

MAARIF

ARUS PEMIKIRAN ISLAM DAN SOSIAL

Syiah, Sektarianisme dan Geopolitik

AHMAD SYAFII MAARIF
AMANAH NURISH
HIKMAWAN SAEFULLAH
JALALUDDIN RAKHMAT
SITI FATIMAH
SITI SARAH MUWAHIDAH
SYAFINUDDIN AL-MANDARI
ZULY QODIR

Penanggung Jawab

Ahmad Syafii Maarif
 Jeffrie Geovanie
 Rizal Sukma

Pemimpin Umum

Fajar Riza Ul Haq

Pemimpin Redaksi

Ahmad Imam Mujadid Rais

Wakil Pemimpin Redaksi

Muhd. Abdullah Darraz

Redaktur Tamu

Siti Sarah Muwahidah

Dewan Redaksi

Ahmad Najib Burhani
 Ahmad-Norma Permata
 Clara Juwono
 Haedar Nashir
 Hilman Latief
 Luthfi Assyaukanie
 M. Amin Abdullah

Sekretaris Redaksi

M. Supriadi

Redaktur Pelaksana

Khelmy K. Pribadi, Ahmad Imam Mujadid Rais
 Pipit Aidul Fitriyana

Design Layout

Deni Murdiani

Keuangan

Henny Ridhowati

Sirkulasi

Awang Basri, Pripih Utomo

Alamat Redaksi

MAARIF Institute for Culture and Humanity
 Jl. Tebet Barat Dalam II No. 6, Jakarta 12810
 Telp +62-21 8379 4554 Fax +62-21 8379 5758
 website : www.maarifinstitute.org
 email : maarif@maarifinstitute.org
 mujadid.rais@gmail.com
 darrazophy@yahoo.com

Donasi dapat disalurkan melalui rekening :

Yayasan A. Syafii Maarif
 BNI MH. Thamrin (Wisma Nusantara)
 0114179273

Terbit Perdana Juni 2003

Redaksi mengundang para cendekiawan, agamawan, peneliti, dan aktivis untuk mengirimkan tulisan, baik berupa hasil penelitian maupun gagasan, sesuai dengan visi dan misi MAARIF Institute for Culture and Humanity. Tulisan merupakan hasil karya sendiri, belum pernah dipublikasikan, penulisan mengacu standar ilmiah yang telah ditetapkan oleh redaksi dengan panjang tulisan minimal 4000 kata (10 halaman, 1 spasi, A4) dengan batas maksimal 6000 kata (15 halaman). Redaksi berhak menyeleksi dan mengedit tulisan tanpa mengurangi atau menghilangkan substansi. Jurnal MAARIF terbit 2 kali setahun (Juni dan Desember).

Pengantar Redaksi

Syiah, Sektarianime, dan Geopolitik: Suatu Pengantar.....	4
<i>Ahmad Imam Mujadid Rais</i>	

Artikel Utama

Kotak Sunni, Kotak Syiah, Tinggalkan Kotak	14
<i>Ahmad Syafii Maarif</i>	
Ancaman Syiah, Persepsi, dan Wacana Kontra Revolusi	18
<i>Hikmawan Saefullah</i>	
Memahami Sunni dan Syiah: Sejarah, Politik, dan Ikhtilaf	31
<i>Ahmad Sahidin</i>	
Syiah: Antara Kontestasiteologis dan politik	52
<i>Mohammad Takdir Ilahi</i>	
Akar Ideologis Konflik Sunni-Syiah	68
<i>Jalaluddin Rakhmat</i>	
Pemikiran Politik Syiah: Perspektif Wilayah Al-Faqih	84
<i>Muhammad Anis</i>	
Sunni-Syiah di Indonesia: Jejak dan Peluang Rekonsiliasi	106
<i>Husein Ja'far Al Hadar</i>	
Antara Toleransi dan Intoleransi dari Sub-Ordinasi Menuju Ko-Eksistensi dalam Relasi Sunni-Syiah Kontemporer	130
<i>Muhamad Aunul Abied Shah</i>	
Perjumpaan Baha'i dan Syiah Di Asia Tenggara: Paradoks Munculnya Imam Mahdi di Abad Modern.....	145
<i>Amanah Nurish</i>	
Muhammadiyah-Syiah: Dinamika Pergulatan Muslim Hibrid di Tengah Dunia Global.....	161
<i>Siti Fatimah</i>	

Ormas Islam di Tengah Tantangan Komunikasi Penganut Syiah dan Sunni dalam Diskursus Gerakan Islam Moderat	175
<i>Syafinuddin AlMandari</i>	
Melampaui Batas Identitas Sektarian Sunni-Syiah	188
<i>Siti Sarah Muwahidah</i>	
Keindonesiaan dan Sektarianisme Keagamaan	202
<i>Zuly Qodir</i>	

Riset

Kekerasan dan Pengusiran Atas Nama Agama Pasca Rezim Oerde Baru: Studi Kasus Konflik Syiah Sampang.....	222
<i>Wahyudi Akmaliah</i>	
“Negara Sunni”: Kala Negara Diambilalih Agama	234
<i>Johan Wahyudi</i>	
Agama Menegara: Potret Pembajakan Kekuasaan Negara dan Masa Depan Syiah di Jawa Timur	269
<i>Khoirul Mustamir</i>	

Khazanah Lokal

Kiai Konservasi Lingkungan dari Narmada.....	297
<i>Ahmad Imam Mujadid Rais</i>	
Profil Penulis.....	306
Profil MAARIF Institute dan Profil Media	310
Petunjuk dan Format Penulisan Artikel	319

SYIAH, SEKTARIANIME, DAN GEOPOLITIK: SUATU PENGANTAR

Ahmad Imam Mujadid Rais

Peningkatan gejala sektarianisme di Indonesia memasuki tahap yang mengkhawatirkan dan berpotensi mengoyak kebinekaan. Kampanye anti Syiah yang marak di media sosial misalnya mengalami peningkatan selepas tahun 2013. Menurut *BBC Indonesia*, pada tahun 2011-2012 jumlah tagar #antiSyiah hanya puluhan dan bertambah menjadi ratusan pada 2013. Namun pada tahun 2015 (Januari-Oktober), *BBC Indonesia* mencatat penggunaan tagar #antiSyiah sudah lebih dari 39.000 kali. Sementara kata 'Syiah' dikicaukan lebih dari 530.000 kali. Namun yang mengkhawatirkan, gerakan-gerakan sektarian ini tidak sekedar terjadi secara verbal dan tulisan yang tertuang dalam status atau cuitan di media sosial, namun mewujud dalam gerakan di lapangan. Sejak tahun 2012, sejumlah kecil masyarakat mendeklarasikan sebuah organisasi yang bernama Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS) di beberapa kota di Indonesia. Kasus kekerasan yang secara eksplisit terjadi terhadap kelompok Syiah adalah kasus penyerangan di Sampang yang menyebabkan kelompok ini mengalami pengusiran dari tanah kelahirannya dan harus tinggal di Wisma Puspa Argo, Sidoarjo.

Fenomena memburuknya hubungan Sunni dan Syiah ini tak lepas dari situasi geopolitik di Timur Tengah. Dimulai saat *Arab Spring* berhembus dari Tunisia, terus melaju cepat ke Libya, Mesir, dan berlanjut ke Suriah. Tidak ada yang mampu menduga bahwa Arab Spring akan mengalami kebuntuan saat konflik sipil terjadi di Libya dan Suriah. Di Suriah, rezim Bashar Assad menghadapi serangan oposisi bersenjata yang ingin mendongkel kekuasaannya. Namun, fakta bahwa Assad yang menganut Alawi (aliran sempalan Syiah yang konsep teologinya sudah sangat berbeda dari Syiah Imamiyah) dan oposisi yang berlatar belakang Sunni disimplifikasi oleh beberapa kalangan menjadi Syiah

menindas Sunni. Kelompok anti-Syiah memang memilih untuk menyebut aliran Alawi dengan nama Syiah Nusyairiyah, demi mendiskreditkan kelompok Syiah secara umum. Narasi inilah yang terus berkembang dan dihembuskan hingga ke Indonesia. Demi solidaritas Sunni, anak-anak muda Indonesia mendaftarkan diri bergabung dengan oposisi-oposisi bersenjata di Suriah. Ketika ISIS dideklarasikan, sebagian anak-anak muda ini bergabung atau minimal bersimpati dengan ISIS.

Kontestasi kekuatan regional, yaitu Arab Saudi dan Iran, memainkan peran penting dalam membangun sentimen Sunni dan Syiah. Arab Saudi berkepentingan untuk mendongkel kekuasaan Assad untuk memperluas pengaruhnya di kawasan Teluk. Dengan dukungan sekutunya, salah satunya Amerika Serikat, Arab turut melatih dan mempersenjatai oposisi Suriah untuk menentang Assad. Sebaliknya, Iran berkepentingan untuk mempertahankan Assad demi aliansi Teheran-Baghdad-Damaskus-Beirut. Pertarungan politik di kedua kekuatan tradisional Timur Tengah mempengaruhi berkobarnya polemik teologis Sunni-Syiah.

Satu dekade yang lalu, Vali Nasr (2006) memprediksi bahwa masa depan dunia Islam akan dipengaruhi oleh konflik yang terjadi di internal umat Islam, utamanya Sunni dan Syiah. Prediksi Nasr nampaknya terbukti. Sebagai contoh, narasi konflik Sunni-Syiah kental terasa saat terjadi tragedi Mina di musim haji tahun 2015 lalu yang menyebabkan lebih dari seribu jamaah haji dari berbagai negara wafat. Saat masyarakat menganalisis penyebab kecelakaan dan mengkritisi cara penanganan korban dan manajemen pengelolaan haji secara keseluruhan, seperti biasa masyarakat terbelah antara yang pro dan kontra. Yang tidak lazim, pro pemerintah Arab Saudi tiba-tiba mendapat label Sunni, dan yang kontra mendapat label Syiah karena dianggap mendukung sikap Iran yang kebetulan warganya banyak menjadi korban Mina kali itu. Pelabelan sektarian secara intensif ini merupakan hal baru di Indonesia.

Memburuknya konflik geopolitik di Timur Tengah paralel dengan situasi di tanah air. Sejak tahun 2000, kelompok Syiah di Indonesia mengalami berbagai tindak kekerasan. Eskalasinya mulai meningkat sejak tahun 2006. Mulai dari rumah dan pesantren yang dibakar, hingga diserang secara fisik yang mengancam hidup mereka. Konflik besar pertama terjadi pada tanggal 29 Desember 2011 di Desa Blu'uran yang mengakibatkan beberapa rumah dirusak. Puncak dari kekerasan tersebut terjadi pada 26 Agustus 2012 di Desa Nang-Ker-Nang yang mengakibatkan 1 orang tewas, 10 orang terluka, dan 37

rumah terbakar. Amnesti Internasional menyebut gejala yang mengancam Syiah sebagai keberlanjutan dari diskriminasi kepada kelompok minoritas di Indonesia (2013).

165 orang Syiah termasuk 48 anak-anak tinggal dalam situasi yang mengkhawatirkan di sebuah komplek olah raga di Sampang, kemudian dipindahkan ke Sidoarjo sejak 2012. Saat proses relokasi, tidak kurang 64 kepala keluarga (KK) yang terdiri dari 224 jiwa, 20 balita, 103 anak-anak usia sekolah, 90 orang dewasa, dan sembilan orang lanjut usia atau berusia di atas 60 tahun dipaksa pindah ke rusunawa Puspo Argo, Sidoarjo, Jawa Timur setelah kampung mereka diserang dan dimusnahkan. Sentimen sektarian antara Sunni dan Syiah bukan fenomena baru untuk konteks Timur Tengah dan sebagian Asia (utamanya Asia Selatan). Namun di Indonesia, sentimen sektarian merupakan fenomena baru (Formichi, 2013).

Tak lama setelah konflik tersebut, MUI Jawa Timur mengeluarkan fatwa sesat Syiah pada tahun 2012. Namun fatwa sesat MUI Jawa Timur ini mendapat kritik dan penolakan dari ormas besar seperti Muhammadiyah dan NU. Bahkan MUI pusat pun tidak menyetujui fatwa sesat tersebut. Berdasarkan kesepakatan jumur Ulama sedunia melalui Deklarasi Amman (*Amman Message*) tahun 2005, dinyatakan bahwa Syiah masih bagian dari Islam dan masih mengucapkan dua kalimat syahadat. Walaupun menolak fatwa sesat Syiah MUI Jawa Timur, nyatanya sebagian kalangan di MUI pusat menerbitkan buku yang berjudul “*Mengenal dan mewaspadai penyimpangan Syiah di Indonesia*” (2013) yang disusun oleh tim penulis MUI Pusat. Buku ini seringkali diklaim sebagai pandangan resmi MUI terkait aliran atau mazhab Syiah. Namun secara resmi MUI Pusat menyatakan bahwa buku tersebut tidak sepenuhnya mencerminkan pandangan MUI atas kesesatan Syiah. Meski demikian buku-buku ini sudah tersebar luas di tengah masyarakat dan dibedah oleh narasumber yang umumnya merupakan anggota MUI pada seminar-seminar yang diselenggarakan di berbagai kota. Tidak aneh bila kemudian kaum awam menganggap bahwa buku ini merupakan pandangan resmi MUI atas Syiah. Masifnya distribusi panduan MUI pusat serta fatwa sesat yang dikeluarkan oleh MUI Jawa Timur berkontribusi pada perubahan sentimen masyarakat terhadap Syiah.

Selain itu, faktor media cukup besar dalam membangun persepsi publik mengenai Syiah. Terlebih, dengan semakin berkembangnya media sosial, persebaran isu Syiah semakin meluas. Sayangnya, isu Syiah yang banyak berkembang di media sosial didominasi oleh informasi-informasi yang tidak

berdasarkan informasi yang valid dan sumber yang *reliable*. Hal ini bisa dilihat dari maraknya *posting-posting* tulisan, foto, *meme* dan pendapat yang cenderung tidak benar dan bahkan menjurus fitnah. Situasi ini berpotensi memperburuk kondisi harmoni di tengah masyarakat, khususnya di kalangan internal umat Islam.

Di ranah gerakan anti Syiah, kita melihat mulai bermunculan aliansi-aliansi atau gerakan yang memobilisasi massa untuk mendeklarasikan bahaya Syiah dan kesesatannya. Deklarasi anti Syiah dilakukan di berbagai kota-kota besar dalam bentuk deklarasi-deklarasi yang melibatkan masyarakat luas. Hal ini terjadi, misalnya, di Jawa Barat dengan Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS) yang melaksanakan deklarasi anti Syiah di kota-kota utama Jawa Barat seperti Bandung, Tasikmalaya, Garut, Subang hingga Cirebon. Dalam deklarasinya, tak jarang pencatutan nama lembaga Islam lain pun dilakukan, sebagaimana yang dialami oleh Muhammadiyah dan NU.

Kian runcingnya sentimen sektarianisme Sunni-Syiah di Indonesia mengundang keprihatinan berbagai pihak. Misalnya saja, Muhammadiyah mengeluarkan rekomendasi penting di Muktamar ke 47 Muhammadiyah di Makassar, 3-7 Agustus 2015 lalu. Salah satu rekomendasi pentingnya adalah *“Muhammadiyah memandang berbagai perbedaan dan keragaman sebagai sunnatullah. Untuk mencegah semakin meluasnya konflik antara kelompok Sunni-Syiah di Indonesia, Muhammadiyah mengajak umat Islam untuk mengadakan dialog intra umat Islam serta mengembangkan pemahaman tentang perbedaan keagamaan di antaranya dengan menyusun fikih khilafiyah meminimalisir konflik horizontal.”*

Dengan latar situasi politik sektarian kontemporer yang memperburuk relasi ukhuwah umat Muslim dan berdasar rekomendasi Muktamar Muhammadiyah tersebut, Jurnal Maarif Vol 10 No.2 Desember 2015 akan mengangkat tema mengenai “Syiah, Sektarianisme, dan Geopolitik.” Edisi ini ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan yang terkait dengan tema tersebut, diantaranya adalah: Bagaimana situasi geopolitik global turut berkontribusi bagi munculnya ketegangan antara Sunni dan Syiah? Bagaimana pengaruh geopolitik di Timur Tengah terhadap relasi Sunni-Syiah di Indonesia? Bagaimana sesungguhnya ideologi Syiah (wilayatul faqih, marjaiyyah) di Indonesia? Apakah relasi Sunni dan Syiah di Indonesia selalu berada dalam ketegangan-ketegangan? Apakah apakah ada contoh komunitas Sunni-Syiah yang bisa hidup berdampingan dengan damai? Apakah komunitas Syiah di Indonesia itu monolitik? Apakah ada varian-varian lain Syiah yang tidak banyak muncul di ruang publik?

Bagaimana Syiah di Asia Tenggara? Bagaimana sesungguhnya peran Tajul Muluk dalam perkembangan Syiah di Sampang, berikut konflik yang terjadi dengan masyarakat? Bagaimana hubungan Syiah dengan Baha'li? Bagaimana mendialogkan antara Sunni dan Syiah di Indonesia?

Tentang Jurnal Ini

Sebagai pembuka dan menjadi kerangka besar jurnal edisi kali ini adalah tulisan Buya Ahmad Syafi'i Maarif mengenai pengkotak-kotakan Sunni dan Syiah. Dalam tulisan tersebut Buya mengkritisi sikap umat Islam yang hingga 1.359 tahun usainya Perang Shiffin masih terpecah dalam kotak-kotak yang bernama Sunni, Syiah dan Khawarij. Umat Islam tidak pernah belajar dari sejarah pahit tersebut untuk kemudian bangkit di tengah dunia global dengan tantangan yang kian berat. Buya menyodorkan fakta sejarah kejatuhan Baghdad di akhir masa kejayaan Abbasiyah saat pasukan Hulagu Khan memporakporandakan ibukota negara dan membunuh 1 juta penghuninya. Buya menyarankan supaya umat Islam meninggalkan kotak-kotak yang terbentuk oleh sejarah tersebut dan kembali mengingat pesan-pesan suci al-Quran dan sunnah yang mengajarkan persaudaraan antar Muslim. Buya juga mengingatkan bahwa di era kontemporer ini, konflik Sunni Syiah tidak terlepas dari kompetisi kekuatan antara dua kekuatan tradisional di Timur Tengah, yaitu Arab Saudi dan Iran.

Selanjutnya, tulisan Hikmawan Saefullah memperkuat argumen Buya mengenai persaingan antara Arab Saudi dan Iran yang berkontribusi pada meningkatnya ketegangan Sunni dan Syiah. Hikmawan menganalisis secara tajam bagaimana ancaman Syiah (*The Shia Threat*) menjadi strategi kontra revolusi menghadapi *Arab Spring* yang mengancam *status quo* monarki negara-negara Teluk, khususnya Arab Saudi. Ancaman tersebut disebarkan, baik itu di regional Timur Tengah maupun ke seluruh dunia, termasuk ke Indonesia. Namun, kompetisi untuk memperebutkan hegemoni politik di Timur Tengah di atas ditafsirkan sebagai perebutan dan persaingan antara Sunni dan Syiah.

Tulisan Ahmad Sahidin mencoba menelaah sejarah politik Islam pasca wafat Rasulullah Saw beserta perbedaan konsepsi politik Sunni dan Syiah. Kemudian ia menguraikan secara ringkas ikhtilaf Sunni dan Syiah serta unsur-unsur yang dapat mewujudkan ukhuwah, dan sikap ulama dalam persoalan Sunni dan Syiah. Di bagian akhir, Ahmad Sahidin mendorong supaya perbedaan antara keduanya yang terjadi karena politik tidak perlu diperkeruh. Kerjasama membangun peradaban Islam dan bekerja membebaskan mustadháfin

merupakan pekerjaan rumah yang besar di saat sebagian besar umat Islam terpuruk dalam kemiskinan dan keterbelakangan. Terdapat benang merah antara tulisan Ahmad Sahidin dengan artikel selanjutnya yang ditulis oleh Mohammad Takdir Ilahi. Menurutnya Syiah lahir dari rahim Islam dan bagian dari pluralitas Islam itu sendiri. Politik yang merupakan awal pertikaian antara Sunni dan Syiah kemudian berubah menjadi pertikaian teologi. Penulis juga mengidentifikasi kemunculan *takfiri* yang memperkeruh situasi sehingga menyebabkan konflik di antara sekte-sekte ini semakin tajam. Lebih lanjut, penulis menyatakan bahwa antara Sunni dan Syiah lebih banyak persamaannya dibanding perbedaannya. Masalah fikih menjadi perbedaan yang cukup mencolok karena Syiah memiliki ulama-ulama fikih yang berbeda dengan ulama-ulama Sunni. Namun dalam Islam, perbedaan soal penetapan hukum bukan sesuatu yang sangat prinsipil.

Tulisan Dr. Jalaludin Rahmat yang berjudul *Akar Ideologis Konflik Sunni-Syiah* menganalisis penyebab terjadinya perpecahan Sunni dan Syiah. Dengan merekonstruksi peristiwa-peristiwa yang terjadi di dunia internasional, kang Jalal mencoba meletakkan narasi kebencian antara Sunni dan Syiah yang berkembang di Indonesia tidak lepas dari pengaruh situasi global, terutama di Timur Tengah. Selain itu, ia juga menjelaskan latar belakang dan genealogi kelompok radikal yang berkembang di Timur Tengah dan melebarkan pengaruhnya ke seluruh dunia.

Artikel selanjutnya dari Muhammad Anis mencoba menganalisis sistem politik Iran, yang merupakan perpaduan demokrasi dan doktrin teologi Syiah, *Wilayah al-Faqih*. Konsep *Wilayah al-Faqih* yang diterapkan oleh Republik Islam Iran menjadi terobosan baru dalam perpolitikan Barat dan Timur. Konsep ini tidak lahir secara tiba-tiba, melainkan memiliki akar historis dan menjadi bagian dari dinamika politik Syiah yang terinisiasi sejak masa awal Islam. Keunikan sistem pemerintahan Iran tersebut terletak pada tampilnya ulama di panggung politik, tanpa meminggirkan restu rakyat. Namun demikian, bukan berarti tidak ada kekurangan, sebagai bagian dari dinamika negeri itu menuju kesempurnaan. Tetapi, di sisi lain, bisa dipahami pula sebagai perbedaan standar antara sistem *Wilayah al-Faqih* (demokrasi agama) yang dianut Iran dengan demokrasi yang berlaku di belahan dunia lainnya. Perbedaan ini sah-sah saja, mengingat konsep demokrasi yang senantiasa berkembang. Tetapi, terlepas dari kritik-kritik yang ada, Republik Islam Iran tampaknya berhasil menawarkan sebuah konsep pemerintahan alternatif dalam peta politik dunia. Keunikannya terletak pada metodanya yang mengombinasikan tidak hanya agama dan negara, melainkan juga teokrasi dan demokrasi.

Husein Ja'far Al-Hadar mencoba mengkaji isu ini melalui dua tinjauan, yakni ontologis dan fenomenologis. Ontologis untuk melihat teks dan fenomenologis untuk melihat secara historis perjumpaan Syiah di Indonesia. Husein kemudian menganalisis kemungkinan rekonsiliasi di masa depan antara Sunni dan Syiah di Indonesia dengan terus membangun kesadaran ontologism dan fenomenologis umat. Peluang untuk rekonsiliasi ini terbuka lebar karena, menurut Husein, pendekatan masuknya Islam ke Indonesia yang notabene dibawa oleh Syiah adalah dengan pendekatan Tasawuf. Karakter Tasawuf yang toleran, damai dan cenderung pada harmoni akan mendorong proses ini dan sanggup mengatasi perkembangan gerakan takfiri. Tulisan Husein juga tidak mengabaikan perbedaan yang ada antara Sunni dan Syiah. Namun menurutnya, perbedaan itu berada pada tataran *furu'uddin* yang bersumber dari metode dan penafsiran yang berbeda atas sumber utama Islam. Perpecahan yang kini terjadi merupakan fenomena baru pasca abad 19 seiring genealogi takfirisme sebagai neo-khawarij yang menjadi musuh bersama Sunni-Syiah.

Muhammad Aunul Abied Shah menulis di tengah ketegangan Sunni-Syiah kontemporer, maka perlu didorong proses koeksistensi antara keduanya. Tulisan ini memandang bahwa toleransi dan intoleransi adalah fenomena sosial yang selalu ada dalam sebuah masyarakat dan mewujudkan koeksistensi yang harmonis menjadi suatu keniscayaan. Dengan menggunakan analisa toleransi dan intoleransi yang eksis baik itu di kelompok Sunni dan Syiah, Aunul mendedah tantangan yang menghalangi penguatan kecenderungan toleransi dan menekan tindakan intoleran dalam hubungan Sunni-Syiah.

Artikel jurnal selanjutnya menyoroti fenomena perjumpaan Baha'i dan Syiah di Asia Tenggara oleh Nuriz Amanah. Agama Baha'i dalam sejarahnya merupakan pecahan dari Syiah dan mengalami persekusi dari penguasa Syiah Iran di masa Dinasti Qajar (1794-1925). Dalam tulisannya, Nuriz bermaksud membahas tentang relasi komunitas Baha'i dan Syiah di Asia Tenggara dan di Indonesia pada khususnya; di antaranya mengupas realitas dan entitas kehidupan sosial mereka sebagai salah satu kelompok agama minoritas yang hidup berdampingan. Termasuk di dalamnya membahas tentang proses konversi yang kaitannya dengan kelompok Sunni. Melalui pendekatan aspek historis dan sosiologis, artikel ini ingin mencoba membangun struktur berbagai narasi tersembunyi tentang kehidupan umat Baha'i dan Syiah yang pernah mengalami persinggungan konflik sosial dan politik di Iran hingga terjadi sampai sekarang, namun kedua kelompok ini memiliki situasi dan cerita yang berbeda di Asia Tenggara.

Tulisan selanjutnya ditulis oleh Siti Fatimah yang mengulas fenomena pergulatan Muslim hibrid di tengah dunia global. Siti menulis pengalaman mahasiswa dan aktivis Muhammadiyah yang tinggal dan bekerja atau kuliah di negeri Mullah, Iran. Jauh dengan apa yang ditemukan di media-media sosial, kehidupan di Iran berjalan normal sebagaimana di negara-negara lainnya. Hubungan antara penganut Sunni dan Syiah berjalan dengan baik, tidak ada pemaksaan untuk pindah mazhab, dan kebebasan menjalankan keyakinan dan ibadahnya dijamin oleh negara. Hal ini berlaku untuk agama-agama lainnya yang non-Muslim. Di tengah dunia yang terus bergerak cepat, pergulatan Muslim hibrid, dalam hal ini identitas Sunni dan Syiah, berjalan dengan dinamis.

Syafinuddin dalam tulisannya menyoroti masalah besar yang dihadapi gerakan Islam dalam berkontribusi kepada peradaban karena sibuk dengan sebagian kecil kelompok ekstrimis. Umat Islam menjadi lupa dengan agenda-agenda lebih besar terkait dengan kemajuan peradaban di tengah hiruk pikuk ketegangan antara Sunni dan Syiah. Pengaruh politik internasional turut membayangi di tengah hambatan komunikasi antar pemeluk keyakinan. Lebih jauh, ia juga menyoroti peran vital Ormas Islam moderat dalam menengahi ketegangan-ketegangan yang terjadi.

Sarah Muwahidah dalam tulisannya mempermasalahkan dua kategori identitas Sunni dan Syiah, yang sering dipahami sebagai dikotomis (bersifat antagonistik), dalam meneliti keberagaman dan ketegangan sektarian yang kini terjadi di Indonesia. Studi ini menunjukkan identitas dan kesetiaan ganda pada Sunni dan Syiah bukan suatu masalah, atau setidaknya bukan suatu hal yang mustahil, bagi sebagian Muslim Indonesia. Mengawali tulisannya Sarah mereview singkat tentang sejarah Syiah dan juga sejarah polemik intra-Muslim yang terjadi di Indonesia, yang menunjukkan bahwa batasan sektarian antara Sunni dan Syiah yang semula buram menjadi kian nyata dalam beberapa tahun belakangan. Sarah juga memaparkan beberapa narasi Muslim Indonesia yang tidak menyetujui konsep identitas antagonistik antara Syiah dan Sunni. Narasi-narasi ini umumnya jarang diindahkan karena bertentangan dengan propaganda anti-Syiah yang bertujuan untuk memperdalam jurang pemisah antara kelompok Sunni dan Syiah.

Dr. Zuly Qadir menulis mengenai nilai-nilai kebangsaan yang dimiliki oleh bangsa Indonesia dan tantangannya di tengah meningkatnya sektarianisme dan intoleransi. Dalam paparannya, Zuly menguraikan enam nilai kebangsaan yang menjadi modal bangsa agar tetap *survive*. Selanjutnya, penulis menjelaskan

fenomena sektarianisme intra dan ekstra agama yang terbukti mendorong meningkatnya intoleransi merujuk pada data-data survey beberapa lembaga.

Dalam tataran yang lebih empiris, Tulisan Wahyudi Akmaliah, Johan Wahyudi, dan Khoirul Mustamir mengkaji konflik yang terjadi di Sampang dari sudut yang masing-masing berbeda. Tulisan Wahyudi Akmaliah mencermati semakin menguatnya intensitas kekerasan agama pasca rezim Orde Baru. Artikel ini berargumen bahwa situasi lokal yang didukung dengan adanya otonomi daerah memungkinkan setiap pemangku kebijakan di daerah untuk mengatur otoritas geografisnya sendiri dan adanya ketegangan internasional antara Sunni dan Syiah di Timur Tengah menjadi penyebab kuat mengapa konflik lokal ini bisa berdampak secara nasional yang memunculkan sikap anti Syiah akhir-akhir ini.

Khoirul Mustamir menulis bahwa apa yang terjadi di Sampang merupakan pembajakan oleh negara. Menurutnya, negara bukan sebagai pelanggar hak kebebasan beragama dan berkeyakinan secara pasif, tapi menjadi pelanggar pasif. Padahal, menurut Khoirul, sebagai pemimpin yang menjadi representasi negara seharusnya mengayomi dan melindungi hak-hak minoritas ini. Menariknya, Khoirul menulis pola-pola penyesatan yang terjadi yang selalu diawali syiar kebencian (*hate speech*), mobilisasi massa, dan intimidasi/penyerangan. Yang membedakan pola ini dengan pola-pola sebelumnya adalah, keseluruhan energi penyesatan diarahkan untuk mendesak negara mengkriminalisasi korban karena keyakinan/agama mereka dianggap mengganggu mayoritas.

Sementara Johan Wahyudi menulis hasil kajiannya bahwa pada kasus Sampang, negara gagal atau tidak mampu memproteksi kelompok minoritas Syiah karena negara telah diambil alih oleh kelompok keagamaan mayoritas melalui konstruksi ideologi keagamaan. Caranya dengan mendorong wacana keagamaan dominan di ranah kebijakan publik yang diambil oleh negara. Akibatnya negara tidak lagi otonom dalam mengambil kebijakan. Hal ini terlihat dari fatwa kyai yang digunakan dasar untuk merelokasi kelompok minoritas Syiah Sampang, membangun wacana sesat dan isu penodaan agama, serta wacana - wacana hegemonik lainnya. Dengan kata lain, bisa disimpulkan bahwa negara, setidaknya dalam kasus Sampang, telah bergeser menjadi milik kelompok keagamaan Sunni.

Di rubrik khazanah lokal, jurnal kali ini menampilkan sosok TGH. Hasanain Junaini. Penerima Maarif Award tahun 2008 ini berjuang melakukan pemberdayaan lingkungan di daerahnya dengan berbasis pesantren. Tak lama setelah memperoleh Maarif Award tahun 2008, TGH Junaini memperoleh

penghargaan Ramon Magsaysay Award di Filipina.

Sebagai penutup, kami berharap bahwa berbagai artikel yang disuguhkan dalam Jurnal Maarif kali ini bisa memberikan wawasan dan perspektif yang mencerahkan mengenai Syiah, Sektarianisme, dan geopolitik. Dengan mendiskusikan topik ini, harapannya agar masyarakat mendapatkan pemahaman yang utuh mengenai Syiah dan kebangkitan sektarianisme di Indonesia sebagai akibat kontestasi geopolitik di Timur Tengah yang berimbas ke Indonesia. Sehingga masyarakat dapat menjaga harmoni kehidupan beragama serta menjaga keutuhan kehidupan berbangsa dan bernegara sesuai Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika. Selamat menikmati sajian kami dan semoga jurnal ini memberi manfaat serta bermakna untuk kita semua.



KOTAK SUNNI, KOTAK SYIAH, TINGGALKAN KOTAK

Ahmad Syafii Maarif

Jika dihitung sejak tahun 657 M, saat Perang Shiffin berkecamuk, yang kemudian menciptakan kotak-kotak polarisasi umat Islam sampai sekarang, berarti sudah berlangsung 1.359 tahun sejarah Muslim terpasung dalam kotak-kotak politik akibat ulah perseteruan elite Arab Muslim itu.

Suniisme, Syi'isme, plus Kharijisme seolah telah menjadi sesembahan baru bagi dunia Islam dengan "memaksa" Tuhan berpihak kepada kotak-kotak itu. Alangkah cerobohnya sikap yang serupa ini, tetapi tetap saja tidak disadari. Umat Islam sedunia selama puluhan abad telah terseret oleh sengketa elit Arab itu.

Pertanyaannya adalah mengapa mereka tidak merasa ditipu oleh kotak-kotak yang tidak ada kaitannya dengan Alquran dan Nabi Muhammad SAW itu? Kesadaran sejarah umat Islam amatlah lemah, termasuk saya, padahal sudah mengalami kajian tingkat tinggi.

Sewaktu mengambil program S3 dalam pemikiran Islam di Universitas Chicago, 1979-1982, saya juga belum sadar bahwa kotak-kotak itu adalah sumber bencana yang bertanggung jawab bagi hancurnya persaudaraan umat beriman yang demikian tegas dan gamblang diajarkan Alquran. Dalam perjalanan waktu dengan usia yang semakin menua, saya sampai kepada sebuah kesimpulan: jika umat Islam mau menata kehidupan kolektifnya secara benar berdasarkan agama, tidak ada jalan lain, kecuali kotak-kotak pemicu perbelahan itu harus ditinggalkan sekali dan untuk selama-lamanya.

Selama Al-Quran dan Sunah nabi yang sahih selalu dijadikan pedoman utama,

tidak ada yang harus dicemaskan jika kita semua siap mengucapkan selamat tinggal kepada kotak-kotak penuh darah dan dendam kesumat itu. Ketegangan hubungan antara Iran dan Arab Saudi sekarang ini tidak bisa dipisahkan dari kotak-kotak itu, sekalipun nasionalisme juga merupakan faktor penting.

Adalah *nonsens* jika kedua pihak berpegang kepada agama dalam makna yang benar. Agama dipakai hanyalah sebatas retorika politik untuk tujuan duniawi. Fenomena semacam ini telah berlaku berkali-kali sepanjang sejarah Muslim. Adapun sikap para aktivis yang membela pihak-pihak yang bersengketa dengan dalil-dalil agama, bagi saya, boleh jadi karena sekrap ubun-ubunnya lagi longgar, terlepas dari kawalan wahyu.

Penganut Sunnisme, penganut Syiahisme, penganut Kharijisme, yang seluruhnya bercorak Arab itu dengan klaim kebenaran masing-masing semestinya mau bercermin dengan cerdas dan tulus kepada realitas umat yang terkapar berkali-kali dalam berbagai tikungan sejarah yang menyengsarakan. Saya sungguh gagal memahami mengapa berhalwa suniisme, syi'iisme, kharijisme masih saja dijadikan Tuhan oleh mayoritas umat Islam di muka bumi hingga sekarang ini.

Ada apa dengan otak kita, ada apa dengan hati kita? Atau Al-Quran mari kita buang sama sekali dan kita menjadi umat yang tuna identitas? Coba simak baik-baik makna ayat ini, “Dan Rasul berkata, ‘Wahai Tuhanku, sesungguhnya kaumku telah menjadikan Alquran ini menjadi sesuatu yang tidak dihiraukan’.” (QS al-Furqan [25]: 30).

Saya khawatir bahwa ayat ini tidak hanya dialamatkan kepada kafir Quraisy sebagaimana dipahami oleh hampir semua mufasir, tetapi juga kepada siapa saja yang tidak lagi menjadikan Alquran sebagai pedoman pertama dan utama dalam mengatur kehidupan kolektif mereka, seperti yang kita derita sekarang ini.

Ajaibnya, umat yang tercabik selama berabad-abad itu telah mengidap amnesia kolektif tentang bencana sejarah itu. Mungkin sudah ratusan ribu halaman buku yang ditulis oleh masing-masing pihak untuk membela keberadaan kotak-kotak yang menyesatkan itu dengan dalil-dalil agama yang terlepas dari benang merah Al-Quran.

Sekiranya kesadaran keagamaan saya sudah berada pada tingkat seperti sekarang ini puluhan tahun yang lalu, saya akan perdebatkan masalah penting ini dengan almarhum Fazlur Rahman (guru saya di Chicago); dengan almarhum H Agus Salim, pemikir Muslim Indonesia; dengan almarhum Hamka, mufasir yang

banyak mengilhami cara berpikir saya.

Kotak-kotak pemicu sengketa ini tidak mungkin dilynepkan jika analisis kesejarahan kita tidak dibentuk oleh Alquran dengan bantuan *'aqlun shahih wa qalibun salim* (otak yang sehat dan benar dan hati yang tulus dan bening).

Dua kekuatan intelektual dan spiritual dalam memahami kitab suci di atas sering benar binasa menghadapi konflik politik dan teologis melanda komunitas Muslim. Tragedi Baghdad pada 1258 saat pasukan Hulagu Khan memorakporandakan ibu kota Kerajaan Abbasiyah patut kita rekamkan kembali sebagai pelajaran moral bagi umat Islam sedunia, jika saja mereka punya hati untuk itu.

Panglima Mongol itu rupanya sudah tahu peta perbelahan Sunni-Syiah di Irak untuk dieksploitasi. Raja Abbasiyah terakhir, Musta'shim, dikenal sebagai penguasa Sunni yang selalu menghina kelompok Syi'i, mempermainkan iman mereka di muka publik. Sebagai raja peminum, Musta'shim lebih suka bergaul dengan pemusik dan para badut tinimbang dengan para penyair dan filosof.

Karena menyadari raja Sunni ini mau diserang Hulagu, sebagian tokoh Syi'i malah memberi fasilitas kepada pasukan Mongol yang dengan sukarela membantu mereka dalam menguasai beberapa kota dalam perjalanan menuju Baghdad. Dalam situasi kritikal ini, Perdana Menteri a-Alkamzi, seorang penganut Syi'i, mengkhianati sang raja dengan memihak Hulagu. Hulagu berjanji tidak akan menghancurkan tempat-tempat suci kaum Syi'i di Najaf dan Karbala.

Apa yang kemudian berlaku? Serangan atas Baghdad terjadi pada Januari 1258. Saat pasukan Cina sebagai bagian dari tentara Hulagu menerobos dinding luar di bagian timur Baghdad, al-Musta'shim bersama pasukannya keluar sambil memberi tawaran untuk berunding, tetapi ditolak Hulagu.

Selama tujuh hari Baghdad dikepung dan kemudian membunuh sekitar 1 juta penduduknya, baik penganut Sunni maupun penganut Syi'i, karena Hulagu ternyata tidak bisa membedakan mereka. Pemihakan kelompok Syi'i kepada pasukan Mongol menjadi sia-sia. Semuanya binasa di Baghdad. Maka jadilah air Sungai Tigris berubah menjadi merah karena darah Muslim: Sunni dan Syi'i. (Lihat Tarek Fatah, *Chasing A Mirage: The Tragic Illusion of An Islamic State*. Mississauga, Ontario: John Wiley & Sons, 2008, hlm 232).

Dengan hancurnya Baghdad yang juga diberi nama *Madinat al-Salam* (Kota

Perdamaian), maka Kerajaan Abbasiyah yang renta dalam usia sekitar 500 tahun kini terbenam ke dalam museum sejarah untuk selama-lamanya. Masihkah akan dilanjutkan juga perseteruan Sunni-Syi'i untuk tahun-tahun yang akan datang? Di abad modern, keberingasan pasukan Mongol itu dilanjutkan oleh Amerika dan sekutunya.

Sejarah Syi'i adalah sejarah tragedi demi tragedi. Karena selama berabad-abad *dikuyo-kuyo* penguasa Sunni, kaum Syi'i lalu mengembangkan doktrin *taqiyah* (penyamaran identitas) demi kelangsungan hidup di lingkungan kaum Sunni yang memusuhi mereka.

Salah satu tragedi pada periode lebih awal ialah terbunuhnya al-Hussain bin Ali pada 680 di Karbala (Irak) di tangan tentara Yazid bin Muawiyah. Baik golongan Sunni maupun golongan Syi'i sama-sama mengutuk pembunuhan keji atas diri cucu nabi ini.

Bagi kaum Syi'i, Karbala dipercaya sebagai tempat suci sampai hari ini. Pembunuhan al-Hussain ini jelas sebuah kebiadaban yang tidak dapat dimaafkan. Namun menjadikan tragedi yang memicu dendam sejarah ini sebagai pembenar untuk merumuskan doktrin teologi dan politik hanyalah akan membunuh rasionalitas dalam penulisan sejarah.

Perseteruan Sunni-Syi'i ini belum juga padam dalam bilangan abad. Jika kita boleh berandai di abad ke-21 ini, maka kejadian inilah yang bakal berlaku: sekiranya Arab Saudi diserang Israel, tidak mustahil Iran akan membantu negara Zionis itu. Begitu pula sebaliknya: jika Iran diserang Israel, maka Arab Saudi akan berpihak kepada Israel.

Saya sampai kepada kesimpulan ini: baik sunnisme maupun syi'isme, seperti telah disebut terdahulu, tidak ada kaitannya dengan Alquran dan misi kenabian, kecuali jika dipaksakan secara ahistoris. Kotak-kotak ini amat bertanggung jawab bagi lumpuhnya persaudaraan umat beriman.

Maka, jika umat Islam di muka bumi memang mau punya hari depan yang diperhitungkan manusia lain, jalan satu-satunya adalah agar kita keluar dari kotak Sunni dan kotak Syi'i itu karena semuanya itu adalah hasil dari pabrik sejarah sekitar 25 tahun sesudah Nabi wafat.



ANCAMAN SYIAH, PERSEPSI, DAN WACANA KONTRA REVOLUSI

Hikmawan Saefullah

Abstrak

Dalam beberapa tahun terakhir umat Muslim di Indonesia dibuat khawatir dengan kemunculan wacana ‘ancaman Syiah’ (*The Shia threat*). Wacana yang sebenarnya bersifat historis dan berakar dari konflik geopolitik di Timur Tengah ini dapat diartikan sebagai sebuah ketakutan sebagian Muslim terhadap ekspansi ideologi Syiah yang bukan saja dianggap mereka ‘sesat dan menyesatkan’, tapi juga konon dapat mengancam stabilitas negara. Berdasarkan hasil analisa penulis dari setidaknya empat tahun terakhir mengikuti situasi konflik Sunni dan Syiah di Timur Tengah dan bagaimana ia berpengaruh kepada Indonesia, penulis berargumen bahwa wacana tersebut merupakan strategi kontra-revolusi yang sengaja dibuat kelompok elit monarki negara-negara Teluk, khususnya Arab Saudi, untuk meredam arus demokratisasi yang mengancam *status quo* mereka.

Kata Kunci: Perang Dingin Baru, Timur Tengah, Ancaman Syiah, Politik Sektarianisme, Indonesia, Konflik Sunni-Syiah, Arab Spring

Pengantar

Dalam ilmu politik, kata ‘ancaman’ (*threat*) biasanya muncul dalam subkajian khusus mengenai konflik dan perang. Dalam artikelnya yang berjudul *Threat Perception in International Relations*, Jenis Gross Stein (2013) mengklasifikasikan

ancaman kepada ‘ancaman verbal’ dan ‘ancaman non-verbal.’¹ Ancaman verbal adalah pernyataan lisan berupa ancaman dimana satu pihak (A) merasa terganggu atas keberadaan atau tindakan yang dilakukan oleh pihak lain (B). Jika B terus tetap ada dan terus melakukan sesuatu yang mengkhawatirkan A, maka A akan mengancam berbuat sesuatu yang dapat merugikan B. Ancaman verbal ini kemudian akan beralih menjadi ancaman non-verbal berupa aksi atau tindakan fisik yang dapat merugikan atau membahayakan B. Yang terlupakan oleh Stein dalam kajiannya mengenai persepsi ancaman, konflik yang dihasilkan dari ketegangan antara A dan B dapat terus berkembang tidak terkontrol sehingga dapat memberikan dampak bukan saja kepada keduanya, tapi juga ke C, D, E, bahkan hingga Z.

Bayangkan jika A dan B adalah Amerika Serikat (AS) dan Uni Soviet di masa Perang Dingin. Sejak runtuhnya kekuatan fasis Jepang dan Nazi Jerman di tahun 1945, persaingan kekuatan militer dan ideologis AS dan Uni Soviet melahirkan ketegangan baru yang bersifat global. Dunia menjadi terpecah kepada dua lingkup pengaruh, dimana yang satu mengikuti AS dengan ideologi liberal demokrasinya, dan yang lain mengikuti Uni Soviet dengan ideologi sosialisme komunismenya. Meskipun konfrontasi langsung antara AS dan Uni Soviet tidak pernah terjadi selama Perang Dingin, konfrontasi terjadi di negara-negara yang berada di bawah ruang lingkup pengaruh kedua negara adidaya tersebut. Konfrontasi bernuansa ideologis ini terjadi di Afrika, Asia Timur, Asia Tenggara, dan Amerika Latin. Antara tahun 1950an hingga akhir tahun 1980an, puluhan hingga ratus ribuan nyawa di negara-negara Amerika Latin menjadi korban kekerasan politik bermuatan ideologis. Kekerasan ini terjadi antara lain karena para aparaturnegara di negara-negara di kawasan tersebut mendapatkan donor dari AS untuk membendung pengaruh Uni Soviet.² Contoh lain juga dapat ditemukan di Asia Tenggara. Di Indonesia sendiri, setidaknya 500 ribu nyawa melayang dalam kekerasan anti-komunis yang terjadi antara 1965-66.³ Kekerasan ini pun terjadi atas bantuan negara-negara Barat yang tidak menginginkan Indonesia menjadi kawasan di bawah pengaruh komunisme Uni Soviet.

1 Jenis Gross Stein, ‘Threat Perception in International Relations’, Dalam *Oxford Handbook of Political Psychology*, 2nd Edition, diedit oleh Leonie Huddy, David O. Sears, dan Jack S. Levy. Oxford: Oxford University Press, 2013.

2 Stephen G. Rabe, “Cold War Memories: Latin America Versus the United States (Memorias De La Guerra Fria: America Latina Frente A Los Estados Unidos)”, *Analisis Politico*, 26, 79 (2013)

3 Hilmar Farid, “Indonesia’s Original Sin: mass killings and capitalist expansion, 1965-66”, *Inter-Asia Cultural Studies*, 6, 1 (2005), hal. 3

Dalam kerangka geopolitik, wacana ‘ancaman’ adalah bagian dari strategi yang diproduksi oleh kelompok-kelompok politik yang bersaing. Di era Perang Dingin (1945-1990) contohnya, dikenal istilah ‘Ancaman Merah’ (*Red Menace*). Ancaman Merah mengacu pada ketakutan atau kekhawatiran Barat terhadap ekspansi ideologi komunisme di negeri mereka. Namun setelah jatuhnya Uni Soviet di tahun 1991, ‘Merah’ tidak lagi dianggap sebagai ‘ancaman’. Sebagai gantinya, para pembuat kebijakan di Washington merumuskan musuh baru: ‘Bahaya Hijau’ (*Green Peril*).⁴ Bahaya Hijau mengacu pada ketakutan atau kekhawatiran Barat terhadap ekspansi Islam, khususnya Islam fundamentalis yang secara inheren anti-Barat. Dalam ketakutannya, Barat menganggap kelompok Islam fundamentalis dapat mengancam tradisi, nilai, dan budaya Barat. Jika dibiarkan, menurut mereka kelompok Islam fundamentalis dapat membuat senjata nuklir yang sewaktu-waktu dapat menghancurkan negara-negara Barat. Ketakutan ini sangat tergambarkan di dalam pemberitaan-pemberitaan media Barat tentang Iran pasca Revolusi Iran 1979. Bahaya Hijau dibuat sebagai wacana politik internasional oleh kelompok-kelompok elit politik sayap kanan di Washington untuk menghancurkan kekuatan-kekuatan Islam yang anti-Barat. Produk dari penyebaran wacana Bahaya Hijau yang dilebih-lebihkan ini antara lain Perang Teluk 1991, Serangan 9/11 di tahun 2001, dan agenda *War on Terror* yang digunakan oleh Presiden Bush Jr. sebagai justifikasi untuk menginvasi Irak di tahun 2003.

Di dunia Muslim pun wacana ‘ancaman’ dapat ditemukan dan kini muncul dalam bingkai sektarianisme. Sejak keberhasilan Revolusi Iran 1979 yang menumbangkan kekuasaan monarki Syah Reza Pahlevi, Perang Teluk 1991, Invasi Irak 2003, dan bergulirnya Arab Spring di tahun 2011, Arab Saudi menciptakan ketakutan di dunia Muslim melalui wacana yang dikenal dengan ‘ancaman Syiah’ (*Shia threat*). Wacana yang sebenarnya bersifat historis dan berakar dari konflik geopolitik di Timur Tengah ini dapat diartikan sebagai sebuah ketakutan sebagian Muslim terhadap ekspansi ideologi Syiah yang bukan saja dianggap ‘sesat dan menyesatkan’, tapi juga ‘dapat mengancam stabilitas negara.’ Melihat Iran sebagai kompetitor produsen minyak, kuat secara militer, dan pemimpin dunia Muslim (Syiah) di Timur Tengah, Arab Saudi dan negara-negara Arab lainnya menganggap Iran sebagai ancaman bagi *status quo* mereka. Untuk membendung pengaruh ini, disebarkan ketakutan yang berlebihan akan pengaruh Syiah Iran melalui berbagai media dan institusi

4 Leon T. Hadar, “The ‘Green Peril’: Creating the Islamic Fundamentalist Threat”, *Cato Policy Analysis*, 177 (Agustus 1992)

keagamaan yang dikuasai oleh Arab Saudi dan sekutunya. Mengikuti argumen Toby Matthiesen dan Madawi Al-Rasheed⁵, wacana sektarian anti-Syiah ini digunakan Arab Saudi dan sekutunya untuk meredam tuntutan demokratisasi didalam negeri mereka sendiri dan sebagai instrumen kebijakan luar negeri mereka. Yang terkena dampak dari penyebaran wacana ini bukan saja negara-negara Muslim di Timur Tengah, tapi juga negara-negara Muslim di seluruh dunia. Untuk menggambarkan ketegangan antara Arab Saudi dan Iran ini, sebagian pengamat politik menyebutnya sebagai 'Perang Dingin' baru di Timur Tengah, dimana kedua negara berusaha berebut pengaruh di kawasan tersebut dengan memanfaatkan agama sebagai instrumen politik mereka.⁶ Sama seperti halnya Perang Dingin sebelumnya antara AS dengan Uni Soviet, dampak destruktif dari ketegangan kedua negara besar di Timur Tengah ini terasa di belahan dunia lain, termasuk Indonesia.

Latar Belakang Lahirnya Wacana Sektarian 'Ancaman Syiah'

Sejak invasi AS dan koalisinya ke Irak pada tahun 2003, kondisi politik di Timur Tengah secara umum diwarnai dengan politik sektarian, khususnya ketegangan antara Sunni dengan Syiah. Meskipun konflik ini sudah ada sejak abad ke-7 masehi, ketegangan sektarian yang ramai akhir-akhir ini, sebagaimana yang ditekankan oleh Fanar Haddad (2011), dapat disebut sebagai fenomena modern.⁷ Namun dalam bukunya, Haddad menyebutkan bahwa identitas dan konflik sektarian di Irak adalah sesuatu yang bersifat temporal dimana ketegangan antara komunitas Sunni dan Syiah dikondisikan oleh situasi politik dan ekonomi yang berkembang pada saat itu.⁸ Dengan kata lain, konflik sektarian bukanlah sesuatu yang bersifat abadi, tapi kontekstual dan selalu mudah dipengaruhi oleh wacana yang berkembang dan diproduksi oleh kelompok-kelompok elit politik yang berkepentingan. Ini dapat dilihat bagaimana dalam sejarah peradaban Islam hubungan antara Sunni dan Syiah sebenarnya tidak selalu bersifat konfliktual dan tanpa banyak diketahui secara

5 Toby Matthiesen. *The Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring That Wasn't*. Stanford: Stanford University Press, 2013; Madawi Al-Rasheed. "Sectarianism as counter-revolution: Saudi responses to the Arab Spring", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 2.3(2011): 513-526; Baca juga Mehran Kamrava. "The Arab Spring and the Saudi-Led Counter Revolution", *Orbis*, 56.1 (2012): 96-104.

6 Pada tahun 1950an dan 1970an istilah 'Perang Dingin Arab' (*al-Harb al-Arabiyya al-Baardah*) pernah digunakan untuk menggambarkan ketegangan antara negara-negara Arab yang pro-Nasionalis (Mesir, Suriah) dan pro-Monarki (Arab Saudi, Jordania).

7 Lihat Fanar Haddad, *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity*. New York: Oxford Unity Press, 2011.

8 Haddad, *Ibid*.

umum, selalu mengalami hubungan yang harmonis dalam jangka waktu yang cukup panjang.⁹ Ketegangan antara keduanya baru muncul kembali ketika suhu politik di kawasan Timur Tengah berubah, yaitu ketika rakyat Iran berdemonstrasi secara massal dan berhasil menumbangkan kekuasaan monarki Syah Reza Pahlevi di tahun 1979 (baca: Revolusi Iran 1979).

Meskipun keberhasilan revolusi tersebut merupakan hasil kolaborasi berbagai kelompok oposisi (Sosialis, Komunis, dan Islamis Syiah), secara umum dunia hanya memberikan kredit kepada kelompok Islamis Syiah yang dipimpin Ayatollah Khomeini. Keberhasilan revolusi Iran terutama keberhasilan kelompok Islamis Syiah dalam memenangkan persaingan politik domestik pasca revolusi, membuat pemerintahan monarki lain di Timur Tengah khawatir bahwa lambat laun gelombang revolusi akan datang juga menyapu negeri mereka. Kekhawatiran ini pun menjadi kenyataan ketika puluhan ribu warga Syiah Arab Saudi, khususnya dari Provinsi Timur, terinspirasi oleh Revolusi Iran dan turun ke jalanan menuntut reformasi politik yang radikal sebagaimana yang disuarakan demonstran Iran pada tahun 1978-79.¹⁰

Sebagian demonstran memegang foto Ayatollah Khomeini sambil berteriak "*laa Sunniyyaa laa Shi'iyya... thawra thawra al-Islamiyya!*" (Bukan Sunni, Bukan Syiah.. [tapi] Revolusi Islam!).¹¹ Slogan ini adalah slogan yang sama yang pernah diteriakkan para demonstran Iran ketika hendak menggulingkan kekuasaan monarki Syah Pahlevi. Meskipun usaha revolusi di Arab Saudi ini menemui kegagalan karena agresivitas pihak aparat keamanan Saudi, dari pengalaman ini pemerintah Saudi melihat kolaborasi kelompok-kelompok oposisi (apapun afiliasi politik dan ideologisnya) sebagai ancaman yang nyata.¹² Disini pemerintah Arab Saudi melihat faktor keberhasilan Revolusi Iran 1979 khususnya ideologi Syiah sebagai ideologi yang berbahaya karena berpotensi melawan struktur kekuasaan mereka. Dalam konteks inilah, wacana 'ancaman

9 Sebagai contoh, Imperium Turki Usmaniyyah (Sunni) dan Imperium Safawi (Syiah) mengakhiri perselisihan mereka di akhir abad 17 dan sejak awal abad 18, keduanya merajut hubungan diplomatik yang relatif harmonis. Selain itu juga banyak dikalangan para Ulama Sunni dan Syiah yang berupaya melakukan rekonsiliasi serta menyerukan persatuan kepada para pengikut kedua mazhab besar dalam Islam tersebut. Baca Shireen Hunter. "Sunni-Shia Tensions Are More About Politics, Power, and Privilege than Theology", <https://acmcu.georgetown.edu/sunni-shia-tensions> Baca juga "Haidar Bagir: Sejarah Sunni-Syiah adalah Sejarah Perdamaian"

10 Kaum Syiah di Provinsi Timur Arab Saudi secara historis mendapatkan perlakuan yang represif dan diskriminatif oleh pihak kerajaan Saudi sejak tahun 1913. Baca Toby Matthiesen. *The Other Saudis: Shiism, Dissent, and Sectarianism*. New York: Cambridge University Press, 2015, hal. 101-110.

11 Matthiesen 2015, *Ibid*, hal. 106

12 Para demonstran Syiah Saudi dibantu oleh para aktivis kiri(komunis) di Saudi yang memiliki kesamaan visi untuk mewujudkan revolusi dan menjatuhkan keluarga al-Saud dari kekuasaannya. Baca Matthiesen 2015, hal. 107-110.

Syiah' (*Shia threat*) lahir dan direproduksi oleh para elit politik Arab Saudi sebagai strategi kontra revolusi untuk menjatuhkan siapapun yang mengancam *status quo* mereka. Wacana 'ancaman Syiah' ini direproduksi melalui berbagai teks dan disebarkan oleh berbagai media dan institusi keagamaan, melalui fatwa-fatwa ulama Wahabi Arab Saudi yang bekerja untuk mempertajam perbedaan antara Sunni dengan Syiah. Dalam wacana ini Syiah dianggap bukan bagian dari identitas bangsa Arab dan bukan juga bagian dari Islam.¹³

Arab Spring Datang: Salahkan Syiah, Salahkan Iran!

Tiga puluh tahun yang lalu sebelum *Arab Spring* bergulir di tahun 2011, banyak sarjana politik Barat seperti Samuel Huntington, Larry Diamond, Juan Linz, dan Seymour Martin, meragukan kemampuan masyarakat Muslim untuk menjadi masyarakat yang merangkul prinsip-prinsip demokrasi. Dalam artikel yang berjudul '*Will More Countries Become Democratic?*' Huntington (1984) secara eksplisit mengatakan, "Prospek demokrasi negara-negara Muslim, khususnya yang di Timur Tengah, sangatlah rendah!" Senada dengan Huntington, bahkan lebih pesimis dan dengan kesan yang merendahkan, Diamond, Linz, dan Martin (1988) berkata, "karena kurangnya pengalaman hidup berdemokrasi, masyarakat Muslim khususnya di Timur Tengah dan Afrika tidak akan mampu bertransformasi sekalipun untuk menjadi negara semi-demokrasi." Apapun asumsi mereka saat itu, terbukti salah. Pada awal tahun 2011, gelombang demokratisasi di Timur Tengah mulai bergulir. Satu persatu para diktator yang berkuasa puluhan tahun jatuh dari kursi kekuasaannya: Ben Ali di Tunisia (2011), Hosni Mubarak di Mesir (2011), Gaddafi di Libya (2012), dan Ali Abdullah Saleh di Yaman (2012). Hanya Bashar al-Assad di Suriah yang hingga kini masih bertahan dalam situasi perang sipil yang brutal.

Setelah kegagalan mereka di tahun 1979, rakyat Saudi yang Syiah, terutama yang tinggal di Provinsi Timur seperti Qatif dan al-Ahsa, melihat tren ini sebagai kesempatan untuk memperbaiki kondisi hidup mereka. Warga Qatif menuntut pihak kerajaan Saudi melakukan reformasi politik yang radikal dan memberikan mereka hak-hak yang setara sebagai warga negara, khususnya dalam meraih kesejahteraan, dan dalam kebebasan beribadah. Tuntutan serupa juga disuarakan oleh rakyat Bahrain yang mayoritas Syiah kepada pihak kerajaan Al-Khalifa. Meskipun kedua kerajaan memberikan insentif finansial yang

13 Matthiesen 2015, *Ibid*, hal. 8-9.

besar kepada para demonstiran¹⁴ untuk meredam demonstrasi, kedua kerajaan juga memperlakukan para demonstiran secara represif dimana banyak para demonstiran yang dipenjarakan, disiksa, dan dieksekusi. Untuk menghindari kolaborasi oposisi lintas kelompok (khususnya antara kelompok Sunni dan Syiah), maka para penguasa di Arab Saudi dan Bahrain memainkan politik sektarianisme yang tujuannya mempertajam jurang perbedaan antara Sunni dan Syiah.¹⁵ Demikian dilakukan agar kelompok-kelompok oposisi bermusuhan satu sama lainnya dan tidak lagi mengarahkan amarah mereka kepada pihak negara/kerajaan.

Strategi kontra-revolusi untuk memecah belah kekuatan oposisi ini dijelaskan dengan sangat baik oleh Toby Matthiesen (2013) dalam bukunya yang berjudul *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring That Wasn't*. Menurut Matthiesen (2013), isu sektarianisme dan ketakutan akan Syiah (*sectarian fears*) digunakan Arab Saudi dan Bahrain untuk mengalihkan kritisisme rakyat terhadap kinerja buruk pemerintahan mereka sehingga lebih terfokus pada kebencian terhadap Syiah Iran dan rezim Bashar al-Assad di Suriah.¹⁶ Wacana 'ancaman Syiah' (*Shia threat*) yang direproduksi oleh mereka kemudian diharapkan dapat menciptakan ketakutan di kalangan Muslim Sunni akan Syiah (*Shiaphobia*) khususnya pengaruh Iran di negeri mereka. Terlepas konflik yang bernuansa sektarian antara kaum Sunni dan Syiah sudah ada sebelum *Arab Spring* bergulir di tahun 2011, hubungan keduanya diperburuk oleh politik sektarianisme yang dampaknya dapat dilihat di kasus Suriah, Irak, dan Yaman. Akibat politik sektarianisme dan wacana sektarian yang didramatisir dan disebarakan secara masif melalui berbagai media di internet, banyak umat Muslim dari berbagai negara yang memutuskan untuk berangkat jihad ke Suriah dan Irak untuk memerangi Bashar al-Assad yang konon merupakan 'pemimpin Syiah' dan bertanggung jawab atas pembunuhan kaum Muslim

14 Pemerintah Saudi memberikan \$130 miliar untuk membayar pegawai negeri sipil di Provinsi Timur yang mayoritas Syiah, menjanjikan pembangunan 500 ribu rumah sederhana untuk orang-orang yang kurang mampu, dan memberikan bantuan finansial kepada organisasi-organisasi keagamaan. Baca Kamrava, *The Arab Spring and Saudi-led Counter Revolution*, 2012, hal. 98

15 Madawi Al-Rasheed. "Sectarianism as counter-revolution: Saudi responses to the Arab Spring", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 2.3(2011): 513-526; Matthiesen, *Sectarian Gulf*, 2013, hal. 19.

16 Baca Toby Matthiesen. *The Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring That Wasn't*. Stanford: Stanford University Press, 2013, hal. 18-32.

Sunni di Suriah.¹⁷ Selain itu, banyak di antara umat Muslim yang termakan wacana sektarian seperti ‘ancaman Syiah’ kini lebih tertarik mengikuti narasi jihad di Suriah dan Irak dari pada Israel yang nyatanya setiap hari membunuh warga Palestina. Dan terakhir, wacana ‘ancaman Syiah’ ini berkontribusi terhadap lahirnya kelompok-kelompok Islam ekstrimis atau *Takfiri* seperti *Daesh* atau Negara Islam di Suriah dan Irak (ISIS) yang kental dengan ideologi anti-Syiahnya.¹⁸

Jika kita lihat situasi ini dari kacamata transregional, keretakan dalam tubuh umat Islam sebagaimana yang tergambar dalam situasi geopolitik di Timur Tengah sekarang menjadi peluang bagi negara-negara lain yang memiliki kepentingan geostrategi dan geoekonomi di kawasan tersebut. Menurut kabel Wikileaks, sejak tahun 2006 AS sudah berencana memanfaatkan ketakutan sebagian warga Suriah akan pengaruh Syiah Iran yang saat itu sedang populer dibicarakan. William Roebuck, diplomat AS yang sedang bertugas di Damaskus saat itu, merekomendasikan Washington agar menggunakan ketakutan sektarian terhadap Syiah ini sebagai celah untuk menggoyang pemerintahan Assad.¹⁹ Pasalnya, selama lebih dari tiga dekade, selain Iran, Suriah di bawah Hafez al-Assad dan puteranya Bashar al-Assad merupakan masalah keamanan yang dihadapi Israel. Dan selain untuk mendulang sumber daya minyak, prioritas AS di Timur Tengah ialah menjamin keamanan Israel dalam keadaan apapun. Dari bahasan ini terlihat bahwa ada kesamaan kepentingan politik antara AS, Israel, Arab Saudi, dan negara-negara Teluk lainnya seperti Qatar, Bahrain, UAE, dan Kuwait (GCC). Selain untuk meredam arus demokratisasi,

-
- 17 Narasi Assad sebagai ‘pemimpin Syiah’ yang membunuh rakyatnya yang ‘Sunni’ saat ‘demonstrasi damai’ pada awal Musim Semi Arab (*Arab Spring*) merupakan narasi yang sangat populer dan diyakini bukan saja oleh kebanyakan Muslim di seluruh dunia, tapi juga oleh masyarakat Barat yang mendapatkan informasi utama mengenai krisis Suriah melalui pemberitaan media massa seperti Al-Jazeera, Al-Arabiyya, CNN dan the New York Times. Namun, narasi ini dibantah oleh pihak pemerintah Suriah sendiri sebagaimana juga dibantah oleh beberapa kawan saya yang berasal dari Suriah, dan mereka mengatakan bahwa demonstrasi tersebut telah disusupi oleh kelompok bersenjata yang sebelum demonstrasi sudah membunuh aparat keamanan Suriah. Dan apa yang diberitakan media mainstream tentang konflik di Suriah, menurut mereka adalah kebohongan besar yang disebarkan untuk mengisolasi Suriah dari komunitas internasional.
- 18 Berdasarkan hasil analisa penulis, kelompok-kelompok Mujahidin di Suriah seperti Free Syrian Army, Jabhat an-Nusra, dan Jaish al-Islam, hampir semuanya memiliki ideologi yang sama dengan NII/ISIS, yaitu Salafi-Jihadi dan mempunyai musuh yang sama, yaitu Bashar al-Assad dan Syiah Iran. Sebagai contoh, Zahran Alloush, seorang panglima perang dari kelompok mujahidin Jabhat al-Islamiyyah yang memayungi kelompok-kelompok Mujahidin anti-Assad di Suriah, menyatakan permusuhannya terhadap Syiah dan ingin mengembalikan kekhalifahan Umayyah. Lihat profil dan video ceramahnya disini: <http://www.joshualandis.com/blog/zahran-alloush/>
- 19 Dalam laporan tersebut, William Roebuck, *charge d'affairs* di kedutaan AS di Damaskus merekomendasikan pemerintah AS agar ‘mengeksploitasi’ ketakutan warga Suriah akan pengaruh Syiah Iran di negeri mereka. Terlepas benar atau tidaknya hasil laporan yang dibocorkan Wikileaks ini, sangat sulit bagi kita untuk menolak kenyataan bahwa saat Arab Spring bergulir, pemerintah AS secara terbuka mendukung kelompok oposisi bersenjata yang hendak menjatuhkan Assad daripada mendukung penyelesaian secara politik. Baca Robert Naiman, ‘Syria’, dalam *The Wikileaks File*. London: Verso, 2015, hal. 297-299.

negara-negara ini mempunyai persoalan yang sama yaitu meluasnya hegemoni Iran di kawasan tersebut. Inilah mengapa konflik di Suriah, Irak, dan Yaman, dimana pengaruh Iran dapat ditemukan, hingga sekarang belum memberikan sinyal akan segera berakhir. Dan selama konflik sektarian ini terus berkobar, ketegangan sektarian antara Sunni dan Syiah di dunia Muslim akan terus terjadi. Sebaliknya, jika masing-masing negara yang berkepentingan mengesampingkan perbedaan politik mereka, berhenti mendanai organisasi-organisasi yang mengkampanyekan sentimen sektarian, dan mengedepankan diplomasi sebagai upaya untuk mengakhiri konflik dan perang, niscaya konflik sektarian di dunia Muslim akan ikut mereda.

Wacana ‘Ancaman Syiah’ di Indonesia

Sebelum berbicara mengenai wacana ‘ancaman Syiah’, penting sekiranya kita memahami terlebih dahulu keberadaan Syiah di Indonesia. Keberadaan Syiah di Indonesia dapat ditelusuri asal-usulnya hingga sejarah awal perkembangan Islam di tanah Nusantara. Beberapa literatur sejarah menyebutkan Islam Syiah di Nusantara sudah ada sejak abad ke-9 masehi.²⁰ Menurut Profesor A. Hasjmy dalam bukunya yang berjudul *Syiah dan Ahlussunnah: Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*, Islam Syiah awalnya dibawakan oleh para migran dari Arab, Persia, Gujarat (India). Berawal dari hubungan dagang dan asimilasi dengan warga lokal ini, kerajaan Islam Perlak, kerajaan Islam pertama di Nusantara, kemudian berdiri. Beberapa tradisi ritual Syiah masih dapat ditemukan dalam beberapa upacara adat di Sumatera, Jawa, dan Sulawesi.

Terlepas dari kenyataan sejarah ini, Syiah di Indonesia masih dianggap asing oleh masyarakat Muslim di Indonesia yang mayoritas Sunni, dan bermazhab Syafi’i. Namun demikian, perbedaan antara Sunni dan Syiah di Indonesia ini tidak pernah terlalu dipermasalahkan kecuali dalam beberapa waktu yang melahirkan beberapa insiden. Setelah ditelaah, insiden ini pun lebih diwarnai motif kepentingan ekonomi dibandingkan persoalan teologis. Di era 1980an dan 1990an, bahkan para aktivis Islam di Indonesia menggunakan referensi bacaan yang ditulis oleh tokoh-tokoh Syiah seperti Ali Syari’ati dan Murtadha Muthahhari. Sebagian diantara mereka bahkan memajang poster

20 Salah satu buktinya antara lain keberadaan makam Sultan Alaidin Sayed Maulana Abdul Aziz Syah, seorang tokoh Syiah dan merupakan raja pertama kerajaan Islam Peureulak di Aceh Timur. Baca Hendri F. Isaeni, “Syiah di Nusantara”, *Historia*, (2012), <http://historia.id/agama/syiah-di-nusantara>

Ayatollah Khomeini di dinding kamar mereka sebagai ekspresi kebanggaan atas keberhasilan Ayatollah Khomeini menumbangkan rezim Syah Pahlevi yang pro-AS.

Di akhir tahun 1990an, wacana anti Syiah sudah ada meskipun tidak sebesar sekarang. Beberapa ulama seringkali berdebat mengenai status sesat atau tidaknya Syiah. Namun demikian, perseteruan pada dekade ini masih dalam bingkai akademik dan 'beradab' dimana para ulama yang berbeda pendapat menuliskan pandangannya ke dalam bentuk buku, atau hadir dalam dialog. Sebagian lain datang bertandang dalam bentuk silaturahmi ke lembaga yang dianggap Syiah, dan meminta klarifikasi atas wacana anti Syiah yang berkembang di masyarakat umum pada saat itu. Namun, kondisi ini berubah drastis setelah serangan 11 September (9/11) di New York dan AS menginvasi Afghanistan di tahun 2002 dan Irak di tahun 2003. Sebagaimana yang dikatakan oleh Haddad dalam kajiannya mengenai sektarianisme di Irak, perubahan politik yang dibuat oleh AS melalui aksi militernya telah mempertajam hubungan antara Sunni dan Syiah.²¹ Sejak itu, kondisi geopolitik di Timur Tengah selalu diwarnai dengan konflik sektarian dimana desa-desa di Irak, yang dimana sebelumnya terdiri kaum Sunni dan Syiah hidup berbaur, kini mesti terpisah berdasarkan masing-masing etnis dan mazhab. Selain itu, arus demokratisasi yang dikenal dengan 'Arab Spring' yang menyapu kawasan Timur Tengah, sebagaimana yang telah saya jelaskan di atas, melahirkan konflik sektarianisme dimana negara-negara monarki Arab memainkan peranan penting didalamnya.

Secara langsung dan tidak langsung, konflik geopolitik di Timur Tengah ini mempengaruhi Indonesia. Melalui internet, sebagian umat Muslim berusaha memahami konflik yang terjadi di Timur Tengah tapi melalui teks atau narasi yang diproduksi oleh aktor-aktor yang memainkan wacana sektarian. Wacana ini mereka dapatkan dari *blog-blog* Salafi dan media-media yang secara inheren 'anti Syiah' dan anti-Iran. Selain itu, banyak para ulama dan da'i dari Indonesia yang belajar ke Arab Saudi, menimba ilmu disana, dan mempelajari Islam dengan *platform* Wahhabi yang juga anti-Syiah. Sekembalinya ke tanah air, platform pendidikan Islam Wahhabi ini pun kemudian disebarakan melalui majlis-majlis taklim yang mudah diakses oleh masyarakat umum. Terakhir, Arab Saudi juga menggelontorkan dana dengan jumlah yang sangat besar kepada organisasi-organisasi Islam di seluruh dunia, tidak terkecuali Indonesia yang mempromosikan agenda sektarian yang memojokkan Syiah dan Iran.

21 Haddad, *Sectarianism in Iraq*, 2011.

Penutup

Setelah menjelaskan kondisi geopolitik di Timur Tengah pasca Revolusi Iran 1979, invasi Irak 2003, dan kebangkitan Arab Spring tahun 2011, diharapkan pembaca dapat memahami wacana ‘ancaman Syiah’ diluar kerangka teologis. Konflik antara Sunni dan Syiah adalah wacana yang sengaja dibuat negara-negara Arab Teluk untuk meredam arus demokratisasi dan menyelamatkan *status quo*. Dengan demikian, wacana ‘ancaman Syiah’ merupakan strategi kontra-revolusi, yang tujuannya untuk mengalihkan isu politik domestik ke isu internasional dimana Suriah dan ‘Syiah’ Iran dijadikan kambing hitam. Namun, konflik geopolitik antara Arab Saudi dengan Iran yang memanfaatkan isu agama ini belum banyak dipahami oleh masyarakat umum di Indonesia. Kebanyakan di antara mereka masih melihat persoalan antara Sunni dan Syiah yang berkembang sekarang sebagai persoalan teologis (agama). Dampak dari politik sektarianisme yang dimainkan negara-negara Arab, umat Muslim di Indonesia semakin mempertajam identitas dirinya sebagai Sunni dan memarjinalkan mereka yang Syiah. Wacana ‘ancaman Syiah’ yang menyebar hingga pelosok-pelosok di tanah air, telah melahirkan konflik sektarian sebagaimana yang pernah terjadi kepada jama’ah Syiah di Pasuruan dan Sampang, Madura (Lihat ‘Kronologi Penyerangan Pondok Pesantren YAPI Pasuruan’²² dan ‘Inilah Kronologis Penyerangan Syiah’²³).

Dalam hal ini, persepsi kita memegang peranan penting dalam mengkonstruksi pengetahuan. Persepsi yang salah, dapat melahirkan kepada tindakan fisik berupa konflik dan perang. Dengan demikian, persepsi negatif, memerlukan kritik dan verifikasi informasi, demi menghindari konflik sosial yang tidak perlu. Ini membawa kita pada poin terakhir yang terpenting: bahwa untuk memahami wacana sektarian yang berkembang di sekitar kita, hal pertama yang kita lakukan adalah ‘*being informed*’ dan melakukan cek dan ricek atas informasi yang kita dapat. Wacana ‘ancaman Syiah’ yang berkembang di sekitar kita tidak lain dan tidak bukan merupakan produk dari konflik geopolitik di Timur Tengah yang sebenarnya umat Muslim di Indonesia tidak perlu ikut-ikutan. Sebaliknya, adalah sangat berbahaya jika kita mengimpor pola pikir sektarian yang berasal dari Timur Tengah ini mengingat Indonesia berbeda dengan Timur Tengah. Semakin mudah umat Muslim Indonesia terjerumus

22 Kronologi Penyerangan Pondok Pesantren Pasuruan YAPI, *Tribunnews.com*, 15 Februari 2011, <http://www.tribunnews.com/regional/2011/02/15/inilah-kronologis-penyerangan-pondok-pesantren-yapi>

23 Inilah Kronologis Penyerangan Jemaah Syiah Sampang. *BeritaSatu.com*, 28 Agustus 2012, <http://www.beritasatu.com/nasional/68351-inilah-kronologis-penyerangan-jemaah-syiah-sampang.html>

dalam wacana sektarian, maka semakin mudah juga umat Muslim Indonesia dijadikan bahan permainan bagi kelompok-kelompok yang berkepentingan.



Daftar Pustaka

- Al-Mandari, Syafinuddin. "Masyarakat Syiah Indonesia: Antara Pembauran Sosial dan Perlindungan Negara." *Jurnal MAARIF*, 7.1(2012): 146-158.
- Al-Rasheed, Madawi. "Sectarianism as counter-revolution: Saudi responses to the Arab Spring", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 2.3(2011): 513-526.
- Al-Rasheed, Madawi. 'Saudi war in Yemen impossible to win', *Al-Monitor*, 2Oktober, 2015.<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/10/saudi-arabia-lose-protracted-war-yemen.html#>
- Diamond, Larry, Juan J. Linz, dan Seymour Martin dalam *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, diedit oleh Rex Brynen, Bahgat Korany, dan Paul Noble: 3-27, London: Lynne Rienner Publishers, 1995.
- Farid, Hilmar. "Indonesia's Original Sin: mass killings and capitalist expansion, 1965-66", *Inter-Asia Cultural Studies*, 6, 1 (2005): 3-16.
- Haddad, Fanar, *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity*. New York: Oxford Unity Press, 2011.
- Hadar, Leon T., "The 'Green Peril': Creating the Islamic Fundamentalist Threat", *Cato Policy Analysis*, 177 (Agustus 1992)
- Haidar Bagir: 'Sejarah Sunni-Syiah adalah Sejarah Perdamaian', 30 November, 2015. www.madinaonline.id
- Hunter, Shireen. "Sunni-Shia Tensions Are More About Politics, Power, and Privilege than Theology", *Prince Alwaleed bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding*, n.d., <https://acmcu.georgetown.edu/sunni-shia-tensions>

- Inilah Kronologis Penyerangan Jemaah Syiah Sampang. *BeritaSatu.com*, 28 Agustus 2012, <http://www.beritasatu.com/nasional/68351-inilah-kronologis-penyerangan-jemaah-syiah-sampang.html>
- Isnaeni, Hendri F., “Syiah di Nusantara”, *Historia*, 2012, <http://historia.id/agama/syiah-di-nusantara>
- Kamrava, Mehran. “The Arab Spring and the Saudi-Led Counter Revolution”, *Orbis*, 56.1 (2012): 96-104
- Kronologi Penyerangan Pondok Pesantren Pasuruan YAPI, *Tribunnews.com*, 15 Februari 2011, <http://www.tribunnews.com/regional/2011/02/15/inilah-kronologis-penyerangan-pondok-pesantren-yapi>
- Landis, Joshua. “Zahran Alloush: His Ideology and Beliefs”, *Syria Comment: Syrian Politics, History, and Religion*, 15 Desember 2013, <http://www.joshualandis.com/blog/zahran-alloush/>
- Matthiesen, Toby. *Sectarian Gulf: Bahrain, Saudi Arabia, and the Arab Spring that Wasn't*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Matthiesen, Toby. *The Other Saudis: Shiism, Dissent and Sectarianism*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Naiman, Robert. “Syria”. Dalam *The Wikileaks Files*, diedit oleh Wikileaks, 297-321, London: Verso, 2015.
- Rabe, Stephen G., “Cold War Memories: Latin America Versus the United States (Memorias De La Guerra Fria: America Latina Frente A Los Estados Unidos”, *Analisis Politico*, 26, 79 (2013)
- Stein, Jenice Gross. ‘Threat Perception in International Relations’, Dalam *Oxford Handbook of Political Psychology*, 2nd Edition, diedit oleh Leonie Huddy, David O. Sears, dan Jack S. Levy. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MEMAHAMI SUNNI DAN SYIAH: SEJARAH, POLITIK, DAN IKHTILAF

Ahmad Sahidin

Pendahuluan

Sekarang ini di Indonesia, Sunni dan Syiah menjadi persoalan yang belum selesai. Sejak kasus pembakaran hingga pengusiran warga Muslimin Syiah di Sampang Madura, Jawa Timur, tahun 2011 hingga sekarang ini nasibnya masih terkatung-katung dan belum bisa pulang ke kampung halaman. Ditambah lagi dengan gerakan Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS) yang muncul di Bandung yang menyebarkan gerakan anti Syiah. Kemudian diperparah dengan adanya buku karya oknum MUI (Majelis Ulama Indonesia) yang disebarkan di masyarakat semakin menyudutkan posisi Muslim Syiah. Bahkan, tidak segan-segan orang-orang yang berada pada kubu ANNAS dan penyebar buku MUI tersebut melontarkan pernyataan “Syiah bukan Islam” dan menyebarkan paham anti Syiah secara gerilya dari masjid ke majelis di tengah umat Islam dengan tujuan mengeluarkan Syiah dari Islam. Ditambah lagi “hasutan” dari pihak luar sehingga umat Islam Indonesia mengalami masalah skisme

Para ulama yang memiliki wawasan tercerahkan, yang tidak tergabung dalam kelompok anti Syiah, bahwa Syiah merupakan bagian dari Islam. Sesuatu yang mustahil dikeluarkan dari agama Islam karena Syiah dan Sunni berasal dari rahim yang sama. Perbedaan yang paling esensial antara Sunni dan Syiah adalah konsepsi politik. Selanjutnya berkembang pada kalam (teologi), hadis, fiqih, dan lainnya beserta perbedaan penafsiran yang melahirkan mazhab-mazhab dalam Islam.

Dari manakah asal usul perbedaan Sunni dan Syiah? Apa saja perbedaannya?

Adakah dari kedua mazhab itu hal-hal yang dapat mewujudkan persaudaraan dan perdamaian? Berkaitan dengan persoalan tersebut, makalah ini akan mencoba menelaah sejarah politik Islam pasca wafat Rasulullah saw beserta konsepsi politik Sunni dan Syiah. Kemudian dikaji secara ringkas ikhtilaf Sunni dan Syiah serta unsur-unsur yang dapat mewujudkan ukhuwah, dan sikap ulama dalam persoalan Sunni dan Syiah.

Saqifah Bani Saidah

Sejarah mengisahkan Rasulullah saw wafat tahun 632 Masehi di Madinah. Diceritakan setelah melayat jenazah Rasulullah saw, Abu Bakar dan Umar bin Khaththab berangkat menuju Saqifah Bani Saidah. Kedua sahabat ini pergi meninggalkan jenazah Rasulullah SAW¹ untuk menuju Saqifah.

Ibnu Ishaq meriwayatkan dari Abdullah bin Abbas bahwa ada enam orang dari kaum Muhajirin (Makkah) yang datang ke Saqifah. Mereka adalah Abu Bakar, Umar bin Khaththab, Abu Ubaidah, Mughirah bin Syu'bah, Abdurrahman bin Auf, dan Salim (maula Abu Hudzaifah).

Di Saqifah, seorang sahabat dari kalangan Anshar yang bernama Hubab bin Mundzir berkata, "Berkat pedang kaum Anshar Islam memperoleh kemenangan. Kami adalah Anshar Allah dan pasukan Islam. Sedangkan kamu, wahai kaum Muhajirin, pada hakikatnya adalah kelompok kami karena kalian telah hijrah ke Madinah dan bercampur dengan kami."²

Antara kaum Muhajirin yang diwakili Umar dan kaum Anshar diwakili Hubab saling membanggakan keturunan dan beradu mulut. Abu Bakar mengajukan pengangkatan Umar dan Abu Ubaidah bin Jarrah. Segera kaum Anshar juga, Sa'd bin Ubadah, berkata, "Saya adalah orang yang sudah tua, biarkan kami mengangkat seorang pemimpin di antara kami dan seorang pemimpin lain di antara kalian, wahai kaum Quraisy."

Dalam kondisi tegang, Umar langsung membaiaat Abu Bakar. Disambut segera oleh orang-orang Muhajirin. Orang-orang Anshar tidak membaiaat Abu Bakar malah pergi. Seorang utusan dikirim untuk memintanya agar membaiaat Abu

1 Jenazah Nabi Muhammad Saw diurus oleh keluarga Nabi (Ahlulbait) seperti Ali bin Abi Thalib, Abbas bin Abdul Muthalib, Al-Hasan dan Al-Husein, dan sahabat Miqdad, Salman, Usamah (yang kembali setelah mendengar kabar wafat Nabi), Huzaifah, Abu Dzarr, dan lainnya.

2 Rasul Ja'farian, *Sejarah Islam: Sejak wafat Nabi Saw hingga Runtuhnya Daulah Bani Umayyah (11-132 H.)* (Jakarta: Lentera, 2006) halaman 3.

Bakar, Sa'd bin Ubadah berkata, "Demi Allah, aku bersama keluargaku dan kaumku yang masih patuh kepadaku akan memerangimu dengan panah, tombak dan pisau. Demi Allah, andaikata seluruh jin dan manusia berkumpul membantumu, aku tetap tidak akan membaikatmu sampai aku melaporkannya kepada Tuhanku yang Maha Mengetahui tentang *hisab*-ku."

Setelah mendengar laporan tersebut, Umar berkata kepada Abu Bakar, "Jangan tinggalkan sebelum dia membaikat!"

Basyir bin Sa'd pun menambah, "Ia adalah seorang kepala batu dan ia telah menolak untuk membaikat. Ia tidak akan membaikat sampai ia terbunuh. Kalau ia dibunuh, harus dibunuh juga anaknya, keluarganya, dan sebagian dari kaumnya. Maka lebih baik, tinggalkan! Ia tidak akan merugikan kamu. Ia hanya seorang diri!"

Sejak itu Sa'd bin Ubadah tidak shalat dan tidak berkumpul dengan mereka. Ketika Umar bin Khaththab berkuasa, Sa'd bin Ubadah pergi ke Syam. Di negeri ini Sa'd dibunuh pada 15 Hijriah oleh Muhammad bin Maslamah Al-Anshari yang dibantu Khalid bin Walid.³

Setelah Rasulullah saw wafat, Abu Bakar ra memimpin umat Islam di Madinah. Setelah meninggal dunia, Umar bin Khaththab ra memimpin Madinah didasarkan pada wasiat Abu Bakar yang surat wasiatnya ditulis oleh Utsman bin Affan ra. Ketika Umar akan meninggal dunia segera membentuk dewan formatur yang diketuai oleh Abdurrahman bin Auf ra yang memilih Utsman sebagai khalifah ketiga. Setelah Utsman wafat, kaum Muslim Madinah memilih Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah secara langsung di Masjid Nabawi.⁴

Asal Usul Sunni

Agak sulit melacak asal usul Sunni atau *Ahlussunnah*. Nurcholish Madjid menduga Abdullah bin Umar dan Abdullah bin Abbas merupakan perintis gerakan kesatuan umat Islam dalam satu jamaah (*Ahlu Sunnah wal Jamaah*). Kedua orang ini dikenal sebagai sahabat Nabi Muhammad SAW yang senantiasa memelihara sunah-sunah Rasulullah saw.⁵

3 Rasul Ja'farian, *Sejarah Islam: Sejak wafat Nabi Saw hingga Runtuhnya Daulah Bani Umayyah (11-132 H.)* (Jakarta: Lentera, 2006) halaman 16.

4 Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993) halaman 21-32.

5 Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994) halaman 16-17.

Dalam sejarah, istilah *Ahlussunnah* baru muncul pada masa kekuasaan Dinasti Abbasiyah di bawah pimpinan Abu Jafar Al-Mansur (754-755 M.) dan Harun Al-Rasyid (785-809 M.) saat munculnya Abu Hasan Al-Asyari (873-935 M.) yang beraliran Asyariyah dan Abu Mansur Muhammad (w. 944 M.) beraliran *Maturidiyah*. Al-Asyari dan Abu Mansur mengaku dirinya *Ahlussunnah*.⁶

Dalam perkembangannya, mazhab *Ahlussunnah* ini terbagi menjadi dua golongan. **Pertama**, *salafiyah* yang diwakili Ahmad bin Hanbal, Abu Al-Hasan Al-Asy'ari (w. 330 H.), Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (w. 751 H.), dan Muhammad bin Abdul Wahab (w. 1787 M.). **Kedua**, *khalaf* yang diwakili oleh Al-Baqilani (w. 403 H.) dan Al-Juwaini (w. 478 H.). Jika yang pertama menolak rasionalisme dan cenderung tekstual; sedangkan yang kedua menerima *ta`wil* dan toleran terhadap sufi serta tidak alergi dengan filsafat.⁷

Konsepsi Politik Sunni

Sejarawan Dudung Abdurahman berpendapat bahwa konsepsi politik *Ahlussunnah* dihubungkan dengan orang-orang Islam yang menerima kepemimpinan Muawiyah bin Abi Sufyan dan serangkaian khalifah sesudahnya. Sedangkan yang menerima keputusan bersama di antara umat Islam (dengan syarat orang Islam) disebut politik Khawarij.⁸

Pendapat yang mungkin tepat disebut konsepsi politik Sunni adalah kekuasaan setelah Rasulullah saw. Ada lima bentuk kepemimpinan saat itu, yaitu Pertama, *baiat* yang dilakukan di Saqifah dalam pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah pertama pascawafat Rasulullah saw. Kedua, *ta'yin* (penunjukan) dilakukan oleh Abu Bakar kepada Umar bin Khaththab sebagai khalifah kedua melalui surat wasiat yang ditulis oleh Utsman bin Affan. Ketiga, *ahl al-hall wa al-'aqd* (dewan formatur) dalam memilih Utsman sebagai khalifah ketiga. Keempat, aklamasi (pemilihan langsung) oleh umat Islam secara terbuka dalam pemilihan Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah keempat. Kelima, tahkim atau syura yang dilakukan dalam pemilihan Muawiyah bin Abu Sufyan. Meski dalam hal ini, pihak Muawiyah melakukan tindakan amoral dan membuat umat Islam terpecah

6 Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994) halaman 28.

7 Abdul Hadi Awang, *Fahaman & Ideologi Umat Islam: Rujukan Lengkap Anutan dan Aliran Pemikiran Masyarakat Islam Sejak Zaman Khalifah Islam Pertama* (Selangor-Malaysia: PTS Islamika, 2008) bagian Ahlussunnah.

8 Dudung Abdurahman, *Komunitas Multikultural dalam Sejarah Islam Periode Klasik* (Yogyakarta: Ombak, 2014) halaman 46. Apabila merujuk penjelasan Dudung Abdurahman maka suksesi di Saqifah hingga pemilihan Ali di Masjid Nabawi bisa masuk dalam kategori politik Khawarij karena didasarkan keputusan komunitas Muslim (meski semua tidak terlibat).

dalam *firqah*.

Sejarah mengisahkan pascawafat Ali bin Abi Thalib ra, tampuk kekuasaan Islam berubah menjadi monarki hereditis yang ditampilkan Dinasti Umayyah dan Abbasiyah serta dinasti lainnya. Para penguasa menurunkan jabatan kepada anaknya dan tidak jarang terjadi konflik rebutan jabatan di antara keluarga istana. Bahkan, istilah pemimpin dan jabatan berubah mulai dari khalifah, amirul mukminin, sulthan, dan malik.

Apabila dilihat dari model pemerintahan (dalam sejarah) bahwa Sunni memiliki dua bentuk: khilafah dan kerajaan. Sahabat yang empat yang memimpin umat Islam disebut khalifah dengan pemerintahan model khilafah yang pelaksanaannya dibantu para penasihat dan gubernur pada setiap daerah.

Sementara bentuk kerajaan (monarki) diwujudkan masa Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah, dan dinasti lainnya. Periode klasik Islam penguasa disebut *amirul mukminin* untuk penguasa Umayyah dan khalifah untuk penguasa Abbasiyah. Periode pertengahan Islam, gelar untuk penguasa menjadi sulthan seperti pada Dinasti Turki Utsmaniyah dan Mughal dengan pemerintahan berbentuk kerajaan. Pasca khalifah yang empat, jabatan kekuasaan diwariskan turun temurun. Perubahan terjadi ketika ada konflik internal atau penyerangan dari luar yang mengakibatkan terjadi pergeseran identitas dan orang yang berkuasa.

Tidak dipungkiri konsepsi pemikiran politik Sunni tidak dirumuskan sejak awal. Bisa dipahami pada masa itu belum terpikirkan oleh para sahabat sehingga pola suksesi dan bentuk pemerintahan berubah-ubah. Namun, secara praktik telah dijalankan dan terlihat dinamis dalam sejarah. Berkaitan dengan konsepsi politik Sunni, ada hadis yang secara tidak langsung bisa dijadikan pedoman bahwa “... *peganglah sunnahku dan sunnah khulafa rasyidun yang mendapat petunjuk*.”⁹ Di antara para ulama sendiri terjadi perbedaan memahami makna *khulafa rasyidun*. Ada yang menyatakan Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali. Juga ada yang menambahkan Al-Hasan bin Ali dan Umar bin Abdul Aziz.

Apabila dilihat dari sejarah sejak wafat Rasulullah SAW hingga pemerintahan Turki Utsmani¹⁰ ternyata jumlahnya banyak. Hal ini tidak sesuai dengan hadis yang menyebutkan dua belas khalifah Islam (setelah Rasulullah) yang berasal

9 Hadis ini dari Irbadh bin Sariyah dimuat dalam Sunan Abu Daud, Sunan At-Tirmidzi, dan Sunan Ibnu Majah. Pada kitab hadis yang utama, *Shahih Bukhari dan Shahih Muslim*, saya belum menemukannya.

10 Berakhir tahun 1924.

dari Quraisy.¹¹ Namun, sejarah membuktikan para pemimpin dari dinasti-dinasti Islam yang berkuasa tidak semuanya berasal dari Quraisy. Di antara mereka ada yang berasal dari etnis Turki dan Persia. Bahkan Dinasti Ilhanyah dan Timuriyah berasal dari keturunan Mongol.

Dalam sejarah diketahui bahwa pemikiran politik Sunni berupa teori dari ulama baru muncul akhir periode klasik. Salah satunya dari Abu Hamid Al-Ghazali (wafat 1111 M.) bahwa umat Islam wajib mengangkat seorang kepala negara untuk melindungi kepentingan umat dan membantu dalam urusan dunia dan akhirat.¹² Umat Islam di mana pun berada wajib taat kepada pemimpin negara dan melaksanakan semua perintahnya. Kepala negara atau raja yang diangkat harus didasarkan pada: akil baligh, sehat jiwa dan jasmani, merdeka, laki-laki, keturunan Quraisy, memiliki kekuasaan yang nyata, memiliki hidayah, memiliki ilmu pengetahuan, dan bersikap *wara*.¹³

Asal Usul Syiah

Setidaknya ada tiga pendapat lahirnya Syiah. Pertama, bahwa istilah Syiah sudah dilekatkan oleh Rasulullah saw kepada Ali bin Abi Thalib ra dan pengikutnya. Jalaluddin as-Suyuthi dalam kitab *Tafsir Al-Durr al-Mantsur* meriwayatkan dari Ibnu 'Asakir kemudian dari Jabir bin Abdullah bahwa Kami sedang bersama Nabi Muhammad saw. Tidak lama kemudian Ali datang. Lalu Nabi Muhammad saw bersabda, "Demi yang jiwaku berada digenggaman-Nya, sesungguhnya ini (Ali) dan Syiahnya benar-benar orang yang menang di hari kiamat." Juga masih dari as-Suyuthi bahwa Ibn Abbas berkata, "Ketika turun ayat, *Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, mereka itulah sebaik-baik manusia*; Rasulullah saw berkata kepada Ali: mereka adalah engkau dan Syiahmu."¹⁴

Kemudian Ath-Thabari dalam *Tafsir At-Thabari* menuliskan tentang tafsir surah Al-Bayyinah [98] ayat 7 bahwa yang dimaksud sebaik-baik makhluk adalah Ali dan Syiah Ali. Kalau dilacak ternyata hadis yang berkaitan dengan Syiah Ali ini

11 Muslim dalam Sahih Muslim (jilid II, halaman 79) dari Jabir bin Samurah bahwa sesungguhnya dia berkata dia berkata: "Aku bersama bapakku berjumpa Nabi SAW, Maka aku mendengar Nabi SAW bersabda: "Urusan ini tidak akan selesai sehingga berlaku pada mereka dua belas khalifah." Dia berkata: Kemudian beliau berbicara dengan perlahan kepadaku. Akupun bertanya kepada ayahku apakah yang diucapkan oleh beliau? Dia menjawab: "Semuanya dari Quraisy."

12 Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993) halaman 76.

13 Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993) halaman 78.

14 Dikutip dari Muhammad Babul Ulum, *Merajut Ukhuwah: Memahami Syiah* (Bandung: Marja, 2008) halaman 60-61. Buku ini direkomendasikan oleh Kementerian Agama RI sebagai bacaan untuk pelajar Islam Indonesia.

jumlahnya ada 15 riwayat.¹⁵

Dalam Al-Quran, istilah Syiah digunakan pada 12 tempat¹⁶ seperti dalam ayat “... dan sesungguhnya Ibrahim itu benar-benar termasuk golongannya (syiatih)” (QS Ash-Shaffat ayat 83) dan “... kemudian pasti akan kami tarik dari setiap golongan (syiah) siapa di antara mereka yang sangat durhaka kepada Tuhan Yang Maha Pemurah” (QS Maryam ayat 69).

Kedua, Syiah dilekatkan pada orang-orang Islam yang tidak membaia Abu Bakar ketika peristiwa Saqifah karena meyakini Ali sebagai *washi*.¹⁷ Dari peristiwa Saqifah diketahui tidak semua umat Islam setuju dengan terpilihnya Abu Bakar sebagai pemimpin.¹⁸ Selesai penguburan nabi, Fathimah tidak memberikan baiat kepada Abu Bakar selama enam bulan. Termasuk suaminya, Ali, beserta cucu Rasulullah SAW. Setelah wafat Fathimah, baru Ali memberikan baiat kepada Abu Bakar.¹⁹

15 Tim Ahlulbait Indonesia, *Syiah Menurut Syiah* (Jakarta: DPP ABI, 2014) halaman 274-277. Buku ini berisi klarifikasi atas sejumlah isu tentang Syiah yang terdapat dalam Buku Panduan MUI yang ditulis oleh oknum MUI. Buku *Syiah Menurut Syiah* diberi pengantar oleh Menteri Agama RI Lukman Hakim Saefuddin.

16 Abu Zahra An-Najdi, *Al-Quran dan Rahasia Angka-angka* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001) halaman 116-117.

17 Jalaluddin Rakhmat, *Asal Usul Sunnah Sahabat: Studi Historiografi atas Tarikh Tasyri* (Desertasi di UIN Alauddin Makassar tahun 2014) menyatakan bahwa *washi* adalah pandangan politik kaum Syiah yang memegang konsep *washaya* (meyakini Nabi telah berwasiat). Pada halaman 101-102, Kang Jalal mengutip dari *Tafsir Maalim Al-Tanzil / Al-Baghawi* bahwa Muhammad bin Ishaq meriwayatkan dari Abdul Ghaffar bin Al-Qasim, dari al-Minhal ibn 'Amr, dari 'Abd Allah bin Naufal bin al-Harits bin 'Abd al-Muthalib, dari 'Abd Allah bin Abbas, dari Ali bin Abi Thalib ra bahwa ketika turun surat Asy-Syua'ara [26] ayat 214, Nabi Muhammad Saw mengumpulkan keluarganya dan berkata: *Hai Bani 'Abd al-Muthalib, aku membawa kepada kalian kebaikan dunia dan akhirat. Allah telah memerintahkan kepadaku untuk memanggil kalian kepadanya. Siapakah di antara kalian yang mau membantuku dalam urusanku ini? Sehingga ia menjadi saudaraku, washi-ku, dan khalifah-ku (penggantikmu) untuk kalian? Semua orang diam seribu bahasa. Lalu aku (Ali bin Abi Thalib ra) berkata (dan aku adalah yang paling muda di antara mereka): aku, ya Nabi Allah. Aku mau menjadi wazirmu untuk urusan ini. Lalu ia menyentuh pundakku dan berkata: inilah saudaraku, washi-ku, dan khalifah-ku (penggantikmu) untuk kalian. Dengarkan dia dan taati dia. Orang-orang pun berdiri sambil tertawa. Mereka berkata kepada Abu Thalib: ia memerintahkan kamu mendengarkan Ali dan mematuhi. Halaman 103, dari Anas bin Malik bahwa Rasulullah Saw berkata: "Wahai Anas, curahkan air bagiku untuk berwudhu." Kemudian ia berdiri melakukan shalat dua rakaat. Lalu, ia berkata: "Orang yang pertama masuk melalui pintu ini adalah 'Amirul Mu'minin, pemimpin yang mempunyai tanda bekas wudhu (*al-ghurr al-muhjalin*), dan penutup para *washi*." Anas berkata: Aku berdoa: Tuhan jadikan dia itu seorang lelaki Anshar, dan aku menyembunyikannya. Tiba-tiba datang Ali. Rasulullah Saw bertanya: Siapa dia, Anas? Kataku: Ali. Ia berdiri dengan wajah ceria dan memeluknya. Ia usapkan keringat di mukanya ke muka Ali dan mengusapkan keringat di muka Ali ke wajahnya. Ali berkata: Ya Rasul Allah, telah aku lihat engkau melakukan sesuatu yang tidak pernah kau lakukan sebelumnya. Ia bersabda: Mengapa tidak? Engkaulah yang melaksanakan perintahku, mendengarkan suaraku, dan menjelaskan kepada mereka apa yang dipertentangkan di antara mereka sepeninggalku (Ahmad bin Hanbal, *Fadail Shahabah*, 2, diterbitkan di Makkah, Markaz Al-Bahs al-Ilmi, 1403). Halaman 130, disebutkan bahwa dalam *Tarikh al-Thabari*, jilid 2, halaman 320-321 (Kairo: Dar al-Maarif, tt) dimuat secara lengkap hadis yang menyatakan: *Inilah Ali saudaraku, washiku, dan khalifahku untuk kalian sesudahku.**

18 Kelompok Islam yang menetapkan Abu Bakar di Saqifah sebagai khalifah secara terminologi politik bisa disebut Ahlus Saqifah.

19 Tentang ini saya dapatkan penuturan dari Prof Afif Muhammad bahwa ketika Abu Bakar dan Umar memimpin umat Islam disebutkan Ali diangkat sebagai penasihat. Orang yang dipercaya, diangkat menjadi pejabat, atau penasihat, tentunya orang yang setuju dengan orang meminta diberi nasihat. Saya sendiri belum menemukan catatan sejarah atau riwayat tentang Ali berbaia kepada Abu Bakar.

Salah satu *nash* yang diyakini kaum Syiah adalah hadis Ghadir Khum²⁰ bahwa pada 18 Dzulhijjah 11 Hijriah, setelah melaksanakan haji terakhir (*haji al-wada*) Nabi Muhammad saw pergi meninggalkan Makkah menuju Madinah bersama 120 ribu²¹ umat Islam dan berdiam pada satu tempat bernama Ghadir Khum. Di tempat ini Rasulullah saw khutbah dan di tengah khutbah menggandeng tangan Ali bin Abi Thalib ra kemudian bersabda: “*Barangsiapa mengangkatku sebagai Maula maka Ali adalah Maulanya pula (ia mengulang sampai tiga kali). Ya, Allah! Cintailah orang yang mencintainya dan musuhilah orang-orang yang memusuhinya. Bantulah orang-orang yang membantunya. Selamatkanlah orang-orang yang menyelamatkannya dan jagalah kebenaran dalam dirinya ke mana pun ia berpaling (jadikan ia pusat kebenaran)!²²*”

Ketiga, Syiah dilekatkan pada umat Islam yang setia bersama Ali setelah peristiwa *tahkim* (perundingan) yang mengakhiri Perang Shiffin. Dalam perang antara pasukan Muawiyah bin Abu Sufyan melawan pasukan Khalifah Ali bin Abi Thalib, karena terdesak pihak Muawiyah mengajukan perundingan dengan mengacungkan mushaf al-Quran di atas tombak. Atas desakan, Ali meminta Malik Asyfar selaku komandan agar menghentikan serangan.

Masing-masing pihak sepakat untuk mengirimkan perwakilan dalam menyelesaikan peperangan. Ali memilih Malik Asyfar, tetapi sebagian orang yang berasal dari Arab badawi menolak dan menyarankan Abu Musa Al-Asyari sebagai wakilnya. Sedangkan Muawiyah mengutus Amr bin Ash sebagai wakilnya. Keduanya melakukan perundingan di Daumah Al-Jandal, Azruh, dengan waktu sekitar enam bulan (Shafar-Ramadhan 37 H.). Keduanya sepakat untuk menurunkan jabatan kedua pemimpin kemudian memilih khalifah baru melalui musyawarah. Abu Musa menjadi orang pertama yang naik ke mimbar dan menurunkan Ali dari tampuk khalifah. Kemudian Amr bin Ash dengan tanpa diduga langsung mengukuhkan Muawiyah sebagai khalifah tanpa menurunkannya terlebih dahulu.

Peristiwa itu membuat kecewa sebagian pengikut Khalifah Ali bin Abi Thalib. Mereka meminta Khalifah Ali untuk membatalkannya. Saran mereka ditolak karena peristiwa sudah terjadi. Akibat tidak ditanggapi, mereka memisahkan

20 Umat Islam yang meyakini hadis Ghadir Khum, mungkin bisa disebut Ahlul Ghadir.

21 Lihat artikel “Al-Ghadir: Belum Tuntas tapi yang Terlengkap” dalam *Majalah Itrah*, edisi Muharram 1428 H. halaman 33.

