⁷Hambalisyah Sinaga, Azwar Ramnur, *Sejarah konflik Singkil: 1979-2015* (Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2020), h. 23.

telah diatur dalam Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 1 tahun 1969 yang kemudian direvisi menjadi Peraturan Bersama Menteri (PBM) No. 9 dan 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.¹⁸ Poin utama pendirian rumah ibadah dalam peraturan ini dimuat dalam Pasal 13 yang dijelaskan bahwa pendirian rumah ibadah dilakukan berdasarkan kebutuhan yang nyata bagi masyarakat yang dibuktikan dengan komposisi masyarakat sebagai pengguna rumah ibadah tersebut tercukupi.¹⁹

Sedangkan apabila kita mengacu kepada peraturan Pemerintah Aceh terkait tentang pendirian rumah ibadah, maka kita akan mendapati Peraturan Gubernur (Pergub) Aceh No. 5 Tahun 2007 Tentang Pendirian Rumah Ibadat. Peraturan ini sempat menjadi sorotan Kementerian Dalam Negeri karena dianggap tidak sesuai dengan PBM No. 9 & 8 Tahun 2006.²⁰ Dimana dalam Pasal 3 Pergub tersebut, izin pendirian rumah ibadah mengharuskan nama dan fotokopi Kartu Tanda Penduduk (KTP) pengguna rumah ibadah sebanyak 150 orang dan 120 orang dukungan dari luar pengguna rumah ibadah tersebut. Hal ini tentu berbeda dengan ketentuan yang telah disepakati Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri yakni sejumlah 90 orang pengguna dan 60 orang dukungan diluar pengguna

¹⁸Paul Marshall, "The Ambiguities of Religious Freedom in Indonesia," *Review of Faith and International Affairs* 16, no. 1 (2018), 87, <https://doi.org/10.1080/15570274.2018.1433588>.

¹⁹Pasal 13 dan 14 Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 8 & 9 Tahun 2006.

²⁰"Kemendagri: Aturan Pendirian Rumah Ibadat di Aceh Melanggar Ketentuan Pusat - kbr.id," diakses 27 Maret 2022, https://kbr.id/nasional/04-2016/kemendagri_aturan_pendirian_rumah_ibadah_di_aceh_melanggar_ketentuan_pusat/80283.html.

rumah ibadah.²¹

Terkait jumlah dukungan, baik bagi pengguna maupun yang tidak menggunakan rumah ibadah sebenarnya tidak berubah banyak bila kita mengacu kepada aturan terbaru pendirian rumah ibadah di Aceh. Hal ini bisa dilihat dari muatan Qanun No. 4 Tahun 2016 tentang Kerukunan Antarumat beragama dan Pendirian Rumah Ibadah. Pada pasal 4 ayat (2) dijelaskan pendirian rumah ibadah harus mendapat dukungan dari pengguna sebanya 140 orang dan mendapat dukungan diluar pengguna 110 orang. Bila kita bandingkan dengan aturan sebelumnya tentu ada penurunan dari 150 menjadi 140, tetapi jumlah tersebut belum sesuai dengan PBM No. 9 & 8 yang menyaratkan hanya 90 orang dukungan pengguna rumah ibadah.²²

Tetapi hal tersebut bisa kita maklum mengingat status Aceh yang menjadi provinsi khusus di Indonesia dalam bidang agama dan adat-budaya.²³ Hal ini bisa dilihat dalam UU No. 44 Tahun 1999, UU No. 18 Tahun 2001 dan UU No. 11 Tahun 2006. Perlu digaris bahwa pelaksanaan syariat Islam di Aceh bukanlah independen tetapi tetap dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.²⁴ Hal inilah nantinya yang akan membedakan penerapan syariat Islam di Aceh dengan negara-negara yang menjadikan Islam sebagai dasar dalam bernegaranya seperti Arab Saudi, Iran dan lainnya.²⁵

²¹Peraturan Gubernur (Pergub) Aceh No. 5 Tahun 2007 Tentang Pendirian Rumah Ibadah .

²²Faiq Tobroni, "Local-Sharia Regulations and Religious Expression in Aceh: Criticism of the Qanun about Establishing Places of Worship," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 55, no. 1 (2021), 111–12.

²³Arief Budiono et al., "Policy for Implementation of Islamic Law Under Special Autonomous Province," *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 9.3 (2022), 626–630.

²⁴A R Mursyidin, "Konsepsi Dan Implementasi Hukum Jinayat Di Aceh Dalam Legislasi Hukum Nasional," *Journal of Innovation Research and Knowledge*, 1.3 (2021), 441–54.

²⁵Annisa Rahmadiana, "Studi Komparatif Pelaksanaan Peradilan Pidana Islam di Negara Republik Arab Mesir dan Negara Republik Indonesia (Provinsi Nanggroe

Kembali ke permasalahan Aceh Singkil sebagai beranda Aceh di pesisir pantai selatan, berbatasan langsung dengan Kabupaten Sibolga dan Pakpak Bharat di Sumatera Utara. Keefektifan syariat Islam yang di gadang-gadang dapat memberikan rasa keadilan lebih kepada masyarakat bila dibandingkan dengan hukum positif saat ini tentu dengan mudah dibandingkan, dalam hal ini eksistensi Islam melalui syariatnya tentu sangat dipertaruhkan di hadapan orang-orang di luar Aceh itu sendiri.

Ada yang mengira bahwa konflik yang sering terjadi di Singkil merupakan konflik antarumat beragama. Tetapi berdasarkan hasil wawancara penulis dengan salah seorang tokoh masyarakat Aceh Singkil mengatakan bahwa tidak ada permasalahan sama sekali dengan pemeluk agama Kristen di Aceh Singkil, bahkan menurutnya mereka hidup berdampingan dalam sehari-hari.²⁶ Satu hal yang menarik dari pernyataannya bahwa mereka memang berlainan iman tapi mereka tetap dipersatukan oleh marga (*klan*) dan adat.²⁷

Seperti kita ketahui bahwa Aceh Singkil adalah daerah yang *multi-etnis* yang ditinggali oleh beberapa etnik seperti Suku Singkil, Pakpak, Jawa, Minang, Aceh dan Nias.²⁸ Suku Singkil dan suku Pakpak merupakan dua suku yang dominan di Aceh Singkil. Keberadaan suku Singkil juga sering diklaim sebagai bagian dari suku Pakpak dengan sebutan Pakpak Boang.²⁹ Hal ini tidak lain dikarenakan dialek penuturan bahasa dan marga relatif sama antara kedua suku tersebut.³⁰

Aceh Darussalam),” *MORALITY: Jurnal Ilmu Hukum* 7, no. 2 (2021), 154–65.

²⁶“Wawancara dengan Mincon Padang pada tanggal 10 Agustus 2017.”

²⁷Muhammad Ansor, “We Are From The Same Ancestors’: Christian-Muslim Relations In Contemporay Aceh Singkil,” *Al Albab - Borneo Journal of Religious Studies (BJRS)* 3, no. 1 (2014), 3.

²⁸Muhajir Al-Fairusy, “Pengaruh Identitas Pesisir Bagi Masyarakat Singkil dan Barus,” *Indonesian Journal of Islamic History and Culture* 1, no. 1 (2020), 32–50.

²⁹Zulyani Hidayah, “Encyclopedia of Indonesian Tribes,” in *A Guide to Tribes in Indonesia* (Singapore: Springer, 2020), h. 68.

³⁰Muhajir Al-Fairusy dan Irwan Abdullah, “‘Enda Kalak Singkel’ Strengthening

Lalu apa yang menjadikan Aceh Singkil selalu terjebak dalam kasus kekerasan antar agama selama ini? dan mengapa permasalahan seperti ini sering terjadi dan terulang dari tahun-ketahun? inilah menjadi pertanyaan peneliti dalam penulisan disertasi ini.

B. Permasalahan Penelitian

1. Identifikasi Masalah

Dari uraian latar belakang masalah di atas yang telah mengulas tentang dasar hukum kebebasan beragama di Indonesia, serta bagaimana upaya-upaya yang telah dilakukan pemerintah dalam rangka menekan konflik antarumat beragama di Indonesia, maka terlihat bahwa ada hal-hal lain yang belum terungkap terkait kebebasan beragama di Aceh Singkil. Hal ini bisa dilihat dari beberapa hal, *pertama* kasus konflik antarumat beragama di Aceh Singkil adalah peristiwa yang berulang dari masa ke masa. *Kedua*, secara kultur-budaya masyarakat yang terdapat di Aceh Singkil umumnya masih terikat satu sama lainnya dalam hal *klan* dan budaya. *Ketiga* adalah masyarakat yang tinggal di Aceh Singkil selama ini hidup rukun dan berdampingan dalam keseharian (*asosiatif*).³¹

Berangkat dari asumsi di atas, ada beberapa permasalahan yang mungkin muncul dari penelitian ini diantaranya adalah:

- a. Politik elektorat sangat mempengaruhi stabilitas kehidupan beragama di Aceh Singkil.
- b. Masyarakat Aceh Singkil memiliki ikatan kekeluargaan dengan pendekatan klan di dalam masyarakat, sehingga perbedaan agama

Consciousness of Community Identity of Aceh'S Border; Ethnic Contestation and Religion in Singkil," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 20, no. 2 (2020), 199, <https://doi.org/10.22373/jiif.v0i0.6862>.

³¹Muhammad Ansor, "We Are From the Same Ancestors: Christian-Muslim Relations in Contemporay Aceh Singkil," *Al-Albab* 3, no. 1 (2014): 16–17, <https://doi.org/10.24260/alalbab.v3i1.47>.

- tidak menjadi penghalang bagi masyarakat untuk melakukan interaksi sosial.
- c. Konflik antarumat beragama di Aceh Singkil sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal seperti adanya relasi kuasa dalam penerapan syariat Islam di Aceh.
 - d. Isu-isu SARA (suku, agama, ras dan antar golongan) mencuat pada tahapan awal sebelum konflik tahun 2015 terjadi.
 - e. Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil lamban dalam mengantisipasi tuntutan masa yang melakukan aksi protes di Kantor Bupati Aceh Singkil.
 - f. Adanya aturan berlapis terkait kerukunan antarumat beragama di Aceh telah membuat kalangan minoritas seperti masyarakat penganut agama Nasrani di Aceh Singkil kesulitan dalam mendapatkan izin pendirian rumah ibadah.
 - g. Pihak keamanan tidak tegas dalam menindak setiap pelanggaran kerukunan umat beragama di Aceh Singkil.
 - h. Adanya kesalahpahaman di kalangan umat Islam tentang sistem denominasi gereja, sehingga umat Islam Aceh Singkil menuduh telah terjadi kristenisasi di Aceh Singkil dengan keberadaan sejumlah undung-undung yang tidak tertuang dalam perjanjian 2001.

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian identifikasi masalah di atas, maka rumusan masalah yang paling pokok dalam penelitian ini adalah: Apakah yang menjadi faktor penyebab terjadinya gesekan antarumat beragama di Aceh Singkil yang selama ini terkesan berulang dari masa ke-masa? Dari rumusan masalah utama ini, kemudian penulis menguraikan kepada tiga pertanyaan penelitian sebagai berikut:

- a. Kenapa sering terjadi konflik antarumat beragama di Aceh Singkil?

- b. Apakah faktor-faktor penyebab konflik antarumat beragama di Aceh Singkil.?
- c. Bagaimana upaya Pemerintah Aceh Singkil dalam menanggulangi konflik atas nama agama di Aceh Singkil.?

3. Pembatasan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi masalah yang telah dijelaskan di atas, maka secara konseptual penelitian ini akan mengkaji mengenai dua unsur yang terjadi dalam upaya mengurai penyebab konflik antarumat beragama di Aceh Singkil. *pertama* Qanun sebagai produk hukum di Aceh. Karena bagaimanapun Qanun Aceh saat ini merupakan hukum utama yang berlaku dalam keseharian seluruh masyarakat Aceh tanpa harus membedakan suku, ras dan agama.³² Sehingga menarik untuk diteliti apakah keberadaan Qanun Aceh telah mengayomi seluruh aspek masyarakat baik segi suku, ras dan agama. Sedangkan yang *kedua* adalah masyarakat dalam hal ini etnis minoritas pada kalangan suku Pakpak, khususnya yang menganut non-muslim di daerah perbatasan Aceh dengan Sumatera Utara.

Perlu diketahui bahwa hubungan etnis Pakpak dan etnis Singkil sangat dekat bahkan bisa dikatakan sama.³³ Jadi tidak heran dalam kajian antropologi disebutkan bahwa etnis Singkil merupakan bagian dari Pakpak yang dikenal dengan sebutan Pakpak Boang (*suak boang*).³⁴ Karena faktanya masyarakat Pakpak maupun Singkil masih dipersatukan oleh ikatan *klan* dan adat, sehingga mereka masih

³²Amsori Amsori dan Jailani Jailani, "Legislasi Qanun Jinayat Aceh dalam Sistem Hukum Nasional," *Ar-Raniry, International Journal of Islamic Studies* 4, no. 2 (2020): 221–56.

³³M Kamaruddin et al., "Mencari Identitas Bersama," *Jurnal Jurnalisme* 2, No. 10 (2021), 60.

³⁴E L Damanik dan Y Ndona, "Alignment: Conflict Resolution through Sulang-Silima among Pakpaknese, Indonesia," *Asian Journal of Social Science*, no. October (2021), 3, <https://doi.org/10.1016/j.ajss.2021.10.002>.

bertalian satu sama lain tanpa melihat latar belakang agama.³⁵ Dengan demikian menarik untuk dikaji bagaimana hubungan sosial yang terjadi antara masyarakat Pakpak dan Singkil yang menganut Islam dengan masyarakat Pakpak yang menganut non-muslim.

C. Tujuan Penelitian

Secara umum penelitian bertujuan untuk mengurai faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya konflik antarumat beragama di Aceh Singkil. Serta upaya memberikan masukan kepada pihak-pihak yang terkait dalam mengambil kebijakan dalam penanganan permasalahan sengketa rumah ibadah di Aceh Singkil. Selain itu penelitian ini juga diharapkan sebagai penyambung aspirasi kalangan minoritas di Aceh dalam mendapatkan hak-hak fundamental mereka sebagai warga negara yang telah dijamin oleh konstitusi. Sedangkan tujuan secara khusus dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk menganalisis faktor-faktor yang melatarbelakangi terjadinya konflik antarumat beragama di Aceh Singkil berdasarkan latar belakang permasalahan sejak terjadinya konflik pertama yang melahirkan perjanjian pada tahun 1979, dengan demikian setelah diketahui faktor penyebabnya dapat dicarikan solusi untuk menghindari peristiwa serupa terulang dikemudian hari.
2. Untuk melihat dan menganalisis upaya-upaya yang telah ditempuh oleh Pemerintah Aceh Singkil dalam penanganan gesekan antarumat beragama di Aceh Singkil.
3. Untuk memahami dan menganalisis bagaimana upaya pemerintah Aceh Singkil dalam mencegah terjadinya konflik

³⁵Maimanah Angkat dan Katimin Katimin, "Acculturation Between Islam with Local Culture in Muslim Minority: The Experience from Pakpak-Dairi, North Sumatra," *IBDA` : Jurnal Kajian Islam dan Budaya* 19, no. 1 (2021), 125, <https://doi.org/10.24090/ibda.v19i1.4119>.

antarumat beragama baik sebelum kejadian pada tahun 2015 maupun sesudahnya sebagai bentuk tindakan pencegahan.

D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian

Berbicara kehidupan dan kerukunan antarumat beragama berarti kita berbicara tentang persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Persatuan bangsa merupakan Amanah UUD 1945 yang menjadi tanggung jawab kita bersama sebagai warga negara dalam mengisi kemerdekaan.³⁶ Disisi lain Aceh adalah daerah khusus yang menjadikan Islam sebagai dasar pedoman dalam masyarakat dan pemerintahannya.³⁷ Dengan demikian kasus-kasus sensitif seperti perselisihan antarumat agama rentan untuk disalahartikan oleh oknum-oknum yang tidak bertanggung—jawab untuk kepentingan kelompok atau individu tertentu, maka dengan demikian penelitian ini sangat penting untuk dilakukan dengan harapan dapat memberikan kontribusi dalam mengurai konflik yang bisa dikatakan bagai *“api dalam sekam”*.³⁸ Karena kasus ini adalah kasus yang paling sering terjadi di Aceh Singkil sejak tahun 1979 dan masih terulang kembali pada abad ini.³⁹ Sudah seharusnya permasalahan—permasalahan seperti ini dapat diselesaikan dengan baik, mengingat telah banyak terdapat regulasi-regulasi yang dikeluarkan pemerintah sebagai peta

³⁶Yudhi Kawangung, “Religious moderation discourse in plurality of social harmony in Indonesia,” *International journal of social sciences and humanities* 3, no. 1 (2019), 165, <https://doi.org/10.29332/ijssh.v3n1.277>.

³⁷Ria Delta dan Erina Pane, “The Implementation of Islamic Qanun Law in the Modern Aceh Society,” *Proceedings of the 1st Raden Intan International Conference on Muslim Societies and Social Sciences (RIICMuSSS 2019)* 492, no. RIICMuSSS 2019 (2020), 196, <https://doi.org/10.2991/assehr.k.201113.037>.

³⁸Ramadhanita Mustika Sari, “Resolusi Konflik Islam–Kristen Perspektif Al-Qur’an dan Injil,” *Al-Adyan: Journal of Religious Studies* 3, no. 1 (2022), 9–18.

³⁹Deny Setiawan dan Bahrul Khoir Amal, “Membangun Pemahaman Multikultural dan Multiagama Guna Menangkal Radikalisme di Aceh Singkil,” *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016), 348–67.

bagi masyarakat dalam menjalankan kehidupan yang rukun dan damai.⁴⁰ Tapi inilah fakta yang harus kita hadapi dan perlu dicarikan solusi terbaik, supaya peristiwa ini tidak terjadi di kemudian hari yang tentunya membuat generasi muda Aceh Singkil dan Indonesia pada khususnya tidak larut dalam permasalahan rumah ibadah semata.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih pemikiran dan gagasan terhadap Pemerintah Aceh Singkil dalam menyelesaikan kasus konflik antar agama. Sehingga dengan demikian Pemerintah Aceh Singkil dapat lebih tanggap dan sensitif terhadap permasalahan dan kebutuhan masyarakat ke depannya. Selain itu penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi bahan pertimbangan bagi *legislatif* Aceh Singkil dan *legislatif* Aceh dalam membuat Qanun Aceh yang lebih ramah terhadap kalangan minoritas di Aceh. Seperti yang kita ketahui bahwa Islam adalah agama yang damai yang mengandung nilai-nilai universal seperti halnya DUHAM, sudah seharusnya kebijakan pemerintah Aceh dapat mengayomi dan memberikan rasa aman dan adil bagi seluruh masyarakat Aceh tanpa harus melihat suku, ras dan agama.

E. Penelitian terdahulu yang relevan

Dalam penulisan ini peneliti telah melakukan kajian pustaka untuk memetakan penelitian-penelitian terkait dengan penelitian ini. Kajian Pustaka yang peneliti lakukan meliputi artikel-artikel ilmiah dan buku-buku yang mengkaji tentang hubungan antara masyarakat, agama dan budaya dalam proses interaksi sosial di dalamnya. Kajian Pustaka ini dilakukan untuk mengetahui isu-isu yang berkembang di lokasi penelitian serta untuk menemukan titik persamaan dan perbedaan antara penelitian-penelitian yang sudah dilakukan dengan

⁴⁰Zaitun Abdullah dan Endra Wijaya, "Efektifitas Pengaturan Masalah Kerukunan Umat Beragama dalam Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia," *Pandecta Research Law Journal* 11, no. 2 (2016), 113–23.

penelitian yang akan penulis lakukan.

Penelitian tentang Aceh Singkil yang multi-etnis telah banyak dilakukan, tapi kebanyakan dari penelitian-penelitian tersebut berfokus terhadap etnis-budaya yang ada di Aceh Singkil. Penelitian yang terkait dengan keberadaan masyarakat minoritas secara etnis dan agama di Aceh dalam menghadapi penerapan syariat Islam yang telah berlaku di Aceh masih sangat jarang dilakukan. Penelitian yang berfokus pada konflik agama masih sangat jarang karena memang gesekan antarumat beragama di Aceh Singkil baru terjadi 2015 yang lalu. Berikut ini beberapa penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian yang akan penulis lakukan.

Disertasi yang ditulis oleh Fahrudin Aziz (2014) yang berjudul "*Hifzh al-Dîn dalam Masyarakat Plural (Studi tentang Konflik dan Harmoni Antarumat Beragama di Jepara)*". Disertasi ini menyimpulkan bahwa konflik sosial yang terjadi pada masyarakat Jepara disebabkan oleh ketidakselarasan dalam memahami dan mengekspresikan nilai-nilai ajaran agama baik antarumat maupun interumat beragama.⁴¹ Kemudian penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Ansor (2014) dengan judul "*We are From the Same Ancestors: Christian-Muslim Relations in Contemporary Aceh Singkil*". Dalam penelitian Ansor menjelaskan bahwasanya masyarakat Aceh Singkil suku Pakpak muslim dan non-muslim hidup rukun berdampingan dalam adat dan kehidupan sehari-hari. Mereka dipersatukan oleh adat yang memang sama-sama berasal dari Pakpak *Suak Silima*. Statement yang menarik dari penelitian ini adalah pernyataan bahwa kerukunan yang selama ini terjalin dengan baik diusik oleh segelintir orang yang mendapat dukungan dari pemerintah Aceh Singkil untuk melakukan penyegelan

⁴¹Fahrudin Aziz, "*Hifzh al-Dîn Dalam Masyarakat Plural (Studi tentang Konflik dan Harmoni Antarumat Beragama di Jepara)*" (IAIN Walisongo, 2014), hal. 242-243.

sejumlah gereja pada tahun 2012.⁴²

Penelitian selanjutnya adalah disertasi yang ditulis oleh Hanna Dewi Aritonang (2020) yang mengkaji tentang konstruksi dan rekonsiliasi teologis terhadap korban kekerasan antarumat beragama di Aceh Singkil pada tahun 2015. Aritonang berpendapat bahwa konflik yang terjadi di Aceh Singkil dipengaruhi oleh pelbagai faktor seperti historis, politik, sosial dan agama. Aceh sebagai daerah khusus yang menerapkan syariat Islam telah membuat politik identitas keislaman di Aceh semakin membuat kalangan minoritas sulit untuk mendapatkan dukungan masyarakat dalam menjalankan keyakinan agamanya dengan membangun fasilitas rumah ibadah di Aceh Singkil.⁴³ Penelitian yang dilakukan oleh Prof. Arskal Salim (2017) yang menyoroti tentang kecurigaan umat Islam Aceh Singkil terhadap keberadaan gereja-gereja yang dianggap sebagai basis kristenisasi di Aceh Singkil. Kasus seperti ini (kecurigaan) juga menjadi permasalahan utama dalam kerukunan umat beragama di Indonesia pada umumnya.⁴⁴

Jurnal yang ditulis oleh Ewere Nelson ATOI dan Yakubu Kume BABALE (2022) dari Department of Religious Studies, Gombe State University Gombe, Nigeria menjelaskan bahwa salah satu penyebab kegagalan Nigeria dalam upaya membangun kemajuan masyarakat dalam bidang sosial, ekonomi dan politik adalah dikarenakan sikap intoleransi beragama masyarakat Nigeria. Untuk itu Atoi dan Babale

⁴²Muhammad Ansor, "We Are From the Same Ancestors': Christian-Muslim Relations in Contemporay Aceh Singkil," *Al Albab, Borneo Journal of Religious Studies* 3 (2014), 3–24.

⁴³Hanna Dewi Aritonang, "Korban Kekerasan Agama, Memori Kolektif dan Rekonsiliasi Diri (Kontruksi Teologi Rekonsiliasi Diri Pasca Perusakan Gereja-Gereja di Aceh Singkil)" (Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta, 2020), h. 201-207

⁴⁴Arskal Salim, "Living Under Islamic Authority: Identity and Community Among Non-Muslims in Aceh | Contending Modernities," 2017. <https://contendingmodernities.nd.edu/field-notes/living-islamic-authority-identity-community-among-non-muslims-aceh/>.

menyarankan upaya saling menghormati dan mengakomodasi terhadap setiap agama dan doktrin tradisi kepercayaan masyarakat, serta memberikan kesempatan yang sama kepada setiap masyarakat umat beragama di dalam ruang publik.⁴⁵ Penghormatan terhadap keragaman agama dan budaya dalam tatanan masyarakat yang Plural seperti di Nigeria kemudian dikuatkan oleh Haidlor Ali Ahmad (2016) dalam jurnal yang berjudul *Resolusi Konflik Keagamaan di Aceh Singkil dalam Perspektif Budaya Dominan*” Haidlor menjelaskan dalam konteks Singkil sebagai daerah yang plural secara agama dan budaya penting untuk saling menghormati dalam kehidupan masyarakat Aceh Singkil. Terlebih masyarakat Aceh Singkil yang didominasi suku Pakpak dan Singkil masih memiliki keterkaitan klan/marga baik Islam maupun Kristen.⁴⁶

Dengan adanya penghormatan dan saling menghargai antar sesama pemeluk agama, maka kehidupan yang harmonis antarumat beragama dapat terjalin dengan mengedepankan gotong royong dalam memenuhi kebutuhan bersama. Komitmen untuk hidup rukun ini telah dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat Hindu dan Islam di Lombok Nusa Tenggara Barat seperti yang diungkapkan oleh Athik Hidayatul Ummah (2022) dalam artikelnya yang berjudul “*The Voices of Inter-Religious Harmony: Experiences of Islam and Hindu Millennial Generation in Lombok*”. Athik menyimpulkan bahwa warisan budaya dan ajaran agama merupakan bagian yang penting pada masyarakat Muslim dan Hindu Lombok dalam membentuk identitas pribadi masyarakatnya. Identitas tersebut telah melahirkan cara pandang (*milenial*) yang modern dalam melihat perbedaan agama (moderasi

⁴⁵Ewere Nelson Atoi, “Religious Intolerance and The Quest For Progressive Change in Nigeria,” *LWATI: A Journal of Contemporary Research* 19, no. 1 (2022), 237.

⁴⁶Haidlor Ali Ahmad, “Resolusi Konflik Keagamaan di Aceh Singkil dalam Perspektif Budaya Dominan,” *Jurnal Multikultural & Multireligius* 15, no. 3 (2016), 45–59, <https://jurnalharmoni.kemenag.go.id>.

pemahaman agama) dengan komitmen kebangsaan yang kuat, toleransi, menolak kekerasan dan menghormati tradisi serta budaya yang hidup dalam masyarakat setempat.⁴⁷

Penelitian selanjutnya adalah “*Konflik sosial dalam hubungan antarumat beragama*” yang ditulis oleh St. Aisyah BM (2014). Dalam penelitian ini Aisyah menyimpulkan terdapat enam faktor yang menyebabkankonflikantarumatberagamaterjadi di Indonesia. *Pertama* adalah perbedaan pendirian individu dan kelompok, perbedaan pendirian dalam hal memberikan respons terhadap perubahan yang terjadi ditengah-tengah masyarakat. *kedua* adanya perbedaan latar-belakang kebudayaan dalam masyarakat. *ketiga*, perbedaan kepentingan antar individu dan kelompok terkait kepentingan politik, sosial, agama dan ekonomi. *Keempat* adanya perubahan nilai-nilai yang berlangsung dengan cepat dalam masyarakat yang disebabkan oleh *globalisasi* dan kuatnya pengaruh teknologi. *Kelima* adanya klaim kebenaran oleh sekelompok masyarakat ditambah dengan adanya kekaburan antara wilayah agama dan budaya telah mempengaruhi terjadinya konflik sosial dalam masyarakat.⁴⁸

Penelitian dengan judul “*Model Konsensus dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama Di Aceh Singkil*” yang ditulis oleh Muhajir Al Fairusy pada tahun 2015. Dalam penelitian ini Muhajir menyimpulkan bahwa konflik antarumat beragama di Singkil tidak lepas dari aspek *historis*. Menurut Muhajir Singkil pernah didatangi oleh Tgk. Daud Breu’eh sebagai petinggi DI/TII wilayah Aceh pada waktu itu. Dimana dalam salah satu kunjungannya ke Desa Ujung Silait di Pulau Banyak, Daud Breu’eh memerintahkan kepada pemuda

⁴⁷ Athik Hidayatul Ummah, “The Voices of Inter-Religious Harmony: Experiences of Islam and Hindu Millennial Generation in Lombok,” in *International Symposium on Religious Literature and Heritage (ISLAGE 2021)* (Atlantis Press, 2022), h. 18.

⁴⁸ St Aisyah BM, “Konflik Sosial dalam Hubungan antar Umat Beragama,” *Jurnal Dakwah Tabligh* 15, no. 2 (2014), 189–208.

muslim dari luar Desa Ujung Silait untuk mengusir semua warga masyarakat Nasrani yang terdapat di Desa Ujung Silait. Menurutnya faktor sejarah ini sangat erat kaitannya dengan rangkaian peristiwa kekerasan antarumat beragama di Singkil selama ini. Tapi disisi lain dengan adanya kesamaan *klan* dan marga dalam masyarakat Singkil merupakan sebuah modal besar untuk merajut kehidupan yang harmonis ke depannya.⁴⁹

Penelitiannya dengan judul "*Religious Freedom Implications of Sharia Implementation in Aceh, Indonesia*" yang ditulis oleh Asma Uddin (2010). Dalam penelitian ini Asma Uddin menerangkan bahwa implementasi Peraturan Daerah (Perda) yang bernuansa syariah di Aceh dijalankan dengan tafsir kalangan mayoritas masyarakat Aceh. Sehingga menurutnya pandangan seperti ini dapat menimbulkan gejolak dalam masyarakat karena *bias* terhadap kepentingan warga mayoritas. Disisi lain Perda yang bernuansa syariah dianggap belum memberikan ruang kepada kalangan minoritas agama di Aceh dalam mengekspresikan kebebasan mereka ke ruang publik sebagai warga negara yang merdeka.⁵⁰

Akbarzadeh dan Mac Queen (2005) dalam karyanya yang berjudul "*Islam and Human Rights in Practice Prospectives Across the Ummah*" dalam penelitian ini Akbarzadeh dan Mac Queen berupaya menguraikan harapannya tentang penegakan HAM di Indonesia. Paling tidak terdapat empat faktor kendala dalam penegakan HAM di Indonesia dalam konteks kebebasan hidup beragama yang disebutkan agak berbeda dengan konsep UDHR dan ICCPR. (1) tidak ada kebebasan bagi warga untuk mengubah agamanya; (2) hak untuk menikah dengan lintas agama, khususnya perempuan muslim yang

⁴⁹Muhajir Al Fairusy, "Model Konsensus dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama di Aceh Singkil," *Al-Ijtima'i: International Journal Government and Social Science FISIP UIN Ar-Raniry Banda Aceh* 1, no. 1 (2015), 43.

⁵⁰Asma Uddin, "Religious Freedom Implications of Sharia Implementation in Aceh, Indonesia," *University of St. Thomas Law Journal* 7, no. 3 (2010), 67.

hendak menikahi laki-laki diluar agama Islam; (3) Hak untuk hidup berbaur dalam masyarakat yang multi-agama dan (4) kebebasan untuk mengamalkan ajaran agama yang dianut oleh warga yang diluar komunitas masyarakat muslim. Menurutnya masyarakat non-muslim berada dalam bayang-bayang sejarah Islam yang telah dibangun di Indonesia sejak lama.⁵¹

“*Kekerasan Atas Nama Agama*” yang ditulis oleh Ahmad Isnaeni (2017) menjelaskan bahwa terjadinya konflik sosial yang berlarut-larut disebabkan oleh adanya anggap masyarakat yang berkonflik menganggap tindakan mereka itu merupakan bagian dari perjuangan (amal saleh). Perjuangan yang dilakukan tersebut sebenarnya lebih kepada kepentingan kelompoknya terhadap akses ekonomi, keamanan, politik dan eksistensi diri. Penyebab yang *kedua* adalah adanya hak-hak yang dirampas oleh sekelompok masyarakat yang lain, pada akhirnya diartikan secara kebutuhan kolektif. Kebutuhan tersebut merupakan kebutuhan yang mendasar seperti pekerjaan, beribadah dan akses publik lainnya. Di sini peran negara sangat diharapkan, karena hal ini bersifat kebutuhan *ontologis*, maka tidak ada lagi ruang untuk negosiasi.⁵²

Penelitian selanjutnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Sarkawi (2021) yang menyoroti tentang kiprah Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dalam Konflik antarumat beragama Aceh Singkil. Sarkawi menyimpulkan bahwa serangkaian gesekan sosial yang terjadi di Aceh Singkil bukanlah permasalahan perbedaan agama yang terdapat ditengah-tengah masyarakat Aceh Singkil, tapi lebih kepada konflik kepentingan yang mengatasnamakan agama. FKUB dinilai tidak dapat berperan banyak dalam menanggulangi

⁵¹Shahram Akbarzadeh and Mac Queen, *Islam and Human Rigts in Practice Prospectives Across the Ummah* (London: Routledge, 2005), h. 142.

⁵²Ahmad Isnaini, “Kekerasan Atas Nama Agama,” *Kalam* 8, no. 2 (2017), 213, <https://doi.org/10.24042/klm.v8i2.221>.

permasalahan sengketa rumah ibadah di Singkil, hal ini dikarenakan aturan syariat Islam yang telah berlapis disahkan membuat gerak FKUB tidak seeluasa didaerah-daerah lainnya diluar Aceh.⁵³

Erman Sepniagus Saragih (2022) dalam penelitiannya yang berjudul “*Moderasi Beragama Berbasis Kearifan Lokal Suku Pakpak Aceh Singkil*” menegaskan pentingnya melakukan pendekatan budaya dalam menyikapi permasalahan pembangunan rumah ibadah gereja di Aceh Singkil. Erman berargumen bahwa kearifan lokal kelurahan Batang Beruh di Kabupaten Dairi dapat dijadikan rol model dalam kerukunan umat beragama di Aceh Singkil. Seperti yang dijelaskan bahwa di kelurahan Batang Beruh bangunan rumah ibadah gereja dan masjid dibangun dengan berdampingan, dimana tanah tempat masjid berdiri merupakan hibah tanah dari gereja Batang Beruh.⁵⁴ Gagasan pendekatan budaya dalam penyelesaian konflik sosial di Aceh Singkil ini selaras dengan pendekatan *pela gandong* dalam tradisi kultural masyarakat Ambon.⁵⁵ Roni Ismail, Abidin Wakono dan Genoveva Leasiwal (2022) dalam artikel penelitiannya menyebutkan bahwa *pela gandong* sebagai kekuatan persaudaraan, persamaan dan toleransi dapat dijadikan sebagai resolusi konflik kultural pada konflik Ambon 1999-2002.⁵⁶

Penelitian yang lain adalah artikel Muhajir Al Fairusy (2020)

⁵³Sarkawi Sarkawi, “The Gait of the Religious Harmony Forum (FKUB) in Making Harmonization Between Religions in Aceh Singkil Regency,” *MUHARRIK: Jurnal Dakwah Dan Sosial* 4, no. 02 (2021), 447.

⁵⁴Saragih, “Moderasi Beragama Berbasis Kearifan Lokal Suku Pakpak-Aceh Singkil.”

⁵⁵Anju Nofarof Hasudungan et al., “Transformasi kearifan lokal *pela gandong* dari resolusi konflik hingga pendidikan perdamaian di maluku,” *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya* 5, no. 1 (2020), 41.

⁵⁶Abidin Wakano dan Genoveva Leasiwal Roni Ismail, “Resolusi Konflik Keagamaan Berbasis Kearifan Lokal: Studi *Pela Gandong* Di Ambon,” *Living Islam: Journal of Islamic Discourses committed to principle of knowledge for all* 5, no. 1 (2022), 106.

yang berjudul “*Model Konsensus dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama di Aceh Singkil*” menjelaskan bahwa modal klan/marga merupakan salah satu modal utama dalam proses rekonsiliasi konflik antarumat beragama di Aceh Singkil. Alasan ini tidak terlepas dari keberadaan klan yang digunakan dalam masyarakat Pakpak dan Singkil yang relatif mirip. Selain klan, modal yang juga tidak kalah pentingnya adalah kesadaran interkoneksi jaringan ekonomi dan kesadaran sebagai komunitas yang hidup dalam satu wilayah teritorial yang sama.⁵⁷

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam penulisan disertasi ini adalah penelitian lapangan (*field research*). Penggunaan penelitian lapangan dalam penelitian ini untuk memudahkan penulis dalam mempelajari kasus konflik antarumat beragama di Singkil terkait latar belakang permasalahannya, kondisi sosial masyarakat, interaksi sosial antar masyarakat, serta kelompok dan lembaga kemasyarakatan yang terdapat di lokasi penelitian.⁵⁸

Sedangkan analisa yang digunakan dalam penulisan disertasi ini adalah menggunakan pendekatan *kualitatif*. Pendekatan ini dipilih untuk menjelaskan dengan baik peristiwa gesekan antarumat beragama di Singkil dengan cara menggali data yang sedalam-dalamnya dari objek penelitian ini yang meliputi perilaku, persepsi, tindakan, semangat dan tujuan masyarakat Aceh Singkil dari etnis Pakpak dan Singkil.⁵⁹

⁵⁷Fairusy, “Model Konsensus dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama di Aceh Singkil.”, ... 43.

⁵⁸Husaini Usman, *Metode Penelitian Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), h. 5.

⁵⁹Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosada, 2014), h. 6.

Sementara perspektif dari tujuan penelitian ini menggunakan penelitian *deskriptif* dan penelitian *eksplanatori*. Penggunaan penelitian *deskriptif* bertujuan untuk menggambarkan pola peta konflik yang terjadi di Aceh Singkil, serta bagaimana hubungan interaksi sosial antara masyarakat muslim dan non-muslim di daerah pertikaian sengketa rumah ibadah di Singkil. Sedangkan penggunaan penelitian *eksplanatori* digunakan untuk mengungkap sebab akibat dari rangkaian tindakan kekerasan yang mengatas-namakan agama di Aceh Singkil pada tahun 2015.⁶⁰

2. Sumber Data

Adapun sumber data yang disajikan dalam disertasi ini dapat dikelompokkan ke dalam dua kelompok, yakni *sumber data primer* dan *sumber data sekunder*. Sumber data primer yang digunakan adalah wawancara, observasi dan kajian dokumentasi.⁶¹ Secara teknis, wawancara dilakukan untuk memperoleh informasi yang akurat terkait peristiwa gesekan antarumat beragama, dari tokoh-tokoh utama dalam peristiwa keributan antarumat beragama di Singkil.

Teknik wawancara yang digunakan adalah wawancara *genealogis* yakni wawancara tanpa rencana tapi terstruktur sesuai dengan informasi yang hendak didapatkan. Adapun pihak yang akan diwawancarai dalam penelitian ini adalah Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil dalam hal ini Ketua Forum Kerukunan antarumat Beragama Aceh Singkil, Kepala Kementerian Agama Aceh Singkil, Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh Singkil, LSM Forum Cinta Damai Aceh Singkil (Forcidas), LSM Pemuda Peduli Islam (PPI) Aceh Singkil, LSM Forum Umat Islam (FUI) Aceh Singkil, Tokoh Masyarakat Adat Aceh Singkil, Tokoh masyarakat Nasrani, Tokoh Masyarakat Muslim,

⁶⁰Masykuri Abdillah, et al. *Pedoman Penulisan Tesis-Disertasi SPs UIN Jakarta* (Jakarta: Sekolah Pasacasarian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018), h. 10-11.

⁶¹Amiruddin dkk., *Pengantar Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: Grafindo Persada, 2003), h. 82.

pendekawian dan akademisi di Aceh Singkil.

Kedua, observasi yang dilakukan oleh penelitian ini adalah dengan melihat proses *rekonsiliasi* pasca konflik yang terjadi di Aceh Singkil, selain itu observasi juga dilakukan di beberapa titik lokasi kekerasan terjadi. Sedangkan sumber data yang berupa dokumentasi dalam penelitian ini adalah telaah dan kajian terhadap naskah-naskah perjanjian perdamaian dan ikrar bersama antara muslim dan Nasrani di Aceh Singkil, khususnya terhadap butir-butir perjanjian tahun 1979 dan 2001.

Sedangkan sumber hukum primer yang dijadikan sebagai acuan dalam penelitian ini adalah UU Nomor 12 Tahun 2005 tentang Perlindungan Hak Sipil dan Politik. UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM. UU No. 6 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh. Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan 8 Tahun 2006 terkait pendirian rumah ibadah serta Qanun No. 4 Tahun 2016 tentang kerukunan antarumat beragama.

Sementara data *sekunder* dalam penelitian ini adalah data yang bersifat dari hasil publikasi ilmiah baik dalam bentuk jurnal yang bereputasi maupun hasil penelitian yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku yang memiliki nomor seri internasional buku. Selain itu data sekunder dalam penelitian ini adalah sumber-sumber berita Online yang kredibel baik cetak maupun elektronik yang mencakup liputan video yang telah dipublikasikan di pelbagai media elektronik.

3. Metode Analisis Data

Adapun metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah menggunakan pendekatan hukum *empiris* (*empirical legal research*) atau *Socio-legal* (*socio-legal research*).⁶² Penggunaan

⁶²Reza Banakar and Max Traves (editor), *Theory and Method in Socio-Legal Research: A Series published for The ONATI institute for the sociology of law* (Oxford and Portland Oregon: Hart Publishing, 2005), h. 24.

pendekatan empiris bertujuan untuk mendekati permasalahan terkait keributan sengketa rumah ibadah di Aceh Singkil secara nyata, sesuai dengan keadaan dan fakta hukum ditengah-tengah masyarakat Aceh Singkil. Dengan adanya pendekatan *empiris* ini, diharapkan dapat diketahui apakah hukum yang berlaku di dalam masyarakat dapat berjalan sesuai dengan fakta hukum (*functional jurisprudence*).⁶³ Selain itu pendekatan hukum empiris ini juga bertujuan untuk melihat kondisi sosial ditengah-tengah masyarakat Aceh Singkil terkait hak-hak minoritas dalam memperjuangkan hak-hak kodrati mereka sebagai warga negara yang merdeka dan tidak hanya sebatas melihat permasalahan-permasalahan tersebut secara normatif semata (*Law as written in book*).⁶⁴

G. Sistematika Penulisan

Penelitian ini terdiri dari enam bab yang akan diuraikan mulai dari latar belakang masalah, teori-teori yang digunakan dan hasil penelitian berupa jawaban-jawaban terhadap pertanyaan penelitian yang telah dirumuskan. Adapun cakupan bab-bab dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

BAB Pertama yang menjelaskan tentang latar belakang masalah dalam penelitian ini. Pada bab ini juga dibahas pentingnya penelitian ini dilakukan dengan menyajikan gap-gap yang ada dengan penelitian-penelitian sejenis yang telah dilakukan. Selain itu pada bab ini juga dijelaskan terkait pertanyaan-pertanyaan penelitian yang menjadi fokus penulisan disertasi ini.

BAB Dua adalah bab yang berisi kerangka teoretis yang merupakan perdebatan akademik terkait konsep kebebasan beragama,

⁶³Lili Rasjidi dan Ira Thania Rasjidi, *Dasar-Dasar Filsafat dan Teori Hukum* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2007), h. 10.

⁶⁴Mukhti Fajar dan Yulianto Achmad, "Dualisme Penelitian Hukum Normatif dan Empiris," *Fiat Justisia Jurnal Ilmu Hukum* 8, no. 1 (2015): 28.

baik dalam pandangan dunia Internasional maupun nasional serta kebebasan dalam pandangan Islam, selain itu pada bab ini juga akan dibahas tentang konsep kebebasan secara umum dalam padangan hukum.

BAB Tiga adalah bab yang membahas terkait jawaban penelitian yang sudah dirumuskan dalam pertanyaan penelitian. Pada bab ini membahas tentang peran dan hubungan antar masyarakat penganut agama di Aceh Singkil, yang meliputi gambaran singkat lokasi penelitian, kondisi religio-sosiologis masyarakat Aceh Singkil, sejarah keberadaan masyarakat Nasrani di Aceh Singkil berserta gambaran singkat terkait perjalanan konflik disertai dengan sejarah gereja-gereja di Aceh Singkil serta membahas tentang Qanunisasi peraturan di Aceh.

BAB Empat dimana pada bab ini akan diuraikan serta dianalisis terkait faktor-faktor yang menyebabkan terjadi gesekan antarumat beragama di Aceh Singkil, khususnya pada peristiwa yang terjadi pada tahun 2015. Pada bab ini juga akan dibahas terkait peran pemerintah dalam penanganan kasus ini, serta Langkah apa saja yang telah dan akan dilakukan untuk menghindari kasus serupa berulang kembali dikemudian hari.

BAB Lima adalah menguraikan tentang hubungan antara masyarakat dan negara, dalam hal ini akan memuat bagaimana peraturan-peraturan syariah di Aceh diberlakukan terhadap masyarakat minoritas di Aceh Singkil.

BAB Enam berisi tentang analisis kebebasan hidup beragama di Indonesia dengan menggunakan perundang-undangan dan Qanun syariat Islam di Aceh. Dalam bab ini juga dibahas terkait kewenangan pemerintah dalam melakukan pembatasan hak terkait kebebasan hidup beragama di Indonesia serta advokasi penyelesaian permasalahan sengketa rumah ibadah di Aceh Singkil.

BAB Tujuh adalah bab yang berisi tentang kesimpulan dari hasil penelitian disertai ini dengan saran-saran yang *argumentatif* dan membangun kepada setiap pihak yang berkepentingan dengan hasil penelitian ini.

BAB II

KEBERAGAMAAN DAN RESOLUSI KONFLIK

Masyarakat Indonesia yang plural di berbagai aspek seperti suku dan agama membuat toleransi antar sesama merupakan suatu keharusan yang ada dalam masyarakat.¹ Perbedaan-perbedaan yang terdapat dalam masyarakat sangat sensitif dan dapat menimbulkan benih-benih konflik yang pada akhirnya mengancam keharmonisan hidup bernegara di Indonesia. Bahkan tidak menutup kemungkinan terjadinya *dis-integrasi* bangsa.

Satu hal yang perlu ditegaskan bahwa bangsa Indonesia berdiri diatas keragaman masyarakat baik dari suku, agama, budaya dan lainnya yang telah bahu-membahu dalam menyongsong kemajuan bersama di segala aspek. Paradigma keberagaman ini telah tertuang secara tegas dalam semboyan lambang negara Republik Indonesia yakni “Bhineka Tunggal Ika” (*unity in diversity*) hal ini menjelaskan bahwa citra *pluralisme* yang kuat dalam masyarakat Indonesia yang berdasarkan akar historis yang panjang serta pandangan keagamaan yang sangat kompleks (*religious world-view*).²

Konflik merupakan fenomena politik dan sosiologis yang terjadi

¹Umar Farouq, I D K Kertawidana, dan Haposan Simatupang, “Pancasila as the Foundation of the Defense of the State in the Face of the Threat of Distegration of the Indonesian Nation,” *Randwick International of Social Science Journal*, 3.1 (2022), 134–41.

²Muhammad Tholehah Hasan, *Kerukunan Hidup umat Beragama, Proyek Kerukunan Hidup Umat Beragama* (Jakarta: Depag, 1997), h. 77.

pada suatu kelompok masyarakat, konflik tersebut bisa terjadi dalam level individu maupun kelompok.³ Bentuk konflik yang terjadi bisa dalam bentuk *horizontal*, *vertikal* dan kombinasi antar keduanya.⁴ Ada bermacam-macam tipe dalam mengekspresikan konflik yang terjadi baik secara simbolik sampai kekerasan fisik atau kekerasan secara verbal sampai kekerasan yang mengakibatkan pertikaian antar bangsa dan negara.⁵

Konflik sosial dalam sejarah manusia telah terjadi sejak awal keberadaan manusia di muka bumi ini.⁶ Hal ini ditandai dengan konflik antara saudara kembar putra Nabi Adam A.S yakni Habil dan Qabil. Konflik ini bermula tentang persembahan kurban siapa yang di terima dan kurban siapa yang ditolak yang berakhir dengan terbunuhnya Habil oleh saudara kembarnya Qabil yang kemudian diabadikan dalam Al-Qur'an Surat Al-Māidah (5) ayat 27-31.⁷ Sejak peristiwa tersebut konflik tetap menjadi bagian dari kehidupan di dalam masyarakat dengan level yang bermacam-macam seperti, konflik dalam diri sendiri, konflik antar individu, antar kelompok, antar masyarakat dan konflik antar negara.⁸

³Cornelis Lay, "Kekerasan-Atas Nama Agama: Perspektif Politik," *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 13, no. 1 (2009), 1–19.

⁴Penny Kurnia Putri, "Manajemen Konflik dan Resolusi Konflik: Sebuah Pendekatan Terhadap Perdamaian," *Papua Journal of Diplomacy and International Relations*, 2.1 (2022), 22–23.

⁵Ariel Haryanto, *State Terrorism and Political Identity in Indonesia: Fatally-Belonging* (London: Routledge, 2006), h. 166.

⁶Barbara Harff, *Ethnic Conflict In World Politics* (2nd ed.) (New York: Routledge, 2018) <<https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780429495250>>.

⁷Ahmad Faizin Karimi, *Sacrifice: Religious-Framed Violence?: Analysis of Rene Girard's Scapegoat Theory based on Islamic Religious Perspectives* (Gresik: Inspirasi Pustaka Media, 2022), h. 113.

⁸Syamsuddin Anas, Susi Fitria Dewi, dan Junaidi Indrawadi, "Faktor-faktor Penyebab Konflik Tanah Ulayat antara Peladang Pendatang VS Masyarakat Adat di Desa Tamiai Kabupaten Kerinci," *Jurnal Sosiologi Reflektif*, 14.1 (2019), 135.

A. Konflik Beragama Dalam Pandangan Sosiologi Hukum

Kebangkitan agama dalam tatanan masyarakat global yang telah memperoleh signifikansi sosiologis, baik dalam masyarakat yang sedang berkembang maupun negara-negara Afrika dan Amerika Utara seiring dengan datangnya pos modernitas (*high or late modernity*).⁹ Kajian seputar agama dalam lingkup sosiologis modern ini memfokuskan pada persoalan globalisasi, nasionalisme, ekologi dan perwujudan serta gerakan dan protes sosial.¹⁰ Dalam pandangan Prof. M. Atho Mudzhar, sebelum mengkaji permasalahan hukum Islam dengan perspektif sosiologis, maka terlebih dahulu untuk mengkaji agama sebagai fenomena sosial dan fenomena budaya dengan tujuan untuk memperjelas fokus pengkajian.¹¹

Ilmu (*science*) dapat diklasifikasikan menjadi dua yakni, ilmu alam dan ilmu budaya.¹² Ilmu alam mempunyai fungsi untuk mencari hukum-hukum alam, keteraturan yang terjadi pada alam dengan mengurai keterulangan terhadap suatu fenomena alam. Sedangkan pengetahuan budaya merupakan pengetahuan yang tidak berulang dan bersifat unik. Diantara pengetahuan alam dan budaya tersebut terdapat ilmu pengetahuan sosial yang berusaha untuk memahami suatu fenomena yang tidak berulang tetapi dengan cara memahami keterulangannya, sehingga obyektivitas penelitian sosial mengalami suatu problem.¹³

Menurut Aguste Comte (1789-1853), sosiologi merupakan ilmu pengetahuan kemasyarakatan umum yang merupakan pula

⁹Moh Soehadha, "Menuju Sosiologi Beragama: Paradigma Keilmuan dan Tantangan Kontemporer Kajian Sosiologi Agama di Indonesia," *Jurnal Sosiologi Agama*, 15.1 (2021), 1–20.

¹⁰Agnes Gagy, "Social Movements in Eastern Europe: Problems of Understanding Non-Western Contexts," in *The Political Economy of Middle Class Politics and the Global Crisis in Eastern Europe* (Springer, 2021), hal. 1–80.

¹¹Lina Kushidayati, "The Development of Islamic Law In Indonesia," *QIJS (Qudus International Journal of Islamic Studies)*, 1.2 (2014), 171.

¹²Rosnawati Rosnawati et al., "Aksiologi Ilmu Pengetahuan dan Manfaatnya bagi Manusia," *Jurnal Filsafat Indonesia*, 4.2 (2021), 190–94.

¹³M. Atho' Mudzhar, *Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam, dalam*

hasil terakhir perkembangan ilmu pengetahuan, didasarkan pada kemajuan-kemajuan yang telah dicapai oleh ilmu-ilmu pengetahuan lainnya, dibentuk berdasarkan observasi dan tidak pada spekulasi-spekulasi perihal keadaan masyarakat serta hasilnya harus disusun secara sistematis.¹⁴ Sedangkan Ali Syariati mengambil istilah sosiologi dari bahasa al-Qur'an dengan mengambil konsep sosiologi sebagai al-Nas} atau rakyat. Menurutny rakyat-lah yang menjadi faktor fundamental dari perubahan masyarakat itu sendiri.¹⁵

Sementara Herbert Spencer mendefinisikan sosiologi sebagai evolusionisme Darwin dalam evolusi manusia.¹⁶ Dalam pandangan Spencer proses evolusi sosial dimulai dari individu-individu yang menggabungkan diri menjadi sebuah keluarga, keluarga bergabung menjadi komunitas, komunitas menjadi masyarakat, serta masyarakat menjadi negara dan demikian seterusnya. Teori yang terkenal dari Spencer adalah teori evolusi sosial.¹⁷ Sedangkan Ibnu Khaldun mendefinisikan sosiologi dengan sebutan *'umran* yang berarti peradaban.¹⁸ Dalam kitabnya *al-Muqaddimah*, Ibnu Khaldun memberikan dua kriteria tentang *'umran* (sosiologi) yakni *had}arah* (peradaban kota) dan *badawah* (peradaban desa).¹⁹ Dari pembagian tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa sosiologi dalam pandangan

Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan, ed. M. Amin Abdullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hal. 29.

¹⁴Abdul Haq Syawqi, *Sosiologi Hukum Islam* (Pamekasan: Duta Media Publishing, 2019), hal. 24.

¹⁵Ali Syariati, *Tentang Sosiologi Islam* terj. Syaifullah Mahyuddin (Yogyakarta: Ananda, 1999), hal 38.

¹⁶Heike Delitz, "Bergson vs. Herbert Spencer: Real becoming and false evolutionism," in *The Bergsonian Mind* (Routledge, 2021), hal, 16–27.

¹⁷Andrew R Holmes dan David N Livingstone, "Creation, Evolution, and 'The New Cosmic Philosophy': William Todd Martin's Critique of Herbert Spencer," *Modern Intellectual History*, 19.2 (2022), hal, 385.

¹⁸Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah* (Kairo: Dar al-Fajr Wa al-Turats, 2004), hal, 15

¹⁹Saepul Japar Sidik, Abas Mansur Tamam, dan Hasbi Indra, "Nilai-nilai

Ibnu Khaldun adalah masyarakat yang berperadaban dimana tahapan yang harus dilalui adalah tahapan *badawah* yang dimulai dari desa menuju masyarakat yang berperadaban kota/modern (*had}arah*).

Sementara itu bila berbicara keterkaitan sosiologi dengan hukum, maka kita akan dihadapkan kepada pertanyaan berupa apa itu sosiologi tentang hukum serta sosiologi di dalam hukum? Sosiologi tentang hukum adalah upaya untuk menggambarkan pentingnya hukum yang mempunyai dampak yang luas di dalam masyarakat, karena hukum menjadi objek untuk di analisa secara sosiologis.²⁰ Sedangkan sosiologi di dalam hukum memiliki makna bahwa upaya untuk memfasilitasi pelaksanaan hukum dari fungsi-fungsinya.²¹ Oleh sebab itu, Bredemeier mendefinisikan sosiologi hukum sebagai hukum dimana bentuk dan isinya berubah menurut waktu dan tempat (hukum positif).²²

John Austin berpandangan bahwa studi tentang sifat hukum (sosiologi) harus berbeda dengan sistem hukum, artinya bahwa sosiologi hukum adalah cabang ilmu sosiologi yang mengungkap tentang gejala-gejala sosial diluar sistem hukum, dimana sistem sosial inilah yang kemudian mempengaruhi terhadap hukum. Artinya bahwa sosiologi hukum sebagai hukum positif yang dapat berubah baik bentuk dan isi hukumnya karena adanya faktor masyarakat.²³

Sosiolog Indonesia seperti Soerjono Soekanto, Satjipto Raharjo

Keimanan dalam Pemikiran Sejarah Ibnu Khaldun pada Kitab al-Muqaddimah,” *Tawazun: Jurnal Pendidikan Islam*, 14.1 (2021), 5.

²⁰Andrew Shandy Utama, “Law and Social Dynamics of Society,” *International Journal of Law and Public Policy*, 3.2 (2021), 109.

²¹Vilhem Aubert, *Sociology of Law*, (Middlesex: Penguin Books, 1973). Lihat juga, Yesmil Anwar dan Adang, *Pengantar Sosiologi Hukum* (Jakarta: Gramedia Pustaka utama, 2008), hal. 109.

²²Roger Cotterrell, “Social theory and legal theory: Contemporary Interactions,” *Annual Review Of Law And Social Science*, Vol 17, 2021, 13.

²³Jayanta Boruah dan Junu Das, “Conceptualizing Religious Offences and Understanding Secularism under Indian Legal System: An Empirical Study from Assam,” *Available at SSRN 3875412*, 2021, 21.

dan R. Otje Salman memberikan pandangannya tentang sosiologi hukum sebagai ilmu-ilmu yang membahas pengaruh timbal-balik antara masyarakat dan perubahan hukum, setidaknya inilah pendapat yang digagas oleh Soerjono Soekanto.²⁴ Sedangkan Satjipto Raharjo mendefinisikan sosiologi hukum sebagai pengetahuan hukum terhadap pola perilaku masyarakat dalam konteks sosial. Adapun R. Otje Salman mengungkapkan bahwa sosiologi hukum adalah hubungan timbal balik antara ilmu hukum dengan gejala-gejala sosial secara empiris–analitis.²⁵

1. Sosiologi Hukum Islam

Sebelum menjelaskan Sosiologi Hukum Islam secara definitif terlebih dahulu penulis menjelaskan tentang hukum Islam sebagai pembanding terhadap sosiologi itu sendiri. Hukum Islam merupakan prosa gabungan kata dalam Bahasa Indonesia yakni Hukum dan Islam. Prosa hukum Islam dalam Bahasa Indonesia tersebut merupakan terjemahan dari Bahasa Arab yakni syariah²⁶, fikih²⁷, hukum²⁸ dan

²⁴Dewi Nadya Maharani dan Faisal Santiago, “Legal Smuggling of Share Ownership Using Nominee Arrangements Associated with a Violation of the Negative Investment Lists,” in *2nd International Conference on Business Law and Local Wisdom in Tourism (ICBLT 2021)* (Atlantis Press, 2021), hal. 71.

²⁵Soerjono Soekanto, *Pengantar Sosiologi Hukum* (Jakarta: Bhatara Karya Aksara, 1977), hal. 17.

²⁶Syari’ah adalah seperangkat aturan dasar tentang tingkah laku manusia yang ditetapkan secara umum dan dinyatakan langsung oleh Allah dan Rasul-Nya. Lihat Muhammad ‘Ali al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), hal. 10.

²⁷Fikih adalah ilmu tentang hukum syara’ yang bersifat aplikatif yang didapat dari dalil/sumber yang terperinci. Fikih juga dapat diartikan sebagai sekumpulan hukum tentang hal yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil-dalil rinci) lihat, ‘Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da’wah al-Islāmiyah, 1942), hal. 11.

²⁸Hukum adalah taklif dan khitab dari Allah SWT. lihat, Abu Hamid bin Muhammad Muhammad al-Ghazali al-Thusi, *al-Mustasyfa*, (tt: Dār al-Kutb, 1993), hal. 163.

kanun²⁹.

Kalangan ilmuwan Barat menyebut hukum Islam dengan istilah *Islamic Law*. Menurut Schacht, *Islamic Law* merupakan kumpulan aturan keagamaan dalam bentuk perintah dan larangan Allah untuk mengatur masyarakat Islam dalam segala aspek.³⁰ *Islamic Law* juga digambarkan sebagai manifestasi yang paling khusus dari cara pandang umat Islam, bahkan Schacht berpandangan bahwa *Islamic Law*-lah yang bisa menyentuh pengetahuan suci agama Islam bukan ilmu kalam (*teologi*).³¹ Pendapat Schacht tersebut dikuatkan kembali oleh Charles J. Adams yang mengatakan bahwa hukum Islam (*Islamic Law*) merupakan subjek yang paling penting dalam pengkajian Islam, hal ini disebabkan kajian hukum Islam sifatnya sangat menyeluruh yang meliputi segala aspek kehidupan masyarakat.³²

Abdul Gani Abdullah menjelaskan tentang hukum Islam dalam artian hukum yang tidak saja mengatur manusia dengan tuhan, tetapi juga mengatur manusia dengan manusia serta mengatur hubungan manusia dengan alam semesta. Menurut Abdul Gani konsepsi Hukum Islam merupakan dasar kerangka hukum yang ditetapkan oleh Allah.³³

Berangkat dari penjelasan Hukum Islam diatas, maka kajian sosiologi Hukum Islam berangkat dari asumsi bahwa hukum Islam

²⁹Kanun merupakan penyerapan, pembahasan, dan penerapan materi hukum Islam tertentu untuk diformat ke dalam bentuk kanun atau undang-undang. Lihat, Ahmad Sukardja, Mujar Ibnu Syarif, *Tiga Kategori Hukum: Syariat, Fikih, dan Kanun* (Jakarta: Sinar Grafika), hal. 20.

³⁰Karmawan Karmawan, "Response of Islamic Law in Addressing Change Law in Contemporary Society," *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 8.6 (2021), 445.

³¹Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (London: University Press, 1965), hal. 21.

³²Charles J. Adams, *Islam, dalam The Great Religions* (New York: The Free Press, 1965), hal. 316.

³³Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Gema Insani, 1994), hal. 12-15

bukan merupakan hukum yang sempurna dan terbebas dari campur tangan manusia (*ijtihad*). Karena hukum Islam merupakan hukum yang lahir dari adanya interaksi sosial dalam masyarakat. Pemahaman seperti inilah kemudian yang membuat perlunya untuk mengkaji dengan pendekatan *sosio-historis* terhadap kajian hukum Islam.³⁴

Dari penjelasan ini sekiranya dapat kita pahami bahwa sosiologi hukum Islam merupakan hubungan timbal balik antara hukum Islam dengan pola interaksi sosial di dalam masyarakat, dimana sosiologi merupakan ilmu atau alat yang digunakan untuk memahaminya. Mengenai objek kajian sosiologi hukum Islam, menurut Ibnu Khaldun setidaknya terdapat tiga objek yang perlu mendapatkan perhatian dalam mengkaji Sosiologi Hukum Islam yaitu:

- 1) Solidaritas sosial (*‘as’abiyah*). Konsep ‘*as’abiyah* ini merupakan konsep yang akan menjadi pembeda antara kajian Sosiologi Barat dengan Sosiologi Islam. Solidaritas menjadi faktor penentu dalam perubahan sosial di masyarakat, bukan faktor kebetulan atau takdir maupun faktor penguasa yang menjadi penentu dalam perubahan sosial masyarakat seperti yang dianut oleh Barat selama ini.³⁵
- 2) Masyarakat pedesaan (*badawah*). Masyarakat *badawah* merupakan kelompok masyarakat yang sederhana dan lemah secara peradaban. Dalam masyarakat *badawah* ini terjalin hubungan yang kuat antar individu dalam masyarakat dikarenakan adanya perasaan senasib dan seperjuangan serta kesamaan nilai-nilai adat dan keyakinan membuat nilai-nilai *as’abiyah* tumbuh subur dalam masyarakat *badawah*.³⁶

³⁴Bani Syarif Maula, *Sosiologi Hukum Islam di Indonesia: Studi tentang Realita Hukum Islam dalam Konfigurasi Sosial dan Politik* (Malang: Aditya Media Publishing, 2010), hal. 10.

³⁵Abdullah Enan, *Ibn Khaldun His life and Work* (New Delhi: New Taj Offset Press Nusrat Ali Nasri For Kitab Bhavan, 1979), hal. 114.

³⁶Syarifuddin Jurdi, *Sosiologi Islam Elaborasi Pemikiran Ibn Khaldun*

- 3) Masyarakat perkotaan (*h}ad}arah*). Dalam pandangan Ibnu Khaldun, masyarakat perkotaan adalah masyarakat yang hidup dengan kemewahan dengan sifat individualistis dalam masyarakatnya. Dengan kehidupan masyarakat kota yang modern yang cenderung mengejar kemewahan yang bersifat duniawi telah membuat nilai-nilai *as}abiyah* dalam masyarakat ini menjadi lemah.³⁷

Menurut Ali Syariati, mengenai objek kajian Sosiologi Hukum Islam dapat difokuskan kepada dua kajian, yakni (1) menganalisis realitas masyarakat, karena realitas masyarakat ada bukan tanpa tujuan dan (2) untuk mengetahui realitas masyarakat melalui cara pandang teologisnya.³⁸ Menurut Syariati sosiologis berjalan selaras dengan kecenderungan-kecenderungan masyarakat, dengan demikian kajian sosiologis Hukum Islam harus dapat melakukan penilaian, kritik dan mengevaluasi terhadap pendapat dan pandangan yang sudah ada yang dianggap tidak berkontribusi positif lagi terhadap masyarakat, serta menawarkan solusi terhadap permasalahan-permasalahan yang terjadi dalam masyarakat.³⁹

Konsep sosiologi yang ditawarkan Ali Syariati ini lebih kepada sebuah pemikiran yang dapat melihat problem dalam realitas masyarakat lalu menawarkan solusi penyelesaiannya secara Islami. Kemampuan memberikan solusi menurut Ali Syariati menunjukkan kemampuan seseorang ilmuwan ilmu sosial dalam mengatasi permasalahan sosial dalam masyarakat sekaligus bentuk kontribusi

(Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), hal. 117-118.

³⁷Endah Tri Wisudaningsih, "Pandangan Ibnu Khaldun Tentang Falsafah Sosial," *BAHTSUNA*, 3.2 (2021), 275–76.

³⁸Zulkifli Abdurrahman Usman, "Keniscayaan Metode Komprehensif dalam Studi Islam: Telaah Pemikiran Ali Syariati," *Jurnal Kawakib*, 2.2 (2021), 113.

³⁹Liky Faizal, Abdul Qohar, dan Ali Abdul Wakhid, "Telaah Pemikiran Ali Sya'riati Tentang Pemerintahan Islam Kontemporer," *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam*, 18.1 (2022), 34.

positif terhadap kebutuhan hidup manusia. Sedangkan tawaran secara Islami menurut Ali Syariati merupakan bentuk keberhasilan kita sebagai umat Islam dalam menyajikan kontribusi agama bagi ilmu pengetahuan dan kebutuhan manusia.⁴⁰

Sementara Hasan Hanafi tidak menggambarkan objek Sosiologi Hukum Islam secara langsung, hanya saja bagi Hasan Hanafi ilmu-ilmu murni dalam khazanah Islam harus lebih ditegakkan lagi sebagai rasio, karena dalam Islam akal dan wahyu adalah sama yang tidak memiliki pertentangan.⁴¹ Hasan Hanafi lebih mempresentasikan dialektis antara subjek diri (*self*) dan yang lain (*other*) dalam proses sejarah. Hal ini menunjukkan paradigma kebenaran relatif dengan rasio sebagai sarana untuk mencapai kebenaran, untuk itu terjadi sebuah relasi kesadaran subjek dengan realitas objektif.⁴² Realitas dalam pandangan Hanafi dianggap sebagai objek sejauh ia dipersepsikan subjek dengan kesadaran. Jadi terdapat *relasi-unifikatif* di antara subjek-objek dan kesadaran.

2. Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologi

Agama sebagai kepercayaan terhadap adanya tuhan yang maha kuasa menjadikan agama sebagai gejala budaya,⁴³ sedangkan interaksi antar sesama pemeluk agama adalah gejala sosial.⁴⁴ Sehingga agama dapat dilihat secara *bipolar* yaitu sebagai gejala budaya dan fenomena

⁴⁰Faiq Tobroni, "Pemikiran Ali Syari'ati dalam Sosiologi (Dari Teologi Menuju Revolusi)," *Islam and Socail*, (2015), 249.

⁴¹Ahmed Ali Siddiqi, "Moral Epistemology and the Revision of Divine Law in Islam," *Oxford Journal of Law and Religion*, 10.1 (2021), 66 <<https://doi.org/10.1093/ojlr/rwab006>>.

⁴²Muhammad Wawan, "Tradisi Massulapadalam Budaya Mandar; Perspektif Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah," *Shautuna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Perbandingan Mazhab Dan Hukum*, 3.1 (2022), 168.

⁴³Adelina Fauziah, "Agama Sebagai Fenomena Kebudayaan Dalam Pandangan Clifford Geertz," 2021, hal. 21.

⁴⁴A M C Waterman, "On Economics, Theology, and Religion," *Journal of Economics, Theology and Religion*, 1.1 (2021), 15.

sosial.⁴⁵ Dengan demikian studi Islam dapat dikaji dengan pendekatan fenomena budaya dan fenomena sosial atau dapat juga dengan pendekatan keduanya secara bersamaan yakni fenomena budaya dan sosial.

Metodologi yang digunakan dalam melihat Islam sebagai gejala budaya adalah metodologi penelitian budaya seperti, filsafat, sejarah, filologi dan arkeologi. Sedangkan metodologi yang digunakan dalam melihat Islam sebagai gejala sosial adalah penelitian-penelitian ilmu sosial. Adapun metodologi yang digunakan dalam melihat Islam sebagai gejala budaya dan sosial sekaligus dapat melihat objek studi fatwa dan situasi politik di sekelilingnya.⁴⁶ Objek kajian studi fatwa dalam membahas argumentasi nas} serta naskah kitab-kitab fikih klasik, berarti kajian fatwa tersebut melihat sebagai gejala budaya. Tapi apabila faktor sosial politik yang melatar-belakangi lahirnya sebuah fatwa dalam artian politik mempengaruhi ulama-ulama dalam menafsirkan nas} dan kitab-kitab fikih klasik, berarti kajian tersebut menggunakan pendekatan kajian Islam sebagai gejala sosial.⁴⁷

Dalam mengkaji Islam menggunakan pendekatan sosiologi, M. Atho' Mudzhar memberikan pandangan bahwa kajian Islam lebih dekat kepada kajian sosiologi agama klasik dari pada sosiologi agama modern. Menggunakan pendekatan sosiologis dalam mengkaji agama bertujuan untuk mempermudah untuk memahami studi agama, karena agama diturunkan untuk kepentingan sosial.⁴⁸ Selain itu

⁴⁵Susumu Shimazono, "Contemporary Religions and the Public Arena: Centring on the Situation in Japan," in *The Centrality of Religion in Social Life* (Routledge, 2021), hal. 203–13.

⁴⁶Ngainun Naim, "Pendekatan Interdisipliner dalam Studi Hukum Islam Perspektif M. Atho Mudzhar," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 6.1 (2021), 49–50.

⁴⁷M. Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993). Lihat juga, M. Rasyid Ridla, "SOSIOLOGI HUKUM ISLAM (Analisis terhadap Pemikiran M. Atho' Mudzhar)" *al-ahkam*, Vol. 7 No. 2 (2012), 296.

⁴⁸M. Atho' Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam." Dalam Amin Abdullah, dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*

menggunakan studi Islam dalam pendekatan sosiologis dikarenakan ilmu sosiologis mempelajari hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat yang merupakan bagian dari pembahasan sosiologi agama klasik.⁴⁹

M. Atho' Mudzhar menegaskan dalam mengkaji studi Islam menggunakan pendekatan sosiologi dapat mengambil tema-tema penelitian sebagai berikut:

- 1) Studi tentang pengaruh agama terhadap perubahan masyarakat;
- 2) Studi tentang pengaruh struktur dan perubahan masyarakat terhadap pemahaman ajaran agama atau konsep agama;
- 3) Studi tentang tingkat pengamalan beragama masyarakat;
- 4) Studi pola sosial masyarakat muslim;
- 5) Studi tentang gerakan-gerakan masyarakat yang membawa paham yang dapat melemahkan atau menjunjung kehidupan beragama.⁵⁰

Kajian studi Islam dengan pendekatan sosiologi ini diharapkan dapat menggambarkan tentang keadaan masyarakat terkait struktur lapisan sosial dalam hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat yang saling mempengaruhi. Abudin Nata dalam mengutip tulisan Jalaluddin Rahmat yang berjudul "*Islam Alternatif*" menjelaskan betapa besarnya perhatian agama dalam masalah sosial dengan alasan dan argumentasi yang dikemukakan sebagai berikut:

- 1) Proporsi terbesar dalam muatan Al-Qur'an dan Hadis adalah masalah mu'amalah (sosial);
- 2) Timbulnya masalah mu'amalah dalam Islam dikarenakan adanya kenyataan bahwa bila permasalahan ibadah dan mu'amalah dilakukan secara bersamaan (mu'amalah yang sangat penting),

(Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hal. 29-30

⁴⁹Ian Robertson, *Sociology* (New York: Worth Publisher, 1982), hal. 402.

⁵⁰Widodo Winarso, "Scientific Cum Doctriner Approach ; a Collaborative Perspective in Islamic Studies," hal. 3.

- maka masalah ibadah bisa dipersingkat pelaksanaannya (jama') atau ditunda pelaksanaan ibadah tersebut (qad'a);
- 3) Ibadah yang mengandung aspek kemasyarakatan (sosial) diberi ganjaran pahala yang lebih bila dibanding dengan ibadah individual;
 - 4) Jika urusan ibadah tidak sempurna atau batal, maka bentuk tebusannya adalah sesuatu yang bersifat sosial;
 - 5) Amal baik dalam kemasyarakatan mendapat ganjaran yang lebih besar dari pada ibadah sunah.⁵¹

Budaya dan sosial sangat jelas pengaruhnya terhadap suatu hukum.⁵² Demikian halnya dalam Islam, faktor budaya dan sosial tersebut telah terjadi pada abad ke-2 sampai pertengahan abad ke- 4. Dimana faktor budaya dan sosial telah menjadi penyebab terjadinya perbedaan pendapat di antara ulama-ulama fikih yang menyebabkan terbentuknya aliran-aliran hukum dalam Islam.⁵³ Hukum Islam tidak hanya berfungsi sebagai hukum, tetapi juga berfungsi sebagai nilai-nilai normatif yang masuk dalam segala aspek kehidupan masyarakat.⁵⁴ Fikih dan Syariat (hukum Islam) merupakan satu-satunya pranata sosial (*institusi*) dalam Islam yang dapat memberikan *legitimasi* terhadap perubahan-perubahan sosial dalam menyelaraskan ajaran agama dan dinamika perubahan sosial.⁵⁵

⁵¹Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hal. 40-41.

⁵²Lawrence M Friedman, "Legal culture and social development," *Law and society review*, 4.1 (1969), 34 <<https://www.jstor.org/stable/pdf/3052760.pdf>>.

⁵³Sudirman Tebba, *Sosiologi Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2003), hal. 4.

⁵⁴Emilia Justyna Powell, *Islamic law and international law: Peaceful resolution of disputes* (Oxford: Oxford University Press, 2020), hal. 439.

⁵⁵Delfina Serrano-Ruano, "Fiqh and Legislation in the Middle East and Africa," in *Sharia Law in the Twenty-First Century* (World Scientific, 2022), hal. 105-39 <https://www.worldscientific.com/doi/epdf/10.1142/9781800611689_0006>.

3. Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi

Sosiologi hukum menjelaskan tentang pengaruh budaya dan perilaku sosial masyarakat terhadap pemikiran dan perubahan hukum. Max weber menjelaskan bahwa perubahan hukum terjadi sesuai dengan perubahan sistem sosial terjadi dari masyarakat yang menghendaki sistem hukum yang diinginkan.⁵⁶ Sosiologi hukum intinya membahas tentang hubungan timbal balik antara hukum dan masyarakat.⁵⁷ Pengaruh timbal balik tersebut merupakan fakta objek penelitian dengan berbagai pendekatan yang tepat.

Mengacu kepada distingsi penelitian studi Islam di atas, maka hukum Islam dengan pendekatan sosiologi juga dipandang sebagai gejala budaya dan gejala sosial.⁵⁸ Dimana filsafat dan aturan hukum merupakan gejala budaya sementara interaksi masyarakat Islam dengan sesama maupun diluar masyarakat Islam merupakan gejala sosial.⁵⁹ M. Atho Mudzhar menyebutkan ada tiga poin utama dalam melakukan penelitian hukum Islam menggunakan pendekatan sosiologi yaitu:

- 1) Penelitian hukum Islam sebagai doktrin asas. Sasaran utama dalam tema penelitian ini adalah dasar-dasar konseptual dalam hukum Islam seperti masalah sumber hukum, maqāsid al-syarī'ah, qawā'id al-fikhīyah, manhaj ijtihād dan lainnya;
- 2) Penelitian hukum Islam normatif. Sasaran utama dalam penelitian ini adalah hukum Islam sebagai norma, baik yang masih dalam

⁵⁶Dadang Hartanto, "Sociology Review of Social Phenomenon, Social Rules and Social Technology," *Budapest International Research and Critics Institute-Journal (BIRCI-Journal)* Vol, 3.2 (2020), 1182.

⁵⁷Lynette J Chua dan David M Engel, "Legal consciousness reconsidered," *Annual Review of Law and Social Science*, 15 (2019), 11 <urged researchers to>.

⁵⁸Muhammad Faisol, "Hukum Islam Dan Perubahan Sosial," *JURIS: Jurnal Ilmiah Syariah*, 18.1 (2019), 40.

⁵⁹Anajeng Esri Edhi Mahanani, "Rekonstruksi budaya hukum berdimensi Pancasila dalam upaya penegakan hukum di Indonesia," *Jurnal Yustika: Media Hukum dan Keadilan*, 22.01 (2019), 1–10.

- bentuk nas}, maupun aturan-aturan hukum yang dihasilkan dari produk pemikiran manusia;
- 3) Penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial. Sasaran utama dalam penelitian ini adalah perilaku hukum masyarakat Islam serta masalah interaksi sosial, baik antara sesama masyarakat Islam maupun interaksi dengan masyarakat diluar Islam. Masalah-masalah yang dapat diteliti yang menjadikan hukum Islam sebagai gejala sosial adalah politik perumusan dan penerapan hukum (*siyāsah al-syarī'ah*), perilaku penegak hukum, perilaku *mujtahid*, *fuqahā*, *mufti* dan lainnya. Penelitian ini juga dapat dalam bentuk evaluasi efektivitas penegakan hukum, pengaruh hukum Islam terhadap perkembangan masyarakat, masalah kesadaran dan sikap hukum masyarakat dan lainnya.⁶⁰

Ketiga bentuk studi penelitian hukum Islam tersebut, menurut Atho Mudzhar dapat dilakukan secara bersamaan untuk melihat keterkaitan satu sama lain, dapat juga dilakukan penelitian secara terpisah. Penelitian hukum Islam normatif dan hukum Islam sebagai gejala sosial dapat digabungkan dan diidentifikasi sebagai *studi hukum Islam doctrinal*, yakni melihat Islam sebagai fenomena budaya.⁶¹ Sedangkan penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial disebut sebagai *studi hukum Islam sosiologis* yakni melihat Islam sebagai fenomena sosial.⁶²

Dari penjelasan terkait studi Hukum Islam dengan menggunakan pendekatan sosiologi di atas, terlihat jelas bahwa kajian Sosiologi Hukum sangat berbeda dengan *legal positivisme* yang digagas oleh John Austin (1790-1859) dengan teori hukumnya yang menegaskan

⁶⁰Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam."...,hal. 34-35.

⁶¹Ratu Vina Rohmatika, "Pendekatan Interdisipliner dan Multidisipliner Dalam Studi Islam," *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 14.1 (2019), 119-20.

⁶²Nurul Mahmudah dan Abdur Rahman Adi Saputera, "Tradisi Ritual Kematian Islam Kejawa Ditinjau Dari Sosiologi Hukum Islam," *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 19.1 (2019), 177-92.

bahwa hukum adalah perintah dari penguasa suatu negara⁶³ serta Teori Hukum Murni Kelsen (dilahirkan 1881) yang mengonsentrasikan diri pada hukum semata dan berusaha menjauhkan ilmu hukum dari ilmu pengetahuan diluar-nya seperti, antropologi, sosiologi, psikologi dan etika, menurut Kelsen hukum tidak dapat dijadikan sebagai objek penelitian sosial.⁶⁴

Terlihat bahwa cara pandang *legal positivisme* bersifat *abstrak* serta *formal legalistis* yang tentu sangat berbeda dengan cara pandang *yuridis sosiologi* dan *yuridis empiris* seperti yang dipelopori oleh Von Savigny dari aliran mazhab sejarah, yang mencoba mengubah pola pandang analisa hukum dari yang bersifat *abstrak* dan *ideologis*, menjadi analisa hukum yang memfokuskan kepada lingkungan sosial yang membentuk hukum tersebut.⁶⁵ Menurut Savigny, hukum timbul bukan karena penguasa dalam suatu negara tetapi hukum timbul karena adanya rasa keadilan dalam jiwa suatu bangsa, maka jiwa bangsa tersebutlah yang menjadi sumber hukum.⁶⁶ Dari gagasan tersebut Von Savigny membuat pernyataan fenomenal “*bahwa hukum itu tidak dibuat tapi tumbuh bersama masyarakat*” yang jelas bertolak belakang dengan kalangan *legal positivisme*.⁶⁷

Sementara teori hukum yang lain yang merupakan anti tesis terhadap teori mazhab sejarah dan teori *legal positivisme* adalah teori

⁶³Ludvig Beckman, “Popular sovereignty facing the deep state. The rule of recognition and the powers of the people,” *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 24.7 (2021), 958.

⁶⁴Stanley L Paulson, “Hans Kelsen on legal interpretation, legal cognition, and legal science,” *Jurisprudence*, 10.2 (2019), 188–221.

⁶⁵Filippo Valguarnera, “Legal ideology and the commons: Why are jurists falling behind?,” *Filozofija i društvo*, 29.2 (2018), 205–18.

⁶⁶Islamiyati Islamiyati dan Dewi Hendrawati, “Analisis Politik Hukum Dan Implementasinya,” *Law, Development and Justice Review*, 2.1 (2019), 109–10.

⁶⁷Henry Aspan, “The Role of Legal History in the Creation of Aspirational Legislation in Indonesia,” *International Journal of Research and Review (IJRR)*, 7.6 (2020), 41.

sociological jurisprudence yang digagas oleh Eugen Ehrlich (1862-1922) dan Roscoe Pound (1870-1964).⁶⁸ Eugen Ehrlich berpendapat bahwa persoalan-persoalan tentang hukum saat ini tidak lagi tentang *legalitas formal* atau tentang penafsiran pasal-pasal peraturan perundang-undangan sebagaimana mestinya, tetapi persoalan hukum saat ini adalah bergerak menuju penggunaan hukum sebagai sarana untuk membentuk tata kehidupan yang baru atau sesuai dengan kebutuhan dalam masyarakat.⁶⁹ Pendapat Ehrlich ini menegaskan bahwa hukum positif baru berlaku secara efektif apabila kandungan/muatan hukum tersebut selaras dengan hukum yang hidup di dalam masyarakat.⁷⁰

Adapun Roscoe Pound mengagas tentang teori hukum terkait fungsi hukum dalam masyarakat yakni *social engineering*.⁷¹ Dalam teori ini Pound menganjurkan untuk penggunaan ilmu-ilmu sosial demi kemajuan dan perkembangan ilmu hukum itu sendiri.⁷² Pendapat Pound ini tentu berbeda jauh dengan teori Hukum Murni Kelsen yang berusaha menjauhkan kajian ilmu hukum dari campur-tangan ilmu-ilmu sosial dan lebih menekankan pada struktur dan konsistensi rasional dari sistem hukum.

Teori *social engineering* menekankan kepada efektivitas hukum yang cenderung terabaikan dalam kajian hukum tradisional. Dengan memfokuskan kajian terhadap efektivitas hukum, maka kajian studi

⁶⁸Jason M Morgan, "A Practical Approach to Legal-Pluralist Anarchism: Eugen Ehrlich, Evgeny Pashukanis, and Meaningful Freedom through Incremental Jurisprudential Change," *Journal of Libertarian Studies*, 23 (2019), 77–80.

⁶⁹Franz Leander Fillafer, "Imperial Diversity, Fractured Sovereignty, and Legal Universals: Hans Kelsen and Eugen Ehrlich in their Habsburg Context," *Modern Intellectual History*, 19.2 (2022), 428–30.

⁷⁰R. Otje Salman, *Beberapa Aspek Sosiologi Hukum* (Bandung: Alumni, 1999), hal. 3-4

⁷¹C S A Teddy Lesmana, "Increasing the Role of Technology in Functions of Law as a Tool of Social Engineering," *Literate: International Journal of Social Science and Humanities*, 1.1 (2022), 34.

⁷²Nuradi. Edi Rohaedi, *Hukum Ketenagakerjaan* (Jakarta: PT. Mandala Nasional, 2021), hal. 68.

hukum akan menjadi melebar yang tidak hanya berfokus kepada kajian legalitas dan legitimasi seperti aliran *legal positivisme*. Berbicara hukum sebagai alat rekayasa sosial menggunakan pendekatan efektivitas hukum, maka kajian hukum tersebut hanya dapat dilakukan dengan pendekatan sosiologis yakni dengan melakukan pengamatan terhadap interaksi hukum dengan lingkungan sosial.⁷³ Dengan demikian, hukum tidak dilihat sebagai institusi yang steril, melainkan hukum senantiasa diuji kehadiran dan karya-karyanya dari hasil yang ditimbulkan dalam kehidupan masyarakat.⁷⁴

Aliran selanjutnya adalah *realisme hukum* yang digagas oleh Karl N. Llewellyn.⁷⁵ Pandangan aliran ini bahwa hukum adalah hasil dari kekuatan-kekuatan sosial dan alat kontrol sosial (*social engineering*). Lebih lanjut teori ini menjelaskan bahwa kepribadian manusia, keadaan lingkungan sosial, ekonomi, kepentingan bisnis, gagasan yang berlaku dan emosi-emosi umum merupakan sebagai sumber pembentukan hukum. Hal yang paling pokok dalam teori hukum *realisme* adalah gerakan dalam pemikiran dan kerja tentang hukum.⁷⁶ Untuk hal tersebut, Karl N. Llewellyn mengemukakan pokok-pokok pendekatan hukum sebagai berikut:

- 1) Hendaknya konsepsi hukum menyinggung hukum yang berubah-ubah dan hukum yang diciptakan oleh pengadilan (*yurisprudensi*);
- 2) Hukum adalah sebagai alat untuk mencapai tujuan-tujuan sosial;
- 3) Masyarakat berubah lebih cepat dari pada hukum, maka untuk itu

⁷³Salman Alfarisi dan Muhammad Syaiful Hakim, "Hubungan Sosiologi Hukum Dan Masyarakat Sebagai Kontrol Sosial," *Jurnal Rechten: Riset Hukum dan Hak Asasi Manusia*, 1.2 (2019), 22.

⁷⁴Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum, Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), hal. 83.

⁷⁵agam Bansal, "Judicial Creativity And Realist Theories Of Law," *Volume I Issue II April 2020*, 1.2 (2020), 287.

⁷⁶Wolfgang Friedmann, *Legal Theory* (London: Stevens, 1960), hal. 191.

perlu dilakukan penelitian bagaimana hukum dapat menghadapi problem-problem sosial yang terjadi.

Karl N. Llewellyn tidak mempercayai terhadap anggapan yang menyatakan bahwa peraturan dan konsep hukum sudah mencukupi untuk dijadikan sebagai pedoman bagi para hakim di pengadilan. Menurutnya hal inilah yang menjadi masalah utama bagi para *realisme* dalam pendekatan mereka terhadap hukum.⁷⁷

4. Islam dan Multikulturalisme

Gagasan Islam dan multikulturalisme lahir akibat adanya rasa keprihatinan terhadap konflik sosial yang sering terjadi ditengah-tengah masyarakat yang dilatarbelakangi oleh perbedaan agama, suku, ras dan budaya.⁷⁸ Dalam menanggapi permasalahan tersebut, ada tiga kelompok yang memberikan gagasan terkait penyikapan terhadap perbedaan yang menjadi sumber permasalahan tersebut. Kelompok *pertama* adalah kalangan *primordialisme*, dimana kelompok ini beranggapan bahwa perbedaan yang bersumber *genetika* seperti suku, ras dan juga agama adalah sumber terjadinya gesekan-gesekan yang terjadi ditengah-tengah masyarakat.⁷⁹

Kelompok *kedua* adalah kalangan *instrumentalis*, kelompok ini memiliki pandangan bahwa agama, suku dan identitas lainnya yang ada pada suatu masyarakat digunakan untuk mencapai ambisi kelompoknya baik secara materi maupun popularitas.⁸⁰ Para penganut

⁷⁷Tim Wu, "Will Artificial Intelligence Eat The Law ? The Rise Of Hybrid Social- Ordering Systems Author (s): Tim Wu Source : Columbia Law Review , November 2019 , Vol . 119 , No . 7 , Symposium : Common Law for the Age of AI (November 2019), pp . 2001-2028 Publ," 119.7 (2019), 2024.

⁷⁸Tahir Abbas, "Muslims in Britain: From Forcible Assimilation to Preventable Radicalisation," in *Muslims in the Western World* (Switzerland AG: Springer, 2022), hal. 111–28.

⁷⁹Ismail, *Konflik dan Kolaborasi: Peran Negara Dalam Integrasi Bangsa* (Malang: Media Nusa Creative, 2019), hal. 35.

⁸⁰Emin SALĪHĪ dan ATAY Itri, "Political Psychological Factors In The

gagasan *instrumentalis* mempunyai pandangan selama orang mau mengalah dari *preference* yang dia kehendaki, maka selama itu juga benturan-benturan antar kelompok dapat dihindarkan.⁸¹

Sedangkan kelompok *ketiga* adalah kalangan *konstruktivisme* yaitu kalangan yang beranggapan bahwa sebenarnya identitas antar kelompok dalam masyarakat tidaklah bersifat kaku seperti pandangan kalangan *primordialisme*. *Entitas* suku, ras dan agama bisa dijadikan sebagai jaringan dan pergaulan sosial, karena menurut kalangan yang ketiga ini bahwa perbedaan adalah berkah dan bisa digunakan sebagai sarana untuk membangun dan mengukur toleransi dalam keberagaman.⁸²

Konsep multikulturalisme itu sendiri sebenarnya telah diatur dalam Islam dengan sangat jelas dan tegas, seperti yang tergambar dalam Al-Qur'an QS. al-Hujurat ayat 13. Dalam hal ini Islam sebenarnya telah memiliki akar teologis yang kuat terkait keragaman dalam masyarakat dimana ketidakseragaman tersebut bertujuan untuk saling mengenal satu sama lain.⁸³ Dengan demikian sejatinya tidak ada masalah dalam menyikapi perbedaan-perbedaan yang ada dalam masyarakat. Perbedaan tersebut sudah seharusnya dijadikan sebagai sarana untuk menciptakan hubungan yang harmonis dengan saling menghormati satu sama lain ditengah-tengah masyarakat khususnya di Indonesia.

Umat Islam Indonesia pada dasarnya percaya bahwa agama Islam yang bersifat *holistik* dianggap dapat memahami dan menjawab segala permasalahan hidup manusia di Indonesia.⁸⁴ Berbagai anggapan

Polarization Of Iraqi Politics (2003-2006)," *TESAM Akademi Dergisi*, 9.1 (2022), 83.

⁸¹Iwan Ramadhan, *Sosiologi Etnik dan Ras* (Klaten: Penerbit Lakeisha, 2021), hal. 59.

⁸²Ilyas Supena, "Paradigma Fiqh Multikultural," *Tajdid* 26, no. 2 (2019): 173, <https://doi.org/10.36667/tajdid.v26i2.335>.

⁸³Muta Ali Arauf, "Become Recognized Minority in a Multicultural Society: An-Naim's Theory in Responding to Ahmadiyyah Cases in Indonesia," *International Journal of Social Science and Religion (IJSSR)*, 3.2 (2022), 125–26.

⁸⁴hafidhuddin Hafidhuddin, "Kerukunan Umat Beragama (Studi Maqashid

yang lahir *keholistikan* Islam tersebut diantaranya adalah adanya anggapan bahwa Islam adalah lebih dari pada sekedar agama akan tetapi Islam juga bisa disamakan sebagai masyarakat sipil, sebagai sistem yang menyeluruh dan ada juga yang beranggapan bahwa Islam adalah sebagai agama dan negara (*ad-dīn wa daulah*).⁸⁵

Perbedaan pandangan terkait Islam tersebut telah melahirkan konstruksi yang membentuk pandangan yang berbeda pula dalam sistem politik bernegara di Indonesia. Seperti gagasan Muhammad Natsir yang diutarakan pada masa penjajahan Belanda di Indonesia (1931) menyebutkan bahwa Islam merupakan suatu konsep yang mengatur kehidupan manusia secara menyeluruh (*kaffah*) baik secara individu, masyarakat maupun dalam bernegara (*integral*).⁸⁶

Gagasan Nasir tersebut tentu sangat berseberangan dengan konsep bernegara yang telah diutarakan Soekarno yang lebih cenderung terinspirasi dari langkah Mustafa Kemal At-Tatruk, hal ini bisa dilacak dari buku yang berjudul “*Apa sebab Turki memisahkan agama negara*” dalam tulisannya tersebut Bung Karno beranggapan bahwa agama menjadi urusan pribadi pemeluknya bukan menjadi urusan negara, hal inilah yang telah dilakukan Turki dan negara-negara Barat yang maju. Pada akhirnya perdebatan mengenai konsep bernegara tersebut diambil titik tengahnya berupa pengesahan Pancasila sebagai dasar negeri Republik Indonesia.⁸⁷

Selain perdebatan Nasir dan Soekarno terkait konsep negara dan agama di atas, sebenarnya dalam sejarah Islam klasik juga kita dapati

As-Syari’ah Perspektif Jasser Auda),” *Mafatih*, 2.1 (2022), 18.

⁸⁵H. A. R. Gibb (ed), *Whiter Islam? Survey of Modern Movements Indonesia the Moslem Word* (London: Victor Gollanch Ltd, 1932), hal. 57.

⁸⁶Salis Abdalah Hatami dan Mulyana Mulyana, “The Urgency of Morals and Religion in Modern Society: Philosophical Perspectives,” in *Gunung Djati Conference Series* (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2022), viii, hal. 377.

⁸⁷Rizky Aulia, “PEMIKIRAN AGAMA DAN NEGARA MOHAMMAD NATSIR,” *Siyasah Jurnal Hukum Tatanegara*, 2.1 (2022), 6.

adanya toleransi antar imam mazhab terhadap keragaman pendapat di antara mereka dalam menanggapi suatu permasalahan hukum. Hal tersebut merupakan suatu contoh yang bersifat *pluralistik* yang telah dicontohkan oleh ulama-ulama terdahulu dalam menanggapi perbedaan pendapat. Hal ini tentu sejalan dengan QS Ar-Rūm ayat 22 dimana Allah menegaskan bahwa perbedaan bahasa dan warna kulit merupakan tanda-tanda (untuk saling mengenal) bagi orang-orang mengetahui.

Pengembangan wawasan multikulturalisme merupakan suatu keharusan yang ditanamkan dalam masyarakat modern saat ini, sehingga rasa memiliki dan rasa mengayomi tumbuh untuk saling tolong menolong di antara masyarakat sebagai wujud rasa kemanusiaan sebagai makhluk ciptaan tuhan.⁸⁸ M. Atho Mudzhar berpendapat bahwa dalam negara yang multi etnis, agama dan suku seperti Indonesia, asumsi terkait sub ordinat dan dominan tidak ada, hal ini dikarenakan semua masyarakat mempunyai kesempatan untuk mengekspresikan diri dan untuk saling bekerja sama dengan kelompok lainnya.⁸⁹ Dalam pendapatnya ini M. Atho Mudzhar mengajukan tiga syarat bagi masyarakat yang plural yakni, (1) adanya masyarakat plural (2) memiliki semangat yang sama untuk mengembangkan kebangsaan dan (3) memiliki kebanggaan mengenai adanya pluralisme tersebut. Dari ciri-ciri yang diutarakan oleh M. Atho Mudzhar diatas bisa dikatakan bahwa Indonesia adalah sebagai bangsa plural yang dilihat dari berbagai aspek seperti agama, suku, ras, budaya dan bahasa.⁹⁰

⁸⁸Darsono Darsono, "Pembangunan Nasionalisme Indonesia Di Tengah Kekuatan Keragaman Budaya: Kasus Menguatnya Nasionalisme Papua Dalam Perspektif Multikulturalisme," *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, 2.1 (2022), 61.

⁸⁹M. Atho Mudzhar, "Tantangan Kontribusi Agama dalam Mewujudkan Multi-kulturalisme di Indonesia," *Jurnal Harmoni*, III.11 (2004), 11.

⁹⁰Imron Rosidi, "From Political Parties to Cultural Organizations: Indonesian Islamic Movements during the New Order," *Journal of Al-Tamaddun*, 17.1 (2022), 44.

5. Pluralisme politik dalam kebijakan publik

Pluralisme politik merupakan salah satu teori yang menitik beratkan pada penerimaan dan pertimbangan serta melembagakan tentang adanya keragaman kelompok serta perbedaan perspektif dalam suatu negara.⁹¹ Adapun gagasan dasar terkait pluralisme politik adalah adanya kesepahaman antar kelompok untuk memberikan *legitimasi* terhadap perbedaan cara pandang dalam suatu negara.⁹²

Nurcholish Majid menjelaskan tentang kemajemukan masyarakat Indonesia (*pluralis*). Menurut Nurkholish, *Pluralis* bukanlah sesuatu yang khusus dalam masyarakat Indonesia sehingga tidak diperlukan penanganan yang khusus juga.⁹³ Hal ini bisa dilihat dalam masyarakat kita bahwa tidak terdapat masyarakat yang tunggal (*unitary*) tanpa unsur perbedaan didalamnya tapi kesatuan dalam masyarakat tersebut justru terjadi dikarenakan adanya perbedaan-perbedaan didalamnya (*unity in diversity*).⁹⁴ Pluralisme masyarakat Indonesia saat ini masih dipahami secara dangkal dan tanpa pemaknaan yang mendalam, serta yang paling penting pluralisme tidak berakar pada ajaran kebenaran.⁹⁵

Kenyataan pluralisme dalam pandangan Nurkholish adalah sesuatu yang memang sudah dikehendaki oleh Allah (Tuhan) karena esensi dari penciptaan manusia yang berbeda adalah untuk saling

⁹¹Claudia Zilla, "Defining democratic inclusion from the perspective of democracy and citizenship theory," *Democratization*, 2022, 9 <<https://doi.org/10.1080/13510347.2022.2090929>>.

⁹²Fathiyyatunnur Idris dan Mohammed Farid Ali, "The Misconceptions of Religious Pluralism and Religious Plurality held by Muslims in Malaysia," *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World*, 15.1 (2022), 26.

⁹³Muhamad Iswardani Chaniago, "Examining Pancasila's Position in the Public Reason Scheme: A Critical Analysis," *Jurnal Politik*, 4.2 (2022), 25.

⁹⁴Nurcholish Majid, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), 159-200.

⁹⁵Nurcholish Majid, *Pluralisme Landasan Pemikiran Politik, dalam Idris Thaha, Demokrasi Religius; Pemikiran Politik Nurcholish Madjid dan Amien Rais* (Jakarta: Teraju, 2004), hal. 103.

mengenal dan menghormati (QS. Al-Hujurat: 13).⁹⁶ Jadi dengan demikian keberadaan pluralisme adalah sesuatu yang sunatullah dan tidak dapat menolak keberadaannya ditengah-tengah masyarakat.

Kata kunci pluralisme adalah ke berbedaan (*difference*) dan keberagaman (*diversity*). Pada zaman modern saat ini sangat jarang sekali kita menemui satu kelompok, kelas atau organisasi yang mampu mendominasi masyarakat. Pada zaman sekarang pluralisme menghendaki adanya pemisahan antara kekuasaan politik dan ekonomi dan beragam kepentingan dalam berbagai area kebijakan. Pluralisme meyakini bahwa kekuasaan tidak boleh bertumpuk pada satu kelompok dan harus menyebar. Karena itulah, peran negara adalah mengatur atau membuat regulasi terhadap pertentangan-pertentangan yang mungkin timbul di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat agar tidak mendominasi kepentingan-kepentingan tertentu.⁹⁷

Konsep pemikiran pluralisme politik didasari kepada kesepakatan untuk dapat memberikan *legitimasi* terhadap cara pandang yang berbeda dalam suatu negara.⁹⁸ Akar dari pluralisme politik adalah William James, seorang filsuf politik asal Amerika Serikat sekaligus eksponen pluralis utama yang *anti-absolutis*.

Anthony Harold Birch dalam bukunya "*Concepts and Theories of Modern Democracy*" menyatakan bahwa Pluralisme adalah teori khas Amerika, dimana teori ini menjelaskan tentang akibat konflik yang bersifat *seksionalis* (bagian tertentu di dalam suatu negara) dan kelompok dalam pembuatan kebijakan.⁹⁹ Bagi Birch pluralisme

⁹⁶Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna* (Jogjakarta: Tiara Wacana, 1999), hal. 148.

⁹⁷Martin Smith, "Pluralism" dalam David Marsh dan Gerry Stoker (eds), *Theory and Methods in Political Science* (Basingstoke: Macmillan, 1995), hal. 209-210.

⁹⁸David Schlosberg, "The Pluralist Imagination" dalam John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips, eds., *The Oxford Handbook of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006), hal. 143.

⁹⁹Anthony Harold Birch, *Concepts and Theories of Modern Democracy, Second Edition* (London: Routledge, 2001), hal. 177-121.

mencukupi untuk disebut sebagai teori. Sedangkan pluralisme politik menurut Birch memiliki obyek studi dalam bentuk aneka kasus negara bagian, kelompok kepentingan, dan *promotional groups* yang berupaya mempengaruhi pengambilan keputusan di Amerika Serikat. Karena Pluralisme politik dapat digeneralisasi sekaligus *diverifikasi entitas* studinya maka ia dapat disebut sebagai teori politik yang utuh.

Paul Q. Hirst bahwa kendati pluralisme lebih populer di Amerika Serikat, dalam konteks ilmu politik, tetapi studi Pluralisme juga berkembang di Inggris lewat tiga tokohnya G. D. H. Cole, John Neville Figgis, dan Harold J. Laski.¹⁰⁰ Studi pluralisme politik Inggris yang dimotori oleh tiga tokohnya tersebut membuat gagasan teori yang bertentangan dengan teori kedaulatan negara dari Thomas Hobbes dan Jean Bodin. Titik fokus teori pluralisme Inggris terletak pada keyakinan atas vitalitas dan *legitimasi self-governing* dari berbagai asosiasi (*civil society*) dengan cara mengorganisir masyarakat sosial dan membangun keyakinan bahwa *representasi* politik harus menghargai prinsip serta fungsi asosiasi seperti serikat buruh, gereja, dan badan-badan sukarela yang sesungguhnya menjalankan tugas mendasar kehidupan sosial.¹⁰¹

Karakter Pluralisme politik Inggris secara prinsip cenderung anti-statist (anti negara), penghargaan atas otonomi asosiasi bebas yang didirikan warganegara (masyarakat sipil), dan prinsip representasi fungsional, yang membatasi bukan malah meningkatkan lingkup kekuasaan negara. Kaum Pluralis Inggris menentang teori kedaulatan negara yang tak terbatas serta negara yang disentralisasikan secara *unitaris* dengan mana terdapat hierarki otoritas di dalamnya (sebagai oposan negara). Sedangkan Pluralisme Amerika memandang asosiasi sebagai bagian dari proses kompetisi politik dan cenderung menyikapi

¹⁰⁰Ed Paul Q. Hirst, *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski* (London: Routledge, 1993), hal. 1.

¹⁰¹Paul Q. Hirst, *The Pluralist Theory of the State*, ... hal. 2.

negara dan pemerintah sebagai jaringan penghubung lewat aneka kepentingan yang bersaing untuk mempengaruhi kebijakan dan melalui tujuan dari kepentingan terorganisir di setiap isu khusus dibawakan (pelengkap fungsionalitas negara).¹⁰²

Dari pertentangan teori Pluralisme Amerika dan Inggris diatas dapat ditarik benang merahnya bahwa Pertanggung jawaban dan persetujuan dalam suatu negara menjadi tanggung jawab seluruh masyarakat atau kedaulatan pemerintah menjadi milik rakyat. Tentu bentuk pemerintahan dengan sistem Pluralisme politik tersebut sangat bertentangan dengan struktur *monoistic*, yang pusat kekuasaan terletak pada jabatan tertinggi politik. Monisme merupakan paham yang terkait dengan *otokrasi*, *totalitarianisme* dan *otoritarianisme*. Sedangkan pluralisme bertaut dengan demokrasi. Jelasnya, makin tinggi pluralisme, makin berkembang demokrasi.¹⁰³

Pokok teori kaum pluralis tidak hanya menetapkan bagaimana kekuasaan dibagi akan tetapi bagaimana pelaksanaan tindakan politik dijalankan serta mengedepankan pilihan sosial dalam setiap kebijakannya. Pada dasarnya metode pluralisme adalah adanya kemungkinan untuk semua orang mendapatkan peran baik secara individu maupun kelompok dalam semua tingkat pemerintahan. Dengan demikian Pluralisme Politik dalam kebijakan publik akan mengkaji keuntungan dan kerugian dalam suatu kebijakan yang akan diterapkan, sehingga pilihan sosial akan memiliki arti penting dalam sistem politik.¹⁰⁴

Penyaluran aspirasi kelompok masyarakat tersebut tentu membutuhkan peran partai politik dalam suatu negara, hal inilah yang membuat peran partai politik menjadi penting dan memiliki

¹⁰²Paul Q. Hirst, *The Pluralist Theory of the State*,... hal. 177.

¹⁰³David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik (Introduction to Political Analysis)*, terj. Tim Penerjemah Yasogama Yogyakarta (Jakarta: Rajawali, 1985), hal. 450.

¹⁰⁴David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik*, ...hal. 522.

posisi tawar yang tinggi dalam kelompok masyarakat. Dalam konteks negara demokrasi seperti yang dianut Indonesia saat ini, salah satu fungsi partai politik adalah untuk menyampaikan aspirasi masyarakat kepada pemerintah. Partai politiklah yang akan mengartikulasikan kepentingan masyarakat, selain itu partai politik juga berperan untuk memastikan bahwa semua kebijakan yang dikeluarkan pemerintah sudah sesuai dengan kebutuhan masyarakat.¹⁰⁵

B. Agama dan Kebebasan

Berbicara kebebasan manusia dalam menjalankan kehidupannya selalu menarik untuk diperbincangkan, terlebih kebebasan tersebut terdapat dalam suatu negara demokratis seperti Indonesia. Tema-tema kebebasan selalu mendapatkan perhatian yang khusus dan mendapatkan tempat yang istimewa bagi para penggiat Hak Asasi Manusia (HAM). Penyebab mencuatnya permasalahan kebebasan di dunia adalah adanya perlakuan diskriminatif terhadap kelompok minoritas, intoleransi dan ketidak-adilan.¹⁰⁶

Persoalan agama menjadi salah satu yang persoalan yang paling sering menimbulkan gejolak. Hal ini dikarenakan agama sebagai salah satu komponen penting dalam kehidupan manusia melalui nilai-nilai *relegiusnya* dianggap dapat merubah pandangan hidup dalam suatu masyarakat tertentu. Kebebasan beragama bukan berarti kebebasan tanpa batas tapi terdapat aturan yang berbeda pada setiap negara. Di Indonesia misalnya, kebebasan beragama kalangan mayoritas tidak serta *mendelusikan* kebebasan agama minoritas di dalamnya, tapi kebebasan dalam rangka menciptakan Susana yang rukun, damai dan bersatu. Terdapat beberapa tokoh yang memberikan pandangannya

¹⁰⁵David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik*, ... hal. 523.

¹⁰⁶Rachel C. Schneider et al., "How Religious Discrimination is Perceived in the Workplace: Expanding the View," *Socius*, 8.1 (2022), 1–14 <<https://doi.org/10.1177/23780231211070920>>.

terkait kebebasan hidup beragama, diantaranya adalah Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau dan Baruch De Spinoza.

Thomas Hobbes memberikan gagasannya terkait kebebasan hidup beragama secara *empirisme* (pengalaman) dikarenakan dia hidup di zaman *English Civil Wars* (1642-1646 – 1648-1651) yang memiliki dua pengaruh kekuatan agama yakni pengaruh agama Katolik dan pengaruh agama Kristen Protestan.¹⁰⁷ Menurut Hobbes manusia adalah makhluk tuhan yang paling egois, dimana segala upayanya baik tenaga dan pikiran digunakan untuk mempertahankan hidup (*survive*) dalam kehidupan yang penuh dengan kecurigaan, kompetensi dan ambisi terhadap kemuliaan. Dengan adanya sikap seperti ini, maka membuat manusia menjadi anti-sosial dalam istilah Hobbes dikenal sebagai *state of nature* (kodrati manusia), yang membuat sikap anti-sosial tersebut akan bertabrakan dengan kepentingan masyarakat lainnya yang berpotensi melahirkan konflik.¹⁰⁸

Kehidupan yang egois dan anti-sosial bisa membuat struktur sosial dalam masyarakat menjadi rapuh dan mudah diprovokasi (*bellum omnium contra omnes*). Walaupun pada akhirnya masyarakat sadar bahwa sikap anti-sosial tersebut dapat membuat keterbelakangan dari segala aspek, seperti ekonomi, Pendidikan, Kesehatan dan politik serta memutuskan untuk berdamai dan merubah sikap anti-sosial tersebut. Tapi menurut Hobbes, perdamaian tersebut tetaplah rapuh karena tidak ada suatu jaminan yang bisa dipertanggung-jawabkan oleh pihak-pihak yang berdamai. Dengan demikian Hobbes menyarankan permasalahan tersebut sebaiknya diserahkan kepada negara, karena negara merupakan suatu lembaga sosial yang merepresentasikan hak

¹⁰⁷Noel Malcolm, "A Summary Biography of Hobbes". In *The Cambridge Companion to Hobbes*. Tom Sorell, ed. (London: Cambridge University Press, 2006), h. 13-44.

¹⁰⁸Thomas Hobbes, *Leviathan* (Oxford: Oxford University Press, 1996), h. 82-83

semua anggota masyarakatnya melalui kontrak sosial.¹⁰⁹

Sementara Jean-Jacques Rousseau berpandangan bahwa manusia adalah mahluk yang bebas dan hidup bersama. Dalam kehidupan yang bebas dan bersama tersebut, akan melahirkan kelompok-kelompok di dalamnya yakni kelompok yang kuat dan kelompok yang lemah, sehingga ada individu yang menjadi raja ada juga yang menjadi hamba. Dari kebebasan ini juga akan melahirkan *distingsi* terkait kepemilikan (hak milik) terhadap sesuatu yang pada akhirnya akan menyebabkan konflik karena adanya benturan kepentingan.¹¹⁰ Jadi kekuasaan untuk memilikinya inilah yang menurut Rousseau menjadi penyebab konflik yang terjadi.

Pada dasarnya kehidupan manusia penuh dengan kebaikan dan kebahagiaan, tapi karena populasi manusia yang semakin-hari semakin bertambah serta adanya tuntutan individu untuk kepentingan pribadi maupun kelompoknya telah membuat terjadinya konflik kepentingan dan tidak menutup kemungkinan akan berubah menjadi peperangan. Untuk itu Rousseau memberikan gagasannya tentang pentingnya peran negara dalam menengahi perselisihan tersebut. Gagasan ini sama dengan apa yang telah dijelaskan oleh Hobbes diatas terkait peran negara, dimana negara berperan sebagai pengendali terhadap semua keinginan dari kelompok masyarakat.

Rousseau menjelaskan pentingnya kelompok masyarakat untuk membuat kontrak sosial (perdamaian) yang lahir dari kehendak bersama dalam kelompok masyarakat (*volonté generale*). Perdamaian tersebut seperti halnya Hobbes harus dijamin oleh institusi negara sebagai *corpus moralis*.¹¹¹ Karena menurut Rousseau dalam negara,

¹⁰⁹Thomae Hobbes, *Opera philosophica Man and Citizen (De Homo and De Cive)*, edited by Bernard Gert (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991), h. 101.

¹¹⁰Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social (edited by Bertrand de Jouvenel)* (Paris: HachetteLittératures, 1972), h. 161-162.

¹¹¹Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*... h. 180-181.

kehendak yang bersifat invidualis harus tunduk kepada kepentingan umum sebagai *manifestasi* dari konsekuensi hidup bersama dalam suatu negara, serta negara juga harus mencerminkan kedaulatan rakyat. Kedaulatan rakyat ini menurut Rousseau mencerminkan pelaksanaan kepentingan umum yang harus dijalankan dan bersifat mutlak.¹¹²

Sedangkan kebebasan bergama menurut Baruch De Spinoza adalah apabila seseorang hidup berada dalam bimbingan akal dan budinya. Karena manusia yang hidup dengan bimbingan akal menurut Baruch dapat memilih hal-hal yang bermanfaat dalam hidupnya termasuk kebebasan serta mampu untuk mengendalikan keinginannya dari hawa nafsu belaka. Hak dalam memeluk agama merupakan hak kodrati setiap manusia yang tidak dapat diintervensi oleh siapapun. Dalam hal ini negara sekalipun menurutnya tidak boleh mendominasi kedalam kehidupan berkeyakinan seseorang. Pandangan Baruch ini sendiri sebenarnya bertolak belakang dengan fakta yang dihadapinya di Belanda pada waktu itu, yang sedang terjadi pergolakan konflik internal di dalam gereja reformasi Belanda antara Partai Remonstrant dengan kelompok Kontra Remonstrant.¹¹³

Kebebasan dalam perspektif filsafat politik menurut Baruch bahwa manusia adalah makhluk sosial yang rasional. Ungkapan Baruch yang menyatakan manusia sebagai makhluk sosial artinya bahwa tidak seorangpun yang bisa hidup di dunia tanpa peran dari orang lain, sedangkan manusia dalam konteks rasional adalah manusia akan hidup berdasarkan panduan akan yang telah dianugerahkan tuhan kepadanya.

Sama seperti dua tokoh sebelumnya dimana Baruch juga menjelaskan pentingnya peran negara dalam kehidupan sosial

¹¹²Romanus Piter & Valentinus Saeng, "Konsep Kebebasan Menurut Jean-Jacques Rousseaudan Relevansinya Bagi Demokrasi Indonesia Saat Ini (Sebuah Kajian Filosofis - Kritis)," *Forum Filsafat dan Teologi* 50, no. 1 (2021): 22–23.

¹¹³G P Meijer, "Dordt in kort-die aanloop tot die Sinode van Dordrecht 1618/19," *Die Kerkblad*, 121.3338 (2019), 20–22.

masyarakat. pemikiran lahir dari fakta bahwa manusia adalah mahluk bisa bertahan dengan kehidupannya sendiri (*conatus*). Dengan demikian manusia akan berusaha untuk memenuhi apa yang diinginkannya, berjuang untuk kebahagiaannya, sehingga apabila setiap orang mempunyai pikiran yang sama satu dengan yang lain, maka sudah pasti itu akan melahirkan konflik kepentingan ditengah-tengah masyarakat. Dengan alasan inilah menurut Baruch pentingnya negara hadir dalam kehidupan manusia, karena dengan adanya negara diharapkan mampu mengendalikan manusia kecenderungan alamiah manusia untuk berkompetisi yang berpotensi melahirkan konflik. Keberadaan negara dengan aturan-aturan yang telah disepakati tidak bertujuan untuk membatasi kebebasan manusia, tapi lebih kepada untuk mengaturnya supaya tidak terjadi benturan kepentingan.¹¹⁴

1. Kebebasan Beragama dalam Perspektif Hak Asasi Manusia

Hak Asasi Manusia (HAM) adalah sesuatu yang kompleks, hal tersebut dapat dimengerti karena latar belakang serta beragamnya pandangan tentang HAM dikarenakan latar belakang dan konsep pembentukannya dalam menjawab tantangan zaman. Kebebasan beragama merupakan hak yang paling *asasi* dalam instrument kemanusiaan Internasional.¹¹⁵

Gagasan HAM berasal dari lahirnya Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia yang kita kenal dengan istilah UDHR (*Universal Declaration of Human Rights*) Oleh PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) pada tanggal 10 Desember 1948. Deklarasi ini memuat pondasi dasar tentang HAM dan kebebasan dengan maksud dijadikan sebagai pedoman untuk semua rakyat dan bangsa untuk menjamin pengakuan

¹¹⁴Benedict de Spinoza, *A Theological-Political Treatise* (New York: Cambridge University Press, 2007), h. 247.

¹¹⁵Neli Saputri, "Perkembangan dan Pelanggaran Hak Asasi Manusia," *Jurnal Pusdansi*, 2.2 (2022), 1–2.

dan penghormatan terhadap hak-hak dasar secara universal.¹¹⁶

Deklarasi UDHR tersebut telah menginisiasi disahkannya dua *covenant* pada tahun 1966 yakni *International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR)* (kovenan Internasional tentang hak-hak sipil dan politik) *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR)* (kovenan Internasional tentang hak-hak ekonomi, sosial dan budaya).¹¹⁷ Adapun penyebab perbedaan dari kedua tema HAM tersebut dikarenakan adanya kompromi politik yang kuat antara dua kekuatan dunia pada waktu itu yakni negara blok sosialis dan negara blok kapitalis yang sedang terlibat dalam perang dingin. Hal inilah yang mempengaruhi proses pengesahan perjanjian Internasional tentang HAM yang diinisiasi oleh komisi HAM PBB. Akibatnya terjadilah pemisahan perjanjian antara hak-hak sipil dan politik dengan hak-hak ekonomi, sosial dan budaya kedalam dua perjanjian yang berbeda.¹¹⁸

Adapun ICCPR memuat ketentuan terkait pembatasan dalam penggunaan kewenangan oleh negara yang hendak bertindak secara refesif. Dengan demikian hak-hak yang terkandung didalamnya disebut sebagai hak negatif (*negative rights*) yang berarti adanya jaminan terhadap hak dan kebebasan yang dapat dipenuhi apabila peran negara terbatas, disisi lain jika negara berperan sebagai *intervensionis* maka dimungkinkan terjadinya pelanggaran terhadap hak-hak dan kebebasan oleh negara.¹¹⁹ Inilah yang menjadi pembeda antara ICPPR dan ICESCR, dimana dalam *covenant* ICESCR justru

¹¹⁶Nyoman Krisnanta Davendra, "Eksistensi Hukum Internasional Dalam Penerapan Hak Asasi Manusia," *Ganesha Law Review*, 4.1 (2022), 1–10.

¹¹⁷Endah Rantau Itasari, "Kewajiban Negara Indonesia Setelah Meratifikasi International Covenant on Economic Social and Cultural Rights (ICESCR)," *Jurnal Komunikasi Hukum (JKH)*, 7.1 (2021), 1–9.

¹¹⁸Antonio Cassese, *Hak Asasi Manusia di Dunia yang Berubah*, Dalam A. Rahman Zainuddin (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), h. 41.

¹¹⁹SBMI, "Belajar tentang Hak Asasi Manusia dari HRWG" <<https://sbmi.or.id/belajar-tentang-hak-asasi-manusia-dari-hrwg/>> [diakses 4 Februari 2022].

menuntut negara untuk dapat berperan maksimal dalam memenuhi hal-hak yang ditunangkan dalam kovenan tersebut, istilah ini juga dikenal sebagai hak-hak positif (*positive rights*).

Terdapat dua kategorisasi dalam hak-hak di ICCPR yaitu *non – derogable rights* dan *derogable rights*. *non – derogable rights* merupakan hak yang bersifat absolut, artinya hak ini tidak boleh dikurangi sedikitpun oleh negara termasuk dalam keadaan darurat. Adapun yang masuk dalam ketori hak absolut ini adalah (a) hak hidup dan keselamatan (*right to life*), (b) hak bebas dari penyiksaan dan perlakuan secara kejam (*right to be free from torture*), (c) hak bebas dari perbudakan dan diperhambakan (*right to be free from slavery*)¹²⁰ (d) hak kesamaan dihadapan hukum serta perlindungan hukum tanpa diskriminasi, (e) hak bebas dari pemidanaan yang berlaku surut, (f) hak sebagai subjek hukum, dan (g) hak atas kebebasan berpikir, keyakinan dan agama.¹²¹

Kategori yang kedua adalah *derogable rights* yaitu tentang kebolehan negara dalam melakukan pengurangan atau pembatasan terhadap pemenuhan hak-hak dalam masyarakat seperti (a) hak atas kebebasan berkumpul (b) hak atas kebebasan berserikat, termasuk membentuk dan menjadi anggota serikat buruh, dan (c) hak atas kebebasan menyatakan pendapat atau berekspresi; termasuk kebebasan mencari, menerima dan memberikan informasi dan segala macam gagasan tanpa memperhatikan batas (baik melalui tulisan maupun tulisan).

Kebebasan dalam mengekspresikan agama dan keyakinan dalam kehidupan sehari-hari dalam perspektif HAM diuraikan dengan tegas dalam Pasal 18 UDHR (*Universal Declaration of Human Rights*)

¹²⁰OHCHR, “Universal Declaration of Human Rights” <<https://www.ohchr.org/en/udhr/pages/Language.aspx?LangID=inz>> [diakses 4 Februari 2022].

¹²¹“Mengenal Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik | ICJR” <<https://icjr.or.id/mengenal-kovenan-internasional-hak-sipil-dan-politik/>> [diakses 4 Februari 2022].

dan Pasal 18 ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Rights*).

Pasal 18 UDHR

“Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dengan cara mengajarkannya, mempraktekannya, melaksanakan ibadahnya dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri”.

Pasal ini menunjukkan betapa pentingnya kebebasan beragama dalam kehidupan komunitas masyarakat Internasional. Poin-point penting yang diataur dalam Pasal 18 UDHR diatas adalah (1) hak untuk beragama (2) hak berpindah agama (3) hak untuk menjalankan ibadah, dan (4) hak untuk mengajarkan agama. Hak-hak tersebut dapat dijalankan oleh masyarakat baik secara individu maupun kelompok, begitu juga dengan tempat pelaksanaannya, baik ditempat umum maupun ditempat khusus (pribadi).¹²²

Dari ketentuan tersebut bisa dipahami bahwa HAM Internasional merupakan peniadaan batas atau sekat antar sesama manusia baik warna kulit, jenis kelamin dan ras. Selain itu adanya perjanjian HAM Internasional ini juga bertujuan untuk menghapuskan perbedaan sosial, agama dan budaya serta perbedaan tentang pandangan idiologi politik. Penghapusan sekat-sekat sosial tersebut bertujuan untuk memenuhi satu prasyarat tunggal HAM yakni manusia yang bermartabat serta memiliki hak yang sama dengan manusia lainnya.¹²³ Selain itu HAM juga tidak terbatas oleh ruang dan waktu, hal ini memiliki arti bahwa situasi tempat tidak boleh menghilangkan hak

¹²²Frans Sayogie, “Perlindungan Negara Terhadap Hak Kebebasan Beragama: Perspektif Islam dan Hak Asasi Manusia Universal,” *Prioris Journal of Law*, 3.3 (2013), 45.

¹²³Al Khanif, *Hukum, HAM dan Kebebasan Beragama* (Yogyakarta: Laksbang, 2016), h. 83.

seseorang untuk mendapatkan haknya sebagai masyarakat seperti di daerah konflik dan peperangan.¹²⁴

Indonesia sebagai salah satu anggota PBB telah meratifikasi ICCPR sebagai bentuk komitmen Indonesia dalam menegakkan HAM bagi masyarakatnya. Dalam bagian pertimbangan UU No. 12 2005 menjelaskan bahwa Hak Asasi Manusia merupakan hak kodrati yang melekat pada setiap individu dan wajib untuk dihormati, dilindungi, dipertahan dan diabaikan, dikurangi dan dirampas oleh siapapun.¹²⁵ Adapun pertimbangan bagi Pemerintah Indonesia untuk meratifikasi ICCPR tersebut dikarenakan memang Indonesia adalah negara Hukum dan menjunjung tinggi HAM yang dibuktikan dengan muatan Undang-Undang Dasara tahun 1954 (UUD-45) yang telah memuat tentang penghormatan terhadap HAM seperti persamaan kedudukan setiap warga-negara dalam hukum dan pemerintahan,¹²⁶ Hak katas pekerjaan bagi waga-negara, hak untuk mendapatkan kehidupan yang layak,¹²⁷ hak untuk bebas dalam berserikat dan berkumpul¹²⁸ serta hak untuk memeluk agama dan menjalankan ajaran agama sesuai dengan kepercayaan yang dianut.¹²⁹

Hal diatas memiliki tantangan tersendiri diawal-awal pemerintahan Indonesia atau bisa juga disebut Indonesia belum sepenuhnya menjalankan amanah UUD dalam melindungi Hak Asasi Manusia di Indonesia sejak Pemerintahan Orde lama sampai Orde Baru disaat kepemimpinan Presiden Soeharto.¹³⁰ Pada tahun 1998 lahinya susana politik baru yang kita kenal dengan sebutan

¹²⁴Lihat Article 3 *Universal Declaration of Human Rights* .

¹²⁵“Lihat UU No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan International Covenant On Civil And Political Rights”.

¹²⁶Lihat Pasal 29 ayat 2 UUD 1945.

¹²⁷Lihat Pasal 29 ayat 2 UUD 1945.

¹²⁸Lihat Pasal 29 ayat 2 UUD 1945.

¹²⁹Lihat Pasal 29 ayat 2 UUD 1945.

¹³⁰Belajar Tentang Hak Asasi Manusia Dari HRWG – sbmi,” diakses 7 Februari 2022, <https://sbmi.or.id/belajar-tentang-hak-asasi-manusia-dari-hrwg/>.

“Reformasi” membuat upaya penegakan HAM di Indonesia jauh lebih baik bila dibandingkan dengan era sebelumnya.

Perubahan dalam penegakan HAM di Indonesia pasca Reformasi bisa dilihat dari upaya *eksekutif* dan *legislatif* dalam menyusun dan mensahkan sejumlah peraturan perundang-undangan tentang HAM di Indonesia. seperti, Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia (MPR-RI) No. XVII/MPR/1998 tentang HAM, Pengesahan UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM, UU No. 26 Tahun 2000 tentang Pengadilan HAM. Serta pengesahan UU tentang perlindungan hak sipil dan politik dengan UU Nomor 12 Tahun 2005.

2. Interaksi Sosial Kegamaan

Hubungan antar sosial dalam suatu masyarakat sangat menentukan struktur yang terjadi didalamnya.¹³¹ Hubungan antar masyarakat baik dalam bentuk kelompok maupun individu adalah bentuk perwujudan terjadinya perubahan sosial ditengah masyarakat itu sendiri. Blumer dalam konsep *self-indication* yang digagasnya menyebutkan bahwa manusia merupakan aktor sadar yang menyatukan objek-objek melalui proses komunikasi yang berjalan, dimana ketika ia mengetahuinya maka dia kemudian dapat menilai dan memberi makna serta dapat memutuskan untuk bertindak.¹³² Interaksi sosial kegamaan paling tidak terjadi dalam tiga bentuk yakni *intrakomunal*, *interkomunal* dan *ekstra komunal*.

Blumer menjelaskan melalui konsep *self-indication*-nya bahwa manusia (dalam bertindak) merupakan aktor sadar yang *reflektif*, ia menyatukan obyek-obyek yang diketahuinya melalui proses komunikasi yang sedang berjalan, ketika ia mengetahuinya kemudian menilai, memberi makna dan memutuskan untuk bertindak.

¹³¹Faisal Muzzammil, “Sosiologi Komunikasi Masyarakat Industri,” *Jurnal Publisitas*, 8.1 (2021), 23.

¹³²Blumer Herbert, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Englewood Cliffs. N.J: Prentice Hall, 1969), h. 12.

Lebih jauh Blumer mengemukakan tiga premis *interaksionisme simbolik* yaitu: (1) tindakan manusia dalam menghadapi sesuatu atau manusia lain tidak (hanya) sebagai respon terhadap stimulus, dengan kata lain tidak sekedar ditentukan oleh struktur atau situasi obyektif, namun berasal dari dalam diri aktor yaitu menafsirkan dan memaknai sesuatu secara subyektif oleh aktor.¹³³ (2) makna-makna adalah produk sosial yang muncul selama interaksi, artinya pemaknaan tersebut berasal dari interaksi seseorang dengan orang lain, manusia belajar cara melihat dunia dari orang lain. (3) aktor-aktor sosial memberikan makna terhadap situasi, orang lain dan sesuatu melalui proses *interpretasi*.

Proses interaksi sosial dapat terjadi dalam dua bentuk yakni *asosiatif* dan *dis-asosiatif*. Interaksi sosial *asosiatif* adalah merupakan interaksi yang terjadi dalam bentuk keharmonisan yang intim antar sesama masyarakat. Sedangkan interaksi *dis-asosiatif* merupakan bentuk interaksi yang berupa konflik atau ketidak – harmonisan yang terkadang bahkan sampai menuju perpecahan dalam masyarakat.¹³⁴

Salah satu bentuk interaksi sosial *asosiatif* adalah kerjasama. Kerjasama merupakan bentuk *asosiatif* yang paling mendasar. Charles H. Cooley menjelaskan bahwa suatu kerjasama timbul apabila setiap individu menyadari bahwa mereka mempunyai kepentingan yang sama, dan secara bersamaan mempunyai pengetahuan dan pengendalian terhadap diri – sendiri untuk dapat memenuhi kepentingan tersebut. Kerjasama menurut Cooley dapat terjadi dalam lima bentuk yakni (1) *bargaining* (2) tolong-menolong (3) *co-optation* (4) *joint-venture* dan (5) *koalisi*.¹³⁵

¹³³Herdianti Gary Nidra, Putra Pratama Saputra, “Analisis Interaksionisme Simbolik Tradisi Sam Sip Pu pada Perayaan Imlek di Pulau Bangka,” *Jurnal Studi Inovasi*, 1.4 (2021), 47.

¹³⁴Imam Sujarwanto, “Interaksi Sosial Antar Umat Beragama,” *Journal of Educational Social Studies*, 1.2 (2012), 61–65.

¹³⁵Sujarwanto, “Interaksi Sosial Antar Umat Beragama”... 61.

Interaksi yang terjadi dalam suatu masyarakat bisa berjalan melalui cara komunikasi yang baik. Komunikasi merupakan cara bagi seseorang untuk memberikan tafsir terhadap lawan komunikasinya yang meliputi gaya bicara, gerak, mimik dan sikap. Komunikasi yang dilakukan oleh orang yang berbeda khususnya dalam budaya dan agama dapat mempengaruhi mereka dalam melakukan interaksi sosial ditengah masyarakat.

Dalam konteks komunikasi antara budaya dan agama sangat diperlukan keterbukaan sehingga gesekan-gesekan sosial dapat dihindarkan. Dengan adanya keterbukaan dan menghindari saling curiga dengan lawan komunikasi tersebut akan melahirkan memori persaudaraan yang terkenang dalam dalam fikiran masyarakat (*frame of reference*) serta melahirkan pengalaman yang akan memberikan kesan yang baik tentang agama dan budaya orang lain (*field of reference*).¹³⁶

Menurut pendapat Karl Jaspers keterbukaan dalam interaksi sosial suatu masyarakat merupakan bentuk penegasan eksistensi masyarakat itu sendiri, sehingga mispersepsi dalam keseharian dapat diminimalisir dengan membuka diri kepada orang lain disekitarnya.¹³⁷ Manusia sebagai mahluk sosial (*zoon politicon*) tentu membutuhkan sesama untuk menjalankan aktivitas kesehariannya, karena manusia akan merasakan manfaat kehidupan ini apabila membuka diri dan menjalin hubungan dengan pribadi-pribadi yang lainnya diluar kelompok dan golongannya sendiri, setidaknya demikianlah gagasan yang disampaikan oleh Richard N. Bender dalam bukunya yang berjudul "*philosophy of life*".¹³⁸

¹³⁶Winny Anugrah, Dadan dan Kresnowiati, *Komunikasi Antarbudaya: Konsep dan Aplikasi* (Jakarta: Jala Permata, 2008), h. 68.

¹³⁷Fauzi Ismail, "Interaksi Sosial Masyarakat Lawe Sigala-Gala Kabupaten Aceh Tenggara," *Adabiya1*, 19.2 (2017), 82.

¹³⁸Richard N. Bendr, *A philosophy of life*, (New York: Philosopical Library, 1961), h. 29.

Salah satu teori yang sering digunakan dalam mengkaji tentang interaksi sosial adalah teori Fungsionalisme Struktural.¹³⁹ Menurut teori ini masyarakat adalah suatu system sosial yang terdiri atas bagian dan elemen yang saling berkaitan serta menyatu dalam keseimbangan. Apabila terjadi perubahan pada salah satu elemennya, maka akan mempengaruhi juga pada elemen sosial yang lainnya. Karena setiap struktur dalam sistem sosial fungsional terhadap system yang lainnya, jika tidak berfungsi maka struktur tersebut akan hilang dengan sendirinya. Penganut teori Fungsional Struktural ini beranggapan bahwa semua peristiwa dan semua struktur adalah fungsional terhadap masyarakat.¹⁴⁰

Penganut teori Fungsional Struktural memusatkan perhatian terhadap cara menyelesaikan masalah, sehingga kondisi masyarakat tetap seimbang. Robert K. Merton berpendapat bahwa objek analisis sosiologis adalah fakta sosial seperti peranan sosial, proses sosial, pola institusional, organisasi kelompok dan pengendalian sosial.¹⁴¹ Semua penganut dari teori ini memusatkan perhatian kepada fungsi dari fakta sosial. teori Fungsional Struktural secara ensensial memiliki prinsip-prinsip sebagai berikut:

1. Masyarakat sebagai sistem yang kompleks yang memiliki bagian-bagian yang saling terkait dan saling mempengaruhi.
2. Bagian yang terdapat dalam masyarakat akan tetap eksis karena bagian tersebut mempunyai fungsi yang penting untuk memelihara eksistensi serta stabilitas dalam masyarakat.
3. Masyarakat memiliki mekanisme untuk mengintegrasikan

¹³⁹Ari Cahyo Nugroho, "Main Theory Of Sociology Communication (Structural Functionalism, Conflict Theory, Symbolic Interaction)," *Majalah Ilmiah Semi Populer Komunikasi Massa*, 2.2 (2021), 189.

¹⁴⁰Andi Haris, *Teori Sosiologi Modern* (Penerbit LeutikaPrio, 2021), h. 16.

¹⁴¹Ida Zahara Adibah, "Struktural Fungsional Robert K. Merton: Aplikasinya dalam Kehidupan Keluarga," *Jurnal Inspirasi*, 1.1 (2017), 172-74 <<http://ejournal.undaris.ac.id/index.php/inspirasi/article/view/12/11>>.

dirinya dengan masyarakat lainnya, mekanisme tersebut berfungsi untuk merekatkan hubungan dengan masyarakat lainnya. Bentuk mekanisme seperti ini dapat kita jumpai dalam bentuk komitmen anggota masyarakat terhadap nilai-nilai dan kepercayaan yang hidup dalam suatu masyarakat.

4. Masyarakat memiliki kecenderungan yang mengarah kepada homeostatis yakni upaya untuk mempertahankan diri dalam keadaan stabil, sehingga apabila terdapat gangguan pada bagian dalam masyarakat maka akan terjadi penyesuaian pada bagian yang lain untuk menciptakan keharmonisan dan stabilitas dalam masyarakat.
5. Perubahan sosial pada dasarnya membawa konsekuensi yang menguntungkan bagi kelompok masyarakat secara keseluruhan.¹⁴²

Teori yang kedua adalah teori konflik. Gagasan teori ini dimunculkan untuk *mencounter* keberadaan teori Fungsional Struktural, sehingga tokoh-tokoh penganut teori ini memberikan gagasan yang berlainan dengan teori Fungsional Struktural. Gagasan yang diajukan bahwa masyarakat senantiasa berada dalam proses perubahan, hal ini ditandai dengan adanya pertentangan yang terjadi dalam unsur masyarakat tersebut. Teori konflik melihat bahwa setiap elemen memberikan sumbangan terhadap disintegrasi sosial, serta keturanan yang terdapat dalam masyarakat disebabkan karena adanya tekanan kekuasaan dari atas oleh golongan yang berkuasa. Konsep sentral dalam teori konflik ini adalah wewenang dan posisi, distribusi kekuasaan dan wewenang yang dilakukannya dengan tidak merata menjadi faktor yang menentukan konflik yang sistematis.¹⁴³

Interaksi sosial keagamaan yang berlangsung antar kelompok dalam masyarakat akan membentuk proses identitas kelompoknya

¹⁴²Stephen K. Sanderson, *Makro sosiologi: sebuah pendekatan terhadap realitas sosial* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 9.

¹⁴³Haris, *Teori Sosiologi Modern*,... h. 20.

masing-masing. Pembentukan identitas yang mencakup pengembangan keberagaman akan tercapai jika kelompok tersebut mengimplementasikan kekuatan dan kelemahannya untuk menjawab permasalahan yang dihadapinya.¹⁴⁴ Pembentukan identitas menurut Erikson berfokus kepada dua dimensi yakni eksplorasi dan seleksi untuk menentukan komitmen. Fokus eksplorasi merujuk kepada masa untuk berpikir kembali, rencana masa depan serta memberikan pilihan untuk peran yang akan diambil, sedangkan komitmen merupakan personal pada individu dalam mengekspresikan diri dalam bentuk tindakan dan kepercayaan.¹⁴⁵

Proses pembentukan identitas sosial keagamaan menurut Peter L Berger terjadi dalam tiga tahapan yaitu, *eksternalisasi*, *objektifikasi* dan *internalisasi*.¹⁴⁶ Tahap *eksternalisasi* terjadi apabila terdapat proses pemberian tanggapan terhadap stimulus yang datang dari luar individu tersebut, jika tindakan yang dilakukan dalam menanggapi stimulus tersebut dianggap bisa menyelesaikan permasalahan yang ada, maka tindakan tersebut akan dilakukan secara berulang-ulang.¹⁴⁷ Tahapan yang kedua adalah *objektifikasi* yaitu terbentuknya kesadaran yang logis dalam diri individu sehingga ia dapat merumuskan bahwa suatu fakta dapat terjadi disebabkan adanya kaidah yang mengaturnya. Pada tahap kedua ini terdapat institusional dan legitimasi yang membuat pemahaman yang terdapat dalam masyarakat menjadi objektif dan sesuai dengan realita yang dihadapi.¹⁴⁸

¹⁴⁴Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (London: Paladin Grafton Books, 1950), h. 133.

¹⁴⁵B. A. Marcia, J. E., Waterman, "Ego Identity : A Handbook for Psychological Research," 1993, h. 42-67.

¹⁴⁶Adib Sofia, "Identitas Dan Interaksi Sosial-Keagamaan Masyarakat Belitung: Tinjauan Atas Dampak Tourism Pasca-Meledaknya Laskar Pelangi," *Jurnal Sosiologi Agama*, 9.1 (2017), 1 <<https://doi.org/10.14421/jsa.2015.091-01>>.

¹⁴⁷Geger Riyanto, *Peter L Berger: Perspektif Meta Teori Pemikiran* (Jakarta: LP3ES, 2009), h. 112.

¹⁴⁸Geger Riyanto, *Peter L Berger: Perspektif Meta Teori Pemikiran...* h. 111.

Sedangkan proses yang ketiga adalah *objektivikasi* proses ini disebut juga sebagai proses sosialisasi yang mana pada proses ini manusia (individu) merupakan hasil produk dari bentukan dalam masyarakat. Dengan demikian realitas sosial akan menjadi *taken granted* tanpa dipersoalkan oleh kelompok masyarakat yang lainnya.¹⁴⁹

Keberadaan agama dalam pembentukan identitas dalam masyarakat merupakan sebagai sarana untuk menjadikan individu dalam masyarakat supaya dapat berpikir dengan analitik terkait nilai-nilai yang diyakininya tersebut. Identitas agama merupakan cabang dari ilmu *neorologi sosial* yang dapat membuat individu mengetahui dirinya sendiri secara *koheran*, hal ini disebabkan agama memberikan peran yang penting dalam kapasitas kognitif individu yang meyakinkannya untuk mengintegrasikan dengan identitas diri pengikutnya. Selain itu agama dipandang sebagai konsep spiritual (*religiusitas*) dapat membantu individu dalam mengeksplorasi setiap masalah yang dihadapi pada pengembangan identitas.

Allport dan Ross membedakan *religiusitas* kepada dua bagian *religiusitas intrinsik* dan *religiusitas ekstrinsik*.¹⁵⁰ *Religiusitas intrinsik* dalam konsep Allport dan Ross ini lebih kepada tekanan untuk menjalankan keyakinan yang dianut secara seksama dan terus – menerus atau bisa juga dipahami sebagai motivasi seseorang untuk selalu hidup berdampingan dengan agama serta dapat mengaplikasikan nilai-nilai agama dalam kehidupan sehari-hari. Orientasi *religiusitas intrinsik* ini sangat erat hubungannya dengan adanya surga dan neraka sehingga melahirkan konsep pahala dan dosa.¹⁵¹ Dengan demikian

¹⁴⁹Sindung Haryanto, *Spektrum Teori Sosial: Dari Klasik hingga Postmodern* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2012), h. 153-154

¹⁵⁰J. M Allport, G. W., & Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice," *Journal of Personality and Social Psychology*, 5.4 (1967), 432.

¹⁵¹L Van Camp, D., Barden, J., & Sloan, "Social and individual religious orientations exist within both intrinsic and extrinsic religiosity," *Archive for the Psychology of Religion* 38, no. 1 (2016): 22–46, <https://doi/10.1163/15736121->

seseorang yang menganut *religiusitas intrinsic* akan menjunjung tinggi nilai-nilai agama, karena dalam keyakinannya agama adalah petunjuk dalam setiap tindakan yang dilakukan. Kalangan ini juga dianggap bisa menerima kritik yang dilayangkan kepadanya serta mampu mengatasi masalah yang dihadapi penuh dengan percaya diri.¹⁵²

Sedangkan *religiusitas ekstrinsik* berorientasi kepada individu untuk memanfaatkan agama secara *instrumental*,¹⁵³ sehingga setiap tindakannya akan selalu berkolerasi dengan ajaran agamanya. *religiusitas ekstrinsik* bisa juga dikatakan sebagai cara untuk individu dalam menggapai tujuannya dalam beragama. Oleh karena itu orang-orang penganut *religiusitas ekstrinsik* sangat reaktif bila ada faktor eksternal duniawi yang mempengaruhinya. Individu yang menganut *religiusitas ekstrinsik* akan memandang agama dari berbagai aspek, diantaranya aspek pembenaran atau pembelaan diri, aspek keamanan, penghibur serta aspek cara bertahan untuk melawan realita hidup.¹⁵⁴

3. Relasi Agama dan Budaya

Indonesia sebagai negara yang majemuk (*plural*) harus bisa menempatkan diri sebagai tempat untuk bertumbuh semua kalangan.¹⁵⁵ Kemajemukan Indonesia bisa dilihat dari bermacam-macam budaya, bahasa, suku, etnis dan agama yang ada didalamnya. Agama yang merupakan salah satu dari keragaman tersebut sering kali menjadi penyebab munculnya konflik sosial ditengah-tengah masyarakat, seperti konflik sektarian, konflik komunal, konflik

12341316.

¹⁵²Michael Hallahmi, Benjamin Beit., & Argyle, "The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience Orlofsky, J. L (Eds.), *Ego Identity : A Handbook for Psychological Research*" (1997), h. 3-21.

¹⁵³Van Camp, D., Barden, J., & Sloan, Social and individual religious orientations exist within both intrinsic and extrinsic religiosity..., h.46.

¹⁵⁴Allport, G. W., & Ross, *Personal Religious Orientation and Prejudice*..., h. 432.

¹⁵⁵Benyamin Fleming Intan dan Calvin Bangun, "Principled Pluralism and the Prevention of Religious Terrorism in Indonesia," *Religions*, 13.5 (2022), 432.

terorisme dan konflik politik keagamaan.¹⁵⁶

Agama merupakan sarana bagi penganutnya untuk memelihara integritasnya dengan sang pencipta (Tuhan).¹⁵⁷ Agama berasal dari kata *a – gama* (Sangsekerta) yang berarti “*tidak kacau*” artinya kehadiran agama untuk menghindarkan manusia dari kekacauan baik terhadap sesama maupun lingkungan sekitar. Agama juga bisa diartikan sebagai *religion-religio-religare* (inggris) yang berarti mengikat. Dalam pengertian agama sebagai *religio* yakni adanya ikatan dalam bentuk peraturan tentang hubungan manusia baik secara *vertikal* maupun *horizontal*.¹⁵⁸

Adapun budaya atau kebudayaan berasal dari kata Sangsekerta dari kata *buddhayah* kata jamak dari *buddhi* yang mempunyai arti budi atau akal. Dalam hal ini budaya bisa diartikan sebagai perbuatan atau hal-hal yang berkaitan dengan budi dan akal manusia. Sedangkan dalam istilah asing (Inggris) budaya dikenal dengan sebutan *culture* yang bersumber dari kata *colere* yang mempunyai arti mengolah atau mengerjakan. Kata *culture* ini kemudian berkembang dengan arti sebagai aktivitas manusia atau sebagai daya untuk mengolah dan mengubah alam.¹⁵⁹

Manusia sebagai makhluk sosial selalu bergerak mengikuti perkembangan zaman (*elastis*) dengan melahirkan kebudayaan yang menjadi pedoman kelompoknya.¹⁶⁰ Tatanan kebudayaan merupakan salah satu yang esensial bagi manusia, hal ini dikarenakan setiap aspek

¹⁵⁶Enkin Asrawijaya, “Religious life in Indonesia in the Study of Post-Modernism,” *Khazanah Theologia*, 4.1 (2022), 50.

¹⁵⁷AniediAbasi Okon Ekpatt, “Concepts of God, Divinities, Ancestors, and Spirits in African Traditional Religious Thought: Conceptual Analysis,” in *Phenomenological Approaches to Religion and Spirituality* (Pennsylvania, USA: IGI Global, 2021), h. 21.

¹⁵⁸Mulyono Sumardi, *Penelitian Agama, Masalah dan Pemikiran* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1982), h. 71.

¹⁵⁹Laode Monto Bauto, “Perspektif Agama dan Kebudayaan Dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia (Suatu Tinjauan Sosiologi Agama),” *Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial* 23, no. 2 (2016), 11.

¹⁶⁰Eric Leon Louhenapessy, “Peran Etika di Era Revolusi 4.0 Dalam Bidang Pendidikan,” *Jurnal Sosial Sains*, 1.7 (2021), 555.

kehidupan manusia berdiri diatas fondasi kebudayaannya masing-masing.¹⁶¹ Sama seperti agama, pluralisme budaya di Indonesia juga menjadi salah satu penyebab konflik yang menyebabkan rusaknya tatanan sosial di masyarakat yang tentunya merugikan kelompok masyarakat itu sendiri.

Mengenai relasi antara agama–budaya tersebut di atas, Jalaluddin Rakhmat berpendapat bahwa keberadaan sebuah agama apakah ia lahir dari suatu kebudayaan tertentu maupun di impor dari kebudayaan luar bukanlah menjadi *entitas* yang vakum, menurutnya suatu agama akan mengalami *inkulturasi* dalam suatu kebudayaan karena agama dan budaya akan sama-sama mengalami pembauran yang harmonis.¹⁶²

Dari pendapat Rakhmat tersebut bisa dipahami bahwa agama dan budaya akan saling mempengaruhi atau dikenal dengan istilah proses dialektika agama dan budaya. Dalam pandangan antropolog, proses dialektika tersebut dianggap sebagai proses *eksternalisasi – objektivasi – internalisasi*. Dalam permasalahan seperti ini siapa yang membentuk apa dan apa yang mempengaruhi siapa, artinya bahwa agama dan budaya saling mempengaruhi dan saling memberi ruang dan warna dalam kehidupan masyarakat.¹⁶³

Clifford Geertz memiliki definisi tersendiri mengenai hubungan antara agama dan budaya, menurutnya agama merupakan fakta yang dapat dikaji, menurut Geertz hal itu dimungkinkan karena agama merupakan bagian dari kebudayaan itu sendiri.¹⁶⁴ Geertz berpendapat bahwa agama diyakini dalam masyarakat dapat saling mengisi dengan

¹⁶¹Marja Nesterova dan Iryna Dobronravova, “Social Self-Organization as Cohesion Driver in Socio-Cultural Sphere,” *Socio-Cultural Management Journal*, 5.1 (2022), 59.

¹⁶²Jalaluddin Rakhmat, “Menjembatani Agama dan Budaya - Majulah IJABI” <<https://www.majulah-ijabi.org/beranda-ustadz-jalal/menjembatani-agama-dan-budaya>> [diakses 13 Januari 2022].

¹⁶³Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London: Sage Publication, 1994), h. 35.

¹⁶⁴Ahmad Sugeng Riyadi, “Agama dan Kebudayaan Masyarakat Perspektif

budaya dengan alasan bahwa agama tanpa budaya tidak akan dapat diaktualisasikan begitu juga budaya tanpa agama maka tidak akan didapatkan makna yang mendalam tentang kebudayaan tersebut.¹⁶⁵

Kebudayaan dalam definisi Geertz adalah sebagai teks yang berjalan dan bersifat publik yang diekspresikan melalui tingkah – laku dalam masyarakat.¹⁶⁶ Dengan demikian dapat diartikan bahwa manusia adalah mahluk simbolik yang menggunakan simbol-simbol sebagai alat komunikasi antar sesama.¹⁶⁷ Dalam simbol-simbol tersebut terdapat makna-makna mendalam yang kemudian dikaji sehingga menjadi kebudayaan.¹⁶⁸

Agama dalam pandangan Geertz bukan hanya sekedar spirit tetapi telah ada jalinan yang intens antara agama sebagai nilai dan agama sebagai kognitif. Dalam masalah ini Geertz membaginya kepada dua bagian yakni:

1. Agama sebagai pola dalam Tindakan manusia (*pattren for behaviour*) yaitu agama dijadikan sebagai pedoman dalam Tindakan manusia di masyarakat;
2. Agama dihadirkan pola dari tindakan manusia (*pattern of behavieour*) yakni agama dijadikan sebagai hasil dari pengalaman manusia yang telah melembaga menjadi kekuatan budaya atau terkadang diartikan sebagai kekuatan mistis.¹⁶⁹

Clifford Geertz,” *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia*, 2.1 (2021), 16.

¹⁶⁵Syamsurijal Syamsurijal et al., “The Encounter of Customs and Religion in Cultivating Religious Moderation in Bugis,” in *9th Asbam International Conference (Archeology, History, & Culture In The Nature of Malay)*(ASBAM 2021) (Atlantis Press, 2022), h. 711.

¹⁶⁶Clementine K Fujimura, “Defining Culture for Leadership,” in *Developing Cross-Cultural Competence for Leaders* (England: Routledge, 2022), h. 12–24.

¹⁶⁷Ning Ratna Sinta Dewi, “Konsep Simbol Kebudayaan: Sejarah Manusia Beragama dan Berbudaya,” *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama*, 2.1 (2022), 4.

¹⁶⁸Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), h. 12.

¹⁶⁹Nursyam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 1.

4. Kekerasan Atas Nama Agama

Agama sering kali dikaitkan sebagai penyebab atas tindakan kekerasan yang terjadi di Indonesia dan bahkan dunia. Agama yang sejatinya sebagai pedoman dalam mengarungi kehidupan yang rukun telah berubah menjadi motivasi terjadinya kekerasan. Charles Kimball professor pada program studi Agama di University of Oklahoma mengatakan bahwa saat ini lebih banyak peperangan dan pembunuhan yang terjadi disebabkan oleh agama dan ini mengalahkan sebab peperangan dan pembunuhan oleh lembaga-lembaga lainnya dalam sejarah hidup manusia.¹⁷⁰

Namun William T. Cavanaugh seorang professor teologi pada De Paul University menyangkal pernyataan Charles Kimball di atas. Dalam bukunya yang berjudul *"The Myth of Religious Violence"* William menyangkal dengan mengatakan bahwa lebih memungkinkan seseorang untuk membunuh orang lain karena adanya ideologi dan praktek sekuler, tapi dalam menjalankan aksinya mereka mengatas namakan agama, dengan kata lain agama dikambinghitamkan dalam menjalankan aksi kejahatan.¹⁷¹

William T. Cavanaugh beranggapan bahwa agama sebagai penyebab kekerasan hanyalah mitos belaka, karena seringkali mitos agama dikatakan sebagai penyebab kekerasan sehingga mitos tersebut telah berubah menjadi fakta. Dalam pandangannya agama sebagai sumber peperangan tidak lepas dari teori-teori politik pada abad ke lima belas. Teori tersebut seperti yang dikemukakan oleh dari Benedict de Spinoza dalam bukunya yang berjudul *"Tractatus Theologico-Politicus"* dimana Spinoza menjelaskan bahwa penyebab peperangan dan revolusi merupakan dogma-dogma agama yang saling

¹⁷⁰Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil* (San Francisco: Harper, 2002), h. 1.

¹⁷¹William T. Cavanaugh, "Religious Violence as Modern Myth," *Political Theology* 15, No. 6 (2014), 552.

bertentangan, pendapat Spinoza tersebut kemudian dibenarkan oleh Thomas Hobbes yang menyatakan bahwa perang Inggris yang terjadi pada tahun 1640-an dan 1650-an sebagai konflik yang didorong oleh motif-motif agama.¹⁷²

Alfred North Whitehead berpendapat bahwa agama tidak selamanya dapat diartikan dengan kebaikan karena sangat memungkinkan suatu ajaran agama justru malah menjurus kepada kejahatan, maka untuk itu dalam pertimbangan memilih agama kita tidak boleh terbuai dengan gagasan atau teori-teori kebaikan yang disajikan karena itu sangat berbahaya dan berupa hayalan semata.¹⁷³ Sementara itu Daniel Dennett mengatakan saat ini para agamawan secara aktif menjelaskan tentang keadilan surga kepada orang-orang yang dianggap sebagai pendosa.¹⁷⁴ Richard Dawkins berasumsi jika tidak ada agama maka tidak ada peperangan dan penindasan seperti yang kita rasakan sekarang ini, menurut Dawkins agama dan pertentangannya merupakan dasar dari segala pertikaian yang terjadi di dunia sekarang ini,¹⁷⁵ hal ini dikarenakan agama yang kita anut selama ini memiliki nilai dan ajaran yang berbeda satu sama lain.

Kejahatan dengan mengatasnamakan agama memang sudah menjadi satu catatan sejarah kelam manusia selama ini. Ada banyak kepentingan yang melatar-belakangi terjadinya kekerasan tersebut, seperti faktor ekonomi, sosial dan politik.¹⁷⁶

¹⁷²William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009), h. 124.

¹⁷³Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (New York: Fordham University Press, 1996), h. 17-18.

¹⁷⁴Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Penguin Books, 2006), h. 338.

¹⁷⁵Richard Dawkins, *The God Delusion* (New York: Houghton Mifflin Company, 2006), h. 11.

¹⁷⁶Edi Purwanto, "Peran Ekonomi, Politik, dan Sosial dalam Kekerasan atas Nama Agama," *DUNAMIS: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani*, 4.1 (2019), 111–26 <<https://doi.org/10.30648/dun.v4i1.204>>.

Konflik agama yang berlangsung lama dan berlarut-larut dipengaruhi oleh adanya asumsi bahwa konflik tersebut merupakan *representasi* atas perjuangan kelompok komunal yang harus diperjuangkan untuk memenuhi kepentingan kelompoknya seperti akses terhadap ekonomi, keamanan dan pengakuan eksistensi kelompoknya ditengah-tengah masyarakat.¹⁷⁷ Demikianlah Edward Azhar menganalisa penyebab konflik yang berkepanjangan, dalam gagasannya yang lain Edward menyebutkan ada tiga penyebab terjadinya konflik yang berkepanjangan yakni:

Pertama adalah adanya kandungan komunal yaitu adanya kelompok-kelompok identitas tertentu seperti suku, ras, agama, budaya dan etnis. Poin utama yang dipermasalahkan dalam kelompok ini adalah adanya perbedaan kepentingan (*disartikulasi*) antara kelompoknya dengan kepentingan negara. *Kedua* adalah perampasan kebutuhan mendasar manusia yang diartikulasikan secara komunal. Kebutuhan mendasar manusia tersebut berupahak untuk mendapatkan jaminan kewanitaan, pekerjaan, politik serta adanya kebebasan dalam mengekspresikan budaya dan agama dalam kehidupan sehari-hari. *Ketiga* adalah adanya peran negara yang dominan dalam kehidupan suatu kelompok masyarakat tapi tidak dapat memuaskan keinginan individu dan kelompok masyarakat tersebut.¹⁷⁸

Kekeliruan dalam memahami doktrin agama juga bisa menjadi penyebab terjadinya tindak konflik dalam masyarakat.¹⁷⁹ Kesalahan dalam menafsirkan pesan moral yang terkandung dalam agama telah membuat orang menjadikan agama sebagai *legitimasi* tindakan brutal

¹⁷⁷Muhammad Arsyad et al., *Resolusi Konflik Sebuah Perspektif Sosiologi* (Kendari: Literacy Institute, 2021), h. 14-15 <www.literacyinstitute.org>.

¹⁷⁸Ahmad Isnaini, "Kekerasan Atas Nama Agama," *Kalam*, 8.2 (2017), 213 <<https://doi.org/10.24042/klm.v8i2.221>>...., 215.

¹⁷⁹Abdul Majid dan Cut Zainab, "Jihadis Terorisme: Titik Temu Antara Agama Dan Kekerasan," *Al-Ijtimai: International Journal of Government and Social Science*, 6.2 (2021), 159-66.

yang dilakukan (*sacred violence*). Kalangan ini beranggapan bahwa agama tidak bisa *diinterpretasikan* dengan keinginan manusia, karena agama dipahami sebagai *teosentris* bukan *antroposentris*.¹⁸⁰ Sehingga kelompok ini menjadikan agama sebagai *idolatry* bukan sebagai kritik sosial.

Agama secara sosiologis merupakan sistem kekuasaan yang ditujukan menstabilkan serta meluaskan kekuasaan. Karena itu agama sering kali dijadikan sebagai alat propaganda dalam memenuhi kepentingan kelompoknya, sehingga tidak jarang terjadi kekerasan yang mengatas namakan agama guna mencapai kepentingannya. Dalam ajaran agama manapun sebenarnya tidak dibenarkan untuk berbuat kekerasan, karena agama dan kekerasan adalah dua hal yang saling berlainan dan tidak mungkin disatukan (*konvergensi*). Agama menolak kekerasan merupakan sebagai prinsip dalam suatu tindakan. Kekerasan yang diakui dalam agama hanya kekerasan yang bersifat mencegah (*refresif*) dan membenahi (*preventif*) yang mengandung nilai-nilai moral untuk memperbaiki unsur-unsur nilai dalam masyarakat.

Dalam pandangan seperti di atas maka peran agama dalam kehidupan masyarakat akan berubah menjadi alat yang sangat efektif untuk menangkal kekerasan. Karena doktrin agama dianggap mampu untuk menagkal *eskalasi* kekerasan secara *masif*. Seperti dalam Islam kita mengenal adanya kes}alehan sosial dan kes}alehan spiritual. Dimana kes}alehan sosial ini dapat dicerminkan dari pola tingkah laku pemeluknya dalam masyarakat yang mengamalkan nilai-nilai Islam dalam tindakannya berupa perbuatan baik antar sesama manusia tanpa mengenal batas agama, ras, suku dan Bahasa (*hablun minannas*). Konsep seperti ini sejalan dengan ungkapan Max Weber

¹⁸⁰ Achmad Faisol Haq, "Pemikiran Teologi Teosentris Menuju Antroposentris Hasan Hanafi," *Jurnal Ilmiah Spiritualis: Jurnal Pemikiran Islam Dan Tasawuf*, 6.2 (2020), 159–90.

yang menyatakan bahwa struktur dan tindakan suatu kelompok bersumber dari komitmennya terhadap apa yang dipercayai (agama), tujuan dan standar perilaku kelompoknya.¹⁸¹

Dalam pandangan teori kritis yang digagas oleh Jurgen Habermas dan Pierre Bourdieu menjelaskan bahwa peran sosiolog sangat dibutuhkan dalam mengatasi dan mengajak orang untuk mengkritik penguasa masyarakat secara struktural. Karena pada dasarnya teori ini dibangun dalam rangka membebaskan masyarakat dari kejahatan struktur sosial yang dilakukan oleh sekelompok masyarakat.¹⁸² Konflik dalam pandangan Habermas sendiri adalah sesuatu yang *inherent* dalam masyarakat, alasannya adalah adanya hubungan yang saling terkait antara kekuasaan dan sistem sosial yang sangat dominan.¹⁸³

Adapun Pierre Bourdieu memberikan gagasan yang berupa *antithesis* terhadap pendapat dari Marx yang menganggap bahwa masyarakat sebagai kelas yang dapat ditentukan oleh kepentingan materi.¹⁸⁴ Dalam pandangan Bourdieu, arena sosial-lah yang dapat menciptakan bermacam cara serta strategi untuk mendapatkan sesuatu yang diinginkan.

C. Paradigma Konflik Dalam Teori Ilmu Sosial

Konflik sebagai dogma dalam masyarakat terhadap struktur fungsional sosial dengan berbagai perbedaan akibat dari perubahan dan perkembangan masyarakat.¹⁸⁵ Konflik memberikan ruang kepada

¹⁸¹OH.H. Gerth & C. Wright Mills, *From Max Weber: Essay in Sociology* (London: Routledge, 1991), h. 272-276.

¹⁸²Galbani Fadilah, "Implikasi Teori-teori Konflik terhadap Realitas Sosial Masa Kini: Tinjauan Pemikiran Para Tokoh Sosiologi," *Journal of Society and Development*, 1.1 (2021), 11–15.

¹⁸³J Habermas, *On The Pragmatics of Communication* (Cambridge: The MIT Press, 1998), h. 133.

¹⁸⁴Fadilah, "Perlindungan Hak Terhadap Kelompok Minoritas Agama"..., 14.

¹⁸⁵Ralf Dahrendorf, "Class and class conflict in industrial society," in *Social Stratification* (London: Routledge, 2019), h. 105–11.

masyarakat untuk dapat mengerti dan sadar tentang makna dari kehidupan bermasyarakat. Dalam kehidupan bermasyarakat, potensi konflik bisa saja terjadi kapan saja tanpa mengenal ruang dan waktu, baik konflik sesama individu maupun konflik individu dengan kelompok, maupun konflik kelompok dengan kelompok dalam masyarakat. Lahirnya konflik dalam masyarakat disebabkan oleh adanya paradigma dalam masyarakat tentang eksistensi kelompok maupun individu masyarakat dalam mempertahankan eksistensi kelompoknya untuk berkuasa diatas kelompok masyarakat yang lain.¹⁸⁶

Adanya upaya kelompok tertentu untuk menguasai kelompok lainnya dalam pergulatan sosial ditengah-tengah masyarakat dapat diidentifikasi sebagai konflik yang disebabkan oleh adanya perbedaan identitas dalam pergaulan interaksi sosial masyarakat.¹⁸⁷ Dalam mengkaji perbedaan identitas sebagai penyebab konflik setidaknya terdapat tiga pandangan sebagai penyebab konflik tersebut yakni padangan *primordialis*, *instrumentalis* dan *konstruktivis*. *Pertama primordialis* yaitu ikatan sosial seseorang dalam kehidupan yang dipegang teguh dalam kehidupan sehari-hari seperti ras, adat, keyakinan, suku dan daerah kelahiran.¹⁸⁸ Adanya perbedaan-perbedaan tersebut dapat menjadi penyebab gesekan-gesekan yang terjadi dalam individu maupun kelompok-kelompok masyarakat. Sikap primordialisme yang melekat pada suatu kelompok masyarakat sangat mempengaruhi pola perilaku individu dalam interaksi sosial dengan kelompok masyarakat lainnya. Akibatnya jika individu atau kelompok masyarakat tidak bisa menyesuaikan dengan pola kehidupan

¹⁸⁶Rianto Adi, *Sosiologi hukum: kajian hukum secara sosiologis* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012), h. 52.

¹⁸⁷Rocky Ratuwalangon et al., "Minahasa-Kristen Dalam Gejala Eksistensi Antara Budaya dan Agama," *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 17.1 (2022), 149–68.

¹⁸⁸Kun Maryati, *Sosiologi* (Surakarta: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2014), h. 17.

masyarakat yang multikultural, maka sikap primordial tersebut dapat menjadi penyebab konflik di tengah-tengah masyarakat.¹⁸⁹

Kedua adalah pandangan *instrumentalis*, kalangan ini memanfaatkan perbedaan identitas yang terdapat dalam masyarakat untuk mencapai tujuan yang di inginkan oleh kelompoknya.¹⁹⁰ Dalam pandangan teori *instrumentalis* identitas dikonstruksikan untuk kepentingan sekelompok orang (*elite*) dalam masyarakat dalam aspek kekuasaan. Kalangan ini beranggapan bahwa identitas sebagai sesuatu yang tidak statis karena selalu terjadi perubahan dalam relasi antar identitas dan perkembangan produk wacana politik dari elite yang berkuasa. Daniele Conversi menjelaskan bahwa *instrumentalisme* sangat berfokus pada proses manipulasi dan mobilisasi politik manakala kelompok masyarakat yang tersusun atas atribut-atribut etnisitas seperti agama, ras, suku, daerah kelahiran dan bahasa.¹⁹¹ Melalui politik identitas ini kalangan *instrumentalis* akan melakukan upaya untuk mendapatkan pengakuan secara politik dari kelompok lainnya, dengan demikian politik identitas ini akan melahirkan kelompok identitas dominan dan kelompok identitas marginal yang pada akhirnya dapat melahirkan konflik ditengah-tengah masyarakat.¹⁹² Dalam pandangan Brown bahwa etnis adalah salah satu bentuk asosiasi yang digunakan oleh individu-individu untuk mengejar kepentingan mereka terkait ekonomi dan politik.¹⁹³ Dengan demikian

¹⁸⁹M.D La Ode, *Etnis Cina Indonesia dalam Politik: Politik etnis Cina Pontianak dan Singkawang di Era Reformasi 1998-2008* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012), h. 383.

¹⁹⁰Iris Marion Young, "The ideal of community and the politics of difference," in *Feminism/postmodernism* (London: Routledge, 2013), h. 300–323.

¹⁹¹Daniele Conversi, "Reassessing current theories of nationalism: nationalism as boundary maintenance and creation," *Nationalism and Ethnic Politics*, 1.1 (1995), 73–85.

¹⁹²Syafuan Rozi et al., *Politik Identitas: Problematika dan Paradigma Solusi Keetnisan Versus Keindonesiaan di Aceh, Riau, Bali dan Papua* (Jakarta: Bumi Aksara, 2021), h. 20.

¹⁹³Barker, *Ethnicity and Nationalism (anthropological perspective)* (London: Pluto Press, 2004), h. 62.

maka akan terjadi persinggungan kepentingan dengan sesama kelompok dalam masyarakat dengan tujuan yang berbeda-beda, bila capaian setiap kelompok itu tidak sesuai dengan yang diharapkan maka konflik akan terjadi dengan menyalahkan kelompok yang lainnya.

Pandangan yang *ketiga* adalah dari kalangan *konstruktivis* yang beranggapan bahwa identitas kelompok di dalam masyarakat tidak bersifat kaku, sehingga etnisitas kelompok dalam masyarakat tersebut dapat diolah menjadi jaringan relasi sosial.¹⁹⁴ Kalangan *konstruktivis* berpandangan bahwa kelompok etnis dalam masyarakat dapat dijadikan sebagai konektivitas untuk mencapai tujuan bersama dengan konsep kerja sama dan adanya asas saling membutuhkan untuk membantu mewujudkan tujuan dari masing-masing kelompok.¹⁹⁵ Dalam pandangan *konstruktivis* bahwa dunia sebagai konstruksi sosial dimana agensi dan struktur saling membentuk satu sama lain. Singkatnya struktur mempengaruhi agensi begitu pun sebaliknya dimana agensi mempengaruhi struktur.¹⁹⁶ Ciri dari teori konstruktivisme ini adalah adanya penekanan terhadap pentingnya normatif, struktur material serta peran identitas dalam membentuk aksi politik dan hubungan yang saling konstitusi antara agen dan struktur, dalam artian *konstruktivis* menekankan kepada tiga aspek yang melatar belakangi agen dalam pembentukan suatu keputusan yakni konstruksi sosial, identitas aktor dan kepentingan.¹⁹⁷

¹⁹⁴Sawaros Thanapornsanguth dan Nathan Holbert, "Culturally relevant constructionist design: exploring the role of community in identity development," *Information and Learning Sciences*, 121.11/12 (2020), 847–67 <<https://doi.org/10.1108/ILS-02-2020-0024>>.

¹⁹⁵Amélie Blanchet Garneau dan Jacinthe Pepin, "Cultural competence: A constructivist definition," *Journal of Transcultural Nursing*, 26.1 (2015), 9–15.

¹⁹⁶S Theys, "Introducing Constructivism in International Relations Theory," *E-International Relations*, 2018, h. 1–4.

¹⁹⁷C Reus-Smit, "Constructivism," in *In Introducing International Relations*, 2005, h. 188–212 <<https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781315099064-4>>.

1. Interaksi sosial-agama dalam pandangan sosiologi

Hubungan antar sosial dalam suatu masyarakat sangat menentukan struktur yang terjadi di dalamnya.¹⁹⁸ Hubungan antar masyarakat baik dalam bentuk kelompok maupun individu adalah bentuk perwujudan terjadinya perubahan sosial di tengah masyarakat itu sendiri.¹⁹⁹ Blumer dalam konsep *self-indication* yang digagasnya menyebutkan bahwa manusia merupakan aktor sadar yang menyatukan objek-objek melalui proses komunikasi yang berjalan, dimana ketika ia mengetahuinya maka dia kemudian dapat menilai dan memberi makna serta dapat memutuskan untuk bertindak.²⁰⁰ Interaksi sosial keagamaan paling tidak terjadi dalam tiga bentuk yakni *intrakomunal*, *interkomunal* dan *ekstra komunal*.²⁰¹

Blumer menjelaskan melalui konsep *self-indication*-nya bahwa manusia (dalam bertindak) merupakan aktor sadar yang *reflektif*, ia menyatukan obyek-obyek yang diketahuinya melalui proses komunikasi yang sedang berjalan, ketika ia mengetahuinya kemudian menilai, memberi makna dan memutuskan untuk bertindak.²⁰²

Lebih jauh Blumer mengemukakan tiga premis *interaksionisme simbolik* yaitu: (1) tindakan manusia dalam menghadapi sesuatu atau

¹⁹⁸Leszek Nowak, "Religion as a Class Structure: A contribution to non-Marxian historical materialism," in *New Developments in the Theory of the Historical Process* (Brill, 2022), h. 26.

¹⁹⁹Lucas Molle dan Rido Latuheru, "Perubahan Sosial Dan Guncangan Budaya (Suatu Kajian Sosiologis Terhadap Perubahan Sosial Pada Masyarakat Pulau Nusalaut, Kecamatan Nusalaut, Kabupaten Maluku Tengah)," *BADATI*, 5.2 (2021), 78.

²⁰⁰Blumer Herbert, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Englewood Cliffs. N.J: Prentice Hall, 1969), h. 12.

²⁰¹Andreas Schmoller, *Of Safe Havens and Sinking Ships: The Church in Oral Histories of Middle Eastern Christians in Austria, Middle Eastern Christians and Europe: Historical Legacies and Present Challenges* (Zurich: Lit Verlag, 2018), h. 95.

²⁰²Thomas J Morrione, "Herbert Blumer, symbolic interactionism, and 21st-century sociology," in *The Routledge International Handbook of Interactionism* (Routledge, 2021), hal. 37–46.

manusia lain tidak (hanya) sebagai respons terhadap *stimulus*, dengan kata lain tidak sekedar ditentukan oleh struktur atau situasi obyektif, namun berasal dari dalam diri aktor yaitu menafsirkan dan memaknai sesuatu secara subyektif oleh aktor.²⁰³ (2) makna-makna adalah produk sosial yang muncul selama interaksi, artinya pemaknaan tersebut berasal dari interaksi seseorang dengan orang lain, manusia belajar cara melihat dunia dari orang lain. (3) aktor-aktor sosial memberikan makna terhadap situasi, orang lain dan sesuatu melalui proses *interpretasi*.²⁰⁴

Proses interaksi sosial dapat terjadi dalam dua bentuk yakni *asosiatif* dan *dis-asosiatif*.²⁰⁵ Interaksi sosial *asosiatif* adalah merupakan interaksi yang terjadi dalam bentuk keharmonisan yang intim antar sesama masyarakat.²⁰⁶ Sedangkan interaksi *dis-asosiatif* merupakan bentuk interaksi yang berupa konflik atau ketidakharmonisan yang terkadang bahkan sampai menuju perpecahan dalam masyarakat.

Salah satu bentuk interaksi sosial *asosiatif* adalah kerja sama. Kerja sama merupakan bentuk *asosiatif* yang paling mendasar. Charles H. Cooley menjelaskan bahwa suatu kerja sama timbul apabila setiap individu menyadari bahwa mereka mempunyai kepentingan yang sama, dan secara bersamaan mempunyai pengetahuan dan pengendalian terhadap diri – sendiri untuk dapat memenuhi kepentingan tersebut. Kerja sama menurut Cooley dapat terjadi dalam lima bentuk yakni (1)

²⁰³Gary Nidra, Putra Pratama Saputra, “Analisis Interaksionisme Simbolik Tradisi Sam Sip Pu”..., 47.

²⁰⁴Corey L Williams, A Adogame, dan O Adeboye, “Researching religion and violence: reflections on symbolic interactionism and fieldwork,” *Fighting in God’s Name: Religion and Conflict in Local-Global Perspectives*, 2020, 27.

²⁰⁵Bambang Sukanto, “Legal Sosio Approach in the Sustainable Utilization of Northern Coastal Area of Jakarta,” *KnE Social Sciences*, 2019, 561 <<https://doi.org/DOI.10.18502/kss.v3i14.4337>>.

²⁰⁶Bambang Subiyakto et al., “Social Interaction of Jukung Craftsmen in Pulau Sewangi, Alalak, Barito Kuala,” *The Innovation of Social Studies Journal*, 1.2 (2020), 102 <<https://doi.org/10.20527/iis.v1i2.2023>>.

bargaining (2) tolong-menolong (3) *co-optation* (4) *joint-venture* dan (5) *koalisi*.²⁰⁷

Interaksi yang terjadi dalam suatu masyarakat bisa berjalan melalui cara komunikasi yang baik. Komunikasi merupakan cara bagi seseorang untuk memberikan tafsir terhadap lawan komunikasinya yang meliputi gaya bicara, gerak, mimik dan sikap. Komunikasi yang dilakukan oleh orang yang berbeda khususnya dalam budaya dan agama dapat mempengaruhi mereka dalam melakukan interaksi sosial di tengah masyarakat.²⁰⁸

Dalam konteks komunikasi antara budaya dan agama sangat diperlukan keterbukaan sehingga gesekan-gesekan sosial dapat dihindarkan.²⁰⁹ Dengan adanya keterbukaan dan menghindari saling curiga dengan lawan komunikasi tersebut, akan melahirkan memori persaudaraan yang terkenang dalam pikiran masyarakat (*frame of reference*) serta melahirkan pengalaman yang akan memberikan kesan yang baik tentang agama dan budaya orang lain (*field of reference*).²¹⁰

Menurut pendapat Karl Jaspers keterbukaan dalam interaksi sosial suatu masyarakat merupakan bentuk penegasan eksistensi masyarakat itu sendiri sehingga mispersepsi dalam keseharian dapat di minimalisir dengan membuka diri kepada orang lain di sekitarnya.²¹¹ Manusia sebagai makhluk sosial (*zoon politicon*) tentu membutuhkan sesama untuk menjalankan aktivitas kesehariannya, karena manusia akan merasakan manfaat kehidupan ini apabila membuka diri dan

²⁰⁷Sujarwanto, "Interaksi Sosial Antar Umat Beragama"... , 61.

²⁰⁸Karel Kreijns, Kate Xu, dan Joshua Weidlich, "Social presence: Conceptualization and measurement," *Educational Psychology Review*, 34 (2021), 141–43.

²⁰⁹Hendrik A E Lao, Ezra Tari, dan Merensiana Hale, "Pola Komunikasi Interpersonal Bagi Keluarga Beda Agama Di Kecamatan Kota Raja, Kota Kupang," *Harmoni*, 20.1 (2021), 132.

²¹⁰Winny Anugrah, Dadan dan Kresnowiati, *Komunikasi Antarbudaya: Konsep dan Aplikasi* (Jakarta: Jala Permata, 2008), h. 68.

²¹¹Ismail, "Pandangan Kriminologi Terhadap Radikalisme Agama"... , 8.

menjalin hubungan dengan pribadi-pribadi yang lainnya diluar kelompok dan golongannya sendiri, setidaknya demikianlah gagasan yang disampaikan oleh Richard N. Bender dalam bukunya yang berjudul “*philosophy of life*”.²¹²

Salah satu teori yang sering digunakan dalam mengkaji tentang interaksi sosial adalah teori *Fungsionalisme Struktural*.²¹³ Menurut teori ini masyarakat adalah suatu sistem sosial yang terdiri atas bagian dan elemen yang saling berkaitan serta menyatu dalam keseimbangan. Apabila terjadi perubahan pada salah satu elemennya, maka akan mempengaruhi juga pada elemen sosial yang lainnya. Karena setiap struktur dalam sistem sosial fungsional terhadap sistem yang lainnya, jika tidak berfungsi maka struktur tersebut akan hilang dengan sendirinya. Penganut teori *Fungsional Struktural* ini beranggapan bahwa semua peristiwa dan semua struktur adalah fungsional terhadap masyarakat.²¹⁴

Penganut teori *Fungsional Struktural* memusatkan perhatian terhadap cara menyelesaikan masalah, sehingga kondisi masyarakat tetap seimbang.²¹⁵ Robert K. Merton berpendapat bahwa objek analisis sosiologis adalah fakta sosial seperti peranan sosial, proses sosial, pola institusional, organisasi kelompok dan pengendalian sosial.²¹⁶ Semua penganut dari teori ini memusatkan perhatian kepada fungsi dari

²¹²Richard N. Bendr, *A philosophy of life*, (New York: Philosopical Library, 1961), h. 29.

²¹³Ari Cahyo Nugroho, Teori Utama Sosiologi Komunikasi (Fungsionalisme Struktural, Teori Konflik, Interaksi Simbolik),” *Majalah Semi Ilmiah Populer Komunikasi Massa*, 2.2 (2021), h. 186–88

²¹⁴Andi Haris, *Teori Sosiologi Modern* (Penerbit LeutikaPrio, 2021), h. 16.

²¹⁵Ama Farida Sari, Rusnaini Rusnaini, dan Triana Rejekiningsih, “Dialog of Interfaith and Interbelief Communities of Pantura (Tali Akrap): an Overview From the Structural Functional Theory,” *Analisa: Journal of Social Science and Religion*, 4.02 (2019), 244.

²¹⁶Adibah.

fakta sosial.²¹⁷ Teori *Fungsional Struktural* secara esensial memiliki prinsip-prinsip sebagai berikut:

1. Masyarakat sebagai sistem yang kompleks yang memiliki bagian-bagian yang saling terkait dan saling mempengaruhi.
2. Bagian yang terdapat dalam masyarakat akan tetap eksis karena bagian tersebut mempunyai fungsi yang penting untuk memelihara eksistensi serta stabilitas dalam masyarakat.
3. Masyarakat memiliki mekanisme untuk mengintegrasikan dirinya dengan masyarakat lainnya, mekanisme tersebut berfungsi untuk merekatkan hubungan dengan masyarakat lainnya. Bentuk mekanisme seperti ini dapat kita jumpai dalam bentuk komitmen anggota masyarakat terhadap nilai-nilai dan kepercayaan yang hidup dalam suatu masyarakat.
4. Masyarakat memiliki kecenderungan yang mengarah kepada *homeostasis* yakni upaya untuk mempertahankan diri dalam keadaan stabil, sehingga apabila terdapat gangguan pada bagian dalam masyarakat maka akan terjadi penyesuaian pada bagian yang lain untuk menciptakan keharmonisan dan stabilitas dalam masyarakat.
5. Perubahan sosial pada dasarnya membawa konsekuensi yang menguntungkan bagi kelompok masyarakat secara keseluruhan.²¹⁸

Teori yang kedua adalah teori konflik. Gagasan teori ini dimunculkan untuk *mengonter* keberadaan teori Fungsional Struktural, sehingga tokoh-tokoh penganut teori ini memberikan gagasan yang berlainan dengan teori Fungsional Struktural.²¹⁹ Gagasan yang diajukan bahwa masyarakat senantiasa berada dalam

²¹⁷Ari Cahyo Nugroho, "Teori Utama Sosiologi Komunikasi, h. 186–88.

²¹⁸Stephen K. Sanderson, *Makro sosiologi: sebuah pendekatan terhadap realitas sosial* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 9.

²¹⁹Iskandarsyah Siregar, "The Relationship between Conflict and Social Change in the Perspective of Expert Theory: A Literature Review," *International Journal of Arts and Humanities Studies*, 2.1 (2022), 11–12.

proses perubahan, hal ini ditandai dengan adanya pertentangan yang terjadi dalam unsur masyarakat tersebut. Teori konflik melihat bahwa setiap elemen memberikan sumbangan terhadap disintegrasi sosial, serta keturunan yang terdapat dalam masyarakat disebabkan karena adanya tekanan kekuasaan dari atas oleh golongan yang berkuasa.²²⁰ Konsep sentral dalam teori konflik ini adalah wewenang dan posisi, distribusi kekuasaan dan wewenang yang dilakukan dengan tidak merata menjadi faktor yang menentukan konflik yang sistematis.²²¹

Interaksi sosial keagamaan yang berlangsung antar kelompok dalam masyarakat akan membentuk proses identitas kelompoknya masing-masing. Pembentukan identitas yang mencakup pengembangan keberagaman akan tercapai jika kelompok tersebut mengimplementasikan kekuatan dan kelemahannya untuk menjawab permasalahan yang dihadapinya.²²² Pembentukan identitas menurut Erikson berfokus kepada dua dimensi yakni eksplorasi dan seleksi untuk menentukan komitmen. Fokus eksplorasi merujuk kepada masa untuk berpikir kembali, rencana masa depan serta memberikan pilihan untuk peran yang akan diambil, sedangkan komitmen merupakan personal pada individu dalam mengekspresikan diri dalam bentuk tindakan dan kepercayaan.²²³

Proses pembentukan identitas sosial keagamaan menurut Peter L Berger terjadi dalam tiga tahapan yaitu, *eksternalisasi*, *objektivikasi* dan *internalisasi*.²²⁴ Tahap *eksternalisasi* terjadi apabila terdapat proses

²²⁰David Pietraszewski, "Towards a computational theory of social groups: A finite set of cognitive primitives for representing any and all social groups in the context of conflict," *Behavioral and Brain Sciences*, 2021, 10 <<https://doi.org/doi:10.1017/S0140525X21000583>>.

²²¹Haris, *Teori Sosiologi Modern*,...hal. 20.

²²²Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (London: Paladin Grafton Books, 1950), h. 133.

²²³B. A. Marcia, J. E., Waterman, "Ego Identity : A Handbook for Psychological Research," 1993, h. 42-67.

²²⁴Adib Sofia, "Identitas Dan Interaksi Sosial-Keagamaan Masyarakat

pemberian tanggapan terhadap stimulus yang datang dari luar individu tersebut, jika tindakan yang dilakukan dalam menanggapi stimulus tersebut dianggap bisa menyelesaikan permasalahan yang ada, maka tindakan tersebut akan dilakukan secara berulang-ulang.²²⁵ Tahapan yang kedua adalah *objektifikasi* yaitu terbentuknya kesadaran yang logis dalam diri individu sehingga ia dapat merumuskan bahwa suatu fakta dapat terjadi disebabkan adanya kaidah yang mengaturnya. Pada tahap kedua ini terdapat institusional dan legitimasi yang membuat pemahaman yang terdapat dalam masyarakat menjadi objektif dan sesuai dengan realitas yang dihadapi.²²⁶ Sedangkan proses yang ketiga adalah *objektifikasi* proses ini disebut juga sebagai proses sosialisasi yang mana pada proses ini manusia (individu) merupakan hasil produk dari bentukan dalam masyarakat. Dengan demikian realitas sosial akan menjadi *taken granted* tanpa dipersoalkan oleh kelompok masyarakat yang lainnya.²²⁷

Keberadaan agama dalam pembentukan identitas dalam masyarakat merupakan sebagai sarana untuk menjadikan individu dalam masyarakat, supaya dapat berpikir dengan analitik terkait nilai-nilai yang diyakininya tersebut. Identitas agama merupakan cabang dari ilmu *neurologi sosial* yang dapat membuat individu mengetahui dirinya sendiri secara *koheren*.²²⁸ Hal ini disebabkan agama memberikan peran yang penting dalam kapasitas kognitif individu yang meyakinkannya untuk mengintegrasikan dengan identitas

Belitung”..., 5.

²²⁵Geger Riyanto, *Peter L Berger: Perspektif Meta Teori Pemikiran* (Jakarta: LP3ES, 2009), h. 112.

²²⁶Geger Riyanto, *Peter L Berger: Perspektif Meta Teori Pemikiran* (Jakarta: LP3ES, 2009), h. 110-111.

²²⁷Sindung Haryanto, *Spektrum Teori Sosial: Dari Klasik hingga Postmodern* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2012), h. 153-154

²²⁸Rikard Roitto, “Using Behavioural Sciences to Understand Early Christian Experiences of Conversion,” in *Religious and Philosophical Conversion in the Ancient Mediterranean Traditions* (Brill, 2022), h. 43-58.

diri pengikutnya. Selain itu agama dipandang sebagai konsep spiritual (*religiositas*) dapat membantu individu dalam mengeksplorasi setiap masalah yang dihadapi pada pengembangan identitas.²²⁹

Allport dan Ross membedakan *religiositas* kepada dua bagian *religiositas intrinsik* dan *religiositas ekstrinsik*.²³⁰ *Religiositas intrinsik* dalam konsep Allport dan Ross ini lebih kepada tekanan untuk menjalankan keyakinan yang dianut secara seksama dan terus – menerus atau bisa juga dipahami sebagai motivasi seseorang untuk selalu hidup berdampingan dengan agama serta dapat mengaplikasikan nilai-nilai agama dalam kehidupan sehari-hari.²³¹ Orientasi *religiositas intrinsik* ini sangat erat hubungannya dengan adanya surga dan neraka sehingga melahirkan konsep pahala dan dosa.²³² Dengan demikian seseorang yang menganut *religiositas intrinsik* akan menjunjung tinggi nilai-nilai agama, karena dalam keyakinannya agama adalah petunjuk dalam setiap tindakan yang dilakukan.²³³ Kalangan ini juga dianggap bisa menerima kritik yang dilayangkan kepadanya serta mampu mengatasi masalah yang dihadapi penuh dengan percaya diri.²³⁴

Sedangkan *religiositas ekstrinsik* berorientasi kepada individu

²²⁹Berenika Seryczyńska et al., “Religious capital as a central factor in coping with the Covid-19: Clues from an international survey,” *European Journal of Science and Theology*, 17.2 (2021), 47.

²³⁰Allport, G. W., & Ross.

²³¹Carina Matei et al., “On faith and meaning-making: a psycho-theological perspective,” *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 21.62 (2022), 39.

²³²L Van Camp, D., Barden, J., & Sloan, “Social and individual religious orientations exist within both intrinsic and extrinsic religiosity,” *Archive for the Psychology of Religion* 38, no. 1 (2016): 22–46, <https://doi/10.1163/15736121-12341316>.

²³³Dorothea Wahyu Ariani, “Religiosity , morality and hardworking : Relationship models on diversity of religion in Indonesia,” *JSSSH – An international online research journal in social sciences and humanities*, 8.1 (2022), 20–21.

²³⁴Michael Hallahmi, Benjamin Beit., & Argyle, “The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience Orlofsky, J. L (Eds.), *Ego Identity : A Handbook for Psychological Research*” (1997), 3-21.

untuk memanfaatkan agama secara *instrumental*,²³⁵ sehingga setiap tindakannya akan selalu berkorelasi dengan ajaran agamanya. *religiositas ekstrinsik* bisa juga dikatakan sebagai cara untuk individu dalam menggapai tujuannya dalam beragama. Oleh karena itu orang-orang penganut *religiositas ekstrinsik* sangat reaktif bila ada faktor eksternal duniawi yang mempengaruhinya. Individu yang menganut *religiositas ekstrinsik* akan memandang agama dari berbagai aspek, diantaranya aspek pembenaran atau pembelaan diri, aspek keamanan, penghibur serta aspek cara bertahan untuk melawan realitas hidup.²³⁶

2. Struktur Konflik

Konflik sosial atau sering disebut dengan konflik merupakan proses interaksi *disosiatif* antara seseorang dengan orang yang lainnya dalam kehidupan sosial, baik dalam bentuk hubungan individu, keluarga, kelompok, masyarakat maupun bangsa dan negara.²³⁷ Konflik sebagai keniscayaan yang dipandang sebagai realitas sosial, pasti terjadi baik atas kehendak sendiri maupun tidak dikehendaki oleh pihak-pihak yang terlibat dalam suatu konflik.²³⁸

Orang yang terlibat dalam konflik sosial terkadang memiliki pandangan bahwa konflik sosial tersebut merusak, merugikan dan membuat penderitaan.²³⁹ Pandangan seperti ini pada umumnya diungkapkan oleh orang-orang yang mengalami traumatik, penderitaan, kehilangan dan kerugian baik materi maupun non-materi. Pandangan semacam ini dalam kajian konflik disebut sebagai

²³⁵Van Camp, D., Barden, J., & Sloan.

²³⁶Allport, G. W., & Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice"...
343.

²³⁷Georg Simmel, "The sociology of conflict. I," *American journal of sociology*, 9.4 (1904), 490–525.

²³⁸Wahyudi, *Teori Konflik dan Penerapannya Pada Ilmu-Ilmu Sosial*, (Malang: UMMPress, 2016), h. 61.

²³⁹Abdul Aziz SR, "Transformasi konflik dan peran pemerintah daerah," *Journal of Urban Sociology*, 2.1 (2019), 31–35.

pandangan tradisional (*the traditional view*).²⁴⁰ *Traditional view* memosisikan konflik sebagai proses sosial yang berdampak kepada disharmoni, kehancuran (*destructive*), *disfungsional* dan *disintegrasi*. Konflik sosial dalam pandangan tradisional ini dikaitkan dengan gangguan harmonitas dan integrasi di dalam masyarakat.²⁴¹ Dengan demikian konflik sosial sebisa mungkin untuk dicegah dan di hindari supaya tidak pernah terjadi di dalam kehidupan masyarakat.

Pandangan yang *kedua* dalam kajian konflik adalah pandangan hubungan manusia (*the human relation view*). Pandangan ini menempatkan konflik sebagai dampak dari adanya hubungan sesama manusia, karena tidak selamanya hubungan antar sesama manusia terjalin dalam bentuk kerja sama (harmonis) tetapi terkadang juga diselingi dengan konflik dalam proses interaksi sosial sehari-hari.²⁴² Pandangan kelompok ini melihat konflik sosial sebagai sesuatu yang wajar (*sunatullah*), normal dan alamiah dalam kehidupan kelompok masyarakat.²⁴³

Pandangan yang *ketiga* adalah pandangan interaksionis (*the interactionist view*). Kalangan ini beranggapan bahwa konflik perlu diciptakan dalam kehidupan kelompok dan organisasi masyarakat dengan tujuan supaya kelompok dan organisasi masyarakat dapat lebih dinamis.²⁴⁴ Karena dalam anggapan kelompok ini konflik dapat mewujudkan integrasi sosial, dinamika sosial dan dapat melihat

²⁴⁰Novi Yanti Diana Sari, "Madrasah Dan Konflik Keagamaan: Studi atas Konflik Kaum Tuo-Kaum Mudo dalam Krisis Madrasah Islamiyah Tanjung Raja Ogan Ilir Sumatera Selatan, 1925-1932," *Journal of Indonesian History*, 9.1 (2020), 64–75.

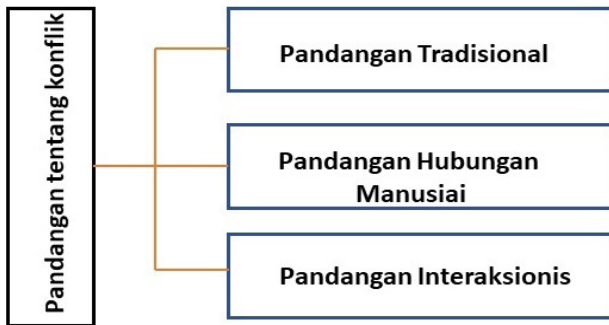
²⁴¹Kwok Leung, Pamela Tremain Koch, dan Lin Lu, "A dualistic model of harmony and its implications for conflict management in Asia," *Asia Pacific Journal of Management*, 19.2 (2002), 201–20.

²⁴²Jefri Heridiansyah, "Manajemen konflik dalam sebuah organisasi," *Jurnal STIE Semarang (Edisi Elektronik)*, 6.1 (2014), 28–41.

²⁴³Andi Dody May Putra Agustang, *Konflik Sosial dan Resolusi Konflik di Perguruan Tinggi* (Surabaya: Global Aksara Pers, 2022), h. 3.

²⁴⁴Thomas J Morrione, "Herbert Blumer, symbolic interactionism, and 21st-century sociology," in *The Routledge International Handbook of Interactionism*

keberpihakan orang-orang satu sama lain.²⁴⁵ Tanpa adanya konflik, maka kehidupan masyarakat akan statis dan tidak responsif. Pandangan ini tentunya sangat berseberangan dengan pandangan kalangan tradisionalis yang cenderung menghindari konflik dalam masyarakat.



Gambar 2.1

Pandangan tentang konflik pemikiran Robin (2003) dalam Wahyudi (2021: 12).

Ketiga kerangka pandangan konflik diatas dapat dijadikan sebagai acuan dalam menguraikan sebab terjadinya sebuah konflik, pihak-pihak yang berkonflik serta dampak yang dilahirkan dari adanya konflik tersebut.

3. Penyebab Konflik

Konflik sosial sebagai proses sosial di mana dua atau lebih entitas sosial dihubungkan oleh satu bentuk hubungan *psikologis antagonis* atau *interaksi antagonis*.²⁴⁶ Dalam pandangan Clinton F.

(Routledge, 2021), h. 37–46.

²⁴⁵Revaldo Pravasta Julian M B Salakory, "Folk Dialogue Sebagai Modal Sosial Dalam Mewujudkan Perdamaian Islam-Kristen Di Maluku," *Lani: Jurnal Kajian Ilmu Sejarah dan Budaya*, 1.1 (2020), 12–26.

²⁴⁶Khusniati Rofiah, "Dinamika Relasi Muhammadiyah dan NU Dalam Perspektif Teori Konflik Fungsional Lewis A. Coser," *Kalam*, 10.2 (2016), 469.

Fink (1968) *antagonisme* adalah unsur umum yang terdapat dalam semua konflik, sehingga Fink menyebutkan penyebab konflik adalah *antagonisme psikologis* dan *antagonisme interaksi sosial*.²⁴⁷ Adanya perbedaan *antagonistik* telah membuat ruang konflik menjadi terbuka. Kemunculan perbedaan yang *antagonistik* dalam kehidupan masyarakat adalah sesuatu yang alamiah (sunatullah), sehingga kemunculan konflik dalam kehidupan masyarakat merupakan sebuah keniscayaan.²⁴⁸ Berikut adalah beberapa faktor yang dapat menyebabkan konflik dalam kehidupan masyarakat:

- a. Perbedaan Karakter. Manusia dilahirkan di muka bumi ini tidak memiliki kesamaan karakter setiap individunya, baik dalam bentuk sifat, cita-cita, sikap dan keinginan-keinginannya.²⁴⁹ Perbedaan karakter individu tersebut terkadang gagal diakomodasi dalam proses interaksi sosial sehari-hari sehingga tidak jarang akan melahirkan konflik antar individu-individu tersebut di dalam masyarakat;
- b. Perbedaan budaya. Adanya perbedaan budaya mengenai sistem pengetahuan dan kebiasaan cara pandang kehidupan dalam masyarakat tidak jarang berakhir dengan konflik jika gagal untuk melakukan *asosiasi* dalam proses interaksi sosial.²⁵⁰ Perbedaan budaya tersebut dapat berupa perbedaan bahasa, ekonomi, keyakinan, kesenian dan lain-lain;
- c. Perbedaan kepentingan. Perbedaan kepentingan dapat menjadi

²⁴⁷Clinton F Fink, "Some Conceptual Difficulties in the Theory of Social Conflict," *The Journal of Conflict Resolution*, 12.4 (1968), 420 <<http://www.jstor.org/stable/173460>>.

²⁴⁸Andi Dody May Putra Agustang, *Konflik Sosial dan Resolusi Konflik di Perguruan Tinggi*...h. 3.

²⁴⁹Uswatun Hasanah, "Manajemen Konflik dalam Meningkatkan Kualitas Kerja pada Lembaga Pendidikan Islam," *Al-Idarah : Jurnal Kependidikan Islam*, 10.1 (2020), 3 <<https://doi.org/10.24042/alidarah.v10i1.6448>>.

²⁵⁰Suheri Harahap, "Konflik etnis dan agama di indonesia," *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama (JISA)*, 1.2 (2018), 4.

penyebab terjadinya konflik di dalam masyarakat.²⁵¹ Karena adanya kepentingan yang berbeda-beda, maka individu atau kelompok akan bersaing untuk memperbuatkan kesempatan dan status sosial di tengah-tengah masyarakat.²⁵²

Dari ketiga penyebab terjadinya konflik di atas terjadi karena adanya perbedaan dan benturan kepentingan antar sesama kelompok dalam masyarakat. Selain itu, konflik juga dapat terjadi karena adanya perubahan norma moral dalam suatu masyarakat, seperti keinginan, kepuasan dan tuntutan.²⁵³ Perbedaan arah perubahan sosial juga bisa menjadi penyebab konflik, seperti keinginan sekelompok masyarakat untuk terjadinya perubahan dalam tatanan nilai sosial, sementara sekelompok masyarakat yang lainnya menghendaki tetap pada tatanan sistem sosial lama sebagaimana yang telah diwarisinya dari pendahulu-pendahulu mereka.²⁵⁴

Chalmers Ashby Johnson dalam karyanya yang berjudul *“Revolutionary Change”* menjelaskan tentang proses terjadinya konflik, bahwa masyarakat sebagai sistem peran dan perilaku yang berorientasi kepada status yang dipandu oleh norma, dimana status dan norma adalah sebagai elemen sosial yang utama, sementara nilai sebagai media sosialnya, dalam hal ini nilai adalah ekspektasi dan isyarat sosial.²⁵⁵ Dalam pandangan Johnson, masyarakat yang harmonis adalah yang memiliki keseimbangan antara nilai dan

²⁵¹Michael Argyle, “The skills, rules, and goals of relationships,” in *The emerging field of personal relationships* (Routledge, 2021), h. 23–39.

²⁵²Eefje Cuppen, “The value of social conflicts. Critiquing invited participation in energy projects,” *Energy Research & Social Science*, 38 (2018), 28–32 <<https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.erss.2018.01.016>>.

²⁵³Paul Gilbert, “Creating a Compassionate World: Addressing the Conflicts Between Sharing and Caring Versus Controlling and Holding Evolved Strategies,” *Frontiers in Psychology*, 11 (2021), 13 <<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.582090>>.

²⁵⁴Triana Rosalina Noor, “Alternatif Pemecahan Masalah Pada Masyarakat Multikultural,” *Al Iman: Jurnal Keislaman Dan Kemasyarakatan*, 4.2 (2020), 204–32.

²⁵⁵Wahyudi, *Teori Konflik dan Penerapannya Pada Ilmu-Ilmu Sosial*,.... h. 21.

lingkungan (pembagian kerja). Dalam masyarakat, perubahan dapat terjadi dalam nilai maupun lingkungan yang disebabkan oleh berbagai faktor seperti munculnya inovasi intelektual, perkembangan teknologi, komunikasi global dan lain sebagainya.²⁵⁶

Pada dasarnya semua masyarakat mempunyai sikap *homeostasis* untuk mempertahankan keseimbangan nilai yang hidup dan berkembang dalam suatu masyarakat.²⁵⁷ Upaya *homeostasis* ini dalam bentuk pengendalian penyimpangan, upaya menghindari konflik dengan aturan-aturan yang dibuat oleh penguasa (Undang-undang) serta adanya sanksi hukum. Jika proses *homeostasis* ini gagal, maka keseimbangan antara nilai dan lingkungan dalam masyarakat dapat menciptakan kondisi *revolusioner* yang meliputi perubahan nilai atau lingkungan, perubahan perangkat *homeostasis* dengan hilangnya otoritas kekuasaan dan ketegangan sosial.²⁵⁸

4. Macam-macam konflik

Konflik dalam pandangan ilmu sosiologi adalah untuk mempelajari konflik yang terjadi pada manusia dalam proses interaksi sosial.²⁵⁹ Konflik tersebut bisa dalam bentuk konflik antar individu, antar kelompok, antar masyarakat maupun konflik antar bangsa dan negara.²⁶⁰ Morton Deutsch mendefenisikan konflik sebagai tindakan

²⁵⁶Chalmers Ashby Johnson, *Revolutionary Change* (Boston: Little Brown, 1966), h. 24.

²⁵⁷Elly Romy dan Muhammad Ardansyah, *Teori dan Perilaku Organisasi* (Medan: UMSU press, 2022), h. 39.

²⁵⁸Chalmers Ashby Johnson, *Revolutionary Change* (Boston: Little, Brown and Company, 1966), h. 24.

²⁵⁹Ari Cahyo Nugroho, "Main Theory of Sociology Communication (Structural Functionalism, Conflict Theory, Symbolic Interaction)," *Majalah Ilmiah Semi Populer Komunikasi Massa*, 2.2 (2021), 189.

²⁶⁰Alexander De Juan, Jan Pierskalla, dan Elisa Schwarz, "Natural disasters, aid distribution, and social conflict – Micro-level evidence from the 2015 earthquake in Nepal," *World Development*, 126 (2020), 104715 <<https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2019.104715>>.

yang dilakukan seseorang yang tidak sesuai dengan tindakan orang lain pada suatu kelompok, seperti mengganggu, mencegah, melukai dan lain sebagainya.²⁶¹ George Simmel (1858-1918) berpendapat bahwa konflik dapat mengintegrasikan dan menstabilkan kehidupan dalam masyarakat. Simmel memiliki gagasan bahwa suatu kelompok dapat bekerja dalam rangka mewujudkan solidaritas internal, mengurangi perbedaan pendapat serta memusatkan kekuasaan.²⁶² Dalam hal ini Simmel membagi konflik kepada empat macam yakni:

- a. *Perang*, yakni jenis konflik yang paling populer merupakan satu-satunya sarana kontak antara kelompok asing sebelum perdagangan antar teritorial berkembang. Meskipun peperangan bersifat *disasosiatif*, tetapi disisi lain perang juga mempunyai efek *asosiatif*. Dalam hal ini Simmel mengaitkan peperangan dengan adanya dorongan *antagonis* pada diri manusia. Dorongan *antagonis* telah membawa tindakan manusia pada keinginan untuk mendapatkan materi sehingga menjadi landasan terciptanya konflik;
- b. *Perseteruan antar faksi*, yakni perang intra kelompok yang disebabkan oleh rasa ke tidak adilan yang dilakukan oleh sekelompok kepada kelompok yang lainnya;
- c. *Litigasi*, yakni konflik *yuridis* ketika individu atau kelompok mengklaim terhadap hak-hak tertentu atas dasar faktor obyektif terhadap kelompok-kelompok lainnya;
- d. *Ideologi*, yakni konflik antar masing-masing pihak yang teguh memegang ideologinya sebagai satu kebenaran yang *absolut*. Dalam konflik Ideologi ini masing-masing kelompok

²⁶¹Deborah A. Cai dan Edward L. Fink, "Weaving together three strands of research: Culture, communication, and conflict," *The Routledge Handbook of Intercultural Mediation*, 2022, 3 <<https://doi.org/10.4324/9781003227441-37>>.

²⁶²Georg Simmel, "The Conflict in Modern Culture," in *On Individuality and Social Forms*, ed. oleh Donald N. Levine (Chicago: University of Chicago Press, 1971), h. 375-93.

menjustifikasi kebenaran ideologi kelompoknya sebagai *the only one best way* sebagai sarana untuk mencapai cita-cita kelompoknya.

Sementara Sheriff Folarin (2013) menjelaskan paling tidak terdapat tujuh jenis konflik yang sering terjadi di dalam masyarakat. Dalam hal ini Folarin mencoba menjelaskan macam-macam konflik yang sering terjadi di tengah-tengah kehidupan masyarakat.²⁶³ Adapun jenis konflik tersebut adalah sebagai berikut:

- a. *Konflik intra-pribadi*, yakni konflik yang disebabkan oleh pemikiran yang tidak bisa dikendalikan oleh individu itu sendiri.²⁶⁴ Konflik intra pribadi ini adalah konflik dalam melawan diri sendiri, yaitu berusaha melawan atau berkonflik dengan pikiran dan kebiasaannya yang dapat berakibat berupa depresi, kemarahan, prustasi dan lain sebagainya.
- b. *Konflik antar pribadi*, yakni konflik yang terjadi antara manusia melawan manusia lainnya. Konflik ini merupakan konflik secara langsung seperti pertentangan, saling memukul, saling tembak dan lainnya. Konflik secara pribadi bisa terjadi secara fisik ataupun bisa juga dalam bentuk konflik secara batin antar pihak yang berkonflik.
- c. *Konflik manusia melawan masyarakat dan manusia melawan alam*. Jenis konflik manusia melawan masyarakat terjadi dalam hal manusia melawan praktik kehidupan buatan manusia (institusi) seperti pelanggaran hak asasi manusia, perdagangan manusia, perbudakan dan lain sebagainya. Sedangkan konflik manusia melawan alam adalah konflik yang menggambarkan perselisihan antara manusia dan alam seperti perubahan iklim,

²⁶³Sheriff F Folarin, "Types and causes of conflict," *Readings in Peace and Conflict Studies*, 2013, 4–6.

²⁶⁴Sri Muliati Abdullah, "Social Cognitive Theory: A Bandura Thought Review published in 1982-2012," *Psikodimensia*, 18.1 (2019), 87–88 <<https://doi.org/10.24167/psidim.v18i1.1708>>.

- pemanasan global, pandemik dan lain sebagainya.
- d. *Konflik keluarga*, yakni konflik yang terjadi dalam satu keluarga, konflik ini muncul dikarenakan peran keluarga dan ekspektasi masing-masing keluarga yang tidak terpenuhi.
 - e. *Konflik antar kelompok*, yakni konflik yang disebabkan oleh perseteruan yang terjadi antara kelompok agama, etnis, komunitas dan kelompok atas dasar kepentingan.
 - f. *Konflik dalam negara*, yakni konflik yang terjadi dalam suatu negara yang berdaulat yang dipengaruhi oleh faktor ekonomi, pembangunan, sumber daya alam dan kesejahteraan sosial yang tidak merata berakibat terjadinya kesenjangan sosial.
 - g. *Konflik antar negara*, yakni konflik yang terjadi antara dua negara atau lebih (internasional). Konflik antar negara terjadi disebabkan oleh perebutan wilayah oleh negara lain, pemutusan hubungan diplomatik, perang dagang dan lain sebagainya.²⁶⁵

Gagasan pembagian konflik dalam masyarakat juga di jelaskan oleh John Lewis Gillin dan John Philip Gillin (1948) yang menjelaskan terdapat lima jenis konflik yang selama ini terjadi di dalam masyarakat,²⁶⁶ yakni:

- a. *Konflik pribadi*, yakni konflik yang terjadi antara dua orang dalam satu kelompok.
- b. *Konflik rasial*, yakni konflik yang terjadi disebabkan oleh ada perbedaan ras, suku dan agama. Konflik ini terjadi dikarenakan adanya tabrakan kepentingan dan kebudayaan.
- c. *Konflik kelas*, yakni konflik yang terjadi antara dua kelas yang berbeda. Menurut Karl Marx, dalam konflik kelas, masyarakat selalu terbagi ke dalam dua kelas dalam kehidupan yakni kelas *borjuis* dan kelas *proletar*, kelas penguasa dan kelas massa. Dalam

²⁶⁵Folarin, "Types and causes of conflict,"...h, 3-4.

²⁶⁶Wahyudi, *Teori Konflik dan Penerapannya Pada Ilmu-Ilmu Sosial*,... h. 24-

konflik ini akan terjadi eksploitasi dan di eksploitasi sehingga menimbulkan gejolak pada setiap tingkatan kelas tersebut.

- d. *Konflik politik*, yakni konflik yang terjadi antar partai politik dalam memperebutkan kekuasaan politik.
- e. *Konflik Internasional*, yakni konflik yang terjadi antar dua negara atau lebih yang disebabkan oleh adanya batas-batas teritorial yang dilanggar oleh suatu negara.

5. Manifestasi Konflik

Konflik merupakan *manifestasi* dari tindakan manusia untuk meraih posisi dalam setiap tingkatan stratifikasi sosial.²⁶⁷ Berikut ini adalah beberapa *manifestasi* dari konflik sosial yang terjadi di tengah-tengah masyarakat:

- a. *Perang*, perang merupakan salah satu *manifestasi* dari konflik sosial yang terjadi. Perang dalam *manifestasi* konflik bisa diartikan perang antar negara dan perang dalam negara sendiri. Perang ini bisa juga dalam bentuk fisik dengan mengerahkan kekuatan militer dan persenjataan atau bisa juga dalam bentuk perang bersifat terselubung (*laten*) seperti perang Dingin antar Blok Barat dan Blok Timur, perang dagang antara Amerika Serikat dan Cina serta perang ideologi.²⁶⁸
- b. *Kudeta*, yakni pengambil-alihan tampuk kekuasaan secara paksa dengan melawan hukum oleh sekelompok orang yang tidak mempunyai legitimasi untuk bertindak. Kelompok yang melakukan kudeta tersebut bisa datangnya dari kelompok militer,

²⁶⁷Iskandarsyah Siregar dan Zulkarnain, "The Relationship between Conflict and Social Change in the Perspective of Expert Theory: A Literature Review," *International Journal of Arts and Humanities Studies*, 2.1 (2022), 12 <<https://doi.org/10.32996/bjahs.2022.2.1.2>>.

²⁶⁸Ariesani Hermawanto, "Darwinisme Sosial Dan Keamanan Internasional: Sebuah Analisis Ringkas," *Paradigma: Jurnal Masalah Sosial, Politik, dan Kebijakan*, 23.2 (2021), 86–88 <<https://doi.org/10.31315/paradigma.v23i2.5012>>.

- sipil atau kombinasi antara militer dan sipil.²⁶⁹
- c. *Pemberontakan*, yaitu suatu upaya perlawanan yang dilakukan oleh rakyat kepada penguasa yang berdaulat. Pemberontakan ini bisa dilakukan oleh pimpinan tokoh agama, tokoh adat, etnis, partai politik dan oknum militer dengan tujuan untuk mengganggu stabilitas keamanan negara serta agar kepentingan para pemberontak tersebut dapat diakomodir oleh negara.
 - d. *Protes*, yakni suatu tindakan konflik dalam bentuk aksi massa secara damai maupun aksi massa secara anarkis/kekerasan. Tindakan protes ini dilakukan untuk menentang kebijakan pemerintah yang dianggap tidak populer dan berpihak kepada massa yang memprotes. Jika aksi massa dalam memprotes tersebut tidak ditanggapi dengan baik oleh target yang di protes, maka tindakan protes bisa berubah menjadi tindakan anarkis yang berakhir dengan perbuatan kekerasan.

D. Teori Konflik

Teori konflik merupakan orientasi awal dari teori sosiologi. Teori konflik ini berkembang di tengah keberadaan teori *fungsionalisme* gagasan Herbert Spencer (1898) yang menekankan kepada konflik dan perubahan.²⁷⁰ Dalam pandangan Spencer, perang antar penduduk merupakan kekuatan *evolusioner*, bila suatu masyarakat mengorganisirnya dengan baik, maka mereka akan menang dan dapat mengendalikan kelompok masyarakat yang telah dikalahkan.²⁷¹ Analisis *geopolitik* Spencer ini menjadi teori konflik yang terkenal

²⁶⁹Christian Bjørnskov, Bodo Knoll, dan Martin Rode, "A Time to Plot, A Time to Reap: Coups, Regime Changes, and Inequality," *Defence and Peace Economics*, 2021, 1–26.

²⁷⁰Bernard Raho, *Teori Sosiologi Modern (Edisi Revisi)* (Yogyakarta: Moya Zam Zam, 2021), h. 95.

²⁷¹Manav S Geddam, "Theoretical Perspective Of NEP 2020," *International Journal of Multidisciplinary Educational Research*, 816.6 (2022), 2–7.

hingga pertengahan abad ke-20.²⁷²

Barulah pada pertengahan abad ke-20 lahir teori sosiologi baru yang dikenal dengan teori konflik (*conflict theory*) yang merupakan antitesis terhadap teori *fungsionalisme* (struktur fungsional) yang menawarkan asumsi bahwa, setiap yang eksis pasti memiliki fungsi terhadap eksistensinya.²⁷³ Jika sesuatu yang eksis tidak memiliki fungsi terhadap keberadaannya, maka ia akan digantikan oleh sesuat untuk menjalankan fungsi yang dibutuhkan. Dalam pandangan *Fungsionalisme* bahwa sistem itu terdiri dari sub-sistem, dimana masing-masing sub-sistem memiliki fungsinya masing-masing yang saling bergantung satu sama lain (*interdependence*), selalu bergerak dalam keseimbangan untuk menciptakan keteraturan sosial (*social order*).²⁷⁴

Sementara teori konflik mengembangkan asumsi yang berlawanan dengan teori *fungsional*.²⁷⁵ Menurut teori konflik, sistem sosial tidak selamanya berada dalam situasi dan kondisi yang teratur. Dalam suatu sistem sosial maka akan muncul persaingan, pertikaian, ketegangan dan permusuhan (*disharmoni*). Adanya kondisi *disharmoni* di dalam masyarakat tersebut disebabkan oleh adanya perbedaan-perbedaan kepentingan di antara setiap anggota masyarakat yang susah untuk diakomodir oleh para pihak yang sedang berinteraksi. Sehingga untuk mempertahankan kepentingan yang ada, maka pihak yang kuat (*strong power*) akan berusaha untuk melakukan *ekspansi*, *eksploitasi*, *dominasi* dan *hegemoni* terhadap pihak yang lemah (*powerless*). Dengan adanya

²⁷² Ardillah Abu, *Teori Budaya, Sosial Dan Politik* (Makassar: CV Kail Mahkota Abadi, 2022), h. 69.

²⁷³ Suci Fajarni, "Teori Kritis Mazhab Frankfurt: Varian Pemikiran 3 (Tiga) Generasi Serta Kritik Terhadap Positivisme, Sosiologi, dan Masyarakat Modern," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 24.1 (2022), 74.

²⁷⁴ Nurul Awwaliyah Aspan, "Madrasah Sebagai Sistem Sosial Perspektif Talcott Parsons," *Rabbani: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 2.1 (2021), 56–71.

²⁷⁵ Kumpiady Widen, "Dampak Konflik Sosial Antar Etnis Tahun 2001 Terhadap Pola Interaksi Sosial Di Kabupaten Kotawaringin Timur Kalimantan Tengah," *Jurnal Sosiologi*, IV.1 (2021), 5.

sistem sosial semacam ini, maka akan memecah sistem sosial dalam lapisan masyarakat yakni sistem sosial kelompok *superordinat* dan sistem sosial kelompok *subordinat*.²⁷⁶

Pada fase tertentu dalam konflik yang terjadi, individu atau kelompok masyarakat yang berkonflik akan melakukan negosiasi untuk melakukan kesepakatan (*konsensus*) dengan harapan dapat mencapai terciptanya sistem sosial yang teratur, damai dan harmoni.²⁷⁷ Namun kondisi semacam ini dalam pandangan teori konflik, diyakini tidak akan bertahan dalam jangka waktu yang lama (langgeng), karena senantiasa terbuka peluang terhadap tindakan yang melanggar konsensus yang telah disepakati kedua belah pihak yang berkonflik, dan hal ini dalam teori konflik dianggap sebagai sesuatu yang alamiah, karena dalam sistem sosial selalu mengikuti hukum *dialektika* antara konflik, negosiasi, konsensus, pelanggaran dan terjadinya konflik kembali secara siklus.

Adapun tokoh-tokoh teori konflik dalam sosiologi adalah Karl Marx (1818-1883) yang kemudian gagasan Karl Marx ini dikembangkan oleh sosiolog Jerman Max Weber (1864-1920) dan Georg Simmel (1858-1918).²⁷⁸ Ketiga tokoh ini kemudian memberikan ide-ide pokok dalam pendekatan konflik kontemporer saat ini. Berikut ini adalah beberapa teori konflik yang digagas oleh tokoh-tokoh sosiologi.

1. Teori Konflik Karl Marx

Teori konflik Karl Marx memusatkan perhatian pada mode produksi dan hubungan produksi.²⁷⁹ Mode produksi dalam

²⁷⁶Hugo G Nutini, "The superordinate sector: The Ruling, Political, and Social Classes," in *Social Stratification and Mobility in Central Veracruz* (University of Texas Press, 2021), h. 48–79.

²⁷⁷Rinandita Wikansari et al., *Manajemen Konflik* (Batam: Cendikia Mulia Mandiri, 2022), h. 56.

²⁷⁸Rahmad Syahputra Nasution, "Resolusi Konflik Perusakan Masjid Al Amin Di Kecamatan Percut Sei Tuan" (Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2021), h. 19.

²⁷⁹Iskandar Dzulkarnain, "The Trajectory of Social Formation and the

pandangan Marx merujuk kepada organisasi produksi ekonomi tertentu pada masyarakat tertentu. Sedangkan istilah hubungan produksi yang dimaksud Marx adalah hubungan antara mereka yang mempunyai alat-alat produksi (*kapitalis/borjuis*) dengan mereka yang tidak mempunyai alat-alat produksi (*buruh/proletar*).²⁸⁰ Menurut pandangan Marx, dalam sejarah perkembangan manusia, cara produksi terus berkembang melalui interaksi antara corak produksi dan hubungan produksi.²⁸¹ Cara produksi terus berkembang kepada realisasi dari kapasitas produknya secara maksimal. Menurut Marx, evolusi semacam ini akan menciptakan *antagonisme* antara kelas-kelas manusia yang ditentukan oleh hubungan produksi.²⁸²

Dalam pandangan Marx, sepanjang sejarah perjalanan manusia, faktor materi (ekonomi) akan menjadi determinan yang utama dalam kehidupan masyarakat.²⁸³ Siapa yang dapat menguasai materi (*means of production/economic materials*) maka dia bisa mendapatkan segala sesuatu yang di inginkan, dimana keberadaan (*existence*) yang akan menentukan kesadaran (*consciousness*) bukan kesadaran yang

Alienated Salt-work Community of Madurese People” <<http://sosiologi.trunojoyo.ac.id/wp-content/uploads/18.-Trajektori-Formasi-Sosial-Dan-Teralienasinya-Masyarakat-Pegaraman-Rakyat-Madura-Iskandar-Dzulkarnain.pdf>> [diakses 4 November 2022].

²⁸⁰Nazir Ahmed Kasi dan Saman Salah, “Inflation as a Parent of Unemployment : Revisiting the Effects of Unemployment and Inflation on the Economy of Pakistan under Karl Marx ’ s Conflict Theory,” *Urdu Research Journal*, 13.1 (2021), h. 92.

²⁸¹Erik Jönsson, Jakobsen Peter, *Socio-Spatial Theory in Nordic Geography: Intellectual Histories and Critical Interventions*, ed. oleh Henrik Gutzon Larsen, *Socio-Spatial Theory in Nordic Geography* (Lund, Sweden: Springer Nature Switzerland AG, 2022), h. 58. <<https://doi.org/10.1007/978-3-031-04234-8>>.

²⁸²Christelle Barakat, Ali Askerov, “Peace and Conflict Studies: Evolution, Relevance, and Approaches for Change,” *Global Journal of Peace Research and Praxis*, 3.1 (2021), 4.

²⁸³Wei Xiaoping, “Concept of Preposition and Analysis on Relevant Issues,” in *Karl Marx on Socialist Theory and Practice: Rethinking Marx’s Theory of Human Emancipation*, ed. oleh Wei Xiaoping (Cham: Springer International Publishing, 2022), h. 29–69 <https://doi.org/10.1007/978-3-031-09210-7_2>.

menentukan keberadaan.

Proses konflik sosial yang terjadi di dalam masyarakat dikarenakan adanya ketidakadilan terhadap distribusi sumber-sumber yang langka di dalam masyarakat. Distribusi sumber-sumber langka tersebut lambat laun akan menciptakan konflik kepentingan (*conflict of interest*) antara golongan *superordinate* dengan golongan *subordinat*. Marx melanjutkan bahwa semakin kalangan *subordinat* mengetahui terhadap kebutuhan kolektifnya secara benar (*true collective interest*), maka mereka akan cenderung mempersoalkan *legitimasi* dari sistem distribusi sumber-sumber langka yang dianggap tidak adil tersebut.²⁸⁴ Dengan demikian golongan *subordinat* akan menggabungkan dirinya bersama-sama untuk melawan golongan *superordinate* (dominan). Kondisi seperti dapat terjadi jika *superordinate* gagal mengartikulasikan kepentingan *subordinat* sehingga terjadi peningkatan proses *deprivasi absolut* menjadi *deprivasi relatif*,²⁸⁵ pada sisi yang lain kalangan *subordinat* mampu mengembangkan dan melahirkan kepemimpinan politik di antara mereka.