22 Riwayat hadits Ghadir Khum ini terdapat dalam Ibnu Katsir kitab *Al-Bidayah wa Al-Nihayah*, At-Tirmidzi, Muslim, Al-Hakim, Ibnu Jarir Ath-Thabari, dan lainnya. Lengkapnya lihat Tim Ahlulbait Indonesia, *Syiah Menurut Syiah* (Jakarta: DPP ABI, 2014) halaman 292-297.

diri dan membentuk kelompok sendiri yang disebut Khawarij. Sedangkan orang-orang Islam yang masih setia dengan Ali disebut Syiah Ali.²³

Dalam sejarah, Syiah Ali ini mengalami perkembangan dan terbagi dalam golongan-golongan yang satu sama lain memiliki perbedaan dalam kepemimpinan. Ada mazhab Syiah yang masih dalam ajaran Islam dan ada pula yang dianggap menyimpang. Syiah yang masih termasuk dalam agama Islam, menurut Allamah Muhammad Husein Thabathabai, adalah Imamiyah (Itsna Asyariyah),²⁴ Zaidiyah,²⁵ dan Ismailiyah.²⁶ Sedangkan yang menyimpang adalah Rafidhah,²⁷ Ghulat,²⁸ dan Alawi.²⁹

Konsepsi Politik Syiah

Menurut Jalaluddin Rakhmat, Syiah dalam struktur politik didasarkan pada ayat

-
- 23 Pendapat ini diyakini oleh Nurcholish Madjid dan Harun Nasution.
- 24 Syiah Imamiyah secara khusus menyebut sebagai pengikut Ahlulbait karena meyakini khalifah setelah Rasulullah Saw ada dua belas orang dari Ahlul Bait. Pemeluknya tersebar di Iran, Bahrain, Irak, Madinah (Arab Saudi), Indonesia, Lebanon, Jerman, dan Canada.
- 25 Kaum Syiah yang meyakini setelah Ali Zainal Abidin (Ali bin Husein bin Ali) wafat yang menjadi pemimpin adalah Zaid bin Ali bin Husein bin Ali. Syiah Zaidiyah banyak dianut di daerah Yaman dan Bahrain.
- 26 Syiah Ismailiyah meyakini setelah Imam Jafar Shadiq wafat yang menjadi imam adalah putranya bernama Ismail. Syiah Ismailiyah berkembang di India, Bangladesh, Lebanon, dan Inggris.
- 27 Tim Penulis ABI, *Buku Putih Mazhab Syiah* (Jakarta: ABI, 2012) halaman 57-72 ditulis: "Kata *Rafidhah*, berarti penolak, ditujukan kepada orang-orang yang menolak dua orang sahabat utama Nabi yang menjadi khalifah sepeninggal beliau, yakni Abu Bakar As-Shiddiq dan Umar ibn Khatthab. Yang tidak banyak diketahui dan diungkapkan, sebenarnya kata ini diperkenalkan untuk pertama kalinya justru di kalangan kaum Syiah sendiri untuk mengecam orang-orang atau kelompok semacam ini. Persisnya, dalam catatan sejarah, kata 'Rafidhah' dipergunakan pertama kalinya oleh Imam Zayd ibn Ali Zaynal Abidin—yakni yang diakui sebagai Imam kaum Syiah Zaidiyah. Menurut catatan yang tersebar luas di berbagai referensi Ahlus Sunnah, pernah datang sekelompok orang kepada beliau dan mendorong Imam Zayd untuk menolak kedua orang sahabat tersebut. Merespons hal ini, Imam Zayd mengusir mereka sambil berkata: 'Sesungguhnya kalian adalah Rafidhi.' Tampak jelas di sini bahwa Imam Zayd, sebaliknya dari mendukung sikap Rafidhi ini, justru mengecam mereka." Dari uraian tersebut jelas bahwa Syiah berbeda dengan Rafidhah. Rafidhah adalah oknum yang mengecam sahabat. Belakangan ini oleh segelintir orang yang benci bahwa kata Rafidhah diidentikkan dengan Syiah secara keseluruhan. Sebuah kekurangan pengetahuan sejarah.
- 28 Muhammad Jawad Mughniyyah menyatakan bahwa Ghulat ini golongan yang berlebihan dan tidak diakui sebagai Syiah karena telah menyimpang dalam ajarannya. Disebutkan Ghulat ini berasal dari Abdullah bin Saba' yang mencintai Ali berlebihan sehingga berada dalam kondisi *ghuluw*. Fenomena ini menurut Dr Ajid Thohir (dalam perkuliahan April 2015 di kelas) merupakan akibat dari rasa cinta yang mendalam dari Ibnu Saba kepada Ali, sehingga seperti sufi yang mengalami fana' (ekstase) kepada yang dicintainya, maka terlontar ungkapan yang tidak pantas dan keluar dari syariat Islam. Namun, Murtadha Askari dan jumur ulama Syiah menolak keberadaan Ibnu Saba karena sumber tertulis tentangnya berasal dari Ibnu Taimiyyah dan Ibnu Katsir, yang kalau dilacak sampai pada Saif bin Umar At-Tamimi dari kalangan Tabiin masa kekuasaan Dinasti Umayyah. Dari kalangan sahabat dan tabiin lainnya, tidak ada yang mengisahkan keberadaan Ibnu Saba. Karena itu, ulama Syiah menolaknya.
- 29 Salah satu aliran Syiah yang dianut di negara Suriah, khususnya dari keluarga Bassar Asad, dan orang-orang Syiah di Turki. Seorang pemeluk aliran Alawi dalam menerapkan praktek beragama sesuai dengan usia Rasulullah Saw ketika menerima wahyu. Sebelum usia 40 tahun, dikatakan belum wajib dalam melaksanakan syariat Islam. Syiah Alawi ini ditentang ulama-ulama Syiah di Iran, Lebanon, dan Indonesia. Demikian penjelasan Somarli Soleh, seorang alumni Hauzah Zainabiyah di Suriah, yang penulis temui dan memberikan informasi tentang Syiah dan Sunni di Suriah (wawancara, akhir April 2015).

Al-Quran bahwa *wilayah* (kekuasaan) adalah hak Allah, hak Rasulullah saw, dan hak orang-orang beriman. Hal ini tertuang dalam Al-Quran, “*Sesungguhnya, penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah)*” (QS al-Ma’idah [5]: 55). Jadi, kepemimpinan Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang beriman sebenarnya satu garis dan bersambung, yaitu mulai dari Allah sampai kepada Rasulullah kemudian orang-orang beriman dari keturunan Rasulullah saw (para Imam dari Ahlulbait).³⁰

Kaum Syiah meyakini konsepsi politik berasal bagian dari *ushuluddin*,³¹ khususnya rukun *imamah*. Para ulama Syiah berdasarkan ajaran Islam memahami bahwa Allah selaku pemegang otoritas tertinggi dalam agama Islam memilih utusan-Nya yang terpilih, Nabi Muhammad saw, untuk membawa risalah Islam dan menyebarkannya ke seluruh umat manusia sampai menjelang Kiamat. Peran Nabi Muhammad saw di dunia adalah pembawa syariat dan pembimbing umat manusia. Seiring dengan wafatnya Nabi Muhammad saw maka agama Islam menjadi penutup hingga Kiamat. Meski pembawa ajaran agama Islam tidak ada, tetapi risalah Ilahi berupa ajaran agama Islam tidak berakhir karena penyebaran dan bimbingan dalam agama dilanjutkan para Imam pilihan Rasulullah saw dari Ahlulbait.

Para Imam diyakini sebagai orang suci (*ma’shum*) yang derajatnya di bawah Nabi. Imam menjadi penerus risalah Rasulullah SAW dalam menjelaskan agama kepada umat Islam³² karena berkedudukan sebagai *washi*. Para Imam Syiah diyakini telah ditentukan oleh Rasulullah saw berdasarkan *nash*, dari Ali

30 Jalaluddin Rakhmat, *Jalan Rahmat* (Jakarta: Quanta, 2011) halaman 246.

31 Akidah dalam mazhab Syiah didasarkan pada lima rukun: *Tauhid, Nubuwwah, Imamah, al-Adl, dan al-Maad*. Menurut Ayatullah Naasir Makaarim Ash-Shirazi dalam *A Summary of Rulings: Zubdatul Ahkaam* (Qum-Iran, 1996) bahwa yang khas Syiah adalah Imamah dan al-Adl. Sedangkan yang lainnya sama dengan akidah Ahlusunnah hanya saja menggunakan istilah yang berbeda. Dalam *Risalah Amman* yang diterbitkan di Jordania atas kesepakatan para ulama seluruh dunia pada konferensi Islam internasional tahun 2005 bahwa ada delapan mazhab dalam Islam yang memiliki kesamaan dan sedikit perbedaan serta masih tergolong dalam Islam: Syiah Zaidiyah, Syiah Jafariah/Imamiyah, Sunni Malikiyah, Sunni Hanafiyah, Sunni Hanbaliyah, Sunni Syafiiyah, mazhab Ibadiah, dan mazhab Zhahiri.

32 Murtadha Muthahhari, *Tafsir Holistik: Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam* (Jakarta: Citra, 2012) halaman 611-612.

bin Abi Thalib yang bersambung kepada Al-Mahdi.³³ Dengan merujuk pada surah Al-Baqarah ayat 124 bahwa para Imam Syiah adalah berasal dari geneologi Nabi Ibrahim as melalui jalur Nabi Muhammad saw turun kepada keturunan Fathimah az-Zahra.

Imam kesebelas, Hasan Askari memiliki putra yang bernama Muhammad yang disebut Imam Mahdi Al-Muntazhar. Ketika imam kesebelas wafat, Al-Mahdi yang menjadi imam zaman hingga menjelang Kiamat. Setelah penguburan imam kesebelas disebutkan Al-Mahdi menghilang sementara (*ghaib*) pada 230 H./875 M. Saat *ghaib* ini Imam Mahdi hanya bisa ditemui oleh empat orang wakilnya (Abu Amr Ustman, Abu Ja'far Muhammad, Abu al-Qasim al-Husain, dan Al-Hasan Ali) yang kemudian dijadikan rujukan (*marjaiyyah*) oleh kaum Muslim Syiah. Setelah empat wakilnya wafat, tidak ada yang dijadikan sandaran dalam urusan agama Islam. Sesuai dengan wasiat Imam Mahdi bahwa umat Islam (Syiah) dipersilakan untuk merujuk kepada orang berilmu (*faqih*) yang mendalam dalam ilmu agama dan mengetahui masalah yang berkaitan dengan

33 Hal ini didasarkan pada hadis seperti riwayat Muslim dalam Sahih Muslim (Sahih, II, halaman 79) dari Jabir bin Samurah bahwa sesungguhnya dia berkata: "Aku bersama bapakku berjumpa Nabi SAW. Maka aku mendengar Nabi SAW bersabda: "Urusan 'ini' tidak akan selesai sehingga berlaku pada mereka dua belas khalifah." Dia berkata: Kemudian beliau berbicara dengan perlahan kepadaku. Akupun bertanya kepada ayahku apakah yang diucapkan oleh beliau? Dia menjawab: "Semuanya daripada Quraisy."

Muslim juga meriwayatkan di dalam Sahihnya daripada Nabi Saw beliau bersabda: "Agama sentiasa teguh sehingga hari kiamat dan dua belas khalifah memimpin mereka, semuanya daripada Quraisy. Di dalam riwayat yang lain "Urusan manusia berlalu dengan perantaraan dua belas lelaki dari Quraisy, " "Sentiasa Islam itu kuat sehingga kepada dua belas khalifah daripada Quraisy" dan "Sentiasa ugama ini kuat dan kukuh sehingga dua belas khalifah daripada Quraisy".

Bukhari di dalam Sahihnya (Sahih, IV, hlm 120 (Kitab al-Ahkam) meriwayatkannya daripada Jabir bin Samurah bahwa Nabi Saw bersabda: "Selepasku adalah dua belas amir." Maka beliau berucap dengan perkataan yang aku tidak mendengarnya. Ayahku memberitahuku bahawa beliau bersabda: "Semuanya daripada Quraisy".

Al-Muttaqi al-Hindi di dalam Kanz al-Ummal (Kanz al-Ummal, VI, hlm 160), meriwayatkan bahwa Nabi Saw bersabda: "Selepasku akan (diikuti) oleh dua belas khalifah".

Al-Qunduzi al-Hanafi dalam *Kitab Yanabi' al-Mawaddah* (Yanabi' al-Mawaddah, hlm 444 (bab 7) mencatat riwayat daripada Jabir bin Samurah sesungguhnya dia berkata: Aku bersama ayahku disisi Nabi Saw beliau bersabda: "Selepasku dua belas khalifah". Kemudian beliau merendahkan suaranya. Maka akupun bertanya kepada bapakku mengenai. Dia menjawab: Beliau bersabda: "Semuanya daripada Bani Hasyim."

Masih dalam *Yanabi' Al-Mawaddah*, Al-Qunduzi meriwayatkan dari Jabir bin Abdullah berkata bahwa Rasulullah Saw bersabda, "*Wahai Jabir! Sesungguhnya para wasiku dan para imam selepasku pertamanya Ali kemudian Hasan kemudian Husain kemudian Ali bin Husain kemudian Muhammad bin Ali Al-Baqir. Anda akan menemuinya wahai Jabir sekiranya Anda mendapatinya; maka sampailah salamku kepadanya. Kemudian Ja'far bin Muhammad, kemudian Musa bin Ja'far, kemudian Ali bin Musa, kemudian Muhammad bin Ali, kemudian Ali bin Muhammad, kemudian Hasan bin Ali. Kemudian Al-Qa'im, namanya sama dengan namaku dan kunyahnya sama dengan kunyahku, anak Hasan bin Ali. Dengan beliaulah Allah akan 'membuka' seluruh pelosok bumi di Timur dan di Barat, dialah yang ghaib dari penglihatan. Tidak akan percaya kepada imamahnya melainkan orang yang telah diuji hatinya oleh Allah Swt.*" Kemudian Jabir berkata, "*Wahai Rasulullah. apakah orang-orang bisa mengambil manfaat darinya ketika ghaibnya?*" Rasulullah Saw menjawab, "*Ya! Demi yang mengutus aku dengan kenabian sesungguhnya mereka mengambil cahaya dari wilayahnya ketika gaibnya seperti orang mengambil faedah dari matahari sekali pun ianya ditutupi awan.*"

zamannya.³⁴

Dalam mazhab Syiah, orang yang mendalam dalam ilmu-ilmu Islam adalah ulama (*mujtahid*) yang disebut *marja' taqlid*. Tidak semua orang bisa menduduki posisi ini. Hanya ulama yang termasuk *mujtahid* yang berhak dirujuk, diminta pendapat, dan dijadikan pembimbing oleh umat Islam. Bahkan harus melalui rangkaian pendidikan ulama yang berjenjang di Irak, Lebanon, Suriah, dan Iran.³⁵ Meski merujuk *marja taqlid*, otoritas agama secara mutlak berada pada Al-Mahdi. Sebagaimana disebutkan oleh Imam Muhammad Al-Baqir (imam yang kelima) bahwa “Pemerintahan kami adalah yang terakhir, Ahlulbait. Tidak akan tersisa bagi mereka satu pemerintahan kecuali akan dipegang oleh kami...”³⁶; “Allah SWT menghapus semua bid’ah melaluinya dan mematikan seluruh fitnah melalui dirinya; Allah membuka semua fitnah kebenaran dan menutup seluruh pintu kebatilan”³⁷; dan “jika Al-Qaim dari keluarga kami bangkit maka upeti-upeti akan terhapus dan tidak ada lagi upeti.”³⁸ Karena itu, kaum Muslim Syiah menunggu kehadiran Al-Mahdi dengan menyiapkan sarana berupa negara atau pemerintahan dalam upaya menyambut kehadirannya hingga mendirikan pemerintahan modern Republik Islam Iran dengan sistem *wilayah faqih*.

Dalam upaya menyesuaikan dengan zaman, Syiah—melalui ijtihad Khomeini—mampu menggabungkan teologi dan demokrasi menjadi teodemokrasi.³⁹ Gagasan ini dicetuskan oleh Imam Khomeini tahun 1979 ketika mendirikan pemerintahan Islam versi Syiah modern. *Wilayah Faqih* dapat disebut penyiapan (kekuasaan dan pemerintahan) untuk Imam Mahdi yang akan mengisi “kursi” kepemimpinan Islam. Konsep *Wilayah faqih* ini mendapat kritik dari Ali Syariati. Syariati tidak setuju dengan Khomeini yang memberikan otoritas penuh kepada ulama dalam kepemimpinan Iran modern. Syariati berpendapat

34 A'lamul Hidayah, *Al-Imam Al-Mahdi* (Jakarta: Al-Huda, 2007) halaman 246-247 disebutkan riwayat dari Ishak bin Yakub bahwa “ada pun (yang berkaitan dengan) peristiwa-peristiwa yang terjadi, merujuklah mengenai hal itu kepada perawi hadis kami; sesungguhnya mereka adalah hujjahku terhadap kalian dan aku adalah hujjah Allah atas kalian.” Dr Yamani dalam buku *Filsafat Politik Islam*, halaman 16-17, menyebutkan bahwa ulama Syiah yang dirujuk itu seorang *faqih*; yaitu Muslim yang sudah mencapai tingkat tertinggi dalam ilmu dan kesalehan; mengetahui semua peraturan Allah; bisa membedakan sunnah shahih dan sunnah dhaif dan maudzu; memiliki kemampuan khusus dan umum; memiliki kecakapan untuk memimpin yang disertai pengetahuan yang mendalam tentang masyarakat; cerdas dan matang secara kejiwaan dan ruhani.

35 Tentang jenjang pendidikan agama Islam mazhab Syiah beserta kurikulum di hawzah-hawzah dapat dibaca pada buku Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam* (Bandung: Mizan, 2011).

36 A'lamul Hidayah, *Al-Imam Al-Mahdi* (Jakarta: Al-Huda, 2007) halaman 227.

37 A'lamul Hidayah, *Al-Imam Al-Mahdi* (Jakarta: Al-Huda, 2007) halaman 312.

38 A'lamul Hidayah, *Al-Imam Al-Mahdi* (Jakarta: Al-Huda, 2007) halaman 317.

39 Silakan baca buku Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2002).

bahwa kepemimpinan harus dipegang oleh intelektual yang tercerahkan (*rausyan fekr*) karena kalangan intelektual adalah eksponen nyata dari Islam rasional dan dinamis serta memahami situasi modern ketimbang kaum ulama sehingga kalangan *rausyan fekr* diperlukan setelah revolusi.⁴⁰ Namun, *rausyan fekr* yang dicetuskan oleh Syariati tidak terwujud karena setelah Muhammad Reza Pahlevi meninggalkan Iran, yang dijadikan landasan pemerintahan adalah *wilayah al-faqih* yang diusung oleh Khomeini tahun 1979 yang menempatkan Rahbar sebagai pimpinan tertinggi di Iran.⁴¹

Rukun Iman dan Rukun Islam

Kaum Syiah menyebut rukun Islam dengan istilah *furu'ad-din* dan rukun iman dengan istilah *ushul ad-din*. Kaum Sunni menyebut rukun iman dengan *arkanul iman* dan *arkanul Islam* untuk rukun Islam. Antara Sunni dan Syiah, yang berbeda hanya istilah dengan makna yang sama.⁴²

Keimanan kepada Allah dalam mazhab Sunni, dalam mazhab Syiah disebut *at-tauhid*. Iman kepada nabi, rasul, kitab, dan malaikat disebut *nubuwwah*. Iman kepada hari akhir disebut *al-maad*. Sedangkan qadha dan qadar diyakini oleh Muslim Syiah sebagai keadilan Allah (*'adalah*). Yang berbeda dalam rukun iman (*ushuluddin*) mazhab Syiah dengan mazhab Sunni adalah *imamah*, meyakini kepemimpinan dan wasiat dari Rasulullah saw kepada Ahlulbait.⁴³ Keyakinan kaum Syiah ini didasarkan pada Al-Quran surah Al-Baqarah ayat 124 dan 180, hadis ghadir khum, hadis indzar, dan hadis tsaqalain.⁴⁴

Sementara dalam rukun iman mazhab Sunni, tidak ada ketentuan untuk

40 Ahmad Sahidin, *Konsep Sejarah Menurut Ali Syariati. Skripsi* (Bandung: Fakultas Adab UIN SGD, 2003) bab II.

41 Sebelum memilih Rahbar (Wali Faqih), Imam Khomeini membentuk Dewan Ahli dari kalangan ulama yang *faqahah*, adil, berani dalam kebenaran, berakhlak mulia, dan memiliki kecakapan (*kafa'ah*). Dewan Ahli dipilih oleh Anggota Parlemen. Sedangkan Anggota Parlemen dan Presiden dipilih langsung oleh masyarakat melalui pemilihan umum yang dilakukan dengan sistem distrik. Selain memilih Rahbar, Dewan Ahli juga bertugas menguji Undang-Undang Dasar yang dibuat oleh Anggota Parlemen. Mengenai sistem politik yang dibentuknya, Imam Khomeini mengatakan, "Wali Faqih adalah seorang individu yang memiliki moralitas (akhlak), patriotisme, pengetahuan, kompetensi yang telah diakui oleh rakyat. Rakyat sendirilah yang memilih figur mana yang memenuhi kriteria semacam itu." Lihat Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2002) halaman 136-137.

42 Sekarang ini di Indonesia untuk perbedaan istilah tersebut oleh segelintir orang yang menolak Syiah dan sering menyalahkan cara beragama Muslimin NU dianggap bukan Islam.

43 Di antara Syiah terjadi perbedaan: Syiah Imamiyah meyakini 12 orang dengan sosok Al-Mahdi sebagai imam terakhir, Syiah Zaidiyah meyakini 5 orang dengan sosok Zaid bin Ali Zainal Abidin sebagai imam terakhirnya, dan Syiah Ismailiyah meyakini 7 orang dengan sosok Ismail bin Jafar sebagai yang terakhir.

44 Silakan baca *Buku Putih Mazhab Syiah: Menurut Para Ulamanya yang Muktabar* karya Tim Penulis ABI (Jakarta: ABI, 2012) dan buku Tim Ahlulbait Indonesia dengan judul *Syiah Menurut Syiah* (Jakarta: DPP ABI, 2014).

mengimani para khalifah serta tidak ada keharusan mengikuti sahabat dan istri Nabi. Dalam hadis memang disebutkan agar mengikuti sunnah Rasulullah dan *khulafa rasyidin*, tetapi hadisnya tidak termasuk dalam kategori yang kuat dan tidak masuk dalam rukun iman. Karena itu, kepemimpinan negara dan politik tidak masuk dari rukun iman. Kaum Sunni dalam urusan kepemimpinan dan kenegaraan ditentukan atas dasar konsensus (*ijma*) yang dilakukan ulama maupun umat Islam. Memang pada abad pertengahan ada penjelasan dari ulama Sunni tentang pentingnya pemimpin, tetapi masing-masing ulama tidak memiliki kesamaan dalam kriteria sehingga terjadi perbedaan pendapat.⁴⁵

Dalam hadis lain disebutkan ada 70 cabang keimanan seperti malu, mengambil duri, menghormati tamu, dan lainnya. Namun, para ulama terdahulu seperti Abu Hasan Al-Asyari dan Abu Mansur Al-Maturidi tidak menetapkannya dalam pokok keimanan.

Dr Ajid Thohir menegaskan bahwa kalimat *la ilaha illallah muhammadar rasulullah* adalah pegangan utama dalam (akidah) Islam. Seseorang dikatakan beriman dan beragama Islam kalau meyakini Allah sebagai Tuhan dan Muhammad saw sebagai Utusan-Nya. Orang yang menyatakannya tergolong Muslim/Muslimah, terlepas dari golongan dan mazhab yang diikutinya.⁴⁶

Sementara yang berkaitan dengan rukun Islam, yang berbeda antara Sunni dan Syiah hanya satu. Dalam Sunni terdapat *syahadah* dan dalam Syiah terdapat *wilayah*. Dalam Sunni ada pernyataan *syahadatain* yang diucapkan secara lahiriah. Orang yang mengucapkannya akan dianggap sudah beragama Islam meski belum sempurna dalam pelaksanaan rukun Islam lainnya (shalat, puasa, zakat, dan haji). Sedangkan dalam mazhab Syiah, pernyataan *syahadatain* tidak masuk dalam rukun, tetapi dianggap awal dari seseorang yang hendak memeluk Islam dan masuk dalam fiqih shalat (*tasyahud*). Ikrar *syahadah* tetap dilakukan oleh orang yang akan memeluk Islam yang disebut sebagai pintu awal memasuki agama Islam. Baru setelah itu, seorang Muslim/Muslimah berkewajiban untuk menunaikan rukun Islam yang terdiri dari shalat, zakat, puasa, haji, dan *wilayah*.⁴⁷

Dalam mazhab Syiah, keislaman dan keimanan yang hakiki tidak ditentukan

45 Silakan baca buku karya Munawir Sadjali yang berjudul, *Islam dan Tata Negara*.

46 Disampaikan dalam kuliah di kelas.

47 Sesuai dengan hadis dari Imam Muhammad Al-Baqir, imam Syiah kelima, bahwa bangunan Islam terdiri dari lima: shalat, zakat, puasa, haji, dan wilayah. Lihat kitab hadis *Ensiklopedia Mizanul Hikmah* susunan Muhammad M. Reysyahri, Bab 16 Imamah, hadis nomor 285, halaman 92. Kitab ini sudah diterjemahkan dan diterbitkan oleh Nur Al-Huda, 2001, Jakarta.

dengan ucapan lahiriah, tetapi pada amaliah Islam dan akhlak mulia yang dijalankan orang tersebut. Dalam sejarah banyak orang Makkah dan Madinah yang menyatakan memeluk Islam secara lahiriah kemudian setelah Rasulullah saw tiada berperilaku di luar aturan Islam. Orang Islam demikian tidak menjadi ukuran dari keimanan dan keislaman. Bisa saja seseorang menyatakan beragama Islam, tetapi kelakuan keluar dari Islam. Inilah orang-orang yang ditentang oleh kaum Syiah sepeninggal Rasulullah saw, terutama terhadap mereka yang menindas dan melakukan pembunuhan kepada Al-Husein beserta keluarganya dalam tragedi Karbala, Irak.

Dalam mazhab Syiah, rukun Islam yang berbeda dengan mazhab Sunni adalah *wilayah*, yang berarti pengakuan akan otoritas setelah Rasulullah saw dan meneladani Ahlulbait dalam beragama. Tidak semua Ahlulbait, tetapi orang-orang yang telah ditunjuk oleh Rasulullah SAW yang tercantum dalam hadis-hadis, yang berjumlah 12 ditambah Rasulullah SAW dan Fathimah Az-Zahra ra. Rukun *wilayah* dalam mazhab Syiah memiliki keterkaitan dengan *imamah* (dalam rukun iman mazhab Syiah). Mungkin bisa dipahami karena dalam menjalankan agama Islam setelah Rasulullah saw wafat memerlukan model teladan sehingga para Imam Ahlulbait merupakan sosok yang diikuti kaum Syiah dalam menjalankan praktek dan amalan ibadah Islam.

Shalat dan Wudhu

Dalam ibadah shalat, kaum Sunni dan Syiah menghadap kiblat dan gerakannya tidak beda dengan fiqih Sunni Imam Malik. Tangannya tidak sedekap ketika *qiyam*. Orang Islam yang bermazhab Syiah dalam shalat membaca qunut dan dipraktikkan dalam fiqih Sunni Imam Syafii, yang di Indonesia oleh warga NU (Nahdlatul Ulama).

Waktu shalat wajib yang dijalankan kaum Syiah adalah setelah tergelincir matahari hingga tenggelam matahari untuk waktu zuhur dan ashar. Ketika langit sudah terlihat gelap hingga tengah malam untuk waktu shalat maghrib dan isya. Hal ini didasarkan pada Al-Quran surah al-Isra ayat 78, Hud ayat 114, dan sejumlah hadis-hadis yang diriwayatkan muhadis Ahlusunnah dan Syiah.⁴⁸ Ini juga dilakukan oleh warga Nahdlatul Ulama di Jawa Timur yang dibenarkan dalam kitab *Bidayatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd, yang menganut fiqih Imam Malik.

48 Silakan baca Alwi Husein, *Menjamak Shalat Tanpa Halangan, Boleh atau Tidak?* (Jakarta: Zahra, 2012).

Jalaluddin Rakhmat menyatakan bahwa Imam Khomeini membolehkan pengikut Syiah untuk shalat berjamaah dengan imam shalat dari Sunni dan diperbolehkan mengikuti cara shalat Sunni.⁴⁹ Dianjurkan untuk *zahar* dalam mengucapkan *bismillahirrahmanirrahim* setiap pembacaan surah al-fatihah dan membaca surah pendek lengkap. Tidak mengucapkan aamiin setelah beres al-fatihah karena bukan termasuk rukun shalat. Sebelum rukuk rakaat kedua, membaca doa qunut.⁵⁰ Ini juga dilakukan warga NU atau mazhab Syafii (Sunni) yang melakukannya setelah rukuk dalam shalat subuh dan maghrib. Setelah mengucapkan salam di akhir shalat, membaca takbir tiga kali dalam posisi duduk tasyahud akhir kemudian sujud syukur dengan membaca tasbih dan shalawat. Selanjutnya membaca zikir tasbihtu zahra⁵¹ kemudian doa dan shalawat.

Yang dijadikan tempat sujud adalah tanah yang dipadatkan (*turbah*). Hal ini merujuk pada hadis bahwa Rasulullah saw beserta umat Islam melakukan sujud ketika shalat langsung pada tanah. Jika tidak ada, maka menggunakan kertas putih atau bahan yang berasal dari tumbuhan/alam yang tidak dikonsumsi dan dijadikan pakaian.⁵²

Dalam wudhu, Muslimin Syiah mengikuti Al-Quran surah Al-Maidah ayat 6: basuh muka dan kedua tangan hingga sikut, usap rambut kepala dan kedua punggung kaki. Wudhu model ini dilakukan juga dalam fiqih Hanafi dan fiqih Maliki. Dalam mazhab Sunni, selain yang rukun (yang dipraktikkan fiqih Syiah) juga mengerjakan yang sunah seperti cuci tangan, kumur-kumur, menghirup air dalam hidung, dan mengusap telinga.

Nikah Mut'ah

Nikah mut'ah merupakan pernikahan yang dibatasi waktu. Dalam nikah mut'ah memiliki syarat dan rukun yang tidak berbeda dengan nikah *daim*. Hanya ada batasan waktu beserta perjanjian di antara pasangan yang menikah ketika *ijab qabul*. Apabila sudah habis waktunya, perempuan menunggu masa *iddah* dan bisa dilanjutkan dengan nikah *daim*. Tentu setelah beres *iddah* (dua kali suci) kemudian *ijab qabul* kembali, yang juga harus memenuhi syarat atau rukun nikah. Perempuan yang nikah mut'ah harus ada izin dari ayahnya dan

49 Disampaikan dalam Pengajian Ahad di Masiid Al-Munawwarah, sekira tahun 2011.

50 Silakan baca Muhammad Jawad Mughniyyah, *Fiqh Imam Jafar Shadiq* (Jakarta: Lentera, 2004).

51 Allahu Akbar 34x, Alhamdulillah 33x, dan Subhanallah 33x.

52 Silakan baca Muhammad Jawad Mughniyyah, *Fiqh Imam Jafar Shadiq* (Jakarta: Lentera, 2004).

disaksikan empat saksi ketika ijab qabul dengan jumlah mahar ditentukan perempuan. Perlu diketahui bahwa perempuan yang dinikahi bukan seorang pelacur. Nikah mut'ah ini pernah dipraktikkan sahabat-sahabat Rasulullah saw dan tercantum dalam al-Quran surah Annisa ayat 24.

Meski halal dari syariat, tetapi tidak semua Muslim Syiah melakukannya. Sama seperti poligami, meski halal tidak semua orang Islam sanggup melakukannya. Jadi, tidak semua Muslim Syiah melakukan nikah mut'ah. Malah lebih banyak dilakukan oleh orang Arab yang datang ke Indonesia dan melakukannya di Puncak, Jawa Barat. Tapi bukan mut'ah, namanya *misyar*: nikah untuk diceraikan kalau sudah bosan dengan perempuan yang dinikahi. Biasanya dilakukan secara sembunyi-sembunyi (*siri*).

Yang menarik di negeri Indonesia, dalam prosesi nikah biasa (*daim*) hampir sama dengan nikah *mut'ah*. Selesai ijab qabul dan disahkan oleh saksi, petugas KUA biasanya meminta pengantin laki-laki untuk baca *sighat thaliq*. Isinya berupa “perjanjian” bahwa jika tidak memenuhi kewajiban dalam menafkahi selama kian bulan atau tidak mengurus kebutuhan harian istri selama sekian bulan, maka pernikahan dinyatakan berakhir. Inilah salah satu bentuk nikah *mut'ah* di Indonesia.

KH Jalaluddin Rakhmat selaku Ketua Dewan Syura IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia) menyatakan bahwa di IJABI nikah *mut'ah* dilarang.⁵³ Meski halal, tetapi tidak semua Muslimin Syiah melakukan nikah *mut'ah*. Kemudian Prof Muhammad Quraish Shihab menyatakan di Universitas Al-Azhar, Mesir, bahwa banyak guru besar menyatakan halal tentang nikah *mut'ah*. Padahal, para guru besar itu lebih banyak pengikut mazhab Sunni.⁵⁴

Tradisi di Indonesia

Dalam tradisi, kaum Muslimin Syiah hampir sama dengan pengikut Sunni dari Nahdlatul Ulama. Selalu membaca shalawat, yasinan, tahlilan, baca doa-doa panjang (jausan kabir, kumail, iftitah, dan doa-doa yang terdapat pada kitab shahifah sajjadiyyah, dan lainnya), menjalankan puasa nisfu sya'ban, rebo kasan,

53 Disampaikan dalam ceramah di hadapan para guru sekolah Muthahhari, Sabtu, 2 Mei 2015 di Aula Muthahhari, Jalan Kampus II, no 17 Bandung.

54 Lihat berita di situs *majalah-ijabi.org*

shalat lailatul qadar, ziarah kubur, haul, asyura, dan peringatan maulid nabi.⁵⁵

Sudah menjadi tradisi bahwa kaum Syiah memuliakan Ahlulbait dengan merayakan hari kelahiran dan hari wafat Rasulullah SAW beserta Ahlulbait yang diisi dengan doa ziarah dan tawasul. Sebagian kaum Sunni juga melakukan tradisi maulid dan haul serta melantunkan shalawat dan membaca doa tawasul. Di perkampungan Tatar Sunda ada kebiasaan melantunkan shalawat al-kisa: *li khamsatun utfi bihaa, haral wabail khatimah, al-musthafa wal murtadha, wabnahuma wal fathimah*. Shalawat ini dalam tradisi Syiah sebagai bentuk permohonan kepada Allah agar terhindar dari segala musibah dengan menyertakan nama-nama orang suci dari keluarga Rasulullah saw. Lantunan *al-kisa* ini sering dibacakan ketika tiba Rabu terakhir bulan shafar, yang disebut *rebo kasan*. Di Kota Gede, Yogyakarta, terdapat tradisi pembuatan *jenang sura* sebagai bentuk menolak bahaya setiap bulan Muharram.⁵⁶

Kemudian setiap 10 Muharram, warga Aceh dan Jawa membuat bubur merah dan putih yang disebut bubur suro atau *kanji asyura*. Bubur putih melambangkan Al-Hasan yang wafat dengan diracun dan bubur merah melambangkan Al-Husain yang bersimbah darah karena dibantai pasukan Dinasti Umayyah. Kemudian di Bengkulu setiap tanggal 1-10 Muharram diselenggarakan kegiatan *tabot* berupa usungan keranda berhias warna warni yang dalam aktivitasnya menyebut nama Al-Husein. Di Padang Pariaman, terdapat Hoyak Tabuik Hosein setiap 10 Muharram. Sama seperti di Bengkulu, orang-orang yang terlibat dalam proses budaya Hoyak Tabuik Hosein menyeru nama Al-Husein.⁵⁷

Di Yogyakarta setiap 10 Muharram, ada ketentuan dari Kraton setiap malam suro tidak diperkenankan menyalakan lampu dan dianjurkan tidak beraktivitas layaknya sedang berkabung. Di Cirebon pada bendera kerajaan dan patung kraton (istana) raja terdapat lambang pedang Imam Ali yang bernama *zulfiqar* dan dua macan di kanan kiri pintu kraton. Macan dan pedang tersebut merepresentasikan keperkasaan Imam Ali bin Abi Thalib ra. Juga ada mitos pertemuan Kean Santang dengan Imam Ali ra kemudian memeluk Islam dan menyebarkan di Tatar Sunda. Tidak aneh jika tradisi di Tatar Sunda dipengaruhi

55 Dalil tentang maulid bisa dibaca pada buku *Sirah Nabawiyah* karya Dr Ajid Thohir (Bandung: Marja Nuansa Cendekia, 2015).

56 Siti Maryam, *Damai Dalam Budaya: Integrasi Tradisi Syiah dalam Komunitas Ahlulsunah Waljamaah di Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang & Kementerian Agama RI, 2012) halaman 189-190.

57 Silakan baca Harapandi Dahri, *Tabot: Jejak Cinta Keluarga Nabi di Bengkulu* (Jakarta: Citra, 2009).

Syiah.⁵⁸

Kesimpulan

Perpecahan mazhab dalam agama Islam bermula dari persoalan yang berhak memimpin umat Islam pascawafat Nabi Muhammad SAW. Namun, pengaruhnya terasa sampai sekarang dengan munculnya gerakan dan provokasi dalam bentuk media yang menyudutkan Syiah dengan gelaran sesat dan bukan Islam. Dilihat dari sumber keduanya masih berdasarkan pada Al-Quran dan Al-Hadis. Dalam pemahaman atas dua sumber tersebut terjadi perbedaan karena dipengaruhi tingkat intelektualitas dan situasi zaman.

Karena itu, sesama umat Islam yang lahir dari persoalan politik tidak perlu memperkeruh suasana dengan provokasi. Selayaknya kedua umat Islam dari mazhab ini membangun peradaban Islam dengan menyumbangkan karya intelektual dan menolong orang-orang Islam yang menderita karena kemiskinan.

Umat Islam sekarang ini tidak perlu mengorek perbedaan. Biarlah perbedaan mazhab dan benar tidaknya menjadi khazanah yang dikaji dalam lingkungan akademis dengan tinjauan ilmiah. Yang perlu dilakukan adalah mewujudkan ukhuwah Islamiyah di antara sesama umat Islam dengan kegiatan bersama antara pemeluk Sunni dan Syiah dalam acara-acara yang berkaitan dengan bantuan sosial dan meningkatkan taraf hidup umat Islam yang berkekurangan dalam ekonomi.

Selanjutnya banyak melakukan dialog keagamaan dengan dasar silaturahmi dan kajian-kajian ilmiah yang bersifat mengukuhkan persaudaraan. Kemudian upayakan untuk melek situasi politik dan ekonomi global bagi umat Islam Indonesia sebagai agenda program pencerahan masa depan. Hal ini penting karena jika tidak paham dengan fenomena global dan masalah kekinian maka umat Islam tidak akan menyadari kalau dirinya sedang dalam bahaya.



58 Silakan baca Muhammad Zafar Iqbal, *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia* (Jakarta: Citra, 2006).

Daftar Pustaka

Buku

- Abdurahman, Dudung. *Komunitas Multikultural dalam Sejarah Islam Periode Klasik*. Yogyakarta: Ombak, 2014.
- Ahlulbait Indonesia, Tim. *Syiah Menurut Syiah*. Jakarta: DPP ABI, 2014.
- Ash-Shirazi, Naasir Makaarim. *A Summary of Rulings: Zubdatul Ahkaam*. Qum, 1996.
- Awang, Abdul Hadi. *Fahaman & Ideologi Umat Islam*. Selangor: PTS Islamika, 2008.
- Azra, Azyumardi. *Pandangan Akademis tentang Syiah*. Makalah Pengajian Ahad Pagi, 3 Juni 2001 di Masjid Raya Pondok Indah Jakarta.
- Dahri, Harapandi. *Tabot: Jejak Cinta Keluarga Nabi di Bengkulu*. Jakarta: Citra, 2009.
- Hidayah, A'lamul. *Al-Imam Al-Mahdi*. Jakarta: Al-Huda, 2007.
- Husein, Alwi. *Menjamak Shalat Tanpa Halangan, Boleh atau Tidak?* Jakarta: Zahra, 2012.
- Iqbal, Muhammad Zafar. *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia*. Jakarta: Citra, 2006.
- Ja'farian, Rasul. *Sejarah Islam: Sejak wafat Nabi saw hingga Runtuhnya Daulah Bani Umayyah (11-132 H.)*. Jakarta: Lentera, 2006.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Mallat, Chibli. *Menyegarkan Islam*. Bandung: Mizan, 2011.
- Maryam, Siti. *Damai Dalam Budaya: Integrasi Tradisi Syiah dalam Komunitas Ahlussunah Waljamaah di Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang & Kementerian Agama RI, 2012.
- Mughniyyah, Muhammad Jawad. *Fiqih Imam Jafar Shadiq*. Jakarta: Lentera, 2004.
- Muthahhari, Murtadha. *Tafsir Holistik*. Jakarta: Citra, 2012.
- Najdi, Abu Zahra. *Al-Quran dan Rahasia Angka-angka*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2001.
- Penulis ABI, Tim. *Buku Putih Mazhab Syiah*. Jakarta: ABI, 2012.

- Rakhmat, Jalaluddin. *Asal Usul Sunnah Sahabat: Studi Historiografi atas Tarikh Tasyri*. Desertasi di UIN Alauddin Makassar, 2014.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Jalan Rahmat*. Jakarta: Quanta, 2011.
- Reysyahri, Muhammad M. *Ensiklopedia Mizanul Hikmah*. Jakarta: Nur Al-Huda, 2001.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara*. Jakarta: UI-Press, 1993.
- Sahidin, Ahmad. *Konsep Sejarah Menurut Ali Syariati*. Skripsi. Bandung: Adab UIN, 2003.
- Thohir, Ajid. *Sirah Nabawiyah*. Bandung: Marja Nuansa Cendekia, 2015.
- Ulum, Muhammad Babul. *Merajut Ukhuwah: Memahami Syiah*. Bandung: Marja, 2008.
- Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*. Bandung: Mizan, 2002.

Internet

www.majulah-ijabi.org

www.misykat.net

SYIAH: ANTARA KONTESTASI TEOLOGIS DAN POLITIK

Mohammad Takdir Ilahi

Pendahuluan

Pluralitas dalam realitas kehidupan adalah suatu keniscayaan sejarah yang tidak mungkin ditolak, apalagi diganggu gugat. Pluralitas telah menjadi bagian dari sejarah kehidupan manusia yang berkaitan langsung dengan konstruksi sosial sehingga keberadaannya merupakan *taken for granted* yang sejak awal penciptaan telah mewarnai perjalanan hidup manusia. Sebagai keniscayaan sejarah, pluralitas merupakan hasil konstruksi sosial yang tidak mungkin bersifat tunggal, melainkan diwarnai oleh keberagaman. Dalam pluralitas itu terkandung kekayaan yang membuat hidup semakin berarti dan berwarna-warni sehingga tidak terkesan membosankan. Akan tetapi, dalam pluralitas itu juga terbuka peluang terjadinya sikap saling ketersinggungan, pertemuan, dan interaksi yang dibumbui oleh kecurigaan, prasangka atau bahkan emosi dan berkembang menjadi konflik.

Begitu pula dalam Islam, pluralitas telah menjadi bagian dari sejarah panjang yang mewarnai perkembangan agama-agama ketika Nabi Muhammad menjadi *pioneer* tegaknya nilai-nilai keislaman dalam kehidupan masyarakat Arab. Pluralitas dalam Islam tidak bisa dipungkiri, apalagi ditolak sebagai sebuah realitas kemajemukan yang mewarnai dinamika perkembangan Islam klasik. Sebagai sebuah realitas kehidupan, pluralitas Islam mencerminkan pergulatan teologis yang tidak lepas dari kepentingan politis ketika agama ini mencapai kecermelangannya pada masa kepemimpinan Nabi Muhammad. Dalam sejarah, pluralitas Islam dalam aspek teologis menjadi suatu perdebatan yang tak pernah kunjung selesai, karena melahirkan friksi-friksi di kalangan umat

Islam sampai sekarang.

Kebesaran Islam ketika Nabi Muhammad masih hidup memang mencapai kecemerlangan yang luar biasa sampai ke seantero dunia. Ketika Nabi Muhammad wafat, kecemerlangan Islam seolah dihantui beragam persoalan yang mewarnai masa transisi kepemimpinan empat khalifah permulaan yang dikenal sebagai *al-Khulafaur-Rasyidin*, diantaranya Abu Bakar ash-Shiddiq (632-634), Umar Ibnul Khathrab (634-644), Usman Ibnu Affan (644-656), dan Ali Ibnu Abi Thalib (656-661).¹ Pada masa khalifah ini, muncul perpecahan di kalangan umat Islam yang melahirkan tiga kelompok aliran, Sunni, Syiah, dan Khawarij sebagai implikasi politik yang berkembang dalam memperebutkan tahta kepemimpinan setelah wafatnya Nabi Muhammad.

Munculnya beragam kelompok yang menjadi aliran tersendiri dalam sejarah Islam, bisa menjadi bukti bahwa Islam mencerminkan pluralitas keyakinan sebagai implikasi sebuah pergulatan dalam mempertahankan sunnah yang menjadi model tegaknya tradisi atau praktik-praktik kebiasaan Nabi Muhammad Saw. Sejarah teologi Islam tidak serta merta lahir begitu saja tanpa ada situasi dan kondisi yang mewarnai pergulatan umatnya dalam mengikuti aliran yang diyakini sebagai satu-satunya kebenaran teologis dan tidak bisa diganggu gugat oleh siapa pun. Sejarah teologi Islam ternyata diwarnai oleh beragam aliran yang muncul setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw, yang mencerminkan Islam warna-warni dengan segala model atau keyakinan yang beraneka selera.

Salah satu aliran dalam teologi Islam yang menjadi pusat perhatian adalah lahirnya Syiah yang sering mendapatkan klaim sesat dari kalangan ortodoks Islam karena dianggap menyimpang dari ajaran Islam *Ahlussunah Waljamaah*. Sejarah pun mencatat bahwa hingga saat ini terdapat dua aliran besar dalam Islam yang seringkali terlibat aroma konflik dan kekerasan satu sama lain, yakni Sunni dan Syiah. Kedua aliran teologi Islam ini memang tidak pernah bisa rukun dan selalu terlibat konflik sebagaimana yang bisa kita saksikan di negara-negara Timur Tengah, seperti yang terjadi di Irak dan Lebanon.

Meskipun teologi Syiah di Indonesia tidak begitu populer, namun sebagai sebuah mazhab atau aliran, Syiah sangat menarik untuk dikupas secara tuntas. Ini karena, Syiah menjadi kelompok minoritas dalam Islam yang mendapatkan perlakuan diskriminatif dari kelompok mayoritas di Indonesia. Perbincangan seputar Syiah tidak pernah usang untuk dibahas, karena selain beresistensi

1 W. Montgomery Walt, *Pemikiran Teologis dan Filsafat Islam*, terj. Umar Basakin, (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 7.

langsung dengan Sunni atau *Ahlussunah wal-jamaah*, Syiah juga menjadi bagian dari kelompok atau mazhab yang sering diwaspadai oleh kelompok ortodoks Islam.

Keberadaan Syiah di Indonesia tidak semanis sebagaimana yang dibayangkan, karena selalu mendapatkan pertentangan dari Islam mayoritas. Bahkan, boleh dibilang nasib Syiah di Indonesia sangat tragis dan memilukan di tengah ironi kelompok minoritas yang selalu menjadi korban keganasan klaim kebenaran dalam kelompok agama. Sebagai sebuah aliran keagamaan dalam Islam, Syiah seharusnya mendapatkan perlakuan yang baik dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Ini karena, Syiah adalah bagian dari Islam nusantara yang mempunyai cita rasa tersendiri sebagai sebuah anugerah pluralitas yang tumbuh subur di negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia. Namun, sangat disayangkan keberadaan Syiah senasib dengan kehadiran aliran dalam Islam yang mendapatkan perlakuan diskriminatif, seperti kelompok Ahmadiyah.

Syiah Berasal dari Rahim Islam: Sekilas Makna dan Sejarahnya

Syiah diambil dari kata kerja *syayya'a* atau *tasyayya'a* yang memiliki arti berpisah, memihak, bergabung, dan menggabungkan diri. Aliran ini menunjukkan orang-orang yang menjadi pengikut Ali bin Abi Thalib dalam hubungannya dengan pergantian kekhilafahan setelah Rasulullah wafat.²

Syiah dalam pandangan etimologi bahasa Arab bermakna pembela dan pengikut seseorang atau setiap kaum yang berkumpul di atas suatu perkara. Sementara menurut terminologi syariah, Syiah adalah mereka yang memandang Ali bin Abi Thalib sebagai sahabat yang paling berhak untuk memegang estafeta kepemimpinan kaum muslimin sampai anak cucu beliau. Syiah menjadi salah satu aliran dalam Islam yang meyakini bahwa Ali bin Abi Thalib dan keturunannya adalah pemimpin agama dan umat setelah Nabi Muhammad.³

Dalam konteks sejarah, Syiah sesungguhnya lahir dan berkembang dari rahim Islam yang berkaitan langsung dengan masalah kepemimpinan umat Islam. Syiah adalah potret kecintaan terhadap *Ahlul Bait* (keluarga Nabi) yang terpresentasikan pada sosok Ali setelah wafatnya Nabi Muhammad. Ali menjadi

2 Adeng Muchtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam: Dari Klasik Hingga Modern*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), hlm. 92-93.

3 Abdul Mun'eim al-Nemr, *Sejarah dan Dokumen-dokumen Syi'ah* (T.tp.: Yayasan Alumni Timur Tengah, 1988), h. 34-35.

bagian dari keluarga besar Nabi, karena ia adalah anak dari paman Nabi, Abu Thalib. Tidak heran bila mencintai ahlul bait adalah termasuk bagian dari ajaran Islam, yang tidak hanya dipegang kuat oleh kalangan Syiah saja, tapi juga dari kalangan Sunni.

Siapa pun yang mengakui sebagai muslim Syiah bisa dipastikan akan percaya bahwa keluarga Nabi Muhammad adalah sumber (para imam Syiah) dan pusat pengetahuan yang paling utama tentang kitab suci al-Qur'an. Selain itu juga sebagai guru terbaik tentang Islam setelah Nabi Muhammad dan juga penjaga tradisi sunnah Nabi yang paling mulia di antara kelompok yang lain. Bagi kelompok Syiah, Ali bin Abi Thalib merupakan pewaris tunggal atau penerus estafeta kepemimpinan Nabi Muhammad, yang menurut mereka perintah tentang kaderisasi kepemimpinan umat Islam adalah berasal dari wahyu yang datang langsung dari Allah. Dengan kata lain, bahwa Syiah adalah termasuk golongan yang terlalu mengagungkan keturunan-keturunan Nabi. Bahkan, mereka mendahulukan keturunan-keturunan Nabi untuk menjadi khalifah, termasuk menyebut Ali sebagai titisan Nabi Muhammad.⁴

Memang harus diakui bahwa pendapat mengenai awal mula munculnya Syiah berbeda-beda satu sama lain. Ada sebagian yang menilai bahwa Syiah lahir setelah Nabi Muhammad wafat, yakni ketika terjadi perebutan kekuasaan antara golongan Muhajirin dan Anshar di balai pertemuan Saqifah Bani Sa'idah. Pada saat pertemuan itu, muncul gerakan bersama dari Bani Hasyim yang menghendaki kekhalifahan Ali bin Abi Thalib untuk menggantikan posisi Nabi Muhammad. Namun, sebagian yang lain menganggap bahwa Syiah lahir pada masa akhir kekhalifahan Utsman bin Affan atau masa awal kepemimpinan Ali bin Thalib. Sementara pandangan yang paling populer adalah bahwa Syiah lahir setelah gagalnya perundingan antara pihak pasukan khalifah Ali dengan pemberontak Muawiyah bin Abu Sufyan di Shiffin.

Kelahiran Syiah bisa dipahami sebagai cikal bakal munculnya aliran teologi dalam Islam yang berpengaruh langsung terhadap masalah kepemimpinan umat Islam. Kalangan Syiah berpandangan bahwa kekhalifahan imamahnya berdasarkan pada pengangkatan, baik secara terbuka maupun tertutup. Mereka juga berpendirian bahwa imamah, sepeninggal Ali, hanyalah berada di tangan

4 Thaib Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam*, (Jakarta: Widjaya, 1996), hlm. 94. Kalau kita mengkajinya secara mendalam, sebenarnya ada dua orang yang diyakini berhak untuk mengganti Nabi, yakni Abbas pamannya yang kebetulan sudah masuk Islam. Sementara Ali pada waktu masih terlalu muda untuk pemimpin umat Islam. Akan tetapi, golongan Syi'ah menetapkan bahwa Ali-lah yang berhak untuk memegang jabatan khalifah sesudah Nabi wafat. Abbas sendiri pun merasa, bahwa Ali memang pantas untuk menjadi pemimpin di masa depan. *Ibid.*

keluarga Ali. Bagi mereka, *imamah* bukanlah perkara sipil yang disahkan melalui kehendak rakyat, melainkan merupakan suatu perkara yang sangat fundamental dalam unsur agama yang pokok.⁵

Imamah di sini merupakan salah satu doktrin Syiah yang paling fundamental dan menjadi bagian penting dari ajaran yang berkembang sampai sekarang. Misalnya, ketika pandangan *imamah* dimunculkan sebagai prinsip dasar dalam penunjukan dan pengangkatan imam (khalifah), mereka memperkuatnya melalui penjelasan bahwa semua Nabi Allah dan para imam pasti bebas dan kebal dari dosa kecil (*ma'shum*). Namun demikian, mengenai masalah pergantian imam, di antara mereka berbeda pandangan, bagaimanakah *imamah* ditransmisikan dari satu imam ke imam yang lain dan kapan waktu untuk mentransmisikan *imamah* itu?⁶

Sementara yang menjadi pokok pemikiran golongan Syiah tidak lepas dari keyakinan mereka bahwa yang dijadikan imam sesudah wafatnya Nabi adalah Ali bin Abi Thalib. Bagi kalangan Syiah, Ali dianggap memiliki keberibadian atau karakter yang hampir sama dengan tingkah laku Nabi Muhammad, termasuk dalam masalah kepemimpinan umat. Dalam pandangan mereka, mentaati dan mempercayai Ali menjadi bagian dari rukun iman juga. Sementara khalifah-khalifah sebelumnya adalah khalifah yang merampas hak dan kesempatan Ali sebagai khalifah.⁷

Pada masa kepemimpinan Ali, aliran teologi dalam Islam memang berkembang pesat, termasuk Syiah sendiri yang menjadi pendukung setia Ali bin Abi Thalib. Aliran Syiah, Khawarij, dan Murjiah adalah tiga aliran besar yang memiliki

5 HM. Joesoef Soe'yb, *Pertumbuhan dan Perkembangan Aliran-Aliran Sekte Syiah*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1982), hlm. 9.

6 Persoalan ini yang menyebabkan terjadinya konflik dan perbedaan pendapat di antara mereka sehingga muncul berbagai macam aliran, semisal Kaisaniyah, Zaidiyah, Imamiyah, Isma'iliyah, dan Ghaliyah. Secara teologis, paham-paham aliran ini ada yang cenderung kepada faham Mu'tazilah Asy'ariyah dan ada juga kepada faham Mujassimah (anthropomorfisme). Lihat As-Syahrastani, *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sect in Kitab AL-Milal wa An-Nihal*, ter. A.K. Kazi, (London: Kegan Paul International, 1984), hlm. 180.

7 Thaib Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam*, hlm. 94-95. Golongan Syi'ah di sini secara faktual tidak lepas dari berbagai problem. Tak heran, dari golongan ini bermunculan aliran yang tidak sepaham dengan golongan Syi'ah. Diantara golongan Syi'ah itu adalah, *pertama Az-Zaidah*. Golongan didasarkan atas nama Zaid bin Zainul Abidin bin Hasan bin Ali. Golongan ini lebih dekat *Ahlussunah Wal-jama'ah* dan tidak membenarkan pengakuan sifat-sifat yang berlebihan, yang diberikan kepada Ali, seperti anggapan bahwa Ali adalah seperti sifat-sifatnya Tuhan. *Kedua, Al-Imamiah*. Golongan ini menetapkan bahwa imam itu hanya 12 orang saja. Diantaranya seorang imam yang ditunggu kedatangannya ke dunia ini. Padahal imam itu telah mati. Ada golongan yang menunggu Ja'far As-Shadiq, Muhammad bin Abdullah bin Hasan, dan Muhammad Al-Mahdi. *Ketiga, Al-Isma'iliyah*, yaitu golongan yang mengimami Isma'il bin Ja'far Ash-Shadiq. Salah satu faham dan konsepsi dari golongan ini adalah menganggap bahwa ahli-ahli falsafah itu sebagai Nabi. Kata mereka "tidak ada artinya bagi kita menjadi pemimpin-pemimpin ini, berpedoman atas segala yang disebutkan dalam Al-Qur'an itu. Karena Al-Qur'an itu hanya tanda-tanda bagi setiap sesuatu yang tidak diketahui hakikatnya, kecuali orang-orang yang jiwa dan hatinya sudah bersih". *Ibid*, hlm. 96.

perbedaan pemahaman mengenai suatu hukum yang berkaitan dengan permasalahan umat. Perbedaan pemahaman maupun penafsiran diantara aliran teologi dalam Islam pada dasarnya dilatarbelakangi oleh ketidakpuasaan masing-masing pihak terhadap kondisi perpolitikan umat Islam saat itu.

Kelahiran Syiah dan Cermin Pertikaian Politik

Kemunculan aliran teologi dalam Islam harus dipahami sebagai sebuah keniscayaan sejarah yang tidak bisa ditolak oleh siapa pun, termasuk kelompok keagamaan yang merasa dirinya paling benar di antara kelompok lain. Menolak kelahiran aliran-aliran dalam teologi Islam sama halnya dengan mengabaikan fitrah kemanusiaan. Ini karena, aliran dalam teologi Islam adalah bagian dari anugerah Tuhan kepada umat manusia untuk saling menghargai satu sama lain tanpa harus saling menghantam dan membunuh sebagaimana yang sering terjadi pada masa sekarang.

Begitu juga dengan sejarah kemunculan Syiah yang menjadi bagian dari aliran teologi Islam, sesungguhnya tidak lepas dari persoalan politik tentang kepemimpinan umat Islam. Persoalan itu muncul karena adanya perebutan kepemimpinan atau khilafah antara Ali bin Abi Thalib dengan Mua'wiyah bin Abi Sufyan. Persoalan politik tentang kepemimpinan ternyata berubah sedemikian cepat menjadi persoalan teologi yang membawa aroma konflik di kalangan umat Islam sendiri.

Faktor-faktor politik dapat memunculkan mazhab-mazhab di lingkungan umat Islam, khususnya pada awal-awal perkembangannya. Persoalan *imamah* (khilafah)⁸ menjadi persoalan tersendiri dan khas yang menimbulkan perbedaan pendapat, bahkan perpecahan di kalangan umat Islam. Persoalan ini muncul karena umat Islam menyadari bahwa khalifah adalah *imamah* ilahi, yang memiliki tujuan untuk mengembangkan dan menegakkan kultur, menegakkan perdamaian, serta menjamin manusia menjadi masyarakat yang tertib dan lebih jauh lagi memelihara Islam di muka bumi.⁹ Namun, tujuan ini telah berubah secara drastis yang disebabkan oleh kepentingan dari kelompok tertentu, yang pada akhirnya memunculkan pertentangan politik (*political controversy*) dan menjurus

8 Ibnu Taimiyah selalu membedakan antara *imamah* dan khilafah. Istilah *imamah* berarti negara dan dapat pula dikenakan pada rezim kenabian. Istilah khilafah semata-mata tertuju kepada masa-masa setelah Nabi wafat. *Imamah* menurut kronologis sejarah Islam, dipergunakan secara eksklusif untuk menyatakan negara di dalam semua pengertian hukum, teologis, politis, dan filosofisnya. Lihat Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*, terj. (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 120-124.

9 Syed Ameer Ali, *Api Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2004), hlm. 464-470.

pada sikap saling menyalahkan diantara mereka.

Harus diakui persoalan politik dalam Islam memang menjadi persoalan fundamental yang muncul sebagai dampak dari perebutan kekhalifahan diantara para sahabat Nabi sendiri. Persoalan politik telah membawa umat Islam pada satu titik kemunduran yang membawa perpecahan dan konflik berkepanjangan yang hingga sekarang dampaknya masih bisa dirasakan. Masalah kepemimpinan sekarang pun terus menjadi perdebatan yang tak kunjung usai karena menyangkut masa depan umat.

Problem politik tentang kepemimpinan adalah cikal bakalnya lahirnya aliran teologis dalam Islam yang berkembang pesat dan menyeluruh di kalangan umat Islam saat itu. Banyak dari golongan umat Islam yang masih berbeda pandangan tentang siapa khalifah yang sebenarnya. Apalagi Rasulullah tidak memberi isyarat untuk mengangkat seseorang pengganti dan juga tidak menentukan (sistem) pemilihan penggantinya. Tidak heran bila muncul semangat sukuisme ketika Nabi Muhammad wafat. Bagi golongan Syi'ah, Ali adalah khalifah yang betul-betul sah dan tidak bisa tergantikan oleh golongan manapun. Hal ini berdasarkan pada fakta bahwa Ali dipilih secara langsung oleh seluruh umat Islam sebagai pengganti Utsman Bin Affan yang meninggal dunia karena terbunuh oleh musuh-musuhnya. Demikian pula dengan dukungan kaum Quraish yang mengangkat Abu Bakar sebagai khalifah dan terbunuhnya Utsman menjadi titik permulaan berlarut-larutnya perpecahan di antara kaum muslimin sendiri.¹⁰

Ketika Utsman terbunuh, barulah Ali menduduki posisi penting sebagai khalifah karena dianggap sangat pantas mewarisi tahta kepemimpinan umat Islam. Perkembangan politik yang demikian, membuat Mu'awiyah tidak puas dengan kekhalifahan Ali, karena dianggap tidak mampu menyelesaikan persoalan siapa pembunuh Utsman sebenarnya. Mu'awiyah sebagai Gubernur Damaskus menuntut kepada Ali supaya menghukum pembunuh-pembunuh Utsman, bahkan ia menuduh Ali turut campur dalam pembunuhan Utsman. Tuduhan seperti semakin memperuncing persoalan antara pihak Ali dan Mu'awiyah.

Dari sini ketidakpuasan Mu'awiyah terhadap kepemimpinan Ali sebagai khalifah pada gilirannya memunculkan konflik dan peperangan yang sangat

10 Pada masa ini begitu tampak pertentangan politik dalam sejarah awal Islam. Terbunuhnya Usman semakin memperjelas munculnya pertentangan politik di kalangan umat Islam, karena dalam masa kepemimpinannya dipandang bersikap nepotisme dengan mengangkat orang-orang yang bermental korup. *Ibid*, hlm. 480.

sengit di antara dua golongan. Peperangan yang dinamakan dengan Siffin ini, menjadi peperangan yang tidak pernah terlupakan dalam sejarah Islam. Pada peperangan itu, pihak Mua'wiyah semakin terdesak karena tidak mampu menahan segala serangan dan gempuran yang dilancarkan pasukan Ali bin Abi Thalib. Pada akhirnya, tangan kanan Mu'awiyah meminta berdamai dengan mengangkat kitab suci al-Qur'an ke atas. Dalam posisi terpaksa, Ali akhirnya menerima permintaan Mua'wiyah untuk berdamai dengan mengadakan apa yang disebut dengan arbitrase.

Perundingan dengan jalan arbitrase pun dimulai untuk mengadakan beberapa kesepakatan yang dianggap penting bagi terjalannya perdamaian di antara dua golongan. Dalam usaha perdamaian itu, Mu'awiyah mengutus Amr bin Ash, sementara Ali menyerahkan sepenuhnya kepada Abu Musa al-Asyari. Dalam catatan sejarah disebutkan bahwa kedua golongan mencapai kesepakatan atau kemufakatan untuk menjatuhkan kedua pemimpin tersebut. Sebagai orang yang tertua, Abu Musa diberikan kesempatan pertama untuk mengumumkan kepada semua umat Islam tentang sebuah putusan menjatuhkan kedua pemuka agama yang saling bertentangan dan berkonflik tiada henti. Berbeda dengan Amr bin Ash yang hanya sepakat untuk penjatuhan Ali dari tampuk kekhalifahan, tetapi menolak dengan tegas menjatuhkan Mu'awiyah.¹¹ Hasil perundingan itu pun menguntungkan Mu'awiyah, sementara Ali merasa ditipu dengan peristiwa yang sangat memalukan dalam sejarah peradaban Islam. Dengan segala kekohonnya, ternyata Ali tidak mau patuh dengan keputusan penjatuhan dirinya dan tidak menolak untuk meletakkan jabatannya sebagai khalifah.

Keputusan Ali untuk menerima perdamaian dari pihak Mu'awiyah sebenarnya dalam keadaan terpaksa sehingga banyak dari golongan umat Islam yang merasa tidak puas dengan kepemimpinan Ali akibat keputusannya yang merugikan masa depan umat Islam sendiri. Barangkali peristiwa inilah yang pada gilirannya melahirkan aliran-aliran teologi dalam Islam sebagai sebuah embrio yang berpengaruh langsung terhadap masa depan umat. Salah satunya adalah golongan yang mengatasnamakan dirinya sebagai golongan khawarij, yakni orang-orang yang keluar dan memisahkan diri atau *secerders*. Dalam pandangan mereka, Ali telah melakukan sebuah keputusan yang salah dan melakukan dosa besar dengan keputusannya yang tidak dilakukan dengan pertimbangan yang sangat matang.

11 *Ibid.*, hlm. 353.

Setelah Ali tersingkir dari kursi kekhalifahan, Mu'awiyah pun diangkat menjadi khalifah. Pada kepemimpinan Mu'awiyah inilah, muncul golongan-golongan politik di lingkungan umat Islam, seperti Syiah, Khawarij, dan Murjiah. Berawal dari persoalan politik akhirnya berubah menjadi persoalan teologis, di mana masing-masing kelompok saling menuduh dan mengeluarkan hukuman dengan tuduhan-tuduhan kafir, dosa besar, dan sampai memunculkan persoalan perbuatan manusia, apakah dari Tuhan atau dari diri manusia sendiri.¹² Persoalan teologis ini menjadi sejarah kelam bagi umat Islam, karena berkembang sikap pengkafiran (*takfir*) dari masing-masing kelompok yang merasa dirinya paling benar di antara kelompok lain.

Di sinilah persoalan politik memunculkan pula persoalan teologis yang mempengaruhi persatuan umat Islam. Misalnya, kaum Khawarij yang menolak Mu'awiyah sekaligus membenci Ali dengan membawa fanatisme berlebihan dan melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa Mu'awiyah dan Ali adalah berdosa atau dalam teologi Islam masuk katagori kafir.¹³ Istilah kafir di sini, menurut Asy-Syahrastani dikenakan kepada seorang muslim yang melakukan dosa besar,¹⁴ namun pandangan teologis ini ditentang oleh Syiah sebagai pengikut setia Ali, yang dipandang sebagai pewaris dan pengganti yang sah setelah Rasulullah wafat untuk menjadi khalifah.¹⁵

Lambat laun kaum Khawarij pecah menjadi beberap sekte. Konsep kafir bukan lagi hanya orang yang tidak bisa menentukan hukum dengan al-Qur'an, tetapi orang yang berbuat dosa besar, yaitu *murtakib al-kabar'ir* atau *capital sinners*, juga dipandang kafir.¹⁶ Pemahaman kaum Khawarij bagi orang yang berbuat dosa besar terus dikembangkan di tengah-tengah kehidupan umat Islam. Bagi golongan ini, orang yang melakukan dosa besar adalah kafir, yakni keluar dari Islam.

Setelah pertentangan antara Syiah dan Khawarij, lalu muncullah aliran lain yang muncul saat umat Islam sedang mengalami krisis kepemimpinan akibat perebutan kepemimpinan antara Ali dan Mu'awiyah. Aliran teologi yang

12 Harun Nasution, *Teologi Islam: Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 6-9.

13 Carl Brockelmann (ed.), *History of The Islamic Peoples*, (London: Routledge dan Kegan Paul, 1980), hlm. 128.

14 Asy-Syahrastani, *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitab al-Milal wa An-Nihal*, terj. A.K. Kazi dan J.G. Flynn, (London: Kegan Paul International, 1984), hlm. 98.

15 *Ibid.*, hlm. 125.

16 *Ibid.*, hlm.11.

dimaksud adalah bernama Murjiah yang memiliki konsep dan faham bahwa yang berbuat dosa besar tetap masih mukmin dan bukan dihukumi kafir sebagaimana golongan Khawarij. Konsep aliran Murjiah ini pada akhirnya juga harus bertentangan langsung dengan golongan Syiah yang merupakan golongan pendukung khalifah Ali bin Abi Thalib, karena tidak sesuai dengan ajaran Islam yang sebenarnya.

Ketika golongan Khawarij dan Murji'ah berbeda pemahaman tentang orang yang melakukan dosa besar, maka muncullah aliran yang ketiga, yakni golongan Mu'tazilah. Berbeda dengan kedua aliran teologi di atas, Mu'tazilah menegaskan bahwa orang yang berdosa bukan kafir, tetapi juga bukan mukmin. Pemahaman golongan Muktazilah ini berada di antara dua posisi mukmin dan kafir yang dalam bahasa Arab disebut dengan istilah "al-manzilah bainal-manzilitain" (posisi diantara dua posisi).¹⁷ Berbedanya pemahaman dari ketiga aliran teologi ini, pada dasarnya dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan masing-masing aliran terhadap kondisi perpolitikan umat Islam saat itu sehingga muncullah perbedaan pendapat dan interpretasi yang sangat tajam di kalangan umat Islam sendiri.

Permulaan munculnya perpecahan di kalangan umat Islam, sebenarnya sudah terjadi pada saat Nabi Muhammad wafat. Tetapi perpecahan itu reda, karena terpilihnya Abu Bakar sebagai pengganti Nabi. Munculnya Abu Bakar sebagai khalifah, ternyata memunculkan banyak tantangan yang datang dari berbagai pihak, termasuk umat Islam sendiri. Tantangan itu berupa orang-orang murtad yang keluar dari Islam, munculnya Nabi palsu yang bernama Musailamah al-Khazzab, dan orang-orang yang enggan membayar zakat. Persoalan ini bagi khalifah Abu Bakar merupakan persoalan dilematis dan krusial. Sebab dianggap akan mengganggu stabilitas dan ketentraman di kalangan umat sendiri.

Demikian juga dengan khalifah setelah Abu Bakar wafat. Banyak bermunculan persoalan yang pada gilirannya berimplikasi pada disintegrasi di kalangan umat Islam. Sampai mencapai titik klimaksnya, ketika kekhalifahan dipegang oleh Utsman bin Affan. Pada masa Kekhalifahan usman bin Affan, perkembangan perekonomian umat Islam semakin pesat. Hal ini tidak lepas dari peran sentral (*the role of central*) Utsman yang menitikberatkan pada kesejahteraan dan kemakmuran umat Islam. Tetapi karena berkembangnya fitnah pada saat itu, membuat Utsman bin Affan mati terbunuh oleh kalangan pemberontak yang

17 *Ibid.*

tidak puas dengan strategi kepemimpinan (*leadership strategy*) yang dilaksanakan Utsman.

Setelah Utsman wafat, maka sebagai pengganti mutlak adalah Ali. Tetapi terpilihnya Ali tidak sepenuhnya disetujui oleh pihak umat Islam. Sebab, mereka menyangka bahwa Ali juga ikut campur atas terbunuhnya Utsman sebagai khalifah. Semenjak itulah, mulai muncul aliran-aliran yang mengatasnamakan dirinya sebagai pihak yang merasa paling benar.

Ironi Takfir dalam Islam

Sebelum lebih jauh mengurai pentingnya mengarifi eksistensi Syiah di tengah-tengah kehidupan berbangsa dan bernegara, saya akan menyuguhkan sebuah perdebatan tentang persoalan teologis yang menjadi cikal bakal lahirnya beragam aliran, khususnya kelahiran Syiah dalam dinamika kepemimpinan Islam. Perdebatan ini saya kira menjadi menarik ketika ditarik pada suatu isu mengenai kekufuran dan keimanan yang merupakan potret pergulatan teologis setiap manusia dalam meyakini atau tidak meyakini konsep tentang ketuhanan. Saya ingin menunjukkan bahwa perdebatan ini tidak kalah pentingnya ketika kita mengeksplorasi dimensi-dimensi teologis yang mengiringi lahirnya aliran-aliran dalam sejarah Islam.

Sebelum terjadi perpecahan antar umat Islam sepeninggal Nabi Muhammad Saw, pertikaian politik memang lebih dominan ketimbang pertikaian teologis. Namun, di sini saya tidak ingin lebih jauh mengulas pertikaian politik tersebut karena itu merupakan bagian pemicu (*trigger*) lahirnya perpecahan di kalangan pemimpin umat Islam. Saya ingin fokus pada penjelasan mengenai perdebatan seputar kekufuran dan keimanan yang menjadi persoalan teologis sehingga memunculkan banyak aliran yang cukup mewarnai geliat pemikiran Islam klasik sampai sekarang. Perbedaan pemahaman dalam berbagai aliran yang muncul harus disikapi dengan arif dan bijaksana. Pluralitas dan perbedaan jangan sampai dijadikan sebagai perpecahan dan ancaman atas keamanan dominasi otoritas, apalagi sampai melakukan klaim pengkafiran terhadap kelompok lain dan hal ini menjadi malapetaka bagi kaum beriman.

Ketidakmampuan menerima pluralitas menyebabkan suatu kelompok melakukan *takfir* (pengkafiran) terhadap kelompok lain. Pada awalnya, *takfir* merupakan masalah teoritik yang berkaitan langsung dengan konsep keimanan, namun dalam perjalanannya, *takfir* lebih bersifat politis yang menyangkut

kepentingan-kepentingan kelompok tertentu. Dalam sejarah Islam, *takfir* telah terbukti menjadi senjata yang sangat berbahaya bagi eksistensi kelompok lain, karena terdapat kelompok tertentu yang sangat fanatik sehingga dengan membabi buta menghakimi perbedaan pemahaman dan pemikiran, terutama berkaitan dengan perbedaan penafsiran ajaran agama-agama. Orang yang berbeda paham, dengan mudah dianggap sesat dan harus ditumpas dari permukaan. Bagi mereka, hanya pendapat mereka saja yang paling benar dan mewakili kebenaran agama sehingga tidak ada kebenaran lain di luar keyakinan mereka.¹⁸

Perdebatan teologis ini menjadi persoalan yang sangat krusial dalam sejarah pemikiran Islam, karena berkaitan langsung dengan dimensi keimanan umat. Dalam kehidupan sekarang, masalah *takfir* senantiasa mewarnai kehidupan umat beragama, bahkan dalam Islam pun terjadi beragam pemikiran yang berbeda. Di situlah terdapat dua dimensi yang mempengaruhi perdebatan teologis dalam Islam yang melahirkan berbagai macam penafsiran, yaitu tentang kekufuran dan keimanan. Perdebatan ini menjadi satu episentrum yang berimplikasi pada gejolak pemikiran tentang pengkafiran terhadap kelompok agama lain. Pengkafiran atau *takfir* dalam Islam menjadi sindrom yang menakutkan bagi terjadinya perpecahan antar sesama umat sehingga menjadi sebuah problem tersendiri.

Perdebatan teologis ini sebenarnya merupakan bagian dari problem politik pengkafiran yang dilakukan kelompok tertentu dalam sejarah pemikiran Islam. Intinya, persoalan teologis merupakan buah dari pertikaian politik yang mempengaruhi kepentingan kelompok dengan mengatasnamakan kepentingan aliran yang sudah muncul dan mewarnai perpolitikan dalam Islam, khususnya sepeninggalan Nabi Muhammad. Masalah pengkafiran atau *takfir* menjadi isu yang sangat hangat dalam perbincangan kepemimpinan setelah wafatnya Nabi Muhammad sehingga memberikan peluang lahirnya aliran-aliran baru sebagai tandingan untuk membendung pemikiran-pemikiran yang dianggap berlawanan dan bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam.

Dalam perdebatan teologis, masalah kekufuran dan keimanan sebenarnya adalah dua dimensi yang saling bertentangan atau bertolak belakang. Kekufuran sering dikaitkan dengan masalah keimanan seseorang yang masih labil atau terjebak dengan perbuatan syirik. Sementara, keimanan meniscayakan adanya

18 Muhammad Yunis, *Politik Pengkafiran dan Petaka Kaum Beriman: Sejarah, Politik, dan HAM*, terj. Dahyal Afkar, (Yogyakarta: Pilar Media, 2006), hlm. VI.

perbuatan yang nyata dalam kehidupan, semisal keimanan itu kadang terus naik, namun tidak jarang mengalami penurunan. Dalam perdebatan teologis, kekufuran dapat dipahami dengan keluarnya seseorang dari ajaran Islam, karena dianggap menyimpang dari *mainstream*. Syirik adalah adalah satu perbuatan dosa besar yang tidak mungkin diampuni oleh Tuhan. Perdebatan tentang kekufuran ini muncul di tengah pertikaian politik yang melanda umat Islam sepeninggalan Nabi Muhammad.

Terjadinya pertikaian politik yang berakibat pada persoalan teologis, menyebabkan diskursus kekufuran seolah menjadi perdebatan sentral dalam hiruk-pikuk kepemimpinan Islam awal. Berbagai penafsiran tentang kufur mulai dilakukan, termasuk pandangan Abdurrahman Abdul Khalid yang memahami *kufur* dengan sebutan keluar dari landasan keimanan yang dibawa langsung oleh Nabi Muhammad Saw. Orang-orang yang keluar dari Islam disebut kafir, karena ia melihat dalil-dalil Allah yang mendorongnya untuk beriman, tetapi tetap berbuat kebatilan dan tidak mau mengikuti sunnah Nabi. Istilah "*al-kufr*" (kekufuran), terkadang pula digunakan untuk menerangkan tidak adanya karakter iman atau menyimpang dari keimanan yang sejati.

Perdebatan tentang kekufuran ini membawa kita pada satu persoalan teologis yang hendak mempertanyakan keimanan seseorang masih ada atau tidak. Jika *kufur* diartikan sebagai ketiadaan iman, apakah ketiadaan iman itu akibat keraguan, *jahl basith* (kebodohan sederhana), atau karena *jahl murakkab* (kebodohan rangkap), atau pun timbul dari kecondongan yang menyimpang dari iman secara sengaja dan angkuh? Seringkali istilah kufur digunakan dalam kondisi keangkuhan dan pembangkangan. Atas dasar ini, maka kufur merupakan perkara nyata yang berlawanan dengan iman.

Terkait dengan masalah takfir dalam Islam, sesungguhnya menjadi sebuah ironi yang tidak bisa terlupakan. Bermula dari persoalan politik, akhirnya berubah menjadi persoalan teologis, di mana masing-masing saling menuduh dan mengeluarkan hukum dengan tuduhan-tuduhan kafir, dosa besar, dan lain sebagainya.¹⁹ Semisal, khawarij yang menolak Muawiyah sekaligus membenci Ali dengan membawa fanatisme berlebihan. Kalangan Khawarij berpandangan bahwa Muawiyah dan Ali sama-sama besar. Tentu saja pandangan teologis ini ditentang keras oleh Syiah yang menjadi pengikut setia Ali.

Pandangan semacam ini tentu saja ditentang oleh golongan Murjiah. Bagi

19 Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mukhtazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987), hlm. 6-9.

golongan Murjiah, dasar keselamatan adalah iman. Selama masih ada iman di hati, setiap perbuatan maksiat tidak akan mendatangkan kemudharatan pada diri seseorang. Golongan Murjiah mengatakan tidak semua maksiat bisa menyebabkan kekufuran dan kesengsaraan abadi bagi manusia. Dari sisi lain, tidak benar pula jika dinyatakan bahwa sekadar iman akan mengakibatkan diampuninya segala dosa dan maksiatnya, dan dengan hanya imanlah maksiat itu tidak berarti apa-apa.

Mengarifi Syiah sebagai Cermin Pluralitas Keyakinan: Sebuah Epilog

Sebagai bagian penutup dalam pembahasan ini, saya tidak ingin terjebak dengan klaim kebenaran dengan munculnya aliran teologi dalam Islam yang berkembang pesat setelah terjadinya perebutan kepemimpinan antara Ali dan Mu'awiyah. Saya ingin mengarifi Syiah sebagai sebuah aliran yang lahir dari rahim Islam dan menjadi bagian dari pluralitas aliran yang berkembang di Indonesia. Sebagai sebuah aliran dalam Islam, Syiah tidak bisa selalu diklaim sesat dan menyesatkan, karena Tuhan sangat membenci hambanya yang angkuh secara spiritual.

Mengenai perbandingan Syiah dan Sunni, saya mencermati lebih banyak persamaannya dibanding perbedaannya. Perbedaan yang mungkin cukup mencolok adalah dalam masalah fikih (yurispensi Islam). Syiah memiliki ulama-ulama fikih yang berbeda dengan ulama-ulama Sunni. Dalam Islam, perbedaan soal penetapan hukum bukan sesuatu yang sangat prinsipil.

Perbedaan lain yang kita kenal adalah soal pergerakan. Sebagian orang mengenal Syiah sebagai gerakan politik ketimbang aliran atau mazhab keagamaan. Bahkan, sejarah Syiah banyak diidentikkan dengan upaya-upaya merebut kekuasaan. Sementara, Sunni yang menjadi cermin kelompok Islam sangat konsen pada masalah hukum dan keagamaan.

Dalam konteks Indonesia, Syiah selalu menjadi korban diskriminasi dari kelompok mayoritas. Sepertinya kelompok minoritas selalu menjadi korban ketidakadilan dan arogansi penguasa. Negara yang mestinya bersikap adil dan mengayomi minoritas malah menjadi instrumen atau alat untuk menghakimi kelompok minoritas secara masif dan sistematis. Hal ini menjadi ironi di negeri toleran yang semestinya tetap menjunjung tinggi nilai-nilai keadaban dan kemejemukan.

Hemat saya, kelompok minoritas seperti Syiah yang ada di Indonesia tidak boleh diganggu, apalagi dicap sebagai kufur dan bertentangan dengan ajaran Islam. Sebagai bangsa yang majemuk, negara memiliki kewajiban untuk melindungi kelompok minoritas yang hidup di tengah-tengah masyarakat dan menjamin kehidupan beragama yang harmonis dalam bingkai kebhinnekaan.

Sebagaimana diketahui, tidak ada istilah yang mengatakan bahwa Islam dan Syiah bertentangan dari doktrin teologis maupun ajaran. Di dunia ini, tidak ada yang namanya Syiah-Kristen, Syiah-Hindu, Syiah-Buddha, Syiah-Konghucu, Syiah-Yahudi atau yang lainnya. Yang ada hanyalah Syiah-Islam, seperti halnya Sunni yang mencerminkan nafas Islam. Tidak heran bila klaim sesat terhadap Syiah merupakan bagian dari pengingkaran terhadap kebebasan berkeyakinan. Kelompok minoritas, seperti Syiah juga mempunyai hak hidup dengan damai dan diberi kebebasan untuk memilih kepercayaan sesuai dengan kebenaran hatinya.

Tidak heran bila klaim sesat terhadap Syiah merupakan bagian dari pengingkaran terhadap kebebasan berkeyakinan. Kelompok minoritas, seperti Syiah juga mempunyai hak hidup dengan damai dan diberi kebebasan untuk memilih kepercayaan sesuai dengan kebenaran hatinya. Jika ada tokoh bangsa yang mengatakan bahwa kelompok Syiah bertentangan dengan ajaran Islam, berarti ia melawan konstitusi.

Dalam konstitusi kita, jaminan anti-diskriminasi atas dasar agama dan kepercayaan sudah cukup kuat dan menjanjikan. Pasal 28 (e), Ayat 1 dan 2 UUD 1945 menyebutkan bahwa “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.”



Daftar Pustaka

- Al-Nemr, Abdul Mun'eim, *Sejarah dan Dokumen-dokumen Syi'ah*, T.tp.: Yayasan Alumni Timur Tengah, 1988.
- As-Syahrastani, *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sect in Kitab AL-Milal wa An-Nihal*, ter. A.K. Kazi, London: Kegan Paul International, 1984.
- Brockelmann, Carl (ed.), *History of The Islamic Peoples*, London: Routledge dan Kegan Paul, 1980.
- Ghazali, Adeng Muchtar, *Perkembangan Ilmu Kalam: Dari Klasik Hingga Modern*, Bandung: Pustaka Setia, 2003.
- Khan, Qamaruddin, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*, terj. Bandung: Pustaka, 1983.
- Mu'in, Thaib Thahir Abdul, *Ilmu Kalam*, Jakarta: Widjaya, 1996.
- Nasution, Harun, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktazilah*, Jakarta: UI Press, 1987.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986.
- , *Teologi Islam: Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986.
- Soe'yb, HM. Joesoef, *Pertumbuhan dan Perkembangan Aliran-Aliran Sekte Syiah*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1982.
- Syed Ameer Ali, *Api Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2004.
- Watt, W. Montgomery, *Pemikiran Teologis dan Filsafat Islam*, terj. Umar Basakin, Jakarta: P3M, 1987.
- Yunis, Muhammad, *Politik Pengkafiran dan Petaka Kaum Beriman: Sejarah, Politik, dan HAM*, terj. Dahyal Afkar, Yogyakarta: Pilar Media, 2006.

AKAR IDEOLOGIS KONFLIK SUNNI-SYIAH

Jalaluddin Rakhmat

“ Nothing has been more corrosive to the stability and modernization of the Arab world, and the Muslim world at large, than the billions and billions of dollars the Saudis have invested since the 1970s into wiping out the pluralism of Islam – the Sufi, moderate Sunni and Shiite versions – and imposing in its place the puritanical, anti-modern, anti-women, anti-Western, anti-pluralistic Wahhabi Salafist brand of Islam promoted by the Saudi religious establishment.”

Thomas L. Friedman, “Our Radical Islamic BFF, Saudi Arabia,” *NY Times*, 2 September 2015

Waktu itu, sepenggalah matahari naik, lebih dari dua juta orang memanjang seperti ular naga raksasa meliuk-liuk mulai dari Najaf sampai ke Karbala. Banyak orang tua yang bertelanjang kaki, terseok-seok dengan bersandar kepada tongkatnya; anak-anak muda yang berbaris rapi sambil memukuli dada mereka; anak-anak kecil yang meniru perilaku orang-orang dewasa di sekitarnya; dan bahkan orang-orang difabel yang ikut bergerak dengan semangat pantang mundur.

Suara gemuruh menyanyikan dan mengisahkan syahidnya Imam Husain memenuhi langit Iraq Selatan. Inilah panorama kaleidoskop dari peringatan Asyura pertama sejak jatuhnya rezim Ba’ath. Selama puluhan tahun, orang Syiah yang mayoritas di Iraq tidak diperkenankan memperingati hari keagamaan mereka. Tidak heran, jika hari itu mereka datang seperti gelombang manusia yang tak terhingga.

Pasukan Amerika yang masih berada di Iraq terperangah. Mereka baru tahu

bahwa di samping haji ada kumpulan manusia yang menandingi peziarah Hindu di Sungai Gangga. Bunyi sahut-sahutan tidak saja menampilkan identitas kelompok atau mazhab, tetapi juga ungkapan kebahagiaan karena baru saja dibebaskan dari tirani yang memasung mereka selama ini.

Tiba-tiba rangkaian ledakan, seluruhnya sembilan kali di sembilan tempat, memecakkan telinga dan membungkam semua teriakan. Tiga puluh menit ledakan bom, bom bunuh diri, granat, dan gelegar mortar. Sejenak semua terpaku, setelah itu panik. Mereka berlarian di tengah-tengah asap, reruntuhan, pecahan kaca dan logam, serta potongan-potongan tubuh. Menuju *'atabah muqaddasah*, bangunan-bangunan berkubah emas, tempat dibaringkannya para syuhada. Lebih dari 140 orang peziarah saat itu juga menjadi syuhada.

Segera setelah itu, Al-Qaidah mengaku bertanggung jawab dengan apa yang dikenal sebagai “Karbala Massacre”. Pembantaian Karbala yang terjadi pada pagi hari itu, 4 Maret 2004, 10 Muharam 1425H, merekonstruksi pembantaian keluarga Nabi di Karbala, 14 abad sebelumnya.

“Apa yang terjadi di Karbala pada abad ketujuh adalah kisah yang menjadi dasar perpecahan antara Sunni dan Syiah. Diceritakan dengan rincian yang hidup dan akrab dalam tarikh Islam masa-masa awal, kisah ini diketahui oleh semua Sunni di seluruh Timur Tengah, tetapi dipatrikan hanya pada hati orang Syiah. Kisah itu bukan sekedar bertahan lama, tetapi mengumpulkan daya emotif yang berputar secara spiral makin melebar, di mana masa lalu dan masa kini, keimanan dan politik, identitas personal dan pertobatan nasional berjaln berkelindan, “tuliskan Lesley Hazleton ketika ia menuturkan sejarah perpecahan Sunni-Syiah.¹

“Setiap hari Asyura, setiap bongkah bumi Karbala” bukan hanya semboyan tetapi telah menjadi *self-fulfilling prophecy*. Pembantaian ala Karbala terjadi di berbagai Negeri. Bukan hanya Iraq. Pada pertengahan Desember 2015, “*Nigerian Army killed thousands of Shia Muslims & buried them in mass graves*”, judul berita pada *American Herald Tribune*, 20 Desember 2015. Sebelumnya, kelompok radikal Boko Haram menyerang desa-desa yang dihuni orang Syiah dan membantai mereka.

BBC News 13 Mei 2015 melaporkan kejadian di Karachi tentang enam orang bersenjata yang menghentikan bis dan menembaki orang Syiah di dalamnya. 45

1 Lesley Hazleton, (2009-09-04). *After the Prophet: The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam* (pp. 2-6). Knopf Doubleday Publishing Group. Kindle Edition.

orang tewas seketika; 13 orang luka-luka parah. Saat itu juga ISIS dan salah satu sempalan Taliban mengaku bertanggung-jawab.

Situs *LUBP: Let Us Build Pakistan* melaporkan bahwa telah terjadi pembantaian orang Syiah di Pakistan secara sistematis dan massif, sehingga layak disebut sebagai genosida: “Empat puluh juta Syiah Pakistan adalah kelompok agama terbesar kedua setelah Muslim Sunni, tetapi terus menerus dipersekusi sebagai sasaran kekerasan yang mengakibatkan ribuan orang mati. Genosida terhadap Syiah tidak berkurang karena lembaga-lembaga Negara gagal total untuk melindungi Syiah dan memberikan perlakuan adil, sementara para pembunuhnya dibiarkan bebas.”² Para pembunuhnya, di luar ISIS, adalah *Sepah Sahabat*, Pembela Sahabat.

Masih dalam bulan Desember 2015, Menkopolkam, Luhut B. Panjaitan, menyatakan bahwa ISIS mengancam Indonesia dan menjadikan Syiah sebagai targetnya. Pengumuman ini disusul dengan penangkapan “calon-calon pengantin” yang akan melakukan bom bunuh diri agar dikawinkan dengan bidadari dari surga. Sebelumnya, gerakan yang menamakan dirinya ANAS- Aliansi Nasional Anti Syiah – mengadakan pertemuan dan seminar di mana-mana untuk membukan-islamkan Syiah dan membunuhnya.

Abu Jibril menyatakan bahwa mengkafirkan Syiah adalah wajib dan wajib pula dibunuh. Abu Jibril bahkan mengklaim itu adalah hadis Nabi Muhammad. Abu Jibril dalam orasinya mengulang-ulang klaim-klaim kesesatan-kesesatan Syiah, “Quran-nya tidak sama, rukun imannya tidak sama, nabinya tidak sama!” Beberapa orang menyambut pernyataannya itu dengan teriakan “Syiah kafir!”, “Syiah sama dengan Yahudi!”, atau “Syiah Setan!”³

Latar Belakang Ideologis Kelompok Radikal

Apa yang melahirkan gerakan radikal? Ketika ISIS, untuk selanjutnya kita sebut IS, secara tiba-tiba merebut daerah yang luas di sebelah utara Irak dan Suriah, para analis mengupas asal-usulnya dengan perspektif yang bermacam-macam. Ada yang menuding persaingan di antara Negara-negara yang bertetangga untuk memperebutkan akses pada minyak, gas alam, dan pipa-pipa minyak. Sebagian lagi menunjuk lemahnya lembaga-lembaga demokratis dan pemerintahan

2 <https://lubpak.com/wp-content/uploads/2012/07/Shia-Genocide-in-Pakistan.pdf>, diunduh 20 Desember 2015.

3 <http://aliansinasionalantisyah.blogspot.co.id/2014/05/catatan-buat-anas-jika-benar-beriman.html>, diunduh 20 Desember 2015.

yang korup; seraya menyalahkan Amerika yang menyebarkan demokrasi tanpa memperhatikan pentingnya menegakkan hak-hak sipil dan politik.⁴ Jessica Stern, peneliti Harvard, menuding kapitalis Amerika yang membiarkan negara-negara berkembang gagal menyejahterakan rakyatnya. Jika Amerika tidak memberikan prioritas pada pembangunan kesehatan, pendidikan, dan ekonomi, tulis Stern, “new Osamas will continue to arise.”

Menurut Garikai Chengu, juga peneliti di Harvard University, dalam *Global Research*, “Seperti Al-Qaidah, Islamic State (ISIS) itu *made-in-the USA*, sebuah instrument teror yang dirancang untuk memecah-belah dan menaklukkan Timur Tengah yang kaya minyak dan menangkal berkembangnya pengaruh Iran di wilayah tersebut”⁵

Michael Scheuer, anggota CIA antara 1982-2004, berkata bahwa Sunni dan Syiah harus dibiarkan saling berperang: “Yang ideal ialah IS masuk ke Baghdad karena Sunni akan membunuh Syiah. Itulah yang kita perlukan. Telah terbukti bahwa secara militer kita tidak mampu atau militer kita terbelenggu oleh para pemimpin politiknya, sehingga tidak bisa mengalahkan orang-orang ini. Tetapi harapan kita yang paling besar sekarang ini ialah mendorong Sunni untuk membunuh Syiah dan biarkan mereka kehabisan darah.”⁶ Jadi perpecahan Sunni dan Syiah adalah buatan Amerika.

Tetapi rekayasa Amerika, betapa pun cerdasnya, hanya bisa berhasil bila ia ditegakkan di atas predisposisi yang terdapat pada umat Islam sendiri. Sejarah menunjukkan bahwa peperangan antara Sunni dan Syiah sudah terjadi berulang kali jauh sebelum IS lahir. Jika IS semata-mata buatan Amerika, mengapa sambutan pada panggilan Khalifah al-Baghdadi bergema sejak pembantaian dalam konser musik di Paris sampai penembakan massal di San Bernardino di California, sejak kekejaman Boko Haram dalam membantai Syiah di Nigeria sampai muka dingin Mohammed Bouyeri ketika membunuh Theo Van Gogh, produser film, di Amsterdam, sejak Emwazi Jihadi John yang dibesarkan di London Barat sampai Abu Jibril yang berteriak di panggung-panggung Jakarta.

4 Jessica Stern, J.M. Berger, J. M. (2015-03-17). *ISIS: The State of Terror* (pp. 287-288). Harper Collins. Kindle Edition.

5 <http://www.globalresearch.ca/america-created-al-qaeda-and-the-isis-terror-group/5402881>, diunduh 16 Desember 2015.

6 Wawancara M. Scheuer dengan Cathy Newman di Channel 4. Buka https://www.youtube.com/watch?v=IJFRC5eh_o4.

Pasti ada sesuatu yang mengikat mereka secara universal, tanpa melihat ras, bangsa, dan tempat tinggal. Ikatan universal itu kita sebut saja *ideologi*. Secara singkat, Dore Gold, menyebutnya “ideologi kebencian” dan menyebut kerajaan Saudi sebagai “Hatred’s Kingdom.”⁷ Karen Armstrong juga menyebut Saudi Arabia sebagai kerajaan yang ditegakkan di atas Wahabisme, yang ia ekspor sebagai akar terorisme. “Walaupun IS tentu saja adalah gerakan Islam, ia bukanlah hal yang baru dan tidak juga tersembunyi pada lumpur masa lalu,” tulis Armstrong, “karena akarnya adalah Wahabisme, bentuk Islam yang dipraktekkan di Saudi Arabia dan dirancang hanya pada abad ke 18 Masehi.”⁸

Khaled Abou el-Fadl, sarjana Muslim di UCLA School of Law menegaskan bahwa al-Qaeda “dicantolkan” pada teologi yang adalah “*by product*” dari kemunculan dan akhirnya dominasi Wahabisme. Sheikh Hisyam al-Kabbani, ketua Islamic Supreme Council of America menandai Wahabisme sebagai “Modern outgrowth of a two-century-old heresy.” Utusan pemerintah Chechen ke Eropa, Haji Salih Brandt, melihat dengan cemas penyebaran Wahabisme di Kaukasus Utara:

“Seluruh agenda politik Fundamentalisme Wahabi (apa yang disebut Barat sebagai Islamisme)... adalah penyimpangan Islam yang diajarkan di Universitas Madinah di Saudi Arabia, disponsori oleh kerajaan Saudi dan dari situ diespor ke luar...Dari sinilah lahir Hamas, Taliban, Osama bin Laden, FIS (Front Islam), Sudan, dan sekarang gerombolan-gerombolan yang merambah Chechnya dan Daghestan.”

Tariq Ali, kolumnis, jurnalis, sastrawan, berasal dari Pakistan dan berbasis di London, menulis setelah jatuhnya Taliban, “pengerahan pasukan di Pakistan untuk memotong tentakel oktopus Wahabi bisa atau tidak bisa berhasil, karena kepalanya masih sehat wal afiat di Saudi Arabia, menjaga sumur-sumur minyak dan mengeluarkan tangan-tangan baru, serta dilindungi serdadu-serdadu Amerika dan markas USAF di Dhahran.”

Komentator *New York Times* untuk negeri-negeri Arab, Youssef M. Ibrahim

7 Dore Gold, *Hatred's Kingdom: How Saudi Arabia Supports the New Global Terrorism*. Washington DC: Regnery Publishing, 2004. Menarik untuk dikutipkan di sini pertemuan diplomatis antara Jeneral Anwar Eshki dari Saudi Arabia dengan Dore Gold, penasehat utama Netanyahu dari Israel pada Kamis, 4 Juni 2015. Gold dan Eshki sepakat untuk bekerja-sama menghadapi “perang ekspansionis Iran” yang memanjang dari Iraq, Syria, dan Yaman. Gold menyatakan, “Kami berdua sahabat Amerika. Kami berharap ini menjadi permulaan untuk lebih banyak lagi diskusi berkaitan dengan problem strategis bersama.” Lihat David E. Sanger, “Saudi Arabia and Israel Share a Common Opposition” the NY Times, 4 Juni 2015.

8 Karen Armstrong, “Wahabism to ISIS: How Saudi Arabia exported the main source of global terrorism”, *New Statesman*, 27 November 2015.

menegaskan, “Duit yang menaikkan kaum Wahabi dalam kekuasaan di seluruh dunia Arab adalah duit yang membiayai jaringan sekolah-sekolah fundamentalis dari Sudan sampai Pakistan Utara.”⁹

Pada Desember 2001, Sahr Muhammad Hatem, seorang dokter perempuan di Riyadh, dengan berani menulis surat pada surat kabar Arab di London dengan judul “*Our Culture of Demagogy has Engendered bin Laden, al-Zawahiri, and their ilk*”:

“...mentalitas kita semua sudah diprogram sejak kecil ketika masuk sekolah bahwa Islam adalah segala-galanya. Ditanamkan di dalam kepala kita yang kecil bahwa kita memonopoli nilai-nilai yang baik. Mereka mengajarkan kepada kita bahwa siapa saja yang bukan Muslim adalah musuh kita, bahwa Barat berarti keruntuhan, kefasikan, ketiadaan nilai-nilai, dan bahkan jahiliah itu sendiri. Siapa saja yang menghindari pemrograman seperti ini di sekolah akan menemuinya di masjid, atau melalui media atau melalui para pengkhotbah yang muncul di setiap sudut jalan. Inilah budaya yang telah membuat kita mampu menentukan nasib alam semesta. Kita menjadi masyarakat yang sepenuhnya tunduk kepada mereka yang berbicara atas nama agama. Dengan mentalitas seperti ini, apa yang bisa kita lakukan kepada mereka yang berkata bahwa Islam adalah solusi sambil tidak menawarkan solusi apa pun.

Kita semua memfokuskan perhatian pada Bin Laden dan orang-orang yang sejenisnya, tetapi kita tidak perhatikan orang-orang yang lebih berbahaya dari itu. Maksudku, orang-orang yang memenuhi kepala kita dengan retorika sejenis ini di sekolah, masjid, dan media, yang menyebarkan kata-kata tanpa ragu dan tanpa mempertimbangkan akibat-akibatnya dan tanpa memahami bahwa pada era ini seluruh dunia mendengar apa yang dikatakan...”¹⁰

Apa yang diajarkan di sekolah-sekolah dan madrasah-madrasah, mulai dari Arab Saudi sampai ke India dan Indonesia, sampai ke pusat-pusat Islam di seluruh dunia yang dibiayai Arab Saudi, adalah ideologi yang melahirkan orang-orang semisal Osamah dan al-Zawahiri.

Thomas L. Friedman, kolumnis *The New York Times*, menulis “Bukan kebetulan bahwa ribuan orang Saudi telah ikut serta dalam IS atau bahwa Negara-negara Teluk telah mengucurkan dananya kepada IS. Sebabnya ialah karena semua

9 Kutipan diambil dengan bebas dari Dore Gold, *the Hatred's Kingdom*, Kindle Edition. Location 132-156.

10 “Saudi and other Arab Intellectuals: The Fault Lies in Our Education Not in American Society,” *MEMRI: the Middle East Media Research Institute*. 14 Januari 2012.

kelompok jihadi ini –ISIS, Al-Qaeda, Front Nusra- adalah anak ideologis Wahabisme, *the ideological offspring of the Wahabism*, yang telah diinjeksikan oleh Saudi Arabia ke masjid-masjid dan madrasah-madrasah dari Maroko, Pakistan, sampai ke Indonesia”

Friedman mengutip berita dari *The Times*, Beirut, “Selama berpuluh tahun, Saudi Arabia telah menggelontorkan miliaran dolar minyaknya kepada organisasi Islam simpatisannya di seluruh dunia, diam-diam menjalankan diplomasi buku cek untuk melaksanakan agendanya. Lemari yang berisi ribuan dokumen Saudi yang dibocorkan Wikileaks mengungkapkan secara terinci bahwa tujuan pemerintah Saudi bukan hanya menyebarkan versi Islam Sunni yang kaku –walaupun ini tetap menjadi prioritas- tetapi juga melemahkan lawan utamanya: Syiah Iran.”¹¹

Ideologi kaum fundamentalis-radikal bermula dari Wahabisme. Dari mana Wahabisme berasal? Menurut Cole Bunzel, Wahabisme berasal dari Salafisme. Inilah yang menjadi dasar *the Islamic State*. Secara khusus, yang membedakan IS dengan al-Qaidah adalah ideologi mereka *al-Salafiyah al-Jihadiyah*. Pada pidato audionya tahun 2007, Al-Baghdadi menyeru “semua Sunni pada umumnya, dan anak-anak muda dari al-Salafiyah al-Jihadiyah khususnya di seluruh dunia”. Pada tahun yang sama wakil khalifah menggambarkan para pejuang IS sebagai “Salafiyah Jihadiyah masa kini” Al-Salafiyah al-Jihadiyah adalah bagian dari gerakan politico-teologis yang lebih umum, Salafiyah.¹² Pada bagian berikut, saya akan menjelaskan latar belakang politico-teologis ini sampai kepada zaman Rasulullah Saw teristimewa segera setelah wafatnya Nabi Saw.

Perkembangan Wahabisme: Dari Sunnisme, Salafisme, ke Salafiah-Jihadiah

Definisi yang netral tentang Wahabisme ialah gerakan pembaharuan Islam yang dinisbatkan kepada Muhammad bin Abd al-Wahhab. Wahabisme adalah penamaan yang keliru, kata para pengikutnya. Wahabisme bukan agama baru yang mengkultuskan Muhammad bin Abd al-Wahhab, tapi upaya dakwah untuk memurnikan ajaran Islam dari pencemaran-pencemaran yang masuk ke dalam ajaran Islam. Pencemaran yang paling berat ialah pencemaran tauhid. Para pengikutnya mengklaim dirinya sebagai ahli tauhid yang sejati. Mereka

11 Thomas L. Friedman, *op cit.*, the NY Times, 2 September 2015

12 Cole Bunzel, “From Paper State to Caliphate: the Ideology of the Islamic State.” *The Brookings Project on US Relations with the Islamic World*, Analysis Paper. No. 19, March 2015.

adalah *muwahhiduun*. Tauhid yang sejati atau Islam yang murni adalah yang dipraktekkan oleh generasi awal sejak zaman Nabi Saw sampai generasi ketiga Hijriah. Mereka adalah para pendahulu yang saleh, *al-Salaf al-Shalih*. Para pengikutnya lebih tepat disebut *Salafiah*.

Bagi para pengkritiknya, Wahabisme adalah gerakan sektarian yang dipimpin oleh pemimpin agama yang menolak semua ajaran Islam yang tidak sesuai dengan definisi mereka tentang kemusyrikan. Seperti dikatakan Hisyam Kabbani, wahabisme adalah perkembangan modern dari gerakan bid'ah yang berusia dua abad.