Selanjutnya apabila kalangan *subordinat* mampu mengembangkan *ideologis* kelompoknya serta sukses dalam membangun kepemimpinan politik, maka menurut Marx kepentingan serta relasi antar golongan (*superordinate* dan *subordinat*) akan *terpolarisasi* dan tidak *terkonsiliasikan*.²⁸⁶ Dengan adanya *polarisasi* ini akan meningkatkan tensi konflik sosial, pada akhirnya jika konflik berlangsung semakin keras, maka akan terjadi perubahan kebijakan struktural terkait pola distribusi sumber-sumber langka yang baru sebagaimana yang di

²⁸⁴Hein de Haas, "A Theory of Migration: The Aspirations-Capabilities Framework," *Comparative Migration Studies*, 9.1 (2021), 7 <<https://doi.org/10.1186/s40878-020-00210-4>>.

²⁸⁵Sarlito W, *Psikologi Sosial* (Jakarta: Salemba Humanika, 2009), h. 247.

²⁸⁶Abdullah Idi, *Konflik etno religius di Asia Tenggara* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2018), h. 113.

inginkan oleh kalangan *subordinat*.²⁸⁷

Distribusi yang tidak merata yang dilakukan oleh kalangan masyarakat *kapitalis* dipertahankan melalui paksaan ideologis.²⁸⁸ Dalam hal ini kalangan *borjuasi* akan memaksa kalangan *proletariat* untuk dapat menerima kondisi yang saat ini sedang terjadi. Teori konflik mengasumsikan bahwa kalangan elit (*borjuis*) akan membentuk sistem hukum dan tradisi serta struktur sosial di dalam masyarakat untuk mendukung dominasi mereka.²⁸⁹ Dalam teori Marx, Ketika kelas pekerja dan masyarakat miskin mengalami kondisi yang semakin buruk, maka kesadaran kolektif akan meningkatkan kesadaran mereka terkait ketidakadilan dan kesadaran kolektif tersebut berpotensi untuk melahirkan pemberontakan.²⁹⁰

Tabel 2.1. *Konflik kelas dalam teori Karl Marx*

Tahapan	Kelas yang menindas	Kelas tertindas
Primitif komunisme	Tidak ada kelas = tidak ada konflik	
Perbudakan	Pemilik budak	Budak
Feodalisme	Pemilik tanah	Penggarap tanah
Kapitalisme	Borjuis	Proletariat
Sosialisme	Manager negara	Pekerja
Komunisme	Tidak ada kelas = tidak ada konflik	

²⁸⁷Lusi Andriyani et al., “Relasi Kuasa Elit Lokal Dan Pemerintah Lokal Dalam Penangan Konflik Sosial Paska Pilkada Dalam Mendukung Ketahanan Sosial,” *Jurnal Ketahanan Nasional*, 27.1 (2021), 40 <<https://doi.org/10.22146/jkn.61155>>.

²⁸⁸Hein de Haas, A Theory of Migration: The Aspirations-Capabilities Framework,... h. 7.

²⁸⁹Christian Hunkler et al., “Spatial and Social Im/mobility in Forced Migration: Revisiting Class,” *Journal of Ethnic and Migration Studies [in this special issue]*, 2022, 4 <<https://doi.org/10.1080/1369183X.2022.2123431>>.

²⁹⁰Harsa Permata, “Filsafat Dan Konsep Negara Marxisme,” *Jurnal Filsafat*, 21.3 (2011), 203.

2. Teori Konflik Max Weber

Max Weber mengembangkan teori konflik dengan melakukan *konvergensi*.²⁹¹ Dalam pandangannya bahwa konflik merupakan sesuatu yang kuat berhubungan dengan kepemimpinan karismatik (*charismatic leaders*) yang bisa dan mampu memobilisasi kalangan *subordinat*.²⁹² Berbeda dengan Karl Marx, Weber mengatakan bahwa kemunculan pemimpin *subordinat* tersebut tidak dapat diprediksi, sehingga konflik *revolusioner* tidak bisa dikatakan selalu diproduksi oleh sistem ketidakadilan seperti yang digagas oleh Karl Marx. Sebagian besar prinsip-prinsip teori konflik sosial Max Weber lebih kepada melihat transisi masyarakat yang mempunyai basis kewenangan tradisional (*traditional authority*) menuju suatu sistem yang diorganisasikan melalui kewenangan *legal-rasional* (*rational-legal authority*).²⁹³

Salah satu kondisi yang menyebabkan kalangan *subordinat* tidak mengakui *legitimasi* politik golongan *superordinat* adalah rendahnya angka mobilitas sosial.²⁹⁴ Kalangan *subordinat* yang hanya berada pada ranking bagian bawah, memiliki peluang yang sangat kecil untuk dapat naik ke *hierarki* yang lebih tinggi untuk memasuki kelas baru, status kelompok dan partai, pada akhirnya membuat kemarahan golongan *subordinat* akan terakumulasi. Dalam pandangan Weber, ketiadaan peluang tersebut akan mengakibatkan permasalahan yang serius dan dapat menghilangkan antusiasitas golongan *subordinat* untuk dapat menerima sistem kewenangan tradisional (*traditional authority*).

²⁹¹Robert Grafstein, "The failure of Weber's Conception of Legitimacy: its Causes and Implications," *The Journal of Politics*, 43.2 (1981), 456–72.

²⁹²Nayyereh Qavi, "A Meta-analysis, Analyzes of the Islamic Revolution (Case Study: Max Weber's Theory of Charisma)," *Journal of Contemporary Research on Islamic Revolution*, 4.13 (2022), 25.

²⁹³Joshua Rust, "Max Weber and social ontology," *Philosophy of the Social Sciences*, 51.3 (2021), 312–42.

²⁹⁴Wahyudi, *Teori Konflik dan Penerapannya Pada Ilmu-Ilmu Sosial*,... h. 43.

Penyebab lain ketidaksukaan kalangan *subordinat* terhadap sistem kewenangan tradisional adalah adanya korelasi yang tinggi antara kekuasaan, kemakmuran dan *prestise* dengan kekuasaan ekonomi (kelas), politik (partai) dan status kelompok sosial (rangking sosial), dimana kalangan *subordinat* tidak dapat mengaksesnya dikarenakan rendahnya angka mobilitas sosial, sehingga membuat kalangan *subordinat* menjadi marah dan memilih jalan alternatif berupa konflik sosial.²⁹⁵

Sebaliknya Weber memandang jika *legal-rasional* dalam menjalankan kewenangan yang di dasarkan kepada penerapan hukum dan aturan secara adil (sama), serta menjadikan asas *performance* sebagai dasar pertimbangan rekrutmen dan promosi dalam struktur birokrasi, maka kondisi seperti itu akan dapat menurunkan potensi konflik sosial.²⁹⁶ Dalam hal ini Weber meyakini bahwa konflik sosial bisa berhenti atau paling tidak potensi untuk terjadinya konflik sosial dapat dikurangi jika pemimpin *karismatik* dalam menjalankan kewenangannya berpedoman kepada legal formal secara adil (*rational-legal authority*).²⁹⁷

Dalam hal konflik yang terjadi antar masyarakat, Max Weber mengembangkan ide-ide teoritik tentang proses hubungan antar masyarakat (*intersocietal processes*), dimana ide-ide teoritik Weber ini dipengaruhi oleh Herbet Spencer yang menyatakan bahwa konflik yang terjadi antar masyarakat merupakan kondisi dasar manusia yang berada dalam teritori dan perkembangan kepemimpinan tertentu atau disebut dengan “*geopolitik*” antar masyarakat.²⁹⁸ Konsep geopolitik ini telah menjadi tema yang terkenal dalam proses revitalisasi sejarah sosiologi dalam bentuk *neo-Marxian* maupun *neo-Weberian*. Weber meyakini

²⁹⁵I Gede Sedana Suci et al., *Pengantar Sosiologi Pendidikan* (Pasuruan: Qiara Media, 2020), h. 72.

²⁹⁶Murpin Josua Sembiring, *Manajemen Modern dan Humanis Bagi Birokrasi di Indonesia (Perspektif Max Weber)* (Sidoarjo: Zifatama Jawara, 2021), h. 42.

²⁹⁷Nayyereh Qavi, “A Meta-analyzis, Analyzes of the Islamic Revolution (Case Study: Max Weber’s Theory of Charisma)”..., h. 25.

²⁹⁸Jonathan H Turner dan Kevin McCaffree, “Evolutionary Theorizing in

bahwa tingkat *legitimasi* kewenangan politik dalam suatu sistem sangat dipengaruhi oleh kemampuan/kewenangan untuk menghasilkan/membangkitkan *prestise* dalam sistem geopolitik secara luas.²⁹⁹

Kondisi *legitimasi* politik yang tidak stabil, membutuhkan kemampuan kewenangan politik dalam menemukan kebutuhan di antara anggota sistem dalam pertahanan dan penyerangan melawan musuh eksternal bahkan pada periode aman sekalipun, karena tanpa ada rasa ancaman (*sense of threat*) serta hubungan sukses dengan ancaman tersebut, maka *legitimasi* akan menurun (berkurang). Weber tidak menyatakan bahwa *legitimasi* selalu dibutuhkan oleh golongan *subordinat* untuk mendominasi, karena pada golongan *subordinat* terdapat periode *apatis* (*period of apathy*) pada anggota penduduk yang disebabkan oleh nilai-nilai tradisi dan rutinitas.³⁰⁰ Pada sisi yang lain juga terdapat periode kekuatan yang memaksa (*period of coercive force*) yang disebabkan oleh kalangan *superordinat* yang bertujuan untuk mengontrol potensi pembangkangan. Weber juga tidak berargumentasi keharusan “*external enemies*” ada untuk membuat *legitimasi* tetap tinggi, tapi menurutnya konflik internal juga bisa membuat *legitimasi* kepada kewenangan politik.

Max Weber melihat konflik sosial merupakan hasil dari *kontingensi* kemunculan pemimpin karismatik (*charismatic leaders*) yang mampu memobilisasi golongan *subordinat*.³⁰¹ Pendapat ini tentu berbeda dengan Karl Marx yang mengatakan bahwa *revolusi* sosial sesuatu yang tidak bisa dihindari dalam rangkaian proses konflik sosial, justru dalam pandangan Max Weber konflik *revolusioner* tidak

Sociology’s Formative Period: Implications for Theorizing Today,” in *Handbook of Classical Sociological Theory* (Springer, 2021), h. 65–90.

²⁹⁹IB Wirawan, *Teori-teori Sosial dalam Tiga Paradigma: fakta sosial, definisi sosial, dan perilaku sosial* (Jakarta: Kencana, 2015), h. 293.

³⁰⁰Louise Morley, “Social work, Max Weber and ethical irrationality,” *The British Journal of Social Work*, 52.6 (2022), 3117 <<https://doi.org/10.1093/bjsw/bcab225>>.

³⁰¹Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory*, Edisi 6 (Belmont,

selalu muncul dalam sistem yang tidak adil.³⁰² Persoalan legitimasi politik merupakan situasi yang berbahaya (*precarious*) dikarenakan menyandarkan diri pada kemampuan kewenangan politik untuk menemukan kebutuhan para anggota kelompoknya, baik dalam bertahan maupun dalam rangka menyerang musuh dari luar.

3. Teori Konflik Georg Simmel

Dalam pandangan Georg Simmel, proses konflik merupakan bagian dari penjelasan *form of basic social processes* yang bisa saja terjadi dimana-mana. Konflik sosial menurut Simmel tidak seperti yang di gagas oleh Karl Marx yang melihat konflik sebagai sesuatu yang selalu mengarah kepada perbuatan kekerasan, revolusioner yang melahirkan perubahan struktural terhadap suatu sistem.³⁰³ Tapi konflik sosial dalam pandangan Simmel justru bisa dijadikan sebagai pendorong terciptanya *solidaritas* dan *integrasi* (*unification*) di dalam masyarakat.³⁰⁴ Konflik yang dimaksud Simmel dapat menjadi pendorong *solidaritas* dan *integrasi* tersebut adalah terhadap konflik-konflik yang tidak keras dan tidak intens (*less intense and violent conflicts*).³⁰⁵ Georg Simmel menjelaskan tentang tingkatan konflik (level) baik terhadap persyaratan peningkatan level konflik maupun penurunan level konflik. Level konflik akan meningkat jika terpenuhinya unsur-unsur sebagai berikut:

CA: Wadsworth Publishing Company, 1998), h. 157-158.

³⁰²Michael Löwy dan Eleni Varikas, "Max Weber and Anarchism," *Max Weber Studies*, 22.2 (2022), 98.

³⁰³Simon Lafontaine, "Ideal Potentials in Action: Schutzian Affinities in Simmel's View of Life," *Simmel Studies*, 25.1 (2021), 9-35 <<https://doi.org/https://doi.org/10.7202/1083820ar>>.

³⁰⁴Devi Laila Maghfiroh dan Moh. Zawawi, "Konflik sosial dalam novel Aib dan Nasib karya Minanto berdasarkan perspektif George Simmel," *KEMBARA Journal of Scientific Language Literature and Teaching*, 7.1 (2021), 174-75 <<https://doi.org/10.22219/kembara.v7i1.15634>>.

³⁰⁵Chijioko Fidelis Ifezue, "Georg Simmel and the Study of Religious Conflicts," *Journal of Religion and Human Relations*, 13.1 (2021), 331 <<https://doi.org/10.4314/>>

- a. Terdapat tingkat emosi yang tinggi pada setiap kelompok yang berkonflik. Semakin tinggi tingkat solidaritas anggota kelompok terhadap kelompoknya, maka semakin tinggi pula tingkat keterlibatan emosionalnya;
- b. Apabila tiap-tiap anggota kelompok merasa bahwa konflik tersebut jauh dianggap lebih penting dari kepentingan diri sendiri. Kondisi ini berkaitan dengan nilai-nilai dan jenis isu yang dibangun dalam konflik.

Sedangkan level konflik menurun bila konflik yang terjadi hanya bersifat instrumental, dimana konflik tersebut disikapi oleh masing-masing kelompok sebagai sarana untuk menggapai tujuan yang jelas disertai dengan batasan yang jelas juga. Lalu Adapun hasil konflik dalam pandangan Simmel adalah sebagai berikut:

- a. Adanya kejelasan batas antar kelompok yang berkonflik;
- b. Sentralisasi kewenangan dan kekuasaan dalam kelompok;
- c. Berkurangnya toleransi terhadap penyimpangan dan ketidaksepakatan yang terjadi dalam kelompok;
- d. Meningkatnya solidaritas masing-masing kelompok dalam mempertahankan diri dan eksistensinya di tengah-tengah masyarakat.

Simmel juga menegaskan bahwa konflik yang terjadi di masyarakat pada akhirnya akan melahirkan konsekuensi *integratif* bagi seluruh sistem sosial di dalam masyarakat jika dalam kondisi sebagai berikut:

- a. Konflik yang sering terjadi dalam intensitas yang rendah dengan tindak kekerasan yang rendah juga. Dengan demikian anggota kelompok yang berselisih memiliki kesempatan untuk melakukan perdamaian;
- b. Konflik yang terjadi pada level sistem, yakni para anggota dan subunitnya menunjukkan adanya hubungan fungsional interdependensi pada level yang tinggi, dengan demikian para

pihak yang berkonflik akan cenderung membuat perjanjian normatif sebagai cara untuk mengatur konflik;

- c. Konflik pada akhirnya akan menghasilkan koalisi antara masing-masing yang berkonflik.³⁰⁶

4. Teori Konflik Ralf Dahrendorf

Ralf Dahrendorf berpendapat bahwa setiap masyarakat memiliki dua sisi yaitu konsensus dan konflik.³⁰⁷ Maka untuk menganalisis konflik yang terjadi, menurut Dahrendorf tidak boleh hanya melihat pada satu sisi saja, tetapi harus melihat kedua sisi sekaligus (konsensus dan konflik) secara dialektika. Cara analisa konflik seperti ini dinamai Dahrendorf sebagai teori dialektika konflik.³⁰⁸

Dahrendorf meyakini bahwa proses *institusionalisasi* melibatkan penciptaan *asosiasi* yang dikoordinasikan secara paksa (*imperatively coordinated associations* (ICA)) yang direpresentasikan oleh peran yang berbeda-beda dalam organisasi.³⁰⁹ Menurut Dahrendorf berbagai unit-unit sosial yang ada, mulai dari organisasi yang terkecil sampai organisasi besar dalam masyarakat, merupakan *asosiasi* yang dikoordinasikan secara paksa melalui penciptaan relasi kewenangan (*authority relations*), dimana posisi tertentu memiliki hak normatif untuk mendominasi yang lain. Keteraturan sosial tersebut dalam pandangan Dahrendorf dipelihara melalui proses penciptaan relasi kewenangan dengan ICA pada seluruh lapisan sosial.³¹⁰

³⁰⁶Ali Askerov, "Peace and Conflict Studies: Evolution, Relevance, and Approaches for Change",... 5.

³⁰⁷Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory*, ... h. 165-167.

³⁰⁸Julio Eleazer Nendissa, "Teori Konflik Sosiologi Modern Terhadap Pembentukan Identitas Manusia," *Jurnal Pendidikan Sosiologi*, 4.3 (2022), 71–73.

³⁰⁹Jacek Tittenbrun, "Ralph Dahrendorf's conflict theory of social differentiation and elite theory," *Innovative Issues and Approaches in Social Sciences*, 6.3 (2013), 122.

³¹⁰Noor, "Alternatif Pemecahan Masalah Pada Masyarakat Multikultural"... 207.

5. Teori Konflik Lewis Coser

Teori konflik yang digagas oleh Lewis Coser adalah teori konflik *fungsionalisme*.³¹¹ Coser membatasi konflik sebagai suatu fenomena penyimpangan dan penolakan terhadap sesuatu hal yang disebut dengan istilah “*patalogi*” dalam keseimbangan sistem sosial. Lewis Coser melihat konflik memiliki fungsi *integratif* dan *adaptif*, hal ini tentu saja berbeda dengan Karl Marx dan Dahrendorf yang melihat konflik selalu membawa konsekuensi mengganggu (*disruptive*).³¹²

Terkait penyebab konflik, Coser menjelaskan bahwa golongan *subordinat* yang hidup pada sistem sosial yang tidak adil, memiliki kecenderungan untuk melakukan konflik dengan kalangan *superordinat*, pada saat mereka memiliki ruang untuk mempermasalahkan terkait *legitimasi* pola distribusi sumber langka. Dalam pandangan Coser, upaya untuk melakukan konflik yang dibuat oleh kalangan *subordinat* tersebut terjadi apabila tidak ada saluran untuk menyampaikan aspirasi dalam sistem sosial, serta rendahnya mobilitas *subordinat* secara vertikal untuk memiliki jabatan status sosial yang istimewa.³¹³

Dalam hal tindakan kekerasan (*violence*) dalam konflik, Coser menghubungkan dengan jenis isu yang muncul dalam sebuah konflik. Dalam pandangannya apabila konflik disebabkan oleh isu-isu realistis, maka konflik tidak akan terjadi dengan intensitas yang tinggi atau keras, karena para pihak yang berkonflik akan cenderung mengambil jalan kompromi untuk menyelesaikannya.³¹⁴ Tetapi jika sebaliknya,

³¹¹Ewa Szczecińska-Musielak, “Social conflict theory in studying the conflict in Northern Ireland,” *Polish Sociological Review*, 193.1 (2016), 119–36.

³¹²K V Sharafuddin, “History of religious organisations and ideological conflicts among The Muslims of Malabar from 1921-1989” (Department of History, PSMO college, Tirurarangadi, University of calicut, 2022), h. 11.

³¹³Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory*, ... h. 173.

³¹⁴Nuruddin Azizah, Lutfatul, “Konflik Sosial Keagamaan Dimasa Pandemi Covid-19,” *Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, 4.1 (2021), 105 <<https://doi.org/10.24054/jksk.v4i1.105>>

dimana konflik yang terjadi dibangun dengan isu-isu non-realistis, maka konflik akan terjadi dengan intensitas yang tinggi dan keras, terlebih jika isu-isu non-realistis tersebut berhubungan dengan nilai-nilai inti yang terdapat dalam masyarakat.³¹⁵ Kekerasan dalam konflik yang ditegaskan Coser dapat terjadi jika *interdependensi fungsional* antar unit sosial rendah, serta sedikitnya lembaga sosial yang mampu menampung aspirasi para pihak yang berkonflik, maka konflik akan terjadi secara keras.

Terkait durasi konflik, Coser menjelaskan dapat berlangsung singkat dan panjang. Konflik berlangsung dengan durasi yang singkat apabila para pemimpin pihak-pihak yang berkonflik menyadari bahwa untuk mencapai keseluruhan tujuan konflik tersebut membutuhkan biaya yang besar, apalagi kalau kedua belah pihak yang berkonflik memiliki kekuatan yang setara. Selain itu dalam pandangan Coser konflik yang berlangsung singkat terjadi apabila pemimpin kedua belah pihak yang berkonflik dapat membujuk anggota kelompoknya untuk mengakhiri konflik. Dalam hal ini, para pemimpin tersebut membutuhkan dukungan sentralisasi kekuasaan serta integrasi dari kelompok yang berkonflik.³¹⁶

Mengenai fungsi konflik, Coser membaginya kepada dua rumusan. *Pertama*, jika sub-sub sistem secara fungsional mempunyai fungsi yang berbeda, maka akan terdapat kecenderungan untuk terjadinya konflik antar subsistem tersebut secara berkepanjangan, tapi dalam level konflik yang rendah. *Kedua*, jika konflik yang

org/10.20414/sangkep.v2i2.p-ISSN>.

³¹⁵Rahma Hayati Harahap, David Piter, Gideon Andekana, "Analisis Teori Lewis Coser Terhadap Konflik Kepemilikan Tanah di Kabupaten Tebo Provinsi Jambi," *Jurnal Kajian Agraria dan Kedaulatan Pangan*, 1.2 (2022), 40 <<https://doi.org/10.32734/jkakp.v1i2.10077>>.

³¹⁶Khusniati Rofiah, "Dinamika Relasi Muhammadiyah dan NU Dalam Perspektif Teori Konflik Fungsional Lewis A. Coser," *Kalam*, 10.2 (2017), 470 <<https://doi.org/10.24042/klm.v10i2.10>>.

terjadi dalam level yang rendah, maka konflik cenderung akan menghasilkan (1) meningkatkan level inovasi dan kreativitas yang terdapat pada unit-unit sistem. (2) pelepasan permusuhan terlebih dahulu sebelum mereka terlibat dalam pertentangan antar unit sistem. (3) terwujudnya regulasi normatif yang mengatur relasi dalam konflik. (4) meningkatkan kesadaran terkait isu-isu realistis, dan (5) meningkatkan koalisi antar unit-unit sistem.³¹⁷

³¹⁷Jianjun Yao, He Huang, dan Yu Han, "Cognition and Thinking of Conflict and Integration in the Operation of Social System," *Humanities and Social Sciences*, 10.2 (2022), 63 <<https://doi.org/10.11648/j.hss.20221002.13>>.

BAB III

NASRANI DI ACEH SINGKIL

Aceh Singkil atau yang dikenal dengan sebutan Singkil merupakan wilayah *yurisdiksi* Aceh sejak zaman kesultanan Aceh Darussalam.¹ Batas wilayah Singkil pada zaman kesultanan Aceh Darussalam ditetapkan mulai dari Muara Singkil (Kab. Aceh singkil) sampai ke desa Gelombang (Kec. Sultan Daulad Kota Subulussalam) dan dari Muara Singkil sampai ke Kuta Batu (Kec. Simpang Kanan Aceh singkil). Pengukuran luas wilayah ini berpatokan dengan dua aliran sungai besar yang melintasi Singkil yakni sungai Suraya dan sungai Cinendang.²

A. Gambaran Singkat Kabupaten Aceh Singkil

Kabupaten Aceh Singkil merupakan salah satu Kabupaten yang terdapat di Provinsi Aceh. Kabupaten ini berdiri berdasarkan UU No. 14 Tahun 1999 tentang Pembentukan Daerah Tingkat II Aceh Singkil.³ Aceh Singkil adalah kabupaten yang dimekarkan dari Kabupaten Aceh Selatan yang memiliki empat kecamatan di awal pembentukannya, yakni Kecamatan Simpang Kiri, Kecamatan Simpang Kanan, Kecaman

¹Muhammad Ansor, "We Are From the Same Ancestors': Christian-Muslim Relations in Contemporary Aceh Singkil," *Al Albab, Borneo Journal of Religious Studies*, 3 (2014), 3–24.

²M Ali, Mimie Saputri, dan Asri Mursawal, *Wajah Pesisir Aceh* (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2020), h. 137

³Rahmat Sahputra, "Peran Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dalam menangani konflik rumah ibadah Tahun 2015 di Kabupaten Aceh Singkil" (Jakarta: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Syarif Hidayatullah), h. 25.

Singkil dan Kecamatan Pulau Banyak. Pada tahun 2007 Kecamatan Simpang Kiri dimekarkan menjadi Kota Subulussalam berdasarkan UU No. 8 Tahun 2007.⁴ Saat ini Kabupaten Aceh Singkil memiliki 11 kecamatan yang terdiri dari Kecamatan Danau Paris, Gunung Meriah, Kota Baharu, Kuala Baru, Pulau Banyak, Pulau Banyak Barat, Simpang Kanan, Singkil, Singkil Utara, Singkohor dan Suro Makmur.⁵

Aceh Singkil adalah daerah *multikultural* yang memiliki bermacam suku, bahasa dan agama yang mendiaminya.⁶ Suku Singkil atau yang dikenal dengan sebutan Pakpak Boang merupakan suku yang mayoritas mendiami Aceh Singkil.⁷ Walaupun menurut kebanyakan orang Singkil mereka tidak menyukai dengan sebutan Pakpak Boang, orang Singkil lebih suka dinamai sebagai suku Singkil yang berdiri sendiri yang terpisah dari suku Pakpak.⁸

Suku Pakpak adalah salah sub suku Batak yang mendiami daerah perbatasan Provinsi Sumatera Utara dan Aceh, yakni Kabupaten Dairi dan Kabupaten Pakpak Bharat dibagai Sumatera tara dan Kota Subulussalam dan Kabupaten Aceh Singkil di Provinsi Aceh.⁹ Azwar Ramnur yang menuliskan dalam bukunya yang berjudul “*Sejarah Konflik Singkil*” istilah Pakpak Boang yang disematkan bagi

⁴Pulung Sumantri dan Eva Susanti Bako, “Sejarah Kota Subulussalam,” *Puteri Hijau: Jurnal Pendidikan Sejarah*, 4.1, 135–49.

⁵Murniati Barus, “*Pandangan Muslim terhadap Nasrani di Singkil Studi di Kecamatan Simpang Kanan Kabupaten Aceh Singkil*” (UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2018), h. 36.

⁶Winda Ika Pratiwi, “Dialog Antar Agama-Konflik: Jalan Damai Konflik Islam-Kristen di Aceh Singkil Tahun 2015,” *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, 4.1 (2020), 27–47.

⁷Yulsafli Yulsafli, “Reduplication in the Local Language Pak-Pak Boang Subulussalam City, Aceh Province, Indonesia,” *Jurnal Ilmiah Peuradeun*, 4.1 (2016), 77 <<https://doi.org/10.26811/peuradeun.v4i1.87>>.

⁸Zulfikar R H Pohan, *Sejarah Tanpa Manusia: Historiografi Abad VII-XXI* (Jakarta: Jejak Pustaka, 2021), h. 25.

⁹Alipandi Berutu, “Nilai-Nilai Islam Dalam Adat Pernikahan Suku Pakpak Di Kota Subulussalam” (Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2019), 36.

masyarakat Singkil adalah sebagai pembeda antara Pakpak yang Islam dengan Pakpak yang tidak menganut agama Islam. Karena mayoritas suku Pakpak yang bermukim di Aceh beragama Islam sedangkan yang bermukim di Sumatera Utara adalah penganut diluar Islam.¹⁰

Secara geografis Aceh Singkil terletak di bagian selatan Provinsi Aceh dengan titik koordinat 2°02' – 2° 27' 30" LU dan 97° 04' – 97° 45' 00" BT dengan luas wilayah 1.857,88 Km².¹¹ Adapun batas wilayah sebelah utara berbatasan dengan Kota Subulussalam, Aceh Tenggara dan Kabupaten Dairi Sumatera Utara, sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Tapanuli Tengah Sumatera Utara, sebelah barat berbatasan dengan Aceh Selatan dan sebelah selatan berbatasan langsung dengan lautan Samudera Hindia. Adapun jumlah penduduk Aceh Singkil berdasarkan data dari Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Aceh Singkil pada tahun 2019 adalah 124.468 jiwa.¹²

B. Religius – Antropologis

Penduduk Kabupaten Aceh Singkil pada umumnya menganut agama Islam sama seperti kabupaten/kota lainnya di Aceh.¹³ Aceh adalah daerah dengan tingkat pemeluk agama Islam terbesar di Indonesia yang mencapai 98,5% pada bulan Juni 2021.¹⁴ Penganut agama Kristen dan Katolik di Aceh Singkil menduduki peringkat

¹⁰“14SukuYangMendiamiAceh” <<https://www.acehtrend.com/2021/08/27/14-suku-yang-mendiami-aceh/>> [diakses 10 Januari 2022].

¹¹BRR NAD-NIAS, “Naskah Akademik RTRW Kab. Aceh Singkil dan RDTRK Perkotaan Singkil,” 2009.

¹²“BPS Kabupaten Aceh Singkil” <<https://acehsingkilkab.bps.go.id/indicator/12/45/1/jumlah-penduduk-aceh-singkil-menurut-kecamatan.html>> [diakses 14 Desember 2021].

¹³Nayif Al Rosidin, “The Existence of Minorities In The Specificity of Islamic Syiar In Aceh, Indonesia,” *Jurnal al adabiya*, 14.2 (2019), 198–201.

¹⁴“Provinsi Aceh Miliki Persentase Penduduk Muslim Terbesar Nasional pada Juni 2021 | Databoks,” diakses 14 Desember 2021, <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2021/10/25/provinsi-aceh-miliki-persentase-penduduk-muslim-terbesar-nasional-pada-juni-2021>.

kedua terbesar di Aceh setelah Aceh Tenggara.¹⁵ Penganut Kristen dan Katolik di Aceh singkil berdasarkan Data Konsolidasi Bersih (DKB) Semester I Tahun 2020 Provinsi Aceh yang dikeluarkan oleh Pejabat Pengelola Informasi dan Dokumentasi (PPID) Aceh sebanyak 14.065 jiwa penganut Kristen dan 1.164 jiwa penganut Katolik.¹⁶

Selain Islam, Kristen dan Katolik, di Aceh Singkil juga terdapat aliran kepercayaan PAMBI (*Persatuan Agama Malim Beringin Batak Indonesia*) yang berada di Kecamatan Danau Paris.¹⁷ Berdasarkan data yang dirilis PPID Aceh semester I tahun 2020 masyarakat yang menganut aliran PAMBI berjumlah 257 jiwa.

Masyarakat Aceh Singkil dikenal dengan sebutan suku Singkil oleh orang-orang yang tinggal di Singkil. Tapi oleh orang-orang yang berada diluar Singkil, sering menyebut Singkil sebagai suku Pakpak Boang.¹⁸ Hal ini dikarenakan adanya kemiripan bahasa dan marga (*patrilineal*) yang digunakan antara suku Singkil dengan suku Pakpak. Suku Pakpak adalah salah satu suku di Sumatera Utara yang berpusat di Sidikalang Kabupaten Dairi. Suku Pakpak hingga saat ini terdapat di 4 Kabupaten/Kota yang mencakup Provinsi Aceh dan Sumatera Utara.¹⁹ Pakpak adalah sebagai salah satu sub-suku batak mempunyai

¹⁵Yaser Amri dan Muhammad Ansor, "Shari'a State And The Making Of Christian's Polyphonic Narrations In Contemporary Aceh, Indonesia," *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, 5.2 (2022), 255.

¹⁶"Datasets-OpenData Aceh," diakses 14 Desember 2021, <https://data.acehprov.go.id/dataset>.

¹⁷"Agama Parmalim di Aceh Singkil - Serambinews.com" <<https://aceh.tribunnews.com/2015/10/18/agama-parmalin-di-aceh-singkil>> [diakses 10 Januari 2022].

¹⁸Singkil disebutkan mengakui diri sebagai bagian dari Pakpak Boang, hal ini menunjukkan bahwa begitu dekat hubungan antara Singkil dan Batak, pendapat seperti ini diungkapkan oleh Zulfikar RH Pohan yang mmengutip penelitian dari Rosenbreg (1854), Ypes (1907), Kremer (1916) dan Viner (1981). Lihat, Zulfikar R H Pohan, *Sejarah Tanpa Manusia: Historiografi Abad VII-XXI* (Yogyakarta: Jejak Pustaka, 2021), h. 18.

¹⁹Steven Simarmata, "Revitalisasi Sordam Pakpak di Desa Batu Kapur

5 kelompok (suak) sebagai berikut:

1. *Pakpak Simsim* yaitu masyarakat Pakpak yang menetap dan memiliki hak ulayat yang terdapat di daerah Simsim;
2. *Pakpak Kepas* yakni masyarakat Pakpak yang menetap dan memiliki dialek Kepas;
3. *Pakpak Pegagan* yakni masyarakat Pakpak yang mendiami dan berdialek Pegagan;
4. *Pakpak Kelasén* yakni masyarakat Pakpak yang berdialek Kelasén, dan
5. *Pakpak Boang* yakni masyarakat Pakpak yang tinggal di daratan sungai Suraya dan Cinendang serta memiliki dialek Boang.²⁰

Pada dasarnya masyarakat Singkil tidak senang bila dikatakan sebagai Pakpak Boang, bagi mereka Singkil adalah suku yang berdiri sendiri tanpa dipengaruhi oleh Pakpak.²¹ Muadz Vohri mengutip perkataan Poortmen dalam bukunya yang berjudul “*Warisan Sejarah dan Budaya Singkil*” mengatakan bahwa asal usul orang Singkil berasal dari teluk Martaban (Birma). Orang Birma jugalah kelak menjadi asal usul suku Alas, Gayo dan Batak karena mereka masuk dari Singkil dan menjelajah ke hulu sungai Suraya dan Cinendang.²²

Perdebatan mengenai eksistensi suku Singkil sebagai salah satu suku yang berdiri sendiri akhirnya mulai mereda setelah ditetapkan suku Singkil menjadi salah satu suku bangsa di Indonesia berdasarkan Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 52 Tahun 2007 Tentang Pedoman Pelestarian dan Pengembangan Adat Istiadat dan Nilai Sosial Budaya

Kecamatan Sidikalang Kabupaten Dairi” (UNIMED, 2018), h. 53.

²⁰“Asal-usul dan persebaran orang Pakpak” <<https://dispar.pakpakhbaratkab.go.id/adat-pakpak/2015-01-12/asal-usul-dan-persebaran-orang-pakpak>> [diakses 14 Desember 2021].

²¹Azwardi Teuku Alamsyah, Armia, “Pengaruh Bahasa Pakpak di Wilayah Perbatasan Aceh Singkil Terhadap Pemakaian Bahasa Boang Singkil di Aceh Singkil,” *The Auditory Culture Reader*, 6, 2020, 137–49.

²²Muadz Vohry, *Warisan Sejarah dan Budaya singkil* (Singkil: Yapiqiy, 2013), h. 6-7.

Masyarakat. Dengan dikeluarkannya peraturan tersebut, maka jelaslah sudah status suku Singkil sebagai suku yang berdiri sendiri walaupun dalam keseharian seperti bahasa, marga dan tradisi adat istiadat sangat berdekatan/mirip dengan suku Pakpak.²³

Suku Singkil yang mayoritas muslim serta penganut agama Nasrani di Singkil mayoritas adalah suku Pakpak. Tapi ada pemandangan yang unik pada kedua suku tersebut, dimana marga yang digunakan mirip atau bahkan beberapa ada yang sama, sehingga tidak jarang mereka akan dipersatukan dalam ikatan marga dalam kehidupan bermasyarakat.²⁴ Akulturasi budaya ini sebenarnya telah terjalin cukup lama dan melahirkan nilai-nilai toleransi yang tinggi tanpa melihat unsur agama.

Selain suku Singkil dan Pakpak yang menjadi suku mayoritas di Kabupaten Aceh singkil, terdapat juga suku Jawa yang tersebar di beberapa lokasi transmigrasi. Transmigrasi masyarakat Jawa ke Singkil mulai dari tahun 1973²⁵ dan hingga saat ini pada tahun 2021 terdapat delapan lokasi transmigrasi di Singkil.²⁶

Masyarakat Jawa yang menetap di Aceh bernaung di bawah lembaga Majelis Adat Jawa Aceh (MAJA) yang merupakan paguyuban masyarakat Jawa dan tetap menjalankan adat-istiadatnya seperti di daerah Jawa pada umumnya.²⁷ Dari segi bahasa, masyarakat Jawa

²³Muhajir Al-Fairusy dan Irwan Abdullah, “‘Enda Kalak Singkel’ Strengthening Consciousness of Community Identity of Aceh’S Border; Ethnic Contestation and Religion in Singkil,” *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 20.2 (2020), 206.

²⁴“Wawancara dengan Rinto Banurea Warga Kampung Siatas Lipat Kajang pada tanggal 12 Maret 2020.”

²⁵“DISNAKERMOBDUK ACEH | Orang Jawa di Aceh,” diakses 15 Desember 2021, <https://disnakermobduk.acehprov.go.id/index.php/jelajah/read/2019/02/25/9/orang-jawa-di-aceh.html>.

²⁶“Peta Sebaran Lokasi Permukiman Transmigrasi di Provinsi Aceh,” diakses 15 Desember 2021, https://www.arcgis.com/apps/Embed/index.html?webmap=b6ecc6b4d7a84b00b7b795be7097965e&extent=94.4895,3.7602,98.3348,5.8319&zoom=true&scale=true&basemap_gallery=true&theme=light.

²⁷“DISNAKERMOBDUK ACEH | Orang Jawa di Aceh” <<https://>

di Aceh sudah banyak menggunakan bahasa lokal sebagai bahasa kesehariannya seperti halnya di Singkil, masyarakat Jawa pada umumnya menggunakan bahasa Singkil dan Bahasa Pakpak (*asimilasi*), bahkan tidak jarang juga kita menemui orang Jawa di Singkil dan Subulussalam sudah mempunyai marga melalui proses adat setempat dan menjadi komunitas adat lokal di Aceh. Masyarakat Jawa di Aceh dijuluki sebagai *Jawa Sabrang Lor* (*Jawa seberang utara*) hal ini merujuk kepada Pangeran *Sabrang Lor* (Pati Unus) yang wafat saat pertempuran dengan Kesultanan Aceh melawan Portugis.²⁸ Selain tiga suku yang sudah penulis sebutkan di atas, di Singkil juga terdapat suku Haloban dan Nias yang mendiami kecamatan Pulau Banyak serta Minang dan Aceh.²⁹

Hubungan sosial antar masyarakat di Singkil sebenarnya terjalin dengan baik dan harmonis. Hal ini bisa dilihat dari pola interaksi sosial yang ada cenderung bersifat *asosiatif* dimana masyarakat saling berbaur dengan proses *asimilasi*. Sudah menjadi kebiasaan masyarakat Singkil untuk saling membantu dan bekerja sama dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini selaras dengan teorinya Charles H. Cooley menjelaskan bahwa suatu kerja sama timbul apabila setiap individu menyadari bahwa mereka mempunyai kepentingan yang sama, dan secara bersamaan mempunyai pengetahuan dan pengendalian terhadap diri – sendiri untuk dapat memenuhi kepentingan tersebut.³⁰

Hubungan *asosiatif* dalam masyarakat Singkil ini bisa ditemui dalam bermacam kegiatan seperti acara-acara adat pernikahan, sunat (*khitan*), pendirian rumah, bercocok tanam dan lain sebagainya.

disnakermobduk.acehprov.go.id/index.php/jelajah/read/2019/02/25/9/orang-jawa-di-aceh.html> [diakses 20 Juli 2022].

²⁸“DISNAKERMOBDUK ACEH | Orang Jawa di Aceh.”

²⁹Dharma Kelana Putra, “Asal-Usul, Bentuk, Dan Eksistensi Tari Langsir Dari Etnik Haloban,” *Handep: Jurnal Sejarah dan Budaya*, 5.2 (2022), 133–35.

³⁰Imam Sujarwanto, “Interaksi Sosial Antarumat Beragama,” *Journal of Educational Social Studies*, 1.2 (2012), 61–65.

Dalam menggapai tujuan bersama dalam masyarakat, masyarakat Singkil sebenarnya tidak melihat latar-belakang agama dan suku dalam pola kehidupan dalam masyarakat, selama tidak menyangkut hal-hal yang mendasar dalam akidah umat Islam sebagai agama mayoritas di Singkil.

Pandangan seperti ini sebenarnya menjadi pandangan umum yang terjadi di Singkil, seperti yang disampaikan dalam wawancara dengan penulis oleh bapak Appas Sagala dari masyarakat Pakpak penganut Nasrani dan bapak Mardi Lingga masyarakat suku Singkil sebagai masyarakat muslim.³¹ Hal ini bisa diartikan bahwa sebenarnya tidak ada permasalahan sosial dalam masyarakat Singkil. Pendapat ini juga selaras dengan pernyataan Ramli Manik yang menyatakan bahwa tidak terdapat perbuatan intoleransi di Aceh Singkil, Ramli menjelaskan bahwa selama ini hubungan antar agama dan masyarakat di Aceh Singkil berjalan dengan baik dan normal.³²

C. Sejarah Masuknya Agama Nasrani ke Singkil

1. Nasrani Singkil Pra-Kemerdekaan

Keberadaan Umat Nasrani di Aceh Singkil sangat berkorelasi dengan kolonialisme pemerintahan Hindia Belanda di Indonesia.³³ Pada Zaman Pemerintahan Belanda pada tahun 1926 berdiri perusahaan perkebunan karet dan Kelapa Sawit yakni *PT. Sociate Financiere Des Caulthous Medan Sociate Anoyne* (Socfin Medan SA)³⁴ yang berdasarkan Akta Notaris Wiliam Leo No. 45/07/12 Tahun 1930

³¹“Wawancara dengan Bapak Appas Sagala dan Mardi Lingga pada tanggal 16 Januari 2021.”

³²“Tidak Ada Intoleransi di Aceh Singkil...” <<https://nasional.kompas.com/read/2016/04/23/04330051/Tidak.Ada.Intoleransi.di.Aceh.Singkil>> [diakses 26 Maret 2022].

³³C Snouck Hurgronje, *Orang Aceh: Budaya, Masyarakat, dan Politik Kolonial* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), Vol. 1, h. 85.

³⁴Zulfikar RH Pohan, “When Adat Laws and Shariah Islam Became Frogs in

yang membuka lahan perkebunan di Aceh meliputi Aceh Timur dan Aceh Selatan.³⁵

Wilayah perkebunan Socfin di Aceh Selatan terletak di Lae Butar kecamatan Simpang Kanan yang saat ini telah menjadi wilayah Aceh Singkil.³⁶ Karena PT. Socfin berpusat di Medan, sehingga tenaga kerja perkebunannya banyak didatangkan dari wilayah Sumatera Utara.³⁷ Para pekerja tersebut tinggal di perumahan perkebunan yang telah disediakan perusahaan. Para pekerja perkebunan tersebut rata-rata beragama Kristen, dari sinilah mulanya penganut agama Kristen ada dan menetap di daerah Singkil.

Pada masa-masa selanjutnya, para pekerja perkebunan PT. Socfin tersebut membuka lahan pertanian sendiri diluar area perusahaan, dan akhirnya muncul perkampungan masyarakat di sekitar perkebunan. Dengan terbentuknya pemukiman masyarakat Nasrani di Kampung Kuta Kerangan Kecamatan Simpang Kanan tersebut telah menarik perhatian para pendeta (*misionaris*) di luar Singkil yakni pendeta dari daerah Salak (Pakpak Bharat saat ini). Ketertarikan pendeta tersebut tentu karena adanya jemaat Nasrani di Singkil yang perlu dilayani hak-hak ketuhanan mereka seperti peribadatan, doa dan Pendidikan.

Untuk memenuhi kekosongan tersebut sehingga membuat pendeta I.W. Banurea memutuskan untuk berangkat ke Singkil

the Well: Critical Response to UU Pemerintahan Aceh, and Aceh's Qanun for Tanah Ulayat in Aceh Singkil," *Jurisprudensi: Jurnal of Sharia, Legal ada Islamic Ecomics*, 12.2 (2020), 126.

³⁵Halimatussa'diah Simangunsong dan Suprayitno, "Nasionalisasi Perusahaan-Perusahaan Asing di Aceh Timur Tahun 1945-1968," *SINDANG: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Kajian Sejarah*, 1.2 (2019), 68.

³⁶Jofany Indah Nurjanah, "Analisis Efektivitas Modal Kerja Sebagai Dasar Perencanaan Laba Pada PT. Socfin Indonesia Medan," *Kumpulan Karya Ilmiah Mahasiswa Fakultas Sosial Sains*, 1.01 (2021), 33–34.

³⁷"Socfindo Menjawab Tantangan Zaman - Majalah Sawit Indonesia Majalah Sawit Indonesia," diakses 22 Februari 2022, <https://sawitindonesia.com /socfindo-menjawab-tantangan-zaman/>.

tepatnya ke Kuta Kerangan tempat dimana perkampungan masyarakat Nasrani di Aceh Singkil.³⁸ Melihat karena sudah terbentuknya kelompok masyarakat Nasrani, maka dipandang sangat penting untuk mendirikan rumah ibadah gereja di sekitar tempat tinggal para masyarakat sebagai sarana peribadatan mereka.

Usaha pendeta I.W Banurea untuk mendirikan gereja di Aceh Singkil dapat berjalan dengan baik. Usaha tersebut direalisasikan pada tahun 1932 dengan menjalin kerja sama dengan pihak perusahaan perkebunan PT. Socfin.³⁹ Begitu juga halnya dari kalangan Pemerintahan Belanda saat itu tidak mempermasalahkan pendirian rumah ibadah di Aceh tersebut, padahal keberadaan komunitas agama diluar agama Islam sangat susah ditemui di Aceh, mengingat kuatnya pengaruh kerajaan Islam dan tokoh-tokoh Islam pasca meletusnya gerakan DI/TII di Aceh seperti Tgk. Daud Breu'eh.⁴⁰

Dari hasil kerja sama tersebut disepakatilah untuk mendirikan gereja di Desa Kuta Kerangan Kecamatan Simpang Kanan Kabupaten Aceh Singkil. Gereja inilah yang nantinya menjadi cikal bakal pusat perkembangan Kristen di Aceh Singkil.⁴¹ Perkembangan umat Nasrani

³⁸Ismail Hasani Halili et al., *Kepemimpinan Tanpa Prakarsa Kepemimpinan Tanpa Prakarsa* (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012), hal.156.

³⁹Miswardin, "Relasi Sosial Masyarakat Pasca Pembakaran Gereja Tahun 2015 (Studi di Desa Suka Makmur, Kecamatan Gunung Meriah, Aceh Singkil)" (UIN Ar-Raniri Banda Aceh, 2019), h. 4.

⁴⁰Menurut Sakdiah, konflik agama yang terjadi di Singkil bukanlah perkara baru, tapi konflik di Singkil tidak dapat dipisahkan dari aspek historis dari pengusiran masyarakat yang bergama Kristen dari desa Gunung Silait pasaca meletusnya DI/TII di Aceh. Pada masa itu elit-elit agamawan Singkil bersama Tgk. Daud Breu'eh membuat kesepakatan bahwa gereja yang resmi di Aceh disepakati hanya tiga bangunan gereja. Lihat, Sakdiah, "Kematangan Beragama dan Sikap Tasamuh Marga Masyarakat Aceh di Aceh Singkil," *Jurnal Al-Bayab: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah* 26, No. 1 (2020), 100. <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/bayan/article/view/7858>.

⁴¹Mohammad Hazyar Arumbinang, "Rethinking Religious Freedom to Assure Harmonisation of Inter-Religious Life in Indonesia," *Varia Justicia*, 17.2 (2021), 221.

di Aceh Singkil bertumbuh semakin pesat pasca dibangunnya gereja di Kampung Kuta Kerangan khususnya di sekitar daerah perkebunan Socfin. Pertumbuhan masyarakat yang beragama Nasrani tersebut sangat didukung dengan lapangan kerja serta lahan yang luas di sekitar perkampungan mereka untuk dijadikan sebagai lahan bercocok tanam seperti padi, ubi dan lain-lain untuk memenuhi kebutuhan pokok mereka.

Melihat semakin banyaknya masyarakat pemeluk agama Nasrani di Aceh Singkil, maka pada tahun 1940 dibangun kembali gereja kedua yang terletak di desa Siatas Kecamatan Simpang Kanan Aceh Singkil dan pada tahun 1943 dibangun gereja ketiga yang terdapat di Kuta Tinggi Kecamatan Simpang Kanan.⁴²

Dari penjelasan diatas dapat kita pahami bahwa penduduk Singkil yang menganut agama Nasrani bukanlah penduduk tempatan (*host ethnic*) setempat, tetapi penduduk dari Sumatera Utara yang bermigrasi (*migrant ethnic*)⁴³ dan menetap di Singkil dalam rangka memenuhi kebutuhan hidupnya dengan cara bekerja pada perusahaan perkebunan PT. Socfin. Tapi disisi lain masyarakat Pakpak yang mendiami Aceh Singkil dan sekitarnya merupakan penduduk tempatan, seperti yang diungkapkan oleh Khairuddin dalam bukunya yang berjudul “Khazanah Adat dan Budaya Singkil”, Khairuddin menjelaskan bahwa Masyarakat Pakpak di Desa Lae Balno Aceh Singkil merupakan masyarakat pribumi asli yang bergaul dan bermasyarakat dengan penduduk migran yakni suku Nias.⁴⁴

⁴²“Tabloid Reformata Edisi 193 November 2015,” *Yayasan Pelayanan Media Antiokhia (YAPAMA)*, 2015, h. 4.

⁴³Hanna Dewi Aritonang, “Kehadiran Allah di Tengah Penderitaan Aceh Singkil,” *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 6, no. 1 (2021): 38, <https://doi.org/10.21460/gema.2021.61.584>.

⁴⁴Khairuddin Khairuddin, *KHAZANAH ADAT DAN BUDAYA SINGKIL: Mengungkap Keagungan Tradisi Dan Memelihara Kebudayaan* (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020), h. 3.

2. **Nasrani Singkil Pasca Kemerdekaan**

Setelah Indonesia merdeka, keberadaan gereja-gereja yang sudah dibangun sebelum Indonesia merdeka tetap dipertahankan dan mengalami penambahan yang signifikan. Tercatat hingga tahun 2015 sebelum terjadinya tragedi pembakaran rumah ibadah gereja, terdapat 24 gereja yang tersebar di seluruh Kabupaten Aceh Singkil.⁴⁵

Karena penganut Agama Kristen yang ada di Aceh Singkil kebanyakan berasal dari etnis Pakpak, maka mayoritas gereja-gereja yang ada di Aceh Singkil merupakan Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD). GKPPD sendiri awalnya adalah bagian dari Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) sejak tanggal 16 Agustus tahun 1995.⁴⁶ Pada akhirnya 25 Agustus tahun 1991 GPPD berdiri sendiri berdasarkan Keputusan Dirjen Bimas Kristen Protestan Departemen Agama Republik Indonesia No. F/Kep/HK.005/22/740/1996 tanggal 22 Maret 1996.⁴⁷ Kemudian menjadi anggota Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI) Wilayah Sumatera Utara berdasarkan Keputusan No. 183/K/PHI-WSU/IV/1996 tanggal 17 April 1996 dan menjadi anggota PGI berdasarkan Keputusan No. 139/PGI-XI/SKEP/1997 tanggal 13 November 1997.⁴⁸ GKPPD juga telah bergabung dalam Federasi Gereja-Gereja Lutheran Dunia (*Lutheran World Federation*) tanggal 21 Juni 2000.

⁴⁵"Konsultasi Penyelesaian Permasalahan Pendirian dan Penggunaan 24 Gereja di Kabupaten Aceh Singkil, Provinsi Aceh - Komnas HAM," diakses 24 Februari 2022, <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2016/6/6/111/konsultasi-penyelesaian-permasalahan-pendirian-dan-penggunaan-24-gereja-di-kabupaten-aceh-singkil-provinsi-aceh.html>.

⁴⁶"Pemisahan Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD) dari Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) Ressort Cikaok di Kabupaten Dairi (1990-1995)" <<https://repositori.usu.ac.id/handle/123456789/7653>> [diakses 16 Desember 2021].

⁴⁷Joko Sembiring, "Perkembangan Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi Di Dairi (GKPPD) 1991-2016" (Universitas Negeri Medan, 2020), h. 9.

⁴⁸"Gereja Anggota PGI – Website PGI" <<https://pgi.or.id/gereja-anggota-pgi/>> [diakses 23 Februari 2022].

GKPPD berkantor pusat di Jl. Air Bersih, Complex Centrum GKPPD, Kelurahan Sidiangkat, Kecamatan Sidikalang, Kabupaten Dairi, Provinsi Sumatra Utara. Hingga saat ini GKPPD memiliki 21 Resort,⁴⁹ Dari 21 Resort GKPPD tersebut dua Resort diantaranya terdapat di Aceh Singkil yakni Resort Kuta Kerangan dan Resort Keras.⁵⁰ Resort Kuta Kerangan memiliki 11 gereja dimana 10 diantaranya berada di Aceh Singkil yakni:

1. GKPPD Kuta Kerangan
2. GKPPD Siatas
3. GKPPD Kuta Tinggi
4. GKPPD Tuhtuhen
5. GKPPD Biskang
6. GKPPD Gunung Meriah
7. GKPPD Sanggaberru
8. GKPPD Lae Geccih
9. GKPPD Situbuh-tubuh
10. GKPPD Dangguren

Sedangkan Resort Keras memiliki 13 gereja dimana 4 gereja diantaranya berada di Aceh Singkil, yakni:

1. GKPPD Keras
2. GKPPD Siompin
3. GKPPD Mandumpang
4. GKPPD Guha

Dengan demikian keberadaan gereja-gereja GKPPD di Aceh

⁴⁹“Resort Adalah Sejumlah Jemaat Yang Tergabung Dalam Satu Kesatuan Pelayanan Seorang Pendeta,” Lihat, Kurniawan, Yusak, et al. Kepemimpinan Majelis Resort Gereja Kalimantan Evangelis (GKE) Di Kalimantan Selatan Masa Pandemi Covid-19. “*Jurnal Teologi Pambelum*”, 2021, 1.1: 110-132.

⁵⁰“Andreas Harsono: Kronologi Pembongkaran Gereja di Aceh Singkil” <<http://www.andreasharsono.net/2012/05/kronologi-pembongkaran-gereja-di-aceh.html>> [diakses 23 Februari 2022].

Singkil sebanyak 14 gereja. Selain gereja GKPPD di Aceh Singkil juga terdapat 4 Gereja Katolik, yakni (1) Gereja Katolik Lae Balno, (2) Gereja Katolik Napagaluh (3) Gereja Katolik Gunung Meriah dan (4) Gereja Katolik Mandumpang. 1 Gereja Jemaat Kristen Indonesia (JKI) yakni Gereja JKI Kuta Kerangan. Terdapat juga 3 Gereja Misi Injil Indonesia (GMII) yakni GMII Mandumpang, GMII Siompin, GMII Ujung Siali dan 1 Gereja Pambi di Mandumpang. Sehingga total keseluruhan gereja yang terdapat di Aceh Singkil sebanyak 24 gereja.⁵¹

3. Istilah Gereja dan Undung-undung di Singkil

Salah satu yang unik dalam penyebutan rumah ibadah Nasrani di Singkil adalah adanya istilah “undung-undung” dimana istilah ini tidak kita temui di daerah lain di Indonesia.⁵² Pada umumnya rumah ibadah Nasrani dikenal dengan sebutan gereja, seperti Gereja GPPD, GMII dan lain sebagainya. Lalu sebutan undung-undung yang terdapat di Aceh Singkil adalah istilah lain untuk penamaan rumah ibadah yang mempunyai fungsi sebagai pendukung kegiatan ibadah di gereja.⁵³ Menurut KH. Rasyiduddin Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh Singkil bahwa undung-undung adalah rumah ibadah umat Nasrani yang setingkat dengan musala dan langgar.⁵⁴

Sebenarnya istilah undung-undung bukanlah istilah yang asing dalam masyarakat Singkil. Hanya saja fungsinya tidak untuk beribadah, seperti yang diutarakan oleh Zakaria Berasa bahwa undung-undung

⁵¹Azwar Ramnur, Hambalisyah Sinaga, *Sejarah konflik Singkil: 1979-2015* (Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2020), h. 23-26.

⁵²Agus Triyono dan Ahmad Joko Setyawan, “Aceh Dan Konflik Agama: Konstruksi Pada Hari Republik,” *Profetika: Jurnal Studi Islam*, 22.1 (2021), 145.

⁵³“Wawancara dengan Asiron Tumanger Tokoh Masyarakat Nasrani di Penaggalan, pada tanggal 16 Desember 2021.”

⁵⁴“Wawancara dengan Ust. Rasyiduddin Ketua Majelis Permusyawaratan Ualama (MPU) Aceh Singkil pada tanggal 28 November 2020.” Lihat juga, “Atas Nama Agama: Pelanggaran terhadap Minoritas Agama di Indonesia | HRW” <<https://www.hrw.org/id/report/2013/02/28/256410>> [diakses 14 Juli 2022]

dipakai untuk istilah gubuk kecil yang terdapat di ladang ataupun disawah untuk tempat berteduh dari hujan dan terik kala bekerja di ladang.⁵⁵ Isilah undung-undung ini adalah istilah masyarakat Singkil dahulu yang kini tentu sudah mengalami pergeseran makna, seiring dengan berubahnya kebiasaan pertanian dalam masyarakat yang cenderung mengalih-fungsikan lahannya kepada perkebunan Kelapa Sawit. Sementara itu kalau kita melihat Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), undung-undung dapat diartikan sebagai kain yang menutupi kepala supaya terhindar dari terik matahari dan hujan.⁵⁶

Istilah undung-undung ini sebenarnya lebih kepada cara untuk menghindari ketidak-sukaan sekelompok masyarakat terhadap keberadaan rumah ibadah baru umat Nasrani di Aceh Singkil.⁵⁷ Karena bila kita merujuk isi perjanjian damai antara umat Islam dan Nasrani pada tahun 1979 telah disepakati bahwa, umat Nasrani tidak diperbolehkan mendirikan gereja baru atau melakukan perehaban sebelum mendapatkan izin dari Pemerintah Daerah Tingkat II Aceh Selatan pada waktu itu. Dalam perjanjian ini umat Nasrani di izinkan untuk mendirikan satu rumah ibadah gereja satu lantai dan tidak boleh ditingkatkan di Kuta Kerangan, Kecamatan Simpang Kanan dengan ukuran 12x24 meter.⁵⁸

Dalam perjanjian ini juga disepakati untuk tidak menerima kunjungan dari tokoh-tokoh agama seperti pastor atau pendeta atau ulama-ulama untuk berkunjung ke Simpang Kanan dalam rangka memberikan kuliah atau pembaktian atau sakramen kepada umat

⁵⁵Wawancara dengan Zakaria Berasa, masyarakat Danau Paris Kabupatenga Aceh Singkil.

⁵⁶“Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online” <<https://kbbi.web.id/undung-undung>> [diakses 26 Maret 2022].

⁵⁷Azwar Ramnur,Hambalisyah Sinaga, *Sejarah konflik Singkil: 1979-2015*, h. 26.

⁵⁸“Naskah Perjanjian Damai antara Umat Islam dan Nasrani di Aceh Singkil tanggal 11 Juli 1979.”

dalam wilayah Kecamatan Simpang Kanang (Kab. Aceh Singkil saat ini) kecuali sesudah mendapatkan izin dari pemerintah setempat.⁵⁹

Perjanjian ini adalah fondasi perdamaian awal untuk meminimalisir gesekan yang terjadi di Simpang Kanan pada waktu itu. Perjanjian ini disepakati bersama antara 8 tokoh dari umat Islam dan 8 tokoh dari Nasrani yang ditandatangani pada tanggal 11 Juli 1979⁶⁰ dan disaksikan oleh Camat Simpang Kanan, Dansek Simpang Kanan, Koramil Simpang Kanan dan Kepala Kantor Urusan Agama Simpang Kanan. Berikut adalah 8 tokoh masing-masing agama yang membuat perjanjian pada tahun 1979.⁶¹

Tabel. 3.1 Tokoh perdamaian pada tahun 1979

No	Tokoh Islam	Tokoh Nasrani
1	Tgk. Bahauddin Tawar	Hasan Basri Manik (HKBP)
2	Ust. Haluddin	Erkam Gajah (RK)
3	Tgk. Abdurrahman Pinto	Kermin Tumangger (HKI)
4	Ust. Abdul Jamil	Noris Manik (HKBP)
5	Syahbudin Pohan	Sitton Tumangger (Pambi)
6	Moh. Syukur, S	Saliber Berutu (HKBP)
7	Bantal Pohan	Aman Manulang (RK)
8	H. Abdul Kadir	Kamaluddin Berutu (HKBP)

Perjanjian inilah yang kemudian menjadi pedoman bagi umat Islam di Aceh Singkil untuk memprotes keberadaan rumah ibadah

⁵⁹Faiq Tobroni, "Local-Sharia Regulations and Religious Expression in Aceh: Criticism of the Qanun about Establishing Places of Worship," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, 55.1 (2021), 111-12.

⁶⁰Mawardi, et all, *Kapita Selekta Perbandingan Agama* (Banda Aceh: FUF UIN Ar-Raniri, 2020), h. 47.

⁶¹Naskah Perjanjian Damai antara Umat Islam dan Nasrani di Aceh Singkil tanggal 11 Juli 1979.

gereja baru. Untuk menghindari protes umat Islam tersebut, kalangan Nasrani akhirnya merubah *nomenklatur* penyebutan istilah gereja baru menjadi *undung-undung*. Penyebutan istilah *undung-undung* ini kalau kita lihat secara Bahasa dan fungsi lebih kepada bentuk permainan kata saja, karena fungsinya sama dengan gereja lainnya pada umumnya.

Azwar Ramnur mengatakan bahwa keberadaan *undung-undung* di Singkil adalah bentuk tipu-muslihat umat Nasrani untuk mengelabui isi perjanjian 1979 yang telah disepakati.⁶² Disisi lain Robet Angkat menjelaskan bahwa keberadaan undung-undung di Singkil lebih kepada kebutuhan umat Nasrani yang telah banyak di Aceh Singkil dan tidak memungkinkan ditampung dalam satu gereja, selain itu menurut Robet bahwa umat Nasrani yang terdapat di Singkil juga bermacam-macam dan tentunya gerejanya juga tidak sama, maka untuk itu keberadaan undung-undung itu sangat memudahkan masyarakat kami untuk melaksanakan ibadah mingguan.⁶³

Melihat kian maraknya pendirian *undung-undung* di Aceh Singkil pasca perjanjian 1979. Maka pada tahun 2001 dalam rangka menjaga kerukunan dan perdamaian antarumat beragama di Aceh Singkil, diadakan konsensus musyawarah perdamaian antara Islam-Nasrani tepatnya di Singkil 11 Oktober 2001. Dalam kesepakatan bersama ini semua pihak sama-sama menyepakati tentang keberadaan 4 undung-undung dan 1 gereja dengan spesifikasi yang sama dengan perjanjian pada tahun 1979. Berikut adalah rumah ibadah gereja dan 4 undung-undung yang mendapat izin untuk berdiri di Aceh Singkil.

⁶²Wawancara dengan Azwar Ramnur Masyarakat muslim Lipat Kajang pada tanggal 29 Desember 2021.

⁶³Wawancara dengan Robet Angkat masyarakat nasrani di desa Siatas Simpang Kanan pada tanggal 14 Desember 2021.

Tabel. 3.2. Gereja dan undung-undung dalam perjanjian tahun 2001

No	Gereja	Undung-undung
1	GKPPD Kuta Kerangan	Undung-undung di Desa Keras
2		Undung-undung di Desa Napagaluh
3		Undung-undung di Desa Suka Makmur
4		Undung-undung di Desa Lae Gecih

Dalam musyawarah 2001 disepakati bahwa *undung-undung* berada di daerah lainnya diluar dari 4 undung-undung yang telah disepakati dalam perjanjian ini, yang berada di Kecamatan Gunung Meriah, Danau Paris dan Simpang Kanan harus ditiadakan dan dibongkar sendiri oleh umat Nasrani. Kesepakatan ini lahir dari kegelisahan masyarakat muslim di Singkil tentang keberadaan undung-undung yang semakin banyak. Disisi lain kesepakatan ini juga sebagai penyempurnaan teradapan kesepakatan 1979 yang belum memuat dalam poin-poin perjanjian terkait keberadaan undung-undung.⁶⁴

D. Sistem Sosial – Budaya Masyarakat di Aceh Singkil

Aceh Singkil sebagai daerah *multietnis* dijuluki sebagai *meltingpot* (tempat pembauran) dikarenakan Aceh Singkil merupakan daerah perbatasan Aceh dengan Provinsi Sumatera Utara di bagian Selatan yang ditinggali beragam suku dan agama.⁶⁵ Asumsi terkait Singkil sebagai daerah pembauran suku-suku bermula dari konsep “*Singkil Baru*” (1840-1890 M)⁶⁶ yang digagas oleh Kolonial Belanda yang

⁶⁴Wawancara dengan Azwar Ikhsan Tokoh Masyarakat Muslim Aceh Singkil di Lipat Kajang 5 Mei 2022.

⁶⁵M Kamaruddin et al., “Mencari Identitas Bersama,” *Jurnal Jurnalisme* 2, no. 10 (2021): 51–65.

⁶⁶Muhajir Al Fairusy, “Menjadi Singkel Menjadi Aceh, Menjadi Aceh Menjadi

dijadikan sebagai *afdeling* Tapanuli.⁶⁷ Dalam pandangan Kamaruddin konsep inilah yang membuat masyarakat Singkil sadar akan pentingnya sebuah identitas etnik masyarakat yang tinggal di sekitar Singkil Baru tersebut.⁶⁸ Dalam pandangan lain dijelaskan bahwa masyarakat Singkil adalah masyarakat yang lahir dari proses kontak arus dari berbagi berbagai etnik sejak zaman prakolonial dan kemudian diperkuat saat zaman kolonial, hal ini terlihat dari bermacam-macam suku yang terdapat di Singkil.⁶⁹

Suku Pakpak dan suku Singkil merupakan suku yang dominan di Aceh Singkil.⁷⁰ Kedua suku tersebut telah mempengaruhi kehidupan masyarakat Singkil secara sosial dan budaya. Kedua suku ini memiliki identitas yang hampir sama mulai dari bahasa, marga dan cara interaksi dalam keseharian. Walaupun demikian orang Singkil lebih senang dipanggil dengan sebutan suku Singkil karena menurut mereka suku Singkil memiliki adat, corak budaya dan tradisi yang berbeda bila dibandingkan dengan suku Pakpak.

Walaupun sebenarnya keberadaan masyarakat Singkil yang *integral* dengan suku masih menjadi perdebatan terkait asal-usul keberadaan masyarakat suku Singkil. Terkait hal ini banyak penelitian yang mengungkapkan bahwa masyarakat Singkil merupakan

Islam? (Membaca Identitas Masyarakat Majemuk Dan Refleksi Konflik Agama Di Wilayah Perbatasan-Aceh Singkel),” *Jurnal Sosiologi USK (Media Pemikiran & Aplikasi)*, 9.1 (2016), 25 <<https://doi.org/10.24815/jsu>>.

⁶⁷“*Afdeling* merupakan wilayah administratif setingkat kabupaten pada masa pemerintahan Belanda. *Afdeling* dipimpin oleh seorang asisten residen yang memimpin sejumlah *onderafdeling*,” lihat, Agus Susilo, Sarkowi, Sejarah Surulangun Sebagai Ibukota Onder Afdeling Rawas Tahun 1901-1942, *Agastya: Jurnal Sejarah dan Pembelajarannya*, (2020), 10.1: 48-66.

⁶⁸Kamaruddin et al, *Mencarai Identitas Bersama...*, h. 54

⁶⁹Zulfikar RH Pohan, “When Adat Laws and Shariah Islam Became Frogs in the Well”..., h. 124.

⁷⁰R Wati dan C A Mauidhah, “Integrasi Dakwah Muslim Di Aceh Singkil,” *STIMULUS: International Journal of Communications and Sosial Science*, September (2019): 10, <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/stimulus/article/view/5331>.

masyarakat yang lahir dari proses kontak budaya yang erat dengan suku Pakpak, Mandailing, Minang dan Aceh.⁷¹

1. Sistem Sosial-budaya masyarakat suku Singkil

Suku Singkil pada mulanya menjadi perdebatan masyarakat terkait eksistensinya ditengah-tengah masyarakat Aceh Singkil sampai dikeluarkannya Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 52 Tahun 2007 tentang pedoman pengembangan adat istiadat yang mencantumkan suku Singkil sebagai salah satu suku yang terdapat di Indonesia.⁷²

Suku Singkil dijuluki juga sebagai Pakpak Boang mendiami pesisir Singkil dan sepanjang aliran sungai Suraya.⁷³ Masyarakat suku Singkil memiliki mata pencarian sebagai nelayan dan petani. Suku Singkil memiliki marga seperti halnya masyarakat Pakpak, marga (*klan*) yang terdapat pada masyarakat Singkil sangat mirip dengan marga masyarakat Pakpak seperti Kombih, Solin, Bako dan lain-lain.

Dalam komunikasi keseharian suku Singkil menggunakan Bahasa Singkil. Bahasa Singkil ini sebenarnya memiliki kesamaan kosa kata yang dominan dengan Bahasa Pakpak dan Alas di Aceh Tenggara, inilah salah satu alasan bagi kalangan tertentu yang mengatakan bahwa Suku Singkil adalah suku Pakpak (boang).⁷⁴ Perbedaan Bahasa antara Singkil dan Pakpak adalah dalam penyebutan huruf “R” yang dibaca menjadi “Kh”, inilah salah satu bentuk keunikan Bahasa Singkil.

Secara keyakinan masyarakat Singkil mayoritas menganut agama Islam, hal ini tidak terlepas dari kuatnya pengaruh dua ulama besar Aceh pada masanya yakni Syekh Abdul Rauf al-Singkily dan Syekh

⁷¹Kamaruddin et al, *Mencari Identitas Bersama....*, h. 55.

⁷²“Singkil dalam Pernik Sejarah Aceh” <<https://acehprov.go.id/berita/kategori/jelajah/singkil-dalam-pernik-sejarah-aceh>> [diakses 20 Juli 2022].

⁷³A C Viner dan E L Kaplan, “The Changing Pakpak Batak,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 54.1 (1981), 93–105.

⁷⁴Syafnial, “Kontribusi Kearifan Lokal Singkil Dalam Mencegah Prilaku Korupsi,” *JIHAFAS Vol. 3, No. 2, Desember 2020*, 3.2 (2020), 147–57.

Hamzah al-Fansuri. Kedua ulama besar Aceh tersebut dimakamkan di Singkil dan di Rundeng Kota Subulussalam Aceh.⁷⁵

Dalam pandangan masyarakat Suku Singkil menjalani ajaran agama sama hal sebagai adat budaya yang mereka yakni. Karena mereka meyakini bahwa semua perbuatan manusia pasti diawasi oleh sang maha pencipta. Oleh karena itu, dalam budaya Singkil dikenal adanya budaya *mela* (malu berbuat salah). Budaya *mela* inilah menjadi tameng bagi masyarakat Singkil untuk mengontrol perbuatannya dalam berinteraksi sehingga tidak merugikan masyarakat lainnya. *Mela* dalam arti malu, malu untuk melakukan tindakan yang tidak sesuai dengan ajaran agama dan budaya yang diyakini masyarakat Singkil.

Perkawinan

Perkawinan dalam adat Singkil merupakan salah satu upacara adat yang sakral ditengah-tengah masyarakat. Pada acara perkawinan langkah awal yang ditempuh adalah *merisik*.⁷⁶ Kegiatan *merisik* ini adalah penjajakan dari keluarga laki-laki yang berhubungan dengan identitas calon pengantin perempuan yang akan dilamar. *Merisik* juga bisa diartikan sebagai upaya dari pihak laki-laki untuk menanyakan kesediaan pihak perempuan terkait lamaran yang akan dilangsungkan. Kegiatan ini hanya melibatkan keluarga inti saja karena sifatnya rahasia (*merisik*).

Tujuan dari kegiatan *merisik* ini dilakukan secara diam-diam (rahasia) adalah untuk menjaga nama baik keluarga pihak laki-laki jika upaya pendekatan yang dilakukan ditolak oleh pihak perempuan. Tindakan seperti ini menunjukkan bahwa rasa yang tinggi untuk saling menjaga dan melindungi harkat martabat antara sesama dalam

⁷⁵“EGINDO | Mengenal Suku Singkil Di Aceh Singkil” <<https://egindo.com/mengenal-suku-singkil-di-aceh-singkil/>> [diakses 17 Februari 2022].

⁷⁶Muhd Farabi Dinata, “Implementasi Walimatul Ursy Pernikahan Menurut Hukum Adat Di Desa Rimo Kecamatan Gunung Meriah Kabupaten Aceh Singkil Provinsi Aceh,” *Jurnal MEDIASAS: Media Ilmu Syari’ah dan Ahwal Al-Syakhsiyyah*, 4.2 (2021), 179–94.

masyarakat Singkil, budaya seperti ini juga bisa dikategorikan sebagai budaya *mela* yang telah penulis jelaskan diatas. Selanjutnya jika upaya merisik yang dilakukan dapat diterima oleh keluarga perempuan barulah acara selanjutnya dilakukan secara terbuka dengan melibatkan keluarga besar kedua belah-pihak.

Setelah acara *merisik* selesai, lalu dilanjutkan acara peminangan. Dalam acara ini akan ditentukan hari resepsi pernikahan dan berapa mahar yang harus dibayar serta uang bantuan yang akan diberikan. Tahapan selanjutnya adalah acara *pakat* (kesepakatan) antar kedua keluarga besar terkait acara pernikahan tersebut, kemudian dilanjutkan *pakat ninik-makak* yang melibatkan tokoh adat dan tetua masyarakat yang dikenal dengan istilah *peminjaman adat*. Kemudian dilanjutkan kepada penentuan bentuk acara pernikahan apakah dilakukan dengan pesta kecil, sedang atau besar. Setelah acara *peminjaman adat* selesai lalu dilanjutkan dengan acara pemasangan atribut adat yang dikenal istilah *mengantung*, acara *mengantung* ini akan disesuaikan dengan sekala pesat yang akan dilaksanakan.⁷⁷

Acara selanjutnya adalah prosesi akad nikah yang dilangsungkan diramah maupun di masjid. Kemudian acara *mendudukkan* yakni menyandingkan kedua mempelai di pelaminan. Kemudian baru diadakan acara *menaikkan* dimana pengantin laki-laki akan diantarkan ke tempat perempuan sebagai simbol penyerahan mempelai laki-laki kepada pihak perempuan. Pada acara *menaikkan* ini dibarengi dengan pengembalian *peminjaman adat* yang sebelumnya telah dilakukan peminjaman dan ucapan rasa terima kasih karena telah diperkenankan untuk memakai adat. Adapun lama proses pernikahan dalam suku Singkil maulai proses awal sampai akhir antara tiga sampai lima hari.⁷⁸

⁷⁷Khairuddin Khairuddin, "Memakai Hine Sebagai Syarat Dalam Perkawinan Pada Masyarakat Kuta Tinggi Aceh," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 13.2 (2020), 108–18.

⁷⁸"SEKRETARIAT MAJELIS ADAT ACEH | Pemerintahan Aceh" <<https://maa.acehprov.go.id/>> [diakses 17 Februari 2022].

2. Sistem Sosial-budaya masyarakat suku Pakpak

Dalam kajian antropologi, suku Pakpak dikategorikan sebagai salah satu sub suku dari suku Batak,⁷⁹ meskipun masyarakat Pakpak sendiri tidak setuju dengan sebutan Pakpak bagian dari suku Batak (*homogen*), bagi mereka suku Pakpak adalah suku yang berdiri sendiri (*heterogen*) seperti halnya suku Singkil yang tidak berkenan dikatakan sebagai bagian dari suku Pakpak.⁸⁰ Masyarakat suku Pakpak memiliki sejumlah aturan terkait budaya yang bijaksana tentang pemanfaatan alam, karena alam adalah sebagai sumber kehidupan yang menyediakan kebutuhan masyarakat seperti ladang yang berpindah, mencari kayu damar, gambir, kemenyan dan berburu binatang.

Berdasarkan dialek bahasa dan persebaran masyarakat, maka suku Pakpak dapat diklasifikasikan menjadi lima kelompok besar yakni (1) Pakpak Klasen (2) Pakpak Simsim (3) Pakpak Pegagan (4) Pakpak Keppas dan (5) Pakpak Boang. Masing-masing kelompok besar tersebut dibedakan berdasarkan hak atas tanah ulayat suku Pakpak dan marga-marga yang kelompoknya masing-masing.⁸¹ Adapun marga (*klan*) suku Pakpak adalah sagala, bancin, sinamo, manik, bako, lembong, cibro dan lain-lain.⁸²

Pembagian masyarakat Pakpak tersebut dikenal dengan sebutan *Sulang-Silima*.⁸³ Dalam masyarakat Pakpak *Sulang-Silima*

⁷⁹Nuranisa Br Sitepu, "Analisis Semiotik Simbol Bangunan Rumah Adat Suku Pakpak Kabupaten Dairi," 2021, 34.

⁸⁰"Enam Etnik Danau Toba Bukan Batak | Tagar" <<https://www.tagar.id/enam-etnik-danau-toba-bukan-batak>> [diakses 4 Maret 2022].

⁸¹Bisuk Siahaan, *Kehidupan di Balik Tembok Bambu* (Jakarta:Kempala Foundation, 2005), h. 30.

⁸²Dinas Pariwisata Kabupaten Pakpak Bharat, "Asal-usul dan persebaran orang Pakpak" <<https://dispar.pakpakhbaratkab.go.id/adat-pakpak/2015-01-12/asal-usul-dan-persebaran-orang-pakpak>> [diakses 4 Maret 2022].

⁸³Bimbi Sembiring et al., "The Exploration And Analysis of Nantampak Mmas Folklore and Pakpak Bharat Culture, Custom, and Tradition," *IJLECR-International Journal Of Language Education And Culture Review* 7, no. 2 (2021): 170–180.

ini menyentuh ke segala aspek kehidupan sosial masyarakat tanpa melihat perbedaan marga maupun agama, karena asas yang digunakan dalam pergaulan masyarakat Pakpak adalah persaudaraan yang dikenal dengan istilah *sibeltek* (keluarga dekat) sebagai tempat bertukar pikiran dan saling menasihati.⁸⁴ Terdapat empat unsur dalam kekeluargaan masyarakat Pakpak *Sulang-Silima* yakni (1) *jabu* (istri) sebagai keluarga inti, (2) *sibeltek-bapa* sebagai saudara seayah, (3) *sibeltek-mpung* sebagai saudara satu kakek dan (4) *lebbuh* sebagai komunitas marga dalam masyarakat Pakpak.

Perkawinan

Perkawinan dalam masyarakat Pakpak merupakan acara yang penting seperti halnya suku-suku lainnya di Indonesia. *Merbekkas-kom* merupakan istilah perkawinan dalam masyarakat Pakpak yang memiliki arti “*tempat berhenti*” yaitu berakhirnya masa melajang seseorang setelah dia memutuskan untuk menikah dan juga telah memiliki tanggung-jawab yang penuh secara adat, baik dalam keluarga maupun terhadap masyarakat.⁸⁵ Terdapat enam tahapan dalam proses perkawinan masyarakat suku Pakpak yakni:

1. *Mengirit* (meminang), yaitu upaya yang dilakukan oleh laki-laki atau kerabatnya untuk meneliti dan menilai seorang gadis yang hendak dinikahinya.⁸⁶ Kata lain dalam *mengirit* ini juga dikenal dengan sebutan *mengindangi* yang memiliki arti untuk melihat langsung bagaimana watak dan kepribadian calon perempuan yang akan dinikahinya. Proses *mengirit* ini juga berlaku sebaliknya

⁸⁴E L Damanik dan Y Ndona, “Alignment: Conflict Resolution through Sulang-Silima among Pakpaknese, Indonesia,” *Asian Journal of Social Science*, October, 2021, 3 <<https://doi.org/10.1016/j.ajss.2021.10.002>>.

⁸⁵“Perkawinan adat Pakpak” <<https://warisanbudaya.kemdikbud.go.id/?newdetail&detailCatat=1037>> [diakses 4 Maret 2022].

⁸⁶Minadiah Purba dan Gregorius Prasetyo Adhitama, “Implementasi Interior Naratif Dalam Upaya Membangun Narasi Etnisitas Pada Museum Negeri Provinsi Sumatra Utara,” *Serat Rupa Journal of Design* 5, no. 2 (2021): 206–29.

dan dilakukan oleh keluarga inti seperti orang tua atau tokoh yang dituakan. Proses ini bertujuan untuk menemukan kesamaan antara kedua calon dan begitu juga dengan kedua keluarga besar dari kedua belah pihak.

2. *Mersibren tanda burju* (tukar cincin), proses ini dilakukan setelah adanya persetujuan dari kedua belah pihak baik calon mempelai maupun keluarga kedua belah pihak.⁸⁷ Pertukaran cincin ini akan disaksikan oleh *namberu* (bibi) dari pihak perempuan dan *senina* (saudara/semarga). Acara tukar cincin ini akan diakhiri dengan perjanjian yang disebut dengan *merbulabon* atau belah sirih, dimana daun sirih yang dibelah menjadi dua akan dimakan oleh masing-masing perwakilan dari pihak yang berjanji dan berlaku hukum adat bagi pihak yang mengingkarinya.
3. *Mengkata utang/menglolo*, yaitu acara untuk penentuan mahar kawin yang akan disepakati.⁸⁸ *Mengkata utang* akan dilaksanakan di rumah calon perempuan. Untuk penetapan besaran mas kawin yang akan dikenakan, keluarga besar dari pihak perempuan terlebih dahulu bermusyawarah untuk penetapan mas kawin yang nantinya akan disampaikan kepada pihak laki-laki.
4. *Nakan peradupen* yaitu acara yang dilakukan oleh keluarga calon mempelai laki-laki dalam menyiasati/memenuhi permintaan mas kawin dan acara pesta pernikahan dari pihak keluarga perempuan. Pada acara *Nakan peradupen* ini tujuannya untuk mengumpulkan semua keluarga besar mempelai laki-laki dan diakhiri dengan saling membantu dengan seikhlasnya dalam bentuk urunan uang, ataupun bahan pokok yang akan dibawa dan diserahkan kepada pihak perempuan sebagai emas kawin

⁸⁷Indah Nina Ujung, "Analisis Simbolik pada Upacara Pernikahan Adat Pakpak Dairi Kajian Semiotika." (UMSU, 2021), h. 6.

⁸⁸"Menglolo/Mengkata Utang. » *Budaya Indonesia*" <<https://budaya-indonesia.org/Menglolo-Mengkata-Utang>> [diakses 4 Maret 2022].

pada saat acara pesta pernikahan.⁸⁹

5. *Tangis berru pangiren* yaitu acara pemberian makanan oleh ibu kandung calon mempelai perempuan kepada anak gadisnya. Makanan tersebut adalah nasi dan ayam yang telah dimasak sebagai simbol penerimaan pinangan dari calon mempelai laki-laki. Istilah ini sering disebut juga dengan *nakan penjalon*.
6. *Merbayo* (pesta perkawinan) pada acara ini akan dilangsungkan upacara adat berupa penyambutan mempelai laki-laki oleh keluarga mempelai perempuan dan menyerahkan sejumlah barang yang dibawa keluarga laki-laki kepada keluarga perempuan yang dikenal dengan sebutan *luah* (oleh-oleh). Kemudian pihak perempuan memberikan makanan ringan, beras, pisang, tebu yang dikenal dengan sebutan *merdohom*. Setelah acara ini selesai dilanjutkan dengan akad nikah. Bagi masyarakat Pakpak yang beragama Nasrani, maka terlebih dahulu dilakukan pemberkatan di gereja dan bagi yang beragama Islam dilakukan syukuran dan pemanjatan doa. Setelah acara akad selesai, kemudian dilanjutkan dengan acara adat yang menjadi tradisi masyarakat Pakpak.⁹⁰

Dari gambaran diatas bisa dilihat bahwa pada dasarnya masyarakat Aceh Singkil memiliki dua suku yang dominan tapi memiliki kemiripan dari segi bahasa dan marga. Secara keseluruhan masyarakat Aceh Singkil adalah muslim mencapai 88%. Dalam menanggapi *pluralisme* di Aceh Singkil masyarakat sudah terbiasa hidup dengan perbedaan dengan berdampingan, hal ini ditandai dengan kearifan lokal yang masih berlaku ditengah-tengah masyarakat Aceh Singkil dalam sebuah acara *kenduri* (pesta) pernikahan maupun kematian, dimana dalam menyikapi perbedaan tersebut *ahlul bait*

⁸⁹Relly Robert Sibarani Monika Hasugian, "Upacara Merbayo Etnik Pakpak: Analisis Antropolinguistik," *Jurnal Ilmiah SP Stindo Profesional* V, no. VI (2019): 16.

⁹⁰"Warisan Budaya Takbenda | Beranda" <<https://warisanbudaya.kemdikbud.go.id/?newdetail&detailCatat=1037>> [diakses 17 Februari 2022].

akan menyediakan hidangan yang khusus bagi muslim jika yang berpesta adalah dari kalangan non-muslim di Singkil.⁹¹

Toleransi yang tinggi dalam masyarakat Aceh Singkil telah menjadi budaya yang mengakar. Hal ini disebabkan adanya *cross-link* antara marga dan agama di Aceh Singkil, artinya satu marga tertentu tidak menjadi patokan agama bagi masyarakat Aceh Singkil.⁹² Adakalanya marganya sama tapi agamanya berbeda, hal ini disebabkan oleh adanya hubungan perkawinan yang menyebabkan konversi keyakinan di Aceh Singkil.⁹³

Dengan adanya sistem *cross-link* tersebut sebenarnya telah menjadi modal sosial yang kuat bagi masyarakat untuk saling menjaga dan dapat hidup berdampingan tanpa harus melihat unsur agama. Keberadaan sosial masyarakat yang pada dasarnya masih terikat hubungan adat telah menjadi jembatan perbedaan agama di Aceh Singkil terlebih marga (*klan*) yang menganut agama Islam maupun Nasrani tetaplah sama karena tidak ada marga tertentu yang *menisbathkan* marganya dengan ajaran agama tertentu dalam aturan-aturan adat Pakpak maupun Singkil.⁹⁴

Seperti yang diutarakan oleh beberapa tokoh lintas agama di Singkil, bahwa perbedaan agama sebenarnya bukan menjadi alasan yang mendasar bagi masyarakat untuk menjaga jarak dalam pergaulan sosial sehari-hari. Di Aceh Singkil sangat mudah ditemui

⁹¹Haidlor Ali Ahmad, "Resolusi Konflik Keagamaan di Aceh Singkil dalam Perspektif Budaya Dominan," *Jurnal Multikultural & Multireligius*, 15.3 (2016), 45–59 <<https://jurnalharmoni.kemenag.go.id>>.

⁹²Maimanah Angkat dan Katimin Katimin, "Acculturation Between Islam with Local Culture in Muslim Minority: The Experience from Pakpak-Dairi, North Sumatra," *IBDA ' : Jurnal Kajian Islam dan Budaya*, 19.1 (2021), 125 <<https://doi.org/10.24090/ibda.v19i1.4119>>.

⁹³Ahmad, "Resolusi Konflik Keagamaan di Aceh Singkil...", hal. 61.

⁹⁴Rahmat Sahputra, "Peran Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dalam Menangani Konflik Rumah Ibadat Tahun 2015 di Kabupaten Aceh Singkil," 2017, h. 43.

antara anak dan bapak, adik dan kakak berlainan agama tapi menjadi masalah dalam pergaulan sosial sehari-hari. Seperti yang diuraikan oleh bapak Boas Tumangger salah satu tokoh umat Nasrani di Lipat Kajang Aceh dan sebagai Juru bicara perundingan rekonsiliasi pasca konflik bernuansa agama tahun 2015 menjelaskan bahwa dalam kehidupan keluarga besarnya kakak dan adik kandungnya adalah penganut agama Islam begitu juga dengan pamannya, menurutnya hal ini tidak menjadikan hubungan keluarga mereka terpecah tapi tetap terjalin dengan baik dan saling menghargai.⁹⁵

Begitu juga dengan keterangan Bapak Rofot Tumaggar yang merupakan tokoh utama dan pengurus tunggal aliran kepercayaan PAMBI (*Persatuan Uagama Malim Adat Budaya Beringin Indonesia*) menjelaskan bahwa saat ini satu anaknya adalah pemeluk Islam dan satu lagi sebagai penganut agama Nasrani. Ini tidaklah menjadi masalah bagi bapak Rofot, justru menurutnya hal ini membuatnya lebih bersyukur karena dapat merasakan beberapa kali perayaan hari besar keagamaan dalam waktu satu tahun.⁹⁶

Dengan adanya fakta kearifan lokal seperti itu serta terjadinya *konversi* agama dalam masyarakat Singkil telah menjadi modal sosial yang kuat untuk dapat menciptakan kerukunan kehidupan dalam bermasyarakat. Masyarakat Singkil yang plural sudah seharusnya *mengonfrontasikan* gap-gap sosial yang ada dalam masyarakat baik dari segi agama, suku, ras dan bahasa. Masyarakat Singkil sangat terbiasa hidup berdampingan satu sama-lain,⁹⁷ tapi disisi lain perbedaan ini

⁹⁵“Wawancara dengan Boas Tumangger Juru Bicara Nasranai Lipat Kajang (20 November 2019).” dalam, Harapan Kristen Aceh Singkil Jild 3. <https://www.youtube.com/watch?v=NqyawUBc-Y4>

⁹⁶“Wawancara dengan Bapak Rofot Tumangger Pengurus Tunggal PAMBI Aceh Singkil (29 November 2019).”

⁹⁷Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, “Memahami Anatomi Konflik di Singkil – Sagoe.ID” <<https://sagoe.id/memahami-anatomi-konflik-di-singkil/>> [diakses 10 Januari 2022].

seperti terlalu dikendalikan oleh pihak-pihak tertentu ke arah negatif yang dapat mencitrakan Singkil dan Aceh pada umumnya sebagai daerah yang intoleran di Indonesia.

E. Qanunisasi Peraturan Daerah di Aceh

Penggunaan hukum Islam ke dalam ruang publik (*publik sphere*) merupakan fenomena yang hadir dan tumbuh dengan pesat pasca reformasi di Indonesia pada tahun 1998.⁹⁸ Kalau kita melihat sejarah Formalisasi Syariat Islam di Aceh, maka kita akan menemui bahwa prosesnya juga dimulai sejak reformasi di Indonesia bergulir yang ditandai dengan lahirnya UU No. 44 tahun 1999 tentang keistimewaan Aceh. Ada beberapa alasan mencuatnya gagasan menormalkan hukum Islam di Aceh, diantaranya adalah gagasan *reaktualisasi* hukum Islam dengan alasan ketidakpuasan terhadap hukum positif yang selama ini berlaku, karena dianggap belum bisa memenuhi ekspektasi masyarakat.⁹⁹ Sementara penggunaan Hukum sebagai gagasan utama *reaktualisasi* Islam karena hukum Islam dipandang sangat efektif dalam membentuk tatanan sosial kehidupan dalam masyarakat.¹⁰⁰

Upaya qanunisasi dan reaktualisasi hukum Islam di Aceh bisa kita dilihat dari beberapa aspek.¹⁰¹ *Pertama* adalah aspek *sosio-politik*, dimana Formalisasi Syariat Islam di Aceh yang ditandai dengan qanunisasi peraturan-peraturan daerah merupakan bentuk “kebangkitan Islam” atas

⁹⁸Sukron Kamil, et all, *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2011), h. 2.

⁹⁹Dedy Sumardi, “Islam, Pluralisme Hukum dan Refleksi Masyarakat Homogen,” *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, 50.2 (2016), 481–504.

¹⁰⁰Z A Tabrani, “Transformasi Teologis Politik Demokrasi Indonesia (Telaah singkat Tentang Masyarakat Madani dalam Wacana Pluralisme Agama di Indonesia),” *Al-Ijtimai: International Journal of Government and Social Science*, 2.1 (2016), 41–56.

¹⁰¹Ibnu Mujib, “Gagasan Aceh Baru: Pembentukan Identitas Aceh Dari Dalam Reaktualisasi Ruang Publik Bagi Aksi Pengelolaan Kearifan Lokal Pasca-Konflik Dan Tsunami,” *Jurnal Kawistara*, 4.1 (2014).

respons terhadap politik, sosial dan ekonomi yang dihadapi masyarakat Aceh sejak Indonesia merdeka, telah membuat bencana kemanusiaan yang berkepanjangan ditambah dengan bencana alam yang melanda Aceh. Sehingga dengan adanya tawaran *formulasi legitimasi* keagamaan di Aceh disambut dengan baik, ditambah memang ada faktor sejarah yang melatar-belakanginya selain faktor-faktor diatas. Dalam konteks keadilan, *legitimasi* keagamaan di Aceh juga dipandang sebagai alat untuk melawan hegemoni sekuler dunia Barat yang dianggap tidak bisa memberikan rasa adil kepada masyarakat, sehingga hukum Islam dianggap sebagai alternatif yang dapat menanggulangi tersebut dan dapat memberikan rasa adil tanpa diskriminatif.

Sedangkan yang *kedua* adalah Formalisasi syariat Islam dalam tatanan *konseptual*. Dalam hal ini Formalisasi syariat Islam tersebut masih dalam “perdebatan” pada tataran *epistemologi*. Perdebatan ini terletak dalam pemahaman naṣ-naṣ sumber hukum itu sendiri. Pemahaman terhadap sumber hukum dilakukan secara tekstual tapi ada juga yang memahaminya secara kontekstual. Kedua pendekatan ini akan melahirkan corak yang berbeda dalam memahami penerapan syariat Islam itu sendiri yakni Islam tekstual (*kultural*) dan Islam kontekstual (*modernis*).

Islam *tekstual* memahami Islam sebagai satu-satunya jalan kehidupan dalam bermasyarakat yang harus ditegakkan tanpa harus memikirkan implikasi yang timbul terhadap kelompok dan golongan yang lainnya dalam masyarakat. Sehingga dalam konteks penerapan syariat Islam, kelompok ini cenderung *agresif* dan *fundamental*. Sedangkan kelompok yang memahami Islam secara konseptual berpandangan bahwa Islam adalah agama yang universal dan *progresif*. Dimana kelompok ini menautkan Islam dengan fenomena-fenomena sosial di sekitarnya (*transformatif-substantif*). Sehingga dengan demikian pandangan kelompok ini memungkinkan untuk menyandingkan Islam dengan budaya melalui pendekatan *dialogis*.

1. Formalisasi Syariat Islam

Aceh yang dikenal dengan Serambi Mekkah merupakan daerah yang kental dengan sejarah keislaman yang ditandai dengan keberadaan kerajaan Samudra Pasai sebagai kerajaan Islam pertama di Nusantara.¹⁰² Dengan latar belakang sejarah inilah Aceh menjelma menjadi daerah Otonom yang menjadikan Islam sebagai dasar dalam pergaulan bermasyarakat dan pemerintahan.¹⁰³

Upaya memformalkan Islam sebagai aturan yang mengikat terhadap masyarakat Aceh, diawali dengan disahkannya UU No. 44 Tahun 1999 tentang Keistimewaan Aceh. UU ini memberikan kesempatan kepada Aceh untuk mengatur terkait agama dan adat serta memberikan ruang untuk peran para ulama dalam membuat kebijakan di Aceh.¹⁰⁴ Dengan disahkannya UU ini Aceh memiliki kewenangan untuk mengatur kehidupan beragama dan adat di Aceh. Hal ini kemudian ditandai dengan disahkannya Perda No. 5 Tahun 2000 tentang pelaksanaan Syariat Islam.

Keberadaan Perda ini merupakan bentuk semangat dari Pemerintah Aceh untuk memformalkan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat. Dasar dari disahkan perda ini tentu merujuk kepada pasal 4 ayat 1 UU diatas. Dimana dijelaskan bahwa pelaksanaan kehidupan beragama di Aceh dijalankan dalam bentuk pelaksanaan syariat Islam bagi para pemeluknya.

Selanjutnya rangkaian upaya Formalisasi syariat Islam di Aceh

¹⁰²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: akar pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Pena Media Grup, 2013), h. 205.

¹⁰³Abdul Halim, "Non-Muslims in the Qanun Jinayat and the Choice of Law in Sharia Courts in Aceh," *Human Rights Review*, 2022 <<https://doi.org/10.1007/s12142-021-00645-x>>.

¹⁰⁴Debora Sanur, "Implementasi Kebijakan Otonomi Khusus di Aceh [Implementation of Special Autonomy Policies In Aceh]," *Jurnal Politika Dinamika Masalah Politik Dalam Negeri Dan Hubungan Internasional*, 11.1 (2020), 65–83.

adalah dengan di undangkannya UU No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Aceh. UU ini juga sekali-gus menjadi dasar penyebutan nomenklatur baru dari Provinsi Daerah Istimewa Aceh (D.I. Aceh) menjadi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Keberadaan UU ini sebenarnya lebih kepada penguatan UU No. 44 tahun 1999 dalam hal pelaksanaan syariat Islam di Aceh, seperti yang tergambar dalam pasal 4 ayat 2 dijelaskan kewenangan Pemerintah Aceh yang sebelumnya telah diatur dalam UU No. 44 tahun 1999 tetap berlaku.¹⁰⁵

Hal yang baru dalam UU ini adalah adanya istilah qanun dalam peraturan daerah di Aceh. Dalam UU ini dijelaskan bahwa qanun adalah peraturan daerah pelaksana undang-undang di Provinsi Aceh. Dengan dasar UU inilah sejak tahun 2002 sampai seterusnya istilah peraturan daerah di Aceh baik tingkat provinsi maupun kabupaten/kota berubah dengan sebutan “qanun”. Qanun yang pertama disahkan di Aceh sebagai produk hukum pengganti perda dalam rangka penerapan syariat Islam adalah Qanun No. 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam; kemudian Qanun No. 11, 12 dan 13 tahun 2003 tentang Khamar, masir dan khalwat.

UU No. 18 ini juga sebagai dasar transformasi Pengadilan Agama di Aceh menjadi Mahkamah Syar’iyah. Mahkamah Syar’iyah menjadi peradilan syariat di Aceh yang tercantum dalam pasal 25 dan 26 UU ini. UU ini jelas memberi pengakuan terkait eksistensi pemberlakuan syariat Islam di Aceh, walaupun pada prosesnya Mahkamah Syar’iyah tidak berdiri sendiri, akan tetapi tetap menjadi bagian yang tak terpisahkan dari Kekuasaan Kehakiman Republik Indonesia yakni Mahkamah Agung, hal ini dapat dilihat dari proses kasasi dalam perkara-perkara yang diputuskan oleh Mahkamah Syar’iyah Aceh

¹⁰⁵Lihat Pasal 4 ayat 2 UU No. 18 Tahun 2001.

tetap dilakukan di Mahkamah Agung R.I.¹⁰⁶

Kurang lebih setelah diundangkan UU No. 18 Tahun 2001 kemudian diundangkan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh. UU ini adalah sebagai pengganti terhadap UU No. 18 tahun 2001 yang secara resmi dicabut dan digantikan.¹⁰⁷ Keberadaan UU Pemerintah Aceh ini merupakan bentuk dari kesepahaman antara Pemerintah Indonesia dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) di Helsinki Finlandia.¹⁰⁸ UU ini lebih banyak berbicara terkait tata-kelola pemerintahan Aceh sebagai daerah Otonomi Khusus di Indonesia. Dalam konteks pelaksanaan Syariat Islam, UU memberikan aturan yang jelas terkait keberadaan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU), sebagai mitra strategis pemerintah dan legislatif dalam membuat kebijakan-kebijakan di Aceh khususnya Qanun terkait syariat Islam.

Selain memperkuat posisi MPU dalam tata-kelola pemerintahan Aceh. UU ini juga mempertegas kembali terkait keberadaan Mahkamah Syar'iyah di Aceh.¹⁰⁹ Pada UU sebelumnya yakni UU No. 18 Tahun 2001 belum dijelaskan secara eksplisit mengenai kewenangan mahkamah Syar'iyah, tapi dalam UU ini yang termuat dalam Pasal 128-137 memperjelas kembali posisi Mahkamah Syar'iyah dalam perkara-perkara yang bisa diselesaikan di Mahkamah Syariah.

Dalam pasal 28 dijelaskan bahwa Mahkamah Syar'iyah merupakan peradilan nasional dalam lingkup peradilan agama.¹¹⁰

¹⁰⁶Lihat Pasal 26 ayat 2 UU No. 18 Tahun 2001.

¹⁰⁷Mujib, "Gagasan Aceh Baru: Pembentukan Identitas Aceh Dari Dalam Reaktualisasi Ruang Publik Bagi Aksi Pengelolaan Kearifan Lokal Pasca-Konflik Dan Tsunami."

¹⁰⁸Zaki Ulya, "Refleksi Memorandum of Understanding (MoU) Helsinki Dalam Kaitan Makna Otonomi Khusus Di Aceh," *Jurnal Konstitusi*, 11.2 (2014), 371–92.

¹⁰⁹Ayu Atika Dewi, "Peradilan Agama dalam Lintasan Sejarah Kajian Pengaruh Teori Pemberlakuan Hukum Islam terhadap Peradilan Islam Indonesia," *Jurnal Surya Kencana Satu: Dinamika Masalah Hukum dan Keadilan*, 12.1 (2021), 12–30.

¹¹⁰Muzakkir Abubakar, Suhaimi Suhaimi, dan Basri Basri, "Kewenangan

Dalam hal kewenangan, Mahkamah Syar'iyah berwenang untuk memeriksa, mengadili dan memutus perkara-perkara dalam bidang *ahwal al-syakhsikah* (hukum keluarga), *mu'amalah* (hukum perdata), dan *jinayah* (hukum pidana) yang didasarkan atas syariat Islam. inilah yang kemudian menjadi pembeda antara Mahkamah Syar'iyah di Aceh dengan peradilan agama di Indonesia, dimana peradilan Agama hanya berwenang untuk mengurus perkara-perkara keperdataan Islam dan ekonomi syariah saja, tapi Mahkamah Syar'iyah juga berwenang menangani perkara-perkara pidana tertentu yang telah di atur dalam qanun.

2. Kerukunan antarumat beragama di Aceh Perspektif Qanun

Aceh baru yang ditandai dengan perjanjian damai untuk mengakhiri konflik yang berkepanjangan di Aceh¹¹¹ serta musibah tsunami yang melanda pada tahun 2004 silam.¹¹² Era Aceh baru ini merupakan simbol identitas bagi kebangkitan masyarakat Aceh, sekaligus sebagai penanda dimulainya *transformasi* kehidupan bermasyarakat Aceh (*redefinisi*) terhadap nilai-nilai budaya, agama dan adat-istiadat menjadi aturan formal yang disebut “*qanun*” dan identik dengan nilai-nilai keislaman yang telah menjadi bagian dari kearifan lokal di Aceh selama berabad-abad (*popular ideology*).¹¹³

Perjanjian damai Aceh dengan Pemerintah Indonesia telah

Pemerintah Aceh terhadap Pelaksanaan Fungsi Mahkamah Syar'iyah dalam Sistem Peradilan Nasional (Tinjauan tentang Kewenangan Yustisi dalam Otonomi Khusus),” *Kanun Jurnal Ilmu Hukum*, 13.1 (2011), 49–64.

¹¹¹Aly Verjee, “Aceh : The Aceh Monitoring Mission,” 2020, h. 11-14. <https://www.jstor.org/stable/pdf/resrep26643.6.pdf?>

¹¹²Yenny Rahmayati, “Aceh post- tsunami housing reconstruction,” in *From Conflict to Inclusion in Housing* (London: UCL Press, 2017), h. 57–67 <<https://www.jstor.org/stable/j.ctt1xhr55k.10>>.

¹¹³Ibnu Mujib, “Gagasan Aceh Baru: Pembentukan Identitas Aceh Dari Dalam Reaktualisasi Ruang Publik Bagi Aksi Pengelolaan Kearifan Lokal Pasca-Konflik Dan Tsunami,” *Jurnal Kawistara*, 4.1 (2014), 51 <<https://doi.org/10.22146/kawistara.5232>>.

membuat beberapa poin kesepakatan yang diantaranya adalah Aceh berhak untuk menjalankan pemerintahan sendiri (*self-government*) dalam segala aspek sektor publik.¹¹⁴ Hal ini tentunya membuat Aceh lebih bebas dalam menentukan jalannya pemerintahan di Aceh yang sesuai dengan kebutuhan dan cita-cita masyarakat Aceh selama ini. Untuk mewujudkan tata-kelola pemerintah Aceh yang sesuai dengan poin kesepakatan perdamaian tersebut, Pemerintah Indonesia bersama dengan Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia (DPR-RI) pada tanggal 18 Agustus 2006 telah mengundangkan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh.

Salah satu implikasi dari pengesahan UU No. 11 Tahun 2016 Tentang Pemerintahan Aceh adalah lahirnya peraturan-peraturan daerah yang bernuansa agamis di Aceh.¹¹⁵ Peraturan daerah di Aceh dikenal dengan qanun. Qanun Aceh ini dapat dikeluarkan oleh pemerintah Provinsi Aceh maupun pemerintah Kabupaten/kota yang terdapat di Aceh.¹¹⁶ Hingga saat ini Qanun Syariat Islam yang telah disahkan di Aceh sudah menyentuh segala aspek kehidupan masyarakat, mulai dari akidah, *mu'āmalah*, *ahwal al-s}aks}iyah*, *jināyat*, *s}yī'ar* Islam dan kerukunan antarumat beragama.

Qanun No. 4 Tahun 2016 merupakan salah satu dari sekian banyak qanun yang terdapat dan telah disahkan di Aceh. Qanun ini mengatur tentang pedoman kerukunan antarumat beragama di Aceh serta menjadi pedoman bagi umat beragama di Aceh untuk mendirikan rumah ibadah. Pengesahan Qanun tentang pedoman kerukunan antarumat beragama di Aceh merupakan amanat dari UU No. 11 Tahun 2006 yang menjelaskan bahwa pendirian rumah ibadah

¹¹⁴Pasal 7 ayat (2) UU No. 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintah Aceh.

¹¹⁵Suadi Zainal, "Keistimewaan Aceh dalam Tinjauan Sosio Historis," *Jurnal Sosiologi USK (Media Pemikiran & Aplikasi)*, 16.1 (2022), 90–93.

¹¹⁶Evi Djuniarti et al., "Legitimation of Qanun in the Indonesian Law System," in *1st International Conference on Law and Human Rights 2020 (ICLHR 2020)* (Atlantis Press, 2021), h. 370–73.

di Aceh harus mendapatkan izin dari pemerintahan Aceh dan/atau kabupaten/kota yang ada di Aceh.¹¹⁷

Pada dasarnya Qanun ini memiliki muatan yang hampir sama dengan Peraturan Bersama Agama dan Menteri Dalam Negeri tahun 2006 terkait pedoman pemeliharaan kerukunan umat beragama di Indonesia. Seperti yang terdapat dalam pasal 9 Qanun No. 4 Tahun 2006 dijelaskan bahwa komposisi anggota Forum Kerukunan Antarumat Beragama (FKUB) di Aceh paling banyak 21 orang dan 17 orang untuk tingkat kabupaten/kota.

Muatan yang berbeda terlihat pada bab pendirian rumah ibadah terkait syarat administratif yang menjadi salah satu syarat pendirian rumah ibadah di Aceh. Dalam pasal 14 Keputusan Bersama Kemenag dan Kemendagri menjelaskan bahwa syarat pendirian rumah ibadah paling sedikit mendapat dukungan nama dan Kartu Tanda Penduduk (KTP) pengguna rumah ibadah sebanyak 90 orang dan harus mendapat dukungan masyarakat setempat yang buka sebagai pengguna rumah ibadah sebanyak 60 orang yang dibuktikan dengan nama dan Kartu Tanda Penduduk (KTP) yang disahkan oleh kepala desa atau lurah setempat.¹¹⁸ Sedangkan dalam pasal 14 Qanun No. 4 menjelaskan bahwa syarat administratif dukungan dari pengguna rumah ibadah adalah minimal 140 orang yang dibuktikan dengan nama dan KTP serta mendapat dukungan sebanyak 110 orang dari masyarakat yang tidak sebagai pengguna rumah ibadah yang dibuktikan dengan nama dan KTP yang disahkan oleh *geucik* (kepala desa) setempat.

Melihat perbedaan tersebut jelas bahwa pendirian rumah ibadah di Aceh memiliki tingkat kesulitan yang lebih tinggi bila dibandingkan dengan daerah lainya di Indonesia jika mengacu kepada SKB No. 9 Tahun 2006. Syarat dukungan yang jauh lebih banyak membuat

¹¹⁷Pasal 127 ayat 4 dan 5 UU No. 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh.

¹¹⁸Pasal 14 Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 Tahun 2006.

masyarakat non-muslim di Aceh kesulitan untuk mendirikan rumah ibadah yang menjadi sarana dan fasilitas yang seharusnya menjadi tanggung jawab pemerintah. Tapi sebenarnya dalam Qanun tersebut juga telah memberikan opsi kepada masyarakat, jika syarat administratif dalam bentuk dukungan pengguna rumah ibadah dan masyarakat di sekitar tidak memenuhi dalam satu *gampong* (desa), maka cakupan wilayahnya dapat diperluas hingga cakupan satu kecamatan.¹¹⁹

Solusi yang ditawarkan dalam Qanun ini sebenarnya sangat membantu masyarakat minoritas di Aceh dalam mendirikan rumah ibadah. Mengingat komposisi populasi muslim Aceh yang mencapai 98,5% dari total penduduk Aceh, maka dapat dipastikan keberadaan agama selain Islam dalam satu *gampong* (desa) di Aceh sangat sedikit, ditambah dengan fakta yang ada bahwa rata-rata kepadatan penduduk masyarakat di Aceh Singkil per kecamatan adalah antara tiga ribu sampai sepuluh ribu jiwa.¹²⁰ Dengan demikian membangun rumah ibadah dalam tingkat kecamatan menjadi sangat memungkinkan untuk direalisasikan karena akan mendapat dukungan yang maksimal dari sejumlah masyarakat dari berbagai desa dalam satu kecamatan.

Keberadaan rumah ibadah bagi sekelompok orang atau agama tertentu sangat penting dan mendasar untuk memenuhi kebutuhan dalam menjalankan ritual keagamaan yang mereka percayai serta demi eksistensi mereka di tengah pergaulan masyarakat. Tapi perbedaan konsep dalam beragama juga dapat mempengaruhi keharmonisan antarumat beragama dalam masyarakat, karena kerap terjadi *mispersepsi* dalam menanggapi permasalahan seperti ini ditengah-

¹¹⁹Pasal 13 ayat 3 Qanun No. 4 Tahun 2016 Tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Antarumat Beragama dan Pendirian Rumah Ibadah.

¹²⁰“BPS Kabupaten Aceh Singkil” <<https://acehsingkilkab.bps.go.id/indicator/12/45/1/jumlah-penduduk-aceh-singkil-menurut-kecamatan.html>> [diakses 8 Januari 2022].

tengah masyarakat.¹²¹

Dalam Islam misalnya tidak ada larangan bagi umat Islam dari organisasi mana pun untuk melaksanakan ibadah di masjid-masjid atau musala tertentu tapi berbeda halnya kalau kita melihat sistem peribadatan umat Nasrani, dimana dalam menjalankan ibadahnya mereka mempunyai denominasi gereja yang berbeda. Artinya dengan adanya *denominasi* ini membuat umat Nasrani tidak bebas melaksanakan ibadah di sembarang gereja yang mereka temui tapi harus di gereja yang memang diperuntukkan bagi mereka.¹²²

Hal semacam inilah yang sering menjadi pemicu gesekan di tengah masyarakat. Melihat komposisi Qanun No. 4 Tahun 2016 juga belum memberikan solusi terkait tentang adanya *denominasi* dalam agama Nasrani tersebut. Berkaca dari peristiwa penyegelan dan pembakaran rumah ibadah di Singkil pada tahun 2015 silam, lebih kepada maraknya rumah ibadah baru seiring bertambahnya sekte Nasrani, yang pastinya juga membutuhkan rumah ibadah bagi mereka untuk menjalankan dan menunjukkan eksistensi mereka sebagai warga negara yang merdeka.

¹²¹Aritonang, *Korban Kekerasan Agama*,... h. 204.

¹²²Aritonang, *Korban Kekerasan Agama*,... h. 205.

BAB IV

DINAMIKA KONFLIK ANTARUMAT BERAGAMA DI ACEH SINGKIL

Beragama dengan menjalankan ajaran yang terkandung di dalamnya, merupakan kebebasan beragama *non-derogable rights* yang harus dipenuhi oleh negara serta wajib dijunjung tinggi oleh setiap warga negara.¹ Dengan demikian ketenteraman dan kerukunan dalam masyarakat dapat berdampingan dalam membentuk masyarakat yang toleran. Hal ini tentunya sejalan dengan pasal 18 Deklarasi Universal HAM yang menjelaskan bahwa setiap orang berhak atas berpikir, berkeyakinan dan beragama. Kebebasan beragama sebagai *non-derogable rights* yang bersifat *absolut* yang tidak dapat ditawar untuk menguranginya dalam keadaan negara bagaimanapun.²

Kebebasan beragama sebagai *non-derogable rights* menjadi suatu catatan tersendiri dalam perjalanan sejarah Aceh Singkil. Sejarah tentang rentannya kerukunan antarumat beragama di Singkil tercatat sejak daerah tersebut masih dalam bagian dari Kabupaten Aceh Selatan

¹Daniel Patrick Atchue, "Piercing the Veil of State Laicity in 'La Belle Province': How Quebec's Religious Symbols Ban Violates Article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights," *American University International Law Review*, 37.1 (2022), 69–71.

²"Pemerintah Jamin Perlindungan Kebebasan Beragama - Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia" <<https://www.kemenkumham.go.id/berita/pemerintah-jamin-perlindungan-kebebasan-beragama>> [diakses 7 Maret 2022].

yang ditandai dengan perjanjian damai umat Islam dan Nasrani Kecamatan Simpang Kanan pada tahun 1979.³ Baru-baru ini, Komnas HAM berupaya menjembatani terkait pendirian rumah ibadah umat Nasrani di Aceh Singkil dengan berdialog langsung bersama Bupati Aceh Singkil.⁴ Langkah Komnas HAM ini bukan tanpa sebab, pada tahun 2016 *Forum Cinta Damai Aceh Singkil* (Forcidas) melaporkan Pemerintah Aceh Singkil terkait adanya belenggu kebebasan beragama di Aceh Singkil.⁵ Sedangkan pada tahun 2020 Forcidas kembali membuat laporan ke Komnas HAM kantor perwakilan Aceh terkait susahnyanya mengurus proses perijinan rumah ibadah yang dianggap dipersulit oleh Pemerintah Aceh Singkil.⁶

A. Perjalanan Sejarah Konflik Bernuansa Agama di Singkil

Seperti yang sudah penulis singgung di bab sebelumnya terkait konflik bernuansa agama di Singkil pada tahun 2015, bukanlah peristiwa yang baru dalam perjalanan sejarah Aceh Singkil. Konflik yang terjadi pada tahun 2015 yang lalu merupakan rangkaian terhadap konflik-konflik yang telah terjadi pada tahun-tahun sebelumnya. Memang akan menjadi pertanyaan bagi kita, kenapa konflik Singkil

³Sarkawi Sarkawi, "The Gait of the Religious Harmony Forum (FKUB) in Making Harmonization Between Religions in Aceh Singkil Regency," *MUHARRIK: Jurnal Dakwah Dan Sosial*, 4.02 (2021), 447.

⁴"Jembatani Persoalan, Komnas HAM RI Berdialog dengan Bupati Aceh Singkil - Komnas HAM" <<https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/6/14/1814/jembatani-persoalan-komnas-ham-ri-berdialog-dengan-bupati-aceh-singkil.html>> [diakses 15 April 2022].

⁵"Masalah Kebebasan Beragama dan Diskriminasi di Aceh Singkil Diadukan Ke Komnas HAM Halaman all - Kompas.com" <<https://nasional.kompas.com/read/2016/04/22/18373001/Masalah.Kebebasan.Beragama.dan.Diskriminasi.di.Aceh.Singkil.Diadukan.Ke.Komnas.HAM?page=all>> [diakses 10 April 2022].

⁶"Umat Kristen di Aceh Singkil Buat Laporan ke Komnas HAM, soal Apa?" <<https://www.idntimes.com/news/indonesia/muhammad-saifullah-3/umat-kristen-di-aceh-singkil-buat-laporan-ke-komnas-ham-soal-apa/4>> [diakses 11 April 2022].

seolah tidak pernah bisa diselesaikan oleh pemimpin-pemimpin di negeri ini? Mengingat sensitifnya kasus ini dimanta masyarakat Internasional yang sudah pasti akan menambah catatan hitam penegakan HAM di Indonesia. Berikut ini penulis uraikan sejarah terkait konflik di Singkil dari masa ke-masa.

1. Awal permasalahan (1932)

Terkait keberadaan umat Nasrani di Aceh Singkil sebenarnya tidak ada catatan yang pasti dan resmi. Tapi banyak pendapat yang mengatakan bahwa masuknya Nasrani ke Aceh Singkil bersamaan dengan kedatangan investor asing ke Singkil yakni PT. Socfin Medan SA untuk ekspansi lahan perkebunan Karet pada masa pemerintahan Hindia Belanda tahun 1926.⁷ Pendapat ini bisa dilacak berdasarkan akta pendirian perusahaan yang diterbitkan oleh seorang notaris bernama William Leo yang berkantor di Medan pada tahun 1930.⁸

Dari sini bisa kita pahami bahwa keberadaan komunitas Nasrani di Singkil dimulai pada masa penjajahan. Selanjutnya keterkaitan umat Nasrani dengan Socfin Medan SA. PT. Socfin Medan SA merupakan perusahaan yang berkantor di Medan Sumatera Utara, Ketika mereka melebarkan perusahaan ke Aceh Timur dan Aceh Selatan (Aceh Singkil sekarang) mereka juga turut serta membawa tenaga kerja pribumi ke wilayah Aceh. Tenaga kerja yang dibawa berasal dari Sibolga dan Sidikalang Provinsi Sumatera Utara yang memang sebagai penganut agama Nasrani.⁹

⁷Hasan Basri M Nur, Syed Sultan Bee Packeer Mohamed, dan Nor Azlah Sham Rambely, "The Existence Of Minorities In The Specificity Of Islamic Syiar In Aceh, Indonesia," *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah*, 26.2 (2021), 199.

⁸Ahmad Maulana Siregar, "Peran CSR PT. Socfindo Dalam Meningkatkan Pendidikan dan Kesehatan di Kecamatan Aek Kuasan Kabupaten Asahan" (UMSU, 2018), h. 31.

⁹Wawancara dengan Raja Cibro Tokoh Masyarakat Aceh Singkil pada tanggal 16 April 2022.

Perkembangan selanjutnya para pekerja akhirnya mendirikan pemukiman di sekitar perkebunan yang menjadi perkampungan permanen hingga saat ini. Sering berjalannya waktu, para pekerja tersebut membutuhkan eksistensi identitas keagamaan mereka ke ruang publik dalam bentuk pendirian rumah ibadah gereja di sekitar tempat tinggal penduduk desa.¹⁰

Melihat komunitas masyarakat Nasrani yang telah tumbuh di Singkil, membuat hati seorang penginjil/misionaris dari Salak, Dairi Sumatera Utara (Pakpak Bharat sekarang) tergerak untuk melakukan pelayanan kepada umat Nasrani di sana. Penginjil tersebut Bernama evangelis I.W. Banurea yang mengunjungi Singkil sekitar tahun 1930.¹¹ Kedatangan Penginjil tersebut membuat semangat beragama masyarakat di sekitar perkebunan semakin meningkat, hal ini membuat semangat mereka untuk segera membangun gereja sebagai sarana peribadatan bagi para pekerja perkebunan yang menganut agama Kristen.

Akhirnya pada tahun 1932 penginjil Evangelis I.W. Banurea merealisasikan keinginan jemaatnya untuk membangun gereja dengan menjalin kerja sama dengan PT. Socfin. Usaha untuk pendirian gereja berjalan dengan baik karena memang mendapatkan dukungan dari perusahaan Belanda tersebut. Tercatat gereja yang pertama dibangun di Aceh Singkil terletak di desa Kuta Kerangan, Kecamatan Simpang Kanan, Kabupaten Aceh Singkil. Inilah gereja yang menjadi pusat pergerakan umat Nasrani di Singkil pada waktu itu.¹²

¹⁰Azwar Ramnur, Hambalisyah Sinaga, *Sejarah konflik Singkil: 1979-2015* (Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2020), h. 35.

¹¹Haidlor Ali Ahmad, "Resolusi Konflik Keagamaan di Aceh Singkil dalam Perspektif Budaya Dominan," *Jurnal Multikultural & Multireligius*, 15.3 (2016), 45–59 <<https://jurnalharmoni.kemenag.go.id>>.

¹²"Sejarah Kekristenan di Aceh | Berita online Gereja Katolik Indonesia" <<https://indonesia.ucanews.com/2015/11/25/sejarah-kekristenan-di-aceh/>> [diakses 26 Juli 2022].

Setelah berhasil mendirikan gereja di Kuta Kerangan, pihak Nasrani tetap melakukan pembukaan gereja lainnya, hal ini dikarenakan adanya penambahan tenaga kerja yang didatangkan dari Sumatera Utara dan ditambah faktor kelahiran masyarakat juga tinggi. Sehingga pada tahun 1940 dibangun gereja di Desa Siatas dan dilanjutkan pembangunan gereja di Desa Kuta Tinggi pada tahun 1943.¹³

Setelah Indonesia merdeka pada 1945, keberadaan ketiga gereja tersebut tetap dipertahankan. Kegiatan keagamaan umat Nasrani berjalan dengan baik artinya pada tahap ini belum terdapat perselisihan antarumat beragama, walaupun sebenarnya masyarakat muslim di Singkil menaruh rasa curiga terhadap pergerakan kristenisasi yang dilakukan oleh para penginjil di masyarakat pedesaan yang sudah memiliki agama.¹⁴

Kecurigaan tentang adanya agenda kristenisasi yang dilakukan oleh para penginjil di Singkil juga dirasakan oleh para pemeluk agama Parmalim. Hal ini diungkapkan langsung oleh Bapak Ropot Tumangger selaku ketua dan tokoh agama Parmalim di Aceh singkil. Menurut bapak Ropot awalnya penduduk di Singkil dan sekitarnya adalah penganut agama Parmalim dan agama Islam. agama Parmalim mendiami bagian *delleng* (tanah dataran) sedangkan masyarakat muslim berdiam di *jehe pinggir lae* (sepanjang aliran sungai). Tapi setelah Belanda datang ke Singkil dan membawa agama Kristen, banyak dari masyarakat Parmalim telah berganti agama menjadi Nasrani tutur bapak Ropot.¹⁵

¹³“Ini Sejarah Penyerangan Gereja Aceh Singkil Sejak 1979 - Nasional Tempo. co” <<https://nasional.tempo.co/read/710342/ini-sejarah-penyerangan-gereja-aceh-singkil-sejak-1979>> [diakses 26 Juli 2022].

¹⁴Wawancara dengan Muslimin Bersasa Tokoh masyarakat (tetua) Kampung Biskang Kecamatan Danau Paris pada tanggal 16 Mei 2021.

¹⁵Wawancara dengan Bapak Ropot Tumangger Tokoh aliran kepercayaan PAMBI di Napagaluh, Aceh Singkil pada tanggal 8 November 2020.

Kegelisahan masyarakat muslim Singkil sebenarnya bukan tanpa dasar, terlihat dari banyaknya warga Nasrani di Singkil yang merupakan *asimilasi* agama seperti suku-suku Batak dan Nias serta pengikut dari ajaran agama Parmalim yang terdapat di desa Napagaluh. Kegelisahan masyarakat Muslim Singkil sudah tersiar ke seluruh Aceh, sehingga pada tahun 1968 tokoh sekaligus ulama karismatik Aceh Tgk. M. Daud Breu'eh berkunjung ke Singkil.¹⁶ Dalam pidatonya di lapangan PT. Socfindo di desa Rimo Daud Breu'eh secara tegas mengatakan untuk tidak menyebarkan dan mempengaruhi keyakinan orang yang sudah mempunyai keyakinan. Dalam pandangannya juga menjelaskan bahwa Aceh adalah daerah istimewa yang menjadikan Islam sebagai adat dan budaya.¹⁷ Daud Breu'eh pada dasarnya tidak memperlakukan masyarakat Nasrani di Singkil, tapi tidak untuk menyebarkan ajaran agamanya kepada masyarakat Singkil yang telah menganut agama Islam.¹⁸

Masyarakat Muslim Singkil merasa bahwa kehadiran gereja dan *undung-undung* di sekitar lingkungan mereka ditambah dengan aktivitas lainnya seperti ternak babi yang berkeliaran dan kebiasaan meminum minuman tuak yang masuk kategori *khamar* membuat mereka tersinggung.¹⁹ Mereka menganggap bahwa masyarakat Nasrani yang ada Singkil (*imigran*) tidak menghormati masyarakat tempatan

¹⁶Muhajir Al- Fairusy, *Ujaran Kebencian (Hate Speech) dan Penanganannya Oleh Polri dan Pemda Di Indonesia: Studi Kasus Konflik Antarumat Beragama Di Kabupaten Aceh Singkil* (Jakarta, 2016), h. 7.

¹⁷Sakdiah, "Kematangan Beragama dan Sikap Tasamuh Marga Masyarakat Aceh di Aceh Singkil," *Jurnal Al-Bayab: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah*, 26.1 (2020), 100 <<https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/bayan/article/view/7858>>.

¹⁸Muhajir Al Fairusy, "Model Konsensus dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama di Aceh Singkil," *Al-Ijtima'i: International Journal Government and Social Science FISIP UIN Ar-Raniry Banda Aceh*, 1.1 (2015), 43.

¹⁹Wawancara dengan Mihardi Bancin warga desa Lipat Kajang Kab. Aceh Singkil pada tanggal 29 November 2020.

sebagai penganut Muslim, belum lagi Singkil merupakan tanah yang menjadi tempat kelahiran tokoh ulama besar dimasa kesultanan Aceh Darussalam yakni Syekh Abdurrauf As-Singkili dan Syekh Hamzah Al-Fansuri.

Setelah kedatangan Daud Breu'eh kehidupan masyarakat Nasrani di Singkil tetap berjalan normal. Kegelisahan-kegelisahan masyarakat Nasrani terkait kehadiran tokoh DII/TII tersebut ternyata tidak terbukti, karena Daud Breu'eh tidak melakukan aksi masa untuk mengonfrontasi dengan umat Nasrani di sana. Perjalanan selanjutnya tetap berjalan dengan baik dan pembangunan gereja di Singkil juga terjadi dengan masif pada tahun-tahun selanjutnya. Tercatat pada tahun 1978 gereja Katolik yang berpusat di Medan melakukan pembangunan gereja di Desa Mandumpang Kecamatan Simpang Kanan. Pembangunan gereja ini mendapatkan tantangan yang keras dari penduduk sekitar khususnya masyarakat Desa Silatong yang menjadi tetangga desa Mandumpang. Tapi walaupun demikian pembangunan rumah ibadah ini tetap dilanjutkan sampai selesai.²⁰

Pada tahun yang sama dengan pendirian gereja Katolik di Mandumpang, didirikan juga sebuah Gereja Tuhan Indonesia (GTI) di desa Sikontang Lipat Kajang oleh seorang penginjil yang datang dari Medan Sumatera Utara. Upaya yang dilakukan pihak GTI untuk pendirian gereja di sana adalah dengan mengirimkan surat permohonan kepada Gubernur Aceh yang kala itu dijabat oleh Prof. A. Majid Ibrahim tertanggal 27 November 1978 serta mendapatkan balasan dari Gubernur Aceh tertanggal 28 Februari 1979. Dimana dalam balasan surat permohonan tersebut Gubernur Aceh menjelaskan bahwa proses perijinan rumah ibadah di Kabupaten/kota menjadi tanggung jawab pemerintah Daerah Tingkat II Aceh Selatan pada

²⁰Wawancara dengan Tgk. Maksum selaku pemuka agama desa Siompin pada tanggal 29 Novembber 2020.

waktu itu.²¹

Selanjutnya pihak gereja GTI mengirimkan permohonan yang sama kepada Bupati Aceh Selatan yang kala itu dijabat oleh Drs. Sukardi IS (1971-1983). Dalam balasannya Pemerintah Aceh Selatan tidak mengeluarkan izin pendirian rumah ibadah baru sebagaimana yang dimaksud oleh pihak GTI.²² Alasan yang diuraikan oleh pemerintah dikarenakan lokasi pendirian rumah ibadah baru tersebut terletak ditengah-tengah komunitas masyarakat muslim di Desa Lipat Kajang sebagai pusat pemerintahan Kecamatan Simpang Kanan. Tapi walaupun izin tidak dikeluarkan oleh Pemerintah Aceh Selatan, pihak GTI tetap melakukan pendirian rumah ibadah baru tersebut, sehingga menimbulkan pergolakan ditengah-tengah masyarakat Lipat Kajang kala itu.

Pendirian GTI ini yang terkesan dipaksakan telah membuat hubungan antarumat Islam dan Nasrani di Lipat Kajang mulai retak dan renggang. Padahal sebelum rencana pembangunan GTI ini hubungan Muslim-Nasrani di Singkil berjalan dengan baik, walaupun dalam perjalanannya sudah terdapat benih-benih permusuhan antara kedua belah pihak. Umat Islam di Lipat Kajang berharap pembangunan GTI dihentikan terlebih dahulu untuk meredam suasana dalam masyarakat yang mulai gerah dengan ulah sekelompok Nasrani yang tetap nekat menjalankan pembangunan GTI di desa Sikontang.

Alfaret merupakan salah satu warga masyarakat Singkil yang bekerja sebagai PNS di Kantor Kecamatan Simpang Kanan di Lipat Kajang. Alfaret memiliki hubungan yang baik dan harmonis dengan masyarakat muslim Lipat Kajang. Masyarakat muslim di sana berharap Alfaret bisa dalam posisi netral dalam pembangunan gereja

²¹Azwar Ramnur, Hambalisyah Sinaga, *Sejarah Konflik Singkil*,... h. 33-36.

²²Mallia Hartani dan Soni Akhmad Nulhaqim, "Analisis Konflik Antarumat Beragama Di Aceh Singkil," *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik*, 2.2 (2020), 93 <<https://doi.org/10.24198/jkrk.v2i2.28154>>.

GTI tersebut. Masyarakat muslim di sana menaruh harapan yang besar kepada Alfaret untuk dapat menjadi penengah dan sekaligus dapat menyampaikan aspirasi umat muslim kepada pihak GTI untuk menghentikan pekerjaan pembangunan gereja GTI di Sikontang.²³

Harapan masyarakat Muslim tersebut tidak mendapatkan respons yang baik dari Alfaret. Sejak saat itu sikap Alfaret mulai berubah dan menjauhi pergaulan dengan masyarakat Muslim Lipat Kajang. Tentu hal tersebut membuat masyarakat kecewa dan menambah suasana semakin memanas terkait relasi Muslim-Nasrani di Lipat Kajang. Ditambah kenyataan bahwa ternyata Alfaret merupakan bagian dari GTI itu sendiri. Suasana semakin panas, sehingga pada suatu hari Alfaret yang hendak ke kantor kecamatan dihadapang oleh sekelompok orang dari masyarakat muslim Lipat Kajang. Pengadangan ini berakhir dengan bentrokan serta penganiayaan terhadap Alfaret yang dianggap pro dengan pembangunan GTI.²⁴

Informasi penganiayaan yang dialami Alfaret menyebar luas dikalangan masyarakat Singkil baik muslim maupun Nasrani. Tentu info tersebut menjadi berita yang mengkhawatirkan bagi kedua belah pihak masyarakat. Masyarakat muslim merasa takut dengan adanya balasan serupa yang akan dilakukan oleh pihak Alfaret. Sedangkan masyarakat Nasrani khawatir kasus pemukulan ini akan meluas menjadi isu agama. Disisi lain pihak kepolisian yang menangani kasus ini juga tidak menahan para pelaku tindak kekerasan kepada Alfaret, pihak kepolisian Polsek Simpang Kanan hanya berfokus untuk menenangkan situasi dalam masyarakat supaya kerusuhan tidak meluas. Karena memang sebelum kasus pemukulan ini suasana interaksi antar pemeluk agama di sana sudah mulai bergejolak.²⁵

²³Azwar Ramnur, Hambalisyah Sinaga, *Sejarah Konflik Singkil*,... h. 37-38.

²⁴Agus Triyono dan Ahmad Joko Setyawan, "Aceh dan Konflik Agama: Konstruksi Pada Harian Republika," *Profetika: Jurnal Studi Islam*, 22.1 (2021), 145.

²⁵Azwar Ramnur, Hambalisyah Sinaga, *Sejarah Konflik Singkil*,... h. 38.

2. Pembakaran Gereja (1979)

Protes warga muslim terhadap pembangunan Gereja Tuhan Indonesia (GTI) di Sikontang terus terjadi. Polisi yang berjaga-jaga dan berupaya untuk meredam suasana yang memanas juga tidak berhasil mengendalikan suasana. Aliansi dukungan menolak pendirian GTI terus mengalir dari masyarakat Aceh khususnya masyarakat Muslim Subulussalam dan Aceh Singkil. Sementara disisi lain pembangunan GTI tetap dilanjutkan dengan alasan pihak GTI keberadaan gereja ini adalah kebutuhan yang mendesak para jemaat GTI di Sikontang. Mereka juga berargumen bahwa pendirian gereja ini sudah sesuai dengan konstitusi Indonesia yang telah memberikan jaminan kebebasan masyarakatnya dalam menjalankan ibadah sesuai dengan keyakinan yang dianutnya. Sementara dilain sisi umat Muslim berargumen bahwa daerah ini adalah daerah Istimewa yang telah diakui oleh pemerintah Pusat dalam hal agama dan adat-budaya.

Pada tanggal 6 Juni Tahun 1979 peristiwa kelam dalam sejarah kerukunan umat beragama di Singkil dicatatkan. Malam hari pada tanggal ini terjadi pembakaran terhadap sejumlah gereja di Aceh Singkil yang merupakan buntut dari protes pembangunan gereja GTI tersebut di Sikontang. Gereja-gereja yang dibakar adalah Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD) desa Siatas, GKPPD Sanggaberu dan GKPPD Gunung Meriah serta dilakukan penyegelan terhadap pembangunan gereja GTI di Sikontang dan gereja Katolik di desa Mandumpang.²⁶

Peristiwa ini membuat suasana menjadi tak terkendali. Banyak dari penduduk warga Singkil baik muslim maupun Nasrani mengungsi ke titik-titik yang aman. Warga muslim memilih untuk mengungsi

²⁶Wahyu Nugroho, "Korban Kekerasan Agama, Memori Kolektif dan Rekonsiliasi Diri (Kontruksi rekonsiliasi diri pasca perusakan gereja-gereja di Aceh Singkil)" (Disertasi Fakultas Teologi Univ. Kristen Duta Wacana Yogyakarta, 2020), h. 46.

ke daerah perkotaan yang mayoritas muslim seperti Rimo dan Lipat Kajang. Sedangkan warga Nasrani memilih mengungsi ke Sidikalang dan Salak Sumatera Utara untuk menghindari kemarahan warga muslim yang sudah cenderung anarkis.²⁷ Para pengungsi tersebut meninggalkan rumah dan usaha yang telah mereka bangun selama ini seperti ladang, kebun dan peternakan. Tapi Sebagian warga laki-laki tetap tinggal untuk mengurus ladang padi dan kebun karet yang mereka miliki.²⁸ Selama dalam pengungsian, banyak warga masyarakat Nasrani merasa bahwa rumah dan usaha mereka telah dijarah oleh sekelompok orang Islam, tapi anggapan diatas di sanggah oleh pihak muslim bahwa mereka tidak melakukan penjarahan apa pun terhadap harta-benda masyarakat Nasrani yang ditinggal ke pengungsian.

3. Perjanjian Perdamaian (1979)

Setelah peristiwa pembakaran gereja 6 Juni selesai, amarah umat Islam di Singkil dan sekitarnya mereda, karena target mereka adalah penghentian pembangunan GTI Sikontang telah tercapai. Tapi walaupun demikian, suasana belum sepenuhnya pulih, para pengungsi tetap berada di pengungsian untuk menghindari hal-hal buruk yang kemungkinan bisa terjadi. Sementara itu Pemerintah Kecamatan Simpang Kanan berupaya memediasi kedua belah pihak untuk dapat menyelesaikan perselisihan ini melalui perundingan dan dialog. Inisiatif perdamaian ini digagas langsung oleh TRIPIKA Simpang Kanan.²⁹

Upaya pemulihan ketertiban masyarakat pasca bentrok pada tahun 1979, umat Islam dan Kristen di wilayah hukum Kecamatan

²⁷Wawancara dengan Jumadin Jabat Tokoh masyarakat Buluh Sema Kecamatan Simpang Kanan pada tanggal 12 Desember 2020.

²⁸Wawancara dengan NS Cibro Warga Nasrani Kuta Tinggi Pada tanggal 28 Nov 2020.

²⁹TRIPIKA adalah tiga unsur pimpinan kecamatan, yakni camat, Danramil dan Kapolsek (MUSPIKA saat ini).

Simpang Kanan telah melakukan musyawarah untuk mufakat berdasarkan Pancasila yang diinisiasi oleh TRIPIKA Kecamatan Simpang Kanan bersama pemuka masyarakat cerdas pandai dari kalangan umat Islam dan Kristen dengan penuh kesadaran yang ada tanpa tekanan dari pihak mana pun.³⁰

Usaha yang dilakukan oleh TRIPIKA ini dapat mencapai titik kesepakatan kedua belah pihak. Proses-proses dan poin-poin perdamaian akhirnya dapat disepakati bersama pada tanggal 11 Juli tahun 1979. Perjanjian inilah sebagai babak baru kerukunan antarumat beragama di Singkil yang dikenal dengan perjanjian tahun 1979.³¹ Adapun poin-poin isi perjanjian ini adalah:

- a. Umat Islam dan umat Nasrani dalam wilayah Kecamatan Simpang Kanan, menjamin ketertiban, keamanan dan kerukunan umat beragama;
- b. Meminta kepada pemerintah supaya para pelaku-pelaku akibat terjadinya gangguan ketertiban dan keamanan baik dari pihak umat Islam maupun pihak umat Kristen agar dapat ditindak menurut hukum yang berlaku;
- c. Pendirian/rehab gereja dan lain-lain tidak kami laksanakan sebelum mendapat izin dari Pemerintah Tk. II Aceh Selatan, sesuai dengan materi dari keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 1 Tahun 1969;
- d. Pelanggaran dari perjanjian/pernyataan tersebut di atas, kami bersedia dituntut menurut hukum yang berlaku;
- e. Kami tidak menerima kunjungan, baik pastor atau pendeta atau ulama-ulama yang memberikan kuliah atau pemandian atau pembaktian atau sakramen kepada umatnya dalam wilayah

³⁰Agus Triyono dan Ahmad Joko Setyawan, "Aceh Dan Konflik Agama: Konstruksi Pada Hari Republik," *Profetika: Jurnal Studi Islam*, 22.1 (2021), 145.

³¹Tahun 1979 Islam dan Kristen di Aceh Sepakati Ikrar Kerukunan Bersama - Satu Harapan <<https://www.satuharapan.com/read-detail/read/tahun-1979-islam-dan-kristen-di-aceh-sepakati-ikrar-kerukunan-bersama>> [diakses 26 Juli 2022].

Kecamatan Simpang Kanan, kecuali sudah mendapat izin dari pemerintah setempat.³²

Inilah lima poin-poin kesepakatan umat Islam dan Kristen dalam perjanjian yang disepakati pada tahun 1979. Perjanjian ini dilaksanakan di Desa Lipat Kajang pada tanggal 11 Juli tahun 1979 berdasarkan hasil musyawarah kedua belah pihak tanpa adanya intimidasi dan paksaan. Perjanjian kesepakatan ini ditanda-tangani oleh masing-masing perwakilan kedua belah pihak yakni 8 orang dari perwakilan umat Islam yakni: Tgk. Bahauddin Tawar, Ust. Haluddin, Tgk. Abdurrahman Pinto, Ust Abdul Jamil, Syahbuddin Pohan, Mohd. Syukur S, Bantal Pohan, H. Abdul Kadir. Serta 8 orang dari perwakilan umat Kristen yaitu: Hasan Basri Manik, Erksam Gajah, Kermin Tumangger, Noris Manik, Sitton Tumangger, Saliber Berutu, Aman Manullang, Kamaluddin Berutu. Perjanjian ini juga disaksikan dan ditanda-tangani oleh TRIPIKA Simpang Kanan, yakni Camat Simpang Kanan Bapak Zaeni Nesal, BA, Dansek 106 Simpang Kanan Bapak Zaitoen, Danramil 0107 Simpang Kanan Bapak Ahmad Munthe dan Kepala Kantor Urusan Agama Simpang Kanan.³³

4. Peristiwa pembunuhan dan pembakaran rumah (1979)

Peristiwa pembakaran gereja pada tanggal 6 Juli 1979 telah membuat suasana di Simpang Kanan tidak kondusif. Masyarakat memilih tetap tinggal di pengungsian dan meninggalkan segala rutinitas dikampung halaman dan meningkatkan penjagaan dikelompok masing-masing. Upaya pedamaian yang telah dilakukan dan disepakati pada tanggal 11 Juli 1979 juga belum sepenuhnya dapat mengendalikan suasana yang mencekam saat itu.³⁴

³²Salinan naskah Perjanjian damai Islam-Kristen di Lipat Kajang pada tahun 1979.

³³“Salinan naskah Perjanjian damai Islam-Kristen di Lipat Kajang pada tahun 1979.”

³⁴Belajar Pada Konflik (Islam-Kristen) di Aceh: Bagaimana Hakikat

Seperti yang telah penulis jelaskan sebelumnya bahwa masyarakat di Lingkup Kecamatan Simpang Kanan saat peristiwa keributan dan pembakaran gereja memilih untuk mengungsi. Masyarakat Kristen mengungsi ke Sidikalang, Sibolga dan Salak di Sumatera Utara. Sementara bagi umat Islam yang berada di kantong-kantong keributan atau umat Islam yang tinggal di perkampungan komunitas Nasrani, memilih untuk mengungsi ke wilayah-wilayah yang menjadi basis mayoritas umat Islam seperti desa Rimo dan Lipat Kajang.

Salah satu saksi hidup yang penulis temui adalah Jumilon, warga muslim yang tinggal di desa Kuta Tinggi. Jumilon tinggal di rumahnya di Kuta Tinggi karena di sanalah Jumilon bekerja dan mencari nafkah dengan mengelola perkebunan karet miliknya sendiri. Pada saat peristiwa pembakaran gereja terjadi, Jumilon memilih untuk meninggalkan desa Kuta Tinggi dan pergi ke Lipat Kajang untuk menghindari hal-hal yang tidak di inginkan. Rumah yang ditempati di Lipat Kajang merupakan rumahnya sendiri, karena sebananya Jumilon adalah asli warga Lipat Kajang, tapi karena kebun karetnya berada di Desa Kuta Tinggi, makanya Jumilon dalam kesehariannya tinggal di sana.³⁵

Pada saat Jumilon memilih untuk meninggalkan desa Kuta Tinggi, dia kemudian mempekerjakan dua orang untuk mengurus kebun karet miliknya dan tinggal di rumahnya di Kuta Tinggi. Kedua orang tersebut adalah Abdullah dan Jasmani yang merupakan warga desa Kuat Batu desa yang bersebelahan dengan desa Kuat Tinggi. Kedau anak muda ini akan menggantikan perkerjaan Jumilon untuk *menderes* (mengambil getah) kebun karet untuk dijual kepada *toke* (tengkulak).³⁶

Beragama? - IBTimes.ID” <<https://ibtimes.id/belajar-pada-konflik-islam-kristen-di-aceh/>> [diakses 26 Juli 2022].

³⁵Wawancara dengan Jumilon warga desa Lipat Kajang pada tanggal 30 November 2020.

³⁶Wawancara dengan Tgk. Azwar Ramnur sebagai tokoh umat Islam Aceh

Sebenarnya pada saat peristiwa pembakaran gereja terjadi, banyak warga muslim yang tinggal di Desa Kuta Tinggi, baik sebagai warga tempatan maupun sebagai warga pendatang untuk bekerja di perkebunan karet. Tapi saat peristiwa keributan terjadi, masyarakat muslim di desa Kuta Tinggi memilih untuk pergi mengungsi, seperti pengakuan bapak Malim warga desa Sosor Kecamatan Penanggalan, Kota Subulussalam. Menurut pengakuannya sebelum peristiwa pembakaran gereja pada tanggal 6 Juni 1979, Malim tinggal dan bekerja sebagai penyadap getah karet di desa Kuta Tinggi, tetapi karena suasana tidak kondusif, akhirnya Malim memilih untuk pulang ke kampungnya di desa Sosor kecamatan Simpang Kiri kala itu.³⁷

Abdullah dan Jasmani memiliki alasan tersendiri untuk tetap tinggal di desa Kuta Tinggi. Bagi Abdullah maupun Jasmani, pekerjaan adalah alasan untuk tetap tinggal di sana. Selain itu warga desa Kuta Batu dan Kuta Tinggi sudah saling mengenal satu sama lain, selain itu kedua warga desa ini juga sering berinteraksi dan dipersatukan dalam kegiatan adat walaupun berbeda keyakinan. Dengan alasan inilah Abdullah dan Jasmani memilih untuk tetap tinggal di desa Kuta Tinggi dan bekerja menderes seperti biasanya.

Pada malam hari tanggal 19 Juli 1979, Abdullah mengajak Jasmani untuk pergi ke rumah Galan (warga Nasrani) di Kuta Tinggi untuk berkumpul menghabiskan malam, tapi pada saat itu Jasmani memilih tidak ikut. Abdullah pada akhirnya berangkat sendiri dan bertemu dengan Galan dan anak muda lainnya warga Nasrani yang tidak ikut ke pengungsian.

Abdullah akhirnya pulang dari perkumpulan dengan Galan dan anak muda lainnya pada pukul tiga dini hari tanggal 20 Juli 1979. Sesampainya di rumah yang ditinggali Abdullah dan Jasmani, ternyata

Singkil di Lipat Kajang 30 November 2020.

³⁷Wawancara dengan Malim warga desa Sosor Kecamatan penanggalan Kota Subulussalam pada tanggal 23 November 2020.

rumah tersebut telah terbakar, dan Abdullah melihat ada beberapa orang sedang berada di sekeliling rumah yang dibakar tersebut. Melihat kondisi tersebut, akhirnya Abdullah memilih untuk melarikan diri untuk menghindari kejaran dari para pelaku pembakaran rumah tersebut. Keesokan hari tersiar kabar bahwa satu rumah di Kuta Tinggi telah terbakar dan terdapat satu orang penghuni di dalamnya meninggal dunia atas nama Jasmani.

Abdullah yang melarikan diri dari peristiwa tersebut menjadi saksi kunci dan akhirnya ditemukan di desa Napagaluh yang bersembunyi dan diamankan oleh Kepala desa Biskang (waktu itu desa Napagaluh bagian dari desa Biskang). Pihak Kepolisian Simpang Kanan akhirnya menjemput Abdullah untuk dimintai keterangan dan pemeriksaan terkait terbakarnya Rumah di Kuta Tinggi yang menyebabkan Jasmani meninggal dunia. akhirnya Abdullah dibebaskan karena tidak terbukti dalam kasus pembakaran rumah ini.³⁸

Pada akhirnya pihak kepolisian juga tidak berhasil mengungkap pelaku dari pembakaran rumah tersebut. Sehingga peristiwa tersebut telah membuat isu bahwa pelaku pembakaran dan pembunuhan tersebut adalah oknum dari pihak Nasrani. Hal ini dilakukan bentuk balas dendam terhadap umat Islam yang telah membakar rumah ibadah mereka pada tanggal 6 Juni. Peristiwa ini telah menambah keruh suasana di Lipat Kajang sekitarnya, ditambah lambatnya gerak dari pihak kepolisian yang tidak berhasil mengungkap kasus ini.³⁹

5. Ikrar Kerukunan Bersama (1979)

Peristiwa terbakarnya rumah tempat tinggal Abdullah dan Jasmani telah membuat suasana kerukunan antarumat beragama di Simpang Kanan tambah renggang. Kecurigaan dari kedua belah pihak

³⁸Azwar Ramnur, Hambalisyah Sinaga, *Sejarah konflik Singkil: 1979-2015...*, h. 47-54.

³⁹Wawancara dengan Rahmat Cibro Tokoh masyarakat Lipat Kajang pada tanggal 30 November 2020.

semakin terasa. Pihak Muslim yang tidak terima dengan meninggalnya Jasmani telah melakukan sweping ke rumah-rumah warga di Kuta Tinggi, hanya saja sewaktu sweping tersebut, semua rumah warga Nasrani di sana dalam keadaan kosong ditinggal pergi, padahal sebelum peristiwa terbakarnya rumah Jasmani, warga Nasrani di kampung tersebut masih ditinggali oleh laki-laki baik muda maupun tua untuk mengurus kebun dan ladang milik mereka.

Karena suasana yang tetap tidak kondusif, para pengungsi juga belum berani untuk pulang ke rumah masing-masing, maka pemerintah melakukan berbagai upaya untuk memulihkan suasana tersebut. Upaya perdamaian yang telah difasilitasi oleh TRIIPIKA Simpang Kanan pada tanggal 11 Juli tahun 1979 terbukti tidak efektif untuk menurunkan tensi permusuhan kedua belah pihak.⁴⁰

Upaya perdamaian kemudian digagas langsung oleh Musyawarah Pimpinan daerah (Muspida) Tk. II Aceh Selatan bersama-sama dengan Muspida Tk. II Dairi dan Tapanuli Tengah Provinsi Sumatera Utara. Upaya perdamaian yang melibatkan unsur Muspida dari Dairi dan Tapanuli Tengah ini adalah dikarenakan kedua daerah tersebut merupakan daerah yang berbatasan langsung dengan Kecamatan Simpang Kanan. Secara historis masyarakat Nasrani yang berdiam di Simpang Kanan merupakan warga masyarakat dari Dairi dan Tapanuli Tengah yang bermigrasi ke Simpang Kanan.⁴¹

Upaya yang dilakukan adalah mempertemukan kedua belah pihak dalam forum dialog bersama dalam upaya memulihkan suasana pasca serangkaian peristiwa-peristiwa yang telah membuat suasana dalam masyarakat tidak kondusif. Upaya ini dikenal dengan Ikrar Kerukunan

⁴⁰Isa Nauval Abiyogo dan Triyono Agus, “*Media And Religious Conflict: Commodification Analysis In Kompas. Com (Commodification of Aceh Conflict in 2015 on Kompas. com)*” (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2020), h. 7.

⁴¹Hartani dan Nulhaqim, *Analisis Konflik Antarumat Beragama Di Aceh Singkil...*, h. 93.

Bersama yang menghadirkan 11 tokoh dari masing-masing pihak baik Muslim maupun Nasrani yang ada di wilayah hukum Kecamatan Simpang Kanan. Akhirnya poin-poin ikrar perdamaian tersebut disepakati dan di ikrarkan pada tanggal 13 Oktober tahun 1979 di Lipat Kajang Kecamatan Simpang Kanan Kabupaten Aceh Selatan.⁴² Adapun poin-poin ikrar bersama ini adalah sebagai berikut:

- a. Kami seluruh penduduk Kecamatan Simpang Kanan Kabupaten Aceh Selatan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, yang terdiri dari penganut agama Islam dan Kristen, pada hari ini dengan tulus dan ikhlas penuh kesadaran dan tanggung-jawab, menyatakan benar-benar melaksanakan kerukunan hidup bersaudara di hadapan pemerintah sebagai penyelesaian perselisihan paham kami di bidang agama yang terjadi sejak tanggal 6 Juni yang lalu sampai hari ini;
- b. Kami umat Islam dan umat Kristen Kecamatan Simpang Kanan berjanji menaati dan mematuhi semua peraturan Pemerintah Daerah Istimewa Aceh khususnya dan Peraturan Pemerintah RI pada umumnya;
- c. Umat Islam dan umat Kristen Kecamatan Simpang Kanan memupuk kembali persaudaraan, membina kembali kerukunan beragama, demi terwujudnya persatuan dan kesatuan bangsa berdasarkan Pancasila dan UUD 1945;
- d. Ikrar ini ucapkan seraya membubuhkan tandatangan kedua belah pihak di hadapan pemerintah sebagai bukti ketulus-ikhlasan hati kami.

Berikut adalah tokoh-tokoh umat Islam dan umat Nasrani yang menanda-tangani ikrar kerukunan bersama pada tahun 1979.

⁴²Rahmat Sahputra, "Peran Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dalam menangani konflik rumah ibadat Tahun 2015 di Kabupaten Aceh Singkil" (Jakarta: Jakarta: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Syarif Hidayatullah, 2017), h. 52.

Tabel 4.1. Tokoh-tokoh Ikrar Perdamaian tahun 1979

No	Tokoh Islam	Tokoh Kristen
1	Tgk. Aburrahman Pinto	Jempol Tumangger
2	Tgk. Bahauddin Tawar	S. Boang Manalu
3	Ust. Abdul Jamil	Johan Tumangger
4	Tgk. Imam A. Rahman Rimo	Waldemar Tendang
5	Ust. Haluddin	T. Anak Ampun
6	Mohd. Syukur S	Astia Gajah
7	Sahbuddin Pohan	Juda Mungkur
8	Raja Amansyah	Erkam Gajah
9	Mohd. Hamzah	T.B Manalu
10	Buntal Pohan	Imanuel
11	Gaffar Nasution	Dongkok Berutu

*sumber salinan naskah perjanjian tahun 1979

Tabel 4.2. Saksi-saksi dalam Ikrar perdamaian ini adalah sebagai berikut:

Ketua Muspida Tk II Aceh Selatan	: Letkol Muchnie
Ketua Muspida Tk II Tapanuli Tengah	: Letkol M. A. sarodi
Ketua Muspida Tk II Dairi	: Letkol Soedarmo
Camat Simpang Kanan	: Zaini Nesal, BA
Danramil Simpang Kanan	: Syeh Ahmad Munthe
Dansek Simpang Kanan	: Zaitoen

*sumber salinan naskah perjanjian tahun 1979

Setelah Ikrar Kerukunan Bersama ini disepakati, kehidupan antarumat beragama di Kecamatan Simpang Kanan berangsur-angsur mulai pulih. Para pengungsi kembali pulang ke kampung halamannya masing-masing dan beraktivitas seperti sedia-kalnya. Kehidupan dan interaksi sosial kembali berjalan dengan normal, walaupun ada gangguan selama periode tahun 1979 – 2000an dapat diatasi dengan baik seperti isu-isu melalui surat kaleng tentang larangan beribadah

umat Nasrani, pemanfaatan rumah sebagai tempat ibadah dapat diselesaikan dengan baik melalui forum-forum musyawarah antar warga.⁴³

6. Revisi Perjanjian Damai 1979 (2001)

Perjalanan kehidupan beragama yang telah kondusif pasca penandatanganan ikrar bersama kerukunan antarumat beragama kembali mencuat. Hal ini disebabkan oleh mulai maraknya gereja-gereja dalam bentuk undung-undung di Aceh Singkil yang dianggap oleh kalangan masyarakat Muslim bertentangan dengan perjanjian tahun 1979. Pada tahun 2001 ini Kecamatan Simpang Kanan telah resmi menjadi daerah otonom baru Kabupaten Dati II Aceh Singkil berdasarkan UU No. 14 Tahun 1999.⁴⁴

Pada tahun 2001 suasana kehidupan antarumat beragama kembali memanas di Aceh Singkil. Penyebabnya ditengarai oleh maraknya bangunan gereja serta adanya upaya-upaya rehab dan perluasan terhadap gereja. Di samping itu isu-isu kristenisasi juga menjadikan suasana semakin memanas dan menjadikan rumah-rumah warga sebagai sarana kegiatan peribadatan. Bagi umat Islam Aceh Singkil, hal ini dianggap bertentangan dengan kesepakatan pada tahun 1979. Tapi alasan dari umat Kristen Aceh Singkil bahwa penambahan gereja-gereja di Singkil tidak dapat dielakkan seiring dengan pertumbuhan populasi masyarakat Nasrani di sana.⁴⁵

⁴³Muhammad Ansor, "We Are From the Same Ancestors: Christian-Muslim Relations in Contemporary Aceh Singkil," *Al-Albab*, 3.1 (2014), 16–17 <<https://doi.org/10.24260/alalbab.v3i1.47>>.

⁴⁴Winda Ika Pratiwi, "Dialog Antar Agama-Konflik: Jalan Damai Konflik Islam-Kristen di Aceh Singkil Tahun 2015," *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, 4.1 (2020), 27–47.

⁴⁵Moch Nur Ichwan, Arskal Salim, dan Eka Srimulyani, "Islam and Dormant Citizenship: Soft Religious Ethno-Nationalism and Minorities in Aceh, Indonesia," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 31.2 (2020), 215–40 <<https://doi.org/10.1080/09596410.2020.1780407>>.

Melihat kondisi ditengah-tengah masyarakat yang mulai menjurus kepada konflik sosial, akhirnya Muspida Kabupaten Aceh Singkil yang di Pimpin oleh Bapak Makmur Syahputra, S.H sebagai Bupati Aceh Singkil mengambil inisiatif memfasilitasi perwakilan umat Islam dan umat Kristen untuk duduk bersama dan menyepakati poin-poin perjanjian supaya tidak terjadi konflik seperti yang pernah terjadi pada tahun 1979. Perjanjian ini dikenal dengan Perjanjian Bersama Umat Agama Islam dan Kristen Kecamatan Simpang Kanan, Kecamatan Gunung Meriah dan Kecamatan Danau Paris Kabupaten Aceh Singkil.⁴⁶ Adapun poin-poin isi perjanjian 2001 ini adalah sebagai berikut:

- I. Akhir-akhir ini telah terjadi keresahan bagi umat Islam di Kecamatan Simpang Kanan, Kecamatan Gunung Meriah dan Kecamatan Danau Paris terhadap kegiatan umat Kristen dalam mendirikan dan merehab gereja, yang bertentangan dengan isi pernyataan bersama umat Islam dengan umat Kristen dalam wilayah Simpang Kanan tanggal 11 Juli tahun 1979 dan Ikrar Bersama Kerukunan tanggal 18 Oktober tahun 1979;
- II. Untuk menghindari kemungkinan terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan yang dapat memicu kemungkinan rusaknya persatuan di antara umat beragama (Islam dan Kristen), maka pada hari ini Selasa tanggal 9 Oktober 2001, bertempat diruang rapat Kantor Bupati Aceh Singkil, kami tokoh/pemuka agama Islam dan Kristen Kecamatan Simpang Kanan, Kecamatan Gunung Meriah dan Kecamatan Danau Paris, melakukan rapat musyawarah secara kekeluargaan, penuh dengan itikad baik dan rapat dilanjutkan pada hari Kamis 11 Oktober 2001;
- III. Musyawarah dilakukan dengan disaksikan oleh Muspika Simpang Kanan dan di hadapan Muspida Aceh Singkil yang menghasilkan

⁴⁶Deny Setiawan dan Bahrul Khoir Amal, "Membangun Pemahaman Multikultural dan Multiagama Guna Menangkal Radikalisme di Aceh Singkil," *Al-Ulum*, 16.2 (2016), 348–67.

kesepakatan bersama sebagai berikut:

1. Kami umat Islam ingin hidup berdampingan dengan penuh kedamaian dan saling memelihara keutuhan dan persatuan sebagai implementasi wujud nyata kerukunan antara umat Islam dan Kristen yang telah terbina sejak lama;
2. Kami umat Islam dan umat Kristen tetap menghormati dan patuh pada butir-butir pernyataan bersama umat Islam dan Kristen di wilayah Kecamatan Simpang Kanan tanggal 11 Juli 1979, Ikrar Kerukunan Bersama tanggal 13 Oktober 1979;
3. Kami umat Islam dan umat Kristen telah sepakat tentang jumlah gereja dan undung-undung di Kecamatan Simpang Kanan, Kecamatan Gunung Meriah dan Kecamatan Danau Paris yaitu 1 (satu) gereja dan 4 (empat) undung-undung, masing-masing:
 - a) 1 (satu) unit gereja di Desa Kuta Kerangan yang telah memiliki izin dari pemerintah dengan ukuran 12x24 meter dan tidak bertingkat;
 - b) 4 (empat) buah undung-undung sebagai toleransi umat Islam masing-masing:
 - 1) 1 (satu) unit undung-undung di Desa Keras;
 - 2) 1 (satu) unit undung-undung di Desa Napagaluh;
 - 3) 1 (satu) unit undung-undung di Desa Suka Makmur;
 - 4) 1 (satu) unit undung-undung di Desa Lae Gecih.
4. Selain gereja dan undung-undung tersebut dalam perjanjian ini, yang sekarang ada di lain tempat dalam wilayah Kecamatan Simpang Kanan, Kecamatan Gunung Meriah dan Kecamatan Danau Paris harus di tiadakan/dibongkar oleh umat Kristen sendiri;
5. Kami umat Kristen tidak melakukan kegiatan keagamaan di rumah-rumah penduduk dan tidak akan melakukan kegiatan misionaris.

IV. Demikian hasil musyawarah kami umat Islam dan umat Kristen dengan penuh keikhlasan dan rasa persaudaraan untuk menciptakan kerukunan hidup antarumat beragama di Kecamatan Simpang Kanan, Kecamatan Gunung Meriah dan Kecamatan Danau Paris khususnya dan Kabupaten Aceh Singkil pada umumnya.

Perjanjian bersama ini di tandatangani oleh seluruh peserta musyawarah yang hadir dari kedua belah pihak, diantaranya adalah:

Tabel 4.3. Peserta musyawarah perjanjian damai tahun 1979

Perwakilan Islam	Perwakilan Kristen
F. Tumangger	Jempo, T
Hamzah Berasa	Siti Mori
Ust. Chazali Solin	Dure Manik
Ust. Kasman, CH	Tilik Berutu
Ust. Zainal Abidin	B. Boang Manalu
Sabuddin Pohan	L. Berutu
Drs. Khazali	Paima Gajah
Drs. Rahmanuddin	Amir Manik
H. Alak	Lasamna Bancin
Halimi, BA	Pranulus Berutu
A. Amansyah	Z. Manik
Elong Tumangger	SHP Berutu
Sarimu	Mariel Manik
Sulaiman BA	L. Maseriing, M
A, Rahmat, S	Kemi Berutu
Alidin	H. Berutu
H.M Syukur, S	Astia Gajah

*sumber Salinan naskah perjanjian tahun 2001

Pasca penanda-tangan perjanjian ini yang merupakan bentuk revisi terhadap perjanjian 1979 kehidupan antarumat beragama di Aceh Singkil dan sekitarnya berangsur membaik dan terkendali. Adapun alasan dilakukan revisi terhadap perjanjian tahun 1979 tersebut dikarenakan dalam perjanjian perdamaian pada tahun 1979 belum mengenal istilah undung-undung untuk istilah sebutan gereja kecil. Pada perkembangannya, gereja-gereja yang terdapat di sekitar Aceh Singkil dikenal dengan sebutan undung-undung. Undung-undung ini pada dasarnya memiliki fungsi yang sama dengan gereja, hanya saja bentuk dan ukurannya tidak sebesar gereja.⁴⁷

Kebanyakan undung-undung ini dibangun dengan bangunan semi permanen dan tidak memiliki izin dalam pendiriannya. Melihat keberadaan undung-undung yang semakin banyak, maka masyarakat Aceh Singkil mulai curiga dan berasumsi bahwa mereka (Kristen) telah melanggar kesepakatan tahun 1979.⁴⁸ Dengan kondisi masyarakat yang sudah menunjukkan tanda-tanda yang kurang kondusif, maka pemerintah Aceh Singkil memilih untuk menengahi permasalahan tersebut melalui musyawarah perwakilan kedua belah pihak di Kantor Bupati Aceh Singkil.

7. Protes umat Islam (2011)

Setelah musyawarah perjanjian perdamaian umat Islam dan Kristen yang meliputi tiga Kecamatan yakni, Simpang Kanan, Gunung Meriah dan Danau Paris disepakati pada tahun 2001, kehidupan umat beragama di Aceh Singkil kembali membaik dan dapat dikendalikan. Pada masa-masa ini praktis kehidupan masyarakat berjalan dengan

⁴⁷Nurjannah Nurjanah, *"Strategi komunikasi organisasi humas dalam menyelesaikan konflik antarumat beragama (Studi Pada Kantor Bupati Aceh Singkil)"* (Medan: Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2017), h. 79–80.

⁴⁸"Konflik Singkil, Kearifan yang Terkoyak - Serambinews.com" <<https://aceh.tribunnews.com/2015/10/21/konflik-singkil-kearifan-yang-terkoyak>> [diakses 29 Juli 2022].

normal, baik dalam kegiatan sosial-keagamaan maupun dalam sosial-ekonomi.

Tapi pada tahun 2011 atau lebih 10 tahun dari perjanjian pada tahun 2001 suasana kerukunan umat beragama mulai memanas. Protes yang dilakukan oleh masyarakat muslim Aceh Singkil melalui Forum Umat Islam (FUI) dan Front Pembela Islam (FPI) Aceh Singkil mengenai keberadaan sejumlah rumah ibadah umat Nasrani yang sudah melebihi dari ketentuan yang disepakati, yakni satu unit bangunan gereja dan empat unit bangunan undung-undung. Sementara pada tahun 2001 tercatat terdapat 24 gereja dan undung-undung yang berdiri di seluruh wilayah Aceh Singkil.⁴⁹

Hal inilah menjadi pokok protes dan kegelisahan masyarakat Singkil. Untuk menghindari keributan, masyarakat muslim Aceh Singkil melalui ormas-ormas Islam seperti FPI, FUI, pimpinan dayah/pesantren serta para alim ulama menyampaikan keresahan masyarakat tersebut kepada Pemerintahan Kabupaten Aceh Singkil pada tanggal 20 September 2011.⁵⁰

Dalam pertemuan tersebut, perwakilan umat Islam yang mendatangi Kantor Bupati Aceh Singkil diterima langsung oleh Asisten I Bapak Drs. Azmi. Dalam pertemuan tersebut, umat Islam menghendaki supaya keberadaan gereja dan undung-undung yang tidak memiliki izin tersebut untuk ditertibkan sesuai dengan perjanjian 1979 sebagaimana yang telah diperbaharui menjadi perjanjian tahun 2001. Alasan untuk penertiban ini untuk menghindari konflik sosial yang pernah terjadi pada tahun 1979, mengingat masyarakat muslim di Singkil sudah mulai memanas dan terprovokasi dengan kehadiran

⁴⁹Muhammad Rifai, *"Proses Penyidikan Tindak Pidana Pelaku Penembakan dalam Kerusuhan Sara di Aceh Singkil (Studi Polres Aceh Singkil)"* (Medan: Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara, 2017), h. 35.

⁵⁰Wawancara dengan Tgk. Hambaliansyah Sinaga selaku ketua FUI Aceh Singkil pada tanggal 29 November 2020.

gereja dan undung-undung tersebut.⁵¹

Pemerintah Aceh Singkil kemudian merespons tuntutan perwakilan umat Islam tersebut dengan mengadakan rapat Muspida Plus pada tanggal 27 September 2011. Dalam rapat musyawarah pimpinan daerah tersebut melibatkan berbagai elemen yang terdapat dalam masyarakat, seperti tokoh lintas agama, Organisasi Masyarakat (Ormas), Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan tokoh adat dan masyarakat di Kabupaten Aceh Singkil.

Dalam musyawarah ini Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil akan menginventarisasi keberadaan bangunan gereja dan undung-undung di Aceh Singkil. Setelah dilakukan inventarisasi, kemudian Pemerintah akan melakukan penertiban terhadap bangunan gereja dan undung-undung yang tidak memiliki izin. Adapun keputusan rapat Muspida ini diputuskan pada hari Selasa tanggal 27 September 2011 yang dituangkan ke dalam empat poin sebagai berikut:

- a. Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil akan menginventarisasi jumlah sesungguhnya gereja dan undung-undung yang aktif;
- b. Dalam menyikapi pertemuan pengaduan tentang pembangunan gereja di Aceh Singkil yang tidak memenuhi ketentuan sesuai dengan surat Keputusan Bersama dua Menteri No. 8/9 tahun 2006 dan Peraturan Gubernur Aceh No. 25 Tahun 2007 serta Qanun Aceh Singkil tahun 2002 merupakan perbuatan melanggar hukum;
- c. Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil akan melakukan tindakan penertiban terhadap keberadaan bangunan gereja dan undung-undung yang tidak sesuai dengan peraturan yang berlaku;
- d. Umat Muslim bersepakat untuk tetap menjaga keamanan dan kedamaian antarumat beragama dalam penyelesaian masalah pembangunan gereja.

⁵¹Wawancara dengan suryadi Mantan Ketua PPI Aceh Singkil pada tanggal 25 April 2022.

Setelah rapat muspida ini dilaksanakan, suasana mulai mereda karena umat Islam merasa bahwa apa yang menjadi tuntutan mereka telah ditangani oleh Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil.

8. Penyegehan Gereja (2012)

Poin-poin musyawarah yang telah ditetapkan secara bersama-sama oleh pemerintah Aceh Singkil dengan sejumlah unsur terkait dalam masyarakat tidak kunjung direalisasikan. Karena tidak ada tindakan yang nyata dari pemerintah terkait tentang penertiban gereja dan undung-undung yang tidak berizin telah menambah deras arus protes dari umat Islam.⁵²

Di lain sisi di Desa Pertabas Kecamatan Simpang Kanan, perehaban bangunan gereja dari semi permanen menjadi permanen tetap dijalankan oleh panitia pembangunan. Perehaban gereja ini menabab kemarahan umat Islam di Simpang Kanan. Seperti yang dituturkan oleh Bapak Hambaliansyah selaku ketua Forum Umat Islam (FUI) dalam wawancara dengan penulis. Upaya yang dilakukan oleh FUI kala itu adalah menjalin koordinasi dengan Pemerintah Aceh Singkil, sehingga pada tanggal 1 Maret 2012, Sekretaris Daerah Aceh Singkil kala itu dijabat oleh H.M Ya'kub Ks, MM mengirimkan surat teguran kepada Camat Simpang Kanan yang ditembuskan kepada panitia pembangunan gereja di Desa Pertabas.⁵³

Pada tanggal 5 Maret 2012, Muspida Aceh Singkil dan Muspika Simpang Kanan beserta dengan masyarakat muslim Simpang Kanan mendatangi Desa Pertabas untuk membuka dialog terkait penghentian proses pembangunan gereja Pertabas. Dalam pertemuan itu, tidak ada kata sepakat yang diambil, karena tawaran

⁵²Ali Litiloly Liken, "Membangun Paradigma Keberagamaan Inklusif Bagi Umat Beragama Di Indonesia," *Agritekno: Jurnal Teknologi Pertanian*, 1.1 (2021), 2-5.

⁵³Wawancara dengan Tgk. Hambaliansyah Sinaga selaku ketua FUI Aceh Singkil pada tanggal 29 November 2020.

yang diusulkan ditolak oleh masing-masing pihak. Tawaran yang diajukan waktu itu adalah penghentian pembangunan gereja karena tidak sesuai dengan peraturan dan kesepakatan yang telah disepakati ditolak oleh pihak Nasrani. Disisi lain Wakapolres Aceh Singkil A. Iskandar juga mengusulkan untuk membuat perjanjian baru terkait pendirian gereja di Aceh Singkil, tapi tawaran tersebut di tolak oleh perwakilan umat Islam dengan alasan sudah banyak perjanjian yang telah dibuat sebelumnya yang menjadi acuan.⁵⁴

Karena tidak ada kata sepakat dan pemerintah juga tidak mengambil langkah-langkah yang nyata dalam penyelesaian kasus ini, telah membuat suasana permusuhan semakin meruncing. Pada tanggal 28 April 2012 beredar *broadcast SMS (short message service)* terkait ajakan aksi damai di Kantor Bupati Aceh Singkil pada tanggal 30 April 2012.⁵⁵ Adapun isi ajakan tersebut adalah sebagai berikut:

“Diharapkan kepada umat Islam di Kabupaten Aceh Singkil di mana pun berada agar berkenan hadir pada Hari Senin 30 April 2012 pukul 08.30 WIB, tempat Kantor Bupati Aceh Singkil acara aksi damai kpd pmda Aceh Singkil agar gereja yang tidak punya ijin untuk segera di bongkar. Memakai pakaian putih tidak dibenarkan membawa senjata tajam (tolong sampaikan ketiap babinsa, supaya diarahkan kecil masing-masing jangan ikut-ikutan dan terpropokasi).”⁵⁶

Menanggapi hal tersebut majelis gereja Aceh Singkil mengadakan rapat koordinasi di gereja GKPPD Kuta Kerangan pada tanggal 29 April 2012. Rapat ini bertujuan untuk menyikapi terkait aksi damai penutupan gereja di Kantor Bupati Aceh Singkil. Satu hal yang ditekankan dalam rapat tersebut adalah untuk tidak berbuat anarki apabila tuntutan umat Islam tidak direspons oleh Pemkab Aceh

⁵⁴Azwar Ramnur, Hambalisyah Sinaga, *Sejarah konflik Singkil: 1979-2015...*, h. 87-89.

⁵⁵The Wahid Institute, *Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi Tahun 2012* (Jakarta, 2012), h. 91.

⁵⁶Muhajir Al- Fairusy, *Ujaran Kebencian (Hate Speech) ...*, h. 11.

Singkil, serta adanya upaya penghancuran terhadap-gereja yang menjadi tuntutan mereka. Untuk itu majelis gereja membentuk tim penjagaan gereja satu atau dua orang yang berjaga secara bergantian.⁵⁷

Pada tanggal 30 Maret 2012 umat Islam Aceh Singkil bersama dengan FUI berangkat ke Kantor Bupati Aceh Singkil di Singkil untuk menyampaikan aspirasi umat Islam terkait keberadaan gereja dan undung-undung yang tak berizin. Dalam aksi tersebut umat Islam menghendaki keberadaan gereja di Aceh Singkil sesuai dengan kesepakatan pada tahun 1979 yang telah direvisi pada perjanjian 2001 yakni satu gereja dan empat undung-undung. Untuk itu Pemerintah Aceh Singkil diharapkan dapat menertibkan gereja dan undung-undung diluar dari kesepakatan pada tahun 2001.⁵⁸

Sebagai tindak lanjut dari aksi damai yang dilakukan umat Islam, Pemkab Aceh Singkil membentuk tim penertiban gereja dan undung-undung yang tidak memiliki izin. Tim ini terdiri dari Muspida Aceh Singkil, Muspika Simpang Kanan, Muspika Danau Paris, Muspika Gunung Meriah dan Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP) Aceh Singkil. Tim ini bergerak untuk menertibkan gereja berdasarkan surat Bupati Aceh Singkil No. 451.2/450/2012 kepada Ketua Panitia Pembangunan/Pimpinan Gereja perihal pemberitahuan bahwa pada tanggal 1 Mei 2012 Jam 09.00 WIB akan diturunkan Tim Penyelesaian Sengketa Pembangunan Rumah Ibadah di Wilayah Kabupaten Aceh Singkil untuk melakukan penertiban/penyegelan rumah ibadah yang tidak memiliki izin pendirian rumah ibadah.⁵⁹

⁵⁷Andreas Harsono, "Kronologi Pembongkaran Gereja di Aceh Singkil" <<http://www.andreasharsono.net/2012/05/kronologi-pembongkaran-gereja-di-aceh.html>> [diakses 5 April 2022].

⁵⁸Abdul Jamal Wahab Dkk, *Persoalan Pendirian Gereja di Indonesia* (Jakarta: Litbangdiklat Press, 2020), hal. 47 <http://repository.uinsu.ac.id/1526/1/SAFWAN_GALI.pdf>.

⁵⁹Setiawan dan Amal, "Membangun Pemahaman Multikultural dan Multiagama Guna Menangkal Radikalisme di Aceh Singkil"..., 350.

Pada tanggal 1 Mei 2012 tim penertiban gereja mulai melakukan penyegelan terhadap lima gereja yakni:

- 1) GKPPD Biskang, Napagaluh Kecamatan Danau Paris;
- 2) Gereja Katolik Lae Balno Kecamatan Danau Paris;
- 3) Gereja Katolik Napagaluh Kecamatan Danau Paris;
- 4) GKPPD Siatas Kecamatan Simpang Kanan;
- 5) GKPPD Situbuh-tubuh Kecamatan Danau Paris.

Pada tanggal 2 Mei tim penertiban tidak melakukan penyegelan karena pada hari itu bertepatan dengan hari Pendidikan Nasional. Tapi pada tanggal 2 Mei ini dimanfaatkan oleh sejumlah pendeta, pengurus gereja dan tiga kepala desa Pertabas, Siatas dan Kuta Kerangan untuk bertemu dengan Muspida yang dipimpin oleh Bupati dan didampingi Kapolres, KASDIM, ketua MPU, perwakilan DPRK Aceh Singkil. Dalam pertemuan ini terjadi adu argumentasi antara Pemerintah Aceh Singkil dengan pendeta Pdt. E. Lingga, Pdt. Erde Berutu, St. Norim Berutu, Kapolres dan tiga kepala desa yang turut serta dalam pertemuan tersebut terkait penyegelan gereja-gereja yang dilakukan oleh pemerintah Aceh Singkil.⁶⁰

Dalam pandangan para pendeta tersebut Indonesia adalah negara demokrasi yang telah meratifikasi dokumen hak asasi manusia PBB terkait kebebasan hak-hak sipil serta dalam UUD juga telah memberikan ruang untuk 5 agama yang diakui di Indonesia (Pdt. E. Lingga). Sementara itu Pdt. Erde Berutu berargumen terkait desakan kembali kepada perjanjian tahun 1979, menurut Pdt. Erde Berutu perjanjian itu dibuat dan ditandatangani oleh perwakilan Nasrani karena berada dalam desakan dan tekan tidak murni hasil musyawarah. Sementara ketiga kepala desa mengatakan bahwa di desa yang mereka pimpin masing-masing tidak ada umat Islam yang keberatan dengan

⁶⁰Brian Aston Gea, Jungjungan Simorangkir, dan Johari Manik, "Strategi Gereja Mentransformasi Konflik Kristen-Islam Menjadi Perdamaian di Gereja GKPPD Tuhtuhen, Aceh Singkil," *Jurnal Euangelion*, 2.2 (2022), 1–15.

pembangunan gereja. Sementara St. Norim Berutu mengungkapkan bahwa selama ini mereka telah memenuhi syarat-syarat yang diminta SKB 2 Menteri dan FKUB, termasuk rekomendasi-rekomendasi yang telah didapat dari berbagai instansi di kab Aceh Singkil, hanya ijin yang belum keluar.

Dalam menyikapi protes dari para pendeta tersebut, Bupati Aceh Singkil tetap berpegangan kepada SKB 2 Menteri dan isi perjanjian yang telah disepakati bersama pada tahun 2001. Disisi lain Bupati juga menjelaskan bahwa Aceh adalah daerah istimewa yang telah di akui pusat yang membuat daerah ini berbeda dengan daerah lainnya di Indonesia, sehingga keberadaan SKB 2 Menteri juga dibarengi dengan Peraturan Gubernur Aceh No. 25 Tahun 2007.⁶¹

Pada tanggal 3 Mei penyegelan gereja kembali dilanjutkan, pada hari kedua ini tim penyegelan berhasil menyegel 11 gereja yakni:

- 1) GKPPD Kuta Tinggi
- 2) GKPPD Tuhtuhen
- 3) GKPPD Sanggabru
- 4) JKI Kuta Kerangan
- 5) HKI Gunung Meriah
- 6) Gereja Katolik Gunung Meriah
- 7) GKPPD Mandumpang
- 8) GMII Mandumpang
- 9) Gereja Katolik Mandumpang
- 10) GKPPD Siompin
- 11) Gereja Pambi Indonesia

Setelah penyegelan sejumlah gereja dilakukan, berita tersebut pun menyebar-luas memberikan respons yang beragam. Pada kali ini yang beraksi adalah pihak internal dan eksternal yang mencoba memberi bantuan dalam bentuk dukungan kepada umat Nasrani Aceh Singkil.

⁶¹Lembar berita acara audiensi perwakilan umat Nasrani dengan Bupati Aceh Singkil pada tanggal 2 Mei 2012.

Forum Komunikasi Umat Kristen Aceh Singkil (FKUKAS) pada tanggal 9 Mei telah mengirimkan surat kepada Bupati Aceh Singkil yang menyatakan menolak penyegehan gereja-gereja di Aceh Singkil serta menuntut untuk pencabutan terhadap perjanjian tahun 1979 dan tahun 2001.⁶²

Dari pihak eksternal, Pimpinan Pusat GKPPD yang berkantor di Sidikalang Kabupaten Dairi mengirimkan surat kepada Kapolda Provinsi Aceh pada tanggal 5 Mei 2012, untuk meminta perlindungan hukum atas penutupan gereja di Kabupaten Aceh Singkil. Sementara itu Aliansi Sumut Bersatu (ASB) pada tanggal 15 Mei mengirimkan surat pengaduan kepada Komnas Perempuan di Jakarta terkait penyegehan 16 gereja di Singkil. Pada tanggal 31 Mei Komnas Perempuan mengirimkan surat protes kepada Pemkab Aceh Singkil terkait penutupan sejumlah gereja yang telah dilakukan.⁶³

Dalam perjalanannya, gereja-gereja yang disegel oleh pemerintah tetap digunakan oleh masyarakat Nasrani untuk beribadah. Usaha warga muslim untuk memberitahukan kepada pemerintah juga tidak mendapatkan respons yang berarti. Dengan demikian, posisi pemerintah Aceh Singkil semakin terpojokkan, karena anggapan umat Islam bahwa penyegehan gereja hanya formalitas saja. Disisi lain pemerintah Aceh Singkil juga mendapatkan tekanan dari berbagai organisasi gereja baik dari dalam maupun luar Aceh.

Berikut Kronologis singkat protes umat Islam Aceh Singkil serta penertiban undung-undung dan gereja pada tahun 2012.⁶⁴

⁶²Muhammad Rifa'i, "Metode Penyelesaian Konflik Sara Demi Mewujudkan Perdamaian Di Aceh Singkil" (Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2018), h. 45.

⁶³"Tabloid Reformata Edisi 193 November 2015," *Yayasan Pelayanan Media Antiokhia (YAPAMA)*, 2015, h. 4.

⁶⁴The Wahid Institute, *Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi Tahun 2012*, ...h. 91-44.

Tabel 4.4. Kronologis protes umat Islam Aceh Singkil

No	Kasus	Deskripsi	Waktu dan lokasi	Pelaku	Tindakan
1	Ajakan aksi damai dikantor Bupati Aceh Singkil	broadcast SMS (<i>short message service</i>) terkait ajakan aksi damai di Kantor Bupati Aceh Singkil pada tanggal 30 April 2012	28 April 2012 di Aceh Singkil	Forum Umat Islam (FUI) Aceh Singkil dan ormas-ormas Islam lainnya	Tuntutan untuk penyegehan gereja dan undung-undung tidak memiliki izin pendirian rumah ibadah
2	Penolakan Gereja oleh FUI Aceh	FUI, termasuk di dalamnya FPI, merasa resah dengan bertambah besarnya undung-undung yang dinilai tanpa izin. Mereka melaporkan hal ini ke Muspida setempat meminta agar undung-undung ini dibongkar.	29 April 2012	Forum Umat Islam (FUI) Aceh Singkil	Pelarangan pendirian rumah ibadah baru
3	Penyegehan GKPPD Biskang	Tim Gabungan Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan GKPPD Biskang	Selasa, 01 Mei 2012 Napagaluh Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat GKPPD (Gereja Kristen Pakpak Dairi) Biskang
3	Penyegehan Gereja Katolik Napagaluh	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan Gereja Katolik Napagaluh	Selasa, 01 Mei 2012 Napagaluh Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja Katolik Napagaluh
4	Penyegehan GKPPD Gereja Katolik Lae Balno	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan GKPPD Gereja Katolik Lae Balno	Selasa, 01 Mei 2012 Lae Balno Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat GKPPD Gereja Katolik Lae Balno
5	Penyegehan GKPPD Siatas	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan GKPPD Siatas	Selasa, 01 Mei 2012 Lae Balno Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat GKPPD Siatas
6	Penyegehan GKPPD Kuta Tinggi	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan GKPPD Kuta Tinggi	Kamis, 03 Mei 2012 Kuta Tinggi Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat GKPPD Kuta Tinggi

No	Kasus	Deskripsi	Waktu dan lokasi	Pelaku	Tindakan
7	Penyegehan GKPPD Tuhtuhen	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan GKPPD Tuhtuhen	Kamis, 03 Mei 2012 Tuhtuhen Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat GKPPD Kuta Tinggi GKPPD Tuhtuhen
8	Penyegehan GKPPD Sanggabru	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan GKPPD Sanggabru	Kamis, 03 Mei 2012 Sanggabru Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat GKPPD Sanggabru
9	Penyegehan Gereja JKI Kuta Karangan	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan Gereja JKI Kuta Karangan	Kamis, 03 Mei 2012 Kuta Karangan Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja JKI Kuta Karangan
10	Penyegehan Gereja HKI Gunung Meriah	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan Gereja HKI Gunung Meriah	Kamis, 03 Mei 2012 Gunung Meriah Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja HKI Gunung Meriah
11	Penyegehan Gereja Katolik Gunung Meriah	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan Gereja Katolik Gunung Meriah	Kamis, 03 Mei 2012 Gunung Meriah Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja Katolik Gunung Meriah
12	Penyegehan Gereja GKPPD Mandumpang	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan GKPPD Mandumpang	Kamis, 03 Mei 2012 Mandumpang Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja GKPPD Mandumpang
13	Penyegehan Gereja Katolik Mandumpang	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan Gereja Katolik Mandumpang	Kamis, 03 Mei 2012 Mandumpang Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja Katolik Mandumpang
14	Penyegehan Gereja GMII Siompin	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan Gereja GMII Siompin	Kamis, 03 Mei 2012 Siompin Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja Jemaat GMII (Gereja Misi Injili Indonesia) Siompin
15	Penyegehan Gereja GKPPD Guha	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan Gereja GKPPD Guha	Kamis, 03 Mei 2012 Guha Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja GKPPD Guha

No	Kasus	Deskripsi	Waktu dan lokasi	Pelaku	Tindakan
16	Penyegehan Gereja PAMBI Indonesia	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan Gereja PAMBI Indonesia	Kamis, 03 Mei 2012 Napagaluh Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja PAMBI Indonesia
17	Penyegehan Gereja GMII Ujung Sialit	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan Gereja GMII Ujung Sialit	Selasa, 08 Mei 2012 Desa Ujung Sialit Kec. Pulau Banyak Barat Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja GMII Ujung Sialit
18	Penyegehan Gereja GKPPD Danguren	Tim Gabungan pihak Pemkab Aceh Singkil melakukan penyegehan Gereja GKPPD Danguren	Selasa, 08 Mei 2012 Danguren Aceh Singkil	FPI beserta pihak Pemkab Aceh Singkil	Pelarangan rumah ibadah Jemaat Gereja GKPPD Danguren

Sumber: Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi Tahun 2012 The Wahid Institute

9. Bentrok dan pembakaran gereja (2015)

Pasca penyegehan gereja pada tahun 2012, suasana kehidupan masyarakat umat beragama di Singkil belum kondusif. Karena berita terkait penyegehan gereja telah menjadi berita nasional, maka isu agama menjadi konsumsi media yang menambah keruh keadaan.⁶⁵ Kasus Singkil yang tak kunjung tuntas membuat Kapolda Aceh mengunjungi langsung Aceh Singkil pada 16 Juli 2012, walaupun dalam kunjungannya ini juga tidak membuahkan hasil yang berarti dalam penyelesaian kasus Singkil.⁶⁶

Antara tahun 2012 sampai 2015 suasana kehidupan umat beragama di Singkil penuh dengan nuansa kecurigaan antar sesama

⁶⁵Raihan Nussyur, "Jurnalisme Damai Dalam Pemberitaan Pembakaran Gereja Di Aceh Singkil Pada Harian Waspada," *Jurnal Komunikasi Global*, 6.1 (2017), 26–38.

⁶⁶Muhajir Al Fairusy, "Model Konsensus dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama di Aceh Singkil," *Al-Ijtimai: International Journal of Government and Social Science*, 1.1 (2015), 41.

pemeluk agama.⁶⁷ Banyak isu-isu dan tindakan provokatif yang dihembuskan di tengah-tengah masyarakat oleh oknum-oknum yang tidak bertanggung-jawab. Tindakan seperti adanya surat kaleng yang disebar di tengah-tengah pemukiman penduduk yang dapat merusak suasana kehidupan yang rukun dalam masyarakat.⁶⁸

Kondisi yang tidak menentu, ditambah tidak adanya kepastian terkait keberadaan gereja yang diberikan pemerintah baik kepada warga muslim maupun warga Nasrani telah membuat warga muslim semakin marah. Pemuda Pecinta Islam (PPI) Aceh Singkil melakukan demonstrasi ke kantor Bupati Aceh Singkil pada tanggal 6 Oktober 2015.⁶⁹ Tuntutan para demonstiran tersebut tetap seputar penertiban gereja-gereja yang telah disegel pada tahun 2012. Selain itu PPI juga mengultimatum Pemerintah Aceh Singkil akan melakukan tindakan sendiri jika Pemerintah tidak membongkar gereja-gereja yang tidak berizin sampai tanggal 13 Oktober 2015.⁷⁰

Menanggapi tuntutan para demonstiran ini Muspida Kabupaten Aceh Singkil mengadakan rapat pada tanggal 12 Oktober 2015. Rapat ini dipimpin langsung oleh bupati Aceh Singkil yang melibatkan tokoh masyarakat dan tokoh agama di Aceh Singkil. Hasil kesimpulan rapat ini pemerintah akan membongkar 10 dari 24 gereja yang ada di Aceh Singkil. Pembongkaran 10 gereja ini berdasarkan analisis kebutuhan masyarakat Nasrani di Aceh Singkil.

Rencana pembongkaran 10 gereja ini mendapatkan penolakan dari perwakilan umat Islam yang hadir dalam rapat tersebut. Umat

⁶⁷Winda Ika Pratiwi, Universitas Gadjah Mada, Dan Aceh Singkil, "Dialog Antar Agama-Konflik: Jalan Damai Konflik Islam-Kristen Di Aceh Singkil Tahun 2015," *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, 4.1 (2020), 33–39.

⁶⁸Muhajir Al- Fairusy, *Ujaran Kebencian (Hate Speech)*, ... h. 14.

⁶⁹"Pemuda Kepung Kantor Bupati Aceh Singkil - Serambinews.com" <<https://aceh.tribunnews.com/2015/10/06/pemuda-kepung-kantor-bupati-aceh-singkil>> [diakses 28 Juli 2022].

⁷⁰Nusyur, "Jurnalisme Damai Dalam Pemberitaan Pembakaran Gereja Di Aceh Singkil Pada Harian Waspada"... , 30.

Islam menghendaki jumlah gereja yang tidak di bongkar sesuai dengan kesepakatan pada tahun 2001 yakni 5 gereja. Tapi setelah dilakukan negosiasi dengan kedua belah pihak (Islam-Kristen), akhirnya disepakati pemerintah akan melakukan pembongkaran 10 gereja yang tidak berizin termasuk gereja Pertabas dan gereja Danguran yang menjadi sumber protes warga muslim.⁷¹ Sedangkan 14 gereja yang tidak dibongkar, bila belum memiliki izin, diberikan waktu untuk mengurus izin pendiriannya selama 6 bulan, dengan ketentuan apabila dalam waktu tersebut izin belum ada, maka gereja tersebut akan dilakukan pembongkaran oleh pemerintah.⁷²

Pelaksanaan pembongkaran gereja ini akan dilakukan mulai tanggal 19 Oktober dan dilakukan secara bertahap selama dua minggu. Adapun 10 gereja yang disepakati untuk dibongkar dalam rapat ini adalah:

- 1) GKPPD Sanggaberu
- 2) GKPPD Pertabas
- 3) GKPPD Kuta Tinggi
- 4) GKPPD Tuhtuhen
- 5) GKPPD Danguran
- 6) GKPPD Mandumpang
- 7) GKPPD Siompin
- 8) GKPPD Situbuh-tubuh
- 9) GMII Siompin
- 10) Gereja Katolik Lae Balno

Kesepakatan rapat pada tanggal 12 Oktober 2015 tentu tidak sesuai dengan tuntutan masa PPI kala melakukan aksi di depan Kantor Bupati Aceh Singkil. Somasi yang dilayangkan para demonstan

⁷¹Wawancara dengan Tgk. Hambalisyah, Tokoh Umat Islam Aceh Singkil pada tanggal 25 November 2020.

⁷²“Wawancara dengan Boas Tumangger Juru Bicara Nasranai Lipat Kajang (20 November 2019).” dalam, Harapan Kristen Aceh Singkil Jild 3. <https://www.youtube.com/watch?v=NqyawUBc-Y4>

waktu itu adalah pembongkaran gereja-gereja yang tidak berizin mengacu kepada perjanjian tahun 2001, sementara tenggat waktu yang diinginkan masa PPI adalah tanggal 13 Oktober 2015.⁷³ Adapun hasil dalam keputusan rapat pada tanggal 12 Oktober 2015 adalah membongkar 10 gereja, serta tanggal pembongkarannya dimulai dari 19 Oktober 2015 secara bertahap selama dua minggu.⁷⁴

Adanya perbedaan tuntutan baik secara kuantitas gereja dan waktu pelaksanaan pembongkaran ini sebenarnya membuat masalah baru. Untuk itu Muspida Aceh Singkil yang dipimpin langsung oleh Bupati Aceh Singkil H. Dulmursid melakukan rapat secara tertutup dengan pimpinan massa umat Islam baik Ketika rapat tanggal 12 maupun dalam kunjungan Muspida pada tanggal 13 Oktober 2015 dini hari di Kantor Koramil Simpang Kanan. Dalam pertemuan tertutup tersebut, Bupati Aceh Singkil mengharapkan para pimpinan massa tersebut dapat memberikan pemahaman kepada masyarakat Islam terkait jumlah gereja yang akan dibongkar dan tanggal pelaksanaan pembongkarannya.⁷⁵

Dalam pertemuan tersebut, bupati Aceh Singkil mempertegas komitmennya untuk melaksanakan pembongkaran pada tanggal 19 Oktober 2015 sampai dua minggu ke depannya. Untuk itu dia berharap massa bisa menahan diri sampai tanggal kesepakatan tersebut. Sementara Dandim dan Kapolres Aceh Singkil juga menegaskan untuk tidak main hakim sendiri demi kepentingan bersama. Menanggapi hal ini, Suryadi selaku ketua PPI berjanji akan berupaya mengendalikan massa bersama rekan-rekan pengurus PPI. Sebagai solusinya massa akan diarahkan untuk berzikir (tablig akbar) di masjid Al-Mukhlisin Lipat Kajang pada tanggal 13 Oktober, namun

⁷³Wawancara dengan Suryadi Mantan Ketua PPI Aceh Singkil pada tanggal 25 April 2022.

⁷⁴Abdul Jamil Wahab, dkk, *Persoalan Pendirian Gereja di Indonesia...*, h. 46.

⁷⁵Wawancara dengan Azwar Ikhsan Tokoh Masyarakat Muslim Aceh Singkil di Lipat Kajang 5 Mei 2022.

Suryadi tidak bisa memberikan jaminan semua massa yang hadir dapat dikendalikannya, karena massa yang berkumpul tersebut dari berbagai golongan dan organisasi kemasyarakatan.

Pada tanggal 13 Oktober 2015, masa umat Islam dari berbagai organisasi maupun sukarelawan sudah berkumpul di Masjid Al-Mukhlisin Desa Lipat Kajang, Kecamatan Simpang Kanan. Kerumunan massa ini yang sudah memadati sekitar masjid bertambah banyak pada siang harinya. Kesempatan ini dimanfaatkan oleh Suryadi untuk membacakan hasil keputusan rapat pada tanggal 12 Oktober 2015 di Kantor Bupati kepada massa yang hadir. Usaha Suryadi untuk memberikan pemahaman kepada massa bahwa pembongkaran gereja ilegal di Aceh Singkil akan dilakukan oleh pemerintah pada tanggal 19 Oktober 2015 tidak lagi dihiraukan oleh massa.⁷⁶

Melihat situasi yang mulai tidak kondusif, Suryadi selaku ketua PPI bersama dengan Musliman selaku ketua pemuda desa Lipat Kajang membuat surat pernyataan bahwa massa yang bergerak hari ini bukanlah massa PPI dan segala bentuk tindakan yang terjadi diluar tanggung-jawabnya selaku ketua PPI. Surat tersebut kemudian dikirimkan kepada Danramil Simpang Kanan dan ditembuskan kepada Kapolsek Simpang Kanan melalui Babinsa bapak Raja'i. Sementara itu Pimpinan FUI dan FPI juga menegaskan kepada Kapolres Aceh Singkil via sambungan telepon bahwa massa yang bergerak dari masjid Al-Mukhlisin juga bukan bagian dari massa yang mereka pimpin.

Upaya menahan pergerakan massa tetap dilakukan oleh Kapolres Aceh Singkil melalui Tgk. Azwar Ramnur selaku tokoh masyarakat Lipat Kajang. Tgk Azwar kemudian menghubungi Tgk. Abi Hasan perihal permintaan Kapolres untuk menghentikan iring-iringan massa. Akhirnya Tgk. Abi Hasan (Pimpinan Ponpes Babussalam) dan

⁷⁶PGI, "Penyelesaian Tragedi Aceh Singkil: Solusi yang Tak Berarti!," 2015 <<https://pgi.or.id/penyelesaian-tragedi-aceh-singkil-solusi-yang-tak-berarti/>>.

Tgk. H. Zainal Abidin (Abuya Silatong) berhasil menghentikan iring-iringan massa di simpang tiga Lipat Kajang. Abuya Silatong mencoba memberikan pemahaman kepada massa untuk menahan diri, karena pemerintah telah merespons tuntutan mereka dan akan dilaksanakan pada tanggal 19 Oktober 2013. Tapi upaya yang dilakukan oleh Abuya Silatong juga tidak membuahkan hasil, massa merasa bahwa selama ini pemerintah tidak pernah menepati janji mereka dan berupaya untuk mengulur-ulur waktu, akhirnya massa pun tetap bergerak.⁷⁷

Pergerakan massa dengan iring-iringan yang panjang berdalih dalam rangka memperingati 1 Muharram yang kebetulan jatuh pada tanggal 13 Oktober 2015. Iring-iringan massa tersebut awalnya menuju ke Desa Kuta Kerangan sebagai salah satu basis massa umat Nasrani di Aceh Singkil. Tapi karena adanya pemblokiran jalan di Simpang Tiga Tugu Lipat Kajang oleh Kepolisian, akhirnya massa berbelok menuju arah Kecamatan Gunung Meriah, menuju ke arah Gunung Lagang dan Suka Makmur merupakan desa yang mempunyai rumah ibadah gereja.

Massa kemudian sampai ke lokasi gereja HKI Suka Makmur yang merupakan gereja yang tidak termasuk dari salah satu daftar gereja yang akan dibongkar oleh Pemkab Aceh Singkil. Pihak Kepolisian dan TNI yang berjaga-jaga di sekitar lokasi gereja juga tidak bisa menghalau kedatangan massa dalam jumlah yang banyak. Akhirnya situasi tidak dapat dikendalikan dan massa pun melempari gereja dengan botol-botol yang di isi dengan bensin dan sumbu yang telah dipersiapkan oleh massa membuat bangunan gereja HKI Suka Makmur terbakar.⁷⁸

Sepulangnya massa dari desa Suka makmur menuju masjid Al-Mukhlisin Lipat Kajang, massa berhenti di dusun Danguran karena memang gereja di dusun tersebut merupakan salah satu gereja yang

⁷⁷Wawancara dengan Tgk. Zainal Abidin selaku Tokoh Islam sekaligus Anggota Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh Singkil pada tanggal 9 November 2020.

⁷⁸Azwar Ramnur, Hambalisyah Sinaga, *Sejarah konflik Singkil: 1979-2015*, ... h. 81.

diprotes warga muslim Aceh Singkil selama ini.⁷⁹ Upaya warga untuk merusak bangunan gereja Danguran mendapatkan pengadangan dari pihak TNI yang telah berjaga-jaga di sekitar lokasi gereja.⁸⁰ Beberapa massa konvoi umat Islam mencoba menyelinap dari semak-semak dan berhasil masuk menuju ke arah gereja. Tapi disisi yang berlawanan warga Nasrani telah berjaga-jaga untuk melindungi rumah ibadah mereka dari upaya perusakan oleh massa Islam, sehingga bentrokanpun terjadi dengan persenjataannya masing-masing. Dalam bentrokan ini satu pemuda dari massa Islam meninggal dunia akibat terkena tembakan senjata rakitan dari warga Nasrani atas nama Syamsul Bin Idal.⁸¹

Meninggalnya Syamsul membuat suasana semakin memanas, massa kemudian merusak sejumlah mobil aparat TNI sebagai bentuk kekecewaan mereka terhadap tindakan preventif yang dilakukan aparat. Akhiran aparat TNI-Polri membuat tindakan tegas untuk membubarkan aksi massa dengan tembakan peringatan dan menangkap korlap-korlap massa yang dianggap sebagai otak dari pergerakan massa tersebut dan digiring ke Polres Aceh Singkil.

B. Faktor Penyebab Konflik Antarumat Beragama di Aceh Singkil

Dari uraian latar belakang terjadi konflik bernuansa agama di Singkil yang sudah penulis uraikan di atas, terdapat banyak faktor yang mempengaruhi terjadinya konflik antarumat beragama di Singkil

⁷⁹“Warga Pernah Minta Ketegasan Pemkab Aceh Singkil Soal Gereja | Republika Online” <<https://www.republika.co.id/berita/nw7oe7361/warga-pernah-minta-ketegasan-pemkab-aceh-singkil-soal-gereja>> [diakses 29 Juli 2022].

⁸⁰“Kronologi Penyerangan Gereja di Aceh, Singkil - SEJUK” <<https://sejuk.org/2015/10/13/kronologi-penyerangan-gereja-di-aceh-singkil/>> [diakses 29 Juli 2022].

⁸¹“Allahu Akbar! Tokoh Islam Aceh Singkil Tegaskan Syamsul Insyah Allah Syahid – Panjimas” <<https://www.panjimas.com/news/2015/10/20/allahu-akbar-tokoh-islam-aceh-singkil-tegaskan-syamsul-insyah-allah-syahid/>> [diakses 29 Juli 2022].

yang akan penulis uraikan di bawah ini.

1. Komunikasi yang terputus

Pecahnya kerusuhan antarumat beragama di Singkil pada tanggal 13 Oktober 2015 diyakini karena adanya kesalah-pahaman dari massa yang protes. Kesalah-pahaman dalam kasus ini adalah terkait penertiban gereja yang akan dilakukan oleh pemerintah pada tanggal 19 Oktober 2015. Mengenai penetapan tanggal penertiban gereja yang tidak memiliki izin tersebut, berdasarkan hasil keputusan rapat Muspida Aceh Singkil, tokoh Agama dan masyarakat yang dilaksanakan pada tanggal 8 dan 12 Oktober 2015.⁸²

Sementara itu Pemuda Pencinta Islam (PPI) sebagai koordinator penggerak massa yang protes di depan Kantor Bupati Aceh Singkil, terkait keberadaan sejumlah gereja yang ilegal di Aceh Singkil pada tanggal 6 Oktober 2015, telah memberikan *ultimatum* kepada Pemkab Aceh Singkil untuk melakukan penertiban terhadap gereja yang tidak mempunyai izin paling lambat tanggal 13 Oktober 2015. Dari sini bisa dilihat bahwa ada perbedaan waktu antara keinginan demonstran dengan rencana pemerintah.

Poin penting dalam pertemuan tanggal 12 Oktober 2015 tidak melibatkan perwakilan dari PPI. Ketika penulis berdiskusi dengan Suryadi selaku ketua PPI waktu terjadinya kerusuhan mengatakan bahwa, pemerintah sama sekali tidak melibatkan PPI dalam proses negosiasi terkait jumlah gereja yang ditertibkan, begitu juga halnya dengan waktu pelaksanaannya.⁸³ Sementara pemerintah Aceh Singkil melalui Kabag Humas menjelaskan bahwa memang fokus pemerintah pada waktu hanya kepada pihak-pihak yang terkait langsung dengan

⁸²Teuku Muhammad Jaafar Sulaiman, *Robohnya Rumah Tuhan di Negeri Syariat: Perjuangan Hak Beribadah Gereja Bethel Indonesia di Kota Bandar Wisata Islam*, CRCS Universitas Gadjah Mada, 2015, h. 11.

⁸³Wawancara dengan Suryadi Mantan Ketua PPI Aceh Singkil Tanggal 16 November 2020.

kehidupan umat beragama seperti tokoh agama, ulama dan pendeta dan tokoh masyarakat, karena pada rapat-rapat sebelumnya juga melibatkan para tokoh-tokoh yang diatas.⁸⁴

Sampai di sini sudah jelas bahwa ada informasi yang terputus antara pemerintah dengan pihak demonstran yang menjadi pihak penuntut. Melihat keadaan yang seperti itu sudah tentu peluang untuk terjadinya konflik sosial semakin terbuka. Keadaan seperti itu, sejalan dengan gagasan yang ditemukan oleh Jean-Jacques Rousseau (1972) menjelaskan pentingnya kelompok masyarakat untuk membuat kontrak sosial (perdamaian) yang lahir dari kehendak bersama (*volonté generale*). Perdamaian tersebut harus dijamin oleh institusi negara sebagai *corpus moralis*.

Dalam kasus Singkil kalau kita mengacu kepada teori Rousseau tersebut, bahwa seharusnya pemerintah melibatkan semua elemen yang mempunyai kepentingan secara langsung dalam setiap negosiasi dan perundingan penyelesaiannya seperti PPI. Di sinilah letak permasalahan pertama sehingga terjadinya konflik sosial pada tanggal 13 Oktober 2015, karena massa PPI yang sebagian besar adalah masyarakat biasa, tidak mendapatkan informasi yang cukup terkait pembongkaran gereja yang akan dilakukan Pemkab Aceh Singkil mulai tanggal 19 Oktober 2015.

Permasalahan terkait disinformasi ini sebenarnya telah diupayakan oleh Pemkab Aceh Singkil melalui tokoh-tokoh umat Islam yang hadir dalam rapat pada tanggal 12 Oktober 2015 di kantor Bupati. Upaya tersebut sebagaimana yang dijelaskan oleh Tgk. Azwar Ramnur dalam wawancara dengan penulis di Lipat Kajang. Dalam Keterangan diberikan bahwa Bupati Aceh Singkil bersama bapak Dandim, Kapolres dan Ketua DPRK Aceh Singkil memanggil tiga orang perwakilan umat Islam peserta rapat, untuk mengadakan rapat

⁸⁴Wawancara dengan Kabag Humas Pemkab Aceh Singkil Taggal 20 November 2020.

tertutup di ruang Bupati Aceh Singkil. Ketiga perwakilan tersebut adalah Tgk. Azwar Ramnur, Tgk. Hambaliansyah dan Tgk. Zainal Abidin Tumagger.⁸⁵

Poin penting dari rapat tertutup tersebut bahwa Pemerintah Aceh Singkil tidak bisa menyanggupi semua tuntutan dari demonstran pada tanggal 6 Oktober 2015 lalu. Untuk itu Bupati berharap ketiga tokoh umat Islam ini dapat menjadi mediator kepada massa yang protes terkait keberadaan gereja yang tanpa izin dan menghendaki untuk kembali disesuaikan dengan kesepakatan tahun 2001. Tapi ketiga tokoh ini kemudian menolak permintaan Bupati untuk menjadi mediator.⁸⁶

Alasan penolakan tersebut dikarenakan waktu yang terlalu mepet dengan tuntutan massa demonstran. Demonstran menuntut paling lambat tanggal 13 Oktober, sedangkan rapat dilangsungkan tanggal 12 Oktober 2015 sampai malam hari. Menurut ketiga tokoh ini, selain alasan waktu, mereka juga tidak berani untuk menyampaikan langsung permintaan Pemerintah kepada massa, karena mereka juga takut keamanan mereka juga terancam apabila mereka yang menyampaikan informasi ke tidak sanggupuan Pemerintah Aceh Singkil dalam memenuhi tuntutan massa terkait pembongkaran gereja.

Menanggapi sikap dingin perwakilan muslim Aceh Singkil tersebut, akhirnya Bupati beserta rombongan pada pukul tiga pagi terjun langsung ke Masjid Al-Mukhlisin Lipat Kajang sebagai titik sentral massa berkumpul. Tapi karena faktor keamanan, akhirnya rombongan Bupati tidak sampai ke lokasi dan berhenti di Kantor Koramil Simpang Kanan. Dalam kunjungannya tersebut Bupati ditemui oleh sejumlah tokoh umat Islam dan pengurus PPI sesuai

⁸⁵Wawancara dengan Tgk. Azwar Ramnur sebagai tokoh umat Islam Aceh Singkil di Lipat Kajang 30 November 2020.

⁸⁶Wawancara dengan Tgk. Hambalisyah, Tokoh Umat Islam Aceh Singkil pada tanggal 25 November 2020.

dengan permintaannya.⁸⁷

Dalam upaya mensosialisasikan rencana pemerintah untuk melakukan pembongkaran gereja dimulai tanggal 19 Oktober, Muspida Aceh Singkil meminta kepada tokoh agama dan ketua PPI Suryadi untuk dapat memberikan arahan dan pemahaman terkait rencana Pemkab tersebut. Tapi Suryadi selaku koordinator massa PPI tidak dapat memberikan jaminan terkait ketaatan massa dalam menerima informasi tersebut. Karena menurutnya massa yang berkumpul dan turut serta dalam aksi tanggal 6 Oktober tidak semua dari PPI tapi banyak juga yang berupa simpatisan dari masyarakat muslim Aceh Singkil yang turut bergabung.

Ke tidak sinkronkan rencana pemerintah dengan masyarakat muslim ini sebenarnya menunjukkan kurang-sigapnya pemerintah dalam merespons kasus-kasus sensitif seperti pertikaian antarumat beragama di Aceh Singkil.⁸⁸ Karena tuntutan massa yang mengultimatum pemerintah pada tanggal 6 Oktober baru direspons satu hari sebelum tanggal ultimatum berakhir yakni tanggal 12 Oktober. Mepetnya waktu dalam merespons inilah menjadi penyebab putusnya informasi dari kesepakatan yang telah diambil pemerintah.

Dalam hal komunikasi sebagai penyebab konflik sosial, menurut Ross (1993) dapat dilihat dari tingkat organisasi dan kekompakan dalam penyelesaiannya. Sehingga dengan demikian dapat kita melihat kembali bagaimana upaya Pemerintah Aceh Singkil untuk mengorganisir semua kepentingan kelompok yang terlibat langsung dalam pertikaian bernuansa SARA tersebut. Pemerintah sudah seharusnya melibatkan ormas-ormas Islam yang berada di Aceh Singkil dalam rapat tanggal 8 dan 12 Oktober. Ormas-ormas yang

⁸⁷Wawancara dengan Azwar Ikhsan Tokoh Masyarakat Muslim Aceh Singkil di Lipat Kajang 5 Mei 2022.

⁸⁸“(44) - YouTube” <<https://www.youtube.com/watch?v=uZ01gCholkc>> [diakses 9 April 2022].

terlibat langsung dengan kegiatan pengumpulan massa di Singkil pada tanggal 13 Oktober seperti, Front Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI) dan Pemuda Pencinta Islam (PPI). Kelemahan dalam mengorganisir semua elemen masyarakat yang terlibat dalam pertikaian di Singkil, telah merusak kekompakan pemerintah dan masyarakat untuk mewujudkan kehidupan yang harmonis di Singkil.

Selain komunikasi dari pihak ketiga yang bertindak sebagai mediator (pemerintah), komunikasi antar pihak penganut beragama di Aceh Singkil juga tidak berjalan dengan baik selama ini. Hal ini bisa dilihat dari pemahaman upaya-upaya umat Islam yang berkeyakinan bahwa solusi penyelesaian konflik seolah hanya bisa diselesaikan dengan cara kembali merujuk kepada perjanjian tahun 1979 yang kemudian direvisi menjadi perjanjian tahun 2001. Tingkat pertumbuhan penduduk (*demografi*) dan perpindahan penduduk Nasrani (*migrasi*) ke Singkil seolah tidak menjadi bahan pertimbangan masyarakat mayoritas di sana.

Selain faktor-faktor diatas, faktor gagal paham masyarakat muslim dengan adanya *denominasi* gereja menjadikan salah satu penyebab konflik di Singkil secara komunikasi.⁸⁹ Adanya denominasi gereja ini tentu membuat masyarakat Nasrani tidak bebas untuk melakukan ibadah di sembarang gereja. Ketentuan sistem denominasi tersebut sangat berbeda jauh dengan Islam, dimana penganut agama Islam bebas untuk melakukan ibadah salat di masjid/musalla mana pun. Dengan demikian, terkesan bahwa jumlah gereja di Aceh Singkil

⁸⁹Kata Dominasi berasal dari kata latin "*denominare*", *to give a specific name* "memberi nama". Definisi Denominasi dapat dilihat dalam dua pengertian yakni dalam pengertian Kristen secara umum sebagai suatu kelompok (gereja) dalam kekristenan yang diidentifikasi di bawah satu nama, struktur dan ajaran atau doktrin. Sedang dalam pengertian secara khusus sebagai hasil dari kejatuhan iman, yang ditilik dari sudut pandang Alkitab sebagai suatu perpecahan. Sebenarnya kalau dianggap sebagai 'kekayaan' corak juga bisa, karena Gereja juga diibaratkan seperti Tubuh yang memiliki banyak anggota yang punya fungsi berbeda. (<http://www.majalahpraise.com/arti-denominasi-522.html>).

terlalu banyak (*over*) bila dibandingkan dengan populasi masyarakat Singkil yang menganut agama Kristen.⁹⁰ Hal inilah yang menjadi kesan gereja terlihat terlalu banyak di Singkil.⁹¹ Masarani Berutu selaku tokoh agama Nasrani Desa Suka makmur menjelaskan bahwa mereka orang Pakpak Protestan tidak mungkin bisa beribadah di gereja orang Katolik, begitu juga sebaliknya.

Atas dasar adanya perbedaan tersebut (*denominasi*) membuat warga Nasrani di Aceh Singkil berupaya untuk membangun *undung-undung* (gereja) di komunitas-komunitas masyarakat Nasrani. Mereka sebenarnya paham terkait keberadaan surat perjanjian damai tahun 1979 dan 2001, tapi kebutuhan sudah mendesak membuat mereka terpaksa membangun rumah ibadah baru. Menurut Laher Manik, tokoh umat Nasrani dan anggota FKUB Singkil menuturkan bahwa perjanjian yang dibuat pada tahun 1979 dan 2001 bukanlah sesuatu yang murni dari kehendak umat Nasrani Aceh Singkil pada waktu itu, tapi lebih kepada tekanan pihak mayoritas dan disisi lain kalangan Nasrani tidak mau berlarut-larut dalam kasus tersebut.⁹²

Sementara itu Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Aceh Singkil terkesan terlalu *normatif* dalam menanggapi kasus pendirian rumah ibadah (gereja) di Singkil. Ketua FKUB pada tahun 2015 atau pada saat konflik terjadi adalah Tgk. Ramlan dalam wawancaranya dengan reporter BBC Indonesia menjelaskan bahwa semua kebijakan pendirian gereja yang tidak memenuhi syarat telah dilimpahkan kepada Pemerintah Aceh Singkil.⁹³ Di sini terkesan bahwa FKUB

⁹⁰“Jumlah Penduduk Berdasarkan Agama di Aceh pada tahun 2020.” <<https://ppid.acehprov.go.id/inpub/download/eVFvxuOt>>.

⁹¹Wawancara dengan Masarani Berutu Tokoh umat Nasrani Desa Suka Makmur 6 Desember 2020.

⁹²Wawancara dengan Laher Manik Tokoh Umat Nasrani dan Anggota FKUB Aceh Singkil pada tanggal 6 Desember 2020.

⁹³“Pembakaran gereja Aceh Singkil: Umat Kristen masih beribadah di ‘gereja tenda’ - BBC News Indonesia - YouTube” <<https://www.youtube.com/watch?v=4pDsmn4bGGE>> [diakses 9 April 2022].

tidak ada upaya untuk menyelesaikan kasus ini secara cepat dan damai. Regulasi yang menjadi acuan FKUB di Aceh adalah Qanun Aceh No. 4 Tahun 2016, dalam Pasal 13 ayat (3) qanun ini sebenarnya memberikan ruang bagi pemerintah untuk mendirikan rumah ibadah dalam lingkup kecamatan.

“Dalam hal kebutuhan nyata bagi pelayanan umat beragama di wilayah Gampong atau nama lain sebagaimana dimaksud ayat (1) tidak terpenuhi pertimbangan komposisi jumlah penduduk, digunakan batas wilayah Kecamatan dalam wilayah Aceh” (Pasal 13 (3)).

FKUB sebagai sarana komunikasi antarumat beragama, seharusnya dapat memberikan solusi rumah ibadah bagi masyarakat dalam bentuk rekomendasi kepada pemerintah⁹⁴ sesuai dengan tugasnya yang termuat dalam Pasal 10 ayat (2) Qanun No. 4 tahun 2016. Karena permasalahan gereja-gereja yang terkesan banyak di Aceh Singkil dikarenakan di setiap desa yang mayoritas umat Nasrani terdapat bangunan gereja (*ilegal*). Untuk mengatasi perizinan pendirian rumah ibadah baru, bisa dilakukan secara terpusat di tingkat kecamatan, atau dengan Bahasa lain, satu denominasi gereja bisa dibangun dalam satu kecamatan atau satu kabupaten Aceh Singkil sebagai bentuk solusi yang adil.

Herbert George Blumer (1900-1987) mengutarakan bahwa penyebab konflik sosial yang terjadi di masyarakat bisa dilihat dari beberapa indikator (1) manusia bertindak terhadap sesuatu atas dasar makna-makna yang dimiliki benda-benda itu bagi mereka; (2) makna-makna itu merupakan hasil dari interaksi sosial masyarakat manusia; (3) makna-makna dimodifikasikan dan ditangani melalui suatu proses penafsiran yang digunakan oleh setiap individu dalam keterlibatannya dengan tanda-tanda yang dihadapinya.

Kalau kita menganalisis penyebab konflik di Singkil pada tahun

⁹⁴Dewi Sri Indriati, “Urgensi Forum Komunikasi Umat Beragama Dalam Mewujudkan Kerukunan Umat Beragama Di Kota Manado,” *transformasi*, 3.1 (2021), 120–40.

2015 berdasarkan apa yang digagas oleh Blumer di atas, maka kita akan melihat adanya kesalahan dalam menangkap pesan yang tersirat dari kehadiran sejumlah gereja tanpa izin di Singkil. *Pertama* adalah memaknai kehadiran gereja sebagai bentuk misi penyebaran agama Kristen di Singkil (*Kristenisasi*). Setidaknya isu kristenisasi inilah menjadi salah satu pemicu konflik horizontal di Singkil. Muhajir Al-Fairusy dalam laporan penelitiannya di CRCS UIN Jakarta pada tahun 2016 menyebutkan, konflik yang terjadi selama ini di Singkil dibangun melalui sindiran-sindiran (*hate speech*) terhadap eksistensi kalangan minoritas seperti kristenisasi, ingkar janji, pendatang dan lain sebagainya.⁹⁵ Keadaan seperti ini menurut Blumer dikarenakan kesalah-pahaman dalam memaknai kehadiran gereja-gereja di sana sehingga menimbulkan pertentangan karena eksistensi mayoritas dirasa terancam.

Kedua adanya sindiran-sindiran yang terjadi terhadap kalangan minoritas tersebut, telah melahirkan rasa saling-curiga antar masyarakat penganut umat beragama. Setiap gerak-gerik mereka menjadi perhatian dan dimaknai sebagai ancaman terhadap kalangan mayoritas. Dalam konteks Singkil, masyarakat penganut agama Nasrani adalah masyarakat yang minoritas bila dibandingkan secara agama dan suku. Padahal menurut pengakuan Rosita Sagala warga desa Napagaluh penganut agama Kristen, sebelum terjadinya konflik tahun 2015 yang lalu, hubungan antar masyarakat Muslim dan Kristen terjalin dengan baik tanpa ada rasa curiga dan canggung. Hubungan yang baik ini dilatar-belakangi adanya ikatan marga (*klan*) antar masyarakat di sana.

“.... Mulai arnia nai kami geluh isen, oda lot permasalahan-permasalahan kami bak kalak Islam isen. Silotna kami rebak merbahan begi urusen

⁹⁵Muhajir Al-Fairusy, *Ujaran Kebencian (Hate Speech) dan Penanganannya Oleh Polri dan Pemda Di Indonesia: Studi Kasus Konflik Antarumat Beragama Di Kabupaten Aceh Singkil* (CRCS UIN Jakarta, 2016), h. 8.

*pesta, juma begi mang urusen adat. Tapi bagendari sanai persetiwa si lewat, go tah bakune nola perasaan diri bak kalak Islam en, kalak I pe bagi mang ngo ku idah, bagi go lot jarak, oda ne begi si kin... (Sejak lama kami hidup di sini (Aceh Singkil) tidak ada permasalahan antara Islam dan Kristen, malahan kami hidup berdampingan saling tolong-menolong dalam keseharian dan adat. Tapi sekarang sejak peristiwa bentrok terasa ada jarak antara masyarakat Islam dan Kristen)*⁹⁶

Menurut penjelasan Rosita di atas bahwa pasca konflik tahun 2015 hubungan antar masyarakat Muslim-Kristen di sana mulai terasa renggang dan janggal apabila saling bertemu. Padahal sebelum konflik horizontal Singkil terjadi, masyarakat di sana, baik muslim maupun Kristen hidup saling berdampingan dan gotong-royong seperti dalam kegiatan *merdang* (menanam padi darat) maupun kegiatan pesta ikut menjadi *perkebas* (membantu menyiapkan keperluan pesat, seperti memasak, mengundang dan lain sebagainya).