Saya tidak akan mengikuti definisi-definisi tersebut, tetapi akan melacak ajaran-ajaran pokoknya pada empat pilar Wahabisme: Sunnisme, Salafisme, Wahabisme, dan Salafiah-jihadiah.

Sunnisme

Pada zaman Nabi Saw, ada dua aliran pemikiran berkaitan dengan posisi Nabi Saw sebagai sumber syarak yang kedua setelah al-Quran. Sebagian sahabat memandang Nabi Saw harus diikuti dalam segala perilakunya, baik urusan aqidah, ibadah, maupun muamalah duniawiah. Semua perilakunya *nash*. Nabi Saw tidak berjihad. Nabi Saw maksum mutlak (tidak pernah salah sama sekali). Sahabat yang berada di kelompok ini termasuk tapi tidak terbatas pada keluarga Nabi Saw, Salman, Miqdad, Abu Dzar, Amar bin Yasir.

Sebahagian sahabat lagi meyakini Nabi Saw wajib dipatuhi hanya dalam urusan aqidah dan ibadah saja. Untuk urusan duniawi, para sahabat bukan saja boleh membantahnya, tetapi juga punya peluang untuk berjihad sendiri. Demikianlah, ketika Nabi Saw keliru dalam menganjurkan perkawinan kurma, sehingga satu musim panen kurma gagal, para sahabat dianjurkan untuk bertindak sendiri, "Antum a'lamu bi umuri dunyaakum." (Kamu lebih tahu tentang urusan dunia kamu). Terkadang Nabi Saw bertindak salah dan ditegur Tuhan; lalu sahabatnya bertindak dan Tuhan membenarkannya melalui ayat al-Quran. Menurut Ibn Umar, "Tidaklah orang (termasuk Nabi Saw) berkata tentang sesuatu dan Umar berkata tentang hal tersebut kecuali al-Quran turun seperti yang dikatakan Umar." Kesesuaian Umar dengan Al-Quran atau kesesuaian al-Quran dengan pendapat Umar disebut sebagai *al-muwâfaqât*. Sekedar contoh, Umar melarang mensalatkan orang munafiq dan Nabi Saw mensalatkaninya. Nabi Saw ditegur dan Umar dibenarkan dengan ayat Al-

Quran, al-Taubah 80.¹³

Di antara perintah Nabi Saw yang ditolak Umar bin Khathab dan sebahagian besar sahabat adalah perintah untuk menuliskan wasiat. Umar mengomentari perintah itu dengan mengatakan, “Nabi lagi meracau!” atau “Nabi Saw dikendalikan oleh demamnya.” Terjadilah pertikaian di antara sahabat Nabi Saw- sebagian mau mengikuti Umar dan sebahagian mau mengikuti Nabi Saw, sehingga Nabi menyuruh mereka semua meninggalkannya, “Tidak layak kalian bertengkar di hadapanku.” Hadis ini terkenal sebagai Tragedi Hari Kamis.¹⁴

Pada suatu hari para sahabat mengatakan bahwa Ali itu adalah penerima wasiat Nabi Saw; tetapi ‘Aisyah segera membantahnya¹⁵ Setelah Nabi Saw wafat, terbelahlah umat pada dua golongan: Pertama, kelompok yang meyakini bahwa Nabi Saw berwasiat atau tahu bahwa Nabi Saw berwasiat tapi meyakini bahwa wasiatnya itu hanyalah ijihad Nabi Saw, yang boleh dibantah; dan kedua, kelompok yang meyakini bahwa Nabi Saw berwasiat sebagaimana diperintahkan Al-Quran 2:180 dan pernyataan wasiatnya itu adalah nash yang wajib diikuti.

Kelompok pertama memegang kekuasaan pasca wafatnya Nabi Saw. Kelompok kedua berkuasa sebentar saja ketika Ali bin Abi Thalib menjadi khalifah. Setelah itu, dinasti Umayyah dan Abbasiyah melakukan persekusi terus menerus, berusaha menghabisi kelompok kedua secara konseptual maupun riil. Pada zaman Umayyah, para khatib diperintahkan untuk melaknat Ali bin Abi Thalib, di mimbar-mimbar dan di semua “public sphere”. Kecaman terhadapnya terus berlangsung sampai zaman Umar bin Abd al-Aziz.

Umar bin Abd al-Aziz memerintahkan agar kecaman itu diganti dengan pembacaan Q.S. Al-Nahl/16: 90. Ia menyebutnya sebagai *sunnah*, sebagai

13 Para ulama menulis beberapa kitab tentang al-Muwafaqat. Yang paling populer di antaranya adalah puisi yang ditulis oleh Jalal al-Din al-Suyuthi, *Qathf al-Tsamir fi Muwafaqat Sayyidina Umar bin al-Khathab*. Syaikh Muhammad al-Badr al-Din menulis syarahnya dengan judul *Fath al-Wahhab fi Muwafaqat Sayyidina Umar bin al-Khathab*. Kitab-kitab lain yang menuliskan kesesuaian al-Quran dengan ucapan Umar adalah Ibn al-Syannah, *al-Muwafaqat al-Umariyah fi al-Quran al-Karim*; Taqiy al-Din al-Dimsyaqi al-Shalhi, *Naqaisy al-Durar fi Muwafaqat Sayyidina Umar*; Abd al-Baqi bin Abd al-Baqi, *Iqtithaf al-Tsamir fi Muwafaqat Umar*.

14 Al-Bukhari meriwayatkan tujuh kali dalam Shahihnya: 1.Kitāb al-‘Ilm, Bab Kitābah Al-‘Ilm, Nomor 114; 2. Kitāb Jihād wa al-Sayr, Bab Hal yusyatasfa’u Ahl al-‘immah wa mu’āmalatuhum, nomor 3053; 3. Kitāb al-Jizyah wa al-Muwāda’ah, Bab Ikhrāj al-Yahūd min Jazīrah al-‘Arab; 4 dan 5. Kitāb Al-Magāzī, Bab Marāḍ al-Nabiyy wa Wafātih; 6. Kitāb al-Marḍā, Bāb Qawl al-Marīḍ; 7. Kitāb al-‘Iṣām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, Bāb Karāhiyat al-khtilāf.

15 Lidwa, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitab al-Waṣīyah ḥadīṣ # 3088; *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ḥadīṣ 2536; *Musnad Aḥmad* 22911.

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ زُرَّارَةَ، أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ، عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، عَنْ إِزْرَاهِيمَ، عَنِ الْأَسْوَدِ، قَالَ: دُكِّرُوا عِنْدَ عَائِشَةَ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانَ وَصِيًّا، فَقَالَتْ: " مَنَى أَوْصِيَ إِلَيْهِ، وَقَدْ كُنْتُ مُسْتَنْتَةً إِلَى صَدْرِي؟ - أَوْ قَالَتْ: حَجْرِي - فَدَعَا بِالطُّسْتِ، فَلَقْدَ انْخَنَثَ فِي حَجْرِي، فَمَا تَعَبَرْتُ أَنَّهُ قَدْ مَاتَ، فَمَنَى أَوْصِيَ إِلَيْهِ "

pengganti sebutan sunnah pada laknat terhadap Ali, yang menjadi sunnah *Bani Umayyah*. Para ulama yang mengutuk 'Ali di mimbar-mimbar dianggap sebagai ahli sunnah. Meninggalkan kutukan berarti meninggalkan sunnah.

“Ketika Umar bin Abd al-Aziz sampai dalam khotbahnya ke bagian melaknat Ali, ia menggantinya dengan membacakan Q.S.Al-Nahl /16:90. ‘Amr bin Syu’aib¹⁶ segera berdiri dan berkata: Ya Amirul Mukminin, *al-Sunnah, al-Sunnah*. Ia mendesak agar ‘Umar bin Abd al-Aziz mengucapkan laknat kepada ‘Ali, sebagai sunnah yang sudah dijalankan selama puluhan tahun. ‘Umar berkata, “Diam, semoga Tuhan memburukkan kamu. Laknat itulah bid’ah, bukan Sunnah. Lalu, ‘Umar menyelesaikan khotbahnya”¹⁷

Dari kutipan di atas, diketahui bahwa sebutan ahli sunnah dinisbatkan kepada kelompok yang menjalankan sunnah muawiyah dalam mengecam Ali dan kelompoknya. Kelompok pertama kelak disebut sebagai Ahli Sunnah atau Sunni. Kelompok kedua disebut sebagai Syiah. Pemerintahan boleh jadi tidak menyukai Syiah karena mengancam legitimasi mereka, tetapi selama ratusan tahun, kecuali sekali-sekali saja, rakyat dari kedua mazhab itu hidup berdampingan, bahkan saling bertukar informasi. Misalnya, Imam Malik dan Imam Abu Hanifah sempat belajar pada Imam Ja’far al-Shadiq; diikuti oleh murid-muridnya. Suasana berubah, ketika Ibn Taimiyah menulis dan berkhotbah pada abad ke-14. Ia wafat 1328 M.

Salafisme

Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan salafi sebagai “orang-orang Hanbali yang muncul pada abad keempat hijriah. Mereka mengaku bahwa pendapat mereka bersumber pada Imam Ahmad bin Hanbal, yang menghidupkan aqidah salaf dan memerangi selain dari itu. Kemudian mereka muncul kembali pada abad ketujuh hijriah ketika Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah al-Harra menghidupkan kembali Hanbaliyah dan sangat keras dalam mendakwahnya. Muncul lagi pada abad ke-12 hijriah di tangan al-Syaikh Muhammad bin Abd

16 ‘Amr bin Syu’aib bin Muhammad bin ‘Abdullah bin ‘Amr bin al-‘As (? – 118H/736M) menerima hadis dari ayahnya, dari kakeknya –yang menuliskan hadis- dari Nabi saw. Tidak ada kesepakatan –seperti biasa tentang kualitas hadisnya. Kata Ahmad bin Hanbal: Dia banyak meriwayatkan hadis munkar. Hadisnya ditulis, dijadikan pelajaran, tetapi tidak dijadikan hujjah. Kata al-Bukhari: Aku melihat Ahmad bin Hanbal, Ali bin al-Madini, Ishaq bin Rahawaih, Abu ‘Ubaid, dan umumnya sahabat-sahabat kami berhujjah dengan hadis ‘Amr bin Syu’aib, dari bapaknya, dari kakeknya. Tidak seorang pun kaum muslim yang meninggalkannya.” *Tahzib al-Kamâl*, 4, 5602.

17 Yahya bin al-Husain al-Syajari, *Kitâb al-Āmâlî*, 1 (Beirut: Alam al-Kutub, 1403/1983), h. 153.

al-Wahhab di jazirah Arab.”¹⁸

Hanbaliisme lebih pembela orthodoxy (aqidah yang benar) ketimbang orthopraxi (perilaku yang benar). Kebanyakan Maliki dan Syafii mengikuti fiqih imam-imam mereka tetapi secara aqidah mengikuti Al-Asy’ari. Tetapi kebanyakan Hanbali mengikuti Ahmad bin Hanbal baik dalam aqidah maupun fiqih. Alkisah, Ibn Nasir adalah pengikut Syafi’i di Baghdad. Ia mengaku mengikuti aqidah al-Asy’ariyah. Pada suatu malam, keyakinannya digoncangkan oleh mimpi. Dalam mimpinya Nabi Saw menyuruhnya untuk mengikuti ajaran Abu Manshur al-Khayyath (m. 1106). Ketika ia bangun, ia segera mencari Abu Mansur di masjid dan menjelaskan mimpinya. Abu Manshur menyarankan pada anak muda itu agar dalam *furu’* (fiqih) ia mengikuti Syafi’i, tetapi dalam *ushul* ia mengikuti Ahmad bin Hanbal. Ibn Nashir berkata, “*mā urīd akīnu lawnayn*”, aku tidak mau berwarna dua.

Nanti pada tangan Ibn Taimiyah, perhatian pada orthodoxy dan sekaligus orthopraxi muncul pada gerakan pengkafiran (al-takfir). Orang bisa dikafirkan karena aqidahnya tidak sesuai dengan aqidah Ibn Taimiyah atau melakukan tindakan sehari-hari yang bertentangan dengan fatwa Ibn Taimiyah. Dalam fatwa-fatwanya, Ibn Taimiyah bukan saja mengkafirkan, tetapi juga memerintahkan untuk membunuh orang yang tidak sepaham dengannya.

“Syaikhul Islam Taqiyuddin ditanya tentang orang yang mengaku beriman kepada Allah Swt, malaikatnya, kitab-kitabnya, dan para utusan serta hari akhir, tetapi mereka meyakini bahwa Imam yang haq setelah Rasulullah Saw adalah Ali bin Abi Thalib, dan bahwa Rasulullah Saw menetapkannya sebagai imam dengan nash, dan bahwa sahabat menzaliminya dan merampas haknya, dan mereka kafir karenanya. Apakah mereka wajib dibunuh? Dan dikafirkan karena keyakinannya itu atau tidak?

Ibn Taimiyah menjawab setelah membaca hamdalah: Semua ulama Islam sudah ijmak bahwa setiap kelompok yang tidak mau melaksanakan syariat Islam yang zahir dan mutawatir, ia wajib dibunuh, sehingga seluruh agama hanya kepada Allah. Sekiranya mereka berkata: Kami salat tetapi tidak zakat, kami salat lima waktu tapi tidak salat jumah dan tidak salat berjamaah, atau kami berpegang teguh pada rukun Islam yang lima, tapi tidak mengharamkan darah dan harta kaum muslimin...atau tidak memerangi orang kafir bersama kaum muslim, atau yang selain itu yang bertentangan dengan syariat Rasulullah Saw dan sunnahnya

18 Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzāhib*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, tanpa tahun. h. 187

dan tidak menetapi apa yang dilakukan mayoritas (jamaah) muslimin...mereka semuanya wajib diperangi seperti kaum muslim pernah memerangi orang yang tidak membayar zakat.”¹⁹

Wahabisme

Lima ratus tahun setelah wafatnya Ibn Taimiyah, Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab menghidupkan kembali ajarannya. Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab mewarisi dari Ibn Taimiyah: kebencian pada Syiah, pengkafiran dan pembid’ahan, tekstualis dan antirasionalis, serta menambahkan penyerangan secara fisik kepada kelompok Syiah, kelompok yang dianggap kafir dan pelaku bid’ah, dan juga para pemikir Islam yang rasionalis. Tidak perlu disebut bahwa Wahabisme sangat membenci umat Kristiani dan Yahudi. Orang-orang Islam yang mengucapkan syahadat tetapi melakukan kemusyrikan dianggap kafir dan harus dibunuh²⁰ Menurut Ibn al-Wahhab, termasuk orang kafir adalah orang yang sudah mengenal agama Nabi Saw tetapi melakukan perbuatan yang bertentangan dengannya, melarang orang untuk menerimanya, dan menunjukkan permusuhan kepada orang yang mengikutinya.²¹ (Tentu saja, ukuran tentang perbuatan yang bertentangan dengan Nabi Saw ditentukan oleh mereka sendiri).

Ketika Muhammad bin Abd al-Wahhab meninggal pada 1791, Abdul Aziz mengirmkan satu buku kecil kepada penguasa Oman, menawarkan kepada mereka untuk mengikuti Wahabisme. Penguasa Oman menolaknya. Menurut pencatat sejarah Oman, Ibn Razik, “Buku itu buku kecil saja. Tetapi ia membenarkan membunuh semua orang Islam yang tidak sepaham dengan orang Wahabi, merampas hak milik mereka, memperbudak keturunan mereka, mengawini istri-istri mereka tanpa diceraikan dulu oleh suaminya.”²²

Pada musim semi 1802, dua belas ribu orang Wahabi memasuki Karbala, membunuh sekitar empat ribu peziarah, merampok tempat-tempat suci Syiah, termasuk kuburan Husein. Hasil rampokan, terdiri dari perhiasan emas, pedang bertatahkan mutiara, karpet Persia dan sebagainya diangkut oleh

19 Ibn Taimiyah, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islam Ahmad bin Taimiyah*. 18, Madinah al-Munawwarah: Majma' al-Malik Fahd, 1465H. h. 468-469.

20 Ayman al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder: Westview Press, 1985, h. 28;

21 Ayman al-Yassini, *ibid.*

22 Ibn Razik, seperti dikutip dalam Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*. New York: New York University Press, 2000, h. 106.

4000 ekor unta. Penulis Barat, J. Rousseau, yang waktu itu tinggal di Iraq, menggambarkan kekejaman orang Wahabi: “Orang-orang tua, perempuan dan anak-anak- setiap orang mati ditebas pedang orang-orang yang tidak beradab. Diceritakan bahwa ketika mereka melihat perempuan hamil, mereka membelah perutnya dan menyimpan janinnya di atas tubuh ibunya yang berlumuran darah. Kekejamannya tidak terpuaskan. Mereka tidak henti-hentinya membunuh dan darah mengalir seperti air bah.”²³

Mereka bukan hanya menghancurkan tempat-tempat suci orang Syiah. Mereka juga menghancurkan tempat-tempat bersejarah, yang diziarahi orang untuk mengenang Nabi Saw. Mereka menghancurkan tempat kelahiran Nabi Saw, masjid di atas Gua Hira, tempat Nabi menerima wahyu, dan lebih dari seratus tempat bersejarah lainnya yang berlangsung sejak abad kesembilan belas, kedua puluh dan kedua puluh satu sekarang ini.²⁴ Dengan alasan perluasan Masjid al-Haram, mereka ubah kota suci Makkah dan Madinah menjadi Las Vegas dan Manhattan. Sekarang Wahabi memperluas cakupan penghancurannya sampai ke Suriah, Irak, Afghanistan, dan akhirnya ke seluruh dunia, melalui gerakan IS yang berlandaskan Salafiah Jihadiah.

Salafiyah-Jihadiah

Pada dasawarsa akhir abad kedua puluh, Timur Tengah menyaksikan kelompok-kelompok Islam garis keras yang dipengaruhi oleh kombinasi *al-Ikhwan al-Muslimun* dan Salafisme: Jihad Islam Mesir, Jamaah Islamiah, *Al-Jamaah al-Islamiah al-Musallahah* (Kelompok Islam Bersenjata), dan Kelompok Salafi untuk Dakwah dan Perang (lebih terkenal dengan sebutannya dalam bahasa Perancis-*Groupe Salafite pour la predication et le combat*—GSPC) di Aljazair. Kelompok-kelompok ini ingin menjatuhkan pemerintahan di negerinya masing-masing dan menggantikannya dengan Negara Islam.

Pada saat yang sama, Al-Qaidah di Saudi, mengambil ideologi yang sama, tetapi alih-alih menggulingkan pemerintahan di negerinya, al-Qaidah memusatkan perhatiannya untuk menyerang Amerika Serikat, sebagai batu loncatan untuk menciptakan negara Islam di Timur Tengah. Semula Kerajaan Wahabi Saudi berusaha untuk mewahabikan Syiah sampai tahun 1927. Setelah itu, kerajaan

23 Vassiliev, *ibid*, h. 78.

24 Daftar tempat-tempat bersejarah yang telah dihancurkan Pemerintahan Saudi dalam tiga abad ini dapat dilihat pada Wikipedia, entri “Destruction of early Islamic heritage sites in Saudi Arabia”, https://en.wikipedia.org/wiki/Destruction_of_early_Islamic_heritage_sites_in_Saudi_Arabia.

Saudi memperlunak sikapnya terhadap Syiah. Ini menyebabkan anti-syiahisme mengeras pada kelompok-kelompok Jihadi.²⁵

Peletak dasar ideologi IS bukanlah Osama bin Laden, tetapi seorang mantan preman, lalu anggota Jemaat Tablig, dan pendiri al-Qaidah di Iraq, Abu Mus'ab al-Zarqawi. Ajarannya dipertegas dan diimplementasikan dalam Negara Islam oleh Abu Umar al-Baghdadi, Abu Hamzah al-Muhajir, Abu Muhammad al-Adnani dan sekarang ini Ben Ali. Menurut teks-teks dan ceramah-ceramah IS, Salafiah Jihadiah mengajarkan: Semua Muslim hanya boleh bersahabat dengan sesama Muslim yang sebenarnya dan melepaskan diri dari orang Islam yang tidak memenuhi kriteria mereka; gagal menjalankan hukum Tuhan berarti kafir; menyerang Negara Islam sama dengan murtad; semua Muslim Syiah dianggap murtad dan harus dibunuh; al-Ikhwan dan Hamas adalah para pengkhianat.²⁶

Jika al-Qaidah bertahan pada konsep “jihad defensif”, IS bergerak lebih jauh kepada “jihad ofensif”. Mereka mewajibkan tentara-tentaranya untuk menghancurkan kemusyrikan di mana pun, sehingga tidak ada lagi kemusyrikan di dunia. Ketika kuburan Uweis al-Qarni diledakkan di Raqqa, seorang serdadu berkata, “Hari ini kebenaran telah datang dan kebatilan sudah tumbang. Alhamdulillah, kita berhasil merobohkan pusat kemusyrikan orang Rafidhah.”

Raqqa telah menjadi ibu kota IS. Penyerangan terhadap Syiah sekarang diletakkan dalam konteks menghancurkan “*Shi'ite crescent extending from Tehran to Beirut*.” Di sini, Republik Islam Iran, Hizbullah, dan Rezim Asad adalah bagian dari bulan sabit Syi'ah.

Walhasil, konflik Sunni-Syiah tidak cukup dijelaskan hanya dengan penjelasan politik masa kini –kepentingan ekonomi dan kepentingan sesaat dari negara-negara yang terlibat- tetapi berakar jauh pada sejarah pemikiran politik Islam. Yang menjadi masalah juga bukan konflik Sunni-Syiah *per se*, tetapi ideologi sempalan Sunni yang militan, sektarian, ekstrem, eksklusif, dan ...brutal! Tanggung-jawab untuk menangkal dan menangkisnya, karena itu, ada pada pundak baik ulama Sunni maupun Syiah.



25 Gudio Steinberg, “Jihadi-Salafism and the Shi’is: Remarks about the Intellectual Roots of Anti-shiism”, *Global Salafism*, 114-115.

26 Dikutip dari Cole Bunzel, “From Paper State to Caliphate: The Ideology of Islamic State”, *op.cit.*

Daftar Pustaka

- Abu Zahrah, Muhammad, *Tarikh al-Madzāhib*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, tanpa tahun.
- Armstrong, Karen, “Wahabism to ISIS: How Saudi Arabia exported the main source of global terrorism”, *New Statesman*, 27 November 2015.
- Bunzel, Cole, “From Paper State to Caliphate: the Ideology of the Islamic State.” *The Brookings Project on US Relations with the Islamic World*, Analysis Paper. No. 19, March 2015.
- Gold, Dore, *Hatred’s Kingdom: How Saudi Arabia Supports the New Global Terrorism*. Washington DC: Regnery Publishing, 2004.
- Hazleton, Lesley, *After the Prophet: The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam*, Knopf Doubleday Publishing Group, Kindle Edition, 2009.
- Sanger, David E., “Saudi Arabia and Israel Share a Common Opposition” the NY Times, 4 Juni 2015.
- Steinberg, Gudio, “Jihadi-Salafism and the Shi’is: Remarks about the Intellectual Roots of Anti-shiism”, *Global Salafism*, 114-115.
- Stern, Jessica and J.M. Berger, J. M., *ISIS: The State of Terror* (pp. 287-288). HarperCollins. Kindle Edition, 2015.
- Syajari, Yahya bin al-Husain al-, *Kitāb al-Āmālī*, Jil I, Beirut: Alam al-Kutub, 1403/1983.
- Taimiyah, Ibn, *Majmu’ Fatawa Syaikh al-Islam Ahmad bin Taimiyah*. 18, Madinah al-Munawwarah: Majma’ al-Malik Fahd, 1465H.
- Vassiliev, Alexei, *The History of Saudi Arabia*. New York: New York University Press, 2000.
- Yassini, Ayman al-, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder: Westview Press, 1985.

Sumber internet

- <https://lubpak.com/wp-content/uploads/2012/07/Shia-Genocide-in-Pakistan.pdf>, diunduh 20 Desember 2015.
- <http://aliansinasionalantisyiah.blogspot.co.id/2014/05/catatan-buat-anas-jika-benar-beriman.html>, diunduh 20 Desember 2015.

<http://www.globalresearch.ca/america-created-al-qaeda-and-the-isis-terror-group/5402881>, diunduh 16 Desember 2015.

Wawancara M. Scheuer dengan Cathy Newman di Channel 4. Buka https://www.youtube.com/watch?v=IJFRC5eh_o4.

PEMIKIRAN POLITIK SYIAH: PERSPEKTIF WILAYAH AL-FAQIH

Muhammad Anis

Pendahuluan

Tidak ada bidang pengetahuan manusia dan peradaban yang tidak tersentuh oleh gairah pemikiran politik. Karena, pada dasarnya manusia—meminjam istilah Aristoteles—adalah *political animal* (hewan-politik). Di mana pun ia pasti berada dalam masyarakat politik dengan jenisnya sendiri.¹

Politik pada dasarnya merupakan seni tentang kenegaraan. Namun demikian, Plato dan Aristoteles menyebut politik sebagai upaya untuk mencapai kehidupan masyarakat yang baik, atau upaya yang ditempuh warga negara untuk mencapai kebaikan bersama.² Karena, meskipun manusia (penduduk) itu tinggal di suatu tempat dengan perbedaan pendapat dan kepentingan masing-masing, mereka tetap mengakui adanya kepentingan dan cita-cita bersama.

Definisi yang sangat normatif tersebut, seiring perkembangan zaman, mengalami perluasan. Sehingga, berdasarkan definisi-definisi para sarjana politik kontemporer, politik meliputi lima unsur pokok: negara, kekuasaan, pengambilan keputusan, kebijakan publik, dan distribusi-alokasi.³

Ilmu (teori) politik sangat erat hubungannya dengan filsafat politik, yaitu bagian dari filsafat yang menyangkut kehidupan politik terutama mengenai sifat hakiki,

1 Henry Schmandt, *Filsafat Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 3.

2 Plato, *The Republic* (Illinois: The Project Gutenberg, 1998), hal. 190; Aristoteles, *Politics* (Illinois: The Project Gutenberg, 2004), hal. 10.

3 Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 2008), hal. 17-22; S.P. Varma, *Teori Politik Modern* (Jakarta: Raja Grafindo, 2007), hal. 257-260, 289-295.

asal mula, nilai dan tujuan negara, justifikasi moral atas kekuasaan negara, dan sebagainya.⁴ Filsafat politik bukan merupakan disiplin historis, sekalipun dia tidak bisa mengabaikan dimensi historisnya. Dia lebih dari sekadar pembacaan ide-ide pemikir sosial dan politik atau pencarian ide-ide dalam kaitannya dengan moralitas publik.⁵ Senada dengan itu, Leo Strauss mencoba membedakan antara teori politik dan filsafat politik. Menurutnya, teori politik adalah upaya sungguh-sungguh untuk mengetahui persoalan politik. Sedangkan, filsafat politik adalah upaya sungguh-sungguh untuk mengetahui sifat politik dan kebenaran, atau tatanan politik seperti apa yang dianggap baik. Teori politik dan filsafat politik saling melengkapi satu sama lain. Oleh karena itu, pemikiran politik niscaya mencakup teori politik dan filsafat politik.⁶

Dalam pandangan Yunani kuno, filsafat politik erat hubungannya dengan nilai-nilai moral atau etika. Saat etika dikaitkan dengan politik, menimbulkan pertanyaan seperti: apakah tujuan negara itu, bagaimana sistem pemerintahan yang terbaik, apa kriteria pemimpin yang baik, dan sebagainya.⁷ Namun, pada abad ke-16, hubungan mesra etika dan politik ini dicerai-beraikan oleh seorang negarawan Italia, Niccolo Machiavelli. Ia menegaskan bahwa tujuan itu lebih penting ketimbang cara untuk mencapainya. Dengan demikian, demi kekuasaan, seseorang dapat melakukan apa saja tanpa perlu memedulikan nilai-nilai agama dan moralitas.⁸ Akan tetapi, pada abad ke-18, Barat mulai memberikan kembali perhatiannya pada hubungan etika dan politik, seperti yang tampak pada filsafat politik Immanuel Kant maupun teori keadilan John Rawls.⁹

Sementara itu, sebagian pemikir Islam memandang bahwa agama tidak terlepas dari politik. Karena, politik (*siyasa*) itu terkait dengan pengaturan urusan umat. Selain itu, seperti yang diketahui, penegakan hukum tentu memerlukan sebuah pemerintahan. Dengan demikian, penegakan hukum Islam (*syariat*) pun tentu memerlukan sebuah pemerintahan Islam. Filsafat politik Islam juga

4 Henry Schmandt, *Filsafat Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 5; Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 2008), hal. 27.

5 Henry Schmandt, *Filsafat Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 8.

6 S.P. Varma, *Teori Politik Modern* (Jakarta: Raja Grafindo, 2007), hal. 153-154.

7 Franz Magnis Suseno, *Etika Politik* (Jakarta: Gramedia, 2003), hal. 12-15.

8 Niccolo Machiavelli, *The Prince*, hal. 86, <http://constitution.org/>; Laurie Bagby, *Political Thought* (Belmont: Wadsworth Group, 2002), hal. 57-60; Niccolo Machiavelli, *Discourses* (London: Kegan Paul, 1883), hal. 476.

9 Immanuel Kant, *Menuju Perdamaian Abadi* (Bandung: Mizan, 2005), hal. 108-109; Andre Ujan, *Keadilan dan Demokrasi: Telaah Filsafat Politik John Rawls* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001), hal. 20-26.

menegaskan bahwa etika dan politik mustahil dipisahkan. Sebab, keduanya menjadi penentu kesejahteraan hidup umat manusia. Politik, salah satunya, berfungsi memelihara spiritualitas masyarakat, mendorong kepekaan sosial, serta mendidik individu untuk mencintai dan memperhatikan hak orang lain. Semua itu tentu saja merupakan isu moral. Oleh karena itu, tidak ada pemerintah yang boleh membebaskan dirinya untuk melakukan tindakan immoral dan mengklaim tindakan tersebut sebagai kebutuhan politik dan bagian dari langkah-langkah politik. Dari perspektif ini, etika dianggap sebagai dasar politik dan sebagai gerbang, di mana politik menjadi alat untuk merealisasikan dan mengimplementasikan nilai-nilai moral.¹⁰

Iran telah menjadi fenomena dunia. Ini tidak mengherankan, mengingat peradabannya yang telah terbentuk lebih dari 2000 tahun yang lalu. Perjalanan politik negeri ini memang unik dan tak membosankan untuk dikaji. Apalagi saat meletusnya Revolusi Islam 1979, seketika isu Iran memadati media massa, ruang-ruang diskusi, dan toko-toko buku. Iran telah menjadi model yang sama sekali baru di dunia politik modern. Karena, dialah republik yang pertama kali memadukan lembaga-lembaga politik modern dengan struktur *Wilayah al-Faqih*.¹¹

Namun, fenomena Iran ini ada yang memandangnya dengan tatapan kagum dan optimis, ada pula yang memandangnya dengan tatapan sinis dan pesimis. Kelompok kedua mungkin dapat diwakili oleh Bernard Lewis, yang menyatakan bahwa konsep *Wilayah al-Faqih*—yang menyatukan agama dan negara—sama dengan lembaga kepausan, yang telah menjadi penyakit Kristen di masa lalu.¹² Fareed Zakaria juga tidak segan-segan menyebut Iran sebagai negara diktator dan jauh dari demokrasi liberal.¹³ Tak ketinggalan, Ali Gheissari dan Vali Nasr juga mendakwa bahwa meskipun lahir dari revolusi sosial, bangunan teokratik Republik Islam Iran telah menghasilkan rezim otoriter pragmatis.¹⁴

Dalam banyak hal, Republik Islam merupakan bentuk pemerintahan yang paling mendekati demokrasi, yang pernah dimiliki Iran. Khomeini mendirikan

10 Sayid Hasan Islami, *Imam Khomeini, Ethics, and Politics*, bab *Ethics and Politics Relationship*.

11 Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), 5.

12 Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview", *Journal of Democracy* 7, no. 2 (1996): 52-63.

13 Fareed Zakaria, *Masa Depan Kebebasan*, pen. Ahmad Lukman (Jakarta: Ina Publikatama, 2004), 150.

14 Ali Gheissari, Vali Nasr, *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty* (New York: Oxford University Press, 2006), 3.

negara Islam melalui konsensus rakyat, dan mayoritas masyarakat Iran tetap mendukungnya.¹⁵ Berdasarkan pernyataan Robert Dahl bahwa demokrasi itu tidak memiliki standar baku serta senantiasa diciptakan dan diciptakan kembali, maka masing-masing negara bebas memaknai dan menciptakan demokrasi sesuai dengan keyakinan dan pemahaman mereka tentang gagasan demokrasi.

Dalam hal ini, Iran memiliki pandangan tersendiri tentang demokrasi, yang berbeda dengan Barat. Iran menganut demokrasi agama dalam bentuk *Wilayah al-Faqih*, yang memadukan legitimasi Tuhan (*divine legitimacy*) dan hak politik rakyat. Menurut konsep ini, seorang pemimpin dapat menjalankan fungsi kepemimpinannya bila memperoleh restu dari rakyat. Tanpa dukungan rakyat, seorang pemimpin mustahil dapat menegakkan pemerintahan, meskipun ia memegang legitimasi Tuhan.¹⁶ Sekaitan dengan ini, Ni'matullah Salih menyatakan bahwa sifat yuridis *wilayah* merupakan wujud kontrak sosial antara rakyat dengan seorang fakih yang dipercaya.¹⁷ Sedangkan demokrasi Barat menganut legitimasi rakyat (*popular legitimacy*), yang meletakkan rakyat sebagai penentu legitimasi pemerintah.

Sejak berdiri pada bulan Februari 1979, Republik Islam Iran sebagaimana dikatakan oleh sang *founding father* Khomeini memang berupaya menerapkan sistem politik demokrasi agama yang jelas-jelas berbeda dengan demokrasi liberal Barat. Dalam demokrasi agama, setidaknya yang coba dikembangkan oleh Republik Islam Iran, kekuasaan tertinggi berada di tangan ulama atau fakih. Ini hendaknya dipahami dalam rangka mencegah terjadinya demokrasi yang kebablasan sehingga memberikan peluang kepada siapa pun, yang belum tentu memenuhi kualifikasi, tapi hanya karena popularitasnya, bisa tampil sebagai pemimpin negara. Meskipun masih bisa diperdebatkan, sistem ini setidaknya telah terbukti mampu mencegah tampilnya orang-orang “idiot” untuk menjadi pemimpin negara di Republik Islam Iran.¹⁸

Revolusi Islam Iran itu sendiri merupakan salah satu peristiwa terpopuler dalam sejarah. Lebih dari 10 persen penduduk Iran berpartisipasi dalam demonstrasi

15 John L. Esposito, John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), 74.

16 Kazem Ghazi Zadeh, “General Principles of Imam Khomeini’s Political Thought”, *Message of Thaqalayn Journal* 2, no. 2 dan 3 (tanpa tahun): bab “Imam Khomeini’s View”; Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 170-173; Mehdi Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah* (Jakarta: Al-Huda, 2005), 57-69.

17 Riza Sihbudi, “Bahasa Politik dalam Mazhab Syiah”, *Jurnal Islamika*, no. 5 (1994): 45-52.

18 Riza Sihbudi, “Iran, AS, dan Demokrasi”, *Republika*, 23 Juni 2005.

yang melengserkan Shah Pahlevi. Sebagai perbandingan, partisipasi penduduk dalam Revolusi Prancis di bawah 2 persen, sedangkan partisipasi masyarakat dalam pelengseran pemerintahan komunis Uni Soviet di bawah 1 persen.¹⁹ Partisipasi politik rakyat yang cukup tinggi juga terlihat pada pesta politik negeri itu. Sebagai contoh, Pilpres Iran 2005 diikuti oleh sekitar 65 persen dari mereka yang memiliki hak pilih. Ini lebih tinggi dari Pilpres di Amerika Serikat pada November 2004, yang hanya diikuti sekitar 50 persen pemilik hak suara.²⁰ Sedangkan pada Pilpres 2009, Iran benar-benar memecahkan rekor. Partisipasi rakyat meningkat luar biasa hingga mencapai 85 persen.²¹

Selain Pilpres, pemilu juga diterapkan untuk memilih anggota-anggota *ahl al-hal wa al-'aqd*, atau yang lebih dikenal dengan sebutan Dewan Pakar (*Majlis-e Khubregan*), yang bertugas untuk menetapkan atau menggugurkan kepemimpinan *wali faqih*. Dewan ini beranggotakan 86 mujtahid adil, yang ditetapkan melalui pemilu berkala. Para kandidatnya telah terlebih dahulu diseleksi oleh para ulama terkemuka, mengingat tanggung jawab mereka yang teramat vital. Sehingga, melalui pemilu tersebut, keputusan-keputusan Dewan Pakar benar-benar mewakili rakyat.²² Tak hanya itu, pemilu juga diberlakukan untuk memilih anggota-anggota dewan perwakilan rakyat, atau yang dikenal dengan sebutan Dewan Syura.²³

Sistem Politik Syiah

Sistem politik Syiah menganut konsep Imamah, yang menyatakan bahwa kepemimpinan umat adalah urusan Tuhan. Karenanya, Syiah berkeyakinan bahwa Nabi Muhammad saw telah menetapkan pengganti kepemimpinannya sepeninggalnya. Mereka berdalil dengan beberapa hadis, di antaranya Hadis Yaum al-Indzar, Hadis Manzilah, dan Hadis al-Ghadir. Hadis Yaum al-Indzar terkait dengan perintah Allah agar Nabi Muhammad saw memperingatkan

19 Charles Kurzman, *The Unthinkable Revolution in Iran* (Cambridge: Harvard College, 2004), viii.

20 Riza Sihbudi, "Iran, AS, dan Demokrasi", *Republika*, 23 Juni 2005.

21 Eve Bower, "Ahmadinejad Hails Election as Protests Grow", *CNN*, 13 Juni 2009; Purkon Hidayat, "Perspektif Rahbar Soal Pemilu Iran", *Radio Iran (IRIB)*, 22 Juni 2009; Valina Singka Subekti, "Dari Pemilu Iran ke Pemilihan Presiden 2009", *Kompas*, 22 Juni 2009; "Kilas Balik Iran 2009", *Radio Iran (IRIB)*, 29 Desember 2009.

22 *The Constitution of the Islamic Republic of Iran* (Teheran: Islamic Culture and Relations Organization, 1997), pasal 99, 107, dan 111; Kazem Ghazi Zadeh, "General Principles of Imam Khomeini's Political Thought", *Message of Thaqalayn Journal* 2, no. 2 dan 3 (tanpa tahun): bab "Qualifications of Waly-e Faqih"; Mishkini, "Wilayat al-Faqih: Its Meaning and Scope", *Al-Tawhid Journal* III, no. 1 (1985): 29-65.

23 *The Constitution of the Islamic Republic of Iran* (Teheran: Islamic Culture and Relations Organization, 1997), pasal 62-90.

keluarga terdekatnya. Beliau lalu mengundang Bani Hasyim dalam sebuah jamuan makan dan mengumumkan saat itu bahwa siapa saja yang mau menolong dakwahnya, maka ia akan menjadi saudara dan khalifahnyanya. Ketika itu hanya 'Ali bin Abi Thalib yang bersedia. Peristiwa ini terjadi sekitar tahun kesepuluh sebelum Hijrah.²⁴

Hadis Manzilah berisi pernyataan Nabi saw bahwa kedudukan 'Ali bin Abi Thalib di sisinya sama seperti kedudukan Harun di sisi Nabi Musa. Sebagaimana yang tersurat dalam Al-Qur'an bahwa Harun adalah *washi* atau pengganti kepemimpinan Nabi Musa saat ia akan menerima wahyu di bukit Tursina. Hadis tersebut disabdakan Nabi saw di beberapa tempat, namun yang terpopuler adalah pada peristiwa Perang Tabuk (9 H).²⁵

Sedangkan Hadis al-Ghadir berisi pernyataan lugas Nabi saw bahwa 'Ali bin Abi Thalib adalah penerus kepemimpinannya. Peristiwa ini disaksikan oleh seluruh Muslimin saat itu di suatu tempat bernama Ghadir Khum, sepulang dari Haji Wada' (10 H). Konon hadis ini disebut-sebut sebagai hadis yang paling mutawatir, karena diriwayatkan oleh 110 sahabat. Salah seorang ulama Sunni ternama, Al-Hafizh adz-Dzahabi, menegaskan tentang hal ini, "Ibn Jarir ath-Thabari telah mengumpulkan jalur hadis Ghadir Khum ke dalam empat jilid kitab. Aku melihat sebagiannya dan merasa takjub akan keluasan riwayat ini. Sehingga, aku pun meyakini kebenaran peristiwa tersebut."²⁶ Sabda Nabi saw tersebut adalah sebagai berikut (dengan beragam redaksi): "Barangsiapa menjadikan aku pemimpinnya, maka inilah 'Ali pemimpinnya."

Sepeninggal Nabi saw, Muslimin terpecah menjadi dua kelompok. Pertama, kelompok yang mendukung keputusan Saqifah, yang mengangkat Abu Bakar sebagai khalifah. Kedua, kelompok yang mendukung peristiwa Ghadir Khum, yang menetapkan 'Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah. Di antara sahabat yang termasuk ke dalam kelompok kedua adalah 'Ammar bin Yasir, Miqdad bin al-Aswad, Abi Dzar al-Ghifari, Salman al-Farisi, Ibn Tayyihan, Jabir bin 'Abdullah al-Anshari, Abi Sa'id al-Khudri, Khuzaymah Dzu ash-Shahadatayn, 'Abdullah

24 Ibn Jarir at-Tabari, *Tarikh al-Umam wa al-Mulk* (Kairo: Al-Istiqlal, 1939), j. 2, 62-63.

25 Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim* (Riyad: Dar Tayyibah, 2006), 1128.

26 'Abdul Husayn Al-Amini, *Al-Ghadir* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967), j. 1, 14-61; Al-Hafiz adh-Dhahabi, *Siyar Alami an-Nubala'* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1996), j. 14, 277.

bin 'Abbas, dan sebagainya.²⁷

Perpecahan pasca wafatnya Nabi saw itu yang menjadi titik awal munculnya politik Syiah. Namun demikian, hingga abad ke-11 M kebanyakan tema dan diskursus politik digagas di bawah pengaruh teologi (ilmu kalam), khususnya konsep Imamah. Periode ini kemudian dikenal sebagai era Teologi Politik. Para ulama yang berperan dalam periode ini di antaranya adalah Shaykh Shaduq (w. 981 M/401 H) seperti dalam karyanya *Al-I'tiqadat* dan Shaykh Mufid (w. 1013 M/433 H) dalam karyanya *Al-Irshad*.²⁸ Doktrin Syiah menegaskan bahwa para Imam merupakan pelanjut sejati kepemimpinan Nabi saw. Otoritas politik para Imam tidak berarti bahwa peran dan status mereka terbatas pada pemerintahan saja. Melainkan, mereka juga merepresentasikan tingkat tertinggi kesalehan dan manifestasi kualitas Nabi saw. Para Imam merupakan bukti (*hujjah*) Allah di muka bumi, pilar alam semesta, dan gerbang untuk meraih kedekatan dengan Allah.²⁹ Sekaitan dengan *hujjah* Allah, Khomeini menjelaskan, "*Hujjah* Allah adalah orang yang telah ditetapkan Allah untuk mengatur urusan umat. Segala perbuatan, tindakan, dan perkataannya menjadi pedoman bagi kaum Muslim. Ketika sang *hujjah* memerintahkan kalian untuk melakukan sesuatu dan kalian tidak menaatinya, maka Allah akan mengajukan 'bukti' yang melawan kalian di Hari Kiamat kelak."³⁰ Dengan demikian, dalam teologi Syiah, pemimpin mestilah dipegang oleh orang yang di dalam dirinya terkumpul kualitas keilmuan agama yang mumpuni, kesalehan, keutamaan akhlak, dan kelayakan untuk mengatur urusan umat.

Mengapa legitimasi kepemimpinan para Imam harus berasal dari Allah, melalui pewasiatan Nabi-Nya, karena tidak seseorang pun dapat menjamin bahwa dirinya atau selain dirinya layak untuk menjadi pemimpin. Ini merupakan doktrin esensial dalam sistem politik Syiah, mengingat tujuan politik Syiah adalah Allah atau kesempurnaan puncak manusia, bukan kekuasaan dan tercukupinya kebutuhan materi. Karena itu, ketaatan kepada para Imam merupakan kewajiban agama dalam keyakinan Syiah. Melalui doktrin ini pula, maka setiap penguasa despotik harus dilengserkan oleh umat, seperti yang dilakukan para Imam dengan cara mereka masing-masing. Kecuali, bila upaya

27 M.H. Kashif al-Ghita', *Aslu Shi'ah wa Usuluha* (Qom: Mu'assasah al-Imam 'Ali, 1994), 144-148; Shaykh Muhammad 'Abduh, *Sharh Nahj al-Balaghah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tanpa tahun), j. 2, 109; Nabilah 'Abdul Mun'im Dawud, *Nash'atu ash-Shi'ah al-Imamiyyah* (Beirut: Dar al-Mu'arrikh al-'Arabi, 1994), 66-67.

28 Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 49.

29 Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), 41.

30 Hamid Algar, *Islam and Revolution* (Berkeley: Mizan Press, 1981), 86.

pelengseran tersebut dapat berakibat buruk bagi Islam dan Muslimin. Dalam kasus ini, bekerja sama dengan penguasa despotik menjadi niscaya, meskipun dengan keterpaksaan.³¹

Awal abad ke-9 M merupakan masa keemasan, di mana proyek-proyek keilmuan digalakkan oleh khalifah Abbasiyah, Al-Ma'mūn (813-833 M/233-253 H), dalam bentuk penerjemahan karya-karya ilmiah Yunani ke dalam bahasa Arab. Pengaruh paham Mu'tazilah membuat Al-Ma'mūn cenderung untuk memberi kebebasan dalam mendiskusikan pandangan keagamaan yang berbeda. Kesempatan ini tidak disia-siakan oleh para teolog Syiah untuk mendiseminasi ajaran-ajaran Syiah. Bahkan, dengan munculnya tekanan-tekanan politik kepadanya, Al-Ma'mūn memutuskan untuk menyerahkan kepemimpinan kepada 'Ali ar-Ridha (Imam Syiah ke-8). Namun demikian, di kemudian hari keputusan ini diakhiri oleh Al-Ma'mūn, dengan membunuh 'Ali ar-Ridha.³²

Periode berikutnya adalah era Filsafat Politik, pada kisaran abad ke-9 M hingga abad ke-17 M. Pada periode ini mulai berkembang pemikiran filosofis seputar politik Syiah. Tokoh-tokoh yang berperan dalam periode ini di antaranya Al-Farabi (w. 950 M), Nashiruddin Thusi (w. 1274 M), dan Mulla Shadra (w. 1640 M).³³ Dalam bukunya *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah*, Al-Farabi mengajukan gagasan filsafat politik platonik, meskipun secara umum filsafatnya lebih berkarakter aristotelian sehingga ia digelari "guru kedua", di mana guru pertama adalah Aristoteles. Filsafat politiknya bersumber dari teori emanasi dalam penciptaan alam (Akal pertama hingga Akal kesepuluh). Ketika Plato mengatakan bahwa kebahagiaan puncak dapat tercapai melalui terbentuknya negara (*politeia*), maka menurut Al-Farabi adalah melalui terbentuknya pemerintahan yang sempurna atau kota utama (*madinah al-fadhilah*) dengan keberadaan pemimpin yang adil. Kriteria dari pemimpin adil menurutnya adalah orang yang telah mampu berhubungan dengan akal aktifnya (*'aql al-fa'al*), yang mana ia berpengetahuan luas, cakap dalam memimpin, jujur, berjiwa besar, tidak rakus terhadap urusan dunia, berani menegakkan kebenaran, cinta keadilan, enggan terhadap hal-hal hina, dan sebagainya. Ia menyebutnya sebagai pemimpin pertama (*rais auwal*) atau raja-filosof dalam istilah Plato, yang bisa ditempati oleh para nabi dan

31 Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 55-56; Karl Heinrich Gobel, "Imamate", dalam *Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: University of New York Press, 1989), 4; Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syiah*, pen. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1988), 18.

32 Allamah Tabatabai, "The Historical Growth of Shiism", dalam *Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: University of New York Press, 1989), 151.

33 Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 49-50.

imam. Di bawah itu adalah pemimpin kedua (*rais tsani*), yaitu orang yang telah terbimbing oleh pemimpin pertama dan memiliki sebagian besar kriterianya.³⁴

Sedangkan Mulla Shadra mengaitkan filsafat politiknya dengan gagasannya tentang empat perjalanan rohani manusia (*asfar al-arba'ah*), yaitu perjalanan menuju al-Haq bersama al-Haq, perjalanan di dalam al-Haq bersama al-Haq, perjalanan dari al-Haq menuju ciptaan/manusia bersama al-Haq, dan perjalanan dari ciptaan menuju ciptaan bersama al-Haq. Pada perjalanan keempat ini, sang hamba akan mampu memancarkan cahaya Allah kepada umat manusia, mencerahi dan membimbing mereka. Karena, bagi Shadra politik adalah upaya menghidayahi manusia menuju Allah (kesempurnaan), bukan upaya untuk meraih kekuasaan. Oleh sebab itu, kepemimpinan umat hanya layak dipegang oleh seorang yang telah berhasil melakukan perjalanan rohani dan melebur ke dalam Allah. Shadra menyebutnya pemimpin pertama atau sang bijak (*al-hakim*).³⁵

Sementara, Nashiruddin Thusi dalam menekankan pentingnya keberadaan seorang pemimpin adil mengilustrasikannya dengan organ tubuh. Menurutnya, pemimpin tubuh adalah jantung dan khalifahnyanya adalah otak, yang darinya muncul kekuatan yang mengalir ke seluruh organ tubuh lainnya. Demikian halnya dalam kehidupan sosial manusia yang niscaya memerlukan pemimpin, bisa dalam pengertian lahir yaitu sultan maupun dalam pengertian batin yaitu orang yang berilmu, atau dalam pengertian yang mencakup keduanya yaitu nabi dan orang yang sepertinya (*washi/khalifah*). Thusi kemudian membagi politik ke dalam tiga kategori, di mana dua di antaranya sama dengan Al-Farabi: politik utama (*siyasah al-fadhilah*) yaitu politik yang menjadikan Allah sebagai tujuan, dan politik tidak utama (*siyasah ghayru al-fadhilah*) yaitu politik yang menjadikan kekuasaan sebagai tujuan melalui cara-cara kotor. Thusi menambahkan satu kategori lagi di antara kedua kategori tersebut: politik alami (*siyasah ath-thabi'i*) yaitu politik yang menjadikan materi sebagai tujuan, seperti kemakmuran, kesejahteraan, tercukupinya kebutuhan pangan, dan sebagainya.³⁶

Periode berikutnya adalah era Fikih Politik, sekitar abad ke-13 M hingga abad

34 Plato, *The Republic* (Illinois: The Project Gutenberg, 1998), 31-33; Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Institute of Ismaili Studies, 1962), 158-165; Al-Farabi, *Ara Ahl al-Madinah al-Fadilah* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1968), 127-129; Al-Farabi, *Siyasah al-Madaniyyah* (Beirut: Al-Matba'ah Al-Katulikiyyah, 1964), 22-23.

35 Muhsin Muhajir, "Filsafat Politik Mulla Shadra", *Jurnal Mulla Shadra* II, no. 5 (2012): 35-66.

36 Husain Kheradmardi, *Manajemen Politik: Perspektif Thusi*, pen. Syamsul Arif (Jakarta: Sadra Press, 2012), 122-154; Abdurrahman Abdullah, "Pengaruh Filsafat Politik Islam Terhadap Pemikiran Politik Khomeini", Disertasi SPs Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008, 45-47.

ke-20 M. Periode ini ditandai dengan munculnya kajian fikih seputar politik, yang mengalami perkembangan signifikan. Pada fase pertama masih membahas teori pemerintahan secara umum, seperti yang tampak pada karya Zayn ad-Din al-Juba'i al-'Amili/Syahid Tsani (w. 1565 M), Muhaqqiq Karaki (w. 1540 M), dan sebagainya. Dalam fase ini, ulama/fakih masih berperan sebagai konsultan pemerintah, seperti antara Muhaqqiq Karaki dengan penguasa Dinasti Safawi dan para fakih di sebagian masa Dinasti Qajar. Pada fase kedua, peran fakih semakin meningkat, yang ditandai dengan meletusnya Revolusi Tembakau dan Revolusi Konstitusi. Dalam fase ini, ulama/fakih mulai berbicara tentang hak rakyat, konstitusi, lembaga pemerintahan, kebebasan, dan sebagainya. Peran ulama pun meningkat menjadi pengawas pemerintah, dengan para tokohnya seperti Ayatullah Naini, Ayatullah Hasan Mudarris, dan lain-lain. Pada fase ketiga peran fakih meningkat lagi, yang ditandai dengan munculnya gagasan *Wilayah al-Faqih* oleh Khomeini, di mana ulama/fakih berperan sebagai pemimpin umat.³⁷

Selain itu, dalam teori politik Syiah dikenal pula beragam tipe *wilayah* (kepemimpinan), sebagai berikut:³⁸

1. *Wilayah al-Qarabah*. Merupakan kepemimpinan atau otoritas yang dimiliki seorang ayah atau kakek dari jalur ayah untuk mengurus dan mengatur anak yang belum dewasa maupun orang dewasa yang lemah akal. Kepemimpinan ini diperoleh berdasarkan hubungan kekerabatan.
2. *Wilayah al-Qadha'*. Merupakan kepemimpinan atau otoritas untuk mengambil keputusan hukum terhadap urusan umat, yang mengacu pada syariat Allah.
3. *Wilayah al-Hakim*. Merupakan kepemimpinan atau otoritas politik untuk mengatur dan mengawasi umat.

Wilayah al-Muthlaqah. Merupakan kepemimpinan atau otoritas mutlak terhadap umat. Otoritas ini dimiliki oleh para nabi, sebagaimana yang ditegaskan oleh Al-Qur'an bahwa Nabi saw lebih berhak terhadap kaum Mukmin ketimbang diri mereka sendiri. Para Imam, sebagai penerus kepemimpinan Nabi saw, juga memiliki otoritas mutlak ini.

37 Akbar Najaf Lakzai, *Dinamika Pemikiran Politik Imam Khomeini*, pen. Muchtar Luthfi (Jakarta: Sadra Press, 2010), 50-56.

38 Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 66-69.

Konsep Wilayah al-Faqih

Sebelum berbicara tentang konsep pemerintahan agama di Iran, ada baiknya saya kutipkan dulu pernyataan Michel Foucault tentang keniscayaan manusia untuk diatur dan dipimpin secara spiritual di muka bumi ini dalam mencapai keselamatan abadi. Kajian ini menggiring Foucault pada minat yang agak kontroversial seputar spiritualitas politik dalam Revolusi Islam Iran, yang mana ia berkata, “Musim panas lalu orang-orang Iran berkata, ‘Ribuan orang dari kami siap mati untuk mengusir Syah (Pahlevi).’ Tak ada satu kekuasaan pun yang mampu membuat gerakan semacam ini mustahil. Semua bentuk kebebasan yang diperoleh atau dituntut, semua hak yang kita hargai, bahkan hak-hak yang melibatkan persoalan yang paling tidak penting, pastinya menemukan dalam suatu pemberontakan sebuah titik terakhir di mana mereka melabuhkan diri. Titik yang jauh lebih kukuh dan lebih dekat ketimbang hak-hak natural. Karena orang yang memberontak berada ‘di luar sejarah’ sekaligus di dalamnya, dan karena hidup dan mati dipertaruhkan, maka kita dapat memahami mengapa pemberontakan mudah mendapatkan ekspresinya dan modus pelaksanaannya dalam tema-tema keagamaan, seperti janji akan alam baka, kembalinya waktu, penantian akan sang juru selamat, dan berkuasanya kebaikan yang tidak bisa dibantah lagi. Ketika agama tertentu memungkinkan, tema-tema ini selama berabad-abad telah menyediakan bukan hanya sebuah jubah ideologis, melainkan juga jalan untuk menghidupi pemberontakan itu sendiri.”³⁹

Konsep *Wilayah al-Faqih* pada dasarnya merupakan kelanjutan dari konsep Imamah Syiah. Selain itu, konsep ini identik dengan pemikiran Khomeini. Sehingga, untuk mengenal konsep ini kita mesti mendedah pemikiran politiknya, yang bisa dikatakan sebagai hasil fusi dari teologi politik, filsafat politik, dan fikih politik. Sejak awal, Khomeini selalu menekankan bahwa agama tidak terpisah dari politik dengan segenap dimensinya.⁴⁰ Menurutnya, pemisahan agama dan politik serta tuntutan agar ulama tidak turut campur dalam urusan sosial-politik merupakan slogan yang dipropagandakan oleh para imperialis, yang dengannya mereka dapat mendominasi dan menjarah sumber-sumber daya masyarakat. Ia menambahkan bahwa segala bentuk ibadah yang dipraktikkan dalam Islam selalu berkaitan dengan politik dan penyiapan

39 Jeremy R. Carrette (ed.), *Agama, Seksualitas, dan Kebudayaan: Esai, Kuliah, dan Wawancara Terpilih Foucault*, pen. Indi Aunullah (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), 2 dan 187-192; Janet Afary, Kevin Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 85-91.

40 Khomeini, *Tahrir al-Wasilah* (Qom: Muassasah an-Nashr al-Islami, 2003), j. 1, 234; Dale Eickelman, *Ekspresi Politik Muslim* (Bandung: Mizan, 1998), 63.

masyarakat.⁴¹

Khomeini juga menegaskan bahwa keberadaan hukum-hukum yang telah tersusun belum cukup untuk mereformasi masyarakat. Untuk memastikan penegakan hukum-hukum tersebut dan tatanan masyarakat yang adil, harus ada seorang eksekutor sebagai pengambil keputusan dan pengatur urusan umat. Oleh karena itu, Allah SWT—sekaitan dengan penerapan aturan-aturan syariat—telah meletakkan bentuk pemerintahan yang dilengkapi dengan kekuasaan eksekutif. Orang yang memegang kekuasaan ini disebut *wali amr*, sebagaimana firman Allah tentang ketaatan kepada *ulil amr* (QS. an-Nisa': 59).⁴²

Dari sini tampak bahwa Khomeini merupakan pendukung pemerintahan agama (teokrasi), di mana keabsahan seorang pemimpin harus berasal dari Tuhan (*divine legitimacy*). Secara filosofis, pemikiran Khomeini tampak sekali dipengaruhi oleh pemikiran Al-Farabi, Nashiruddin Thusi, dan Mulla Shadra. Ia mendefinisikan politik sebagai adanya seseorang yang membawa dan menuntun umat manusia menuju Allah. Karena, dengan menjadikan Allah sebagai tujuan, manusia akan cenderung melepaskan egonya dan nilai-nilai penghambaan (*'ubudiyyah*) akan muncul dalam dirinya, sehingga ia akan memperoleh segala kebaikan hakiki, kebahagiaan sejati, dan kesempurnaan puncak. Oleh sebab itu, politik pada dasarnya adalah gerak manusia menuju Allah atau kesempurnaan.⁴³ Pandangan ini senada dengan filsafat politik Mulla Shadra, "Syariat pasti menuntut suatu pemerintahan untuk mengingatkan umat akan akhirat dan gerak menuju Tuhan."⁴⁴ Dengan demikian, seorang yang telah melebur dalam Tuhan, maka perjalanan politiknya akan berlanjut dengan kembali kepada masyarakat sebagai pemimpin mereka.⁴⁵ Sekaitan dengan ini Khomeini berkata, "Pada perjalanan keempat, ia akan kembali berada di tengah masyarakat dengan membawa syariat, menyampaikan hukum-hukum yang lahir maupun yang batin. Ia pun mengajarkan tentang Allah, sifat dan asma-Nya,

41 Khomeini, *Al-Hukumah al-Islamiyyah* (Teheran: Muassasah Tanzim wa an-Nashr Turath Imam Khomeini, 1996), 39-40 dan 189.

42 Khomeini, *Al-Hukumah al-Islamiyyah* (Teheran: Muassasah Tanzim wa an-Nashr Turath Imam Khomeini, 1996), 45.

43 Khomeini, *Kashf al-Asrar*, 175-180, www.yahosain.org; Khomeini, *Sahifa-yi Nur* (Teheran: Muassasah Tanzim wa an-Nashr Turath Imam Khomeini, 1989), j. 13, 217-218; Hamid al-Ansari, *Hadith al-Intilaq* (Teheran: Muassasah Tanzim wa an-Nashr Turath Imam Khomeini, 1995), 265; M. Baqir Sadr, *Sistem Politik Islam* (Jakarta: Lentera, 2001), 13.

44 Akbar Najaf Lakzai, *Dinamika Pemikiran Politik Imam Khomeini*, pen. Muchtar Luthfi (Jakarta: Shadra Press, 2010), 17-18.

45 Muhsin Muhajir, "Filsafat Politik Mulla Shadra", *Jurnal Mulla Shadra II*, no. 5 (2012): 35-66.

serta hakikat alam sesuai tingkat pemahaman mereka.”⁴⁶

Mengapa keabsahan seorang pemimpin harus berasal dari Allah, karena tidak seseorang pun yang dapat menjamin bahwa dirinya atau diri orang lain layak menduduki posisi pemimpin. Akal meniscayakan bahwa hanya Allah yang Mahatahu siapa dari hamba-hamba-Nya yang memiliki kelayakan untuk menduduki posisi tersebut.⁴⁷ Sekaitan dengan ini, Al-Quran menegaskan: “Sesungguhnya Aku menjadikanmu imam (pemimpin) bagi seluruh manusia,”⁴⁸ dan “Kami telah jadikan mereka itu sebagai imam-imam (pemimpin) yang memberi petunjuk dengan seizin Kami.”⁴⁹ Khususnya pada ayat pertama, di mana Allah menggunakan isim *Ja'il*, yang mengandung makna bahwa hanya Allah-lah yang berhak menetapkan kepemimpinan seseorang.

Dari konsep tersebut, Khomeini membagi politik dalam tiga kategori berdasarkan tujuan masing-masing, yang memperlihatkan pengaruh Al-Farabi dan Thusi di dalamnya.⁵⁰

Politik Setan. Yaitu politik yang dipraktikkan oleh para tiran dan penindas. Sehingga, di tangan mereka, politik tidak lebih dari barang kotor, tipu muslihat, dan penyelewengan.

Politik Hewan. Yaitu politik yang tujuannya adalah pemenuhan kebutuhan materi, seperti kesejahteraan, kemakmuran, terpenuhinya kebutuhan pangan, dan sebagainya. Padahal, manusia bukan sekadar hewan yang memerlukan kebutuhan materi semata. Namun sayangnya, ini justru kerap dijadikan satu-satunya tema kebutuhan dalam politik.

Politik Islam. Yaitu politik yang tujuannya adalah Allah SWT atau kesempurnaan insan. Sehingga, dengannya manusia akan memperoleh segala kebaikan sejati, secara maknawi maupun materi.

Berdasarkan hal tersebut, Khomeini berpendapat bahwa pemerintahan Islam hanya dapat dipimpin oleh seorang fakih, yaitu orang yang memahami agama

46 Khomeini, *Misbah al-Hidayah ila al-Khilafah wa al-Wilayah* (Beirut: Muassasah al-A'lami li al-Mat'ibū 'at, 2006), 161.

47 Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 54-56.

48 QS. al-Baqarah: 124.

49 QS. al-Anbiya>: 73.

50 Khomeini, *Risalah Nevin* (Teheran: Daftar Nashr-e Farhang-e Islami, 1992), 70; Kazem Ghazi Zadeh, “General Principles of Imam Khomeini's Political Thought”, *Message of Thaqalayn Journal* 2, no. 2 dan 3 (tanpa tahun): 57-71.

Islam secara mendalam, termasuk di dalamnya hukum-hukum syariat. Di sini terlihat pengaruh konsep pemimpin pertama (*rais awal*) dan pemimpin kedua (*rais tsani*) Al-Farabi terhadap pemikirannya. Sekaitan dengan ini Khomeini berkata, “Saya telah sebutkan sebelumnya bahwa fungsi pemutus perkara adalah wewenang seorang fakih adil. Ini adalah aspek fundamental fikih dan tidak ada perdebatan di dalamnya. Fakih adalah orang yang mengetahui fungsi pengambilan keputusan hukum, karena fakih adalah seseorang yang tidak hanya mempelajari hukum-hukum dan prosedur yuridis Islam, melainkan juga akidah, pengaturan, dan akhlak. Pendeknya, fakih adalah seorang yang mengetahui agama secara mendalam. Dengan demikian, seorang fakih adil menduduki posisi pembimbing dan pemimpin. Namun, sejak fukaha itu bukan nabi, maka mereka pastilah *washi* nabi, yaitu khalifah nabi. Ia adalah pemimpin Muslimin dan pemimpin umat.”⁵¹ Banyak hadis yang menjelaskan tentang hal ini, di antaranya: fukaha adalah benteng Islam, ulama adalah pewaris para nabi, dan fukaha adalah pemegang amanat Rasul.⁵² Hadis-hadis ini, khususnya hadis kedua, menegaskan bahwa para fakih mewarisi keilmuan dan kepemimpinan (*wilayah*) nabi.

Oleh karena itu, menurut Khomeini, “Mendirikan pemerintahan dan membentuk negara Islam adalah wajib kifayah bagi kalangan fukaha adil. Karena, mustahil untuk menyelesaikan perkara-perkara *hisbiyyah*—seperti menjaga tatanan masyarakat, mempertahankan teritori Muslimin, menjaga kaum muda dari penyimpangan, melawan propaganda anti-Islam, dan sebagainya—tanpa terbentuknya pemerintahan Islam yang adil, dan ini hanya bisa diwujudkan oleh fukaha adil.”⁵³ Dengan demikian, *faqahah* (kefakihan) menjadi syarat pertama pemimpin pemerintahan Islam.⁵⁴ Sekaitan dengan ini, terdapat riwayat dari ‘Ali bin Abi Thalib bahwa yang paling berhak di antara umat manusia dalam urusan kepemimpinan ini adalah yang paling mampu di antara mereka untuk menegakkannya dan paling mengetahui perintah-perintah

51 Khomeini, *Tahrir al-Wasilah* (Qom: Muassasah an-Nashr al-Islami, 2003), j. 1, 443; Khomeini, *Al-Hukumah al-Islamiyyah* (Teheran: Muassasah Tanzim wa an-Nashr Turath Imam Khomeini, 1996), 119.

52 Al-Kulaini, *Usul al-Kafi* (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1967), j. 1, 34-46.

53 Khomeini, *Kitab al-Bay’* (Qom: Muassasah Matbū ‘atīy Isma‘iliyyan, 1989), j. 2, 497; Akbar Najaf Lakzai, *Dinamika Pemikiran Politik Imam Khomeini*, pen. Mughtar Luthfi (Jakarta: Shadra Press, 2010), 75.

54 Khomeini, *Al-Hukumah al-Islamiyyah* (Teheran: Muassasah Tanzim wa an-Nashr Turath Imam Khomeini, 1996), 75; Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 123-124; M. Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah* (Jakarta: Al-Huda, 2005), 73; Abdul Aziz Sachedina, *Kepemimpinan dalam Islam: Perspektif Syiah* (Bandung: Mizan, 1991), 247-262.

Allah tentangnya.⁵⁵

Khomeini juga berpendapat bahwa politik tidak boleh terpisah dari etika. Etika dalam konteks ini bukan hanya kumpulan aturan moral, melainkan juga pengetahuan yang menelusuri relung terdalam eksistensi manusia dan menyembuhkannya. Nabi saw sendiri menegaskan bahwa beliau diutus untuk menyempurnakan akhlak (etika) yang mulia. Manusia mungkin tidak merasa perlu memiliki banyak pengetahuan, namun ia tidak mungkin mengabaikan etika sejak dia (etika) menjadi aset besar dalam menggapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, Khomeini sangat menaruh perhatian pada etika. Sejak mengajar di madrasah, aktif dalam arena politik, memimpin perlawanan rakyat, hingga berhasil menggulirkan Revolusi Islam, ia selalu menaruh perhatian besar pada etika dan melihat isu-isu sosial-politik dari kacamata etika. Pesan-pesan politiknya kepada para pejabat negara dan rakyat pun selalu berada dalam kerangka etika.⁵⁶ Dengan demikian, syarat kedua pemimpin pemerintahan Islam adalah *al-hashanah al-akhlaqiyyah* (keterjagaan secara moral), *al-'adalah* (keadilan), dan *at-taqwa* (menjalankan segala perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya).⁵⁷ Rasulullah saw bersabda bahwa kepemimpinan tidak layak dipegang kecuali oleh seorang pria yang memiliki tiga sifat utama: sifat *wara'* yang menjaganya dari berbuat maksiat kepada Allah, kebijaksanaan (kesabaran) untuk meredam amarahnya, dan kemampuan untuk mengatur dengan baik atas apa yang dipimpinnya sehingga ia menjadi ayah yang penyayang bagi mereka.⁵⁸

Sedangkan syarat terakhir pemimpin pemerintahan Islam adalah *al-kafa'ah al-idariyyah* (kemampuan mengatur dan memerintah). Ini menuntut keahlian pengaturan yang tinggi, wawasan politik yang luas, keakuratan, ketelitian, keberanian, ketegaran, dan fisik yang mendukung.⁵⁹ Sekaitan dengan ini, riwayat dari 'Ali bin Abi Thalib menyatakan, "Tidak layak seorang yang kikir

55 Shaykh Muhammad 'Abduh, *Sharh Nahj al-Balaghah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tanpa tahun), j. 2, 86.

56 Sayid Hasan Islami, *Imam Khomeini, Ethics, and Politics* (Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2003), bab "Imam Khomeini's Code of Ethics".

57 Khomeini, *Al-Hukumah al-Islamiyyah* (Teheran: Muassasah Tanzim wa an-Nashr Turath Imam Khomeini, 1996), 109; Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 125-126; M. Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah* (Jakarta: Al-Huda, 2005), 74; Abdul Aziz Sachedina, *Kepemimpinan dalam Islam: Perspektif Syiah* (Bandung: Mizan, 1991), 263-267.

58 Al-Kulaini, *Usul al-Kafi* (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1967), j. 1, 407.

59 Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 126; Abdul Aziz Sachedina, *Kepemimpinan dalam Islam: Perspektif Syiah* (Bandung: Mizan, 1991), 267-268; M. Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah* (Jakarta: Al-Huda, 2005), 74.

menguasai martabat, darah, rampasan perang, hukum, dan kepemimpinan Muslimin. Karena, harta mereka (Muslimin) akan dijadikan harta rampasannya. Tidak pula seorang yang bodoh, karena ia akan menyesatkan mereka lantaran kedunguannya. Tidak pula orang yang berperangai kasar, karena ia akan memutuskan hubungan dengan mereka lantaran sikap kasarnya. Tidak pula orang yang suka pilih kasih dalam memperlakukan berbagai daerah yang dipimpinya, karena ia akan memilih suatu kaum (yang disukainya) dan menelantarkan selainya. Tidak pula seorang penerima suap dalam menegakkan hukum, karena ia akan menghilangkan hak orang lain dan menghalangi hak tersebut (dari yang berhak menerimanya). Dan tidak pula orang yang mengabaikan as-Sunnah, karena ia akan membinasakan umat.”⁶⁰

Dengan demikian, pemikiran politik Khomeini tentang kepemimpinan fakih ini kemudian dikenal dengan sebutan *Wilayah al-Faqih*, dan fakih yang memimpin pemerintahan tersebut dikenal dengan sebutan *Wali Faqih*. Selain mengukuhkan pemerintahan teokrasi, Khomeini juga memformulasikan demokrasi agama. Ia menegaskan bahwa terdapat dua faktor yang menjadikan berjalannya sebuah pemerintahan Islam, yaitu legitimasi Tuhan (*divine legitimacy*) dan penerimaan umat (*public allegiance*).⁶¹ Meskipun rakyat tidak menentukan keabsahan pemimpin pemerintahan Islam, namun mereka sangat menentukan keberfungsian sang pemimpin dalam mengatur urusan mereka. Fusi teokrasi dan demokrasi agama ini kemudian disebut oleh sebagian orang sebagai teodemokrasi. Namun, tentunya berbeda dengan model teodemokrasi Al-Maududi.

Konsep ini juga menegaskan kepemimpinan mutlak yang dimiliki sang *wali faqih*. Namun, kemutlakan ini tidak seperti pemerintahan otoriter yang bisa bertindak sekehendaknya. Pengertian “mutlak” di sini semata-mata terkait penegakan hukum syariat dan didasarkan pada proyeksi antisipatif agar sang fakih dapat turun tangan dalam menyelesaikan permasalahan yang sangat vital dan mendesak (*umur al-hisbiyyah*). Kekuasaan sang fakih tetap berada dalam batas-batas prinsip akidah dan hukum syariat. Selain itu, kemutlakan wewenang sang fakih juga berfungsi sebagai antisipasi jika terjadi kontradiksi antara suatu perkara yang penting dengan perkara yang lebih penting. Dalam situasi demikian, sang fakih dapat mengorbankan perkara yang penting demi

60 Shaykh Muhammad ‘Abduh, *Sharh Nahj al-Balaghah* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, tanpa tahun), j. 2, 14.

61 Kazem Ghazi Zadeh, “General Principles of Imam Khomeini’s Political Thought”, *Message of Thaqalayn Journal* 2, no. 2 dan 3 (tanpa tahun): 57-71; Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 170-173; M. Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah* (Jakarta: Al-Huda, 2005), 57-69.

terjaganya perkara yang lebih penting, dalam koridor hukum primer (*'unwan awwali*) yang merupakan hukum asal maupun hukum sekunder (*'unwan tsanawi*) yang didasarkan pada asas kemaslahatan kontekstual. Sebagai contoh, Khomeini—berdasarkan hukum sekunder—pernah melarang masyarakat menunaikan haji untuk sementara waktu, sebagai bentuk protes terhadap tindakan represif pemerintah Saudi Arabia yang menembaki jamaah haji Iran yang tengah melakukan pawai sembari meneriakkan kutukan kepada kaum arogan dunia (*mustakbirin*) dan menyeru persatuan Muslimin. Tragedi yang terjadi pada 31 Juli 1987 ini mengakibatkan ratusan jamaah haji Iran tewas dan terluka. Contoh lain adalah perintah Khomeini, pada 14 Februari 1989, untuk menghukum mati Salman Rushdie yang dinilai telah menistakan kehormatan Islam dan Muslimin.⁶²

Tampak di sini bahwa konsep *Wilayah al-Faqih* berbeda jauh dengan pemerintahan diktator, karena rakyat bebas memilih pemimpin mereka, terlepas apakah ia sah atau tidak sah dalam pandangan Islam. Sekaitan dengan hal ini, Khomeini menyatakan bahwa *Wilayah al-Faqih* bukan temuan Dewan Pakar (*Majlis Khubregan*), melainkan merupakan ketetapan Allah. Umat tidak perlu takut dengan *Wilayah al-Faqih*. Jika seorang fakih mencoba untuk menjadi diktator, maka otomatis ia tidak akan memiliki *wilayah* (kepemimpinan) atas umat. Dalam pertemuannya dengan utusan-utusan Paus Johannes Paulus, Khomeini berkata bahwa ia tidak ingin memaksakan kehendaknya kepada rakyat, karena Islam tidak mengizinkan kediktatoran.⁶³ Dalam kesempatan yang lain, Khomeini menyampaikan pernyataan yang ditujukan kepada rakyat Iran, “Saya meminta setiap orang untuk memilih Republik Islam. Namun demikian, kalian bebas memilih. Kalian boleh memilih konsep-konsep republik yang lain. Kalian memiliki hak untuk memilih apakah rezim imperial, rezim demokrasi, atau apa pun yang terdapat di dalam kartu suara. Kalian bebas memilih.”⁶⁴

Meskipun begitu, konsep kepemimpinan fakih ini sebenarnya bukan konsep baru. Konsep ini telah lama dibahas di dalam kitab-kitab klasik ulama Syiah, seperti *Syarh Lum'ah* karya Syahid Tsani dan *Tadzkiyah al-Fuqaha'* karya 'Allamah

62 M. Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), 158-164 dan 172-177; Muhsin Labib, “Wilayah Fakih dan Marjiah Menurut Saya”, *Islam Protes*, 4 Desember 2007, <http://muhsinlabib.wordpress.com/2007/12/04/wf-dan-marjiah-menurut-saya/>; Akbar A. Ali Zadeh, *Wilayah al-Faqih: The Governance of the Jurist* (Ontario: Islamic Publishing House, 2010), bab 1.

63 Hamid Algar, *Islam and Revolution* (Berkeley: Mizan Press, 1981), 342-343; Kazem Ghazi Zadeh, “General Principles of Imam Khomeini’s Political Thought”, *Message of Thaqaalayn Journal* 2, no. 2 dan 3 (tanpa tahun): 57-71; Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre of England, 2004), 172.

64 Hamid Hadji Haydar, “Filsafat Politik Imam Khomeini”, *Jurnal Al-Huda* II, no. 4 (2001): 61-69.

Hilli. Tetapi, pembahasannya masih terkait pada wewenang seorang fakih dalam domain hukum, seperti dalam menyerukan jihad pada situasi tertentu yang dianggap genting dan sebagainya.⁶⁵ Secara praktik pun pernah dilakukan, seperti fatwa boikot tembakau yang dikeluarkan oleh Mirza Hasan Syirazi pada Revolusi Tembakau 1891. Bedanya, Khomeini memandang fakih dalam kapasitas sebagai pemimpin tertinggi pemerintahan. Keunggulan Khomeini terletak pada kemampuannya dalam menjabarkan konsep ini menjadi teori yang kokoh dan sistematis. Bahkan ia mampu mengawinkan konsep ini dengan konsep negara modern dan melembagakannya.

Dengan demikian, konsep *Wilayah al-Faqih* sesungguhnya bisa menjadi titik temu antara teokrasi dan demokrasi. Pada satu sisi, rakyat memiliki kebebasan untuk menentukan pemimpinnya. Namun pada sisi lain, Khomeini menekankan agar dalam penentuan kepemimpinan, rakyat memegang teguh ajaran-ajaran Islam. Ketika memilih pemimpin, rakyat harus bermusyawarah dan berlaku adil seperti yang ditetapkan dalam hukum-hukum Islam. Hak pilih harus ditegakkan dalam pemerintahan Islam. Setiap rakyat berhak mengeluarkan pendapatnya, namun tentu saja yang mengarah kepada ajakan kebaikan.⁶⁶ Terlihat melalui gagasannya ini, Khomeini hendak mewujudkan sebuah “pemerintahan Tuhan-manusiawi”.

Kesimpulan

Konsep *Wilayah al-Faqih* yang diterapkan oleh Republik Islam Iran telah menjadi terobosan baru dalam perpolitikan Barat dan Timur. Konsep ini tidak lahir secara tiba-tiba, melainkan memiliki akar historis dan menjadi bagian dari dinamika politik Syiah yang terinisiasi sejak masa awal Islam.

Keunikan sistem pemerintahan Iran tersebut terletak pada tampilnya ulama di panggung politik, tanpa meminggirkan restu rakyat. Selain itu, pemerintahan agama di Iran juga terlihat sukses untuk tidak mengulang kekeliruan-kekeliruan pemerintahan agama sebelumnya yang cenderung otoriter.

Namun demikian, bukan berarti tidak ada kekurangan, sebagai bagian dari dinamika negeri itu menuju kesempurnaan. Tetapi, di sisi lain, bisa dipahami pula sebagai perbedaan standar antara sistem *Wilayah al-Faqih* (demokrasi agama)

65 Hamid Dabashi, “Mulla Ahmad Naraqı and the Question of the Guardianship of the Jurisconsult (*Wilayat-i Faqih*)”, dalam *Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: University of New York Press, 1989), 290-291.

66 Idris Thaha, “Revolusi Iran dan Imam Khomeini: *Wilayah al-Faqih* dan Demokrasi”, *Jurnal Al-Huda* V, no. 13 (2007): 47-65.

yang dianut Iran dengan demokrasi yang berlaku di belahan dunia lainnya. Perbedaan ini sah-sah saja, mengingat konsep demokrasi yang senantiasa berkembang.

Tetapi, terlepas dari kritik-kritik yang ada, Republik Islam Iran tampaknya berhasil menawarkan sebuah konsep pemerintahan alternatif dalam peta politik dunia. Keunikannya terletak pada metodenya yang mengombinasikan tidak hanya agama dan negara, melainkan juga teokrasi dan demokrasi.

Meskipun begitu, ini bukan berarti bahwa praktik perpolitikan di Indonesia meniscayakan penerapan pemerintahan yang persis seperti Iran. Tentu tidak demikian. Sebab, bangsa Indonesia memiliki latar belakang kultur dan keragaman ideologis yang berbeda dengan Iran. Tanpa menutup kemungkinan adanya hal-hal positif yang bisa diambil dalam rangka memperkaya khazanah perpolitikan di tanah air tercinta.



Daftar Pustaka

Al-Amini, 'Abdul Husayn. *Al-Ghadir*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, 1967.

"Kilas Balik Iran 2009". *Radio Iran (IRIB)*, 29 Desember 2009.

Abdullah, Abdurrahman. "Pengaruh Filsafat Politik Islam Terhadap Pemikiran Politik Khomeini", Disertasi SPs Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

Al-Farabi, *Ara Ahl al-Madinah al-Fadhilah*, Dar al-Mashriq, Beirut, 1968.

Al-Farabi, *Siyasah al-Madaniyyah*, Al-Mathba'ah Al-Kathulikiyyah, Beirut, 1964.

Al-Hafizh adz-Dzahabi, *Siyar A'lami an-Nubala'*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1996).

Al-Kulaini. *Ushul al-Kafi*, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Teheran, 1967.

Aristoteles, *Politics*, The Project Gutenberg, 2004.

Al-Anshari, Hamid. *Hadits al-Intilaq*, Muassasah Tanzhim wa an-Nasyr Turats Imam Khomeini, Teheran, 1995.

- Algar, Hamid. *Islam and Revolution*, Mizan Press, Berkeley, 1981.
- Ath-Thabari, Ibn Jarir. *Tarikh al-Umam wa al-Mulk*, Al-Istiqlal, Kairo, 1939.
- Abduh, Shaykh Muhammad. 'Syarh Nahj al-Balaghah. Dar al-Ma'rifah, Beirut, tanpa tahun.
- Afary, Janet, Kevin Anderson. *Foucault and the Iranian Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- Bower, Eve. "Ahmadinejad Hails Election as Protests Grow", CNN, 13 Juni 2009.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2001.
- Bagby, Laurie *Political Thought*, Wadsworth Group, Belmont, 2002.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Gramedia, Jakarta, 2008.
- Carrette, Jeremy R. (ed.), *Agama, Seksualitas, dan Kebudayaan: Esai, Kuliah, dan Wawancara Terpilih Foucault*, Jalasutra, Yogyakarta, 2011.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*, Institute of Ismaili Studies, London, 1962.
- Eickelman, Dale. *Ekspresi Politik Muslim*, Mizan, Bandung, 1998.
- Enayat, Hamid. *Reaksi Politik Sunni dan Syiah*, Pustaka, Bandung, 1988.
- Esposito, John L., John O. Voll, *Islam and Democracy*, Oxford University Press, New York, 1996.
- Gheissari, Ali, Vali Nasr. *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty*, Oxford University Press, New York, 2006.
- Haydar, Hamid Hadji. "Filsafat Politik Imam Khomeini", *Jurnal Al-Huda* II, no. 4 (2001): 61-69.
- Hidayat, Purkon "Perspektif Rahbar Soal Pemilu Iran", *Radio Iran (IRIB)*, 22 Juni 2009.
- Islami, Sayid Hasan. *Imam Khomeini, Ethics, and Politics*, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Teheran, 2003.
- Khomeini, *Al-Hukumah al-Islamiyyah*, Muassasah Tanzhim wa an-Nasyr Turats

- Imam Khomeini, Teheran, 1996.
- Khomeini, *Kasyf al-Asrar*, www.yahosain.org
- Khomeini, *Kitab al-Bay'*, Muassasah Mathbu 'atiy Isma'iliyyan, Qom, 1989.
- Khomeini, *Mishbah al-Hidayah ila al-Khilafah wa al-Wilayah*, Muassasah al-A'lami li al-Mathbu'at, Beirut, 2006.
- Khomeini, *Risalah Nevin*, Daftar Nashr-e Farhang-e Islami, Teheran, 1992.
- Khomeini, *Sahifa-yi Nur*, Muassasah Tanzhim wa an-Nasyr Turats Imam Khomeini, Teheran, 1989.
- Khomeini, *Tahrir al-Wasilah*, Muassasah an-Nashr al-Islami, Qom, 2003.
- Kurzman, Charles. *The Unthinkable Revolution in Iran*, Harvard College, Cambridge, 2004.
- Kheradmardi, Husain. *Manajemen Politik: Perspektif Thusi*, Sadra Press, Jakarta, 2012.
- Kant, Immanuel. *Menuju Perdamaian Abadi*, Mizan, Bandung, 2005.
- Lakzai, Akbar Najaf. *Dinamika Pemikiran Politik Imam Khomeini*, Sadra Press, Jakarta, 2010.
- Labib, Muhsin. "Wilayah Fakih dan Marjaiyah Menurut Saya", *Islam Protes*, 4 Desember 2007, <http://muhsinlabib.wordpress.com/2007/12/04/wf-dan-marjaiyah-menurut-saya/>;
- Lewis, Bernard. *Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview*, *Journal of Democracy* 7, no. 2 (1996): 52-63.
- Mishkini, "Wilayah al-Faqih: Its Meaning and Scope", *Al-Tawhid Journal* III, no. 1 (1985): 29-65.
- Muhajir, Muhsin. "Filsafat Politik Mulla Shadra", *Jurnal Mulla Shadra* II, no. 5 (2012): 35-66.
- M.H. Kashif al-Ghitha', *Ashlu Syi'ah wa Ushuluha*, Mu'assasah al-Imam 'Ali, Qom, 1994.
- Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Dar Thayyibah, Riyadh, 2006.
- Machiavelli, Niccolo. *Discourses*, London Kegan Paul, 1883.
- Machiavelli, Niccolo *The Prince*, Constitution Society, <http://constitution.org/>

- Nabilah 'Abdul Mun'im Dawud, *Nasy'atu asy-Syi'ah al-Imamiyyah*, Dar al-Mu'arrikh al-'Arabi, Beirut, 1994.
- Nasr, Seyyed Hossein (ed.). *Shiism in History*, University of New York Press, New York, 1989.
- Plato, *The Republic*, The Project Gutenberg, 1998.
- Subekti, Valina Singka. "Dari Pemilu Iran ke Pemilihan Presiden 2009", *Kompas*, 22 Juni 2009.
- Sachedina, Abdul Aziz. *Kepemimpinan dalam Islam: Perspektif Syiah*, Mizan, Bandung, 1991.
- Suseno, Franz Magnis. *Etika Politik*, Gramedia, Jakarta, 2003. Shadr, M. Baqir. *Sistem Politik Islam*, Lentera, Jakarta, 2001.
- Schmandt, Henry. *Filsafat Politik*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2005.
- Sihbudi, Riza "Bahasa Politik dalam Mazhab Syiah", *Jurnal Islamika*, no. 5 (1994): 45-52.
- Sihbudi, Riza "Iran, AS, dan Demokrasi", *Republika*, 23 Juni 2005.
- Sihbudi, Riza *Dinamika Revolusi Islam Iran*, Pustaka Hidayah, Jakarta, 1989.
- Thaha, Idris. "Revolusi Iran dan Imam Khomeini: Wilayah al-Faqih dan Demokrasi", *Jurnal Al-Huda V*, no. 13 (2007): 47-65.
- Tehrani, Mehdi Hadavi. *Negara Ilahiah*, Al-Huda, Jakarta, 2005.
- The Constitution of the Islamic Republic of Iran*, Islamic Culture and Relations Organization, Teheran, 1997.
- Ujan, Andre. *Keadilan dan Demokrasi: Telaah Filsafat Politik John Rawls*, Penerbit Kanisius, Yogyakarta, 2001.
- Varma, S.P. *Teori Politik Modern*, Raja Grafindo, Jakarta, 2007.
- Vaezi, Ahmad. *Shia Political Thought*, Islamic Centre of England, London, 2004.
- Zadeh, Akbar A. Ali. *Wilayatul Faqih: The Governance of the Jurist*, Islamic Publishing House, Ontario, 2010.
- Zakaria, Fareed. *Masa Depan Kebebasan*, Ina Publikatama, Jakarta, 2004.
- Zadeh, Kazem Ghazi. "General Principles of Imam Khumayni's Political Thought", *Message of Thaqalayn Journal 2*, no. 2 dan 3 (tanpa tahun).

SUNNI-SYIAH DI INDONESIA: JEJAK DAN PELUANG REKONSILIASI

Husein Ja'far Al Hadar

Abstrak

Tulisan ini berangkat dari tinjauan ontologis yang merupakan perkara teks dan tinjauan fenomenologis yang merupakan perkara konteks untuk melihat relasi Sunni-Syiah di Indonesia sejak awal masuknya Islam ke Indonesia hingga arus *takfirisme* yang masuk ke Indonesia akhir-akhir ini. Melalui dua tinjauan itu, tulisan ini mencoba membuktikan ikatan dasar antara Sunni dan Syiah –khususnya di Indonesia- yang intinya berada pada aspek spiritual (tasawuf) dan kultural-historis. Di samping itu, tulisan ini tidak mengabaikan perbedaan antar keduanya, dan karenanya juga mengelaborasinya. Bahwa perbedaan itu berada pada tataran *furu'uddin* yang bertolak dari metode dan tafsiran berbeda atas sumber utama Islam yang disepakati keduanya. Meskipun begitu, perbedaan tidak menjadi celah bagi perpecahan. Alih-alih menjadi rahmat berupa dialektika yang memperkaya khazanah Islam. Perpecahan –bukan perbedaan- dalam Sunni dan Syiah –khususnya di Indonesia- yang seolah berada pada ranah ontologis dan juga fenomenologis adalah realita baru, setidaknya pasca abad ke-19, yang muncul seiring genealogi *takfirisme* sebagai neo-Khawarij yang sebenarnya musuh bersama Sunni-Syiah yang menyelinap di dalam ‘selimut’ Islam sejak era awal Islam di zaman Sayyidina Ali. Sehingga, kunci rekonsiliasi Sunni-Syiah di Indonesia adalah dengan menaikkan kembali kesadaran ontologis dan fenomenologis kita, sebagai identitas keislaman dan kebangsaan kita.

Syiah: Tinjauan Ontologis tentang “Apa”

Sejak tinjauan bahasa, kita bahkan sudah disuguhkan kesulitan mencari legitimasi tentang mengapa Sunni dan Syiah harus bersitegang. Pasalnya, secara bahasa, Syiah berasal dari kata kerja dasar “*syaya'a*” yang berarti “*mengikuti, mendukung, menolong, mencintai*”. Semua itu berhilir pada Sayyidina Ali. Sehingga, secara etimologis, Syiah berarti pengikut, pendukung, penolong, pecinta Sayyidina Ali. Sedangkan *Ahlussunnah* (Sunni) secara bahasa berarti pengikut sunnah Nabi. Maka, mengutip Dr. Muhammad at-Tijani as-Samawi (sarjana Syiah dari *Sorbonne University*, Prancis), *as-Syi'ah hum Ahlussunnah* (Syiah itu sejatinya Sunni). Sebab, Sayyidina Ali merupakan salah satu sepupu, sahabat, sekaligus menantu Nabi yang konsisten mengikuti, meneladani, dan mengajarkan pengikutnya untuk taat pada sunnah Nabi, sehingga Nabi sendiri dalam hadist *mutawatir* menyebutnya sebagai gerbang kota ilmu Nabi. Oleh karena itu, sejak Nabi wafat, Sayyidina Ali menjadi rujukan utama (termasuk oleh tiga khalifah sebelumnya) tentang berbagai urusan agama. Hingga suatu hari, Khalifah Umar pernah menyatakan, “*Jika tak ada Ali, maka celakalah Umar*” (*laula Ali lahalaka Umar*). Begitu pula Sunni, secara bahasa berarti Syiah. Sebab kita adalah pecinta dan pengikut Sayyidina Ali sebagai salah satu khalifah dari *Khulafa ar-Rasyidin*. Tentu ulama dan umat Muslim-Sunni sangat keberatan jika mereka tidak digolongkan sebagai pecinta dan pengikut Sayyidina Ali. Karenanya, secara bahasa, *Ahlussunnah hum asy-Syiah*.

Tampaknya, karena itulah, sejak di tingkat etimologis pula, kesimpangsiuran tentang Syiah dibangun oleh *takfiri*. Oleh karena itu, misalnya, dalam buku ‘panduan’ yang mengatasmakan MUI: *Mengenal dan Mewaspadaai Penyimpangan Syiah di Indonesia*, di cover buku itu seolah akan membahas Syiah di Indonesia, namun bab pertama langsung dibuka dengan pembahasan mengenai *rafidhah* yang bukan hanya berbeda, namun bertolombang belakang dan ditolak keras oleh Syiah sendiri, salah satunya melalui perkataan imam mereka: Muhammad al-Baghir. Oleh karena itu, seluruh konten buku itu sebenarnya gugur sejak bab pertama, lantaran seluruhnya membahas (termasuk kutipan kitab dan ulama) tentang *rafidhah*, bukan Syiah.

Ironisnya, dalam kesimpangsiuran itulah Syiah dilihat dan dinilai. Syiah tidak ditinjau secara ontologis. Sehingga, dalam konteks ini, kebencian atau bahkan hujatan pada Syiah sering kali berangkat dari, *pertama*, ketidaktahuan tentang apa itu Syiah. *Kedua*, pengetahuan yang didapat dari sumber yang salah, tidak otoritatif (*mu'tabarah*), atau tidak komprehensif. *Ketiga*, Syiah dilihat dan dinilai dari keber-Syiah-an orang-orangnya yang bisa jadi tidak sepenuhnya atau tidak

sama sekali merepresentasikan Syiah, atau bahkan mereka tergolong oknum yang salah dalam ber-Syiah. Syiah-phobia di sini persis seperti Islam-phobia di Barat atau seperti dikatakan Muhammad Abduh: kita melihat Muslim di Mesir, tapi tak melihat Islam di sana.

Oleh karena itu, di sini penulis akan memaparkan tinjauan ontologis tentang Syiah dalam rangkuman dua kategori utama dan umum: *ushuluddin* (pokok ajaran) dan *furu'uddin* (cabang ajaran).

Syiah Tinjauan *Ushuluddin*

Ushuluddin adalah pokok agama. Dalam tradisi Sunni, ia juga disebut “rukun iman”. Sehingga, siapa yang melanggar pokok-pokoknya, maka tentu ia dianggap tidak beriman atau keluar dari agama, karena yang ia langgar adalah pokok-pokok agama atau rukun-rukun iman.

Pada prinsipnya, mengacu pada al-Qur'an, *ushuluddin* memenuhi tiga poin: percaya akan keesaan Allah (*tauhid*), percaya pada kenabian Muhammad (*nubuwwah*), dan percaya pada hari akhir (*kiamat*). Tiga poin itu harus diimani setiap Muslim.

Namun, dalam perkembangannya, seiring dengan munculnya madzhab-madzhab dalam Islam, untuk memperinci pokok-pokok agama itu, diuraikan tiga pokok itu dalam beberapa poin lagi, namun tentunya tanpa mengurangi atau mengubah tiga pokok tersebut. Uraian tersebut itulah yang kemudian disebut *ushuluddin madzhab* atau *ushul al-madzhab*. Ia ditambahi identitas-identitas non-pokok yang sifatnya turunan dari tiga yang pokok tersebut untuk menegaskan identitas setiap madzhab.

Dalam tradisi Sunni, maka dikenallah rukun iman yang berjumlah enam: Allah, al-Qur'an dan kitab-kitab-Nya, Nabi Muhammad dan para rasul, para malaikat, hari kiamat dan perkara gaib, serta *qodho'* dan *qodar*-Nya. Adapun dalam tradisi Syiah, ia dielaborasi menjadi lima: Allah, Nabi Muhammad, para imam, kiamat, dan keadilan Tuhan. Maka, pada prinsipnya, kedua madzhab dalam Islam ini sama-sama memegang *ushuluddin* sesuai tuntunan al-Qur'an, hanya saja beda dalam elaborasinya masing-masing sesuai tafsiran dan identitas madzhab masing-masing. Karena itu, keduanya sama-sama kaum beriman dan Muslim. Seorang Sunni yang tidak berpegang pada *ushul al-madzhab* Syiah, tentu bukan berarti mereka kafir. Begitu pula sebaliknya. Sebab, batasnya bukan pada *ushul al-madzhab*, melainkan *ushuluddin*. Oleh karena itu, misalnya seperti ditulis

Ruhullah Imam Khomaeni dalam *Kitab at-Thaharah*, bahwa “*imamah dalam Syiah bukanlah ushuluddin, melainkan ushul al-madzhab. Oleh karena itu, yang mengingkarinya dinilai bukan atau keluar dari Syiah, bukan atau keluar dari Islam*”.¹ Begitu pula Imam Ghazali dalam tradisi Sunni.

Salah satu kontroversi terkait dialektika Sunni-Syiah dalam konteks ini berada pada poin *imamah* dalam Syiah dihadapkan dengan *khilafah* (mengacu pada *Khulafa ar-Rasyidin*) dalam Sunni. Oleh karena itu, KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menyebut bahwa satu-satunya perbedaan antara NU dan Syiah adalah dalam perkara *imamah* saja: “NU adalah Syiah minus *imamah*.”

Namun ironisnya, *imamah* sering kali diposisikan dalam kerangka yang salah. *Pertama*, seperti telah dikemukakan, bahwa ia sering kali diposisikan seolah *ushuluddin*-nya Syiah, sehingga sebagian kita menilai Syiah otomatis menilai selain mereka kafir karena tidak mengimani *ushuluddin* yang di dalamnya memasukkan *imamah* dalam poinnya, tanpa tahu bahwa poin *imamah* sebenarnya berada pada *ushul al madzhab*, bukan *ushuluddin*.

Kedua, posisi *imamah* dalam Syiah kerap dihadapkan *via a vis khilafah* dalam Sunni. Padahal, memosisikannya secara berhadap-hadapan tidak tepat secara ontologis. Pasalnya, *imamah* adalah pemimpin umat atau dalam konteks perkara agama, yang dalam hal ini bahkan Khalifah Umar ‘pun dalam kepemimpinannya tetap berkiblat pada Sayyidina Ali dalam urusan umat atau agama. Sedangkan *khilafah* adalah pemimpin rakyat atau berada pada konteks politik, yang bahkan Sayyidina Ali ‘pun menerimanya secara *de facto* dan terus mendampingi kepemimpinan tiga khalifah sebelumnya, serta ia ‘pun mau menjadi khalifah keempat.²

Ketiga, doktrin *imamah* dianggap serta merta menuntut pengimannya untuk membenci sahabat, istri Nabi, dan orang-orang di luar imam dan pengikutnya. Perkara ini pun kerap kali kita salah dalam memosisikannya secara ontologis. Sebab, keimanan Syiah pada *imamah* bukan lantas membuat mereka tidak *respect* pada sahabat istri Nabi, dan orang-orang di luar imam dan pengikutnya. Sebab, *imamah* berada pada perkara kepemimpinan (vertikal), bukan dalam konteks relasi antar umat (horisontal). Adapun tuduhan soal kebencian Syiah pada sahabat istri Nabi, dan orang-orang di luar imam dan pengikutnya sebenarnya merupakan tuduhan hiperbolis yang diberangkatkan dari sikap kritis Syiah

1 Tim Ahlul Bait Indonesia. *Syiah Menurut Syiah*. (Jakarta: Ahlul Bait Indonesia. 2014-Cet. 3), hal. 204-205.

2 *Ibid*, hal. 345-357.

pada sahabat dan istri Nabi, yang sebenarnya itu bukan hanya ada atau khas Syiah saja, melainkan juga ada dalam literatur Sunni. Oleh karena itu, sampai-sampai Syiah merasa perlu menegaskan kembali soal ajaran dan komitmennya itu melalui fatwa dari Ali Khamenei tentang ajaran dan komitmen Syiah yang memuliakan sahabat dan istri Nabi, serta keharaman melecehkannya.

Syiah: Tinjauan *Furu'uddin*

Titik berangkat dalam perkara ini adalah bahwa perkara *furu'uddin* bukanlah sesuatu yang prinsip, meskipun tentu ia signifikan. Sehingga, sudah sepatutnya perbedaan dalam perkara ini tidak menjadi pangkal perpecahan dan konflik. Apalagi, pada dasarnya perbedaan *furu'uddin* sebenarnya bukan hanya terjadi antara Sunni dan Syiah, tapi juga terjadi di internal Sunni: Syafi'i, Hanafi, Maliki, dan Hambali, maupun Syiah: *Itsna Asy'ariyah* dan Zaidiyah.

Dalam konteks Sunni-Syiah ini, perkara *furu'uddin* sering kali tereduksi pada konteks syariat atau bahkan fikih. Dalam perkara itulah keduanya kerap dipertentangkan. Padahal, *pertama*, keduanya dalam konteks syariat-fikih sebenarnya adalah satu, yakni sama-sama berkiblat pada Imam Ja'far ash-Shadiq. Beliau adalah imam fikih Syiah, karenanya Syiah *Itsna Asy'ariyah* juga kerap disebut Syiah Ja'fari atau berkiblat pada fikih Ja'fari. Dan, beliau juga sebenarnya kiblat –bahkan guru langsung Imam Hanafi. Perbedaan di antara guru dan muridnya atau di antara murid-muridnya hanyalah pada penafsiran yang berbeda atas teks hukum.

Kedua, perbedaan ketentuan fikih keduanya lantaran perbedaan kaidah ushul fikih antar keduanya. Dan ushul fikih keduanya sama-sama berlandaskan Al-Qur'an dan hadist. Maka, jika ini dipahami, jelas tidak akan ada keberatan atau tuduhan pada ketentuan-ketentuan hukum fikih keduanya, karena memiliki basis pada ushul fikih masing-masing yang akhirnya sama-sama bersumber pada Al-Qur'an dan hadist, hanya berbeda tafsiran saja. Masalah kerap muncul karena hukum fikih Syiah, misalnya dipandang dalam kerangka ushul fikih Sunni. Atau begitu pula sebaliknya. Tentu, itu tidak tepat.

Ketiga, jika kita membaca *Fiqih Lima Mazhab (Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali)* karya Muhammad Jawad Mughniyah dan membandingkan ketentuan hukum-hukum di antara madzhab-madzhab dalam Sunni dengan Syiah. Atau jika kita membaca *Fiqih Empat Mazhab* karya Syekh al-Allamah Muhammad bin Abdurrahman ad-Dimasyqi dan membandingkannya dengan fikih Syiah,

misalnya *Fikih Ja'fari* karya Muhammad Jawad Mughniyah. Maka, akan ditemui mayoritas hukum fikih dalam Sunni (di antara keempatnya) sama dengan hukum fikih Syiah (di antara keduanya). Misalnya, ketentuan salat yang tidak bersedekap dalam Syiah *Itsna Asy'ariyah* memang berbeda dengan Sunni Syafi'i (walaupun Sunni Maliki sebenarnya tidak mengharamkan salat tanpa bersedekap), namun sama dengan Sunni Maliki. Begitu pula seterusnya. Hanya dalam segelintir perkara, hukum fikih keduanya berbeda.

Basis kesamaan mayoritas hukum fikih itu menjadi salah satu basis rujukan upaya pendekatan antar madzhab (*at-taqrib bayn al-madzahib*)³ yang digagas ulama dunia sekurang-kurangnya sejak 1950-an yang dipelopori para ulama Al-Azhar di bawah pimpinan Syaikh Mahmud Syaltut. Sehingga, ulama dunia seperti Syaikh Wahbah az-Zuhaily -misalnya- dalam karya ensiklopedisnya tentang fikih: *Al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu* menulis di bagian-bagian awal, pada bab tentang fikih Syiah *Itsna Asy'ariyah*:

"Fiqh Imamiyah, meski lebih dekat ke madzhab Syafi'i, dia tidak berbeda dengan fiqh Ahlus-Sunnah dalam persoalan yang masyhur kecuali kira-kira terkait 17 masalah. Yang paling pokok (dari perbedaan itu) adalah tentang pembolehan nikah mut'ah. Perbedaan Syiah Imamiyah dengan Ahlus Sunnah tidak lebih sebagaimana perbedaan madzhab-madzhab fiqh lainnya, seperti Hanafi dengan Syafi'i. Madzhab Imamiyah ini sampai sekarang menyebar di Iran dan Irak. Secara substantif, perbedaan Syiah-Imamiyah dengan Ahlus Sunnah tidak merujuk ke soal akidah atau fiqh, melainkan hanya pada aspek pemerintahan dan imamah."

Syiah: Pandangan Ulama Dunia

Maka, secara ontologis, perbedaan Sunni dan Syiah pada dasarnya adalah perbedaan tafsir terhadap teks Islam yang bukan hanya terjadi antara Sunni dan Syiah, melainkan di internal masing-masing keduanya sekalipun banyak terjadi. Oleh karena itu, tentu perbedaan semacam itu bukan suatu masalah, apalagi hingga harus menjebak umat Islam dalam ketegangan atau malah konflik. Bahkan, perbedaan itu dipandang sebagai rahmat untuk meluaskan dan memperkaya khazanah Islam dengan ragam tafsir dan dialektika yang sama-sama berbasis AL-Qur'an dan hadist di atas kesamaan *ushuluddin*. Sehingga, ulama Islam *mu'tabar* sejak dulu telah sepakat bahwa Sunni dan Syiah merupakan

3 Lihat taghrib.org.

madzhab dalam Islam.