Pemaknaan kehadiran gereja dan undung-undung sebagai bentuk masifnya kristenisasi di Singkil sebenarnya perlu ditinjau ulang. Muhajir memperjelas bahwa perbuatan yang demikian lebih kepada *hate speech* yang dilakukan oleh oknum-oknum propokator untuk merusak tatanan kehidupan sosial-agama di Singkil. Kehadiran gereja tersebut, seolah *menafikan* faktor *demografi* dalam masyarakat nasrani. Disisi lain Singkil sebagai daerah yang kaya dengan sumber daya alam dan perkebunan, telah menarik banyak orang untuk bermigrasi ke sana demi menafkahi keluarga yang menjadi tanggungannya. Faktor migrasi ini juga menjadi salah satu pertimbangan disamping faktor pertumbuhan penduduk masyarakat nasrani di Singkil.⁹⁷ Dengan demikian tuntutan untuk kembali kepada perjanjian tahun 1979 dan 2001 seperti yang diajukan PPI pada tahun 2015 kemudian dianggap tidak lagi relevan dengan kebutuhan masyarakat saat ini.

⁹⁶Wawancara dengan Rosita Sagala di Napagaluh 12 November 2020.

⁹⁷M Kamaruddin et al., "Mencari identitas bersama," *Jurnal Jurnalisme*, 2.10 (2021), 60.

Yang *ketiga* adalah adanya kesalahan dalam memaknai pesan kehadiran gereja dan undung tersebut, membuat kondisi sosial-masyarakat menjadi tersekat. Adanya sekat sosial ini menurut Blumer dikarenakan upaya *modifikasi* dan *interpretasi* terhadap makna-makna kehadiran gereja yang pada akhirnya melahirkan tindakan-tindakan dalam kelompok maupun individu masyarakat. ungkapan *hate speech* yang membumbui kasus kekerasan *rasial* di Singkil bisa dilihat dari ungkapan *kalak kita* (orang Islam), Batak (*perkataan satir untuk mengungkapkan identitas agama nasrani*), pendatang, gereja makin banyak dan lain sebagainya telah berperan membuat suasana permusuhan menjadi memanas dan menambah gap-gap sosial semakin nyata ditengah-tengah masyarakat Singkil sebelum konflik 2015 terjadi.⁹⁸

Adanya modifikasi pesan ditambah dengan upaya *interpretasi* sepihak dari kalangan mayoritas, dengan cara menutup-mata terhadap faktor *natalitas* dan migrasi di kalangan minoritas membuat pembenaran terhadap tindakan yang dilakukan. Fenomena pembakaran gereja di Singkil menunjukkan bahwa miskinnya rasa toleransi serta tinggi ego kalangan mayoritas menunjukkan *hegemoni* mereka kepada dunia luar.⁹⁹ Sebenarnya permasalahan-permasalahan seperti ini bisa dihindarkan bila rasa saling-percaya dan rasa saling memiliki tumbuh dan berkembang ditengah-tengah masyarakat. Tapi dalam kasus Singkil, rasa tersebut telah dikikis sebelumnya dengan pesan-pesan rasial di tengah masyarakat efek dari salah dalam menangkap pesan sosial.

Disisi lain kalangan minoritas juga terlihat terlalu angkuh dan

⁹⁸Muhajir Al-Fairusy dan Irwan Abdullah, “‘Enda Kalak Singkel’ Strengthening Consciousness of Community Identity of Aceh’S Border; Ethnic Contestation and Religion in Singkil,” *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, 20.2 (2020), 199 <<https://doi.org/10.22373/jiif.v0i0.6862>>.

⁹⁹Elista Simanjuntak, “Kitab Keagamaan dan Implikasinya dalam Membangun Pendidikan Pluralisme bagi Anak Usia Dini,” *Jurnal Loko Kada*, 2.02 (2022), 126–35.

gegabah dengan posisinya saat ini. Hal ini bisa dilihat dari rentetan kasus sebelum aksi 13 Oktober 2015 seperti yang telah penulis uraikan di atas. Dalam hal ini keangkuhan kalangan minoritas di Singkil terlihat dari upaya mereka tetap melanjutkan upaya pembangunan berupa pengerahapan terhadap gereja Pertabas. Pembangunan gereja pertabas yang merupakan salah satu objek protes warga muslim Singkil pada tahun 2014 tetap dikerjakan walaupun Pemerintah Aceh Singkil telah melayangkan surat kepada panitai pembangunan untuk menghentikan proses pembangunan gereja disana.¹⁰⁰

Dalam konteks minoritas di Singkil, terlihat bahwa kelompok ini juga belum sepenuhnya bisa menangkap pesan dalam wilayah kekhususan Aceh sebagai provinsi yang telah menjadikan Islam sebagai dasar pemerintahan dan pergaulan masyarakat. Disisi lain kalangan mayoritas menganggap bahwa tanah Singkil sebagai tanah tuan Syech Abdurrauf As-Singkili dan Syech Hamzah Fansuri tidak selayaknya dinodai dengan tindakan-tindakan yang berbau rasial yang dilakukan kalangan minoritas.¹⁰¹ Tindakan-tindakan rasial yang penulis maksud sebagaimana yang di utarakan oleh Johan Pohan dalam wawancara di desa Rimo:

“... Kalak i genden agak-agak ate kalak i nola ngo kidah, oda ne lot khasa menghormati, medea Babi Panggang nola kalak I pinggir dalam, anggapna kidah Singkil en bage Sidikalang...(Sekarang masyarakat nasrani seseka hati mereka tidak ada rasa saling menghormati lagi, masyarakat nasrani sudah berani menjual babu panggang di pinggir jalan, mereka menganggap Singkil seperti Sidikikalang-Sumatera Utara)”.

Dari pemaparan pak Johan di atas menggambarkan bagaimana upaya tindakan provokatif yang dilakukan kalangan minoritas dalam

¹⁰⁰Wawancara dengan Tgk. Hambalisyah, Tokoh Umat Islam Aceh Singkil pada tanggal 25 November 2020.

¹⁰¹Hasan Basri, et al, “The Existence Of Minorities In The Specificity Of Islamic Syiar In Aceh, Indonesia”..., 119

bentuk adanya spanduk rumah makan yang menyediakan *Babi Panggang Karo* (BPK) dan juga daging Anjing (B1 dalam istilahnya) di pinggir jalan nasional desa Lae Gecih, Kecamatan simpang Kanan sebelum terjadinya konflik pada tahun 2015. Tindakan dengan memajang spanduk makanan yang diharamkan dalam Islam itu menurut Johan bentuk hilangnya rasa menghormati Aceh Singkil sebagai bagian dari daerah Istimewa Aceh. Memang tindakan adanya BPK dan B1 di Lae Gecih bukanlah sebab utama dari penyebab terjadinya singgungan sosial di masyarakat, tapi hadirnya rumah makan tersebut lebih kepada sebab-akibat dari rangkaian peristiwa-peristiwa krisis sosial sebelumnya.¹⁰²

2. Krisis Kepercayaan (*credibility*)

Tidak dapat dipungkiri bahwa salah satu penyebab munculnya konflik bernuansa agama disebabkan oleh adanya krisis kepercayaan ditengah-tengah masyarakat. Krisis kepercayaan tersebut bisa terjadi antara masyarakat pemeluk agama, bisa juga terjadi antara masyarakat dengan pemerintah sebagai *regulator* dalam mengatur kehidupan masyarakatnya. Untuk itu Mitchel memberikan empat gagasan terkait perlunya transformasi dalam penyelesaian konflik.¹⁰³

Pertama adalah melakukan transformasi proses perdamaian yang mencakup level partisipasi, usaha-usaha untuk menguatkan yang lemah serta memberikan jaminan keamanan kepada orang-orang yang terlibat langsung dalam konflik. *Kedua* adalah transformasi personil yakni pembentukan tentang pemahaman terkait isu-isu konflik serta pengakuan terhadap legitimasi kelompok masyarakat yang lain. *Ketiga*, perubahan terhadap sistem politik yang terpusat dan ke *empat* adalah melakukan transformasi hubungan dalam masyarakat.

¹⁰²Azwar Ramnur, Hambalisyah Sinaga, *Sejarah konflik Singkil: 1979-2015...*, h. 181.

¹⁰³C. Mitchell, "Beyond Resolution: What does Conflict Transformation actually Transform?," *Peace and Conflict Studies*, 9.1 (2002), h. 12–15.

Kita kembali melihat kasus keributan di Singkil dari periode tahun 1979 sampai 2015. Tercatat sejumlah kesepakatan yang telah ditandatangani kedua belah pihak sebelum peristiwa 13 Oktober 2015 terjadi.¹⁰⁴ Seperti perjanjian dan ikrar bersama tahun 1979 yang kemudian hari diperbaharui menjadi perjanjian 2001 dan penegasan pemerintah pada perjanjian 2011.¹⁰⁵ Poin utama dari perjanjian 1979 adalah terkait proses pendirian rumah ibadah umat Nasrani di Aceh singkil, dimana ketentuan ini tertuang pada nomor 3 dari isi perjanjian yang berbunyi:

“Pendirian/rehab Gereja dan lain-lain tidak kami laksanakan sebelum mendapat izin dari Pemerintah Daerah Tk. II Aceh Selatan sesuai dengan Materi dari Keputusan Bersama Menteri Agama dengan Menteri Dalam Negeri, No. 1 Tahun 1969”.

Begitupun perjanjian tahun 2001 juga mempertegas kembali terkait teknis pendirian gereja baru dan ditambahkan dengan jumlah gereja yang dapat berdiri di Aceh Singkil. Sedikit penjelasan kenapa perjanjian 1979 di perbaharui, dikarenakan pada perjalanan kehidupan umat beragama di Singkil pasca perjanjian 1979 khususnya umat Nasrani terjadi penyebutan baru dalam penamaan rumah ibadah yakni *undung-undung* (gereja kecil). Kemudian pada perkembangannya masyarakat Nasrani Singkil banyak mendirikan undung-undung yang dianggap oleh kalangan masyarakat muslim tidak sesuai lagi dengan isi perjanjian 1979, maka dirasa perlu untuk membuat perjanjian baru yang bisa mengover undung-undung dalam perjanjian 2001.¹⁰⁶ Terkait poin utama dalam perjanjian ini adalah

¹⁰⁴W.I, Pratiwi, “Dialog Antar Agama-Konflik: Jalan Damai Konflik Islam-Kristen Di Aceh Singkil Tahun” ..., 35.

¹⁰⁵Cut Asri dan Roma Ulinnuha, “Pengimplementasi Teologi Sosial dalam Memelihara Kerukunan Umat Beragama di Masyarakat Aceh,” *Al-Mutharahah: Jurnal Penelitian dan Kajian Sosial Keagamaan*, 19.2 (2022), 343–53.

¹⁰⁶Hanna Dewi Aritonang, “The Presence of God In The Midst Of Aceh Singkil Suffering,” *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahan*,

termuat dalam angka 3 huruf a dan b yang berbunyi:

“Kami Umat Islam dan Umat Kristen telah sepakat tentang jumlah Gereja dan Undung-undung di Kecamatan Simpang Kanan, Gunung Meriah dan Danau Paris, yaitu 1 (satu) unit Gereja dan 4 (empat) buah Undung-undung masing-masing. 1 (satu) unit gereja di Desa Kuta Kerangan yang telah memiliki izin dari pemerintah dengan ukuran 12x24 meter dan tidak bertingkat; 4 (empat) buah undung-undung sebagai toleransi umat Islam masing-masing: 1 (satu) unit undung-undung di Desa Keras; 1 (satu) unit undung-undung di Desa Napagaluh; 1 (satu) unit undung-undung di Desa Suka Makmur; 1 (satu) unit undung-undung di Desa Lae Gecih.”

Melihat poin-poin perjanjian tersebut yang mengatur terkait pendirian gereja mulai teknis dan jumlahnya, maka wajar kalangan masyarakat Muslim Aceh Singkil menuduh umat Nasrani telah melanggar isi perjanjian yang telah disepakati. Tercatat pada tahun 2014 terdapat 24 gereja dari berbagai *denominasi* gereja di Singkil. Tentu inilah yang menjadi kegelisahan masyarakat muslim di sana, seharusnya bangunan gereja dan undung-undung tidak boleh lebih dari lima bangunan berdasarkan kesepakatan pada perjanjian 2001.¹⁰⁷

Disinilah timbul rasa ketidakpercayaan masyarakat Muslim selama ini kepada masyarakat Nasrani. Disisi lain masyarakat Islam juga tidak percaya sepenuhnya kepada pemerintah, karena menurut mereka, pemerintah tidak berani mengambil tindakan tegas terhadap keberadaan gereja-gereja baru yang tidak berizin tersebut. Dengan demikian krisis kepercayaan terjadi selama periode perjanjian 1979 sampai pecahnya konflik 2015 yang merupakan akumulasi kekecewaan masyarakat muslim Aceh Singkil kepada umat Nasrani dan pemerintah Kabupaten Aceh Singkil yang dianggap tidak mampu

6.1 (2021), 35–45 <<https://doi.org/10.21460/gema.2021.61.584>>.

¹⁰⁷“Kisah umat Kristen di Aceh Singkil yang terpaksa beribadah di bawah tenda: ‘Anak cucu kita janganlah mengalami apa yang kami alami’ - BBC News Indonesia” <<https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-50456294>> [diakses 19 April 2022].

menjembatani kepentingan mayoritas di sana.

Bila kita analisa, krisis kepercayaan dalam perjalanan kehidupan beragama di Singkil menggunakan gagasan yang di utarakan oleh Mitchel di atas, diantaranya adalah perlunya usaha-usaha menguatkan yang lemah. Terkait perjanjian tahun 1979, kalangan yang lemah (minoritas) merasa bahwa apa yang menjadi kesepakatan pada tahun 1979 merupakan bentuk perlindungan diri (keamanan) terhadap kondisi yang terjadi pada waktu itu.

Menurut Pdt. Elson Lingga (Pendeta Resort GKPPD Wilayah Kuta Karang Kecamatan Simpang Kanan) perjanjian tahun 1979 bukanlah murni keinginan umat Nasrani pada waktu itu, perjanjian itu lebih kepada untuk mempertahankan eksistensi kami di sini (Singkil).¹⁰⁸ Begitu pun halnya dengan pernyataan Pdt. Laher Manik dalam Muhajir Al-Fairusy menyatakan bahwa penanda-tanganan perjanjian 1979 yang dilakukan oleh orang tua mereka dahulu lebih kepada untuk mengamankan diri, serta ditambah dengan adanya tekanan Aceh sebagai daerah DI/TII, maka posisi yang logis bagi mereka saat itu adalah menerima butir-butir kesepakatan yang telah dirumuskan.¹⁰⁹

Dari pola interaksi ini terlihat bahwa pergerakan masing-masing kelompok berjalan dengan arahnya masing-masing tanpa melihat akibat dari perbuatannya terhadap kepentingan kehidupan yang lebih luas. Pola interaksi seperti itu sejalan dengan *teori interaksionisme simbolik* yang digagas oleh Herbert Blumer, George Herbert Mead dan Max Weber.¹¹⁰ Dalam *teori iteraksionisme simbolik* mempunyai keyakinan bahwa seseorang bergerak berdasarkan apa yang diyakini,

¹⁰⁸“FUI Minta Pendeta Elson Lingga Jangan Provokatif” <<https://www.ajnn.net/news/fui-minta-pendeta-elson-lingga-jangan-provokatif/index.html>> [diakses 28 Februari 2023].

¹⁰⁹Muhajir Al-Fairusy, *Ujaran Kebencian (Hate Speech)*..., h. 11.

¹¹⁰Haritz Asmi Zanki, “Teori Psikologi Dan Sosial Pendidikan (Teori Interaksi Simbolik),” *Scolae: Journal of Pedagogy*, 3.2 (2020).

bukan berdasarkan realita yang ada pada saat itu.¹¹¹ Melihat kenyataan seperti pergerakan umat nasrani dengan pembangunan gereja dilakukan secara masif sejak tahun 1979 dan upaya-upaya perlawanan dari umat Islam dengan protes, penyegelan dan pembakaran gereja, merupakan salah satu bentuk interaksi simbolik satu sama lain.

Selain krisis kepercayaan antar sesama umat beragama, krisis kepercayaan juga terjadi antara masyarakat dan Pemerintah (Pemkab Aceh Singkil). Bagi umat Nasrani, mereka tidak percaya dengan pemerintah, karena pemerintah dianggap tidak mampu memberikan perlindungan terhadap kalangan minoritas disana.¹¹² Selain itu pemerintah juga dipandang terlalu berat sebelah dalam penyelesaian kasus ini. Keberpihakan pemerintah dapat dilihat dari susahny proses perizinan gereja yang mereka hadapi. FKUB sebagai sarana komunikasi antar umat beragama sekaligus sebagai mediator dalam kasus ini, dinilai terlalu kaku dan tidak berani tampil di depan dalam penyelesaian kasus konflik horizontal di Singkil.

Bentuk kekecewaan warga masyarakat Nasarnai Aceh Singkil juga bisa dilihat dari audiensi anatara Muspida Aceh Singkil dan Perwakilan gereja serta tiga kepada desa dari Desa Pertabas, Kuta Keranggan dan Siatas pada tangga 2 Mei 2012 di Kantor Bupati Aceh Singkil. Dalam peretemuan ini, Bupati mencoba memberikan pemahaman kepada perwakilan umat Nasrani bahwa pentingnya untuk kembali mengacu kepada poin perjanjian 1979/2001. Selain itu Bupati juga menegaskan dengan status keistimewaan Aceh yang telah diakui secara nasional dalam bidang agama, maka dalam hal pendirian rumah ibadah baru, selain SKB 2 Menteri juga ada Qanun Aceh yang mengaturnya, jadi membangun rumah ibadah di Aceh tidak mudah dan bebas untuk

¹¹¹Andina Prasetya, Muhammad Fadhil Nurdin, dan Wahyu Gunawan, "Perubahan Sosial Masyarakat dalam Perspektif Sosiologi Talcott Parsons di Era New Normal," *Sosietas*, 11.1 (2021), 929–39.

¹¹²"Wawancara dengan Rinto Banurea Warga Kampung Siatas Lipat Kajang pada tanggal 12 Maret 2020."

dilakukan.

Menanggapi pernyataan Bupati tersebut, Pdt. E. Lingga mencoba memberikan pandangannya. Dalam argumentasinya Pdt. E. Lingga menyampaikan bahwa Indonesia adalah negara hukum yang menjunjung tinggi falsafah negara yakni Pancasila dan UUD 1945. Selain itu, sebagai negara hukum yang menjunjung nilai-nilai hak asasi universal, Indonesia juga telah meratifikasi sejumlah perjanjian Internasional terkait HAM. lalu pertanyaan yang dilayangkan Pdt. E. Lingga adalah kalau gereja-gereja mereka dibongkar dan tidak memiliki tempat ibadah lagi, lalu dimana konteks kebebasan beragama disini? Terkait perjanjian 1979/2001 yang membolehkan umat nasrani memiliki 1 gereja dan 4 *undung-undung* kami mengakuinya kata Pdt. E. Lingga, tapi apakah tidak ada lagi toleransi yang diberikan kepada kami, mengingat masyarakat kami saat ini lebih dari 1500 KK, apakah hasil mufakat 1979/2001 lebih tinggi daripada UU?.

Pdt. Erde Berutu dalam tanggapannya terhadap Bupati Aceh Singkil menjelaskan bahwa perjanjian damai tahun 1979 bukanlah murni hasil mufakat, tapi perjanjian tersebut dilakukan dibawah tekanan kaum mayoritas. GKPPD adalah gereja berbasis budaya terbesar di Sumatera Utara, Aceh dan Jawa, jadi pembongkaran gereja yang akan dilakukan oleh Pemerintah bukan menyelesaikan masalah tapi malah menambah masalah. Kalau seandainya gereja-gereja yang dirobuhkan dipertahankan jemaat, disisi lain aparat datang, maka akan terjadi bentrok, maka tidak menutup kemungkinan akan terjadi seperti di Ambon, tolong dipertimbangkan pak ujar Pdt. Erde Berutu.

Upaya-upya teknis dan administratif dalam pembangunan gereja telah dipenuhi sesuai ketentuan SKB 2 Menteri kata St. Norim Berutu dalam menanggapi pernyataan Bupati di atas, hanya saja menurutnya izinnya belum keluar, walaupun sudah melengkapi rekomendasi-rekomendasi dari pihak terkait di Aceh Singkil. Sementara ketiga kepala desa yang turut serta dalam audiensi ini menyampaikan

bahwa, warga muslim yang tinggal di desa mereka tidak ada yang mempermasalahkan pembanguan gereja tersebut, bahkan menurut mereka, apabila pembongkaran tetap dilakukan, maka akan menimbulkan masalah-maslah baru. Apa salahnya keberadaan gereja iu dibiarkan saja, lebih baik mengurus permasalahan umat sekarang ini masih terjadi seperti perjudian, pencurian, maksiat dan lainnya.¹¹³

Melihat keadaan yang tidak berpihak kepada kalangan minoritas di Aceh Singkil. Pada tanggal 22 April 2016 umat kristen Aceh Singkil melalui ketua Forum Cinta Damai Aceh Singkil (Forcidas) Boas Tumangger mendatangi Komnas HAM di Jakarta untuk melaporkan terkait kebebasan beragama dan beribadah di Aceh Singkil.¹¹⁴ Dalam laporannya Boas mengatakan bahwa Pemerinta Aceh Singkil tidak dapat mengakomodasi hak-hak kalangan minoritas agama tertentu seperti umat Nasrani yang dapat mendatangkan konflik. Menurutny lagi baik sebelum maupun sesudah konflik pada tahun 2015, pemebrrian izin pendirian gereja dipersulit. Terkait sulitnya izin pendirian gereja di Singkil, Boas mencontohkan satu gereja telah mengajukan izin sejak tanggal 28 Juni 1994 tapi sampai sekarang izinnya belum keluar.

Menyikapi susahny pengurusan izin pendirian gereja di Aceh Singkil menunjukkan ketidak-bijakan pemerintah dalam menyelesaikan konflik beragama disana. Menurut Boas masyarakat Nasrani di Singkil hanya butuh kepastian dari pemerintah terkait pemenuhan hak-hak mereka sebagai warga negara. Kalau memang hanya di izikan satu gereja, maka buatkan suarat keterangan yang menjelakan tentang itu. Jangan seperti sekarang ini, warga nasrani maupun muslim menjadi cemas seolah hidup dalam ketidak-pastian.

¹¹³Notulensi Rapat pada tanggal 2 Mei 2012 di Kantor Bupati Aceh Singkil. Lihat juga Veryanto Sitohang, *Kronologi Rencana Pemkab Aceh Singkil Pembongkaran Gereja dan Rumah Minoritas*, <http://www.andreasharsono.net/2012/05/kronologi-pembongkaran-gereja-di-aceh.html>

¹¹⁴"Masalah Kebebasan Beragama dan Diskriminasi di Aceh Singkil Diadukan Ke Komnas HAM Halaman all - Kompas.com."

Begitu juga pada tanggal 4 September 2020, Forcidas kembali membuat pengaduan kepada Komnas HAM Kantor Perwakilan Wilayah Aceh di Banda Aceh. Poin aduan tersebut adalah terkait surat Bupati Aceh Singkil untuk penghentian pembangunan Resort Napagaluh.¹¹⁵ Berdasarkan aduan tersebut dijelaskan bahwa Gererja GKBBP Natapagaluh sedang memabangun rumah dinas pendeta untuk mempermudah dalam memberikan pelayanan kepada umat Nasrani di Napagaluh. Pembangunan rumah dinas pendeta tersebut sedang pengurusan surat Izin Mendirikan Bagunan (IMB) seperti yang disarankan oleh Camat Danau Paris. Tapi pada akhirnya pihak notaris yang dituju enggan untuk melakukan pengurusan IMB, karena yang menjadi objek bangunan tersebut adalah gereja.

Alasan pemerintah Kabupaten Aceh Singkil dalam menerbitkan surat pemeberhentian pembangunan rumah dinas pendeta tersebut, dikarenakan takut menimbulkan gejolak ditengah-tengah masyarakat Muslim Aceh Singkil. Menurut Bapak Azmi selaku Sekretaris Daerah Aceh Singkil, Keputusan ini dimabil berdasarkan rapat Forkompinda Aceh Singkil yang dihadiri oleh Wakil Bupati, Kapolres, Dandim, Ketua DPRK, MPU, FKUB, Kejari, ketua Pengadilan Negeri dan Ketua Mahkamah Syar'iyah Aceh Singkil. Menurut Azmi, desa Napagaluh memang tengah menjadi perhatian publik Aceh Singkil saat ini, hal ini dimulai dari peresmian undung-undung Napagaluh menjadi gereja resort dan pembangunan rumah dinas untuk pendeta.¹¹⁶

Untuk itu Pemrintah Aceh Singkil meminta untuk menurunkan kembali status Resort GKPPD Napagaluh menjadi undung-undung serta penghentian pembangunan rumah dinas pendeta. Pembangunan

¹¹⁵“Resort adalah sejumlah Jemaat yang tergabung dalam satu kesatuan pelayanan seorang Pendeta yang disebut Pendeta Resort.- Gereja Kristen Protestan Indonesia” <http://www.gkpi.or.id/page/219/bab_iii_resort> [diakses 11 April 2022].

¹¹⁶Wawancara dengan Sekda Kabupaten Aceh Singkil Tanggal 28 November 2020.

rumah dinas pendeta dapat dilanjutkan dengan mengacu kepada Qanun Aceh No. 4 Tahun 2016 dan Peraturan Bersama Menteri (PBM) No. 9 dan 8 Tahun 2006 serta terbitnya izin bangunan (IMB). Menanggapi syarat-syarat tersebut, panitia pembangunan dan umat Nasrani Napagaluh merasa keberatan, sebab bangunan yang sedang dibangun adalah rumah dinas untuk pendeta dalam melayani umat bukan bangunan gereja.¹¹⁷

Kenyataan seperti yang dihadapi oleh umat Nasrani di Singkil sejalan dengan gagasan yang diungkapkan oleh John Locke (1632-1704) bahwa jika yang mempunyai wewenang (pemerintah) gagal dalam memenuhi hak-hak kebebasan masyarakat, maka warga masyarakat berhak untuk menentukan pilihan lain diluar pemerintah.¹¹⁸ Bentuk pilihan lain yang telah ditempuh oleh umat Nasrani Aceh Singkil dalam menyikapi sikap dan gerak Pemerintahan Aceh Singkil adalah seperti yang telah penulis uraikan di atas melapor kepada Komnas HAM, Melaporkan kepada Komnas Perempuan terkait penyegelan 15 gereja oleh Aliansi Sumut Bersama (ASB) pada tanggal 15 Mei 2012 serta menyurati Kapolda Aceh pada tanggal 5 Mei 2012 oleh Pengurus Pusat Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD) yang berkantor di Kota Sidikalang Sumatera Utara, terkait perlindungan hukum terhadap penutupan gereja di Aceh Singkil.

Disisi yang lain umat Islam juga merasa bahwa pemerintah (Pemkab Aceh Singkil) tidak bisa diandalkan dan dipercaya dalam penyelesaian disharmonis umat beragama di Singkil. Umat Islam yang tetap menjadikan perjanjian 1979/2001 sebagai pegangan dalam menilai kerukunan hidup beragama di Singkil, tetap kokoh menginginkan pembongkaran semua gereja-gereja yang tidak masuk dalam perjanjian tersebut. Desas-desus kekecewaan terkait keberadaan

¹¹⁷“Umat Kristen di Aceh Singkil Buat Laporan ke Komnas HAM, soal Apa?”

¹¹⁸Suarlin Suarlin dan Fatmawati Fatmawati, *DEMOKRASI DAN HAK ASASI MANUSIA* (Purwokerto: Penerbit Widina, 2022), h. 89.

gereja dan *undung-undung* yang semakin banyak sebenarnya sudah lama menyebar ditengah-tengah masyarakat Muslim Aceh Singkil. Tapi hanya saja tidak ada tindakan yang nyata dari pemerintah untuk menenangkan masyarakat terkait adanya tindakan *wanprestasi* umat Nasrani terhadap perjanjian 1979.

Kegelisahan-kegelisahan umat Islam ini mulai mencuat diawal tahun 2000an. Umat Islam mulai mempermasalahkan kehadiran sejumlah gereja baru yang dinamai undung-undung oleh umat Nasrani disana. Kehadiran undung-undung tersebut membuat banyak isu-isu yang mendeskreditkan umat Nasrani di tengah-tengah masyarakat Muslim. Bentuk sindiran-sindiran kerap dijumpai dimasyarakat, seperti "*ingkar janji, kristenisasi dan lain-lain*", tapi Pemerintah saat itu cepat tanggap dengan polemik yang berkembang ditengah-tengah masyarakat.¹¹⁹

Aceh Singkil yang kala itu dipimpin oleh Bupati pertama dalam sejarah berdirinya yakni Bapak Makmur Syahputra Bancin, SH langsung mengambil langkah dengan mengumpulkan tokoh kedua agama beserta dengan Muspida Aceh Singkil untuk menyelesaikan polemik yang beredar di masyarakat terkait keberadaan sejumlah undung-undung yang dianggap telah keluar dari poin kesepakatan pada tahun 1979.

Keputusan ini diambil oleh Pemerintah waktu itu untuk menghindari kemungkinan terjadinya pergolakan dalam masyarakat yang bisa membuat konflik terjadi.¹²⁰ Tindakan cepat dari pemerintah ini dianggap oleh berbagai kalangan sebagai tindakan pencegahan (*preventif*) yang dilakukan Pemerintah, dan inilah yang membedakan Bupati pertama dengan Bupati sesudahnya yang dianggap tidak peka

¹¹⁹"Wawancara dengan Azwar Ikhsan Tokoh Masyarakat Muslim Aceh Singkil di Lipat Kajang 5 Mei 2022."

¹²⁰"Wawancara dengan Bapak Ramlan selaku ketua FKUB Aceh Singkil pada tanggal 7 Oktober 2020."

dengan pergolakan sosial di dalam masyarakat. Beberapa masyarakat Islam yang penulis temui mengakui bahwa pemerintah terkesan membiarkan permulaan-permulaan yang terjadi dalam masyarakat, hingga akhirnya konflik tidak bisa lagi dielakkan.¹²¹ Begitupun halnya dengan BIN dalam laporannya menyebutkan bahwa indikasi kekerasan di Singkil sebenarnya telah dideteksi tiga bulan sebelum peristiwa 13 Oktober terjadi, tapi pemerintah tidak segera melakukan *follow up* terhadap laporan tersebut.¹²² Maka wajarlah kenapa Kapolri Badrudin Haiti kemudian memutasi Kapolres Aceh Singkil pasca bentrok umat beragama pada tanggal 13 Oktober 2015 silam.

Salah satu protes warga yang menjadi salah satu permulaan keributan tahun 2015 adalah terkait perehaban gereja Pertabas dari bangunan semi permanen menjadi permanen. Kuatnya arus protes dari masyarakat Islam di awal bulan Maret tahun 2012 akhirnya membuat Pemkab Aceh Singkil dengan mengirimkan surat pemeberhentian kegiatan pembangunan gereja Pertabas kepada panitia pembangunan. Tapi surat tersebut sebenarnya tidak serta-merta membuat pembangunan gereja dihentikan, sampai pada akhirnya Muspida Aceh Singkil trurun kelokasi gereja yang dibangun, tapi lagi-lagi tidak menghasilkan keputusan yang berarti, karena kedua belah pihak (Muslim-Kristen) tidak memutuskan kata sepakat apa-apa terkait proses pembangunan gereja Pertabas.

Begitupun halnya pembangunan gereja di Siatas, warga Muslim juga melakukan protes yang sama terkait izin pembangunannya. Protes warga bermula dari ketiadahadiran pemerintah dalam proses pembangunannya. Massa Islam menganggap Pemerintah Aceh Singkil tidak mampu menindak oknum-oknum yang membangun rumah

¹²¹“Wawancara dengan Tgk. Maksum selaku pemuka agama desa Siompin pada tanggal 29 Novembber 2020.”

¹²²Kompas TV, “BIN Telah Deteksi Konflik Aceh Singkil ”, <https://www.youtube.com/watch?v=uZ01gCholkc>

Ibadah yang tidak sesuai dengan perjanjian tahun 1979 dan Qanun Aceh terkait aturan teknis pendirian rumah ibadah baru.

Massa FUI, PPI dan FPI terlibat aktif dalam rangkaian protes pendirian sejumlah gereja di Aceh Singkil. Sampai pada akhirnya pemerintah membentuk tim penertiban gereja dan undung-undung tak berizin di Aceh Singkil. Pembentukan tim ini berdasarkan tuntutan massa Islam di Kantor Bupati Aceh Singkil dalam aksi demonstrasi pada tanggal 30 April 2012. Tim penertiban ini turun langsung kelapangan untuk menyegel bangunan gereja dan undung yang tidak termasuk dalam perjanjian 1979 yakni 1 gereja dan 4 undung-undung.

Penyegelan yang dilakukan pemerintah pada tahun 2012 nyatanya tidak membuat umat nasrani Aceh Singkil menghentikan kegiatan peribadatan mereka di gereja dan undung-undung yang telah disegel tersebut. Kejadian tersebut kemudian dilaporkan umat Islam kepada pemerintah, tapi saat itu pemerintah tidak melakukan penindakan terhadap perlakuan umat Nasrani tersebut.

Sikap pemerintah yang terkesan membiarkan pemanfaatan kembali gereja yang telah disegel tersebut, dianggap oleh umat Islam Aceh Singkil sebagai pepesan kosong pemerintah dalam mengatasi krisis kepercayaan antar umat beragama disana. Pemerintah terkesan hanya melakukan tindakan formalitas belaka untuk menenangkan umat Islam sementara bukan untuk memperbaiki kondisi sosial-keagamaan dalam masyarakat.

Melihat kenyataan pada tahun 2012, sehingga massa Islam dalam aksi protes di Kantor Bupati pada tahun 2015 menuntut untuk dilakukan pembongkaran bukan penertiban atau penyegelan. Tuntutan untuk melakukan pembongkaran terhadap gereja dan undung-undung yang tidak memiliki izin tersebut merupakan bentuk ketidakpercayaan masyarakat Islam terhadap Pemerintah. Begitupun halnya dengan pembongkaran gereja yang akan dilakukan pemerintah pada tanggal 19 Oktober 2013 sesuai dengan keputusan rapat pada

tanggal 12 Oktober tidak lagi dipercayai massa yang protes, sehingga pada tanggal 13 Oktober massa bergerak melakukan pembakaran gereja di Suka Makmur dan peristiwa berdarah di gereja Pertabas Simpang Kanan.

3. Politik Identitas

Banyak kalangan mengatakan bahwa konflik Singkil sebenarnya bukan konflik bernuansa agama. Setidaknya pernyataan seperti itu banyak dikatakan oleh tokoh dan pesohor di negeri ini. Dalam menanggapi kasus Keributan Singkil misalnya, Menteri Agama yang kala itu dijabat oleh Lukman Hakim Saifuddin dalam laporannya kepada Presiden Joko Widodo, mengatakan bahwa kekerasan yang terjadi di Aceh Singkil bukan konflik sepenuhnya persoalan agama, tapi ada persoalan lain yang mempengaruhinya.¹²³ Karena menurutnya masyarakat Indonesia sudah terbiasa hidup berdampingan, jadi kekerasan di Singkil tidak bisa dikatakan sebagai konflik agama.

Pernyataan yang sama juga disampaikan oleh Fadjri Alihar salah satu peneliti bidang ekologi manusia pada Pusat Penelitian Kependudukan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Dalam pernyataannya Alihar menyayangkan pemberitaan media massa terkait konflik di Aceh Singkil yang dihubungkan dengan agama. Menurutnya pergolakan massa yang terjadi di Aceh Singkil pada tanggal 13 Oktober 2015 bukanlah permasalahan antar orang dengan orang atau antar golongan, tapi lebih kepada ketidakpercayaan masyarakat terhadap pemerintah setempat dalam melakukan penertiban gereja-gereja yang tidak mempunyai izin.¹²⁴

¹²³“Menag: Kasus Aceh Singkil Bukan Murni Konflik Agama | Republika Online” <<https://www.republika.co.id/berita/nwb1su361/menag-kasus-aceh-singkil-bukan-murni-konflik-agama>> [diakses 12 April 2022].

¹²⁴“Tragedi Aceh Singkil, LIPI Sebut Bukan Kisruh Agama | Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia” <<http://lipi.go.id/lipimedia/tragedi-aceh-singkil-lipi-sebut-bukan-kisruh-agama-/10720>> [diakses 12 April 2022].

Pernyataan yang serupa juga diutarakan oleh Ramli Manik selaku tokoh pemuda Islam Kecamatan Suro Kabupaten Aceh Singkil. Ramli mengatakan bahwa kehidupan antarumat beragama di Aceh Singkil terjalin dengan harmonis sebelum terjadinya kerusuhan pada tanggal 13 Oktober 2013. Ramli sepakat dengan pernyataan yang disampaikan oleh Fadjri Alihar yang mengatakan ketidak-pekaan pemerintah dalam mengantisipasi potensi terjadinya keributan menjadi penyebab dalam peristiwa 13 Oktober. Maka tidak ayal Ramli kemudian ikut melaporkan Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil terkait kebebasan agama di sana bersama Boas Tumangger selaku ketua FORCIDAS (Forum Cinta Damai Aceh Singkil) ke Komnas HAM di Jakarta pada tanggal 22 April 2016.¹²⁵

Lalu kalau bukan agama, apa lagi yang melatar belakangi konflik di Singkil selain peran pemerintah yang di anggap lamban selama ini?. Untuk menjawab pertanyaan ini, maka kita harus melihat bagaimana sejarah berdirinya Aceh Singkil sebagai daerah otonom yang terpisah dari Kabupaten Aceh Selatan. Karena dengan melihat sejarah ini, kita akan dapat melihat potret dinamika sosial masyarakat Aceh Singkil ke belakang.

Sebelum menjadi pemerintahan yang otonom seperti saat ini, Aceh Singkil awalnya adalah sebuah Kecamatan di Kabupaten Aceh Selatan yang dinamakan Kecamatan Simpang Kanan. Kecamatan Simpang Kanan ini umumnya identik dari segi ras dan etnik dengan Kecamatan Simpang Kiri. Pada tahun 1999 disahkan UU No. 14 Tentang pembentukan Kabupaten tingkat II Aceh Singkil yang terdiri dari 4 kecamatan, yakni Kecamatan Simpang Kanan, Kecamatan Simpang Kiri, Kecamatan Singkil dan Kecamatan Pulau Banyak.

Pada perjalanannya pada tahun 2007, Kecamatan Simpang Kiri

¹²⁵“Tidak Ada Intoleransi di Aceh Singkil...” <[https://nasional.kompas.com / read/2016/04/23/04330051/Tidak.Ada.Intoleransi.di.Aceh.Singkil.](https://nasional.kompas.com/read/2016/04/23/04330051/Tidak.Ada.Intoleransi.di.Aceh.Singkil.)> [diakses 12 April 2022].

berpisah menjadi daerah otonom baru di Aceh dengan disahkannya UU No. 8 Tahun 2007 Tentang Pembentukan Kota Subulussalam. Dari perjalanan sejarah ini, kita bisa memetakan dua wilayah yang berbeda yang ditinggali oleh dua etnik yang serumpun (berdekatan) kalau tidak mau dikatakan sama. Aceh Singkil dan Subulussalam adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Kedua daerah ini memiliki budaya, klan, tutur bahasa yang serupa, walaupun kemudian hari banyak kalangan yang tidak sepakat dengan kata “sama” tersebut.

Keterkaitan ini bisa dilihat dari peristiwa serangkaian protes warga muslim Subulussalam terkait keberadaan gereja dan undung-undung di sana. Tercatat pada tahun 1995 sebuah gereja GKPPD dibakar oleh orang yang tidak kenal walaupun akhirnya pembakaran tersebut dapat dipadamkan oleh warga setempat.¹²⁶ Begitu juga dengan keberadaan sejumlah undung-undung di desa Jontor, undung-undung Katolik di desa Penuntungan dan desa penanggalan mendapatkan protes dari warga mayoritas di Kota Subulussalam. Hanya saja protes warga tersebut tidak sampai mencuat ke permukaan karena segera dijembatani oleh pemerintah setempat.

Begitu pun halnya dalam peristiwa konflik yang bernuansa agama di Simpang Kanan (Aceh Singkil sekarang) tahun 1979 banyak tetua-tetua dari Subulussalam yang ikut membantu umat Islam di sana, dalam Bahasa mereka “*perang agama*” ikut terlibat langsung.¹²⁷ Begitu pun pada peristiwa tahun 2013 tidak sedikit warga muslim Kota Subulussalam yang ikut serta dalam aksi protes ke Kantor Bupati Aceh Singkil.¹²⁸ Itulah alasannya kenapa Aceh Singkil tidak dapat

¹²⁶“Ini Sejarah Penyerangan Gereja Aceh Singkil Sejak 1979 - Nasional Tempo. co” <<https://nasional.tempo.co/read/710342/ini-sejarah-penyerangan-gereja-aceh-singkil-sejak-1979/full&view=ok>> [diakses 12 April 2022].

¹²⁷Wawancara dengan Bapak Samad Manik warga Muslim Sikelang Kecamatan Penanggalan 12 Mei 2022.

¹²⁸Wawancara dengan Masyhur Lingga Pemuda Lae Langge Kecamatan Rundeng Kota Subulussalam pada tanggal 28 April 2022.

dipisahkan dari Kota Subulussalam.

Kalau kita melihat Singkil secara *demografis* wilayah, maka kita akan mendapati Singkil dari dua wilayah yang berbeda yakni, wilayah *topografi* (daratan) dan *hidrografi* (perairan). Perbedaan wilayah di Singkil juga menunjukkan perbedaan sosial-masyarakat didalamnya. Wilayah *topografi* Singkil, umumnya di diami oleh suku Pakpak dan suku Singkil (Pakpak Boang) dengan mata pencarian sebagai petani/kebun, pegawai pemerintah dan swasta serta berdagang (toke/tengkulak). Sedangkan wilayah *hidrografi* Singkil di diami oleh suku diaspora dari Minangkabau, Aceh dan Nias. Masyarakat di daerah ini pada umunya menggantungkan hidupnya kepada hasil laut/sungai dan perniagaan.¹²⁹

Saat ini Aceh Singkil memiliki 11 Kecamatan. Kalau kita mengelompokkannya berdasarkan *demografis* wilayahnya, maka terlihat seperti di bawah ini:

Tabel. 4.5. Demografis Aceh Singkil

Topografi	Hidrografi
Simpang Kanan	Pulau Banyak
Gunung Meriah	Pulau Banyak Barat
Danau Paris	Singkil
Suro	Singkil Utara
Singkohor	Kuala Baru
	Kuta Baharu

**sumber: diolah dari berbagai sumber*

Dari dua tipologi wilayah Singkil tersebut, yang menjadi tempat terjadinya huru-hara selama ini adalah wilayah yang masuk dalam kategori topografi yakni Kecamatan, Simpang Kanan, Gunung Meriah,

¹²⁹Muhajir Al-Fairusy, *Ujaran Kebencian (Hate Speech)...*, h. 4.

Danau Paris dan Suro. Penduduk Aceh Singkil sebanyak 124.468 jiwa dengan persebaran penduduk per kecamatan sebagai berikut:

Tabel 4.6. Wilayah yang menjadi tempat terjadinya keributan di Aceh Singkil

Topografi	Penduduk	Hidrografi	Penduduk
Simpang Kanan	13.386	Pulau Banyak	4.610
Gunung Meriah	37.588	Pulau Banyak Barat	3.124
Danau Paris	8.885	Singkil	19.898
Suro	8.854	Singkil Utara	11.727
Singkohor	6.725	Kuala Baru	2.212
Kuta Baharu	7.459	-	-
Jumlah	82.897		41.571

*sumber: BPS Aceh Singkil tahun 2019

Dari tabel di atas dapat kita lihat bahwa masyarakat Aceh Singkil yang mendiami wilayah *topografi* sebesar 67% dan masyarakat yang tinggal di daerah *hidrografi* sebesar 33%. Dengan demikian masyarakat yang tinggal di daerah topografi sangat mempengaruhi segala aspek sosial, politik dan ekonomi di Aceh Singkil.¹³⁰ Maka wajar kemudian daerah-daerah yang menjadi titik sentral konflik di daratan seolah membawa semua wilayah Aceh Singkil, padahal kenyataannya, wilayah-wilayah hidrografi tidak mengalami krisis sosial seperti halnya masyarakat daerah topografi. Pada penjelasan selanjutnya kita akan memfokuskan kajian kepada masyarakat yang tinggal di daerah *topografi*.

Pertanyaan selanjutnya adalah, lalu penduduk Singkil itu sebenarnya suku apa? Tentu akan menjadi tanda tanya bagi kita,

¹³⁰Muhajir Al Fairusy, "Menjadi Singkel Menjadi Aceh, Menjadi Aceh Menjadi Islam? (Membaca Identitas Masyarakat Majemuk Dan Refleksi Konflik Agama Di Wilayah Perbatasan-Aceh Singkel)," *Jurnal Sosiologi USK (Media Pemikiran & Aplikasi)*, 9.1 (2016), 25 <<https://doi.org/10.24815/jsu>>.

karena seperti yang sudah saya jelaskan di atas bahwa penduduk *topografi* adalah mayoritas Suku Pakpak dan sebagian Jawa yang bertransmigrasi, sedangkan wilayah *hidrografi* di diami oleh orang-orang Minang, Aceh, Haloban, Aneuk Jame dan Nias. Disinilah letak titik permasalahan dalam politik identitas di Singkil sejak kabupaten ini di mekarkan dari Aceh Selatan pada tahun 1999.

Menurut Kamaruddin dkk. dalam penelitiannya yang berjudul *Mencari Identitas Bersama (Studi Komunikasi Lintas Budaya Antara Suku Pakpak dan Suku Singkil di Kabupaten Aceh Singkil)* pada tahun 2021 menjelaskan bahwa terdapat kekaburan sejarah terkait keberadaan suku Singkil di Aceh Singkil yang dipengaruhi oleh konsep Singkil Baru yang digagas oleh Kolonial Belanda dalam rangka menjadikan Singkil sebagai daerah *afdeling* Tapanuli.¹³¹ Suku Singkil menurut Kamaruddin adalah upaya untuk mewujudkan identitas baru (kesadaran) bagi Kabupaten Aceh Singkil, dimana identitas baru ini (suku singkil) banyak dipengaruhi oleh proses *akulturasi* budaya lintas etnik (*meltingpot*) yang dinominasi oleh suku Pakpak dan Minang sejak jaman kolonial. Dominasi suku Pakpak kemudian terlihat dari marga (*klan*) Bahasa dan adat budaya yang dipakai dalam suku Singkil sangat identik dengan suku Pakpak.

Walaupun kemudian para elite pemerintahan dan budayawan Singkil tetap bersikukuh mengatakan bahwa Singkil adalah suku yang sudah ada sejak jaman penjajahan. Pernyataan seperti ini diungkapkan oleh Muadz Vohry bahwa Singkil adalah nama tempat dan suku yang diambil dari Bahasa *Singkel*, menurutnya hal ini juga bisa dibuktikan dengan adanya kerajaan-kerajaan Singkil yang berhubungan erat dengan Kesultanan Aceh Darussalam. Sementara itu Muhajir juga tidak menampik bahwa suku Singkil sangat identik dengan suku Pakpak baik dari penuturan Bahasa maupun marga, untuk itu muhajir menjelaskan batas-batas wilayah masyarakat suku Singkil adalah

¹³¹Kamaruddin et al, "Mencari identitas bersama"... , 60.

sepanjang aliran sungai Cinendang dan Suraya.

Sementara dalam konsep kekerabatan masyarakat Pakpak dikenal adanya konsep *Sulang Silima* yang merupakan struktur sosial yang menjadi pedoman bagi setiap masyarakat Pakpak.¹³² Adapun pembagian suku Pakpak dibagi atas yaitu Suak Simsim, Kelasén, Keppas, Pegagan, dan Boang. Sudah penulis jelaskan di awal bab bahwa Suak Boang adalah suku Pakpak yang mendiami wilayah Aceh Singkil dan Kota Subulussalam. Jadi dalam pandangan adat Pakpak, masyarakat yang tinggal di daerah Aceh Singkil dan Kota Subulussalam adalah masyarakat adat Pakpak Boang. Kemudian hari penyebutan Pakpak Boang ini tidak diterima oleh para elite budaya Singkil hingga sekarang.

Kehadiran identitas suku dalam konteks konflik Singkil dapat kita lihat dari lokasi pertikaian yang merupakan daerah yang dinominasi oleh masyarakat Pakpak. Hal ini bisa kita lihat data Gereja Kristen Pakpak Dairi (GKPPD) yang terdapat di Singkil sebanyak 14 gereja dari 24 gereja yang menjadi titik permasalahan dalam konflik tahun 2015. Adapun 10 gereja lainnya juga merupakan gereja masyarakat Pakpak dalam bentuk *denominasi* lainnya seperti Katolik dan Parmalim.

Jumlah pemeluk agama Kristen (Protestan dan Katolik) di Aceh Singkil mencapai 15.229 orang berdasarkan rilis data dari Pejabat Pengelola Informasi dan Dokumentasi Aceh tahun 2020.¹³³ Seperti yang telah penulis jelaskan sebelumnya, bahwa penganut agama Kristen di Aceh Singkil adalah masyarakat Pakpak, hal ini dikarenakan Aceh Singkil berbatasan langsung dengan Kabupaten Pakpak Bharat dan Kabupaten Dairi sebagai pusat peradaban masyarakat suku Pakpak.¹³⁴

¹³²E L Damanik dan Y Ndona, "Alignment: Conflict Resolution through Sulang-Silima among Pakpaknese, Indonesia," *Asian Journal of Social Science*, October, 2021, 3 <<https://doi.org/10.1016/j.ajss.2021.10.002>>.

¹³³"Jumlah Penduduk Berdasarkan Agama di Aceh pada tahun 2020." <https://ppid.acehprov.go.id/inpub/download/eVFvxuOt>

¹³⁴Erman Sepniagus Saragih, "Moderasi Beragama Berbasis Kearifan Lokal

Satu hal yang perlu ditegaskan bahwa masyarakat Pakpak yang tinggal di Aceh Singkil tidak serta-merta beragama Kristen, tapi banyak juga masyarakat Pakpak yang beragama Islam di setiap kecamatan yang menjadi basis umat Kristen. Sehingga dengan demikian masyarakat Pakpak yang tinggal di Aceh Singkil jumlah lebih banyak lagi, walaupun tidak ada data pasti terkait persebaran penduduk Aceh Singkil berdasarkan suku yang dirilis oleh Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Aceh Singkil.

Selama ini konsep kekerasan di Singkil sering kali diungkapkan dalam bentuk kajian sosial budaya (*conceptual framework*), tapi sayangnya kajian mengenai identitas yang menjadi jati diri masyarakat Aceh Singkil (*frame of thinking*) sering terlewatkan dalam mengkaji masalah-masalah keagamaan di Aceh Singkil yang terkesan pengulangan terhadap peristiwa -peristiwa sebelumnya. Memang benar beberapa faktor yang sudah penulis sebelumnya menjadi salah satu penyebab terjadinya konflik selama ini, seperti komunikasi sosial yang terputus, kepercayaan yang tidak terjalin dengan baik, sampai kelemahan pemerintah dalam membaca dan merespons terkait kemungkinan terjadinya konflik, tapi menurut penulis ke semuanya itu merupakan bentuk respons sosial yang terjadi terhadap politik identitas di Singkil terkait perjuangan identitas jati diri kelompok masyarakatnya.

Jadi istilah *menjadi Singkil menjadi Aceh dan menjadi Aceh berarti menjadi Islam* sudah tidak relevan lagi saat ini. Istilah ini akan relevan bila kita mengkaji Singkil di awal-awal kemerdekaan Indonesia di pada tahun 50an dan 60an dimana pengaruh DI/TII pimpinan Tgk. Daud Breu'eh menyebar ke seluruh wilayah Provinsi Aceh saat itu. Ditengarai karena adanya intervensi DI/TII inilah kemudian menjadikan masyarakat suku Pakpak banyak memeluk agama Islam di Singkil dan sekitarnya seperti Kota Subulussalam dan

Suku Pakpak-Aceh Singkil,” *Jurnal Teologi Berita Hidup*, 4.2 (2022), 309–23.

Kuta Cane, Aceh Tenggara yang merupakan daerah perbatasan Aceh dan Sumatera Utara. Karena pada umumnya masyarakat Pakpak yang ada di Sumatera Utara seperti Sidikalang, Pakpak Bharat dan Tapanuli adalah penganut agama Kristen dan Katolik.¹³⁵

Kita kembali ke permasalahan gejolak kehidupan dalam masyarakat beragama di Singkil. Sebenarnya sebelum Aceh Singkil sebagai daerah yang otonom, nyaris kehidupan masyarakat di sana aman-aman saja sejak perjanjian damai tahun 1979 antarumat Islam dan Kristen. Bisa kita lihat dari sejarah konflik Singkil yang telah penulis jelaskan di atas bahwa gejolak kehidupan beragama di sana mulai lagi sejak era tahun 2000an. Hal ini selaras dengan pembentukan kabupaten Aceh Singkil pada tahun 1999, artinya peristiwa ini berhubungan erat dengan kepemimpinan Aceh Singkil ke depannya yang dapat menentukan arah kebijakan mengenai identitas budaya kabupaten tersebut.

Maka tidak heran politik diskriminatif yang berbau suku, ras dan agama (SARA) selalu mencuat disaat mendekati pergelaran pesta demokrasi pemilihan *legislatif* dan *eksekutif* di Aceh Singkil. Bupati pertama Aceh Singkil yang memimpin Singkil selama dua periode jabatan sejak tahun 2000-2011 adalah H. Makmur Syahputra Bancin, S.H. Bupati pertama Aceh Singkil ini adalah suku Pakpak keturunan Raja Penanggalan di desa Dasan Raja Kecamatan Penanggalan Kota Subulussalam saat ini.

Diawal-awal pemerintahannya pernah terjadi gejolak kerukunan antarumat beragama berupa protes warga mayoritas terkait keberadaan sejumlah rumah ibadah agama Nasrani yang diselesaikan dengan kesepakatan tahun 2001. Lalu dilanjutkan pada tahun 2011 dan terjadinya penyegelan sejumlah gereja pada tahun 2012. Potensi

¹³⁵Al-Fairusy dan Abdullah, "Enda Kalak Singkel" Strengthening Consciousness of Community Identity of Aceh'S Border; Ethnic Contestation and Religion in Singkil" ..., 199.

konflik ini selalu terjadi menjelang pemilihan kepala daerah di sana. Begitu juga halnya pada masa kepemimpinan Bupati kedua Aceh Singkil, yakni Bapak H. Safriadi Manik, S.H. yang memimpin Aceh Singkil dari tahun 2012-2017 yang juga merupakan suku Pakpak. Pada masa periode inilah konflik “besar” terjadi yang membuat citra Singkil menjadi *inferior* dimata kalangan orang-orang diluar Singkil yang melabeli sebagai daerah *intoleran*.

Bahkan Ketika konflik pada tahun 2015 beredar luas berita terkait adanya perjanjian tertulis antara Bupati saat itu (Safriadi Manik) dengan kelompok minoritas Nasrani mengenai perizinan pendirian gereja jika kelak terpilih menjadi Bupati Aceh Singkil. Walaupun kemudian telah disanggah oleh yang bersangkutan.¹³⁶ Tentu saja ini adalah bagian strategi pemenangan kandidat pada kontestasi Pilkada serentak pada tahun 2017. Karena bagaimanapun suara Islam adalah suara mayoritas di Aceh Singkil dalam menentukan kepemimpinan daerah tersebut. Disisi lain bentuk keberpihakan kepada kalangan minoritas (Nasrani) merupakan kecacatan calon pemimpin dimata *voters* umat Islam di sana. Benar saja calon *incumbent* tak mendapatkan suara yang cukup untuk kembali memimpin daerah tersebut pada tahun 2017 silam.¹³⁷

Jadi kasus kekerasan yang berbau SARA di Aceh Singkil tidak hanya bisa kita lihat sebagai kasus intoleran kalangan umat mayoritas di sana. Tapi lebih kepada krisis identitas yang melanda daerah tersebut. Dari sekian banyak penelitian yang telah dilakukan menunjukkan bahwa tidak adanya (budaya) intoleran dikalangan masyarakat Aceh Singkil selama ini. Perbedaan agama tidaklah menjadi penyebab bagi mereka untuk menjalin kekerabatan dalam

¹³⁶“Aroma Politik di Balik Konflik (Habis) | Republika Online” <<https://republika.co.id/berita/nwtco823/aroma-politik-di-balik-konflik-habis>> [diakses 14 April 2022].

¹³⁷“KPU - Portal Publikasi Pemilihan Kepala Daerah 2017” <https://pilkada2017.kpu.go.id/hasil/t2/aceh/aceh_singkil> [diakses 14 April 2022].

keseharian. Begitu juga dengan penerapan syariat Islam di Aceh saat ini, umat Nasrani tidak merasa terintimidasi dalam melakukan kegiatan-kegiatan agama mereka, karena menurut mereka syariat Islam di Aceh tidak mengungkung mereka untuk menjalankan ajaran agama yang diyakininya.¹³⁸

Pergulatan identitas di Singkil sangat mencolok dalam peristiwa konflik di Singkil. Kalangan mayoritas mencoba mencirikan masyarakat Pakpak di Aceh Singkil adalah Nasrani, ini adalah bentuk *stereotip* antar-etnik yang seolah menjadi pembeda antara Suku Pakpak dan Suku Singkil. Disisi lain kita tidak bisa melupakan kekayaan Singkil yang berjaya dimasanya, seperti kejayaan masyarakat pesisir sebagai pintu gerbang perdagangan dan penopang terhadap Pelabuhan Barus serta komoditas Kamper Singkil atau Kayu Kapur (*ryobalanops camphora colebr*) menjadi komoditas rempah yang berjaya pada abad ke- 4 sampai abad ke-10 telah membuat Barus menjadi pusat perdagangan Kapur Barus dunia.¹³⁹

Kekayaan tersebut telah membuat orang-orang untuk *bermigrasi* ke Singkil khususnya masyarakat dari perbatasan seperti Sidikalang, Salak dan Sibolga untuk mendapatkan kehidupan yang layak, ditambah memang daerah Singkil masih memiliki potensi lahan pertanian yang luas saat itu. Hal inilah yang kemudian menjadikan Singkil memiliki *heterogenitas keimanan* yang harus diakui keberadaannya.

Politik identitas dengan *stereotip* Pakpak adalah Kristen telah membuat keberadaan suku ini seolah tidak ada di Aceh.¹⁴⁰ Disisi lain pandangan sinis terhadap masyarakat Pakpak Nasrani seolah menjadikan mereka sebagai musuh bersama masyarakat Aceh

¹³⁸“Wawancara dengan Maricce Berasa, Tokoh Masyarakat Kristen Siompin pada tanggal 21 Agustus 2021.”

¹³⁹“Kapur Barus, Pohon Kamper, dan Kejayaan Nusantara - Mongabay.co.id : Mongabay.co.id” <<https://www.mongabay.co.id/2021/08/26/kapur-barus-pohon-kamper-dan-kejayaan-nusantara/>> [diakses 14 April 2022].

¹⁴⁰Kamaruddin et al, *Mencari Identitas Bersama...*, h. 60

secara umum, karena terlanjur *adagium* yang berkembang menjadi *Aceh berarti menjadi Islam*.¹⁴¹ Perilaku kalangan mayoritas terhadap minoritas secara agama di Singkil ini sejalan dengan gagasan yang dibuat oleh Jhonson (1986) mengatakan bahwa perasaan *superior* etnik dan ras telah menjadikan etnik yang lainnya menjadi *inferior*.

Adanya kerenggangan hubungan budaya di Aceh Singkil memang diakui oleh banyak pihak. Mua'ad Vohry selaku tokoh dan budayawan Singkil tidak menampik tentang hal tersebut. Menurutnya kerenggangan ini diakibatkan oleh kepentingan politik yang mengakibatkan adanya perubahan pola dalam komunikasi dalam masyarakat. Sedangkan pengakuan yang serupa juga dikemukakan oleh Jasman Lembong selaku tokoh dan budayawan Pakpak Subulussalam-Aceh Singkil mengatakan bahwa adanya upaya penghilangan sejarah dengan klaim masyarakat Pakpak Boang sebagai suku Singkil adalah efek dari politik identitas yang berkembang semenjak Aceh Singkil menjadi kabupaten.

Adanya pergulatan politik identitas ini telah membuat Singkil menjadi daerah yang tertinggal dari berbagai aspek, baik secara ekonomi maupun indeks kebebasan hidup beragama di Indonesia. Sudah seharusnya masyarakat mengesampingkan ego sektoral sehingga Singkil bisa berbenah untuk mengejar ketertinggalannya dari daerah-daerah lainnya di Aceh dan di Indonesia pada umumnya. Semoga kepemimpinan Bupati saat ini dapat menjembatani kerenggangan kedua etnik mayoritas di Aceh Singkil tersebut, bagaimanapun juga Bupati saat ini, secara silsilah kesukuan tidak berasal dari kedua suku yang dominan di sana, sehingga sentuhannya semoga bisa menghilangkan sekte suku dan agama yang membelenggu Aceh

¹⁴¹Arskal Salim, "Living Under Islamic Authority: Identity and Community Among Non-Muslims in Aceh | Contending Modernities," 2017 <<https://contendingmodernities.nd.edu/field-notes/living-islamic-authority-identity-community-among-non-muslims-aceh/>> [diakses 14 April 2022].

singkil selama ini.

Karena kalau kehidupan yang mempertontonkan anti-sosial seperti kasus yang selama ini terjadi di Singkil, akan menciptakan struktur sosial yang rapuh di dalam masyarakat, serta mudah untuk tersulut dengan provokasi-provokasi sentimen keagamaan (*bellum omnium contra omnes*) yang dapat mengakibatkan masyarakat Aceh Singkil semakin tertinggal dari segala aspek seperti ekonomi, pendidikan, kesehatan dan sosial-politik. Peran sentral Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil sangat mempengaruhi suasana sosial keagamaan di sana. Menurut Hobbes, suatu perjanjian damai harus ada unsur pemerintah di dalamnya sebagai penjamin yang bisa dipertanggung-jawabkan oleh semua pihak, karena kehadiran negara merupakan *representasi* atas kepentingan semua masyarakatnya.¹⁴²

Dalam konteks keragaman etnik di Singkil, harus menjadi perhatian serius dari semua kalangan. Karena kalau tidak ditangani dengan serius dan hati-hati, maka tidak menutup kemungkinan melahirkan kelompok yang “kuat” *mengintimidasi* kelompok yang “lemah”. Selain itu krisis sosial dalam mencari identitas kedaerahan akan melahirkan *distingsi* terkait pribumi-pendatang (*host ethnic dan migrant ethnic*) terhadap status adat-budaya Aceh Singkil.¹⁴³ Bagaimanapun juga semua masyarakat Singkil baik Pakpak maupun suku Singkil sama-sama mencintai dan bangga menunjukkan identitas *kesingkilannya* terlepas dari sekat-sekat agama dan budaya yang ada saat ini.

Singkil sebagai daerah yang multikultural (*meltingpot*) seharusnya menjadi modal untuk mencitrakan Aceh yang aman dan ramah terhadap kalangan minoritas dengan syariat Islam yang rahmatan

¹⁴²Thomae Hobbes, *Opera philosophica Man and Citizen (De Homo and De Cive)*, edited by Bernard Gert (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991), h. 101.

¹⁴³Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social (edited by Bertrand de Jouvenel)* (Paris: Hachette Littératures, 1972), h. 161-162.

lil-ālamīn. Karena pada dasarnya ajaran Islam telah memiliki dasar teologis dalam Al-Qur'an Surat Al-Hujurat: 13 terkait multikultural dalam masyarakat. Perbedaan adat dan budaya serta agama bukan menjadi penghalang untuk hidup berdampingan. Jauh sebelum penerapan syariat Islam di Aceh diberlakukan, Rasulullah Muhammad SAW telah mempraktikkan dan mencontohkan dalam bingkai Piagam Madinah sebagai pedoman dalam kehidupan yang rukun di tengah perbedaan masyarakat Madinah kala itu.¹⁴⁴ Sedangkan Al-Qur'an Surat Al-An'am (6) ayat 108 memberikan perintah serta larangan dan tuntunan untuk menata hubungan antarumat beragama secara proporsional untuk menciptakan kehidupan masyarakat yang rukun.

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ
عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

*Dan janganlah kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa dasar pengetahuan. Demikianlah, Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan.*¹⁴⁵

¹⁴⁴Shaheen Sardar Ali dan Faqir Asfundyar Yousaf, "Islamic Law, Social Justice and Injustices: The Case for Islamic Welfare Systems," in *Beyond Law and Development* (Routledge, 2022), h. 225.

¹⁴⁵LPMQ Kementerian Agama, *Qur'an Kemenag In MS. Word* (Jakarta, 2002).

BAB V

RESOLUSI DAN NORMALISASI KONFLIK AGAMA DI ACEH SINGKIL

Dalam konteks Indonesia kerukunan antar umat beragama merupakan syarat mutlak untuk menjalin kesatuan dan persatuan bangsa seperti yang tertuang dalam konstitusi Indonesia.¹ Maka penyelesaian terhadap setiap tindakan *intoleran* di negeri ini perlu dengan segera ditangani karena berpotensi untuk memecah kesatuan dan persatuan bangsa.² Sedangkan dalam konteks Aceh, hidup rukun dan berdampingan merupakan salah satu tantangan tersendiri bagi Aceh dalam membangun masyarakat yang multi etnis dan agama dengan implementasi Syariat Islam sebagai dasar kebijakan pemerintah dan pergaulan sosial masyarakat (*social capital*).³ Maka sentimen agama seperti yang terjadi di Aceh Singkil dapat menjadi hambatan dalam mencitrakan Islam sebagai agama yang ramah untuk semua kalangan (*rahmatan lil-‘ālamīn*) serta bisa membuat kalangan di luar Aceh memandang *skeptis* terhadap pemberlakuan syariat Islam di bumi Serambi Mekah.⁴

¹Athik Hidayatul Ummah, “The Voices of Inter-Religious Harmony: Experiences of Islam and Hindu Millennial Generation in Lombok,” *International Symposium on Religious Literature and Heritage (ISLAGE 2021)* (Atlantis Press, 2022), h. 27.

²Ewere Nelson Atoi, “Religious Intolerance And The Quest For Progressive Change In Nigeria,” *LWATI: A Journal of Contemporary Research*, 19.1 (2022), 237.

³Arief Budiono et al., “Aceh Autonomy Policy and Qanun Post-Helsinki Agreement,” *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 9.2 (2022), 773.

⁴Rabiatul Adawiyah dan Ihsan Kamaludin, “Dynamics of Law Enforcement of

Untuk itu penyelesaian *disharmoni* antar umat beragama di Aceh Singkil sangat menentukan arah kehidupan masyarakat yang harmonis kedepannya. Dalam membahas resolusi konflik Singkil ini, penulis akan membaginya ke dalam dua fase, yaitu resolusi konflik yang bersifat sementara/jangka pendek yakni penyelesaian konflik yang dianggap *urgent* dilakukan untuk mengendalikan suasana pasca konflik. Sementara fase kedua adalah resolusi konflik jangka panjang yaitu penyelesaian kasus sentimen agama yang sifatnya permanen dan mengikat kedua belah pihak. Hal ini penting untuk dilakukan mengingat kasus sentimen agama yang ada di Singkil adalah sentimen yang berulang seolah menjadi warisan dari generasi ke generasi.

A. Resolusi Konflik Jangka Pendek

Resolusi konflik merupakan suatu pendekatan yang ditempuh untuk menyelesaikan suatu permasalahan secara konstruktif,⁵ serta membangun hubungan baru antar kelompok-kelompok yang berseteru.⁶ Dalam kasus kekerasan antar umat beragama di Aceh Singkil 13 Oktober 2015 yang lalu, Pemerintah Aceh Singkil telah melakukan berbagai upaya untuk mengendalikan suasana ditengah-tengah masyarakat. Kebijakan-kebijakan yang diambil adalah kebijakan yang bersifat *urgent* karena adanya desakan yang kuat dari satu kelompok yang bertikai.

1. Akomodasi

Dalam penyelesaian kasus kekerasan antar umat beragama di Singkil ditempuh dengan cara akomodasi. Langkah akomodasi

Aceh's Islamic Jinayah in the Indonesian Democratic System," *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies*, 5.1 (2021), 71.

⁵Christopher E. Miller, *A Glossary of Terms and Concepts in Peace and Conflict Studies*, Kedua (Etiopia: Addis Ababa Ofce UPEACE Africa Programme, 2005), h. 5.

⁶Simon Fisher, *Mengelola Konflik: Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak* (London: British Council Indonesia, 2001), h. 15.

ini berupa keterlibatan pihak ketiga dalam sengketa permasalahan pendirian rumah ibadah di Aceh Singkil, yakni Forum Koordinasi Pimpinan Daerah (Forkopimda) Kabupaten Aceh Singkil untuk melakukan perundingan dengan kedua belah pihak yang berselisih.⁷

Perundingan ini dilakukan berdasarkan adanya desakan dari masyarakat umat Islam Aceh Singkil yang tergabung dalam organisasi Pemuda Pencinta Islam (PPI) pada tanggal 6 Oktober 2015.⁸ Forkopimda bersama unsur pimpinan agama dan tokoh masyarakat telah melakukan rapat koordinasi di Kantor Bupati Aceh Singkil pada tanggal 12 Oktober 2015. Dalam keputusan rapat ini disepakati untuk melakukan pembongkaran terhadap 10 gereja yang belum memiliki izin di Kabupaten Aceh Singkil. Pembongkaran gereja ini dilakukan mulai tanggal 19 Oktober 2015 secara bertahap selama dua minggu.

Kebijakan pemerintah untuk melakukan pembongkaran terhadap 10 gereja tersebut dianggap dapat menenangkan kalangan masyarakat mayoritas di Singkil. Tapi disisi lain kalangan umat Nasrani menganggap kebijakan ini merupakan suatu langkah mundur dalam kebebasan hidup beragama di Aceh Singkil. Kalangan pimpinan umat Nasrani mengakui bahwa kesepakatan terkait pembongkaran 10 gereja dalam rapat 12 Oktober merupakan kesepakatan yang “terpaksa” mengingat suasana Singkil yang bergejolak ditambah dengan keamanan warga umat Nasrani menjadi taruhannya, itulah alasan yang diungkapkan oleh Pdt. Paima Berutu.⁹

Kebijakan ini tentunya menuai pro-kontra dalam masyarakat, makanya penulis memasukkan kebijakan ini dalam kategori resolusi

⁷Zaenuddin Hudi Prasajo dan Mustaqim Pabbajah, “Akomodasi Kultural Dalam Resolusi Konflik Bernuansa Agama Di Indonesia,” *Aqlam: Journal of Islam and Plurality*, 5.1 (2020), 7.

⁸Wawancara dengan Tgk. Azwar Ramnur, selaku tokoh umat Islam Kecamatan Simpang Kanan pada tanggal 12 Oktober 2020.

⁹Wawancara dengan Pdt. P. Berutu GKPPD SIOMPIN pada tanggal 3 November 2020.

konflik yang bersifat sementara. Kalau kita melihat teori akomodasi dalam penyelesaian suatu konflik, maka akan kita temui bahwa akomodasi merupakan suatu cara yang melibatkan pihak ketiga yang netral atau melalui paksaan.¹⁰ Maka bisa kita sebutkan bahwa proses pembongkaran gereja tersebut masuk dalam kategori paksaan. Hal ini bisa kita lihat dari poin kesepakatan rapat pada tanggal 12 Oktober, dimana pembongkaran gereja diserahkan sepenuhnya kepada umat Nasrani untuk membongkarnya. Tapi jemaat umat Nasrani yang masuk dalam kategori gereja yang dibongkar tidak melakukan pembongkaran dengan alasan mereka tidak tega dan tidak sanggup untuk melakukannya sendiri, sehingga pembongkaran dilakukan oleh Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol-PP) Kabupaten Aceh Singkil.¹¹

Menurut masyarakat Nasrani tindakan pembongkaran rumah ibadah mereka merupakan perbuatan *persekusi* terhadap gereja di Aceh Singkil. Istilah *persekusi* ini dilontarkan oleh K Manik selaku tokoh pemuda desa Kuta Tinggi Kecamatan Simpang Kanan.

*“... tindakan pembongkaran gereja ini merupakan persekusi kepada gereja-gereja kami di sini. Pembangunan gereja-gereja yang dibongkar ini butuh perjuangan dan pengorbanan. Memang benar gereja-gereja itu tidak punya izin, tapi pertanyaannya apakah kami tidak mau mengurus izinnya? Abang tau sendirilah jawabannya”.*¹²

Pernyataan K. Manik tersebut merupakan perwakilan perasaan dari semua kalangan umat Nasrani di Aceh Singkil. Karena bagaimanapun mereka berhak mendapatkan kesempatan yang setara dengan masyarakat lainnya dalam menikmati kemerdekaan dalam bidang keyakinan di negeri

¹⁰Suarlin Suarlin dan Fatmawati Fatmawati, “DEMOKRASI DAN HAK ASASI MANUSIA,” *Jurnal Multi disiplin Ilmu*, 1.2 (2022), 89.

¹¹“Pembongkaran gereja di Singkil sudah dimulai - BBC News Indonesia” <https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/10/151019_indonesia_singkil> [diakses 16 April 2022].

¹²Wawancara dengan K. Manik selaku tokoh pemuda desa Kuta Tinggi Kecamatan Simpang Kanan tanggal 16 November 2020.

ini. Tapi perlu menjadi perhatian bahwa Pemerintah juga memiliki alasan dan dasar hukum dalam melakukan pembongkaran tersebut. Alasannya seperti yang sudah penulis jelaskan di awal adalah untuk meredam suasana di dalam masyarakat, sedangkan dasar hukumnya tentu PBM No 9 dan 8 tahun 2006 serta Qanun No. 4 tahun 2016.

Akhirnya pada akhir tahun 2015 yang dimulai dari tanggal 19 Oktober, Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil melakukan pembongkaran terhadap 9 gereja yang tidak mempunyai izin, adapun satu gereja lainnya yakni gereja GKPPD Suka Makmur Gunung Meriah sudah hangus terbakar dalam peristiwa protes pada tanggal 13 Oktober 2015. Berikut adalah 9 gereja yang telah dibongkar tersebut.

Tabel 5.1. Gereja/Undung-undung yang di bongkar di Aceh Singkil

Senin 19 Oktober 2015	1	Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD) Desa Mandumpang
	2	GKPPD Desa Siompin
	3	Gereja Misi Injili Indonesia (GMII) Desa Siompin Kecamatan Suro
Selasa 20 Oktober 2015	4	GKPPD Desa Kuta Tinggi
	5	GKPPD Desa Tuh Tuhan di Kecamatan Simpang Kanan
Rabu, 21 Oktober 2015	6	Gereja Katolik di Desa Lae Balno, Kecamatan Danau Paris
Kamis 22 Oktober 2015	7	GKPPD Desa Sangga Beru Silulusan Kecamatan Gunung Meriah
	8	GKPPD Desa Pertabas Kecamatan Simpang Kanan
Jumat 23 Oktober 2015	9	Gereja Katolik Desa Magarab, Kecamatan Danau Paris

Sumber: Kerukunan Beragama Dalam Sistem Sosial di Aceh¹³

¹³J Sabil, A Abubakar, dan B Munir, *Kerukunan Beragama dalam Sistem Sosial di Aceh: Studi terhadap Peristiwa Tahun 2015-2016*, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2017), h. 66.

Ber macam respons yang hadir terkait peristiwa pembongkaran gereja di Aceh Singkil yang dilakukan oleh pemerintah setempat pada tahun 2015. Ada yang pro tentunya banyak juga kontra. Respons ini dihadirkan sebagai bentuk spontanitas terhadap pembongkaran gereja, respons yang beragam tersebut akan penulis uraikan dalam bentuk dua pandangan Muslim dan Nasrani, baik sifatnya internal masyarakat Aceh Singkil maupun respons yang hadir dari eksternal.

a. Pandangan masyarakat Muslim terkait pembongkaran gereja di Aceh Singkil

Secara keseluruhan masyarakat Muslim Aceh Singkil mendukung tindakan pemerintah melakukan pembongkaran terhadap sejumlah gereja dan undung-undung yang dianggap “*illegal*”. Walaupun sebenarnya pandangan umum ini tidaklah *genuine* menurut penulis, hal ini dikarenakan adanya sikap yang ditunjukkan oleh umat Islam yang tidak setuju dianggap bagian dari umat Nasrani di sana (semacam sanksi sosial). Seperti pendapat Sabariah Berutu salah satu masyarakat Desa Suro di Aceh Singkil yang mengatakan bahwa pada dasarnya dia merasa kasihan melihat masyarakat Nasrani di sana yang tempat ibadahnya dibongkar.¹⁴

“...Pada dasarnya kalau saya sih setuju-setuju aja, biar gak ada ribut-ribut lagilah bang. Kalau ribut terus yang susah kita juganya. Bisa bisa nanti mau beli kol sama tomatpun susah, karena yang jualan itu mereka semua dari Sidikalang. Tapi dalam hati kecilku kasihan aku ngeliat mereka, gak ada tempat mereka beribadah kayak kita umat Islam di masjid, tapi ya gimana lagi, udah itu keputusan pemerintah”

Adanya pandangan iba terhadap kalangan minoritas di Aceh Singkil dapat dipahami karena memang sebagian mereka masih memiliki hubungan famili satu sama lainnya di samping ikatan marga

¹⁴Wawancara dengan Sabariah Berutu Masyarakat Desa Suro pada tanggal 9 November 2020.

(klan) sesama suku Pakpak.¹⁵ Pada tataran normatif masyarakat Aceh Singkil mendukung pembongkaran gereja yang dilakukan oleh pemerintah, tapi dalam tatanan sosial masih terdapat warga yang tidak setuju dengan tindakan agresif pemerintah Aceh Singkil.

Sebenarnya masalah sosial selama ini tidak menjadi masalah bagi masyarakat Singkil dalam kegiatan keseharian. Dari perkataan Sabariah di atas diakui bahwa selama ini interaksi mereka berjalan dengan baik dalam tataran sosial ekonomi. Karena pada dasarnya semua kebutuhan primer dalam hal sayur-mayur di sekitar wilayah Singkil dan Subulussalam dijual langsung oleh pedagang-pedagang dari Sidikalang dan Berastagi yang *notabene* sebagai penganut agama Nasrani.

Tidak susah bagi kita untuk menemukan keberadaan pedagang-pedagang ini di sekitar *pajak/pekan* (pasar rakyat) di wilayah Singkil. Karena pada umumnya pasar yang ada di wilayah Aceh Singkil dan sekitarnya dilakukan dalam satu minggu sekali. Misal pajak Bulu Sema di Kecamatan Suro Makmur dilakukan pada setiap hari Sabtu, maka pada hari itu, pedagang sayur-mayur seperti kol, tomat, kentang berdatangan langsung dari Sidikalang dan sekitarnya. Jadi inilah alasan yang dikemukakan Sabariah di atas.

Tokoh-tokoh umat Islam Aceh Singkil yang berafiliasi dengan PPI, FUI dan FPI dengan tegas mendukung langkah pemerintah tersebut. Bahkan menurut pendapat mereka Pemerintah Aceh Singkil dianggap lamban dalam melakukan tindakan tegas terhadap gereja dan undung-undung yang telah berdiri tanpa izin di Aceh Singkil. Seperti yang diutarakan oleh Tgk. Hambaliansyah Sinaga dalam wawancara penulis di Desa Rimo.¹⁶

¹⁵Sakdiah Sakdiah, "Kematangan Beragama Dan Sikap Tasamuh Marga Masyarakat Aceh Di Aceh Singkil," *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah*, 26.1 (2020), 97–126.

¹⁶Wawancara dengan Tgk. Hambalinsyah, Ketua PPI Aceh Singkil pada tanggal 20 November 2020.

“...Sebenarnya sudah cukup kesabaran masyarakat Aceh Singkil dalam permasalahan pembangunan gereja ini. Sudah banyak perjanjian yang telah kita sepakati yang memberikan ruang buat mereka untuk menjalankan nilai-nilai ajaran agama yang mereka percayai. Disisi lain pemerintah juga tidak memberikan tindakan yang tegas terhadap keberadaan rumah ibadah ilegal di Aceh Singkil, padahal sudah jelas aturannya baik dalam Peraturan Bersama Menteri maupun dalam Qanun Aceh.”

Sikap tegas pemerintah dalam melakukan pembongkaran 10 gereja di Aceh Singkil sebenarnya lebih sedikit dari tuntutan masa umat Islam di sana. Dalam aksi dan rapat koordinasi yang dilakukan sebelumnya di kantor Bupati Aceh Singkil pada tanggal 12 Oktober 2015.¹⁷ Perwakilan umat Islam tetap menghendaki pembongkaran 19 Gereja dan *undung-undung* diluar dari 5 bangunan yang telah disepakati dalam perjanjian tahun 2001. Menurut Azwar Ramnur selaku sekretaris Forum Umat Islam (FUI) Aceh Singkil mengatakan bahwa pembongkaran 10 gereja tersebut bentuk toleransi yang diberikan kepada umat Islam Aceh Singkil demi menciptakan kehidupan yang rukun di bumi Singkil ini.

“... Udah tepat itu langkah pemerintah, itu bentuk toleransi kita untuk umat Nasrani di sini, kalau kita mau tetap pada pendirian tuntutan awal, sebenarnya yang dibongkar tidak hanya 10 tapi 19 gereja. Kita punya bahan pegangan dalam hal ini, perjanjian 2001 adalah salah satu bukti kuat bagi kita untuk menuntut pembongkaran 19 gereja tersebut.”¹⁸

Pandangan yang berbeda diutarakan oleh Jamal Tumangger selaku masyarakat desa Lae Nipe Kecamatan Simpang Kanan. Menurutnya pembongkaran itu sangat tepat, mengingat selama ini warga Nasrani terkesan tidak lagi menghormati Aceh Singkil sebagai bagian dari daerah istimewa Aceh. Mereka dikatakan Jamal dengan

¹⁷“Pemuda Kepung Kantor Bupati Aceh Singkil - Serambinews.com” <<https://aceh.tribunnews.com/2015/10/06/pemuda-kepung-kantor-bupati-aceh-singkil>> [diakses 28 Juli 2022].

¹⁸Wawancara dengan Azwar Ramnur selaku sekretaris Forum Umat Islam (FUI) Aceh Singkil, 12 Oktober 2020.

seenaknya melakukan kegiatan-kegiatan yang bertentangan dengan pandangan orang Islam di sini, seperti pembukaan restoran Babi Panggang di Biskang, tradisi meminum tuak dan hewan peliharaan (babi) yang berkeliaran di pekarangan.

“...Sudah seenak orang itu hidup di sini, anggapnya Singkil ini kayak Sidikalang. Padahal disinikan daerah syariat Islam yang semestinya mereka hargai. Tidak seenaknya buka warung BPK pula. Udah gitu mereka juga suka minum-minum tuak di lapo-lapo. Yang paling parahnya kalau kita ke daerah mereka, babi itu udah kayak kambing bebas berkeliaran ke sana-kemari.”¹⁹

Aspek yang ditekankan oleh Jamal ini adalah pentingnya saling menghargai antar sesama masyarakat, karena terlebih masyarakat Nasrani Aceh Singkil yang berdiam dalam daerah mempunyai kekhususan dalam bidang agama, maka saling menghargai adalah jalan terbaik untuk menghindari gesekan sosial dalam masyarakat. Sebagai masyarakat pendatang kalangan Nasrani harus menjunjung tinggi nilai-nilai budaya dan adat masyarakat Singkil yang telah *berasimilasi* dengan ajaran Islam itu sendiri. Disisi lain memang masyarakat Pakpak Singkil muslim maupun non-muslim tidak setuju dengan sebutan mereka sebagai pendatang, karena mereka telah turun-menurun mendiami daerah Aceh Singkil. Terlepas pendatang atau tempatan, sudah sewajibnya untuk menjaga kerukunan dengan tidak melakukan tindakan-tindakan provokatif yang dapat melahirkan konflik di tengah-tengah masyarakat.

b. Pandangan Masyarakat Nasrani terkait pembongkaran gereja di Aceh Singkil

Masyarakat Nasrani pada umumnya tidak sepakat dengan tindakan pemerintah Aceh Singkil melakukan pembongkaran terhadap rumah ibadah mereka. Walaupun sebenarnya mereka

¹⁹Wawancara dengan Jamal Tumangger selaku masyarakat desa Lae Nipe Kecamatan Simpang Kanan pada tanggal 16 November 2020.

mengakui kesalahan umat Nasrani Aceh Singkil terkait keberadaan gereja tersebut yang tidak memiliki izin. Terkait masalah perizinan, sebenarnya sudah diupayakan oleh pihak Nasrani Aceh Singkil hanya saja izinnnya yang belum keluar. Hal ini bisa dilihat dari pernyataan St. Norim Berutu selaku perwakilan umat Nasrani dalam rapat audiensi dengan bupati Aceh Singkil pada tanggal 2 Mei 2012 sebagai bentuk respons terhadap penyegehan 19 gereja di Aceh singkil.

“...Menjelaskan secara teknis bagaimana gereja itu telah berupaya memenuhi persyaratan yang diminta SKB 2 Menteri dan FKUB, termasuk rekomendasi-rekomendasi yang telah didapat dari berbagai instansi di kab Aceh Singkil. Hanya ijin yang belum keluar”.²⁰

Memang ada beberapa gereja yang tengah proses pengajuan izin yang dilakukan, hanya saja terdapat beberapa kendala dalam hal administrasi jumlah dukungan dari masyarakat diluar pengguna rumah ibadah. Seperti halnya gereja desa Keras, pada dasarnya sudah memenuhi syarat administratif dari jumlah penggunaanya tetapi kurang dalam hal dukungan dari masyarakat di luar pengguna rumah ibadah. Sama halnya dengan gereja GKPPD Desa Siompin, seperti pengakuan Pdt. Paima Berutu, bahwa mereka telah mengajukan izin kepada Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil pada tahun 2006 tapi sampai sekarang izin tersebut belum mereka terima.

“...Kami itu sudah berusaha pak untuk mengurus perizinan, sudah kami ajukan ke Pemkab dari tahun 2006 tapi gak ada respons kutengok. Padahal gereja ini kami bangun sendiri dari hasil keringat kami. Kami hanya pekerja perjuma-juma (tani), sakit rasanya hati ini melihat gereja kami dibongkar begitu aja, padahal kami gak minta-minta kesiapaapun untuk membangun gereja ini.”²¹

Tidak semua gereja yang berdiri di Aceh Singkil memenuhi

²⁰Lembar berita acara audiensi perwakilan umat Nasrani d dengan bupati Aceh Singkil pada tanggal 2 Mei 2012.

²¹Wawancara dengan Pdt. P. Berutu GKPPD SIOMPIN pada tanggal 3 November 2020.

secara administratif.²² Seperti pengakuan Pdt. Dolli Manik selaku pengurus undung-undung Katolik di desa Mandumpang Kecamatan Suro Makmur Aceh Singkil. Dalam pengakuannya bahwa umat Katolik yang menjadi jemaat undung-undung Katolik Mandumpang hanya sebanyak 83 orang itu pun sudah termasuk anak yang masih bayi. Hal ini tentu memiliki kekurangan syarat yang sangat jauh sebagaimana yang tertuang dalam Pasal 14 Qanun Aceh No.4 Tahun 2016 disebutkan bahwa minimal dukungan dari pengguna tempat ibadah baru adalah 140 orang. Dengan keadaan seperti itu, Dolli hanya bisa pasrah dengan pembongkaran gerejanya dan berharap pemerintah punya kebijakan lain terkait gereja mereka tersebut.²³

Masyarakat menganggap bahwa pembongkaran gereja tersebut tidaklah menyelesaikan apa-apa, bahkan bisa menambah masalah lainnya. Karena keberadaan gereja-gereja yang dibongkar tersebut telah sesuai dengan kebutuhan masyarakat Nasrani di Aceh Singkil, mengingat jumlah mereka yang terus bertumbuh dari tahun-ke tahun. Faktor geografis merupakan salah satu alasan bagi mereka untuk mendirikan rumah ibadah baru di desa kantong-kantong umat Nasrani di Aceh Singkil. Seperti pengakuan dari Kartinus Gajah warga desa Mandumpang penganut Katolik.

“...Aceh Singkil itu luas pak, jadi kami warga Katolik Mandumpang gak mungkin harus pergi ke wilayah Danau Paris sana hanya untuk berminggu. Jarak dari sini bisa 2 jam lebih, jadi gak efektif dalam melakukan pembinaan jemaat Katolik di sini. Maka kami berinisiatif sendiri untuk membuat undung-undung di Mandumpang ini.”²⁴

²²Mallia Hartani dan Soni Akhmad Nulhaqim, “Analisis Konflik Antar Umat Beragama Di Aceh Singkil,” *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik*, 2.2 (2020), 93–99.

²³Wawancara dengan Pdt. D. Manik selaku pengurus undung-undung Katolik di desa Mandumpang Kecamatan Suro Makmur Aceh Singkil pada tanggal 3 November 2020.

²⁴Wawancara dengan Kartinus Gajah warga desa Mandumpang penganut Katolik pada tanggal 21 November 2020.

Terkait dengan keberadaan perjanjian damai umat Nasrani dengan umat Islam Aceh Singkil pada tahun 1979 dan diperbaharui pada tahun 2001, dimana umat Nasrani di Aceh Singkil diberikan hak untuk berdiri satu gereja dan empat undung-undung. Muatan perjanjian ini yang selalu diungkit-ungkit umat Islam Ketika melakukan protes terkait keberadaan sejumlah rumah ibadah diluar perjanjian tersebut. Kalangan Nasrani menganggap bahwa perjanjian tersebut tidak sepenuhnya keinginan warga Nasrani. Seperti yang telah penulis jelaskan pada bab sebelumnya bahwa keberadaan perjanjian tahun 1979 dibuat dalam keadaan terpaksa karena situasi politik Aceh pada masa itu sedang bergejolak pemberontakan DI/TII.

Sedangkan perjanjian 2001 dibuat juga karena situasi massa umat Islam yang mulai turun ke jalan melakukan *sweping* terhadap keberadaan sejumlah gereja dan undung-undung di Aceh Singkil.²⁵ Mereka takut terjadi hal-hal yang buruk terhadap kelangsungan rumah ibadah mereka, disisi lain secara politik pemerintah juga dianggap berat sebelah kepada umat Islam dalam memediasi kasus sengketa rumah ibadah gereja tersebut.

Rustap Tumangger masyarakat Desa Lae Balno penganut agama Katolik mengatakan bahwa secara logika, tidak mungkin umat Nasrani hanya mendapatkan hak lima gereja saja, mengingat Aceh Singkil yang luas dan populasi umat Nasrani mayoritas tersebar di 4 kecamatan, yakni Simpang Kanan, Gunung Meriah, Danau Paris dan Suro Makmur. Adanya denominasi dalam sistem gereja merupakan salah satu penghalang dalam menjalankan kegiatan beribadah dalam internal umat Nasrani.

“...Keadaan kami disinikan gak cuma di satu tempat saja. Umat Kristen di Aceh Singkil ini banyak tersebar di 4 empat kecamatan, jaraknya

²⁵Abdul Jamal Wahab Dkk, *Persoalan Pendirian Gereja di Indonesia* (Jakarta: Litbangdiklat Press, 2020) <http://repository.uinsu.ac.id/1526/1/SAFWAN_GALI.pdf>.

antar kecamatan juga sangat jauh jadi tidak memungkinkan bagi untuk beribadah hanya dalam satu gereja. Udah gitu, umat Kristen inikan gak sama kayak Islam bisa bebas sembahyang dimana saja, kalau kami beribadah ya memang harus di gereja khusus buat kami tidak bisa sembarangan memasuki gereja orang.”²⁶

Alasan denominasi dalam gereja adalah menjadi penyebab bagi umat Nasrani Aceh Singkil untuk mendirikan sejumlah gereja dan undung-undung walaupun belum memiliki izin. Karena menurut Rustap ini adalah kebutuhan mereka yang sebagai warga yang hidup dalam negara yang merdeka. Rustap mengakui tentang keberadaan perjanjian 1979, tapi menurutnya dalam perjanjian tersebut dianggap tidak bisa mengakomodasi kebutuhan masyarakat Nasrani terhadap kebutuhan rumah ibadah, karena dalam perjanjian tersebut hanya tertulis lima gereja dan undung-undung tapi tidak dijelaskan jenis gerejanya.

Hanna Dewi Aritonang menyimpulkan bahwa kesalah-pahaman umat Islam Aceh Singkil dalam merespons kehadiran sejumlah gereja di sana menjadi penyebab terjadinya konflik horizontal antar umat beragama. Umat Islam dianggap tidak memahami konsep *denominasi* gereja dalam Kristen karena memang hal itu tidak terdapat dalam Islam. Sehingga terkesan keberadaan gereja di sana terlalu banyak, padahal melihat komposisi jemaatnya sangat layak kalau berdasarkan *denominasi* gereja.²⁷

Sedangkan Boas Tumangger selaku juru bicara umat Nasrani dalam peristiwa bentrok tanggal 13 Oktober 2015 sekaligus ketua Forcidas mengatakan bahwa tindakan pembongkaran gereja yang dilakukan Pemerintah Aceh Singkil merupakan tindakan diskriminatif.

²⁶Wawancara dengan Rustap Tumangger masyarakat Desa Lae Balno penganut agama Katolik pada tanggal 29 Oktober 2020.

²⁷Hanna Dewi Aritonang, “The Presence of God In The Midst of Aceh Singkil Suffering,” *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahan*, 6.1 (2021), 35–45 <<https://doi.org/10.21460/gema.2021.61.584>>.

Umat Nasrani dipandang sebagai warga “*minoritas*” dan “*pendatang*” sedangkan gereja-gereja yang mereka bangun adalah ditengah-tengah masyarakat yang mayoritas penganut agama Nasrani. Jadi tindakan pembongkaran gereja tersebut ada perbuatan yang menzalimi masyarakat Nasrani ditambah kehadiran negara dalam kasus ini juga dianggap tidak ada.²⁸

Di samping masalah pengguna rumah ibadah yang tidak mencukupi. Dukungan dari luar masyarakat pengguna rumah ibadah juga menjadi kendala tersendiri dalam proses pengurusan izin gereja di Aceh Singkil. Susahnya mendapatkan dukungan ini dikarenakan adanya sanksi sosial berupa dikucilkan ditengah-tengah masyarakat jika memberikan dukungan dalam bentuk tandatangan dan foto kopi KTP kepada pihak Nasrani untuk mendirikan rumah ibadah baru. Seperti yang di tuturkan Ibu Rumaída warga muslim desa Kuta Tinggi sebagai berikut.

“...Saya merasa trauma kalau ada wawancara seperti ini, kami pernah dituduh telah murtad karena memberikan dukungan dalam bentuk tanda tangan dan foto kopi KTP kepada orang Kristen. Mulai saat itu kami di tuduh murtad dan dianggap suara kami telah dibeli oleh pihak gereja.”²⁹

Jauh sebelum terjadi pembongkaran gereja di Singkil, pada tahun 2012 ketika pemerintah melakukan penyegelan terhadap 19 gereja dan undung-undung juga mendapat respons penolakan dari luar Aceh. Seperti yang dilakukan oleh Pengurus Pusat GKPPD yang bertempat di Sidikalang Sumatera Utara melayangkan surat protes terhadap penyegelan gereja serta permohonan perlindungan hukum terhadap umat Nasrani di Aceh Singki kepada Kapolda Aceh dan

²⁸“Kisah umat Kristen di Aceh Singkil yang terpaksa beribadah di bawah tenda: ‘Anak cucu kita janganlah mengalami apa yang kami alami’ - BBC News Indonesia” <<https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-50456294>> [diakses 19 April 2022].

²⁹“Wawancara dengan Ibu Rumaída warga Muslim desa Kuta Tinggi Kab Aceh Singkil tanggal 28 November 2020.”

Pemkab Aceh Singkil pada tanggal 5 Mei 2012. Begitu juga LSM Aliansi Sumut Bersatu (ASB) telah membuat laporan kepada Komnas Perempuan terkait penyegehan 19 gereja tersebut, sehingga Komnas Perempuan meminta klarifikasi dan penjelasan kepada Bupati Aceh Singkil melalui surat tertanggal 3 Mei yang di indikasikan Muspida Aceh Singkil terlibat di dalamnya.³⁰

Dengan terlaksananya pembongkaran 9 gereja dan 1 dibakar di Aceh Singkil, membuat masyarakat Nasrani yang di 10 daerah tempat gereja dibongkar tersebut kehilangan tempat untuk beribadah. Ketiadaan tempat untuk beribadah tersebut berimbas kepada pendirian gereja-gereja darurat yang terbuat dari terpal plastik di perkebunan kelapa sawit milik masyarakat.³¹ keberadaan gereja darurat tersebut membuat Ketua Umum Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), Pdt Henriette Hutarabat Lebang angkat bicara, menurutnya pemerintah setempat harus turun tangan dengan menyediakan tempat ibadah yang layak bagi umat Nasrani Aceh Singkil. Hal sesuai dengan ketentuan dalam pasal 14 SKB dua Menteri yang menjelaskan, jika daftar nama dan KTP penduduk tercapai 90 orang tapi tidak mendapatkan dukungan dari masyarakat diluar pengguna rumah ibadah, maka pemerintah daerah memfasilitasi tersedianya lokasi pembangunan rumah ibadah.³²

2. Kerja sama

Upaya pembongkaran 9 gereja di Aceh Singkil sebagai bentuk realisasi dari rapat koordinasi Muspida Aceh Singkil berserta tokoh

³⁰Sabil, Abubakar, dan Munir, *Kerukunan Beragama dalam Sistem Sosial di Aceh...*, h. 69.

³¹"Viral Gereja Beratap Terpal di Aceh, Kemenag Ungkap Perjanjian Tokoh Agama" <<https://news.detik.com/berita/d-5643163/viral-gereja-beratap-terpal-di-aceh-kemenag-ungkap-perjanjian-tokoh-agama>> [diakses 19 April 2022].

³²Sabil, Abubakar, dan Munir, *Kerukunan Beragama dalam Sistem Sosial di Aceh...*, h. 63.

agama dan adat di sana, tentu melibatkan banyak pihak dalam prosesnya. Pembongkaran gereja yang merupakan tuntutan masyarakat Aceh Singkil yang gelisah terhadap keberadaan sejumlah gereja yang dianggap telah melanggar perjanjian pada tahun 1979. Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Aceh Singkil adalah yang berperan aktif dalam mengawal kerukunan antar umat beragama di Aceh Singkil.

FKUB sebagai sarana untuk menjalin komunikasi antar tokoh umat beragama memiliki peran penting dalam proses penyelesaian konflik yang bernuansa agama. Menurut regulasi bahwa FKUB memiliki fungsi untuk menjalin dialog dengan pemuka agama dan tokoh masyarakat, menampung aspirasi ormas keagamaan dan masyarakat, menyalurkan aspirasi ormas keagamaan dan masyarakat dalam bentuk rekomendasi kepada pemerintah dan melakukan sosialisasi terhadap kebijakan pemerintah terkait kerukunan antar umat beragama.³³

Peran FKUB Aceh Singkil dalam mengawal kasus kerusuhan antar umat beragama pada tanggal 13 Oktober 2015 sudah mulai terlihat sejak tahun 2012 yaitu sejak penyegelan terhadap 19 gereja yang dianggap ilegal. Tapi dalam pembahasan ini penulis akan menyoroti peran FKUB pada peristiwa 13 Oktober saja untuk memfokuskan penelitian ini. Berbagai upaya dialog telah dilakukan FKUB dalam menghindari terjadinya konflik pada tanggal 13 Oktober begitu pun setelah terjadinya konflik tersebut. Hal ini seperti yang diungkapkan Bapak Ramlan selaku ketua FKUB Aceh Singkil.³⁴

Pada tahun 2015 adalah saat dimana suasana hubungan sosial memanas di Aceh Singkil. Keretakan hubungan antar umat Islam dan

³³Yulia Sari Yulia Sari, "Peranan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Dalam Meningkatkan Kerukunan Antarumat Beragama di Kota Pontianak," *INFACTUM: Journal of Interfaith, Cultural Understanding and Moderation*, 1.1 (2022), 1–24.

³⁴Wawancara dengan Bapak Ramlan selaku ketua FKUB Aceh Singkil pada tanggal 7 Oktober 2020.

Nasrani mulai terasa di seluruh wilayah Aceh Singkil. Permasalahan utamanya adalah adanya pembangunan sejumlah gereja baru yang diprotes oleh umat Islam, salah satunya adalah gereja GKPPD Desa Sangga Beru Silulusan Kecamatan Gunung Meriah, GKPPD Desa Pertabas Kecamatan Simpang Kanan dan sejumlah gereja lainnya.

Masyarakat Muslim melaporkan adanya aktivitas pembangunan tersebut kepada FKUB yang dianggap telah melanggar kesepakatan tahun 1979. Adanya laporan terkait aktivitas pembangunan tersebut direspons dengan baik oleh FKUB Aceh Singkil mencoba memediasi laporan masyarakat tersebut dengan mengadakan rapat koordinasi dengan pemerintah. Rapat ini dilakukan pada tanggal 27 Juli 2015 dengan unsur Muspida dan tokoh agama Kabupaten Aceh Singkil. Hasil rapat ini disepakati bahwa setiap camat yang menjadi lokasi pembangunan gereja harus mengupayakan jalur dialog kepada semua pihak dan menekankan untuk pentingnya menaati peraturan yang berlaku terkait pembangunan rumah ibadah.³⁵

Selain pelimpahan kepada camat untuk menjalin dialog terhadap tokoh agama, FKUB Aceh Singkil pada tanggal 13 Agustus 2015 melakukan monitoring ke lokasi pembangunan gereja GKPPD Desa Sangga Beru Silulusan. Dari hasil monitoring tersebut FKUB Aceh Singkil memberikan rekomendasi kepada pemerintah untuk menghentikan proses pembangunan sampai izin pendiriannya didapatkan. Peristiwa ini hampir mirip dengan peristiwa sebelum terjadinya penyegelan gereja pada tahun 2012. Dimana kala itu, umat Islam juga memprotes pendirian gereja di Desa Pertabas yang akhirnya Pemerintah Aceh Singkil mengeluarkan surat perintah penghentian pembangunan gereja Pertabas.

Keputusan Pemerintah Aceh Singkil untuk menghentikan pembangunan gereja GKPPD Desa Sangga Beru Silulusan berdasarkan rekomendasi dari FKUB ternyata tidak dapat menghentikan proses

³⁵Laporan FKUB Aceh Singkil atas peristiwa tanggal 13 Oktober 2015.

pembangunan gereja. Pada akhirnya massa yang tergabung dalam PPI dan FUI melakukan aksi damai pada tanggal 6 Oktober 2015 di Kantor Bupati dan mengultimatum pemerintah untuk melakukan pembongkaran gereja ilegal maksimal pada tanggal 13 Oktober 2015.³⁶

Menanggapi tuntutan massa tersebut, FKUB Aceh Singkil melakukan rapat dengan Muspida Aceh Singkil dan memberikan masukan kepada pemerintah untuk segera menertibkan gereja-gereja yang menjadi tuntutan umat Islam. Pemerintah akhirnya mengadakan rapat kembali pada tanggal 12 dengan melibatkan semua unsur pimpinan agama dan tokoh masyarakat dan disepakatilah pembongkaran terhadap 10 gereja yang dimulai sejak tanggal 19 Oktober 2015.

Peran FKUB dalam upaya meredam keributan antar umat beragama di Singkil dalam posisi yang dilema. Hal ini diakui oleh ketua FKUB Aceh Singkil yang mengatakan bahwa FKUB sudah berupaya menjalin komunikasi kepada semua pihak yang terkait, tapi tetap keputusan terkait rumah ibadah itu ada di tangan pemerintah sebagai pusat kebijakan dan keputusannya. FKUB diakui hanya sekedar memberikan masukan dan rekomendasi terkait rumah ibadah Nasrani yang dipersoalkan oleh masyarakat.

Menurut bapak Ramlan, FKUB sudah mulai intens dalam merespons kegelisahan umat Islam sejak bulan Juli 2015. Dalam pemaparannya bahwa FKUB Aceh Singkil sebagai wadah komunikasi antar umat beragama melakukan serangkaian kegiatan terkait pendirian rumah ibadah. Mulai komunikasi dan dialog dengan pemuka agama sampai sosialisasi kebijakan terkait pendirian rumah yang telah diatur oleh pemerintah melalui PBM No. 9 dan 8 tahun 2006 serta Qanun No. 4 Tahun 2016.

³⁶“PPI Kepung Kantor Bupati Aceh Singkil - Serambinews.com” <<https://aceh.tribunnews.com/2015/10/07/ppi-kepung-kantor-bupati-aceh-singkil>> [diakses 28 Agustus 2022].

Berbagai cara yang ditempuh dalam memberikan pemahaman kepada masyarakat seperti, memasang spanduk yang berisi himbauan dan pemanfaatan sarana komunikasi seperti radio yang terdapat di Rimo dan Lipat Kajang untuk mengosilasikan pentingnya menjaga kerukunan hidup beragama. FKUB dalam fungsinya juga melakukan juga secara rutin melakukan monitoring ke daerah-daerah yang mempunyai potensi konflik sosial seperti di Kecamatan Simpang Kanan, Gunung Meriah, Danau Paris dan Suro Makmur.³⁷

Sementara itu, dalam rangka menindak-lanjuti rapat yang dilakukan Muspida dan Tokoh Agama dan Masyarakat Aceh Singkil pada tanggal 12 Oktober 2015 atau sehari sebelum peristiwa bentrok terjadi, dimana diputuskan untuk membongkar sepuluh gereja. Adapun gereja lainnya sebanyak 13 gereja, diberikan waktu untuk mengurus izinnya selama 6 bulan sejak keputusan rapat itu dibuat. Dalam hal ini, FKUB Aceh Singkil berserta Kementerian Agama Aceh Singkil, diamanati oleh Pemerintah Aceh Singkil untuk melakukan *monitoring* dalam rangka pemetaan kebutuhan rumah ibadah gereja yang ideal dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat Nasrani di Aceh Singkil.

Adapun kesimpulan dari hasil monitoring dan pemetaan terkait keberadaan rumah ibadah gereja yang dilakukan oleh FKUB dan Kantor Kementerian agama Aceh Singkil kepada Muspida Aceh Singkil adalah memberikan rekomendasi izin pendirian 11 gereja kepada Pemerintah Aceh Singkil pada tahun 2016. FKUB dan Kementerian Agama memberikan catatan kepada Pemda Aceh Singkil untuk dapat merespons setiap permohonan izin pendirian rumah ibadah baru di Aceh Singkil selama 90 hari kerja sejak permohonan izin tersebut diajukan.³⁸

³⁷Wawancara dengan Bapak Ramlan selaku ketua FKUB Aceh Singkil pada tanggal 7 Oktober 2020.

³⁸S Ghali, "Peran komunikasi pengurus Fkub dalam mengatasi konflik antarumat

Bola panas terkait pendirian gereja di Aceh Singkil yang bergulir ke Bupati Aceh Singkil mendapat sorotan banyak pihak. Perhatian publik ini karena sampai saat ini belum ada satu pun dari 13 gereja yang telah direkomendasikan FKUB dan Kemenag untuk dikeluarkan izinnya oleh Bupati.³⁹ Adang Nofandi dan Wakhid Sugiarto dalam risetnya yang berjudul “*Miringnya Menara Empat Kesepakatan Dasar Kehidupan Kebangsaan di Aceh Singkil*” mengatakan bahwa belum keluarnya izin pendirian gereja baru di Aceh Singkil dikarenakan Bupati Aceh Singkil tidak berkenan untuk menanda-tangani izin tersebut bila kedua belah pihak (Muslim-Nasrani) belum melakukan kesepakatan terkait keberadaan rumah ibadah tersebut.⁴⁰

Terkait hal ini, penulis beraudiensi langsung dengan Bupati Aceh Singkil Dulmursid, dalam keterangannya Pemda Aceh Singkil sangat selektif dan hati-hati dalam penanganan kasus izin gereja baru, karena menurutnya kalau tidak ada kesepakatan kedua belah pihak dalam bentuk perjanjian, maka potensi terjadinya gesekan akan kembali mencuat, hal itulah yang menjadi penyebab mandeknya izin permohonan gereja baru di Kantor Bupati Aceh Singkil. Selain itu Dulmursid juga kembali menegaskan bahwa perlunya untuk melengkapi semua dokumen persyaratan pendirian gereja di sana, termasuk dukungan dari masyarakat diluar pengguna rumah ibadah.

Penjelasan Bupati tersebut seolah menegaskan bahwa bola panas terkait pendirian gereja di Aceh Singkil tidak sedang dalam genggaman pemerintah, tapi masih berada dalam kelompok masyarakat yang bertikai yakni Muslim dan Nasrani Aceh Singkil. Permasalahan Izin

beragama di Kabupaten Aceh Singkil” (UIN Sumatera Utara, 2016), h. 91. <[http://repository.uinsu.ac.id/1526/1/SAFWAN GALI.pdf](http://repository.uinsu.ac.id/1526/1/SAFWAN%20GALI.pdf)>.

³⁹Wawancara dengan Drs. Salihin Kankemenag Aceh Singkil tanggal 15 Desember 2020.

⁴⁰Abdul Jamal Wahab Dkk, *Persoalan Pendirian Gereja di Indonesia* (Jakarta: Litbangdiklat Press, 2020), h. 56. <[http://repository.uinsu.ac.id/1526/1/SAFWAN GALI.pdf](http://repository.uinsu.ac.id/1526/1/SAFWAN%20GALI.pdf)>.

Gereja baru di Aceh Singkil makin kian kompleks dengan adanya dukungan dari pihak di luar pengguna rumah ibadah baru. Dalam ketentuan pasal 14 ayat 1 dan 2 dijelaskan bahwa, pembangunan rumah ibadah baru harus mendapat dukungan sebanyak 140 orang dari pengguna dan 110 orang diluar pengguna rumah ibadah.⁴¹

Seperti yang telah penulis sebutkan diatas bahwa dukungan dari umat Islam sebagai warga masyarakat yang tidak menggunakan rumah ibadah gereja sangat susah untuk didapatkan. Hal ini dikarenakan adanya anggapan yang berkembang liar di tengah-tengah masyarakat Muslim Aceh Singkil jika mendukung pembangunan gereja dengan memberikan tanda-tangan dan foto kopi KTP dianggap sebagai perbuatan murtad. Hal ini juga diungkapkan oleh Bupati Aceh Singkil dalam wawancaranya dengan reporter BBC Indonesia tahun 2019 silam.⁴²

“...Umat Islam sudah memfatwakan dirinya haram hukumnya dan tidak boleh memberikan dukungan terhadap pendirian rumah ibadah. Karena itu sudah dianggap dosa, sama dengan umat Islam kok membantu mendirikan rumah ibadah gereja sih’...”

Pernyataan Bupati tersebut menunjukkan bahwa begitu susahnya proses pengurusan izin gereja di Aceh Singkil. Hal ini juga diamini oleh Mincon Sagala sebagai pemuda Nasrani desa Napagaluh Kecamatan Danau Paris.⁴³

“kita itu serba salah bang terkait gereja di sini. Secara syarat dari masyarakat kami sudah oke, tapi syarat dukungan dari pihak muslim itu yang susah, mereka satu suara untuk tidak memberikan tandatangan KTP, jadi ya gimana lagi, kamipun bingung jadinya.”

⁴¹Lihat Pasal 14 Qanun No. 4 Tahun 2016 tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah.

⁴²“Kisah umat Kristen di Aceh Singkil yang terpaksa beribadah di bawah tenda: ‘Anak cucu kita janganlah mengalami apa yang kami alami’ - BBC News Indonesia.”

⁴³Wawancara dengan Mincon Sagala Pemuda Nasrani Napagaluh 6 November 2020.

Kalau kita menelaah kembali terkait muatan Qanun No. 4 tahun 2016 tentang pedoman pendirian rumah ibadah baru di Aceh memang sedikit berbeda dengan muatan PBM No. 8 dan 9 tahun 2006. Masalah dukungan penggunaan rumah ibadah baru dalam PBM terdapat dalam pasal 14 dimana disebutkan bahwa mendapat dukungan internal 90 orang dan eksternal 60 orang. Jumlah ini tentunya berbeda jauh dengan aturan dalam Qanun Aceh yang mensyaratkan 140 dukungan internal dan 110 orang dukungan eksternal. Inilah kemudian yang menjadi permasalahan selanjutnya dalam proses pendirian rumah ibadah baru di Aceh. Kalangan masyarakat diluar Islam selalu memedomani PBM diatas sebagai syarat kelengkapan administrasinya.⁴⁴

Selain masalah administrasi dalam bentuk dukungan masyarakat, dalam konteks Qanun Aceh, rekomendasi tidak hanya diberikan oleh FKUB sebagai lembaga yang berwenang menjembatani kepentingan umat beragama seperti halnya PBM,⁴⁵ tapi juga harus mendapatkan rekomendasi dari Geucik (kepala desa) dan juga rekomendasi dari Imam Mukim.⁴⁶ Imam Mukim di Aceh terdapat di dalamnya adalah Majelis Adat Mukim sebagai lembaga pelestari Adat Aceh yang berafiliasi langsung dengan Majelis Adat Aceh yang berkedudukan di Kab/kota.

Rekomendasi dari Mukim ini tentunya sesuatu yang memberatkan bagi kalangan minoritas di Aceh. Aceh sebagai daerah Islam menjuluki dirinya sebagai satu kesatuan dengan Islam itu sendiri.⁴⁷ Imam

⁴⁴Lihat pasal 14 ayat 2 PBM No. 8 dan 9 tahun 2006.

⁴⁵Lihat pasal 14 ayat 2 huruf d PBM No. 8 dan 9 tahun 2006.

⁴⁶Mukim atau nama lain, adalah kesatuan masyarakat hukum dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang terdiri atas gabungan beberapa Gampong yang mempunyai batas wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri, berkedudukan langsung di bawah Camat atau nama lain." Lihat, pasal 1 angka 4 Qanun No. 4 tahun 2003 tentang Pemerintahan Mukim.

⁴⁷Abdul Halim, "Non-Muslims in the Qanun Jinayat and the Choice of Law in Sharia Courts in Aceh," *Human Rights Review*, 2020 <<https://doi.org/10.1007/>

mukim sebagai benteng terakhir dalam pemeliharaan adat Aceh yang berasimilasi dengan Islam,⁴⁸ sehingga bola liar terkait izin pendirian gereja banyak mendapat hadangan dari sejumlah lembaga-lembaga di Aceh sebagai bentuk kekhususan Aceh sebagai daerah Otonomi Khusus melalui UU No. 11 tahun 2006.

Terlepas dari berbagai lembaga dalam hierarki pemerintahan Aceh yang berpotensi menghambat proses pendirian gereja di atas, faktor politik juga terindikasi dalam lambannya proses perizinan gereja di Singkil. Hal ini terlihat dari upaya pemerintah Aceh Singkil terkesan tarik-ulur dalam proses perizinan sampai saat ini. Bagaimanapun juga suara umat Islam adalah suara terbesar dalam penentuan pemimpin Aceh Singkil dalam gelaran Pilkada Serentak tahun 2024 yang akan datang.⁴⁹ Keberpihakan kepada kalangan minoritas secara agama dianggap bukan keputusan yang populer di tengah hegemoni masyarakat mayoritas di sana.⁵⁰

Secara keseluruhan FKUB telah melakukan perannya dalam mengawal kerukunan umat beragam di Aceh Singkil sesuai dengan tugas dan fungsinya yang diamanahkan melalui BPM dan Qanun Aceh. Tapi disisi lain FKUB terkesan hanya melakukan tugasnya secara formal, padahal dalam kasus Singkil dimana kalangan mayoritas tidak berkenan untuk memberikan dukungan untuk umat Nasrani di sana perlu dilakukan pendekatan secara non-formal. Permasalahan Aceh Singkil tidak bisa hanya melakukan pendekatan normatif saja, tapi yang perlu diperkuat adalah pendekatan sosial.

s12142-021-00645-x>.

⁴⁸Abdul Jamil, dkk, *Persoalan Pendirian Gereja di Indonesia...*, h. 57.

⁴⁹“KIP Aceh Singkil Launching Pemungutan Suara Pemilu Serentak 2024 ” <<https://www.ajnn.net/news/kip-aceh-singkil-launching-pemungutan-suara-pemilu-serentak-2024/index.html>> [diakses 20 April 2022].

⁵⁰Muhajir Al- Fairusy, *Ujaran Kebencian (Hate Speech) dan Penanganannya Oleh Polri dan Pemda Di Indonesia: Studi Kasus Konflik Antarumat Beragama Di Kabupaten Aceh Singkil* (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2016), h. 15.

Pendekatan sosial inilah yang belum terjadi dalam kasus Singkil. Pemerintah dan FKUB melihat kasus Singkil dalam pembangunan gereja secara *normatif*, tapi mengesampingnya nilai-nilai sosial dan budaya didalamnya. Pendekatan dengan tokoh adat Pakpak maupun Singkil sebenarnya menjadi opsi yang potensial dalam menangani kasus ini. Duduk bersama dalam mencari solusi terbaik dengan pertimbangan masyarakat mayoritas memahami kepentingan bersama sebagai warga negara yang merdeka dan bebas dalam menjalankan keyakinannya. Disinilah peran pemerintah dan FKUB untuk memfasilitasi kedua belah pihak untuk mencapai kesepakatan seperti yang diharapkan Bupati Aceh Singkil di atas.

3. Koordinasi

Koordinasi dan sinergi merupakan salah satu cara bagi pemerintah daerah untuk memperkuat kapasitas dan kapabilitas dalam mendeteksi potensi konflik sosial sejak dini. Menurut Muhajir Al-Faisuri bahwa kasus bentrok antar umat beragama di Aceh Singkil pada tahun 2015 dibangun melalui sindiran-sindiran bernuansa Rasis (*hate speech*). Sindiran-sindiran inilah kemudian terakumulasi menjadi kebencian yang melahirkan tindakan berupa kekerasan antar umat beragama (*hate crime*).⁵¹

Sengketa pendirian gereja dengan perjanjian 1979 sebagai landasan *historis* kalangan mayoritas untuk menuntut penertiban gereja-gereja yang dianggap ilegal segera dilakukan oleh pemerintah. Keadaan seperti itu, telah membuat sejumlah orang untuk memanfaatkan suasana dengan menyebarkan informasi-informasi yang dapat menambah suasana masyarakat semakin tidak terkendali. Informasi yang berkembang di kalangan masyarakat Islam bahwa upaya pendirian gereja baru di Singkil merupakan bentuk kristenisasi

⁵¹Muhajir Al-Fairusy, *Ujaran Kebencian (Hate Speech)....*, h. 1.

yang terselubung dalam mengerdilkan akidah umat Islam di sana.⁵²

Selain itu dalam rangka menyudutkan kalangan minoritas, beredar informasi bahwa mereka (Nasrani) adalah masyarakat yang tidak menepati janji. Hal ini bermuara kepada perjanjian damai pada tahun 2001, dimana umat Nasrani Aceh Singkil diperbolehkan untuk mendirikan 1 gereja dan 4 *undung-undung* yang kemudian hari dianggap kalangan umat Nasrani perjanjian tersebut tidak relevan lagi dengan keadaan *demografis* umat Nasrani Aceh Singkil saat ini. Itulah alasan mengapa saat itu gereja tidak hanya 5 sesuai dengan perjanjian tahun 2001 tapi telah berubah menjadi 24 bangunan gereja dan *undung-undung* pada tahun 2015.

Isu-isu yang berkembang tersebut kemudian tidak ditanggapi langsung dengan baik dan serius oleh pihak yang berwenang di Aceh Singkil. Protes umat Islam terkait pembangunan gereja Pertabas dan gereja Keras seolah berlalu tanpa usaha-usaha yang nyata dari pemerintah. FKUB Aceh Singkil dalam merespons protes warga muslim tersebut sebenarnya telah berupaya dengan baik walaupun hanya sebatas *normatif*. Disisi lain pemerintah Aceh Singkil kala itu dianggap oleh umat Islam hanya *formalitas* belaka dalam merespons protes warga tersebut. Formalitas pemerintah terlihat dari upaya penghentian pembangunan sejumlah gereja dengan mengirimkan surat kepada panitia pembangunan yang tembuskan kepada Camat masing-masing tempat gereja tersebut dibangun.

Tapi ketika panitia tidak mengindahkan himbauan Pemerintah Aceh Singkil yang berdasarkan rekomendasi dari FKUB Aceh Singkil, pemerintah tidak berbuat apa-apa. Hal inilah yang membuat anggapan masyarakat umat Islam merasa Pemerintah Aceh Singkil saat itu sama halnya dengan Nasrani yang ingkar janji. Pemerintah Aceh Singkil yang dipimpin Bupati Safriadi Manik dan Wakil Bupati Dulmursid

⁵²Wawancara dengan Indra Berutu masyarakat Muslim Lipat Kajang Atas, tanggal 5 Mei 2022.

diisukan memiliki kontrak politik terkait kemudahan pendirian gereja jika kelak mereka memimpin Aceh Singkil proses Pilkada 2012 walaupun kemudian hal tersebut dibantah langsung oleh Bupati.⁵³

Simpang-siur isu agama dan kristenisasi serta politik praktis tidak segera ditangani dengan baik oleh pihak-pihak yang terkait. Hal ini mengindikasikan lemahnya koordinasi antara Forkopimda Aceh Singkil. Kegelisahan umat Islam dan ketidakpercayaan mereka kepada pemerintah, berangkat dari penyegelan gereja pada 2012 yang gagal menghentikan kegiatan gereja, dianggap menjadi salah satu penyebab terjadinya aksi damai pada tanggal 6 Oktober 2015 di Kantor Bupati Aceh Singkil.

Salah satu tuntutan masa dalam aksi damai tersebut adalah *ultimatum* kepada pemerintah untuk menertibkan gereja maksimal tanggal 13 Oktober. Respons pemerintah kala itu sebagaimana yang diungkapkan oleh ketua FKUB Aceh Singkil adalah rapat koordinasi pada tanggal 8 Oktober 2015 tanpa melibatkan perwakilan umat Nasrani. Dalam rekomendasi FKUB waktu itu adalah untuk mengikuti tuntutan massa ormas PPI yang telah melakukan aksi 6 Oktober yang lalu demi menghindari hal-hal yang tidak diinginkan.

Lemahnya koordinasi tersebut membuat pemerintah menanggukkan rekomendasi FKUB dengan mengadakan rapat secara terpadu pada tanggal 12 Oktober 2015. Pelaksanaan rapat ini tentu sangat mepet dengan batasan waktu yang diberikan masyarakat yang protes tersebut. Menurut pengakuan Azwar Ramnur selaku perwakilan tokoh umat Islam mengatakan rapat tersebut berlangsung alot dan berlarut-larut sampai malam hari. Karena dalam rapat tersebut terjadi lobi-lobi kedua belah pihak terkait daftar dan jumlah gereja yang akan

⁵³“Aroma Politik di Balik Konflik (Habis) | Republika Online” <<https://republika.co.id/berita/nwtco823/aroma-politik-di-balik-konflik-habis>> [diakses 20 April 2022].

di bongkar.⁵⁴ Dalam aksi massa tanggal 6 Oktober tersebut, umat Islam menghendaki pemerintah membongkar 19 gereja yang diluar dari kesepakatan tahun 2001.

Rapat ini menghasilkan kesepakatan kedua belah pihak yang dimediasi oleh Forkopimda Aceh Singkil untuk melakukan pembongkaran terhadap 10 gereja dari 24 gereja yang ada di Aceh Singkil. Adapun sisanya yakni 13 gereja untuk melakukan proses perizinan dalam waktu 6 bulan sedangkan satu gereja lainnya yakni gereja GKPPD Kuta Kerangan telah mempunyai izin sejak zaman Kolonial Belanda dan diperkuat kembali dalam kesepakatan tahun 1979.

Salah satu yang canggung dalam pertemuan tanggal 12 Oktober 2015 tersebut adalah tidak melibatkan perwakilan dari PPI sebagai ormas yang memprotes keberadaan sejumlah gereja di Aceh Singkil. Inilah kelemahan koordinasi terkait penyelesaian sengketa rumah ibadah di Singkil yang telah penulis uraikan dalam poin satu diatas. Dalam keputusan rapat tersebut, pemerintah menghendaki pelaksanaan pembongkaran di mulai tanggal 19 Oktober sedangkan tuntutan masa menginginkan dilaksanakan pada tanggal 13 Oktober 2015.

Ketiadaan perwakilan PPI dalam proses koordinasi dan negosiasi telah membuat *mispersepsi* dikalangan masa umat Islam yang telah berkumpul di Masjid Al-Mukhlisin Lipat Kajang pada tanggal 13 Oktober 2015 sesuai dengan pesan berantai yang sebelumnya telah beredar dikalangan umat Islam untuk berkumpul (lihat bab iv). Adanya perbedaan kehendak waktu antara pemerintah dengan masa yang protes, membuat tafsiran liar dalam masa yang berkumpul mulai mencuat. Masa menganggap bahwa rencana pemerintah tersebut hanyalah sebatas janji belaka seperti halnya dalam proses penyegelan gereja pada tahun 2012. Adanya juga yang beranggapan bahwa rencana tersebut adalah upaya mengulur-ngulur waktu yang

⁵⁴Wawancara dengan Azwar Ikhsan Tokoh Masyarakat Muslim Aceh Singkil di Lipat Kajang 5 Mei 2022.

dilakukan pemerintah.

Begitu pun dalam koordinasi mengendalikan masa yang dilakukan oleh Polres Aceh Singkil dengan Kodim Aceh Singkil telah gagal dalam menghalau pergerakan masa yang berhasil membakar gereja GKPPD Suka Makmur pada tanggal 15 Oktober 2015. Begitu pun halnya dengan peristiwa bentrok di depan gereja Danguran yang mengakibatkan jatuhnya korban jiwa dan luka-luka dari pihak pemrotes umat Islam.

Hal ini tentu tidak akan terjadi bila pemerintah dan aparat keamanan melakukan tindakan *preventif* dengan pendekatan kearifan lokal dalam memediasi sengketa rumah ibadah di Aceh Singkil. Hal ini jugalah yang membuat Kapolri Jendral Badrudin Haiti memutasi Kapolres Aceh Singkil AKBP Budi Samekto pasca bentrokan terjadi. Kapolres dianggap gagal dalam mengatasi konflik sentimen agama di Aceh Singkil. Langkah tegas yang diambil Kapolri cukup beralasan, karena saat peristiwa 13 Oktober terjadi, jumlah personil kepolisian yang diturunkan tidak sebanding dengan masa yang melakukan aksi protes di jalan.

Dalam hal ini aparat keamanan dan Pemerintah terbukti gagal dalam menahan amarah umat Islam yang sudah emosional. Pun demikian mereka gagal dan mengendalikan masyarakat yang terlanjur kecewa dan emosional terhadap gerak lambat pemerintah dalam menengahi kasus tersebut, sehingga pergerakan yang jumlahnya ribuan tersebut bergerak melakukan tindakan destruktif di tengah masyarakat Nasrani pada tanggal 13 Oktober 2015 silam.

Begitu pun halnya dengan tertahannya izin rekomendasi pendirian 11 gereja di Kantor Bupati Aceh Singkil, menunjukkan lemahnya koordinasi dari pihak pemerintah walaupun sebenarnya telah mendapatkan rekomendasi dari FKUB dan Kemenag Aceh Singkil. Kalau FKUB telah mengeluarkan rekomendasi berarti sebenarnya telah terjalin komunikasi yang intens antar pemuka agama di dalam FKUB itu sendiri. Jadi tidak seharusnya pemerintah

melemparkan kembali permasalahan izin tersebut kepada masyarakat dengan dalih belum adanya kesepakatan kedua belah pihak yang bersengketa.

Hal inilah yang disesalkan oleh Boas Tumangger yang beranggapan bahwa pemerintah terkesan tidak serius dalam menangani perselisihan rumah ibadah di Aceh Singkil. Boas dalam wawancara dengan Singkil Video mengatakan, kalau memang pemerintah tidak mengizinkan adanya penambahan rumah gereja lagi, maka kami meminta dibuatkan surat yang menyatakan bahwa jumlah gereja yang boleh di Aceh Singkil hanya lima gereja.⁵⁵ Lemahnya koordinasi dan berlarut-larutnya proses pengurusan izin pendirian gereja di Aceh Singkil kemudian menjadi alasan Forum Cinta Damai Aceh Singkil (Forcidas) kembali melaporkan pemerintah Aceh Singkil kepada Komnas HAM karena dianggap mempersulit proses izin pendirian gereja di Aceh Singkil pada tahun 2020 yang lalu.⁵⁶

Permasalahan rumit proses perizinan rumah ibadah di Aceh Singkil telah membuat Komnas HAM melakukan koordinasi dan konsultasi dengan Forkopimda Aceh Singkil pada tahun 2016 guna menyelesaikan persilihan rumah ibadah di sana.⁵⁷ Dalam rekomendasinya komnas HAM memberikan beberapa usulan kepada Pemda untuk mengatasi permasalahan yang paling sensitif di negeri ini yakni:

⁵⁵“(31) Aceh ... Harapan Kristen Aceh Singkil (Jilid 3) - YouTube” <<https://www.youtube.com/watch?v=NqyawUBc-Y4>> [diakses 21 April 2022].

⁵⁶“Umat Kristen di Aceh Singkil Buat Laporan ke Komnas HAM, soal Apa?” <<https://www.idntimes.com/news/indonesia/muhammad-saifullah-3/umat-kristen-di-aceh-singkil-buat-laporan-ke-komnas-ham-soal-apa/4>> [diakses 11 April 2022].

⁵⁷“Konsultasi Penyelesaian Permasalahan Pendirian dan Penggunaan 24 Gereja di Kabupaten Aceh Singkil, Provinsi Aceh - Komnas HAM” <<https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2016/6/6/111/konsultasi-penyelesaian-permasalahan-pendirian-dan-penggunaan-24-gereja-di-kabupaten-aceh-singkil-provinsi-aceh.html>> [diakses 21 April 2022].

- a. *Bupati Aceh Singkil menetapkan 11 gereja yang sudah memperoleh rekomendasi dari FKUB dan Kantor Kemenag Kab. Aceh Singkil untuk segera diterbitkan izinnya;*
- b. *Pemkab Aceh Singkil akan membuat tempat ibadah sementara di lokasi yang tidak jauh dari 10 gereja yang sudah ditertibkan/dibongkar;*
- c. *Setelah selesai proses perizinan 11 gereja sebagaimana poin 1 (satu) diatas, Pemkab Aceh Singkil akan segera memproses pendirian kembali 10 gereja yang sudah ditertibkan/dibongkar, sesuai aturan yang berlaku;*
- d. *Pemkab Aceh Singkil akan terus melakukan komunikasi dan konsultasi dengan Komnas HAM dalam setiap upaya penyelesaian masalah, utamanya sebelum pembuatan tempat ibadah sementara;*
- e. *Bahwa dalam rangka membangun kembali hubungan kultur di antara warga masyarakat di Kabupaten Aceh Singkil yang sempat terganggu pasca peristiwa 13 Oktober 2015, Komnas HAM meminta Bupati Aceh Singkil untuk segera menginisiasi kegiatan kultural yang dapat menjadi sarana rekonsiliasi bagi warga di Kabupaten Aceh Singkil.*

Rekomendasi yang telah disampaikan oleh Komnas HAM tersebut nyatanya tidak serta-merta membuat proses perizinan gereja di Singkil selesai. Sampai saat ini poin-poin yang direkomendasikan Komnas HAM tersebut belum terealisasi dengan baik. Hal ini bisa dilihat belum terbitnya izin 11 gereja yang direkomendasikan FKUB dan Kemenag, serta belum adanya rumah ibadah sementara yang disediakan oleh Pemda sebagai bentuk sarana ibadah sementara bagi umat Nasrani yang gerejanya telah dibongkar.⁵⁸

Kembali menyoal upaya koordinasi yang dilakukan dalam menangkalkan konflik Aceh Singkil. Pihak kepolisian telah melakukan

⁵⁸“Viral Gereja Beratap Terpal di Aceh, Kemenag Ungkap Perjanjian Tokoh Agama.”

penangkapan sejumlah 47 orang yang terlibat dalam peristiwa berdarah 13 Oktober. Dari 47 orang tersebut ditetapkan 10 orang menjadi tersangka. Dalam rangka memulihkan situasi pasca konflik, Kepolisian bersama dengan TNI melakukan penjagaan di perbatasan Aceh Singkil dengan Sibolga dan perbatasan Kota Subulussalam dengan Kab. Pakpak Bharat untuk mengontrol setiap pergerakan masyarakat yang keluar masuk ke wilayah Aceh Singkil.

Itulah serangkaian upaya yang ditempuh pemerintah dalam menangani kasus kekerasan bernuansa suku, agama, ras, dan antar golongan (SARA) di Singkil. Tentu upaya-upaya tersebut sifatnya hanyalah sementara, karena upaya-upaya akomodasi, Kerja sama dan koordinasi belum membuat suatu keputusan yang permanen terkait sengketa rumah ibadah di sana. Kemudian pada akhirnya serangkaian upaya-upaya tersebut akan dapat dilanjutkan ke tahap proses *asimilasi* yang menjadikan kehidupan masyarakat Singkil yang plural dapat hidup dalam damai dan tenteram. Proses asimilasi inilah kemudian yang menjadi tawaran dari penulis untuk penyelesaian kasus kerukunan umat beragama di Singkil.

B. Resolusi Konflik Jangka Panjang

Resolusi konflik yang kedua ini adalah resolusi yang sifatnya belum terealisasikan. Artinya resolusi ini sifatnya adalah tawaran kepada pemangku kepentingan di Aceh Singkil dalam mengatasi peliknya sengketa rumah ibadah di sana. Adapun tawaran tersebut berupa *asimilasi*, *akulturasi* dan *integrasi*. Pemilihan ketiga solusi tersebut bertujuan untuk memahami pertemuan kebudayaan yang ada di Aceh Singkil (*meltingpong*), karena kelompok sosial tersebut (Pakpak dan Singkil) merupakan bentuk struktural sosial yang dominan pada masyarakat Aceh Singkil saat ini, dimana dinamikanya tergantung kepada masyarakatnya dalam menyikapi suatu kondisi tertentu.

Dalam kajian ilmu sosial, asimilasi dan akulturasi sering kali diartikan secara tumpang-tindih. Beberapa kalangan berpendapat bahwa asimilasi merupakan kajian. Robert Redfield, Ralph Linton, dan Melville J. Herskovits yang bertindak sebagai dewan Penelitian Ilmu Sosial (*the Social Science Research Council*) mendefinisikan akulturasi sebagai fenomena yang timbul ketika kelompok-kelompok individu yang berbeda budaya berhubungan langsung dan sinambung, dimana perubahan terjadi pada budaya asli salah satu atau kedua kelompok.⁵⁹

1. Paradigma beragama Inklusif dalam pembangunan rumah ibadah di Aceh Singkil

Konflik Singkil bermuara kepada pembangunan gereja-gereja baru yang dianggap tidak sesuai dengan kesepakatan 1979 oleh umat Islam di sana. Tapi dilain sisi faktor demografis masyarakat Nasrani seolah tidak menjadi bahan pertimbangan sejak tahun 1979 tersebut. Terlepas dari semua itu masyarakat Muslim maupun Nasrani di Aceh Singkil perlu membangun paradigma beragama yang inklusif, sehingga tercipta tenggang rasa antar komunitas umat beragama, serta mencari nilai-nilai universal sebagai titik temu kedua ajaran agama tersebut. Karena selama ini paradigma beragama yang dibangun cenderung eksklusif yang cenderung mencari perbedaan-perbedaan dari kedua agama yang berakibat terjadinya konflik bernuansa agama di Aceh Singkil.

Melihat Aceh Singkil sebagai daerah *meltingpot* agama dan budaya, maka konsep keberagamaan secara inklusif merupakan hal wajib dibangun. Beragama dengan inklusif merupakan cara beragama secara terbuka serta memandang yang dengan cara pandang yang positif dan *equal* sebagai warga negara. Dengan Islam dan Kristen yang inklusif diharapkan jalinan sosial dapat berjalan dengan baik, karena

⁵⁹Deddy Mulyana dan Jalaluddin Rakhmat (ed.), *Komunikasi Antarbudaya* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), h. 159.

pada dasarnya ajaran agama-agama yang ada di dunia ini adalah mengajarkan tentang kebaikan dan kedamaian.⁶⁰ Sehingga tidak ada anggapan bahwa masyarakat minoritas di Aceh Singkil adalah masyarakat kelas dua dalam tatanan sosial di Aceh (*al-muwahin bi al-darajah al-tsaniyah*).

Dalam gagasan kebebasan beragama di Indonesia termasuk di dalamnya pendirian rumah ibadah sebagai sarana mengimplementasikan nilai-nilai ketuhan-Nya (*vertikal*), sudah banyak yang menggas tentang keramahan Islam terhadap kalangan diluar Islam (*ahl al-ḡimmaḥ*). Said Aqil Siradj misalnya memberikan pandangannya terkait *ahl al-ḡimmaḥ* bahwa tidak ada larangan agama lain untuk menjalankan ajaran agamanya begitu pun dalam hal pendirian rumah ibadah di lingkungan tempat tinggalnya.⁶¹ Tentu pandangan ini mencerminkan status warga negara yang *equal* dalam Islam yang telah dipraktikkan nabi dalam perjanjian Madinah sebagai bentuk kontrak sosial.

Tapi belakangan konsep *ahl al-ḡimmaḥ* di Indonesia dimaknai sebagai masyarakat kelas dua yang hanya punya kewajiban tapi tidak diiringi dengan pemberian hak yang setimpal. Hadi Mutamam menjelaskan bahwa anggapan masyarakat minoritas di luar sebagai masyarakat kelas dua tidak lepas dari pengaruh fikih klasik yang digagas di saat kondisi umat Islam sedang fase perang Salib, dengan demikian gagasan fikih klasik dibuat untuk mempertahankan eksistensi umat Islam saat itu, sehingga perlu gagasan baru terkait konsep fikih hubungan antar agama yang dapat mempersatukan masyarakat Indonesia yang plural.⁶²

⁶⁰Nurcholish Majid dkk, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina dan The Asia Foundation, 2004), h. 45.

⁶¹Moh Dahlan, "Norma agama Nasrani dalam paradigma usul fiqh inklusif," *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 14.2 (2014), 203.

⁶²Hadi Mutamam, "Meneguhkan Inklusivisme Ahl Dzimmah dan Kawin Beda Agama," *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, 10.1 (2012), 6.

Sementara itu Quraish Shihab dalam menggagas Islam *inklusif* berpendapat bahwa perbedaan akidah dan pandangan hidup tidak menjadi halangan untuk melakukan kerja sama yang berdasarkan kepada nilai-nilai kemanusiaan universal. Kerja sama yang dimaksud Quraish Shihab adalah bersifat permanen tanpa adanya unsur paksaan dan intimidasi. Dari pendapat ini bila kita bandingkan dengan konteks Aceh Singkil tentu masih belum mencirikan suatu kerja sama yang permanen yang terlepas dari unsur-unsur paksaan di dalamnya. Perjanjian-perjanjian yang telah dibuat dan disepakati sejak tahun 1979-2001 mengindikasikan bahwa adanya tekanan dari kalangan mayoritas untuk dapat menekan minoritas Aceh Singkil, supaya tunduk kepada kalangan mayoritas. Hal ini sejalan dengan gagasan Hadi di atas bahwa fikih klasik dibuat seolah untuk menundukkan kalangan minoritas kepada mayoritas dalam Islam.

Memelihara keberagaman serta membela kebebasan beragama merupakan ajaran Islam yang sesungguhnya, hal ini adalah pernyataan Nurcholis Majid dalam menyikapi kerukunan umat beragama di Indonesia. Oleh karena itu Nurcholis menganjurkan kepada setiap umat beragama untuk memahami dan mengamalkan ajaran agamanya dengan baik, karena dengan pemahaman agama dengan baik itulah nantinya akan melahirkan nilai-nilai toleransi di dalamnya. Sikap beragama secara terbuka (*inklusif*) pada setiap insan beragama menjadi kebutuhan yang mendesak dalam menyikapi bangsa kita yang plural.⁶³

Amin Abdullah memberikan pandangan terkait pentingnya menjaga hubungan yang harmonis antar pemeluk agama. Perbedaan merupakan sunatullah bagi manusia sesuai dengan ketetapan dalam Al-Qur'an Surat al-Hujurat ayat 13. Untuk itu kita tidak harus memaksakan orang lain untuk mengikuti apa menjadi kepercayaan

⁶³Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 6.

kita, perbedaan dalam hal agama tidak perlu untuk ditakuti, karena ia merupakan sesuatu yang alami. Umat manusia pada dasarnya adalah sejajar dan setiap kita tentu memiliki kehormatan yang sama sebagai manusia (*human dignity*).

Begitu pentingnya saling menghormati terhadap sesama pemeluk agama sebagai bentuk penghormatan terhadap manusia, Syafii Maarif menegaskan bahwa jangankan kepada orang yang beragama, kepada orang yang tidak punya agamapun (*atheis*) harus diberikan penghormatan yang sejajar sebagai keyakinan dia untuk beragama. Pernyataan Buya Syafii ini didasarkan kepada firman Allah dalam Al-Qur'an Surat Yunus ayat 99-100.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ
وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman? Dan tidak seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah, dan Allah menimpakan azab kepada orang yang tidak mengerti.

Sedangkan konsep keberagamaan secara *inklusif* juga sangat jelas tergambar dalam ajaran Kristen. Ajaran Kristen didasari pada kecintaan terhadap sesama. Bahkan disisi lain Yesus malah menganjurkan kepada pengikutnya untuk mendoakan kepada orang-orang mengutuk mereka. Ajaran ini dilandaskan kepada pandangan bahwa Tuhan mencintai manusia secara mutlak tanpa melihat latar belakang agamanya.⁶⁴ AA Yewangoe dalam menyikapi perbedaan agama yang dialami manusia menjelaskan bahwa, ketikan hubungan manusia dengan Allah (*vertikal*) terjalin dengan baik, maka saat itu pula hubungan dengan sesama manusia (*horizontal*) terbina dengan

⁶⁴Moh Dahlan, *Norma agama Nasrani ...*, h. 203.

baik pula. Hal ini didasarkan pada perkataan Yesus dalam Matius (22): 37-39.

*Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap akal budimu. Itulah hukum yang terutama dan yang pertama. Dan hukum yang kedua, yang sama dengan itu, ialah: Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri.*⁶⁵

Inilah alasan bagi Yewangoe untuk memelihara hubungan baik dengan sesama manusia sekalipun ia bukan bagian dari agama Yesus. Umat Kristen harus mengaplikasikan ajaran cinta kasih secara konkret dalam kehidupan sehari-hari bukan cinta kasih dalam makna yang abstrak saja. Dengan demikian umat manusia akan hidup harmonis terhindar dari sikap egoisme, perpecahan dan permusuhan.⁶⁶

Sementara Jhon Maruli Situmorang menegaskan bahwa selain ajaran kasih yang dijadikan sebagai acuan dalam interaksi sosial ajaran *inkarnasi* juga sangat berperan dalam menciptakan kehidupan yang rukun. Menurutnya dengan ajaran *inkarnasi* ini membuat masyarakat Kristen dapat memahami dan mengenal Allah yang maha Kudus (Tritunggal). Menurutnya peristiwa *inkarnasi* adalah peristiwa yang menjelaskan tentang keluhuran manusia karena tuhan memiliki sosok manusia untuk mendatangkan rahmat bagi semesta alam.⁶⁷ Penekanan kepada pengakuan dan penghormatan terhadap agama dan bangsa lain tergambar dalam Perjanjian Lama Yunus (1): 1-17.⁶⁸ Dalam kisah Yunus ini menggambarkan pentingnya pengakuan terhadap bangsa lain yang memiliki agama yang berbeda.⁶⁹

⁶⁵“Matius 22 | Terjemahan Baru” <<https://alkitab.me/in-tb/Matius/22>> [diakses 17 April 2022].

⁶⁶A.A. Yewangoe, *Agama dan Kerukunan* (Jakarta: Bpk Gunung Mulia, 2015), h. 53.

⁶⁷Jhon Maruli Situmorang, *Inkarnasi-Inkulturasi; Perulatan Kristus dan Budaya* (Bandung: St.Louois, 1998), h. 46.

⁶⁸*Perjanjian Lama Yunus (1): 1-17.*

⁶⁹Yance Z. Rumahuru, “Pendidikan agama inklusif sebagai fondasi moderasi beragama: Strategi merawat keberagaman di Indonesia,” *Kurios*, 7.2 (2021), 461

Melihat penjelasan dari dua konsep di atas, dalam ajaran agama Islam maupun Nasrani sudah sangat jelas arahan terkait tentang pentingnya menjaga kehidupan yang harmonis antar sesama masyarakat. kehidupan beragama yang moderat dalam menopang kerukunan umat beragama di Aceh Singkil sudah menjadi keharusan dalam upaya normalisasi hubungan antar umat beragama saat ini dan yang akan datang.

2. Problematika Pendidikan Agama di Aceh Singkil

Upaya dalam menciptakan masyarakat yang beragama secara inklusif di Aceh Singkil dapat dimulai dari pendidikan agama di setiap jenjang sekolah. Karena pendidikan dinilai sebagai sarana dalam mengelola keragaman sejak dini dalam masyarakat. Masalah pendidikan agama yang mengedepankan toleransi (*modernitas*) di Kabupaten Aceh Singkil memang menghadapi kendala yang berarti khususnya bagi siswa yang menganut diluar agama Islam. Kendala tersebut berupa ketiadaan guru agama Kristen yang ditugaskan untuk mengajar mata pelajaran pendidikan agama Kristen di setiap jenjang sekolah yang terdapat siswa beragama Kristen.

Ketiadaan guru yang khusus untuk mengajar pendidikan agama Kristen di Aceh Singkil telah menjadi polemik dalam upaya menumbuh-kembangkan benih-benih beragama inklusif di Aceh Singkil. Setidaknya permasalahan ini telah menjadi kegelisahan bagi warga masyarakat Aceh Singkil dalam upaya memformalkan pendidikan agama Kristen di sekolah-sekolah pemerintah. Hal ini seperti yang diutarakan masyarakat Napagaluh, Siompin, Suka Makmur dan masyarakat-masyarakat yang menjadi basis masyarakat Nasrani di Aceh Singkil.

Menurut pengakuan sejumlah tokoh masyarakat Nasrani seperti Boas Tumangger, Pdt. Ende Berutu dan Julius Kudadiri bahwa

selama ini siswa-siswi sekolah di setiap jenjang di Aceh Singkil tidak mendapatkan pelajaran pendidikan agama Kristen bagi siswa-siswi yang menempuh pendidikan di sekolah-sekolah pemerintah di Aceh Singkil. Hal tersebut telah menjadi hambatan bagi putra-putri masyarakat Nasrani di Aceh Singkil untuk berprestasi secara akademik dikarenakan nilai pelajaran agama yang mereka dapatkan tidak bagus.

Menurut pengakuan Sampit Gajah salah satu siswa SMAN 1 Suro di Siompin menjelaskan bahwa selama ini siswa-siswi yang beragama Nasrani di tempatnya bersekolah tidak mendapatkan pelajaran pendidikan agama yang sesuai dengan keyakinan mereka. Pelajaran agama yang terdapat di SMAN 1 Suro hanyalah untuk siswa-siswi beragama Islam saja seperti Baca Tulis Al-Qur'an (BTQ), Fikih dan Aqidah Akhlak. Mereka yang tidak beragama Islam menurutnya tidak dipaksakan untuk mengikuti mata pelajaran tersebut, tapi untuk penilaian pendidikan agama di rapor yang mereka dapatkan tidak lebih dari nilai 6 (enam). Hal inilah menurut Sampit membuat siswa-siswi diluar Islam sulit untuk berprestasi dikelas karena adanya nilai pendidikan agama yang sangat rendah.⁷⁰

Permasalahan ketiadaan guru pendidikan agama Kristen di Aceh Singkil sebenarnya telah menjadi sorotan berbagai pihak. Baru-baru ini *Serikat Jurnalis untuk Keberagaman* (SEJUK) mengkritik terkait adanya upaya pemaksaan kepada siswa-siswi masyarakat Nasrani yang bersekolah di sekolah-sekolah Pemerintah di Aceh Singkil untuk mengikuti mata pelajaran pendidikan agama Islam di sana. Dalam artikel yang ditulis dengan judul "*Gereja Aceh Singkil Berharap Menteri Agama Baru Tak Lagi Memaksa Siswa Kristen Belajar Agama Islam*" Sejuk mencoba menginformasikan kepada publik bahwa selama ini siswa-siswi yang beragama Kristen dan Katolik diharuskan mengikuti mata pelajaran yang bernuansa Islami yang tentunya tidak relevan yang keyakinan siswa-siswi tersebut seperti pendidikan agama Islam,

⁷⁰Wawancara dengan Sampit Gajah di Siompin 12 November 2021.

Quran Hadis, Aqidah Akhlak dan Baca Tulis Arab Melayu.⁷¹

Pernyataan tersebut seolah membuat citra Aceh Singkil semakin tidak terbuka terhadap perbedaan yang ada dimasyarakat. Boas Tumangger menjelaskan bahwa belum ada perumahan yang berarti terkait proses belajar-mengajar pendidikan agama Kristen di Aceh Singkil, menurutnya ketiadaan guru yang mengajarkan pendidikan agama Kristen di Aceh Singkil sudah terjadi sejak Singkil masih bagian dari Aceh Selatan. Kekosongan para pengajar yang khusus ditugaskan untuk menjadi guru pendidikan agama Kristen menjadi bukti ketidak-seriusan pemerintah Aceh Singkil dalam membina masyarakat untuk beragama secara inklusif. Seperti yang sudah penulis jelaskan diatas bahwa moderasi beragama yang mengedepankan nilai toleransi, anti kekerasan, komitmen kebangsaan, dan bersikap akomodatif dengan budaya lokal merupakan suatu keharusan untuk dibangun di tengah kondisi masyarakat yang tidak stabil seperti di Aceh Singkil.

Terkait adanya dugaan pemaksaan bagi siswa-siswi yang beragama Kristen di Aceh Singkil seperti yang diungkapkan SEJUK diatas tidak dibenarkan oleh Kepala Dinas Pendidikan Aceh Singkil Khalilullah S.Pd. Menurutnya selama ini siswa-siswi yang beragama Nasrani di Aceh Singkil sepenuhnya diserahkan kepada gereja-gereja yang menjadi tempat siswa-siswi tersebut beribadah untuk memberikan evaluasi dan penilaian terhadap kemampuan pemahaman siswa dalam memahami pendidikan agama Kristen yang nantinya nilai tersebut akan dimasukkan ke dalam rapor penilaian di sekolah.⁷² Pernyataan yang sama juga disampaikan Bapak Safruddin selaku kepala Sekolah Menengah Pertama Negeri (SMPN) 1 Suro yang menegaskan bahwa

⁷¹“Gereja Aceh Singkil Berharap Menteri Agama Baru Tak Lagi Memaksa Siswa Kristen Belajar Agama Islam - SEJUK” <<https://sejuk.org/2021/01/04/gereja-aceh-singkil-berharap-menteri-agama-baru-tak-lagi-memaksa-siswa-kristen-belajar-agama-islam/>> [diakses 10 Juni 2022].

⁷²Wawancara dengan Bapak Khalilullah Kadis Pendidikan Aceh Singkil 12 November 2021.

tidak ada kewajiban bagi siswa-siswi yang beragama Kristen untuk mengikuti pendidikan agama Islam di Sekolah yang dipimpinnya saat ini. Menurutnya siswa-siswa yang beragama Kristen diharuskan untuk mengikuti sekolah minggu di gerejanya masing-masing untuk mendapatkan penilaian pendidikan agama di kolom rapor sekolah.⁷³

Terkait maraknya informasi yang berkembang ditengah-tengah masyarakat yang mewajibkan siswa-siswi Kristen untuk mengikuti pendidikan agama Islam di kelas supaya mendapatkan nilai pendidikan agama juga dibantah oleh Musram selaku kepala Sekolah Menengah Atas Negeri (SMA) Gunung Meriah. Dalam keterangannya kepada penulis bahwa siswa-siswi Nasrani di SMAN Gunung Meriah tidak ada paksaan untuk mengikuti mata pelajaran pendidikan agama Islam. Masalah penilaian untuk mata pelajaran pendidikan agama di dalam rapor siswa tersebut, sepenuhnya diserahkan kepada pihak gereja untuk memberikan nilai melalui kebaktian dan sekolah mingguan yang diikuti oleh siswa-siswi yang beragama Nasrani.

*“...Kami dari pihak sekolah tidak pernah melakukan pemaksaan kepada siswa-siswi yang beragama Kristen untuk mengikuti pelajaran agama Islam. bagi mereka yang beragama Kristen kami telah menjalin kerja sama dengan Pendeta tempat siswa-siswi tersebut untuk memberikan pelajaran dan penilaian pendidikan agama dirapor mereka. Sementara terkait dengan keharusan siswa-siswi yang beragama Kristen untuk tetap berada di dalam kelas saat pelajaran pendidikan agama Islam berlangsung bermaksud untuk menghindari kebisingan dan kegaduhan serta ketertiban siswa-siswi selama berada di sekolah”.*⁷⁴

Dari sejumlah pernyataan diatas menjadi penjabar terhadap adanya dugaan pemaksaan bagi siswa-siswi yang beragama Kristen dan Katolik untuk mengikuti pendidikan agama Islam untuk memenuhi

⁷³Wawancara dengan Safruddin selaku kepala Sekolah SMPN 1 Suro Tanggal 21 November 2021.

⁷⁴Wawancara dengan Bapak Musram Kelapa Sekolah SMAN Gunung Meriah 21 November 2021.

unsur penilaian dalam mata pelajaran pendidikan agama dalam rapor penilaian. Terkait kekosongan guru mata pelajaran pendidikan agama Kristen di Aceh Singkil memang dibenarkan oleh semua kepala sekolah yang penulis temui. Alasan kekosongan tersebut diakui oleh para kepala sekolah merupakan kebijakan dari dinas Pendidikan Aceh Singkil yang belum memberikan petunjuk teknis pengajaran mata pelajaran pendidikan agama Kristen disekolah-sekolah pemerintah di Aceh Singkil. Begitu pun penjelasan yang penulis dapatkan dari kepala dinas Pendidikan Aceh Singkil menjelaskan bahwa terkait pendidikan agama Kristen yang tidak diajarkan dalam kelas sekolah-sekolah pemerintah merupakan kebijakan dari Dinas Pendidikan Provinsi Aceh. Selain itu keistimewaan Aceh dalam bidang agama dan pendidikan menjadi salah satu alasan kenapa mata pelajaran pendidikan agama diluar agama Islam tidak masuk dalam kurikulum pendidikan di Aceh.

Ketiadaan pendidikan agama Kristen dalam kurikulum pendidikan Aceh Singkil menjadi kegelisahan masyarakat Nasrani Aceh Singkil. Tidak sedikit putra-putri mereka harus melanjutkan pendidikan ke sekolah-sekolah yang terletak di Sidikalang dan Pakpak Bharat di Sumatera Utara untuk mendapatkan pendidikan agama Kristen dan mengejar prestasi akademik di sekolah. Bersekolah diluar Aceh bagi anak-anak Nasrani Aceh Singkil menjadi pilihan alternatif yang logis untuk saat ini, hal ini sebagaimana pengakuan dari ibu Karolina (39) warga desa Lae Nipe Simpang Kanan mengatakan bahwa dua anaknya saat ini sedang menempuh pendidikan di salah satu SMA di Kota Sidikalang Kabupaten Dairi. Hal ini dilakukan supaya anak-anaknya dapat memahami nilai-nilai ajaran agama Kristen dengan baik yang tentunya tidak pernah didapatkan kalau mereka bersekolah di Aceh Singkil.⁷⁵

Pendidikan merupakan suatu proses pendewasaan menuju manusia seutuhnya. Menjadi manusia seutuhnya mencakup seluruh

⁷⁵Wawancara dengan Karolina (39) warga desa Lae Nipe 5 Desember 2021.

dimensi kehidupan seperti fisik, psikis, moral, Religious dan spiritual. Dalam hal pendidikan agama merupakan upaya pendewasaan masyarakat secara Religious dan spiritual sekaligus sebagai pemenuhan hak asasi manusia sebagai makhluk Religious (*homo religiousus*). Sebagai jalan tengah dan upaya untuk menanamkan nilai-nilai beragama yang inklusif, maka pendidikan yang berimbang antar semua umat beragama di Singkil menjadi alternatif yang harus diwujudkan dalam bentuk dukungan pemerintah untuk memfasilitasi guru-guru yang khusus untuk mengajarkan mata pelajaran Pendidikan Agama Kristen disekolah-sekolah yang menjadi basis umat Nasrani di Aceh Singkil.

3. Kearifan lokal (*local wisdom*) Sebagai Alternatif Resolusi Konflik di Aceh Singkil

Kebudayaan memiliki peran dan fungsi yang sangat besar dalam tatanan masyarakat. Berbagai masalah dalam tatanan sosial masyarakat harus dihadapi baik yang bersumber dari kelompok sosial itu sendiri maupun yang bersumber dari alam. Pada sisi yang lain, manusia juga membutuhkan kepuasan berupa spiritual dan material. Dalam mewujudkan kedua kebutuhan tersebut maka kehidupan manusia tidak dapat dipisahkan dari agama dan budaya. Kearifan lokal (*local wisdom*) merupakan salah satu bagian dari budaya yang bisa diartikan sebagai segenap pandangan, ajaran hidup, petuah-petuah serta nilai-nilai tradisi yang senantiasa hidup dan selalu dihormati dan diamalkan oleh masyarakat.

Keberadaan kearifan lokal dalam suatu masyarakat dapat dijadikan sebagai mekanisme sosio-kultural dalam tradisi kehidupan sosial. Tradisi tersebut sudah terbukti ampuh dalam menggalang persaudaraan dan solidaritas antar sesama warga yang telah melembaga dalam tatanan sosial dan budaya. Penggunaan pendekatan budaya dengan kearifan lokal dalam penyelesaian konflik antar umat beragama di Aceh Singkil merupakan suatu langkah yang efektif dan

strategis karena masyarakat telah memiliki sistem hukum yang hidup yang dipegang teguh oleh semua anggota masyarakat dalam bentuk Hukum Adat.

Ada banyak penelitian yang menunjukkan bahwa kearifan lokal terbukti mampu mengatasi sekat-sekat sosial dalam masyarakat. Seperti dalam kearifan lokal yang disebut *pela* dan *gandong* dalam masyarakat Maluku. *Pela* adalah hubungan kekerabatan dan persaudaraan antar dua desa atau lebih yang berlainan agama sedangkan *gandong* artinya sekandung yang masih dianut dan mengakar dengan kuat dalam tradisi masyarakat.⁷⁶ Sementara di Poso terdapat kearifan lokal yang dikenal dengan ritual *motambu tana* yang mendorong munculnya rekonsiliasi, yaitu “*mampaka simadago ne’emo ndapau-pau anu liumo*” artinya “saling berbaikan jangan lagi diungkit-ungkit persoalan yang sudah lewat”. Ritual ini secara khusus memberikan proses simbolis untuk mendamaikan pihak yang bertikai dan menghapus ingatan konflik. Ritual tersebut mempromosikan dialog terbuka dan mediasi antara pihak yang berkonflik yang difasilitasi oleh ketua adat.⁷⁷

Selain itu, di antara kearifan lokal yang sudah ada sejak dahulu dan masih terpelihara sampai sekarang antara lain; *adat beramai baakuran* (Kalimantan Selatan), *Kerapatan kaum* (Sumatera Barat), *muakhi* (Lampung), *setungku tiga batu* (Papua), *dalihan natolu* (Tapanuli, Sumatra Utara), *rumah betang* (Kalimantan Tengah), *menyama braya* (Bali), *saling Jot dan saling pelarangan* (NTB), *siro yo ingsun, ingsun yo siro* (Jawa Timur), *alon-alon asal kelakon* (Jawa Tengah dan Yogyakarta), dan *basusun sirih* (Melayu/Sumatra). Kearifan lokal yang masih ada serta berlaku di masyarakat, berpotensi untuk dapat

⁷⁶Anju Nofarof Hasudungan et al., “Transformasi kearifan lokal pela gandong dari resolusi konflik hingga pendidikan perdamaian di maluku,” *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, 5.1 (2020), 41.

⁷⁷Deany Januarta Putra, “Ritual dan Rekonsiliasi (Kajian atas Ritual Motambu Tana dalam Masyarakat Pasca Konflik di Poso,” 2021, h. 64 <<http://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/197660>> [diakses 29 Juni 2022].

mendorong keinginan hidup rukun dan damai.

Ada beberapa alasan kenapa kearifan lokal menjadi solusi yang ditawarkan dalam penyelesaian kasus konflik bernuansa agama di Aceh Singkil. Yang *pertama*, konflik sosial bernuansa agama yang kerap terjadi di Aceh Singkil selama ini tidak terpisahkan dari keragaman budaya yang saling bersinggungan di Aceh Singkil khususnya budaya Pakpak dan Singkil. *Kedua*, konflik sosial bernuansa agama di Aceh Singkil dikarenakan lemahnya peran lembaga budaya yang berakibat lemahnya pemahaman terhadap keberagaman budaya masyarakat setempat, sehingga masyarakat mudah terprovokasi dengan adanya perbedaan ras, budaya dan agama dan *ketiga*, berkaca kepada contoh-contoh yang telah penulis uraikan diatas bahwa konflik bernuansa agama dapat diselesaikan menggunakan pendekatan budaya (*akomodasi kultural*) berupa simbol budaya dan aktor budaya dengan mengakomodasi potensi kultural semua masyarakat dalam suatu wilayah yang bertikai.

Akomodasi kultural merupakan ajakan kepada semua elemen masyarakat untuk melihat dan mengedepankan persamaan-persamaan serta mengesampingkan perbedaan yang terdapat didalamnya. Upaya akomodasi kultural ini bertujuan untuk memberikan ruang kepada semua masyarakat agar dapat mengenali diri serta budayanya dari berbagai latar belakang agama yang berbeda yang kemudian dijadikan sebagai modal untuk menyelesaikan permasalahan konflik atas nama agama.

Kearifan lokal sebagai sumber daya pengetahuan yang dinamis dapat dikembangkan dan diintegrasikan dengan pemahaman masyarakat dengan alam dan lingkungan budaya untuk menjaga harmonisasi hubungan antar sesama masyarakat dan alam. Ramirez mengungkapkan bahwa kearifan lokal pada hakikatnya telah menjadi landasan bagi masyarakat untuk menyelesaikan permasalahan dan

menjadi pedoman dalam berperilaku sosial.⁷⁸ Pernyataan Ramirez tersebut sangat selaras dengan *hadih maja* (pepatah) Aceh, “*Adat bak Poe Teumeureuhom, Hukom bak Syiah Kuala, Qanun bak Putroe Phang, Reusam bak Lakseumana*”. Hal ini dapat diartikan, *poteumeurehom* (kekuasaan eksekutif-sultan), *Syiah Kuala* (yudikatif-ulama), *Putroe Phang* (legislatif), *Laksamana* (pertahanan-tentara). Juga *Hukom ngon Adat lagee zat ngon sipheut*” (hukum [agama] dan adat bagai zat dan sifat, tak dapat dipisahkan).⁷⁹

C. Resolusi Konflik dengan pendekatan dialog rakyat (Folk Dialogue)

Kabupaten Aceh Singkil sebagai daerah pembauran suku dan agama (*meltingpot*) telah menjadikannya sebagai daerah pergulatan identitas agama dan budaya. Keberagaman tersebut telah membuat masyarakat di Aceh Singkil terjebak dalam sebuah bingkai konflik yang seolah tidak berujung dengan ego terhadap perbedaan-perbedaan dan menghilangkan upaya integrasi sosial sebagai masyarakat yang majemuk untuk kepentingan bersama. Mengutip dari perkataan Kal Marx dalam Doyle Paul Johnson menjelaskan bahwa proses konflik muncul dari akibat adanya pengabaian terhadap upaya integrasi sosial serta rendahnya pemahaman masyarakat terhadap perbedaan-perbedaan di dalamnya.⁸⁰ Kehidupan yang egois dan anti-sosial bisa membuat struktur sosial dalam masyarakat menjadi rapuh dan mudah

⁷⁸Carlos R. Ramirez, “Ethnobotany and the Loss of Traditional Knowledge in the 21st Century, *Ethnobotany Research and Applications*, 2007, <https://doi.org/10.17348/era.5.0.245-247>.”

⁷⁹Abidin Nurdin dan Fajri M Kasim, “Resolusi Konflik Berbasis Adat di Aceh: Studi tentang azas dan dampaknya dalam membangun perdamaian di Lhokseumawe,” *ARICIS Proceedings*, 1.1 (2016), 591.

⁸⁰Robert M.Z Doyle Paul Johnson Lawang, *Sociological Theory Classical Founders and Contemporary Perspective* (Jakarta: Gramedia Pustaka utama, 1990). h. 269.

di provokasi (*bellum omnium contra omnes*).⁸¹

Salah satu cara untuk meningkatkan kesadaran masyarakat terhadap perbedaan-perbedaan yang terdapat di dalamnya adalah dengan melakukan pendekatan dialog rakyat (*folk dialogue*). Gagasan *folk dialogue* ini tidak hanya tertuju kepada elit-elit dalam masyarakat saja seperti elit agama dan politik yang sekarang ini sering terjadi, tetapi dialog yang dilangsungkan kepada semua lapisan masyarakat tanpa memandang status sosial di dalamnya. Menurut Izak Laktu, mengatakan bahwa *folk dialogue* merupakan tindakan dalam masyarakat untuk menjawab permasalahan-permasalahan di dalamnya sebagai *interreligious engagement*. *Interreligious engagement* dialog ini dalam pandangan Izak Laktu sangat berbeda dengan dialog agama yang hanya berfokus kepada teks-teks regulasi secara tertulis yang dilakukan secara formal,⁸² sedangkan *interreligious engagement* dilakukan di ruang non-formal yang mengutamakan teks-teks lisan dalam bentuk percakapan sehari-hari di ruang publik.

Dalam upaya mengakhiri konflik di Aceh Singkil maka upaya *interreligious engagement* Izak Laktu di atas perlu untuk diterapkan di Aceh Singkil. Dalam mengaggas *interreligious engagement* ini setidaknya menggunakan dua tahap yakni (1) proses dialog formal yang melibatkan masyarakat primordial yang saling menghargai dalam suatu rapat mukim (Kemukiman), pulung mekaum dan rapat-rapat adat lainnya dan (2) proses dialog non-formal yakni dialog yang dilakukan dalam ruang publik sebagai modal yang dapat dijaikan masyarakat untuk meningkatkan pemahaman masyarakat tentang keberagaman yang terdapat di dalamnya. Dalam konteks ruang publik

⁸¹Jusmalia Oktaviani dan Teguh Puja Pramadya, "Model Negara Kekuasaan: Orde Baru dalam Tinjauan Pemikiran Hobbes dan Niccolo Machiavelli," *Indonesian Perspective*, 4.2 (2019), 181.

⁸²Izak Y. M. Lattu, "Orality and Interreligious Relationship: The Role of Collective Memory in Christian Muslim Engagements in Maluku, Indonesia" (Disertasi. Universitas Berkeley, California, 2014). h. 224.

di Singkil, dialog non-formal ini dapat dilakukan dalam bentuk pertemuan masyarakat di Kedai Kopi (warung) yang sudah menjadi tradisi masyarakat di Aceh pada umumnya untuk membicarakan berbagai hal dalam bentuk diskusi di kedai kopi. Dari proses dialog *interreligious engagement* tersebut dalam pandangan Lattu memerlukan kehadiran struktural (pemerintah) sebagai landasan hubungan antar agama di runag publik. Pendapat Izak Lattu tersebut sebenarnya selaras dengan Jean-Jacques Rousseau⁸³ dan Baruch De Spinoza⁸⁴ yang mengatakan pentingnya negara hadir dalam kehidupan manusia, karena dengan adanya negara diharapkan mampu mengendalikan manusia dari kecenderungan alamiah manusia untuk berkompetisi yang berpotensi melahirkan konflik.⁸⁵ Keberadaan negara dengan aturan-aturan yang telah disepakati tersebut tidak bertujuan untuk membatasi kebebasan manusia, tapi lebih kepada untuk mengaturnya supaya tidak terjadi benturan kepentingan.⁸⁶

Berdasarkan fakta di lapangan bahwa masyarakat Singkil yang multietnis memerlukan identitas bersama sebagai orang Singkil, melalui dialog-dialog rakyat yang melintasi sekat-sekat perbedaan suku dan agama. dialog-dialog rakyat dilaksanakan dalam keseharian tersebut merupakan sarana integrasi sosial yang efektif untuk memangkas gap-gap sosial di dalam masyarakat. upaya dialog rakyat tersebut sejalan dengan teori struktural fungsional yang di gagas oleh August Comte, Emile Durkheim dan Herbet Spencer, dimana

⁸³Noel Malcolm, "A Summary Biography of Hobbes". In *The Cambridge Companion to Hobbes*. Tom Sorell, ed. (London: Cambridge University Press, 2006). h. 41.

⁸⁴Willi Goetschel, "Spinoza, Heresy, and the Discourse of Modernity," *Canonization and Alterity: Heresy in Jewish History, Thought, and Literature*, 14 (2020), 301–5 <<https://doi.org/https://doi.org/10.1515/9783110671582>>.

⁸⁵Sirilus Yekrianus, "Kebebasan Beragama di Indonesia dalam Terang Pemikiran Baruch de Spinoza," *FOCUS*, 2.2 (2021), 69.

⁸⁶Benedict de Spinoza, *A Theological-Political Treatise* (New York: Cambridge University Press, 2007), h. 247.

dalam pandangan teori struktural fungsional menekankan adanya proses-proses sosial yang mendasarkan kepada nilai-nilai solidaritas, integrasi dan keseimbangan sosial,⁸⁷ karena dalam pandangan teori struktural fungsional masyarakat tidak dilihat sebagai suatu system ketegangan yang dapat melahirkan konflik, tapi masyarakat dipandang sebagai sistem yang aman, damai dan bersatu.

Dengan adanya dialog kerakyatan tersebut, diharapkan masyarakat dapat mentransformasikan pemahaman dan sikap dalam pergaulan yang multientis di dalam masyarakat. Tranformasi sikap tersebut dimuali dari perubahan mindset dalam kelompok masyarakat dari *ekslusifisme* menjadi *inklusifisme* dan *pluralism*, dari kesombongan sosial menjadi kesadaran sosial akan perbedaan-perbedaan yang terdapat ditengah-tengah masyarakat. Adanya sikap *pluraslime* didalam masyarakat, maka hubungan masyarakat akan terjalin dengan saling menghargai, menghormati antar sesama masyarakat serta memanfaatkan perbedaan-perbedaan tersebut secara produktif dan positif untuk kepentingan bersama. Dalam konteks Islam, *pluralism* merupakan suatu keniscayaan (sunatullah) yang tentunya tidak hanya sekedar pengakuan semata, tetapi bagaimana pemanfaatan perbedaan tersebut dapat mendatangkan manfaat dan nilai tambah kepada sesama masyarakat dalam kehidupan sehari-hari.⁸⁸

Dari proses dialog kerayatan tersebut diharapkan dapat melahirkan identitas bersama masyarat Singkil yang penuh dengan kebersamaan serta saling mengharagai antar setiap masyarakat baik dari segi suku, ras maupun agama. Proses pembentukan identitas sosial menurut Peter L Berger terjadi dalam tiga tahapan yaitu, *eksternalisasi*,

⁸⁷Khusniati Rofiah, "Dinamika Relasi Muhammadiyah dan NU Dalam Perspektif Teori Konflik Fungsional Lewis A. Coser," *Kalam*, 10.2 (2017), 470 <<https://doi.org/10.24042/klm.v10i2.10>>.

⁸⁸Abuddin Nata, *Sosiologi Pendidikan Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2016), h. 254.

objektivikasi dan *internalisasi*.⁸⁹ Tahap *eksternalisasi* terjadi apabila terdapat proses pemberian tanggapan terhadap stimulus yang datang dari luar individu tersebut, jika tindakan yang dilakukan dalam menanggapi stimulus tersebut dianggap bisa menyelesaikan permasalahan yang ada, maka tindakan tersebut akan dilakukan secara berulang-ulang.⁹⁰ Tahapan yang kedua adalah *objektivikasi* yaitu terbentuknya kesadaran yang logis dalam diri individu sehingga ia dapat merumuskan bahwa suatu fakta dapat terjadi disebabkan adanya kaidah yang mengaturnya. Pada tahap kedua ini terdapat institusional dan legitimasi yang membuat pemahaman yang terdapat dalam masyarakat menjadi objektif dan sesuai dengan realitas yang dihadapi.⁹¹ Sedangkan proses yang ketiga adalah *objektivikasi* proses ini disebut juga sebagai proses sosialisasi yang mana pada proses ini manusia (individu) merupakan hasil produk dari bentukan dalam masyarakat. Dengan demikian realitas sosial akan menjadi *taken granted* tanpa dipersoalkan oleh kelompok masyarakat yang lainnya.⁹²

⁸⁹Adib Sofia, "Identitas Dan Interaksi Sosial-Keagamaan Masyarakat Belitung: Tinjauan Atas Dampak Tourism Pasca-Meledaknya Laskar Pelangi," *Jurnal Sosiologi Agama*, 9.1 (2017), 1 <<https://doi.org/10.14421/jsa.2015.091-01>>.

⁹⁰Geger Riyanto, *Peter L Berger: Perspektif Meta Teori Pemikiran* (Jakarta: LP3ES, 2009), h. 112.

⁹¹Geger Riyanto, *Peter L Berger: Perspektif Meta Teori Pemikiran ...*, h. 110-111.

⁹²Sindung Haryanto, *Spektrum Teori Sosial: Dari Klasik hingga Postmodern* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2012), h. 153-154.

BAB VI

KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PERSPEKTIF KEHIDUPAN BERBANGSA DAN BERNEGARA DI INDONESIA

Indonesia sebagai negara dengan jumlah penganut agama Islam terbesar di dunia telah menarik perhatian sejumlah kalangan untuk menjadikan Indonesia sebagai laboratorium dalam menjalankan kehidupan masyarakat yang *plural*.¹ Hal-hal yang paling menarik dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia bahwa masyarakat yang dominan menganut Islam sebagai agama tapi tidak serta-merta membuat landasan konstitusi negara didasarkan kepada paham satu keagamaan yang dominan seperti Islam.² Indonesia justru menjadikan Pancasila sebagai sumber segala hukum dan ideologi negara dengan semboyan *Bhineka Tunggal Ika* (berbeda-beda tapi tetap satu) hal ini memiliki arti bahwa semua komponen negara dan masyarakat dapat memahami bahwa perbedaan-perbedaan yang terdapat di dalam masyarakat dapat dijadikan sebagai kekuatan positif untuk membangun persatuan dan kesatuan bangsa serta kemajuan Indonesia.³

¹J.Paul S Manzanilla, "Activists in Transition: Progressive Politics in Democratic Indonesia," *Southeast Asian Studies*, 10.3 (2021), 445.

²Salman Maggalatung, "Moderasi Beragama dalam Perspektif Kehidupan Berbangsa dan Bernegara," dalam *Konstruksi Moderasi Beragama Catatan Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta* (Tangerang Selatan: PPIM UIN Jakarta, 2021), h. 195.

³Ella Silvia et al., "Globalization Impacts on Pancasila Economic System

Perbedaan agama dan keyakinan di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang *plural* tidak jarang dimanfaatkan oleh oknum-oknum yang tidak bertanggung-jawab untuk mengambil kepentingan kelompoknya masing-masing.⁴ Hal ini bisa kita lihat dari sejumlah pelanggaran/kekerasan terhadap kebebasan beragama di Indonesia pada tahun 2021 yang bersumber dari Setara Institut menjelaskan bahwa terdapat 171 peristiwa pelanggaran dan 318 tindakan pelanggaran yang terjadi di Indonesia. Data ini menggambarkan bahwa masih tingginya angka kekerasan terhadap umat beragama di Indonesia walaupun data tersebut diklaim turun bila dibandingkan dengan tahun 2020 dimana pelanggaran kebebasan beragama terdapat 180 peristiwa pelanggaran dan 424 tindakan pelanggaran.⁵

Inilah tantangan bagi masyarakat dan pemerintah ke depannya untuk sama-sama bahu-membahu dalam mewujudkan masyarakat yang toleran serta mengurai esensi dari suatu perbedaan tersebut. Beragama sudah seharusnya dijadikan sebagai simbol untuk mewujudkan perdamaian dan solidaritas kemanusiaan. Pada dasarnya nilai-nilai universal agama adalah untuk menjaga kehidupan manusia agar selalu dalam koridor yang harmonis, damai dan penuh dengan rasa persaudaraan serta gotong royong.

Kebebasan untuk beragama merupakan kebebasan yang sangat mendasar bagi manusia (*fundamental*) dimana kebebasan beragama tersebut merupakan satu hak yang tidak bisa dikurangi dalam keadaan seperti apa pun (*non-derogable rights*).⁶ Hak untuk beragama dan

in Indonesia Implies on a Major Legal Reinforcement,” in *3rd Tarumanagara International Conference on the Applications of Social Sciences and Humanities (TICASH 2021)* (Atlantis Press, 2022), h. 1307–11.

⁴D S Truna dan T Zakaria, *Prasangka Agama dan Etnik* (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2021), h. 27.

⁵“Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan Di Indonesia 2021 | Setara Institute” <<https://setara-institute.org/kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-di-indonesia-2021/>> [diakses 25 Agustus 2022].

⁶Nurul Makrifah, “Hak Asasi Manusia Dalam Pandangan Islam,” *At-Turost*:

menjalankan ajaran agama merupakan hak yang tidak dapat diambil oleh siapa pun (*unalienable*) karena hak tersebut diputuskan sendiri oleh setiap individu tanpa adanya intervensi dari mana pun.⁷ Maka untuk itu negara harus memberikan suatu jaminan kepada warga negara untuk menjalankan ajaran agamanya sesuai dengan keyakinan yang dianut tanpa adanya intervensi dari pihak mana pun.

A. Kebebasan beragama perspektif negara hukum Indonesia

Jika kita merujuk kepada sila pertama Pancasila dan pasal 29 Konstitusi UUD 1945, maka bisa kita lihat bahwa Indonesia adalah negara yang menganut *monoteis* dalam mengatur agama masyarakatnya.⁸ Negara berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa mengindikasikan bahwa negara Indonesia bukanlah negara yang berdasarkan kepada agama (*integralistik*) karena dalam konstitusi Indonesia tidak menyatakan bahwa negara Indonesia disandarkan kepada suatu agama tertentu.⁹

Dalam praktiknya Indonesia hanya mengakui keberadaan enam agama menjadi agama resmi negara berdasarkan Penetapan Presiden Nomor 1 Tahun 1965 tentang *Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama*, yakni Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu.¹⁰ Selain keenam agama tersebut negara Indonesia juga

Journal of Islamic Studies, 8.1 (2021), 17–31.

⁷Garvey dan Berg Mc Connell, *Religion and The Constitution* (New York: Aspen Publisher, 2006), h. 49.

⁸Lorraine V Aragon, “Pluralities of Power in Indonesia’s Intellectual Property Law, Regional Arts and Religious Freedom Debates,” in *Anthropological Forum* (London: Taylor & Francis, 2022), xxxii, hal. 20–40.

⁹Osian Orjumi Moru, “Agama dan Politik: Perbandingan Sosio-Historis Antara Konteks Indonesia dan Kerajaan Israel Bersatu,” *Jurnal Ilmiah Religiosity Entity Humanity (JIREH)*, 4.1 (2022), 104–23.

¹⁰Paul Marshall, “The Ambiguities of Religious Freedom in Indonesia,” in *Review of Faith & International Affairs*, 1 ed. (London: Taylor & Francis Group, 2018), h. 85–96.

mengakui keberadaan aliran kepercayaan yang disebut sebagai agama asli nusantara berdasarkan keputusan Mahkamah Konstitusi (MK) Republik Indonesia tanggal 17 November tahun 2017.¹¹

Perlindungan hukum terhadap kebebasan kehidupan beragama di Indonesia sebenarnya telah diatur dalam pasal 28 dan 29 ayat 2 UUD 1945 yakni “Kemerdekaan berserikat dan berkumpul, mengeluarkan pikiran dengan lisan dan tulisan dan sebagainya ditetapkan dengan undang-undang.” dan “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. Perlindungan terhadap kebebasan dalam menjalankan ajaran agama kemudian dipertegas kembali dalam Undang-undang No. 12 Tahun 2005 tentang *Pengesahan International Covenant on Civil and Political Rights (Covenant Internasional Tentang Hak-hak Sipil Dan Politik)* serta Undang-undang No. 39 Tahun 1999 *tentang Hak Asasi Manusia*.¹²

Semua aturan undang-undang tersebut secara jelas memberikan jaminan perlindungan hukum kepada setiap warga negara Indonesia untuk menjalankan dan mengekspresikan ajaran agama yang diyakininya. Dalam UU No. 12 Tahun 2005, agama dapat dipahami dalam artian yang luas, hal ini menunjukkan bahwa keyakinan dan kepercayaan (agama tradisional) maupun keyakinan yang baru dibentuk bisa dikatakan sebagai agama.¹³ Hal ini selaras dengan definisi agama yang dikeluarkan oleh pengadilan Amerika pada tahun 1980¹⁴

¹¹Tesa Amyata Putri, Bintarsih Sekarningrum, dan Muhammad Fedryansyah, “Gerakan Sosial dan Mobilisasi Sumber Daya dalam Memperjuangkan Pengakuan Kepercayaan Berbeda,” *Jurnal Socius: Journal of Sociology Research and Education*, 9.1 (2022), 22–31.

¹²Regita Puspitasari, Dinie Anggraeni Dewi, dan Yayang Furi Furnamasari, “Hak Asasi Manusia untuk Kebebasan Beragama,” *Jurnal Pendidikan Tambusai*, 5.3 (2021), 7304–9.

¹³Putri, Sekarningrum, dan Fedryansyah.

¹⁴Frank S Ravitch, “Law And Religion A Reader: Cases, Concepts, And Theory,” in *American Case Book Series*, 2008, h. 580.

yang menyebutkan *“To one’s views of his relations to his Creator, and to the obligations they impose of reverences for his being and character, and of obedience to his will”*. (pandangan seseorang atas hubungan dirinya dengan penciptanya dan kewajiban untuk menghormati karakternya dan menjalankan perintahnya). Jadi pada dasarnya tidak ada batasan tentang suatu agama, sepanjang dia menyangkut keyakinan seseorang tentang tuhan, maka keyakinan tersebut dapat diartikan dengan agama.

Kembali kepada poin kebebasan hidup beragama di Indonesia sebagaimana yang telah penulis jelaskan di awal subbab ini bahwa landasan utama untuk jaminan kebebasan beragama di Indonesia adalah pasal 29 UUD 1945. Hal ini menunjukkan bahwa konstitusi Indonesia telah mengakui perbedaan agama yang terdapat di dalam masyarakat serta memberi jaminan kepada masyarakat yang berbeda tersebut untuk menjalankan ajaran agama sesuai dengan keyakinannya yang merupakan bentuk perwujudan dari kemerdekaan yang paripurna.¹⁵

Pada amandemen kedua UUD 1945 pada tahun 2000 juga memberikan perhatian yang khusus terhadap jaminan kebebasan hidup beragama di Indonesia dengan membuat bab khusus tentang Hak Asasi Manusia pada Pasal 28E dan Pasal 28I. Pasal 28E UUD 1945 menyatakan:

- 1) *Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.*
- 2) *Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan,*

¹⁵Nurfaika Ishak dan Romalina Ranaivo Mikea Manitra, “Constitutional Religious Tolerance in Realizing the Protection of Human Rights in Indonesia,” *Journal of Human Rights, Culture and Legal System*, 2.1 (2022), 31–44 <<https://doi.org/10.53955/jhcls.v2i1.24>>.

menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.

Sedangkan Pasal 28I ayat (1) UUD 1945 menyatakan, “*Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun*”

Terkait kebebasan beragama dalam konstitusi Indonesia diatas kemudian diperkuat kembali dalam UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Kebebasan dalam memeluk agama dan mengamalkannya sebagai hak dasar bagi manusia yang tidak boleh dikurangi dalam keadaan apa pun (*non-derogable rights*).¹⁶ Hal ini telah ditegaskan dalam Pasal 3 ayat (3) UU No. 39 tahun 1999 dimana dijelaskan bahwa setiap orang berhak atas perlindungan hak asasi manusia dan kebebasan dasar manusia tanpa diskriminasi. Begitu pun halnya dalam Pasal 4 dipertegas kembali bahwa hak beragama merupakan hak dasar bagi masyarakat yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun serta tidak dapat dikurangi oleh siapapun.¹⁷

Kebebasan beragama dan beribadah sejatinya telah mendapatkan perlindungan yang jelas dalam UU No. 39 tahun 1999.¹⁸ Selain kedua pasal diatas yang telah memberikan jaminan perlindungan untuk pemenuhan hak mendasar dalam berkeyakinan, juga terdapat penegasan kembali dalam Pasal 22 ayat (1) dan (2) yang memperkuat dua pasal sebelumnya. Dalam pasal ini negara menjamin kepada setiap

¹⁶Marew Abebe Salemot, “Non-derogable Rights during State of Emergency: Evaluation of the Ethiopian Legal Framework in Light of International Standards,” *Hawassa UJL*, 5 (2021), 179.

¹⁷Fadilah Dewi Anggun Permatasari, “Perlindungan Hak Terhadap Kelompok Minoritas Agama,” in *Seminar Nasional-Kota Ramah Hak Asasi Manusia*, 2021, h. 186–95.

¹⁸I Nyoman Budiana, “Legitimacy of the Dissolution of Beliefs by Community Organizations,” *International Journal of Research in Community Services*, 3.1 (2022), 35–45.

warga negara Indonesia untuk memeluk agama yang diyakininya, serta jaminan yang sama juga berlaku bagi setiap warga negara untuk menjalankan ritual-ritual ibadah dari agama yang diyakininya tersebut secara merdeka tanpa diskriminasi.¹⁹

UU No. 39 Tahun 1999 juga telah mengatur tentang kebebasan beragama bagi anak yang termuat dalam Pasal 55. Jaminan negara dalam memberikan kebebasan beragama kepada anak untuk beribadah ini disesuaikan dengan tingkat intelektualitas dan usianya, artinya tidak dibenarkan memaksa anak menjalankan ajaran agama yang diluar daya nalar pikir yang belum seharusnya untuk dilakukan oleh anak. Ketentuan kebebasan beragama terhadap anak ini sesuai dengan Pasal 55 ini tetap memberikan kewajiban kepada orang tua dan walinya untuk memberikan bimbingan terhadap anak.

Terkait kebebasan beragama bagi anak, sebelum UU No. 39 Tahun 1999 berlaku telah terlebih dahulu dikeluarkan Keputusan Presiden (Keppres) Republik Indonesia No. 36 Tahun 1990 tentang Pengesahan *Convention on The Rights of The Child* (Konvensi Tentang Hak-hak Anak). Dalam Pasal 2 ayat (1) Keppres ini menjelaskan bahwa negara memberikan jaminan tidak ada diskriminasi terhadap anak berdasarkan agamanya.

Begitu pun halnya dengan UU No. 12 Tahun 2005 tentang *Pengesahan International Covenant on Civil and Political Rights* (*Covenant Internasional Tentang Hak-Hak Sipil Dan Politik*) dalam Pasal 2 ayat (1) dengan tegas menjelaskan bahwa negara menjamin dan menghormati setiap agama warga negara dan terhindar dari tindakan diskriminatif. Sementara dalam Pasal 18 ayat 1- 4 UU No. 12 Tahun 2005 disebutkan bahwa:

1) *Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, bernurani dan*

¹⁹Vony Sulistyorini, Riko Silaen, dan Andries Yosua, "Peran Gereja dalam Penegakan Hak Asasi Manusia di tengah Keberagamaan," *PROSIDING PELITA BANGSA*, 1.2 (2022), 116–21.

beragama. Hal ini mencakup kebebasan untuk menganut atau memilih agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk mengejawantahkan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, penataan, pengamatan dan pengajaran;

- 2) Tidak seorang pun dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk menganut atau memilih agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya;*
- 3) Kebebasan untuk mengejawantahkan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan berdasarkan hukum, dan apabila diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan dan atau moral masyarakat, atau hak-hak dan kebebasan mendasar orang lain;*
- 4) Negara-negara Pihak pada Covenant ini berjanji untuk menghormati kebebasan orang tua, dan apabila diakui, wali hukum yang sah, untuk memastikan bahwa agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri.*

Ketentuan pasal 18 diatas merupakan pasal utama dalam mengatur kebebasan beragama di dunia Internasional. Pasal tersebut memberikan pengertian kepada setiap warga negara serta kehadiran negara untuk menghormati kepercayaan masyarakat yang meliputi hak untuk beragama, hak untuk berpindah agama, hak untuk beribadah sesuai dengan keyakinan, hak untuk mengajarkan agamanya. Hak- hak tersebut dapat dilaksanakan baik secara individu ataupun kelompok dan pelaksanaan hak tersebut dapat dilakukan baik di tempat umum maupun tempat pribadi.²⁰

Latar belakang keberadaan pasal perlindungan agama dalam

²⁰Dedy Yuliansyah dan Basri Effendi, "Tanggung Jawab Negara Dalam Menjamin Kebebasan Beragama," *Jurnal Hukum dan Keadilan* MEDIASI, 8.1 (2021), 65–78.

ICCPR yang telah diratifikasi Indonesia melalui UU No. 12 Tahun 2005 merupakan bentuk perlindungan terhadap kalangan agama minoritas dalam suatu wilayah negara.²¹ Karena dalam sejarah masyarakat internasional sering terjadi pelanggaran hak-hak kebebasan hidup beragama seseorang yang menganut agama minoritas dalam suatu wilayah dan negara. Alasan lain dari pasal 18 ini adalah adanya kesulitan yang dihadapi oleh sebuah negara dalam menerapkan aturan kebebasan hidup beragama yang disebabkan oleh adanya perbedaan politik, sosial, agama dan budaya dalam suatu negara. Dengan adanya perbedaan-perbedaan tersebut dapat memberikan penilaian yang berbeda pula dalam memberikan standarisasi hak kebebasan beragama bagi masyarakat.²²

Adapun hak individu yang dilindungi dalam kebebasan beragama dan berkeyakinan mengacu pada Pasal 18 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia 1948 dan Pasal 18 ICCPR. Deklarasi menyatakan adanya kehendak politik, sedangkan covenant mengikat secara hukum. Rumusan Pasal 18 ICCPR menyatakan:

1. Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, keyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain. Baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, penataan, pengamalan dan pengajaran;
2. Tidak seorang pun dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya;

²¹Wahyu Nugroho, "Konsistensi Pemerintah Indonesia dalam Political Will Pasca Keikutsertaan Ratifikasi Perjanjian Internasional di Bidang HAM," *Jurnal Hukum*, 28.2 (2022), 1025–60.

²²SBMI, "Belajar tentang Hak Asasi Manusia dari HRWG" <<https://sbmi.or.id/belajar-tentang-hak-asasi-manusia-dari-hrwg/>> [diakses 4 Februari 2022].

3. Kebebasan menjalankan dan menentukan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan berdasarkan hukum, dan yang diperlukan untuk melindungi keselamatan, ketertiban, kesehatan, atau moral masyarakat atau hak-hak dan kebebasan mendasar orang lain; dan
4. Negara pihak dalam covenant ini berjanji untuk menghormati kebebasan orang tua dan apabila diakui wali hukum yang sah, untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri.

Kebebasan hidup beragama di Indonesia selain diatur dalam UU HAM juga diatur dalam Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) dalam Pasal 156a yang mengatur terkait larangan untuk melakukan ujaran kebencian terhadap agama di Indonesia serta Pasal 157 KUHP memuat larangan mengenai penyebarluasan kebencian antar golongan di Indonesia melalui tulisan.²³ Kedua pasal tersebut dirumuskan secara *formil* dimana yang menjadi objek pidana adalah pernyataan perasaan yang bernuansa permusuhan, kebencian serta merendahkan golongan maupun agama tertentu. Keberadaan pasal tentang perlindungan agama di KUHP ini merupakan perintah dari Penetapan Presiden No. 1 Tahun 1965 yang terdapat dalam Pasal 4/ PnPs/1965.²⁴

Diskursus mengenai hubungan antara agama di Indonesia secara umum dibahas dalam dua *term* yaitu (1) Kebebasan beragama seperti yang telah penulis uraikan di atas dan (2) Kerukunan beragama. Kerukunan agama sering dijabarkan untuk membatasi kebebasan

²³Rani Dewi Kurniawati, "Perbuatan Membela Agama Menurut Konsep Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP)," *Journal Presumption of Law*, 3.1 (2021), 19–35.

²⁴Cut Aja et al., "Studi Perbandingan Jaminan Perlindungan Terhadap Hak Asasi Manusia Tentang Kebebasan Beragama Di Negara Republik Indonesia Dan Negara Kerajaan Thailand," *Jurnal Ilmiah Bidang Hukum Kenegaraan*, 2.November (2018), 750.

agama. Dalam bahasa lain, kebebasan beragama sering dibatasi oleh konsep kerukunan agama untuk kepentingan bersama warga negara.

B. Kebebasan beragama dengan pembatasan di Indonesia

Dalam konteks kebebasan beragama tidak hanya menyangkut kebebasan dalam memeluk agama saja, tapi berkaitan erat dengan kebebasan dalam menjalankan ritual-ritual agama yang diyakininya tersebut. Kebebasan beragama pada dasarnya dapat ditafsirkan berbeda-beda oleh setiap orang tergantung kebudayaan yang mempengaruhi dilingkungannya.²⁵ Dalam *European Convention on Human Rights* (ECHR)²⁶ dijelaskan pada Pasal 9 bahwa kebebasan agama dapat dibagi ke dalam dua bentuk kebebasan yakni (1) kebebasan untuk memilih atau menganut agama atau kepercayaan atas keinginannya sendiri (*forum internum*) dan (2) kebebasan untuk memanifestasikan agama dan kepercayaan yang dianutnya (*forum eksternum*).²⁷

Kebebasan beragama *forum internum* merupakan kebebasan *absolut* yang tidak diperkenankan untuk mengurangi dan mengintervensinya dari pihak mana pun baik oleh kelompok masyarakat maupun oleh pemerintah.²⁸ Sedangkan kebebasan beragama dalam konteks *forum eksternum* adalah kebebasan beragama yang tidak *absolut* artinya negara dapat membatasi kebebasan warga

²⁵Anat Scolnicov, *The Right to Religious Freedom in International Law Between Group Rights and Individual Rights* (New York: Routledge, 2011), h. 23.

²⁶"European Convention on Human Rights" <<https://doi.org/10.1017/S0008197300013908>>.

²⁷Merilin Kiviorg, "Collective Religious Autonomy under European Convention on Human Rights: The UK Jewish Free School Case in International Perspective," *European University Institute Florence, Max Weber Programme*, 2010, hal. 3 <http://cadmus.eui.eu/bitstream/%0Ahandle/1814/15236/MWP_2010_40.pdf>.

²⁸Susie Alegre, "Regulating around freedom in the 'forum internum,'" in *ERA Forum* (Springer, 2021), xxi, h. 591–604.

negaranya selama pembatasan yang dilakukan tersebut masih dalam koridor Hak Asasi Manusia yang tidak diskriminatif.²⁹ Dalam Hukum HAM Internasional terkait pembatasan kebebasan beragama ini ada beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh sebuah negara untuk melakukan pembatasan tersebut sebagai berikut:

1. Pembatasan kebebasan beragama harus diatur dengan hukum. Hal ini bertujuan agar negara dan para penegak hukum tidak semena-mena dalam melakukan pembatasan terhadap keyakinan masyarakatnya;
2. Pembatasan yang dilakukan bertujuan untuk melindungi keselamatan, ketertiban, Kesehatan, moral dan hak kebebasan orang lain;
3. Pembatasan kebebasan beragama tidak boleh bersifat diskriminatif;
4. Pembatasan kebebasan beragama harus sebanding dengan permasalahan yang terjadi akibat dari pelaksanaan suatu hak.³⁰

Pembatasan kebebasan beragama ini merupakan bentuk ruang yang diberikan HAM internasional melalui ICCPR kepada suatu pemerintah untuk melakukan pembatasan yang ideal sesuai dengan kepentingan nasional serta keamanan dan keselamatan rakyat (Pasal 18 (3) ICCPR).³¹ Dari sini dapat kita pahami bahwa pembatasan kebebasan beragama dapat dilakukan dengan tujuan sebagai berikut:

1. Pembatasan kebebasan beragama dilakukan untuk keperluan perlindungan keamanan publik;

²⁹Thomas Onggo Sumaryanto, "Kesalahan Konsep Antara Kebebasan Beragama Dan Penistaan Agama Dalam Ruang Publik Indonesia," *Jurnal Hukum Magnum Opus*, 4.1 (2021), 23–36.

³⁰Dian Novianti, "Hak Atas Kebebasan Beragama Di Indonesia," in *Seminar Nasional-Kota Ramah Hak Asasi Manusia*, 2021, h. 140–48.

³¹Maksimus Regus, Marianus Tapung, dan Marianus S Jelahun, "Beyond the Right to Have Freedom: Religion and Belief in the Context of COVID-19 Health Emergency Regulation in Indonesia," *Journal of Human Rights and Social Work*, 2022, 1–8.

2. Pembatasan kebebasan beragama bertujuan untuk melindungi tatanan/ketertiban publik;
3. Pembatasan yang dilakukan dalam rangka perlindungan Kesehatan publik;
4. Pembatasan kebebasan beragama dalam rangka perlindungan moral, dan
5. Pembatasan kebebasan beragama dalam rangka memenuhi dan melindungi hak-hak kebebasan yang fundamental orang lain.

Terkait dengan pembatasan kebebasan beragama ini, negara Indonesia telah sendiri telah melakukan pengaturan pembatasan terkait izin pendirian rumah ibadah baru melalui Pasal 70 UU No. 39 Tahun 1999³² dan Peraturan Bersama Menteri (PBM) No. 9 dan 8 tahun 2006. Dikatakan sebagai pembatasan kebebasan beragama dikarenakan umat beragama di Indonesia tidak bisa bebas dalam melakukan pembangunan rumah ibadah baru tanpa adanya izin dari pemerintah atas rekomendasi Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB).³³

Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan Nomor 8 tahun 2006 tentang *Pedoman Pelaksanaan Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Rumah Ibadah*. PBM No. 9 dan 8 ini merupakan bentuk penyempurnaan terhadap aturan sebelumnya yang telah disahkan dalam Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri

³²Pasal 70. "Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan oleh Undang-undang dengan maksud untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, keamanan dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis."

³³Abdul Jamil Wahab, "Resolusi Konflik Struktural dan Kultural: Studi Kasus Perusakan Rumah Ibadah Ahmadiyah di Sintang Kalbar," *Harmoni*, 20.2 (2021), 188–208.

Dalam Negeri Nomor 1 Tahun 1969 tentang *Pelaksanaan Tugas Aparatur Pemerintahan dalam Menjamin Ketertiban dan Kelancaran Pelaksanaan Pengembangan dan Ibadat Agama oleh Pemeluk-pemeluknya*.³⁴

Dengan adanya PBM tersebut yang diperkuat dengan Pasal 70 UU HAM tahun 1999, maka pembatasan kebebasan beragama di Indonesia sudah memenuhi unsur pembatasan yang diatur dalam Pasal 18 ayat (3) ICCPR sebagai kovenan internasional terkait hak-hak sipil dan politik. Pembatasan pembangunan rumah ibadah yang diatur dalam PBM dalam rangka memberikan rasa keadilan kepada pemeluk agam di Indonesia khususnya bagi kalangan minoritas dalam suatu daerah, karena rentan untuk mendapatkan diskriminasi dalam pemenuhan hak-hak *fundamental* mereka sebagai warga negara yang dijamin kebebasannya oleh negara.³⁵

Dalam pembatasan kebebasan pendirian rumah ibadah di Indonesia diatur dalam Bab IV Pasal 13-17 PBM No. 9 dan 8 Tahun 2006. Berdasarkan dari ketentuan Pasal 13 dijelaskan bahwa untuk membangun rumah ibadah harus berdasarkan keperluan yang nyata dari pengguna rumah ibadah yang akan didirikan, artinya dalam mendirikan rumah ibadah dalam suatu daerah harus dengan pertimbangan komposisi penduduk yang ideal dengan rumah ibadah yang akan dibangun dalam suatu desa dengan tetap mempertimbangkan kerukunan antar umat beragama di lingkungan rumah ibadah baru yang akan dibangun tersebut.³⁶

³⁴Iman Pasu Purba dan Permai Yudi, "Implementasi Jaminan Konstitusi terhadap Kebebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia," *JPK (Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan)*, 4.2 (2019), 40–52.

³⁵"Menag: Pelaksanaan Ibadah di Rumah Ibadah Merujuk PBM Pendirian Rumah Ibadah" <<https://kemenag.go.id/read/menag-pelaksanaan-ibadah-di-rumah-ibadah-merujuk-pbm-pendirian-rumah-ibadah-xkvmk>> [diakses 5 September 2022].

³⁶Budi Sulistiyo, Elvira Pakpahan, dan Ramon Novrial, "Harmonizing the Joint Regulation of The Minister Of Religion And The Minister Of Home Affairs Number

Selain faktor kebutuhan masyarakat yang dianggap penting untuk keberadaan suatu rumah ibadah, umat beragama juga diharuskan untuk memenuhi persyaratan administratif dan teknis bangunan gedung dalam pengurusan izin pendirian rumah ibadah. Selain syarat administratif tersebut pendirian rumah ibadah umat beragama di Indonesia juga harus memenuhi syarat khusus yang diatur dalam Pasal 13 ayat (2) berupa adanya daftar nama dan Salinan Kartu Tanda Penduduk (KTP) pengguna rumah ibadah sebanyak 90 orang ditambah dengan daftar nama dan salinan KTP dukungan dari masyarakat sekitar sebanyak 60 orang yang disahkan oleh pejabat desa atau kelurahan. Selain daftar nama dan daftar dukungan, pendirian rumah ibadah baru juga harus mendapatkan rekomendasi tertulis dari kantor kementerian agama dan FKUB kabupaten/kota lokasi tempat rumah ibadah yang akan didirikan.³⁷

Adanya unsur dukungan dari masyarakat diluar pengguna rumah ibadah dalam PBM tersebut adalah salah satu upaya pemerintah untuk memastikan terjalinnya komunikasi dan kerukunan antar pemeluk agama dalam suatu daerah. Dalam hal jumlah daftar nama dan dukungan pembangunan rumah ibadah tidak terpenuhi, maka izin pembangunan rumah ibadah dapat diperluas cakupan wilayahnya dari tingkat desa menjadi kecamatan dan seterusnya (Pasal 13 ayat (3)).³⁸

9 And Number 8 Of 2006 Chapter Iv Concerning The Establishment Of House Of Worship Toward The Difficulties Of Establishing Religious House In Medan City,” in *ICLHR 2021, April 14-15, Jakarta, Indonesia*, 2021, h. 6–14 <<https://doi.org/10.4108/eai.14-4-2021.2312512>>.

³⁷Theodorus Agustinus Hasiholan, Ari Subowo, dan Teuku Afrizal, “Peran Stakeholders dalam Implementasi Peraturan Tata Cara Pemberian izin Rumah Ibadat di Kota Bekasi,” *Journal of Public Policy and Management Review*, 10.3 (2021), 39–60.

³⁸Muhammad Rusdi Rasyid et al., “Resolusi Konflik Sosial Keagamaan Masyarakat Pulau Raam Kota Sorong, Papua Barat,” *TASAMUH: Jurnal Studi Islam*, 13.2 (2021), 327–44.

Hal lain yang tidak kalah penting dalam PBM ini adalah terkait keberadaan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dalam proses perijinan pendirian rumah ibadah umat beragama. FKUB merupakan sebuah badan yang beranggotakan semua unsur agama yang diakui di Indonesia yang terdapat di setiap kabupaten/kota dan provinsi. Salah satu tugas dari FKUB dalam proses perijinan rumah ibadah sebagaimana yang diatur dalam Pasal ayat (1) dan (2) adalah memberikan rekomendasi tertulis atas permohonan pendirian rumah ibadah. Dalam pasal 10 dijelaskan keanggotaan FKUB terdiri dari pemuka dari tiap-tiap agama yang beranggotakan maksimal 21 orang untuk tingkat provinsi dan maksimal 17 orang untuk tingkat kabupaten/kota.³⁹

Itulah serangkaian aturan pemerintah terkait pembatasan kebebasan beragama di Indonesia. Dapat kita mengerti bahwa pembatasan yang dilakukan oleh pemerintah tersebut bertujuan untuk menjaga ketertiban umum mengingat masyarakat Indonesia yang beragam suku dan agama (*pluralis*) yang rentan terjadi gejolak jika tidak diatur dengan jelas baik secara teknis maupun administratifnya. PBM 2 Menteri tersebut adalah aturan secara administratif bagi pemeluk agama dalam menjalankan keyakinannya berupa ritual-ritual ibadah dalam suatu rumah ibadah. Artinya jika selama persyaratan administratif tersebut dapat dipenuhi oleh umat beragama, maka potensi konflik kecil kemungkinan akan terjadi.⁴⁰

Regulasi pendirian rumah ibadah yang telah diatur dalam PBM dua Menteri tersebut merupakan sesuatu yang diperkenannya oleh

³⁹Gita Ajeng Effendy dan Agus Mahfud, "Nganjuk's Inter-Religious Harmony Forum (FKUB) in Handling House of Worship Permit Disputes of Gereja Sidang Jemaah Allah (GSJA) in Kanakan, Nganjuk," *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan*, 14.1 (2021), 74–89.

⁴⁰Jefirstson Richset Riwukore et al., "Tolerance Portraits in Kupang City Based on Dimensions of Perception, Attitude, Cooperation, and Government Role," *Dialog*, 44.1 (2021), 117–28.

prinsip-prinsip hak asasi manusia sebagai *forum eksternum* yang bukan merupakan hak yang mendasar bagi masyarakat. Tapi dalam perjalanannya aturan tersebut masih banyak hambatan dan tantangan yang dihadapi serta tidak sedikit pula yang berakhir dengan konflik antar umat beragama seperti yang terjadi di Aceh Singkil.⁴¹ Penyegehan dan pembakaran gereja yang terjadi di Aceh Singkil pada medio tahun 2000-2015 dikarenakan kurangnya persyaratan administratif dalam bentuk jumlah pengguna rumah ibadah dan dukungan dari masyarakat sekitar.

Setidaknya permasalahan administratif inilah yang menjadi permasalahan pendirian rumah ibadah di Aceh Singkil menurut pemerintah dan FKUB Aceh Singkil.⁴² Kendala administratif yang dialami umat beragama minoritas di Aceh Singkil lebih kepada persebaran umat agama minoritas tersebut tidak merata, sehingga bila kita mengacu kepada Pasal 13 ayat (3) untuk mengurus perijinan dalam lingkup kecamatan dipandang tidak ideal oleh warga masyarakat agama minoritas karena jarak rumah ibadah dengan tempat tinggal masyarakat terlalu jauh.⁴³ Inilah permasalahan utama yang dihadapi kalangan minoritas di Aceh Singkil, disisi lain masyarakat minoritas di sana terkungkung dalam ikatan perjanjian yang telah dibuat sebelumnya yang sebenarnya merupakan produk *inkonstitusional*.

Disisi lain keberadaan PBM 2 menteri yang disahkan pada 26 Maret 2006 tersebut belum sepenuhnya dapat dikatakan sebagai produk hukum yang konstitusional, bila kita mengacu kepada pasal

⁴¹Winda Ika Pratiwi, "Dialog Antar Agama-Konflik: Jalan Damai Konflik Islam-Kristen di Aceh Singkil Tahun 2015," *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, 4.1 (2020), 27–47.

⁴²Hanna Dewi Arintonang, "The Presence of God In The Midst Of Aceh Singkil Suffering," *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian*, 6.1 (2021), 35–45 <<https://doi.org/10.21460/gema.2021.61.584>>.

⁴³"Wawancara dengan Pdt. P. Berutu GKPPD SIOMPIN pada tanggal 3 November 2020."

18 ICCPR yang mengharuskan pembatasan kebebasan beragama dilakukan dengan hukum. Maka untuk itu jika pemerintah benar-benar serius dalam meratifikasi covenant ICCPR maka pemerintah harusnya membuat undang-undang yang khusus mengatur tentang pembatasan kebebasan beragama di Indonesia secara khusus.⁴⁴

Inilah sejumlah pembatasan dalam kebebasan beragama di Indonesia mulai dari pembatasan agama yang diakui sebanyak 6 agama resmi⁴⁵ terdiri dari Islam, Kristen, Katolik, Buddha, Hindu dan Konghucu sampai kepada pembatasan dalam hal pendirian rumah ibadah umat beragama. Walaupun sebenarnya pembatasan dalam hal pendirian rumah ibadah yang diatur dalam PMB 2006 sedikit kontradiktif dengan pasal 29 ayat (2) UUD 1945 yang menyatakan bahwa “negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”.

Dari pemaparan diatas bagi penulis paling tidak terdapat tiga hal yang penting terkait pembatasan kebebasan beragama di Indonesia yaitu (1) PMB dua menteri menunjukkan *paradoks* negara dalam mengatur kebebasan beragama, di satu sisi negara melindungi kebebasan beragama setiap warga negara, tapi disisi yang lainnya melakukan pembatasan terhadap kebebasan tersebut. Satu hal yang paling penting bahwa kebebasan beragama tersebut hanya diberikan bagi agama-agama yang resmi yang telah ditetapkan oleh undang-undang.⁴⁶ Artinya akan terjadi perlakuan diskriminasi bagi warga

⁴⁴Agus Sutroso, dkk, *Pengkajian KOMNAS HAM RI Atas Peraturan Bersama Menteri No 9 dan 8 Terkait Pendirian Rumah Ibadah* (Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, 2020), h. 31-37.

⁴⁵*UndangUndang No 1 PNPS tahun 1965 tentang Pencegahan Penodaan dan Penyalahgunaan Agama.*

⁴⁶“Definisi agama mengacu Departemen Agama pada tahun 1952 bahwa agama memiliki elemenelemen tertentu, seperti nabi, kitab suci, dan pengakuan secara internasional.”

negara penganut agama diluar dari enam agama tersebut, yang tentu saja tidak sesuai dengan covenant ICCPR yang mengatakan bahwa hak beragama sebagai hak yang tidak dapat dikurangi dalam kondisi apa pun. (2) adanya perbedaan antara konsensus kebebasan beragama di Indonesia dengan dunia internasional. Perbedaan tersebut terlihat dari pembatasan jumlah agama yang diakui sebagai agama warga negara serta adanya pembatasan pendirian rumah ibadah bagi enam agama resmi tersebut juga menjadi *kontradiktif* dengan aturan hak asasi internasional.⁴⁷

Sepertinya dalam konteks kebebasan beragama Indonesia tidak sepenuhnya dapat dikatakan sebagai negara *pluralis*, tapi lebih kepada *pluralisme* terbatas dalam masalah kebebasan beragama tersebut. *Pluralisme* terbatas ini sejalan dengan konsep *delimited pluralism* yang digagas oleh Julia Howell. Konsep *pluralism* terbatas dilakukan Julia Howell untuk membahas tiga komunitas agama di Indonesia diluar agama resmi negara yakni *Salamullah*, *Brahma Kumaris*, dan *Anand Ashram*. Dalam pernyataannya Howell mengatakan bahwa ketiga komunitas tersebut bisa dikatakan sebagai agama baru yang ada di Indonesia, tetapi keberadaan mereka sebagai agama di Indonesia harus beradaptasi dengan sejumlah regulasi terkait agama di Indonesia. Secara tidak langsung ketiga komunitas tersebut dikeluarkan secara paksa dari komunitas agama di Indonesia berdasarkan undang-undang dan kebijakan aturan dari Kementerian Agama.⁴⁸

Pernyataan Julia Howell tersebut kemudian dikuatkan oleh Ahmad Najib Burhani. Dalam pandangannya Najib mengatakan bahwa toleransi yang selama ini terjadi di Indonesia hanya difokuskan

⁴⁷Zainal Abidin Bagir et al., "Limitations to Freedom of Religion or Belief in Indonesia: Norms and Practices," *Religion and Human Rights*, 15.1-2 (2020), 39-56 <<https://doi.org/10.1163/18710328-BJA10003>>.

⁴⁸Julia Howell, "Muslims, the New Age and Marginal Religions in Indonesia: Changing Meanings Of Religious Pluralism," *Sage Journals Social Compass*, 2005, 475-79 <<https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0037768605058151>>.

kepada enam agama yang telah diakui di Indonesia. Inilah menjadi penyebab *favoritisme* dan *kronisme* dalam melakukan pelayanan eksekutif terhadap agama-agama yang diakui tersebut.⁴⁹ Pluralisme terbatas juga telah memicu terjadinya stratifikasi dalam pelayanan keagamaan di Indonesia, dimana enam agama resmi tersebut mendapat *privilege* yang tentunya berbeda dengan agama-agama nusantara lainnya seperti Parmalim, Sunda Wiwitan dan lain sebagainya. Selain itu dalam pandangan Najib adanya pluralisme terbatas di Indonesia membuat kriteria agama seolah harus mengikuti kepada ketentuan agama resmi berupa adanya pengakuan terhadap keberadaan Tuhan Yang Maha Esa, mempunyai nabi dan kitab suci, jika standar tersebut tidak terpenuhi maka agama tersebut levelnya akan diturunkan menjadi sebatas kepercayaan.⁵⁰

C. Kebebasan Beragama di Aceh Perspektif Qanun

Aceh sebagai daerah istimewa diberikan kewenangan untuk mengatur dan mengembangkan potensi daerah yang dimiliki.⁵¹ Salah satu keistimewaan tersebut adalah diberikannya kewenangan bagi Aceh untuk mengurus kehidupan beragama dalam bentuk pelaksanaan syariat Islam berdasarkan Undang-undang No. 44 tahun 1999. Kewenangan Aceh dalam keterlibatan pemerintah dalam mengurus agama di Aceh kemudian diperluas dengan disahkannya UU No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus yang memberikan

⁴⁹Rohit Mahatir Manese, "Limitation The Religion and Belief Freedom In Indonesia and Their Implications," *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, 8.1 (2021), 94-95 <<https://doi.org/10.33550/sd.v8i1.209>>.

⁵⁰Ahmad Najib Burhani, *Agama, Kultur (In)Toleransi, dan Dilema Minoritas di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2020), h. 20-21 <<https://e-service.lipipress.lipi.go.id/press/catalog/book/235>> [diakses 27 Agustus 2022].

⁵¹L.A. Krisna et al., "the Urgency of Harmonization of Offense Types in the Qanun Jinayat As an Effort To Avoid Dualism in Application of Law," *Russian Journal of Agricultural and Socio-Economic Sciences*, 112.4 (2021), 15-21 <<https://doi.org/10.18551/rjoas.2021-04.02>>.

kewenangan bagi Aceh untuk menjadikan hukum Islam (syariah) menjadi hukum materiil yang diberlakukan di Aceh. Begitu pun halnya dengan pendidikan, Aceh diberi kewenangan untuk melakukan penyesuaian kurikulum dengan ajaran Islam serta keterlibatan peran ulama dalam setiap kebijakan publik.⁵²

Sejak saat itulah Pemerintahan di Aceh baik tingkat provinsi maupun kabupaten/kota gencar mengeluarkan aturan yang bernuansa syariah (qanun) untuk mengatur dan mengembangkan masyarakat Aceh yang memang mayoritas beragama Islam. Pemerintah Aceh kemudian semakin leluasa dalam melakukan tata kelola pemerintah Aceh yang bernuansa syariat Islam dengan disahkan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh yang merupakan bentuk tindak lanjut dari hasil kesepakatan (damai) antara Indonesia dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) di Helsinki, Finlandia pada 15 Agustus 2005.⁵³

Dari berbagai aturan yang dikeluarkan oleh Pemerintah Pusat tersebut telah membuat Aceh seolah bertransformasi menjadi negara Syariah dalam badan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) (negara dalam negara). Tentunya pemberian keistimewaan tersebut memiliki alasan tersendiri bagi Pemerintah Pusat dalam rangka menjaga keutuhan dan kesatuan NKRI.

1. Peraturan Daerah D.I Aceh No. 5 Tahun 2000

Tercatat sejak pertama kali Aceh mengeluarkan Peraturan Daerah (Perda) yang bernuansa syariah pada tahun 2000 dengan disahkannya Perda No. 5 tentang Pelaksanaan Syariat Islam.⁵⁴ Pengesahan perda ini

⁵²Mohd Din dan Al Yasa'Abubakar, "The Position of the Qanun Jinayat as a Forum for the Implementation of Sharia in Aceh in the Indonesian Constitution," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, 5.2 (2021), 689–709.

⁵³Zainal Abidin, "Peran Ulama Dalam Sistem Pemerintahan di Propinsi Aceh," *Journal of Governance and Social Policy*, 2.2 (2021), 156–68.

⁵⁴Maura Pemelie Walidain dan Laras Astuti, "Implementasi Qanun Jinayat dalam Penegakan Hukum Pidana di Aceh," *Indonesian Journal of Criminal Law and Criminology (IJCLC)*, 2.3 (2021), 184–93.

banyak disorot kalangan penggiat HAM yang mengkritisi keberadaan qanun tersebut, terkhusus masalah kebebasan beragama di Aceh. Qanun tersebut dianggap bertentangan dengan semangat kebebasan yang telah digaungkan melalui ICCPR yang kemudian diratifikasi Indonesia melalui UU No. 12 Tahun 2005. Pengesahan Perda No. 5 ini tidak lepas dari UU No. 44 tahun 1999 yang menyatakan *“penyelenggaraan kehidupan beragama diantaranya diwujudkan dalam bentuk pelaksanaan Syariat Islam bagi pemeluknya dalam masyarakat dan daerah mengembangkan dan menyelenggarakan kehidupan beragama dengan tetap menjaga kerukunan hidup antar umat beragama (pasal 4), termasuk membentuk lembaga agama dan mengakui lembaga agama yang sudah ada (pasal 5)”*.

Pengesahan Perda tersebut bertujuan untuk mengisi bidang agama dengan menjalankan syariat Islam serta berfungsi sebagai pedoman bagi masyarakat Aceh. Artinya penyusunan pedoman beragama dalam Qanun ini memang hanya dirumuskan pada satu nilai saja yakni syariat Islam. Secara logika sederhana jika suatu aturan disusun berdasarkan satu nilai agama, berarti aturan tersebut hanya berimplikasi kepada satu golongan agama saja yakni agama Islam. Tetapi disisi lain pada Pasal 1 angka 7 perda ini terdapat penjelasan kata masyarakat yang dimaksud dalam perda ini adalah orang-orang yang berdomisili di Aceh, ini artinya Perda No. 5 tahun 2000 berlaku juga bagi masyarakat yang menganut agama di luar agama Islam.⁵⁵

Disinilah letak permasalahan Perda syariat Islam ini yang dianggap diskriminatif terhadap keberadaan agama minoritas di Aceh serta bertentangan dengan Pasal 18 ICCPR/UU No. 12 Tahun 2005. Maka tidak heran Ketika Perda ini disahkan kalangan minoritas agama di Aceh harus menyesuaikan diri dengan aturan tersebut seperti memakai penutup kepala bagi perempuan ketika hendak keluar rumah

⁵⁵Muhammad Yusuf, “The Qanun Hukum Jinayah in the frame of Law-Making Theory,” *Legitimasi: Jurnal Hukum Pidana dan Politik Hukum*, 10.2 (2021), 256–78.

ataupun ke ruang-ruang publik di Aceh serta penyesuaian seragam sekolah khususnya sekolah dasar dan sekolah menengah pertama yang diharuskan memakai celana dan rok yang panjang.

Begitu pun halnya dengan pasal 4 ayat (3) yang menyatakan “*Setiap warga negara RI atau siapa pun yang bertempat tinggal atau singgah di Daerah Istimewa Aceh wajib menghormati pelaksanaan Syariat Islam di Daerah*”. Serta pasal 5 ayat (1) “*Untuk mewujudkan keistimewaan Aceh di bidang penyelenggaraan kehidupan beragama, setiap orang atau badan hukum yang berdomisili di Daerah, berkewajiban menjunjung tinggi pelaksanaan Syariat Islam dalam kehidupannya*”. Dalam kedua pasal ini penyebutan frasa “setiap orang” dapat ditafsirkan sebagai semua orang yang berada di Aceh tanpa melihat latar-belakang agamanya. Begitu juga halnya mengenai frasa “*menghormati dan menjunjung tinggi*” tidak disertai dengan jelas pemaknaannya sehingga bisa disalah-artikan dan berpotensi melanggar kebebasan beragama dan berkeyakinan seperti yang terdapat dalam Pasal 2 ayat (2) perda ini, menyatakan agama lain diluar Islam tetap diakui dan penganutnya dapat menjalankan ajaran agamanya masing-masing.⁵⁶

Tentu saja hal tersebut berpotensi melanggar ketentuan pasal 18 UU No. 12 Tahun 2005 sebagaimana yang diuraikan dalam penjelasan pasal tersebut bahwa konsep ibadah dapat mencakup ritual dan seremonial yang merupakan ungkapan langsung dari kepercayaan seseorang, penggunaan cara-cara dan objek-objek ritual, penunjukan simbol-simbol. Dengan demikian keberadaan Pasal 4 ayat (3) dan Pasal 5 ayat (5) tersebut rentan untuk memaksa kepada masyarakat diluar agama Islam dengan menggunakan simbol-simbol Islam dalam rangka menghormati dan menjunjung tinggi syariah Islam.⁵⁷

⁵⁶“Syariah Aceh berlaku bagi non-Muslim - BBC News Indonesia” <https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2014/09/140923_qanun_jinayat_nonmuslim_diskriminatif> [diakses 5 September 2022].