Namun, kenyataannya, ketegangan atau bahkan konflik antar oknum Sunni dan Syiah terus mewarnai sejarah Islam sejak 14 abad yang lalu hingga kini. Keadaan dan problem itulah yang mendorong para ulama kontemporer untuk menginisiasi dan menginstitutionalisasi gagasan pendekatan antar madzhab, sehingga akan berdampak konkrit bagi upaya perdamaian, persatuan, dan persaudaraan dalam Islam, khususnya antara Sunni dan Syiah. Upaya tersebut, setelah dimulai oleh para ulama Al-Azhar di bawah pimpinan Syaikh Mahmud Syaltut pada 1950-an, yang mengakui delapan madzhab yang sah sebagai bagian dari Islam: 4 madzhab Sunni (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali), 2 madzhab Syiah (Zaidiyah & *Itsna Asy'ariyah*), madzhab Zhahiriyah dan madzhab Ibadhiyyah (Khawarij), lalu dilanjutkan dengan pengukuhanannya untuk terus mendorong dan menjamin persaudaraan antar madzhab. Di antara pengukuhanannya adalah dalam Deklarasi Amman 2005: deklarasi yang menghimpun wakil-wakil tiap negara dari seluruh dunia Islam, Deklarasi itu ditindaklanjuti lagi, untuk menyikapi konflik sektarian di Irak, dengan Deklarasi Mekkah 2006, dan Deklarasi Bogor 2007.

Syiah di Indonesia: Tinjauan Fenomenologis tentang “Siapa”

Syiah di Indonesia merupakan sebuah fenomena layaknya fenomena agama dan madzhab lain di negeri ini. Namun, sering kali ia tak dihadirkan dalam tinjauan fenomenologis. Ia dianggap seolah datang begitu saja ‘kemarin’ –biasanya dikaitkan dengan ekspor Revolusi Islam Iran 1979- sebagai bukan bagian dari Indonesia dengan agenda politis tertentu: ekspor revolusi Iran. Bahkan lebih dari itu ia dianggap sebagai bukan bagian dari Islam, yakni secara tendensius dituduh sebagai penghancuran Islam dari dalam yang kadang dituduhkan terkait dengan Abdullah bin Saba’, Majusi. Bahkan yang paling menggelikan adalah dikaitkan dengan Yahudi yang *notabene* justru pihak yang selalu berdiri *vis a vis* Syiah. Posisinya dalam bangsa ini sering dilupakan, atau bahkan sengaja dihapus oleh sebagian oknum dalam kaitannya dengan sentimen sektarian mereka. Padahal kajian fenomenologis terhadapnya begitu penting untuk menegaskan bahwa keengganan elemen bangsa ini untuk mengakuinya atau bahkan mengusirnya adalah sebuah pengkhianatan pada eksistensi bangsa ini sendiri.

Maka, di sini penulis akan mencoba melakukan tinjauan fenomenologis tentang siapa Syiah di Indonesia dalam tiga aspek. *Pertama*, kultural. Yakni

tentang Syiah di Indonesia yang ada sejak bangsa ini belum merdeka. Ia ada dalam relung budaya bangsa ini dan mempengaruhi corak budaya bangsa ini sejak awal yang warisannya bisa terus dilihat saat ini. *Kedua*, historis. Yakni tentang Syiah di Indonesia yang secara historis telah ada sebagai sejarah, yang di dalamnya mereka berperan penting dalam mendakwahkan Islam ke Indonesia. *Ketiga*, realitas. Yakni tentang Syiah di Indonesia sebagai realitas: warga Negara yang ada dan berperan mewarnai sepek terjang bangsa ini.

Fenomena Kultural

Salah satu corak khas Islam di Indonesia adalah kuatnya nuansa kultural. Nuansa kultural itu menjadi bagian integral Islam di Indonesia. Ia ada sejak Islam masuk pertama ke Nusantara. Akulturasi merupakan strategi masuk dan menyebarnya Islam di Indonesia. Corak itu sekaligus yang membedakannya dengan penyebaran Islam awal hingga Andalusia yang cenderung dengan strategi penaklukan.

Corak budaya yang melekat pada Islam di Indonesia bukan sekadar tipologi, tapi titik unggul Islam di Indonesia dengan Islam di Timur Tengah atau Barat. Menurut KH. Masdar F. Mas'udi, corak kultural yang melekat pada Islam di Indonesia menjadikan Islam bergitu berakar dan integral dengan bangsa ini, sehingga meskipun letaknya secara geografis jauh dari pusat Islam di Timur Tengah dan dicengkram kolonialisme yang notabene anti-Islam selama lebih tiga setengah abad, ia tetap kokoh. Alih-alih, ia justru menjadi salah satu pondasi pendorong gagasan dan semangat kemerdekaan bangsa saat itu. Kini pun, di tengah sektarianisme dan ekstremisme di kalangan Islam Timur Tengah dan stigma serta sentimen di Islam Barat, Islam Indonesia tetap *istiqomah* dalam kemoderatan, kerahmatan, dan kemajuannya.⁴

Dalam konteks kultural tersebut, pengaruh Syiah begitu kental dalam Islam di Indonesia. Bahkan, menurut KH. Said Aqil Siradj, salah satu penyebab Islam di Andalusia –yang dikuasai Bani Umayyah selama delapan abad- musnah adalah ketiadaan kecintaan dan nilai-nilai Ahlul Bait- yang begitu dijunjung tinggi dalam tradisi Syiah dan kuat mempengaruhi Islam di Indonesia.⁵

4 Tim ICRO dan Tim ACROSS. *Peran Ahlul Bait dalam Penyebaran Islam di Nusantara: Menguk Akar Spiritualitas Islam Indonesia*. (Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute bekerjasama ICRO dan ACROSS. 2013) hal. 12-13.

5 *Ibid*, hal. 16.

Kuatnya pengaruh Syiah dalam Islam kultural di Indonesia dapat ditemui dari sederet doktrin-ritual maupun simbol Syiah yang dianut, dipraktikkan, dan dipakai oleh Muslim Indonesia. Mayoritasnya mengkristal dalam khazanah Nahdlatul Ulama (NU). Oleh karena itu, misalnya Gus Dur hingga menyebut NU adalah Syiah kultural.⁶

Mengacu pada klasifikasi Koentjoroningrat tentang tiga lapisan integral kebudayaan, yakni ideofak (ide dasar), sosiofak (ritual), dan artefak (simbol), maka apa yang ditinggalkan Gus Dur tersebut bukan hanya berarti bahwa secara ritual dan simbolik Syiah mempengaruhi Islam di Indonesia, tapi pengaruh itu berasal dari dimensi esoterik berupa ide dasar Islam di Indonesia yang sejak masuknya telah diwarnai nuansa Syiah, yang kemudian mempengaruhi aspek-aspek eksoterik yang menjadi konsekuensi logisnya, yakni aspek ritual dan simbolik.⁷

Jejak kultural Syiah dalam Islam di Indonesia terbentang hampir di seantero Indonesia: Jawa, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, Aceh, hingga Maluku.⁸ Bahkan, mengacu pada hasil penelitian yang dibukukan guna mengiringi konferensi internasional yang diselenggarakan *Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)* bertema *The Historical and Kultural Presence of Shias in Southeast Asia: Looking at Future Trejectory* pada 21 Februari 2013, para pakar di Asia Tenggara yang menjadi kontributor mengurai jejak kultural Syiah di seluruh corak Islam dan kebudayaan di Asia Tenggara: Thailand, Malaysia, dan Filipina.

Di antara doktrin maupun ritual Syiah yang kemudian melekat dengan Muslim Nusantara, bahkan hingga menjadi identitas mereka adalah; *Pertama*, penghormatan pada Ahlul Bait, yakni keturunan Nabi Muhammad melalui garis pernikahan Sayyidina Ali bin Abi Thalib dan Sayyidah Fatimah az-Zahra yang diyakini Syiah sebagai 12 imam mereka sepanjang zaman.⁹ Ragam ekspresi ritual yang terbentuk sebagai ekspresi penghormatan itu di antaranya sebagaimana dikemukakan Prof. Dr. KH. Said Agil Siradj (Ketua Umum NU) adalah maulidan (Barzanji, Diba', dll), shalawatan, tawassul, dll.¹⁰

6 Ibid, hal. 65.

7 Ibid, hal. 65.

8 Ibid, hal. 65-66.

9 Saby, Yusni. *Jejak Persia di Nusantara: Interplay Antara Agama dan Budaya*, dalam *Sejarah & Budaya Syiah di Asia Tenggara*. (peny. Docky Sofjan, Ph.D. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2013), hal. 188-192.

10 Ibid. *Peran Ahlul Bait dalam Penyebaran Islam di Nusantara*, hal. 65.

Bahkan, penghormatan itu tidak berhenti pada Ahlul Bait saja, tetapi terus berlanjut pada siapa saja yang memiliki garis *nasab* Nabi Muhammad dengan berbagai terminologi penyebutannya: *Habib*, *Sayyid*, *Syarifah*, *Di*, *Wan*, *Siti*, dll. Tradisi ini dapat dilihat secara kental hingga saat ini, misalnya dalam masyarakat Aceh dan Madura. Realitas penghormatan ini berlaku dari aspek terkecil dan paling sederhana, seperti mencium tangan, tidak menunjuk langsung dengan jari telunjuk, mengadakan haulnya, dll.¹¹ Tradisi ini kemudian bahkan mempengaruhi *nahdliyin* untuk juga menghormati anak-keturunan para kiai yang mereka sebut dengan terminologi “Gus”. Itu dilakukan sebagai bentuk terima kasih atas peran nenek moyang mereka yang telah membawa mereka pada cahaya Islam, sekaligus upaya untuk mengambil keberkahan dari keunggulan *nasab* mereka.

Kedua, pemuliaan kepada mereka yang telah wafat maupun kuburannya, khususnya kuburan ulama dengan tradisi ziarah kubur, tahlil, haul, dan lain sebagainya. Tradisi ini bahkan menjadi salah satu titik singgung Islam Nusantara –khususnya NU– dengan sekte-sekte lain, khususnya Wahabisme di Arab Saudi yang menilai tradisi itu justru sebagai bentuk *bid'ah* (kesesatan). Dalam tradisi Muslim Jawa, misalnya fenomena ini dapat diamati di makam-makam para Wali Songo yang tidak pernah sepi dari peziarah untuk mengambil keberkahan dari kemuliaan ulama yang telah wafat tersebut atau menjadikannya yang diyakini dekat dengan Allah untuk menjadi perantara doa mereka.¹² Bahkan, begitu padatnya ritual itu setiap harinya hingga membuat kawasan di sekitar makam selalu dikelilingi kawasan ekonomi yang memperdagangkan kebutuhan para peziarah. Dampak ekonomi itupun dilihat sebagai salah satu sisi keberkahan dari makam.

Menurut Agus Sunyoto dalam *Atlas Walisongo*, tradisi pemuliaan pada mereka yang telah wafat dan kuburannya merupakan pengaruh Syiah yang masuk ke Tanah Jawa melalui pengaruh Syiah dari Negeri Champa. Sebagaimana dicatat dalam historiografi dan cerita-cerita legenda Jawa, tokoh Raden Rahmat yang populer sebagai Sunan Ampel berasal dari Negeri Champa. Karena itu, jejak tradisi Muslim Champa sampai saat ini terlihat pada tradisi keagamaan yang dijalankan masyarakat Muslim di pesisir utara Jawa yang menjadi wilayah dakwah Sunan Ampel. Menurut S.Q. Fatimy dalam *Islam Comes to Malaysia* (1963), madzhab Muslim Champa adalah Syiah. Namun, mayoritas mereka

11 Ibid. *Jejak Persia di Nusantara*, hal. 188-192.

12 Ibid. hal. 188-192.

sudah kehilangan orientasi dan mengalami diskontinuitas sejarah sehingga tidak mengetahui lagi secara benar jika Islam yang mereka jalankan sehari-hari adalah Islam Syiah.¹³

Setelah kedatangan para pendakwah Muslim dari Champa, penduduk Majapahit juga memegang doktrin dan tradisi Muslim Champa. Salah satunya adalah mengganti tradisi *sraddha*, yakni upacara meruwat arwah yang dilakukan dua belas tahun setelah kematian seseorang, dengan tradisi Muslim Champa berupa *kenduri*, yakni tahlilan di hari ke-3, ke-7, ke-40, ke-100, dan ke-1000 setelah kematian seseorang, serta memperingati Hari Asyura. Semua itu adalah tradisi Muslim Champa yang jelas-jelas terpengaruh Syiah.

Ketiga, menilai lawan Sayyidina Ali dan keturunannya sebagai kafir. “Lawan” di sini merujuk secara khusus pada Muawiyah dan Yazid yang dinilai sebagai seseorang yang benar-benar memusuhi Sayyidina Ali. Ini biasanya dikaitkan dengan perang antara Sayyidina Ali dan Muawiyah yang berlanjut dengan perang yang berakhir dengan pembantaian Sayyidina Husain (putra Sayyidina Ali) oleh pasukan Yazid (putra Muawiyah) di Padang Karbala (Irak) pada 10 H.¹⁴ Tradisi ini kuat dalam masyarakat Aceh, Madura, Jawa dan Sunda. Hikayat tentang Perang Karbala dalam tradisi empat kebudayaan Nusantara itu begitu menekankan kekejaman dan kejahatan Yazid yang itu ditarik hingga ayahnya, Muawiyah. Versi Aceh berjudul *Hikayat Soyidina Usen*, versi Sunda berjudul *Wawacan Yazid*, versi Jawa diberi judul *Serat ‘Ali Ngapiyah Mateni Yazid*, dan yang paling keras adalah versi Madura dengan judul *Caretana Yazid Calaka* (Kisah Yazid Celaka).¹⁵

Adapun perbedaan pandangan soal suksesi kepemimpinan pasca-Nabi antara Sayyidina Ali dan Sayyidina Abu Bakar beserta Sayyidina Umar tidak dalam konteks menjadikan kedua kubu berlawanan. Kedua kubu dinilai hanya berbeda pandangan. Namun, tidak ada anasir kebencian antara keduanya, apalagi hingga membawa keduanya ke medan perang sebagaimana dengan Muawiyah. Alih-alih, keduanya tetap bersama dalam membangun *kemaslahatan* umat dalam sinergi dan kemitraan: Sayyidina Abu Bakar dan Umar di ranah politik, dan Sayyidina Ali di ranah agama. Sebagaimana dikemukakan Agus

13 Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo*. (Depok: Pustaka liman bekerjasama Trans Pustaka dan LTN PBNU. 2012) hal. 164.

14 Ibid. *Jejak Persia di Nusantara*, hal. 188-192.

15 Hadi, Abdul, W.M. *Kesyahidan Husain dalam Hikayat Melayu*, dalam *Hikmah Abadi Revolusi Imam Husain*. (ed. Husain Heriyanto dan Aan Rukmana. Jakarta: Sadra Press, 2013), hal. 4-5.

Sunyoto, dalam Islam di Indonesia, khususnya di kalangan NU, ada semacam tradisi memuliakan Sayyidina Ali, tanpa menafikan sahabat-sahabat yang lain. Secara kultural, itu bisa dilihat dari tradisi syiiran ketika menunggu imam shalat datang:

Abu Bakar sahabat Nabi

Umar, Usman, Sayyidina Ali.

Yang diberi “sayyidina” hanyalah Ali. Ada pemuliaan khusus pada Sayyidina Ali. Begitu pula dalam tradisi qasidah *diba'*, *Syeikh Abdurrahman Diba'*. Dalam qasidah itu, makna dan isinya adalah pujian pada Rasul dan keluarganya, tidak ada pada sahabat.¹⁶

Di samping itu, khusus mengenai doktrin peringatan Asyura, ia begitu kuat melebur dalam tradisi Nusantara. Bahkan, ia bukan hanya melahirkan tradisi-tradisi peringatan (*takziyah*) di Nusantara: Bubur Suro di Jawa, Tabot di Bengkulu, Tradisi Kasan-Kusen di Aceh, dll. Namun, epos khusus tentang Asyura (*maqatl*) itu hingga mempengaruhi kesusastraan Nusantara. Hasil-hasil penelitian mendalam berkenaan dengan perkembangan sastra di Indonesia klasik memperlihatkan bahwa tidak sedikit kesusastraan lokal Aceh, Jawa, Madura, Bugis, Makassar, Minangkabau, Sasak, Sunda, Banjar, dll dipengaruhi oleh epos Asyura. Lebih jauh lagi, momentum yang membuat epos tersebut begitu relevan dan bermakna bagi masyarakat Nusantara adalah ketika pada abad 17-19 M, masa maraknya perang anti-kolonial yang dimulai dengan Perang Ternate pada awal abad 17 dan Perang Aceh pada akhir abad 19, epos Asyura menjadi salah satu epos paling populer yang dijadikan bacaan oleh pemimpin atau komandan perang pada prajuritnya untuk mendapat nilai emosional, heroik, kebudayaan, dan sosio-politik. Contoh terbaik untuk ini adalah Pangeran Trunojoyo, pemimpin perang melawan VOC dan sekutunya Mataram pada akhir abad 17. Dan juga Pangeran Diponegoro, pemimpin Perang Jawa (1825-1830). Dituliskan dalam kajian sejarah bahwa pada malam hari, kedua tokoh tersebut sering membacakan epos Islam (salah satunya epos Asyura) untuk komandan perang dan pembantu dekatnya. Kitab-kitab epos itu juga selalu dibawa setiap kali mereka berpindah.¹⁷

Selain itu, di Aceh, epos *Hikayat Saydina Usin* mengilhami bentuk tari heroik

16 Ibid. *Peran Ahlul Bait dalam Penyebaran Islam di Nusantara*, hal. 62.

17 Ibid. *Kesyahidan Husain dalam Hikayat Melayu*, hal. 23-24.

dan *masyhur*: Seudati. Tepukan dada berulang-ulang yang dilakukan penarinya dapat dirujuk pada deskripsi dalam hikayat tersebut, yaitu episode *tazkiyah* (duka), ketika Syahrbanum dan sanak saudaranya menangis dan menepuk-nepuk dada begitu mendengar Sayyidina Husain gugur di Padang Karbala.¹⁸ Terkait itu, cendekiawan Muslim Aceh, Dr. Hasballah M. Saad (Menteri RI Urusan HAM pada era Presiden Abdurrahman Wahid) bahkan hingga menulis karya berjudul *Syiah Aceh* yang mengelaborasi berbagai tradisi-budaya Aceh yang kental dengan pengaruh Syiah.¹⁹

Namun, penting dikemukakan di sini bahwa sebagian sarjana Muslim seperti Abdul Hadi WM²⁰ misalnya, keberatan dengan kesimpulan mayoritas sejarawan tentang beberapa jejak kultural Muslim Indonesia yang dinilai terpengaruh Syiah. Dua poin yang disorotinya adalah *pertama*, terkait pengaruh Persia terhadap Islam di Indonesia dinilainya bukan lantas berarti bisa disamakan sebagai pengaruh Syiah lantaran Persia dikenal sebagai wilayah yang dulu pernah lama dikuasai Syiah: Bani Safawi. Sebab, pengaruh itu masuk sebelum Persia dikuasai Syiah pada abad ke-16. Begitu pula tentang kecintaan pada Ahlul Bait. Namun, keberatan itu dibantah oleh seorang promovendus Universitas Gadjah Mada (UGM), Dr. Yance Rumahuru melalui penelitian disertasinya yang dilakukannya dari 2009-2011 tentang identitas keislaman komunitas Muslim di Hatuhaha, Pulau Huraku, Maluku Tengah yang menyebutkan bahwa Islam yang masuk ke Maluku sejak abad ke-7 dan melembaga mulai abad ke-13 yang dibawa pedagang Persia (dan juga Arab) adalah Islam madzhab Syiah. Ia juga menegaskan dalam disertasinya itu bahwa sejarawan sebelumnya memang banyak yang menduga bahwa Islam yang masuk ke Maluku adalah Sunni dan itu dibantahnya.²¹

Kedua, terkait kecintaan pada Ahlul Bait yang tidak mesti karena pengaruh Syiah, lantaran kecintaan pada Ahlul Bait pada dasarnya salah satu doktrin Islam madzhab Sunni juga. Namun, keberatan itu dikritisi oleh sejarawan Aceh seperti Dr. Hasballah M. Saad dan Dr. Asna Husin. Namun, seperti ditulis Dr. Asna Husin, dia mendorong dilakukan penelitian lebih lanjut, mendalam, dan komprehensif tentang itu.

18 Ibid. *Kesyahidan Husain dalam Hikayat Melayu*, hal. 24.

19 Ibid. *Peran Ahlul Bait dalam Penyebaran Islam di Nusantara*, hal. 57-59.

20 Hadi, Abdul, W.M. *Sajak Sayidina Ali di Makam Raja Pasai*, dalam *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hal. 271-289.

21 Ibid. *Peran Ahlul Bait dalam Penyebaran Islam di Nusantara*, hal. 66-67.

Tapi, menurut penulis, meskipun hipotesa Abdul Hadi WM itu diterima atau nantinya terbukti, tetap saja jejak-jejak kultural itu adalah doktrin-doktrin utama yang ada dalam Syiah (meskipun masuknya ke Islam Indonesia bukan melalui pendakwah Syiah), sehingga keberadaannya menjadi tesis bahwa secara fenomenologis doktrin Syiah diterima, berbaur, dan integral dalam masyarakat Muslim kita sejak dulu, tanpa ada masalah berarti, selain perkara politik kekuasaan antar penguasa di kerajaan-kerajaan Muslim di Indonesia, yang itu lumrah terjadi bahkan di internal Sunni, misalnya antara Hanafiyah dan Malikiyah di era Bani Abbas. Bahkan, sebagaimana menjadi salah satu kesimpulan Dr. Yance Rumahuru²², salah satu alasan mengapa Syiah mudah diterima di Maluku lantaran tradisi dan doktrin Syiah cocok dengan budaya lokal masyarakat Maluku. Oleh karena itu, Islam madzhab Syiah di Maluku disebut sebagai Islam “Adat”.²³ Dan menurut penulis, tesis Dr. Yance Rumahuru itu sebenarnya juga berlaku di berbagai daerah lain, seperti di Lombok yang ternyata juga ada komunitas Islam Adat Wetu Telu yang ditengarai kuat dipengaruhi Syiah, atau bahkan Nusantara secara umum. Hanya saja, penelitian semacam itu masih belum ada.

Fenomena Historis

Berbeda dengan sejarawan asing seperti Snouck Hurgronje, Moquette, atau Wintedt yang menilai bahwa Islam masuk pertama kali ke Nusantara pada abad 13 M, para sejarawan Indonesia seperti Aboebakar Atjeh, HAMKA, Yunus Jamil, Ali Hasymi, Azyumardi azra, dan Alwi Shihab menilai bahwa Islam masuk pertama kali ke Nusantara jauh sebelum itu, yakni pada abad 7 M. Sebagaimana itu, para sejarawan Indonesia sendiri berbeda pandangan terkait tentang siapa yang membawa masuk Islam pertama ke Nusantara. Sejarawan seperti Aboebakar Atjeh, Yunus Jamil, Ali Hasymi, Slamet Mulyana, P.A, Hosein Djayadiningrat, Baroroh Baried, dan Wan Azmi Husein berpendapat bahwa pembawa masuk Islam pertama ke Nusantara adalah penganut Syiah. Sedangkan sejarawan seperti HAMKA, Azyumardi Azra, dan Saifuddin Zuhri menolak pendapat tersebut lantaran tidak adanya bukti kuat tentang kehadiran Syiah pada sejarah Islam pertama di Nusantara. Di samping itu, ada pula pendapat sejarawan seperti Dr. Asna Husen yang menilai bahwa kemungkinan

22 Bisa jadi kesimpulan semacam itu bisa dicapai lantaran Dr. Yance Rumahuru adalah seorang Nasrani, yang artinya ia tidak memiliki dilema ideologis-sektarian yang mungkin dialami antropolog Muslim, baik Sunni maupun Syiah.

23 Ibid, hal. 66-68.

besar –mempertimbangkan wilayah Aceh yang besar, ada daerah yang didatangi pertama kali oleh Muslim-Syiah dan ada pula yang didatangi pertama oleh Muslim-Sunni. Karena itu, Sunni dan Syiah di Aceh bukan hanya harmonis, melainkan saling mempengaruhi.²⁴

Namun, meskipun kalangan yang disebut kedua menilai tidak ada bukti kuat tentang penilaian bahwa penganut Syiah sebagai pembawa Islam pertama ke Nusantara, mereka tidak meragukan peran dan pengaruh Syiah dalam dakwah Islam di Nusantara sejak dulu. Syiah merupakan realitas sejarah Islam di Indonesia yang telah ada sejak belasan abad lalu.

Pendapat yang disebutkan pertama didasarkan pada pendapat bahwa kerajaan Islam pertama di Nusantara adalah Kerajaan Perlak. Pendapat itu didasarkan pada kesimpulan seminar nasional tentang masuknya Islam ke Indonesia:

1. Pada 17-20 Maret 1967 di Medan
2. Pada 10-16 Juli 1978 di Banda Aceh
3. Pada 23-30 September 1980 di Perlak.

Jejak historis Syiah di Indonesia memang dimulai dari pengaruh yang masuk melalui Kerajaan Islam Perlak. Pada 173 H atau 800 M, kapal dagang dari Teluk Kambey di bawah pimpinan Nahkoda Khalifah dengan seratusan pedagang Muslim-Syiah yang tertindas dan dikejar-kejar sejak Dinasti Umayyah dan Abbasiyah, tiba di Bandar Perlak. Sejak awal, rombongan ini bukan bermisi dagang, melainkan dakwah Islam. Sehingga, lantaran ia memang telah menjadi misi, dalam waktu singkat, masyarakat Perlak menjadi Muslim dan pada Selasa, 1 Muharram 840 M diumumkan proklamasi berdirinya Kerajaan Islam Perlak dengan raja pertamanya Sultan Sayyid Maulana Abdul Aziz Syah, seorang keturunan Nabi yang menganut madzhab Islam-Syiah. Adapun pengaruh Sunni mulai masuk ketika Kerajaan Perlak dipimpin Sultan Alaidin Sayyid Maulana Abbas (Sultan Perlak ke III) yang memerintah pada 880-913 M. Dan setelah itu, menurut Ali Hasymi (Medan: Al-Ma'arif, 1981), tepatnya mulai kepemimpinan sultan kelima Kerajaan Perlak: Sultan Makhdum Alaidin Malik Abdul Kadir Syah Johan Berdaulat (memerintah sampai 1023 M), Kerajaan Perlak dipimpin oleh Syiah dan Sunni secara bergiliran.²⁵ Sampai di sini, pendapat Dr. Asna Husen menjadi relevan, bisa jadi Syiah dan Sunni sama-sama berpengaruh dalam masuknya Islam pertama di Perlak dalam waktu atau wilayah berbeda.

24 Ibid, hal. 20-22.

25 Ibid, hal. 99-101.

Dakwah Islam pertama yang digagas Wali Songo juga tidak terlepas dari nuansa Syiah. Salah satunya, sebagaimana telah dikemukakan Agus Sunyoto dalam *Atlas Walisongo* berdasarkan catatan historiografi dan cerita-cerita legenda Jawa menyebutkan bahwa Sunan Ampel berasal dari Negeri Champa yang bermadzhab Syiah, sehingga terlihat dalam tradisi keagamaan yang dijalankan masyarakat Muslim di pesisir utara Jawa yang menjadi wilayah dakwah Sunan Ampel, kuatnya nuansa Syiah di dalamnya.

Di samping itu, jejak, pengaruh, dan peran Syiah juga telah ada di Kerajaan Samudera Pasai. Setidaknya, Sultan Pasai ke-5 yang bernama asli Meurah Silu adalah penganut Syiah. Bahkan, kuatnya ideologi, pengaruh, dan peran Syiah pada Kerajaan Samudera Pasai membuat Mamluk Mesir di bawah pimpinan Syekh Ismail mendesak Meurah Silu berpindah madzhab menjadi Sunni, sesuai dengan misi Dinasti Ayyub yang memang berdiri dengan menggantikan Dinasti Fatimiyah di Mesir yang Syiah. Pasalnya, sejak 1250 M, Dinasti Mamluk yang berkuasa sampai Hijaz (Mekkah-Madinah) memang menjalankan misi sebagaimana Dinasti Ayyub, termasuk di Nusantara yang telah sampai kabar pada mereka bahwa Syiah kuat di Nusantara. Dan desakan itu 'pun berhasil, sehingga Meurah Silu berganti nama menjadi Malik as-Saleh: sebuah nama khas pemimpin Dinasti Ayyub.²⁶ Perubahan nama itu juga menunjukkan bahwa islamisasi yang terjadi lebih bersifat politis dan menekan: termasuk pada simbol nama, bukan akulturasi sebagaimana islamisasi oleh para pendakwah yang melalui jalur dagang yang apolitis.

Namun, setelahnya, pengaruh Sunni dan Syiah terus mewarnai Kerajaan Samudera Pasai. Salah satu pengaruh Syiah di sana setelah itu, sebagaimana dicatat Ali Hasymi, adalah pada masa Ratu Nahriyah, penguasa terakhir Kerajaan Samudera Pasai, yang mengangkat Perdana Menteri beraliran Syiah: Arya Bakooy Maharaja Ahmad Permala. Sejak saat ini, pengaruh Syiah dalam sufisme –khususnya terkait ajaran *wujudiyah*- mulai berkembang.

Pada masa Kesultanan Aceh Darussalam, mereka membebaskan Muslim Syiah dan Sunni untuk berkembang. Seperti dicatat Ali Hasymi, pada masa itu, ajaran Wujudiyah begitu populer di tangan Hamzah Fansuri, tokoh sufi Indonesia pertama yang mempopulerkan tasawuf falsafi lantaran kuatnya pengaruh Syiah padanya.²⁷ Pengaruh Syiah juga terlihat dalam ajaran Syekh

26 Ibid, hal. 32-33.

27 Shihab, Alwi. *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi*. (Depok: liman. 2009), hal. 138.

Syamsuddin Sumatrani. Selanjutnya, pengaruh itu terus turun ke Syeikh Abdul Rauf bin Ali Fansuri as-Singgkili yang juga dikenal dengan nama Teungku Syiah Kuala, yang merupakan keponakan Hamzah Fansuri dan murid Syamsuddin Sumatrani. Melalui Tarekat Syathariyahnya, pengaruh itu terus menyebar ke seantero Nusantara: Syeikh Burhanuddin di Pariaman, Syeikh Abdul Muhyi Pamijahan di Jawa Barat, dan Syeikh Yusuf Mankatsi di Makassar.²⁸

Selanjutnya, seperti ditulis M.D. Mansur, dkk (Jakarta, 1970), Syiah menyebar ke Tanah Minangkabau melalui surau dan Tarekat Syathariyah yang dikembangkan Syeikh Burhanuddin Tuanku Ulakan dan Sultan Minangkabau pada akhir abad ke-17 M. Di masa itu pula, tradisi Tabuik untuk memperingati syahidnya Sayyidina Husain dimulai dan lestari sampai saat ini sebagai salah satu warisan budaya Islam Nusantara.

Dari sana, pengaruh Syiah terus bergerak ke seantero Nusantara, sehingga Syiah menjadi salah satu realitas historis Islam Indonesia yang berperan penting dalam penyebaran Islam di sini.

Fenomena Realitas

Sebagaimana dikemukakan cendekiawan Muslim, Dr. Haidar Bagir, jumlah Muslim-Syiah di dunia, menurut statistik, minimum 200 juta. Bahkan, ada statistik yang mengatakan 300 juta. Artinya, jumlah mereka sekitar 20 % dari total Muslim dunia yang berjumlah sekitar 1,6 milyar. Mereka juga menjadi mayoritas di beberapa Negara seperti Iran, Irak, Bahrain (90 %), dll. Di Arab Saudi ada 15 % penganut Syiah dari 30-an juta penduduknya. Di Kuwait 40-50 %. Di Yaman, India, Pakistan dan Libanon juga banyak.

Untuk Indonesia, menurut Ketua Dewan Syura Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI) Dr. Jalaluddin Rakhmat, kisaran jumlah penganut Syiah di Indonesia adalah sekitar 2,5 jiwa, walaupun ada yang menyebut 5 juta jiwa. Mereka tersebar di hampir seluruh daerah di Indonesia, dengan kantong-kantong utama di Bandung, Makassar, Jakarta, Tegal, Jepara, Pekalongan, Semarang, Garut, Bondowoso, Pasuruan, dan Madura. Mereka memiliki puluhan pesantren, masjid, dan 300 organisasi daerah yang akrab disebut *Husainiyah*. Mereka bukan hanya memiliki peran dalam dakwah dan pendidikan, tapi juga sosial, ekonomi, dan budaya.

28 Ibid. *Peran Ahlul Bait dalam Penyebaran Islam di Nusantara*, hal. 37-38.

Data-data itu merangkai sebuah fenomena realitas tentang Muslim Syiah saat ini di dunia, khususnya di Indonesia dalam hal ini. Ini sebuah realitas masa kini yang jika dinafikan, tentu bukan hanya bentuk pengabaian yang naif, namun bisa jadi masalah serius bagi bangsa dan yang utama keberislaman. Terlebih jika mereka dikafirkan, sebagaimana diungkapkan Dr. Haidar Bagir, tentu itu akan menjadi masalah terbaru yang belum pernah ada dalam sejarah agama selama ini. Sebab, selama ini, mereka hidup berdampingan secara damai dan konstruktif. Sayangnya, ini sering luput dari perhatian kita, sehingga begitu mudah vonis negatif dilabelkan pada mereka.

Ada sederet realitas semacam itu yang luput dari perhatian, sehingga label sesat kerap ditudingkan pada Syiah. Misalnya, sebagaimana diungkapkan KH. Ali Yafie dan Prof. Dr. Umar Shihab (mantan Ketua MUI), bahwa dengan tergabungnya Iran yang mayoritas bermazhab Syiah sebagai negara Islam dalam wadah OKI, berarti Iran diakui sebagai bagian dari Islam. Itu sudah cukup. Yang jelas, kenyataannya seluruh dunia Islam, yang tergabung dalam 60 negara menerima Iran sebagai negara Islam. Adapun jika label sesat dilekatkan pada mereka, maka menurut Azyumardi Azra, salah satu dampak langsung pada tatanan realitas adalah pecahnya *ukhuwah* Islam di Indonesia yang merupakan salah satu pilar Islam dan sendi NKRI.

Ironisnya, fenomena realitas tersebut justru bisa didapat salah satu uraian terlengkapinya melalui buku *Mengenal dan Mewaspadaai Penyimpangan Syiah di Indonesia*. Di sana tertulis secara lengkap tentang realitas Syiah di Indonesia saat ini. Namun, ia justru dihadirkan bukan hanya untuk dinafikan, tapi dituduh dan sehingga informasi tentang realitas Syiah di Indonesia tersebut menjadi benar-benar panduan untuk menghakimi Syiah.

Syiah: Pandangan Ulama Indonesia

Kajian ontologis ditambah tinjauan fenomenologis tentang Syiah di Indonesia mendorong ulama *mu'tabar* Indonesia sepakat memandang Syiah sebagai salah satu mazhab dalam Islam. Bahkan, Indonesia –tepatnya di Bogor– menjadi tuan rumah deklarasi pendekatan antar mazhab pada 2007. Utusan Indonesia dari NU maupun Muhammadiyah juga ikut dan menandatangani deklarasi pendekatan antar mazhab di berbagai Negara sebelum di Bogor.

Di antara ulama NU kontemporer, misalnya ada nama KH Hasyim Muzadi (Ketua PBNU saat itu) yang menjadi wakil Indonesia dalam Deklarasi Amman

2005. Ada pula KH. Said Agil Siradj (Ketua Umum PBNU saat ini) yang dalam komentarnya kepada Tempo.co, misalnya, menyebutkan bahwa “ajaran Syi’ah tidak sesat dan termasuk Islam seperti halnya Sunni. Di universitas di dunia mana pun tidak ada yang menganggap Syi’ah sesat.” Di samping kedua ulama NU tersebut, seluruh ulama dan tokoh NU *mu’tabar* juga sepakat bahwa Syiah bagian dari Islam. Adapun, misalnya seperti kutipan tulisan KH. Hasyim Asy’ari (Pendiri NU) yang dimuat dalam buku *Mengenal dan Mewaspadaai Penyimpangan Syiah di Indonesia* yang di sana disimpulkan sebagai bentuk penyesatan pada Syiah oleh KH. Hasyim Asy’ari, sebenarnya bukanlah Syiah, melainkan *Rafidhah*. Selebihnya, ulama NU telah meyakinkan bahwa sikap mereka pada Syiah yang menilainya sebagai salah satu madzhab Islam tidak keluar dari ajaran KH. Hasyim Asy’ari, sesuai pembacaan dan pemahaman mereka yang tentunya paling otoritatif untuk itu.

Adapun di antara ulama Muhammadiyah kontemporer, misalnya Prof Dr. Din Syamsuddin (mantan Ketua Umum PP Muhammadiyah), seperti dikutip Republika, menyatakan bahwa “tidak ada beda Sunni dan Syiah. Dialog merupakan jalan yang paling baik dan tepat, guna mengatasi perbedaan aliran dalam keluarga besar sesama Muslim.” Prof. Dr. Amin Rais (Mantan Ketua PP Muhammadiyah) juga menyatakan bahwa “Sunni dan Syi’ah adalah madzhab-madzhab yang legitimate dan sah dalam Islam.” Beliau juga dikenal sangat dekat dengan pemikiran tokoh pemikir Syiah Iran dan menerjemahkan serta memberi pengantar bagi beberapa buku yang ditulis tokoh dan ulama Syiah. Prof. Dr. Ahmad Syafii Maarif (Mantan Ketua PP Muhammadiyah) juga menegaskan “kalau Syiah di kalangan madzhab, dianggap sebagai mazhab kelima”. Adapun pendapat Buya Hamka yang lagi-lagi dikutip dalam buku *Mengenal dan Mewaspadaai Penyimpangan Syiah di Indonesia* untuk mendukung penyesatan mereka pada Syiah di Indonesia, sejatinya alih-alih adalah pernyataan yang positif dan apresiatif pada Syiah dan kiprahnya di Iran yang meruntuhkan tirani Syah Reza Pahlevi dan menegakkan ideologi Islam. Persis seperti NU, pernyataan tokoh Muhammadiyah kontemporer pada dasarnya mewakili pandangan Muhammadiyah tentang Syiah sebagai salah satu madzhab dalam Islam.

Sunni-Syiah Tanpa *Takfiri*: Dari Spiritual hingga Kultural

Penyebaran Islam sejak awal di Nusantara tidak bisa dilepaskan dari tasawuf yang membawa nilai-nilai spiritual (esoterik) Islam.²⁹ Bahkan, penyebar Islam

29 Ibid, hal. 72.

pertama di Nusantara yang melalui jalur perdagangan pun, sebagian mereka adalah kalangan sufi yang biasa disebut *ta'ifah*.³⁰

Upaya itu dijalankan oleh para sufi melalui akulturasi dengan menyematkan nilai-nilai spiritual pada tradisi masyarakat Nusantara kala itu. Salah satu jejak tasawuf dalam penyebaran Islam pertama di Nusantara adalah perayaan dan pembacaan maulid Nabi sebagai ekspresi kecintaan pada Nabi.

Lantaran tasawuf 'lah yang menjadi media penyebaran Islam awal di Nusantara, maka Islam di Nusantara 'pun moderat, damai, dan *luwes*.³¹ Itu juga yang menjadikan Islam di Indonesia tidak menemui masalah untuk masuk melalui jalur kultural. Kedalaman pemahaman keislaman para sufi menjadikan mereka tidak menganggap akulturasi sebagai sesuatu yang bermasalah –apalagi haram– untuk dilalui demi penyebaran dan dakwah Islam di Nusantara saat itu dan hingga saat ini. Berbeda, misalnya jika Islam yang dibawa ke Indonesia tidak oleh sufi, *ta'ifah*, atau tidak berbasis tasawuf, maka bisa jadi mereka bukan hanya tidak masuk melalui jalur kultural, tapi membabat habis seluruh nilai-nilai kultur dan tradisi masyarakat Nusantara kala itu lantaran dinilai *syirik* atau *bid'ah*.

Tasawuf di Indonesia erat kaitannya dengan pengaruh Syiah.³² Sebagaimana, misalnya menjadi kesimpulan dari penelitian M. Solihin: *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Islam datang pertama kali ke wilayah Aceh, dengan Aceh kemudian berperan penting dalam penyebaran Islam ke seluruh Nusantara – bahkan semenanjung Melayu, adalah Islam dengan corak tasawuf *falsafi*³³ yang kuat dipengaruhi Syiah.³⁴ Bahkan, ia kerap disebut tasawuf Syiah, sebagaimana tasawuf *akhlaqi* yang akrab disebut tasawuf Sunni.³⁵

Tasawuf *falsafi* maupun *akhlaqi* sama-sama berperan penting dalam penyebaran dan dakwah Islam di Indonesia. Tasawuf *falsafi* cenderung berperan di masa awal penyebaran Islam di Nusantara dengan Hamzah Fansuri sebagai tokoh sentralnya dan kemudian tasawuf *akhlaqi* di masa dakwah selanjutnya dengan

30 Hadi, Abdul, W.M. *Peranan Tasawuf dan Organisasi Dagang dalam Penyebaran Islam di Nusantara*, dalam *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hal. 291.

31 *Ibid*, hal. 290-297.

32 *Ibid*. Alwi. *Akar Tasawuf di Indonesia*, hal. 268.

33 Huda, Sokhi. *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah*. (Yogyakarta: LKiS. 2008), hal. 79.

34 *Ibid*. *Akar Tasawuf di Indonesia*, hal. 138.

35 Lihat Shihab, Alwi. *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi*. (Depok: liman. 2009).

Nuruddin ar-Raniri sebagai tokoh sentralnya. Keduanya sama-sama masuk melalui jalur kultural dengan skema yang seolah saling melengkapi: tasawuf *falsafi* masuk mempengaruhi dan mengubah nilai-nilai kebatinan menyimpang yang sebelumnya ada dan dianut masyarakat Nusantara, lalu tasawuf *akhlaqi* membangun tradisi keberislaman sebagai nilai-nilai kebatinan baru di Nusantara, tanpa membuang nilai-nilai kebatinan lama, melainkan tetap mempertahankannya dengan nuansa baru yang telah dipengaruhi oleh Islam kontribusi tasawuf *falsafi*.

Seperti terjadi di Iran pada abad ke-14, menurut penulis, di Nusantara juga tasawuf merupakan faktor penting dalam menjembatani jurang perbedaan antara Sunni dan Syiah.³⁶ Tasawuf membuat permasalahan madzhab menjadi tidak relevan untuk diangkat, apalagi dijadikan biang perpecahan atau malah konflik. Alih-alih, ia justru dipandang sebagai rahmat atau minimal kelumrahan. Dalam tasawuf, sisi universal dan esoterik Islam menjadi ciri utama, di mana perbedaan madzhab bukan hanya tidak relevan, tapi memang tidak ada. Dalam tasawuf pula, keduanya bertemu dalam garis ke-*mursyid*-an yang sama, yakni pada Sayyidina Ali melalui cucu-cucunya yang berujung di Imam Ja'far ash-Shadiq.

Maka, spiritualitas ala tasawuf dan aspek kultural merupakan dua pondasi utama persaudaraan Sunni-Syiah di Indonesia sejak Islam pertama masuk ke negeri ini hingga kini. Di samping itu pula, Sunni dan Syiah diikat oleh ikatan historis keindonesiaan, di mana keduanya sama-sama berperan penting dalam sejarah Islam sejak awal di Indonesia. Poin inilah yang menjadi titik singgung antara Sunni dan Syiah dengan *takfirisme* yang sering kali berbasis pada pola pandang Wahabisme-Salafis. Sebab, pada poin itulah, Wahabisme dan Salafisme absen, bahkan menentangnya: tasawuf pada aspek ontologis dan kultural-historis pada aspek fenomenologis. Dalam iman *takfiri*, tasawuf bukan hanya *bid'ah* dan sesat, tapi ia dianggap menyesatkan: karena bisa menggiring umat pada kesyirikan dengan pola kemesraannya dalam memandang dan 'berinteraksi' dengan Tuhan. Begitu pula aspek kultural, dalam paradigma *takfiri*, dinilai sebagai *bid'ah*. Mereka gagap menarik garis batas Islam dan Arab, sehingga Islamisasi berarti Arabisasi. Apa yang datang dari kearifan lokal Nusantara, betapapun ia arifnya, tetaplah dianggap tidak islami dan haram diakulturasi, lantaran ia tidak pernah dipraktekkan Nabi yang memang diturunkan dan seumur hidup berada di Arab. Dan, itu semua dilengkapi dengan posisi mereka yang ahistoris dalam kerangka keindonesiaan. Sebagai paham saja, mereka baru

36 Ibid. *Sajak Sayidina Ali di Makam Raja Pasai*, hal. 278.

muncul pada abad ke-18 di Arab Saudi. Sehingga, tidak adanya ikatan historis dengan Indonesia: baik dalam penyebaran dan dakwah Islam di sini, serta perjuangan kemerdekaan, membuat mereka begitu mudah memvonis identitas keislaman dan kebangsaan kita. Berbeda dengan Sunni dan Syiah yang telah hadir, berperan, dan berpengaruh dalam relung keislaman dan kebangsaan di Indonesia sejak abad ke-7.

Secara konkrit, Dr. Mohammad Faisal bin Musa, seorang pengkaji literatur dan hikayat Melayu dari Universitas Kebangsaan Malaysia, berdasarkan kajian teksnya atas sejumlah hikayat seperti Hikayat Muhammad Hanafiyah, Hikayat Hasan Husen Tatkala Kanak-kanak, Hikayat Hasan Husen Tatkala Akan Mati, dan Hikayat Tabut, menyimpulkan bahwa sejak kedatangan Wahabi pada abad ke-19, hikayat-hikayat Melayu yang dinilai terpengaruh atau memuat ajaran Syiah itu mengalami upaya de-Syiahisasi (yang sebenarnya juga, menurut penulis adalah de-Sunniisasi, lantaran hikayat-hikayat itu meskipun muncul atau dipengaruhi Syiah, bukan lagi 'milik' Syiah. Atau bahkan menurut Abdul Hadi WM, itu adalah 'produk' Sunni). Upaya itu dilakukan dengan mengubah isi kisah, misalnya bagaimana seorang tokoh yang semula dicela karena memusuhi ahlu Bait, akhirnya turut disanjung bersama sanjungan pada Ahlu Bait. Persis seperti yang juga menjadi kesimpulan Abdul Hadi WM.³⁷

Modus pengubahan teks atau penyimpangan tafsir atas teks semacam itu memang menjadi tren sejak lama kalangan *takfiri* atau mereka yang sentimen pada *ukhuwah* Islam untuk mengoyak tenun keislaman global dan kebangsaan kita, juga di Timur Tengah.

Maka, pada akhirnya, kunci rekonsiliasi Sunni-Syiah di Indonesia adalah dengan kembali pada basis ontologis dan fenomenologis keberislaman dan keberbangsaan kita yang telah eksis dan menjadi warisan lebih 13 abad. Kesadaran itulah yang perlu dimunculkan kembali saat ini. Konflik Sunni-Syiah di Indonesia jelas ahistoris, dan justru *ukhuwah* di antara keduanya adalah realitas sejarah kita selama lebih 13 abad, yang mulai dikoyak selama satu abad terakhir ini oleh kemunculan *takfirisme* yang tidak lain adalah neo-Khawarij yang memang sejak awal hadir sebagai entitas yang berhadap-hadapan dengan Syiah dan Sunni, tapi kerap mengklaim Sunni paling sejati. Mereka yang seolah *alim* secara esoterik, namun tak memiliki basis esoterik, alih-alih justru mengutuk esoterisme Islam. Berbeda dengan Sunni dan Syiah, sebagaimana

37 Ibid. *Peran Ahlu Bait dalam Penyebaran Islam di Nusantara*, hal. 69-70.

tulis Fritjof Schuon, yang menilai sebagai dua wajah ‘mata uang’ bernama Islam: Sunni pada ranah eksoterik dan Syiah pada aspek esoterik. Karenanya, perpecahan dalam Sunni dan Syiah adalah ancaman bagi patahnya salah satu ‘sayap’ Islam: dimensi esoterik dan eksoterik. Tanpa esoterisme yang selama ini diperankan Syiah, Islam menjadi bercorak Khawarij yang kata Sayyidina Ali: membaca dan menghafal Al-Qur’an, tapi tak lebih sampai di kerongkongannya saja (tidak masuk ke hati dan sanubari), sehingga menjadi sia-sia. Adapun tanpa eksoterisme yang selama ini diperankan Sunni, Islam menjadi semacam penyelewengan sufisme *Malamatiyah* yang mencari hakikat tanpa syariat.

Dalam konteks jejak spiritual dan kultural itulah, Islam Indonesia memiliki peluang untuk menginspirasi dan menjadi kiblat bagi Islam global dalam upaya menyelesaikan dan rekonsiliasi konflik Sunni-Syiah.



Daftar Pustaka

- Hadi, Abdul, W.M. 2013. *Kesyahidan Husain dalam Hikayat Melayu*, dalam *Hikmah Abadi Revolusi Imam Husain*. (ed. Husain Heriyanto dan Aan Rukmana) Jakarta: Sadra Press.
- Hadi, Abdul, W.M. 2000. *Peranan Tasawuf dan Organisasi Dagang dalam Penyebaran Islam di Nusantara*, dalam *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Hadi, Abdul, W.M. 2000. *Sajak Sayidina Ali di Makam Raja Pasai*, dalam *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Huda, Sokhi. 2008. *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah*. Yogyakarta: LKiS.
- Saby, Yusni. 2013. *Jejak Persia di Nusantara: Interplay Antara Agama dan Budaya*, dalam *Sejarah & Budaya Syiah di Asia Tenggara*. (peny. DockySofjan, Ph.D) Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- Shihab, Alwi. 2009. *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni & Tasawuf*

Falsafi. Depok: Iman.

Sunyoto, Agus. 2012. *Atlas Wali Songo*. Depok: Pustaka Iman bekerjasama Trans Pustaka dan LTN PBNU.

Taghrib.org.

Tim Ahlul Bait Indonesia. 2014. *Syah Menurut Syiah*. Jakarta: Ahlul Bait Indonesia.

Tim ICRO dan Tim ACROSS. 2013. *Peran Ahlul Bait dalam Penyebaran Islam di Nusantara; Menguk Akar Spiritualitas Islam Indonesia*. Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute bekerjasama ICRO dan ACROSS.

ANTARA TOLERANSI DAN INTOLERANSI DARI SUB-ORDINASI MENUJU KO-EKSISTENSI DALAM RELASI SUNNI-SYIAH KONTEMPORER

Muhamad Aunul Abied Shah

¹Abstrak

Tulisan ini memandang bahwa toleransi dan intoleransi adalah fenomena sosial yang selalu ada dalam sebuah masyarakat. Tulisan ini bertolak dari sebuah asumsi bahwa Sunni dan Syiah dalam berbagai kawasan dunia Islam, termasuk Indonesia, adalah sebuah fakta historis yang tidak bisa dinafikan begitu saja, karena itu, mewujudkan ko-eksistensi yang harmonis menjadi sebuah keniscayaan. Dengan menjadikan terma toleransi dan intoleransi sebagai pisau analisis, tulisan ini mencoba untuk mendiagnosa aral yang merintangikan penguatan kecenderungan toleransi dan di sisi lain mengikis terjadinya tindakan intoleransi dalam relasi Sunni-Syiah, baik dalam tataran global dan maupun di tanah Nusantara.

Kata kunci: toleransi, intoleransi, Sunni, Syiah, Islam, Nusantara

Pendahuluan: Toleransi dan Intoleransi sebagai Simpul Relasi

Toleransi (*tolerance*) atau “al-Tasâmuh” dimaknai sebagai kemampuan atau kehendak untuk berlapang-dada terhadap sebuah pendapat atau perilaku yang sejatinya tidak mesti dia sendiri menyepakatinya. Itu adalah sebuah kehendak untuk menerima (*accept*) hak seseorang untuk mempunyai kelakuan atau

¹ Ahmed ben Naoum, *Equality in Theory and Discrimination in Practice*, dalam Paul Siblot (ed.), *Defining Tolerance*, Paris: Unesco, 1997, h. 65-66

kepercayaan yang berbeda, meskipun kita sendiri tidak bisa menyetujui atau menolak untuk mempunyai kelakuan atau kepercayaan tersebut.²Tampaknya pengertian inilah yang kemudian diangkat oleh Milâd Hannâ, seorang pemikir sosiologis koptik dari Mesir dalam bukunya “*Qabûl al-Âkhar*”.³

Oleh sebab itu, konsep toleransi tersebut mempunyai makna “pemakluman” karena tidak terlalu memperhitungkan perbedaan dan kekurangan yang ada, ataupun kesalahan yang terlanjur terjadi. Ini sesuai dengan makna etimologis *al-Tasâmuh* (toleransi itu sendiri) yang mengandung arti “berlemah-lembut, memaklumi kekurangan, memudahkan dan tidak mempersulit”.⁴ Jadi, toleransi bisa mengakui hak “pihak lain” (*liyan*) untuk menjalankan keyakinan dan kepercayaan masing-masing. Dalam tahapan selanjutnya, toleransi meniscayakan penerimaan terhadap sistem ko-eksistensi; hidup bersama dalam damai meskipun berbeda-beda suku, agama, ras dan antar-golongan (SARA).

Maka, penerimaan (*acceptance*) tersebut tidak berarti sama dengan menganut kepercayaan atau melakukan kelakuan yang berbeda tersebut. Penerimaan juga sama sekali bukan beribadah secara sinkretis; mencampur-adukkan agama dan keyakinan satu sama lain. Penerimaan yang menjadi substansi toleransi ini adalah penghormatan terhadap hak setiap individu untuk mempunyai kelakuan dan keyakinan yang berbeda, juga menghormati hak asasinya untuk hidup berdampingan dalam harmoni; bukan penerimaan terhadap “kebenaran” keyakinan yang berbeda tersebut.

Sebab setiap individu hanya bisa menganggap “benar” terhadap sebuah pemikiran dan keyakinan semata, tidak bisa bersikap kontradiktif dengan menerima kebenaran dogmatik daripada pemikiran atau keyakinan yang bertentangan dengannya. Justru, bagi orang yang bernalar sehat, toleransi dan ko-eksistensi bisa memperkuat dan menebalkan keyakinan seseorang, sambil di sisi lain menguatkan pula apresiasinya terhadap liyan. Dari sini, cadangan keberatan (*reserves*) terhadap terma “penerimaan terhadap liyan” (*Qabûl al-âkhar*) bisa diminimalisir, sebab *qabûl al-âkhar* itu sendiri tidak dimaksudkan sebagai keharusan untuk meyakini apa yang tidak seharusnya diyakini, atau mengimani apa yang bertentangan dengan keyakinan kita sendiri.

2 Ahmed ben Naoum, *Equality in Theory and Discrimination in Practice*, dalam Paul Siblot (ed.), *Defining Tolerance*, Paris: Unesco, 1997, h. 65-66

3 Milad Hanna, Dr., *Qabûl al-Âkhar: Fikr wa Iqtinâ` wa Mumârasah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1998, h. 12. Hal mana membuat Milad Hanna lebih memilih terma “qabûl al-âkhar” daripada ‘at-Tasâmuh’.

4 Abdul Mun'im al-Hifni, Dr., *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Kairo: Al-Dâr al-Syarqiyah, 1990, h. 58.

Dan bertoleransi sebagai sebuah pola penyikapan adalah pengejawantahan dari budaya individual dan komunal. Begitu juga dengan dengan anti-tesisnya: intoleransi. Dalam prakteknya, toleransi dan intoleransi adalah postulat etis yang bersifat mutlak: hitam atau putih. Sementara fenomena historis yang berlangsung di dunia nyata bersifat kompleks, tidak dengan sederhana bisa kita sebut toleran atau intoleran begitu saja. Tidak heran kalau dalam setiap bangsa, agama dan kebudayaan terdapat fenomena-fenomena toleransi dan intoleransi dalam setiap fase sejarahnya. Ya, telah, akan dan selalu ada dua arus utama: toleransi dan intoleransi dalam setiap paparan ruang dan waktu.

Di sini terma ‘toleransi’ dan ‘intoleransi’ akan digunakan sebagai postulat konseptual yang difungsikan sebagai pisau analisis terhadap pola-pola fenomenologis yang berkembang dalam relasi Sunni dan Syiah,⁵ baik dalam ranah global dan maupun ranah lokal-regional. Penggunaan postulat konseptual ini diasumsikan akan lebih efektif dibandingkan menggunakan terma-terma lain sebagai pisau analisis, seperti terma ‘dominan’ dan ‘marjinal’, juga terma ‘mayoritas’ dan ‘minoritas’. Sebab intoleransi bisa muncul dari pihak yang secara matematis tergolong marjinal, dan sering juga dari kalangan minoritas yang mempunyai kekuatan sosio-politis.

Jadikeminoritasan sebuah kelompok tidak selamanya menjadi penghalang baginya untuk mendominasi kehidupan sosio-politis, sebagaimana terlihat pada kelompok Mu’tazilah yang elitis pada masa kekhalifahan Al-Ma’mun (era Dinasti Abbasiyah) yang secara politis telah memarjinalkan kelompok Islam Ortodok yang mayoritas.⁶

Adapun terma ‘eksklusi’ dan inklusi’ bisa jadi merupakan konsekuensi daripada fenomena toleransi dan intoleransi di atas. Sebab kecenderungan toleransi akan memustahilkan tindakaneksklusi terhadap pihak yang mempunyai

5 Sunni adalah aliran mayoritas dalam Islam. Bersama Syiah, termasuk salah satu dari 8 (delapan) madzhab Islam yang masih ada penganutnya sampai kini dan dianggap sebagai madzhab yang legal sesuai dengan *The Amman Message* yang ditandatangani oleh para tokoh agama dan politik Islam dari seluruh dunia. Umum diketahui bahwa yang dimaksudkan dengan delapan madzhab tersebut adalah: Madzhab Sunni yang empat (Hanafi, Maliki, Syafii dan Hanbali), madzhab Syiah yang dua (Zaidi dan Imam Itsna-asyari), ditambah dengan madzhab Ibadhiyah (dari kalangan Khawarij klasik) dan madzhab Zhahiri (para pengikut Daud Azh-Zhahiri dan Ibnu Hazm al-Andalusi). *The Amman Message* juga menyebutkan bahwa penganut teologi Asy’arian, kaum Sufi dan “*The True Salafi Thought*” masih tetap masuk dalam status keislaman. Dan menurut Muhammad ‘Imarah, perbedaan yang paling signifikan antara Sunni dan Syiah terdapat dalam konsep “Imamah”. Intinya, tanpa mempercayai Akidah Imamah, seseorang tidak bisa diklaim sebagai penganut aliran Syiah. Bahkan Imamah juga merasuk dalam ranah Syariah, sebagaimana dijelaskan satu persatu secara terperinci oleh ‘Ali Ahmad Salus. Lihat: *The Amman Message* (ammanmessage.com); Muhammad ‘Imarah, *Al-Wasith fi al-Madzâhib wa al-Musthalahât al-Islâmiyah*, Kairo: Nahdhah Mishr, 2000, hh. 32-33 dan hh.77-86; ‘Ali Ahmad Salus, *Atsar al-Imâmah fi al-Fiqh al-Ja’fari wa Ushûlihî*, Kairo: Cet. II, 1402 H/1982M.

6 Najiyah al-Warimi Bu ‘Ajjilah, Dr., *Fi al-‘îlâl wa al-Ikhtilâf: Tsunâiyat al-Sâ’id wa al-Muhammasy fi al-Fikr al-Islâmî al-Qadîm*, Beirut: Al-Madâ [al-Mu’assasah al-‘Arabiyah li al-Taḥdîts al-Fikrî], 2004, hh. 229-338.

pemikiran atau keyakinan yang berbeda, sebaliknya: intoleransi dengan mudah menganggap pihak yang berbeda telah keluar dari koridor kebersamaan *in-group* (*common platform*) yang menggabungkan dia dengan pihak liyan. Contohnya, dalam konteks umat Islam, intoleransi dengan mudah menganggap perbedaan yang bersifat artifisial atau *khilâfiyah-far'iyah* (masalah sekunder yang tidak substansial dalam kredo agama Islam) sebagai masalah akidah yang tak bisa diganggu gugat, dan oleh sebab itu dengan mudah menempelkan cap kafir kepada pihak lain.

Relasi Sunni-Syiah: Sengketa Politik Sebagai Pemicu

Ada jurang yang membentang lebar telah memisahkan antara Islam Normatif dan Islam Historis. Islam Normatif sebagaimana yang didapatkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah banyak menyerukan persatuan dan persaudaraan antar umat Islam. Sekedar menyebutkan contoh, Allah berfirman: “Dan berpeganglah kalian semua dengan ‘tali’ Allah, janganlah kalian bercerai-berai. Dan ingatlah nikmat Allah kepada kalian ketika kalian masih bermusuhan, kemudian Allah mendamaikan di antara hati kalian hingga kalian jadi bersaudara.” (QS. Ali `Imran: 103). Nabi Muhammad SAW juga bersabda: “Perumpamaan orang-orang yang beriman dalam saling mencintainya mereka, di dalam saling berbelas-kasihnya mereka, dan di dalam saling bersimpatiknya mereka, bagaikan tubuh yang satu; andaikan salah seorang di antara mereka mengaduh, pastilah yang lain akan ikut begadang dan merasakan demam”. (HR. Al-Bukhari dan Muslim dari hadits yang diriwayatkan oleh An-Nu`man bin Basyir). Apalagi makna generik dari agama ini (Islam) juga berarti “kedamaian”, yaitu damai yang bukan hanya di luar, dalam hubungan eksternal dengan penganut agama lain, melainkan juga damai di dalam dalam hubungan internal antar umat Islam, meskipun berbeda-beda aliran dan mazhabnya.

Sayangnya relasi antara Sunni dan Syiah dalam Islam historis lebih banyak didominasi oleh fenomena-fenomena konflik dan intoleransi; yang mana sebagian dimunculkan oleh faktor dogmatis, dan sebagian besar timbul karena dipengaruhi oleh faktor politis yang mendorong sementara pihak melakukan eksklusi terhadap penganut paham Syiah.

Faktor politis tersebut ada yang terjadi di masa lalu dan ada juga yang terjadi akhir-akhir ini. Faktor politis di masa lalu adalah kemunculan tiga aliran dalam Islam, yaitu Ahlus Sunnah, Syiah dan Khawarij, yang dipicu oleh konflik dan skisme di seputar masalah kepemimpinan politis. Sebagaimana ditegaskan oleh Abu

al-Hasan al-Asy'ari, konflik di seputar masalah kepemimpinan politik tertinggi tersebut adalah faktor utama dan pertama yang berhasil memecah-belah umat pasca kenabian. Tetapi, dari awal beliau menegaskan bahwasanya meskipun setiap kelompok menyisahkan kelompok yang lain, bahkan melepaskan diri dari kelompok yang lain, hanya saja "Islam tetap menggabungkan mereka semua dan meliputi mereka semua".⁷ Jadi tidak ada satupun kelompok yang berhak mengeluarkan satu kelompok lainnya dari relung keislaman kecuali kalau mereka menolak Islam itu sendiri.

Perlu ditegaskan pula bahwasanya perbedaan tersebut lebih kental disebabkan oleh kebijakan politik yang diambil khususnya oleh para top leader umat Islam pada saat itu (Ali, Muawiyah, Al-Hasan bin `Ali, Abu Musa al-Asy'ari dan Amru bin al-`Ash), tetapi pada akhirnya ketiga kelompok tersebut mengemasnya dengan balutan dan baluran doktrin-doktrin dogmatis agama, hingga pada akhirnya dikenal adanya teologi Sunni, teologi Syiah dan teologi Khawarij yang di masa kini direpresentasikan oleh Mazhab Ibadhiyah. Selanjutnya perbedaan politis-teologis tersebut dibumikan dalam ibadah ritual dan sosial sehari-hari hingga kita mengenal adanya mazhab empat ditambah mazhab zhahiri di kalangan Sunni, juga mengenal adanya mazhab Ja`fari dan Zaidi di kalangan Syiah, dan mazhab Ibadhiyah dari kelompok yang dulu dikenal sebagai "Khawarij" dan banyak berkembang di kawasan Bahrain, Oman dan sekitarnya.

Karena menyangkut fakta historis yang tidak bisa dihapus begitu saja dalam memori kemanusiaan, juga adanya komunitas-komunitas besar di berbagai kawasan yang terus hidup dan menghidupkan tradisi masing-masing mazhab di atas, maka penolakan terhadap eksistensi salah satu dari kedua aliran ini -dari dulu dan apalagi di masa kini- menjadi tidak mungkin. Kaum Sunni adalah mayoritas mutlak umat Islam menurut kuantitasnya, sedangkan kaum Syiah adalah komunitas yang sudah berabad-abad mempertahankan eksistensinya di berbagai kawasan muslim. Termasuk di Indonesia, beberapa kajian sejarawan menyatakan bahwa eksistensi Syiah sudah pernah hidup di kawasan yang belakangan dikenal sebagai Indonesia atau Nusantara ini sejak awal mula masuknya aliran agama ini.

Hanya orang-orang yang hidup bagaikan katak dalam tempurung, yakni dalam komunitas primordialnya saja yang akan menolak keniscayaan ko-eksistensi tersebut, karena selama ini dia tumbuh-berkembang dalam komunitas yang

7 Abu al-Hasan al-Asy'ari, *Maqâlat al-Islâmiyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, (Muhammad Muhyiddin Abdul Hamied, ed.), Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyah, cet. III, 1389H/1969M, juz I, h. 39.

bersifat tunggal dan didoktrin untuk memaksakan ketunggalan yang tidak realistis, bukan kemanunggalan yang manusiawi dalam bingkai keagamaan dan kebangsaan yang lebih luas.

Di sisi lain ada beberapa semburat relasi yang mencerahkan dalam hubungan Sunni dan Syiah, meskipun memang tidak bisa dipastikan adanya satu masa tertentu dan di kawasan tertentu –dalam sejarah Islam pasca Khulafa al-Rasyidin– yang membuktikan adanya toleransi dengan pemaknaan yang disebutkan di atas, secara utuh dan menyeluruh, kecuali kalau diartikan sebagai terjadinya penguatan atau pengarusutamaan terhadap toleransi dan terwujudnya ko-eksistensi yang damai (antara penganut Islam Sunni dan Syiah), dan di sisi lain terjadinya minimalisasi yang signifikan terhadap fenomena intoleransi.

Mungkin ada contoh-contoh sosiologis yang paling layak dikedepankan di sini daripada skema ko-eksistensi yang berlangsung antara kalangan Syiah dan Sunni dalam sejarah Islam; yaitu ko-eksistensi yang berlangsung di Khurasan di abad 9 hingga akhir abad 10 Hijriyah, dan Jazirah Arab khususnya kawasan Ahsaa', kota Metropolitan Mekkah Al-Mukarramah, serta Madinah al-Munawwarah. Ko-eksistensi antara Sunni dan Syiah (Itsna Asyariyah dan Ismailiyah) juga masih berlangsung sampai sekarang di Uni Emirat Arab, Kuwait, Oman, dan Azerbaijan. Terlepas dari dinamika politik yang berlangsung di kawasan tersebut, selalu ada komunitas-komunitas Syiah dan Sunni yang hidup berdampingan dalam naungan status keislaman dan kewarganegaraan yang sama.

Perubahan baru terjadi ketika sentimen primordialisme dan sektarianisme menguat dengan dahsyat—lagi-lagi—karena faktor politik. Ali Syariati mencatat bahwasanya ko-eksistensi antara para penganut paham Sunni dan Syiah di kawasan Khurasan dan sekitarnya dirusak oleh terpisahnya Syiah Sejati yang disebutnya sebagai *At-Tasyayyu' al-'Alawy* (para pengikut Ali bin Abi Thalib), dan menguatnya kecenderungan Syiah primordialistik yang direpresentasikan oleh *At-Tasyayyu' Al-Shafawi*.⁸ Maka dilaporkan bahwa sesudah itu komunitas-komunitas Sunni mengalami diskriminasi dalam satu bentuk atau lainnya.

Demikian juga, ko-eksistensi yang selama ini berlangsung dengan baik di kawasan Jazirah Arab berkamufase menjadi relasi antara yang “terbuka” yaitu ritualitas agama yang berlangsung terang-terangan oleh para pengikut mazhab resmi negara dan para aparaturinya, berbanding dengan aktivitas yang “tertutup”,

⁸ Ali Syariati, *At-Tasyayyu' al-'Alawy wa at-Tasyayyu' ash-Shafawi*, terjemah: Haidar Majied, Beirut: Dar al-Amier, cet. I, 1422H/2002M, h. 222 dan seterusnya.

yaitu ritualitas keagamaan yang berlangsung diam-diam secara domestik (dalam komunitas rumah-rumah para penganutnya), bukan hanya oleh kalangan pengikut Syiah saja, melainkan juga dilakukan oleh para pengikut mazhab-mazhab Sunni selain Salafisme-Wahabisme.

Dengan demikian, dalam konteks historis hubungan Sunni dan Syiah sepanjang sejarah Islam pasca Khulafaur Rasyidin selalu memaparkan adanya dua poros yang terus hidup di dalam kedua golongan besar umat Islam tersebut. Kalau di masa Islam awal pasca Khulafaur Rasyidin, di dalam tubuh kaum Sunni terdapat golongan *Nawāshib* (para pembenci Ali dan keturunannya), maka di kalangan Syiah juga ada golongan Syiah *Ghulāt* (Ekstrem) yang direpresentasikan oleh *Sabaism* dan kelompok-kelompok sempalan yang mempertuhankan Ali dan keturunannya. Di masa kini, golongan *Nawashib* ini bermetaformosa menjadi Wahabisme, sebuah aliran Pseudo-Salafisme yang menjadi induk daripada gerakan-gerakan ekstrem Sunni dalam kancah dunia sekarang. Sementara dalam tubuh Syiah, muncul juga kelompok-kelompok yang tidak ramah terhadap perbedaan karena mengangkat ortodoksisme yang dibalut dengan ritualitas artifisial seperti *tathbīr* (penyiksaan diri sebagai tanda penyesalan atas gugurnya Husain), upacara Asyura dan pencaci-makian terhadap para sahabat Nabi termasuk terhadap beberapa istri Nabi Muhammad sendiri.

Menarik untuk dicatat, bahwasanya perbedaan politis yang memecah kaum muslimin ke dalam dua kelompok Sunni dan Syiah tersebut bisa terhitung kadaluarsa. Tetapi sepanjang sejarah Islam pra-modern hingga sekarang, fenomena perpecahan ini terus menerus dihidupkan kembali. Kalau pada abad-abad pertengahan, perpecahan tersebut diberi amunisi oleh persaingan antara dua kekuatan adidaya Islam pada masa itu: kekhalifahan Utsmani yang berpusat di Turki dan ke-Syiah-an Safawi di Iran, kemudian sempat mereda setelah jatuhnya kekhalifahan Utsmani dan keberpihakan Syah Reza Pahlevi kepada Barat sehingga tidak berbeda dengan kecenderungan umum negara-negara Arab pada dekade 70-an abad 20 yang lalu. Maka pada masa kini sumbu-sumbu peledak perpecahan tersebut disebarkan kembali di mana-mana sejak revolusi Iran tahun 1979, Perang Irak-Iran yang berlangsung hampir satu dekade lamanya (1980-1989), Perang Libanon, dan seterusnya. Sebagaimana sekarang, poros politik Islam kembali terbelah menjadi dua kutub: Kutub Saudi Arabia dan Kutub Iran-Syiria (yang kebetulan dipimpin oleh Syiah), dengan menjadikan berbagai negara di kawasan Timur-Tengah sebagai ladang

persengketaannya: Libanon, Irak, Suriah, Yaman, dan seterusnya.⁹ Memanasnya perang diplomatik, perang militer dan perang sipil di berbagai kawasan tersebut ikut mengobarkan perang ideologis Sunni-Syiah di berbagai kawasan lain dunia Islam, khususnya yang sangat terasa di tanah air kita sendiri. Media sosial yang berseliweran di perangkat komunikasi yang ada di tangan kita dipenuhi oleh hujatan antara kedua kelompok ekstrem ini.

Sementara, patut disadari dan digaris-bawahi bahwa sebagian besar umat Islam adalah *silent majority* yang sama sekali tidak sepaham dengan kedua poros ekstrem tersebut. Meskipun mereka tidak ragu dan tidak bisa diragukan kesunnian atau kesyiahannya, mereka tetap mengangkat jargon “berbeda tetapi satu jua” dalam lingkup Ukhuwah Islamiyah yang tidak boleh mengkafirkan satu sama lain. Penghormatan mereka terhadap prinsip ukhuwah tersebut sama sekali tidak melunturkan keyakinan mereka bahwa ajaran yang mereka anut adalah benar! Maka, salah besar kalau dikatakan bahwa mereka adalah kelompok abu-abu yang tidak jelas keberpihakannya. Justru, para pemuka kelompok besar ini sangat meyakini bahwa bertoleransi terhadap sesama *ahlul qiblah* (umat Islam yang sama-sama berkiblat ke Ka’bah) adalah pengejawantahan daripada ajaran luhur yang mereka warisi dari silsilah keguruan yang bersambung langsung kepada Baginda Rasul SAW.

Mengokohkan Toleransi, Mengikis Polemik

Oleh sebab itu, dalam konteks keindonesiaan, kita perlu mendorong setiap kelompok dan aliran Sunni dan Syiah untuk meninggalkan pertikaian historis dan perbedaan dogmatis di belakang punggung. Toh, masing-masing tidak bisa memaksakan kebenaran diri yang diasumsikannya ataupun diklaimnya. Apalagi, seperti yang telah disinggung oleh Rogerson, akar perselisihan yang terjadi antara kedua kelompok tersebut adalah klaim pewarisan kebenaran Muhammad Saw., dimana setiap kelompok mengklaim sebagai ahli waris yang paling absah dan pemegang kebenaran absolut.¹⁰

Biarlah masing-masing kelompok meyakini apa yang diyakininya untuk dirinya sendiri, tetapi kita harus menghidupkan kembali gerakan untuk mendekatkan

9 Muhammad Salim al-’Awwa, *Al-’Alāqah bayn as-Sunnah was Syi’ah*, Kairo: Safier Ad-Dawliyah: 1427H/2006M, h. 48 dst.

10 Bernardbe Rogerson, *Waratsah Muhammad ShallalLâh `alayhi wa Sallam: Judzûr al-Khilâf as-Sunnî as-Syi’î*, (terjemah: Dr. `Abdur-Rahmân `AbdulLâh asy-Syaikh), Kairo: Al-Hay`ah al-Mishriyah al-`Ammah lil Kitâb: 2015, h. 14.

antar pemeluk mazhab dalam interaksi sosial. Ya, perlu ditegaskan di sini, bahwa *at-Taqrīb baynal Madzâhib* bukanlah menyamakan ketidaksamaan-ketidaksamaan antar kedua mazhab, baik dalam masalah yang dianggap sebagai akidah dan maupun dalam hal-hal yang termasuk dalam ranah syariah. Karena hal itu tidak akan mungkin dilakukan karena terlanjur menjadi “perbedaan yang melembaga” (*embodied scism*). Yang bisa dilakukan adalah mendekatkan atau tidak mempersoalkan lagi perbedaan tersebut dalam interaksi sosial antar sesama muslim, baik Syiah dan maupun Sunnah.¹¹ Toh sebenarnya perbedaan-perbedaan yang dikatakan ada antara kedua kelompok ini sebenarnya kecil:

*“When you examine the religious practice of Sunni and Shia Muslim for differences, the variations are very small. They acknowledge the same Koran, the same practice of the five daily prayers, the same calendar, the same practice of fasts and the same ritual of the Hajj pilgrimage”.*¹²

Di sini seorang Muhammad `Imârah yang *notabene* adalah pemikir Sunni terkemuka yang dihormati oleh semua kalangan, bersepakat dengan Ahmad al-Katib, seorang penulis kontemporer yang terpandang dari kalangan Syiah, akan adanya enam perbedaan mendasar antara Sunni dan Syiah, yaitu dalam masalah-masalah Kepemimpin Politik dan Spiritual (al-Imâmah), masalah keotentikan Al-Qur’an, masalah otentifikasi Hadits Nabi, masalah Taqiyah (menyembunyikan keyakinan di depan pengikut atau otoritas non Syiah), dan terakhir masalah status sebagian besar sahabat Nabi Saw. Kemudian Muhammad `Imârah menjelaskan secara panjang lebar sebagai berikut:

- a. Masalah Imamah tidak termasuk kredo dogmatis (akidah) menurut kaum Sunni, sehingga tidak layak dijadikan sebagai pemicu perpecahan antar umat Islam.
- b. Kritik tentang keotentikan Al-Qur’an hanya “buatan” kelompok Skripturalistik (*Akhbâriyyûn*) dari kalangan Syiah, dan itupun ditolak oleh seluruh kelompok *Ushûliyyûn* dari kalangan ulama mereka yang diikuti oleh mayoritas kaum Syiah. Karena itu, sampai sekarang tidak didapatkan adanya Al-Qur’an yang berbeda dari kalangan Syiah, kecuali teks-teks yang lebih tepat disebut sebagai tafsir dan penjelasan terhadap ayat-ayat Al-Qur’an menurut versi mereka. Karena itu tidak perlu

11 Muhammad Salîm al-`Awwa, *Al-`Alâqah bayn as-Sunnah was Syi`ah*, h. 59.

12 Pengantar penerjemah dalam: Bernardbe Rogerson, *Waratsah Muhammad ShallalLâh `alayhi wa Sallam: Judzûr al-Khilâf as-Sunnî as-Syî`î*, h. 15.

- dijadikan sebagai pemicu perbedaan juga.
- c. Masalah otentifikasi hadits dan masalah Taqiyah sejatinya adalah konsekwensi dalam skisma yang timbul dari Imamah.
 - d. Tinggal masalah sikap mayoritas Syiah yang mengkafirkan sebagian besar para sahabat dan istri Nabi Saw. yang menjadi duri dalam daging dalam upaya-upaya perbaikan hubungan kaum Sunni dan Syiah.¹³

Untunglah pada saat ini sudah ada kesadaran dari sebagian besar Marja` (Rujukan) tertinggi Syiah untuk melarang tindakan mencela, mencaci-maki dan mengkafirkan para sahabat dan *ummahât al-mu`minîn* ra. Di berbagai jaringan media sosial seperti *youtube* dan pernyataan resmi di laman internet disebutkan, antara lain, bahwasanya Marja` Syiah paling senior saat ini, Ayatullah `Ali al-Sistani – dalam fatwanya yang tertanggal 2-12-1434 H, menyatakan bahwa tindakan mencaci-maki sahabat seperti Khalifah kedua Umar bin al-Khatthab dan `Aisyah Ummul Mukminin adalah sebuah tindakan yang “harus divonis salah dan sangat diingkari, karena bertentangan dengan teladan para Imam Ahlul Bait *‘alayhimus salam*”. Sebelumnya Marja` Syiah yang terkenal moderat dari Libanon, Hussein Fadhlullah, adalah marja` kontemporer pertama yang mengeluarkan fatwa tegas melarang tindakan mencaci-maki para sahabat dan *ummahatul mukminin*.¹⁴

Bahkan, seorang Marja` Syiah tertinggi yang mempunyai kekuasaan politik seperti Ayatullah Ali Khamenei sudah lama menentang tindakan pencacimakuan para sahabat dan *ummahât al-mu`minîn* oleh oknum-oknum pengikut Syiah. Ini ditegaskannya kembali dalam fatwa yang menjawab pertanyaan (*istifta*) dari para ulama Syiah dari kawasan Ahsa, Saudi Arabia, tentang tindakan oknum Syiah (Yassir Habib) yang mencerca Umm al-Mukminin Aisyah ra., tertanggal 4 Syawwal 1431 H. Beliau menjawab: “Diharamkan melanggar nama baik figur-figur yang dihormati dari kalangan saudara-saudara kita Ahlus Sunnah, apalagi menuduh seorang istri Nabi Saw. dengan tuduhan yang merusak kehormatan beliau, bahkan ini adalah perkara yang terlarang dilakukan kepada seluruh istri para nabi, khususnya istri-istri Nabi yang paling agung Saw.”

Meskipun demikian, tidak berarti Syiah garis radikal lenyap begitu saja, karena mereka bersandarkan kepada fatwa-fatwa sebagian marja` lain yang belum tegas

13 Lihat: Ahmad al-Kâtib dan Muhammad `imârah, *As-Sunnah was Syi`ah: Wihdat ad-Dîn; Khilâf as-Siyâsah wat Târikh*, Kairo: Maktabah an-Nâfidzah, 1988, h. 33 dst.

14 Lihat wawancara beliau dengan Koran Okaz, terbitan Saudi Arabia, edisi 28 Safar 1429 H / 06 Maret 2008.

melarang pencacimakuan terhadap para sahabat yang agung dan *ummahât al-mu'minînyang* mulia. Bahkan ada yang masih menakwilkan fatwa Ayatullah Sistani di atas sebagai fatwa yang “melarang tindakan pelaku yang disebutkan” tetapi tidak melarang pencacimakuan terhadap *Sayyidina Umar dan Sittina Aisyah*. Di sisi lain, sebagian figur yang dianggap merepresentasikan salah satu Marja` masih sering muncul di media massa cetak, elektronik dan jaringan internet; mereka mengadakan ritual-ritual keagamaan yang didalamnya terdapat tindakan pencacimakuan terhadap para *Khulafa al-Rasyidin* selain Imam Ali dan juga kepada Ummul Mukminin Aisyah Ra. Anehnya, para figur pemecahbelah umat Islam dari kalangan Syiah ekstrem itu—para pelaku *hate speech* yang menyakiti sesama muslim dan menyebut mereka sebagai “Batris”¹⁵ dan “Bakris”¹⁶ seperti Yassir Habib, Mujtaba Syairazi dan Muhammad at-Tawhidi—justru melakukan dakwahnya dengan menjadikan negara-negara Barat (Eropa dan Australia) sebagai *home base*-nya.

Di sini, lagi-lagi kita mendapatkan ada dua garis yang masih terus memanjang dalam relasi Sunni-Syiah: garis toleran dan garis intoleran. Garis toleran selalu berusaha berdamai dengan realitas yang menuntut kebersamaan dengan umat Islam lainnya dengan menakwilkan dogma-dogma primordial yang mereka anut untuk mewujudkan ko-eksistensi yang diharapkan. Sementara garis intoleran masih terus berusaha mengangkat perbedaan dan memicu pertikaian dengan menebalkan perasaan *in-group* yang eksklusif dan membuka kembali luka sejarah yang sejatinya sudah usang.

Penutup

Kalaulah eksistensi liyan (dalam hal ini Syiah) tidak bisa dinafikan begitu saja, sebagaimana kita juga tidak bisa memaksakan adanya satu kecenderungan yang positif dalam tubuh Sunni dan Syiah, maka tidak ada jalan lain yang bisa dilakukan demi terciptanya situasi yang kondusif –dalam keber tetanggaan kita–kecuali dengan mengarusutamakan kecenderungan toleran dalam tubuh kedua kelompok Sunni dan Syiah.

Dialog dan pengkajian terhadap ajaran dan pemikiran yang berkembang dalam kedua kelompok oleh pihak lain tentunya sangat diharapkan bisa mendekatkan,

15 *al-firqah al-batriyah*, yang memutuskan diri dengan sebagian ajaran para Imam, setengah-setengah menjadi Syiah.

16 Para pengagung Abu Bakar Ash-Shiddiq

bukan memperlebar jurang pemisah, antara keduanya, dengan syarat harus dijalankan secara obyektif, santun dan saling menghormati. Siapapun yang memperhatikan perkembangan pemikiran Islam di kalangan Syiah akan mendapatkan bahwasanya kajian-kajian keislaman di hauzah-hauzah ilmiah sampai ke perguruan tinggi modern Syiah di masa kini tidak menutup diri dari nama-nama Sunni yang *respectable* seperti Al-Ghazali, Muhyiddin Ibnu `Arabi, Fakhruddin Ar-Razi, Najmuddin al-Katibi, Abdur-Rahman Jami, dan lain-lain. Sebagaimana –mestinya– lingkaran pengkajian keislaman di dunia Sunni bisa berinteraksi positif dengan pemikiran yang berkembang di dunia Syiah, bukan hanya dalam bidang Fiqih seperti yang diusulkan oleh Syaikh Mahmud Syaltut, Imam Besar Al-Azhar yang tersohor itu,¹⁷ melainkan juga dalam berbagai bidang pemikiran keislaman, khususnya dalam menyikapi pemikiran-pemikiran modernisme dan pos-modernisme Barat.¹⁸ Dialog yang intens antara kedua sayap dunia Islam ini diharapkan menjadi stimulan yang berpengaruh positif bagi perkembangan pemikiran dan peradaban Islam di masa yang akan datang.

Tentu saja, terwujudnya angan-angan ini tidak semudah membalikkan telapak tangan. Sebab ada saja kelompok-kelompok internal maupun eksternal yang mempunyai kepentingan yang berbeda. Selain itu, masih ada halangan yang memberatkan terwujudnya harmoni di antara kedua belah pihak.

Kalaulah dikatakan bahwasanya Islam sangat menghormati hak setiap manusia untuk memeluk keyakinannya masing-masing, seharusnya demikian juga pemikiran ideal yang hidup di kalangan Sunni dan Syiah. Jangankan memeluk agama berbeda yang mendapatkan justifikasinya dari ayat “*lakum dīnukum wa liya dīn*”, mempunyai mazhab yang tidak sama pun selayaknya dihormati pula. Hanya saja, harus dibedakan antara keyakinan pribadi seseorang yang didapatkannya sebagai hasil dari pencarian kebenaran yang aktif (*al-qanā`ah asy-shakhshiyah*)—karena itu harus dihormati sebagai *domain* hubungan dia pribadi dengan Tuhannya—dengan keyakinan dogmatis provokatif yang berpengaruh negatif meruntuhkan bangunan kebersamaan danpersaudaraan di antara sesama Islam. Sekali lagi harus dibedakan antara sikap kita terhadap keyakinan pribadi seperti ini dengan sikap penolakan kita terhadap gerakan missionarisme Syiah

17 Lihat: *Da`wat at-Taqrīb bayn al-Madzâhib: Târikh wa Watsâiq*, dokumentasi aktivitas lembaga pendekatan dua madzhab Sunni dan Syiah yang diterbitkan oleh Majelis Tinggi urusan Agama Islam, Kementerian Wakaf, Republik Arab Mesir, Kairo: 1412 H/1991M, h. 216 dst.

18 Di sini, Prof. Ahmed el Tayyeb, Imam Besar Al-Azhar, memberikan contoh dua buku *magnum opus* “Falsafatuna” dan “Iqtishaduna” karya Syaikh Muhammad Baqir Sadr dari Hawzah Ilmiah Najaf al-Asyraf di Iraq. Lihat: Prof. Dr. Ahmed el Tayyeb (Grand Syaikh al-Azhar), *At-Turâts wat Tajdīd: Munâqasyât wa Rudûd*, Kairo: Majalah Al-Azhar, Sya`ban 1435, h. 11

di dunia Islam Sunni, ataupun sebaliknya. Sebab tujuan daripada pendekatan antar mazhab Sunni dan Syiah tersebut bukanlah “membuat orang Sunni menjadi Syiah, atau sebaliknya”, sebagaimana ditegaskan oleh nama-nama besar seperti Ayatullah Hussein Fadhlullah dan Ayatullah Montazeri. Dan sebab pembiaran terhadap misionaris Syiah di kawasan Sunni, atau sebaliknya, akan rawan menimbulkan konflik horizontal di mana-mana. Sehingga hasilnya menjadi kontraproduktif terhadap ide tentang pendekatan antar kedua mazhab Islam tersebut.

Konflik horizontal ini akan dimulai dari klaim kebenaran dan kemudian *hate speech* yang menjadi konsekuensi logis daripada missionarisme itu sendiri. Sebab penyebaran sebuah paham yang berbeda mau tidak mau harus menguliti kekurangan dan kesalahan paham yang sudah ada sebelumnya.

Khusus untuk konteks Indonesia, perlu diingat bahwasanya Islam Syiah mempunyai karakteristik yang sangat berbeda dengan Islam Sunni yang selama ini berkembang di tanah air. Islam memang agama antar-bangsa, tetapi dunia keislaman seseorang ada dalam relasi vertikal antara dia dengan Allah di satu sisi, dan sejauhmana dia berbuat kebajikan dalam relasi horizontal dengan sesama manusia di sisi lain. Dalam Islam Sunni tidak ada perantara antara dia dengan Tuhan-nya dan tidak ada penentu lain dalam menilai kelayakan hubungan yang berlangsung antara dia dengan manusia lain kecuali Allah. Karena itu Islam Sunni –yang sebagaimana telah disinggung di atas telah menempatkan politik sebagai perkara sekunder yang tidak menentukan kualitas keislaman seseorang-sama sekali tidak kesulitan untuk hidup dalam negara nasional. Berbeda dengan Islam Syiah yang bersifat transnasional dan sekarang ini mengalami penguatan kembali kecenderungan politisnya pasca revolusi Islam Iran.

Oleh sebab itu, di sini perlu diusulkan Islam Nusantara versi Syiah yang bisa mendamaikan kecenderungan intrinsiknya yang transnasionalistik di satu sisi, dan meredam perseteruan antar marja` di sisi lain. Apalagi, di antara marja` Syiah tersebut ada yang mengadopsi pemikiran keras yang tidak ramah kepada *liyan*, bukan hanya dalam skop sesama muslim (baca: tidak toleran terhadap muslim non-Syiah), bahkan juga terhadap sesama Syiah itu sendiri.

Meskipun Syiah Historis tidak bisa lepas dari pengaruh politik, tetap seharusnya Syiah Nusantara menempatkan politik tersebut dalam bingkai NKRI, agar tidak menjadi agen-agen yang membawa agenda asing ke Indonesia. Meskipun seorang Syiah harus bertaklid kepada seorang marja`, tetapi sikap kritisnya tetap harus hidup mengarahkannya untuk menyaring: mana bagian

ubudiyah yang memang harus diikuti karena konsep *a`lamiyah* yang disandang oleh seorang *marja`*, dan mana urusan domestik negara kita yang tidak menerima campur tangan siapapun dari negara asing. Tanpa konsideran-konsideran ini, niscaya upaya-upaya pengarusutamaan toleransi dalam relasi Sunni-Syiah di Indonesia tidak akan pernah terwujud. Justru yang akan berkembang selanjutnya adalah kelompok garis keras yang menginginkan perpecahan dan menyembah pertumpahan darah. *Na`ûdzubillah min dzâlik.*



Daftar Pustaka

- al-`Awwa, Muhammad Salim. *Al`Alâqah bayn as-Sunnah was Syi`ah*, Kairo: Safier Ad-Dawliyah: 1427H/2006M.
- al-Asy`ary, Abu al-Hasan. *Maqâlât al-Islâmiyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, (Muhammad Muhyiddin Abdul Hamied, ed.), Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyah, cet. III, 1389H/1969M, juz I.
- al-Hifni, `Abdul Mun`im, Dr. *Al-Mu`jam al-Falsafi*, Kairo: Al-Dâr al-Syarqîyyah, 1990.
- al-Kâtib, Ahmad dan Muhammad `Imârah. *As-Sunnah was Syi`ah: Wihdat ad-Dîn; Khilâf as-Siyâsah wat Târîkh*, Kairo: Maktabah an-Nâfidzah, 1988.
- Ben Naoum, Ahmed. *Equality in Theory and Discrimination in Practice*, dalam Paul Siblot (ed.), *Defining Tolerance*, Paris: Unesco, 1997.
- Bu `Ajlal, Dr. Najiyah al-Warimi. *Fî al-I`tilâf wa al-Ikhtilâf: Tsunâiyat al-Sâ'id wa al-Muhammasy fi al-Fikr al-Islâmî al-Qadîm*, Beirut: Al-Madâ [al-Mu`assasah al-`Arabîyah li al-Tahdîts al-Fikrî], 2004.
- El-Tayyeb, Ahmad (Grand Syaikh al-Azhar). *At-Turâts wat Tajdîd: Munâqasyât wa Rudûd*, Kairo: Majalah Al-Azhar, Sya`ban 1435.
- Hanna, Dr. Milad. *Qabûl al-Âkhar: Fikr wa Iqtinâ` wa Mumârasah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1998.
- `Imarah, Muhammad. *Al-Wasîth fi al-Madzâhib wa al-Musthalahât al-Islâmiyah*,

Kairo: Nahdhah Mishr, 2000.

Majlis Tinggi urusan Agama Islam, Kementrian Wakaf, Republik Arab Mesir,
Da`wat at-Taqrīb bayn al-Madzāhib: Tārīkh wa Watsāiq, Kairo: 1412
H/1991M.

Rogerson, Bernardbe. *Waratsah Muhammad ShallalLāh `alayhi wa Sallam: Judzūr
al-Khilāf as-Sunnī as-Syi`i*, (terjemah: Dr. `Abdur-Rahmān `Abdullāh asy-
Syaikh), Kairo: Al-Hay`ah al-Mishriyah al-`Āmmah lil Kitāb: 2015.

Salus, `Ali Ahmad. *Atsar al-Imāmah fī al-Fiqh al-Ja`fari wa Ushūlihi*, Kairo: Cet.
II, 1402 H/1982M.

Syariati, `Ali. *At-Tasyayyu` al-`Alawy wa at-Tasyayyu` ash-Shafawy*, terjemah:
Haidar Majied, Beirut: Dar al-Amier, cet. I, 1422H/2002M.

PERJUMPAAN BAHAI DAN SYIAH DI ASIA TENGGERA: PARADOKS MUNCULNYA IMAM MAHDI DI ABAD MODERN

Amanah Nurish

Abstrak¹

Narasi tentang kehidupan sosial umat Baha'i dan Syiah memiliki corak kemiripan dan perbedaan, meskipun posisi keduanya adalah sama-sama tergolong sebagai kelompok agama minoritas di Asia Tenggara, khususnya Indonesia. Melalui berbagai tekanan sosial dan politik, keberadaan umat Baha'i di Iran menghadapi trauma kekerasan dan ketidakadilan. Begitu juga yang terjadi pada komunitas Syiah belakangan ini yang mengalami penolakan secara dramatis oleh warga setempat seperti kasus di Sampang, Madura-Jawa Timur. Di Iran, kedua kelompok ini (baik Baha'i maupun Syiah) terkondisikan dalam berbagai masalah konflik komunal yang berkepanjangan mulai di zaman dinasti Qajar (1794-1925). Artikel ini bermaksud membahas tentang relasi komunitas Baha'i dan Syiah di Asia Tenggara dan di Indonesia pada khususnya; di antaranya mengupas realitas dan entitas kehidupan sosial mereka sebagai salah satu kelompok agama minoritas yang hidup berdampingan. Termasuk di dalamnya membahas tentang proses konversi yang kaitannya dengan kelompok Sunni. Melalui pendekatan aspek historis dan sosiologis, artikel ini ingin mencoba membangun struktur berbagai narasi tersembunyi tentang kehidupan umat Baha'i dan Syiah yang pernah mengalami persinggungan konflik sosial dan politik di Iran hingga terjadi sampai sekarang, namun kedua kelompok ini

1 Penulis berterima kasih kepada Prof. Mark Woodward, Universitas Arizona-Amerika Serikat, dan Dr. Eric Hiariej, Universitas Gajah Mada-Yogyakarta, yang berperan serta memberi banyak masukan dan ide-ide kritis dalam berbagai diskusi tentang riset saya mengenai topik perkembangan agama Baha'i di Asia Tenggara.

memiliki situasi dan cerita yang berbeda di Asia Tenggara.

Kata kunci: Baha'i, Syiah, Sunni, Konversi, Asia Tenggara.

Beberapa sumber literatur menjelaskan bahwa jejak sejarah kelahiran agama Baha'i diawali dengan gerakan Bab di zaman dinasti Syiah² Pelopor gerakan Bab adalah kelompok *Ithna 'Asharia* yakni salah satu sekte Syiah. *Ithna 'Asharia* percaya dengan Imam ke-dua belas setelah Hadrad' Ali yang diharapkan sebagai sosok Imam Mahdi. Sementara sub-sekte *Ithna 'Asharia* sendiri yang dikenal dengan Shaikhiyyah dan yang dipimpin oleh Ahmad Al Ahsa-i (1751-1826) adalah pelopor gerakan Bab itu sendiri. Sebelum Ahmad Al Ahsa-i meninggal ia telah menunjuk Kazim Rasyti (1789 - 1843) sebagai penggantinya. Setelah Kazim Rasyti wafat, Ali Muhammad yang merupakan pengikut utamanya menyatakan dirinya Bab-juru penyelamat yang kemudian dianggap oleh para pengikutnya sebagai sosok Imam Mahdi (Niyaz, 1960: 6-11).

Para pengikut Bab (Syekh Ali Muhammad) yang menganggap beliau sebagai sosok Imam Mahdi menerima penolakan serta pengusiran yang cukup serius dari para ulama Syiah dan penguasa di zamannya. Di sini konflik satu persatu mulai muncul antara mayoritas kaum Syiah dan pengikut Bab, baik mulai dari benturan politis, teologis dan ideologis. Karena dianggap sebagai salah satu ancaman pemerintah dinasti Syiah, Ali Muhammad dan para pengikutnya dipenjara dan kemudian dibunuh pada tahun 1850 (*ibid*, hal: 13-14). Setelah peristiwa kematian Bab dan pengikut setianya, pada tahun 1863, Mirza Husain Ali Nuri (murid dan pengikut setia Bab) menyatakan dirinya sebagai Baha'ullah (kemuliaan Allah) dan ajarannya menjadi dikenal sebagai agama Baha'i. Penolakan agama Baha'i di Persia terkait erat dengan konflik yang terjadi di antara kelompok elit keluarga dinasti Qajar (1794-1925). Menurut Scharbrodt, Mirza Husayn Ali Nuri skeptis pada kekuasaan politik di bawah kepemimpinan dinasti Qajar, di mana masalah ketidakadilan sosial, gender, politik, dan ekonomi sedang terjadi di masa itu (Scharbrodt, 2008: 37-38). Mirza Husayn Ali Nuri, Baha'ullah, (1817-1892) membawa misi teologi pembebasan dari hukum-hukum agama yang membelenggu umatnya dalam ranah kesalehan sosial dan spiritual bagi semua golongan yang berbeda-beda, tidak ada hirarki ulama dan dominasi kepemimpinan agama (Cole, 1993: 448-449). Tentu saja munculnya agama Baha'i di Iran adalah sebuah mimpi buruk bagi pemerintah Syiah. Agama Baha'i dikenal memiliki Al-Aqdas sebagai salah satu kitab suci mereka.

2 Gerakan Bab (pintu) adalah cikal bakal lahirnya agama Baha'i setelah Islam, meski awalnya dari pecahan aliran Syiah namun agama ini mendeklarasikan sebagai agama baru setelah Islam pada tahun 1884.

Kitab suci ini diterjemahkan ke dalam ratusan bahasa lokal dan internasional (Momen 2002: 3). Pada tanggal 7 Mei 1955, kampanye anti-Baha'isme di Iran mulai diajarkan di sekolah-sekolah dan berbagai lembaga pemerintahan Syiah. Staf Angkatan Darat dan militer menghancurkan kubah pusat Baha'i di Teheran (Fischer, 1990: 45).

Studi tentang Baha'i berawal dan berakar dari sejarah marginalisasi di Iran mengenai perlakuan dinasti Syiah kepada pengikut Baha'i hingga menyebabkan dampak migrasi dan menyebar luas di Eropa, Amerika, Afrika, hingga Asia Tenggara. Sejak terjadinya revolusi Iran pada tahun 1979, lebih dari 200 orang Baha'i yang sebagian besar pemimpin di komunitasnya dihukum dan dieksekusi oleh pemerintah Syiah. Di bawah kepemimpinan Khomeini, tidak sedikit orang-orang Baha'i dianiaya dan terusir dari Iran. Lembaga-lembaga pendidikan umat Baha'i dibubarkan, properti mereka disita pemerintah, tempat-tempat suci dibakar, dan pemakaman umat Baha'i dihancurkan. Umat Baha'i di Iran dan di beberapa Negara tertentu yang menolak keberadaan mereka tidak memiliki hak-hak sipil, seperti akta nikah, kelahiran, dan masalah waris (Kazamzadeh, 2002: 537-558). Namun demikian Baha'i sebagai gerakan mesianik Babi juga menyebabkan sejumlah besar orang-orang Syiah berpindah memeluk ajaran ini. Sebagian besar orang-orang Syiah yang melakukan konversi pergi bermigrasi meninggalkan Iran dan turut melakukan misionaris ajaran Baha'ullah di berbagai benua, salah satunya adalah Asia. India, merupakan salah satu destinasi utama dan memiliki jumlah populasi Baha'i terbanyak di benua Asia.

Ajaran Baha'i datang ke Asia Tenggara dalam beberapa cara yakni melalui perdagangan, pendidikan, budaya, dan perkawinan. Sebagai bangsa yang besar, peradaban Persia memainkan peran yang cukup penting dalam hal perkembangan agama khususnya Asia Tenggara. Di akhir abad 19 agama Baha'i telah dikenal di hampir seluruh penjuru dunia, pengikutnya yang solid berhasil ekspansi mendakwahkan ajarannya, termasuk di Indonesia. Kini pemeluk Baha'i tersebar di 190 negara dan 45 wilayah otonom, dengan kata lain umat Baha'i telah mencapai di 126.904 kota/desa di seluruh dunia. Selain dalam bahasa Persia dan Arab, kitab suci Al Aqdas juga diterjemahkan ke dalam 802 bahasa (Baha'i international community: 24). Pada tahun 1920 Baha'i mulai diperkenalkan di Mentawai (Sumatera) dan terus dikembangkan di pulau-pulau lain seperti Kalimantan, Jawa, Bali, dan pulau-pulau lainnya. Menurut sejarah, penyebar agama Baha'i Indonesia adalah dokter Muhajir (dari Persia), yang datang ke Mentawai bekerja secara sukarela untuk membantu menyembuhkan orang-orang miskin yang sakit dan kelaparan (Nurish, 2012).

Syiah Vs Baha'i: Konversi dan Penyebarannya

Dalam sejarah peradaban dunia, Asia Tenggara merupakan cikal bakal diaspora masyarakat timur semenjak 6000 SM yang memiliki corak budaya, bahasa, agama, ras, dan multi-etnis yang cukup unik, berbeda dengan kawasan benua lainnya. Masyarakat Asia Tenggara adalah masyarakat yang “*super-hybrid*”, terutama dalam hal penerimaan terhadap suatu kepercayaan atau keyakinan, termasuk agama. Berbicara mengenai perkembangan peradaban masyarakat Asia Tenggara tidak lepas dari pengaruh gelombang migrasi yang dinamai sebagai masyarakat Austronesia yang datang bermigrasi dari arah Asia Kontinental (Munandar, 2013). Sementara dalam pola keberagamaan, masyarakat Asia Tenggara memiliki pencapaian di bidang religi, termasuk Indonesia, salah satu diantaranya mengenal upacara pemujaan kepada arwah nenek moyang (*ancestor worship*). Penduduk Asia Tenggara mengekspresikan rasa kepercayaannya terhadap kehidupan imanen dan transenden kepada nenek moyang yang bersifat turun temurun dengan merepresentasikan arwah-arwah mereka ke dalam bentuk kuburan, batu, dan benda-benda keramat lainnya yang dianggap sakral dan suci (Munandar 2013, Hall 1988: 9).

Perkembangan peradaban, keagamaan, dan kebudayaan masyarakat Asia Tenggara seiring dengan melajunya gelombang migrasi, kolonialisasi, hingga imperialisasi memiliki pengaruh yang cukup kuat kenapa agama Baha'i kemudian bisa diterima. Khususnya dalam hal kepercayaan dan keberagamaan masyarakat Asia Tenggara memiliki keyakinan rohani yang sudah langgeng selama ribuan tahun silam. Keyakinan akan kekuatan yang bersandarkan pada alam yang dipercayai memiliki kekuatan ghaib (*magico-animism*) menjadi kepercayaan masyarakat Asia Tenggara sebelum datangnya agama Hindu, Budha, dan lain sebagainya. Akan tetapi, semenjak pertengahan abad 19 perkembangan agama-agama di Asia Tenggara mengalami pergeseran yang signifikan melalui proses mobilisasi sosial budaya sekaligus transaksi ekonomi dan perdagangan dari berbagai penjuru. Jauh sebelum itu datanglah Hindu, Buddha, Kristen, Islam, hingga agama Baha'i pada tahun 1888. Melalui pelayarannya, Sayyid Mustafa Rumi dan Jamal Effendi (murid Baha'ullah) sebagai pelopor pertama yang melanjutkan misi Baha'isme di kawasan Asia. Dengan pendekatan budaya dan bahasa, agama ini diterima hampir di seluruh wilayah kepulauan Asia Tenggara. Di antara para penyebar agama Baha'i mereka juga datang dari Persia, India, dan Turki yang kemudian menetap dan beranak pinak di beberapa wilayah seperti Indonesia, Malaysia, Singapura, Thailand, Vietnam, Myanmar, dsb.

Meskipun ritual ataupun ciri khas komunitas Baha'i dan Syiah tidak ada

kesamaan, tetapi proses penyebaran dan mekanisme konversinya memiliki narasi kemiripan. Menurut Max Heinrich, konversi agama adalah sebuah cara dimana seseorang atau sebuah kelompok memutuskan untuk berpindah keyakinan yang di mana keyakinan itu tidak cocok dengan keyakinan yang lama/sebelumnya. Secara umum, ada dua alasan mengapa seseorang melakukan konversi agama. Pertama, ketika seseorang merasa memiliki perasaan gelisah, gundah, atau kerinduan transendental, yang mana rasa itu mendorong orang tersebut untuk mencari jalan lain di dalam keyakinannya. Alasan kedua adalah ketika seseorang merasa butuh untuk mendaki keyakinan hingga mencapai bentuk yang ideal, maka orang itu lari dari keyakinan yang lama dan berpindah memeluk keyakinan yang baru agar ia menjadi lebih taat.