⁵⁷Zainal Abidin et al., *Analisis qanun-qanun Aceh berbasis Hak Asasi Manusia* (Jakarta: Lembaga Kajian Hak Asasi dan Demokrasi, 2011), h. 5-20.

2. Peraturan Daerah D.I Aceh No. 7 tahun 2000

Peraturan Daerah No. 7 Tahun 2000 tentang Penyelenggaraan Kehidupan Adat. Perda ini disahkan dengan tujuan untuk membakukan, mendorong, menunjang dan meningkatkan partisipasi masyarakat untuk mendukung kelancaran adat istiadat/hukum adat di Aceh serta membentuk manusia berakhlak mulia dengan melaksanakan hukum adat tersebut.⁵⁸ Mengenai pengaturan tentang hukum adat di Aceh sendiri telah melahirkan beberapa peraturan terkait adat istiadat seperti Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 3 Tahun 2004 tentang Pembentukan, Susunan Organisasi dan Tata kerja Majelis Adat Aceh Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 tentang Pembinaan Kehidupan Adat dan Adat Istiadat dan Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2008 tentang Lembaga Adat.⁵⁹

Terkait keberadaan Perda No. 7/2000, Qanun No.3/2004, Qanun No. 8/2008 dan Qanun No. 9/2008 berpotensi mengusik kerukunan kehidupan umat beragama di Aceh.⁶⁰ Hal ini bisa dilihat dari pengertian adat istiadat yang dimaksud dalam setiap peraturan tersebut yang menyatakan bahwa adat istiadat adalah *aturan atau perbuatan yang bersendikan Syariah Islam yang lazim dituruti, dihormati, dimuliakan sejak dahulu dan dijadikan sebagai landasan hidup* (Pasal 1 angka 9 Perda No.7/2000). *Tata kelakuan yang kekal dan turun-temurun dari generasi pendahulu yang dihormati dan dimuliakan sebagai warisan yang bersendikan Syariat Islam* (Pasal 1 angka 29 Qanun No. 10/2008). *Adat-istiadat adalah tata kelakuan yang kekal dan turun-temurun dari generasi pendahulu yang dihormati dan dimuliakan sebagai warisan*

⁵⁸Pasal 7 dan 8 Perda No. 7 Tahun 2000.

⁵⁹Putra Aguswandi, "Penyelesaian Tindak Pidana Melalui Peradilan Adat Di Aceh," *Al-Ahkam: Jurnal Syariah dan Peradilan Islam*, 1.2 (2021), 88–100.

⁶⁰Zainal Abidin, "Analisis Qanun Syariat Islam Aceh dari Perspektif Kovenan Internasional Hak-hak Sipil Politik (KIHP)," in *Analisis Qanun-Qanun Aceh Berbasis Hak Asasi Manusia* (Jakarta: Lembaga Kajian Hak Asasi dan Demokrasi, 2011), h. 35–42.

yang sesuai dengan Syariat Islam (Pasal 1 angka 12 Qanun No.9/2008).

Begitu pun halnya dengan pengertian hukum Adat. Dalam pasal 1 angka 18 Perda No. 5 dijelaskan bahwa *Hukum Adat adalah Hukum Adat Aceh yang hidup dan berkembang dalam masyarakat di Daerah*. Pengertian hukum ini kemudian diubah dalam Qanun No.9 dan 10 tahun 2008 yang menyatakan bahwa Hukum Adat adalah *seperangkat ketentuan tidak tertulis yang hidup dan berkembang dalam masyarakat Aceh, yang memiliki sanksi apabila dilanggar*.

Pengertian adat istiadat dan Hukum Adat dalam peraturan Qanun Aceh tersebut cenderung memfokuskan kepada satu suku dan satu agama saja di Aceh yakni suku Aceh dan agama Islam. disisi lain pada setiap qanun tersebut menjelaskan bahwa landasan utama dalam pengaturan adat istiadat di Aceh syariat Islam. Hal ini tentunya berimplikasi kepada adat-istiadat yang hidup dan berkembang dalam masyarakat Aceh yang tidak menggunakan syariat Islam sebagai pedoman adatnya seperti adat Pakpak, Alas dan Nias yang ada di Aceh Singkil, Kota Subulussalam, Aceh Tenggara dan Simeulue.⁶¹ Qanun ini juga berpotensi besar sebagai ancaman terhadap keberadaan aliran kepercayaan yang ada di Aceh Singkil seperti Persatuan Agama Malim Beringin Indonesia (PAMBI) bila mengacu kepada Pasal 2 Perda No. 5 Tahun 2000 yang menyatakan:

“Hukum adat, adat istiadat dan kebiasaan-kebiasaan yang masih berlaku, hidup dan berkembang dalam masyarakat Aceh, sepanjang tidak bertentangan dengan Syariat Islam-lah yang harus dipertahankan.”

Dari sini terlihat bahwa adat istiadat dan hukum adat yang diatur dalam Perda dan Qanun tersebut bersumber kepada pedoman syariat Islam atau kebiasaan-kebiasaan yang tidak bertentangan dengan syariat Islam. ketentuan seperti tentu melahirkan tindakan yang diskriminatif terhadap agama-agama selain agama Islam di

⁶¹Sarwan Saukhi Mafazi, “Pemberlakuan Hukum Adat Syariah Aceh Bagi Warga Non Muslim Aceh,” *Jurnal Hukum Lex Generalis*, 3.6 (2022), 490–96.

Aceh begitu pun hal dengan suku-suku selain Suku Aceh. Padahal hingga saat ini terdapat 13 suku yang dominan yang mendiami Aceh yang adat istiadatnya tidak semua dipengaruhi oleh Islam seperti suku Pakpak, Alas dan Nias.⁶² Semua ketentuan-ketentuan tersebut secara tidak langsung menafikan hak-hak adat dan agama kalangan minoritas di Aceh yang berpotensi melanggar HAM yang telah diatur dalam ICCPR melalui UU No. 12 Tahun 2015. Dimana dalam Pasal 27 dijelaskan:

“Di negara-negara yang memiliki kelompok minoritas berdasarkan suku, agama atau bahasa orang-orang yang tergolong dalam kelompok minoritas tersebut tidak boleh diingkari haknya dalam masyarakat, bersama anggota-anggota kelompoknya yang lain, untuk mengenyam budaya mereka sendiri, untuk menjalankan dan mengamalkan agamanya sendiri, atau menggunakan bahasa mereka sendiri.”

Terlihat jelas bahwa kalangan minoritas baik agama, suku dan golongan seharusnya diberikan ruang dalam mengamalkan hak-hak mereka dalam mengelola dan mengembangkan anggota masyarakatnya berdasarkan nilai-nilai agama dan adat istiadat yang diyakininya tersebut. Maka ketentuan dalam Perda dan Qanun Aceh terkait adat istiadat di Aceh perlu dianulir/dicabut karena bertentangan dengan nilai-nilai HAM dan UU No. 12 tahun 2005 serta muatan perda dan Qanun tersebut syarat pelanggaran hak-hak minoritas suku ras dan agama (SARA) mengingat masyarakat Aceh yang *plural* baik dari segi suku, bahasa dan agama.

3. Qanun NAD Nomor 12 Tahun 2004

Qanun ini disahkan di Banda Aceh pada tanggal 9 Maret Tahun 2004 yang mengatur tentang penyelenggaraan kebudayaan di Aceh. Dalam pasal 3 dijelaskan bahwa tujuan dari pengesahan qanun ini

⁶²“13 Suku Bangsa Aceh dan Bahasa Daerahnya” <<https://www.detik.com/edu/detikpedia/d-5651018/13-suku-bangsa-aceh-dan-bahasa-daerahnya>> [diakses 28 Agustus 2022].

adalah untuk membina dan mengembangkan budi daya orang Aceh, untuk mewujudkan harkat dan martabat diri sebagai orang-orang Aceh, yang berjiwa patriot, berkualitas, berkepribadian, memiliki harga diri, dan mampu menghadapi perkembangan zaman. Adapun dasar pembentukan Qanun ini dijelaskan dalam Pasal 2 yakni Islam, Undang-undang Dasar dan nilai-nilai luhur yang berkembang dalam masyarakat Aceh. Sementara fungsi dari keberadaan qanun ini untuk memperkuat manusia dengan Allah, hubungan dengan sesama manusia dan alam semesta (Pasal 4).

Melihat qanun ini dari perspektif kebebasan dan kerukunan umat beragama di Aceh, sangat bertentangan dengan semangat kebebasan yang dianut oleh negara yang demokratis seperti Indonesia. Hal ini terlihat jelas dalam pasal 2 dijelaskan bahwa kebudayaan Aceh berdasarkan Islam yang tentunya mencenderai kebudayaan-kebudayaan masyarakat Aceh diluar Islam yang telah berdiam jauh sebelum Indonesia merdeka seperti suku Pakpak di Aceh Singkil.⁶³

Dalam kalangan masyarakat Pakpak misalnya ada satu kebudayaan peninggalan leluhur dikenal memiliki kebudayaan tinggi yang telah diwarisi nenek moyang masyarakat Pakpak disebut *Mejan* (patung batu). Mejan ini diyakini oleh suku Pakpak sebagai simbol kemasyhuran dan kebanggaan marga-marga yang terdapat dalam masyarakat Pakpak seperti Mejan Marga Solin, Mejan marga Berutu, Mejan Marga Padang dan lainnya.⁶⁴ Melihat dari ketentuan pasal 2 diatas maka akan sulit bagi kalangan masyarakat Pakpak yang terdapat di Aceh Singkil dan Kota Subulussalam untuk mematenkan

⁶³“Tanggapi Aksi Mahasiswa, YPSBI: Suku Pakpak Bukan Pendatang di Subulussalam - Kanal Aceh” <<https://www.kanalaceh.com/2019/11/19/tanggapi-aksi-mahasiswa-ypsbi-suku-pakpak-bukan-pendatang-di-subulussalam/>> [diakses 5 September 2022].

⁶⁴“SPPE-Pakpak Bharat • ARTEFAK SUKU PAKPAK (MEJAN) | Blog” <<http://sppe.pakpakbharatkab.go.id/blog/2017/12/artefak-suku-pakpak-mejan>> [diakses 28 Agustus 2022].

kebudayaan mereka sebagai salah satu kebudayaan Aceh dan warisan peradaban masyarakat Aceh karena dalam ketentuan pasal 2 dijelaskan yang dimaksud dengan kebudayaan Aceh berdasarkan Islam dan Undang-undang dasar 1945 serta nilai-nilai luhur yang berkembang dalam masyarakat Aceh adalah hasil cipta, rasa dan karsa masyarakat Aceh yang menganut agama Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara berdasarkan Undang-undang dasar 1945 serta diilhami oleh nilai-nilai luhur warisan *indatu* masyarakat Aceh.

Dalam hal penyebutan nomenklatur “*orang Aceh*” dalam qanun ini juga mengandung ketidakjelasan bagi masyarakat Aceh. Karena dalam pergaulan keseharian baik di Aceh maupun di tanah perantuan yang disebut dengan orang Aceh adalah bagi mereka yang terlahir dari suku Aceh saja buka dari suku-suku lainnya di Aceh seperti Suku Pakpak dan Singkil di Aceh Singkil, Suku Alas di Aceh Tenggara, Suku Gayo di Aceh Tengah dan suku-suku lainnya di Aceh. Inilah perlu penegasan bagi pemerintah Aceh baik eksekutif maupun legislatif perlu selektif, tegas dan jelas dalam penulisan istilah orang Aceh dalam setiap peraturan yang diterbitkan di Aceh.⁶⁵

Penyebutan identitas masyarakat Aceh dalam setiap peraturan Pemerintah Aceh sangat penting, karena ini menyangkut pengakuan eksistensi kalangan suku-suku minoritas yang berdiam di Aceh. Terkait identitas ini pulalah pada tahun 2008 hingga saat ini keinginan masyarakat Aceh yang berada dibagi pesisir Barat dan Selatan Aceh hendak memisahkan diri dari provinsi Aceh dengan membentuk provinsi baru yakni Provinsi Aceh Leuser Antara (ALA) dan Aceh Barat Selatan (ABAS).⁶⁶ Semangat gagasan pembentukan dua provinsi

⁶⁵Ovi Amalia Sari, Tabah Maryanah, dan Robi Cahyadi, “Politik Identitas Etnis Dan Agama Partai Aceh Dalam Qanun Bendera Dan Lambang Aceh,” *Jurnal Tafkirul Iqtishodiyah (JTI)*, 2.1 (2022), 20–48.

⁶⁶“Saat Terbaik Menanti Provinsi Aceh Leuser Antara (ALA) | kumparan.com” <<https://kumparan.com/acehkini/saat-terbaik-menanti-provinsi-aceh-leuser-antara-ala-1uKLBk6H6C>> [diakses 28 Agustus 2022].

ini bukan tanpa alasan, mengingat kedua daerah tersebut di diami oleh mayoritas suku-suku diluar suku Aceh, selain itu terjadinya disparitas dalam pembangunan Aceh di kedua bagian tersebut sangat terlihat jelas bila dibandingkan dengan daerah-daerah yang ada disekitaran ibu kota provinsi di bagian timur dan utara Aceh.⁶⁷

4. Qanun Aceh No. 4 Tahun 2016

Qanun No. 4 tahun 2016 mengatur tentang pedoman pemeliharaan kerukunan umat beragama dan pendirian tempat ibadah. Qanun ini sejatinya sebagai pedoman kepada semua kalangan masyarakat di Aceh untuk menata kehidupan yang harmonis antar sesama pemeluk agam di Aceh. Qanun ini merupakan bentuk penyempurnaan terhadap Peraturan Gubernur Nanggroe Aceh Darussalam No. 25 Tahun 2007 yang mengatur tentang pedoman pendirian rumah ibadah di Aceh. Latar belakang disahkannya Qanun No. 4/2016 tidak lepas dari konflik bernuansa agama yang terjadi di berbagai tempat di Aceh khususnya Aceh Singkil pada tahun 2015.

Tahun 2015 merupakan tahun yang krusial dalam perjalanan kerukunan antar dan inter umat beragam di Aceh. Di Aceh Singkil pada tanggal 13 Oktober terjadi bentrokan antar umat Islam dan umat Nasrani terkait sengketa keberadaan rumah ibadah gereja yang telah berlangsung sejak tahu 1979.⁶⁸ Peristiwa bentrokan tersebut bermula saat aksi masyarakat yang mengatasnamakan Pemuda Peduli Islam (PPI) Aceh Singkil melakukan aksi demonstrasi ke Kantor Bupati Aceh Singkil pada tanggal 6 Oktober 2015 dengan tuntutan agar pemerintah menertibkan gereja dan undung-undung yang tidak mempunyai izin

⁶⁷“Pembangunan di Aceh tertinggal, pemerintah salah arah” <<https://daerah.sindonews.com/berita/811266/24/pembangunan-di-aceh-tertinggal-pemerintah-salah-arah?showpage=all>> [diakses 5 September 2022].

⁶⁸“Konflik Agama di Aceh, Gereja Dibakar – DW – 14.10.2015” <<https://www.dw.com/id/aceh-membara-disulut-konflik-agama/a-18780213>> [diakses 28 Agustus 2022].

pendirian serta dianggap telah keluar dari kesepakatan 1979 dan perjanjian 2001.⁶⁹

Sementara pada tanggal 15 Maret 2015 isu kristenisasi menyebar ke seluruh wilayah Aceh termasuk di Aceh Singkil yang membuat gejolak kehidupan beragama di Aceh memanas dengan penolakan sejumlah aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) *Aceh Development Committee* (ADC). ADC diduga melakukan kristenisasi di Aceh dengan motif ekonomi. Gerakan penolakan keberadaan ADC ini digerakkan langsung oleh pimpinan dayah yang ada di Aceh. Pada akhirnya terjadi peristiwa penembakan terhadap kantor *Aceh Utara Development Committee* (AU-DEC) di Aceh Utara oleh orang yang tidak dikenal identitasnya.⁷⁰

Gejolak kerukunan umat beragama di Aceh pada tahun 2015 tidak hanya antar umat beragama tetapi juga terjadi interumat beragama. Nuansa sektarian sangat kental dalam suasana konflik iteragama di Aceh dalam peristiwa yang terjadi pada tanggal 29 Juni 2105. Gesekan ini terjadi antara massa yang mengatasnamakan ahlusunah wal jama 'ah dengan massa yang dituduh bermazhab wahabi dalam pengambilalihan mimbar kutbah masjid raya Banda Aceh oleh kelompok Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA), Majelis Ulama Dayah Aceh (MUNA), dan Front Pembela Islam (FPI) atas dasar pelaksanaan salat Jumat tidak sesuai dengan mazhab ahlusunah wal jama 'ah.⁷¹ Peristiwa ini sendiri melahirkan aksi-aksi massa

⁶⁹"PPI Kepung Kantor Bupati Aceh Singkil - Serambinews.com" <<https://aceh.tribunnews.com/2015/10/07/ppi-kepung-kantor-bupati-aceh-singkil>> [diakses 28 Agustus 2022].

⁷⁰"Kantor LSM di Aceh Ditembaki Orang Tak Dikenal" <<https://www.viva.co.id/berita/nasional/601669-kantor-lsm-di-aceh-ditembaki-orang-tak-dikenal>> [diakses 28 Agustus 2022].

⁷¹Al Chaidar, "Menyoal Benturan Antarmazhab di Aceh - Serambinews.com" <<https://aceh.tribunnews.com/2015/06/26/menyoal-benturan-antarmazhab-di-aceh>> [diakses 28 Agustus 2022].

untuk melakukan penolakan terhadap wahabi dan Syiah di Aceh.⁷² Massa Ahlusunah wal-Jama'ah (ASWAJA) Aceh dan menuntut Wakil Gubernur Muzakir Manaf untuk menandatangani dan memenuhi butir-butir tuntutan para peserta aksi ASWAJA Aceh berupa penolakan penyebaran mazhab Wahabi di Aceh.⁷³

Itulah serangkaian peristiwa yang berindikasi SARA yang terjadi di Aceh pada tahun 2015. Peristiwa tersebut tentu akan menjadi lebih banyak lagi Ketika kita menelusuri jejak kerukunan antar umat maupun interumat beragama di Aceh. Selain isu kristenisasi yang menyebar di Aceh pada tahun 2015, isu-isu terkait keberadaan aliran sesat juga sangat marak di Aceh. Terdapat 14 aliran dan 4 dugaan aliran sesat yang ditetapkan oleh Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh dan keberadaan mereka dilarang sebagai aliran terlarang di Aceh.⁷⁴ Akibat dari maraknya upaya “kristenisasi” dan aliran sesat tersebut pemerintah Aceh telah mengeluarkan Qanun Aceh No. 8 Tahun 2015 tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah. Qanun ini bertujuan untuk melindungi masyarakat dari berbagai bentuk upaya dan/atau kegiatan yang merusak dan/atau keluar dari Aqidah Islam serta menutup segala aktivitas yang mengarah kepada aliran sesat (Pasal 3).

Keberadaan Qanun No. 8/2015 dan Qanun No. 4/2016 merupakan bentuk reaksi Pemerintah Aceh dalam menyikapi ketegangan sosial dalam masyarakat sekaligus untuk mendefinisikan akidah yang benar menurut pemerintah. Sedangkan Qanun tentang kerukunan antar

⁷²“Wahabi dan Syiah Diminta Hentikan Aktivitas - Serambinews.com” <<https://aceh.tribunnews.com/2015/09/11/wahabi-dan-syiah-diminta-hentikan-aktivitas>> [diakses 28 Agustus 2022].

⁷³“Mualem Teken Tuntutan Aswaja - Serambinews.com” <<https://aceh.tribunnews.com/2015/10/02/mualem-teken-tuntutan-aswaja>> [diakses 28 Agustus 2022].

⁷⁴“Daftar Aliran Sesat Terlarang di Aceh – DPMG Kota Banda Aceh” <<https://dpmg.bandaacehkota.go.id/2011/04/11/daftar-aliran-sesat-terlarang-di-aceh/>> [diakses 28 Agustus 2022].

umat beragama merupakan bentuk upaya pemerintah Aceh dalam menyikapi upaya-upaya masyarakat dalam mendirikan rumah ibadah baru yang tidak memiliki izin, serta bagaimana upaya pemerintah Aceh dalam membatasi bentuk-bentuk pendanaan kalangan minoritas dalam melakukan kegiatan agama di Aceh. Secara umum kedua tersebut berupaya untuk mengatasi permasalahan keagamaan baik intra maupun antar umat beragama di Aceh dengan kecenderungan perlindungan kepentingan agama mayoritas dalam bentuk legislasi Qanun Aceh.

Dalam membaca muatan Qanun Aceh No.4/2016 maka kita akan mendapati beberapa poin dari qanun tersebut yang berlainan dengan ketentuan yang sudah dimuat dalam PBM 2 menteri No. 9&8 tahun 2006. Berikut penulis uraikan pasal-pasal dalam muatan qanun tentang kerukunan antar umat beragama di Aceh dan membandingkan dengan ketentuan dalam PBM 2 menteri tahun 2006 dalam izin pendirian rumah ibadah.

Tabel 6.1. Perbandingan muatan Qanun No. 4/2016 dan PBM No. 2/2006

Qanun No. 4/2016	PBM 2 Menteri 2006
Pasal 14 ayat (2) Selain memenuhi persyaratan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) pendirian Tempat Ibadah harus memenuhi persyaratan khusus meliputi: a. daftar nama paling sedikit 140 (seratus empat puluh) orang penduduk setempat sebagai pengguna Tempat Ibadah yang bertempat tinggal tetap dan dibuktikan dengan Kartu Tanda	Pasal 14 ayat (2) Selain memenuhi persyaratan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) pendirian rumah ibadat harus memenuhi persyaratan khusus meliputi: a. daftar nama dan Kartu Tanda Penduduk pengguna rumah ibadat paling sedikit 90 (sembilan puluh) orang yang disahkan oleh pejabat setempat sesuai dengan tingkat batas

Penduduk dan Kartu Keluarga yang disahkan oleh pejabat yang berwenang sesuai dengan tingkat batas wilayah; b. dukungan masyarakat setempat paling sedikit 110 (seratus sepuluh puluh) orang yang bukan pengguna Tempat Ibadah disahkan oleh Keuchik atau nama lain; c. rekomendasi tertulis dari Keuchik atau nama lain setempat; d. rekomendasi tertulis dari Imuem Mukim atau nama lain setempat; e. rekomendasi tertulis Camat, Kantor Urusan Agama Kecamatan setempat; f. surat keterangan status tanah dari Kepala Kantor Pertanahan Kabupaten/Kota setempat; g. rencana gambar bangunan yang disahkan oleh Instansi Teknis yang berwenang di Kabupaten/ Kota setempat; h. keputusan tentang susunan pengurus/panitia pembangunan Tempat Ibadah yang dikeluarkan oleh pejabat berwenang; i. rekomendasi tertulis Kepala Kantor Kementerian Agama Kabupaten/Kota; dan j. rekomendasi tertulis FKUB Kabupaten/Kota.	wilayah sebagaimana dimaksud dalam Pasal 13 ayat (3); b. dukungan masyarakat setempat paling sedikit 60 (enam puluh) orang yang disahkan oleh lurah/ kepala desa; c. rekomendasi tertulis kepala kantor departemen agama kabupaten/kota; dan d. rekomendasi tertulis FKUB kabupaten/kota. Pasal 14 ayat (3) Dalam hal persyaratan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) huruf a terpenuhi sedangkan persyaratan huruf b belum terpenuhi, pemerintah daerah berkewajiban memfasilitasi tersedianya lokasi pembangunan rumah ibadah. Pasal 22 Gubernur melaksanakan pembinaan terhadap bupati/ Walikota serta instansi terkait di daerah dalam menyelesaikan perselisihan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 21.
--	--

Pasal 14 ayat (5)

Dalam hal persyaratan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) huruf a dan huruf b terpenuhi sedangkan persyaratan huruf c sampai dengan huruf j belum terpenuhi, Pemerintah Kabupaten/ Kota berkewajiban memfasilitasi tersedianya lokasi pembangunan Tempat Ibadah.

Pasal 18

Gubernur dan Bupati/Walikota wajib menertibkan dan/atau melarang penggunaan bangunan untuk Tempat Ibadah yang tidak memiliki izin.

Pasal 19

Dalam rangka penyelenggaraan kehidupan beragama dalam bentuk pelaksanaan Syariat Islam bagi pemeluknya di Aceh dengan tetap menjaga kerukunan hidup antar umat beragama, ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 13 sampai dengan Pasal 18, tidak berlaku untuk pendirian Tempat Ibadah umat Islam.

Pasal 21

Pelaksanaan penyiaran/dakwah agama sebagaimana dimaksud dalam Pasal 20 tidak dibenarkan untuk ditujukan terhadap orang atau kelompok orang yang telah memeluk/menganut agama lain dengan cara:

- a. membujuk dan/atau dalam bentuk apa pun terhadap orang atau kelompok orang yang telah memeluk/menganut agama lain untuk berpindah dan memeluk/menganut agama yang disiarkan/didakwahkan tersebut;
- b. menyebarkan pamflet, majalah, buletin, buku-buku, dan bentuk-bentuk barang penerbitan cetakan lainnya kepada orang atau kelompok orang yang telah memeluk/menganut agama yang lain; dan/atau
- c. mengunjungi dari tempat ke tempat orang atau kelompok orang yang telah memeluk/menganut agama yang lain.

Pasal 23 ayat (1) dan (2)

- 1) Segala bentuk usaha untuk memperoleh dan/atau menerima bantuan luar negeri kepada lembaga keagamaan, dilaksanakan dan melalui persetujuan Gubernur.
- 2) Penggunaan tenaga rohaniwan asing dan atau tenaga ahli asing lainnya atau penerimaan segala bentuk bantuan lainnya dalam rangka bantuan luar negeri dilaksanakan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Dari tabel perbandingan diatas bisa kita lihat bahwa Qanun No. 4/2016 adalah aturan yang mengatur tentang pendirian rumah ibadah diluar agama Islam, artinya dalam pendirian rumah ibadah agam Islam tidak terikat dengan muatan qanun tersebut (pasal 19).⁷⁵ Hal ini tentu berbeda dengan muatan PBM 2/2006 yang mengikat kepada semua pemeluk agam di Indonesia tanpa terkecuali umat mayoritas di negeri ini. Padahal dalam pasal 1 angka 7 Qanun No.4/2016 disebutkan bahwa kerukunan umat beragama adalah keadaan hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agamanya dan kerja sama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945.

Artinya dalam hal pengurusan izin rumah ibadah di Aceh terjadi *inkonsistensi* antar pasal 1 angka 7 dengan pasal 19 Qanun No.4/2016. Dimana tidak terdapat kesetaraan hak antara agama mayoritas dan minoritas di Aceh. Tindakan pembeda-bedaan tersebut merupakan bentuk diskriminasi terhadap kalangan minoritas di Aceh untuk mendapatkan hak-hak fundamental mereka sebagai warga negara yang dijamin berdasarkan konstitusi dan UU No.12 tahun 2005. Dalam pasal 18 UU No.25/2005 tentang pengesahan covenant hak-hak sipil dan politik dijelaskan bahwa setiap orang diberikan kebebasan baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk mengejawantahkan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, penataan, pengamatan dan pengajaran.

Terdapat sejumlah persyaratan tambahan dalam Qanun Aceh bila dibandingkan dengan PBM 2 Menteri/2006. Penambahan

⁷⁵R Kumalasari, "Kerukunan Antar Umat Beragama: Kajian Terhadap Pluralitas Agama Di Aceh Tenggara," *Jurnal Kajian Dakwah dan Masyarakat Islam*, 10.2 (2020), 144–57 <<https://ejurnal.iainlhokseumawe.ac.id/index.php/liwaul-dakwah/article/view/1023>>.

tersebut baik secara kuantitas jumlah dukungan maupun syarat-syarat kelengkapan berkas administrasi. Tercatat dalam PBM syarat khusus yang diperlukan dalam pengurusan izin rumah ibadah adalah 3 syarat utama sedangkan dalam Qanun Aceh 4/2016 mensyaratkan 10 poin. Tambahan-tambahan tersebut meliputi rekomendasi tertulis dari geucik, Imuem Mukim dan camat, surat keterangan status tanah dari Kepala Kantor Pertanahan, rencana gambar bangunan yang disahkan oleh instansi teknis yang berwenang, susunan pengurus/panitia pembangunan tempat ibadah yang dikeluarkan oleh pejabat berwenang.

Selain syarat-syarat tambahan tersebut, Qanun Aceh juga menambah jumlah daftar nama dan dukungan dalam permohonan izin pendirian rumah ibadah. Dalam pasal 14 ayat (2) huruf a dan b disebutkan daftar nama dan salinan KTP paling sedikit sejumlah 140 orang masyarakat pengguna rumah ibadah. Adapun dukungan yang diperlukan dari masyarakat yang bukan pengguna rumah ibadah adalah 110 orang. Hal ini tentu terpaut jauh dengan syarat pengguna dan dukungan masyarakat dalam PBM 2 Menteri yakni adanya daftar nama dan Salinan KTP sejumlah 90 orang dan mendapat dukungan dari masyarakat sebanyak 60 orang.

Dari perbedaan syarat dukungan tersebut terlihat jelas adanya perbedaan kehendak antara Pemerintah Aceh dan Pemerintah Pusat dalam memberikan kesempatan kepada masyarakat untuk dapat menjalankan ajaran agamanya dengan mendirikan rumah ibadah sebagai saran pendukung kegiatan keagamaan. Banyaknya syarat jumlah pengguna dan dukungan tersebutlah membuat alasan kenapa sejumlah gereja dan undung-undung di Aceh Singkil didirikan tanpa memiliki izin. Hal ini juga dibenarkan oleh Boaz Tumangger sebagai ketua Forum Cinta Damai Aceh Singkil (Forcidas) salah satu LSM yang mengadvokasi kepentingan minoritas Nasrani di Aceh Singkil. Dalam pandangannya Boas mengatakan qanun tentang kerukunan umat

beragama di Aceh hanya sebagai akal-akalan Pemerintah Aceh dalam mempersulit kalangan minoritas untuk mendirikan rumah ibadah. Tidak hanya sulitnya syarat pendirian rumah ibadah yang menjadi kendala di Aceh Singkil, bahkan ketika syarat sudah terpenuhi pun belum tentu izin akan diterbitkan, hal ini terjadi pada salah satu gereja di Simpang Kanan yang pengajuan izinnya telah diajukan sejak tanggal 28 Juni 1994 tapi sampai sekarang izinnya belum keluar.⁷⁶

Persyaratan dari pengguna rumah ibadah sejumlah 140 dianggap sangat memberatkan mengingat jumlah masyarakat Nasrani di Aceh Singkil tidak banyak. Hal inilah yang dialami oleh Pdt. Dolli Manik selaku pengurus undung-undung Katolik di desa Mandumpang Kecamatan Suro Makmur Aceh Singkil. Dalam pengakuannya bahwa umat Katolik yang menjadi jemaat undung-undung Katolik Mandumpang hanya sebanyak 83 orang itu pun sudah termasuk anak yang masih bayi.⁷⁷ Dengan demikian harapan umat Katolik Suro Makmur untuk memiliki gereja sendiri tentu masih sangat jauh dari persyaratan minimal dalam Qanun Aceh No. 4 Tahun 2006.

Selain syarat pengguna, syarat dukungan juga tidak kalah beratnya bagi umat Nasrani di Aceh Singkil untuk memenuhinya. Adanya dukungan 110 orang diluar pengguna rumah ibadah merupakan syarat yang sulit untuk dipenuhi mengingat masyarakat Aceh Singkil yang konservatif. Masyarakat muslim Aceh Singkil baik dari kalangan suku Pakpak, Singkil, Aceh dan Minang sangat kuat dalam memegang prinsip keislaman dan tradisi ke Acehan di Singkil. Sehingga kecil kemungkinan bagi masyarakat di sana secara suka rela untuk memberikan tandatangan dan Salinan KTP atas dasar tolong-

⁷⁶“Wawancara dengan Boas Tumangger Juru Bicara Nasranai Lipat Kajang (20 November 2019).” dalam, Harapan Kristen Aceh Singkil Jild 3. <https://www.youtube.com/watch?v=NqyawUBc-Y4>

⁷⁷Wawancara dengan Pdt. D. Manik selaku pengurus undung-undung Katolik di desa Mandumpang Kecamatan Suro Makmur Aceh Singkil pada tanggal 3 November 2020.

menolong tanpa adanya arahan dari tokoh agama dan atau pimpinan dayah di sana.

Kalaupun ada masyarakat Islam yang memberikan dukungan pendirian gereja di sana lebih kepada ketidaktahuan masyarakat tersebut terkait kegunaan tandatangan dan Salinan KTP yang diberikannya tersebut. Hal ini seperti yang diakui oleh ibu Rumaida warga desa Kuta Tinggi yang mengaku tidak mengerti perihal tandatangan dan Salinan KTP yang diberikannya kepada pihak Kristen. Tapi sejak peristiwa tersebut, ibu Rumaida mendapatkan sanksi sosial dari kalangan masyarakat muslim di sana yang menuduh ibu Rumaida telah murtad dengan memberikan dukungan terhadap pembangunan gereja di sana. Dari peristiwa tersebut ibu Rumaida mengatakan trauma karena sebenarnya dia tidak mengerti tapi tiba-tiba masyarakat di sana menuduhnya telah menggadaikan agamanya demi ekonomi.⁷⁸ Begitulah gambaran jika ada umat Islam yang memberikan dukungan perihal proses perizinan gereja di Aceh Singkil, tentu hal ini sangat miris dan menjadi permasalahan tersendiri bagi perkembangan kerukunan hidup beragama di Aceh Singkil yang masyarakatnya plural dari segi suku dan agama.

Perbedaan selanjutnya adalah terdapat dalam Pasal 2 huruf C-H berupa rekomendasi tertulis dari geucik, Imam Mukim dan camat, serta adanya kewajiban melampirkan status tanah, rencana gambar bangunan rumah ibadah dan susunan panitia pembangunan yang disahkan oleh pejabat berwenang. Dimana ke semua syarat-syarat ini tidak terdapat dalam PBM/2006 yang tentunya akan menambah berat usaha untuk pengurusan izin rumah ibadah di Aceh. Hal yang paling menonjol dari syarat izin tertulis tersebut adalah adanya izin tertulis dari Imam Mukim yang terkesan adanya izin yang berlapis pada struktur pemerintahan setara.

⁷⁸Wawancara dengan Ibu Rumaida warga Muslim desa Kuta Tinggi Kab Aceh Singkil tanggal 28 November 2020.

Pengertian Imam Mukim dapat kita lihat pada Pasal 1 angka 4 Qanun Provinsi NAD No. 4 Tahun 2003 Tentang Pemerintahan Mukim dijelaskan bahwa Mukim atau nama lain, adalah kesatuan masyarakat hukum dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang terdiri atas gabungan beberapa gampong (desa/kel.) yang mempunyai batas wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri, berkedudukan langsung di bawah Camat atau nama lain yang dipimpin oleh Imeum Mukim atau nama lain. Mukim berkedudukan sebagai unit pemerintahan yang membawahi beberapa gampong dengan tugas menyelenggarakan pemerintahan, pelaksanaan pembangunan, pembinaan kemasyarakatan dan peningkatan pelaksanaan Syariat Islam (Pasal 3 dan 4 Qanun No. 4/2003). Sedangkan salah satu syarat untuk dapat menjadi calon Imam Mukim sebagaimana yang diatur pada Pasal 7 huruf (a) adalah *beriman dan takwa kepada Allah Subhanahuwata'ala dan menjalankan Syariat Islam*.

Dari sini dapat dipahami bahwa pemerintahan Mukim secara tidak langsung perpanjangan tangan pemerintah Aceh untuk mengawal dan mengembangkan syariat Islam yang dibalut dengan hukum adat. Hal ini secara tidak langsung akan menutup ruang bagi masyarakat dari kalangan diluar Islam untuk menjadi Mukim walaupun di beberapa titik desa tertentu komunitas mereka adalah komunitas terbesar sebagai agama dan adat seperti di desa-desa di Kecamatan Danau Paris, Gunung Meriah dan Suro Makmur Aceh Singkil. Jadi dengan adanya persyaratan berupa rekomendasi tertulis dari mukim, di samping sebagai bentuk rekomendasi pengulangan dari camat juga dipandang Mukim tidak objektif dan kooperatif terhadap kalangan minoritas dalam hal izin pendirian rumah ibadah. Karena pada dasarnya tugas mukim adalah pembinaan kemasyarakatan di bidang pelaksanaan Syariat Islam di Aceh (Pasal 4).

Perihal persyaratan khusus dalam pengurusan izin rumah ibadah jika tidak memenuhi syarat dalam PBM 2 Menteri /2006 diatur dalam

Pasal 4 ayat (3):

“Dalam hal persyaratan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) huruf a terpenuhi sedangkan persyaratan huruf b belum terpenuhi, pemerintah daerah berkewajiban memfasilitasi tersedianya lokasi pembangunan rumah ibadah.”

Adapun Qanun Aceh No. 4 Tahun 2016 diatur dalam Pasal 14 ayat (5):

“Dalam hal persyaratan sebagaimana dimaksud pada ayat (2) huruf a dan huruf b terpenuhi sedangkan persyaratan huruf c sampai dengan huruf j belum terpenuhi, Pemerintah Kabupaten/Kota berkewajiban memfasilitasi tersedianya lokasi pembangunan Tempat Ibadah.”

Dari masing-masing pasal kedua peraturan tersebut jelas terlihat adanya perbedaan yang mencolok antara PBM dan Qanun Aceh yang berimplikasi kepada kewajiban pemerintah setempat dalam menyediakan lokasi pembangunan rumah ibadah. Dalam PBM disebutkan apabila daftar nama dan Salinan KTP terpenuhi 90 orang sedangkan dukungan dari masyarakat diluar pengguna rumah ibadah belum terpenuhi, maka pemerintah berkewajiban untuk memfasilitasi lokasi pembangunan rumah ibadah. Ini artinya bahwa PBM ini melihat bahwa keberadaan rumah ibadah baru sudah sesuai dengan komposisi kebutuhan masyarakat, sehingga dipandang sangat penting pemerintah untuk memfasilitasi lokasi yang baru, sehingga pembangunan rumah ibadah tersebut dapat terwujud untuk memenuhi kebutuhan masyarakat.

Tapi klausul yang berbeda terjadi dalam Qanun Aceh, Pemerintah akan memfasilitasi lokasi baru pendirian rumah ibadah jika telah memenuhi minimal syarat yakni berupa 140 orang tandatangan dan Salinan KTP pengguna rumah ibadah dan 110 orang tandatangan Salinan KTP diluar pengguna rumah ibadah. Jika kedua syarat tersebut terpenuhi maka pemerintah Aceh akan memfasilitasi lokasi pembangunan rumah ibadah yang baru. Dari sini terlihat jelas

perbedaan terkait tanggung jawab pemerintah antara PBM dengan Qanun Aceh. Dengan alasan ini jugalah Pemerintah Aceh Singkil sejak terjadinya pembongkaran Sembilan gereja dan terbakarnya gereja Suka Makmur di Kecamatan Gunung Meriah pada tahun 2015 belum mendapatkan relokasi pembangunan gereja-gereja ke tempat yang layak.

Akibat keberadaan pasal 4 ayat (5) Qanun No.4/2016 membuat pemerintah Aceh Singkil abai terhadap kalangan minoritas Nasrani di sana. Memang secara aturan legal berdasarkan ketentuan qanun tersebut, Pemerintah Aceh Singkil tidak dapat disalahkan. Tapi berdasarkan kemanusiaan dan UU No. 39 tahun 1999 dan UU No. 12 Tahun 2005 tentu pengabaian tersebut merupakan pelanggaran dan HAM dalam bentuk tindakan diskriminatif terhadap kalangan minoritas di Aceh Singkil.

Perlu kita ketahui bahwa hingga saat ini tahun 2022 masyarakat Nasrani di Aceh Singkil melakukan kegiatan ibadah dan sekolah minggu bagi anak-anak di lokasi gereja beratapkan terpal dikebun-kebun kelapa sawit milik warga.⁷⁹ Bukan tanpa alasan kalangan Nasrani melakukan ibadah dalam tenda-tenda di perkebunan kelapa sawit, pada awalnya Ketika gereja mereka dibongkar pada tahun 2015 silam, umat Nasrani mendirikan tenda-tenda dibekas gereja yang dibongkar tersebut, tetapi pendirian tenda tersebut ditentang oleh kalangan umat Islam dari Forum Umat Islam Aceh Singkil (FUI).⁸⁰ Hal ini tentu sangat memilukan mengingat mereka juga adalah sebagai warga negara yang berhak mendapatkan kebebasan untuk melaksanakan hak-hak mereka seperti yang terdapat dalam Pasal

⁷⁹Rahman Asmardika, "Foto Gereja Beratap Terpal di Aceh Viral di Medsos, Ini Faktanya: Okezone News" <<https://news.okezone.com/read/2021/07/15/340/2441050/foto-gereja-beratap-terpal-di-aceh-viral-di-medsos-ini-faktanya>> [diakses 29 Agustus 2022].

⁸⁰Azwar Ramnur dan Hambalisyah Sinaga, *Sejarah konflik Singkil: 1979-2015* (Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2020). h. 181.

18 UU No. 12 Tahun 2015 dimana setiap orang diberikan hak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama serta perlindungan atas hak-hak tersebut.

Selanjutnya adalah pasal 21 Qanun No. 4/2016 yang mengatur tentang misi dakwah terhadap orang sudah beragama, dimana ketentuan dakwah ini sendiri tidak termuat dalam PBM tahun 2006. Poin utama dari pasal ini adalah larangan kepada setiap orang untuk membujuk/atau mengajak orang yang sudah beragama untuk pindah keyakinan, menyebarkan buletin, buku, majalah dan famplet kepada orang yang telah memiliki agama serta berkunjung ke tempat orang yang telah beragama dalam misi penyebaran agama.

Keberadaan pasal ini lebih kepada protektif akidah (politik perlindungan akidah) umat Islam yang dilakukan oleh Pemerintah Aceh terhadap adanya anggapan upaya kristenisasi di Aceh. Seperti yang telah penulis uraikan di awal subbab ini bahwa salah satu isu yang berkembang pada tahun 2015 adalah isu kristenisasi yang menyebabkan ketegangan sosial ditengah-tengah masyarakat Aceh. Terkait isu “kristenisasi” juga bergulir deras ditengah-tengah masyarakat Aceh sejak tahun 2012. Setidaknya isu inilah menjadi permulaan dalam sejak tercapainya kesepakatan pada tahun 2001. Isu kristenisasi di Aceh Singkil dipersepsikan dengan semakin banyaknya jumlah bangunan gereja di Aceh Singkil.

Masyarakat Muslim Aceh Singkil berasumsi bahwa masifnya pembangunan gereja di Aceh Singkil diindikasikan dengan banyaknya aliran dana asing yang masuk ke Aceh dalam upaya kristenisasi tersebut, walaupun sebenarnya asumsi ini tidak pernah bisa dibuktikan kebenarannya. Isu kristenisasi ini dalam pandangan Muhajir al-Faisuri merupakan bentuk ketakutan (*fear of identity*) terhadap identitas keislaman yang memang kental di Aceh.⁸¹ Memang di Singkil pada bulan Juli 2012 pernah terjadi tindakan provokatif dalam bentuk penyebaran

⁸¹Muhajir Al- Fairusy, *Ujaran Kebencian (Hate Speech) dan Penanganannya*

selebaran buletin yang menjurus penghinaan terhadap agama Islam yang mengatasnamakan komunitas kelompok agama tertentu, tapi lagi-lagi pelakunya tidak diketahui dan lebih kepada upaya-upaya orang-orang yang tidak bertanggung-jawab yang mencoba memanaskan suasana kehidupan beragama di Aceh Singkil.⁸²

Maka dengan alasan kristenisasi inilah Qanun No. 4/2016 mengatur tentang aliran dana asing dalam bidang agama, pelatihan dan pendidikan keagamaan di Aceh. Ketentuan ini diatur dalam pasal 23 dijelaskan bahwa segala bentuk usaha untuk memperoleh dan/atau menerima bantuan luar negeri kepada lembaga keagamaan, dilaksanakan dan melalui persetujuan Gubernur. Dengan demikian semua LSM-LSM asing serta rohaniwan-rohaniwan yang bergerak dalam bidang keagamaan di Aceh secara otomatis harus melalui persetujuan Gubernur Aceh. Hal ini dilakukan untuk membatasi ruang-gerak dan campur tangan pihak asing dalam mengurus hak keistimewaan Aceh dalam bidang agama.

Adapun satu hal yang kurang dalam Qanun Aceh No.4/2016 bila dibandingkan dengan PBM/2006 adalah terkait penyelesaian perselisihan pendirian rumah ibadah. Dalam Pasal 22 PBM 2 Menteri No. 9&8 Tahun 2006 dijelaskan bahwa Gubernur melaksanakan pembinaan terhadap bupati/Walikota serta instansi terkait di daerah dalam menyelesaikan perselisihan pendirian rumah ibadah. Artinya dalam PBM memberikan kekuasaan kepada gubernur untuk dapat menyelesaikan persoalan sengketa pendirian rumah ibadah yang tidak mencapai titik-temu di tingkat kabupaten/kota. Hal inilah yang tidak terdapat dalam Qanun Aceh, sehingga dalam kasus Singkil terlihat Forkopimda Aceh Singkil tidak bisa mengambil kebijakan

Oleh Polri dan Pemda Di Indonesia: Studi Kasus Konflik Antarumat Beragama Di Kabupaten Aceh Singkil (Jakarta, 2016), h. 2.

⁸²Wawancara dengan Tgk. Hambaliansyah Sinaga selaku ketua FUI Aceh Singkil pada tanggal 29 November 2020.

yang tegas terkait keberadaan sejumlah ilegal di Aceh Singkil, bahkan bupati Aceh Singkil dalam satu wawancara dengan reporter BBC mengatakan permasalahan ini akan diselesaikan jika kedua belah pihak (Islam-Kristen) telah bersepakat terkait status gereja-gereja yang disengketakan tersebut.⁸³

D. Advokasi toleransi beragama di Aceh Singkil

Peristiwa kekerasan antar umat beragama yang terjadi di Aceh Singkil merupakan kejadian yang selalu berulang dari tahun-ke tahun. Tercatat gonjang-ganjing masalah agama ini pertama kali terjadi pada tahun 1979 dan selalu berulang sampai tahun 2015, serta tidak menutup kemungkinan peristiwa serupa akan terjadi lagi pada tahun-tahun yang akan datang jika pemerintah dan masyarakat tidak bijak dalam menangani kasus ini.

Pada rentang tahun 1979–2015 bukan berarti masalah agama luput dari pengaturan di Indonesia, sudah banyak peraturan yang dikeluarkan pemerintah dalam mengurus dan menata kehidupan beragama di Indonesia seperti Undang-undang Penetapan Presiden Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, Undang-undang Nomor 8 Tahun 1985 tentang Organisasi Kemasyarakatan, Undang-undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1/BER/MDN-MAG/1969 tentang Pelaksanaan Tugas Aparatur Pemerintahan Dalam Menjamin Ketertiban dan Kelancaran Pelaksanaan Pengembangan dan Ibadat Agama oleh Pemeluk-Pemeluknya, Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1/BER/MDN-MAG/1979 tentang Tata cara Pelaksanaan Penyelenggaraan Agama dan Bantuan

⁸³“Pembakaran gereja Aceh Singkil: Umat Kristen masih beribadah di ‘gereja tenda’ - BBC News Indonesia - YouTube” <<https://www.youtube.com/watch?v=4pDsmn4bGGE>> [diakses 9 April 2022].

Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia dan Peraturan Gubernur Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 25 Tahun 2007 Tentang Pedoman Pendirian Rumah Ibadah.

Dari semua aturan tersebut dapat kita pahami bahwa rangkaian peristiwa kekerasan agama di Aceh Singkil bukan disebabkan kekosongan aturan atau lembaga yang mengurus kerukunan antar umat beragama di Indonesia, tapi lebih kepada ego sektoral (*silo mentality/silo thinking*) dan sikap *primordialisme* dalam kelompok-kelompok suku dan agama di Aceh Singkil. Akibat dari ego sektoral suku dan agama ini, telah membuat kemandekan dalam interaksi sosial keagamaan terkait solusi penyelesaian konflik yang seolah tidak ada solusinya. Akibatnya tidak hanya *mereduksi* nilai-nilai kebersamaan ditengah-tengah masyarakat Aceh Singkil sebagai warga negara yang merdeka, tapi juga dapat meruntuhkan nilai-nilai kemanusiaan jika setiap unsur antar kelompok dalam masyarakat Aceh Singkil tidak mau berkontribusi dan bersinergi dalam penyelesaian masalah tersebut. Yang ada hanyalah saling klaim kebenaran antar kelompok dan melemparkan tuduhan kepada pemerintah yang dianggap tidak berkontribusi berarti dalam permasalahan sengketa rumah ibadah di Aceh Singkil.

Keberagaman Aceh Singkil merupakan suatu keniscayaan yang harus diterima semua kalangan dan menjadikannya sebagai identitas bersama dalam memperbaiki hubungan antar umat beragama. Dalam hal ini mentalitas sempit yang lebih mementingkan kelompoknya masing-masing harus ditanggalkan demi kepentingan bersama serta meniadakan perasaan superioritas kelompok terhadap kelompok lainnya. Yang harus dilakukan sekarang adalah bagaimana caranya untuk *mereduksi* perselisihan dan rasa tidak percaya antar golongan, agama dan pemerintah (*public trust*) di Aceh Singkil dengan meningkatkan solidaritas dan gotong royong dalam rangka mencapai tujuan bersama berupa terciptanya kehidupan yang rukun sekaligus

menyudahi persilihan sengketa rumah ibadah yang sudah menahun tersebut.

Selain ego sektoral dan *primordialisme* yang melekat pada masyarakat Aceh Singkil, penyebab lain yang sangat mempengaruhi kerukunan antar umat beragama di Aceh pada umumnya adalah pemberlakuan syariat Islam secara menyeluruh di wilayah Aceh. Berdasarkan pembahasan qanun-qanun yang telah penulis bahas pada subbab sebelum ini terlihat bahwa serangkaian aturan Qanun Aceh yang telah disahkan tersebut ke semuanya bertujuan untuk penegakan syariat Islam. Artinya qanun-qanun tersebut dibuat untuk kepentingan dan perlindungan umat Islam begitu pun halnya dengan Qanun No. 4 Tahun 2016 yang mengatur tentang kerukunan umat beragama di Aceh, namun semua peraturan dalam qanun tersebut berimplikasi pada semua pihak (Islam maupun non-Islam).⁸⁴ Selain itu dalam qanun tersebut juga terdapat kewenangan tumpang-tindih yang diberikan kepada institusi-institusi yang semi formal di Aceh dalam hal penyelesaian sengketa rumah ibadah seperti yang telah penulis uraikan tentang kewenangan Mukim dalam penerbitan izin rumah ibadah di Aceh.

Dengan demikian tawaran advokasi toleransi beragama di Aceh Singkil yang penulis tawarkan kali ini dalam bentuk penyandingan dengan kebijakan pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Seperti kita ketahui bahwa secara *legal-politis* syariat Islam di Aceh memiliki dasar yang kuat dan diakui oleh konstitusi kita melalui Undang-undang No. 11 Tahun 2016 tentang Pemerintahan Aceh. Karena selama ini banyak sarjana Muslim maupun non-Muslim menggagas kebebasan beragama di Aceh dengan mengesampingkan syariat Islam yang justru membuat permasalahan kebebasan beragama di Aceh semakin rumit untuk diurai.

⁸⁴Faradilla Fadlia dan Ismar Ramadani, "Toleransi Ala Aceh (Intoleransi): Sebuah Analisis Sense of Place Dalam Pendirian Rumah Ibadah Agama," *Journal of Political Sphere*, 1.1 (2020), 5–8.

Advokasi toleransi beragama di Aceh Singkil harus dilakukan dalam frekuensi yang sama dengan syariat Islam yang merupakan keistimewaan Aceh sebagai daerah khusus. Karena dalam konteks Aceh menampilkan narasi yang mempertentangkan Qanun Aceh terkait kebebasan agama dengan isu-isu Hak Asasi Manusia akan kontraproduktif dan malah akan mendapat tantangan yang keras dari arus bawah akar rumput, karena diskursus pelaksanaan syariat Islam sangat kuat dan selalu menjadi isu-isu elektoral di Aceh. Untuk itu terdapat dua pendekatan yang harus dilakukan untuk menangani permasalahan isu kerukunan antar agama di Aceh khususnya di Aceh Singkil adalah pendekatan legal dan pendekatan kultural.

1. Pendekatan legal

Cara pertama dalam mengadvokasi toleransi beragama di Aceh adalah menyasar proses penyusunan qanun-qanun Aceh baik yang telah/sedang/akan disusun dijadikan sebagai kebijakan publik di Aceh. Dalam proses legal ini pengawasan terhadap perumusan qanun tersebut harus dilakukan dengan melibatkan unsur-unsur agama dan akademisi di dalamnya, sehingga dipastikan muatannya tidak bertentangan dengan nilai-nilai kebebasan.⁸⁵ Terkait pengawasan tersebut sudah dijelaskan dalam Pasal 238 ayat 1 dan 2 UU No. 6 Tahun 2006 dijelaskan bahwa (1) masyarakat berhak memberikan masukan secara lisan atau tulisan dalam rangka penyiapan dan pembahasan rancangan qanun. (2) setiap tahapan penyiapan dan pembahasan qanun harus terjamin adanya ruang partisipasi publik.

Dengan demikian setiap peraturan yang diterbitkan oleh lembaga legislatif Aceh dibuat dengan prinsip-prinsip universal hak asasi manusia yang merupakan salah satu amanah dalam perjanjian

⁸⁵Yogi Febriandi, "Menyiasati Politik 'Kerukunan Agama' di Bawah Qanun Aceh – CRCS UGM" <<https://crcs.ugm.ac.id/menyiasati-politik-kerukunan-agama-di-bawah-qanun-aceh/>> [diakses 30 Agustus 2022].

Helsinki butir 1.4.2 disebutkan *“Legislatif Aceh akan merumuskan kembali ketentuan hukum bagi Aceh berdasarkan prinsip-prinsip universal hak asasi manusia sebagaimana tercantum dalam Covenant International PBB mengenai Hak-hak Sipil Politik dan mengenai Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya”*. Penegasan nilai-nilai HAM ini juga sebenarnya telah mendapatkan mandat dari konstitusi kita yakni pasal 28 I (5) UUD 1945 menyatakan *“Untuk menegakkan dan melindungi hak asasi manusia sesuai dengan prinsip negara hukum yang demokratis, maka pelaksanaan hak asasi manusia dijamin, diatur, dan dituangkan dalam peraturan perundang-undangan”*.

Pengawasan terhadap setiap peraturan yang akan di berlakukan di Aceh juga merupakan bentuk tanggung-jawab kolektif masyarakat, demi mewujudkan rasa adil bagi semua kalangan. Tentu saja cara ini memakan waktu yang cukup lama tapi, cara ini merupakan ikhtiar yang minim risiko terjadinya gejolak sosial seperti yang terjadi di Aceh Singkil pada tahun 2015 silam. Mempertentangkan qanun Aceh dengan sejumlah aturan HAM akan berdampak negatif terhadap kelangsungan hidup beragama, walaupun sebenarnya hal ini mungkin saja dilakukan mengingat ketentuan Pasal 237 huruf (f) dan (g) UU No. 6 tahun 2006 disebutkan materi *“muatan qanun harus mengandung asas keadilan non diskriminasi”*. Tetapi cara ini adalah cara paling berisiko dan dapat mengundang gejolak sosial di tengah masyarakat Aceh yang telah lama mengidam-idamkan syariat Islam di ruang publik. Jadi cara yang paling *soft* adalah dengan mengacu kepada perjanjian Helsinki butir 1.4.2 di atas dengan merevisi dan mengawasi proses penyusunan setiap peraturan yang akan disahkan.

Dengan demikian peraturan-peraturan yang berlaku di Aceh (qanun) dapat dikontrol kesesuaian materi dengan nilai-nilai hak asasi manusia. Peran-serta masyarakat dalam mengawasi proses legislasi di Aceh juga sebagai kontrol sosial terhadap legislatif dalam mengamalkan butir-butir perjanjian Helsinki dan UU Pemerintah Aceh khususnya

terkait kebebasan hidup beragama di Aceh dalam ruang syariat yang mulia dan agung (Islam). Landasan berpikir konteks kebebasan beragama di Aceh harus mengedepankan persamaan (*equality*) non-diskriminasi, toleransi, keadilan (*equity*), penghormatan (*respect*) yang terdapat dalam pasal 27 ayat (2) UU No. 11 Tahun 2006 yakni *“Pemerintahan Aceh dan pemerintahan kabupaten/kota menjamin kebebasan, membina kerukunan, menghormati nilai-nilai agama yang dianut oleh umat beragama dan melindungi sesama umat beragama untuk menjalankan ibadah sesuai dengan agama yang dianutnya.”*

2. Pendekatan Kultural (moderasi beragama)

Upaya yang kedua dalam advokasi toleransi antar umat beragama di Aceh Singkil adalah dengan penguatan gagasan toleransi dalam bingkai keislaman dan budaya. Dasar pemilihan toleransi keislaman lebih kepada status daerah istimewa Aceh dan latar belakang sejarah kerajaan Islam yang pernah berjaya di provinsi Serambi Mekah tersebut. Sedangkan pemilihan budaya sebagai pendekatan kultural dipandang sebagai media strategis untuk mewujudkan masyarakat moderat-harmonis di dalam realitas perbedaan kepercayaan agama dalam masyarakat.

Moderasi beragama pada dasarnya bertujuan untuk merawat pluralitas agama yang terdapat di dalam suatu masyarakat tanpa mengesampingkan kearifan lokal yang hidup dan tumbuh dalam masyarakat tersebut. Keberadaan kearifan lokal inilah nantinya dikuatkan sebagai modal sosial yang memiliki nilai untuk mengedepankan sikap moderat dan tenggang rasa antar sesama pemeluk agama. Penggunaan kearifan lokal dalam proses penyelesaian konflik komunal terbukti lebih efektif dalam penyelesaian beberapa kasus di Indonesia seperti kearifan lokal *Pela* dalam penyelesaian konflik sosial di Maluku. *Pela* diartikan sebagai sistem hubungan sosial berupa perjanjian antara satu negeri (desa) dengan negeri lainnya, yang biasanya berada di pulau lain dan kadang juga menganut agama

lain, dalam satu negeri memiliki paling tidak satu atau dua *pela* yang berbeda. Dalam tradisi *Pela* di Maluku digunakan untuk mengakhiri pertikaian/peperangan dengan perjanjian yang disebut dengan *Nalahatai*, isi dari perjanjian ini tidak diperkenankan melakukan perkawinan antar *amalohi-sihalou*, saling menolong dalam suka dan duka, saling menghormati dalam setiap perbedaan dan menciptakan perdamaian bersama.⁸⁶

Demikianlah peran penting kearifan lokal dalam menjembatani ketegangan sosial di dalam masyarakat. sebelum penulis menguraikan terkait Advokasi kearifan lokal di Aceh Singkil sebagai solusi penyelesaian konflik antar umat beragama di sana, terlebih dahulu akan penulis uraikan tentang advokasi menggunakan pendekatan keislaman di Aceh Singkil.

2.1 Advokasi toleransi pendekatan keislaman

Aceh Singkil dalam sejarah perkembangan Islam di Nusantara dikenal sebagai salah satu daerah yang paling pertama mendapatkan pengaruh Islam bersama daerah Barus di Sumatera Utara. Syekh Abdurrauf dan Syekh Hamzah Fanshuri sebagai ulama karismatik dan sekaligus sebagai pemantik khazanah budaya dan sejarah di nusantara dilahirkan di Aceh Singkil.⁸⁷ Selain kedua ulama karismatik tersebut di Singkil juga terdapat banyak pahlawan kemerdekaan yang melakukan perlawanan terhadap kolonial Belanda di Indonesia seperti Siti Ambiyah, Sultan Daulat, Datuk Murad, Datuk Ijo atau Mat Ijo.⁸⁸

Dalam tatanan sejarah kesultanan Aceh, Singkil dan Aceh

⁸⁶Felipus Nubatonis, "Integrasi PELA Sebagai Kearifan Lokal Maluku Kedalam Proses Rekonsiliasi Pasca Konflik Kemanusiaan di Maluku," *SOTIRIA: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen*, 3.2 (2021), 5–6.

⁸⁷Muhammad Imron Rosyadi, "Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili Dalam Kitab Mawa'izat Al-Badi'Ah," *Diroyah : Jurnal Studi Ilmu Hadis*, 2.1 (2018), 56 <<https://doi.org/10.15575/diroyah.v2i1.2495>>.

⁸⁸"Singkil dalam Pernik Sejarah Aceh" <<https://acehprov.go.id/berita/kategori/jelajah/singkil-dalam-pernik-sejarah-aceh>> [diakses 31 Agustus 2022].

Darussalam tidak dapat dipisahkan karena Qaḍi Malikul Adil Syekh Abdurrauf sebagai Mufti Besar dan Syekh Jamiah Baitur Rahim menggantikan Syekh Nuruddin ar-Raniri pada masa pemerintahan Sultanah Safiatuddin atau dikenal dengan Puteri Sri Alam (1641-1675), Sultanah Naqiatuddin Nurul Alam atau Puteri Malik Radiat Syah (1675-1678) dan Sultanah Kamalat Syah (1688-1699). Syekh Abdurrauf merupakan seorang ulama yang sangat produktif, kreatif dan evolusioner, sebagai ulama juga menjabat mufti kerajaan namun dalam kesibukannya mampu mengarang berbagai kitab bahkan menyusun tafsir Qur'an yang pertama sekali dalam bahasa melayu (*Tafsir al-Baidawi*).⁸⁹ Begitu juga dengan Hamzah Fansuri sebagai ulama yang menoreh pengaruh yang sangat besar dalam sejarah kesultanan Aceh. Hamzah Fansuri seorang penyair sastra religi tasawuf wujudiah merupakan orang yang pertama memelopori sastra Melayu di Aceh. Kedua ulama karismatik tersebut merupakan sebagai ikon dari kemajuan ilmu pengetahuan dan sastra-budaya di provinsi Aceh.

Pada masa Syekh Abdurrauf menjadi qaḍi tugas yang diembannya cukuplah berat mengingat pada masa itu terjadi konflik internal dalam kalangan masyarakat Islam terkait konsep tasawuf wujudiyah gagasan Syekh Hamzah Fansuri dengan konsep syariah (al-Qura'an dan Hadis) gagasan Syekh Nuruddin Ar-Raniri. Dalam masa itulah Abdurrauf mencoba melakukan pembaharuan Islam di Aceh dengan gagasan *rekonsiliasi* dengan memadukan secara simfoni ajaran tasawuf dan syariah. Pendekatan yang dilakukan Abdurrauf dalam menyikapi paham wujudiyah (wahdatul wujud) sangat jauh berbeda dengan Syekh Nuruddin Ar-Raniri yang memfatwakan ajaran wujudiah sebagai ajaran yang sesat.⁹⁰

⁸⁹"Ulama-Ulama Penyiar Islam Awal Di Aceh (Abad 16-17M) - Balai Pelestarian Cagar Budaya Banda Aceh" <<http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcbaseh/ulama-ulama-penyiar-islam-awal-di-aceh-abad-16-17m/>> [diakses 4 September 2022].

⁹⁰Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), h. 13.

Dalam menyikapi kalangan wujudiyah Syekh Abdurrauf tidak menggunakan cara yang radikal tapi dengan cara bijaksana dalam menanggapi perbedaan tersebut serta tidak bersikap kejam kepada para pengikut wujudiyah yang dihukumi kafir dalam fatwa Nuruddin Ar-Raniri ketika masih menjadi mufti kesultanan Aceh Darussalam. Syekh Abdurrauf dengan bijaksana mengingatkan kaum Muslimin untuk tidak tergesa-gesa dan bahayanya menuduh orang lain sesat atau kafir. Menurut Abdurrauf menuduh seseorang itu kafir adalah perbuatan bahaya, jika benar ia kafir, apakah gunanya mensia-siakan perkataan atasnya dan sekiranya ia bukan kafir, maka perkataan itu akan berbalik kepada dirinya sendiri.⁹¹

Kebijaksanaan Syekh Abdurrauf dalam menyikapi perbedaan tersebut kemudian dituangkan dalam syair Makrifat yang mengemukakan terdapat empat komponen agama Islam yakni iman, Islam, Tauhid dan Makrifat. Dalam syair ini Abdurrauf mencoba menjelaskan tentang pendekatan amalan tasawuf menurut aliran al-Sunah wal al-Jamaah.

*“Jikalau diibarat sebiji kelapa
kulit dan isi tiada serupa
janganlah kita bersalah sapa
tetapi beza tiadalah berapa
sebiji kelapa ibarat sama
lafaznya empat suatu ma’ana
di situlah banyak orang terlena
sebab pendapat kurang sempurna
kulitnya itu ibarat syariat
tempurungnya itu ibarat tariqat
isinya itu ibarat haqiqat
minyaknya itu ibarat ma’rifat.”⁹²*

⁹¹“Syair Ma’rifat Abdurrauf Fin Ali Al-Fansuri - SufiNews.com” <<http://www.sufinews.com/syair-ma-rifat-abdurrauf-fin-ali-al-fansuri/>> [diakses 31 Agustus 2022].

⁹²“Syair Ma’rifat: Perpustakaan Universiti, Leiden OPH. No.78, hal. 9-25/

Dari syair tersebut kita dapat memahami bahwa Syeikh Abdurrauf menekankan kehati-hatian dalam memberikan suatu vonis kepada seseorang. Karena dalam pandangannya muslim adalah satu kesatuan yang diibaratkan seperti kelapa. Untuk sampai ke tingkat makrifat menurut Syeikh Abdurrauf orang harus lebih dahulu menjalankan aspek syariat dan tarekat dengan tertib. Demikianlah pendekatan yang dilakukan Abdurrauf dalam menyikapi perbedaan pandangan di Aceh dengan mengkonsolidasikan ajaran tasawuf dan syariah menjadi satu sehingga dapat diterima semua kalangan di Aceh.

Pada saat ini ajaran-ajaran tasawuf tersebut masih tumbuh dan berkembang di Aceh Singkil sebagai ajaran yang diwarisi turun-temurun. Ajaran tasawuf yang masih eksis ditengah-tengah masyarakat Aceh Singkil saat ini adalah tarekat Naqsyabandiyah dalam bentuk Suluk. Suluk merupakan ibadah untuk menempuh kesucian lahir dan batin.⁹³ Perkembangan ajaran suluk di Aceh Singkil ini tidak dapat dipisahkan dari Syeikh Tgk. Al-Fadhil Haji Bahauddin Tawar Al-Yaqani (1927-2008) pimpinan Pondok Pesantren Darul Muata'alimin Tanah Merah Aceh Singkil. Dalam pandangan masyarakat dayah (pesantren) di Aceh secara umum, suluk juga dikenal sebagai khalwat (*kaluat*) dan tawajuh.

Suluk, Khalwat dan tawajuh memiliki makna yang sangat berdekatan, ketiga istilah tersebut hanya dibedakan dari praktik dan waktu pelaksanaannya saja. Tawajuh adalah amalan yang dilaksanakan dalam satu kali seminggu sepanjang tahun kecuali pada bulan Ramadhan, diaman amalan ini biasanya dilakukan di Aceh Singkil pada malam Jumat yang dipimpin oleh seorang *khalifah*.⁹⁴ Suluk dan Khalwat

Dewan Bahasa dan Pustaka, Desember 1992.”

⁹³Fahmi Fahmi, Amroeni Drajat, dan Hasan Bakti Nasution, “The Influence of the Doctrine of a Mursyid (Case Study of Suluk Mudi Bireuen Aceh,” *Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI-Journal): Humanities and Social Sciences*, 5.1 (2022), 7150.

⁹⁴Muhammad Husen, “Suluk dan Pengaruhnya Terhadap Akhlak Santri Dayah

dilaksanakan pada bulan-bulan tertentu seperti 10 hari pada bulan maulid, 10 hari di bulan syakban, sepanjang hari dalam bulan Ramadhan, dan 10 hari pada bulan Zulhijjah. Suluk dalam bulan Ramadhan juga dapat dibedakan menjadi beberapa suluk, seperti suluk 40 hari yang dimulai dari 10 hari sebelum Ramadhan sampai 30 hari selama bulan Ramadhan, suluk 30 hari yakni suluk yang dilakukan selama satu bulan Ramadhan. Suluk 20 hari dan suluk 10 hari dalam bulan Ramadhan.⁹⁵

Syeikh Tgk. Al-Fadhil Haji Bahauddin Tawar Al-Yaqani atau dikenal dengan sebutan Buya Tanah Merah telah mewarnai masyarakat Aceh Singkil dan sekitarnya dengan pengaruh tarekat Naqsyabandiyah yang menekankan pada penyucian diri secara lahir dan batin dengan pendekatan sufistik di Aceh Singkil. Keberadaan kebiasaan Suluk di Aceh Singkil ini bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah dan menjauhkan manusia dari segala bentuk perbuatan yang dapat merusak hubungan manusia baik dengan Allah maupun antar sesama manusia. Nilai-nilai kebaikan dalam tradisi suluk ini bertujuan untuk memperbaiki akhlak para pengikutnya sehingga dapat menjadi manusia yang sempurna dengan akhlak yang mulia baik kepada diri sendiri, kepada sesama manusia dan kepada sang khalik (*insān kāmīl*). Dalam konteks hubungan sesama manusia dalam ajaran suluk adalah pentingnya untuk rendah hati, berkata baik dan berbuat baik kepada semua manusia serta alam.⁹⁶

Terkait harmonisasi hubungan antar sesama manusia ini dalam ajaran Islam dikenal dengan sebutan *tasāmuḥ*. *Tasāmuḥ* menurut Hikmat ibn Basyir ibn Yasin adalah kehalusan dan kemudahan perbuatan manusia dari jiwa yang melahirkan rasa cinta antar sesama

Darul Ulum Abu Lueng Ie Kecamatan Krueng Barona Jaya Kabupaten Aceh Besar" (UIN Ar-Raniri, 2020), h. 46.

⁹⁵Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh* (Yogyakarta: Primamitra Media, 2008), h. 156.

⁹⁶"Suluk Linglung: Pupuh II Asmaradana, no. 13; Pupuh III Durma, no. 21; Pupuh III Durma, no. 21, h. 22."

manusia.⁹⁷ Secara umum *tasāmuḥ*/toleransi adalah suatu sikap akhlak terpuji dalam pergaulan dimana antar sesama manusia saling menghargai dalam batas-batas yang digariskan oleh Islam.

Dalam Islam diutusnyā Rasulullah kepada umat manusia adalah rahmat bagi semesta alam (QS. Al-Anbiya: 107). Implementasi rahmat kepada umat manusia dalam diri Nabi terlihat dalam pergaulan dan sikap Nabi di Madinah dalam bentuk *tasāmuḥ*, saling memberi nasihat dan ampunan baik antar sesama umat Islam maupun kepada masyarakat diluar Islam. Toleransi yang diajarkan Nabi melalui syariat yang diturunkan kepada-Nya (al-Qurʾān) sangatlah praktis, mudah dan rasional. Memahami segala perbedaan yang terdapat dalam kehidupan masyarakat merupakan salah satu cara untuk membina kehidupan yang rukun dan damai merupakan cita-cita syariat ajaran Islam. Sayyid Sabiq menjelaskan bahwa umat Islam harus berbuat adil dan mengharamkan kezaliman dengan menjadikan ajaran Islam yang mengandung nilai tinggi tentang cinta, kasih sayang, patriotisme dan pengorbanan serta tidak mengedepankan kepentingan pribadi dengan memperhalus budi pekerti, perasaan hati dan membangun persaudaraan antar sesama manusia.⁹⁸

Islam tidak dibangun dalam hubungan dalam internal umat Islam saja, tapi Islam dibangun untuk menjembatani hubungan yang lebih luas baik antar sesama, antar golongan, antar agama dan antar negara bangsa.⁹⁹ Hubungan antar sesama Islam adalah hubungan persaudaraan karena adanya ikatan dalam persamaan akidah bukan dikarenakan adanya kesamaan dalam nasab, status sosial, suku bangsa, warna kulit dan bahasa (QS. Al-Hujūrat: 13). Sementara hubungan antar sesama manusia dalam konteks Islam diikat dengan hubungan sosial seperti persaudaraan sesama anak bangsa, persaudaraan sesama

⁹⁷Ibn Yasin, *Samāḥāt al-Islām fī al-Taʾmūl maʿa Ghairi al-Muslimīn* (Maktabah Ṣamīla), h. 1.

⁹⁸Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut Jild III: Dār al-Fikr, 1981), h. 7.

⁹⁹Mohammad Fuad Al Amin Rosyidi, "Konsep toleransi dalam Islam dan implementasinya di masyarakat Indonesia," *Jurnal Madaniyah*, 9.2 (2019), 288.

suku, bahasa, lingkungan pandangan politik dan lain sebagainya. Dalam persaudaraan sosial ini aspek akidah (ibadah dan keyakinan) masyarakat diluar Islam tetap dihargai tanpa mengurangi hak-hak mereka sebagai manusia yang berkeyakinan (Qs. Al-Kāfirūn: 1-6).

2.2. Advokasi kearifan lokal

Aceh Singkil sebagai daerah pesisir pada masanya merupakan sebagai pusat peradaban di kawasan pesisir Selatan Aceh. Hal ini tidak lepas dari pengaruh Kolonial Belanda yang menjadikan Singkil sebagai pusat pemerintahan *afdeling* Tapanuli Sumatera Utara yang dikenal dengan Singkil Baru. Singkil Baru selain sebagai pusat Pemerintahan juga sebagai pusat perekonomian masyarakat, dikarenakan Singkil adalah wilayah yang langsung menghadap ke laut Samudra Hindia juga sebagai pertemuan (muara) dua sungai besar yang terdapat di Aceh Singkil yakni sungai Cinendang dan Sungai Suaraya yang merupakan sarana transportasi saat itu.

Dengan potensi Singkil sebagai wilayah Pelabuhan dan pemerintahan, telah membuat berbagai kalangan suku bangsa melakukan migrasi ke Singkil, maka tidak heran kemudian hari Singkil dijuluki sebagai daerah *meltingpot* (pembauran) karena banyak suku bangsa yang mendiami di daerah Aceh Singkil dan sekitarnya.¹⁰⁰ Dari sekian banyak suku yang mendiami Aceh Singkil terdapat dua suku yang dominan di Aceh Singkil yakni suku Pakpak dan Suku Singkil. Kedua suku ini mendiami hampir seluruh wilayah di Aceh Singkil yang membentuk struktur sosial budaya dalam pergaulan masyarakatnya. Struktur sosial yang terdapat dalam masyarakat tersebutlah merupakan tawaran dari penulis untuk meminimalisir konflik sosial bernuansa agama di Aceh singkil sebagai bentuk kearifan lokal masyarakat setempat.

¹⁰⁰Muhajir Al-Fairusy, "Pengaruh Identitas Pesisir Bagi Masyarakat Singkil dan Barus," *Indonesian Journal of Islamic History and Culture*, 1.1 (2020), 34.

a) Pulung Mekaum

Kearifan lokal sebagai *basic knowledge* dari kehidupan masyarakat berbentuk kebudayaan abstrak dan kongkret yang lahir dari pengalaman dan nilai-nilai kehidupan.¹⁰¹ Kearifan lokal dapat dijadikan sebagai modal sosial untuk mengurai rumitnya permasalahan sosial agama di Singkil.¹⁰² Salah satu kearifan lokal yang masih dipegang teguh dalam masyarakat Singkil tersebut adalah *pulung mekaum*. *Pulung mekaum* dalam tradisi suku Singki dapat diartikan sebagai musyawarah antar keluarga terkadang juga bisa dimaknai sebagai musyawarah antar sesama masyarakat dalam satu *gampong* bahkan bisa juga musyawarah dalam ranah satu *mukim*.¹⁰³

Tradisi *pulung mekaum* ini pada dasarnya banyak digunakan dalam masyarakat Singkil untuk kegiatan permulaan dalam menghadapi pesta keluarga, baik dalam bentuk pernikahan maupun untuk sunat rasul (*khitan*). Kegiatan ini bertujuan untuk mengetahui biaya yang akan diperlukan dalam kegiatan pesta tersebut, sehingga para keluarga akan bermusyawarah untuk memutuskan keperluan-keperluan yang akan ditanggung bersama. Pada lain sisi kegiatan *pulung mekaum* bisa juga dilakukan untuk menyelesaikan permasalahan (konflik) yang terjadi dalam keluarga dan masyarakat.¹⁰⁴

Dalam konteks konflik, tradisi *pulung mekaum* ini dimaksudkan untuk memediasi perselisihan yang terjadi dalam masyarakat. Pada sekala keluarga *pulung mekaum* akan dipimpin oleh keluarga tertua

¹⁰¹Nurdin Kaso et al., "Penguatan Mitigasi Radikalisme Melalui Pembelajaran Berbasis Kearifan Lokal pada Taman Kanak-Kanak di Kota Palopo," *Madaniya*, 2.2 (2021), 155 <<https://doi.org/10.53696/27214834.68>>.

¹⁰²Susanto T Handoko, "Kearifan Lokal Sebagai Modal Sosial Dalam Mengembangkan Perdamaian Di Papua," *MASA : Journal of History*, 1.2 (2020), 96 <<https://doi.org/10.31571/masa.v1i2.1633>>.

¹⁰³"Wawancara dengan Wildan Sastra Tokoh muda suku Singkil 15 Mei 2022."

¹⁰⁴Zuliadi. Teuku Muttaqin Mansur, "Completion of Distribution of Investment Heritage Division By Indigenous Law In The Substitute Sultan Daulat Subulussalam City," *JIM Bidang Hukum Keperdata*, 3.4 (2019), 184.

dalam satu keluarga besar, sedangkan dalam permasalahan konflik antar warga bisa dipimpin oleh tokoh adat atau bisa juga langsung dipimpin oleh *geucik* (kepala desa). Jika perselisihan tersebut mencakup antar masyarakat yang berlainan *gampong* (desa) maka *pulung mekaum* bisa dipimpin langsung oleh Imam Mukim.

Dalam tradisi *pulung mekaum* ini akan disertakan *menepung tawakh* (Pakpak: *Tepung tawar*, Aceh: *Peusijuek*) yang memiliki arti untuk mendinginkan/menyejukkan perasaan/hati/suasana orang-orang berselisih tersebut. Dalam melaksanakan *tepung tawakh* ini juga akan disertai dengan doa-doa serta wejangan-wejangan kepada orang-orang *ditepung tawakhi* supaya bisa hidup rukun, damai dan tenteram.¹⁰⁵ Tepung tawakh sendiri dalam kalangan masyarakat Singkil berasal dari berbagai jenis tanaman (*singkil: bebesi, ding-dingen, bengkuang, batang galuh*), serta beras dan air tawar. Adapun makna filosofis yang terkandung dalam tepung tawakh tersebut adalah, dedaunan yang diikat menjadi satu melambangkan keharmonisan/kerukunan, perdamaian, keindahan yang diikat menjadi satu yang mengartikan persatuan yang kokoh/kuat.¹⁰⁶ Sedangkan beras melambangkan kesuburan dan kesejahteraan serta air melambangkan kesabaran dan ketenangan.¹⁰⁷

Dari penjelasan konsep *pulung mekaun* tersebut diatas dapat dipahami bahwa permasalahan-permasalahan yang terdapat dalam masyarakat Aceh Singkil bisa dilakukan dengan penyelesaian pendekatan kekeluargaan dengan mengedepankan musyawarah antar warga dalam satu wilayah *gampong* maupun antar wilayah

¹⁰⁵Marzuki Marzuki, "Tradisi Peusijuek Dalam Masyarakat Aceh: Integritas Nilai-Nilai Agama dan Budaya," *El-HARAKAH (TERAKREDITASI)*, 3.2 (2012), 7 <<https://doi.org/10.18860/el.v0i0.458>>.

¹⁰⁶Okhaifi Prasetyo dan Dyah Kumalasari, "Nilai-Nilai Tradisi Peusijuek Sebagai Pembelajaran Sejarah Berbasis Kearifan Lokal," *Mudra Jurnal Seni Budaya*, 36.3 (2021), 363.

¹⁰⁷Prasetyo dan Kumalasari.

dalam satu *mukim*.¹⁰⁸ Sehingga dengan demikian pertikaian (konflik) dapat dilokalisir dimulai dari tingkat *gamong* dan *kemukiman* di Aceh Singkil. Tradisi *pulung mekaun* dalam masyarakat Singkil juga bermaksud sebagai klarifikasi terhadap sejumlah tudingan dari pihak-pihak yang berselisih, sehingga seperti isu-isu negatif (*hoaks*) terkait kerukunan umat beragama di Singkil dapat ditangkal dan diklarifikasi kebenarannya melalui kearifan lokal *pulung mekaum*.

b) Pelleng Sicina Mbara

Pelleng Sicina Mbara (pelleng) adalah jenis makanan khas masyarakat adat budaya Pakpak yang tetap dipegang hingga saat ini.¹⁰⁹ Pada kalangan masyarakat Pakpak modern, *pelleng* sering kali hanya dimaknai sebagai kekayaan kuliner masyarakat budaya Pakpak. Sesungguhnya *pelleng* tidak hanya sebatas kuliner yang khas tapi juga memiliki makna yang mendalam dan sakral pada masyarakat Pakpak yang tetap memegang erat tradisi budaya leluhurnya, maka tidak heran sajian ini (*pelleng*) akan disuguhkan pada momen-momen tertentu saja.

Tradisi jamuan *pelleng* dapat dilakukan dalam bentuk kebahagiaan (suka) maupun kesedihan (duka). Dalam istilah masyarakat Pakpak makan *pelleng* disebut dengan *kerja* (upacara). *Kerja* baik yang berhubungan dengan suka cita seperti pernikahan, kelahiran, perjuangan, perdamaian, panen dan lain sebagainya, sedangkanlah *kerja njahat* (duka cita) *kerja* yang berhubungan dengan duka cita, peperangan, kesedihan dan permusuhan/pertikaian dan lain sebagainya. Dari penjelasan tersebut dapat kita pahami bahwa

¹⁰⁸R Alimin dan R Fajri, "Pergeseran Dan Pemertahanan Bahasa Pakpak Dialek Boang Di Kecamatan Rundeng Kota Subulussalam," *Journal of Education Science*, 8.1 (2020), 436 <<http://www.jurnal.unsyiah.ac.id/MB/article/view/22155>>.

¹⁰⁹"Pelleng Sicina Mbara," *Cagar Budaya Provinsi Sumatera Utara | DISBUDPAR SUMUT* <<https://cagarbudaya.sumutprov.go.id/article/cagar/pelleng-613ad45561adb>> [diakses 4 September 2022].

tradisi jamuan *pelleng* dilakukan terhadap suatu keadaan yang umum (*abstrak*) tanpa adanya pengikatan kepada suatu *kerja* (upacara) dan keadaan adat tertentu.

Dalam konteks pertikaian/konflik yang terjadi di Aceh Singkil, kearifan lokal *pelleng sicina mbara* ini dapat dijadikan sebagai salah satu media untuk menyatukan antar warga yang bertikai. Karena pada dasarnya tradisi *pelleng* ini mengandung nilai persatuan dan kesatuan dalam mewujudkan kehidupan yang harmonis dalam masyarakat Pakpak. Jamuan makan *pelleng* tidak hanya sebatas jamuan makan semata tetapi di dalamnya akan disampaikan untaian nasihat (*sodip sintua-ntua*) dari tokoh masyarakat adat terkait *kerja* yang dilangsungkan tersebut.

Dalam hal penyelesaian permasalahan pertikaian (damai) akan diadakan rapat besar dalam satu desa atau *lebbuh* (tempat tinggal beberapa anggota rumah tangga di suatu wilayah)¹¹⁰ Dalam jamuan makan *pelleng* tersebut akan disodorkan *nakan pelleng siberju* (nasi *pelleng* kebaikan) disertai dengan *sodip* (harapan/doa) kepada pihak yang bertikai untuk mengakhiri persilihan di antara mereka. Dalam jamuan *pelleng* tersebut juga menandakan perjanjian perdamaian yang tersirat diantar kedua belah pihak dengan disaksikan oleh *tetua adat* (tokoh) dalam masyarakat dengan kata-kata penyerahannya adalah sebagai berikut.

*“Kong pe urat ni buluh, kongen deng urat ni padang, kong pe kata ni hukum kongen deng kata ni padan (walaupun hukum memiliki kekuatan namun lebih kuat lagi perjanjian).”*¹¹¹

Dari perkataan tersebut terlihat bahwa dengan upacara makan

¹¹⁰“Desa Mungkur | Kab.pakpak Bharat” <<https://desa.pakpakbharatkab.go.id/mungkur/page/selayang-pandang.html>> [diakses 4 September 2022].

¹¹¹H Syahputra, “Tinjauan Teologis Terhadap Jamuan Makan Ayam Peleng di Kabupaten Dairi” (UIN Sumatera Utara, 2014), h. 102 <[http://repository.uinsu.ac.id/1713/%0Ahttp://repository.uinsu.ac.id/1713/1/TESIS HERU.pdf](http://repository.uinsu.ac.id/1713/%0Ahttp://repository.uinsu.ac.id/1713/1/TESIS%20HERU.pdf)>.

pelleng sicina mbara dalam masyarakat Pakpak merupakan sebuah kesepakatan dan perjanjian perdamaian untuk tidak mengulangi perbuatan serupa dikemudian hari dengan mengikat kedua belah pihak, dimana sanksi hukum adat akan dikenakan kepada para pihak melanggar perjanjian (*kongen deng kata ni padan*) serta pelanggaran tersebut dalam keyakinan masyarakat Pakpak akan berpengaruh buruk tidak hanya kepada orang yang melanggar perjanjian tapi sampai kepada keturunannya kelak.

Dalam konteks sosiologis, tradisi makan *pelleng* masyarakat Pakpak tersebut merupakan simbol yang memiliki pengaruh spiritual terhadap setiap anggota masyarakatnya.¹¹² Dengan makna yang terkandung didalamnya adalah untuk mengatur interaksi sosial antar dan inter masyarakat. Selain itu makna tersirat lainnya adalah supaya apa yang menjadi cinta-cita/tujuan bersama dalam masyarakat dapat tercapai, seperti kata-kata dalam penyerahan hidangan *pelleng* yang umum dijumpai dalam masyarakat Pakpak "*En mo pelleng mu asa tercapai cita-citamu*" (ini *Pelleng* mu semoga apa yang dicita-citakan dapat tercapai). Pernyataan seperti ini dalam pandangan Clifford Geertz sebagai pola etos kebudayaan yang memiliki simbol yang khas dalam bentuk perkataan yang dijadikan sebagai pedoman perilaku dan strategi adaptasi.¹¹³

c) Hubungan Klan/marga

Koentjaraningrat menuturkan bahwa *klan*¹¹⁴ adalah masyarakat dalam suatu kelompok kesatuan individu yang terikat dalam suatu sistem norma-norma yang mengatur kelakuan warga kelompok dan

¹¹²Soerjono Soekanto, *Kamus Sosiologi* (Jakarta: Rajawali Pers, 1985). h. 492.

¹¹³Eko Punto Hendro, "Simbol: Arti, Fungsi, dan Implikasi Metodologisnya," *Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, 3.2 (2020), 162.

¹¹⁴Klan adalah (kelompok marga) merupakan suatu kelompok kekerabatan yang terdiri dari semua keturunan dari seorang nenek moyang yang diperhitungkan melalui garis keturunan laki-laki. Lihat, Daniel L Pals, *Nine Theories of Religions*. (New York: Oxford University Press, 2015), h. 95.

suatu rasa kepribadian kelompok yang disadari semuaarganya.¹¹⁵ Dengan demikian kesamaan *klan* (marga) bisa dijadikan sebagai modal sosial untuk mengendalikan perilaku warga masyarakat yang berkonflik dalam suatu wilayah untuk merajut kembali kesadaran kolektif masyarakat dalam melakukan aktivitas sosial dalam kondisi damai dan harmonis.

Masyarakat Aceh Singkil (Pakpak dan Singkil) adalah suku yang menganut sistem kekerabatan *patrilineal* yang mengikuti garis keturunan laki-laki yang ditandai dengan marga yang melekat kepada setiap keturunannya. Dalam tradisi masyarakat Pakpak maupun Singkil marga merupakan sebagai identitas bersama yang paling menonjol sebagai wadah pemersatu anggota kelompoknya. Tidak heran terkadang hubungan marga (klan) bisa mengesampingkan isu-isu provokatif yang dapat memecah-belah hubungan warga masyarakat di Aceh Singkil.¹¹⁶ Selain itu hubungan marga juga banyak dilakukan dalam pendekatan politik dalam *kontestasi* politik di Aceh Singkil.

Seperti yang sudah penulis jelaskan pada bab-bab sebelumnya bahwa suku Singkil merupakan suku yang identik dengan suku Pakpak (kalau tidak mau disebut sama) baik dalam segi Bahasa, adat-istiadat maupun marga (klan).¹¹⁷ Persamaan marga yang terdapat dalam masyarakat Singkil tersebut dapat dijadikan sebagai modal sosial untuk mempererat dan mengedepankan hubungan kekeluargaan antar sesama klan. Karena dalam keseharian masyarakat Pakpak dan Singkil pada dasarnya perbedaan agama tidak otomatis memutuskan hubungan kekerabatan di antara mereka, tapi justru karena adanya

¹¹⁵Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia Pustaka utama, 1981), h. 109.

¹¹⁶M Kamaruddin et al., "Mencari identitas bersama," *Jurnal Jurnalisme*, 2.10 (2021), 60.

¹¹⁷Teuku Kemal Fasya, dkk, *Intoleransi, Relevansi Tradisi dan Tantangan Kebinekaan Indonesia* (Depok: Perpustakaan Pusat Universitas Indonesia, 2017), h. 39.

persamaan *klan* tersebut malah dapat meningkatkan toleransi antar sesama masyarakat dengan dasar kesamaan marga tersebut.¹¹⁸

¹¹⁸Inosentius Samsul, “Penguatan Lembaga Adat sebagai lembaga alternatif penyelesaian sengketa,” *Negara Hukum*, 5.2 (2014), 138.

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Konflik atas nama agama yang terjadi Aceh Singkil merupakan pengulangan terhadap kasus-kasus sebelumnya yang telah terjadi. Ada beberapa faktor yang menyebabkan konflik atas nama agama yang terjadi Aceh Singkil pada tahun 2015 diantaranya adalah:

1. Adanya komunikasi yang terputus antara massa yang memprotes keberadaan gereja-gereja dengan pemangku kebijakan di Aceh Singkil. Hal ini bisa dilihat dari tuntutan massa Pemuda Pencinta Islam (PPI) yang memberikan *ultimatum* kepada Pemkab Aceh Singkil untuk melakukan penertiban terhadap gereja yang tidak mempunyai izin paling lambat tanggal 13 Oktober 2015. Sementara hasil rapat Muspida Aceh Singkil pada tanggal 12 Oktober 2015 memutuskan untuk melakukan menertibkan gereja-gereja yang tidak berizin mulai tanggal 19 Oktober 2015. Disinilah letak perbedaan kehendak antara massa pemrotes dengan pemerintah yang berakibat terjadinya kekerasan atas nama agama di Aceh Singkil pada 13 Oktober 2015.
2. Terdapat krisis kepercayaan di dalam masyarakat Aceh Singkil. Krisis kepercayaan ini baik antar sesama masyarakat maupun antara masyarakat dengan pemerintah Aceh Singkil. Krisis antar sesama masyarakat dalam pandangan masyarakat Islam bahwa umat Nasrani Aceh Singkil telah melanggar kesepakatan pada tahun 1979 dan 2001 terkait jumlah gereja dan undung-undung

yang disepakati bersama sebanyak 5 bangunan. Sementara umat Nasrani meyakini bahwa keberadaan lima bangunan rumah ibadah gereja di Aceh Singkil dipandang sudah tidak ideal lagi, seiring dengan pertambahan masyarakat yang menganut agama Kristen di Aceh Singkil. Sedangkan ketidakpercayaan masyarakat Islam maupun Kristen terhadap pemerintah Aceh Singkil adalah dipandang tidak serius dalam memenuhi tuntutan masyarakat baik terhadap gereja-gereja yang dianggap *illegal* oleh umat Islam maupun ketersediaan rumah ibadah serta jaminan kebebasan untuk beribadah bagi masyarakat Kristen.

3. Konflik yang mengatasnamakan agama di Aceh Singkil tidak relevan disebabkan oleh perbedaan agama. Kehidupan masyarakat di Aceh Singkil yang *asosiatif* dan masih diikat dengan adanya *klan/marga* dianggap dapat menghindarkan masyarakat dari gesekan perbedaan agama yang dianut oleh masyarakat. Di sisi lain terdapat politik identitas yang mencuat dalam keributan di Aceh Singkil pada tahun 2015 silam. Politik identitas di Singkil mulai mencuat kala daerah tersebut menjadi daerah otonom baru yang terpisah dari Kabupaten Aceh Selatan pada tahun 1999. Begitu pun halnya dengan historis kerusuhan yang mengatasnamakan agama di Singkil kembali mencuat setelah daerah tersebut menjadi kabupaten yang tersendiri. Tarik-menarik antara suku Singkil dan suku Pakpak sebagai identitas daerah baru mulai mencuat sejak tahun 2000an. Kalangan masyarakat pesisir Singkil beranggapan bahwa mereka adalah suku Singkil yang terpisah dari suku Pakpak. Sedangkan masyarakat Pakpak sendiri meyakini bahwa Suku Singkil adalah bagian dari suku Pakpak dengan sebutan *Pakpak Boang*. Dalam kasus kerusuhan Singkil beredar *stereotip* Pakpak adalah Kristen telah menjadikan masyarakat Kristen di Aceh Singkil menjadi musuh bersama di Aceh yang mayoritas Islam.

Pemerintah Aceh Singkil dipandang lalai dalam menangani sentimen sosial di tengah-tengah masyarakat di Aceh Singkil. Peristiwa pada tanggal 13 Oktober 2015 dianggap banyak pihak bisa dicegah, jika pemerintah tanggap dengan isu-isu sosial yang berkembang dimasyarakat. Karena sebelum peristiwa tersebut terjadi, telah didahului oleh aksi-aksi protes dari massa yang keberatan dengan keberadaan sejumlah rumah ibadah yang telah melebihi dari perjanjian tahun 2001. Ada beberapa Langkah yang telah ditempuh oleh pemerintah Aceh Singkil dalam menanggulangi kekerasan atas nama agama pada tanggal 13 Oktober 2015 silam, dimana langkah tersebut penulis kategorikan sebagai resolusi konflik jangka pendek.

1. *Akomodasi* yaitu suatu tindakan nyata yang ditempuh oleh Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil dalam menanggapi tuntutan massa yang memprotes keberadaan gereja-gereja yang dianggap ilegal. Tindakan untuk melakukan pembongkaran terhadap sepuluh dari 24 gereja yang terdapat di Aceh Singkil berdasarkan hasil rapat Forkopimda pada tanggal 12 Oktober 2015.
2. Kerja sama antar unsur masyarakat dan pemerintah dalam mengawal ketertiban hidup beragama di Aceh Singkil yang dilaksanakan oleh FKUB Aceh Singkil. FKUB berperan untuk melakukan evaluasi dan monitoring terhadap rumah ibadah gereja untuk memastikan kebutuhan rumah ibadah yang ideal bagi umat Kristen di Aceh Singkil.
3. Koordinasi antara pemerintah Kabupaten Aceh Singkil, Komnas HAM dan FKUB untuk menerbitkan izin pendirian 11 gereja yang telah direkomendasikan oleh FKUB Aceh Singkil. Demikian halnya dengan pihak kepolisian diminta untuk mengamankan para pelaku tindak kekerasan dalam peristiwa 13 Oktober 2015 serta mengamankan pos-pos perbatasan Aceh dan Sumatera Utara untuk meminimilasi pergerakan massa yang menuju ke Aceh Singkil.

B. Saran

Untuk menghindari peristiwa serupa dalam kehidupan sosial agama di Aceh Singkil pada masa yang akan datang, ada beberapa saran yang penting untuk diperhatikan dalam menangani dan membangun masyarakat yang toleran di Aceh Singkil.

1. Perlu membuat konsensus bersama antara umat Islam dan umat Nasrani terkait pendirian rumah ibadah gereja di Aceh Singkil yang bersifat mengingat dan permanen. Konsensus ini harus mempertimbangkan nilai-nilai Pancasila yang mengayomi perbedaan serta mengedepankan musyawarah dengan memperhatikan nilai-nilai hak asasi manusia.
2. Memasukkan kurikulum Moderasi beragama dalam setiap jenjang pendidikan formal di Aceh Singkil serta memastikan ketersediaan guru-guru agama di setiap sekolah pemerintah khususnya guru dalam mata pelajaran pendidikan agama Kristen.
3. Menjadikan kearifan lokal sebagai pendekatan penyelesaian konflik yang terjadi di dalam masyarakat, karena masyarakat Aceh Singkil masih dapat dipersatukan melalui pendekatan *klan/* marga. Serta menggiatkan kearifan lokal lainnya dalam kedua suku tersebut seperti *pulung mekaum* dan *mangan nakan pelleng*.
4. Perlu untuk dilakukan penelitian lanjutan terkait lebih dominan faktor mana antara budaya dan agama dalam mempengaruhi konflik di Aceh Singkil.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- Abbas, Tahir. "Muslims in Britain: From Forcible Assimilation to Preventable Radicalisation." In *Muslims in the Western World*. Switzerland AG: Springer, 2022.
- Abdillah, Masykuri, et al. *Pedoman Penulisan Tesis-Disertasi SPs UIN Jakarta*. Jakarta: Sekolah Pasacasarjan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018.
- _____. *Demokrasi Di Persimpangan Makna*. Jogja: Tiara Waca, 1999.
- Abdullah, Abdul Gani. *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Gema Insani, 1994.
- Abidin, Zainal, Adzkar Ahsinin, Afridal Darmi, dan Roichatul Aswidah. *Analisis qanun-qanun Aceh berbasis Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Lembaga Kajian Hak Asasi dan Demokrasi, 2011.
- Adams, Charles J. *Islam, dalam The Great Religions*. New York: The Free Press, 1965.
- Alegre, Susie. "Regulating around freedom in the 'forum internum,'" in *ERA Forum*. Springer, 2021.
- al-Ghazali al-Thusi, Abu Hamid bin Muhammad. *al-Mustasyfa*, (tt: Dār al-Kutb, 1993), hlm. 163.
- Ali, M, Mimie Saputri, dan Asri Mursawal. *Wajah Pesisir Aceh*. Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2020.
- Ali, Shaheen Sardar, dan Faqir Asfundyar Yousaf. "Islamic Law, Social Justice and Injustices: The Case for Islamic Welfare Systems." In *Beyond Law and Development*. London: Routledge, 2022.
- Amiruddin dkk. *Pengantar Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Grafindo Persada, 2003.

- Anwar, Yesmil dan Adang. *Pengantar Sosiologi Hukum*. Jakarta: Gramedia Pustaka utama, 2008.
- Aragon, Lorraine V, "Pluralities of Power in Indonesia's Intellectual Property Law, Regional Arts and Religious Freedom Debates," in *Anthropological Forum*. Taylor & Francis, 2022.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Pena Media Grup, 2013.
- Bendr, Richard N.. *A philosophy of life*. New York: Philosophical Library, 1961.
- Birch, Anthony Harold. *Concepts and Theories of Modern Democracy, Second Edition*. London: Routledge, 2001.
- Burhani, Ahmad Najib. *Agama, Kultur (In)Toleransi, dan Dilema Minoritas di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2020.
- Cavanaugh, William T. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press, 2009.
- David E. Apter. *Pengantar Analisa Politik (Introduction to Political Analysis)*, terj. Tim Penerjemah Yasogama Yogyakarta. Jakarta: Rajawali, 1985.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin Company, 2006.
- de Spinoza, Benedict . *A Theological-Political Treatise*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Delitz, Heike. "Bergson vs. Herbert Spencer: Real becoming and false evolutionism." In *The Bergsonian Mind*. London: Routledge, 2021.
- Dennett, Daniel. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin Books, 2006.
- Enam, Mohammad Abdullah. *Ibn Khaldun His life and Work*. New Delhi: New Taj Offset Press Nusrat Ali Nasri For Kitab

- Bhavan, 1979.
- Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. London: Paladin Grafton Books, 1950.
- Fasya, Teuku Kemal, dkk. *Intoleransi, Relevansi Tradisi dan Tantangan Kebinekaan Indonesia*. Depok: Perpustakaan Pusat Universitas Indonesia, 2017.
- Fisher, Simon. *Mengelola Konflik: Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak*. London: British Council Indonesia, 2001.
- Frank S, Ravitch. "Law And Religion A Reader: Cases, Concepts, And Theory," in *American Case Book Series*, 2008.
- Friedmann, Wolfgang. *Legal Theory*. London: Stevens, 1960.
- Fujimura, Clementine K. "Defining Culture for Leadership." In *Developing Cross-Cultural Competence for Leaders*. England: Routledge, 2022.
- Gagyi, Agnes. "Social Movements in Eastern Europe: Problems of Understanding Non-Western Contexts." In *The Political Economy of Middle Class Politics and the Global Crisis in Eastern Europe*. Singapore: Springer, 2021.
- Geertz, Clifford. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- H. A. R. Gibb (ed). *Whiter Islam? Survey of Modern Movements Indonesia the Moslem Word*. London: Victor Gollanch Ltd, 1932.
- Habermas, J. *On The Pragmatics of Communication*. Cambridge: The MIT Press, 1998.
- Hadi, Abdul. *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*. Bandung: Mizan, 1995.
- Halili, Ismail Hasani, Abdul Khoir, Agnes Hening Ratri, Aminudin Syarif, Akhol Firdaus, Bahrin, Hilal Safari, dan M. Irfan. *Kepemimpinan Tanpa Prakarsa KepemimpinanTanpa Prakarsa*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012.
- Hallahmi, Benjamin Beit., & Argyle, Michael. *The Psychology of*

- Religious Behaviour, Belief and Experience Orlofsky, J. L (Eds.), *Ego Identity: A Handbook for Psychological Research*, 1997.
- Haris, Andi. *Teori Sosiologi Modern*. Penerbit Leutika Prio, 2021.
- Haryanto, Ariel. *State Terrorism and Political Indentity in Indonesia: Fatally Belonging*. London: Routledge, 2006.
- Haryanto, Sindung. *Spektrum Teori Sosial: Dari Klasik hingga Postmodern*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2012.
- Hasan, Muhammad Tholehah. *Kerukunan Hidup umat Beragama, Proyek Kerukunan Hidup Umat Beragama*. Jakarta: Depag, 1997.
- Hidayah, Zulyani. "Encyclopedia of Indonesian Tribes." In *A Guide to Tribes in Indonesia*. Singapore: Springer, 2020.
- Hobbes, Thomas. *Opera philosophica Man and Citizen (De Homo and De Cive)*, edited by Bernard Gert. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.
- . *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Hurgronje, C Snouck. *Orang Aceh: Budaya, Masyarakat, dan Politik Kolonial*. Vol. 1. Yog: IRCiSoD, 2019.
- Ibn Khaldun. *Al-Muqaddimah*. Kairo: Dār al-Fajr Wa al-Tūrats, 2004.
- Ismail. *Konflik dan Kolaborasi: Peran Negara Dalam Integrasi Bangsa*. Malang: Media Nusa Creative, 2019.
- Iturralde Ulfax, Juliette. "Migration into Urban Areas : a Sociological and Micro Perspective." Linnaeus University, Sweden, 2022.
- Jurdi, Syarifuddin. *Sosiologi Islam Elaborasi Pemikiran Ibn Khaldun*. Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Karuvellil, George. "Science and Religion: Autonomy and Conflict." In *Faith, Reason, and Culture*. Singapore: Springer, 2020.
- Khairuddin, Khairuddin. *Khazanah Adat Dan Budaya Singkil: Mengungkap Keagungan Tradisi Dan Memelihara Kebudayaan*. Zahir Publishing. Yogyakarta: Zahir Publishing,

2020.

- Khanif, Al. *Hukum, HAM dan Kebebasan Beragama*. Yogyakarta: Laksbang, 2016.
- Kim, Dong Jin, dan David Mitchell. "Peace processes and comparative research in Ireland, Korea, and beyond." In *Reconciling Divided States*. London: Routledge, 2022.
- Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil*. San Francisco: Harper, 2002.
- Koentjaraningrat. *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia Pustaka utama, 1981.
- Madjid, Nurcholish, dkk. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina dan The Asia Foundation, 2004.
- . *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relefansi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- . *Pluralisme Landasan Pemikiran Politik, dalam Idris Thaha, 2004, Demokrasi Religius; Pemikiran Politik Nurcholish Madjid dan Amien Rais*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Maggalatung, Salman. "Moderasi Beragama dalam Perspektif Kehidupan Berbangsa dan Bernegara," in *Konstruksi Moderasi Beragama Catatan Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*. Tangerang Selatan: PPIM UIN Jakarta, 2021.
- Maharani, Dewi Nadya, dan Faisal Santiago. "Legal Smuggling of Share Ownership Using Nominee Arrangements Associated with a Violation of the Negative Investment Lists." In *2nd International Conference on Business Law and Local Wisdom in Tourism (ICBLT 2021)*. Atlantis Press, 2021.
- Malcolm, Noel. "A Summary Biography of Hobbes." In *The Cambridge Companion to Hobbes*. Tom Sorell, ed. London: Cambridge University Press, 2006.
- Marcia, J. E., Waterman, B. A. "Ego Identity : A Handbook for

- Psychological Research,” 1993.
- Marshall, Paul. “The Ambiguities of Religious Freedom in Indonesia,” in *Review of Faith & International Affairs*, 1 ed. London: Taylor & Francis Group, 2018.
- Maula, Bani Syarif. *Sosiologi Hukum Islam di Indonesia: Studi tentang Realita Hukum Islam dalam Konfigurasi Sosial dan Politik*. Malang: Aditya Media Publishing, 2010.
- Mawardi, et all. *Kapita Selektta Perbandingan Agama*. Banda Aceh: FUF UIN Ar-Raniri, 2020.
- Mc Connell, Garvey dan Berg. *Religion and The Constitution* .New York: Aspen Publisher, 2006.
- Miller, Christopher E. *A Glossary of Terms and Concepts in Peace and Conflict Studies*. Kedua. Etiophia: Addis Ababa Ofce UPEACE Africa Programme, 2005.
- Moleong, Lexy J.. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosada, 2014.
- Morrione, Thomas J. “Herbert Blumer, symbolic interactionism, and 21st-century sociology.” In *The Routledge International Handbook of Interactionism*. London: Routledge, 2021.
- Mudzhar, M. Atho’. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: INIS, 1993.
- . *Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam, dalam Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, ed. M. Amin Abdullah. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Mulyana, Deddy dan Jalaluddin Rakhmat (ed.). *Komunikasi Antarbudaya*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.
- Narwoko, J. Dwi. *Sosiologi Teks Pengantar & Terapan*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Nowak, Leszek. “Religion as a Class Structure: A contribution to non-

- Marxian historical materialism.” In *New Developments in the Theory of the Historical Process*. Brill, 2022.
- Nuradi, Edi Rohaedi. *Hukum Ketenagakerjaan*. Jakarta: PT. Mandala Nasional, 2021.
- Nursyam. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- OH.H. Gerth & C. Wright Mills. *From Max Weber: Essay in Sociology*. London: Routledge, 1991.
- Pohan, Zulfikar R H. *Sejarah Tanpa Manusia: Historiografi Abad VII-XXI: Jejak Pustaka*. Yogyakarta: Jejak Pustaka, 2021.
- Powell, Emilia Justyna. *Islamic law and international law: Peaceful resolution of disputes*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Queen, Shahram Akbarzadeh and Mac. *Islam and Human Rigts in Practice Prospectives Across the Ummah*. London: Routledge, 2005.
- Rahardjo, Satjipto. *Sosiologi Hukum, Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Rahmayati, Yenny. “Aceh post-tsunami housing reconstruction.” In *From Conflict to Inclusion in Housing*. London: UCL Press, 2017. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1xhr55k.10>.
- Ramadhan, Iwan. *Sosiologi Etnik Dan Ras*. Klaten: Penerbit Lakeisha, 2021.
- Ramnur, Azwar. Hambalisyah Sinaga. *Sejarah konflik Singkil: 1979-2015*. Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2020.
- Riyanto, Geger. *Peter L Berger: Perspektif Meta Teori Pemikiran*. Jakarta: LP3ES, 2009.
- Robertson, Ian. *Sociology*. New York: Worth Publisher, 1982.
- Roitto, Rikard. “Using Behavioural Sciences to Understand Early Christian Experiences of Conversion.” In *Religious and Philosophical Conversion in the Ancient Mediterranean Traditions*. Brill, 2022.

- Rothchild, Donald, dan Michael W Foley. "African states and the politics of inclusive coalitions." In *The precarious balance*, 233–64. Routledge, 2019.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social (edited by Bertrand de Jouvenel)*. Paris: Hachette Littératures, 1972.
- Salman, R. Otje. *Beberapa Aspek Sosiologi Hukum*. Bandung: Alumni, 1999.
- Sanderson, Stephen K. *Makro sosiologi: sebuah pendekatan terhadap realitas sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Sayyid, Sabiq. *Fiqh al-Sunnah*. Beirut Jild III: Dār al-Fikr, 1981.
- Schacht, Joseph. *An Introduction To Islamic Law*. London: University Press, 1965.
- Schlosberg, David. "The Pluralist Imagination" dalam John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips, eds., *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Schmoller, Andreas. *Of Safe Havens and Sinking Ships: The Church in Oral Histories of Middle Eastern Christians in Austria. Middle Eastern Christians and Europe: Historical Legacies and Present Challenges*. Zurich: Lit Verlag, 2018.
- Scolnicov, Anat. *The Right to Religious Freedom in International Law Between Group Rights and Individual Rights*. New York: Routledge, 2011.
- Shadiqin, Sehat Ihsan. *Tasawuf Aceh*. Yogyakarta: Primamitra Media, 2008.
- Shimazono, Susumu. "Contemporary Religions and the Public Arena: Centring on the Situation in Japan." In *The Centrality of Religion in Social Life*. London: Routledge, 2021.
- Siahaan, Bisuk. *Kehidupan di Balik Tembok Bambu*. Jakarta: Kempala Foundation, 2005.
- Situmorang, Jhon Maruli. *Inkarnasi-Inkulturas; Perulatan Kristus dan Budaya*. Bandung: St. Louis, 1998.

- Smith, Martin. *"Pluralism" dalam David Marsh dan Gerry Stoker (eds), Theory and Methods in Political Science*. Basingstoke: Macmillan, 1995.
- Soekanto, Soerjono. *Kamus Sosiologi*. Jakarta: Rajawali Pers, 1985.
- . *Pengantar Sosiologi Hukum*. Jakarta: Bhata Karya Aksara, 1977.
- Sukardja, Ahmad, Mujar Ibnu Syarif. *Tiga Kategori Hukum: Syariat, Fikih, dan Kanun*. Jakarta: Sinar Grafika, 2019.
- Suluk Linglung: Pupuh II Asmaradana, no. 13; Pupuh III Durma, no. 21; Pupuh III Durma, no. 21, 22.
- Sumardi, Mulyono. *Penelitian Agama, Masalah dan Pemikiran*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1982.
- Sutroso, Agus, dkk. *Pengkajian KOMNAS HAM RI Atas Peraturan Bersama Menteri No 9 dan 8 Terkait Pendirian Rumah Ibadah*. Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia, 2020.
- Syariati, Ali. *Tentang Sosiologi Islam terj. Syaifullah Mahyuddin*. Yogyakarta: Ananda, 1999.
- Syawqi, Abdul Haq. *Sosiologi Hukum Islam*. Pamekasan: Duta Media Publishing, 2019.
- Tebba, Sudirman. *Sosiologi Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2003.
- The Wahid Institute. "Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi Tahun 2012." Jakarta, 2012.
- Truna, D S, dan T Zakaria. *Prasangka Agama dan Etnik*. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2021.
- Umar, Nasaruddin. *Jihad melawan religious hate speech*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2021.
- Usman, Husaini. *Metode Penelitian Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara, 2006.
- Vohry, Muadz. *Warisan Sejarah dan Budaya singkil*. Singkil: Yapiqiy, 2013.

- Wahab, Abdul Jamal. *Persoalan Pendirian Gereja di Indonesia*. Jakarta: Litbangdiklat Press, 2020.
- Waters, Malcolm. *Modern Sociological Theory*. London: Sage Publication, 1994.
- Wijayati, Herlin. *Hukum Kewarganegaraan & Keimigrasian*. Malang: Media Nusa Creative (MNC Publishing), 2022.
- Winarso, Widodo. "Scientific Cum Doctriner Approach ; a Collaborative Perspective in Islamic Studies," n.d.
- Yasin, Ibn. *Samā āt al-Islām fī al-Taāmul ma'a Ghairi al-Muslimīn*. Maktabah Syamila.
- Yewangoe, A.A.. *Agama dan Kerukunan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015.

UNDANG-UNDANG DAN PERATURAN LAINNYAN

- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Undang-Undang No 1 PNPS tahun 1965 tentang Pencegahan Penodaan dan Penyalahgunaan Agama.
- Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia
- Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh.
- Undang-Undang No. 26 Tahun 2000 tentang Pengadilan Hak Asasi Manusia.
- Undang-Undang No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2005 Tentang Pengesahan International Covenant on Civil and Political Rights (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil Dan Politik).
- Undang-Undang Republik Indonesia No. 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh.*

Undang-Undang No. 7 Tahun 2012 tentang Penanganan Konflik Sosial.

Peraturan Bersama Menteri Agama Dan Menteri Dalam Negeri No. 9 dan 8 tahun 2006 Tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah Dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, Dan Pendirian Rumah Ibadat.

Qanun Aceh No. 11 Tahun 2002 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syi'ar Islam.

Qanun Aceh No. 07 Tahun 2013 Tentang Hukum Acara Jinayat.

Qanun Aceh No. 06 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat.

Qanun Aceh No. 4 Tahun 2016 tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah.

Ikrar perjanjian damai antara umat Islam dan Kristen Simpang Kanan pada tahun 197.

Perjanjian Perdamaian antara umat Islam dan Kristen Aceh Singkil pada tahun 2001.

JURNAL

Abidin, Zainal, "Peran Ulama Dalam Sistem Pemerintahan di Propinsi Aceh," *Journal of Governance and Social Policy*, 2.2 (2021), 156–68

Adawiyah, Rabi'atul, dan Ihsan Kamaludin. "Dynamics of Law Enforcement of Aceh's Islamic Jinayah in the Indonesian Democratic System." *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies* 5, no. 1 (2021): 73.

Adibah, Ida Zahara. "Struktural Fungsional Robert K. Merton: Aplikasinya dalam Kehidupan Keluarga." *Jurnal Inspirasi* 1, no. 1 (2017): 172–74. <http://ejournal.undaris.ac.id/index.php/inspirasi/article/view/12/11>.

Aguswandi, Putra, "Penyelesaian Tindak Pidana Melalui Peradilan Adat Di Aceh," *Al-Ahkam: Jurnal Syariah dan Peradilan*

- Islam*, 1.2 (2021), 88–100
- Aisyah BM, St. “Konflik Sosial dalam Hubungan antar Umat Beragama.” *Jurnal Dakwah Tabligh* 15, no. 2 (2014): 189–208.
- Aja, Cut Mawaddah Rahmah, et al. “Studi Perbandingan Jaminan Perlindungan Terhadap Hak Asasi Manusia Tentang Kebebasan Beragama Di Negara Republik Indonesia Dan Negara Kerajaan Thailand,” *Jurnal Ilmiah Bidang Hukum Kenegaraan*, 2.November (2018), 750
- Al-Fairusy, Muhajir, “Pengaruh Identitas Pesisir Bagi Masyarakat Singkil dan Barus,” *Indonesian Journal of Islamic History and Culture*, 1.1 (2020), 34
- . dan Irwan Abdullah. “Enda Kalak Singkel’ Strengthening Consciousness of Community Identity of Aceh’S Border; Ethnic Contestation and Religion in Singkil.” *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 20, no. 2 (2020): 199. <https://doi.org/10.22373/jiif.v0i0.6862>.
- . “Model Konsensus dan Rekonsiliasi Konflik Antar-Umat Beragama di Aceh Singkil.” *Al-Ijtima’i: International Journal Goverment and Social Science FISIP UIN Ar-Raniry Banda Aceh* 1, no. 1 (2015): 43.
- . “Ujaran Kebencian (Hate Speech) dan Penanganannya Oleh Polri dan Pemda Di Indonesia: Studi Kasus Konflik Antarumat Beragama Di Kabupaten Aceh Singkil.” Jakarta, 2016.
- . “Menjadi Singkel Menjadi Aceh, Menjadi Aceh Menjadi Islam? (Membaca Identitas Masyarakat Majemuk Dan Refleksi Konflik Agama Di Wilayah Perbatasan-Aceh Singkel).” *Jurnal Sosiologi USK (Media Pemikiran & Aplikasi)* 9, no. 1 (2016): 25. <https://doi.org/10.24815/jsu>.
- Alfarisi, Salman, dan Muhammad Syaiful Hakim. “Hubungan Sosiologi Hukum Dan Masyarakat Sebagai Kontrol Sosial.”

- Jurnal Rechten: Riset Hukum dan Hak Asasi Manusia* 1, no. 2 (2019): 22.
- Alimin, R, dan R Fajri, "Pergeseran dan Pemertahanan Bahasa Pakpak Dialek Boang di Kecamatan Rundeng Kota Subulussalam," *Journal of Education Science*, 8.1 (2020), 436 <http://www.jurnal.unsyiah.ac.id/MB/article/view/22155>
- Allport, G. W., & Ross, J. M. "Personal Religious Orientation and Prejudice." *Journal of Personality and Social Psychology* 5, no. 4 (1967): 432.
- Amri, Yaser, dan Muhammad Ansor. "Shari'a State And The Making Of Christian's Polyphonic Narrations In Contemporary Aceh, Indonesia." *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2022): 255.
- Angkat, Maimanah, dan Katimin Katimin. "Acculturation Between Islam with Local Culture in Muslim Minority: The Experience from Pakpak-Dairi, North Sumatra." *IBDA' : Jurnal Kajian Islam dan Budaya* 19, no. 1 (2021): 125. <https://doi.org/10.24090/ibda.v19i1.4119>.
- Ansor, Muhammad. "We Are From the Same Ancestors: Christian-Muslim Relations in Contemporay Aceh Singkil." *Al-Albab* 3, no. 1 (2014): 16–17. <https://doi.org/10.24260/alalbab.v3i1.47>.
- Arauf, Muta Ali. "Become Recognized Minority in a Multicultural Society: An-Naim's Theory in Responding to Ahmadiyyah Cases in Indonesia." *International Journal of Social Science and Religion (IJSSR)* 3, no. 2 (2022): 125–26.
- Ariani, Dorothea Wahyu. "Religiosity , morality and hardworking : Relationship models on diversity of religion in Indonesia." *JSSSH – An international online research journal in social sciences and humanities* 8, no. 1 (2022): 20–21.
- Aritonang, Hanna Dewi, "The Presence of God In The Midst of Aceh Singkil Suffering," *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi*

- Kontekstual dan Filsafat Keilahian*, 6.1 (2021), 35–45
- Arumbinang, Mohammad Hazyar. “Rethinking Religious Freedom to Assure Harmonisation of Inter-Religious Life in Indonesia.” *Varia Justicia* 17, no. 2 (2021): 221.
- Asrawijaya, Enkin. “Religious life in Indonesia in the Study of Post-Modernism.” *Khazanah Theologia* 4, no. 1 (2022): 50.
- Atchue, Daniel Patrick. “Piercing the Veil of State Laicity in ‘La Belle Province’: How Quebec’s Religious Symbols Ban Violates Article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights.” *American University International Law Review* 37, no. 1 (2022): 69–71.
- Atoi, Ewere Nelson. “Religious Intolerance And The Quest For Progressive Change In Nigeria.” *LWATI: A Journal of Contemporary Research* 19, no. 1 (2022): 237.
- Aulia, Rizky. “Pemikiran Agama Dan Negara Mohammad Natsir.” *Siyasah Jurnal Hukum Tatanegara* 2, no. 1 (2022): 6.
- Bagir, Zainal Abidin, Asfinawati, Suhadi, dan Renata Arianingtyas, “Limitations to Freedom of Religion or Belief in Indonesia: Norms and Practices,” *Religion and Human Rights*, 15.1–2 (2020), 39–56 <https://doi.org/10.1163/18710328-BJA10003>
- Bansal, Agam. “Judicial Creativity And Realist Theories Of Law.” *Volume I Issue II April 2020* 1, no. 2 (2020): 287.
- Bauto, Laode Monto. “Perspektif Agama Dan Kebudayaan Dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia (Suatu Tinjauan Sosiologi Agama).” *Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial* 23, no. 2 (2016): 11. <https://doi.org/10.17509/jpis.v23i2.1616>.
- Beauregard, Caroline, Joëlle Tremblay, Janie Pomerleau, Maïté Simard, Elise Bourgeois-Guérin, Claire Lyke, dan Cécile Rousseau. “Building communities in tense times: Fostering connectedness between cultures and generations through community arts.” *American Journal of Community Psychology*

- 65, no. 3–4 (2020): 443.
- Beckman, Ludvig. “Popular sovereignty facing the deep state. The rule of recognition and the powers of the people.” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 24, no. 7 (2021): 958.
- Boruah, Jayanta, dan Junu Das. “Conceptualizing Religious Offences and Understanding Secularism under Indian Legal System: An Empirical Study from Assam.” *Available at SSRN* 3875412, 2021, 21.
- Budiana, I Nyoman, “Legitimacy of the Dissolution of Beliefs by Community Organizations,” *International Journal of Research in Community Services*, 3.1 (2022), 35–45
- Budiono, Arief, et. al. “Policy for Implementation of Islamic Law Under Special Autonomous Province.” *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 9, no. 3 (2022): 626–36.
- . et.al “Aceh Autonomy Policy and Qanun Post-Helsinki Agreement.” *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 9, no. 2 (2022): 773.
- Camp, D., Barden, J., & Sloan, L Van. “Social and individual religious orientations exist within both intrinsic and extrinsic religiosity.” *Archive for the Psychology of Religion* 38, no. 1 (2016): 22–46. <https://doi.org/https://psycnet.apa.org/doi/10.1163/15736121-12341316>.
- Carlos R. Ramirez. “Ethnobotany and the Loss of Traditional Knowledge in the 21st Century, Ethnobotany Research and Applications, 2007, <https://doi.org/10.17348/era.5.0.245-247>,” n.d.
- Chaniago, Muhamad Iswardani. “Examining Pancasila’s Position in the Public Reason Scheme: A Critical Analysis.” *Jurnal Politik* 4, no. 2 (2022): 25.

- Chua, Lynette J, dan David M Engel. "Legal consciousness reconsidered." *Annual Review of Law and Social Science* 15 (2019): 11. urged researchers to.
- Cotterrell, Roger. "Social theory and legal theory: contemporary interactions." *Annual Review Of Law And Social Science*, Vol 17, 2021, 13.
- Damanik, E L, dan Y Ndonga. "Alignment: Conflict Resolution through Sulang-Silima among Pakpaknese, Indonesia." *Asian Journal of Social Science*, no. October (2021): 3. <https://doi.org/10.1016/j.ajss.2021.10.002>.
- Darsono, Darsono. "Pembangunan Nasionalisme Indonesia Di Tengah Kekuatan Keragaman Budaya: Kasus Menguatnya Nasionalisme Papua Dalam Perspektif Multikulturalisme." *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 2, no. 1 (2022): 61.
- Delitz, Heike. "Bergson vs. Herbert Spencer: Real becoming and false evolutionism." In *The Bergsonian Mind*, 16–27. Routledge, 2021.
- Delta, Ria, dan Erina Pane. "The Implementation of Islamic Qanun Law in the Modern Aceh Society." *Proceedings of the 1st Raden Intan International Conference on Muslim Societies and Social Sciences (RIICMuSSS 2019)* 492, no. RIICMuSSS 2019 (2020): 196. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.201113.037>.
- Dewi, Ayu Atika. "Peradilan Agama dalam Lintasan Sejarah Kajian Pengaruh Teori Pemberlakuan Hukum Islam terhadap Peradilan Islam Indonesia." *Jurnal Surya Kencana Satu: Dinamika Masalah Hukum dan Keadilan* 12, no. 1 (2021): 12–30.
- Dewi, Ning Ratna Sinta. "Konsep Simbol Kebudayaan: Sejarah Manusia Beragama Dan Berbudaya." *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama* 2, no. 1 (2022): 4.
- Din, Mohd, dan Al YasaAbubakar, "The Position of the Qanun Jinayat

- as a Forum for the Implementation of Sharia in Aceh in the Indonesian Constitution,” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, 5.2 (2021), 689–709.
- Dinata, Muhd Farabi. “Implementasi Walimatul Ursy Pernikahan Menurut Hukum Adat Di Desa Rimo Kecamatan Gunung Meriah Kabupaten Aceh Singkil Provinsi Aceh.” *Jurnal MEDIASAS: Media Ilmu Syari’ah dan Ahwal Al-Syakhsyiah* 4, no. 2 (2021): 179–94.
- Djuniarti, Evi, Eko Noer Kristiyanto, Ridwan Nurdin, dan Ali Abubakar. “Legitimation of Qanun in the Indonesian Law System.” In *1st International Conference on Law and Human Rights 2020 (ICLHR 2020)*, 370–73. Atlantis Press, 2021.
- Dukoska, L L M Marija. “Protection Of The Right To Freedom Of Conscience And Religion In Europe.” In *International Scientific Conference “Towards a Better Future: Human Rights, Organized Crime and Digital Society,”* 301–5. Kicevo: Faculty of Law - Kicevo, University “St. Kliment Ohridski,” 2020.
- Edward, Uzoma Ezedike, dan Achinike Obah Remigius. “Rousseau’s Notion of Human Nature and Theory of State: A Critique.” *Journal of Good Governance and Sustainable Development in Africa* 5, no. 1 (2019): 140.
- Effendy, Gita Ajeng, dan Agus Mahfud, “Nganjuk’s Inter-Religious Harmony Forum (FKUB) in Handling House of Worship Permit Disputes of Gereja Sidang Jemaah Allah (GSJA) in Kanakan, Nganjuk,” *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan*, 14.1 (2021), 74–89.
- Fadilah, Galbani. “Implikasi Teori-teori Konflik terhadap Realitas Sosial Masa Kini: Tinjauan Pemikiran Para Tokoh Sosiologi.” *Journal of Society and Development* 1, no. 1 (2021): 11–15.
- Fadlia, Faradilla, dan Ismar Ramadani, “Toleransi Ala Aceh (Intoleransi): Sebuah Analisis Sense of Place Dalam

- Pendirian Rumah Ibadah Agama,” *Journal of Political Sphere*, 1.1 (2020), 5–8.
- Fahmi, Fahmi, Amroeni Drajat, dan Hasan Bakti Nasution, “The Influence of the Doctrine of a Mursyid (Case Study of Suluk Di Mudi Bireuen Aceh,” *Budapest International Research and Critics Institute (BIRCI-Journal): Humanities and Social Sciences*, 5.1 (2022), 7150.
- Faisol, Muhammad. “Hukum Islam Dan Perubahan Sosial.” *JURIS (Jurnal Ilmiah Syariah)* 18, no. 1 (2019): 40.
- Faizal, Liky, Abdul Qohar, dan Ali Abdul Wakhid. “Telaah Pemikiran Ali Sya’riati Tentang Pemerintahan Islam Kontemporer.” *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam* 18, no. 1 (2022): 34.
- Farouq, Umar, I D K Kertawidana, dan Haposan Simatupang. “Pancasila as the Foundation of the Defense of the State in the Face of the Threat of Distegration of the Indonesian Nation.” *Randwick International of Social Science Journal* 3, no. 1 (2022): 134–41.
- Fernando, Zico Junius, Umi Rozah, dan Nur Rochaeti. “The freedom of expression in Indonesia.” *Cogent Social Sciences* 8, no. 1 (2022): 31. <https://doi.org/10.1080/23311886.2022.2103944>.
- Fillafer, Franz Leander. “Imperial Diversity, Fractured Sovereignty, and Legal Universals: Hans Kelsen and Eugen Ehrlich in their Habsburg Context.” *Modern Intellectual History* 19, no. 2 (2022): 428–30.
- Friedman, Lawrence M. “Legal culture and social development.” *Law and society review* 4, no. 1 (1969): 34. <https://www.jstor.org/stable/pdf/3052760.pdf>.
- Fujimura, Clementine K. “Defining Culture for Leadership.” In *Developing Cross-Cultural Competence for Leaders*, 12–24. England: Routledge, 2022.

- Gary Nidra, Putra Pratama Saputra, Herdiyanti. "Analisis Interaksionisme Simbolik Tradisi Sam Sip Pu pada Perayaan Imlek di Pulau Bangka." *Jurnal Studi Inovasi* 1, no. 4 (2021): 47.
- Hafidhuddin, Hafidhuddin. "Kerukunan Umat Beragama (Studi Maqashid As-Syari'ah Perspektif Jasser Auda)." *Mafatih* 2, no. 1 (2022): 18.
- Haidlor Ali, Ahmad. "Resolusi Konflik Keagamaan di Aceh Singkil dalam Perspektif Budaya Dominan." *Jurnal Multikultural & Multireligius* 15, no. 3 (2016): 45–59. <https://jurnalharmoni.kemenag.go.id>.
- Halim, Abdul. "Non-Muslims in the Qanun Jinayat and the Choice of Law in Sharia Courts in Aceh." *Human Rights Review*, 2020. <https://doi.org/10.1007/s12142-021-00645-x>.
- Handoko, Susanto T, "Kearifan Lokal Sebagai Modal Sosial Dalam Mengembangkan Perdamaian Di Papua," *MASA : Journal of History*, 1.2 (2020), 96 <https://doi.org/10.31571/masa.v1i2.1633>
- Hartani, Mallia, dan Soni Akhmad Nulhaqim. "Analisis Konflik Antar Umat Beragama Di Aceh Singkil." *Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik* 2, no. 2 (2020): 93. <https://doi.org/10.24198/jkrk.v2i2.28154>.
- Hartanto, Dadang. "Sociology Review of Social Phenomenon, Social Rules and Social Technology." *Budapest International Research and Critics Institute-Journal (BIRCI-Journal)* Vol 3, no. 2 (2020): 1182.
- Hasiholan, Theodorus Agustinus, Ari Subowo, dan Teuku Afrizal, "Peran Stakeholders dalam Implementasi Peraturan Tata Cara Pemberian izin Rumah Ibadat di Kota Bekasi," *Journal of Public Policy and Management Review*, 10.3 (2021), 39–60.
- Hasudungan, et.al. "Transformasi kearifan lokal pela gandong dari

resolusi konflik hingga pendidikan perdamaian di maluku.”
Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya 5, no. 1 (2020): 41.

Hatami, Salis Abdalah, dan Mulyana Mulyana. “The Urgency of Morals and Religion in Modern Society: Philosophical Perspectives.” In *Gunung Djati Conference Series*, 8:377. Bandung: UINSunan Gunung Djati, 2022.

Hendro, Eko Punto, “Simbol: Arti, Fungsi, dan Implikasi Metodologisnya,” *Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, 3.2 (2020), 162.

Holmes, Andrew R, dan David N Livingstone. “Creation, Evolution, and ‘The New Cosmic Philosophy’: William Todd Martin’s Critique of Herbert Spencer.” *Modern Intellectual History* 19, no. 2 (2022): 385.

Howell, Julia, “Muslims, the New Age and Marginal Religions in Indonesia: Changing Meanings Of Religious Pluralism,” *Sage Journals Social Compass*, 2005, 475–79

Ichwan, Moch Nur, Arskal Salim, dan Eka Srimulyani. “Islam and Dormant Citizenship: Soft Religious Ethno-Nationalism and Minorities in Aceh, Indonesia.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 31, no. 2 (2 April 2020): 215–40.

Idris, Fathiyyatunnur, dan Mohammed Farid Ali. “The Misconceptions of Religious Pluralism and Religious Plurality held by Muslims in Malaysia.” *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World* 15, no. 1 (2022): 26.

Idrus, Afifuddin. “The Dynamics of Violence in the Name of Religion (Case Study on Religious Harmony in Indonesia).” *International Journal of Social Science and Human Research* 05, no. 04 (2022): 1359. <https://doi.org/10.47191/ijssshr/v5-i4-22>.

Intan, Benyamin Fleming, dan Calvin Bangun. “Principled Pluralism

- and the Prevention of Religious Terrorism in Indonesia.” *Religions* 13, no. 5 (2022): 432.
- Ishak, Nurfaika, dan Romalina Ranaivo Mikea Manitra, “Constitutional Religious Tolerance in Realizing the Protection of Human Rights in Indonesia,” *Journal of Human Rights, Culture and Legal System*, 2.1 (2022), 31–44 <https://doi.org/10.53955/jhcls.v2i1.24>
- Islamiyati, Islamiyati, dan Dewi Hendrawati. “Analisis Politik Hukum Dan Implementasinya.” *Law, Development and Justice Review* 2, no. 1 (2019): 109–10.
- Ismail, Fauzi. “Interaksi Sosial Masyarakat Lawe Sigala-Gala Kabupaten Aceh Tenggara.” *Adabiya1* 19, no. 2 (2017): 82.
- Isnaini, Ahmad. “Kekerasan Atas Nama Agama.” *Kalam* 8, no. 2 (2017): 213. <https://doi.org/10.24042/klm.v8i2.221>.
- James, Emmanuel Ada, dan Abdullahi Mukhtar. “The impact of humanitarian aid on post conflict development in Borno State.” *International Journal of Peace and Development Studies* 13, no. 1 (2022): 5.
- Kamaruddin, M, Cut Andina dan Rusdi Brampu. “Mencari identitas bersama.” *Jurnal Jurnalisme* 2, no. 10 (2021): 60.
- Kariarta, I Wayan. “Filsafat Ketuhanan Menurut Baruch de Spinoza.” *Genta Hredaya: Media Informasi Ilmiah Jurusan Brahma Widya STAHN Mpu Kuturan Singaraja* 4, no. 2 (2020): 127.
- Karmawan, Karmawan. “Response of Islamic Law in Addressing Change Law in Contemporary Society.” *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 8, no. 6 (2021): 445.
- Karuvelil, George. “Science and Religion: Autonomy and Conflict.” In *Faith, Reason, and Culture*, 103–35. Springer, 2020.
- Kaso, Nurdin, Subhan Subhan, Dodi Ilham, dan Nurul Aswar, “Penguatan Mitigasi Radikalisme Melalui Pembelajaran

- Berbasis Kearifan Lokal pada Taman Kanak-Kanak di Kota Palopo,” *Madaniya*, 2.2 (2021), 155 <https://doi.org/10.53696/27214834.68>
- Kawangung, Yudhi. “Religious moderation discourse in plurality of social harmony in Indonesia.” *International journal of social sciences and humanities* 3, no. 1 (2019): 165. <https://doi.org/10.29332/ijssh.v3n1.277>.
- Khairuddin, Khairuddin. “Memakai Hine Sebagai Syarat Dalam Perkawinan Pada Masyarakat Kuta Tinggi Aceh.” *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 13, no. 2 (2020): 108–18.
- Kreijns, Karel, Kate Xu, dan Joshua Weidlich. “Social presence: Conceptualization and measurement.” *Educational Psychology Review* 34 (2021): 141–43.
- Krisna, L.A., I.N. Nurjaya, P. Djatmika, dan N. Aprilianda, “the Urgency of Harmonization of Offense Types in the Qanun Jinayat As an Effort To Avoid Dualism in Application of Law,” *Russian Journal of Agricultural and Socio-Economic Sciences*, 112.4 (2021), 15–21 <https://doi.org/10.18551/rjoas.2021-04.02>
- Kumalasari, R, “Kerukunan Antar Umat Beragama: Kajian Terhadap Pluralitas Agama Di Aceh Tenggara,” *Jurnal Kajian Dakwah dan Masyarakat Islam*, 10.2 (2020), 144–57 <https://ejurnal.iainlhokseumawe.ac.id/index.php/liwaul-dakwah/article/view/1023>
- Kurniawati, Rani Dewi, “Perbuatan Membela Agama Menurut Konsep Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP),” *Journal Presumption of Law*, 3.1 (2021), 19–35
- Kushidayati, Lina. “The Development of Islamic Law In Indonesia.” *QIJS (Qudus International Journal of Islamic Studies)* 1, no. 2 (2014): 171.
- Lao, Hendrik A E, Ezra Tari, dan Merensiana Hale. “Pola Komunikasi Interpersonal Bagi Keluarga Beda Agama Di Kecamatan

- Kota Raja, Kota Kupang.” *Harmoni* 20, no. 1 (2021): 132.
- Lay, Cornelis. “Kekerasan Atas Nama Agama: Perspektif Politik.” *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 13, no. 1 (2009): 1–19.
- Legislation in Indonesia.” *International Journal of Research and Review (IJRR)* 7, no. 6 (2020): 41.
- Liken, Ali Litiloly. “Membangun Paradigma Keberagamaan Inklusif Bagi Umat Beragama Di Indonesia.” *AGRITEKNO: Jurnal Teknologi Pertanian* 1, no. 1 (2021): 2–5.
- Louhenapessy, Eric Leon. “Peran Etika di Era Revolusi 4.0 Dalam Bidang Pendidikan.” *Jurnal Sosial Sains* 1, no. 7 (2021): 555.
- Mudzhar, M. Atho. “Tantangan Kontribusi Agama dalam Mewujudkan Multi-kulturalisme di Indonesia.” *Jurnal Harmoni* III, no. 11 (2004): 11.
- Mafazi, Sarwan Saukhi, “Pemberlakuan Hukum Adat Syariah Aceh Bagi Warga Non Muslim Aceh,” *Jurnal Hukum Lex Generalis*, 3.6 (2022), 490–96
- Mahanani, Anajeng Esri Edhi. “Rekonstruksi budaya hukum berdimensi Pancasila dalam upaya penegakan hukum di Indonesia.” *Jurnal Yustika: Media Hukum dan Keadilan* 22, no. 01 (2019): 1–10.
- Maharani, Dewi Nadya, dan Faisal Santiago. “Legal Smuggling of Share Ownership Using Nominee Arrangements Associated with a Violation of the Negative Investment Lists.” In *2nd International Conference on Business Law and Local Wisdom in Tourism (ICBLT 2021)*, 71. Atlantis Press, 2021.
- Mahmudah, Nurul, dan Abdur Rahman Adi Saputera. “Tradisi Ritual Kematian Islam Kejawa Ditinjau Dari Sosiologi Hukum Islam.” *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 19, no. 1 (2019): 177–92.
- Makrifah, Nurul, “Hak Asasi Manusia Dalam Pandangan Islam,” *At-Turost: Journal of Islamic Studies*, 8.1 (2021), 17–31.

- Manese, Rohit Mahatir, "Limitation The Religion and Belief Freedom In Indonesia and Their Implications," *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, 8.1 (2021), 94–95 <https://doi.org/10.33550/sd.v8i1.209>.
- Manzanilla, JPaul S, "Activists in Transition: Progressive Politics in Democratic Indonesia," *Southeast Asian Studies*, 10.3 (2021), 445.
- Marshall, Paul. "The Ambiguities of Religious Freedom in Indonesia." *Review of Faith and International Affairs* 16, no. 1 (2018): 87. <https://doi.org/10.1080/15570274.2018.1433588>.
- Marzuki, Marzuki, "Tradisi Peusijek Dalam Masyarakat Aceh: Integritas Nilai-Nilai Agama dan Budaya," *EL-HARAKAH (TERAKREDITASI)*, 3.2 (2012), 7 <https://doi.org/10.18860/el.v0i0.458>
- Matei, Carina, Daniela Dumulescu, Paul Siladi, and Adrian Opre. "On faith and meaning-making: a psycho-theological perspective." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 21, no. 62 (2022): 39.
- Meijer, G P. "Dordt in kort-die aanloop tot die Sinode van Dordrecht 1618/19." *Die Kerkblad* 121, no. 3338 (2019): 20–22.
- Mitchell, C. "Beyond Resolution: What does Conflict Transformation actually Transform?" *Peace and Conflict Studies* 9, no. 1 (2002): 12–15.
- Moh Dahlan. "Norma agama Nasrani dalam paradigma usul fiqh inklusif." *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 14, no. 2 (2014): 203.
- Molle, Lucas, dan Rido Latuheru. "Perubahan Sosial dan Guncangan Budaya (Suatu Kajian Sosiologis Terhadap Perubahan Sosial Pada Masyarakat Pulau Nusalaut, Kecamatan Nusalaut, Kabupaten Maluku Tengah)." *BADATI* 5, no. 2 (2021): 78.
- Monika Hasugian, Relly Robert Sibarani. "Upacara Merbayo Etnik

- Pakpak : Analisis Antropolinguistik.” *Jurnal Ilmiah SP Stindo Profesional* V, no. VI (2019): 16.
- Morgan, Jason M. “A Practical Approach to Legal-Pluralist Anarchism: Eugen Ehrlich, Evgeny Pashukanis, and Meaningful Freedom through Incremental Jurisprudential Change.” *Journal of Libertarian Studies* 23 (2019): 77–80.
- Morrione, Thomas J. “Herbert Blumer, symbolic interactionism, and 21st-century sociology.” In *The Routledge International Handbook of Interactionism*, 37–46. Routledge, 2021.
- Moru, Osian Orjumi, “Agama dan Politik: Perbandingan Sosio-Historis Antara Konteks Indonesia dan Kerajaan Israel Bersatu,” *Jurnal Ilmiah Religiosity Entity Humanity (JIREH)*, 4.1 (2022), 104–23
- Muhammad Ainur Rifqi. “Dimensi Kesalehan Sosial Dalam Tafsir al-Iklil fi Ma’ani al-Tanzil Karya Misbah Zain al Musthafa.” *El-Faqih : Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam* 5, no. 2 (2019): 4–7. <https://doi.org/10.29062/faqih.v5i2.61>.
- Mujib, Ibnu. “Gagasan Aceh Baru: Pembentukan Identitas Aceh Dari Dalam Reaktualisasi Ruang Publik Bagi Aksi Pengelolaan Kearifan Lokal Pasca-Konflik Dan Tsunami.” *Jurnal Kawistara* 4, no. 1 (2014): 51. <https://doi.org/10.22146/kawistara.5232>.
- Mursyidin, A R. “Konsepsi dan Implementasi Hukum Jinayat di Aceh Dalam Legislasi Hukum Nasional.” *Journal of Innovation Research and Knowledge* 1, no. 3 (2021): 441–54.
- Mutamam, Hadi. “Meneguhkan Inklusivisme Ahl Dzimmah dan Kawin Beda Agama.” *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 10, no. 1 (2012): 6.
- Naim, Ngainun. “Pendekatan Interdisipliner dalam Studi Hukum Islam Perspektif M. Atho Mudzhar.” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (2021): 49–50.
- Nesterova, Marja, dan Iryna Dobronravova. “Social Self-Organization

- as Cohesion Driver in Socio-Cultural Sphere.” *Socio-Cultural Management Journal* 5, no. 1 (2022): 59.
- Nghia, Nguyen Trong. “From Jean-Jacques Rousseau’s Philosophy of Education to Phan Chau Trinh’s Philosophy of Education.” *Journal of Positive School Psychology*, 2022, 7747.
- Novianti, Dian, “Hak Atas Kebebasan Beragama Di Indonesia,” in *Seminar Nasional-Kota Ramah Hak Asasi Manusia*, 2021, hal. 140–48
- Nubatonis, Felipus, “Integrasi PELA Sebagai Kearifan Lokal Maluku Kedalam Proses Rekonsiliasi Pasca Konflik Kemanusiaan di Maluku,” *SOTIRIA: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen*, 3.2 (2021), 5–6
- Nugroho, Ari Cahyo. “Teori Utama Sosiologi Komunikasi (Fungsionalisme Struktural, Teori Konflik, Interaksi Simbolik).” *Majalah Semi Ilmiah Populer Komunikasi Massa* 2, no. 2 (2021): 186–88.
- Nugroho, Wahyu, “Konsistensi Pemerintah Indonesia dalam Political Will Pasca Keikutsertaan Ratifikasi Perjanjian Internasional di Bidang HAM,” *Jurnal Hukum*, 28.2 (2022), 1025–60.
- Nur, Hasan Basri M, Syed Sultan Bee Packeer Mohamed, dan Nor Azlah Sham Rambely. “The Existence Of Minorities In The Specificity Of Islamic Syiar In Aceh, Indonesia.” *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah* 26, no. 2 (2021): 199.
- Nurdin, Abidin, dan Fajri M Kasim. “Resolusi Konflik Berbasis Adat di Aceh: Studi tentang azas dan dampaknya dalam membangun perdamaian di Lhokseumawe.” *ARICIS Proceedings* 1, no. 1 (2016): 591.
- Nurjanah, Jofany Indah. “Analisis Efektivitas Modal Kerja Sebagai Dasar Perencanaan Laba Pada PT. Socfin Indonesia Medan.” *Kumpulan Karya Ilmiah Mahasiswa Fakultas Sosial Sains* 1,

- no. 01 (2021): 33–34.
- Nusyur, Raihan. “Jurnalisme Damai Dalam Pemberitaan Pembakaran Gereja Di Aceh Singkil Pada Harian Waspada.” *Jurnal Komunikasi Global* 6, no. 1 (2017): 26–38.
- Offman, August John. “The evolution of conflict, compassion and the social contract: A philosophical approach to human engagement.” *Aggression and Violent Behavior* 55 (2020): 101504. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.avb.2020.101504>.
- Oktaviani, Jusmalia, dan Teguh Puja Pramadya. “Model Negara Kekuasaan: Orde Baru dalam Tinjauan Pemikiran Hobbes dan Niccolo Machiavelli.” *Indonesian Perspective* 4, no. 2 (2019): 181.
- Özel, Jasmin, David Beisecker, dan Joe Ervin. “A New Conatus for the New World: Dewey’s Response to Perfectionist Conceptions of Democratic Education.” *Conatus-Journal of Philosophy* 6, no. 2 (2021): 240.
- Paulson, Stanley L. “Hans Kelsen on legal interpretation, legal cognition, and legal science.” *Jurisprudence* 10, no. 2 (2019): 188–221.
- Permatasari, Fadilah Dewi Anggun, “Perlindungan Hak Terhadap Kelompok Minoritas Agama,” in *Seminar Nasional-Kota Ramah Hak Asasi Manusia*, 2021, hal. 186–95.
- Pietraszewski, David. “Towards a computational theory of social groups: A finite set of cognitive primitives for representing any and all social groups in the context of conflict.” *Behavioral and Brain Sciences*, 2021, 10. <https://doi.org/doi:10.1017/S0140525X21000583>.
- Pohan, Zulfikar RH. “When Adat Laws and Shariah Islam Became Frogs in the Well: Critical Response to UU Pemerintahan Aceh, and Aceh’s Qanun for Tanah Ulayat in Aceh Singkil.”

- Jurisprudensi: Jurnal of Sharia, Legal ada Islamic Ecomics* 12, no. 2 (2020): 126.
- Prasetyo, Okhaifi, dan Dyah Kumalasari, "Nilai-Nilai Tradisi Peusijuek Sebagai Pembelajaran Sejarah Berbasis Kearifan Lokal: Indonesia," *Mudra Jurnal Seni Budaya*, 36.3 (2021), 363.
- Prasojo, Zaenuddin Hudi, dan Mustaqim Pabbajah. "Akomodasi Kultural Dalam Resolusi Konflik Bernuansa Agama Di Indonesia." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 5, no. 1 (2020): 7.
- Pratiwi, Winda Ika, "Dialog Antar Agama-Konflik: Jalan Damai Konflik Islam-Kristen di Aceh Singkil Tahun 2015," *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, 4.1 (2020), 27–47.
- Pratiwi, Winda Ika. "Dialog Antar Agama-Konflik: Jalan Damai Konflik Islam-Kristen di Aceh Singkil Tahun 2015." *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat* 4, no. 1 (2020): 27–47.
- Purba, Iman Pasu, dan Permai Yudi, "Implementasi Jaminan Konstitusi terhadap Kebebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia," *JPK (Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan)*, 4.2 (2019), 40–52.
- Purba, Minadijah, dan Gregorius Prasetyo Adhitama. "Implementasi Interior Naratif Dalam Upaya Membangun Narasi Etnisitas Pada Museum Negeri Provinsi Sumatra Utara." *Serat Rupa Journal of Design* 5, no. 2 (2021): 206–29.
- Purwanto, Edi. "Peran Ekonomi, Politik, dan Sosial dalam Kekerasan atas Nama Agama." *DUNAMIS: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani* 4, no. 1 (2019): 111–26. <https://doi.org/10.30648/dun.v4i1.204>.
- Puspitasari, Regita, Dinie Anggraeni Dewi, dan Yayang Furi Furnamasari, "Hak Asasi Manusia untuk Kebebasan Beragama," *Jurnal Pendidikan Tambusai*, 5.3 (2021), 7304–9.

- Putra, Dharma Kelana. "Asal-Usul, Bentuk, Dan Eksistensi Tari Langsir Dari Etnik Haloban." *Handep: Jurnal Sejarah dan Budaya* 5, no. 2 (2022): 133–35.
- Putri, Penny Kurnia. "Manajemen Konflik dan Resolusi Konflik: Sebuah Pendekatan Terhadap Perdamaian." *Papua Journal of Diplomacy and International Relations* 2, no. 1 (2022): 22–23.
- Putri, Tesa Amyata, Bintarsih Sekarningrum, dan Muhammad Fedryansyah, "Gerakan Sosial dan Mobilisasi Sumber Daya dalam Memperjuangkan Pengakuan Kepercayaan Berbeda," *Jurnal Socius: Journal of Sociology Research and Education*, 9.1 (2022), 22–31.
- Rahmadiana, Annisa. "Studi Komparatif Pelaksanaan Peradilan Pidana Islam di Negara Republik Arab Mesir dan Negara Republik Indonesia (Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam)." *MORALITY: Jurnal Ilmu Hukum* 7, no. 2 (2021): 154–65.
- Rahmayati, Yenny. "Aceh post- tsunami housing reconstruction." In *From Conflict to Inclusion in Housing*, 57–67. London: UCL Press, 2017. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1xhr55k.10>.
- Riyadi,Ahmad Sugeng. "Agama dan Kebudayaan Masyarakat Perspektif Clifford Geertz." *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia* 2, no. 1 (2021): 16.
- Rasyid, Muhammad Rusdi, Umar Sulaiman, Rosdiana Rosdiana, dan Sudirman Sudirman, "Resolusi Konflik Sosial Keagamaan Masyarakat Pulau Raam Kota Sorong, Papua Barat," *TASAMUH: Jurnal Studi Islam*, 13.2 (2021), 327–44.
- Regus, Maksimus, Marianus Tapung, dan Marianus S Jelahun, "Beyond the Right to Have Freedom: Religion and Belief in the Context of COVID-19 Health Emergency Regulation in Indonesia," *Journal of Human Rights and Social Work*, 2022, 1–8.
- Riwukore, Jefirstson Richset, Fellyanus Habaora, Fakhry Zamzam, dan Tien Yustini, "Tolerance Portraits in Kupang City Based

- on Dimensions of Perception, Attitude, Cooperation, and Government Role,” *Dialog*, 44.1 (2021), 117–28.
- Rohmatika, Ratu Vina. “Pendekatan Interdisipliner dan Multidisipliner Dalam Studi Islam.” *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 14, no. 1 (2019): 119–20.
- Roitto, Rikard. “Using Behavioural Sciences to Understand Early Christian Experiences of Conversion.” In *Religious and Philosophical Conversion in the Ancient Mediterranean Traditions*, 43–58. Brill, 2022.
- Romanus Piter & Valentinus Saeng. “Konsep Kebebasan Menurut Jean-Jacques Rousseaudan Relevansinya Bagi Demokrasi Indonesia Saat Ini(Sebuah Kajian Filosofis - Kritis).” *Forum Filsafat dan Teologi* 50, no. 1 (2021): 22–23.
- Rosidi, Imron. “From Political Parties to Cultural Organizations: Indonesian Islamic Movements during the New Order.” *Journal of Al-Tamaddun* 17, no. 1 (2022): 44.
- Rosidin, Nayif Al. “The Existence of Minorities In The Specificity of Islamic Syiar In Aceh, Indonesia.” *Jurnal al adabiya* 14, no. 2 (2019): 198–201.
- Rosnawati, Rosnawati, Ahmad Syukri Ahmad Syukri, Badarussyamsi Badarussyamsi, dan Ahmad Fadhil Rizki Ahmad Fadhil Rizki. “Aksiologi Ilmu Pengetahuan dan Manfaatnya bagi Manusia.” *Jurnal Filsafat Indonesia* 4, no. 2 (2021): 190–94.
- Rosyadi, Muhammad Imron, “Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili Dalam Kitab Mawa’izat Al-Badi’Ah,” *Diroyah : Jurnal Studi Ilmu Hadis*, 2.1 (2018), 56 <https://doi.org/10.15575/diroyah.v2i1.2495>
- Rosyidi, Mohammad Fuad Al Amin, “Konsep toleransi dalam Islam dan implementasinya di masyarakat Indonesia,” *Jurnal Madaniyah*, 9.2 (2019), 288.
- Rumahuru, Yance Z. “Pendidikan agama inklusif sebagai fondasi

- moderasi beragama: Strategi merawat keberagaman di Indonesia.” *Kurios* 7, no. 2 (2021): 461. <https://doi.org/10.30995/kur.v7i2.323>.
- Safa’at, Muchamad Ali. “The Roles of the Indonesian Constitutional Court in Determining State-Religion Relations.” *Constitutional Review* 8, no. 1 (2022): 113.
- Sakdiah. “Kematangan Beragama dan Sikap Tasamuh Marga Masyarakat Aceh di Aceh Singkil.” *Jurnal Al-Bayab: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah* 26, no. 1 (2020): 100. <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/bayan/article/view/7858>.
- Salemot, Marew Abebe, “Non-derogable Rights during State of Emergency: Evaluation of the Ethiopian Legal Framework in Light of International Standards,” *Hawassa UJL*, 5 (2021), 179.
- SALĪHĪ, Emin, dan ATAY Itri. “Political Psychological Factors In The Polarization Of Iraqi Politics (2003-2006).” *TESAM Akademi Dergisi* 9, no. 1 (2022): 83.
- Salim, Arskal. “Adat and Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia: Unequal Coexistence and Asymmetric Contestation.” *Samarah* 5, no. 2 (2021): 532–36. <https://doi.org/10.22373/sjhg.v5i2.11082>.
- . “Living Under Islamic Authority: Identity and Community Among Non-Muslims in Aceh | Contending Modernities,” 2017. <https://contendingmodernities.nd.edu/field-notes/living-islamic-authority-identity-community-among-non-muslims-aceh/>.
- Samsul, Inosentius, “Penguatan Lembaga Adat sebagai lembaga alternatif penyelesaian sengketa,” *Negara Hukum*, 5.2 (2014), 138.
- Sanur, Debora. “Implementasi Kebijakan Otonomi Khusus di Aceh

- [Implementation of Special Autonomy Policies In Aceh].” *Jurnal Politika Dinamika Masalah Politik Dalam Negeri Dan Hubungan Internasional* 11, no. 1 (2020): 65–83.
- Saragih, Erman Sepniagus. “Moderasi Beragama Berbasis Kearifan Lokal Suku Pakpak-Aceh Singkil.” *Jurnal Teologi Berita Hidup* 4, no. 2 (2022): 309–23.
- Sari, Ama Farida, Rusnaini Rusnaini, dan Triana Rejekiningsih. “Dialog of Interfaith and Interbelief Communities of Pantura (Tali Akrap): an Overview From the Structural Functional Theory.” *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 4, no. 02 (2019): 244.
- Sari, Ovi Amalia, Tabah Maryanah, dan Robi Cahyadi, “Politik Identitas Etnis Dan Agama Partai Aceh Dalam Qanun Bendera Dan Lambang Aceh,” *Jurnal Tafkirul Iqtishodiyah (JTI)*, 2.1 (2022), 20–48.
- Sari, Yulia Sari Yulia. “Peranan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Dalam Meningkatkan Kerukunan Antarumat Beragama Di Kota Pontianak.” *INFACTUM: Journal of Interfaith, Cultural Understanding and Moderation* 1, no. 1 (2022): 1–24.
- Sarkawi, Sarkawi. “The Gait of the Religious Harmony Forum (FKUB) in Making Harmonization Between Religions in Aceh Singkil Regency.” *MUHARRIK: Jurnal Dakwah Dan Sosial* 4, no. 02 (2021): 447.
- Sayogie, Frans. “Perlindungan Negara Terhadap Hak Kebebasan Beragama: Perspektif Islam dan Hak Asasi Manusia Universal.” *Prioris Journal of Law* 3, no. 3 (2013): 45.
- Schneider, Rachel C., Deidra Carroll Coleman, Elaine Howard Ecklund, dan Denise Daniels. “How Religious Discrimination is Perceived in the Workplace: Expanding the View.” *Socius* 8, no. 1 (2022): 1–14. <https://doi.org/10.1177/23780231211070920>.

- Seabright, Paul, Jonathan Stieglitz, dan Karine Van der Straeten. "Evaluating social contract theory in the light of evolutionary social science." *Evolutionary Human Sciences* 3 (2021): 13. <https://doi.org/doi:10.1017/ehs.2021.4>.
- Sembiring, Bimbi, Yenita Br Sembiring, Dwi Mutiara Tember Sari Silaban, Feronika Sinamo, dan Mega Hot Tiur Siringoringo. "The Exploration And Analysis Of Nantampuk Mmas Folklore And Pakpak Bharat Culture, Custom, And Tradition." *Ijlecr-International Journal Of Language Education And Culture Review* 7, no. 2 (2021): 170–80.
- Serrano-Ruano, Delfina. "Fiqh and Legislation in the Middle East and Africa." In *Sharia Law in the Twenty-First Century*, 105–39. World Scientific, 2022. https://www.worldscientific.com/doi/epdf/10.1142/9781800611689_000.
- Seryczyńska, Berenika, Lluís Oviedo, Piotr Roszak, Suvi-Maria Katariina Saarelainen, Hilla Inkilä, J Torralba Albaladejo, dan Francis-Vincent Anthony. "Religious capital as a central factor in coping with the Covid-19: Clues from an international survey." *European Journal of Science and Theology* 17, no. 2 (2021): 47.
- Setiawan, Deny, dan Bahrul Khoir Amal. "Membangun Pemahaman Multikultural dan Multiagama Guna Menangkal Radikalisme di Aceh Singkil." *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016): 348–67.
- Shimazono, Susumu. "Contemporary Religions and the Public Arena: Centring on the Situation in Japan." In *The Centrality of Religion in Social Life*, 203–13. Routledge, 2021.
- Siddiqi, Ahmed Ali. "Moral Epistemology and the Revision of Divine Law in Islam." *Oxford Journal of Law and Religion* 10, no. 1 (2021): 66. <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwab006>.
- Sidik, Saepul Japar, Abas Mansur Tamam, dan Hasbi Indra. "Nilai-nilai Keimanan dalam Pemikiran Sejarah Ibnu Khaldun

- pada Kitab al-Muqaddimah.” *Tawazun: Jurnal Pendidikan Islam* 14, no. 1 (2021): 5.
- Silvia, Ella, Zudan Arief Fakhruulloh, Faisal Santiago, dan Yunan Prasetyo Kurniawan, “Globalization Impacts on Pancasila Economic System in Indonesia Implies on a Major Legal Reinforcement,” in *3rd Tarumanagara International Conference on the Applications of Social Sciences and Humanities (TICASH 2021)* (Atlantis Press, 2022), hal. 1307–11.
- Simagungsong, Halimatussadiah dan Suprayitno. “Nasionalisasi Perusahaan-Perusahaan Asing di Aceh Timur Tahun 1945-1968.” *SINDANG: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Kajian Sejarah* 1, no. 2 (2019): 68.
- Siregar, Hasnil Basri. “Lessons Learned From The Implementation Of Islamic Shari’ah Criminal Law In Aceh, Indonesia.” *Journal of Law and Religion* 24, no. 1 (2009): 147.
- Simuziya, Nsama Jonathan. “A conceptual analysis of how science, religion, and culture interact and influence each other in politics.” *Cogent Social Sciences* 8, no. 1 (2022): 4.
- Siregar, Iskandarsyah. “The Relationship between Conflict and Social Change in the Perspective of Expert Theory: A Literature Review.” *International Journal of Arts and Humanities Studies* 2, no. 1 (2022): 11–12.
- Slomp, Gabriella. “In Search of ‘A Constant Civill Amity’ Hobbes on Friendship and Sociability.” *A Companion to Hobbes*, 2021, 125–38. <https://doi.org/10.1002/9781119635079.ch7>.
- Sobari, Ahmad. “Religious Obligation in Indonesia.” *International Journal of Cultural and Religious Studies* 2, no. 1 (2022): 31. <https://doi.org/10.32996/ijcrs.2022.2.1.4>.
- Soehadha, Moh. “MENUJU SOSIOLOGI BERAGAMA: Paradigma Keilmuan dan Tantangan Kontemporer Kajian Sosiologi

- Agama di Indonesia.” *Jurnal Sosiologi Agama* 15, no. 1 (2021): 1–20.
- Sofia, Adib. “Identitas Dan Interaksi Sosial-Keagamaan Masyarakat Belitung: Tinjauan Atas Dampak Tourism Pasca-Meledaknya Laskar Pelangi.” *Jurnal Sosiologi Agama* 9, no. 1 (2017): 1. <https://doi.org/10.14421/jsa.2015.091-01>.
- Subiyakto, Bambang, Mutiani Mutiani, M Faisal, dan Muhammad Azhari Mutaqin. “Social Interaction of Jukung Craftsmen in Pulau Sewangi, Alalak, Barito Kuala.” *The Innovation of Social Studies Journal* 1, no. 2 (2020): 102. <https://doi.org/10.20527/iis.v1i2.2023>.
- Sujarwanto, Imam. “Interaksi Sosial Antar Umat Beragama.” *Journal of Educational Social Studies* 1, no. 2 (2012): 61–65.
- Sukamto, Bambang. “Legal Sosio Approach in the Sustainable Utilization of Northern Coastal Area of Jakarta.” *KnE Social Sciences*, 2019, 561. <https://doi.org/DOI 10.18502/kss.v3i14.4337>.
- Sulistiyo, Budi, Elvira Pakpahan, dan Ramon Novrial, “Harmonizing the Joint Regulation of The Minister Of Religion And The Minister Of Home Affairs Number 9 And Number 8 Of 2006 Chapter Iv Concerning The Establishment Of House Of Worship Toward The Difficulties Of Establishing Religious House In Medan City,” in *ICLHR 2021, April 14-15, Jakarta, Indonesia*, 2021, hal. 6–14 <https://doi.org/10.4108/eai.14-4-2021.2312512>.
- Sulistyorini, Vony, Riko Silaen, dan Andries Yosua, “Peran Gereja dalam Penegakan Hak Asasi Manusia di tengah Keberagaman,” *PROSIDING PELITA BANGSA*, 1.2 (2022), 116–21
- Sumantri, Pulung, dan Eva Susanti Bako. “Sejarah Kota Subulussalam.” *Puteri Hijau: Jurnal Pendidikan Sejarah* 4, no. 1 (n.d.): 135–49.

- Sumaryanto, Thomas Onggo, “Kesalahan Konsep Antara Kebebasan Beragama Dan Penistaan Agama Dalam Ruang Publik Indonesia,” *Jurnal Hukum Magnum Opus*, 4.1 (2021), 23–36
- Supena, Ilyas. “Paradigma Fiqh Multikultural.” *Tajdid* 26, no. 2 (2019): 169. <https://doi.org/10.36667/tajdid.v26i2.335>.
- Syafnial. “Kontribusi Kearifan Lokal Singkil Dalam Mencegah Prilaku Korupsi.” *JIHAFAS Vol. 3, No. 2, Desember 2020* 3, no. 2 (2020): 147–57.
- Syamsurijal, Syamsurijal, Andi Miftahul Maulidil Mursyid, Husnul Fahimah Ilyas, dan Abdul Kadir Ahmad. “The Encounter of Customs and Religion in Cultivating Religious Moderation in Bugis.” In *9th Asbam International Conference (Archeology, History, & Culture In The Nature of Malay)*(ASBAM 2021), 711. Atlantis Press, 2022.
- Teuku Alamsyah, Armia, Azwardi. “Pengaruh Bahasa Pakpak Di Wilayah Perbatasan Aceh Singkil Terhadap Pemakaian Bahasa Boang Singkil Di Aceh Singkil.” *The Auditory Culture Reader*, no. 6 (2020): 137–49. <https://doi.org/10.4324/9781003086895-13>.
- Tobroni, Faiq. “Local-Sharia Regulations and Religious Expression in Aceh: Criticism of the Qanun about Establishing Places of Worship.” *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum* 55, no. 1 (2021): 111–12.
- . “Pemikiran Ali Syari’ati dalam Sosiologi (Dari Teologi Menuju Revolusi) Faiq Tobroni Pendahuluan.” *Islam and Socail* 10, no. Politics (2015): 249.
- Uddin, Asma. “Religious Freedom Implications of Sharia Implementation in Aceh, Indonesia.” *University of St. Thomas Law Journal* 7, no. 3 (2010).
- Umeh, George-Franklin. “The Social Contracts Of Thomas Hobbes And John Locke: A Comparative Analysis.” *AMAMIHE*

- Journal of Applied Philosophy* 19, no. 2 (2021): 20.
- Ummah, Athik Hidayatul. "The Voices of Inter-Religious Harmony: Experiences of Islam and Hindu Millennial Generation in Lombok." In *International Symposium on Religious Literature and Heritage (ISLAGE 2021)*, 18. Atlantis Press, 2022.
- Usman, Zulkifli Abdurrahman. "Keniscayaan Metode Komprehensif dalam Studi Islam: Telaah Pemikiran Ali Syariati." *Jurnal Kawakib* 2, no. 2 (2021): 113.
- Utama, Andrew Shandy. "Law and Social Dynamics of Society." *International Journal of Law and Public Policy* 3, no. 2 (2021): 109.
- Valguarnera, Filippo. "Legal ideology and the commons: Why are jurists falling behind?" *Filozofija i društvo* 29, no. 2 (2018): 205–18.
- Wahab, Abdul Jamil, "Resolusi Konflik Struktural Dan Kultural: Studi Kasus Perusakan Rumah Ibadah Ahmadiyah Di Sintang Kalbar," *Harmoni*, 20.2 (2021), 188–208.
- Walidain, Maura Pemelie, dan Laras Astuti, "Implementasi Qanun Jinayat dalam Penegakan Hukum Pidana di Aceh," *Indonesian Journal of Criminal Law and Criminology (IJCLC)*, 2.3 (2021), 184–93.
- Waterman, A M C. "On Economics, Theology, and Religion." *Journal of Economics, Theology and Religion* 1, no. 1 (2021): 15.
- Wati, R, dan C A Maudhah. "Integrasi Dakwah Muslim Di Aceh Singkil." *STIMULUS: International Journal of ...* 01, no. September (2019): 10. <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/stimulus/article/view/5331>.
- Wawan, Muhammad. "Tradisi Massulapaḍalam Budaya Mandar; Perspektif Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah." *Shautuna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Perbandingan Mazhab Dan Hukum* 3, no. 1 (2022): 168.

- William T. Cavanaugh. "Religious Violence as Modern Myth." *Political Theology* 15, no. 6 (2014).
- Williams, Corey L, A Adogame, dan O Adeboye. "Researching religion and violence: reflections on symbolic interactionism and fieldwork." *Fighting in God's Name: Religion and Conflict in Local-Global Perspectives*, 2020, 27.
- Winarso, Widodo. "Scientific Cum Doctriner Approach ; a Collaborative Perspective in Islamic Studies," n.d., 3.
- Wisudaningsih, Endah Tri. "Pandangan Ibnu Khaldun Tentang Falsafah Sosial." *BAHTSUNA* 3, no. 2 (2021): 275–76.
- Witte, Daniel, dan Jan Christoph Suntrup. "John Searle on Power and Human Rights : Critical Reflections on Recent Developments in his Social Ontology." *The Normative Structure of Human Civilization*, 2022, 104. <https://doi.org/https://doi.org/10.5771/9783465142935-89>.
- Wolloch, Nathaniel. "The Problem of Religion and the State in the Enlightenment." In *Moderate and Radical Liberalism*, 83–130. Brill, 2022.
- Wu, Tim. "Will Artificial Intelligence Eat The Law ? The Rise Of Hybrid Social- Ordering Systems Author (s): Tim Wu Source : Columbia Law Review , NOVEMBER 2019 , Vol . 119 , No . 7 , SYMPOSIUM : Common Law for the Age of AI (NOVEMBER 2019), pp . 2001-2028 Publ" 119, no. 7 (2019): 2024.
- Yekrianus, Sirilus. "Kebebasan Beragama di Indonesia dalam Terang Pemikiran Baruch de Spinoza." *FOCUS* 2, no. 2 (2021): 69.
- Yoesoef, Al Yasa' Abubakar M. Daud. "Qanun sebagai Peraturan Pelaksanaan Otonomi Khusus di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam." *Jurnal Legislasi Indonesia* 1, no. 3 (2004): 15–30.
- Yuliansyah, Dedy, dan Basri Effendi, "Tanggung Jawab Negara Dalam Menjamin Kebebasan Beragama," *Jurnal Hukum dan*

- Keadilan” MEDIASI*”, 8.1 (2021), 65–78.
- Yulsaflī, Yulsaflī. “Reduplication in the Local Language Pak-Pak Boang Subulussalam City, Aceh Province, Indonesia.” *Jurnal Ilmiah Peuradeun* 4, no. 1 (2016): 77. <https://doi.org/10.26811/peuradeun.v4i1.87>.
- Yusuf, Muhammad, “The Qanun Hukum Jinayah in the frame of Law-Making Theory [Qanun Hukum Jinayah dalam Bingkai Teori Pembuatan Hukum],” *Legitimasi: Jurnal Hukum Pidana dan Politik Hukum*, 10.2 (2021), 256–78.
- Zahira, Shafa Dhia, Ahmad Mujaddid Fachrurreza, Mutia Hariati Hussin, Universitas Muhammadiyah, Universitas Muhammadiyah, dan Universitas Muhammadiyah. “Analysis on Human Rights Enforcement by Adopting UDHR in Indonesia and Malaysia.” In *Prosiding UMY Grace* 2, no. 1, 3, 2021.
- Zainal Abidin, “Analisis Qanun Syariat Islam Aceh dari Perspektif Kovenan Internasional Hak-hak Sipil Politik (KIHSP),” in *Analisis Qanun-Qanun Aceh Berbasis Hak Asasi Manusia* (Jakarta: Lembaga Kajian Hak Asasi dan Demokrasi, 2011), hal. 35–42.
- Zainal, Suadi. “Keistimewaan Aceh dalam Tinjauan Sosio Historis.” *Jurnal Sosiologi USK (Media Pemikiran & Aplikasi)* 16, no. 1 (2022): 90–93.
- Zilla, Claudia. “Defining democratic inclusion from the perspective of democracy and citizenship theory.” *Democratization*, 2022, 9. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/13510347.2022.2090929>.
- Zuliadi. Teuku Muttaqin Mansur, “Completion Of Distribution of Investment Heritage Division By Indigenous Law Law In The Substitute Sultan Daulat Subulussalam City,” *JIM Bidang Hukum Keperdata*, 3.4 (2019), 184

PENELITIAN

- Abiyogo, Isa Nauval, dan Triyono Agus. "Media And Religious Conflict: Commodification Analysis In Kompas. Com (Commodification of Aceh Conflict in 2015 on Kompas. com)." Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2020.
- Amaral, João Carlos Pereira de. "Christian Ethics: Anthropocentrism, Ecocentrism and Theocentric Environmentalism." NOVA University of Lisbon, 2022.
- Barus, Murniati. "Pandangan Muslim terhadap Nasrani di Singkil Studi di Kecamatan Simpang Kanan Kabupaten Aceh Singkil." UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2018.
- Berutu, Alipandi. "Nilai-Nilai Islam Dalam Adat Pernikahan Suku Pakpak Di Kota Subulussalam." Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2019.
- Bossenmaier, Liane. "Listening to the Terrorists'-On the Role of Religion behind Islamist Terrorism: A qualitative Analysis of the Radicalization Processes of Islamist Terrorists." Uppsala University, 2022.
- Ghali, S. "Peran komunikasi pengurus Fkub dalam mengatasi konflik antarumat beragama di Kabupaten Aceh Singkil." UIN Medan, 2016.
- Husen, Muhammad, "Suluk dan pengaruhnya terhadap akhlaksantri dayah darul ulum abu lueng ie kecamatan krueng barona jaya kabupaten aceh besar" (UIN Ar-Raniri, 2020).
- Kiviorg, Merilin, "Collective Religious Autonomy under European Convention on Human Rights: The UK Jewish Free School Case in International Perspective," *European University Institute Florence , Max Weber Programme*, 2010, hal. 3 <<http://cadmus.eui.eu/bitstream/%0Ahandle/1814/15236/>

MWP_2010_40.pdf>

- Miswardin. "Relasi Sosial Masyarakat Pasca Pembakaran Gereja Tahun 2015 (Studi di Desa Suka Makmur, Kecamatan Gunung Meriah, Aceh Singkil)." UIN Ar-Raniri Banda Aceh, 2019.
- Nina Ujung, Indah. "Analisis Simbolik pada Upacara Pernikahan Adat Pakpak Dairi Kajian Semiotika." UMSU, 2021.
- Aritonag, Hanna Dewi. "Korban Kekerasan Agama, Memori Kolektif dan Rekonsiliasi Diri (Kontruksi rekonsiliasi diri pasca perusakan gereja-gereja di Aceh Singkil)." Univ. Kristen Duta Wacana Yogyakarta, 2020.
- Nurjanah, Nurjannah. "Strategi komunikasi organisasi humas dalam menyelesaikan konflik antarumat beragama (Studi Pada Kantor Bupati Aceh Singkil)." Medan: Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2017.
- Rifai, Muhammad. "Proses Penyidikan Tindak Pidana Pelaku Penembakan dalam Kerusuhan Sara di Aceh Singkil (Studi Polres Aceh Singkil)." Medan: Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara, 2017.
- Sahputra, Rahmat. "Peran Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dalam menangani konflik rumah ibadat Tahun 2015 di Kabupaten Aceh Singkil." Jakarta: Jakarta: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Syarif Hidayatullah, 2017.
- Sembiring, Joko. "Perkembangan Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi Di Dairi (GKPPD) 1991-2016." Universitas Negeri Medan, 2020.
- Siregar, Ahmad Maulana. "Peran CSR PT. Socfindo Dalam Meningkatkan Pendidikan dan Kesehatan di Kecamatan Aek Kuasan Kabupaten asahan." UMSU, 2018.
- Syahputra, H, "Tinjauan teologis terhadap jamuan makan Ayam Peleng di Kabupaten Dairi" (UIN Sumatera Utara, 2014)

WEBSITE

- (31) ACEH ... HARAPAN KRISTEN ACEH SINGKIL (JILID 3) - YouTube. Diakses 21 April 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=NqyawUBc-Y4>.
- (44) BIN Telah Deteksi Konflik Aceh Singkil - YouTube. Diakses 9 April 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=uZ01gCholkc>.
- 13 Suku Bangsa Aceh dan Bahasa Daerahnya <<https://www.detik.com/edu/detikpedia/d-5651018/13-suku-bangsa-aceh-dan-bahasa-daerahnya>> [diakses 28 Agustus 2022]
- 14 Suku Yang Mendiami Aceh. Diakses 10 Januari 2022. <https://www.acehtrend.com/2021/08/27/14-suku-yang-mendiami-aceh/>.
- Agama Parmalim di Aceh Singkil - Serambinews.com. Diakses 10 Januari 2022. <https://aceh.tribunnews.com/2015/10/18/agama-parmalin-di-aceh-singkil>.
- Al Chaidar, “Menyoal Benturan Antarmazahab di Aceh - Serambinews.com <<https://aceh.tribunnews.com/2015/06/26/menyoal-benturan-antarmazahab-di-aceh>> [diakses 28 Agustus 2022]
- Allahu Akbar! Tokoh Islam Aceh Singkil Tegaskan Syamsul Insyah Allah Syahid – Panjimas. Diakses 29 Juli 2022. <https://www.panjimas.com/news/2015/10/20/allahu-akbar-tokoh-islam-aceh-singkil-tegaskan-syamsul-insyah-allah-syahid/>.
- Andreas Harsono: Kronologi Pembongkaran Gereja di Aceh Singkil. Diakses 23 Februari 2022. <http://www.andreasharsono.net/2012/05/kronologi-pembongkaran-gereja-di-aceh.html>.
- Aroma Politik di Balik Konflik (Habis) | Republika Online. Diakses 14 April 2022. <https://republika.co.id/berita/nwtco823/aroma-politik-di-balik-konflik-habis>.
- Asal-usul dan persebaran orang Pakpak. Diakses 14 Desember 2021. <https://dispar.pakpakbharatkab.go.id/adat-pakpak/2015-01-12/asal-usul-dan-persebaran-orang-pakpak>.

- Begini Kronologi Penyerangan Gereja Aceh Singkil - Nasional Tempo. co. Diakses 3 Agustus 2022. <https://nasional.tempo.co/read/709964/begini-kronologi-penyerangan-gereja-aceh-singkil>.
- Besok, Kapolri terbang ke Aceh Singkil tinjau lokasi bentrok | merdeka. com. Diakses 27 Maret 2022. <https://www.merdeka.com/peristiwa/besok-kapolri-terbang-ke-aceh-singkil-tinjau-lokasi-bentrok.html>.
- BPS Kabupaten Aceh Singkil. Diakses 14 Desember 2021. <https://acehsingkilkab.bps.go.id/indicator/12/45/1/jumlah-penduduk-aceh-singkil-menurut-kecamatan.html>.
- BRR NAD-NIAS. "Naskah Akademik RTRW Kab. Aceh Singkil dan RDTRK Perkotaan Singkil," 2009.
- Daftar Aliran Sesat Terlarang di Aceh – DPMG Kota Banda Aceh. <<https://dpmg.bandaacehkota.go.id/2011/04/11/daftar-aliran-sesat-terlarang-di-aceh/>> [diakses 28 Agustus 2022]
- Datasets - OpenData Aceh. Diakses 14 Desember 2021. <https://data.acehprov.go.id/dataset>.
- DEANY JANUARTA PUTRA. "Ritual dan Rekonsiliasi (Kajian atas Ritual Motambu Tana dalam Masyarakat Pasca Konflik di Poso," 2021. <http://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/197660>.
- Desa Mungkur | Kab.pakpak Bharat. <<https://desa.pakpakhbaratkab.go.id/mungkur/page/selayang-pandang.html>> [diakses 4 September 2022]
- Dinas Pariwisata Kabupaten Pakpak Bharat. "Asal-usul dan persebaran orang Pakpak." Diakses 4 Maret 2022. <https://dispar.pakpakhbaratkab.go.id/adat-pakpak/2015-01-12/asal-usul-dan-persebaran-orang-pakpak>.
- DISNAKERMObDUK ACEH | Orang Jawa di Aceh. Diakses 15 Desember 2021. <https://disnakermobduk.acehprov.go.id/>

index.php/jelajah/read/2019/02/25/9/orang-jawa-di-aceh.html.

EGINDO | Mengenal Suku Singkil Di Aceh Singkil. Diakses 17 Februari 2022. <https://egindo.com/mengenal-suku-singkil-di-aceh-singkil/>.

Enam Etnik Danau Toba Bukan Batak | Tagar. Diakses 4 Maret 2022. <https://www.tagar.id/enam-etnik-danau-toba-bukan-batak>.

European Convention on Human Rights. <https://doi.org/10.1017/S0008197300013908>

Gereja Aceh Singkil Berharap Menteri Agama Baru Tak Lagi Memaksa Siswa Kristen Belajar Agama Islam - SEJUK. Diakses 10 Juni 2022. <https://sejuk.org/2021/01/04/gereja-aceh-singkil-berharap-menteri-agama-baru-tak-lagi-memaksa-siswa-kristen-belajar-agama-islam/>.

Gereja Anggota PGI – Website PGI. Diakses 23 Februari 2022. <https://pgi.or.id/gereja-anggota-pgi/>.

Harsono, Andreas. “Kronologi Pembongkaran Gereja di Aceh Singkil.” Diakses 5 April 2022. <http://www.andreasharsono.net/2012/05/kronologi-pembongkaran-gereja-di-aceh.html>.

Hoffman, August John. “The evolution of conflict, compassion and the social contract: A philosophical approach to human engagement.” *Aggression and Violent Behavior* 55 (2020): 101504. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.avb.2020.101504>.

Ini Kronologi Pembakaran Masjid di Tolikara | Republika Online. Diakses 27 Maret 2022. <https://www.republika.co.id/berita/nasional/hukum/15/07/17/nrmprs-ini-kronologis-pembakaran-masjid-di-tolikara>.

Ini Sejarah Penyerangan Gereja Aceh Singkil Sejak 1979 - Nasional Tempo.co. Diakses 12 April 2022. <https://nasional.tempo.co/read/710342/ini-sejarah-penyerangan-gereja-aceh-singkil->

[sejak-1979/full&view=ok.](#)

Jalaluddin Rakhmat. “Menjembatani Agama dan Budaya - Majulah IJABI.” Diakses 13 Januari 2022. [https://www.majulah-ijabi.org/beranda-ustadz-jalal/menjembatani-agama-dan-budaya.](https://www.majulah-ijabi.org/beranda-ustadz-jalal/menjembatani-agama-dan-budaya)

Jembatani Persoalan, Komnas HAM RI Berdialog dengan Bupati Aceh Singkil - Komnas HAM. Diakses 15 April 2022. [https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/6/14/1814/jembatani-persoalan-komnas-ham-ri-berdialog-dengan-bupati-aceh-singkil.html.](https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/6/14/1814/jembatani-persoalan-komnas-ham-ri-berdialog-dengan-bupati-aceh-singkil.html)

Jumlah Penduduk Berdasarkan Agama di Aceh pada tahun 2020. n.d. [https://ppid.acehprov.go.id/inpub/download/eVFvxuOt.](https://ppid.acehprov.go.id/inpub/download/eVFvxuOt)

Kamaruzzaman Bustamam Ahmad. “Memahami Anatomi Konflik di Singkil – Sagoe.ID.” Diakses 10 Januari 2022. [https://sagoe.id/memahami-anatomi-konflik-di-singkil/.](https://sagoe.id/memahami-anatomi-konflik-di-singkil/)

Kantor LSM di Aceh Ditembaki Orang Tak Dikenal. <<https://www.viva.co.id/berita/nasional/601669-kantor-lsm-di-aceh-ditembaki-orang-tak-dikenal>> [diakses 28 Agustus 2022]

Kapur Barus, Pohon Kamper, dan Kejayaan Nusantara - Mongabay.co.id : Mongabay.co.id. Diakses 14 April 2022. [https://www.mongabay.co.id/2021/08/26/kapur-barus-pohon-kamper-dan-kejayaan-nusantara/.](https://www.mongabay.co.id/2021/08/26/kapur-barus-pohon-kamper-dan-kejayaan-nusantara/)

KBBI Daring-sosiologi. Diakses 20 Mei 2022. [https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/sosiologi.](https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/sosiologi)

Kemendagri: Aturan Pendirian Rumah Ibadah di Aceh Melanggar Ketentuan Pusat - kbr.id. Diakses 27 Maret 2022. [https://kbr.id/nasional/04-2016/kemendagri_aturan_pendirian_rumah_ibadah_di_aceh_melanggar_ketentuan_pusat/80283.html.](https://kbr.id/nasional/04-2016/kemendagri_aturan_pendirian_rumah_ibadah_di_aceh_melanggar_ketentuan_pusat/80283.html)

Kisah umat Kristen di Aceh Singkil yang terpaksa beribadah di bawah tenda: ‘Anak cucu kita janganlah mengalami apa yang kami alami’ - BBC News Indonesia. Diakses 19 April 2022. [https://](#)

www.bbc.com/indonesia/indonesia-50456294.

Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan Di Indonesia 2021 | Setara Institute. <<https://setara-institute.org/kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-di-indonesia-2021/>> [diakses 25 Agustus 2022]

Konflik Agama di Aceh, Gereja Dibakar – DW – 14.10.2015. <<https://www.dw.com/id/aceh-membara-disulut-konflik-agama/a-18780213>> [diakses 28 Agustus 2022]

Konflik Singkil, Kearifan yang Terkoyak - Serambinews.com. Diakses 29 Juli 2022. <https://aceh.tribunnews.com/2015/10/21/konflik-singkil-kearifan-yang-terkoyak>.

Konsultasi Penyelesaian Permasalahan Pendirian dan Penggunaan 24 Gereja di Kabupaten Aceh Singkil, Provinsi Aceh - Komnas HAM. Diakses 24 Februari 2022. <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2016/6/6/111/konsultasi-penyelesaian-permasalahan-pendirian-dan-penggunaan-24-gereja-di-kabupaten-aceh-singkil-provinsi-aceh.html>.

KPU - Portal Publikasi Pemilihan Kepala Daerah 2017. Diakses 14 April 2022. https://pilkada2017.kpu.go.id/hasil/t2/aceh/aceh_singkil.

Kronologi Penyerangan Gereja di Aceh, Singkil - SEJUK. Diakses 29 Juli 2022. <https://sejuk.org/2015/10/13/kronologi-penyerangan-gereja-di-aceh-singkil/>.

Masalah Kebebasan Beragama dan Diskriminasi di Aceh Singkil Diadukan Ke Komnas HAM Halaman all - Kompas.com. Diakses 10 April 2022. <https://nasional.kompas.com/read/2016/04/22/18373001/Masalah.Kebebasan.Beragama.dan.Diskriminasi.di.Aceh.Singkil.Diadukan.Ke.Komnas.HAM?page=all>.

Matius 22 | Terjemahan Baru. Diakses 17 April 2022. <https://alkitab.me/in-tb/Matius/22>.

- Menag: Kasus Aceh Singkil Bukan Murni Konflik Agama | Republika Online. Diakses 12 April 2022. <https://www.republika.co.id/berita/nwb1su361/menag-kasus-aceh-singkil-bukan-murni-konflik-agama>.
- Menag: Pelaksanaan Ibadah di Rumah Ibadah Merujuk PBM Pendirian Rumah Ibadah. <<https://kemenag.go.id/read/menag-pelaksanaan-ibadah-di-rumah-ibadah-merujuk-pbm-pendirian-rumah-ibadah-xkvmk>> [diakses 5 September 2022].
- Mengenal Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik | ICJR. Diakses 4 Februari 2022. <https://icjr.or.id/mengenal-kovenan-internasional-hak-sipil-dan-politik/>.
- MENGLOLO/MENGKATA UTANG. » Budaya Indonesia. Diakses 4 Maret 2022. <https://budaya-indonesia.org/MENGLOLO-MENGKATA-UTANG>.
- Muallem Teken Tuntutan Aswaja - Serambinews.com <<https://aceh.tribunnews.com/2015/10/02/muallem-teken-tuntutan-aswaja>> [diakses 28 Agustus 2022]
- OHCHR. “Universal Declaration of Human Rights.” Diakses 4 Februari 2022. <https://www.ohchr.org/en/udhr/pages/Language.aspx?LangID=inz>.
- Pelleng Sicina Mbara,” *Cagar Budaya Provinsi Sumatera Utara | DISBUDPAR SUMUT* <<https://cagarbudaya.sumutprov.go.id/article/cagar/pelleng-613ad45561adb>> [diakses 4 September 2022].
- Pembakaran gereja Aceh Singkil: Umat Kristen masih beribadah di ‘gereja tenda’ - BBC News Indonesia - YouTube. Diakses 9 April 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=4pDsmn4bGGE>.
- Pembakaran gereja Aceh Singkil: Umat Kristen masih beribadah di ‘gereja tenda’ - BBC News Indonesia – YouTube. <<https://www.youtube.com/watch?v=4pDsmn4bGGE>> [diakses 9

- April 2022].
- Pembangunan di Aceh tertinggal, pemerintah salah arah. <<https://daerah.sindonews.com/berita/811266/24/pembangunan-di-aceh-tertinggal-pemerintah-salah-arah?showpage=all>> [diakses 5 September 2022].
- Pembongkaran gereja di Singkil sudah dimulai - BBC News Indonesia. Diakses 16 April 2022. https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/10/151019_indonesia_singkil.
- Pemerintah Jamin Perlindungan Kebebasan Beragama - Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia. Diakses 7 Maret 2022. <https://www.kemenkumham.go.id/berita/pemerintah-jamin-perlindungan-kebebasan-beragama>.
- Pemisahan Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD) dari Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) Ressort Cikaok di Kabupaten Dairi (1990-1995). Diakses 16 Desember 2021. <https://repositori.usu.ac.id/handle/123456789/7653>.
- Pemuda Kepung Kantor Bupati Aceh Singkil - Serambinews.com. Diakses 28 Juli 2022. <https://aceh.tribunnews.com/2015/10/06/pemuda-kepung-kantor-bupati-aceh-singkil>.
- Perda atau Qanun | Dinas Syariat Islam Aceh. Diakses 12 Desember 2021. <http://dsi.acehprov.go.id/perda-atau-qanun/>.
- PetaSebaranLokasiPermukimanTransmigrasidiProvinsiAceh. Diakses 15 Desember 2021. https://www.arcgis.com/apps/Embed/index.8.3348,5.8319&zoom=true&scale=true&basemap_gallery=true&theme=light.
- Pietraszewski, David. "Towards a computational theory of social groups: A finite set of cognitive primitives for representing any and all social groups in the context of conflict." *Behavioral and Brain Sciences*, 2021, 10. <https://doi.org/doi:10.1017/S0140525X21000583>.

- PPI Kepung Kantor Bupati Aceh Singkil - Serambinews.com. <<https://aceh.tribunnews.com/2015/10/07/ppi-kepung-kantor-bupati-aceh-singkil>> [diakses 28 Agustus 2022].
- Provinsi Aceh Miliki Persentase Penduduk Muslim Terbesar Nasional pada Juni 2021 | Databoks. Diakses 14 Desember 2021. <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2021/10/25/provinsi-aceh-miliki-persentase-penduduk-muslim-terbesar-nasional-pada-juni-2021>.
- Qanun Hukum Jinayah, Kitab Pidana ala Serambi Mekkah. Diakses 13 Desember 2021. <https://www.hukumonline.com/berita/baca/lt54d80e8854ee1/qanun-hukum-jinayah--kitab-pidana-ala-serambi-mekkah/>.
- Rahman Asmardika, "Foto Gereja Beratap Terpal di Aceh Viral di Medsos, Ini Faktanya : Okezone News. <[https://news.okezone.com /read/2021/07/15/340/2441050/foto-gereja-beratap-terpal-di-aceh-viral-di-medsos-ini-faktanya](https://news.okezone.com/read/2021/07/15/340/2441050/foto-gereja-beratap-terpal-di-aceh-viral-di-medsos-ini-faktanya)> [diakses 29 Agustus 2022].
- Resort adalah sejumlah Jemaat yang tergabung dalam satu kesatuan pelayanan seorang Pendeta yang disebut Pendeta Resort.- Gereja Kristen Protestan Indonesia. Diakses 11 April 2022. http://www.gkpi.or.id/page/219/bab_iii_resort.
- Saat Terbaik Menanti Provinsi Aceh Leuser Antara (ALA) | kumparan. com. <<https://kumparan.com/acehkini/saat-terbaik-menanti-provinsi-aceh-leuser-antara-ala-1uKLBkB6H6C>> [diakses 28 Agustus 2022].
- SBMI. "Belajar tentang Hak Asasi Manusia dari HRWG." Diakses 4 Februari 2022. <https://sbmi.or.id/belajar-tentang-hak-asasi-manusia-dari-hrwg/>.
- Sejarah Kekristenan di Aceh | Berita online Gereja Katolik Indonesia. Diakses 26 Juli 2022. <https://indonesia.ucanews.com/2015/11/25/sejarah-kekristenan-di-aceh/>.

SEKRETARIAT MAJELIS ADAT ACEH | Pemerintahan Aceh.

Diakses 17 Februari 2022. <https://maa.acehprov.go.id/>.

Serrano-Ruano, Delfina. "Fiqh and Legislation in the Middle East and Africa. In *Sharia Law in the Twenty-First Century*, 105–39. World Scientific, 2022. https://www.worldscientific.com/doi/epdf/10.1142/9781800611689_000.

Singkil dalam Pernik Sejarah Aceh. <<https://acehprov.go.id/berita/kategori/jelajah/singkil-dalam-pernik-sejarah-aceh>> [diakses 31 Agustus 2022].

Singkil dalam Pernik Sejarah Aceh. Diakses 20 Juli 2022. <https://acehprov.go.id/berita/kategori/jelajah/singkil-dalam-pernik-sejarah-aceh>.

Socfindo Menjawab Tantangan Zaman - Majalah Sawit Indonesia Majalah Sawit Indonesia. Diakses 22 Februari 2022. <https://sawitindonesia.com/socfindo-menjawab-tantangan-zaman/>.

SPPE-Pakpak Bharat • ARTEFAK SUKU PAKPAK (MEJAN) | Blog. <<http://sppe.pakpakbharatkab.go.id/blog/2017/12/artefak-suku-pakpak-mejan>> [diakses 28 Agustus 2022].

Syair Ma'rifat Abdurrauf Fin Ali Al-Fansuri - SufiNews.com. <<http://www.sufinews.com/syair-ma-rifat-abdurrauf-fin-ali-al-fansuri/>> [diakses 31 Agustus 2022].

Syariah Aceh berlaku bagi non-Muslim - BBC News Indonesia. <https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2014/09/140923_qanun_jinayat_nonmuslim_diskriminatif> [diakses 5 September 2022].

Tahun 1979 Islam dan Kristen di Aceh Sepakati Ikrar Kerukunan Bersama - Satu Harapan. Diakses 26 Juli 2022. <https://www.satuharapan.com/read-detail/read/tahun-1979-islam-dan-kristen-di-aceh-sepakati-ikrar-kerukunan-bersama>.

Tanggapi Aksi Mahasiswa, YPSBI: Suku Pakpak Bukan Pendatang di Subulussalam - Kanal Aceh. <<https://www.kanalaceh>

com/2019/11/19/tanggapi-aksi-mahasiswa-ypsbi-suku-pakpak-bukan-pendatang-di-subulussalam/> [diakses 5 September 2022].

TRAGEDI ACEH SINGKIL, LIPI Sebut Bukan Kisruh Agama | Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia. Diakses 12 April 2022. <http://lipi.go.id/lipimedia/tragedi-aceh-singkil-lipi-sebut-bukan-kisruh-agama-/10720>.

Ulama-Ulama Penyiar Islam Awal Di Aceh (Abad 16-17M) - Balai Pelestarian Cagar Budaya Banda Aceh. <<http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpcbaceh/ulama-ulama-penyiar-islam-awal-di-aceh-abad-16-17m/>> [diakses 4 September 2022].

Umat Kristen di Aceh Singkil Buat Laporan ke Komnas HAM, soal Apa? Diakses 11 April 2022. <https://www.idntimes.com/news/indonesia/muhammad-saifullah-3/umat-kristen-di-aceh-singkil-buat-laporan-ke-komnas-ham-soal-apa/4>.

Viral Gereja Beratap Terpal di Aceh, Kemenag Ungkap Perjanjian Tokoh Agama. Diakses 19 April 2022. <https://news.detik.com/berita/d-5643163/viral-gereja-beratap-terpal-di-aceh-kemenag-ungkap-perjanjian-tokoh-agama>.

Wahabi dan Syiah Diminta Hentikan Aktivitas - Serambinews.com. <<https://aceh.tribunnews.com/2015/09/11/wahabi-dan-syiah-diminta-hentikan-aktivitas>> [diakses 28 Agustus 2022].

Warga Pernah Minta Ketegasan Pemkab Aceh Singkil Soal Gereja | Republika Online. Diakses 29 Juli 2022. <https://www.republika.co.id/berita/nw7oe7361/warga-pernah-minta-ketegasan-pemkab-aceh-singkil-soal-gereja>.

Warisan Budaya Takbenda | Beranda. Diakses 17 Februari 2022. <https://warisanbudaya.kemdikbud.go.id/?newdetail&detailCatat=1037>.

Yogi Febriandi, “Menyiasati Politik ‘Kerukunan Agama’ di Bawah

Qanun Aceh – CRCS UGM. <<https://crcs.ugm.ac.id/menyiasati-politik-kerukunan-agama-di-bawah-qanun-aceh/>> [diakses 30 Agustus 2022].

Zilla, Claudia. “Defining democratic inclusion from the perspective of democracy and citizenship theory.” *Democratization*, 2022, 9. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/13510347.2022.2090929>.

WAWANCARA

Wawancara dengan Asron Tumangger Tokoh Masyarakat Nasrani di Penanggalan, pada tanggal 16 Desember 2021.

Wawancara dengan Azwar Ramnur Masyarakat muslim Lipat Kajang pada tanggal 29 Desember 2021.

Wawancara dengan bang Mincon Padang pada tanggal 10 Agustus 2018.

Wawancara dengan Bapak Appas sagala dan Mardi Lingga pada tanggal 16 Januari 2021.

Wawancara dengan Sekda Kabupaten Aceh Singkil Tanggal 28 November 2020.

Wawancara dengan bapak Kabag Humas Pembak Aceh Singkil Taggal 20 November 2020.

Wawancara dengan Bapak Khalilullah Kadis Pendidikan Aceh Singkil 12 November 2021.

Wawancara dengan Bapak Musram Kelapa Sekolah SMAN Gunung Meriah 21 November 2021.

Wawancara dengan Bapak Ramlan selaku ketua FKUB Aceh Singkil pada tanggal 7 Oktober 2020.

Wawancara dengan Bapak Rofot Tumangger Pengurus Tunggal PAMBI Aceh Singkil 29 November 2019.

Wawancara dengan Bapak Samad Manik warga Muslim Sikelang Kecamatan Penanggalan 12 Mei 2022.

- Wawancara dengan Boas Tumangger Juru Bicara Nasranai Lipat Kajang 20 November 2019.
- Wawancara dengan Drs. Salihin Kankemenag Aceh Singkil tanggal 15 Desember 2020.
- Wawancara dengan Ibu Rumaida warga Muslim desa Kuta Tinggi Kab Aceh Singkil tanggal 28 November 2020.
- Wawancara dengan Indra Berutu masyarakat Muslim Lipat Kajang atas tanggal 5 Mei 2022.
- Wawancara dengan Jamal Tumangger selaku masyarakat desa Lae Nipe Kecamatan Simpang Kanan pada tanggal 16 November 2020.
- Wawancara dengan Jumilon warga desa Lipat Kajang pada tanggal 30 November 2020.
- Wawancara dengan Karolina (39) warga desa Lae Nipe 5 Desember 2021.
- Wawancara dengan KH. Rasyiduddin Ketau Majelis Permusyawaratan Ualama (MPU) Aceh Singkil pada tanggal 28 November 2020.
- Wawancara dengan Laher Manik Tokoh Umat Nasrani dan Anggota FKUB Aceh Singkil pada tanggal 6 Desember 2020.
- Wawancara dengan Malim warga desa Sosor Kecamatan penanggalan Kota Subulussalam pada tanggal 23 November 2020.
- Wawancara dengan Maricce Bersa, Tokoh Masyarakat Kristen Siompin pada tanggal 21 Agustus 2021.
- Wawancara dengan Masarani Berutu Tokoh umat Nasrani Desa Suka Makmur 6 Desember 2020.
- Wawancara dengan Masyhur Lingga Pemuda Lae Langge Kecamatan Rundeng Kota Subulussalam pada tanggal 28 April 2022.
- Wawancara dengan Miharidi Bancin warga desa Lipat Kajang Kab. Aceh Singkil pada tanggal 29 November 2020.
- Wawancara dengan Mincon Sagala Pemuda Nasrani Napagaluh 6 November 2020.

Wawancara dengan Muslimin Bersasa Tokoh masyarakat (tetua) Kampung Biskang Kecamatan Danau Paris pada tanggal 16 Mei 2021.

Wawancara dengan NS Cibro Warga Nasrani Kuta Tinggi Pada tanggal 28 Nov 2020.

Wawancara dengan Pdt. D. Manik selaku pengurus undung-undung Katolik di desa Mandumpang Kecamat Suro Makmur Aceh Singkil pada taggal 3 November 2020.

Wawancara dengan Pdt. P. Berutu GKPPD SIOMPIN pada tanggal 3 November 2020.

Wawancara dengan Rahmat Cibro Tokoh masyarakat Lipat Kajang pada tanggal 30 November 2020.

Wawancara dengan Raja Cibro Tokoh Masyarakat Aceh Singkil pada tanggal 16 April 2022.

Wawancara dengan Rinto Banurea Warga Kampung Siatas Lipat Kajang pada tanggal 12 Maret 2020.

Wawancara dengan Robet Angkat masyarakat nasrani di desa Siatas Simpang Kanan pada tanggal 14 Desember 2021.

Wawancara dengan Rosita Sagala di Napagaluh 12 November 2020.

Wawancara dengan Rustap Tumangger masyarakat Desa Lae Balno penganut agama Katolik pada tanggal 29 Oktober 2020.

Wawancara dengan Sabariah Berutu Masyarakat Desa Suro pada tanggal 9 November 2020.

Wawancara dengan Sampit Gajah di Siompin 12 November 2021.

Wawancara dengan suryadi Mantan Ketua PPI Aceh Singkil pada tanggal 25 April 2022.

Wawancara dengan Tgk. Azwar Ramnur, selaku tokoh umat Islam Kecamatan Simpang Kanan pada tanggal 12 Oktober 2020.

Wawancara dengan Tgk. Hambaliansyah Sinaga selaku ketua FUI Aceh Singkil pada tanggal 29 November 2020.

Wawancara dengan Tgk. Maksum selaku pemuka agama desa Siompin

pada tanggal 29 Novembber 2020.

Wawancara dengan Tgk. Zainal Abidin selaku Tokoh Islam sekaligus Anggota Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh Singkil pada tanggal 9 November 2020.

Wawancara dengan Wildan Sastra Tokoh muda suku Singkil 15 Mei 2022.

Wawancara dengan Zakaria Berasa, masyarkat Danau Paris Kabupatenga Aceh Singkil.

Wawncara dengan Safruddin selaku kepala Sekolah SMPN 1 Suro Tanggal 21 November 2021.

Glosarium

Suak Boang	: Masyarakat Pakpak yang berasal dan berdialek Boang
Islamic Law	: Kumpulan aturan keagamaan dalam bentuk perintah dan larangan Allah untuk mengatur masyarakat Islam dalam segala aspek
<i>ijtihad</i>	: Proses penetapan hukum syariat dengan menggunakan semua pikiran dan tenaga secara bersungguh-sungguh.
<i>aşabiyah</i>	: Solidaritas sosial
<i>badawah</i>	: Masyarakat pedesaan
<i>ḥaḍarah</i>	: Masyarakat perkotaan
Qanun Aceh	: Peraturan Perundang-undangan sejenis Peraturan Daerah yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat di Provinsi Aceh
<i>host ethnic</i>	: Masyarakat pribumi
<i>migrant ethnic</i>	: Masyarakat pendatang
Undung-undung	: Rumah ibadah umat Nasrani yang sepadan seperti musala atau langgar.
meltingpot	: Daerah tempat pembauran berbagai suku
<i>afdeling</i>	: Merupakan wilayah administratif setingkat kabupaten pada masa pemerintahan Belanda. <i>Afdeling</i> dipimpin oleh seorang asisten residen yang memimpin sejumlah <i>onderafdeling</i> .
Klan	: Merupakan marga yang mengikuti garis keturunan ayah
<i>denominasi</i> gereja	: Suatu kelompok (gereja) dalam kekristenan yang diidentifikasikan di bawah satu nama, struktur dan ajaran atau doktrin.

- Resort : Sejumlah Jemaat yang tergabung dalam satu kesatuan pelayanan seorang Pendeta yang disebut Pendeta Resort.
- Mukim : Mukim atau nama lain, adalah kesatuan masyarakat hukum dalam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang terdiri atas gabungan beberapa Gampong yang mempunyai batas wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri, berkedudukan langsung di bawah Camat atau nama lain.
- Gampong : Pembagian wilayah administratif setingkat kelurahan atau desa di Provinsi Aceh.
- Pulung Mekaum : Musyawarah antar keluarga terkadang juga bisa dimaknai sebagai musyawarah antar sesama masyarakat dalam satu *gampong* bahkan bisa juga musyawarah dalam ranah satu *mukim*.
- Sulang Silima : Struktur sosial yang dijunjung tinggi oleh masyarakat Pakpak.

DAFTAR SINGKATAN

HAM	: Hak Asasi Manusia
UUD	: Undang-Undang Dasar
SKB	: Surat Keputusan Bersama
PBM	: Peraturan Bersama Menteri
KTP	: Kartu Tanda Penduduk
DUHAM	: Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia
DI/TII	: Darul Islam/Tentara Islam Indonesia
FKUB	: Forum Kerukunan Umat Beragama
LSM	: Lembaga Swadaya Masyarakat
PPI	: Pemuda Peduli Islam
FUI	: Forum Umat Islam
OTSUS	: Otonomi Khusus
GAM	: Gerakan Aceh Merdeka
UUPA	: Undang-Undang Pemerintah Aceh
MoU	: Memorandum of Understanding
NAD	: Nanggroe Aceh Darussalam
MS	: Mahkamah Syar'iyah
DPRA	: Dewan Perwakilan Rakyat Aceh
ICESCR	: International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights
ICCPR	: International Covenant on Civil and Political Rights
PBB	: Perserikatan Bangsa-Bangsa
UDHR	: <i>Universal Declaration of Human Rights</i>
MPR-RI	: Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia
DKB	: Data Konsolidasi Bersih
PPID	: Pejabat Pengelola Informasi dan Dokumentasi
PAMBI	: Persatuan Agama Malim Beringin Batak Indonesia

MAJA	: Majelis Adat Jawa Aceh
GKPPD	: Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi
JKI	: Jemaat Kristen Indonesia
GMI	: Gereja Misi Injil Indonesia
MPU	: Majelis Permusyawaratan Ulama
GTI	: Gereja Tuhan Indonesia
TRIPIKA	: tiga unsur pimpinan kecamatan, yakni camat, Danramil dan Kapolsek (MUSPIKA saat ini)
FPI	: Front Pembela Islam
DPRK	: Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten//Kota
ASB	: Aliansi Sumut Bersama
LIPI	: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
FORCIDAS	: Forum Cinta Damai Aceh Singkil
PGI	: Persekutuan Gereja-gereja Indonesia
SARA	: suku, agama, ras, dan antragolongan
MK	: Mahkamah Konstitusi
KEPPRES	: Keputusan Presiden
KUHP	: Kitab Undang-Undang Hukum Pidana
ECHR	: European Convention on Human Rights
NKRI	: Negara Kesatuan Republik Indonesia
ALA	: Aceh Leuser Antara
ABAS	: Aceh Barat Selatan
HUDA	: Himpunan Ulama Dayah Aceh
MUNA	: Majelis Ulama Nanggroe Aceh
ASWAJA	: Ahlusunah wal-Jama'ah

INDEKS

A

Aceh, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 32, 45, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 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, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324
 Aceh Singkil, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,

12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 95, 96, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 230, 231, 237, 239, 240, 241, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 284, 285, 286, 289, 290, 291, 297, 298, 300, 301, 302, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 324

ADC, 241

ahl al-ḡimmaḥ, 202, 203

Akomodasi, 176, 212, 274, 297

Alfred North Whitehead, 40

Ali Syariati, 305

Allport dan Ross, 36, 52

Amin Abdullah, 204, 280

Arskal Salim, 12, 122, 172, 291

B

Bahasa Pakpak, 77, 78, 89, 268, 285, 304
 Barcuh De Spinoza, 23, 25
 Belanda, 25, 80, 81, 88, 107, 108, 109,
 167, 197, 260, 265, 321
 Blumer, 30, 31, 46, 47, 54, 149, 151, 156,
 280, 295
 Boas Tumangger, 96, 139, 158, 164, 186,
 199, 206, 207, 249, 318

C

Charles H. Cooley, 31, 47, 79
 Charles Kimball, 39, 40
 Clifford Geertz, 38, 39, 270, 299

D

Danau Paris, 74, 76, 85, 88, 109, 122,
 123, 124, 125, 129, 130, 154, 159,
 166, 178, 179, 184, 185, 190, 193,
 251, 319, 320
 Daniel Dennett, 40, 41
 Daud Breu'eh, 14, 81, 109, 110, 169
 DI/III, 14, 81, 156, 169, 184, 323

E

ECHR, 226, 324
 Erikson, 34, 50, 277
 Eugen Ehrlich, 290, 295

F

FKUB, 16, 74, 96, 103, 106, 119, 130,
 147, 148, 156, 159, 161, 183, 188,
 189, 190, 191, 193, 194, 196, 197,
 199, 200, 228, 229, 230, 231, 243,
 244, 274, 289, 301, 308, 318, 323
 Forcidas, 18, 106, 158, 186, 199, 249
 FPI, 125, 126, 133, 134, 135, 136, 137,
 141, 146, 162, 180, 242, 324
 FUI, 18, 125, 126, 127, 128, 129, 133,
 141, 146, 155, 162, 180, 181, 189,
 253, 254, 319, 323

G

GAM, 100, 234, 323
 Gereja, 2, 12, 81, 82, 83, 84, 87, 108, 110,
 112, 113, 127, 129, 130, 131, 133,
 134, 135, 136, 137, 138, 140, 142,
 143, 147, 154, 158, 159, 160, 165,
 168, 178, 179, 181, 185, 187, 191,
 192, 194, 199, 200, 207, 222, 230,
 241, 253, 283, 289, 297, 304, 308,
 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316,
 317, 323, 324
 GKPPD, 83, 84, 87, 113, 129, 130, 131,
 133, 134, 135, 136, 137, 139, 155,
 157, 159, 160, 165, 168, 177, 178,
 179, 183, 187, 188, 189, 197, 198,
 231, 308, 314, 319, 323
 GMII, 84, 131, 136, 137, 139, 178, 324
 GTI, 110, 111, 112, 113, 114, 324
 Gunung Meriah, 74, 81, 83, 84, 88, 90,
 113, 122, 123, 124, 125, 129, 131,
 135, 136, 142, 154, 166, 178, 179,
 185, 189, 190, 208, 209, 251, 252,
 289, 308, 317

H

HAM, 1, 2, 15, 19, 23, 26, 27, 28, 29, 30,
 82, 105, 106, 157, 158, 159, 160,
 164, 199, 200, 224, 225, 226, 227,
 228, 231, 234, 238, 252, 258, 274,
 279, 282, 296, 311, 312, 316, 323
 Hasan Hanafi, 42
hate speech, 3, 149, 150, 151, 195, 283
 Herbert Spencer, 62, 277, 288, 291
host ethnic, 82, 173, 321
 HUDA, 242, 324

I

I.W. Banurea, 81, 108
 Ibnu Khaldun, 302, 306
 ICCPR, 2, 15, 27, 28, 29, 224, 227, 228,
 231, 232, 234, 235, 238, 323

Indeks

ICESCR, 27, 323

Islam, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 20, 21, 29, 39, 42, 54, 55, 62, 63, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 161, 162, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 215, 217, 219, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 307, 309, 310, 316, 319, 320, 321, 323, 324

J

Jalaluddin Rakhmat, 38, 201, 280, 311
Jean-Jacques Rousseau, 23, 24, 25, 144, 173, 214, 296, 299
Jurgen Habermas, 43

K

Karl Jaspers, 32, 48
Kearifan lokal, 210, 212, 266
Klan, 270, 321
Krisis kepercayaan, 153, 273
Kristen, 5, 10, 12, 13, 24, 44, 54, 74, 76, 80, 81, 82, 83, 84, 96, 106, 108,

109, 113, 114, 115, 116, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 131, 133, 139, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 159, 160, 162, 168, 169, 170, 171, 172, 178, 185, 186, 192, 199, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 230, 231, 250, 255, 260, 273, 274, 275, 284, 296, 298, 308, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 323, 324

KUHP, 225, 293, 324

Kuta Tinggi, 82, 83, 91, 108, 113, 116, 117, 118, 131, 134, 135, 139, 177, 178, 186, 250, 293, 318, 319

L

Lae Butar, 80
Lipat Kajang, 78, 87, 88, 96, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 139, 140, 141, 142, 145, 156, 161, 190, 195, 197, 198, 249, 317, 318, 319

M

M. Atho Mudzhar, 296
Makmur Syahputra, 122, 161, 170
Mandumpang, 84, 110, 113, 131, 136, 139, 178, 183, 184, 249, 319
marga, 6, 13, 14, 17, 76, 77, 78, 89, 92, 95, 150, 167, 168, 180, 239, 270, 271, 273, 275, 321
Max Weber, 43, 63, 66, 67, 68, 69, 156, 226, 280, 308
meltingpong, 201
migrant ethnic, 82, 173, 321
MPU, 85, 100, 130, 142, 159, 242, 318, 320, 324
MUNA, 242, 324

N

NAD, 75, 99, 239, 250, 310, 323

non-derogable rights, 105, 106, 219, 222
Nurcholish Majid, 202

O

OTSUS, 323

P

Pakpak, 2, 5, 6, 8, 11, 13, 16, 17, 74, 75,
76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 89, 90,
92, 93, 94, 95, 96, 108, 113, 133,
147, 160, 165, 167, 168, 169, 170,
171, 172, 173, 178, 180, 182, 195,
201, 209, 212, 237, 238, 239, 240,
249, 266, 267, 268, 269, 270, 271,
274, 286, 300, 301, 307, 308, 309,
310, 314, 316, 321, 322, 323
Pakpak Boang, 6, 8, 74, 75, 76, 77, 89,
92, 165, 168, 172, 274
PAMBI, 76, 96, 109, 137, 238, 318, 323
PBM, 4, 5, 159, 178, 190, 193, 227, 228,
229, 230, 231, 243, 247, 248, 250,
251, 252, 253, 254, 313, 323
Pelleng, 268, 270, 313
perjanjian 1979, 87, 124, 126, 153, 154,
155, 157, 160, 162, 185, 195
Peter L Berger, 35, 51, 216, 281
PGI, 83, 141, 187, 311, 324
Pierre Bourdieu, 43
PPI, 18, 126, 138, 140, 141, 143, 144,
145, 146, 151, 162, 176, 180, 189,
197, 198, 241, 272, 314, 319, 323
Pulung mekaum, 266

Q

Qanun, 4, 5, 8, 10, 19, 21, 80, 86, 98, 99,
100, 101, 102, 103, 104, 127, 148,
157, 159, 162, 175, 178, 181, 184,
190, 192, 193, 194, 212, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240, 241,
243, 247, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 256, 257, 258, 284, 287,

288, 289, 290, 293, 297, 301, 304,
305, 306, 314, 315, 317, 321

Quraish Shihab, 203

R

Rasis, 195
Richard Dawkins, 41
Richard N. Bender, 32, 48
Rimo, 90, 109, 113, 116, 120, 152, 180,
190, 289
Robert K. Merton, 33, 49, 284

S

SARA, 7, 146, 170, 171, 201, 239, 242,
324
Schacht, 281
Simpang Kanang, 86
Singkil Baru, 88, 167, 265
SKB, 4, 103, 130, 131, 157, 183, 187, 228,
323
Socfin, 80, 81, 82, 107, 108, 296
Soerjono Soekanto, 270
Suak Boang, 168, 321
suku Singkil, 6, 74, 76, 77, 78, 79, 89, 91,
92, 165, 167, 168, 172, 173, 266,
271, 273, 320
Sulang-Silima, 8, 92, 168, 288
Suluk, 263, 264, 282, 289, 307
Syariat Islam, 97, 98, 99, 100, 102, 175,
179, 234, 235, 237, 238, 243, 251,
284, 306, 314
Syekh Abdul Rauf al-Singkily, 90
Syekh Hamzah al-Fansuri, 90

T

teori Fungsional Struktural, 33, 34, 49,
50
teori konflik, 34, 50, 62, 63, 66, 71
Thomas Hobbes, 23, 24, 40, 304
TRIPIKA, 114, 115, 324

Indeks

U

UDHR, 1, 15, 27, 28, 29, 306, 323

undung-undung, 7, 84, 85, 87, 88, 110,
121, 123, 125, 126, 127, 129, 132,
133, 147, 150, 154, 155, 157, 159,
160, 161, 162, 163, 165, 179, 180,
181, 183, 184, 185, 187, 195, 241,
249, 273, 319

Undung-undung, 3, 84, 87, 125, 154,
178, 321

UUD, 1, 9, 29, 30, 120, 130, 157, 219,
220, 221, 231, 258, 323

UUPA, 323

W

William T. Cavanaugh, 40, 305

RIWAYAT HIDUP



Dr. ALI GENO BERUTU, MA.Hk lahir pada tanggal 17 Februari 1987 di desa Kuta Tengah, Kecamatan Penanggalan, Kota Subulussalam Aceh. Anak ke lima dari Sembilan bersaudara dari pasangan Bapak Saruddin Berutu dan ibu Hebat Karo-Karo. Pendidikan Dasar (SD) ditempuh di daerah kelahiran tepatnya di SD Negeri Jontor Subulussalam tamat pada tahun 2000. Pendidikan

Sekolah Menengah Pertama (SMP) ditempuh di Madrasah Tsanawiyah (MTs) Pondok Pesantren Al-Ikhlas Penanggalan Kota Subulussalam Aceh tamat pada tahun 2003. Sedangkan Pendidikan Sekolah Menengah Atas (SMA) ditempuh di Madrasah Aliyah Negeri (MAN) 9 Jakarta tamat pada tahun 2007.

Melanjutkan jenjang sarjana pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum lulus pada tahun 2011. Pendidikan Magister ditempuh di Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta jurusan syariah (Hukum Islam) dan lulus pada tahun 2016. Kemudian melanjutkan studi kejenjang Doktorat di SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tamat pada tahun 2023.

Saat ini penulis terdaftar sebagai dosen tetap PNS di Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Salatiga dengan hembase S1 Hukum Ekonomi Syariah (HES). Penulis berdomisili dan menetap di Perumahan Prajamukti Blok D No. 3 Kelurahan Kecandran, Kecamatan Sidomukti Kota Salatiga Jawa Tengah.

Adapun karya ilmiah penulis yang telah diterbitkan adalah:

1. Penerapan Qanun Aceh di Kota Subulussalam: Kajian atas Qanun

- No. 12, 13 dan 14 tahun 2003 (Teangerang: Transwacana Perss 2016).
2. Penerapan Syariat Islam Aceh dalam Lintas Sejarah (*Istinbath: Jurnal Hukum*, Vol 13 No. 2. Published: 2016).
 3. Implementasi Qanun Maisir (Judi) Terhadap Masyarakat Suku Pak—Pak Di Kota Subulussalam–Aceh (*ARISTO*, Vol 4 No. 2 Published: 2016).
 4. Pengaturan Tindak Pidana dalam Qanun Aceh: Komparasi Antara Qanun No. 12, 13, 14 Tahun 2003 dengan Qanun No. 6 Tahun 2014 (*Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 16 No. 2, Published: 2017).
 5. Faktor Penghambat Dalam Penerapan Qanun Jinayat di Aceh (*Istinbath: Jurnal Hukum* Vol 14 No. 2, Published: 2017).
 6. Penerapan Qanun Aceh Nomor 14 Tahun 2003 Tentang Khalwat (Mesum) (Studi Kasus Penerapan Syariat Islam di Kota Subulussalam (*Jurnal Hukum Islam (JHI)* 15 Vol. 2 Published: 2017).
 7. Migrasi dan Problematika Minoritas Muslim di Asia (*Islamic Management and Empowerment Journal-Vol 1 No. 2 Tahun 2019*-Published: 2019-12-01).
 8. Penalaran Fikih Terhadap Rumusan Ancaman Pidana Ta'zir Pada Pelaku Khalwat Dalam Qanun Aceh No. 6 Tahun 2014 (*El-Maslahah IAIN Palangkaraya*, Vol 9 No. 2 Tahun 2019- Published: 2019-12-01).
 9. Tindak Pidana Kejahatan Pencucian Uang (*Money Laundering*) dalam Pandangan KUHP dan Hukum Pidana Islam (*TAWAZUN: Journal of Sharia Economic Law*, Vol. 2 No. 1, Published: 2019).
 10. Peran Polri, Kejaksaan dan Mahkamah Adat Aceh Dalam Penegakan Syariat Islam di Aceh (*Ahkam: Jurnal Hukum Islam IAIN Tulungagung*, Vol 7 No. 2 Tahun 2019- Published: 2019-11-01).

11. Khamr Criminal Act and Its Resolution in Subulussalam City, Aceh (*Ar-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan UIN STS Jambi*-Vol. 19 No. 2 Tahun 2019- Published: 2019-12-16).
12. Pump and Dump in Jiwasraya Investation and The Absence of Islamic Economy Law Principles (*Jurisdictie: Jurnal Hukum dan Syariah UIN Malang*-Vol 11 No. 2 Tahun 2020- Published: 2020-12-01).
13. MEMAHAMI SAHAM SYARIAH: Kajian Atas aspek legal dalam pandangan Hukum Islam di Indonesia (*VERITAS* 6 (2) Published: 2020).
14. Aceh Local Parties in The History of Republic of Indonesia, (*JIL: Journal of Indonesian Law* Vol 2 No. 2 Published: 2021-12-01).
15. Analisis Hukum Ekonomi Islam Terhadap Penetapan Fee Transaksi BRILink (*TAWAZUN: Journal of Sharia Economic Law* 5 (1) Published: 2022).
16. Pancasila Paduan Norma Hukum dan Agama (Semarang: Taujih, 2019).
17. Pasar Modal Syariah Indonesia: Konsep dan Produk (Salatiga: LP2M Press, 2020).
18. Fikih Jinayat (Hukum Pidana Islam) dilengkapi dengan pembahasan Qanun Jinayat Aceh (Purwokerto: Pena Persada 2020).
19. Formalisasi Syariat Islam Aceh Dalam Tatanan Politik Nasional (Purwokerto: Pena Persada 2020).
20. Pemikiran Hukum Islam Modern (Salatiga: LP2M Press, 2021).