Konversi agama dapat juga dimaknai sebagai hasil dari kebutuhan psikologis, faktor sosial, dorongan budaya, bujukan ekonomi, dan juga tekanan politik. Apa yang terjadi pada komunitas Baha'i, terutama di Banyuwangi Jawa Timur, dapat menjadi salah satu studi kasus di Indonesia mengenai terjadinya konversi agama. Konversi agama ini terkait dengan teori post-kolonialisme yang menjelaskan bahwa "konversi terhadap 'agama dunia' diinterpretasikan sebagai bagian dari penjajahan 'akal dan jiwa' oleh orang-orang dominan." Dalam kondisi tertentu, konversi agama dapat juga dipengaruhi oleh lingkungan yang dominan yang secara tidak langsung memproduksi relasi kuasa dimana seseorang atau sebuah kelompok memiliki kemungkinan untuk berpindah keyakinan kepada agama lain yang dianggap memiliki nilai lebih dan dianggap mendekati kebenaran. Karena diwarnai oleh dampak kolonialisme, "secara paradoks, walau bagaimanapun, beberapa teori post-kolonialisme mengenali perpaduan kompleks antara kepatuhan dan perlawanan di dalam proses konversi" (Rambo, 1999, Rafael, 1998: 262). Terkadang, seseorang yang memilih untuk berpindah keyakinan pada agama lain menganggap bahwa dia telah menemukan kebenaran di dalamnya. Lalu, apa yang terjadi pada komunitas Baha'i di Banyuwangi adalah konversi agama yang tak hanya pasif dan pasrah saja, tetapi juga dapat dipandang sebagai cara perlawanan dan inovasi dalam kerangka pencarian spiritualitas yang lebih tinggi, bagi mereka yang meyakinkannya.

Selain teori post-kolonial yang mendukung alasan konversi agama, juga bisa didukung oleh faktor-faktor teoritis mengenai lintas budaya. Seseorang atau sebuah kelompok mungkin memilih untuk berpindah keyakinan/agama karena ajarannya yang secara budaya dapat lebih diterima. Menurut Rambo, "teori psikologi bisa menjadi alasan di dalam proses konversi agama sebagai kebutuhan pengenalan dan apresiasi untuk bentuk yang berbeda-beda dari

konsep diri di dalam setiap individu atau sebuah kelompok sebelum proses konversi itu terjadi (Rambo, 1999: 264). Dalam berbagai fenomena konversi yang dialami oleh komunitas Baha'i terkait motivasi, dinamika, dan proses yang menggabungkan antara budaya dan agama memang acapkali muncul dalam berbagai data lapangan yang telah saya jumpai. Selain alasan budaya, faktor identitas juga menjadi salah satu alasan bagi seseorang atau kelompok untuk berpindah agama yang dipengaruhi oleh faktor identitas sosial, politik, dan budaya. Salah satu kriteria di dalam konversi agama adalah adanya perubahan besar yang secara tidak langsung datang ke dalam diri seseorang. Perubahan tersebut juga dipengaruhi oleh pengalaman-pengalaman rohani yang hanya dapat diterjemahkan dan dirasakan oleh individu yang melakukan konversi. Berdasarkan pengakuan dari pengikut Baha'i di Banyuwangi, mereka berpindah keyakinan karena ajaran Baha'i melengkapi kebutuhan spiritual mereka.

Fenomena yang terjadi pada kedua komunitas Baha'i dan Syiah di Indonesia memiliki hubungan erat dengan Sunni yang sebagian ikut ajaran kedua kelompok ini. Salah satu contoh adalah kalangan Muslim Sunni di Indonesia yang tidak sedikit memutuskan memeluk agama Baha'i, begitu juga tidak sedikit orang-orang Sunni yang mengekspresikan keagamaannya dengan mengikuti tradisi Syiah dan tasawuf. Jika dirunut dari literasi abad terdahulu, Syiah dan Baha'i yang lahir di Iran juga memiliki akar Sunni yang cukup kuat. Menurut Alatas (2013) bahwa sebelum abad ke-16 kebanyakan masyarakat Persia (Iran) dulu menganut paham *Ahlussunnah Wal Jamaah*, akan tetapi setelah berdirinya dinasti Safavid pada awal abad ke 16 menjadikan Syiah *Itsna Asyariyah* sebagai keyakinan resmi dinasti pemerintahan. Dinasti Safavid membawa pengaruh besar terhadap perubahan masyarakat Persia yang tadinya mayoritas masyarakat Sunni kemudian menjadi Syiah (Alatas, 2013, Nasr, 1974:273).³

Saat ini agama Baha'i tumbuh dan berkembang di banyak wilayah pedalaman dan pertanian dengan angka yang cukup signifikan (Nurish, 2014). Di sebuah ujung perbatasan pulau Jawa Timur, Banyuwangi, wilayah ini saya namai sebagai salah satu cikal bakal benih komunitas Baha'i di Indonesia. Di sebuah desa yang mayoritas penduduknya Muslim sunni, sebutlah Cangaan, desa ini diberkati alam yang hijau, lahan pertanian yang subur, perkembangan ekonomi yang pesat, dan masyarakat yang dinamis. Kanal-kanal yang dibangun oleh Belanda pada tahun 1800-an masih megah dan rapih sebagai sumber perairan

3 Alwi Alatas, *Dinasti Safawi dan Konversi Syiah Bag. 1*, Hidayatullah, Edisi Rabu 17 Juli, 2013. <http://www.hidayatullah.com/kajian/sejarah/read/2013/07/17/5526/dinasti-safawi-dan-konversi-syiah-di-iran-1.html>

untuk sawah, ladang, serta perkebunan penduduk desa dan sekitarnya. Asal usul desa Cangaan adalah karena masyarakat muslim Sunni yang suka memakai udeng/ikat kepala khas orang Asia Tengah. Penduduk desa ini rata-rata memiliki etos kerja yang sangat tinggi, mengais rezeki dengan berdagang, bertani, berwiraswasta, buruh/pekerja industri rumahan, pegawai pemerintah, PNS, dan lain sebagainya. Nyaris tidak ada angka pengangguran, kecuali para manula. Desa ini berpenduduk mayoritas 99 % adalah Muslim Sunni dan sebagian Syiah, sedangkan 1 % umat Baha'i. Di tulisan ini saya bermaksud menjabarkan fenomena sehari-hari yang terjadi pada masyarakat Baha'i dan Muslim baik Sunni maupun Syiah-yang hidup berdampingan dalam satu **periok** relasi sosial, budaya, agama, dan ekonomi.

Penduduk Cangaan, Banyuwangi - Jawa Timur, yang mayoritas santri dan penganut Islam Sunni sebagian masih memegang nilai-nilai leluhur kuno dan mengawinkan ajaran Sufi di dalamnya sehingga lahir pesantren-pesantren, masjid, serta surau yang mempertahankan nilai-nilai pendidikan keislaman tradisional seperti ajaran Syaikh Abdul Qodir Jailani, Imam Al Ghazali, dan tokoh-tokoh Sufi dari timur tengah lainnya. Konon, pendiri masjid serta surau-sarau adalah mereka para Waliyullah (Kekasih Allah) yang memiliki kepedulian tinggi terhadap peradaban masyarakat di sekelilingnya. Masjid dan pesantren tidak terlibat dengan urusan politik. Sehari-hari para santri bekerja di pasar untuk berjualan, bertani, berkebun, atau berternak. Hal inipun juga dilakukan oleh para ustadz maupun para Kiyai, mereka (para ustadz dan kiyai) ini saat musim panen tiba biasanya menjemur gabah (padi kering) di halaman pesantrennya sebagai pilar penghasilan sehari-hari untuk menafkahi keluarga dan memenuhi kebutuhan pembangunan pesantren/masjid/sarau yang mereka kelola. Kadang di antara para ustadz atau kiyai ada yang berjualan jamu, sarung, madu, minyak wangi, dan lain sebagainya. Sedangkan para santri yang berjualan tempe, tahu, susu sapi, panen hasil bumi seperti sayur-mayur, buah, dan sejenisnya sehingga orang tua tidak harus mengirim uang bulanan.



Sampai pada tahun 1970-1980an Desa Cangaan mengalami pergeseran nilai-nilai agama, sosial, budaya, dan ekonomi. Setelah peristiwa Gestapu, masyarakat Cangaan (yang ketika itu mayoritas sebagai pedagang dan petani) mengalami trauma kolektif terhadap peristiwa pembantaian dan segala macam bentuk penjajahan terutama di masa Jepang. Pada awal tahun 1970an, agama Baha'i mulai masuk di desa ini secara sembunyi-sembunyi dibawa oleh salah seorang keturunan Arab Persia yang bermigrasi ke Indonesia dan memilih perjalanan ke Jawa Timur.

Tahun 1970-an adalah tahun masa-masa suram bagi para pemuka Baha'i yang sebagian mereka dipenjara oleh aparat kepolisian setempat. Beberapa pelopor agama Baha'i dituduh sebagai penyebar aliran sesat. Sehingga pada tahun 1990an masyarakat desa Cangaan terpecah menjadi dua kubu, yakni masyarakat Baha'i (yang dulunya santri) dan masyarakat Muslim tradisional, di antara mereka ada yang menerima keberadaan agama Baha'i tetapi tidak sedikit yang menolak kehadiran Baha'i yang dianggap menodai akidah Islam. Misalnya, karena beberapa tekanan politik dan sosial, tidak sedikit umat Baha'i, yang dulunya santri, bersama keluarganya mengalami konsekuensi hidup berpindah-pindah dari satu propinsi ke propinsi lainnya untuk *survive*. Tetapi fenomena ini yang kemudian justru menyebabkan agama Baha'i berkembang sebagai gerakan sosial keagamaan di Indonesia, seperti di Jember, Lumajang, Malang,

4 <http://bafa-soza.blogspot.com/July 31, 2014>

Surabaya, Kalimantan, Bali, Lombok, dan wilayah lainnya yang mana bibit-bibit penyebaran agama Baha'i juga dari akar keturunan orang Banyuwangi yang pernah menjadi bagian dari masyarakat desa Cangaan, dulunya mereka adalah sebagai santri dan petani.

Meskipun para eks-santri dan juga para petani yang memilih pindah keyakinan dari Islam ke Baha'i, banyak di antara mereka yang masih menyekolahkan anak-anaknya ke lembaga pesantren untuk belajar Islam. Merekapun masih mempertahankan tradisi-tradisi lokal seperti selamatan, tahlil untuk acara kematian keluarga, khitanan, dan bentuk-bentuk polarisasi budaya sekaligus ritual keagamaan yang biasa dilakukan sehari-hari oleh masyarakat santri. Persoalan ritual keberagaman seringkali menjadi ciri khas masyarakat dan budaya Jawa yang juga tidak lepas dari akar mistisisme (Koentjaraningrat, 1984: 53). Dalam hal ini Clifford Geertz juga pernah menyinggung soal betapa pentingnya memahami agama sebagai bagian dari sistem budaya (Geertz, 1977: 314-423). Afirmasi ini lalu memunculkan kesadaran kolektif secara lambat laun yang sedang terjadi pada komunitas Baha'i yang dianggap sesat, menyimpang, dan mengkhianati nilai-nilai akidah Islam kemudian berperan sebagai kelompok yang aktif sekaligus passif dalam menerima tamparan-tamparan sosial dan politik yang mereka hadapi sehari-hari.

Quo Vadis Baha'i Dan Syiah: Strategi Survival

Selain melihat sisi bagaimana proses konversi yang terjadi pada komunitas Baha'i dan Syiah, penting juga melihat narasi yang terjadi pada kelompok agama minoritas dalam hal konflik. Berbagai macam konflik penolakan yang dihadapi oleh komunitas Baha'i dan Syiah sedikit menjelaskan bahwa asumsi masyarakat terhadap kedua golongan ini sebagai kelompok agama yang sama-sama dianggap menyimpang dari Islam. Kelompok militan Sunni sebagai mayoritas umat Muslim di Indonesia turut menyumbang permasalahan konflik kekerasan terhadap kedua kelompok minoritas seperti Syiah dan Baha'i. Meningkatnya problem intoleransi keberagaman menyebabkan Baha'i dan Syiah kehilangan hak-hak sipilnya sebagai warga Negara untuk hidup dengan aman dan tentram. Setelah beberapa dekade tentang insiden pelarangan dan penolakan komunitas Baha'i di berbagai tempat seperti kasus Banyuwangi dan Tulung Agung, Jawa Timur, pada tahun 1970-2000an, dan juga kasus Pati di Jawa Tengah pada tahun 1990an, belakangan ini giliran pengikut Syiah yang dijadikan sasaran oleh kelompok anti Syiah. Kasus di Sampang, Madura -

Jawa Timur, yang terjadi pada bulan Agustus 2012⁵ yang sedikitnya 50 rumah terbakar-satu orang tewas dan satu orang luka parah adalah contoh konkrit bahwa ada permasalahan yang belum selesai di kalangan orang-orang Muslim Sunni yang menyatakan anti Syiah. Begitu juga yang baru terjadi di Yogyakarta pada tanggal 11 Desember 2015 yang lalu, organisasi Front Jihad Islam (FJI) meminta agar Majelis Ulama Indonesia (MUI) DIY menerbitkan surat larangan ajaran Syiah.⁶

Di sisi lain, kondisi umat Baha'i dan Syiah di Indonesia membawa corak tersendiri. Bagaimanapun cerita pembantaian di Iran yang pernah dilakukan kaum Syiah terhadap pengikut Baha'i menjadi polemik sejarah yang sempat menyebabkan peristiwa pengusiran secara besar-besaran bagi semua pengikut Baha'ullah yang terjadi pada tahun 1848-1852. Peristiwa ini menyebabkan Baha'ullah meninggalkan Persia dan bersembunyi di Ottoman, di kota Akha Ia tetap melanjutkan perjalanan kewahyuannya. Wilayah ini menjadi tempat persembunyian dan pelarian para pengikut Baha'ullah. Baha'i yang pernah dituduh sebagai ancaman aqidah bagi kaum Syiah, selain juga menjadi ancaman stabilitas politik di Persia ketika itu, saat ini juga sedang dialami oleh para pengikut Syiah di Indonesia. Meminjam istilah Gramsci bahwa penyebaran hegemoni yang di mana agama, budaya, ideologi, dan politik dikonstruksi oleh negara untuk menciptakan dominasi kekuasaan adalah sebuah kepentingan politik atas universalisasi agama yang merupakan agenda utama demi melanggengkan kekuasaan semata (Gramsci, 1971).

Tetapi lain negara akan lain cerita, komunitas Baha'i di Indonesia yang notabenehnya sebagai kelompok minoritas yang hidup di tengah mayoritas ummat Muslim baik Sunni maupun Syiah biasanya hidup menyebar. Berbeda dengan kebanyakan komunitas Syiah yang identik hidup berkelompok, komunitas Baha'i lebih memilih hidup dengan cara menyebar dan bertetangga dengan komunitas agama lain. Meskipun mereka tidak ada yang bekerja di sektor pemerintahan karena identitas agama Baha'i tidak diakui oleh Negara, namun *survival* mereka bisa didefinisikan sebagai kelas menengah dengan etos kerja yang diajarkan dalam teks suci mereka. Tahun 1970an, tidak jarang dari orang-orang yang aktif dalam kegiatan keagamaan Baha'i ditahan oleh polisi dan dilarang menyebarkan ajaran Baha'i. Sejak tahun 1975 pengikut Baha'i

5 <https://www.hrw.org/id/news/2014/12/04/265130>, 21 Desember 2015.

6 <http://nasional.tempo.co/read/news/2015/12/11/058727092/mui-yogyakarta-tolak-permintaan-fji-melarang-syiah>, 21 Desember 2015.

di Indonesia semakin bertambah meskipun penyebarannya secara sembunyi-sembunyi. Walaupun secara sembunyi-sembunyi, perkembangan pengikutnya cukup signifikan dari tahun ke tahun (Nurish, 2008).

Komunitas Baha'i yang acapkali dicitrakan sebagai kelompok sesat yang membahayakan akidah Islam seringkali mengalami tuduhan sebagai bagian dari PKI. "Jangan biarkan agama Baha'i merajalela, karena ajarannya sama dengan PKI" (Sumber: wawancara dengan komunitas Baha'i Banyuwangi, 2008). Kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia memang masih mengalami benang kusut yang "*mbulet*" dan "*ruwet*" baik secara struktur dan sistem undang-undang tentang perlindungan terhadap hak-hak individu. Bentuk-bentuk pelanggaran terhadap hak atas kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia di antaranya masih didominasi oleh hal-hal sebagai berikut: penutupan tempat ibadah, penyerangan dan penganiayaan, serta pembubaran prosesi ibadah. Menurut laporan dari organisasi Kontra-Jakarta tentang kasus-kasus kebebasan Beragama, berkeyakinan, dan beribadah di Indonesia bahwa ada beberapa bentuk pelanggaran HAM dalam kasus kebebasan beragama yang di antaranya disebabkan oleh persoalan sebagai berikut: [1] masih dipertahankannya kebijakan politik diskriminatif; [2] masih munculnya statemen kontroversial dari para pemangku kepentingan; [3] munculnya fatwa-fatwa yang dapat atau berpotensi memicu gesekan; [4] sengketa rumah ibadah yang tidak beralasan; [4] adanya pembiaran terhadap pelanggaran hukum dan HAM yang oleh aparat keamanan, dalam hal ini aparat Kepolisian (KontraS, 2014).

Melihat dari berbagai kasus kekerasan Hak Asasi Manusia dalam konteks pluralisme dan eksklusivisme di Indonesia masih butuh diperjuangkan. Permasalahan anti pluralisme dan toleransi seringkali menjadi pemicu utama dalam berbagai kasus-kasus kekerasan agama di Indonesia. Dengan demikian, dialog antar agama menjadi penting untuk terus dilakukan oleh semua pihak dan lapisan masyarakat maupun institusi Negara dalam menjembatani kerukunan antar umat beragama, seperti yang sedang terjadi pada komunitas Baha'i dan Syiah.

"Meskipun setiap agama memiliki klaim kebenaran sendiri, ini tidak berarti dialog antar agama lalu tidak penting. Justru karena adanya klaim-klaim itulah maka dialog menjadi sangat urgen. Karena agama pada akhirnya tampil dalam perilaku pemeluknya, maka setiap umat beragama adalah juga makhluk sosial yang mau tidak mau mesti terlibat dalam situasi konflik dan dialog" (Syaefullah,

2007: 115).

Tahun 1990an pernah terjadi konflik komunitas Baha'i dengan warga setempat di Banyuwangi mengenai kasus pemakaman saat salah satu keluarga Baha'i meninggal dunia yang tidak boleh dimakamkan di tempat pemakaman umum. Bahkan, pernah ada peristiwa saat diketahui ada jenazah orang Baha'i yang sudah sekian tahun dimakamkan di tempat tersebut kemudian harus dibongkar dan dipindahkan jenazahnya ke pemakaman lain. Sebagai agama minoritas, strategi survival kelompok Baha'i saat menghadapi tekanan-tekanan sosial dan politik dari warga sekitar dan pemerintah lokal menjadi penting untuk dikaji, karena hal ini juga sedang terjadi pada kelompok-kelompok minoritas lainnya seperti Syiah. Menurut Otten (1995), kelompok minoritas didefinisikan sebagai sebuah kelompok yang cenderung dilabelkan sebagai kelompok yang memiliki jumlah sedikit dan mengalami tekanan dari kelompok lainnya. Dalam literatur psikologi sosial, kelompok mayoritas dan minoritas biasanya didefinisikan dari konteks ukuran (Leonardelli & Brewer, 2001: 468). Akan tetapi, definisi kelompok minoritas ini tidak hanya terbatas oleh jumlah kuantitas, namun kelompok minoritas juga bisa berarti sejumlah kelompok besar tapi tidak memiliki kekuatan yang cukup untuk membela kelompoknya. Menurut Douglas, masing-masing survivor memiliki kesiapan mental untuk menghadapi resiko-resiko dan ancaman yang mungkin akan terjadi. Apa yang sedang dihadapi baik oleh komunitas Baha'i dan Syiah terkait perlakuan diskriminasi, maka perlu dilihat bahwa sebenarnya problem minoritas dan mayoritas bisa merujuk pada persoalan identitas. Aristoteles menyebutkan bahwa manusia adalah makhluk rasional. Ketika mereka berpikir, mereka sadar keberadaan mereka. Dengan kata lain, Descartes menyebutkan "aku berpikir, maka aku ada" (*cogito ergo sum*). Ketika manusia mencari identitasnya, mereka secara tak langsung mencoba untuk menjadi berbeda dengan orang lain, yang pada saat itulah identitas diri akan muncul. Meskipun demikian, apa yang disebut sebagai identitas diri dapat dimunculkan pada ranah agama, sosial, budaya, gender, dan politik. Dalam konteks ini apa yang dimaksud sebagai identitas budaya, sosial, dan politik adalah sebagai sebuah situasi yang menunjukkan antara satu subjek dengan subjek yang lain. Jacques Lacan, seorang psikoanalisis Perancis, menyatakan bahwa identitas diri hadir ketika manusia mengalami tahap pencerahan, dimana di sana terdapat subjek dan objek yang hadir dalam dirinya. Ketika keanggotaan kelompok tersalin, identitas diri mendominasi (Leonie, 2001: 127).

Kesimpulan

Ide pokok dari agama Baha'i adalah mengakui bahwa semua agama di dunia benar karena dari sumber yang sama, yakni Tuhan Yang Maha Esa. Bahwa seluruh umat manusia di muka bumi dan seluruh kebenaran agama sama-sama menuju Tuhan Yang Maha Esa, dan tidak ada alasan untuk saling membenci atau melakukan tindakan kekerasan. Perbedaan pendekatan inilah yang sulit diterima oleh kelompok-kelompok radikal militan yang menganggap bahwa kehadiran agama Baha'i sebagai mimpi buruk bagi mereka yang anti pluralisme keberagamaan. Perbedaan teologis yang mendasar antara Baha'i dan Syiah adalah bahwa menurut ajaran Baha'i, Imam ke-dua belas digambarkan pada sosok Ali Muhammad (Bab), sedangkan menurut Syiah Imam kedua belas akan muncul di kemudian hari sebagai Mesiah dan juru penyelamat di akhir zaman. Persamaan teologis antara Baha'i dan Syiah adalah sama-sama mempercayai adanya Imam kedua belas sebagai juru penyelamat (Imam Mahdi) umat manusia dengan penokohan atas subjek sekaligus objek yang berbeda yang digambarkan masing-masing kedua kelompok ini. Gejolak perdebatan munculnya Imam Mahdi dalam sejarah modern Iran membawa dampak transformasi, pemerontakan dan reformasi yang cukup serius (Cole, 2002: 282). Selain itu, yang membedakan keduanya adalah Baha'i tidak mengakui adanya konsep imamah atau ulama', umat Baha'i bebas memberi interpretasi atas teks-teks suci yang dibawakan oleh nabi mereka. Karakter komunitas Baha'i adalah menciptakan dan menginterpretasikan nilai kosmologi dan identitas sesuai dengan karakter budaya lokal setempat (Momen, 2007: 190). Kehadiran agama Baha'i dalam perjalanan misionarisnya mengalami berbagai evolusi: (1) Tidak diketahui atau dikenal dan diabaikan (2) Penolakan, pengusiran, dan penganiayaan (3) Emansipasi dari orang-orang yang bersimpati atas kondisi pengikut agama Baha'i di awal perkembangannya (4) Diakui dan diketahui sebagai gerakan agama baru dunia setelah peristiwa pembantaian di Iran (5) Pembentukan struktur organisasi dan administrasi keagamaan untuk komunitasnya di hampir setiap tempat yang disebut sebagai Majelis Rohani setempat, Majelis Rohani Nasional dan Majelis Rohani Internasional yang bertempat di kota Haifa, Israel (Danesh, 2008: 21).

Kehidupan sosial dan politik pengikut Baha'i dan Syiah di Asia Tenggara mengalami perjuangan identitas sebagai kelompok minoritas baik dari segi jumlah maupun otoritas kekuasaan. Mereka sama-sama menghadapi permasalahan hak-hak asasi manusia (HAM) dari sisi keamanan sebagai warga Negara dan juga ekspresi keagamaan yang mereka yakini. Dengan

kondisi dan situasi ini, keduanya (Baha'i dan Syiah) mengalami perjumpaan “senasib sepenanggungan” dalam konteks minoritas, sebab keduanya memiliki pengalaman konflik keagamaan. Keduanya sama-sama dipandang oleh kelompok militan anti pluralisme sebagai “momok” akidah Islam yang harus ditolak dan disingkirkan di tengah-tengah masyarakat. Menurut Bryan Turner (2003), agama kadangkala memang menjadi kekuatan pembebas dan pembela nilai-nilai kemanusiaan, namun kerap kali ia juga menjadi kekuatan penyebab konflik dan pertahanan rezim kekuasaan (Fanani, 2004: 71). Selama kedewasaan dalam hal keberagaman belum matang maka konflik keagamaan masih akan terus bermunculan. Menurut Armstrong, perang atas nama agama bukanlah milik Islam saja, tapi juga ada pada semua agama. Fundamentalisme modern yang berpuncak pada aksi-aksi teror baik dalam agama Yahudi, Kristen, maupun Islam, sesungguhnya adalah ekspresi perlawanan terhadap dunia yang sekuler dan anti-Tuhan. Modernitas yang begitu mengandalkan rasionalitas dianggap berbahaya bagi agama yang bersandar pada iman (Assyaukanie, 2007: 115). Berawal dari perbedaan teologis mengenai munculnya Imam Mahdi di abad modern dari masing-masing perspektif kelompok agama seperti Baha'i dan Syiah membawa implikasi gerakan sosial keagamaan yang cukup signifikan terutama dalam hal perkembangan ilmu agama, budaya, sosial, dan politik.



Daftar Pustaka

- Alatas, Alwi. *Dinasti Safawi dan Konversi Syiah Bag. 1*, Hidayatullah, Edisi Rabu 17 Juli, 2013.
- Assyaukanie, Luthfi. *Islam Benar versus Islam Salah*, Kata Kita: Depok, 2007.
- Cole, Juan R. I. *I'm All The Prophets: The Poethics of Pluralism in Baha'i Text*, Poetics Today, Vol. 14, No. 3, (1993): 447-476.
- , *Millenialism in Modern Iran History*, Dalam Buku *Imagining The* Edidit oleh Abbas Amanat dan Magnus T. Bernhardsson, I.B Taurus: London, 2002.
- Danesh, Roshan. *Church and State in The Baha'i Faith: An Epistemic Approach*, Jurnal of Law and Religion, Vol. 24, No. 1, (2008): 21-63.

- Fanani, Fuad. *Islam Mazhab Kritis: Menggagas Keberagamaan Liberatif*, Kompas: Jakarta, 2004.
- Fischer, Michael J. *Social Change and The Mirrors of Tradition: The Baha'is of Yazd*, HeshmatMoayyad, ed. *The Baha'i Faith and Islam*, Association For Baha'i Studies: Ottawa, 1990.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation Of Cultures*, Basic Books: New York, 1977.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*, International Publishers: Wishart, 1971.
- Hall D. G. E. *Sejarah Asia Tenggara*, Diterjemahkan ke Dalam Bahasa Indonesia oleh I.P Soewarsha, Usaha Nasional: Surabaya, 1988.
- Kazemzadeh, Firuz, *The Baha'is in Iran: Twenty Years of Repression*, Social Research. Vol. 67. No. 2. (2002): 537-558.
- Koentjaraningrat. *Masyarakat Desa di Indonesia*, Lembaga Penerbit Universitas Indonesia: Jakarta, 1984.
- Laporan Hak Asasi Manusia, Pelanggaran HAM dan Pelanggaran HAM Berat dalam Kasus-kasus Kebebasan Beragama, Berkeyakinan, dan Beribadah di Indonesia. KontraS. Jakarta. 2014.
- Leonardelli and Brewer. *Minority and Majority Discrimination: When and Why*. Journal of Experimental Social Psychology. Vol.37. (2001): 468-485.
- Leonie, Huddie. *From Social to Political Identity: A Critical Examination of Social Theory*. Jstore. Vol. 22. (2001): 127.
- Momen, Moojan. *The Baha'i Faith: A Short Introduction*, England, Oneworld: Oxford, 2002.
- , *Marginality And Apostasy In The Baha'i Community*, Jurnal Elsevier, *Religion*, 37, (2007): 187-209).
- Munandar, A. Aris, *Dinamika Peradaban Di Asia Tenggara*, Makalah Departement Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, 2013.
- Niyaz, Sufi A.Q, *The Babi and Baha'i Religion*, Islam International Publication: United Kingdom, 1960.
- Nurish, Amanah. *Welcoming Baha'i: New Official Religion In Indonesia*. The Jakarta Post. Opinion. August 8, (2014).

-----, *Belenggu Diskriminasi Pada Kelompok Minoritas Baha'i Di Indonesia Dalam Perspektif HAM*, Jurnal Maarif Institute, Vol. 7, No. 1, (2012): 172-182.

-----, *Diam Itu Melawan: Catatan Pinggir Komunitas Baha'i Di Banyuwangi*. Al-Hurriyah: Yogyakarta, 2008.

Rambo, L. Lewis. *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change*. Sage Publication, 1999.

Rafael, Vicente L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*, Cornell University Press: New York, 1998.

Scharbrodt, Oliver. *Islam and the Baha'i Faith A comparative study of Muhammad 'Abduh and 'Abdul-Baha 'Abbas*, Routledge: London, 2008.

Syaefullah, Asep. *Merukunkan Umat Beragama: Study Tentang Tarmizi Taher*

Tentang Kerukunan Umat Beragama, Penerbit Grafindo Khazanah Ilmu: Jakarta, 2007.

Sumber Internet:

<https://www.hrw.org/id/news/2014/12/04/265130>, 21 Desember 2015.

<http://nasional.tempo.co/read/news/2015/12/11/058727092/mui-yogyakarta-tolak-permintaah-fji-melarang-syiah>, 21 Desember 2015.

<http://bafa-soza.blogspot.com/> 31 Juli 2014

<http://www.hidayatullah.com/kajian/sejarah/read/2013/07/17/5526/dinasti-safawi-dan-konversi-syiah-di-iran-1.html>, 21 Desember 2015.

MUHAMMADIYAH-SYIAH: DINAMIKA PERGULATAN MUSLIM HIBRID DI TENGAH DUNIA GLOBAL

Siti Fatimah

Abstrak

Berbagai agama yang ada di dunia ini pasti memiliki aliran, mazhab, ataupun sekte yang menunjukkan bahwa dalam satu agama pun tidak ada yang ‘satu pendapat’, ‘satu penafsiran’ dan juga ‘satu perspektif’. Hal ini merupakan hal yang wajar, sebagai makhluk yang diberikan anugerah akal dan pikiran, manusia berbeda dengan makhluk lainnya, mereka bisa lebih mulia dari malaikat dan juga bisa lebih hina dari hewan sekalipun. Islam adalah salah satu agama yang memiliki banyak aliran dan mazhab di dalamnya. Sunni dan Syiah adalah bukti adanya aliran-aliran atau madzhab-madzab dalam Islam. Keduanya memiliki pengikut sendiri-sendiri di Indonesia. Bahkan di Indonesia ada istilah “Susyi” yang merupakan hibriditas dari Sunni Syiah. Peranan Muhammadiyah sebagai organisasi Islam kedua terbesar di Indonesia yang bergerak dalam dakwah Islam berkemajuan, sangat penting dan diperlukan dalam membangun upaya dialog antara Sunni dan Syiah sebagaimana rekomendasi Mukttamar ke 45 Muhammadiyah di Makassar, Agustus 2015 lalu.

Kata Kunci: Agama, Mazhab, Syiah, Sunni, Indonesia, Iran, Muhammadiyah.

Pendahuluan

“Transnasionalisasi dan Internasionalisasi Muhammadiyah sangat diperlukan untuk menciptakan Islam *Civilized*, Islam *Wasatiyah*, dan Islam *Berkemajuan*”. Demikian Ide cemerlang Prof. Azyumardi Azra yang beliau sampaikan pada acara Silaturahmi dengan Pimpinan Cabang Istimewa Muhammadiyah

(PCIM) Luar Negeri, di Makasar Agustus 2015. Ide ini perlu diapresiasi dan ditindaklanjuti oleh para kader-kader Muhammadiyah di seluruh dunia. Sebagai Duta Besar Islam Indonesia, kader-kader Muhammadiyah harus dapat menyebarkan harapan dan perdamaian, Islam yang penuh kasih, menjunjung tinggi toleransi dan mengedepankan kemanusiaan di atas yang lainnya serta mengembalikan kembali Islam *Rahmatan Lil Alamin* yang mendamaikan, tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di seantero jagat raya ini. Ada tugas dan beban sejarah yang dipikul oleh kader-kader Muhammadiyah di seluruh dunia untuk menyebarkan dan mengembangkan Islam yang seperti disebutkan di atas.

Istilah *Islamophobia* atau ketakutan terhadap Islam akan segera tinggal sejarah, ketika kita berhasil menampilkan Islam yang sebenarnya. Hal itu semua harus dimulai dari lingkungan kita sendiri, yang penuh dengan mazhab dan aliran. Satu diantara aliran itu adalah Syiah, yang sebagian orang menganggap bukan bagian dari Islam. Mereka mengklaim Syiah harus keluar dari Indonesia, karena bisa merusak persatuan dan kesatuan Republik Indonesia. Mereka khilaf bahwa Syiah merupakan mazhab atau aliran yang dianut oleh ulama-ulama yang menyebarkan Islam di Indonesia. Kemunculan kultur hibrid dan muslim hibrid di Indonesia tak terelakkan, antara budaya Arab, Iran, China, India seharusnya melebur menjadi satu, satu Indonesia, dan tidak ada permasalahan lagi. Tetapi kenyataannya tidak demikian.

Politik Timur Tengah yang sampai sekarang bergolak, berhasil menggiring isu mazhab, aliran, sekte ini ke dalam ranah keagamaan Indonesia. Muhammadiyah sebagai organisasi gerakan dakwah Islam berkemajuan harus bersifat objektif, dan lebih menekankan kepada dialog, bukan kekerasan. Dalam dinamika pergulatan muslim hibrid di tengah dunia global ini, berbeda pendapat boleh dan wajar, asal jangan bersifat anarkis, apalagi sampai menimbulkan *religious racism*, menganggap Islam dari rasnya sendiri ayat “*dan berpegangteguhlah kamu semua pada tali Allah Swt dan jangan bercerai berai*” (Ali Imran: 103) merupakan dasar kuat yang harus kita pegang untuk persatuan umat Islam sedunia. Supaya menjadi *Khaira Ummah*, umat terbaik, masyarakat terbaik yang bisa menjadi suri teladan bagi umat-umat yang lain. Maka, bila merujuk jenjang filosofi kader dari Buya Syafii, maka kader-kader Muhammadiyah dituntut untuk menjadi kader kemanusiaan terlebih dahulu, lalu kader bangsa, kader umat, dan yang keempat baru kader Muhammadiyah.

Hubungan Indonesia dan Iran

Pada tahun 2013 Kedutaan besar Republik Indonesia mengadakan acara besar dan meriah dalam rangka memperingati 1000 tahun hubungan Indonesia dan Iran, dengan menampilkan berbagai atraksi kebudayaan Indonesia, film, kerajinan tangan, juga seminar yang langsung dihadiri oleh Menteri Pendidikan dan Kebudayaan. Masyarakat Iran sangat tertarik dengan acara-acara yang ditampilkan. Pada umumnya mereka ‘takjub’ dengan hubungan Indonesia dan Iran yang sudah 1000 tahun, walaupun hubungan diplomatik resmi Indonesia Iran baru terbentuk tahun 1950.

Negara kita tidak bisa ‘lepas’ begitu saja dengan Iran. Ukiran, pahatan sejarah dan pengaruh Iran di Indonesia tidak bisa dihapus sampai kapanpun karena hubungan kedua Negara ini telah terjalin dari abad ke 7 M. Mulai dari hubungan bahari dan perdagangan yang sangat mempengaruhi kebudayaan Indonesia,¹ sampai agama dan keyakinan. Banyak sekali bahasa Farsi yang masuk ke dalam bahasa Indonesia, seperti *Nakhoda*, *Bazar*, *Bandar*, *Saudagar*, *Pahlawan*, *Acar* dan masih banyak lagi. Abdul Hadi WM mengatakan bahwa dalam sastra Melayu sumber-sumber dari luar yang paling dominan dalam masa pembentukannya ialah sastra Arab dan Farsi.² Begitupula pengaruhnya terhadap kebudayaan melayu atau kebudayaan Islam Nusantara yang sangat kental terlihat dalam doa-doa dan upacara keagamaan, seperti doa atau nyanyian keagamaan yang biasa kami ucapkan setelah shalat di Pesantren Cianjur dahulu “*La Fata illa Ali wa la saifa illa dzul faqar*”. Begitupun dengan masyarakat Melayu, untuk menghindari penyakit dan wabah yang menular selalu membaca doa berikut: *Li Khamsatun uthfi biha harral waba-I al khatimah al moshtafa wal murtadha wabnahuma wa fatimah* artinya: Bagiku lima, dengannya kupadamkan penyakit, yaitu Nabi yang terpilih, Ali yang diridhai, Fatimah dan kedua anak mereka (Hasan dan Husein).³

Upacara keagamaan Muharram dalam rangka memperingati syahidnya Imam Husein di Karbala pun menjadi tradisi kebudayaan di Indonesia di Aceh, Jawa, Padang dan Bengkulu. Bahkan Perang Padri yang terjadi di Minangkabau pada awal abad ke 19 M (1803-1820 M) awalnya adalah perang memerangi kaum

1 Uka Tjandrasasmita, *Hubungan Perdagangan Indonesia-Persia (Iran) pada masa lampau (abad VII-XVII) dan Dampaknya Terhadap Beberapa Unsur Kebudayaan*, Jauhar, Jurnal Pemikiran Islam Konstektual, Vol. 11, No. 1 Desember 2000, Pascasarjana, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Hal, 39

2 Abdul Hadi WM, diskusi bersama di KBRI Tehran, tahun 2012.

3 Tengku Ibrahim Ismail, *Pengaruh Syi'ah-Parsi dalam Sastra Melayu-Islam Nusantara*, Pekan Kebudayaan Aceh ke-3 Banda Aceh. 1988. Hal, 3

Syiah, mazhab yang berkembang di Minangkabau. Ketika Belanda berhasil menguasai wilayah pesisir laut Minangkabau pada tahun 1819 M, Perang Padri pun berubah menjadi perang “kebebasan masyarakat Minangkabau”.⁴ Di mana Syiah dan Sunni bersatu melawan penjajah Belanda, setelah berhasil, maka pemerintahan Minangkabau dipimpin oleh para Paderi, tokoh-tokoh pembaharu Islam pada waktu itu.

Berbagai peperangan di Indonesia antara Syiah dan Sunni sebenarnya telah terjadi sejak kerajaan Islam pertama di Perlak, dengan kekalahan di pihak Syiah. Pun banyak ditemukan kuburan-kuburan ulama Iran yang aktif menyebarkan Islam di Indonesia, dengan tulisan kaligrafi bahasa Farsi serta adanya perkampungan orang Iran di Gresik Jawa Timur yang bernama Leran, Larestan—yang notabene merupakan nama daerah di Iran.⁵

Indonesia adalah Negara mayoritas Muslim terbesar di dunia. Di balik angka mayoritas tadi, ada peranan Iran yang sangat besar di dalamnya, walaupun mazhab mayoritas Muslim Indonesia adalah bukan syiah seperti di Iran sekarang. Tetapi pemeluk mazhab Syiah dari dahulu sampai sekarang tetap ada di Indonesia. Jika sekarang mayoritas mazhab tidak menerima minoritas mazhab, dengan alasan yang bermacam-macam, maka kita akan termasuk kedalam peribahasa ‘kacang lupa pada kulitnya’. Kita harus sadar bahwa dunia sedang menyorot Indonesia sebagai negara percontohan Muslim yang demokratis, moderat dan modern. Bangsa Indonesia jangan terpancing dengan konflik sektarian yang sekarang sedang mengguncang dunia, terutama di Timur Tengah.

Di masa lalu, kita punya sejarah kelam ketika antara NU dan Muhammadiyah hampir tidak ada harapan untuk disatukan karena perbedaan-perbedaan *fiqhiyah*. Masyarakat kita yang memang cenderung ‘fanatik’ dalam beragama saling mengklaim bahwa aliran mereka yang benar. Pun Syiah sekarang, yang mulai ‘berkembang’ lagi ajarannya di Indonesia, membuat masyarakat ‘awam’ bak cacing kepanasan, mengklaim bahwa ajaran ‘aneh’ itu sesat karena tidak sama dengan Islam mereka.

Revolusi Islam Iran adalah salah satu gerakan massif di Iran yang sangat berpengaruh dan menjadikan syiah kembali menjadi ‘*point of conflict*’ di dunia Islam. Padahal sebelum revolusi, Iran adalah negara yang mayoritas penduduknya

4 Iqbal Zafar Khan, *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia*, penerjemah, Yusuf Anas, Jakarta. Citra, 2006. Hal. 44-47. Lihat juga di Nikki R. Keddie, *Iran and the Moslem World: Resistance and Revolution*, New York. New York University Press, 1995. Hal. 43-47

5 Ibid., hal. 36

menganut syiah, namun dunia tidak memperlmasalahkannya. Sekarang seiring konstalasi politik yang memanas, isu 'Syiah' menjadi senjata yang mutakhir dan tajam untuk membuat Iran tersudut dari dunia internasional dan dunia Islam yang mayoritas Sunni.

Salah satu rekomendasi penting yang dikeluarkan Muhammadiyah ketika Muktamar di Makassar, bulan Agustus 2015 kemarin adalah mengadakan dialog intra umat Islam, dan menyusun *Fiqih Khilafiyah* untuk menimalisir konflik horizontal. Semoga bisa cepat terbentuk dan Fikih Khilafiyah nya segera bisa disusun, agar umat Islam cepat bersatu, dan memahami segala perbedaan yang ada dengan jernih dan lapang dada.

Muhammadiyah di Iran

Muhammadiyah telah berdiri di Iran sejak tahun 2005 dengan SK PP Muhammadiyah Nomor 83/KEP/I.O/B/2005 tanggal 07 Rajab 1426 H yang bertepatan dengan 10 Agustus 2005 dan berkedudukan di Qom, Iran. Pada bulan November tahun 2015 lalu, kepengurusan PCIM Iran (Pengurus Cabang Internasional Muhammadiyah) terbentuk kembali. Anggota dan simpatisan Muhammadiyah yang berada di Iran beragam profesinya, ada yang berprofesi sebagai mahasiswa, *engineer* atau teknisi pesawat terbang, karyawan di perusahaan minyak Iran, diplomat juga staf lokal KBRI Teheran. Sebagian staf lokal KBRI di Tehran bahkan telah menjadi warga negara Iran, karena bersuamikan orang Iran, dan ini Inshaallah yang akan membuat Transnasionalisasi Muhammadiyah di Iran berkembang.

Bahkan ada mahasiswa Indonesia yang belajar di Hauzah Sunni⁶ di daerah Isfahan, sekitar 5 jam menggunakan mobil dari Tehran. Seorang 'simpatisan Muhammadiyah, bercerita bahwa keluarganya keluarga hibrid, ada yang Islam NU, Islam Muhammadiyah dan Islam Syiah. Oleh karena itu dia terbiasa dengan perbedaan dan hibriditas yang ada. Hal yang seperti ini sebenarnya yang harus dimiliki oleh semua kita di Indonesia.

Kita hidup bekerja dan belajar di tengah-tengah komunitas Syiah di Iran.

6 Hauzah adalah semacam Pesantren di Indonesia. Di Iran selain Hauzah Syiah yang banyak terdapat di Qom dan Mashhad. Juga ada Hauzah Sunni yang terdapat di Isfahan dan Gorgan. Ada banyak mahasiswa Indonesia yang belajar Hauzah Sunni, sekitar kurang lebih 20 orang, mereka kebanyakan belajar Alquran sebagai Hafiz, juga Filsafat, Tasawuf dan Tauhid serta pelajaran agama lainnya. Sementara yang belajar di Hauzah Syiah yang tersebar di Qom dan Mashhad ada sekitar kurang lebih 200 orang. Berita yang menyatakan ada sekitar 7000 orang pelajar agama di Iran adalah kabar yang tidak benar. Karena saya sendiri ikut mendata masyarakat Indonesia yang ada di seluruh Iran ketika menjadi panitia Pemilihan Presiden RI tahun 2013.

Alhamdulillah tidak ada kesulitan sama sekali karena perbedaan yang kita miliki. Bahkan orang-orang Iran sangat mengapresiasi dan menghargai serta menghormati. Ketua PCIM Iran, Bapak Muslim Yudha Chaniago, malah beberapa kali ditawarkan untuk menjadi imam shalat berjamaah di mesjid tempatnya bekerja. Dan pengajian perdana PCIM di Teheran pun dihadiri oleh teman-teman Iran, sehingga kita harus menerjemahkan isi pengajian ke dalam bahasa Farsi. Ini merupakan awal yang bagus, untuk mengenalkan Muhammadiyah sebagai gerakan dakwah Islam berkemajuan melalui prinsip 'dimana bumi dipijak disitu langit dijunjung' dan kita pun harus sensitif terhadap lingkungan negara setempat, karena sensitifitas budaya lokal itu penting, agar Islam yang ramah, damai serta berkemajuan bisa menjadi budaya lokal juga di negara yang kita tinggali tersebut. Peka terhadap lingkungan sangat penting, karena menurut Azyumardi Azra, *Islamophobia* itu muncul karena umat Islam sendiri yang tidak sensitif terhadap lingkungannya dimana mereka tinggal.

Warga dan juga simpatisan Muhammadiyah yang berada di Iran pun berusaha untuk melaksanakan tugas dan fungsi Cabang Muhammadiyah di Luar Negeri. Menurut Prof. Dien Syamsuddin ada tiga Fungsi PCIM di luar negeri itu, yaitu:

7

1. Sebagai ajang silaturahmi dengan keluarga besar Muhammadiyah
2. Menjadi proksi membebaskan, memberdayakan dan memajukan Islam. Dengan dasar Tauhid, spiritualitas dinamis, moderat dan modern, yang melahirkan aksi
3. Sebagai duta besar Muhammadiyah Indonesia di negara setempat

Ketika kader Muhammadiyah bersilaturahmi, berkumpul dan berdiskusi, atau *ngobrol-ngobrol* santai sekalipun, pada akhir perkumpulan tersebut, harus bisa melahirkan aksi positif, sebagai pengejawantahan dari ajaran-ajaran Islam yang murni. Oleh karena itu Muhammadiyah siap menghadapi tantangan dakwah Islam, karena kita sudah mempunyai visi misi yang jelas dalam menyebarkan Islam yang modern dan moderat.

Muhammadiyah pun sangat terbuka dan bisa dijadikan tempat *sharing* bagi siapa saja yang memerlukannya, baik warga negara Indonesia itu sendiri maupun warga negara Iran, tak terkecuali dari agama, mazhab aliran apapun.

7 Dien Syamsuddin, Silaturahmi dengan PCIM Luar Negeri, Makasar, Agustus 2015.

Sebulan sekali PCIM mengadakan pengajian yang bertempat di rumah warga Muhammadiyah yang berada di Teheran secara bergilir.

Muhammadiyah di Iran pun siap untuk menjembatani dialog antara Sunni dan Syiah yang diyakini oleh saudara-saudara kita di Iran. Untuk itu, kita pun siap bekerjasama dengan Lembaga Pendekatan Mazhab yang ada di Iran, untuk sama-sama menyebarkan ajaran kasih Muhammad SAW sebagai sesama muslim yang berada dibawah bendera agung Muhammad Saw bersatu padu dalam ajarannya yang suci.

Muhammadiyah di Iran juga berniat untuk menyebarkan Tapak Suci, yang sayangnya kita tidak mempunyai sumber daya manusia nya yang ahli dalam hal tersebut. Hanya kita telah mendirikan LAZISMU (Lembaga Amil Zakat Infak dan Shadaqah Muhammadiyah) agar masyarakat Indonesia di Iran tidak bingung untuk menyalurkan zakat, infak dan shadaqahnya.

Syiah Iran dalam pandangan Mahasiswi Indonesia

Saya pribadi mengenal Iran lebih dekat setelah saya menyelesaikan pendidikan Strata Satu di UIN Jakarta, tepatnya pada tahun 2003. Mulailah saya membaca tentang Iran lebih dalam dan juga mempelajari bahasa Iran, Farsi, yang menurut saya sangat unik dan menarik, kebetulan salah satu lembaga di Jakarta Selatan menyelenggarakannya. Sampai akhirnya saya memutuskan untuk mengambil master dalam Kajian Timur Tengah dan mengambil penelitian tentang *Transformasi Peringatan Asyura di Iran dalam Revolusi Islam Iran*.⁸ Setelah itu tahun 2010 saya kembali mendalami bahasa Farsi secara intensif di Iran selama kurang lebih satu tahun, dan diteruskan dengan pendidikan Ph.D saya tentang Kajian Iran di Fakultas Politik Universitas Tehran. Sampai sekarang, sudah kurang lebih enam tahun saya hidup di Iran.

Hingga tahun keempat semenjak saya datang di Iran, saya tidak pulang ke Indonesia. Saya menjelajahi seluruh kota-kota yang berada di Iran, berinteraksi langsung dengan penduduk setempat, dengan menginap di tempat mereka. Banyak pelajaran dan pengalaman yang saya dapatkan, saya bisa mengenal langsung karakteristik, sifat, kebiasaan masyarakat Iran termasuk pandangan

8 Penelitian Tesis ini saya langsung teliti di Iran, tepatnya di Qom selama 5 Bulan, atas beasiswa langsung Presiden Iran pada waktu itu, Dr. Ahmadi Nejad, ketika beliau berkunjung dan mengisi Kuliah Umum di Kampus almamater saya tercinta, Universitas Indonesia, di Depok. Pada bulan Mei 2006. Selanjutnya Pada tahun 2010 saya kembali lagi ke Iran untuk meneruskan pendidikan saya tentang Iran atas beasiswa dari Departemen Pendidikan Iran sampai sekarang.

mereka terhadap pemerintahnya, pandangan mereka terhadap dunia, juga saya bertanya kepada mereka pandangannya tentang kehidupan beragama di Iran.

Oleh karena itu, ketika saya ditanya pendapatnya tentang Iran, saya dapat menjawabnya sesuai dengan pengalaman-pengalaman langsung saya di lapangan, bukan berasal dari buku, makalah, *website*, berita, media sosial yang informasinya terkadang bahkan banyak yang bias, karena kondisi negara Iran yang sampai saat ini (hingga tulisan ini diterima redaksi-red) masih diembargo oleh negara-negara penguasa dunia.

Iran adalah negara yang berperadaban dan berkebudayaan tua di dunia, negara yang mempunyai kebijakan politik luar negeri untuk membantu dan membela hak-hak umat Islam di seluruh dunia.⁹ Walaupun Iran merupakan negara Islam Syiah dengan sistem *velayat faqih* yang menempatkan posisi Ulama lebih tinggi dari Presidennya, namun Iran merupakan negara yang memberi tempat bagi mazhab-mazhab Islam lainnya selain Syiah. Hal ini jelas tertulis dalam Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Pasal I azas 12, yang menegaskan bahwa mazhab-mazhab Islam selain Syiah yaitu Hanafi, Syafii, maliki, Hambali dan Zaidi mendapat tempat yang terhormat dalam pemerintahan Republik Islam Iran, dan karenanya kebebasan diberikan kepada para penganut mazhab-mazhab tersebut untuk menjalankan sepenuhnya aturan-aturan yang berkaitan dengan perkawinan, perceraian, waris, wasiat dan sebagainya yang berkaitan dengan masalah-masalah kehidupan pribadi dan rumah tangga (*al akhwal al syakhsiyah*) dan perkara-perkara persengketaan sesuai dengan mazhab yang dianutnya. Bahkan di wilayah-wilayah yang mayoritas penduduknya menganut mazhab-mazhab tersebut, diberikan hak untuk mengatur Dewan Wilayah sesuai dengan aturan mazhab-mazhab tersebut.

Berita-berita yang salah yang disebarakan oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab seperti pembunuhan kaum Sunni di Iran atau yang lebih sadis lagi bahwa ulama Sunni tiap waktu dihukum gantung di Iran adalah berita bohong dan fitnah yang sengaja disebarakan untuk memperkeruh persatuan umat Islam. Anehnya fitnah yang seperti ini disebarakan bahkan oleh orang-orang yang menyandang predikat Doktor dan predikat Ulama dalam sebuah diskusi di Istanbul, Turki, yang saya ikuti dan saya dengar sendiri pernyataannya. Sangat disayangkan sekali.

9 Javad Mansori, *Nazari be Siyasat Khariji Jomhori Islami Iran*, Tehran, Intisharat Amir Kabir, 1365 HS. Hal. 172.

Agama dan Politik

Masyarakat Iran terkenal dengan sifat-sifat keramahannya, senang penolong, dan selalu menyambut tamu dengan pelayanan yang terbaik atau dalam bahasa Farsinya *Mehman navazand*, tamu bagi mereka adalah seperti raja. Mereka suka *ngobrol*, bertanya, diskusi, tentang apa saja, sampai tentang politik, karena kebanyakan rakyat Iran adalah *melek* politik. Bagaimana tidak, Khutbah Shalat Jumat di Iran adalah sama saja dengan kuliah politik dan kuliah agama, dan waktunya lumayan lama juga sekitar satu jam. Oleh karena itu di Iran, Shalat Jumat merupakan sarana untuk menyampaikan pesan-pesan politik dalam dan luar negeri Pemerintah, yang tidak jarang dilanjutkan dengan aksi turun ke jalan.

Oleh karena itu, dalam Syiah Iran, politik termasuk bagian dari agama yang harus dipelajari dan dialami. Berawal dari keberhasilan Revolusi tahun 1979 sampai sekarang. Maka sangatlah wajar ketika masyarakat Iran mempunyai semangat yang terus menyala sampai sekarang. Karena inilah Syiah ditakuti, apalagi ada yang berpendapat bahwa kalau di Indonesia Syiah berkembang, maka akan ada Revolusi Syiah yang akan menghancurkan Kesatuan Republik Indonesia. Bahkan kabar terbaru menyebutkan tahun 2018 Revolusi Syiah Indonesia. Kabar dari orang-orang yang tidak bertanggungjawab.

Aturan agama Islam memang mengatur semua kehidupan masyarakat Iran disini, tidak pandang bulu, ras, agama. Termasuk orang-orang asing yang masuk dalam wilayah Iran, harus mengikuti aturan-aturan tersebut selama mereka tinggal di Iran. Seperti kewajiban menutup aurat bagi perempuan dan tidak meminum minuman keras. Inilah diantaranya yang menyebabkan orang-orang Iran yang tidak suka dengan aturan-aturan Islam yang mengekang, keluar dari negaranya.

Rakyat Iran sendiri yang hidup di Ibukota, banyak yang sudah tidak peduli dengan agama apalagi mazhab yang dianutnya. Di Asrama saya yang merupakan Asrama khusus Mahasiswi asing Universitas Tehran, ada sekitar seratus orang lebih mahasiswi asing dari berbagai penjuru dunia, dengan agama dan kepercayaan yang berbeda-beda, bahkan ada yang *atheis*. Sementara kita di Indonesia masih bergelut dengan Sunni-Syiah dan mengeluarkan energi dan harta agar supaya Syiah 'enyah' di muka bumi Indonesia. Untuk itulah perlu pengetahuan dan ilmu yang luas, serta pikiran yang terbuka untuk lebih menerima perbedaan, karena kita hidup di dunia tidak sendiri, melainkan multikultural, multi-etnis, multi-agama dan multi-multi yang lainnya.

Perbedaan Sunni dan Syiah

Di Iran, kebebasan beragama dijamin keamanan dan kebebasan beribadahnya sesuai dengan keyakinan mereka. Tidak hanya sekedar karena berbeda mazhab, agama-agama selain Islam pun seperti Yahudi, Kristen, Zoroaster, dijamin keamanan dan kebebasan beribadah sesuai dengan keyakinan mereka, serta masing-masing memiliki wakilnya di Parlemen.¹⁰

Tak dipungkiri banyak sekali perbedaan antara Syiah dan Sunni, tetapi persamaannya lebih banyak dari perbedaannya. Salah satu persamaannya adalah persamaan Tuhannya yaitu Allah Swt, Nabi terakhirnya yaitu Nabi Muhammad Saw, Kiblatnya ke Mekah, bukan ke Karbala seperti fitnah yang disebarkan oleh kaum yang tidak bertanggungjawab, begitu pun haji ke Mekah adalah salah satu kewajiban yang harus dilaksanakan ketika seseorang mampu. Pada Bulan Ramadhan, Puasa merupakan kewajiban yang harus dilakukan selama satu bulan penuh. Pun Zakat Fitrah adalah wajib dibayar. Termasuk Alquran adalah kitab suci mereka¹¹, dan tidak ada perbedaan satu huruf pun dengan Alquran yang berada di Arab Saudi atau Indonesia. Banyak sekali orang-orang Iran yang hafal Alquran 30 Juz dan mengikuti perlombaan MTQ Tingkat Internasional, dan Iran pun sudah beberapa kali menjadi tuan rumah MTQ Tingkat Internasional tersebut, dengan dewan juri dari beberapa negara termasuk dari Indonesia, diantaranya Prof. Dr. Said Agil Munawwar yang pernah saya temui di Teheran di sela-sela kegiatan MTQ tersebut. Termasuk praktek shalat lima waktu, bacaan shalatnya sama, tidak ada yang berbeda, arahnya juga ke kiblat Mekah, yang berbeda hanya waktunya yang hanya tiga kali, yaitu Shubuh, Siang (Zuhur-Ashar), Malam (Magrib-Isya), di daerah Lombok praktek shalat tiga kali ini disebut *Shalat Telu*.¹² Satu lagi yang berbeda, saat orang syiah Iran bersujud dalam shalat, harus bersentuhan dengan tanah langsung, oleh karena itu mereka membuat lempengan tanah yang sudah dipadatkan, seukuran batu kecil, dan diletakkan di atas sajadah atau karpet. Shalat Jumat pun adalah *wajib ikhtiyari*, yaitu boleh dilaksanakan, boleh tidak, ini berlaku selama Imam Mahdi belum turun ke bumi. Di Teheran dan di seluruh kota-kota di Iran yang mayoritas Syiah selalu diselenggarakan shalat Jumat, bahkan Imam Jumat nya pun resmi, ditunjuk oleh pemerintah. Artinya tidak sembarang Imam dan Khatib.

10 Undang Undang Dasar Republik Islam Iran, Pasal 6 Azas 64.

11 Mengenai perbedaan dan persamaan antara Sunni Syiah ini saya telah menulis di Kompasiana Selengkapnya; <http://www.kompasiana.com/sifasanjurio/wahai-para-ulama-sampang-syiah-itu-tidak-sesat>.

12 Uka Tjandrasasmita, *Sejarah Nasional III*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Jakarta, 1981/1982 M. Hal. 211

Salah satu perbedaan yang fundamental dalam bidang politik maupun hukum antara Sunni dan Syiah adalah *Imamah* (doktrin Syiah) dan *Khilafah* (doktrin Sunni).¹³ *Imamah* adalah kepemimpinan yang berdasarkan ketetapan Tuhan, bukan pilihan manusia. Mereka berkeyakinan bahwa Rasulullah Saw sebelum wafatnya telah berwasiat, bahwa Ali bin Abi Thalib akan menggantikannya, dilanjutkan terus sampai Imam duabelas yaitu Imam Mahdi. Karena Imam Mahdi sekarang mengalami *ghaibah kubra*, yaitu menghilang dalam waktu yang lama, maka kepemimpinan di dunia ini dipegang oleh *faqih* atau ulama sampai Imam Mahdi muncul kembali ke dunia ini. Kepemimpinan ini berlaku untuk semua Syiah yang ada di dunia.

Sementara khilafah adalah kepemimpinan yang dipilih oleh manusia berdasarkan musyawarah, Rasulullah tidak berwasiat apapun mengenai siapa yang memimpin setelahnya. Dan ini diserahkan kepada masyarakat, sampai sekarang kita dibebaskan untuk memilih pemimpin kita masing masing tentunya dengan cara musyawarah.

Pernikahan Sunni Dengan Syiah

Beberapa kali saya ke beberapa wilayah di Iran yang mayoritas bermazhab Sunni, Kurdistan, yang dekat dengan perbatasan daerah Kurdi Irak, juga Desa *Khauf* sebuah desa yang berada dekat dengan Kota Suci kaum Syiah, Mashhad (sekitar 3 jam menggunakan mobil dari Mashhad) dimana Imam Reza, Imam kedelapan kaum Syiah, dikuburkan disana. Mereka diberikan otoritas khusus untuk mengelola sendiri hukum disana. Bahkan di daerah *Kasre Kand* di daerah Sistan Balachestan, perbatasan dengan Pakistan dan mayoritas bermazhab Sunni, Bupati nya adalah seorang perempuan. Perempuan mendapatkan tempat yang sama dengan laki-laki, tidak ada masalah untuk meniti karir, apalagi hanya menyetir mobil. Kenapa saya sebutkan demikian, karena beberapa teman yang datang ke Iran kaget dengan supir-supir perempuan yang *berseliweran* di jalan-jalan ibu kota, dari mulai supir taksi, bus atau truk.

Pernikahan antara Sunni Syiah adalah hal yang biasa di sini dan banyak dilakukan oleh orang Iran. Contohnya adalah keluarga teman saya sendiri, yang ayahnya tokoh Sunni dan ibunya adalah seorang anak dari orang yang sangat berpengaruh di kalangan Syiah. Termasuk beberapa orang Indonesia yang menikah dengan orang Iran. Saat menikah, mereka tidak harus mengganti

13 John L Esposito, *Islam and Politics*, alih bahasa; H.M. Joesoef Sou'yb, Jakarta. PT. Bulan Bintang. 1990. Cetakan I, Hal. 17

mazhabnya menjadi Syiah, karena bagi mereka, yang penting adalah Islam, Sunni Syiah tidak penting. Bahkan di Ibukota Iran, Teheran, sebagaimana masyarakat ibu kota di negara-negara lainnya, termasuk Jakarta, tidak begitu memperhatikan agama, apalagi mazhab. Mereka hidup dengan gaya modern dan berpikiran ke depan. Hal ini bisa dilihat dari gaya mereka yang ‘trendi’, kalau perempuan bisa dilihat dari cara memakai kerudungnya yang hanya asal sekedar ‘nempel’ di kepala dengan poni atau jambulnya yang dibiarkan keluar.

Dahulu, di tengah kontestasi NU dan Muhammadiyah, pernikahan antara pasangan yang berbeda afiliasi organisasinya sangat tabu, bahkan dilarang. Ini dialami oleh teman saya yang berasal dari keluarga NU dan calon suaminya adalah aktifis Muhammadiyah, mereka hampir tidak jadi menikah karena keluarga teman saya baru mendengar kabar bahwa calon menantunya itu ternyata seorang aktifis Muhammadiyah. Alhamdulillah, kasus seperti ini sudah tidak terjadi lagi di masyarakat kita sekarang. Harapan yang sama pun sekarang adalah semoga antara Sunni dan Syiah pun di Indonesia akan terjalin hubungan yang harmonis dalam payung yang sama, payung Islam.

Penutup

Ada sebuah prinsip orang Manado yang selalu saya amalkan dalam beragama dan bermazhab, *kalo ngana itu liat baik, beking joo* kalau kamu lihat yang baik, kerjakan segera. Ketika itu merupakan kebaikan dan bermanfaat serta bernilai positif, dari agama atau mazhab apapun berasal, saya akan mengerjakannya.

Saya teringat perkataan Buya Syafii Maarif pada waktu Mukhtamar Muhammadiyah di Makasar, Agustus 2015 bahwa pada saatnya Sunni Syiah harus dikubur. Jangan sampai Perang Padri terjadi lagi, yang bisa memporakporandakan persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia tercinta. Sudah saatnya kita bangkit dan bergerak mengangkat nama besar Indonesia dengan prestasi dan prestise yang kita capai. Apalagi kita hidup di luar Indonesia.

Terakhir, sudah menjadi kebiasaan orang Indonesia sekarang ini, ketika seseorang membela atau menjelaskan sesuatu yang positif tentang Syiah atau tentang Iran, baik dalam bentuk tulisan, diskusi, ceramah atau bertemu langsung dengan Iran, apalagi yang belajar langsung di Iran, maka ia harus siap-siap untuk dicap sebagai Syiah atau antek Syiah. Dan dengan mudah mereka langsung menyebarkannya ke seluruh dunia.

Ternyata hal ini tidak terjadi pada kaum Muslim saja yang memandang sebelah

mata kaum Syiah, ini pun terjadi pada agama lain, yaitu agama Kristen. Salah seorang penganut Kristen yang bernama *Antoane Bara*, meneliti tentang Imam Husein dan menyandingkannya dengan Yesus dan menganggap keduanya sebagai pahlawan yang gugur dalam membela kebenaran. Penelitiannya kemudian dibukukan dan sampai sekarang telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa di dunia termasuk bahasa Indonesia. Antoane Bara sekarang disebut dan dijuluki Kristen Syiah oleh umat Kristen sendiri.¹⁴

Walaupun, kata Azyumardi Azra *tidak ada salahnya menjadi Syiah*, karena Syiah adalah Islam juga. Hanya masihkah kita diterima menjadi anggota atau bagian dari keluarga besar Muhammadiyah? Atau menjadi *Muhammadiyah Syiah*, seperti halnya Antoane Bara yang dijuluki *Kristen Syiah*.



Daftar Pustaka

- Bara, Antoane. *The Savior: Husain dan kristinitas*, terj. Jakarta, Citra, 2007.
- Esposito, John L. *Islam and Politics*, alih bahasa; H.M. Joesoef Sou'yb, Jakarta. PT. Bulan Bintang. 1990.
- Ismail, Tengku Ibrahim. *Pengaruh Syi'ah-Parsi dalam Sastra Melayu-Islam Nusantara*. Pekan Kebudayaan Aceh ke-3 Banda Aceh. 1988.
- Khan, Iqbal Zafar. *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia*, penerjemah, Yusuf Anas, Jakarta. Citra, 2006.
- Keddie, Nikki R. *Iran and the Moslem World: Resistance and Revolution*. New York. New York University Press, 1995.
- Mansori, Javad. *Nazari be Siyasat Khariji Jomhori Islami Iran*, Tehran, Intisharat Amir Kabir, 1365 HS.
- Tjandrasasmita, Uka. *Hubungan Perdagangan Indonesia-Persia (Iran) pada masa lampau (abad VII-XVII) dan Dampaknya Terhadap Beberapa Unsur*

14 lihat buku Antoane Bara, *The Savior: Husain dan kristinitas*, terj. Jakarta, Citra, 2007.

Kebudayaan, Jauhar, Jurnal Pemikiran Islam Konstektual, Vol. 11, No. 1
Desember 2000, Pascasarjana, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Tjandrasasmita, Uka. *Sejarah Nasional III*, Departemen Pendidikan dan
Kebudayaan Republik Indonesia, Jakarta, 1981/1982 M.

Undang Undang Dasar Republik Islam Iran.

Sumber Internet

<http://www.kompasiana.com/sifasanjurio/wahai-para-ulama-sampang-syiah-itu-tidak-sesat>.

ORMAS ISLAM DI TENGAH TANTANGAN KOMUNIKASI PENGANUT SYIAH DAN SUNNI DALAM DISKURSUS GERAKAN ISLAM MODERAT

Syafinuddin Al-Mandari

Abstrak

Gerakan Islam menghadapi persoalan besar terutama dalam upaya memberi kontribusi terhadap peradaban dunia di masa depan. Islam yang sarat dengan nilai-nilai yang tinggi terbukti mengalami sendatan karena ekspresi ekstrim sebagian kelompok Islam. Kesan brutal masih mewarnai hubungan antar pemeluk keyakinan di berbagai tempat. Akhir-akhir ini, konflik Syiah-Sunni kembali menajam. Faktor politik internasional ikut membayangi konflik ini. Problem komunikasi antar pemeluk keyakinan menjadi salah satu sorotan yang menarik diangkat. Buntutnya komunikasi memberi andil besar bagi melenggangnya kepentingan politik internasional dalam sengkabut hubungan Syiah-Sunni. Organisasi Kemasyarakatan (Ormas) Islam adalah instrumen sosial yang sangat ditunggu peranannya dalam upaya mencari jalan keluar atas persoalan ini.

Pendahuluan

Qasim Mathar adalah nama cendekiawan muslim yang sudah dikenal para aktivis lintas agama di Makassar. Bukan hanya karena dia adalah aktivis yang berpikir kritis sejak memimpin Dewan Mahasiswa IAIN Alauddin Ujungpandang dekade 1970-an, namun dikenal “radikal” dalam pemikiran moderatnya. Salah satunya adalah pernyataan yang dilontarkan Guru Besar Ushuluddin Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar ini beberapa hari lalu. Di depan ratusan peserta diskusi bertajuk “Merajut NKRI dalam Keharmonisan Antar Umat Beragama” yang diselenggarakan oleh Komunitas Gusdurian Kota

Makassar, beliau menyatakan bahwa dirinya tidak begitu khawatir dengan gerakan Aliansi Nasional Anti-Syiah melainkan proposal asing yang mengikut di dalamnya.

Apa itu proposal asing? Kita dapat dibantu oleh deskripsi naratif John Perkins tentang misi koalisi dagang, bank dan pemerintah Amerika Serikat untuk menguasai sumber daya alam negara-negara berkembang. Salah satu yang menarik adalah tulisannya tentang cara menaklukkan Saudi Arabia. Perkins menulis,

“Hampir seketika setelah embargo berakhir, Washington mulai melakukan negosiasi dengan orang-orang Saudi, menawari mereka bantuan teknis, perangkat keras dan pelatihan militer, dan suatu kesempatan untuk membawa bangsa mereka ke dalam abad ke-20, sebagai pertukaran dengan dolar minyak dan yang terpenting, menjamin bahwa tidak pernah akan ada lagi embargo minyak lainnya.”

Melalui negosiasi itulah segala kepentingan Amerika Serikat menyusup ke berbagai sektor di Arab Saudi. Dalam tempo yang tidak terlalu lama konstelasi politik Timur Tengah dirancang dari Gedung Putih dan Pentagon. Arab Saudi tidak membutuhkan nalar terlalu rumit untuk menerima Amerika Serikat sebagai sekutu politiknya.

Apa kaitannya dengan isu-isu berbasis keagamaan? Isu agama adalah alat propaganda untuk mengikat persekutuan itu. Berdirinya Kerajaan Arab Saudi adalah riwayat yang disadari oleh Amerika Serikat sebagai alat paling penting untuk memperpanjang usia persekutuan, bahkan ketaatan Arab Saudi kepada Amerika Serikat. Meski isu agama ini tidak mengarusutama sejak awal, namun dijadikan semacam “cadangan” yang sewaktu-waktu akan digunakan untuk mengawal agenda penguasaan dan penaklukan.

Bukan hanya Arab Saudi yang menjadi “pasien” Barat untuk urusan kontrak berkonsesi dari para *Hit Man* (bandit) itu, tetapi banyak negara lain seperti Iran, Indonesia, Kolumbia, Panama, dan Ekuador, serta banyak negara lainnya. Pemerintahnya mengalami semacam tekanan dari sebuah operasi senyap. Tahapannya adalah negosiasi ekonomi dan infrastruktur, tekanan diplomatik, ancaman pembunuhan, bahkan pembunuhan itu sendiri. Yang terakhir adalah memainkan isu-isu sektarian untuk menciptakan konflik sehingga proyek-proyek asing itu semakin merambah ke berbagai sektor. “Beruntungnya”, pemikiran dan tindakan radikal ekstrim keagamaan ini dapat tampil sebagai

bantuan paling murah untuk mencapai target penciptaan konflik tersebut.

Dapat dilihat bagaimana gerakan Taliban, Al-Qaeda, dan kini ISIS sudah menjadi sumbangan untuk membiayai perang nan berbiaya tinggi itu. Separuh di antara biaya perang sudah disiapkan secara sukarela oleh anasir radikalisme Islam ekstrim itu. Tentu saja, tungku pemanasnya adalah ketegangan antar doktrin keagamaan yang disulut oleh para tokoh agama dari semua mazhab tanpa kecuali.

Kekhawatiran tentang proposal asing ini bukan isapan jempol belaka. Kerja rapi dari sebuah operasi berbasis diplomatik adalah sesuatu yang kabur dan karenanya sangat sulit dibaca. Bagi masyarakat yang belum mendapatkan informasi yang jelas soal ini, tidak akan merasakan betapa di sekelilingnya telah terekrut “agen” asing baik secara sadar maupun –kebanyakan– tidak sadar.

Mengurai Tantangan

Tantangan terbesar agama sesudah *renaissance* adalah fungsionalisasinya di tengah kemajuan peradaban. Derasnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi serta berlombanya manusia untuk mencapai tingkat tertinggi rasionalitas bermasyarakat tidak lagi menuntut agama itu harus menjelaskan sebagai sebuah entitas kebenaran saja, melainkan sebuah ajaran yang dapat memberikan jalan bagi ditemukannya solusi-solusi semua problem kehidupan.

Disfungsi agama di tengah problem kehidupan manusia akan menggesernya menjadi semacam ritual dan upacara saja. Tidak lebih daripada itu. Agama kemudian akan digantikan dengan sains. Jika sains pun tidak sanggup memberi jawaban, maka mitos-mitos kehidupan akan kembali dibangkitkan dari kubur sejarah. Fenomena ini dapat disaksikan di setiap bangsa yang agamanya tidak memberi jawaban atas perkara-perkara utama kehidupan.

Inilah tantangan agama yang sangat mendasar. Apakah agama harus tampil dalam dimensi pemurnian kebenaran atau menjadi pemberi solusi atas problem peradaban, atau dapat melakukan keduanya dalam sebuah kesatuan misi? Tentu harus kembali kepada pusat-pusat penyiaran dan kelembagaan agama masing-masing.

Diskursus Gerakan Islam Moderat

Diskursus ini mulai dengan memperhadapkan dua kelompok berislam, yakni

literal dan liberal. Namun istilah liberal kemudian dipandang memiliki bias yang sangat sulit diurai.

Gagasan Islam moderat adalah suatu proses pengungkapan kembali tradisi berislam di Nusantara. Sebuah pengungkapan dalam bentuk teks lalu jargon atas tampilan interaksi sosial umat Islam yang sudah lama damai. Proses ini dipandang perlu dilakukan lantaran tampilnya sebuah fenomena keberislaman yang sangat kaku berpegang pada suatu teks.

Dalam sejarah Islam di Nusantara, masuknya Islam tekstual sebenarnya belum terlalu lama. Tidak lama setelah pengaruh pemikiran Ibnu Taimiyah merebak ke berbagai belahan dunia, beberapa tokoh di Nusantara juga tampil membawa pemikiran itu. Titik tolak pertentangan antara keduanya adalah Perang Paderi di Sumatera Barat. Dialektika antara gagasan pemurnian akidah Islam atau perlawanan terhadap sinkretisme budaya dalam masyarakat Islam di satu pihak dengan implementasi substansi ajaran Islam di tengah perkembangan masyarakat mewujudkan dua kelompok besar Islam yang sering dikenal dengan Islam modernis dan Islam tradisional. Pelembagaannya terlihat melalui Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah serta sejumlah organisasi kemasyarakatan yang sefikrah dengannya.

Sebenarnya keduanya sama-sama hendak menjawab pertanyaan “Manakah cara berislam yang otentik dan murni?”. Perjalanan sejarah organisasi Islam di Indonesia membuktikan bahwa kedua organisasi dengan latar dan cara pandang yang berbeda itu ternyata dapat bertemu dalam topik-topik substantif, *ushul* Islam, dan toleransi terhadap ekspresi *furu'iyah* Islam di masing-masing kelompok. Kini NU dan Muhammadiyah yang hingga era 1960 masih menajam gesekannya, sejak era 1990-an sudah bergandengan tangan dalam nuansa damai dan saling melengkapi. Suatu mozaik gerakan Islam yang diharapkan tumbuh pada visi Islam moderat itu.

Rasa optimis akan tercapainya misi gerakan ini karena; *Pertama*, Akar-akar keberislaman yang moderat itu telah hidup sejak awal masuknya Islam di Nusantara. Jejaknya dapat ditemukan dalam tradisi Islam baik di pedesaan maupun di perkotaan. Islam moderat sebenarnya menyatu dengan kehidupan beragama di Indonesia dan dapat dikatakan bahwa muslimin sebagai suatu kelompok sosial yang hidup dalam masyarakat Indonesia memiliki watak dasar moderat.

Kedua, perkembangan dunia menuntut kerja sama dan kesederajatan antar

aliran pemikiran dan keagamaan. Dunia baru saat ini adalah dunia yang bernapas inklusif sebab semua kelompok sosial membentangkan dirinya untuk melihat kelemahan diri, menyerap keunggulan pihak lain, dan secara ikhlas dapat memberikan keunggulan yang dimilikinya kepada pihak lain. Daya tahan hidup sebuah tradisi di era kini dapat dipastikan melalui kemampuannya hidup berdampingan dengan semua kelompok masyarakat dalam kerangka saling melengkapi.

Sebenarnya dakwah Islam harus berimpit dengan semangat ini. Bukan untuk membawa sebuah misi mendominasi atau menaklukkan pihak lain sedemikian sehingga pihak tersebut kehilangan eksistensinya dan yang berdiri adalah Islam sendirian. Diskursus Islamisasi dalam semangat zaman baru ini memang memungkinkan bertahan hanya jika dipahami sebagai sebuah situasi saling menerima dan memberi di atas pilihan sadar dan rasionalitas yang tinggi, bukan tekanan, pemaksaan, dan dominasi.

Tugas gerakan Islam moderat adalah mengarahkan sikap keberislaman dari yang kaku kepada yang damai. Banyak keraguan atas jargon Islam moderat ini. Salah satunya dikemukakan oleh Yan S. Prasetyadi dalam tulisannya di situs Hidayatullah.com bahwa kampanye Islam moderat sesungguhnya masuk dalam jebakan kampanye anti terorisme yang dikumandangkan Amerika Serikat pasca serangan *World Trade Centre (WTC)*, pada tanggal 11 September 2001 lalu. Ditegaskannya bahwa usai tertolaknya gagasan Islam liberal sangat disayangkan adanya upaya untuk mengkampanyekan kembali Islam moderat yang tak lain adalah sebuah istilah untuk menyatakan perbedaannya dengan Islam radikal. Islam radikal itulah yang oleh Amerika Serikat dipandang bertanggung jawab atas gerakan terorisme pada peledakan gedung kembar WTC. Kesimpangsiuran semantik kembali diulangi hanya membedah langkah paling elegan yang ditempuh umat Islam untuk berperan aktif dalam perdamaian dunia. Bagi Prasetyadi nampaknya sikap moderat disalah artikan sebagai semacam pengerdilan makna Islam yang sejati dan *kaffah*.

Penolakan terhadap penggolongan ekspresi Islam baik yang radikal maupun moderat tidak disikapi dengan mengupayakan penjelasan-penjelasan lebih lanjut tentang maksud Islam radikal, moderat, liberal, modernis, tradisional dan berbagai penggolongan lainnya, melainkan memangkasnya dan memberikan jalan keluar berupa penamaan Islam tanpa predikat dan keterangan tertentu. Prasetyadi menyatakan:

“Padahal dalam keilmuan Islam, tidak ada yang namanya Islam moderat,

Islam ramah, Islam radikal, ataupun Islam ekstrimis. Karena Islam adalah agama (*diin*) yang diturunkan oleh Allah swt kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengatur hubungan antara manusia dengan Allah, dengan sesamanya, dan dengan dirinya sendiri.”

Fenomena ini sudah sering dijumpai pada era sebelumnya. Berbagai ekspresi berislam kemudian tidak terjelaskan dalam bahasa zamannya. Ekspresi berislam yang amat kejam melalui hujatan, ujaran ataupun anjuran kebencian, permusuhan dan pembunuhan yang melewati batas-batas logis tidak terjelaskan kecuali hanya Islam itu sendiri. Tidak ada pembelaan ilmiah bahwasannya hal tersebut adalah sebuah ekspresi Islam yang keliru karena istilah Islam ekstrim terasa perlu ditiadakan.

Ini sebenarnya pada satu sisi memberi penekanan akan pentingnya kembali kepada konsep Islam seutuhnya (*kaffah*) namun pada sisi lain ada problem ketika umat Islam harus ikut mengutuk perilaku dan ekspresi keberislaman yang tidak sesuai dengan semangat esensial dari ajaran Islam itu sendiri. Argumen untuk menghilangkan predikat moderat pada istilah Islam Moderat, sampai disini dapat ditelusuri akarnya, yakni anggapan bahwa hal tersebut tidak ada dalam terminologi teks baku pelajaran Islam di masa lalu. Yang ada adalah topik-topik pelajaran Islam dari terminologi akidah, syariah hingga akhlak. Prasetyadi menegaskan bahkan lebih banyak pada urusan syariat, sebagai berikut:

“Karena itu, Islam tidak cuma mengajarkan akidah yang mengharuskan setiap pemeluknya mengimani rukun iman. Islam juga mengharuskan setiap pemeluknya untuk terikat dengan syariat-Nya; baik yang berkaitan dengan masalah ibadah, muamalat (seperti sistem ekonomi), munakahat (seperti sistem pergaulan pria-wanita), hudud dan jinayat (seperti sistem sanksi dan peradilan), jihad, maupun *ahkam sulthaniyah* (seperti sistem pemerintahan), dsb. Inilah yang disebut **Islam kaffah**. Inilah keberislaman yang diperintahkan oleh Allah Subhanahu Wata’ala.”

Pengaruh gerakan pemurnian Islam di abad-abad sebelumnya tak dapat ditampik saat ini. Polemik soal Islam moderat masih merupakan bagian dari gerakan tersebut. Ada kecenderungan untuk membawa penamaan Islam saja tanpa harus menyatakan pembedaan dengan ekspresi Islam yang sedang dikecam dunia. Jika Islam Moderat hadir sebagai semacam anti-tesa dari ekspresi Islam yang kurang ramah dengan keyakinan lain di luar Islam (atau di luar mazhab mayoritas pemeluk Islam), maka ia cukup disebut sebagai Islam karena alasan

pemurnian tersebut.

Sebenarnya, segala argumen tentang penghargaan Islam terhadap keberagaman secara memadai telah dikemukakan Nurcholish Madjid (1995:69-84) tentang kosmopolitanisme Islam yang justru ditandai dengan kemampuannya menerima berbagai perbedaan. Diskursus yang sangat lama digeluti Nurcholish Madjid menurut penulis sudah berhasil (dalam batas tertentu) untuk meyakinkan umat Islam bahwa gerakan pemurnian sebenarnya bukan dimaksudkan untuk menyimbolkan seluruh keyakinan di bawah satu bendera Islam, melainkan menjiwai seluruh konsep keyakinan itu dengan Islam yang universal. Mengakui bahwa keyakinan-keyakinan itu sebagai pemilik spirit yang sama dengan substansi ajaran Islam.

Begitu pula ketika Islam dimaknai oleh Nurcholish Madjid (1992:579) sebagai ajaran yang memiliki dimensi doktrinal yang tekstual dan sejarah yang kontekstual, dalam rangka mengurai kerumitan yang sedang dihadapi masyarakat sehingga ajaran agama dari masa ke masa perlu direinterpretasi menggunakan substansi-substansi ajarannya. Mungkin Nurcholish hendak menegaskan bahwa teks Islam yang sangat dalam memang “disiapkan” untuk berdialog dengan zaman yang tingkat perubahannya sangat ekstrim.

Oleh sebab itu Nurcholish Madjid (1987: 152-161) telah secara tegas menyatakan argumennya untuk penyiapan diri Islam menghadapi perkembangan masyarakat industrial yang kelak akan mencapai perkembangan paling mencengangkan. Semua itu membutuhkan keikutsertaan moral Islam dalam mengawalinya. Nurcholish Madjid menyarankan agar rasionalisasi atas ajaran Islam dipercepat agar Islam tidak terkepung wacana klasik yang tak kunjung ditemukan ujungnya. Islam keindonesiaan menurutnya sudah menjadi konsep terpenting dan modal kaum muslimin untuk berbicara banyak tentang kemajuan peradaban. Apa sebabnya? Masyarakat Indonesia perlu tampil sebagai model peradaban dunia dengan karakteristik majemuk yang menjunjung tinggi keadilan dan rasa kebersamaan sebagai keluarga umat manusia di alam semesta. Penjelasan tentang Islam yang berkarakteristik keindonesiaan ini ditegaskan kembali oleh Syafii Maarif (2009: 46-64) bahwa bangsa ini tak bisa dilihat sebagai milik salah satu golongan dan agama tertentu, melainkan tempat tampilnya kebaikan berbagai agama untuk kemajuan masyarakat yang berkarakter majemuk tersebut.

Oleh sebab itu, dalil kewaspadaan terhadap bahaya penganut keyakinan lain yang terdapat di dalam kitab suci al-Qur'an memang harus ditelaah dan dipahami kembali dalam konteks lain. Misalnya, sebagai bahan dialog antar

keyakinan sehingga akan ditemukan relasi antar umat beragama yang lebih elegan (M. Tafsir dalam Wahid, dkk, 2015: 197:205). Sampai di sini, diskursus Islam Moderat sudah demikian jauh berkembang.

Meski demikian, fenomena mengkrystalnya semangat simbolisme Islam juga mengalami kemajuan. Penentangan terhadap gerakan yang membawa topik-topik Islam Moderat juga makin tajam. Cita-cita ke arah kesatuan Islam dalam bingkai syariat dan khilafah Islamiyah, misalnya, juga kian menguat. Berbagai kelompok memasukkan paham ini ke tengah masyarakat muslim yang sebenarnya berjarak dengan wacana pertentangan teologis yang sudah sangat lama itu. Akibatnya, umat Islam masih diberikan pekerjaan rumah yang demikian penting di tengah mendesaknya kaum muslimin berfokus kepada peran sertanya dalam pencapaian kemajuan baru.

Patut diakui bahwa sebenarnya penganut paham ini tidak menolak sikap toleran, namun konsep toleransi yang dimaksudkan harus di bawah “pengendalian” tafsirannya sendiri. Ukuran-ukuran universal kemudian sulit terkomunikasikan dengan baik untuk menjadi ukuran bersama. Bahkan, dalam setiap perbincangan informal dengan berbagai tokoh Islam yang disebut-sebut mewakili ekspresi-ekstrim sebenarnya masih dapat diharapkan untuk membawa spirit damai dalam kemajemukan. Oleh sebab itu juga dapat dikatakan bahwa masa depan Islam Moderat, yakni Islam yang diekspresikan dengan inklusif dalam pemikiran dan interaksi sosial, masih ada.

Jadi sebenarnya urusan pertentangan konsepsional antara Islam Literal-Ekstrim dan Islam Liberal-Moderat tidak terlalu relevan diangkat sebagai masalah keumatan yang paling utama, melainkan hubungan yang mengalami kekeringan dialog, bahkan anti-dialogis. Buntutnya dialog itulah yang menyebabkan tiadanya kesempatan untuk saling memahami dan bersama-sama menghadapi bahaya yang lebih besar. Namun yang terpenting dari segalanya adalah mencegah munculnya peluang agenda asing dengan memanfaatkan Islam literal untuk memainkan perannya secara leluasa. Demikian juga Islam moderat. Sering kita jumpai adanya sindiran atas fenomena *funding* LSM dunia untuk tujuan kampanye Islam yang lebih bernuansa liberal.

Ruang Masuknya Agenda Asing

Agenda asing bisa berasal dari negeri manapun baik berlatar pemikiran Barat maupun Islam serta berbagai latar budaya dunia, namun agenda asing yang

dipandang memiliki bahaya dan patut dihadapi dengan kewaspadaan tinggi adalah gerakan imperialisme. Seperti disinggung di atas bahwa kelompok-kelompok Islam yang mewakili corak pemikiran dan ekspresi keberislamannya masing-masing tengah dalam incaran untuk menjadi saluran agenda kaum imperial itu.

Suatu pemikiran rasional dan obyektif saat melihat atau menghadapi isu seputar agama dan kepercayaan yang diusung para aktivis Islam Moderat akan menghadapi semacam pilihan, yakni; memenangkan pertarungan melawan Islam Literal dengan bantuan asing atau menenangkan konflik pemikiran dengan cara dialog. Begitu juga sebaliknya, suatu pemikiran yang bertumpu pada kemurnian dan kesucian ajaran serta cita-cita membangun kekuasaan Islam yang mengatasi seluruh keyakinan yang lain, menghadapkan dua pilihan yang sama kepada para aktivis Islam Literal, yakni memenangkannya melawan Islam Moderat melalui dukungan asing atau menenangkannya dalam sebuah bingkai dialogis.

Untuk dapat menjawab pilihan ini, agenda asing yang dimaksud harus diklarifikasi di sini. Perlu kita lihat secara seksama peta pertarungan pemikiran dalam lanskap imperialisme. Tidak ada sebuah konflik agama yang berkepanjangan dan berlarut-larut melebihi lamanya konflik antar umat Islam. Berlarut yang dimaksud adalah rendahnya capaian kemajuan diakibatkan selalu berputar pada isu yang sama dari era klasik hingga kini. Capaian baru tidak demikian memadai. Hemat penulis, di sinilah agenda asing itu terlihat bahwa konflik ini adalah bidak politik dalam papan catur kepentingan imperialisme Barat.

Konflik sumber daya alam dan penguasaan teritorial melalui aneksasi sudah lama dianggap usang. Namun kepentingan ini harus tetap berjalan karena keberlanjutan industri di semua Negara membutuhkan bahan baku yang setiap saat harus tersedia. Salah satu jalan masuknya adalah jembatan konflik agama yang dapat diperoleh secara gratis. Fakta ISIS dan gerakan lain adalah salah satu contoh betapa transparannya proposal asing (meminjam istilah Prof. Qasim Mathar) ke Negara-negara Timur Tengah, yang dampaknya akan masuk ke Indonesia dalam berbagai bentuknya.

Kini organisasi kemasyarakatan yang lebih banyak diharapkan berdiri paling depan untuk menghadang agenda asing ini justru kehilangan fungsi. Apa sebabnya? Karena Negara ini justru memberi peluang dan tidak mengendalikan ormas Islam yang membawa isu perpecahan umat sebagai visinya. Ambil contoh

paling mutakhir adalah Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS). Gerakan ini secara nyata membawa pengaruh pertarungan politik internasional di Timur Tengah semenjak Suriah digoyang kelompok oposisi Bashar Assad. Ini mengandung bahaya terhadap keharmonisan dan toleransi antar penganut kepercayaan di Indonesia. Bahaya ini dapat dilihat dari keterangan Akhmad Sahal di situs aljazeera-news.com bahwa gerakan ANNAS adalah proyek Arab Saudi di Indonesia (aljasera-news.com: Januari 2016).

Di sisi lain, ada unsur lain dari gerakan Syiah yang memberikan reaksi sangat keras kepada pemikiran anti-Syiah di Indonesia. LSM Syiah ini tidak memberi reaksi kepada ANNAS terbatas pada ujaran kebencian ANNAS terhadap Syiah di Indonesia, melainkan menyentuh isu-isu konflik pemikiran Sunni-Syiah yang sebenarnya tengah teredam melalui ratusan bahkan ribuan putaran dialog baik internasional maupun nasional. Dapat dikatakan bahwa unsur Syiah yang demikian ini justru menampilkan “tarian” yang digendangi oleh pihak asing atau saluran-saluran yang mengatasnamakan Syiah namun sebelumnya telah berada dalam asuhan kaum imperialis. Hal ini persis sama dengan ANNAS yang sedang menyalurkan pesan dari saluran yang mengatasnamakan Sunni namun telah diasuh mentor imperialis.

Memuliakan dan meninggikan Islam seharusnya ditempuh secara fair dan berprinsip. Islam Moderat menghadapi tantangan berat; pertama dari kelompok seperti ANNAS dan LSM Syiah yang keduanya mengeskpresikan perlawanan ekstrim, dan kedua gerakan Islam Moderat sendiri yang akomodatif terhadap dana asing yang mungkin berkonsesi tertentu.

Komunikasi Antar Penganut Mazhab Islam

Fakta kesalahpahaman dan efek buruknya sudah menelan korban dan masih menyisakan kekisruhan hubungan antar mazhab, terutama Sunni-Syiah. Apa yang seharusnya dilakukan umat Islam untuk mengganti cara lama yakni membangun panggung konflik dalam orkestrasi kaum imperialis?

Ada baiknya catatan Amien Rais (1987:175-234) dibaca ulang untuk memahami peta ini. Ringkasnya adalah adanya terorisme Israel dan Terorisme Arab yang sebenarnya memiliki agenda untuk merebut perhatian dan menanamkan pengaruhnya di seluruh dunia, dan Indonesia adalah bagian paling rawan dalam konteks ini.

Kisruh Sunni-Syiah bukan tidak mungkin mengaburkan fakta bahwa

pertarungan yang sejati adalah kepentingan bangsa ini dengan kepentingan Barat lewat agenda Zionisme melalui Israel sebagai sekutu politik utama Amerika Serikat yang dipandang lebih banyak menyokong kelompok Arab Saudi dalam konflik Timur Tengah. Ini juga akan membawa kita pada pertarungan yang sia-sia karena tidak akan sampai kepada tujuan yang sejati, menemukan Islam dalam maknanya yang sejati.

Komunikasi antar penganut mazhab perlu digalakkan kembali dan sekarang bukan lagi dengan materi lama berupa doktrin teologis, kalam, syariat, fikih maupun muamalah dalam perspektif literatur masing-masing mazhab, melainkan Islam dalam konteks perlawanan terhadap imperialisme paling mutakhir. Tema pokok dialog antar mazhab ini sudah seharusnya merambah pada pembebasan pemikiran kaum muslimin dari segala tiupan konflik dan tipuan para penjahar serta mafia internasional.

Ormas Islam perlu memilih medan jihad baru lewat kegiatan penelitian, penyiaran, dan komunikasi sosial untuk melahirkan pencerahan baru. Bangsa ini punya modal sejarah, yakni ketika Negara lain masih sibuk mengurus persiapan infrastrukturnya usai keluar dari penjajahan Eropa. Soekarno telah meneriakkan keyakinannya akan sebuah agenda besar melawan kolonialisme dan imperialisme baru serta mengkampanyekan kewaspadaan dan perlawanan menyeluruh terhadapnya.

Penutup

Sunni-Syiah yang kembali diangkat sebagai polemik umat dan cenderung diseret ke arah konflik fisik antar kaum muslimin merupakan ancaman keberagamaan dan harmonisasi kemasyarakatan di Indonesia. Fenomena ini sejatinya hanyalah suatu saluran untuk masuknya kepentingan imperialis asing dengan memanfaatkan perbedaan doktrin serta ekspresi ajaran Islam. Hal ini memicu ketegangan yang dapat berpengaruh terhadap kerukunan dan keharmonisan antar komponen bangsa Indonesia.

Kesadaran tentang posisi isu Sunni-Syiah sebagai saluran imperialis ini seharusnya terdiseminasi dengan baik ke berbagai tokoh dan komunitasnya masing-masing melalui peran ormas. Proses diseminasi seharusnya membawa visi Islam yang moderat yakni sebuah cara pandang tentang perlunya ekspresi keagamaan yang damai dan meletakkan penghargaan terhadap semua pihak dalam masyarakat, dengan menyerap substansi ajaran Islam yang universal. Patut

disesalkan karena ada ormas yang telah diloloskan untuk membawa agenda konflik Sunni-Syiah sebagai jargon gerakannya. Tugas ormas Islam yang ada, baik ormas berbasis Sunni yang jauh lebih dahulu berdiri maupun ormas Syiah yang didirikan kemudian, untuk membawa misi Islam yang moderat ini untuk membangun dialog dan komunikasi yang lebih produktif dalam menghasilkan kesepahaman kaum muslimin dan mencegah termanfaatkannya isu ini oleh agenda kaum imperialis.



Daftar Pustaka

- Iqbal, Muhammad dan Nasution, Amin Husein. *Pemikiran Politik Islam dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2010.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan; Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan, 2009.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.
- _____, *Islam Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- _____, *Islam Agama Peradaban; Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Miftahuddin. *Islam Moderat Konteks Indonesia dalam Perspektif Historis*. Yogyakarta: UNY, 2013.
- Perkins, John. *Confessions of An Economic Hit Man*. Jakarta: Abdi Tandur, 2005.
- Rais, Amien. *Cakrawala Islam; Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan, 1987.
- Wahid, dkk. *Fikih Kebhinekaan; Pandangan Islam Indonesia tentang Umat*,

Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim. Bandung: Mizan, 2015.

Internet

<http://www.aljazeera-news.com/2016/01/akhmad-sahal-mui-mengatakan-gerakan.html>.

<http://www.hidayatullah.com/artikel/ghazwul-fikr/read/2015/03/09/40226/islam-moderat-sebuah-distorsi-istilah.html>

MELAMPAUI BATAS IDENTITAS SEKTARIAN SUNNI-SYIAH

Siti Sarah Muwahidah

Pendahuluan¹

Kehadiran paham Syiah di Indonesia yang mayoritas penduduknya secara umum dikategorisasikan sebagai Sunni bukanlah merupakan hal baru. Namun, kehadiran kelompok Syiah secara formal di ruang publik Indonesia baru dimulai pada tahun 1990an setelah Revolusi Iran dan setelah terbentuknya organisasi Syiah yang menuntut perlakuan yang setara dan kebebasan beragama. Akhir-akhir ini sentimen anti Syiah mulai marak bermunculan di Indonesia. Hal ini tidak saja memicu kekerasan di beberapa tempat tapi juga mempengaruhi konstelasi politik dan perdebatan agama di tingkat nasional. Dinamika hubungan Sunni dan Syiah di Indonesia juga turut dipengaruhi oleh konflik geopolitik di dunia internasional. Penyebaran ajaran Syiah di Indonesia didukung oleh kedutaan besar Iran, sedangkan sentimen anti Syiah umumnya didengungkan oleh ulama Wahabi, yang didukung oleh penguasa Arab Saudi. Perang di Suriah dan Yaman, dan peningkatan kekerasan sektarian paska perang Irak, turut membentuk imajinasi dan pemahaman tentang orang Syiah dan paham Syiah dalam benak orang Indonesia.

Dalam kajian ini, saya mempermasalahkan dua kategori identitas yang sering dipahami sebagai dikotomi (bersifat antagonistik), yaitu Syiah dan Sunni, dalam meneliti keberagaman dan ketegangan sektarian yang kini terjadi di Indonesia. Berbeda dengan studi-studi sebelumnya mengenai Syiah Indonesia

¹ Tulisan ini adalah terjemahan yang telah dipersingkat dari artikel, "For the Love of Ahl al-Bayt: Transcending Sunni-Shi'i Sektarian Allegiance," *Journal of Shi'a Islamic Studies* (London: ICAS forthcoming 2016).

yang fokus pada perbedaan komunitas Syiah semata (Marcinkowski 2010, Halimatusa'diyah 2013, Zulkifli 2013a, 2013b), studi ini menunjukkan identitas ganda dan kesetiaan ganda pada Sunni dan Syiah bukan suatu masalah, atau setidaknya bukan suatu hal yang mustahil, bagi sebagian Muslim Indonesia.

Untuk mengawali tulisan ini saya akan memberikan review singkat tentang sejarah Syiah dan juga sejarah polemik intra-Muslim yang terjadi di Indonesia, yang menunjukkan bahwa batasan sektarian antara Sunni dan Syiah yang semula buram menjadi kian nyata dalam beberapa tahun belakangan. Selanjutnya, saya akan memaparkan beberapa narasi Muslim Indonesia yang tidak menyetujui konsep identitas antagonistik antara Syiah dan Sunni. Narasi-narasi ini umumnya jarang diindahkan karena bertentangan dengan propaganda anti-Syiah yang bertujuan untuk memperdalam jurang pemisah antara kelompok Sunni dan Syiah.

Penyebaran Paham Syiah di Asia Tenggara dan Perdebatan tentang Sejarah Kedatangan Syiah di Indonesia

Walaupun Syiah baru menjadi populer setelah Revolusi Iran, terdapat beberapa teori sejarah mengenai kehadiran Syiah dan pengaruh ajaran Syiah di awal kedatangan Islam di dunia Melayu. Menurut Azyumardi Azra (2013), klaim-klaim tersebut menyatakan bahwa jejak sejarah Syiah bisa ditemukan, setidaknya di tiga bidang: politik, ritual, dan sastra. Azra mengkritik teori-teori tersebut karena tidak adanya bukti ilmiah yang cukup. Pendukung teori ini seperti Abu Bakar Atjeh, A Hasmy dan M. Yunus Jamil, menggunakan metode historiografi tradisional, seperti dalam argumen mereka tentang adanya kerajaan Syiah Peurelak di Aceh. Jejak budaya berbau Syiah seperti ritual peringatan Hari Asyura di Aceh, Sumatera Barat, Bengkulu, dan Jawa juga menjadi tema umum perdebatan ilmiah ini.² Sementara itu peneliti karya klasik Melayu seperti Brakel (1975) dan Wieringa (1996) menemukan bahwa sastra klasik Melayu dan hikayat hikayat Islam non-orthodoks mengandung elemen Syiah. Hal ini, menurut Brakels (1975), mengindikasikan bahwa Syiah memainkan peran di awal pembentukan Islam Indonesia. Brakel mengemukakan kemungkinan adanya proses de-syiah-isasi dalam perkembangan ajaran Islam di Indonesia di periode-periode selanjutnya.

2 Buku-buku terbaru yang mengulas perdebatan ini antara lain: *Shi'ism in South East Asia: Alid Piety and Sectarian Construction* (2015) yang diedit oleh Chiara Formichi dan Michael Feener. *Sejarah dan Budaya Syiah Asia Tenggara* (2013) yang diedit oleh Dicky Sofjan, dan *The Struggle of the Shi'is in Indonesia* (2013), yang merupakan disertasi Zulkifli."

Polarisasi dan Dikotomi di masyarakat Muslim Indonesia

Muslim Indonesia telah terbiasa mempelajari gelombang ajaran baru baik dari luar maupun dalam negeri mereka. Polemik internal seperti ketegangan antara Sunni dan Syiah saat ini, bukanlah hal baru dalam sejarah Islam di Indonesia. Misalnya, selama kurun abad ke-17 dan ke-18, terjadi polemik antara pendukung konsep “Kesatuan Wujud” Ibn Arabi dan ulama yang menghujat konsep tersebut sebagai sesat (*wujudiyah* vs anti-*wujudiyah*). Di pertengahan abad ke-19 di Jawa, komunitas Muslim terbagi menjadi kelompok putihan, kelompok santri, dan abangan yang umumnya dikaitkan dengan kelompok Muslim mistik, sinkretis dan “Muslim KTP” (Azra 2004, Laffan 2011, Riddel 2001, Van Bruinessen 2015).

Berikutnya, di awal abad ke-20 kelompok santri, kelompok religius, terbagi ke dalam dua kelompok besar, modernis-reformis dan konservatif-tradisionalis. Friksi terakhir ini terkristalisasi dalam dua kelompok sipil Islam, Muhammadiyah (berdiri tahun 1912) dan Nahdlatul Ulama (berdiri 1926). Terbentuknya NU merupakan respon atas perkembangan Muhammadiyah. Mayoritas Muslim di Indonesia mengidentifikasi dirinya menurut dikotomi ini: modernis Muhammadiyah atau Tradisionalis Nahdlatul Ulama (Saleh 2008). Di akhir abad 20, keragaman dalam gerakan Islam semakin meningkat, namun tidak ada satu kelompok pun yang menyaingi dua organisasi besar ini (Ricklefs, 2012). Pada saat itu, istilah “*Ahlu sunnah wal jama’ah*” identik dengan Nahdlatul ‘Ulama. Dalam keseharian Muslim Indonesia sering menggunakan akronim ASWAJA (untuk *Ahlu sunnah wal jama’ah*). Pasangan antagonis dari ASWAJA adalah Muhammadiyah, Wahabi, atau kelompok-kelompok lain yang mendefinisikan dirinya *ahl sunnah*. Dengan demikian, konsep Syiah sebagai anti tesis Sunni atau *Ahlu sunnah wal jama’ah* bukan hal yang umum di Indonesia, sampai beberapa tahun terakhir ini.

Setelah Revolusi Iran, ideologi dan pemikiran Syiah menjadi populer di Indonesia, khususnya di kalangan mahasiswa dan intelektual. Buku-buku yang ditulis oleh pemikir Syiah seperti Muthahhari, Syari’ati, Khomeini, Thabathabai mulai diterjemahkan ke bahasa Indonesia. Pada saat itu, imajinasi Syiah sebagai kelompok antagonistik dan sektarian belum muncul. Sebaliknya, orang melihat Syiah sebagai harta karun tersembunyi dengan potensi untuk membangkitkan dan mengisi ulang semangat Islam. Tak pelak, diseminasi pemikiran Syiah

menyebabkan konversi beberapa penganut Sunni ke Syiah dan menjamurnya organisasi Syiah di negeri ini.³

Perkembangan Syiah di Indonesia melahirkan kekhawatiran beberapa pihak. Rezim Soeharto (1966-1998) mewaspadaikan perkembangan paham Syiah karena khawatir semangat Revolusi Islam di Iran akan menyebar dan menstimulasi revolusi politik Indonesia. Setelah kejatuhan Soeharto, kebebasan politik membuka kemungkinan bagi berbagai kelompok agama untuk mengekspresikan ideologi dan identitasnya secara bebas, termasuk mendebatkan beragam nilai dan norma (*competing values*) secara terbuka. Situasi politik yang lebih kondusif ini melatar belakangi pembentukan Ikatan Jamaah Ahlulbait Indonesia, IJABI, pada tahun 2000. Lahirnya organisasi-organisasi Syiah tingkat nasional, seperti IJABI dan ABI, memperjelas kehadiran kelompok Syiah yang selama ini tak begitu menonjol di ruang publik di Indonesia, yang selama ini hanya didominasi kelompok-kelompok Sunni.⁴

Penyerangan terhadap kelompok Syiah mulai terjadi sejak tahun 2000. Formichi (2014) menganalisa bahwa penyerangan awal terhadap kelompok Syiah ini lebih merupakan produk dari proses panjang pengucilan (*othering*) yang dilakukan pemerintah Indonesia terhadap kelompok Syiah, bukan merupakan produk polemik sektarian seperti yang terjadi belakangan ini. Sentimen anti Syiah kian menjadi setelah Majelis Ulama Indonesia (MUI) memformulasikan kriteria kelompok-kelompok sesat pada tahun 2005. Tuduhan kelompok sesat pertama kali ditujukan kepada Ahmadiyah. Tetapi selanjutnya kelompok anti-syiah mulai mendesak bahwa paham Syiah juga harus dimasukkan ke dalam kategori kelompok sesat. Modus operandi yang sama juga terjadi di Pakistan dimana *Sipah-e-Sahaba* (Pembela Sahabat) juga mempromosikan isu yang sama, setelah berhasil mengkafirkan Ahmadiyah, mereka mendesak pengkafiran Syiah. Walaupun ada desakan ini, MUI masih menempatkan paham Syiah dalam ortodoksi Islam. Namun, beberapa cabang MUI tingkat kota dan propinsi, seperti di Jawa Timur, menempatkan paham Syiah sebagai kelompok sesat dan menuntut komunitas Syiah di daerah mereka untuk menghentikan penyebaran paham Syiah dan semua aktivitas publik kelompok Syiah.

3 Untuk lebih lengkapnya lihat Shaiful Endut 2012, Chiara Formichi 2014, Zulkiffi 2013.

4 IJABI dianggap sebagai organisasi Syiah level nasional pertama yang diresmikan secara formal dan terdaftar secara hukum dalam Kementerian Dalam Negeri-Republik Indonesia (Assegaf 2015). Salah satu pendirinya adalah Jalaludin Rakhmat, tokoh intelektual dan penulis buku-buku Islam ternama di Indonesia. Saat ini Rakhmat menjadi anggota Dewan Perwakilan Rakyat dari Fraksi PDI Perjuangan periode 2014-2019. Dalam websitenya, IJABI menyatakan bahwa mereka merupakan organisasi "non-sektarian" yang "Menghimpun semua pecinta Ahlulbait dari mazhab mana saja mereka berasal (<http://www.ijabi.or.id/tentang-kami.html>)."⁴ Sebelum pembentukan IJABI, organisasi massa pemeluk Syiah di Indonesia umumnya hanya berbentuk yayasan.

Persebaran materi-materi anti Syiah, baik melalui diskusi formal dan juga media sosial memunculkan kesadaran sektarian di masyarakat Indonesia.⁵ Banyak kalangan awam Muslim Indonesia yang hanya mempelajari paham Syiah dari kampanye yang berat sebelah ini. Akibatnya, mereka mulai memiliki pemahaman yang bias mengenai permusuhan antara paham Sunni dan Syiah. Hingga beberapa tahun lalu, perbincangan tentang polemik Sunni dan Syiah hanya terjadi di kalangan akademisi dan pemuka agama. Saat ini, perdebatan tentang Sunni dan Syiah menjadi wacana sehari-hari, terutama di sosial media dan halaman-halaman berita online. Kalangan Muslim awam mulai mengidentifikasi diri mereka menurut identitas sektarian yang digaungkan oleh polemik ini.

Walaupun begitu, masih banyak orang yang tidak setuju dengan pendikotoman identitas Sunni dan Syiah. Sayangnya, narasi mereka hanya disebut sekilas, diabaikan, atau bahkan disalahpahami dalam penelitian mengenai paham Syiah di Indonesia. Oleh karena itu, disini saya akan mengulas narasi beberapa Muslim Indonesia yang tidak menyetujui dikotomi sektarian yang simplistis, alih-alih pemahaman dan ketaatan agama mereka melampaui persepsi umum akan “garis batas” Sunni dan Syiah.

Mendobrak konsepsi kesetiaan sektarian

Teori yang menghubungkan antara naratif, identitas, dan komunitas dapat membantu ulasan tentang identitas dan ketaatan sektarian. Beberapa penulis teori identitas seperti K. A. Appiah (2005), Charles Taylor (1991), dan Richard Jenkins (1996) menegaskan bahwa identitas adalah sesuatu yang cair, yang secara dialektis dikonstruksi dan dinegosiasikan melalui interaksi dan perjumpaan seseorang dengan orang lain. Konstruksi identitas kita merupakan proses negosiasi dan renegosiasi yang terus berjalan melalui proses yang sebagian terbuka dan sebagian lagi tertutup, dan juga dialog dengan manusia dan makhluk lain. Kecairan identitas personal dan kolektif ini membuat batasan antar kelompok menjadi fleksibel. Dalam proses pembentukan, dan negosiasi

5 Diskusi buku *Mengenal Dan Mewaspada Penyimpangan Syi'ah Di Indonesia* yang diklaim merupakan terbitan MUI merupakan strategi umum yang dilakukan kelompok-kelompok penentang Syiah. Pada tanggal 20 April 2014, kelompok-kelompok tersebut mendeklarasikan berdirinya Aliansi Anti-Syiah Nasional di Bandung. Buku *Mengenal Dan Mewaspada Penyimpangan Syi'ah Di Indonesia* ini dirilis pada bulan September 2013, dan telah berulang kali dicetak ulang oleh penerbit yang berbeda. Buku ini tidak memiliki cap dan tanda tangan ketua MUI di halaman pengesahan yang menimbulkan perdebatan tentang pencatatan nama MUI secara tidak resmi, lihat <http://www.ahluibaitindonesia.or.id/berita/buku-merah-mui-palsu-atau-asli/>. Kelompok Syiah merespon tuduhan-tuduhan dalam buku tersebut dengan menerbitkan buku *Study Komparatif Buku Mengenal Dan Mewaspada Penyimpangan Syi'ah Di Indonesia* dan juga buku *Syiah Menurut Syiah*.

identitas mereka, orang-orang mengumpulkan, mematuhi, dan menulis ulang narasi yang berkaitan dengan diri mereka sendiri, dunia mereka, dan komunitas mereka.

Narasi-narasi dibawah ini mungkin tidak mewakili pandangan arus utama Muslim Indonesia. Namun, narasi-narasi ini memberikan kisah alternatif dan imajinasi di tengah sentimen sektarian yang terus berkembang. Pemilik narasi dibawah ini setuju bahwa orang-orang Indonesia tadinya tidak familiar dengan konsepsi sektarian akan permusuhan Sunni-Syiah. Tidak hanya itu, bahkan identitas sektarian sebagai Sunni juga tidak begitu menonjol dikalangan awam. Meskipun ada perbedaan antar kelompok Islam mengenai, filosofi dan fikih, batasan antar kelompok Islam tidak begitu terlihat dalam kehidupan sehari-hari. Seorang Muslim traditional di Indonesia bisa saja mendaftar ke pesantren atau madrasah Islam yang dikelola kelompok Muslim reformis, atau sebaliknya. Keterlibatan dalam ritual komunitas Muslim yang berbeda juga sesuatu yang tidak aneh dilakukan kalangan Muslim Indonesia yang umumnya tinggal di pemukiman yang sama dan berbagi masjid dengan kelompok Muslim yang berbeda.

Sakti, seorang dosen muda di sebuah universitas, menggambarkan dirinya sebagai, “Muslim gado-gado”. Ia lahir dari keluarga NU-tradisionalis, tapi kemudian melanjutkan sekolah di pesantren Muhammadiyah yang reformis. Pertama kali dia belajar mengenai paham Syiah adalah saat ia sekolah di SMA yang didirikan oleh pemimpin Syiah di Bandung. Sekolah tersebut mengajarkan madzhab Ja’fari bersama dengan empat madzhab sunni lainnya dan mengajak siswanya untuk melakukan ritual Syiah seperti membaca Doa Kumayl dan memperingati Hari Asyura. Walaupun Sakti mempraktekkan cara shalat Sunni-Muhammadiyah, Shakti mengklaim bahwa mengikuti pendekatan rasional Ja’fari dalam menganalisa ajaran Islam. Hingga kini, Shakti masih membaca Doa Kumayl diwaktu-waktu tertentu.⁶

Ahmad, seorang aktivis Muhammadiyah juga memiliki kecenderungan yang sama. Ia menyatakan bahwa ia sangat dipengaruhi oleh pemikir Syiah seperti Mulla Sadra dan Syed Hussain Nasr serta kelompok Ikhwan Al-Safa. Saat ini, ia keberatan untuk mengidentifikasi dirinya sebagai Sunni, tetapi ia menganggap dirinya sebagai pengikut madzhab ekletis yang secara kritis mengadopsi ajaran dari berbagai madzhab dan pemikiran. Ahmad mengatakan bahwa ia sering

6 Interview secara personal dengan Sakti, 17 April 2015.

mengirimkan doa untuk tokoh Syiah terkemuka yang ia cintai seperti Mulla Sadr dan Ikhwan Al-Shafa.⁷

Narasi selanjutnya berasal dari seorang perempuan Muslim, bernama Maryam. Ia lahir di keluarga Sunni, tapi ayahnya mulai mengikuti ajaran Syiah setelah beliau mengunjungi Iran dan bertemu dengan Ayatullah Khomeini pada tahun 1984. Ayah Maryam menganut madzhab Ja'fari hingga akhir hayatnya, sedangkan ibu dan saudara-saudara kandung Maryam tetap mengikuti madzhab Syafii. Ayah Maryam melakukan shalat sehari-hari mengikuti Fikih Ja'fari dengan qunut dan tangan yang tidak bersidekap, namun hal ini tidak menghalangi mereka untuk shalat berjamaah. Melalui ayahnya, Maryam menjadi terbiasa dengan ritual dan ajaran Syiah. Ketika ia pindah ke Bandung untuk kuliah, ia menghadiri ritual Syiah dan pengajian ulama Syiah, Jalaludin Rahmat, secara rutin. Meskipun Maryam memiliki kecintaan yang mendalam kepada *Ahl Bayt* dan ketertarikan besar pada teologi penderitaan Syiah (theology of suffering), ia memutuskan untuk tidak merubah madzhab ke Ja'fari. Maryam mengatakan kepada saya,⁸

Doa'doa Syiah saya ambil. Theology of Suffering-nya saya ambil. Kalau ada acara Maqal saya ikut. Karena buat saya ada kebutuhan ruhaniyah dalam memperingati kematian imam Husein. Kalau ada orang Sunni yang memperingati itu, saya akan datang. Masalahnya yang mengadakan [ritual Maqal Karbala] itu cuma orang Syiah. Padahal kalau dipikir-pikir kematian Husein harus diratapi oleh semua.

Maryam juga menjelaskan:

....Syiah adalah bagian dari diri saya...Walaupun secara fiqih saya tidak pernah keluar dari fiqih Sunni....Jika definisi Syiah itu orang yang menghidupkan tradisi Syiah, tapi bisa mengikuti madhab apa saja. Mungkin saya bisa digolongkan sebagai Syiah. Tapi kalau batasannya fiqih. Tidak.

Kisah-kisah di atas menunjukkan bahwa ada pemeluk Islam yang mengkontruksi identitas ke-Muslim-an mereka di luar pemahaman sektarian yang mendikotomikan Sunni dan Syiah. Kontruksi identitas dan keterkaitan mereka terhadap identitas, kultur dan teologi Syiah tidak persis sama. Beberapa di antara mereka terhubung dengan Syiah karena kecintaannya kepada *Ahl al-*

7 Interview secara personal dengan Ahmad, 14 April 2015.

8 Interview secara personal dengan Maryam, 5 April 2015.

Bayt dan beberapa yang lain terpengaruh oleh pemikiran filosofis Syiah.

Ritual dan historiografi Syiah yang mereka adopsi juga beragam. Seluruh narator yang dikutip di atas mengagumi kisah Karbala dan beberapa diantara mereka juga mengikuti kisah *Ghadir Khum* (dimana Nabi Muhammad mendeklarasikan Ali sebagai penerusnya di depan umum), dan juga yakin akan teori kehadiran Syiah sejak awal perkembangan Islam di Indonesia. Ketaatan mereka pada narasi-narasi yang berbeda ini menunjukkan bahwa mereka merupakan bagian dari komunitas bernarasi ganda (*multiple narrative*). Walter R. Fisher (1997), mengajukan teori rasionalitas naratif (*narrative rationality*), yang merupakan suatu rasionalitas berkaitan dengan kisah yang membujuk orang untuk menjadi bagian suatu kelompok atau yang lain. Menariknya, Fisher berpendapat bahwa orang-orang dapat mengikuti pada satu atau dua kisah yang bersaing.

Teori ilmiah yang menghubungkan antara narasi, identitas, dan komunitas dapat membantu memahami identitas dan ketaatan sektarian ganda/non-eksklusif. Beberapa penulis teori identitas seperti K.A. Appiah (2005), Charles Taylor (1991), dan Richard Jenkins (1996) menegaskan bahwa identitas adalah sesuatu yang cair, yang secara dialektis dikonstruksi dan dinegosiasikan melalui interaksi dan pertemuan seseorang dengan orang lain. Konstruksi identitas kita merupakan proses negosiasi dan renegosiasi yang terus berjalan melalui proses yang sebagian terbuka dan sebagian lagi tertutup, dan juga dialog dengan manusia dan makhluk lain. Kecairan identitas personal dan identitas kolektif ini membuat batasan antar kelompok menjadi fleksibel. Dalam proses pembentukan, dan negosiasi identitas mereka, orang-orang mengumpulkan, mematuhi, dan menulis ulang narasi yang berkaitan dengan diri mereka sendiri, dunia mereka, dan komunitas mereka. Oleh karena itu, identitas tunggal yang didasari oleh keyakinan akan satu narasi tunggal – yang umumnya dipromosikan kaum puritan- bukanlah suatu keniscayaan.

Riset sebelumnya mengenai paham Syiah di Indonesia tidak memberikan perhatian cukup pada orang-orang yang memiliki kesetiaan dan rasa memiliki ganda (*multiple allegiance and multiple sense of belonging*) pada komunitas Sunni maupun pada Syiah. Hilman Latief (2008) dan Zulkifli (2013) hanya menyebut orang-orang ini secara sekilas. Dicky Sofjan (2013) mengkategorikan orang-orang tersebut sebagai pengikut paham Syiah secara kultural. Sedangkan Formichi (2014) menggabungkan mereka dalam kategori pecinta *Ahl al-Bayt*.

Muslim yang memiliki kesetiaan ganda tersebut biasanya mencoba memediasi keengganan dan kesalahpahaman orang-orang pada paham Syiah, oleh karena

itu orang-orang sering mengasumsikan mereka sebagai orang Syiah. Tetapi, karena mereka tidak pernah mendeklarasikan diri mereka (Syiah), orang-orang menuduh mereka sedang mempraktekkan *taqiyyah* (menyembunyikan identitas Syiah seseorang). Saat ini, *taqiyyah* menjadi kata yang populer untuk menyerang dan mengejek orang yang memberikan informasi yang berimbang mengenai paham Syiah atau orang yang mencoba meredakan sentimen anti Syiah. Masih banyak kalangan yang tidak bisa mengerti atau menolak mentah-mentah kemungkinan bahwa seorang Muslim bisa dengan tulus memiliki kesetiaan dan afiliasi ganda (*multiple senses of belonging*) yang melintasi sekat sektarian.

Sayangnya, pandangan keliru semacam ini juga diafirmasi oleh pemuka agama dan akademisi. Misalnya saja di dalam salah satu artikelnya, Zulkifli, seorang akademisi Sunni yang banyak menulis mengenai Syiah Indonesia, menyamakan identitas yang ambigu dan kesetiaan/afiliasi ganda dengan *taqiyyah* (Zulkifli, 2013a). Zulkifli berpendapat bahwa penjelasan ambigu atas identitas seseorang merupakan strategi umum *taqiyyah*. Menurut Zulkifli mengkampanyekan kesatuan dan persatuan Islam yang meminimalisir perbedaan identitas sektarian strategi tipikal orang-orang yang mempraktekkan *taqiyyah*.

Di beberapa kasus, pendapat Zulkifli terbukti benar. Setidaknya, salah satu publik figur yang disebut dalam artikel Zulkifli akhirnya mempublikasikan identitas Syiahnya. Namun, Zulkifli tidak menyediakan ruang kebenaran bagi orang-orang yang betul-betul percaya pada kesetiaan dan afiliasi sektarian ganda (*multiple sectarian allegiances*). Zulkifli terlanjur mendasari analisa akademinya dengan konsep perbedaan absolut Sunni-Syiah.

Pendekatan semacam ini mengasumsikan bahwa perbedaan Sunni-Syiah adalah kebenaran yang absolut dan seorang Muslim selalu mengidentifikasi dirinya secara eksklusif sebagai Sunni, atau Syiah, tidak bisa keduanya; dan juga tidak bisa tidak memilih salah satu. Secara realitasnya, asumsi ini tidak benar. Narasi-narasi diatas menunjukkan bahwa tidak semua orang setuju dengan penyederhanaan identitas sektarian. Wawancara saya dengan Haidar Bagir, intelektual Muslim ternama di Indonesia, lebih jauh membenarkan bahwa kesetiaan dan afiliasi sektarian ganda adalah realitas umum.

Banyak orang berpendapat bahwa Haidar Bagir adalah Syiah karena dalam tulisan-tulisannya ia sering merujuk pada kepustakaan Syiah. Dia juga mengklarifikasi miskonsepsi mengenai paham Syiah sekaligus membela posisi paham Syiah sebagai madzhab yang resmi dalam Islam. Zulkifli mengkategorikan Bagir sebagai akademisi Syiah yang mempraktekkan *taqiyyah*

dengan mengeskspresikan identitas yang ambigu. Ketika saya mewawancarai Haidar Bagir bagaimana ia akan mengidentifikasi dirinya, ia menjelaskan,⁹

Saya tidak pernah tertarik untuk terikat pada satu madzhab atau pemikiran. Dan menurut saya tidak ada dasarnya sama sekali untuk terikat pada [satu pemikiran], karena boleh jadi kita ambil sesuatu yang kita anggap baik disatu madzhab, tapi boleh jadi kita, dalam hal lain [mengadopsi] hal lain dari madzhab yang lain. ...Yang kedua, internal madhab sendiri kan beda-beda. Kalau kita menyebut diri kita Sunni, Sunni yang mana? Jika menyebut Syiah, Syiah yang mana?

Haidar juga mempertanyakan definisi untuk menjadi seorang Syiah. Ia berkata,

Misalnya orang mendefinisikan ‘menjadi syiah itu apa’? Percaya pada imam dua belas? Apa artinya percaya pada imam dua belas? Jangankan sama imam, saya saat ini luar biasa kagum dengan ibn Arabi. Tentu tidak ada kredo beriman terhadap ibn Arabi. Tapi saya begitu kagum sama Ibn Arabi sehingga kalau saya punya perbedaan pendapat dengan ibn Arabi, misalnya, saya cenderung ingin tahu apa alasannya ibn Arabi supaya saya juga yakin seperti keyakinannya ibn Arabi. Jadi apa artinya beriman kepada imam dua belas?saya percaya mereka orang hebat, orang yang dekat dengan Allah SWT. Karena itu saya berusaha mendalami dan menjalankan [ajaran Imam]. Seperti juga saya kagum sama ibn Arabi yang Sunni.

Merespon pendapat orang yang menganggap dirinya sebagai Syiah, Haidar Bagir berkata:

Saya dianggap Syiah kenapa? dan saya tidak peduli dan tidak berkeberatan. Semata-mata karena saya menganggap Syiah itu sama benarnya dengan Ahlussunnah. Bagi banyak orang, “menganggap Syiah itu sama benarnya dengan Ahlussunnah” itu sudah cukup untuk menjadikan [seseorang] disebut sebagai Syiah. Let it be. Silahkan.

Kedua, Syiah itu maknanya apa? Bagi saya,..pertama begini. Syiah itu kan pertama disebut Syiatu Ali artinya mengambil kebenaran, tentu dari Allah SWT dan Nabi Muhammad melalui jalur Ali. Kalau kita bicara itu, banyak peletak dasar Sunisme itu Syiah, dalam makna Syiat ‘Ali.

9 Interview secara personal dengan Haidar Bagir, 27 April 2015. Jawaban serupa – namun lebih singkat - juga Beliau paparkan dalam interview dengan harian online Merdeka yang dipublikasikan pada Jum’at. 6 novemeber 2015. Lihat “<http://www.merdeka.com/khas/bukan-agama-kalau-bukan-cinta-wawancara-haidar-bagir-2.html>”

Kalau Syiah yang sekarang itu lain cerita. Saya tidak mengatakan keliru ya? Tapi lain cerita. Syiah yang sekarang itu adalah Syiah yang istilahnya sudah dikodifikasi. Pemikiran-pemikirannya sudah dikodifikasi oleh teolog-teolog Syiah Mereka sudah berjihad, mengambil dasar dari pandangan-pandangan imam-imam Syiah, dikodifikasi oleh mereka. Jadi antara Syiat Ali yang asli dengan Syiah sekarang ini, menurut saya, tidak sepenuhnya identick

Jadi kalau mau dicari dalam diri saya Ke-Syiah-an, ada. Tapi kalau mau dicari dalam diri saya sesuatu yang menunjukkan saya bukan Syiah, juga ada.

Penjelasan Haidar Bagir diatas dikutip secara cukup detail untuk menunjukkan kompleksitas keimanannya, kesetiaan dan identitas kemusliman yang beliau pahami. Bagaimana ia tidak ingin membatasi dirinya dalam konsepsi identitas sektarian yang eksklusif. Penting dicatat bahwa beliau menyebut dua definisi yang berbeda mengenai paham Syiah, versi luas dan versi spesifik Syiah Dua Belas Imam, yang merupakan implikasi proses kodifikasi teologi kaum alim ulama. Kodifikasi serupa juga terjadi di kelompok-kelompok Sunni. Hal ini menyebabkan usaha identifikasi sektarian paham Syiah dan Sunni secara cermat menjadi lebih kompleks. Menurut Haidar Bagir, kategori Syiah yang lebih luas adalah seluruh Muslim yang mendukung Ali bin Abi Talib. Konsep ini akan menyebabkan banyak ulama Sunni ternama termasuk golongan Syiah, karena kecintaan mereka terhadap Ali. Sedangkan hukum-hukum fikih dan doktrin teologi yang spesifik, yang diproduksi ulama-ulama dalam beragam aliran Syiah sepanjang sejarah mempersempit definisi Syiah itu sendiri.

Pemimpin IJABI, Syamsuddin, setuju bahwa kesetiaan dan afiliasi ganda itu adalah sesuatu yang memungkinkan. Syamsuddin menginformasikan kepada saya bahwa beberapa pengurus dan anggota eksekutif IJABI masih mengikuti hukum fikih Sunni. Walaupun kesetiaan kepada komunitas Syiah diwujudkan dalam keterlibatan mereka secara resmi dengan IJABI, mereka tidak mengidentifikasi dirinya sebagai Syiah. Syamsuddin menjelaskan orang-orang seperti itu menguji kembali batasan sektarian, yang dipersepsikan secara umum, dengan mengikuti doktrin dan narasi Sunni dan Syiah secara selektif. Bila kita hanya mau melihat Sunni dan Syiah sebagai realitas hitam-putih, orang-orang ini tidak termasuk kategori manapun, ujar Syamsuddin.

Penutup

Saat merespon kebencian sektarian di masanya, Imam Syafii berucap:

Saat kami memilih Ali

Orang-orang yang tidak peduli menuduh kami sebagai Rawafid

Ketika kami menyebut kebaikan Abu Bakr

Kami dituduh sebagai Nawasib

Aku akan tetap melanjutkan menjadi Nawasib dan Rafidi (keduanya)

Karena cintaku pada keduanya hingga aku berbaring di atas pasir¹⁰

Syair ini menunjukkan Imam Syafii tidak setuju dengan dikotomi Sunni-Syiah ke dalam Rafidi vs Nawasib, beliau lebih memilih untuk mendeklarasikan bahwa ia mempraktekkan keduanya: ketaatan terhadap Ali (*Alid Piety*) yang dianggap berasal dari Syiah dan menghormati Abu Bakr yang dikaitkan dengan Nawasib, dan kini Sunni. Imam Syafii mengatakan bahwa kesetiaan dan cintanya diperuntukkan bagi kedua tokoh tersebut dan dia tidak akan pernah setuju kepada sektarianisme sempit, tidak peduli bagaimana orang-orang menuduhnya.

Narasi-narasi yang dikutip dalam artikel ini menunjukkan bahwa kesetiaan dan afiliasi sektarian ganda merupakan sebuah realitas yang mungkin. Afiliasi sektarian ganda mampu bertahan dan melampaui batasan sektarian yang dipropagandakan, bahkan saat hubungan sektarian memburuk. Kajian mengenai paham Syiah di Indonesia dan dunia Islam secara umum, jarang memberikan perhatian pada fenomena ini. Studi-studi tersebut cenderung membatasi fokus mereka pada komunitas Syiah dan sejarahnya saja. Beberapa studi terdahulu terlalu menggarisbawahi persepsi perbedaan Sunni-Syiah tanpa mengobservasi fakta bahwa kalangan Muslim awam di Indonesia tidak familiar dengan dikotomi tersebut. Banyak kajian mengandalkan karya tulis ulama dan akademisi Muslim dan mengabaikan kenyataan bahwa kebanyakan Muslim Indonesia tidak memiliki pemahaman yang cukup akan definisi Sunni dan Syiah, mereka juga tidak mengikuti paradigma bahwa Sunni dan Syiah merupakan identitas yang antogonistik/berlawanan, setidaknya hingga akhir-akhir ini. Perspektif identitas sektarian yang hitam dan putih tidak sepenuhnya mewakili kompleksitas masyarakat Muslim Indonesia.

Ketegangan yang semakin meluas antara komunitas Sunni-Syiah dunia yang kini terjadi seharusnya menjadi keprihatinan bagi seluruh Muslim, baik Sunni maupun Syiah. Kebangkitan propaganda sektarian ini tidak hanya meningkatkan resiko dikeluarkannya Syiah dari ummat Islam, tapi juga mempersempit konsepsi kebenaran yang biasa disebut ortodoksi Islam (Islamic

10 Abd Ar-Rahman Al-Mustāwī (2005), *Dīwān Al-Imām Al-Shāfi'ī*, Beirut:El-Merifa, p. 98.

orthodoxy), apa yang dimaksud dengan Islam [“yang benar”]. Dalam kasus ini, nasib kita semua dipertaruhkan.



References

- Al-Mustawi, Abd Ar-Rahman. 2005. *Diwan Al-Imam Al-Shafi'i*. Beirut: El-Merifa.
- Amin, Ma'ruf, Yunahar Ilyas, Ichwan Sam, and Amirsyah. 2013. *Mengenal Dan Mewaspadai Penyimpangan Syi'ah Di Indonesia (Panduan Majelis Ulama Indonesia)*. Depok: Gema Insani.
- Appiah, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.
- Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Crows Nest, NSW, Australia: Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin, 2004
- Azra, Azyumardi. "Kaum Syiah di Asia Tenggara: Menuju Pemulihan Hubungan dan Kerjasama." In *Sejarah Dan Budaya Syiah Di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2013.
- Brakel, L. F. 1975. *The Hikayat Muhammad Hanafiyah : A Medieval Muslim-Malay Romance*. Bibliotheca Indoneisica 12. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Endut, M. Shaiful R. 2012. "Ali Shari'ati and Morteza Motahhari's Ideological Influences on Intellectual Discourse and Activism in Indonesia." In *Understanding Confluences and Contestations, Continuities and Changes: Towards Transforming Society and Empowering People*. The Work of 2009/2010 API Fellows. Bangkok: API Regional Coordinating Institution.
- Fisher, Walter. 1997. "Narration, Reason, Community." In *Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Science*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Formichi, C., and M. Feener, eds. 2015. *Shi'ism in South East Asia: 'Alid Piety and Sektarian Constructions*. C. Hurst, Publishers, Limited.
- . 2014. "Violence, Sectarianism, and the Politics of Religion: Articulations of Anti-Shi'a Discourses in Indonesia." *Indonesia* 98.

- Halimatusa'diyah, Iim. 2013. "Being Shi'ite Women in Indonesia's Sunni-Populated Community Roles and Relations among Themselves and with Others." *South East Asia Research* 21 (1).
- Jenkins, Richard. *Social Identity*. London; New York: Routledge, 1996.
- Laffan, Michael F. 2011. *The Making of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past*. New Jersey: Princeton University Press.
- Marcinkowski, Christoph. 2010. *Shi'ite Identities: Community and Culture in Changing Social Contexts*. Community and Culture in Changing Social Contexts. Wien: Wien.
- Ricklefs, M. C. 2012. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, C. 1930 to Present*. Singapore: NUS Press Pte Ltd.
- Ricklefs, M.C. 2001. *A History of Modern Indonesia since c.1200*. Third. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave.
- Riddell, Peter G. 2001. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. United Kingdom: Hurst Publisher.
- Saleh, Fauzan. 2008. "The School of Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama`ah and the Attachment of Indonesian Muslims to Its Doctrines." *Journal of Indonesian Islam* 02 (01): 16-38.
- Sofyan, Dicky, ed. 2013. *Pengantar: Kebangkitan Syi'ah Di Asia Tenggara?* Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass. : London: Harvard University Press, 1991.
- van Bruinessen, Martin. *Kitab kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015
- Wieringa, Edwin. 1996. "Does Traditional Islamic Malay Literature Contain Shiitic Elements: Ali and Fatimah in Malay Hikayat Literature." *Studia Islamica* 3 (4).
- Zulkifli. 2013a. "Praxis Taqiyah: Strategi Syiah Indonesia Untuk Pengakuan." In *Sejarah Dan Budaya Syiah Di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- . 2013b. *The Struggle of the Shi'is in Indonesia*. Canberra: ANU Press.

KEINDONESIAAN DAN SEKTARIANISME KEAGAMAAN

Zuly Qodir

Pendahuluan

Indonesia merupakan Negara yang secara agama multi religius, baik internal (Islam terdapat berbagai mazhab), sedangkan secara eksternal kita mengenal enam “agama resmi” Negara, yakni Kristen, Katolik, Islam, Hindu, Budha dan Konghucu. Sementara agama-agama tidak resmi seperti agama-agama suku dan keyakinan-keyakinan lokal seperti Kaharingan di Kalimantan, Sunda Wiwitan di Kuningan, Parmalin di Sumatra, Wetu Telu di Lombok tidak diakui sebagai agama. Bersama-sama dengan Penganut Pengasih, Sapto Dharmo, dan lainnya di Jawa dikenal dengan sebutan penganut penghayat kepada Tuhan yang Maha Esa dan bagian dari kebudayaan. Padahal betapa banyak agama yang tidak masuk dalam ranah “agama resmi” Negara jika berdasarkan UU No.1 PNPS tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan/Atau Penodaan Agama yang hanya mengakui enam agama resmi saja: Kristen, Katolik, Islam, Hindu, Budha dan Konghucu, diluar enam tidak termasuk agama atau aliran yang sah di Indonesia.

Kita dapat memperhatikan perkembangan perilaku intoleransi di Indonesia yang sejak lima tahun terakhir terus meningkat. Ketika kita memasuki tahun baru 2013 disinyalir penuh rapor merah dalam hal kehidupan beragama. Sejumlah survey memberikan rapor merah atas kebebasan beragama khususnya terkait kaum minoritas seperti Jemaah Ahmadiyah, Jamaah Syiah Indonesia, minoritas Kristen di daerah tertentu, sampai minoritas penghayat kepada Tuhan yang Maha Esa.

Bahkan jika kita perhatikan sejak tahun 2005, ketika MUI mengeluarkan Fatwa Haram dan Sesat atas beberapa paham keagamaan di Indonesia seperti terhadap Ahmadiyah (Qodian), Salamullah, Isa Bugis, LDII, JIL, dan Islam Shalat Dua Bahasa ala Yusma Roy, maka semakin banyaklah paham-paham di dalam Islam yang menjadi varian Islam Indonesia. Bahkan, yang paling sensasional di Indonesia belakangan sejak tahun 2013 akhir adalah Syiah, terutama sejak Peristiwa Sampang. Syiah dituduh pula sesat dan sebagian umat Islam ramai-ramai menghukum Syiah. Padahal kita tahu terlalu banyak cendekiawan muslim dan ulama Syiah yang memberikan inspirasi atas perkembangan dan pencerahan Islam di Indonesia. Sebut saja Alamah At Thabathai, Imam Khomaeni, alamah Murthada Mutahari, Syayed Hosein Nashr, Ali Syariati dan banyak lagi. Apa pasal mengapa Syiah sekarang ramai-ramai disesatkan di Indonesia? Tentu saja mengundang pertanyaan yang serius untuk penganut Islam di Indonesia. (Zuly Qodir, *Radikalisme Agama di Indonesia*, Pustaka pelajar, 2014)

Dalam kaitannya dengan kehidupan demokrasi di Indonesia, saat ini masyarakat sering mendapatkan berbagai bentuk kampanye hitam saat pemilu yang dilakukan lawan-lawan politik seperti isu SARA yang dimunculkan, isu rasial, isu sang pecundang dan seterusnya. Hal apakah yang sebenarnya sedang terjadi dengan bangsa ini dalam berdemokrasi? Kejahatan politik yang muncul harus direspon seperti apa yang seharusnya oleh masyarakat, seperti apa yang dilakukan oleh aparaturnegara juga yang harus dilakukan oleh penyelenggara Pemilu atas berbagai macam kejahatan politik?

Disinilah kajian tentang Intoleransi sekaligus Sektarianisme Agama menjadi sangat perlu dilakukan sehingga memberikan kontribusi akademik bukan saja pada para akademisi, peneliti tetapi sekaligus pemerintah dan pihak para pengambil kebijakan tentang agama dan kehidupan keagamaan di Indonesia. Dengan kajian yang mendalam kita hendak memberikan pencerahan dan mengurai benang kusut intoleransi agama-agama dan kejahatan umat agama dan perilaku keagamaan yang sudah di depan hidung kita. Berdasarkan survey yang dilakukan oleh dua lembaga di atas kita dapat mengambil banyak pelajaran yang berharga untuk tahun 2016 mendatang, jika Negara ini benar benar hendak melakukan perubahan secara fundamental dalam hal kebebasan kehidupan beragama.

Tema sektarianisme sebenarnya bukan tema baru, namun tetap selalu relevan untuk konteks masyarakat pluralistik (majemuk) semacam Indonesia, sebab hal ini akan berhubungan dengan pelbagai macam keyakinan keagamaan

(baik internal di satu agama maupun antar agama). Sektarianisme agama sendiri dalam ensiklopedia Nurcholish Madjid disebutkan sebagai sikap atau pun perilaku yang menganggap dirinya sendiri dan golongannya yang benar dalam lingkungan agama yang sama, intoleran atas pandangan/paham yang berbeda dengan kelompoknya/dirinya sendiri sehingga pihak lain dianggap “kafir”, sesat serta tidak bisa dibenarkan. Indikasi dari sektarianisme adalah keenganan atau ketidaksediaan seseorang atau kelompok untuk bergaul dalam bidang keagamaan dengan orang atau kelompok lain dalam lingkungan umat yang sama. Misalnya jika mereka merupakan golongan atau kelompok atau orang yang lahir dari golongan Islam, maka enggan atau tidak bersedia sholat bersama dengan kelompok lainnya. Sikap sektarianisme ini gampang tergelincir atau menggelincirkan seseorang atau kelompok pada adanya kultusisme (*cult*); sebuah sikap penyembahan atau ketundukan yang berlebihan pada seseorang atau pimpinan sehingga memutlakan sang pemimpin, tafsir tunggal, kebenaran tunggal pemimpin, janji keselamatan, apokaliptik, tanpa sikap kritis dan sejenisnya termasuk janji “surga dan bahkan kenikmatan seksual” atas jamaah. (Budi Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid-4*, 2006: 2967-9)

Sikap sektarianisme dalam agama selalu akan bertentangan dengan sikap persaudaraan internal dan antar umat beragama. Jika dengan umat berbeda akan muncul pula pandangan eksklusif dan intoleran, demikian pula dengan umat yang sama. Dari sana kemudian memunculkan paham radikalisme bahkan terorisme yang sangat mengerikan, sebab dengan dalih “menyelamatkan agama” dan “menyelamatkan umat” tidak segan melakukan tindakan kekerasan dan pembunuhan atas nama keyakinan/akidah yang dipahami. Sektarianisme telah muncul sejak dahulu ketika disinyalir akan terjadi perpecahan umat menjadi 73 kelompok namun hanya satu yang “lurus” sesuai ajaran ahlu Sunnah wal jamaah.

Nilai Dasar Kebangsaan

Sebagai sebuah Negara yang realitasnya memang multi etnis, multi agama, multi suku dan multi kelas sosial, Indonesia jelas adanya sebagai Negara pluralistic dalam maknanya yang *given*. Sekalipun dalam proses pertumbuhannya sampai sekarang pengelolaan tentang pluralisme warga Negara mengalami persoalan yang sangat serius, apalagi jika Negara ini kemudian hendak dibawa pada perdebatan yang sangat serius tentang menuju masyarakat yang multikultural, sebagai masyarakat yang bukan hanya pluralistik secara apa adanya alias *given*.

Beberapa nilai dasar yang menjadi filosofi kebangsaan sebenarnya memiliki posisi yang sangat penting di Indonesia. Nilai dasar kebangsaan yang penting tersebut adalah:

Pertama, Keimanan dan Ketakwaan pada Tuhan Yang Maha Esa, sesuai dengan keyakinan dan kepercayaan masing-masing warga Negara. Prinsip ini sejatinya mengandung maksud bahwa dalam hal keimanan (keyakinan) yang dianut oleh warga Negara itu murni diserahkan kepada warga Negara. Negara dalam posisi tidak perlu menyuruh apalagi memaksakan kepada warga Negara untuk masuk dan memilih salah satu keyakinan yang terdapat di Indonesia. Jika ada sekelompok umat beragama yang hendak memaksakan keyakinan pada kelompok lainnya dengan menggunakan legitimasi Negara harusnya Negara tidak mendukungnya. Negara tidak boleh memaksakan warganya untuk pindah dan memeluk keyakinan tertentu.

Kedua, Keadilan. Keadilan harus menjadi cita-cita dan diwujudkan oleh pemerintah dan insan politik untuk warga negara, tidak boleh ada ketidakadilan dan diskriminasi negatif. Keadilan adalah kata yang paling populer untuk dielaborasi dalam sepanjang perjalanan politik Indonesia, sejak Orde Lama sampai dengan sekarang Orde Reformasi dibawah Presiden Jokowi. Keadilan masih dipertanyakan banyak pihak terutama kaum *kere* yang hidupnya dalam kesusahan yang terus menerus menjadi bagiannya. Keadilan tampak sekali dibutuhkan oleh masyarakat Indonesia yang jumlahnya sangat besar. Jika kita sepakat dengan sumber yang disampaikan Bank Dunia tentang jumlah penduduk miskin Indonesia yang mencapai 49,9 % total penduduk Indonesia maka kita akan menjumpai tidak kurang dari 100 juta penduduk Indonesia miskin.

Sementara jika hendak mengikuti Sensus Ekonomi Nasional (Susenas 2009) maka jumlah penduduk Indonesia yang miskin sebagaimana dikatakan pemerintah tinggal 32 % kira-kira tidak mencapai 40 juta penduduk Indonesia. Saya tidak akan berdebat soal data kemiskinan, yang saya persoalkan adalah bahwa penduduk yang menderita harus menjadi perhatian pemerintahan Jokowi sebab mereka termasuk penopang kehidupan Indonesia. Belum lagi jika jumlah pengangguran dan orang tidak dapat bersekolah kita masukkan akan semakin beratlah beban Negara. Tetapi itulah keadilan harus ditegakkan terutama untuk mereka yang miskin dan kekurangan sebab mereka tidak pernah menikmati kue pembangunan nasional nyaris sepanjang hayatnya. Keadilan tidak boleh tergadaikan oleh kekuasaan yang dzalim dan tiranik sebab akan membahayakan

masyarakat dan jelas-jelas akan makin menyengsarakan masyarakat.

Ketiga, Keberadaban, keberadaban atau keadaban merupakan nilai dasar yang harus dimiliki dalam berbangsa dan berpolitik sehingga tidak mengutamakan kekerasan dan tekanan-tekanan dengan teror dan fisik. Jika kita perhatikan politik belakangan maka yang terlintas dalam benak kita seakan-akan kita membenarkan terjadinya proses politik yang “BIADAB”, sebab sebagian politisi kita memang tampak sekali tidak pernah memiliki rasa malu. Politisi kita benar-benar rabun ayam. Politisi kita benar-benar mementingkan dirinya sendiri. Politisi kita benar-benar mempergunakan prinsip *aji mumpung*. Politisi kita benar-benar rakus dan tidak pernah mendengarkan hati nurani dalam menjalankan perpolitikan. Kepalsuan menjadi ritual keseharian di ruang dewan di Jakarta sampai daerah. Kebohongan menjadi doa setiap saat. Politisi kita lebih banyak berpijak pada kepalsuan dan kebohongan dengan mengemas penderitaan yang diterimanya selama menjadi politisi.

Oleh sebab itu, keadaban dan keberadaban harus menjadi pijakan dalam perpolitikan kita agar kita tidak benar-benar bangkrut dalam mengelola kebangsaan dan keindonesiaan. Jika politisi kita tidak segera sadar dan terus memanipulasi kebohongan-kebohongan dengan pecitraan-pencitraan di dalam media televisi, media cetak maupun open house maka tidak akan lama lagi bangsa ini benar-benar hancur martabatnya. Kehancuran martabat bangsa ini sudah mulai tampak dari tidak adanya teladan dari para politisi Negara ini. Apakah berasal dari partai berlabel Islam atukah partai yang sering disebut nasionalis semuanya menampakkan dirinya dalam kepalsuan yang dibungkus dengan kesengsaraan dengan fitnah, tidak dihiraukan dan kurang koordinasi public. Semuanya harus sudah ditinggalkan agar bangsa ini beradab.

Keempat, Persatuan, dan kesatuan negara harus dijaga keutuhannya agar tidak terhempas dan tercabik-cabik oleh kepentingan jangka pendek yang penuh dengan egoisme dan sentimen-sentimen etnisitas, keagamaan maupun kelompok politik. Sebagai Negara kepulauan continental dan maritime dengan pelbagai macam etnis, agama, kultur dan warga Negara Indonesia jelas menjadi Negara yang secara material dapat disebut kaya. Kekayaan tersebut akan hancur lebur dan hanya tinggal mimpi atau kenangan semata ketika tidak dikelola dengan benar. Keragaman yang ada di Indonesia tidak dapat hanya dikelola dengan menghadirkan pemaksaan-pemaksaan atas kelomok-kelompok berbagai macam agama, suku, etnis dan warga Negara dalam “pentas politik”. Hal yang lebih baik adalah bagaimana menghargai dan menempatkan kepelbagaian sebagai sumbu

terbesar dari keindonesiaan. Inilah yang tampak kurang dikerjakan oleh rezim politik Indonesia. Rezim politik tampak lebih memilih hal-hal yang sifatnya artificial dalam menghargai dan menempatkan keragaman demi kesatuan dan persatuan bangsa.

Nasib berbagai etnisitas dan agama-agama lokal adalah contoh terbaik bahwa Negara masih sangat minimal mengelola keragaman dalam makna yang sesungguhnya. Negara lebih tertarik pada urusan-urusan artifisial menempatkan keragaman dalam aktivitas politik partai dan pemanfaatan sebagai sumber capital melalui pariwisata. Hal ini harus dihentikan sebab akan mendistorsi kepentingan yang jauh lebih besar tentang menjaga dan merawat keragaman demi keindonesiaan yang sejati. Elit politik sudah semestinya menghentikan perpolitikan yang sifatnya pencitraan melalui aktifitas artifisial yang menjemukan bahkan membuat marah warga Negara.

Kelima, musyawarah untuk mufakat, mengutamakan dialog, negosiasi, kerja sama dan mediasi ketimbang cara-cara kekerasan yang cenderung tidak beradab untuk mencari alternatif penyelesaian masalah. Inilah prinsip bernegara yang sesungguhnya harus dikembangkan dalam proses politik Indonesia namun akhirnya nyaris mati total. Hal ini karena rezim politik lebih memilih perpolitikan dan proses politik yang dianggap demokrasi dengan pemahaman dan aktualisasi Pemilu Langsung dengan menggunakan sistem liberal demokrasi bukan substansial democracy. Liberal democracy adalah bentuk proses politik yang ditandai dengan terjadinya pemilu langsung dengan banyak partai politik namun minum fair play sebab disana terjadi manipulasi dan politik uang alias money politics yang dilakukan oleh aktor-aktor politik terhadap partisipan politik (alias rakyat pemilih).

Rezim politik memilih proses politik artificial alias demokrasi formalis dan procedural democracy yang diadopsi dari sistem demokrasi liberal ala Negara-negara yang telah makmur dan sejahtera rakyatnya. Sementara substansial demokrasi yang memiliki nilai-nilai dan prinsip substansial tidak diperhatikan oleh elit politik kita. Musyawarah mufakat, dialog dan negosiasi yang mengandaikan tidak mempergunakan kekerasan dan pemaksaan tidak berjalan dengan baik sebab elit politik seringkali memaksakan dan menggunakan cara-cara kekerasan untuk menggoalkan pendapatnya. Kasus pemekaran daerah dan penetapan undang-undang adalah bentuk paling nyata bahwa kekerasan politik di Indonesia masih terlalu sering terjadi sehingga yang terdapat di Indonesia sebenarnya adalah krisis demokrasi bukan demokrasi yang berkembang dengan

memadai kecuali artificial demokrasi.

Keenam, Kebebasan, kebebasan berkumpul, berserikat, berpendapat, bereskrpsi dan berorganisasi dilindungi oleh undang-undang dan dijamin keberlangsungannya. Secara artificial hal ini telah terjadi di Indonesia sebab saat ini siapa saja boleh berorganisasi bahkan mendirikan partai politik setiap saat sekalipun tidak jelas apa manfaatnya untuk menciptakan kesejahteraan rakyat. Partai politik berdiri karena kepentingan elit politik semata untuk mengeruk uang Negara dan untuk kepentingan personal dan kelompok saja bukan untuk kepentingan rakyat banyak. Oleh sebab itu sering kita dapatkan pendapat bahwa di Indonesia yang terjadi sebenarnya adalah demokrasi bablasan yakni demokrasi pendirian partai politik minus pemerataan kesejahteraan pada masyarakat.

Ketujuh, Kesejahteraan menjadi tujuan akhir dari praktek politik berbangsa dan bernegara. Tujuan dari pilar kebangsaan yang menunjuk pada kesejahteraan rakyat yang haryusnya menjadi praktek politik elit nyaris tidak terbangun sebab elit politik kita sebagaimana saya katakan adalah politisi rabun ayam yang hanya mementingkan dirinya sendiri dan partai bukan untuk kepentingan rakyat. Rakyat hanya dihadirkan saat pemilu legislative dan pemilu presiden untuk mendukung atau mendulang suara dan itupun dengan money politik. Jelaslah bahwa kesejahteraan untuk masyarakat masih jauh dari panggang dalam praktek politik Indonesia.

Kekerasan atas Nama Agama

Terjadinya kekerasan antara agama di Indonesia, dan di tempat lain tidak pernah berhenti pada analisis dan tindakan untuk mencegahnya lebih luas. Tetapi sebelum jauh membahas soal kekerasan atas nama agama, saya akan mengajukan beberapa pertanyaan yang akan memandu dalam tulisan ini nantinya sehingga posisi tulisan ini jelas adanya. Beberapa pertanyaan penting yang saya ajukan di sini adalah:

Uraian bagian ini akan Saya memulai dengan beberapa pertanyaan, seperti beberapa tertera disini: Mengapa orang bersedia melakukan aksi-aksi teror-kekerasan atas nama agama atau sebagai teroris? Apa alasan-alasan yang menjustifikasi aksi terorisme di Indonesia? Siapakah mereka para pelaku teror di muka bumi itu? Ternyata jawabannya dapat perorangan, kelompok maupun organisasi bahkan lembaga (individual atau negara).Dimanakah mereka

melakukan aksi teror? Yang saya sebutkan sebagai target sasaran teroris. Pekerjaan teroris dikerjakan di area mana, mengapa daerah tersebut yang menjadi sasaran, dengan alasan apa? Dan pertanyaan penting lainnya, sampai kapankah aksi-aksi terorisme akan berlangsung dalam sebuah negara? Dalam bahasa lain dapat dirumuskan untuk kepentingan apakah aksi-aksi teror dilakukan oleh individu, kelompok, dan negara?

Dari pertanyaan-pertanyaan tersebut diatas, ada beberapa asumsi yang dapat menjelaskan mengapa semua itu terjadi. Tentu saja dapat dikembangkan lebih banyak lagi dan sesuai dengan perspektif yang hendak disampaikan oleh para pengamat dan peneliti atau pun intelektual. Dalam konteks ini, para ahli memberikan penjelasan terdapat beberapa asumsi yang memungkinkan terjadinya kekerasan atas nama agama. Beberapa asumsi tersebut antara lain adalah sebagaimana dibawah ini:

Dengan perspektif sosial politik, ekonomi, dan psikologi dalam melihat adanya kekerasan atas nama agama atau bahkan terorisme di Indonesia ternyata hal tersebut dari segi actor atau kelompok pelaku adalah ada beberapa kelompok agama (Islam, Kristen, Hindu, Yahudi) melakukan aksi-aksi kekerasan terhadap pihak lain dan sekaligus sebagian membenarkan perilaku kekerasan tersebut. Para actor pelaku kekerasan datang dari pelbagai kelompok yang memiliki alasan masing-masing dari alasan teologis sampai alasan sosial bahkan mungkin juga alasan pragmatis karena tidak memiliki dasar argument yang memadai tentang perbuatan yang dikerjakan tentang kekerasan.

Terdapat banyak yang menyebabkan kekerasan antara agama di Indonesia. Secara sederhana dapat dikatakan disini ada faktor-faktor yang menjadi penyebab atas terjadinya terorisme di sebuah negara dilalukan oleh sekelompok orang. Faktor-faktor tersebut adalah faktor politik, ekonomi, psikomagic dan budaya (agama). Bisa benar atau pun bisa salah tetapi dasar legitimasi seperti itu sering muncul dipermukaan ketika seseorang mengamati tindakan kekerasan atas nama agama di Indonesia bahkan di luar negeri. Dasar pijakannya beragam namun ujungnya satu saja yakni kekerasan atas nama agama.

Siapakah pelaku terorisme. Setelah diselidiki ternyata para perilaku terorisme karena ada sesuatu yang “dibela” dibelakangnya, apakah agama, perlakuan tidak adil, diskriminatif, peminggiran politik, peminggiran budaya. Mereka merasa memiliki dasar ideology yang dibela sebab dalam kenyataan yang mereka lihat adalah adanya perbagai macam ketidakadilan, kesengsaraan, kesesatan dan pelanggaran yang dilakukan oleh kelompok tertentu atas kelompok

lainnya sehingga mereka melawan atas nama orang lain. Mereka para teroris menggunakan istilah “political representative” sehingga membenarkan apa yang dilakukan bahwa pihak lain tidak merasa diwakili merupakan persoalan lain yang jauh dipikirkan oleh para pelaku kekerasan atas nama agama dan atas nama masyarakat.

Alasan dasar keyakinan akan adanya dalil/teks (pemahaman) atas agama yang membenarkan perilaku teroris dilakukan merupakan hal yang sampai saat ini masih berlangsung dalam proses kekerasan agama yang terjadi di muka bumi. Pendasaran atas teks suci keagamaan merupakan pendasaran yang cukup meyakinkan yang dilakukan oleh para pelaku terorisme keagamaan. Benar bahwa terdapat multi tafsir atas teks keagamaan namun yang dipergunakan oleh para pelaku terosisme dan kekerasan agama adalah pemahaman yang mendukung kekerasan diperbolehkan untuk dilakukan atas orang lain sebagai bentuk membela agama bahkan membela Tuhan atas nama teks suci.

Mendasarkan pada beberapa asumsi diatas maka kita menjadi jelas bahwa dalam perbuatan kekerasan atas nama agama terdapat beberapa penyebab yang mendasarinya. Sangat banyak kelompok menafsirkan penyebab terjadinya kekerasan atas nama agama dan sebagian lagi membenarkan kekerasan atas nama agama yang sampai saat ini terus berlangsung di Indonesia dan di Negara-negara lain. Persoalannya menjadi semakin keras dan rmit ketika tidak mendapatkan titik temu untuk melakukan eliminasi atas kekerasan atas nama agama.

Jika kita perhatikan terjadinya kekerasan atas nama agama, para ahli dalam hal sosiologi agama, politik maupun ilmu sosial lainnya memberikan penjelasan sekurang-kurangnya terdapat beberapa penyebab mengapa orang bersedia melakukan tindakan kekerasan atas nama agama, sekalipun sebagian ahli agama melarangnya. Beberapa penyebab seperti yang akan saya kemukakan disini adalah penyebab yang sudah lazim dipahami oleh masyarakat dan para akademisi atau intelektual, tetapi tidak mengapa untuk mengulang penjelasan para ahli tersebut saya akan kemukakan dengan ringkas.

Persoalan pemahaman keagamaan, karena adanya keyakinan akan teks suci yang mengajarkan tentang terorisme dari kata jihad. Adalah bagian penting dari kekerasan agama yang dilakukan. Selain itu juga adanya pemahaman tentang ketidakadilan politik, ekonomi dan hukum yang berjalan dalam sebuah negara, oleh sebuah rezim politik dan partai tertentu. Selain juga buruknya dalam hal hukum sehingga menimbulkan apa yang kita sebut sebagai ketidakadilan

hukum, penegakan hukum yang tidak berjalan dengan maksimum, sehingga menumbuhkan kejengkelan dalam perkara hukum yang ada dalam sebuah negara. Inilah hal yang sangat penting dipikirkan agar kekerasan atas nama agama tidak terulang.

Persoalan pendidikan yang lebih menekankan pada aspek ajaran kekerasan dari agama, termasuk pendidikan yang lebih menekankan aspek indoktrinasi, tidak memberikan ruang diskusi tentang suatu masalah. Adalah masalah lain lagi yang sangat mungkin mendorong terjadinya radikalisme karena kebebalaan perspektif pendidikan agama. Oleh sebab itu harus dipikirkan kembali pendidikan agama yang bersifat transformatif dan pembebasan pada umat manusia. Pendidikan agama tidak hanya mengajarkan persoalan jihad dalam makna kekerasan atau perang tetapi jihad dalam makna yang luas seperti memberantas kemiskinan, memberantas mafia hukum, memberantas money politik dan partai yang buruk adalah jihad yang sesungguhnya harus dilakukan.

Untuk sekedar memberikan fakta lapangan, perhatikan data Kekerasan atas Nama Agama demikian banyak terjadi semasa tahun 2009-2013 tidak kurang dari 56 kasus, seperti dilaporkan oleh Setara Institute dan CRCS UGM dalam laporan tahunannya. Perhatikan data kekerasan atas nama agama yang terjadi di Indonesia, sebagai sebuah Negara yang tidak berdasarkan agama tetapi nilai-nilai agama tetap menjaid bagian dari praktek politik kenegaraan. Data dibawah ini akan memberikan kengerian tersendiri pada setiap umat beragama yang memiliki nurani dan kemanusiaan, sebab agama sangat melarang adanya tindak kekerasan termasuk membernagus dan merusak tempat-tempat ibadah apalagi membunuh nyawa manusia tanpa sebuah peristiwa peperangan yang alasannya jelas-jelas pengusiran atas nama agama. Perhatikan data dibawah ini betapa mengerikannya.

Kasus Kekerasan Agama, 2009-2013

No	Daerah /Provinsi	Jumlah Kasus
1	Sulawesi Tengah	48
2	Jawa barat	45
3	Jakarta	42
4	Jawa Timur	35
5	Maluku	34
6	Jawa Tengah	12
7	Maluku Utara	12
8	Bali	9
9	NTB	9
10	Sulawesi Selatan	9

Selain dari data diatas, kita juga dapat memperhatikan beberapa kasus kekerasan atas nama agama yang dapat kita katakan sebagai bentuk pelanggaran HAM dalam bidang agama di Indonesia seperti dilaporkan oleh CRCS UGM, Setara Institute, The Wahid Institute, maupun Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP) sebagai berikut.

Survei *The Wahid Institute* Nopember 2012 menyebutkan terdapat 193 kasus pelanggaran atas kebebasan beragama yang dilakukan dengan bentuk bentuk kekerasan, pemaksaan dan pelanggaran. Sementara itu, *Setara Institute* tahun 2012 menyebutkan terdapat 103 kasus pelanggaran kebebasan beragama dengan berbagai ancaman, perusakan, kekerasan bahkan kehilangan nyawa.

Hal yang juga menarik survey LSI dan *Yayasan DENY JA* menyebutkan tahun 2012, masyarakat kehilangan kepercayaan dan kepuasan terhadap lembaga Negara demikian rendah. Ketidakpuasan masyarakat atas Lembaga Kepresidenan mencapai 62,7%, ketidakpuasan terhadap Polisi 64,7 % dan ketidakpuasan terhadap partai politik 58,1%. Rendahnya kepuasan masyarakat atas tiga lembaga Negara disebabkan kerja lambat, terkesan apatis, dan membiarkan dalam pelbagai kasus pelanggaran HAM kebebasan beragama di Indonesia.

Sementara itu mendasarkan pada laporan tahunan kebebasan beragama dan berkeyakinan *The Wahid Institute 2013* menyatakan bahwa selama Januari sampai Desember 2013, jumlah pelanggaran atau intoleransi keyakinan beragama berjumlah 245 peristiwa. Terdiri dari 106 peristiwa (43%) yang melibatkan aktor negara dan 139 peristiwa (57%) oleh aktor non-negara. Sementara total jumlah tindakan kekerasan dan intoleransi mencapai 280, dimana 121 tindakan (43%) dilakukan aktor negara dan 159 tindakan (57%) oleh aktor non negara. (*The Wahid Institute Januari 2014*)

Imparsial mencatat, terjadi 24 kasus penutupan gereja sepanjang 2005. Pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan lainnya, selama 2005 sebanyak 12 kasus. Bentuknya mulai dari penyesatan, penangkapan, hingga pelanggaran beribadah. Selanjutnya, *Setara Institute* (2007), mencatat bahwa di sepanjang 2007 telah terjadi 135 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama berkeyakinan. Sementara itu, laporan PGI dan KWI, sejak 2004–2007, terjadi 108 kasus penutupan, penyerangan, dan perusakan gereja.

Pada tahun 2009, dalam laporan tentang kebebasan beragama yang dirilis *The Wahid Institute* (2009), mencatat bahwa sepanjang tahun 2009, terjadi 35 pelanggaran kebebasan beragama, 93 tindakan intoleransi. Aparat kepolisian

adalah pelaku terbanyak tindakan pelanggaran, sedang ormas keagamaan pelaku terbanyak tindakan intoleransi. Laporan ini juga menyuguhkan banyaknya bermunculan peraturan yang dinilai diskriminatif. Setidaknya, ada enam perda bernuansa agama: Qanun Jinayah di Aceh, Perda Zakat di Bekasi, Perda Pelarangan Pelacuran di Jombang, Perda Pendidikan al-Quran di Kalimantan Selatan, Perda Pengelolaan Zakat di Batam, dan Perda Pengelolaan Zakat di Mamuju. Walikota Palembang, juga meneken surat bernomor 177 Tahun 2009, tentang Kewajiban Membayar Zakat bagi PNS di Kota Palembang.

Pada tahun 2010, *The Wahid Institute* kembali merilis laporannya. Hasilnya menyedihkan. Kasus pelanggaran naik; dari 35 kasus, menjadi 63 kasus pelanggaran. Sedang kasus intoleransi; dari 93 kasus, menjadi 133 kasus, atau naik 30 persen. Salah satu faktornya, menurut analisis *The Wahid Institute* adalah adanya pembiaran yang dilakukan negara.

Hal senada, juga terlihat dalam laporan yang dirilis *Setara Institute* (2010). Sepanjang tahun 2010, terjadi 216 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan, yang mengandung 286 bentuk tindakan, yang menyebar di 20 propinsi. Dari 286, 103 tindakan, dilakukan oleh negara yang melibatkan para penyelenggara negara sebagai aktor. Institusi negara yang paling banyak melakukan pelanggaran adalah kepolisian dengan 56 tindakan. Selanjutnya Bupati/Walikota, Camat, Satpol PP, Pengadilan, Kementerian Agama, TNI, Menteri Agama, dan selebihnya, institusi-institusi lainnya.

Selain itu, riset yang juga dilakukan oleh *Setara Institute*, pada rentang 20 Oktober-10 November 2010, terhadap 1.200 responden, juga menunjukkan adanya *trend* peningkatan pemahaman anti toleransi. Survei yang mengambil responden warga Jakarta, Bogor, Depok, Tangerang, dan Bekasi (Jabodetabek) ini menyebut, (49,5 persen) responden tidak menyetujui adanya rumah ibadah bagi penganut agama yang berbeda dari agama yang dianutnya. Sedangkan (45 persen) lainnya, dapat menerima keberadaan rumah ibadah agama lain, dan sisanya tidak menjawab (*Setara Institute*; 2010, 11).

Pada tahun 2011, ICRP mencatat bahwa ternyata aksi-aksi kekerasan dan diskriminasi yang dilakukan kelompok keagamaan tertentu, ternyata tak menurun. Aksi paling brutal menimpa jemaat Ahmadiyah di Cikeusik, pada 6 Februari 2011. Tiga orang tewas dengan cara biadab. Kasus ini, tragisnya, menyulut desakan pembubaran dan keputusan kepala daerah untuk melarang aktivitas Ahmadiyah. Sejumlah kebijakan muncul di Jawa Timur, Pandeglang, Jawa Barat, Depok, dan sejumlah wilayah lain.

Selain itu, hasil survei Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP), Oktober 2010-Januari 2011, menyebutkan bahwa ternyata ada persoalan paling mendasar pada level kultural bangsa ini. Yakni, berkembangnya pemahaman radikal dan anti toleransi, yang sudah masuk ke ruang pendidikan. Dari 100 SMP serta SMA umum di Jakarta dan sekitarnya, dari 993 siswa yang disurvei, sekitar (48,9 persen) menyatakan setuju atau sangat setuju terhadap aksi kekerasan atas nama agama dan moral. Sisanya, (51,1 persen) menyatakan kurang setuju atau sangat tak setuju. Di antara 590 guru agama yang menjadi responden, (28,2 persen) menyatakan setuju atau sangat setuju atas aksi-aksi kekerasan berbaju agama. (Tempo 2011).

Di samping itu, persoalan yang tak kalah penting adalah soal peran media dalam advokasi penguatan toleransi di media massa. Tantangan bias toleransi dalam meliput isu-isu keagamaan relatif masih menuai soal. Hasil riset *The International Journal of Press* dan Yayasan Pantau (2010), bertajuk “Misi Jurnalisme Indonesia: Demokrasi yang Seimbang, Pembangunan, dan Nilai-Nilai Islam”, menunjukkan problem ini. (vhrmedia.com:2010).

Pada tahun 2012, hasil survei yang dilakukan oleh Yayasan Denny JA dan LSI Community (MI: 2012), menunjukkan bahwa *trend* intoleransi masyarakat Indonesia terus meningkat. Masyarakat merasa semakin tak nyaman akan keberadaan orang lain yang berbeda identitas (berbeda agama, maupun berbeda aliran dalam satu agama) di sekitarnya. Di tahun 2005, mereka yang keberatan hidup berdampingan dengan yang berbeda agama mencakup 6,9% dan mengalami kenaikan menjadi 15% pada tahun 2012. Sedangkan mereka yang keberatan untuk hidup berdampingan dengan orang berbeda aliran (Syiah) sebesar 26,7% pada tahun 2005, kemudian naik menjadi 41,8% pada tahun 2012. Publik yang keberatan untuk hidup berdampingan dengan yang berbeda identitas tersebut, mayoritas adalah mereka yang berpendidikan dan berpenghasilan rendah (SMA ke bawah), yakni sekitar (67,8%) keberatan untuk bertetangga dengan yang berbeda agama dan (61,2%) keberatan untuk bertetangga dengan orang Syiah. Sedangkan mereka yang berpendidikan tinggi (SMA ke atas), (32,2%) tak nyaman bertetangga dengan yang berbeda agama, dan (38,8%) keberatan untuk bertetangga dengan orang Syiah.

Fakta-fakta di atas, setidaknya menunjukkan bahwa sikap toleransi dan kesadaran akan keberagaman di Indonesia masih menjadi tantangan besar. Keberagaman yang harusnya menjadi modal sosial yang luar biasa bagi bangsa Indonesia, ternyata berbuah kerentanan konflik, anti-dialog, dan penyingkiran. Jika

persoalan tersebut tak segera diantisipasi, maka eksistensi NKRI akan menjadi taruhannya.

Berdasarkan atas fakta yang lapangan yang disampaikan *The Wahid Institute* diatas terdapat pertanyaan fundamental yang harus dijawab oleh setiap warga Negara yang mengaku memiliki keyakinan keagamaan. Hal apakah yang menyebabkan perilaku kekerasan dan tindakan melanggar undang-undang dasar terkait kebebasan beragama terus berlangsung? Bukankah kebebasan menganut keyakinan keagamaan merupakan hak asasi yang tidak dapat tergantikan di Indonesia?

Hal yang paling krusial jika kita mendasarkan pada fakta lapangan yang ditemukan *The Wahid Institute* perilaku pelanggaran dan tindakan kekerasan atas mereka yang beragama dilakukan oleh aktor yang bernama Negara, bukan sekedar warga Negara. Padahal kita mengetahui bahwa Negara seharusnya berperan menjadi penjamin dan pengayom kebebasan berkeyakinan di dalam menganut suatu keyakinan keagamaan dan mengerjakan ibadah penganut agama sesuai keyakinannya.

Masalah Sektarianisme Intern dan Antaragama

Di Indonesia, merupakan Negara yang secara agama multi religious, baik internal (Islam terdapat berbagai mazhab), sedangkan secara eksternal kita mengenal enam “agama resmi” Negara, yakni Kristen, Katolik, Islam, Hindu, Budha dan Konghucu. Sementara agama-agama non resmi seperti agama-agama suku dan keyakinan-keyakinan local seperti Kaharingan di Kalimantan, Sunda Wiwitan di Cirebon, Parmalin di Sumatra, Wetu Telu di Lombok tidak diakui sebagai agama. Bersama-sama dengan Penganut Pengasih, Sapto Dharmo, dan lainnya di Jawa dikenal dengan sebutan penganut penghayat kepada Tuhan yang Maha Esa dan bagian dari kebudayaan. Padahal betapa banyaknya yang tidak masuk dalam ranah “agama resmi” Negara jika berdasarkan UU PNPS tahun 1965 yang hanya mengakui enam agama resmi saja: Kristen, Katolik, Islam, Hindu, Budha dan Konghucu, diluar enam tidak termasuk agama atau aliran yang sah di Indonesia. Di Indonesia sendiri seperti dalam PNPS (Peraturan Negara dan Pejabat Sipil) tahun 1965 mengatakan bahwa agama yang diakui di Indonesia hanya ada lima yakni Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Islam. (*Hikmat Budiman, Masyarakat Multikultur: Kebebasan dan Kewarganegaraan, Tifa Foundation dan Yayasan Interseksi, 2007*)

Beberapa persoalan isu intern dan antaragama (sektarianisme) yang menjadi krusial untuk kita bicarakan dalam hubungannya dengan beberapa perilaku dan tindakan kekerasan antaragama di Indonesia sebagaimana dibawah ini merupakan hal sangat penting dalam menegakkan hak asasi manusia sebagaimana pernah dilakukan oleh para penegak HAM di Indonesia, seperti dr. Yap Thian Hiem; Todung Mulya Lubis, Adnan Buyung Nasution, Nurcholish Madjid, Munawir Sajdzali, Baharuddin Lopa, Soetandjo Wignjosoebroto, Abdurrahman Wahid, dan Ahmad Syafii Maarif sebagai contohnya.

Mereka itulah beberapa tokoh yang tidak pernah berhenti menyuarakan agar di Indonesia pelanggaran-pelanggaran HAM terutama terkait dengan kekerasan atas nama agama (sektarianisme agama) dihentikan sebab agama dimanapun dan kapanpun sebenarnya tidak pernah mengajarkan untuk melakukan kekerasan terhadap umat agama lain, hanya karena berbeda paham dan keyakinan. Banyak warga negara yang tidak bersedia menerima perbedaan agama karena keyakinan dan paham yang dianut sehingga menyebabkan kekerasan atas nama agama senantiasa terjadi di Indonesia, sehingga pernah menempatkan Indonesia menjadi “juara dunia” dalam hal kekerasan atas nama agama seperti dikemukakan Th. Sumartana karena sejak tahun 1965-1998 kekerasan atas nama agama mencapai lebih dari 340 kasus. (*Periksa laporan kekerasan perusakan rumah Ibadah di Indonesia, FFKS, 1999*)

Soal Dasar negara Pancasila adalah isu yang sampai sekarang dipersoalkan sebab dikatakan oleh sebagian kelompok agama di Indonesia terutama Islam, bahwa Pancasila bukan dasar Negara yang cocok untuk Indonesia, sebab Pancasila hanya hasil kompromi politik umat Islam atas umat lain. Pancasila hendak diganti dengan dasar islam oleh sebagian kecil kelompok Islam Indonesia. Hal ini saya kira memang harus dicegah sebab sebagaimana kita ketahui Indonesia bukanlah Negara Islam atau Negara agama. Indonesia adalah Negara masyarakat beragama.

Persoalan pendirian rumah ibadah (gereja khususnya) merupakan kasus yang terjadi di berbagai tempat harus dipikirkan oleh kekuasaan dan umat beragama. Terdapat kesalahan politik berhubungan dengan rumah ibadah khususnya gereja. Ketika umat Kristen hendak mendirikan gereja sebagian umat Islam marah dan menolaknya malahan ada yang membakarnya. Hal ini salah satu penyebabnya adalah umat Islam tidak mengetahui perlunya mendirikan gereja yang banyak oleh umat Kristen dan seandainya didirikan mungkin tidak perlu terlalu megah apalagi jika disitu umat Islamnya miskin alias *kere*. Hal ini akan

membakar kecemburuan sosial antara orang Islam dan Kristen. Bahwa kaya dan miskin adalah hasil usaha tetapi juga akses politik serta ekonomi senantiasa mengiringi di belakangnya. Oleh sebab itu yang perlu dipikirkan adalah bagaimana antar umat saling hidup berdampingan tanpa kecemburuan dan kekerasan. Mendirikan gereja sebenarnya tidak masalah asalkan disetujui dan tidak menumbuhkan persoalan baru diantara mereka. Harus ada pemahaman yang dalam tentang gereja itu apa maknanya dan mengapa banyak harus dijelaskan pada umat Islam.

Inilah persoalan lain yang juga sering kali sangat serius. Kawin antaragama merupakan isu sangat penting yang muncul dalam sepuluh tahun terakhir bahkan selama dua puluh tahun terakhir. Sebab kawin antara agama identik dengan pindah agama. Padahal tidak selalu demikian sebab soal kawin agama tidak harus berpindah agama. Hanya saja dikalangan muslim kawin antar agama antara Islam dengan Kristen masih dianggap hal yang dilarang kitab suci karena dianggap kawin dengan kaum yang tidak sah sehingga dilarang. Namun sekarang sebagian intelektual muslim tidak lagi memandang kawin antar agama dalam perspektif teologis tetapi sosiologis dan psikologis selain kultural.

Persoalan lain yang hemat saya sangat serius yakni soal isu pindah agama (konversi agama). Khususnya dalam tradisi Islam, soal pindah agama dianggap sebagai kafir dan murtad (tidak lagi beriman) sehingga akan banyak argument diajukan di sana untuk menentang pindah agama dan menghentikan orang untuk pindah agama. Pemilihan agama dalam islam sekalipun dipersilahkan oleh kitab suci tetapi dalam prakteknya tidak demikian. Pindah agama dilarang keras tetapi kalau dari awal pada agama yang bukan Islam tidak dipersoalkan. Inilah yang menurut saya menjadi problem agama-agama misi yang kadang mencari pengikut dengan dakwah atau penyebaran di masyarakat yang beragam. Tidak mungkin umat Islam hanya berdakwah dikalangan umat Islam dan sebaliknya Kristen, mereka sama-sama agama misionaris maka menyebarkan kepada masyarakat adalah hal yang sebenarnya wajar.

Isu tentang toleransi serta sektarianisme seringkali dikaitkan secara langsung dengan isu pluralisme. Toleransi yang berlebihan jika ada istilah toleransi berlebihan (sebab saya sering mendengar istilah ini di kalangan sebagian umat Islam tentu saja) adalah istilah yang sangat krusial diantara umat islam sebab senantiasa dihubungkan dengan isu yang sekarang menjadi penting dalam sebuah masyarakat modern yang multi agama dan etnis. Pluralisme inilah isu sangat sentral belakangan apalagi Majelis Ulama Indonesia memahami

Pluralisme adalah relativisme alias meniadakan keragaman dan keunikan agama-agama. Bahkan dalam pandangan MUI agama-agama itu dianggap sama oleh para pejuang pluralisme padahal tidak demikian sama sekali. Pluralisme bahkan sebuah gagasan dan praktek penghargaan yang hebat tentang keragaman agama yang ada di muka bumi. Pluralisme sebenarnya menurut hemat saya adalah prinsip agamaku adalah agamaku dan agama mu adalah agama mu. Tidak ada campur aduk disana secara pasti sebab masing-masing agama memang memiliki keunikan dan perbedaannya.

Penutup

Sebagai akhir dari tulisan saya ini, sebagai penghormatan atas para penegak HAM di Indonesia, seperti Yap Thiam Hiem, Todung Mulya Lubis, Adnan Buyung Nasution, Nurcholish Madjid, Munawir Sadzali, Baharuddin Lopa, Soetandjo Wignjosobroto, Abdurrahman Wahid, dan Ahmad Syafii Maarif sebagai contohnya, sebagai tokoh yang membela ketertindasan, membela keterbukaan, membela nasionalisme Indonesia, dan membela politik yang beradab, saya akan kemukakan beberapa catatan akhir. Hemat saya sebagai sebuah negara yang multi etnis, multi kultur, multi agama, multi kelas sosial, maka akan gagal dalam membangun kebangsaan yang majemuk dalam negara kesatuan jika:

1. Jika muncul dan terus mengembangkan pandangan yang miopik egosentrisme dan elitisme kelompok yang cenderung parokial dan chauvis dalam perilaku atas orang lain
2. Bergesernya keragaman menjadi polarisasi yang mengarah pada perpecahan antar kelompok dalam masyarakat
3. Munculnya sifat-sifat dan sikap otoriter dalam berpolitik (berorganisasi) yang cenderung melanggengkan politik keturunan, oligarkis, dan neo-feodalisme yang mengarah pada “politik dinasti”
4. Munculnya praktek-praktek politik yang kooptatif dan represif atas warga negara. Warga negara mendapatkan kooptasi dan tekanan-tekanan politik dari kekuasaan secara perlahan-lahan namun pasti dan terus menerus.
5. Menguatnya prasangka-prasangka primordial dan sektarian oleh warga negara, sehingga memunculkan kecenderungan menumbuhkan politik sektarian dengan meloloskan dan mengusung perda-perda yang sektarian,

dan melakukan diskriminasi atas kelompok dan komunitas dalam masyarakat.

Disitulah hemat saya ada banyak pekerjaan rumah yang sangat berat pada bangsa ini sebagai bangsa yang *given* multi etnis, agama, suku dan warga Negara. Ketidakadilan masih berlangsung, diskriminasi politik, ekonomi, agama, minoritas terus berlangsung sehingga masih membutuhkan kerja keras membelanya. Jika kita tidak memiliki stamina yang panjang maka perjuangan menegakkan nilai-nilai luhur dan beradab sebagaimana dilakukan para pembela HAM dan aktivis antariman akan berhenti di tengah jalan. Namun kita tidak boleh pesimis sebab kita merupakan orang yang memiliki keyakinan akan perubahan. Kita harus meletakkan harapan perubahan di Indonesia untuk masa depan yang jauh lebih adil, baik dan beradab.

Perjuangan menuju keadaban demokrasi, perjuangan membela yang susah dan miskin, dan terbelakang adalah tugas semua orang yang jauh lebih sejahtera. Membela yang tertindas adalah kewajiban mereka yang merdeka. Membela yang *kere* adalah tugas dan kewajiban Negara selain warga Negara yang sejahtera. Agama-agama harus didorong menuju pembelaan atas kaum miskin yang tersingkir, agama harus membela yang terbelakang, agama harus membela yang terdiskriminasi dari pelbagai macam tirani politik, ekonomi dan kultur. Agama harus menjadi agen yang sungguh-sungguh memberikan perlindungan pada yang lemah bukan memberikan dukungan para elit politik yang curang dan diskriminatif. Agama harus dibebaskan dari kepentingan-kepentingan kelompok yang akan menumbuhkan kekerasan dan sektarianisme yang membelenggu masyarakat. Agama harus dihadirkan untuk membela rakyat yang melarat dan terdiskriminasi bukan membela para raja dan penguasa. Inilah agama yang hemat saya transformatif dan akan bermanfaat untuk dunia.

Semua tindakan kebencian, teror dan perusakan harus mendapatkan perhatian serius dari aparat Negara yang dinilai oleh publik lemah bahkan sebagai *failed state*, sehingga publik tidak mendapatkan kepuasan atas pelayanan yang dilakukan selama ini. Semoga Tahun 2016 ini dan lima tahun mendatang menjadi tahun yang lebih baik untuk kehidupan keagamaan di Indonesia. Kita tahu umat Islam adalah mayoritas mencapai 88,18 % dari total penduduk Indonesia 237.641.326 (BPS, 2010). Secara berurutan penganut Kristen : 16,5 juta/6,96%; 6,9 juta/2,4 % Katolik; 4 jt/1,69 % Hindu; 1,7 jt/0,72% Budha, 0,11 jt/0,05% Konghudu dan lainnya 0,13 %. Sekarang diperkirakan mencapai 240 juta, dengan etnis Jawa paling dominan 207 juta, tetapi tidak berarti umat

lain tidak penting artinya di Indonesia, sebab makna keragaman (multi agama dan multi etnis) inilah yang membuat Indonesia itu kaya dan seharusnya hebat. (Periksa sensus penduduk BPS tahun 2010)

Kepada para penerima Maarif Award juga saya sampaikan selamat, semoga gagasan Anda semua akan turut serta menyemaikan perdamaian dan keagamaan yang santun, sopan, hormat pada sesama penganut agama serta beragama secara dewasa dan cerdas. Bukan beragama dalam pikiran yang cethek dan pendek, sehingga gampang mengkafirkan mereka yang berbeda.



Daftar Pustaka

- Abdullah Irwan, *Berpihak Pada Manusia: Paradigma Nasional Pembangunan Indonesia*, TICI, 2010
- Budiardjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Gramedia, 2001
- Budi Hardiman, Franky, *Demokrasi Deliberatif*, Kanisius, 2006
- Gaffar, Afan, *Politik Indonesia*, Pustaka Pelajar, 1997
- John Stroery, (ed), *Religion, Civil Society, and Globalization*, Universiteit van Amsterdam, Netherland, 2012.
- Kusumohamidjojo, Budiono, (ed) *Pendidikan Wawasan Kebangsaan*, Grasindo, 1994
- Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*, Mizan, 2009
- Budiman, Hikmat, *Kewargaan Multikultural dan Dilema Kebangsaan*, 2007, yayasan Interseksi-Tifa Jakarta.
- Budiman, Hikmat, Masyarakat Multikultur: Kebebasan dan Kewarganegaraan*, Tifa Foundation dan Yayasan Interseksi, 2007)
- Budi Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* 4, 2006: 2967-9
- Latif, Yudi, *Negara Paripurna*, Gramedia, Jakarta 2012

Latif, Yudi, *Mata Air Keteladanan*, Mizan, 2014

Zuly Qodir, (ed), *Muhammadiyah dan Civil Society, Pascasarjana UMY*, 2015

Zuly Qodir, *Radikalisme Agama di Indonesia, Pustaka pelajar* 2014

KEKERASAN DAN PENGUSIRAN ATAS NAMA AGAMA PASCA REJIM ORDE BARU: STUDI KASUS KONFLIK SYIAH SAMPANG

Wahyudi Akmaliah

Abstrak¹

Dengan mengangkat konflik Syiah Sampang sebagai studi kasus, artikel ini mencoba menguatkan argumen yang sudah ditulis oleh beberapa sarjana lain mengenai semakin menguatnya intensitas kekerasan agama pasca rejim Orde Baru. Ada dua pertanyaan yang ingin dijawab dalam artikel ini, yaitu bagaimana konflik di Sampang, Madura, bisa terjadi? Dampak apa yang diakibatkan oleh konflik tersebut kepada komunitas Syiah di Sampang. Selain mulai munculnya benih-benih ketegangan saat rejim Orde Baru berkuasa, yaitu ketidaksetujuan Kiai Karar kepada Kiai Makmun, yang menyekolahkan anak-anaknya ke pondok pesantren YAPI, kehadiran Tajul Muluk sebagai sosok pembaharu di Sampang telah menggerus sumber penghasilan para elit kampung di Sampang. Dua hal tersebut kemudian mengakibatkan terusirnya komunitas Syiah di Sampang dari rumah mereka menuju GOR Sampang dan dari GOR tersebut menuju Rusunawa Sidoarjo sebagai pengungsi internal hingga 4 tahun ini. Artikel ini berargumen bahwa situasi lokal yang didukung dengan adanya otonomi daerah yang memungkinkan setiap pemangku kebijakan di daerah untuk mengatur otoritas geografisnya sendiri dan adanya ketegangan internasional antara Sunni dan Syiah di Timur Tengah menjadi penyebab kuat mengapa konflik lokal ini bisa berdampak secara nasional yang memunculkan sikap anti Syiah akhir-akhir ini.

¹ Tulisan ini adalah bagian dari riset Unggulan Ketahanan Sosial IPSK (Ilmu Pengetahuan Sosial-Kemanusiaan) LIPI, yang dikordinatori Dr. Cahyo Pamungkas. Saya mengucapkan terimakasih kepada Ustadz Tajul Muluk dan Ustadz Ikliil Al-Mina dan seluruh pengungsi internal di Rusunawa Sidoarjo atas waktunya untuk berbagi informasi terkait dengan persoalan yang mereka hadapi.

Kata kunci: Konflik, Syiah, Sunni, Sampang, Pengungsi Internal, dan Madura

Pengantar

Pertanyaan yang selalu muncul dalam publik Indonesia terkait dengan konflik yang mengatasnamakan agama, khususnya tindakan kekerasan dan pengusiran yang dialami oleh komunitas Syiah Sampang dan Ahmadiyah Lombok, adalah mengapa hal tersebut bisa terjadi, khususnya pasca rejim Orde Baru? Meskipun ada upaya gerakan untuk mendorong bahwa Syiah dan Ahmadiyah adalah kelompok Islam yang sudah keluar dari Islam (*deviant*), kekerasan atas nama agama sangat jarang dalam rezim Orde Baru (Formichi, 2014a; Formichi, 2014b; Burhani, 2014). Hal ini disebabkan oleh dua hal. *Pertama*, kuatnya rezim otoriter Orde Baru yang memungkinkan dalam melarang dan meredam setiap gerakan yang dianggap mengganggu ketertiban sosial. Jika ada gerakan resistensi terhadap kebijakan yang dianggap mengganggu stabilitas nasional, militer sebagai aparat pemerintah akan menindaknya. Dua peristiwa kekerasan, Tanjung Priok (1984) dan Talang Sari (1989), yang mengakibatkan 200-300-an orang terbunuh dan puluhan di antara mereka masuk penjara, adalah contoh akibat dari kelompok-kelompok Islam yang menentang kebijakan rezim Orde Baru (Akmaliah, 2009, 2014a). *Kedua*, pasca rezim baru dengan adanya transisi demokrasi menciptakan kekosongan kekuasaan yang memberikan peluang bagi pelbagai kelompok keagamaan untuk menawarkan dan menyokong ideologi mereka. Dengan demikian, Indonesia pasca Orde Baru menjadi arena kontestasi publik pertarungan ideologi dalam memperjuangkan ideologi dan kekuasaan mereka untuk saling mendominasi satu dengan yang lainnya (Akmaliah, 2014b: 358-359). Kondisi keterbukaan ini kemudian menciptakan kelompok-kelompok keagamaan Islam yang dahulu direpresi oleh rezim Orde Baru untuk mengekspresikan identitas dan gagasannya secara lebih tegas di ruang publik. Di satu sisi, kondisi keterbukaan ini dikuatkan dengan adanya sistem desentralisasi. Sisi negatifnya dalam sistem tersebut adalah munculnya korupsi di beberapa daerah dan beberapa kasus. Salah satunya dari kasus tersebut yaitu adanya otoritas pemerintah daerah, yang didukung oleh ormas-ormas lokal, dalam mempraktikkan tindakan diskriminasi kepada kelompok-kelompok, baik keagamaan, sosial, etnik, dan ideologi, yang dianggap berbeda (Heryanto, 2014: 208; Salim, Kailani, & Azekiyah, 2011: 10).

Bertolak dari penjelasan di atas, tulisan ini mengangkat kekerasan atas nama agama dengan menjadikan konflik Sampang sebagai studi kasus. Di sini, ada dua pertanyaan yang ingin dijawab; bagaimana konflik di Sampang bisa terjadi?

Dampak apa yang diakibatkan oleh konflik tersebut kepada komunitas Syiah di Sampang? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, tulisan ini menjelaskan dua hal. Pertama, memaparkan akar konflik yang terjadi di Sampang dengan memfokuskan tiga hal yang saling terkait. Kedua, saya menggambarkan proses pengusiran mereka dari GOR Sampang yang tragis dengan menggunakan sumber dari media massa, khususnya *Kompas*. Disebut tragis, karena atas dalih *istighosah* (doa bersama), para kiai dan ulama di Madura yang tergabung dalam kelompok Bassara dan ribuan massa mengusir mereka secara paksa agar pindah dari GOR tersebut. Diusirnya mereka dari Sampang bukan hanya kehilangan tanah dan barang-barang mereka, melainkan tercerabutnya kebudayaan mereka sebagai bagian dari Madura yang memiliki ikatan dengan tanah leluhur mereka. Ketiga, penutup, berisi ulasan dan rangkuman dari pembahasan-pembahasan sebelumnya.

Tiga Penyebab Utama Peristiwa Sampang

Idul Fitri adalah momen besar bagi kebanyakan umat Islam di dunia, tidak terkecuali Indonesia. Selain menjadi media silaturahmi dan memaafkan antara sanak saudara, keluarga, dan tetangga, momen tersebut adalah perayaan kultural di beberapa daerah di Indonesia. Dalam konteks Madura, di mana Islam, khususnya NU, menjadi tradisi dan budaya kebanyakan masyarakat Jawa Timur, seminggu setelah lebaran adalah momen untuk merayakan *ketupatan*, aktivitas perayaan kemenangan setelah menempuh puasa selama 30 hari untuk menutup Idul Fitri. Tidak seperti biasanya, pada momen perayaan *ketupatan*, pada pertengahan tahun 2012, khususnya 26 Agustus 2012, telah terjadi penyerangan dan pembakaran oleh sekelompok orang terhadap komunitas Syiah di dua wilayah Kabupaten Sampang, Madura. Akibatnya, satu orang dari komunitas Syiah meninggal, puluhan orang di antara mereka terluka, puluhan rumah mereka terbakar, dan ratusan dari mereka harus mengungsi ke Gedung Olah Raga (GOR) milik pemerintah setempat. Perayaan *ketupatan* menjadi parade ekspresi kebencian dan kemarahan. Momentum syawalan, sebagai tradisi perayaan kebahagiaan keagamaan yang dikenal oleh kebanyakan umat Islam pun berganti menjadi “Syawal Berdarah” (Afdillah, 2013:1).

Peristiwa tersebut menarik perhatian anggota masyarakat Indonesia dari pelbagai latar belakang untuk merespon hal tersebut. Afdillah (2013: 3-4) memetakan beberapa pendapat mengenai peristiwa tersebut. Pertama, Surya Dharma Ali, Menteri Agama, menganggap bahwa peristiwa tersebut adalah konflik keluarga, yaitu antara dua kakak-adik, Tajul Muluk, dikenal dengan Tajul, dan

Roisul al Hukama, dikenal sebagai Rois. Maridjan menyebutkan bahwa itu terjadi karena adanya akumulasi dari perebutan pengaruh keagamaan dengan penekanan pada kompetisi antara kiai-kiai Sunni dan Syiah dalam perebutan pengaruh dan kepemimpinan keagamaan. Kedua, Rusdi Matahari, wartawan kontributor Tempo Jawa Timur, yang beranggapan bahwa hal tersebut dikarenakan persoalan ekonomi, di mana Tajul dengan agenda reformasi aktivitas keagamaan yang dimiliki, meminta masyarakat untuk melaksanakan *tahlilan muludan* secara bersama-sama dengan memfokuskannya di mesjid. Ini dilakukan agar tidak memberatkan perekonomian rumah tangga pelaksana *tahlilan* tersebut. Akibatnya, agenda reformasi personal tersebut menyebabkan berkurangnya lahan ekonomi para Kiai lokal yang biasa mereka dapatkan dari hasil berceramah dalam momen *tahlilan muludan* tersebut. Di tengah pendapat tersebut, ada pendapat ketiga, yaitu Latief Wijaya, antropolog pengkaji Madura, menganggap bahwa peristiwa itu sebenarnya ditunggangi oleh petualang politik (*political avonturir*) yang memanfaatkan fanatisme keagamaan di kalangan orang Madura (Sampang) terhadap pemahaman keagamaan mereka yang dominan, yaitu Islam *Ahlu Sunnah Wal Jamaah* (ASWAJA) dalam naungan ormas Islam yang lebih identik dengan NU, demi kepentingan politik mereka sendiri dalam Pilkada. Keempat, komunitas keagamaan yang memiliki perspektif anti-Syiah sejak awal, menganggap bahwa ajaran yang di bawah oleh Tajul adalah bentuk penistaan agama, yang melecehkan alquran dan menghina para sahabat Nabi Muhammad SAW di tengah anggota masyarakat Muslim yang kebanyakan memiliki latar belakang Aswaja/Sunni.

Saya sependapat dengan Afdillah (2013: 4) bahwa pendapat di atas tidak salah, tetapi, menempatkan peristiwa tersebut dalam perspektif tunggal dengan memisahkan satu isu dengan isu yang lain tampaknya tidak tepat. Ini karena, kelima peristiwa tersebut memiliki irisan dan saling terkait satu sama lain. Selain untuk menghindari simplikasi masalah dan kompleksitas permasalahan yang ada, memberikan konteks keterkaitan dan keteririsan adalah satu cara pandang untuk mendudukan persoalan peristiwa tersebut lebih proporsional. Sub bahasan dalam bagian tulisan ini mendiskusikan tiga garis besar peristiwa yang saling terkait mengapa peristiwa itu bisa terjadi. Meskipun, satu hal yang perlu diperhatikan terjadinya peristiwa pada 26 Agustus 2012 adalah akumulasi dari tiga peristiwa sebelumnya, yang memiliki tautan dan konteks tertentu, yaitu 1) awal 2006; 2) 4 April 2011; 3) 17 dan 29 Desember 2011. Dua peristiwa pertama (awal 2006 dan 4 April 2011) memiliki kaitan dengan

adanya peringatan Maulid Nabi Muhammad yang ingin diadakan oleh Tajul Muluk setelah beberapa tahun mengajarkan doktrin Syiah kepada para pengikutnya.

Pada awal 2006, Tajul ingin mengadakan *Muludan* sekaligus juga memperkenalkan Syiah secara terbuka seiring dengan peringatan 40 hari wafatnya sang ayah, Kiai Makmun. Ia ingin mengundang beberapa habib yang sealiran dengannya, berasal dari Bangkalan dan Sumenep. Namun, informasi yang beredar, Tajul ingin mengundang 12 Mubaligh Syiah dari Kuwait. Hal ini dianggap sebagai sikap menantang para Kiai lokal. Karena itu, ratusan orang datang memintanya untuk membatalkan acara tersebut. Peringatan itu tetap dilaksanakan setelah adanya proses negosiasi yang dimediasi oleh beberapa aparat keamanan dan adanya persyaratan agar beberapa habib yang diundang tersebut tidak datang. Sama seperti awal 2006, pada 4 April 2011, Tajul ingin mengadakan *Muludan* di rumahnya. Belum sempat dilaksanakan, sudah ada ratusan orang bersenjata tajam mendatangi rumahnya. Mereka meminta Tajul membatalkan acara tersebut. Dikepung oleh ratusan orang dan khawatir dengan keselamatannya, ia lalu meminta perlindungan di Mapolres Sampang.

Di sisi lain, alasan mereka menyerang acara *Muludan* tersebut karena Tajul dianggap melanggar perjanjian pada 26 Oktober 2009, yaitu menghentikan seluruh aktivitas ajaran Syiah dan siap dibawa ke pengadilan apabila melanggar. Sementara itu, peristiwa ketiga, terjadi pada akhir tahun 2011. Di sini, Tajul dituduh telah melanggar perjanjian yang dibuatnya dengan Pemerintah Daerah Sampang dan Provinsi Jawa Timur untuk bersedia direlokasi selama 1 tahun di Malang dan tidak boleh kembali selama pengasingan. Sebagai bentuk peringatan, sekelompok massa membakar rumah salah satu jamaah Tajul yang diduga menjadi tempat persembunyiannya selama menginap di Sampang pada 17 Desember 2011. Tampaknya, karena pembakaran tersebut kurang memberikan efek jera dan terprovokasi, massa membakar rumah keluarga Tajul, Iklil kakaknya, dan Saiful, suami dari Ummu Hanni. Akibat pembakaran tersebut dan upaya pencegahan kekerasan yang lebih meluas, keluarga Tajul dan para jamaahnya kemudian diungsikan di GOR pemerintah Kabupaten Sampang (Afdillah, 2013: 52-54; Farabi, 2014: 47-50; Idra Putri, 2013: 271-272; Hamdi, 2012: 220-225; Humaedi, 2014: 122-123; Panggabean dan Fauzi, 2014: 105-111).

Ketegangan Dua Kiai Bersaudara

Sebelum menjelaskan mengenai posisi Tajul Muluk dan bagaimana ia memperkenalkan Syiah di Sampang, satu hal penting yang perlu dijelaskan di sini adalah apakah Kiai Makmun, kakeknya, itu menganut paham Sunni atau Syiah? Ataukah ia adalah Sunni yang kemudian tertarik mempelajari Syiah? Bagi Rois, Hudhur, dan Ahmad, adik dari Iklil Al-Mina dan Tajul Muluk yang keluar dari Syiah, menganggap bahwa sang Ayah sebenarnya adalah 100 persen Sunni (Humaedi, 2014: 147). Hal ini merujuk pada silsilah keluarga besarnya yang berasal dari keluarga besar *Buju'* dan *Batu Ampar*, salah seorang kiai pembawa ajaran Islam pertama di Madura dan masih memiliki hubungan kekerabatan dengan Sunan Ampel. Selain berpahamkan dominan Aswaja, ajaran tak tertulis yang dibawa oleh Ulama Madura terdahulu adalah agar mereka, Kiai dan para santri sesudahnya, untuk memondokkan anak-anak mereka ke pesantren-pesantren Madura. Jikalau keluar Madura, mereka harus belajar Islam di pesantren-pesantren yang kiainya memiliki hubungan kekerabatan dengan atau pernah belajar kepada ulama di Madura, seperti di pesantren Sidogiri, Sukorejo, Tebuireng, dan Arab Saudi. Tradisi ini berjalan puluhan bahkan mungkin ratusan tahun sehingga membentuk kodifikasi keagamaan Islam Madura yang bercorak dominan NU (Afdillah, 2013: 55; Pribadi, 2013: 27-44). Sementara itu, Iklil al Milal, anak pertama Kiai Makmun, menganggap bahwa *abahnya* itu adalah Syiah. Hal ini bisa dilihat dari sumber-sumber kitab yang dibacanya dan bagaimana ia pernah menyatakan sebagai pengikut Habib Al-Attas di Bangil. Dari dua pendapat tersebut, Kontras Surabaya (2012: 3), Afdillah (2013: 58), dan dikuatkan oleh Panggabean dan Fauzi (2014: 102-103) mengelaborasi lebih jauh bahwa ia sebenarnya adalah Sunni yang tertarik mempelajari Syiah, meskipun tidak sepenuhnya benar-benar menyatakan diri secara terbuka sebagai penganut Syiah. Informasi mengenai Syiah ini sendiri ia dapatkan dari sahabatnya dari Iran mengenai keberhasilan revolusi Iran pada akhir tahun 1970-an dan awal tahun 1980-an, di mana kaum ulama Iran berhasil memimpin revolusi penumbangan Monarki Syah Iran Resa Pahlevi. Momentum ini kemudian menjadi inspirasi umat Islam di dunia, tidak terkecuali Indonesia, untuk menengok dan mempelajari Syiah. Dari sinilah Makmun terinspirasi dengan revolusi tersebut dan mengagumi pemimpin Ayatullah Ali Khomeini yang kemudian mendorongnya untuk mempelajari ajaran-ajaran Syiah. Lebih jauh, ia mendapatkan dan mempelajari mengenai Syiah dari buku-buku yang dikirim oleh salah satu santrinya dari Surabaya.

Kiai Makmun mengerti bahwa mengajarkan syiah di desanya dan lingkup

Madura secara luas bukanlah hal yang mudah. Hal ini karena mayoritas ulama dan masyarakat di wilayah tersebut pengikut Islam sunni yang dominan. Ia pun mempelajari dan mengajarkan ajaran-ajaran syiah secara pelan-pelan, tidak langsung dan terbuka. Ketertarikannya terhadap doktrin Syiah ini mendorongnya untuk mengirim tiga anak laki-lakinya, Iklil al Milal (42 tahun), Tajul Muluk (40), Roisul al Hukama (36), dan ummi Hani ke Yayasan Pesantren Islam (YAPI) di Bangil, Pasuruan pada tahun 1983. YAPI sendiri sudah dikenal sebagai pesantren yang cenderung pada doktrin pemikiran Syiah Ja'fariyah (Kontras Surabaya, 2012: 3). Namun, pengiriman awal dua anaknya, Iklil al-Milal dan Tajul Muluk mendapat pertentangan dari Abuya Ali Karrar Sinhaji, atau yang biasa dikenal dengan Kiai Karrar, yang merupakan saudara dari paman dan keponakan, dari keluarga besar *Buju'* dan *Batu Ampar*. Kiai Karrar sendiri adalah ulama besar di Madura penjaga warisan ajaran *buju'*-nya melalui pesantren yang didirikannya, Darut Tauhid, yang terletak di perbatasan antara kabupaten Pamekasan dan Sampang. Ia memiliki jaringan yang kuat terhadap ulama dan kiai di Madura dan menempati posisi strategis dalam organisasi-organisasi keislaman di Madura, seperti Badan Silaturahmi Ulama Pesantren Madura (BASSRA) dan Forum Musyawarah Ulama (FMU) Pamekasan. Para santrinya juga tersebar ke pelbagai daerah dan desa di Madura. Dengan demikian, selain YAPI itu tidak sesuai dengan ajaran Aswaja dan menerapkan ajaran Syiah dan YAPI tidak memiliki afiliasi dengan kekerabatan atau keilmuan dengan pesantren-pesantren di Madura, bagi Kiai Karrar, apa yang dilakukan oleh Kiai Makmun menyalahi genealogi dan tradisi keilmuan Islam yang sudah dibangun oleh para pendahulu mereka (Afdillah, 2013: 56-58). Karena itu, Kiai Karrar memintanya untuk menarik anak-anak Kiai Makmun dari pondok pesantren YAPI pada tahun 1990-an.

Pada titik inilah sikap anti-Syiah dan benih-benih konflik sebenarnya sudah muncul, khususnya jauh sebelum Tajul Muluk kembali dari Arab Saudi pada tahun 1999 dan mulai mengenalkan ajaran Syiah secara terbuka sampai pada tahun 2004. Sementara itu, pada tahun 2004 ini ketegangan mulai terjadi antara Tajul dan para Kiai lokal yang berada di desa Bluru'an dan Karang Gayam, kecamatan Omben. Apalagi, setelah bersusah payah membangun pondok pesantren yang didirikan oleh Tajul beriringan dengan dibangunnya rumah beliau sekaligus menjadi tempat pondok pesantren yang bernama *Misbahul Huda* diterima dengan hangat oleh masyarakat sekitar. Hal itu menambah ketidaksukaan para kiai lokal tersebut kepada tradisi baru dan pemahaman Syiah yang dibawanya. Ketidaksukaan kiai Karrar terhadap syiah dan sikap kiai

Makmun, yang dianggap menyalahi tradisi pembelajaran keislaman sebelumnya dan kehadiran Tajul secara terbuka dalam memperkenalkan ajaran Syiah, muncul kembali. Sikap ketidaksukaan ini terlihat ketika kiai Karrar dalam sebuah pertemuan dengan Tajul dan beberapa saudaranya pada awal 2004. Ia menyatakan keberatan dan tidak menyetujui aktivitas dakwah Tajul yang mengajarkan ajaran syi'ah. Baginya, syiah adalah Mazhab Islam yang salah dan sesat. Ketidaksukaan itu berhenti pada penyikapannya saja dan tidak berujung pada konflik. Ia dan para kiai lokal tidak bisa menghalang-halangi aktivitas dakwah Tajul. Ini karena, mereka masih menaruh hormat pada kyai Makmun yang memiliki kharisma dan pengaruh cukup luas, meskipun terbatas di kecamatan Omben. Kondisi ini berubah ketika kiai Makmun meninggal pada Juni 2004. Aktivitas anti-syiah dan pertentangan terhadap dakwah Tajul dan saudara-saudaranya semakin gencar sesudah kematian sang ayah (Kontras Surabaya, 2012: 3).

Tajul Muluk, Agenda Perubahan, dan Bocornya Informasi Personal

Meskipun bermazhab sunni dan memiliki ideologi wahabi, Arab Saudi menjadi tempat penguatan dan basis pengetahuan mengenai Syiah bagi Tajul. Proses pembelajaran ini dilakukan secara otodidak selama kurang lebih 6 tahun setelah ia keluar dari Ma'had Maliki, lembaga pendidikan di mana kiai Karrar pernah belajar, dengan menjadi Tenaga Kerja Indonesia (TKI). Selain merasa tidak nyaman, bagi Tajul, pendidikan di Ma'had Maliki itu sama persis metode dan isinya ketika ia mengaji di pondok pesantren milik kiai Karrar. Dalam proses belajar otodidak ini, ia dibimbing Muhammad Liwa' Mahdi, penganut Syiah dari Qatif, mahasiswa di Universitas King Abdul Azis, Arab Saudi. Muhammad Liwa' Mahdi ini menyediakan kitab-kitab syiah yang mesti dibaca oleh Tajul (Afdillah, 2013: 59-60). Layaknya anak kiai di Madura dan Jawa Timur, Tajul membantu lembaga pendidikan yang sudah dibangun oleh Kiai Makmun, yang saat itu sudah dipegang oleh Rois, adiknya, sepulangnya ia dari Arab Saudi. Pengalaman kosmpolitan dan perspektif yang luas mengenai Islam, pengalaman belajar di Arab Saudi, gelar haji yang dimiliki, dan garis keturunan sang Ayah yang memiliki pengaruh dan kharisma cukup kuat di desa Omben, dilengkapi dengan sikap santun dan baik hati untuk menolong orang lain, membuat Tajul memiliki modal sosial untuk menyebarkan dan mensosialisasikan syiah di kalangan masyarakat kecamatan Omben (Afdillah, 2013: 61-62).

Kondisi ini didukung oleh dua hal yang kemudian menguatkan dakwah Tajul dan Rois, yaitu struktur sosiologis masyarakat Madura dan Ekologi Tegal.

Maksud struktur sosiologis adalah adanya penghormatan yang tinggi kepada pilar-pilar kebudayaan Madura, yang dikenal dengan *bhuppa' bhabhu' ghuru-rato*. Dalam bahasa Indonesia istilah itu diartikan sebagai bapak-ibu-guru (kyai)-ratu (pemerintah). Ketaatan terhadap keempat figur ini menjadi semacam standar referensi sosial-budaya dalam tindakan keseharian orang Madura. Struktur sosiologis semacam ini seringkali mengikat imajinasi kebudayaan orang Madura dalam membangun relasi dengan orang lain dan masyarakat sekitarnya (Hefni, 2007: 13; Rozaki, 2004: 4; Mansurnoor, 1990: 211). Dalam konteks dakwah, meskipun Tajul dianggap berbeda oleh para kiai lokal dan para pengikut mereka, bukan berarti mereka bisa melakukan tindakan kekerasan kepadanya. Ini karena, ia adalah kiai yang harus mereka hormati. Di sisi lain, para kiai lokal lainnya tidak berani secara langsung melarang keras dakwah secara terbuka yang dilakukan tajul di tengah imajinasi empat hal tersebut yang mengikat kebanyakan orang Madura.

Sementara itu, maksud dari ekologi tegal di sini merujuk pada temuan disertai sejarawan Kuntowijoyo (2002: 588-589). Ia melihat struktur dan lanskap geografis masyarakat Madura yang mempengaruhi pola pemukiman. Menurutnya, tidak seperti di Jawa di mana ada desa terpusat (*nuclear village*) dengan sawah di sekelilingnya, kebanyakan desa terserak-serak (*scattered village*) dalam satuan-satuan kecil (kampung). Di Madura orang membangun rumah-rumah dalam satu pekarangan yang terdiri dari empat atau lima keluarga yang masih bersaudara, dikelilingi oleh pagar tembok atau pagar hijau yang disebut dengan *kampung Meji*. Beberapa *kampung meji* ini yang membentuk desa kecil dan beberapa desa kecil itu membentuk desa. Lebih jauh, satuan teritorial desa terdiri dari desa-desa kecil, dan desa kecil ini terdiri dari beberapa *kampung meji*. Di luar *kampung meji*-lah orang membangun tegalan dan membuat galengan untuk menahan air di musim hujan. Pola pemukiman ini memiliki pengaruh pada organisasi sosial. Akibat dari pola pemukiman itu, sebagai orang Islam yang taat, setiap rumah orang Madura ada mesjid/suraunya. Mesjid/surau inilah menempati posisi sentral di setiap desa. Kiai sebagai sumber pengetahuan dan imam dalam setiap satuan desa kecil dari beberapa *kampung meji* menjadi penting relasinya dalam masyarakat desa kecil tersebut ketimbang dengan kepala desa yang hanya memiliki hubungan administratif. Dalam struktur inilah desa Karang Gayam dan Blu'uran, sebagaimana seperti desa-desa lain di Madura, menjadi benteng untuk pusat dakwah yang memudahkan Tajul untuk mensosialisasikan ajaran syiah-nya.

Dengan dua kondisi tersebut, dakwah yang dijalankan Tajul dapat berjalan

dengan baik dan massif. Sebagaimana dicatat Afdillah (2013: 62), “terhitung sejak tahun 2004, mereka berdua (Tajul dan Rois) dapat memperoleh santri 50 KK (kepala keluarga), kemudian berkembang pesat menjadi 150 KK pada tahun 2011”. Meskipun diakui oleh Afdillah (2013: 62) bahwa “tidak ada angka pasti jumlah seluruh pengikut Tajul. Namun, penggunaan jumlah KK tersebut merujuk pada tradisi orang Madura, yang selain mengirimkan anaknya untuk *ngaji* di salah satu kiai atau ustad, mereka juga mempunyai perkumpulan-perkumpulan rutin seperti *kolom*, *yasinan*, *sebelasan*, *selamadan*, *rasulan*, *mustami'an*, dan lain sebagainya, sehingga santri seorang kiai itu tidak hanya anak-anak tapi juga sampai orang dewasa”. Di sisi lain, untuk menguatkan basis struktur organisasinya, Tajul dan Rois kemudian bergabung dalam Ikatan Jamaah Ahlul Bait (IJABI), organisasi resmi pertama Syiah yang ada di Indonesia pada tahun 2007.

Melihat dua faktor tersebut sebagai keberhasilan dakwah Tajul dan Rois tentu saja tidak cukup. Agenda-agenda perubahan yang dilakukan Tajul menjadi faktor penguat lain mengapa ia memiliki jamaah yang memiliki komitmen untuk selalu mendukungnya. Di antara agenda perubahan yang dibawanya ini lebih menyangkut persoalan sosial dan ekonomi dalam kaitannya dengan perayaan keagamaan, pengurusan administratif publik, dan keamanan desa. Pertama, Tajul sering membantu perekonomian masyarakat desa dengan tiga pola yang saling terkait; membantu menutupi biaya hidup harian ketika ada anggota masyarakat tersebut yang mengalami kesulitan, membantu modal untuk berdagang, dan, melalui forum-forum pengajian, bersama sang isteri, memberdayakan mereka dengan mengelola keuangan para warga peserta pengajian agar forum-forum tersebut dapat berjalan lancar dan tidak membebani kondisi finansial mereka. Kedua, ia mengubah secara radikal ritual *maulidan* yang biasanya dilakukan dari rumah ke rumah, yang sangat membebani anggota masyarakat, kemudian menjadi tersentral di masjid desa. Warga hanya ditarik iuran Rp. 20,000 per keluarga untuk membiayai makanan dan minuman, sedangkan sisanya disisihkan untuk kebutuhan kegiatan dakwah selanjutnya. Ketiga, menempatkan posisi dan fungsi menjadi semacam aktivis non-organisasi pemerintah dalam advokasi sosial, yaitu penyelesaian urusan administrasi publik desa yang terkait dengan pembuatan KTP, pembayaran pajak dan pengurusan sertifikasi tanah serta lain sebagainya yang kerap berpusat di kepala desa (klebun) ataupun pimpinan desa (apel) bagi masyarakat yang seringkali mengalami *pungutan liar*. Keempat, menggerakkan budaya gotong royong khususnya ronda malam di lingkungan sekitar Tajul tinggal. Ini dilakukan untuk mencegah maraknya pencurian

hewan ternak yang menimpa warga sekitar. Dengan kondisi lanskap ekologi tegalan, memudahkan para pencuri untuk mengambil hewan ternak dengan mudah tanpa diketahui pemiliknya. Dengan adanya ronda malam tersebut, tingkat pencurian pun menjadi berkurang (Afdillah, 2013: 60-76; Panggabean dan Fauzi, 2014: 104) .

Agenda perubahan yang dibawa Tajul ke dalam masyarakat desa ini membawa dampak signifikan kepada para kiai lokal, klebun, apel, dan blater, yaitu penggerusan struktur kekuasaan dan ekonomi yang sudah terbentuk secara mapan sebelumnya. Selain berkurangnya jumlah santri, kehadiran Tajul, dengan agenda reformasinya, mengurangi pemasukan para kiai lokal secara signifikan, khususnya saat hari perayaan keagamaan, *Mauludan*. Kondisi ini berimbas juga pada kharisma ketokohan mereka. Bagi klebun dan apel, tindakan yang dilakukan oleh Tajul tersebut telah mengurangi pemasukan mereka terkait dengan pungutan liar dan tindakan korupsi yang mereka lakukan saat dana bantuan datang dari pemerintah provinsi dan pusat. Hal yang sama dialami para blater di kecamatan Omben, yaitu akibat adanya ronda malam pemasukan hasil pencurian mereka berkurang drastis. Dengan kata lain, penggerusan struktur kekuasaan dan ekonomi melalui agenda perubahan tersebut telah mengancam elit-elit lokal yang merasa diuntungkan dengan situasi yang selama bertahun-tahun telah mapan.

Di tengah situasi elit lokal yang terancam sumber perekonomian mereka, tiba-tiba muncul informasi yang bersifat personal ke ruang publik, yaitu ucapan Tajul dalam suatu rapat dengan anggota pengajiannya yang mengkritik bahwa kiai yang hadir dalam *Mauludan* dan mendapatkan uang dari hasil pengajian tersebut, meskipun ia tidak menggeneralisir semua kiai, adalah kiai amplop, “kiai yang hanya memperbesar perutnya tanpa mengindahkan kebutuhan riil masyarakat!”. Ucapan ini direkam melalui ponsel dari satu orang melalui orang lain, dari satu pengajian ke pengajian yang lainnya, dari satu forum kiai ke forum kiai lainnya. Selain menunjukkan rasa kemarahan, merasa kiai lokal mereka dipermalukan, rekaman tersebut mempersatukan solidaritas para kiai lokal untuk menyingkirkan Tajul dari Sampang dan Madura. Lebih jauh, rekaman tersebut menjadi *bola liar* untuk membicarakan pelbagai hal terkait dengan Tajul. Akibatnya, pembicaraan mengenai rekaman tersebut menjadi beragam dan ditambah-tambahkan. Pembicaraan yang tidak diklarifikasi tersebut menjadi fakta yang seakan benar-benar merepresentasikan Tajul dan metode dakwahnya, sebagaimana disampaikan oleh para kiai Bassara, MUI, dan PCNU Sampang, yaitu adanya rukun Islam dan Iman yang berbeda,

meyakini aqidah yang berbeda dari apa yang terdapat dalam alquran dan hadis, meyakini wahyu selain Al-Qur'an, menolak otensitas kebenaran Al-Qur'an, menafsirkan Al-Qur'an dengan metode yang menyimpang, dan menolak hadis sebagai sumber ajaran Islam (Afdillah, 2013: 70-71). Pada titik ini, ajaran Syiahnya Tajul dianggap sesat dan ia dianggap telah menodai agama Islam.

Dengan demikian, konflik yang awalnya hanya terbatas di dua desa, Garam Ayam dan Blu'uruan dan isu internal masyarakat tersebut kemudian meluas di Madura dan menjadi perhatian nasional. Kelompok-kelompok Islam anti-Syiah yang sebelumnya sudah ada sejak era rezim Orde Baru kembali mengeras. Ini diperparah dengan dengan situasi global. Meskipun, dalam persidangan dakwaan kepadanya, Tajul membantah keras tuduhan-tuduhan tersebut dengan mengklarifikasikan posisi dan ajaran Syiah yang dibawanya secara detail dan sistematis dalam pledoi yang dibuat secara serius dalam sidang ke-13, 9 Juli 2012 di hadapan pengadilan (Muluk, 2013).

Ketika Sang Adik (Rois) Berbalik Arah

Posisi Rois bukan hanya sebagai adik, melainkan juga sebagai penjaga dan tameng untuk Tajul dalam mensosialisasikan ajaran Syiah lebih terbuka. Kehadirannya sebagai anak kiai Makmun dan blater, membuat Rois disegani oleh lingkungan sekitarnya. Posisi Rois, dengan demikian, menjadi peredam konflik antara Tajul dan kiai, klebun, apel, dan blater. Hal ini terlihat dengan adanya ketegangan antara Tajul dan elit-elit lokal yang tidak muncul menjadi konflik besar seiring dengan keberadaan Rois. Karena itu, ketika konflik kecil terjadi antara Tajul dan Rois, hal itu berdampak signifikan terhadap posisi Tajul di mata masyarakat Madura, khususnya mereka yang sudah membenci Tajul. Konflik kecil itu diawali dengan keinginan Rois untuk mengikuti nasehat kiai Achmad pada tahun 2009 agar tetap menjalankan praktik ajaran Sunni. Sementara itu, Tajul menginginkan agar Rois memiliki kejelasan sikap terkait dengan ajaran Syiah dan pondok pesantren yang ingin dikembangkannya. Alih-alih menyetujui sikap yang diminta oleh Tajul, Rois bersikukuh untuk tetap berpegang kepada nasihat kiai Achmad, yaitu bertahan dalam ajaran sunni. Di satu sisi, Tajul melihat bahwa para santri yang belajar di pondok pesantren milik ayah mereka, dipimpin oleh Rois, setiap malam hanya diajarkan untuk menangkap dan mencari jangkrik. Akibatnya, saat para santri tersebut belajar di sekolah formal, banyak yang mengantuk. Kondisi ini kemudian yang mendorong orangtua murid untuk memindahkan anak-anak mereka untuk belajar agama Islam di surau milik Tajul. Akhirnya, Rois tidak memiliki santri

seorang pun (Afdillah, 2013: 77-79).

Kondisi ini diperparah dengan persoalan perempuan, yang bernama Halimah, santriwati Tajul pada tahun 2009. Saat itu, Rois, melalui isterinya, akan meminta Halimah menjadi isteri keduanya. Namun, sebelumnya, Halimah sudah dipinang oleh santri Tajul yang lain, Dul Azid. Halimah dan keluarganya pun meminta nasihat kepada Tajul terkait dengan adanya permintaan di tengah pinangan yang sudah dibuat. Ia lalu meminta Halimah untuk menerima pinangan Dul Azid tersebut. Adanya sikap mendahului dan penolakan yang dilakukan oleh Halimah membuat Rois marah. Konflik internal yang kecil ini berdampak besar terhadap hubungan keluarga besar keluarga Bani Makmun tersebut. Sementara itu, sang Ibu, tidak mampu menggantikan perannya seperti kiai Makmun dalam meredam perbedaan dalam keluarga tersebut. Sejak kejadian itu, keluarga besar bani Makmun terbagi menjadi dua. Mereka yang Sunni, mengikuti Rois yaitu Ummu Kultsum, Ahmad, Bujur, dan Fatimah dan mereka yang Syiah, mengikuti Tajul sebagai pemimpin, Nyai Khoirul Ummah, Iklil Milal, dan Ummu Hani. Komunikasi sebagai sanak saudara dan keluarga pun terputus. Hal ini terlihat saat mereka silaturahmi ke rumah ibu mereka. Bila satu keluarga dari Rois ke rumah ibunya pada hari pertama, maka keluarga yang bermazhab Syiah berkunjung ke rumah ibunya pada hari keduanya (Afdillah, 2013: 79-80).

Namun, konflik itu tidak berhenti pada terputusnya komunikasi, melainkan juga perbedaan mengenai pembagian harta warisan dari ayah mereka. Ini karena, keluarga Sunni menolak konsep *fara'id* (hukum pembagian waris) yang ditawarkan oleh keluarga Syiah. Begitu juga keluarga Syiah, mereka menolak konsep yang ditawarkan oleh keluarga Sunni. Perbedaan konsep dari dua mazhab tersebut memunculkan kecurigaan di antara kedua belah pihak. Bagi keluarga Sunni, saudara mereka yang Syiah tersebut ingin mengambil seluruh warisan dari ayahnya untuk memperkuat dan sebagai modal dakwah. Sebaliknya, bagi keluarga syiah menganggap bahwasanya mereka (Sunni) telah menuduh keluarga syiah tersebut sebagai orang kafir. Posisi kafir inilah yang membuat mereka tidak berhak untuk mendapatkan jatah harta warisan ayahnya. Konflik antara satu keluarga tersebut berdampak signifikan terhadap posisi Tajul sendiri. Ia kehilangan dukungan Rois, adiknya, sebagai pendukung utama dan tameng (*supporting system*) sepeninggalan ayahanda kiai Makmun pada tahun 2004. (Afdillah, 2013: 80-81).

Hilangnya dukungan ini berdampak pada semakin luasnya para elit lokal

yang membenci Tajul untuk melakukan gerakan penentangan secara keras. Kondisi ini didukung dengan posisi Rois yang justru menjadi penentang dan musuh utama gerakan Syiah yang dibawa Tajul. Ini terlihat dengan aktivitas Rois yang hampir setiap hari keliling ke forum-forum pengajian untuk melakukan propaganda kepada masyarakat terkait dengan ajaran sesat Syiah, yang dibawa oleh Tajul sebagai kakaknya. Selain itu, sebaliknya dukungan Rois menjadi musuh utama menandai hilangnya proteksi struktural Tajul di antara para elit lokal yang sudah membencinya. Hilangnya proteksi struktural ini berdampak pada hilangnya ikatan kultural konsep *buppa' bhabhu' ghuru rato*. Konsep ini meletakkan posisi keluarga sebagai institusi sosial pertama sebelum sebelum kiai dan pemerintah yang berada di posisi kedua dan ketiga secara berurutan yang harus dihormati oleh masyarakat Madura (Wiyata, 2013: 30). Dengan demikian, bila memusuhi salah seorang anggota keluarga berarti memusuhi seluruh anggota keluarga. Posisi Tajul sebagai keturunan keluarga terpandang, Buju' Batu Ampar, yang dihormati oleh sebagian besar masyarakat menjadi hilang ketika tidak ada dukungan dari sang kakek Kiai Achmad dan Rois. Para elit lokal tersebut menjadi memiliki legitimasi kuat dalam menyerang dan mengusir Tajul dan para pengikutnya. Hal ini ditandai dengan adanya kampanye ajaran sesat Syiah melalui pelbagai pengajian yang di beberapa tempat dan daerah melalui organisasi BASSRA, MUI, dan yang terakhir adalah ANNAS (Aliansi Nasional Anti Syiah).

Bertolak dari sini, eskalasi konflik menjadi meluas. Awalnya, konflik yang terjadi antara keluarga dan kampung menyebar menjadi konflik di Madura dan nasional. Kondisi ini kemudian diperparah dengan adanya sikap anti-Syiah yang tertanam sejak rezim Orde Baru dan menguat pasca rezim Orde Baru. Kehadiran konflik syiah Sampang yang berujung pada munculnya gerakan anti syiah di Indonesia dengan kehadiran Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS), adanya eskalasi konflik global pada di Timur Tengah, bila diibaratkan itu seperti "botol bertemu tutupnya". Maksudnya, konflik syiah Sampang itu isu domestik yang relatif tidak terkait dengan adanya anti syiah yang sudah berkembang di Indonesia, khususnya sejak rezim Orde Baru berkuasa. Kemunculan kasus syiah Sampang kemudian menjadi katalisator yang menguatkan sikap anti-syiah yang sudah tertanam sejak rejim Orde Baru berkuasa dan semakin menguat seiring dengan adanya konstelasi politik global di Timur Tengah dan kondisi nasional seiring dengan jatuhnya rejim Orde Baru (Formichi, 2014a dan 2014b).

Pengusiran di GOR Sampang

Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya, puncak penyerangan kepada komunitas syiah adalah 26 Agustus 2012, yang mengakibatkan 2 orang tewas, 6 terluka, dan 35 rumah dibakar. Meskipun penyerangan kepada mereka sudah terjadi, mereka tidak langsung dievakuasi. Evakuasi dilakukan oleh petugas keamanan setempat justru setelah 8 jam pasca penyerangan. Selama 8 jam tersebut, mereka, secara mandiri, menyelamatkan diri ke salah satu gedung milik SDN 4 Gayam. Setelah polisi datang, mereka lalu dievakuasi dan dibawa ke kantor kepolisian. Beberapa jam kemudian, mereka dipindahkan ke GOR Sampang, yang diharapkan menjadi tempat pengungsian sementara. Alih-alih langsung mendapatkan bantuan saat tiba di GOR, komunitas Syiah yang berjumlah kurang lebih 278 pengungsi, terdiri dari 144 orang, 98 anak-anak, dan 36 bayi harus menahan lapar dan minum selama semalam. Ini karena, bantuan pangan datang keesokan harinya. Mereka tidur dan beraktivitas dalam gedung yang memiliki dua lapangan tenis dan diberi alas karpet. Mereka tidur tanpa sekat dan kasur. Bantuan kasur dan selimut baru datang pada hari ketiga mereka di pengungsian. Selain itu, dengan jumlah orang sebanyak itu, mereka harus berbagi 7 kamar mandi (Kompas, 3 September 2012; Farabi, 2014: 51).

Selama kurang lebih 10 bulan, mereka menetap di GOR Sampang dengan kondisi yang serba terbatas. Nadia Farabi (2014: 51-52) mencatat bahwa selama pengungsian tersebut, komunitas syiah kurang mendapatkan perhatian, baik dari segi kesehatan ataupun kebersihan dari Dinas Kesehatan Kabupaten Sampang. Karena itu, banyak dari mereka yang jatuh sakit. Kondisi mereka pun terus memburuk di tengah keterbatasan fasilitas dan tidak adanya persiapan oleh pemerintah Kabupaten Sampang untuk menyiapkan mereka tinggal di tempat yang relatif lebih layak. Meskipun terdapat sekat-sekat untuk membatasi ruangan antara perempuan dan laki-laki melalui kain, GOR yang besar itu tidak menciptakan ruang privat pada setiap keluarga. Melihat kondisi tersebut, banyak dari organisasi non pemerintah (ornop) membantu para pengungsi internal tersebut sesuai dengan spesifikasi dan latar belakang organisasi mereka masing-masing. Di antara mereka, adalah Cmars dan KontraS yang melakukan advokasi HAM terkait dengan pemenuhan kebutuhan hidup para pengungsi.

Meskipun hidup dalam keterbatasan dan gerak aktivitas mereka sebagai petani tembakau tidak seperti dahulu, para pengungsi internal tersebut merasa lebih aman berada di GOR. Perasaan aman ini diamini oleh Matsuhur, salah satu pengungsi internal di GOR, yang rumahnya dibakar saat penyerangan itu terjadi,

“walaupun minim fasilitas dan tak nyaman di rumah, di sini saya lebih tenang dan aman”. Perasaan aman tersebut juga dirasakan oleh para pengungsi internal yang lainnya, yaitu selalu merasa terancam ketika mereka berada di rumah dan mendapatkan intimidasi. Ancaman dan intimidasi ini bermacam-macam, salah satunya adalah pembunuhan. Kedua intimidasi tersebut sudah dilakukan sejak mereka mengalami penyerangan pertama. Ironisnya, orang yang mengancam tersebut adalah tetangga mereka yang dahulu sangat dekat. Bahkan, menurut ustad Iklil, orang-orang yang mengancam tersebut adalah mereka yang seringkali meminta bantuan untuk menggarap sawah dan membangun rumah. Namun, saat bantuan tersebut sudah dilakukan dan komunitas Syiah yang membantu tersebut mendapatkan uang, tindakan mengancam tersebut dimunculkan kembali (Kompas, 3 September 2012).

Ketimbang orang dewasa, anak-anak mengalami tekanan yang jauh lebih besar atas penyerangan tersebut. Selain proses kematangannya belum terbentuk, fase anak-anak adalah penguatan membangun imajinasi visual sesuai dengan dunia dan umur mereka. Ketakutan dan trauma dialami oleh anak-anak dari komunitas syiah tersebut ini terlihat dengan, salah satunya, yang dialami anaknya ustad Iklil, Ali Zaenal Abidin, saat itu berusia 3 tahun. Selain kerap tidak mau makan, ia sering terpapar udara dingin di tempat pengungsian tersebut. Ali juga sempat terkena diare dan dirawat oleh petugas. Akibatnya, proses pertumbuhan fisiknya tidak seperti kebanyakan anak-anak normalnya. Ali terlihat lebih kurus untuk anak seusia dirinya (Kompas, 3 September 2012). Bahkan, saat saya wawancara di Rusunawa Sidoarjo pada 19-21 Mei 2015 dengannya, efek dari terpapar udara dingin itu masih terlihat, saat Iklil menggendong Ali. Ali selalu mengeluarkan lendir dari hidungnya, meskipun kondisi tubuhnya terlihat sehat. Melalui hasil proses pengecekan dari dokter, menurut Iklil, Ali dimungkinkan akan sembuh seiring dengan bertambahnya usianya.

Keterbatasan dan penderitaan yang dialami oleh pengungsi internal tersebut selama kurang lebih 10 bulan tampaknya tidak cukup puas bagi kelompok anti-Syiah. Bagi kelompok tersebut, mengusir pengungsi internal tersebut keluar dari Madura adalah satu-satunya jalan “agar Madura terbebas dari ajaran sesat”. Karena itu, upaya untuk melakukan pengusiran dengan bahasa halus yang bernama *relokasi* selalu muncul selama pengungsi internal tinggal di GOR tersebut. Tanda pengusiran mulai tampak pada hari Rabu, 19 Juni 2013, di mana pemerintah Kabupaten Sampang, aparat keamanan, dan beberapa anggota kepolisian datang ke GOR pada jam 10.00. Mereka meminta agar pengungsi internal tersebut pindah ke Rusunawa Sidoarjo. Alasannya,

sebanyak 8.000 ulama se-Madura akan mengadakan istigasah di lapangan Wijaya Kusuma yang berada di seberang GOR Sampang. Namun, Iklil sebagai pemimpin komunitas Syiah Sampang mewakili Tajul, bersikeras untuk pindah. Tindakan upaya pengusiran ini dibantah keras oleh Alfian Nurrizal, wakil Kepala Kepolisian Resor Sampang dan Soekarwo, Gubernur Jawa Timur. Bagi mereka berdua, informasi tersebut tidak bisa dipertanggungjawabkan dan cenderung provokatif untuk memperkeruh suasana di tengah situasi yang aman dan tenang di Kabupaten Sampang. Apalagi, kepolisian sendiri adalah pihak yang selalu menjaga keamanan di GOR saat peristiwa itu terjadi. Kepolisian sektor Sampang pun sudah menyiapkan 900 personel untuk mengantisipasi tindakan yang tidak diinginkan tersebut (Kompas, 20 Juni 2013).

Pada hari Kamis, 20 Juni 2013, usai melakukan istigasah, ribuan warga menuju GOR Sampang. Mereka melakukan orasi dan menyerukan kepada para pengungsi agar segera pindah. Mereka juga membawa poster yang menolak aliran sesat. Di tengah kerumunan itu, kiai dan ulama membagi diri menjadi kedua kelompok. Ada sebagian dari mereka yang pergi menemui anggota DRPD Sampang. Sementara yang lainnya menuju ke GOR Sampang. Para kiai, ulama, dan massa yang berkumpul tersebut meminta kepada para pengungsi untuk segera keluar dan pindah dari GOR Sampang. Beberapa pegiat HAM seperti KontraS membantu Iklil dan para pengungsi untuk bertahan di tengah permintaan keras untuk pindah. Namun, tidak tahan terhadap tekanan amarah massa yang meminta mereka untuk pindah dengan cara membentak, mendorong, dan memarahi, membuat mental Iklil sebagai satu-satunya pemimpin mereka dan juru bicara ambruk. Ia jatuh pingsan. Ia kemudian dibawa ke Rumah Sakit Daerah (RSUD) Sampang. Kondisi tersebut membuat komunitas Syiah Sampang yang awalnya bersikeras kemudian tunduk dan pasrah. Di tengah permintaan keras untuk pindah tersebut terdengar jeritan, tangisan, suara salawat dari ratusan para pengungsi internal dengan tangan menengadahkan ke atas sebagai bentuk berdo'a. Saat itu juga beberapa polisi dan aparat keamanan pemerintah kabupaten Sampang, menggiring mereka dan barang-barang yang dimilikinya untuk diangkut ke dalam bus dan truk. Mereka dipindahkan ke Rusunawa Sidoarjo hari itu juga (Kompas, 21 Juni 2013).

Dengan demikian, terusirnya mereka dari GOR Sampang membuat ucapan Soekarwo, Gubernur Jawa Timur dan Alfian Nurrizal, wakil Kepala Kepolisian Resor Sampang tidak dapat dijadikan pegangan kepastian, melainkan hanya sebagai bagian dari sikap politik untuk membuat citra baik di hadapan publik nasional. Ironisnya, kejadian pengusiran tersebut, menurut Soekarwo adalah

kehendak dari pengungsi internal sendiri. Ucapannya tersebut didasarkan pada adanya surat yang dikirimkan oleh Iklil kepada Pemerintah Kabupaten Sampang agar mereka direlokasi. Namun, pernyataan tersebut dibantah Iklil. Menurutnya, alih-alih minta direlokasi ke tempat yang lebih jauh, justru ia dan komunitas Syiah Sampang meminta untuk segera dipulangkan ke rumah mereka masing-masing (Kompas, 23 Juni 2013). Namun, bagi Buchori Maksun, Ketua MUI Sampang, pengusiran komunitas Syiah tersebut melalui doa bersama (*istighosah*) sebagai dalih adalah bentuk sikap warga Madura yang ingin “bebas dari aliran sesat” (Kompas, 21 Juni 2013). Hal senada diungkapkan oleh Gamawan Fauzi, Menteri Dalam Negeri era pemerintahan Susilo Bambang Yudiono, bahwa adanya relokasi komunitas Syiah tersebut bertujuan agar mereka aman dan bebas gangguan (Kompas, 21 Juni 2013).

Penutup

Pasca rezim Orde Baru, kekerasan yang berulang di pelbagai tempat menandakan perubahan struktur dan agensi di Indonesia. Kekosongan kekuasaan, adanya sistem desentralisasi, dan munculnya kembali kelompok-kelompok yang tertindas oleh rezim Orde Baru merupakan tiga faktor yang memungkinkan kekerasan itu terjadi. Dalam konteks Syiah Sampang, kekerasan yang berdampak persekusi terhadap komunitas Syiah di Sampang menjadi kasus yang bisa dilihat terkait dengan kehadiran sistem desentralisasi, di mana kekuatan pemerintah daerah dan kekuatan elit lokal jauh lebih mendominasi ketimbang pemerintah pusat. Akibatnya, arahan pemerintah SBY untuk menyelesaikan kasus tersebut melalui rekonsiliasi menjadi jalan di tempat. Di satu sisi, persoalan lokal seiring dengan kehadiran Tajul sebagai seorang reformis telah menggerogoti struktur kekuasaan dan ekonomi para elit lokal yang ada di Sampang. Karena, ajaran Syiah yang dibawah oleh Tajul, sementara benih-benih anti Syiah sudah ada sejak era rejim Orde Baru, kasus Syiah Sampang kemudian menjadi katalisator untuk menguatkan kebencian terhadap Syiah di Indonesia. Hal ini diperparah dengan konstelasi politik Internasional di Timur Tengah.

Lebih jauh, dampak dari persekusi tersebut adalah tercerabutnya komunitas Syiah Sampang sebagai orang Madura dari tanah kelahirannya. Lebih jauh, mereka kehilangan rumah sebagai bagian dari identitas mereka dan mata pencaharian sebagai petani yang diwariskan secara turun menurun hanya karena mereka dianggap Syiah. Kondisi persekusi yang sangat keras ini bisa dilihat dari proses pengusiran mereka dari GOR Sampang menuju Rusunawa Sidoarjo, yang menurut pemerintah Pusat dan pemerintah Jawa Timur,

hal itu sebagai bentuk keamanan dan kenyamanan mereka sendiri. Apalagi, menurut Soekarwo, hal tersebut dianggap kemauan komunitas Syiah Sampang sendiri. Hidup sebagai pengungsi internal di Rusunawa yang dijanjikan sebagai pengungsian sementara oleh pemerintah pusat dan daerah tampaknya belum menjadi kenyataan.



Daftar Pustaka

- Afdillah, Muhammad. 2013. *Dari Masjid ke Panggung Politik: Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antar Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur*, tesis Sekolah Pascasarjana Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Universitas Gajah Mada, Yogyakarta.
- Akmaliah, Wahyudi. 2014a. "Islah sebagai Dalih: Studi Kasus: Penyelesaian Konflik" Peristiwa Tanjung Priok (1984 dan Talang Sari (1989) Pasca Regime Orde Baru", dalam *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, PMB-LIPI, Vol. 16, no.1.
- Akmaliah, Wahyudi. 2009. *Menggadaikan Ingatan: Politisasi Islah di Kalangan Korban Priok*, Yogyakarta: Syarikat.
- Akmaliah, Wahyudi. 2014b. "When Ulama Support A Pop Singer: Fatin Sidqiah and Islamic Popular Culture Discourse in the Post of Suharto regime", dalam *AlJami'ah: International Journal of Islamic Studies*, Vol. 52, no. 2.
- Burhani, Najib. 2014. "Hating the Ahmadiyya: the place of "heretics" in contemporary Indonesian Muslim society". *Contemporary Islam*, 8(2), 133-152.
- Farabi, Nadia. 2014. "Hambatan Pemulangan Pengungsi Internal Syiah Sampang dan Ahmadiyah Lombok", Tesis S2 Ilmu Politik/Hubungan Internasional, Universitas Gajah Mada.
- Formichi, Chiara. 2014a. "Violence, Sectarianism, and the Politics of Religion: Articulations of Anti-Shi'a Discourses in Indonesia" dalam *Indonesia Journal*, October.

- Formichi, Chiara. 2014b. "From Fluid Identites to Sectarian Labels: A Historical Investigation of Indonesia's Shi'i Communitie", dalam *AlJami'ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 52, no. 1.
- Hamdi, Zainul Ahmad. "Klain Religiusitas Authority dalam Konflik Sunni-Syiah Sampang", dalam *Jurnal ISLAMICA*, Vol. 6, No. 2, Maret 2012.
- Hefni, Mohammad. 2007. "Bhuppa-Bhabhu-Ghuru-Rato: Studi Konstruktivisme-Strukturalis tentang Hierarkhi Kepatuhan dalam Budaya Masyarakat Madura" dalam *jurnal KARSA*, Vol. XI No. 1 April 2007.
- Heryanto, Ariel. 2014. *Identity and Pleasure: The Politics of Indonesian Screen Culture*, Singapore: NUS Press.
- Humaedi, Alie M. 2014. "Kerusuhan Sampang: Kontestasi Aliran Keagamaan dalam Wajah Kebudayaan Madura", dalam *Jurnal Harmoni*, Volume 13, Nomor 2, Mei-Agustus.
- Idra Putri, Rima Sari. 2013. "Mata Rantai Sebab-Sebab Konflik di antara Syiah dan Sunni di Madura", dalam Dicky Sofian (editor), *Sejarah dan Budaya Syiah di Asia Tenggara*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana, Universitas Gajah Mada.
- Kontras Surabaya. 2012. *Laporan Investigasi dan Pemantauan Kasus Syiah Sampang*, Kontras: Surabaya.
- Kuntowijoyo. 2002. *Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Agraris Madura 1985-1940*, Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Mansurnoor, Iik Arifin. 1990. *Islam in an Indonesian World; Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Muluk, Tajul. 2013. *Quod Revelatum: Pledoi Ust. Tajul Muluk Demi Kebohongan Fakta*, Surabaya: Cmars.
- Pangabeian, Rizal & Ihsan Ali-Fauzi. 2014. *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia*, Jakarta: Pusat Studi Agama Demokrasi (PUSAD) Paramadina, Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK), UGM, dan The Asia Foundation.
- Rozaki, Abdur. 2004. *Menabur Kharisma Menuai Kuasa; Kiprah Kia dan Blatter sebagai Rezim Kembar di Madura*, Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Salim, Hairus, Najib Kailani, and Nikmal Azekiyah. 2011. *Politik Ruang Publik Sekolah: Negosiasi Dan Resistensi Di Sekolah Menengah Umum Negeri Di*

Yogyakarta, Yogyakarta: Center for Religion & Cross Cultural Studies.

Wiyata, A. Latief. 2006. *Carok, Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, cet. Kedua, Yogyakarta: LKiS.

Media Massa: Cetak dan Online

Anonim. 2012. "Kekerasan Sampang: Mereka Terancam di Rumah Sendiri", Kompas, 3 September 2012.

Anonim. 2013. "Dialog Samakan Persepsi: Ulama Madura Bertemu Kelompok Syiah", Kompas, 26 Juli 2013.

Anonim. 2013. "Jangan Khianati Arah Kebijakan Presiden", Kompas, 22 Juli 2013.

Anonim. 2013. "Pengungsi Syiah Diminta Pindah Kerumah Susun", Kompas, 20 Juni 2013.

Anonim. 2013. "Tunggu Situasi Kondusif, Jangan Ada Kepentingan Politik", Kompas, 18 Juli 2013.

Anonim. 2013. "Ulama Mesti Merangkul: Konstitusi Lindungi Semua Warga", Kompas, 25 Juli 2013.

Anonim. 2013. "Pengungsi Syiah: Kami Ingin Pulang dan Menanam Kembali", Kompas, 23 Juni 2013.

Anonim. 2013. "Pengungsi Syiah Direlokasi Paksa: Kontras Menilai Terjadi Kemunduran", Kompas, 21 Juni 2013.

“NEGARA SUNNI”: KALA NEGARA DIAMBILALIH AGAMA

Johan Wahyudi

Abstrak

Studi ini berupaya mengungkap kegagalan negara dalam menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia. Untuk melacak kegagalan tersebut, tulisan ini akan mengungkapnya melalui kasus yang menimpa komunitas muslim Syiah di Sampang (26/8/2012). Konsep *mainstream* dari Martin van Bruinessen dan kerangka konseptual hegemoni Gramsci dipinjam untuk mengkerangkai kajian ini. Sementara analisa wacana digunakan untuk menguak praktik diskursif dan hegemonik di balik dominasi pewacanaan yang direproduksi oleh kelompok keagamaan mayoritas.

Hasil penelitian ini menemukan bahwa negara telah gagal atau tidak mampu memproteksi kelompok minoritas Syiah karena negara telah diambilalih oleh kelompok keagamaan mayoritas melalui konstruksi ideologi keagamaan. Dengan memanfaatkan instrumen negara, kelompok mayoritas dominan mampu menumbuhkan wacana keagamaan melalui instrumen - instrumen ideologis yang tercermin dari pilihan kebijakan yang diambil oleh negara. Beberapa kebijakan yang dipilih sekaligus juga menunjukkan ketidakmampuan negara untuk menjaga otonominya sendiri, seperti; relokasi kelompok minoritas Syiah Sampang berbasis fatwa kyai, membangun wacana sesat dan isu penodaan agama, serta wacana - wacana hegemonik lainnya. Dengan kata lain, bisa disimpulkan bahwa negara, setidaknya dalam kasus Sampang, telah bergeser menjadi milik kelompok keagamaan Sunni.

Kata-kata kunci: *Kelompok Minoritas, Kelompok Keagamaan Mayoritas, Hegemoni Ideologi, Konstruksi Wacana*

Pendahuluan

Penelitian ini bermaksud untuk menjelaskan kegagalan negara dalam menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia. Untuk memahami mengapa negara gagal menjalankan fungsinya, penelitian ini akan mencoba mengungkapkannya melalui kasus kekerasan yang menimpa kelompok minoritas muslim Syiah di Sampang, Madura (26/8/2012). Kasus ini menarik dijadikan arena kajian sekaligus ajang pembuktian hipotesa peneliti setidaknya berangkat dari dua argumentasi. *Pertama*, kasus ini telah berulang kali terjadi dan sudah menjadi perhatian internasional. *Kedua*, kelompok minoritas keagamaan Syiah dipaksa bernegosiasi dengan negara yang notabene merepresentasikan kepentingan ideologi kelompok keagamaan mayoritas.

Berakhirnya era Orde Baru, membawa perubahan signifikan dalam proses demokratisasi di Indonesia. Dalam bidang politik, kekuasaan tidak lagi tersentralisasi, monolitik dan tertutup, tetapi sudah lebih terdesentralisasi, kompetitif dan terbuka. Seiring dengan hal itu, kebebasan sipil maupun politik juga mulai mendapatkan ruang.¹ Namun, sayangnya, kebebasan sipil yang sejatinya menjadi fondasi bagi tegaknya demokrasi dalam sebuah negara demokrasi,² kurang dirasakan oleh kelompok minoritas, terutama minoritas keagamaan. Hal ini salah satunya disebabkan oleh kemunculan kelompok mayoritas keagamaan yang mencoba memanfaatkan negara sebagai arena untuk menubuhkan ideologi keagamaan mereka. Akibatnya, dalam beberapa kasus kekerasan yang menimpa kelompok minoritas di Indonesia, pilihan kebijakan negara tidak lepas dari desakan kelompok tersebut.

Dalam konteks bernegara, Indonesia menganut semangat liberalisme seperti yang dianut pula oleh negara modern lain di dunia. Semangat liberalisme itu setidaknya secara prosedural telah termanifestasi dalam dua hal: (1) sistem politik yang demokratis dan liberal, dan (2) dasar konstitusi yang menjelaskan bahwa negara (Indonesia) merupakan bentuk dari negara hukum. Kedua norma inilah yang kemudian menjadi rambu-rambu bagi pemerintah untuk bekerja dan mengayomi semua golongan dalam masyarakat. Termasuk menjamin tegaknya kebebasan sipil, dimana salah satu hak sipil yang utama yaitu kebebasan untuk beragama dan berkeyakinan.

1 Rahadi T Wiratama, "Ideologi, Negara, dan Bangsa", *Majalah Prisma*, Volume 32, Nomor 4, 2013, hal. 103-104.

2 R. William Liddle, "Demokrasi dan Kebebasan Sipil", dalam Hamid Basyaib (Ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006, hal. 145.

Hanya saja, negara melalui instrumennya sering kali gagal dan terkesan abai dalam penegakan hak-hak sipil terutama yang berkaitan dengan kelompok minoritas keagamaan. Celakanya, kegagalan dan stigma pembiaran yang disematkan kepada negara kerap melibatkan ideologi kelompok mayoritas. Sehingga muncul kesan bahwa negara hanya dimiliki golongan mayoritas tertentu saja. Padahal dalam pandangan teori liberal, negara merupakan alat masyarakat secara keseluruhan, tidak berpihak serta harus selalu steril dari kepentingan kelas maupun kelompok tertentu. Karena itulah, konstruksi negara liberal yang menjunjung tinggi kebebasan sipil tersebut, ternyata masih menyimpan masalah mendasar dalam praktiknya di Indonesia.

Kemunculan studi ini salah satunya dipicu oleh masalah mendasar itu, dimana semangat liberalisme dalam tubuh negara di Indonesia hanya indah dalam kata, tetapi buruk dalam rupa. Bagi studi ini, konsepsi negara yang kita yakini hingga saat ini hanya menguntungkan kelas maupun kelompok mayoritas tertentu saja. Ideologi negara liberal yang diinstalasi dalam format demokrasi liberal, ternyata tidak dinikmati oleh segenap lapisan masyarakat. Seharusnya jika mengikuti nalar liberalisme, negara senantiasa bekerja di atas pluralisme kepentingan masyarakat dan tidak memihak kepada salah satu kelompok mana pun dalam sebuah rezim demokratis.

Namun faktanya di Indonesia, keberadaan negara masih jauh dari cita-cita di atas. Kepentingan kelompok minoritas terutama minoritas keagamaan kerap kali tidak diakomodasi oleh negara. Dalam banyak kasus, terutama di depan komunitas beragama, negara justru sering alpa dalam mencegah tindak kekerasan yang dialami jamaah Ahmadiyah dan Syiah. Keduanya selalu saja menjadi korban kekerasan dan mendapatkan perlakuan kasar dari kelompok mayoritas. Lebih jauh, belum tuntasnya penanganan negara terhadap nasib warga Ahmadiyah serta berlarutnya penyelesaian kasus komunitas muslim Syiah di Sampang misalnya, kembali memunculkan persoalan terkait sejauh mana fungsi negara bekerja dalam format demokrasi liberal di Indonesia.

Bagi riset ini, negara yang diteorisasikan oleh kaum liberal dan pluralis sebagai alat semua kelompok dalam masyarakat, merupakan suatu hal yang absurd dan telah kehilangan daya tarik. Pesona negara yang diimpikan sebagai rumah besar semua warga hanya terukir indah dalam monumen ideologi, sementara cita-cita di balik pesona itu tidak bekerja sebagaimana dambaan masyarakat. Berangkat dari kondisi itu, penelitian ini menjadi penting dilakukan terutama untuk mencari faktor penyebab kegagalan peran negara dalam menjamin

kebebasan sipil di Indonesia. Pelacakan terhadap sumber kegagalan fungsi negara di Sampang sangat diperlukan, mengingat keberhasilan untuk tidak berpihak, menegakkan hukum, serta menjamin kebebasan sipil, itulah ukuran dari demokrasi yang saat ini sedang getol-getolnya hendak ditegakkan.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode analisis wacana (*discourse analysis*) dengan pendekatan studi kasus. Pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumen atau “*literature study*”, studi media, dan observasi. Studi dokumen dilakukan pada data yang berasal dari buku, jurnal, laporan publikasi, serta monograf yang relevan dengan obyek kajian. Sedangkan data dari studi media berupa pemberitaan tentang kasus penyerangan komunitas muslim Syiah di Sampang dari media massa nasional maupun lokal (cetak maupun elektronik). Sedangkan observasi dilakukan dalam rangka melacak beragam pandangan terkait obyek dan arena riset, baik yang dihasilkan oleh lembaga maupun perseorangan. Untuk mengolah data, penelitian ini menggunakan metode analisa isi dan analisa wacana.

Dominasi Mayoritas dalam Praktik Bernegara

Untuk mengkerangkai kajian ini, sehingga mampu menjelaskan mengapa negara gagal untuk tampil netral di hadapan warga negara, studi ini akan meminjam konsep *mainstream* dari Martin van Bruinessen yang dikombinasikan dengan konsep hegemoni dalam pemahaman Antonio Gramsci dan Louis Althusser untuk mengungkap praktik dominasi mayoritas. Dengan mengungkap dominasi mayoritas dalam konteks bernegara, studi ini diharapkan dapat mengurai mengapa negara tidak bisa tampil netral (baca: tidak memihak) dalam kasus persekusi yang dialami kelompok minoritas muslim Syiah di Sampang, Madura (26/8/2012). Pada saat yang sama, negara sebagaimana dibayangkan Karl Marx sebagai komite eksekutif dari kelompok sosial tertentu dalam masyarakat juga terkonfirmasi secara empirik, meski dalam nalar yang berbeda.

Membayangkan eksistensi negara yang mampu tampil netral dalam menjamin kebebasan dan hak-hak asasi setiap warga negara di Indonesia, nampaknya bukanlah perkara mudah. Hal ini tidak lepas dari pengalaman bernegara kita selama ini yang sangat tidak ramah dengan keberadaan kelompok minoritas, terutama minoritas keagamaan. Kasus minoritisasi Ahmadiyah, penyerangan komunitas muslim Syiah serta kelompok aliran kepercayaan lainnya dalam

Islam, menunjukkan bagaimana negara kerap gamang saat dihadapkan pada kewajiban konstitusional untuk menjamin warga negara dalam menjalankan keyakinan beragama sesuai pasal 29 UUD 1945 di satu sisi, dan mengakomodasi tuntutan kubu yang anti terhadap kelompok-kelompok minoritas keagamaan di sisi lain.³

Terbukanya celah akomodasi negara terhadap tuntutan kelompok keagamaan mayoritas, akan memberikan ruang bagi mereka untuk memanfaatkan kesamaan ideologi keagamaan yang mereka anut dengan aktor negara, untuk kemudian berupaya mendikte kebijakan negara. Karena itu, membayangkan negara akan selalu mampu bersikap netral dalam setiap kebijakan yang diambil, merupakan sesuatu yang utopia selama kelompok mayoritas dominan masih leluasa mendikte kebijakan negara melalui praktik-praktik hegemonik, baik secara represif maupun ideologis. Hal ini tidak lepas dari watak kelompok mayoritas dominan yang akan selalu mencari ruang dominasi bagi ideologi dan kepentingannya.

Dalam konteks ini, Clarke memperkenalkan konsep *mainstream* untuk merujuk pada adanya kekuatan - kekuatan mapan dan *powerful*, terinstitusionalisasi, identik dengan praktik hegemoni yang menjadi hasil dari kolaborasi dengan kekuatan politik guna menguasai ruang kehidupan beragama dalam masyarakat, serta memaksakan sistem kepercayaan dan praktik keagamaan yang mereka anut.⁴ Sementara Bruinessen meletakkan konsep *mainstream* dalam ruang sosiologis sebagai paham atau keyakinan yang dianut oleh golongan mayoritas dominan. Dengan merujuk pada sejarah politik Islam, ia mengatakan bahwa ideologi *mainstream* atau ortodoksi selalu didukung oleh rezim penguasa. Pada saat yang sama, kelompok di luar arus *mainstream* akan dianggap sebagai sempalan. Meski dalam realitanya, kelompok sempalan juga merasa memiliki keyakinan yang paling benar dari paham kelompok *mainstream*.⁵

Namun di sinilah pangkal masalahnya, kelompok-kelompok minoritas di luar keyakinan kelompok mayoritas dominan, kerap menjadi “tumbal” ideologis kubu mayoritas keagamaan dominan yang menggunakan kuasa negara sebagai

3 Amin Mudzakkir, “Minoritisasi Ahmadiyah di Indonesia”, *Masyarakat Indonesia*, edisi XXXVII, Nomor 2, 2011, hal. 2.

4 Baca artikel Pradana Boy, “Kegagalan (Dakwah) Islam Mainstream”, (Online), dalam <http://dariilmu.blogspot.com/2009/06/kegagalan-dakwah-islam-mainstream.html>, seperti dikutip Dewi Nurul Maliki, “Resistensi Kelompok Minoritas Keagamaan Jemaat Ahmadiyah Indonesia”, *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (JSP)*, Volume 14, Nomor 1, Juli 2010, hal. 49.

5 Martin Van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1998, hal. 245.

alat pemaksa kepentingan mereka. Dalam konteks ini, maka dominasi kemudian menjadi kata kunci untuk dapat memahami bagaimana logika *mainstream* ini bekerja. Klaim kebenaran (*truth claim*) menjadi pintu masuk untuk melancarkan praktik hegemoni suatu kelompok atas kelompok lainnya. Karena itu, arah pelebagaan format negara, niscaya dengan mudah didiktekan oleh kelompok mayoritas dominan.

Hal yang setara bisa juga dilakukan oleh masyarakat. Dalam masyarakat ada wacana dan ajaran *mainstream*, yang karena meratanya penerimaan akan ajarannya, menjadikan ada banyak kecenderungan yang tidak dicermati secara seksama. Di tangan kubu kelompok mayoritas, kebenaran ideologi bisa dipaksakan melalui instrumen negara, entah melalui produk hukum, kebijakan, dan lainnya; dan bisa juga dipaksakan melalui instrumen kemasyarakatan. Dominasi penafsiran terhadap ajaran agama oleh kelompok keagamaan mayoritas, misalnya, merupakan sarana utama untuk membentuk diskursus publik. Atas dasar penguasaan penafsiran atas agama itu pula, kebenaran direproduksi agar negara memberikan legitimasinya. Dengan demikian, kebenaran oleh kelompok mayoritas tidak hanya berlaku dalam komunitas mayoritas, melainkan juga berpotensi 'dipaksakan' kepada komunitas minoritas di luarnya. Akibatnya, negara sering kali bertindak merepresentasikan aspirasi kelompok mayoritas. Celaknya, negara kadang berlindung di balik slogan netralitas saat melakukan praktik-praktik kekerasan terhadap kelompok minoritas.

Lebih jauh, praktik hegemonik ala Gramsci yang bekerja melalui kekuatan mayoritas dominan, secara diam-diam juga dilegalisasi dalam bentuk kebijakan maupun produk-produk hukum untuk menegaskan ideologi kelompok mayoritas dominan. Dalam logika berpikir Gramsci, hegemoni diletakkan sebagai jenis relasi kekuatan sosial khusus, dimana kelompok - kelompok dominan mengamankan posisi mereka atas hak-hak istimewa dengan cara sebagian besar (jika tidak boleh disebut, secara eksklusif) melalui cara-cara konsensus. Artinya, kelompok dominan ini memaksakan persetujuan dari kelompok-kelompok yang didominasi dengan cara mengartikulasikan suatu visi politik maupun ideologi, yang mengklaim bisa berbicara untuk semua dan demi tujuan bersama yang hendak dicapai dalam sebuah rezim politik.⁶

Di sisi lain, Gramsci juga memposisikan negara sebagai kumpulan sejumlah aktifitas praktik dan teori yang kompleks, dimana kelompok yang berkuasa tidak

6 Jenny Edkins & Nick Vaughan-Williams (eds.), *Teori-teori Kritis: Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*, Yogyakarta: Penerbit Baca, 2010, hal. 236.

hanya membenarkan dan mempertahankan dominasi, tetapi juga merekayasa secara sistematis agar memenangkan pemaksaan aktif terhadap kekuatan di luarnya. Melalui rekayasa dan pemaksaan yang seolah berwujud seperti konsensus itu, aktor-aktor politik dari kelas dominan menguasai kelompok pinggiran. Dalam konteks ini, Gramsci mengembangkan gagasan Marx bahwa negara merupakan instrumen kelas borjuis. Menurutnya, meski negara adalah perpanjangan tangan kelompok dominan, namun kelompok dominan tersebut tidak menggunakan cara-cara represif untuk menguasai kelompok pinggiran, melainkan dengan membangun konsensus yang seolah-olah apa yang hendak dilakukan negara merupakan representasi dari kepentingan universal masyarakat.⁷

Di samping itu, dominasi kelompok mayoritas dalam konteks negara juga menarik diteropong dari kacamata teoritik yang ditawarkan oleh Louis Althusser. Althusser pada dasarnya mengamini bahwa negara rentan dijadikan basis kekuasaan kelompok mayoritas dominan untuk menguasai kelompok lainnya. Selain melakukan dominasi dengan cara - cara paksaan (*Repressive State Apparatuses*), praktik hegemonik juga berlangsung melalui instrumen ideologis (*Ideological State Apparatuses*). Menurut Althusser, kelas penguasa akan selalu memiliki ideologi yang akan dijalankannya melalui kekuasaan negara, baik dengan menggunakan aparatus represi negara maupun aparatus ideologi negara. Lebih jauh, ia menyebut bahwa tidak ada kelas atau kelompok penguasa yang akan bisa menjalankan kekuasaan negara dalam waktu yang lama tanpa pada saat yang sama melakukan praktik hegemoni atas dan dalam aparatus ideologi negara.⁸ Meskipun ia menekankan ideologi dari sudut pandang perjuangan kelas, namun dalam rezim kelas yang berkuasa, aparatus ideologi selalu menjadi sesuatu yang direalisasikan sebagai ideologi kelas atau kelompok yang berkuasa. Setidaknya, hal ini bisa terlihat dalam rezim negara-negara demokrasi liberal, dimana kelompok-kelompok dominan menguasai negara melalui lembaga-lembaga resmi, sehingga praktik dominasi pun tetap berlangsung mapan.

Formasi Keagamaan Sunni di Sampang: Dari Konstruksi Ideologi Menuju Dominasi

Kegagalan negara untuk menjamin kebebasan warga menjalankan agama dan

7 Nezar Patria & Andi Arief, *Antonio Gramsci: Negara dan Hegemoni*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hal. 146 & 154.

8 Louis Althusser, *Ideologi dan Aparatus Ideologi Negara (Catatan-Catatan Investigasi)*, diterjemahkan Mohamad Zaki Hussein, Penerbit: IndoPROGRESS, 2015, hal. 27.

keyakinan yang dianutnya di Sampang, tidak lepas dari desakan kelompok keagamaan mayoritas yang berupaya membangun wacana dominan berbasis ideologi keagamaan. Islam Sunni sebagai aliran keagamaan yang dianut oleh mayoritas penduduk Sampang dan Jawa Timur, tidak memberikan ruang bagi hadirnya keyakinan keagamaan lain di luar Islam Sunni. Konstruksi tersebut sangat kuat apalagi para ulama dan kyai se-Jawa Timur merupakan tokoh *Ahlussunnah wal Jamaah*. Sementara pada saat yang sama, masyarakat menaruh kepercayaan besar terhadap kyai dan ulama. Karena itu, bab ini akan menunjukkan bagaimana negara diambilalih oleh agama melalui kebijakan-kebijakan yang merepresentasikan desakan kelompok keagamaan mayoritas.

Di awal pembahasan ini akan diuraikan bagaimana formasi keagamaan di Sampang. Dengan menunjukkan gambaran formasi diharapkan bisa menghadirkan konteks mengapa praktik dominasi melalui ideologi keagamaan dengan memanfaatkan negara bisa terjadi di Sampang. Dalam pandangan Bourdieu, ideologi, kekuasaan (*power*), serta monopoli dalam produksi dan legitimasi budaya merupakan beberapa instrumen dominasi. Menurutnya, ideologi melayani kepentingan-kepentingan tertentu yang cenderung disajikan sebagai kepentingan universal yang disebarkan oleh kelompok-kelompok tertentu sebagai keseluruhan. Sementara Thompson, melihat ideologi sangat terkait dengan bahasa, karena bahasa adalah sarana utama pemaknaan yang melayani keberlanjutan hubungan dominasi.⁹

Pada umumnya, di Madura termasuk Sampang, ideologi keagamaan Sunni relatif telah lama diyakini dan dianut oleh mayoritas masyarakat. Hal ini tidak lepas praktik keberagamaan para kyai yang umumnya menganut ajaran Islam Sunni. Paham keagamaan Sunni adalah mazhab keagamaan dalam Islam yang mendasarkan diri pada teologi Abu Hasan Al-Asy’ari dan Abu Mansur Al-Maturidy. Sedangkan dalam konteks muamalah atau fiqh, paham ini lebih cenderung merujuk Imam Syafii sebagai sumber rujukan hukum. Meskipun paham imam fiqh lainnya seperti Imam Maliki, Imam Hanafi serta Imam Hambali juga diakui. Aliran keberagamaan inilah yang hingga saat ini masih diyakini dan diamalkan oleh masyarakat Madura. Karena itu, peran sentral kyai sebagai aktor yang dianggap paling otoritatif dalam menafsirkan dan menentukan wilayah serta arah keagamaan begitu kuat dalam mewarnai corak

9 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press, 1991, dalam Y. Argo Twikromo, *Pemulung Jalanan: Konstruksi Marginalitas dan Perjuangan Hidup dalam Bayang-bayang Budaya Dominan*, Yogyakarta: Media Pressindo, 1999, hal. 30-31.

kehidupan keberagaman masyarakat.¹⁰ Meskipun dalam tradisi Sunni terdapat berbagai macam mazhab, namun hanya Islam Sunni dan fiqih Syafii saja yang akan diikuti. Dengan demikian mudah dipahami mengapa kehadiran paham keagamaan lain akan sangat sulit diterima oleh tokoh agama.¹¹

Sementara dalam konteks Sampang dan Jawa Timur, aliran keagamaan Sunni, merupakan paham keagamaan yang diyakini oleh 99 persen masyarakat. Kabupaten Sampang bahkan mengklaim bahwa mayoritas penduduknya adalah Muslim dan 99% berpaham Sunni yang bernaung di bawah organisasi keagamaan Nahdatul Ulama (NU). Hanya saja, semenjak kemunculan komunitas Syiah pimpinan ustadz Tajul Muluk, yang sekaligus Ketua IJABI (Ikatan Jamaah Ahlulbait Indonesia) Sampang, ulama NU merasa ada penyakit yang menggerogoti kemurnian aliran keagamaan Sunni dan sekaligus juga mengganggu kebesaran NU di Sampang. Hal ini terlihat jelas dalam pernyataan Ketua Rais Syuriah PCNU Sampang, KH. Syafidudin Abdul Wahid, yang menyebut pengusiran ustadz Tajul Muluk perlu dilakukan agar tidak terlalu leluasa menyebar ajaran serta menancapkan pengaruhnya. “Agar tidak menyebar, ustadz Tajul Muluk memang harus direlokasi,” tegas Kyai Syafidudin.¹²

Kuatnya konstruksi ideologi keagamaan ini tidak lepas dari peran kyai. Keberadaan kyai, pesantren, serta tempat-tempat ibadah merupakan pemandangan yang wajib dijumpai di Madura pada umumnya. Bahkan di Sampang sendiri, tidak ada satu pun ditemukan rumah ibadah lain selain masjid, musala serta langgar.¹³ Karena itu, *Ahlussunnah wal Jamaah* (baca: Sunni) merupakan mazhab keagamaan dalam Islam yang terus menerus dikonstruksi sebagai satu-satunya aliran keagamaan dalam Islam. Akibatnya, Islam Sunni menjadi ideologi keagamaan dominan di Sampang. Pada saat yang sama, Islam Syiah dianggap sebagai sempalan. Tidak hanya itu, keberpihakan negara yang mengakomodir para ulama Sunni dalam Majelis Ulama Indonesia, misalnya, bisa dibaca sebagai upaya mempertahankan dominasi Islam Sunni melalui

10 Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*, Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004, hal. 67.

11 Syamsul Arifin, M. Amin Abdullah, Budhy Munawar-Rachman, dkk., *Hak Asasi Manusia untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia: Keniscayaan, Kenyataan dan Penguatan*. Malang: Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme (PUSAM), Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Malang bekerja sama dengan The Asia Foundation, 2014, hal. 360.

12 Wawancara dengan Kyai Syafiduddin Abdul Wahid di Sampang, 16 Oktober 2011, dalam Ahmad Zainul Hamdi, “Klaim *Religious Authority* dalam Konflik Sunni-Sy’i Sampang Madura”, *Islamica*, Vol. 6, No. 2, Maret 2012.

13 Data yang dirilis BPS Kabupaten Sampang 2012 dari Kementerian Agama Kabupaten Sampang halaman 146, menyebutkan bahwa di 14 kecamatan di Sampang, terdapat 1061 masjid serta 1827 mushollah/langgar. Sementara Gereja, Pura dan Vihara tidak ada dalam data BPS Sampang 2012.

konstruksi pengetahuan keagamaan, bahwa aliran keagamaan lain di luar Sunni adalah aliran sesat dan menyimpang.

Wacana Sesat dan Penodaan Agama: Upaya Kelompok Mayoritas Membangun Legitimasi Legal

Wacana penyesatan dan penodaan agama biasanya sering kita temukan sebagai masalah intra agama dimana kelompok mayoritas (*mainstream*) menyesatkan kelompok lain yang berbeda tapi masih dalam satu agama atau memiliki kesamaan sebagian tradisi keagamaan dengannya.¹⁴ Namun sayang, perangkat hukum di Indonesia seakan “berpihak” pada tindakan kelompok mayoritas di atas. Keberpihakan tersebut misalnya, bisa dilihat dalam UU No. 2 tahun 2002 tentang Kepolisian Negara Republik Indonesia. Pasal 15 ayat 1 huruf d UU tersebut, secara jelas menyebutkan bahwa salah satu wewenang kepolisian adalah “mengawasi aliran yang dapat menimbulkan perpecahan atau mengancam persatuan dan kesatuan bangsa”.

Dalam praktiknya di Indonesia, kata aliran salah satunya sering ditafsirkan sebagai aliran keagamaan. Meskipun tugas pokok kepolisian lebih pada pemeliharaan “keamanan dan ketertiban masyarakat” (Pasal 13 [a] UU No. 2 tahun 2002), namun keberadaan Departemen Agama dan Kejaksaan/Bakorpakem yang mengarahkan kepolisian untuk tidak saja bergerak di ruang pidana (kriminal, kekerasan, keamanan, ketertiban), tetapi juga ikut masuk ke dalam ruang penentuan atau setidaknya menggunakan paradigma penodaan atau penistaan agama ketika melihat kasus tersebut dalam proses-proses penyidikannya. Belum lagi daya tawar majelis keagamaan *mainstream* yang makin menguat posisinya serta selalu mengambil peran dalam koordinasi kasus-kasus seperti ini.¹⁵ Sehingga apa yang dilakukan polisi dalam menangani kasus-kasus yang berkaitan dengan penistaan dan penodaan agama kemudian turut membangun konstruksi masyarakat bahwa aliran yang disesatkan oleh kelompok mayoritas ternyata juga dibenarkan oleh negara melalui tindakan polisi.

Tidak hanya melalui tindakan polisi, wacana sesat dan isu penodaan agama juga tidak lepas dari keberadaan MUI sebagai lembaga semi negara yang senantiasa dirujuk oleh negara terkait masalah-masalah keagamaan khususnya dalam hal

14 Suhadi Cholil, dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2009*, Yogyakarta: CRCS, Sekolah Pascasarjana UGM, 2010, hal. 41.

15 Suhadi Cholil, dkk., *Ibid.*, hal. 49.

intra agama. Sejak dibentuk pada tahun 1975, pemerintah terus mendanai anggotanya.¹⁶ Dengan harapan agar MUI mampu berperan aktif dalam rangka memperkuat keamanan nasional, meningkatkan kerukunan umat beragama serta membantu pemerintah untuk menjalankan programnya. Untuk itu, salah satu fungsi utama dari MUI adalah memberikan legitimasi keagamaan kepada pemerintah terkait kebijakan keagamaan yang hendak dijalankan dan pada saat yang sama MUI juga menjadi pihak yang bertugas membantu pemerintah menghadapi kelompok-kelompok yang mungkin berpotensi menentang kebijakan pemerintah.¹⁷ Hal ini pada dasarnya masih sejalan dengan cita-cita awal Soeharto di awal masa pembentukan MUI, dimana MUI diharapkan menjadi institusi keagamaan yang memiliki otoritas untuk menentukan ortodoksi ajaran Islam dan menjadi penjaga doktrin keagamaan.¹⁸

Dalam perjalanannya, keberadaan MUI makin menonjol. Menurut Ichwan, MUI akan tetap menggunakan fatwa dan juga tausyiah untuk menegaskan legitimasinya sebagai lembaga nasional yang memiliki otoritas dalam urusan keagamaan umat Islam di Indonesia.¹⁹ Pasca reformasi, eksistensi MUI seperti yang diuraikan di atas terlihat tidak berubah. MUI masih tetap dirujuk dan didengar fatwa keagamaannya oleh pemerintah terutama menyangkut aliran keagamaan yang dianggap sesat dan menyimpang. Meskipun MUI bukanlah lembaga yuridis formal dan pendapatnya tidak mengikat secara hukum, namun fatwa maupun pendapat MUI masih berpengaruh bagi masyarakat. Gejala ini pula yang diungkap Ricklefs, dimana dalam era kepemimpinan SBY sekalipun, posisi MUI begitu kuat. Fatwa-fatwa MUI sangat bertaji dan kerap mempengaruhi sikap pemerintah dalam berbagai aspek.²⁰ MUI juga disebut oleh Mahkamah Konstitusi (MK) sebagai penjaga ortodoksi keagamaan dalam Islam saat uji materi UU No. 1/PNPS/1965 tahun 2010 lalu. Menurut MK, pemerintah tidak memiliki wewenang untuk memutus perkara yang berkaitan dengan isu-isu keagamaan. Akan tetapi sebagai negara

16 Moch Nur Ichwan, "Menuju Islam Moderat Puritan: Majelis Ulama Indonesia dan Politik Ortodoksi Keagamaan" dalam Moch Nur Ichwan, dkk., *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, Bandung: Penerbit Mizan, 2014, hal. 102.

17 Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia*, London and New York: Routledge Curzon, 2002, hal. 78.

18 Piers Gillespie, "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism", dalam *Journal of Islamic Studies* 18:2 (2007), hal. 207.

19 Moch. Nur Ichwan, "Ulamā', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto", dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 1, 2005, hal. 72. Baca juga ulasan Nadirsyah Hosen, "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998)", dalam *Journal of Islamic Studies* 15:2 (May 2004) pp. 147–179.

20 Lihat ulasan buku M. K. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java c. 1930 to the Presenthal*, oleh Ilham Mundzir, "Sejarah dan Dinamika Islamisasi Masyarakat Jawa", dalam *Jurnal MAARIF* Vol. 7, No. 1, Tahun 2012, hal. 268.

hukum, pemerintah memiliki mitra untuk mengakomodasi hak-hak kolektif dalam beragama. Para tokoh agama yang mewakili agama mereka memiliki kewenangan untuk menafsirkan ajaran keagamaan serta menentukan tolok ukur suatu penyimpangan dalam agama.²¹

Atas dasar itu pula posisi MUI semakin kuat dalam konteks keagamaan di Indonesia, khususnya menyangkut isu-isu aliran dan kepercayaan yang dianggap tidak sesuai dengan apa yang diyakini oleh mayoritas muslim Indonesia. Bahkan pada kasus tertentu, tidak jarang pula fatwa dan pendapat MUI tersebut dianggap sebagai legitimasi oleh kelompok-kelompok *vigilante* agama untuk bertindak anarkis terhadap kelompok lain yang dianggap sesat dan menyimpang.²² Fatwa MUI tentang 10 kriteria aliran sesat, misalnya, acapkali secara liar dipakai oleh MUI daerah dan kelompok-kelompok anti-pluralisme dan anti-toleransi untuk mengidentifikasi aliran-aliran yang dituduh sesat untuk kemudian melakukan main hakim sendiri.

Sedikit banyak, kriteria sesat versi MUI Pusat juga menjadi referensi MUI di daerah, termasuk MUI Jawa Timur dan MUI Sampang. Pada awal Januari tahun 2012, Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sampang mengeluarkan fatwa sesat terhadap aliran keagamaan Syiah yang disebarluaskan oleh Tajul Muluk melalui keputusan fatwa Nomor A-035/MUI/Spg/I/2012. Tidak berselang lama, tepatnya 21 Januari 2012, Majelis Ulama Indonesia (MUI) Jawa Timur juga mengeluarkan fatwa dengan nomor Kep-01/SKF-MUI/JTM/I/2012 tentang kesesatan ajaran Syiah. Kedua fatwa tersebut intinya sama, yakni bertujuan untuk melarang munculnya aliran Syiah di Sampang dan seluruh wilayah Jawa Timur.

Hampir semua komponen lembaga keagamaan di Jawa Timur seperti MUI Sampang, BASSRA, serta MUI Jawa Timur bersepakat untuk meredam upaya penyebaran aliran Syiah di Jawa Timur. Langkah konkrit yang dilakukan pun tidak hanya berhenti di level fatwa, namun juga bergeser dan bergerak ke arah rekomendasi kebijakan kepada pemerintah agar mengambil sikap tegas terkait keberadaan aliran Syiah. Sehingga rekomendasi kepada pemerintah agar mengeluarkan sebuah peraturan pun, tertuang dalam Rakorda MUI Korda-Madura No.01/MUI/KD/MDR/I/2012, dimana pada poin ke-2 disebutkan;

21 Zainal Abidin Bagir, "Defamation of Religion Law in Post-Reformasi Indonesia: Is Revision Possible?", dalam *Australian Journal of Asian Law*, 2013, Vol. 13 No. 2, Article 3: 1-16, hal. 7.

22 Al Khanif, *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*, Yogyakarta: LaksBang Mediatama, 2010, hal. 226, serta "Kebijakan Kehidupan Beragama di Indonesia", (Online), dalam: <http://anwarsyahnewsblog.blogspot.com/2011/12/kebijakan-kehidupan-beragama-di.html>, diakses 10 Juli 2014.

“Mengusulkan kepada pemerintah masing-masing kabupaten di Madura untuk membekukan atau melarang ajaran Syiah, baik melalui Perda maupun Perbup”. Hal yang sama juga terjadi di level kabupaten, dimana wacana pelarangan aliran keagamaan Syiah juga digulirkan. Hanya saja, usul tersebut ditolak bupati saat itu dengan alasan wewenang untuk mengeluarkan kebijakan tersebut berada di pusat.²³

Jika mencermati rekomendasi fatwa dari MUI Jawa Timur kepada pemerintah pusat dan daerah terkait tindakan tegas yang harus diambil dalam menyikapi penyebaran aliran Syiah di atas, kemudian diikuti oleh keluarnya Peraturan Gubernur Jawa Timur Nomor 55 tahun 2012 pada tanggal 23 Juli 2013, maka wacana yang selama ini digulirkan oleh kelompok penganut aliran keagamaan mayoritas (baca: Sunni), telah berhasil memenangkan pertarungan wacana ideologi keagamaan dalam Islam di Sampang. Kelompok aliran keagamaan Sunni berhasil mengambalalih negara melalui ideologi yang mereka anut untuk dilegalisasi menjadi kebijakan negara.

Bahkan fatwa tersebut sebagaimana pengakuan dari ketua MUI Jawa Timur Abdus shomad Buchori, sengaja dirancang sebagai acuan negara (baca: pemerintah daerah) untuk melarang ajaran Syiah. Meski Pergub tidak menyebut secara eksplisit Syiah sebagai aliran sesat, namun penggunaan frasa “masing-masing majelis agama” dalam Pasal 1 Pergub yang berbunyi: “Aliran sesat adalah faham atau ajaran yang menamakan diri sebagai suatu ajaran agama dan pemikiran atau pendapat-pendapat tentang ajaran agama yang isinya menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama berdasarkan pertimbangan dari masing-masing majelis agama yang bersangkutan”, sejatinya merujuk pada lembaga agama otoritatif seperti MUI. Yang juga penting dicatat adalah bahwa kelahiran peraturan tersebut tidak lepas dari upaya kelompok keagamaan mayoritas (Sunni) untuk mempertahankan status quo ideologi Sunni di Sampang dan Jawa Timur umumnya.

Pun ketika fatwa Majelis Ulama Indonesia Provinsi Jawa Timur No. Kep-01/SKF-MUI/JTM/1/2012 tentang kesesatan ajaran Syi’ah Imamiyah Itsna Asyariyah dan Peraturan Gubernur Jawa Timur No. 55 Tahun 2012 Tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat di Jawa Timur

23 Maurisa Zinira, *Politik Akomodasi Negara Terhadap Agama: Studi Kasus Penggunaan Fatwa MUI Sampang atas Syi’ah dalam Kasus Penodaan Agama*. Tesis S2 Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana UGM, 2013, hal. 104. Baca juga wawancara Ketua MUI Sampang dan Ketua MUI Jatim perihal ajaran Syiah yang dibawa Tajul Muluk dalam majalah *Mimbar Pembangunan Agama (MPA)*, Edisi 305, Februari 2012, Surabaya: Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Jawa Timur, hal. 9-11.

digugat oleh Teguh Sugiharto, seorang aktivis demokrasi antipartai. Upayanya untuk menggugat fatwa MUI Jawa Timur dan Pergub Jawa Timur tersebut tidak berhasil meyakinkan majelis hakim Pengadilan Tinggi (PN) Jakarta Selatan (13/11/2013).²⁴ Dengan demikian, maka baik fatwa MUI Jawa Timur maupun Pergub Jatim tetap digunakan sebagai landasan legal untuk tidak mengakomodasi kepentingan warga Syiah Sampang.

Mencermati bukti-bukti yang dijadikan basis pengambilan keputusan para hakim, maka bisa dikatakan bahwa praktik hegemoni ideologi kelompok keagamaan mayoritas bekerja melalui instrumen hukum positif yang telah ada. Dengan instrumen hukum positif, praktik dominasi ideologi kelompok mayoritas seakan-akan tidak nampak sebagai sebuah praktik hegemonik. Padahal sesungguhnya kelompok keagamaan mayoritas tengah berupaya memanfaatkan negara melalui instrumen hukum yang ada untuk mempertahankan ideologi aliran keagamaan yang dianut oleh kelompok mayoritas.

Karena itu, tindakan MUI Jawa Timur yang meminta agar MUI se-Jawa Timur mengeluarkan fatwa yang sejenis dengan apa yang dimaklumkan MUI Jawa Timur, misalnya, pada dasarnya bisa dibaca sebagai salah satu upaya atau manuver agar wacana sesat yang dilabeli terhadap kelompok Syiah di Sampang, bisa direspon oleh MUI Pusat agar terkesan sangat legitimate di mata umat. Pada saat yang sama, MUI Jatim juga hendak mengirim pesan kepada masyarakat bahwa ajaran Syiah wajib diwaspadai dan ditolak karena menyimpang dari aliran Islam Sunni yang telah lama diyakini oleh mayoritas umat Islam di Jawa Timur dan Indonesia pada umumnya. Dengan demikian, kelompok mayoritas telah berhasil memanfaatkan instrumen negara untuk membangun legitimasi legal bagi keabsahan ideologi yang mereka anut dengan cara mereproduksi wacana sesat.

Relokasi: Instrumen Dominasi Berbasis Fatwa Kyai

Seperti telah dielaborasi sebelumnya, bahwa kyai memainkan peran strategis dalam hirarki sosial masyarakat Madura dan Sampang. Masyarakat sangat patuh kepada instruksi para kyai, termasuk juga pemerintah daerah yang selalu meminta fatwa para kyai sebelum mengambil keputusan. Apalagi jika kebijakan yang hendak diambil pemerintah terkait dengan isu keagamaan.

²⁴ Baca "MUI Jatim Memenangi Gugatan terkait Fatwa tentang Syiah", (Online), dalam, http://www.hidayatullah.com/berita/nasional/read/2013/11/13/7266/mui-jatim-memenangi-gugatan-terkait-fatwa-tentang-syiah.html#U5_7sixHzuw, diakses 17 Juni 2014.

Meskipun secara hukum tidak ada kewajiban pemerintah Sampang untuk menerima semua fatwa kyai yang tergabung dalam MUI, namun secara moral bupati beserta elit politik lainnya terikat dengan keberadaan kyai. Dalam tradisi dan kultur masyarakat Madura, kepatuhan dan ketaatan terhadap kyai di atas segalanya. Karena itu, apapun permasalahan yang timbul dalam masyarakat akan senantiasa diselesaikan secara arif sesuai dengan tradisi lokal setempat. Sementara kearifan lokal masyarakat Madura umumnya adalah taat dan patuh pada kyai. Menarik mencermati pernyataan salah seorang pimpinan dalam suatu instansi di Sampang yang selalu menanyakan kemungkinan perubahan pandangan kyai terkait relokasi warga Syiah. Ia menuturkan, “Saya telfon dewan syura PC NU Sampang, *Apakah ada perubahan kebijakan kyai?*”, (Kyai yang ditelfon menjawab), “*belum ada, di tingkat kyai belum ada perubahan*”.²⁵

Dengan kata lain, selama kyai masih konsisten dengan pandangannya terkait ajaran Syiah, maka selama itu pula pemerintah tetap melanjutkan kebijakannya untuk merelokasi warga Syiah. Akibatnya, dalam beberapa kesempatan, bupati sebagai pimpinan tertinggi di Sampang kerap mengumbar penolakannya terhadap ajaran Syiah. Cara pandang bupati yang patuh terhadap fatwa kyai itulah yang kemudian membentuk stereotype sekaligus mempengaruhi kerangka pikir bupati dalam mengambil kebijakan. Seperti diketahui, para kyai serta tokoh masyarakat di Sampang sangat menghendaki agar Tajul Muluk beserta pengikutnya direlokasi dari Madura. Meski wacana relokasi mendapatkan beragam penolakan dari banyak pihak, namun pemerintah kabupaten Sampang tetap mengambil kebijakan relokasi dengan berbagai pertimbangan, terutama fatwa dari para kyai.

Bupati Noer Tjahya yang saat itu masih menjabat, bahkan secara terbuka mendeklarasikan rasa tidak sukanya terhadap ajaran Syiah. Sehingga opsi relokasi yang sebelumnya telah difatwakan oleh para ulama, akhirnya dilakukan. Kebijakan relokasi warga Syiah ternyata tidak hanya berlaku dalam kepemimpinan bupati Noer Tjahya (2007-2012), pengganti Noer Tjahya yang sebelumnya menjadi wakil bupati di era Noer Tjahya, KH. Fannan Hasib (Bupati terpilih periode 2013-2018) juga melanjutkan kebijakan yang sama. Menurutnya, kebijakan untuk merelokasi warga Syiah ke Sidoarjo merupakan pilihan paling realistis. Ia beralasan bahwa pemindahan warga Syiah dari Sampang tidak hanya dalam rangka merespons keinginan dan fatwa para ulama, namun juga demi menjaga kondusifitas daerah. Bahkan Bupati menyatakan dengan nada tegas

25 Maurisa Zinira, *Op. Cit.* hal. 108-109.

bahwa kembali ke Sampang, "sama saja dengan menyettor nyawa".²⁶

Begitu pula saat warga Syiah masih diungsikan di GOR Sampang sebelum akhirnya pada 20 Juni 2013 dipindahkan secara paksa oleh Pemerintah Kabupaten Sampang ke Rumah Susun Puspo Agro Sidoardjo, Jawa Timur. Selama beberapa bulan mereka hidup di bawah bayang-bayang kesulitan dan intimidasi dan berupaya ingin kembali ke kampung halaman, namun tetap saja ditolak oleh bupati. Dalam pernyataannya kepada *Tempo*, Fannan Hasib mengatakan bahwa, "Kalau sampai pulang, akan terjadi kerusuhan lebih besar, kami tidak menjamin keselamatan".²⁷ Sikap Fannan ini juga bisa dipahami sebab disamping dirinya sebagai kyai pengikut Sunni, ia juga sangat mendukung paham Syiah untuk tidak dibiarkan berkembang di Sampang.

Merujuk rilis resmi Kelompok Kerja Advokasi Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (Pokja AKBB) Jawa Timur (Jatim), kepada *Sindonews*, Jumat (21/6/2013), warga Syiah diintimidasi dan bahkan diancam agar mau direlokasi dan diusir dari GOR Sampang. Sejak tanggal 19 Juni 2013, ustadz Iklil Al-Milal, tokoh Syiah telah dijemput oleh personel Polres Sampang dan dibawa ke Mapolres dengan alasan akan dimintai keterangan. Setibanya di Polres, sudah menunggu Kepala Bakesbangpol, Kepala Dinas Sosial Sampang, dan sejumlah ulama perwakilan Badan Silaturrahi Ulama se-Madura (Basra). Kehadiran mereka dalam rangka meminta warga Syiah untuk direlokasi. Hingga akhirnya pada esok harinya (20/6/2013), Wakil Bupati Sampang, Kepala Bakesbangpol Sampang, Kepala Dinsos, Kapolres Sampang, dan Kapolda Jatim mendatangi GOR untuk meminta warga Syiah di GOR agar mau mengungsi. Meski diwarnai ketegangan, akhirnya semua warga Syiah bisa "diusir" dari GOR atas peran perwakilan Pemkab, ulama dan polisi.²⁸ Sehingga drama pengusiran pun dimenangkan oleh kelompok muslim Sunni dengan memanfaatkan instrumen negara.

Keberhasilan kelompok mayoritas meminjam institusi negara untuk memuluskan eksistensi ideologis mereka pada saat yang sama membawa dampak buruk bagi kelompok minoritas Syiah. Pilihan negara untuk merelokasi warga Syiah kemudian akan membangun kesan bahwa pemerintah tidak berdaya

26 Baca "Bupati: Relokasi Warga Syiah ke Luar Madura Realistis", (Online), dalam: http://www.bbc.co.uk/indonesia/berita_indonesia/2013/05/130508_syiah_sampang.shtml, diakses 19 Juni 2014.

27 Baca "Diusir Bupati, Warga Syiah Menolak Keluar Sampang", (Online), dalam: <http://www.tempo.co/read/news/2013/03/06/058465456/Diusir-Bupati-Warga-Syiah-Menolak-ke-Luar-Sampang>, diakses 19 Juni 2014.

28 Baca "Kronologi dan Video Pengusiran Syiah Sampang dari GOR", (Online), dalam: <https://membumikantoleransi.wordpress.com/2013/06/27/kronologi-dan-video-pengusiran-syiah-sampang-dari-gor/>, diakses 10 Juli 2014.

melindungi segenap warga negara tanpa membedakan aliran keagamaan yang dianut. Dengan melakukan relokasi dan bahkan pengusiran paksa, misalnya, negara pada dasarnya telah memilih suatu kebijakan yang berangkat dari cara pandang, nilai, pemahaman, hingga tradisi kelompok mayoritas. Belum lagi apabila ditunjang oleh fatwa ulama yang tergabung dalam forum ulama maupun organisasi resmi semi negara seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang kemudian diakomodir oleh negara sebagai basis pengambilan kebijakan publik. Praktik kriminalisasi Tajul Muluk, misalnya, dimana seluruh elemen pemerintah daerah yang tergabung dalam Bakorpakem bersama-sama dengan anggota legislatif dan MUI Kabupaten Sampang bersepakat bahwa Tajul Muluk telah mengajarkan ajaran sesat dan membuat keresahan di masyarakat, menunjukkan bagaimana cara pandang serta nilai yang dianut oleh tradisi kelompok mayoritas dilegalisasi oleh negara melalui kebijakan.²⁹

“Negara Sunni”: Hegemoni Wacana Berbuah Kuasa

Dalam sub bab ini akan ditunjukkan bukti-bukti lapangan bagaimana negara yang idealnya harus mampu bertindak adil bagi segenap elemen warga negara dalam sebuah negara demokrasi, ternyata tidak terlihat dalam kasus yang menimpa komunitas muslim Syiah di Sampang (26/8/2012). Dengan kata lain, ketidakmampuan negara bersikap otonom dalam menyelesaikan persoalan rakyatnya, pada saat yang sama telah memunculkan kesan bahwa negara di Sampang, telah dikuasai oleh segelintir kelas sosial tertentu. Atas dasar itu, penulis menggunakan istilah “Negara Sunni”, untuk menunjukkan bahwa negara telah diambilalih oleh kelompok keagamaan mayoritas Sunni melalui praktik-praktik hegemonik.

Jika dilacak sedari awal sebelum terjadinya tindak kekerasan terhadap warga Syiah pada tanggal 26 Agustus 2012 lalu, sebenarnya proses hegemoni negara dengan menggunakan aparaturnya informal melalui lembaga seperti MUI, telah dimulai sejak tahun 1984 silam. Saat itu MUI mengeluarkan fatwa bahwa aliran Syiah memiliki perbedaan prinsip yang sangat mendasar dengan ajaran *Ahlussunnah wal Jamaah* yang dianut oleh mayoritas umat Islam Indonesia. Karena itu, umat Islam Indonesia dihimbau agar tidak terpengaruh oleh ekspansi

29 Muhammad Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik: Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur*. Tesis S2 Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana UGM, 2013, hal. 139.

ajaran Syiah dengan senantiasa menjaga diri.³⁰ Bahkan MUI sendiri mengklaim bahwa institusinya merupakan representasi dari *Ahlussunnah wal Jamaah* yang merupakan wadah musyawarah para ulama, *zu'ama* dan cendekiawan muslim serta mengayomi seluruh umat muslim Indonesia.³¹

Sejak saat itu, persepsi masyarakat bahwa aliran keagamaan Syiah merupakan aliran yang dianggap menyimpang dari ajaran pokok agama Islam telah mulai terbentuk. Pasca keluarnya fatwa MUI tersebut, beragam reaksi pun bermunculan terkait keberadaan aliran Syiah. Bahkan hingga saat ini, masih banyak masyarakat yang menganggap ajaran Syiah menyimpang dari ajaran agama Islam. Di Jawa Timur, khususnya Madura, yang dikenal sebagai basis Islam Sunni juga menganggap ajaran Syiah tidak sesuai dengan prinsip dan ajaran Islam. Hal ini dipertegas oleh fatwa MUI Jawa Timur dan didukung pula oleh MUI Kabupaten Sampang yang menyebut bahwa Syiah yang dibawa dan disebarkan oleh Tajul Muluk adalah sesat dan menyesatkan. Padahal secara historis, Syiah sudah ada sejak zaman nabi dan bahkan di Indonesia Syiah juga telah lama masuk ke Indonesia.

Hanya saja, keberadaan fatwa MUI yang memberikan fatwa sesat dan menyimpang terhadap ajaran Syiah kemudian menyebabkan masyarakat terutama yang masih menghormati kyai sebagai rujukan agama seperti di Sampang, sangat percaya dengan fatwa. Akibatnya, secara tidak sadar fatwa tersebut telah membentuk suatu konstruksi dalam pikiran masyarakat bahwa Syiah memang sesat dan menodai ajaran Islam. Dengan demikian, praktik hegemoni menurut Gramsci pada dasarnya telah terjadi melalui konsensus.

Merujuk pendapat Gramsci, supremasi kelas atau kelompok bisa mewujudkan melalui dua cara yaitu dominasi dan kepemimpinan intelektual. Hegemoni menunjuk pada kuatnya pengaruh kepemimpinan dalam membentuk moral maupun intelektual yang membentuk sikap kelas yang dipimpin. Hal ini misalnya, ditunjukkan oleh MUI sebagai lembaga keagamaan non negara tetapi suaranya sangat diperhitungkan oleh negara. Tidak hanya kelompok keagamaan *mainstream* yang menjadikan fatwa MUI sebagai basis argumen untuk menilai

30 Jazim Hamidi dan M. Husnu Abdi., *Intervensi Negara terhadap Agama: Studi Konvergensi atas Politik Aliran Keagamaan dan Reposisi Peradilan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, 2001, hal. 176, serta lihat pula Zuly Qodir, *Radikalisme Agama di Indonesia: Pertautan Ideologi Politik Kontemporer dan Kekuasaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hal. 259.

31 Fahmi Salim, *Dilema Syi'ah di Indonesia: Doktrin, Potensi Konflik, dan Sikap Ulama Indonesia*, Makalah disampaikan dalam Seminar Nasional dengan tema "Bagaimana Bersikap Terhadap Syiah?", yang diselenggarakan oleh Jamaah Salahuddin UGM dan Jamaah Muslim FISIPOL, UGM, 17 November 2012. Baca juga buku panduan Majelis Ulama Indonesia mengenai Syi'ah yang ditulis oleh Tim Penulis MUI Pusat, *Mengenal dan Mewaspadai Penyimpangan Syi'ah di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani, 2013.

apakah suatu aliran sesat atau tidak, bahkan negara pun merujuk pendapat MUI. Dengan demikian, kepemimpinan yang ditunjukkan MUI merupakan kepemimpinan moral sekaligus intelektual. Fatwa MUI dipandang sebagai representasi mayoritas umat Islam di Indonesia. Sehingga semua fatwanya harus menjadi landasan umat Islam dalam menjalankan aktifitas keagamaannya. Sehingga dengan asumsi ini, secara tidak sadar masyarakat kemudian sering mendasarkan referensi keagamaan mereka kepada MUI. Hingga akhirnya, kedua jenis kepemimpinan inilah yang berperan membentuk opini mayoritas muslim dalam melihat kelompok Syiah.³²

Lebih jauh, Gramsci mengatakan bahwa konsensus antara dua kelas ini diciptakan melalui pemaksaan maupun pengaruh terselubung dan menggunakan pengetahuan sebagai instrumen kemudian disebarkan melalui perangkat-perangkat kekuasaan. Hegemoni pada hakikatnya adalah cara untuk menggiring persepsi orang atau publik agar menilai dan memandang suatu problematika sosial berdasarkan desain yang telah ditentukan.³³ Apa yang dilakukan oleh MUI selama ini melalui beragam cara untuk menanamkan dan meningkatkan kewaspadaan terhadap ajaran Syiah, berdampak besar bagi terbentuknya konsensus penilaian terkait ajaran Syiah. Mayoritas umat Islam, baik secara sadar maupun tidak telah membuat konsensus terkait pandangan tentang Syiah. Keabsahan pendapat MUI juga seakan mendapatkan sokongan legitimasi karena Bakor PAKEM pun menjadikan fatwa MUI sebagai rujukan dalam menentukan sesat atau tidaknya suatu aliran keagamaan.

Proses reproduksi fatwa serta diseminasi pemikiran terkait ajaran Syiah yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam mayoritas di Indonesia oleh MUI secara sadar ataupun tidak telah menguasai alam pikiran masyarakat. Celakanya, kelas dominan yang berkuasa memanfaatkan negara untuk melegalisasi ideologi keagamaan mereka melalui kebijakan-kebijakan yang terkesan berpihak terhadap aspirasi masyarakat banyak sebagaimana kaidah yang berlaku dalam demokrasi. Akibatnya, penilaian masyarakat yang selama ini menganggap Syiah sebagai ajaran menyimpang dan sesat sebagaimana difatwakan MUI seolah menemukan pembenarannya. Apalagi pembenaran itu dilakukan oleh negara sebagai representasi seluruh masyarakat. Dengan demikian, baik kebijakan maupun sikap negara yang terkesan berpihak terhadap aspirasi kelompok

32 Novie Soegiharti, *Kajian Hegemoni Gramsci tentang Reaksi Sosial Formal terhadap Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia: Studi Kasus SKB Tiga Menteri tentang Pelarangan Ahmadiyah*. Tesis S2 Program Pascasarjana Departemen Kriminologi, FISIPOL, Universitas Indonesia, 2009, hal. 73.

33 Novie Soegiharti, *Ibid.* hal. 75.

mayoritas (Sunni), pada saat yang sama sebenarnya menunjukkan kegagalan negara itu sendiri.

Kegagalan negara sebagaimana yang penulis elaborasi dalam penelitian ini setidaknya termanifestasi nyata dalam kasus yang menimpa minoritas muslim Syiah di Sampang. Tindakan Pemerintah Daerah Sampang dan aparat keamanan yang terlihat dalam penanganan kasus penyerangan tersebut, menghadirkan fakta bahwa negara tidak lagi menjalankan fungsinya sebagai representasi dari semua kelas sosial secara otonom, karena negara justru lebih mengkomodir aspirasi kelompok keagamaan mayoritas. Dengan bahasa lain, negara telah dikendalikan oleh ideologi keagamaan mayoritas. Setidaknya, beberapa fakta dan temuan berikut ini memperkuat argumen penulis di atas:

1. Proses mediasi tidak terjadi karena Pemerintah Daerah Sampang dan Aparat Keamanan tidak menempatkan dirinya pada posisi yang netral.
2. Pengambilan keputusan untuk relokasi ke Sidoarjo secara paksa tanpa melibatkan pihak korban.
3. Wakil Bupati Sampang Fadhilah Budiono melakukan sujud syukur usai sukses memindahkan warga Syiah yang seharusnya wajib dia lindungi.
4. Pada 6 Agustus 2013, Bupati Sampang, Fanan Hasyib, Kepala Kesbangpol Rudi Setiadi dan Kapolsek Omben berada di rumah Kiai Safiudin di Omben dan menyaksikan upaya pemaksaan 'syahadat ulang' terhadap seorang penganut Syiah yang baru kembali ke Karang Gayam untuk merayakan Idul Fitri. Dalam pertemuan tersebut ada pesan-pesan jika tidak menandatangani maka tidak ada jaminan keamanan bagi keselamatan dirinya dan keamanan rumah.
5. Pemkab Sampang dan aparat keamanan tidak melakukan pencegahan dan penangkapan pelaku *hate speech*, intimidasi dari kelompok intoleran tetapi justru aktif mempercepat upaya evakuasi paksa kelompok Syiah.³⁴

Berdasarkan beberapa fakta dan temuan di atas, setidaknya terminologi "Negara Sunni" seperti yang penulis hadirkan di atas bukanlah tanpa dasar. Praktik hegemoni yang dilakukan oleh kelompok keagamaan mayoritas melalui

34 Beberapa fakta lapangan di atas merupakan temuan dari *Laporan Tim Temuan dan Rekomendasi (TTR) tentang Penyerangan terhadap Penganut Syiah di Sampang, Madura*, yang disusun bersama oleh Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI), dan Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban (LPSK), 2013, hal. 32-33.

beragam wacana keagamaan yang kemudian didukung oleh instrumen negara pada akhirnya menuju pada satu muara, yakni praktik pengambilalihan negara oleh agama. Negara yang sejatinya bekerja di atas pluralisme kepentingan pada akhirnya harus tunduk pada salah satu kelompok yang ada dalam masyarakat. Negara tidak lagi mampu membuat kebijakan dan menjalankan misinya berdasarkan kemandiriannya sendiri. Dalam kasus Sampang, yang terjadi justru negara menjadi alat kelompok sosial keagamaan tertentu. Negara memang terlihat ikut campur dalam penyelesaian konflik, misalnya dengan merelokasi warga Syiah. Hanya saja, pilihan kebijakan tersebut bukan dalam rangka mewujudkan kebaikan masyarakat secara adil sebagaimana dikatakan Alfred Stepan.³⁵ Faktanya, negara justru mengorbankan kelompok muslim Syiah dengan alasan agar konflik bisa diselesaikan. Karena itu, praktik intervensi negara justru merupakan bentuk ketidakmampuannya dalam menjaga derajat kemandiriannya sendiri karena kelompok keagamaan mayoritas berhasil mengambil kendali.

Kesimpulan

Studi ini telah berusaha mengelaborasi salah satu penyebab mengapa negara gagal menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan komunitas muslim Syiah di Sampang. Tesis utama studi ini menyimpulkan bahwa negara gagal melindungi minoritas keagamaan akibat adanya praktik hegemoni ideologi kelompok mayoritas dengan cara memproduksi wacana sesat dan isu penodaan agama. Wacana sesat dan isu penodaan agama tersebut kemudian dijadikan basis pertimbangan oleh negara sebelum mengambil kebijakan. Dalam kasus yang menimpa komunitas muslim Syiah di Sampang (26/8/2012) lalu, kebijakan relokasi yang dipilih oleh negara tidak lepas dari kuatnya konstruksi ideologi kelompok Sunni dalam ruang sosial masyarakat Sampang, Madura dan Jawa Timur umumnya. Sehingga cara pandang maupun pemahaman negara dalam bersikap dipengaruhi oleh nilai-nilai yang telah hidup dan mengakar dalam tradisi kelompok mayoritas Sunni.

Dengan kata lain, bisa dikatakan bahwa negara berhasil diambilalih kelompok keagamaan mayoritas melalui konstruksi ideologi keagamaan yang mereka yakini. Pengambilalihan tersebut setidaknya tercermin dari beberapa hal antara lain; keberhasilan kelompok keagamaan Sunni mereproduksi wacana sesat dan penodaan agama sebagai pijakan argumen pengambilan kebijakan

35 Alfred Stepan, *The State and Civil Society*, Princeton: Princeton University Press, 1978, hal. 33.

menolak kehadiran kelompok Syiah serta pemilihan relokasi sebagai kebijakan politik untuk menyelesaikan masalah kebebasan beragama yang berbasis fatwa mayoritas ulama dan diperkuat oleh organisasi resmi semi negara seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Hingga akhirnya, otonomi negara berhasil direbut oleh agama melalui tangan kelompok keagamaan mayoritas. Melalui kebijakan-kebijakan berbasis nilai serta tradisi Sunni yang dilegalisasi melalui fatwa para ulama, maka kelompok keagamaan mayoritas sukses memanfaatkan negara untuk menubuhkan ideologi keagamaan mereka. Akibatnya, negara kemudian gagal menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan masyarakat akibat adanya dominasi kelompok mayoritas tersebut. Tidak hanya itu, secara umum dapat dikatakan bahwa adanya kolaborasi antara agama dan negara dalam menentukan agama dan aliran keagamaan yang benar dan tidak melanggar ajaran-ajaran pokok agama seperti yang termaktub dalam UU No. 1/PNPS/1965 juga menjadi salah satu penyebab mengapa negara gagal berlaku netral di depan komunitas beragama.



Daftar Pustaka

- Afdillah, Muhammad. *Dari Masjid ke Panggung Politik: Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur*. Tesis S2 Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana UGM, 2013 (Tidak diterbitkan).
- Al Khanif. *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*. Yogyakarta: LaksBang Mediatama, 2010.
- Althusser, Louis. *Ideologi dan Aparatus Ideologi Negara (Catatan-Catatan Investigasi)*, diterjemahkan Mohamad Zaki Hussein. Penerbit: IndoPROGRESS, 2015.
- Arifin, Syamsul, M. Amin Abdullah, Budhy Munawar-Rachman, dkk., *Hak Asasi Manusia untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia: Keniscayaan, Kenyataan dan Penguatan*. Malang: Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme (PUSAM), Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Malang bekerja sama dengan The Asia Foundation, 2014.
- Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Sampang. 2012. *Sampang dalam Angka 2012*.
- Bagir, Zainal Abidin. "Defamation of Religion Law in Post-Reformasi Indonesia: Is Revision Possible?", *Australian Journal of Asian Law*, 2013, Vol. 13, No. 2, Article 3: 1-16, 2013.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Cholil, Suhadi, dkk., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2009*. Yogyakarta: CRCS, Sekolah Pascasarjana UGM, 2010.
- Edkins, Jenny & Nick Vaughan-Williams (eds.). *Teori-teori Kritis: Menantang Pandangan Utama Studi Politik Internasional*. Yogyakarta: Penerbit Baca, 2010.
- Gillespie, Piers. "Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism", *Journal of Islamic Studies*, 18:2 (2007).
- Hamdi, Ahmad Zainul. "Klaim Religious Authority dalam Konflik Sunni-Sy'i'i Sampang Madura", *Islamica*, Vol. 6, No. 2, Maret 2012.
- Hamidi, Jazim dan M. Husnu Abdi. 2001. *Intervensi Negara terhadap Agama: Studi Konvergensi atas Politik Aliran Keagamaan dan Reposisi Peradilan Agama*

di Indonesia. Yogyakarta: UII Press.

- Hosen, Nadirsyah. "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998)", *Journal of Islamic Studies* 15:2 (May 2004).
- Ichwan, Moch Nur, dkk., *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*. Bandung: Penerbit Mizan, 2014.
- Ichwan, Moch. Nur. "Ulamā', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto", *Islamic Law and Society*, Vol. 12, No. 1, 2005.
- Laporan Tim Temuan dan Rekomendasi (TTR) tentang Penyerangan terhadap Penganut Syiah di Sampang, Madura. Disusun bersama oleh Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI), dan Lembaga Perlindungan Saksi dan Korban (LPSK), 2013.
- Liddle, R. William. "Demokrasi dan Kebebasan Sipil", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006.
- Majalah Mimbar Pembangunan Agama (MPA), Edisi 305, Februari 2012, Surabaya: Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Jawa Timur.
- Maliki, Dewi Nurrul. "Resistensi Kelompok Minoritas Keagamaan Jemaat Ahmadiyah Indonesia", *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (JSP)*, Volume 14, Nomor 1, Juli 2010.
- Mudzakkir, Amin. "Minoritisasi Ahmadiyah di Indonesia", *Jurnal Masyarakat Indonesia*, edisi XXXVII, Nomor 2, 2011.
- Mundzir, Ilham. "Sejarah dan Dinamika Islamisasi Masyarakat Jawa", *Jurnal MAARIF*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2012.
- Patria, Nezar & Andi Arief. *Antonio Gramsci: Negara dan Hegemoni*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Porter, Donald J. *Managing Politics and Islam in Indonesia*. London and New York: Routledge Curzon, 2002.
- Qodir, Zuly. *Radikalisme Agama di Indonesia: Pertautan Ideologi Politik Kontemporer dan Kekuasaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Rozaki, Abdur. *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004.

- Salim, Fahmi. *Dilema Syi'ah di Indonesia: Doktrin, Potensi Konflik, dan Sikap Ulama Indonesia*. Makalah disampaikan dalam Seminar Nasional dengan tema “Bagaimana Bersikap Terhadap Syiah?”, yang diselenggarakan oleh Jamaah Salahuddin UGM dan Jamaah Muslim FISIPOL, UGM, 17 November 2012.
- Soegiharti, Novie. *Kajian Hegemoni Gramsci tentang Reaksi Sosial Formal terhadap Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia: Studi Kasus SKB Tiga Menteri tentang Pelarangan Ahmadiyah*. Tesis S2 Program Pascasarjana Departemen Kriminologi, FISIPOL, Universitas Indonesia, 2009.
- Stepan, Alfred. *The State and Civil Society*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Tim Penulis MUI Pusat. *Mengenal dan Mewaspada Penyimpangan Syi'ah di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Twikromo, Y. Argo. *Pemulung Jalanan: Konstruksi Marginalitas dan Perjuangan Hidup dalam Bayang-bayang Budaya Dominan*. Yogyakarta: Media Pressindo, 1999.
- Van Bruinessen, Martin. *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1998.
- Wiratama, Rahadi T. “Ideologi, Negara dan Bangsa”, *Majalah Prisma*, Volume 32, Nomor 4, 2013.
- Zinira, Maurisa. *Politik Akomodasi Negara Terhadap Agama: Studi Kasus Penggunaan Fatwa MUI Sampang atas Syi'ah dalam Kasus Penodaan Agama*. Tesis S2 Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana UGM, 2013 (Tidak diterbitkan).
- Zulkifli. *The Struggle of The Shi'is in Indonesia*. Disertasi Doktoral di Universitas Leiden, Belanda, 2009.

Sumber dari Internet

- “Bupati: Relokasi Warga Syiah ke Luar Madura Realistis”, (Online), dalam: http://www.bbc.co.uk/indonesia/berita_indonesia/2013/05/130508_syiah_sampang.shtml, diakses 19 Juni 2014.
- “Diusir Bupati, Warga Syiah Menolak Keluar Sampang”, (Online), dalam: <http://www.tempo.co/read/news/2013/03/06/058465456/Diusir-Bupati-Warga-Syiah-Menolak-ke-Luar-Sampang>, diakses 19 Juni 2014.

- “Kebijakan Kehidupan Beragama di Indonesia”, (Online), dalam: <http://anwarsyahnursblog.blogspot.com/2011/12/kebijakan-kehidupan-beragama-di.html>, diakses 10 Juli 2014.
- “Kegagalan (Dakwah) Islam Mainstream”, (Online), dalam <http://dariilmu.blogspot.com/2009/06/kegagalan-dakwah-islam-mainstream.html>, diakses 20 Juni 2014.
- “Kronologi dan Video Pengusiran Syiah Sampang dari GOR”, (Online), dalam: <https://membumikantoleransi.wordpress.com/2013/06/27/kronologi-dan-video-pengusiran-syiah-sampang-dari-gor/>, diakses 10 Juli 2014.
- “MUI Jatim Memenangi Gugatan terkait Fatwa tentang Syiah”, (Online), dalam, http://www.hidayatullah.com/berita/nasional/read/2013/11/13/7266/mui-jatim-memenangi-gugatan-terkait-fatwa-tentang-syiah.html#.U5_7sixHzuw, diakses 17 Juni 2014.

AGAMA MENEGARA: POTRET PEMBAJAKAN KEKUASAAN NEGARA DAN MASA DEPAN SYIAH DI JAWA TIMUR

Khoirul Mustamir

Setelah reformasi tahun 1998, pandangan bahwa Jawa Timur merupakan rumah bagi keberagaman layaknya perlu dipertanyakan ulang. *Center For Marginalized Communities Studies (CMARs)* Surabaya mencatat, setidaknya lima tahun terakhir, pelbagai konflik berlatar belakang agama terjadi di Jawa Timur. Korbannya beragam, dari individu misalnya Muhtadi dan Syaifudin Zuhri warga Purwoasri, Kabupaten Kediri dan dari komunitas seperti Ahmadiyah dan Syiah.¹Ironisnya, dari pelbagai kasus yang tercatat, Negara tidak hanya terlibat sebagai pelanggar hak kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB) secara pasif, akan tetapi menjadi pelanggar aktif.² Puncak pelanggaran aktif negara terlihat dalam kasus Syiah Sampang Madura yang memenjarakan Ustaz Tajul Muluk alias Ali Murtadho selama 4 tahun.

Syiah sebagai sebuah paham keagamaan sudah menyebar di pelbagai daerah di Jawa Timur. Setidaknya ada banyak komunitas Syiah yang bisa ditemukan di Bangil, Pasuruan, Jember, Malang, dan Madura. Semua komunitas Syiah di daerah tersebut tentunya mempunyai potensi konflik dengan jamaah Sunni, layaknya pertentangan di tingkat internasional. Saling hujat, saling hina, bahkan sampai saling serang menjadi kehidupan keagamaan kedua kelompok ini. Hal ini kerap menimbulkan perdebatan dan pertentangan pada masyarakat di segala bidang, apakah itu pertentangan aqidah, ibadah-muamalah, etika,

1 Akhol Firdaus, *Titik Nol Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2011)*, (Surabaya: CMARs), dokumen tidak diterbitkan.

2 Ahmad Zainul Hamdi dan Akhol Firdaus, *Potret Buram Jaminan Kebebasan Beragama di Jawa Timur*, 2010, *Center For Marginalized Communities Studies (CMARs)*, Surabaya: Jl. Jemursari No. 20.

bahkan sampai persoalan politik.³

Dalam konflik Sunni dan Syiah Sampang Madura, tentu juga bisa ditemukan perdebatan-perdebatan itu. Artinya, konflik Sunni dan Syiah Sampang Madura motifnya bukan hanya perebutan wacana keagamaan, akan tetapi juga perebutan dalam dunia politik. Ironisnya negara sebagai penjamin hak kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB) bersikap tunduk dan patuh terhadap kehendak kelompok mayoritas (intoleran). Fakta ini menjadikan pelbagai usaha rekonsiliasi antara Sunni dan Syiah Sampang Madura sampai saat ini tidak pernah terlaksana.

Dari Mazhab ke Siyasa

Menjadikan doktrin perbedaan “*ulama adalah rahmat*” sebagai pegangan kehidupan beragama, tentu mengingkari akibat perbedaan “*mazhab*” yang terjadi di Sampang dan sejarah Islam. Faktanya, perbedaan “*mazhab*” Sunni-Syiah di Sampang Madura mengakibatkan disharmoni sosial di dalam masyarakat itu sendiri. Bahkan, ketika konflik terjadi rentang waktu 2011-2013, disharmoni juga ditemukan dalam satu keluarga. Dalam konteks ini, peneliti mengamini temuan penelitian terdahulu seperti M. Afdillah yang mengatakan bahwa segala bentuk disharmoni dalam kehidupan masyarakat Sampang Madura akibat perbedaan “*mazhab*” yang ditarik ke panggung politik “(*siyasa*)”.

Dalam memahami konflik berdasarkan perbedaan “*mazhab*”, tentu tidak bisa dipisahkan dengan karakter doktrin dalam agama itu sendiri. Doktrin agama secara keseluruhan disamping yang “baik” juga pasti dibarengi dengan penumbuhan perasaan “*insider*” dan “*outsider*”, “*kita*” dan “*mereka*”.⁴ Jika di dalam sebuah masyarakat ada dua atau lebih kelompok agama dan setiap kelompok agama menanamkan perasaan “*outsider*” dan “*insider*” atau “*kita*” dan “*mereka*” secara kuat, maka yang terjadi adalah disintegrasi sosial. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Peter M. Blau: “*In complex modern communities composed of diverse groups, the opposite is the case: strong ingroup bonds can be a divisive force that fragments the larger collectivity and weakens the integration of its various groups and classes.*”⁵

3 Afdillah, Muhammad. 2013. “*Dari Masjid ke Panggung Politik: Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur*”, Tesis (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta).

4 Ian Marsh, et.al., *Sociology, Making Sense of Society* (Harlow: Prentice Hall, 2000), hal. 642.

5 Peter M. Blau, *Social Exchange Theory, The Two Traditions* (.....), 173.

Jadi, solidaritas yang dibangun oleh agama adalah solidaritas eksklusif (*in group solidarity*) yang diperhadapkan dengan kelompok lain sebagai *outsider* atau mereka sekalipun keduanya hidup dalam satu masyarakat. Sentimen *insider-outsider* akan semakin kuat jika sebuah kelompok agama meyakini ajaran kelompoknya sebagai kebenaran absolut. Sentimen ini semakin menguat jika tokoh agama atau pemeluk agama juga menutup diri dalam mempelajari sumber-sumber ajaran agama lain. Terlebih, jika mereka menutup diri dari sumber-sumber agama dari sesama agama yang berbeda pemikiran (*mazhab*).

Fenomena di Indonesia pasca kemerdekaan yang menarik ialah pelabelan *bid'ah*. Hal ini terjadi terkait perbedaan pandangan dan praktik keagamaan. Ketika komunitas keagamaan meyakini kebenaran absolut tentang ajarannya, maka dipastikan akan memandang individu atau kelompok keagamaan lain yang berbeda sebagai pelaku *bid'ah*. *Insider* dan *outsider* tidak hanya berupa pembagian kelompok objektif, tapi juga dimuati dengan nilai-nilai etis-eskatologis: *insider* = baik, benar, dan selamat; *outsider* = jelek, salah (*bid'ah*), bahkan menggunakan terminologi “sesat dan menyesatkan”.

Perasaan bahwa keyakinan kelompoknya adalah satu-satunya yang *legitimate* hanya menunggu satu langkah saja untuk berkonflik dengan *outsider*.⁶ Ketika ada momentum atau situasi yang dapat memicu konflik, pasti akan terjadi. Karena, bagaimanapun juga, keabsolutan pandangan suatu kelompok agama dalam memandang dirinya dan kelompok lain membutuhkan konteks sosial-politik tertentu untuk meletus menjadi konflik terbuka.

Cap “sesat dan menyesatkan” yang dipopulerkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) atau ulama-ulama intoleran di Jawa Timur terhadap komunitas Ahmadiyah dan komunitas Syiah bisa menjelaskan fenomena di atas. Kedua kelompok keagamaan ini dilabeli “sesat dan menyesatkan” untuk membedakan sebagai kelompok keagamaan *insider* = baik, benar, dan selamat; *outsider* = jelek. Label “sesat dan menyesatkan” dilanjutkan dengan cap ajaran yang membahayakan Kesatuan Negara Republik Indonesia (NKRI).

Selain melalui karakter doktrin agama, memahami perbedaan *mazhab* juga bisa dilihat menggunakan perspektif budaya. Keberagaman ekspresi agama ataupun faham sebenarnya tidak bisa dihindarkan meskipun bersumber pada satu kitab suci dan satu rasul. Sejatinya kita tidak bisa mengenal agama tanpa

6 M.C. Ricklefs, “Perubahan Agama dan Perubahan Sosial,” dalam Ahmad Salehuddin, *Satu Dusun Tiga Masjid, Anomali Ideologisasi Agama dalam Agama* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007).

melibatkan aspek kebudayaan. Islam sendiri turun dalam konteks dan kultur budaya tertentu, yaitu budaya masyarakat Arab. Itulah mengapa setiap ajaran Islam diyakini memiliki alasan-alasan tertentu ketika ia diturunkan oleh Tuhan. Fazlur Rahman misalnya menyebut alasan turunnya ketentuan-ketentuan hukum dalam Islam dengan *ratio legis*, yang tidak lepas dari kasus-kasus spesifik dan konteks sosio-kultural yang ada saat itu.⁷ Saat Islam bersentuhan dengan budaya tertentu muncul pula pemahaman dan praktik keagamaan yang tidak bisa terlepas atau dilepaskan dari budaya tersebut.

Pemahaman terhadap ajaran agama tersebut kemudian mewujudkan dalam berbagai ekspresi keagamaan seperti munculnya ritus, lembaga-lembaga, sarana-keagamaan, serta organisasi-organisasi keagamaan tertentu, yang sangat memungkinkan antara satu kelompok dengan kelompok lainnya berbeda-beda.⁸ Misalnya, kaum Sunni akan memiliki tradisi dan aktivitas keagamaan yang berbeda dengan kaum Syiah, meski secara prinsipil juga banyak persamaanya. Bahkan di antara umat Islam yang berpaham Sunni pun bisa terjadi perbedaan dalam hal ekspresi keberagaman.

Dalam pandangan budaya pula, permasalahan tanggapan ekspresi keberagaman ini sarat dengan karakter masyarakat itu sendiri. Menurut Ahmad Zainul Hamdi, merujuk pada temuan Geertz, klasifikasi ke-Islam-an di masyarakat kita terpolarisasi menjadi tiga kelompok, yaitu: *abangan*, *santri* dan *priyayi*. Secara umum, pengertian *abangan* adalah masyarakat muslim yang tidak pernah mengkaji ilmu agama di pondok pesantren. *Santri* adalah orang muslim yang mempelajari ilmu agama di pondok pesantren. Sedangkan *priyayi* adalah orang muslim yang sudah menyelesaikan pendidikan agama di pondok pesantren. *Priyayi* ini juga bisa diidentifikasi sebagai ulama ataupun kiai.⁹

Masyarakat Madura pada umumnya pun demikian. Mereka mengenal stratifikasi atau pelapisan sosial dalam tiga tingkatan, yaitu: *oreng kene* atau *oreng dume* sebagai masyarakat kelas terbawah, *panggoba* sebagai masyarakat kelas menengah, dan *parijaji* (jawa: priyayi) sebagai masyarakat kelas atas.¹⁰ *Oreng kene* adalah kelompok

7 Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa oleh Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 7.

8 Emy Suhasty, *Revitalisasi Nilai-Nilai Agama Untuk Mereduksi Konflik Sampang Madura*, (Yogyakarta: Jl. Marsda Adisucipto), hlm. 11.

9 Wawancara Ahmad zainul Hamdi, pada 2 Desember 2015 pukul 13.00 WIB.

10 Abdurrahman, *Madura dalam Selayang Pandang*, (Sumenep: Adikarya, 1971), hlm. 5; Dwi Ratna Nurhajarini, dkk., *Kerusuhan Sosial di Madura (Kasus Waduk Nipah dan Ladang Garam)*, hlm. 38.

masyarakat biasa atau orang kebanyakan, seperti petani, nelayan, pengrajin atau orang yang tidak memiliki pekerjaan tetap atau pengangguran. *Panggoba* terdiri dari para pegawai, khususnya para birokrat mulai dari yang tingkatan terbawah hingga tertinggi. *Parijaji* adalah para bangsawan meliputi orang-orang yang memiliki garis keturunan langsung dari raja-raja Madura atau orang-orang yang memperoleh *privillage* dari pemerintah kolonial masa lalu. Mereka menggunakan gelar kebangsawanan seperti Raden Panji, Raden Bagus, Raden Ario (untuk laki-laki) atau Raden Ayu (untuk perempuan). Namun, seiring dengan perkembangan zaman, pencatuman gelar-gelar tersebut tidak populer lagi karena dianggap simbol feodalisme, dan sekarang digantikan dengan gelar kesarjanaan bagi mereka yang mampu mengenyam pendidikan tinggi.

Betapapun gelar-gelar kebangsawanan diganti dengan gelar-gelar kesarjanaan, akan tetapi masyarakat tetap menjadikan ulama atau kiai menempati strata paling tinggi.¹¹ Jika dilihat dari sisi keagamaan, stratifikasi tersebut dibedakan menjadi *santre* (santri) dan *banne santre* (bukan santri). Dalam pelapisan ini, *Keyae* (kiai) menempati kelompok sosial teratas, *banne santre* berada di lapisan terbawah, sementara di antara keduanya terdapat kelompok yang dinamakan dengan *bindarah*. *Keyae* adalah para pemuka agama atau ulama yang dianggap menguasai ilmu agama Islam. Mereka berfungsi sebagai pembina umat sekaligus pengajar para santri di pesantren atau di lingkungan sekitarnya. Sementara *bindarah* adalah orang-orang yang telah menamatkan pendidikan pesantren. *Bindarah* juga menguasai ilmu agama cukup tinggi meski tingkatannya masih berada di bawah kiai, namun telah melampaui santri.

Penghargaan pada kiai itu dapat dilihat dari ungkapan orang Madura “*buppa’-bhabbhu, guru, rato*” (bapak-ibu, guru, ratu), yang menunjukkan sistem penghormatan dan penghargaan pada “orang tua biologis”, “orang tua spiritual” dan “pemimpin formal”. Pertama, orang Madura taat dan patuh kepada kedua orang tua yang telah melahirkan dan mengasuhnya, disusul penghormatan pada guru (kiai) yang telah mengajarkan ilmu agama dan terakhir pada *rato* atau pemimpin formal.

Betapa kuatnya wacana dan praktik keagamaan tersebut menjadikan masyarakat Madura diidentikkan dengan masyarakat santri. Keidentikkan itu ditunjukkan dengan bangunan fisik, di mana di setiap ujung barat halaman rumah mereka

11 Pelapisan menurut aspek keagamaan ini tidak identik dengan pelapisan sosial sebelumnya. Artinya, *santre* tidak identik dengan *prijaji* dan *banne santre* tidak identik dengan orang kene’. Latif Wiyata, Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura (Yogyakarta: LKIS, 2002), hlm. 45-50.

dibangun langgar atau musala sebagai tempat keluarga melakukan salat, sebagai simbolisasi lokasi Ka'bah dan arah kiblat umat Islam. Tidaklah aneh jika kehidupan masyarakat Madura tidak bisa dilepaskan dari kultur keagamaannya, tak terkecuali bagi masyarakat Sampang.

Setelah reformasi, usaha menunjukkan Madura sebagai masyarakat santri dapat dilihat juga dengan keagairahan pelbagai kota mengeluarkan peraturan daerah (perda) bernuansa syariah. Pamekasan misalnya, Lembaga Pengkajian dan Penerapan Syariat Islam (LP2SI) menyusun perda bernuansa syariah yang disebut Gerbang Salam (Gerakan Pembangunan Masyarakat Islami). Ahmad Zainul Hamdi menegaskan bahwa kelahiran perda tersebut merupakan wujud desakan para ulama Pamekasan kepada pemerintah untuk menjadikan Pamekasan bermazhab Islam, bukan bermazhab konstitusi.¹²

Pemberlakuan Gerbang Salam di Pamekasan bisa dijadikan landasan melihat pergeseran praktik keagamaan di Madura. Mayoritas praktik keagamaan orang Madura adalah *ahlusunnah waljamaah* yang mengedepankan gerakan kultural dalam menyebarkan dan menjaga ajaran agama Islam. Gerakan kultural yang dipilih bisa dicirikan sebagai identitas Sunni yang mengamalkan ajaran agama dengan alkulturasi budaya. Basis gerakannya adalah dakwah di masyarakat dan menyelenggarakan pendidikan keagamaan.

Lacakan sejarah ke belakang tidak menunjukkan adanya upaya menerapkan syariat dalam struktur formal pemerintahan. Terlebih lagi keagairahan para ulama untuk ikut campur atau terlibat dalam politik praktis. Waktu itu para ulama menyadari, jika para kiai dan ulama terlibat politik praktis, dikhawatirkan lupa pada tujuan mendidik umat. Dengan demikian, sejatinya, kultur keislaman masyarakat Madura sejatinya sangat moderat, sehingga hampir tidak ada catatan kekerasan berbasis agama di Madura.

Selama ini memang banyak pihak yang mengidentikkan Madura dengan kekerasan. Orang Madura dinilai sebagai orang yang suka melakukan kekerasan. Akan tetapi masyarakat Madura tidak memiliki *track record* melakukan tindakan kekerasan dengan motif agama sekalipun mereka terkenal dengan keteguhan dalam berIslam. Fanatisme terhadap keyakinan orang Madura tidak menjadikan alasan mereka untuk melakukan tindakan kekerasan, apalagi sampai pengusiran dan pembunuhan.

12 Ahmad Zainul Hamdi, *Syariat Islam dan Pragmatisme Politik (Studi Kasus Penerapan Syariat Islam di Pamekasan)*, The Wahid Institut, *Agama dan Kontestasi Ruang Publik: Islamisme, Konflik dan Demokrasi*, (Jakarta: Jln. Taman Amir Hamzah, No. 8) hal. 163-164.

Sejauh *carok* diacu sebagai bukti penilaian atas praktik kekerasan orang Madura, ia selalu terjadi dengan alasan harga diri individu atau keluarga, baik dengan motif cinta maupun ekonomi.¹³ Tahun 2011 publik dihebohkan dengan adanya konflik Sunni dan Syiah di Sampang Madura. Waktu itu penyerangan hanya dipusatkan ke rumah Ustaz Tajul Muluk (pimpinan jamaah Syiah Sampang) dan keluarganya. Setahun setelah peristiwa itu jamaah Syiah Sampang kembali diserang oleh orang-orang yang mendaku sebagai orang-orang Sunni. Akibatnya sebanyak kurang lebih 48 rumah terbakar habis dan sekitar 338 orang terusir dari kampung halamannya sampai sekarang.¹⁴

Fakta bahwa konflik Sunni-Syiah ini berkepanjangan tentunya tidak bisa dipungkiri akibat lemahnya peran negara terhadap kelompok intoleran. Faktor lainnya ialah kekuatan politik pimpinan jamaah Syiah Sampang yang terlalu lemah. Hal ini yang membedakan kenapa komunitas Syiah di Bangkalan dan Sumenep tidak diserang, akan tetapi yang diserang komunitas Syiah Sampang Madura.

Catatan CMARs Surabaya, terjadinya konflik Sunni-Syiah Sampang Madura merupakan potret pembajakan negara oleh kelompok intoleran. Noer Tjahja, Bupati Sampang, justru ikut melakukan syiar kebencian (*hate speech*) di masyarakat. Menurut Zaini, keterlibatan Bupati Noer Tjahja waktu itu, ketika pelaksanaan peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW yang dilaksanakan di Sekolah Dasar 4 Karang Gayam pada tahun 2009. Waktu itu, bersamaan dengan Kiai Ali Karrar Shinhaji dan para ulama Badan Silaturrahmi Ulama Madura (Basra). Hal inilah yang menjadi salah satu pemicu konflik pada 29 Desember 2011 terjadi.¹⁵

Keterlibatan Bupati Noer Tjahja waktu itu bisa dilihat dalam kacamata motif politik. Wiyata, sebagaimana diliput dalam Tempo tertanggal 28 Agustus 2012, menyatakan bahwa para enterprenir politiklah yang memanfaatkan fanatisme keagamaan di kalangan orang Madura (Sampang) terhadap agama mereka (*Islam ahl al-sunnah wa al-jamaah*, atau disingkat ASWAJA, atau juga disebut Sunni) dan para pemimpin agama mereka demi kepentingan politik mereka sendiri, yakni pemilukada (pemilihan umum kepala daerah). Politik di Sampang itu

13 A. Latief, *Carok Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura* (Yogyakarta: LkiS, 2006), hal. 69.

14 Johan Avie dan Ahmad Khoirul Mustamir, *Tragedi Syawal Berdarah*, (Surabaya: CMARs, Gubeng Kertajaya IX C No. 38) hal. 4.

15 Deskripsi lengkap kronologi kasus yang menimpa Ustaz Tajul dan Jamaahnya pada periode April 2011 dapat dibaca di laporan bertajuk "Api Kebencian dalam Sekam: Serial Penyesatan dan Kekerasan terhadap Jamaah Syiah Sampang" di Syahadah: Newsletter for Religious Freedom, edisi 13/Oktober/2011.

selalu bergejolak, demikian menurut Wiyata. Pada masa Orde Baru, gejala itu antara politisi Golkar, sebagai partai pemerintah, dan PPP, yang mendapat dukungan dari para kiai.¹⁶

Namun pada saat ini, Era Reformasi, gejala itu berganti antara PPP dan PKB, yang kedua-duanya didukung oleh kiai. Ketika mereka tidak lagi memiliki 'musuh bersama,' para kiai kemudian saling bermusuhan satu sama lain untuk memperoleh suara dari pendukung mereka.¹⁷ Dalam konteks ini, tentunya Noer Tjahja menginginkan mendapat dukungan dari para kiai dan ulama untuk memimpin Kabupaten Sampang. Cara yang paling mudah untuk mendapatkan dukungan tentu dengan ikut berpartisipasi melakukan syiar kebencian (*hate speech*) terhadap komunitas Syiah Sampang.

Melihat begitu masifnya syiar kebencian (*hate speech*) pasca acara tersebut, harusnya kepolisian dapat mengantisipasi. Akan tetapi sampai konflik terjadi tidak ada tindakan berarti dari kepolisian. Menurut Ahmad Zainul Hamdi, kepolisian di Sampang mempunyai keterbatasan secara personil dan regulasi. Secara politik pun kepolisian tidak mendapatkan dukungan dari pemerintah daerah setempat, terutama kiai dan ulama.¹⁸ Tentu hal ini tidak menafikan bahwa polisi teridentifikasi melakukan pelanggaran jaminan hak KBB.

Kesaksian Ustaz Iklil al Milal, Polsek Sampang sudah mengetahui akan adanya penyerangan terhadap komunitas Syiah Sampang. Pasalnya saat Ustaz Iklil melapor tentang ancaman penyerangan, salah satu pihak kepolisian pernah bilang, komunitas Syiah Sampang harus hati-hati karena akan ada penyerangan dari masyarakat Sunni. Selang beberapa hari, terjadilah penyerangan pada 29 Desember 2011 silam. Akhol Firdaus berkata:

*"Sejak awal konflik akan terjadi sejatinya polisi sangat tahu. Karena menurut kesaksian Ustaz Iklil, dia itu pernah diberitahu oleh salah satu polisi kalau akan adanya penyerangan. Bahkan Ustaz Tajul dulu juga pernah sempat diberitahu kalau, harus hati-hati karena akan ada penyerangan terhadap komunitas Syiah Sampang."*¹⁹

Pemantauan CMARs Surabaya pada saat kejadian, Kapolsek Sampang dan

16 Afdillah, Muhammad. 2013. "Dari Masjid ke Panggung Politik: Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur", Tesis (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta).

17 Afdillah, Muhammad. 2013. "Dari Masjid ke Panggung Politik", hal. 27.

18 Wawancara Ahmad Zainul Hamdi, pada 2 Desember 2015 pukul 13.00 WIB

19 Wawancara Akhol Firdaus, pada 2 Desember 2015 pukul 13.00 WIB

Kapolres Sampang beserta pasukannya hendak datang ke tempat penyerangan. Akan tetapi di perbatasan masuk Desa Karang Gayam rombongan polisi tersebut dihadang ratusan orang dengan membawa parang dan celurit. Faktor ini yang menyebabkan keterlambatan evakuasi terhadap komunitas Syiah Sampang Madura. Bahkan KontraS Surabaya menemukan adanya ancaman Kepala Desa Blu'uran, Kec. Karang Penang pasca konflik. *"Bila ada penangkapan terhadap pelaku pembakaran atau penyerangan, masyarakat siap perang sampai mati,"* kata Andik (Koordinator KontraS Surabaya).

Selang sehari setelah peristiwa pembakaran, pada 30 Desember 2011, pemerintah kabupaten (Pemkab), Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD), seluruh aparat keamanan, Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sampang, dan Pimpinan Cabang Nahdhatul Ulama (PC NU) Sampang melakukan koordinasi terkait solusi konflik ini. Saat itu, Bupati Sampang, Noer Tjahja menjelaskan bahwa pemicu kekerasan massa adalah masalah keluarga dan penistaan agama sebagaimana dikatakan MUI Sampang. Kedepan, pemkab berencana akan memilah-milah semua jemaah Syiah di wilayah Kecamatan Omben dalam kategori fanatik dan tidak. Untuk yang fanatik, rencananya akan ditransmigrasikan ke luar pulau Madura.

Kebijakan ini bukan hanya diamini semua pihak yang berwenang di Sampang, bahkan Pemprov Jatim melalui Wakil Gubernur Saifullah Yusuf menyetujui hal tersebut. Setelah rapat koordinasi yang diinisiasi oleh Pemkab itu dilakukan, secara beruntun rapat-rapat sejenis juga dilakukan hampir semua lembaga keagamaan di Sampang.²⁰ Betapapun semua itu menjadi kesepakatan resmi antara kiai, ulama dengan pemerintah, akan tetapi komunitas Syiah di luar Sampang tidak mendapatkan perlakuan yang sama. Hal ini tentu menjadi pertanyaan, selain jumlah pengikut, kelemahan apa yang ada dalam komunitas Syiah Sampang.

Kelemahan mendasar komunitas Syiah Sampang bisa diukur melalui kekuatan pengaruh yang dimiliki Ustaz Tajul Muluk sebagai pimpinan jemaah. Ustaz Tajul tidak membangun kekuatan legitimasi atau pengakuan dari kiai-kiai besar di Sampang atau di Madura. Hal ini berbeda dengan KH. Ali Karrar Shinhaji sebagai tokoh penentanginya. KH. Ali Karrar Shinhaji dalam membangun kekuatan dukungan dari para kiai-kiai atau ulama-ulama besar di Madura dengan cara menjalin hubungan kekeluargaan. Anak-anak dan cucu-cucu KH.

20 Andi Irfan, *"Laporan Investigasi dan Pemantauan Kasus Syiah Sampang"* (Surabaya: KontraS, Jl. Monginsidi 5), hal. 5-6.

Ali Karrar Shinhaji dinikahkan dengan anak-anak atau cucu-cucu kiai-kiai atau ulama-ulama besar di Madura seperti Sumenep dan Bangkalan. Hal ini sebagaimana diungkapkan Ustaz Iklil al Milal sebagai berikut:

“Pinternya Kiai Karrar ini, sebagian besar kiai-kiai besar di wilayah Madura dijadikan “besan” (hubungan famili berdasarkan pernikahan anak atau kerabatt). Seperti Kiai Bata-Bata yang pengaruhnya sangat besar di Pamekasan. Ada termasuk di Bangkalan ini, seperti Khon, juga dijadikan besan. Jadi kiai-kiai besar ini sudah diikat melalui hubungan hubungan ini.”²¹

Perbedaan pola penyusunan kekuatan pengaruh ini, sejatinya bisa dijelaskan dengan perbedaan pandangan antara KH. Makmun dan KH. Karrar. Pilihan KH. Makmun untuk tidak meningkatkan pengaruh dengan pernikahan karena karakter kiai-kiai besar waktu itu berbeda. Kiai-kiai ini, lebih banyak mementingkan kehidupan duniawi dan suka hidup bermewah-mewahan. Iklil menjelaskan bahwa sejatinya kehidupan kiai-kiai besar waktu itu yang bermewah-mewahan membuat KH. Makmun lebih menjaga jarak.

Pilihan KH. Makmun ini tentu tidak didapati pada karakter Kiai Ali Karrar Shinhaji. Kiai Ali Karrar Shinhaji lebih suka dengan kehidupan bermewah-mewahan dengan para kiai-kiai besar Madura. Mereka sering makan-makan bersama di tempat mewah, sering saling berkunjung sesama kiai besar dan lain sebagainya. Kehidupan mewah itu terbukti saat Kiai Ali Karrar Shinhaji menyelenggarakan pernikahan anaknya. Ia membuat perahu dari uang ratusan ribu sebagai mahar. Dan itu dipertontonkan ke masyarakat umum.

Selain itu, kelemahan dari komunitas Syiah Sampang Madura adalah tidak ada jamaah atau murid KH. Makmun dan Ustaz Tajul Muluk yang duduk di panggung politik. Penyebabnya setidaknya ada dua, pertama, karena santri-santri KH. Makmun sudah diminta oleh KH. Ali Karrar, yang kedua karena rata-rata jamaah Syiah Sampang sangat minim pendidikan. Hampir 90% jamaahnya hanya lulusan sekolah dasar dan bahkan masih ditemukan ada yang tidak sampai lulus SD.²²

Fakta-fakta ini merupakan salah satu sebab yang menjadikan komunitas Syiah Sampang Madura mengalami pelbagai pelanggaran hak KBB. Berbeda dengan komunitas Syiah di luar Sampang, seperti komunitas yang berada

21 Wawancara dengan Ustaz Iklil al Milal, Selasa, 18 November 2015 Pukul 10.05 WIB-10.45 WIB

22 Wawancara dengan Ustaz Tajul Muluk Senin, 17 November 2015 Pukul 09.30 WIB-10.15 WIB

di Bangkalan dan Sumenep, meskipun tidak bisa dipungkiri bahwa potensi-potensi pelanggaran itu ada. Karena keberpihakan negara dalam konflik Sunni-Syiah Sampang Madura terhadap kelompok mayoritas bisa menjadi sandaran “pembenar’ kelompok Sunni untuk menyerang komunitas Syiah. Terlebih lagi, terbitnya Peraturan Gubernur (Pergub) No. 55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat sebagai landasan regulasi untuk melakukan tindakan-tindakan pelanggaran jaminan KBB terhadap individu atau kelompok minoritas agama.

Potret Pembajakan Negara

Seperti yang disinggung di awal pembahasan bahwa konflik Sunni-Syiah Sampang Madura adalah potret “*gamblang*” pelanggaran aktif jaminan KBB oleh negara. Fakta itu terlihat sejak pola penyesatan terhadap jamaah Syiah Sampang Madura sampai proses hukum yang dialami Ustadz Tajul Muluk. Pelanggaran aktif lain, Gubernur Jawa Timur mengeluarkan Peraturan Gubernur (Pergub) No. 55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat.

Pola penyesatan terhadap jamaah Syiah Sampang Madura tidak berbeda dengan pola penyesatan-penyesanan terhadap individu atau kelompok minoritas agama. Semua pola penyesatan selalu diawali dengan syiar kebencian (*hate speech*), mobilisasi massa, dan intimidasi/penyerangan. Yang membedakan pola ini dengan pola-pola sebelumnya adalah keseluruhan energi penyesatan diarahkan untuk mendesak negara mengkriminalisasi korban karena keyakinan/agama mereka dianggap mengganggu mayoritas. Kriminalisasi diawali dengan keluarnya fatwa sesat oleh MUI (baik di tingkat kabupaten maupun propinsi). Fatwa sesat menjadi pintu masuk bagi Kepolisian dan Kejaksaan untuk menetapkan seseorang sebagai tersangka tindak pidana penodaan agama. Dalam konteks ini, korban selalu dijerat dengan UU No.1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama (lazim dikenal dengan UU Penodaan Agama), dan Pasal 156a KUHP. Gambaran fakta penyesatan bisa dilihat dalam skema berikut:



Pola ini dapat ditemukan pada kasus kriminalisasi yang menjerat Ustaz Tajul Muluk pada 15 Maret 2012. Berawal dari penyerangan massa Sunni terhadap jamaah Syiah di Nangkrenang pada 29 Desember 2011 (penyerangan pertama), Pemda Sampang bersama dengan MUI justru menjalankan skema kriminalisasi terhadap Ustaz Tajul Muluk. Betapapun saat penyerangan terjadi, Tajul masih berada di lokasi pengungsian (di daerah Malang), akan tetapi skema kriminalisasi justru menempatkan Ustaz Tajul Muluk sebagai faktor yang menyebabkan terjadinya kerusuhan.²³

Fatwa MUI Sampang dikeluarkan pada 1 Januari 2012 melalui Surat Keputusan No. A-035/MUI/Spg/I/2012. Surat tersebut menyatakan: [1] Ajaran yang disebarluaskan oleh Ust. Tajul Muluk sesat dan menyesatkan; [2] Ajaran tersebut merupakan penistaan dan penodaan terhadap agama Islam; [3] Pelaku harus dihadapkan pada pengadilan sesuai dengan peraturan perundang-undangan. Fatwa inilah yang kemudian ditindaklanjuti oleh Polres Sampang dan Polda Jatim dengan memeriksa dan menyidik Ustaz Tajul Muluk. Akhirnya, pada 15 Maret 2012, Polda Jatim menetapkan Ustaz Tajul sebagai tersangka yang dijerat pasal 156a KUHP tentang Penodaan Agama, dan pasal 335 KUHP tentang Perbuatan tidak Menyenangkan.

Melalui proses penyidikan dan pengadilan yang penuh dengan kejanggalan dan polemik, Pengadilan Negeri Sampang akhirnya memvonis Ustaz Tajul Muluk dengan dua tahun penjara karena dianggap secara meyakinkan melakukan tindakan penodaan agama. Putusan tersebut dijatuhkan pada Sidang XIV, 12 Juli 2012.²⁴ Kemudian derajat hukuman ditingkatkan oleh Pengadilan Tinggi Jawa Timur menjadi 4 tahun penjara melalui surat putusan No. 481/Pid/2012. PT Surabaya.²⁵

Sebelum Ustaz Tajul Muluk ditetapkan sebagai tersangka oleh Kepolisian Daerah (Polda) Jawa Timur, gelombang kampanye dan dukungan ulama untuk menjadikan Ustaz Tajul Muluk sebagai tersangka penodaan dan penistaan agama semakin besar. Hampir seluruh ulama Jatim bersatu padu menyesatkan ajaran Syiah dan mendorong Tajul Muluk dipenjara.

23 Akhol Firdaus, *Sebuah Riset Dokumen, Konspirasi Menyeret Ust. Tajul Muluk ke Penjara*, (Surabaya: CMARs, Gubeng Kertajaya IX C No. 38), hal. 4-5.

24 PN Sampang Madura, Putusan Nomor 69/Pid.B/2012/PN.Spg, tentang Perkara Pidana Biasa Peradilan Tingkat Pertama Pengadilan Negeri Sampang, Madura, 2012, hal. 91.

25 Kelompok Kerja Advokasi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (Pokja AKBB) Jatim. Eksaminasi- Sesat Pikir Pengadilan Tinggi Jawa Timur, WWW CMARs.net 21 September 2012, diakses 06 April 2015.

Dalam skema untuk memenjarakan Ustaz Tajul Muluk ini, terlihat jelas skema kriminalisasi. Minggu, 1 Januari 2012 MUI Sampang yang diketuai oleh KH. Bukhori Maksom mengeluarkan fatwa penyesatan Ajaran Ustaz Tajul Muluk. Akan tetapi di dalam fatwa tersebut juga tidak dijelaskan secara rinci tentang ajaran Ustaz Tajul yang dianggap sesat. Fatwa tersebut hanya mengatakan bahwa ajaran Ustaz Tajul Muluk sesat menyesatkan, tanpa ada keterangan lanjutan tentang apa saja yang dianggap sebagai penyesatan.

Selang 2 hari, Selasa, 3 Januari 2012 Kiai Rais al Hukama melaporkan Ustaz Tajul Muluk kepada Polres Sampang atas tuduhan penodaan agama. Laporan tersebut selanjutnya ditindaklanjuti dengan penyelidikan oleh Polres Sampang. Penyelidikan ini juga terkesan dipaksakan karena berdasarkan keterangan Otman Ralibi (Kuasa Hukum Ustaz Tajul Muluk) Polres Sampang sebenarnya tidak dapat membuktikan unsur-unsur tindak pidana yang telah dilaporkan oleh Kiai Roies. Oleh karenanya sekitar seminggu kemudian, Polres Sampang melimpahkan kasus tersebut kepada Polda Jatim.²⁶

Di sisi lain, usaha mencari dukungan dari ulama-ulama intoleran terus dilaksanakan. Pada 6 Maret 2012 diselenggarakan pertemuan akbar untuk merancang skenario kriminalisasi terhadap Ustaz Tajul Muluk. Pertemuan tersebut bertajuk “Silaturrahim Ulama-Umara Menyikapi Berbagai Faham Keagamaan di Jawa Timur” di Kanwil Depag Propinsi Jatim, Jl. Raya II Sidoarjo. Hadir dalam pertemuan akbar tersebut adalah Gubernur Jatim, Kejaksaan Tinggi Jatim, Polda Jatim, MUI Jatim, Ketua PWNU Jatim, Ketua PW Muhammadiyah Jatim, dan Ulama/MUI se-Jawa Timur serta ulama perwakilan PWNU dan PW Muhammadiyah. Total yang hadir dalam pertemuan tersebut sejumlah 75 Orang. Dalam pertemuan ini, tampak pejabat publik di Jatim dan ulama dari ormas-ormas Islam saling mendukung untuk memenjarakan Ustaz Tajul Muluk karena keyakinannya.²⁷

Kamis, 15 Maret 2012, Polda Jatim mengadakan gelar perkara terkait tuduhan penodaan agama yang disematkan kepada Ustaz Tajul Muluk. Berbagai pihak hadir dalam gelar perkara tersebut, di antaranya utusan Kejaksaan Tinggi, anggota Polres Sampang, dan perwakilan Kejaksaan Negeri Sampang. Bersamaan dengan gelar perkara tersebut, Penyidik (Polda Jatim) mengeluarkan

26 Akhol Firdaus dan Johan Avie, *Pro Justitia Berdasarkan Kehendak Mayoritas, Jilid 2*, (Surabaya: CMARs, Gubeng Kertajaya IX C No. 38), hl. 4-5.

27 Laporan lengkap terkait dengan fatwa MUI yang menyatakan Ustaz Tajul Muluk menyebarkan ajaran sesat dapat dibaca pada laporan bertajuk “*Sebuah Riset Dokumen: Konspirasi Menyeret Ust. Tajul Muluk ke Penjara di Syhadah: Newsletter for Religious Freedom*, edisi 17/Februari/2011.

Surat Penetapan Tersangka terhadap Ustaz Tajul dengan tuduhan pasal 156a KUHP tentang penodaan agama, dan pasal 335 KUHP tentang perbuatan tidak menyenangkan.

Senin, 26 Maret 2012, pengacara dan beberapa NGO melakukan pertemuan dengan Kapolda Jatim untuk mencari solusi agar kasus ini tidak dilanjutkan. Dalam pertemuan tersebut, Kapolda Jatim mengatakan bahwa kasus ini sebenarnya bisa tidak bisa dilanjutkan ke pengadilan karena perbuatan Ustaz Tajul tidak memenuhi unsur dalam pasal 156a dan pasal 335 KUHP. Namun berdasarkan keterangan Kapolda Jatim, Bupati Sampang sering datang ke Polda untuk memaksa penyidik agar kasus ini terus dilanjutkan. *“Bupati itu datang ke kantor sambil ngamuk-ngamuk dan memaksa kasus ini terus dilanjutkan,”* ujar Otman menirukan perkataan Kapolda Jatim.

Rabu, 28 Maret 2012, Ustaz Tajul Muluk memenuhi panggilan pemeriksaan dirinya sebagai tersangka. Dengan pertimbangan bahwa Ustaz Tajul selama ini kooperatif dan tidak menghilangkan barang bukti, maka Penyidik (Polda Jatim) tidak melakukan penahanan terhadap dirinya. Kemudian, Selasa, 10 April 2012, Berkas Perkara Ustaz Tajul Muluk dinyatakan telah memenuhi syarat (P-21) oleh Kejaksaan Tinggi Jawa Timur. Pengesahan berkas perkara (P-21) yang dilakukan oleh Kejaksaan Tinggi Jawa Timur juga kontroversial. Karena dalam kasus biasa, untuk mengesahkan (P-21) berkas perkara oleh Kejaksaan Tinggi membutuhkan waktu yang lama, bisa berminggu-minggu, bahkan sampai berbulan-bulan. Namun dalam kasus ini, Kejaksaan Tinggi Jawa Timur dengan jangka waktu 2 hari (Kamis dan Senin—karena Jumat, Sabtu, Minggu adalah hari libur) dapat menyatakan bahwa berkas perkara telah P-21.

Selain itu, bukti skema kriminalisasi terhadap Ustaz Tajul sangat terlihat dari pernyataan Bupati Sampang. Selasa, 10 April 2012 dalam acara pelantikan Kepala Kecamatan di seluruh Kabupaten Sampang, Bupati Sampang berpidato bahwa Ustaz Tajul Muluk sudah ditahan oleh pihak kepolisian. Pernyataan Bupati Sampang ini bersamaan dengan P-21 yang dilakukan Kejaksaan Tinggi Jawa Timur. Itu artinya ada arus informasi yang sistematis antara Aparat Penegak Hukum dengan Pemerintah Daerah Sampang dalam skema kriminalisasi keyakinan terhadap Ustaz Tajul Muluk.

Kamis, 12 April 2012, Berkas Perkara Ustaz Tajul dilimpahkan oleh Kejaksaan Tinggi Jawa Timur kepada Kejaksaan Negeri Sampang. Bersamaan dengan pelimpahan berkas perkara tersebut, Kejaksaan Negeri Sampang mengeluarkan Surat Perintah Penahanan terhadap Ustaz Tajul Muluk. Ustaz Tajul Muluk

sendiri akhirnya ditahan oleh Kejaksaan Negeri Sampang. Penahanan tersebut dikarenakan pihak Kejaksaan Negeri Sampang takut Ustadz Tajul Muluk kabur dari Madura. Berdasarkan informasi dari sumber orang dalam, Kepala Kejaksaan Negeri Sampang menahan Ustadz Tajul dengan alasan bahwa akan ada pembakaran terhadap kantor Kejaksaan Negeri Sampang apabila Ustadz Tajul tidak ditahan.²⁸

Dalam penanganan kasus Ustadz Tajul Muluk, sejatinya tampak adanya perekrutan sejak dari penyusunan Berita Acara Pemeriksaan (BAP) di Polres Sampang sampai dengan pemeriksaan saksi-saksi di pengadilan. Dalam dokumen BAP, semua saksi yang dipanggil Polisi tampak seperti para ahli agama yang memiliki pengetahuan dan wawasan cukup untuk menilai ini salah/benar. Tentu dokumen BAP sendiri bermasalah bukan hanya karena semua pertanyaan Polisi dan jawaban saksi-saksi bersifat identik—untuk tidak menyebutnya *copy + paste*, tetapi Polisi juga memperlakukan saksi sebagaimana layaknya ahli agama.

Ketika saksi-saksi dalam BAP itu didatangkan ke pengadilan, mulailah sangat terlihat perekrutan faktanya. Saksi-Saksi itu adalah: [1] Roies Al Hukama; [2] Mohamad Nur Asmawi; [3] Moch Hasyim; [4] Khozairi; [5] Punari; [6] Ummu Kulsum; [7] Sanima. Saksi Roies Al Hukama dan Ummu Kulsum tidak disumpah karena keduanya adalah saudara kandung Terdakwa. Ketika semua saksi diperiksa di pengadilan pada sidang keenam, ketujuh, dan kedelapan, publik akhirnya tahu bahwa pengadilan benar-benar diselenggarakan dengan menginjak-injak akal sehat. Kecuali Saksi [1] dan [2], saksi-saksi tidak bisa berbahasa Indonesia dan buta huruf. Mereka bahkan tidak sempat menamatkan pendidikan dasar, sebagian malah tidak pernah mengenyam pendidikan.²⁹

Bagaimana mungkin saksi-saksi yang tidak bisa baca-tulis dan berbahasa Indonesia dalam BAP Polisi begitu canggihnya memaparkan berbagai perbedaan paham dan kesesatan Syiah. Saksi-saksi tidak berbahasa Indonesia dan BAP disusun berbahasa Indonesia; saksi-saksi tidak bisa membaca dan dalam BAP mereka mengaku mengetahui kesesatan Syiah karena belajar dan membaca. Celaknya, selama persidangan berlangsung, Majelis Hakim tidak menyediakan penerjemah di bawah sumpah. Hakim Ketua, Purnomo Amin Tjahjo. SH, sendiri yang bertindak sebagai penerjemah untuk Tim Kuasa

28 Laporan terkait proses persidangan Ustadz Tajul Muluk dapat dibaca pada laporan bertajuk "Potret Konyol Sidang Penodaan Agama (2)" di *Syahadah: Newsletter for Religious Freedom*, edisi 22/Julii/2011.

29 Laporan lengkap terkait dengan fatwa MUI yang menyatakan Ustadz Tajul Muluk menyebarkan ajaran sesat dapat dibaca pada laporan bertajuk "Sebuah Riset Dokumen: Konspirasi Menyeret Ust. Tajul Muluk ke Penjara" di *Syahadah: Newsletter for Religious Freedom*, edisi 17/Februari/2011.

Hukum yang tidak mengerti Bahasa Madura. Kekonyolan-kekonyolan terjadi selama persidangan berlangsung, dan Majelis Hakim memilih menutup mata dengan tidak menguji lebih jauh keterangan-keterangan saksi yang jelas-jelas telah berbohong dan memberi informasi fiktif di pengadilan.

Sebagaimana Polisi, Majelis Hakim juga membiarkan saksi fakta berpendapat dan menilai fakta, sementara tidak ada satupun saksi pernah melihat, mendengar, dan mengalami langsung atas peristiwa/aktivitas/perkataan Terdakwa yang mereka tuduh sebagai sesat. Majelis Hakim seperti memanjakan kebodohan dan kebohongan menguasai jalannya persidangan.

Sebaliknya, terhadap Ahli (memberatkan) Majelis Hakim justru menanyakan berbagai fakta yang dikemukakan oleh saksi. Para Ahli yang didatangkan oleh Jaksa Penuntut Umum (JPU) juga menolak memberi jawaban atas pertanyaan yang disampaikan oleh Tim Kuasa Hukum. Para Ahli dengan sangat arogan menolak memberi jawaban argumentatif sebagaimana kapasitas dan keahliannya atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan Tim Kuasa Hukum.

Di sisi lain, baik Hakim maupun Jaksa Penuntut Umum (JPU) memposisikan Saksi meringankan (*A De-Charge*) sebagai Ahli. Pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan oleh Hakim dan JPU memaksa dan mendesak semua Saksi *A De-Charge* untuk memberikan penjelasan tentang perbedaan *furu'iyah* antara Sunni dan Syiah. Lebih dari itu, JPU malah menggali motif para Saksi dalam mengikuti ajaran Syiah. Di samping menyimpang dari pokok-pokok dakwaan, JPU telah sengaja menyudutkan keyakinan para Saksi di persidangan. Padahal dalam persidangan-persidangan sebelumnya, baik Hakim maupun JPU tidak pernah menanyakan perbedaan *furu'iyah* antara Sunni dan Syiah kepada Ahli (memberatkan).

Parahnya, ada kesan Hakim dan JPU memiliki kesepakatan tidak tertulis bahwa Islam yang benar adalah Islam yang dipahami oleh mayoritas orang, tepatnya mayoritas Islam di Omben Sampang. Semua hal/ajaran yang tidak selaras dengan pemahaman umum tentang Islam dianggap sebagai Syiah dan menyimpang. Inilah yang menjelaskan mengapa hampir semua penjelasan Ahli agama tentang banyaknya mazhab dalam Islam sama sekali tidak berhasil mengubah opini Majelis Hakim tentang Syiah yang difatwa sesat oleh MUI Sampang dan MUI Jawa Timur.

Majelis Hakim juga mengabaikan semua fakta kebohongan Saksi *De Charge* yang berhasil diklarifikasi oleh Saksi-Saksi *A De Charge*. Dalam persidangan kesembilan

dan kesepuluh, semua Saksi yang dihadirkan berhasil mengklarifikasi bahwa tidak ada satupun bukti yang secara sah dan meyakinkan bisa menguatkan Surat Dakwaan terhadap Ustaz Tajul Muluk. Pesidangan juga berhasil mengklarifikasi bahwa Saksi-Saksi yang didatangkan oleh JPU telah berbohong, memberikan keterangan palsu, dan terbukti tidak pernah mendengar dan melihat langsung semua tuduhan terhadap Ustaz Tajul Muluk, baik yang tertulis di Berita Acara Pemeriksaan (BAP) maupun di dalam Surat Dakwaan.³⁰

Berdasarkan skema di atas, kita sangat dipahamkan bahwa fenomena penyesatan sangat besar dipengaruhi oleh fatwa. Hal ini menjadikan pertanyaan dalam benak kita, apakah fatwa bisa diidentifikasi sebagai pelanggaran hak jaminan KBB. Padahal, secara faktual, fatwa dapat berbentuk ujaran (*speech*). Lazim disampaikan dan disebarluaskan oleh tokoh agama untuk mewakili pandangan mayoritas dan pandangan keagamaan.

Secara substantif, fatwa sesat dalam bentuk ujaran maupun keputusan disamakan oleh semangatnya dalam menetapkan kesesatan sebuah aliran agama/keyakinan tertentu. Berpijak pada kasus-kasus penyesatan, fatwa sesat bisa menyerang individu maupun kelompok agama/keyakinan tertentu yang dianggap berseberangan dengan keyakinan mainstream. Sejak 2007, semua fatwa sesat baik yang dikeluarkan tokoh agama maupun lembaga agama, selalu mengacu pada 'Pedoman Identifikasi Aliran Sesat' yang dikeluarkan oleh MUI.

Sementara sebagian kalangan menilai bahwa fatwa sesat dapat dikategorikan sebagai pelanggaran HAM karena memiliki potensi kekerasan dan mencederai hak KBB individu/kelompok tertentu. Bagi kelompok penyokong, fatwa sesat justru dimaknai sebagai bagian dari kebebasan berpendapat dan kebebasan berekspresi. Kedua pandangan di atas tentu tidak sepenuhnya benar.

Sebagaimana sudah dipaparkan sebelumnya, sejauh fatwa sesat adalah *legal opinion* maka fatwa tidak pernah bisa dikategorikan sebagai pelanggaran hak KBB. Sebaliknya, keberadaan fatwa justru dijamin oleh standar HAM internasional sebagai hak berpendapat dan hak kebebasan berekspresi. Pasal 19 *International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR)* secara tegas menjamin hak berpendapat dan kebebasan menyampaikan pendapat, termasuk hak mencari, menerima dan memberikan informasi dan ide apapun melalui

30 Laporan terkait proses persidangan Ustaz Tajul Muluk dapat dibaca pada laporan bertajuk "Potret Konyol Sidang Penodaan Agama (2)" di *Syahadah: Newsletter for Religious Freedom*, edisi 22/Julii2011.

pelbagai media (alat).³¹

Menyatakan dan menyampaikan kesesatan ajaran sebuah aliran agama/keyakinan dalam konteks jaminan hak sipil dan politik, dapat dikategorikan sebagai hak sipil yang dijamin oleh standar HAM Internasional. Ini berarti bahwa fatwa sesat baik dalam bentuk ujaran maupun keputusan tidak pernah bisa dikategorikan sebagai pelanggaran hak KBB. Fatwa sesat sejauh berisi ide atau informasi terkait dengan kesesatan aliran agama/keyakinan tertentu, sama sekali tidak dapat diidentifikasi sebagai pelanggaran HAM. Fatwa dikategorikan sebagai pelanggaran HAM hanya bila fatwa tersebut berisi syiar kebencian (*hate speech*) yakni hasutan untuk melakukan diskriminasi, permusuhan atau kekerasan.

Sebagaimana ditegaskan Pasal 20 ayat (2) ICCPR, fatwa yang dikeluarkan oleh individu tokoh agama maupun lembaga agama semisal MUI dipastikan masuk kategori pelanggaran hak KBB, hanya bila fatwa tersebut mengidap dengan pelbagai jenis himbauan dan hasutan yang mendorong lahirnya diskriminasi (*discrimination*) atau permusuhan (*hostility*) atau kekerasan (*violence*).³²

Meski demikian, mengidentifikasi fatwa sebagai *legal opinion* ataupun *hate speech* bukanlah perkara mudah dalam kasus-kasus penyesatan. Selain fatwa penyesatan terhadap Ahmadiyah (Fatwa MUI) (2011); Ustaz Tajul Muluk (Fatwa MUI Sampang) (2012), dan; penyesatan terhadap Syiah (Fatwa MUI Jatim) (2012), tidak ditemukan lagi fatwa sesat yang secara eksplisit mengidap syiar kebencian.³³ Bila hanya mempertimbangkan konten sebuah fatwa semata, umumnya fatwa memang tidak bisa diidentifikasi sebagai pelanggaran hak KBB. Permasalahannya adalah semua fatwa sesat selalu ditindaklanjuti dengan mobilisasi massa untuk melakukan tindakan-tindakan kekerasan yang mengancam hak KBB individu/kelompok korban. Berdasarkan temuan CMARs, keluarnya fatwa sesat baik oleh individu tokoh agama maupun lembaga agama, justru dijadikan sebagai pembenar bagi sementara kelompok

31 Jaminan tersebut ada pada Pasal 19 ayat (1) dan (2) *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR). Kedua ayat tersebut berbunyi: [1] *Everyone shall have the right to hold opinions without interference;* [2] *Everyone shall have the right to freedom of expression; this right shall include freedom to seek, receive and impart information and ideas of all kinds, regardless of frontiers, either orally, in writing or in print, in the form of art, or through any other media of his choice.*

32 Jaminan tersebut ada pada Pasal 20 ayat (2) *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR). Pasal tersebut berbunyi: [2] *Any advocacy of national, racial or religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence shall be prohibited by law.*

33 Laporan lengkap terkait dengan fatwa MUI yang menyatakan Ustaz Tajul Muluk menyebarkan ajaran sesat dapat dibaca pada laporan bertajuk "Sebuah Riset Dokumen: Konspirasi Menyeret Ust. Tajul Muluk ke Penjara" di Syiahadah: Newsletter for Religious Freedom, edisi 17/Februari/2011.

untuk melakukan beragama tindakan kekerasan terhadap korban. Setali tiga uang, dalam beberapa kasus penyesatan, fatwa MUI juga dijadikan alasan dan pijakan hukum bagi aparaturnegara untuk melakukan pelanggaran.

Bagi kelompok *mainstream*, keluarnya fatwa sesat seakan-akan menjadi pembenar untuk melakukan rangkaian tindakan kekerasan seperti intimidasi, penyerangan, pengrusakan, pembakaran, pengusiran, bahkan pembunuhan. Bagi aparaturnegara, akibat praktik hukum yang dijalankan secara salah, fatwa sesat bahkan dijadikan sebagai pijakan hukum untuk melakukan penangkapan sewenang-wenang, pemaksaan pindah keyakinan, pentaatan, mempersulit dokumen kependudukan, kriminalisasi, bahkan pengusiran.

Praktik hukum salah berlandaskan fatwa, puncaknya diterbitkan Peraturan Gubernur (Pergub) No. 55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat. Fatwa dan pergub ini, juga bisa dibaca sebagai tindakan politik yang dilakukan Soekarwo dan Saifullah Yusuf untuk mempertahankan “*status quo*”. Secara sederhana, mengamini keinginan dan desakan mayoritas sangat berpotensi mendapatkan dukungan suara dalam pemilihan gubernur waktu itu.

Dalam politik tindakan demikian seringkali dilakukan oleh kaum “elite” daerah. Menurut Schonwalder (1997) “*Kaum elite daerah, pemerintah daerah dan para pelaku lainnya yang bekerja didaerah itu seringkali mengkooptasi gerakan dengan tujuan memajukan agenda kepentingan mereka sendiri*”.³⁴ Kepentingan sendiri, seringkali menghilangkan kepentingan yang lebih besar..

Soekarwo dan Saifullah Yusuf saat itu menjadikan Pergub No. 55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat sebagai solusi menyelesaikan konflik Sunni-Syiah Sampang Madura. Argumentasi lain, pergub ini dijadikan landasan untuk mencegah terjadinya konflik berlatar belakang agama di Jawa Timur. Padahal fenomena ini menunjukkan hubungan harmonis antara negara dan sipil yang mempunyai kesadaran intoleran.

Pengambilan sikap politik Soekarwo dan Saifullah Yusuf yang demikian bisa dibaca menggunakan *Stag Hunt Game*. Inti dari model permainan ini adalah kerjasama (*cooperation*) lebih diinginkan daripada bekerja sendiri-sendiri (*non cooperation*) karena dengan bekerjasama *value* yang didapat lebih besar.

34 Haryanto, *Elit Politik Lokal dalam Perubahan Sistem Demokrasi*, Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (JSP), Vol. 13, No. 2, 2009.

Kerjasama antara Soekarwo dan elit lokal (ulama-ulama), secara hitung-hitungan kalkulasi untung-rugi, jelas Soekarwo dan Saifullah Yusuf menguntungkan daripada merugikan. Secara kultural, mayoritas warga Sampang masih dibawah kontrol para ulama dan para elit politik lokalnya. Peran ulama sangat besar pengaruhnya di masyarakat sehingga memudahkan untuk memobilisasi masyarakat Sampang dalam pemilihan gubernur 2013. Hasilnya, secara kumulatif sebanyak 51% responden masih patuh terhadap fatwa politik ulama, dan sisanya sebanyak 49% responden mengaku tidak lagi mematuhi fatwa politik yang diberikan ulama.³⁵

Keberhasilan hubungan harmonis ini bisa dilihat juga dalam politik patron. Dalam pandangan Keith. R. Legg (1983) hubungan patron klien secara umum berkaitan dengan tiga hal, yaitu sumber daya yang timpang, hubungan yang bersifat pribadi (*particularistic*) dan hubungan mutualisme.³⁶ Hubungan yang terbangun di atas penguasaan sumber daya yang timpang di sini bisa mencakup kekayaan, kedudukan ataupun pengaruh. Sedangkan hubungan pribadi dapat dimaknai sebagai hubungan timbal balik yang muncul atas perhatian yang diberikan oleh patron dan ketaatan yang diberikan oleh klien. Selanjutnya, hubungan mutualisme dapat diartikan sebagai hubungan yang didasari oleh pertukaran antara patron dan klien yang saling menguntungkan.

Hubungan patron klien dalam konteks ini, adanya dukungan atau kepatuhan klien karena adanya transfer pengetahuan dari patron. Dalam kultur masyarakat santri, ulama diposisikan menjadi patron, sedangkan masyarakat sebagai klien. Proses pertukaran yang terjadi dapat berupa pengetahuan agama, tuntunan dan perlindungan yang diberikan oleh ulama pada masyarakat. Hal ini kemudian akan dibalas dengan kepercayaan, kepatuhan, kesetiaan, dan dukungan. Tuntunan hidup yang diberikan ulama pun bersifat universal, mulai dari petunjuk menjalankan agama sesuai dengan ajaran yang diyakini kebenarannya sampai pada hubungan sosial dan politik.³⁷

Berdasarkan penjelasan di atas, pengambilan kebijakan dengan keluarnya Pergub Jatim No. 55 Tahun 2012 menggunakan pendekatan demokratis, sejatinya hanya untuk memenuhi keinginan kelompok mayoritas. Sebaliknya, kebijakan itu akan berdampak sangat merugikan bagi kelompok minoritas

35 Faza Dhora Nailufar, 2013, "Pudarnya Politik Patron Kyai di Jawa Timur", Harian Sindo, 2 April 2013.

36 Keith R. Legg dalam Faza Dhora Nailufar, 2013, "Pudarnya Politik Patron Kyai di Jawa Timur", Harian Sindo, 2 April 2013.

37 Faza Dhora Nailufar, "Pudarnya Politik Patron Kyai di Jawa Timur", 2013.

agama di Jawa Timur. Puncak penikmat kebijakan ini adalah elit politik itu sendiri karena pembuat kebijakan adalah kalangan elit. Komunitas Syiah Sampang Madura terusir dari kampung halaman sebagai korban kebijakan ini. Sedangkan Soekarwo dan Saifullah Yusuf tepat menduduki posisi *status quo* sebagai elit politik Tahun 2013.

Eksistensi Komunitas Syiah Pasca Konflik

Sikap pemerintah Jawa Timur terhadap komunitas Syiah Sampang menunjukkan nol besar penegakan jaminan KBB. Sampai saat ini, komunitas Syiah Sampang masih mengungsi di Rumah Susun (Rusun) Puspa Agro, Sidoarjo. Selain itu, Pemerintah Jawa Timur tidak mempunyai *political will* dan *good will* untuk membawa aktor-aktor kekerasan, termasuk *hate speech*, ke meja pengadilan. Hal ini menjadikan komunitas Syiah di daerah-daerah lain dibayang-bayangi ketakutan. Tentu saja ketakutan itu juga dirasakan bagi kelompok-kelompok minoritas agama di Jawa Timur seperti Ahmadiyah dan Majelis Tafsir al Quran (MTA).

Lemahnya Pemerintah Jawa Timur terhadap kelompok intoleran membuat syiar-syiar kebencian semakin gencar di pengajian-pengajian. Bahkan, secara terbuka 29 September 2013, sebanyak 100 ulama-ulama mendeklarasikan Front Anti Aliran Sesat (FAAS). Semangat organisasi keagamaan ini menghilangkan faham Syiah dan faham-faham keagamaan yang dianggap “sesat dan menyesatkan” di Madura dan Jawa Timur.

Landasan pendirian ini adalah pengawalan Pergub 55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat dan fatwa MUI. Ketua Umum FAAS Jatim, Habib Achmad bin Zein Alkaf, kepada *Surya* mengatakan, dalam sosialisai FASS ini, untuk mengawal peraturan gubernur (Pergub) Jatim, nomor 55 tahun 2012, tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat di Jawa Timur, serta fatwa MUI yang menyatakan aliran Syiah sesat.³⁸

Syahwat menghilangkan komunitas Syiah dan minoritas agama tidak berpuncak. Pasalnya, Sabtu, 31 Oktober 2015, ulama-ulama yang sama mendirikan Aliansi Ulama Madura (AUMA). Dalam deklarasinya, AUMA langsung mengusung tema anti Syiah, Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Penista Agama. Fakta-fakta ini menunjukkan lemahnya Pemerintah Jawa Timur dalam menegakkan

38 <http://surabaya.tribunnews.com/2013/09/29/ulama-sosialisasi-faas-di-madura> diakses 10 Desember 2015.

konstitusi.³⁹

Ketaatan Pemerintah Jawa Timur terhadap konstituen keagamaan yang intoleran tersebut, menjadikan masa depan pengungsi Syiah Sampang tidak bisa kembali ke kampung halaman. Padahal, sampai saat ini, hubungan kekerabatan sesama orang Madura terjalin baik lagi. Sebagian pengungsi Syiah dan tetangga Sunni yang di Nangkrenang ataupun Blu uran sudah saling berkunjung dan saling meminta maaf. Tidak jarang jamaah Syiah yang berkunjung ke kampung halaman menginap di rumah orang Sunni selama satu hari sampai empat hari. Begitu juga sebaliknya, orang-orang Sunni yang berkunjung ke jamaah Syiah menginap sampai satu hari. Kata Bujadin,

“Hubungan kami ini sudah baik. Kami tidak mempersoalkan perbedaan paham. Beberapa kali kami berkunjung ke kampung dan bahkan sebaliknya. Ketika di kampung kami juga sudah biasa, bergurau bersama dan bahkan yang dulu memusuhi saya dan keluarga memberi rokok.”⁴⁰

Penuturan Bujadin ini diamini oleh Ustaz Tajul Muluk dan Ustaz Iklil. Keduanya mengatakan hubungan diantara jamaah Syiah dan tetangga Sunni di kampung halaman sejatinya sudah baik. Bahkan preman-preman yang dulu ikut menyerang dan memusuhi jamaah Syiah sudah berteman dan saling meminta maaf. Kedua belah pihak menyadari bahwa permusuhan ini sejatinya karena ketidaktahuan mereka tentang faham dan mudahnya terprovokasi.

Modal kekerabatan tersebut seharusnya menjadikan landasan untuk melakukan rekonsiliasi. Akan tetapi pemerintah Jawa Timur seolah menutup mata terhadap fakta tersebut. Dalihnya, kondisi di Sampang Madura belum kondusif. Ketika jamaah Syiah Sampang Madura pulang ke kampung halaman, khawatir akan terjadi konflik lagi. Argumentasi ini tentu bisa ditemukan di kalangan polisi-polisi yang berjaga di Sampang Madura.⁴¹

Selain sulitnya upaya rekonsiliasi jamaah Syiah Sampang Madura, lemahnya Pemerintah Jawa Timur terhadap kelompok intoleran menjadikan Majelis Tafsir Al-Quran (MTA) di Gresik menjadi korban. Catatan CMARs, Pemerintah Kabupaten Gresik, Jatim, melalui Badan Kesatuan Bangsa dan Perlindungan

39 <http://www.maduracorner.com/bangkalan/auma-deklarasikan-madura-anti-syiah-dan-islam-liberal/> diakses 10 Desember 2015.

40 Wawancara dengan Bujadin, Selasa, 18 November 2015 Pukul 08.30 WIB-09.45 WIB.

41 Wawancara dengan Bunadin, Rabu, 02 Desember 2015 Pukul 12.15 WIB-12.45 WIB.

Masyarakat (Bakesbanglinmas) mengeluarkan surat penghentian kegiatan Majelis Tafsir Al-Quran (MTA) di wilayah itu, karena dinilai sudah melanggar aturan dan menyebabkan warga resah. Pelaksana Tugas Bakesbanglinmas Budi Raharjo, Kamis mengatakan surat penghentian dikeluarkan tertanggal 02 Januari 2014 dengan Nomor: 451.48/01/437.77/2014, tentang penghentian kegiatan kegiatan MTA berdasarkan masukan dari berbagai ormas besar di Kabupaten Gresik.⁴²

Sebelumnya, organisasi kemasyarakatan GP Ansor Gresik meminta pemkab untuk membubarkan MTA karena dianggap aliran sesat, dan bila dibiarkan akan menimbulkan gesekan atau konflik seperti yang terjadi di wilayah Madura. Ketua GP Ansor Gresik Mohammad Faizin mengatakan dirinya telah mengirimkan surat ke Pemkab Gresik dan meminta agar bupati mengeluarkan surat penghentian kegiatan MTA di Gresik. *“Apabila pemkab tidak tegas, kami akan melakukan penghentian paksa, sebab warga sudah merasa terganggu oleh aktivitas mereka karena dianggap merusak aqidah,”* katanya.

Sementara itu, DPRD Gresik juga meminta pemkab setempat membubarkan keberadaan MTA karena dianggap beraliran sesat, agar tidak terjadi konflik atau gesekan di masyarakat. Ketua Komisi D DPRD Gresik, Chumaidi Maun, mengatakan rekomendasi diberikan karena keberadaan MTA telah meresahkan masyarakat, sehingga perlu diambil tindakan, yakni dengan membubarkannya. Chumaidi mengatakan, mengacu pada Perda Kabupaten Gresik No 25 tahun 2004 tentang ketertiban umum, bila ada gerakan yang meresahkan masyarakat harap segera dibubarkan. *“Keberadaan MTA di Gresik juga belum memiliki izin mengadakan aktivitas, dan materi majelisnya tidak menggunakan kurikulum yang sesuai dengan masyarakat Gresik, sehingga sangat mengganggu,”* katanya.

Selain MTA di Gresik, pelanggaran jaminan KBB juga menimpa Murikah, warga Sampang Madura. Pada Jumat, 6 Juli 2014, Murikah, Warga Desa Bira Tengah Kecamatan Sokobanah Kabupaten Sampang, dihadapkan oleh Tim Badan Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat (Bakor Pakem) Sampang, Senin (9/6/2014), para tokoh masyarakat serta tokoh agama setempat. Selain itu, hadir juga petugas Polsek dan Babinsa dengan berlokasi di Kantor Kecamatan Sokobanah.

Wakil Ketua Tim Bakor Pakem Sampang, Sucipto mengatakan, upaya mediasi tersebut dilakukan dengan tujuan menjaga kondusifitas lingkungan setempat.

42 Sumber: www.antarajatim.com/2 Januari 2014 Penulis; Abdul Malik.

Sebab jika hal tersebut tidak diklarifikasi maka dikhawatirkan menimbulkan persoalan bagi masyarakat sekitar yang merasa resah. Mereka meminta Murikah juga untuk tidak lagi membuka praktik pengobatan yang menurut masyarakat setempat menyimpang.⁴³

Berdasarkan temuan-temuan di atas, pemisahan kembali antara agama dan pemerintah menjadi langkah penting. Pemerintah Jawa Timur harus melandaskan konstitusi dan mengelola keberagaman di Jawa Timur. Pemerintah Jawa Timur tidak boleh menjadikan konflik agama sebagai motor untuk mendapatkan keuntungan politik. Langkah awal yang harus ditempuh adalah mencabut Pergub 55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat dan mempunyai *political will* dan *good will* untuk membawa aktor-aktor kekerasan, termasuk *hate speech*, ke meja pengadilan.

Penutup

Konflik Sunni-Syiah di Sampang Madura menunjukkan pengelolaan kehidupan beragama dan berkeyakinan di Jawa Timur masih sangat rendah. Pemerintah Jawa Timur dalam mengelola keberagaman menggunakan pendekatan politik, tidak berlandaskan konstitusi. Hal ini tercermin dari sikap pemerintah yang selalu mengakomodir desakan ulama-ulama intoleran. Pilihan mengungsikan jamaah Syiah Sampang ke Rumah Susun (Rusun) Puspa Agro, Sidoarjo dan menerbitkan Pergub 55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat membuktikan kesadaran tersebut. Ironisnya, dalam pelbagai temuan, pergub ini memberikan payung bagi kelompok-kelompok intoleran untuk menebar kebencian (*hate speech*) terhadap jamaah Syiah dan kelompok minoritas agama.

Pilihan sikap Pemerintah Jawa Timur yang demikian sejatinya menjadi ancaman atas jaminan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan. Akibatnya komunitas Syiah lain di Jawa Timur menjadi lebih khawatir dibanding sebelum terjadinya konflik. Ketakutan itu tentu bisa dipahami bila melihat praktik kekerasan yang dialami oleh komunitas Syiah Sampang dan skema kriminalisasi terhadap Ustaz Tajul Muluk.

Di sisi lain, benih permusuhan berdasarkan agama semakin menemukan bentuknya. Front Anti Aliran Sesat (FAAS) dan Aliansi Ulama Madura (AUMA)

43 Berdasar pada hasil invetigasi *Center for Marginalized Communities Studies (CMARs)*. Naskah hasil investigasi tidak diterbitkan.

menjadi bukti bahwa syahwat intoleransi tidak pernah menemukan puncaknya. Kedua, organisasi ini dengan terang-terangan mengobarkan permusuhan terhadap Syiah, Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Penista Agama di mana-mana. Fenomena ini menunjukkan Pemerintah Jawa Timur tidak mempunyai *political will* dan *good will* untuk mengakhiri potensi-potensi konflik berlatar belakang agama.

Catatan CMARs tahun 2014 menunjukkan pelanggaran jaminan KBB terhadap individu ataupun kelompok keagamaan masih terjadi. Meskipun secara kuantitatif jumlahnya tidak sebesar tahun 2011 akan tetapi secara kualitatif keterlibatan lembaga negara semakin tinggi. Misalnya, kasus Majelis Tafsir al-Qur'an (MTA) di Gresik dan Murikah Sampang Madura. Dalam kasus MTA, Pemerintah Kabupaten Gresik dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) mengeluarkan surat pemberhentian kegiatan keagamaan MTA, Nomor: 451.48/01/437.77/2014. Sedangkan Murikah, langung dihadapkan oleh Muspida Kabupaten Sampang dan Bakorpakem. Kedua lembaga ini, memerintahkan Murikah untuk bertaubat dan menghentikan praktik pengobatan tradisionalnya.

Kedua kasus tersebut menunjukkan pola yang sama dengan kasus Komunitas Syiah Sampang Madura. Negara menjadi pelaku aktif dalam pelanggaran jaminan KBB. Pilihan tindakan tersebut juga mempunyai argumentasi yang sama yaitu atas desakan mayoritas intoleran. Fenomena ini menunjukkan potret pembajakan negara oleh kelompok-kelompok intoleran.



Daftar Pustaka

- Abdurrahman. *Madura dalam Selayang Pandang*. Sumenep: Adikarya, 1971.
- Afdillah, Muhammad. “*Dari Masjid ke Panggung Politik: Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur*”, Tesis (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta), 2013.
- Avie, Johan dan Ahmad Khoirul Mustamir, *Tragedi Syawal Berdarah*. Surabaya: CMARs, Gubeng Kertajaya IX C No. 38.
- Blau, Peter M. *Social Exchange Theory, The Two Traditions* (.....).
- Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa oleh Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1985.
- Firdaus, Akhol dan Johan Avie, *Pro Justitia Berdasarkan Kehendak Mayoritas, Jilid 2*. Surabaya: CMARs, Gubeng Kertajaya IX C No. 38.
- Firdaus, Akhol. “*Sebuah Riset Dokumen: Konspirasi Menyeret Ust. Tajul Muluk ke Penjara*” di *Syahadah: Newsletter for Religious Freedom*, edisi 17/Februari/2011.
- Firdaus, Akhol. “*Potret Konyol Sidang Penodaan Agama (2)*” di *Syahadah: Newsletter for Religious Freedom*, edisi 22/Juli/2011.
- Firdaus, Akhol. *Sebuah Riset Dokumen, Konspirasi Menyeret Ust. Tajul Muluk ke Penjara*. Surabaya: CMARs, Gubeng Kertajaya IX C No. 38.
- Firdaus, Akhol. *Titik Nol Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2011)*. Surabaya: CMARs, dokumen tidak diterbitkan. 2011.
- Hamdi, Ahmad Zainul dan Akhol Firdaus. *Potret Buram Jaminan Kebebasan Beragama di Jawa Timur*, 2010. *Center For Marginalized Communities Studies (CMARs)*, Surabaya: Jl. Jemursari No.20, 2011.
- Hamdi, Ahmad Zainul. *Syariat Islam dan Pragmatisme Politik (Studi Kasus Penerapan Syariat Islam di Pamekasan)*, The Wahid Institut, *Agama dan Kontestasi Ruang Publik: Islamisme, Konflik dan Demokrasi*. Jakarta: Jln, Taman Amir Hamzah, No. 8.
- Haryanto, 2009, *Elit Politik Lokal dalam Perubahan Sistem Demokrasi*, *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (JSP)*, Vol. 13, No. 2.

- Ian Marsh, et.al., *Sociology, Making Sense of Society*. Harlow: Prentice Hall, 2000.
- Irfan, Andi. "Laporan Investigasi Dan Pemantauan Kasus Syiah Sampang". Surabaya: KontraS, Jl. Monginsidi 5, 2012.
- Kelompok Kerja Advokasi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (Pokja AKBB) Jatim. Eksaminasi-Sesat Pikir Pengadilan Tinggi Jawa Timur, WWW CMARs.net 21 September 2012, diakses 06 April 2015.
- Legg, Keith R. dalam Faza Dhora Nailufar, 2013, "Pudarnya Politik Patron Kyai di Jawa Timur", Harian Sindo, 2 April 2013.
- Nailufar, Faza Dhora. "Pudarnya Politik Patron Kyai di Jawa Timur", Harian Sindo, 2 April 2013.
- PN Sampang Madura, Putusan Nomor 69/Pid.B/2012/PN.Spg, tentang Perkara Pidana Biasa Peradilan Tingkat Pertama Pengadilan Negeri Sampang, Madura, 2012.
- Ricklefs, M.C., "Perubahan Agama dan Perubahan Sosial," dalam Ahmad Salehuddin, *Satu Dusun Tiga Masjid, Anomali Ideologis Agama dalam Agama*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.
- Suhasty, Ermy. *Revitalisasi Nilai-Nilai Agama Untuk Mereduksi Konflik Sampang Madura*. Yogyakarta: Jl. Marsda Adisucipto.
- Wiyata, Latif, 2002, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Situs Internet

- <http://www.maduracorner.com/bangkalan/auma-deklarasikan-madura-anti-syiah-dan-islam-liberal/> diakses 10 Desember 2015.
- <http://surabaya.tribunnews.com/2013/09/29/ulama-sosialisasi-faas-di-madura> diakses 10 Desember 2015.

Laporan dan Wawancara

- "Api Kebencian dalam Sekam: Serial Penyusutan dan Kekerasan terhadap Jamaan Syiah Sampang" di Syhadah: Newsletter for Religious Freedom, edisi 13/Oktober/2011.

Wawancara Ahmad Zainul Hamdi, pada 2 Desember 2015 pukul 13.00 WIB.

Wawancara Akhol Firdaus, pada 2 Desember 2015 pukul 13.00 WIB.

Wawancara dengan Bujadin, Selasa, 18 November 2015 Pukul 08.30-09.45
WIB.

Wawancara dengan Bunadin, Rabu, 02 Desember 2015 Pukul 12.15-12.45
WIB.

Wawancara dengan Ustaz Iklil al Milal, Selasa, 18 November 2015 Pukul 10.05-
10.45 WIB.

Wawancara dengan Ustaz Tajul Muluk Senin, 17 November 2015 Pukul 09.30-
10.15 WIB.

KIAI KONSERVASI LINGKUNGAN DARI NARMADA

Ahmad Imam Mujaddid Rais

Tokoh Khazanah lokal kali ini adalah Tuan Guru Haji (TGH) Hasanain dari Narmada, Lombok Barat, Nusa Tenggara. Beliau pernah meraih *Ashoka International Award for Best Fellow in Religion and Women Empowerment* (2003) dan memenangkan Maarif Award tahun 2008. Tak lama setelah itu, beliau memenangkan Ramon Magsaysay Award 2011 di Manila, Filipina.

Tuan Guru Hasanain adalah tokoh muda yang dikenal karena upaya-upayanya dalam mengintegrasikan dunia pendidikan, konservasi lingkungan, pemberdayaan masyarakat serta kemajemukan. Dalam dunia pendidikan, Ia adalah pimpinan pondok Nurul Haramain Putri. Namun juga dikenal sebagai penggerak konservasi lingkungan dan pemberdayaan ekonomi masyarakat di daerahnya. Ia juga merupakan Ketua FKUB (Forum Kerukunan antar Umat Beragama) Kabupaten Lombok Barat yang konsisten memperjuangkan perdamaian dan menjembatani kemajemukan. Kiprah TGH Hasanain dalam mengintegrasikan aktivitas konservasi lingkungan, pendidikan, pemberdayaan masyarakat dan menjembatani kemajemukan ini dalam istilah Bapelda Kabupaten Lombok Barat disebut sebagai “*Integrated Conservation*”.

Ide tentang Masyarakat Madani

Gagasan besarnya berangkat dari konsep bagaimana membangun masyarakat madani dengan latar dasar *Shiddiq, Amanah, Tabligh dan Fathonah* (SATF) yang membela kebaikan dan hidup bermanfaat. Dalam pemikirannya konsep ini harus diwujudkan dalam Desa Madani. Hal inilah yang dikerjakan di sebuah

lembah yang diberi nama Lembah Madani. Lembah Madani berada di lahan seluas 33 hektar. Lahan tersebut terletak di area perbukitan yang tandus dan gersang, yang tadinya hanya ditumbuhi alang-alang. Lahan tersebut sebenarnya berada di dekat pemukiman penduduk, namun karena letaknya di pinggir tebing yang curam dan tandus, masyarakat membiarkan lahan tersebut tanpa disentuh. Tuan Guru berencana memberdayakan arena itu menjadi sebuah kampung madani, yang di sana akan terdapat pondok pesantren, sekolah, perguruan tinggi, hutan konservasi, pemukiman penduduk serta wahana belajar bagi semua kalangan untuk berinteraksi dalam suasana keberagaman. Ia terinspirasi oleh Syekh Nashir di Virginia dan An-Nur di London dalam membangun masyarakat.

Dalam suatu perjalanan atas undangan sebuah lembaga swadaya masyarakat, Tuan Guru berkesempatan berkunjung ke Filipina. Ia menyaksikan karya dari Pastor-Pastor Gereja Katolik di sebuah Gunung yang bernama Gunung Nur. Di Gunung tersebut, terhamparlah ratusan ribu pepohonan dari berbagai jenis, buah tanam dari pastor-pastor tersebut. Selain pohon-pohon yang akan memberi hasil beberapa tahun yang akan datang, para pastor tersebut juga memberdayakan ekonomi masyarakat di sekitar sana. Sepulang dari Filipina, Ia bertekad untuk mewujudkannya di NTB. Ia melihat realitas 580.000 hektar lahan di NTB milik masyarakat adalah lahan terlantar. Kondisi masyarakatnya pun tidak berdaya untuk mengelola tanahnya. Dengan keadaan tersebut, Ia berpikir, kenapa kita tidak menggali hasil bumi sendiri untuk mencetak uang. Kenapa harus menelantarkannya dan mencari pekerjaan keluar daerah.

Ketika ia berkiprah di Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), dia merencanakan membuat "Peta Konflik" sebuah peta sosial yang berisi informasi mengenai fakta-fakta sosial yang dapat menjadi potensi konflik di masyarakat. Termasuk di dalamnya berisi potensi konflik berlatar belakang agama, etnis, ekonomi, politik sehingga dia bercita-cita melalui Peta Konflik tersebut, potensi konflik di Lombok Barat khususnya dapat ditanggulangi sejak dini. Sejarah konflik di Lombok antara kelompok Sasak dengan pendatang, khususnya dari Hindu Bali masih menyisakan potensi konflik yang bersifat laten. Demikian pula potensi konflik berlatar belakang perebutan lahan dan sengketa antar-desa. Hal itulah yang mendorong Hasanain memunculkan gagasan pembuatan Peta Konflik lewat FKUB yang dipimpinnya.

Hasanain di Mata Masyarakat

Menurut penuturan Dian, Aktivis LSM “Santai” di Nusa Tenggara Barat, Hasanain adalah seorang TGH yang unik, berbeda dari kebanyakan TGH di NTB. Jika kebanyakan TGH lebih berkhuyuk pada aktivitas keagamaan *an sich*, semisal mengajar di madrasah, mengisi pengajian, eksklusif dalam pemahaman keagamaan; maka Hasanain tidak hanya semata demikian. Dian menilai Hasanain adalah seorang TGH yang mau duduk bersama dengan kalangan LSM, berdiskusi bahkan menjadi seorang pembelajar. Hasanain tak segan untuk mendatangi diskusi-diskusi bersama dengan aktivis LSM, wawasan pemikirannya luas, kritis dan cenderung agak *nyleneh*. Misalnya pandangannya mengenai keadilan gender, dalam hal ini mengenai persoalan poligami. Menurut Dian, Hasanain sering berujar, “menurut saya poligami dalam Islam adalah sebuah pintu darurat saja, dan saya memilih untuk tidak”. Menurut Dian, hampir semua TGH di Lombok melakukan praktik poligami, beristri lebih dari satu orang.

Masih menurut Dian, Hasanain juga menaruh perhatian yang besar terhadap persolan pendidikan, khususnya mengenai rendahnya IPM (Indeks Pembangunan Manusia) di NTB yang terjadi karena faktor utamanya rendahnya tingkat partisipasi pendidikan, tingginya angka putus sekolah, terutama di kelompok warga perempuan. Hasanain konsisten menyuarakan pentingnya membuka wawasan masyarakat akan keadilan gender, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, termasuk dalam pendidikan. Melalui forum-forum diskusi, workshop dengan kalangan LSM, Hasanain memprovokasi aktivis LSM supaya bersama-sama mengupayakan demokrasi pendidikan, khususnya dalam membuka akses perempuan dalam pendidikan. Oleh karena konsistensinya itu, “Ia kami minta masuk sebagai anggota dewan pakar lembaga kami. Dari gagasan-gagasannya tersebut, sekarang kami tengah mengupayakan sebuah pendidikan alternatif, bagi kaum perempuan dan petani,” demikian pungkasan Dian.

Adapun menurut Yani, Staff Target MDG’s Propinsi NTB, Hasanain dikenal sebagai sosok yang egaliter, tidak seperti kebanyakan ulama (Tuan Guru) yang acapkali hanya berujar, memerintah orang lain (termasuk para santrinya) untuk mengerjakan sesuatu namun dia sendiri tidak mengerjakan dan hanya *ongkang-ongkang* kaki saja. Hasanain adalah sosok yang lebih banyak memberi contoh dalam suatu pekerjaan, dan mengajak orang-orang untuk bersama-sama mengerjakan apa yang tengah dia kerjakan; satu dalam kata dan laku. Misalnya untuk urusan kebersihan lingkungan pondoknya, Hasanain tidak segan menyapu halaman pondoknya sehabis subuh, sehingga para santri

merasa malu dan tanpa dikomando beramai-ramai turun ke halaman menyapu (membersihkan) lingkungan pondok.

Demikian pula pada aktivitas penanaman pohon yang diinisiasinya, Hasanain terlibat langsung dengan aktivitas mencari buah Mahoni untuk dibibitkan, sampai dengan pada tiap kesempatan hajatan, dia tak segan-segan untuk meminta izin kepada si empunya hajat supaya diijinkan mengumpulkan dan membawa pulang plastik gelas bekas minuman air mineral sebagai media pengganti *polybag* untuk menanam benih pohon. Menurut Yani, “Hasanain juga saya kenal sebagai sosok yang santun dan tidak membedakan asal-usul, status sosial, agama seseorang ketika dia berinteraksi dengan orang lain. Gagasannya tentang lingkungan sosial terpadu yang dia namai *Lembah Madani* telah menarik banyak pihak dan berbagai macam latar belakang dan lembaga untuk studi banding mempelajari prosesnya. Setelah kunjungan, sejumlah tokoh yang takjub dengan rencana tersebut menyatakan akan mengupayakan sejumlah bantuan guna segera merealisasikan rencana Hasanain tersebut. Dia juga aktif mengajak kalangan pesantren dan lembaga-lembaga lain untuk turut serta melakukan aktivitas penghijauan atau rehabilitasi lahan sebagaimana yang dia lakukan.”

Sementara itu dalam penilaian I Komang Marta, Pengurus Parisada Hindu Dharma Indonesia Kecamatan Narmada, Hasanain memang sosok muda yang sudah menjadi pemuka masyarakat. “Dia berwawasan luas, mampu dan mau bergaul dengan banyak pihak, sehingga dia terpilih sebagai ketua KPU Kabupaten Lombok Barat. Dalam beraktivitas, dia sosok yang enerjik, luwes, mampu merangkul orang-orang tidak saja dari kalangan pesantren, namun juga dari kalangan birokrat pemerintahan, tokoh agama lain, sehingga dia terpilih sebagai ketua Forum Kerukunan Antar Umat Beragama (FKUB) Lombok Barat. Saya sudah mengenal keluarga Hasanain sejak dari ayahnya, Tuan Guru Juaini, mereka keluarga yang baik, kami sering bertemu dan berdiskusi,” demikian imbuhnya.

Sementara itu, menurut Ahmad Fauzi, pengurus PD Muhammadiyah Kab. Lombok Barat, “Kami sering mengundang Pak Hasanain untuk mengisi pengajian di Muhammadiyah, dan juga Pak Mahali, ipar Pak Hasanain. Keduanya sosok yang berwawasan luas dan berpandangan maju yang dapat diterima oleh kalangan Muhammadiyah. Dalam berceramah, dia selalu menyisipkan ajakan untuk mencintai lingkungan dan melakukan penanaman pohon untuk menyelamatkan lahan sekaligus menjadikannya sebagai sumber

pendapatan masyarakat.” Adapun Mahfudz, Ketua PW NU Prop. NTB, juga Kabid Sosbud Bappeda Prop NTB) secara pribadi menyampaikan tidak terlalu mengenal sosok Hasanain, namun dari kroscek yang dilakukannya kepada pengurus PCNU Lombok Barat dan kepada Kasubdid Bina Hutan, “menurut mereka, Hasanain memang melakukan kerja-kerja nyata dalam gerakan penghijauan dan rehabilitasi lahan hutan. Dia juga melakukan kegiatan pembibitan yang didistribusikan kepada lembaga-lembaga lain yang bersedia melakukan penanaman pohon. NU Lombok Barat juga memiliki komunikasi yang baik dengan dia,” demikian keterangan Mahfudz.

Pesantren Sebagai Basis Gerakan

Di ponpes Nurul Haramain Putri yang diasuhnya, Hasanain juga memelopori pengenalan dan pemanfaatan teknologi informasi dalam aktivitas pembelajaran. Ada satu lokal ruangan berukuran 5x10 m yang dia khususkan sebagai laboratorium komputer bagi para santri. Di Lab. Komputer tersebut dilengkapi dengan sejumlah PC (personal computer) yang terhubung dengan server dan memuat ribuan koleksi pustaka secara digital, baik pustaka klasik maupun kontemporer, pustaka keagamaan maupun pustaka umum. Kemudian terdapat pula ruangan yang dipakai untuk para santri praktik merakit komputer. Rencananya Ponpes akan mengembangkan sayap usaha pada perakitan komputer; di mana sejauh ini sudah mempunyai unit usaha penjualan komputer bernama “Madani Komputer”.

Di ruang-ruang kelas madrasahnyanya, juga telah dilengkapi dengan perangkat komputer dan LCD *projector* guna menunjang proses pembelajaran. Progresivitas belajar santri cukup terlihat dengan kemahiran mereka mengoperasikan komputer ini terlihat dari kemahiran para santri usia Tsanawiyah (SMP) dalam mempresentasikan karyanya lewat komputer, mereka juga memiliki media jurnalistik berupa mading bulanan dan juga beberapa hasil karya (cerpen dan novel) karya para santri yang diterbitkan, *di-layout* dan dicetak sendiri oleh para santri dalam bentuk buku.

Pesantren tersebut juga mempunyai sebuah divisi lembaga advokasi perempuan. Hasanain mengintrodusir lembaga tersebut guna menampung keluhan dan kasus-kasus ketidak-adilan yang dialami perempuan, baik di keluarga maupun di ranah publik. Menurut penuturan Hasanain, lahirnya lembaga tersebut berawal dari keprihatinannya melihat ketimpangan dan maraknya tindak ketidak-adilan yang dialami para perempuan di sekitarnya. Pendirian dan aktivitas lembaga

tersebut di pesantren mendapat dukungan dari Menteri Sosial RI, Khofifah Indar Parawansa dan cendekiawan Marwah Daud Ibrahim yang beberapa kali berkunjung ke Pesantren tersebut.

Inovasi pada pesantrennya tersebut sedikit banyak telah merubah persepsi masyarakat atas citra pesantren di Lombok yang identik dengan nuansa keagamaan yang kaku, pola aktivitas/kultur yang eksklusif, gagap teknologi; sehingga ponpes Nurul Haramain mampu menarik minat kalangan menengah, termasuk kalangan pelaku pariwisata untuk memasukkan anaknya di ponpes tersebut. Hal itu diungkapkan oleh M. Basri, salah seorang wali santri, “Kebetulan saya sedang menjenguk anak saya yang kelas 3 SMP. Saya mantap memasukkan anak saya di pesantren ini karena melihat sepak terjang Pak Hasanain yang berpikiran luas, tidak fanatik dan bisa mengintegrasikan perkembangan teknologi informasi dalam dunia pondok pesantren. Saya juga mengajak teman-teman pelaku wisata lain untuk menyekolahkan anaknya di sini. Bahkan yang saya ketahui, koleksi pustaka digital di Pondok Pesantren ini lebih lengkap dari yang dimiliki oleh IAIN Mataram. Saya tidak khawatir anak saya akan menjadi seorang fundamentalis jika bersekolah di sini. Saya juga sering mengajak turis asing untuk *live-in* di ponpes ini. Tempo hari ada wisatawan dari Belgia yang kami bawa ke sini dan tinggal selama beberapa hari di sini, menginap bersama para santri,” papar M. Basri yang juga seorang manajer Biro Perjalanan Wisata di Senggigi.

Memberi Contoh Kongkrit

Melalui Ponpes Nurul Haramain, Hasanain pernah menggalang aliansi dengan kampus, LSM dan ormas lain untuk memerangi korupsi. Itu dilakukannya pada tahun 2001, beberapa tahun sebelum gerakan serupa secara nasional digaungkan oleh A. Syafii Maarif dan Hasyim Muzadi. Pasca itu, dia juga memulai gerakan peduli lingkungan. Ia membuat hitungan matematis atas niatnya dalam menanam pohon ini. Dalam satu *hectare* ditanami 10.000 bibit pohon. namun tidak semua lahan tersebut ditanami. Ada ruang 200 m² yang digunakan untuk membangun kandang Sapi dan Ayam. Praktis hanya 8.000 bibit yang ditanam dengan jarak antar pohon 1 meter. Pada tahun ke-5 nanti, jarak antar pohon yang satu meter tersebut terlalu mepet. Maka untuk menjaga jarak, ditebanglah 4.000 pohon, sehingga jarak antar pohon menjadi 2 meter. Untuk membangun sistem pengawasan pohon, Ia melibatkan masyarakat sekitar. Caranya, ongkos jaga yang menjadi biaya hidup mereka diperoleh dengan menanam tanaman produktif semacam pepaya dan jambu disela-sela pohon (sistem tumpang sari).

Selain itu, masyarakat juga memperoleh pemasukan dari ternak Sapi dan Ayam. Empat ribu pohon yang ditebang tersebut—dengan usia tebang saat 5 tahun pun—sudah memiliki nilai jual yang tinggi. Sisa 4.000 pohon yang lain, akan ditebang saat usia pohon 10 tahun. Dengan perhitungan kasar saat ini, harga setiap pohonnya mencapai 2 juta rupiah. Tinggal kalikan saja dengan angka 4.000 maka akan di dapat angka 8 milyar rupiah. Dia mengharapkan dengan penanaman pohon yang bernilai ekonomis tersebut, masyarakat akan tergerak untuk ikut menanam pohon dan mampu meningkatkan taraf kesejahteraan masyarakat petani yang sekaligus meminimalisir potensi konflik karena latar belakang ekonomi.

Ia mulai melakukan penanaman dengan memberi contoh kongkrit. “Saya tidak percaya kalau tidak melihat”. Itulah cara pikir masyarakat awam ketika ada seseorang yang menceramahi atau menyuruh membuat sesuatu. Maka, dibuatlah strategi untuk jangka pendek, menengah, dan panjang. Ia mulai menanam bibit pohon, mencari bibit-bibit pohon dengan melakukan pemetaan pohon-pohon Mahoni di sekitar kota yang bunganya akan kering. Bunga tersebut akan dipetik dan disemai dalam gelas-gelas bekas air mineral. Gelas-gelas bekas ini pun diperoleh dari pesta pernikahan yang menyisakan gunungan gelas-gelas plastik bekas. Dengan memberi uang lelah kepada petugas kebersihan atau pemulung, Ia minta gelas-gelas bekas tersebut diangkut ke mobilnya. Di rumah, bersama santri-santrinya, Ia melubangi gelas-gelas tersebut dengan solder. Lalu diisi dengan tanah untuk selanjutnya disemai bibit pohon Mahoni.

Ia pun beberapa kali bekerjasama dengan pemerintah dalam hal pengadaan bibit ini dalam program *Gerbang Mas* Pemprov NTB atau dengan sistem barter. Terobosan paling menarik adalah idenya untuk investasi dan beramal dalam bentuk pohon. “Silakan anda bila hendak investasi. Bila punya 1 juta, itu berarti anda investasi sejumlah bibit pohon” Kelak, 5-10 tahun yang akan datang anda menuai hasil investasi tersebut. Telah ribuan orang yang antri untuk investasi. Selain itu, upaya-upaya kreatif untuk menyadarkan masyarakat tentang pentingnya penghijauan pun dilakukan dengan berbagai terobosan. Diantaranya adalah dengan menawarkan bibit-bibit tanaman tersebut sebagai souvenir pernikahan. Hasilnya, pada tahun pertama, bersama masyarakat, Ia menanam 360.000 bibit, tahun kedua 600.000 bibit dan tahun ketiga, sudah lebih dari 1 juta bibit.

Proses penanaman ini bukan perkara yang mudah. Karena lahan yang pertama kali ditanami adalah lahan tandus penuh ilalang yang miskin unsur hara. “Bila

bapak bisa menanam di lahan ini, saya akan panggil bapak sebagai “bapak hidup” ucap seorang masyarakat sekitar lahan tandus tersebut. Masalah tidak hanya disitu. Lahan yang sedang ditanami tersebut berada di sepanjang tebing Lembah Suren, yang dibawahnya mengalir sungai Gunung Jae yang berada pada ketinggian hampir 89 meter dari permukaan air sungai. Sungai ini bersumber dari Gunung Rinjani. Sehingga air harus dikerek dengan air timba untuk mengairi tunas-tunas muda tanaman tersebut. Penanaman perdana tidak menuai hasil. Pun demikian yang kedua, ketiga, dan seterusnya. Barulah pada penanaman yang ketujuh, mulai menuai hasil. Tunas-tunas mulai tumbuh dan berkembang.

Program ini dimulai sejak tahun 2005. Masyarakat sekitar pun merasa mendapat manfaat yang nyata dengan program tersebut. Masyarakat sekitar kawasan hutan merasa terhormat ketika kali pertama TGH Hasanain berniat akan membuat program penanaman pohon dan pemberdayaan masyarakat. Niat tersebut diutarakan ketika ia diundang mengisi pengajian di Desa Sedau. Usai pengajian, obrolan-obrolan santai di antara masyarakat dengan Hasanain berisi ajakan untuk berpartisipasi dalam penanaman pohon, memanfaatkan lahan yang terlantar. Dan bak gayung bersambut, masyarakat sekitar dari Desa Sedau, Dusun Lebah Suren meminta Hasanain untuk melibatkan masyarakat dalam programnya. Akhirnya mereka turut berpartisipasi.

Penilaian mengenai pemikiran transformatif Hasanain diungkapkan M. Aminullah, Aktivist LSM Samanta. “Ide-ide TGH Hasanain itu sering kami pandang sebagai “ide gila” yang tak pernah terlintas dalam benak kami, namun dia dengan cerdasnya menyadarkan kami, bahkan meyakinkan kami bahwa gagasan-gagasannya tersebut niscaya diwujudkan. Kami sekarang tengah mendukung dia untuk melengkapi “Lembah Madani” dengan sebuah institusi pendidikan tinggi. Bukan sebuah universitas yang tiap tahun menerima mahasiswa, namun sebuah tempat pendidikan yang akan menerima tidak lebih dari 20 orang mahasiswa, akan kami siapkan sebagai kader dan akan dibekali dengan kemampuan olah pertanian, manajemen, akuntansi, komputer dan IT, kemampuan bahasa asing, gratis!

“Melalui ceramah-ceramah pengajian yang disampaikannya, TGH Hasanain juga mengajak kami, masyarakat untuk mengelola tanah-tanah kami yang sebelumnya tidak tergarap. Dia mengajak kami untuk hitung-hitungan mengenai keuntungan menanam pohon keras (Mahoni, Jati, Albasia) di lahan kami; dia juga menawari kami bibit pohon tersebut secara gratis, berapapun jumlah

yang kami butuhkan, tinggal kami ambil sendiri di pondok atau di tempat pembibitannya. Dan setelah melihat sendiri rintisan pohon yang dia tanam di lahannya, kami menjadi tertarik dan akhirnya beramai-ramai menanam pohon di tanah kami,” demikian papar Pak Rahman kepala Desa Sedau, Narmada, Lombok Barat.

“Bahkan sekarang banyak anak-anak muda di desa kami yang patungan uang untuk menyewa lahan guna ditanami pohon Mahoni, karena prospeknya memang menjanjikan. Pandangan dan penilaian kami mengenai lahan tanah kami yang semula kami anggap sudah musykil untuk digarap karena tandus dan hanya ditumbuhi alang-alang berubah total setelah bergaul dan dibimbing TGH Hasanain. Bahkan ada warga kami yang sampai mengukur pertumbuhan pohon mahoni yang ditanamnya, rata-rata 1 cm per hari. Sekarang ini hampir tidak ada warga yang membiarkan lahannya menganggur tidak ditanami, bahkan karena permintaan bibit oleh warga yang demikian banyak, kami harus antri maka ada beberapa warga yang berinisiatif melakukan pembibitan sendiri, mereka dibimbing oleh para ustadz ponpes Nurul Haramain. Gagasan Ia untuk membangun satu kompleks pondok pesantren yang menyatu dengan pemukiman penduduk sangat kami dukung, karena kami berharap nantinya anak-anak di desa kami akan lebih dekat untuk bisa bersekolah sekaligus bisa membantu kami,” Pak Rahman menambahkan.



PROFIL PENULIS

Ahmad Syafii Maarif Ketua PP. Muhammadiyah (1998-2005), Pendiri Maarif Institute dan Guru Besar Sejarah Universitas Negeri Yogyakarta.

Hikmawan Saefullah Kandidat Ph.D di Politics, Asia Research Centre, Murdoch University. Pengajar Hubungan Internasional, FISIP, Universitas Padjadjaran, email: H.Saefullah@murdoch.edu.au

Ahmad Sahidin Mahasiswa S2 Program Studi Sejarah dan Kebudayaan Islam Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Mohammad Takdir Ilahi Riwayat Pendidikan ditempuh di MI Raudhatul Jannah Gagah Kadur (1994-2000), SDN Sokalela Kadur Pamekasan (1994-2000), MTs. Al-Huda Sumber Nangka Duko Timur Larangan Pamekasan (2000-2003), MTs. 1 Annuqayah Sumenep Madura (2003), MAK. Annuqayah Sumenep Madura (2004-2007), Perbandingan Agama, Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2007-2011), Program Studi Agama dan Filsafat, Konsentrasi Studi Agama dan Resolusi Konflik, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2012-2014). Dosen Fakultas Ushuluddin, Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk, Sumenep, Madura (2015).

Beberapa artikelnya pernah dimuat di koran nasional dan lokal, seperti *Kompas*, *Jawa Pos*, *Kontan*, *Koran Tempo*, *Investor*, *Republika*, *Media Indonesia*, *Suara Pembaruan*, *Seputar Indonesia*, *Jurnas*, *Bisnis Indonesia*, *Kedaulatan Rakyat*, *Koran Jakarta*, *Suara Karya*, *Suara Merdeka*, *Pikiran Rakyat*, *Lampung Post*, *Bisnis Bali*, *Bali Post*, *Bernas Jogja*, *Koran Merapi*, *Minggu Pagi*, *Kabar Indonesia*, *Harian Jogja*, *Joglosemar*, *Solo Post*, *Bangka Post*, *Surya*, *Surabaya Post*, *Medan Bisnis*, *Galamedia Bandung*, *NU Onlie*, *Harian Analisa*, *Harian Umum Pelita*, *Radar Madura*, *Tabloid Info Sumenep*.

Takdir dapat dihubungi melalui Hp. 08179445575 atau email: mohammad.takdir@yahoo.com.

Jalaludin Rahmat Biasa disapa kang Jalal, tercatat sebagai pengajar Ilmu Komunikasi di Fakultas Ilmu Komunikasi Unpad. Secara khusus ia membina kuliah *Mysticism (Irfan/tasawuf)* di The Islamic College-Paramadina University, yang ia dirikan bersama almarhum Prof. Dr. Nurcholish Madjid, Dr. Haidar Bagir, dan Dr. Muwahidi sejak tahun 2002. Di tengah kesibukannya mengajar dan berdakwah di berbagai kota di Indonesia, ia tetap menjalankan tugas sebagai Kepala SMU Plus Muthahhari Bandung, sekolah yang didirikannya dan kini menjadi sekolah model (Depdiknas) untuk pembinaan akhlak.

Muhammad Anis Dosen Pascasarjana UGM dan UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Husein Ja'Far Al Hadar Sarjana Aqidah dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pendiri *Cultural Islamic Academy* Jakarta. Karya terbarunya: “*Menyegarkan Islam Kita*” (Penerbit Quanta, 2015). Website pribadinya: HuseinJafar.com. Penulis dapat dihubungi di Twitternya: @Husen_Jafar atau email huseinjafar_alhadar@yahoo.com.

Muhammad Aunul Abid Shah Guru mengaji di PP Darus Salam, Torjun Sampang Madura Jawa Timur. Kandidat Doktor dalam Akidah dan Filsafat Islam, Universitas Al-Azhar di Kairo Republik Arab Mesir. *Awardee* LPDP Kemenkeu RI.

Amanah Nurish Peneliti pertama agama Baha'i di Asia Tenggara termasuk Indonesia yang diawali dari karya tesisnya untuk gelar Master of Arts di CRCS UGM. Saat ini ia sedang menyelesaikan karya disertasi mengenai komunitas Baha'i di masyarakat petani-Thailand Utara, untuk gelar Ph.D di jurusan Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS) Universitas Gajah Mada. Mendapat berbagai awards/grants/fellowships internasional untuk karya dan penelitiannya. Tahun 2009 menjadi research fellow Asian Research Institute/ARI-National University of Singapore untuk karya thesis. Tahun 2010 berkesempatan melakukan studi dan riset di Philadelphia, Amerika Serikat, tentang komunitas Baha'i dengan dukungan Luce Foundation. Di tahun yang sama, 2010, melanjutkan perjalanan akademik dan risetnya tentang Baha'i di Eropa atas dukungan grant dari Universitas Leiden - Belanda sampai tahun 2011. Tahun 2013 memenangkan grant ENITS dari Universitas Chulalongkorn-Thailand sebagai peneliti agama dan kajian Thailand. Saat ini ia aktif sebagai peneliti di Southeast Asia Regional Exchange Program/SEASREP sebuah lembaga ternama di Philipina tentang kajian Asia Tenggara, dan juga sebagai duta/perwakilan Muslim dari Indonesia di organisasi internasional King Abdullah bin Abdulaziz International Center for Interreligious and Intercultural Dialogue (KAICIID), Vienna-Austria, bersama para tokoh muda dunia, aktifis, agamawan, dan praktisi dari berbagai Negara untuk menginisiasi dialog antar agama dan perdamaian

dunia di beberapa wilayah konflik. Selain aktif di organisasi Internasional, ia aktif memberikan ceramah akademik di berbagai kampus dalam maupun luar negeri. Beberapa karyanya dipublikasikan dalam buku, jurnal, dan artikel di berbagai media masa baik nasional maupun internasional. *Migration Wave: Intersection of Sufism and Baha'ism in Southeast Asia* (Equinox Publisher, 2015), *Welcoming Baha'i: New Official Religion in Indonesia* (The Jakarta Post, 2014), *When Predators of Children Teach at Urban Schools* (Colombo Telegraph, 2014), *Baha'i di Indonesia Dalam Perspektif HAM* (Jurnal Ma'arif Institut, 2012), *Women Same-sex Relation In Indonesian Pesantren* (Sage Publications, 2010), dll. Email: amnurish@gmail.com

Siti Fatimah Sekretaris Umum PCIM Iran, Mahasiswi Ph.D Kajian Iran di University of Tehran, Republik Islam Iran. Email: sifasanjurio@gmail.com

Syafinudin AlMandari Lahir di Kasambang, 19 April 1973. Menyelesaikan pendidikan SD-SMA di Mamuju, Sulawesi Barat. Doktor dalam bidang Lingkungan Hidup dari Universitas Indonesia. Pernah menjadi Ketua Umum PB HMI (2001-2003), pernah menjadi pengajar di Universitas Paramadina, Jakarta, dan sekarang adalah Sekretaris Jenderal DPP Syarikat Islam Periode 2015-2020.

Siti Sarah Muwahidah Kandidat PhD di *Religious Studies* (WSAR) di Emory University. Fokus kajiannya antara lain agama, konflik dan perdamaian serta politik keagamaan. Ia memperoleh gelar MA dalam bidang *Religious Studies* dari *Florida International University*, Amerika Serikat, dan MA di *Religious Cross-Cultural Studies* dari *Center for Religious and Cross-Cultural Studies*, Universitas Gadjah Mada Indonesia. Sarah terlibat aktif dan mengelola berbagai program dalam isu hak asasi manusia, *interfaith*, dan perdamaian di berbagai kalangan baik elit maupun masyarakat akar rumput, khususnya saat di MAARIF Institute for Culture and Humanity, Jakarta. Ia menjabat sebagai badan pengurus dan direktur program untuk sebuah NGO di Atlanta, *Building Understanding*. Ia memperoleh penghargaan *Fulbright Presidential Fellow* (2010) and *Asian Public Intellectual Fellow* (2009). Saat ini sedang melakukan penelitian lapangan untuk program PhD dengan topik hubungan Sunni-Syiah di Indonesia. Sejak 2004, ia aktif meneliti mengenai isu konflik dan perdamaian di Asia Tenggara, termasuk di Filipina, Indonesia, Malaysia, dan Thailand. Minat kajiannya antara lain dinamika Sunni-Syiah, dialog antar agama, agama dan perdamaian, Islam dan hak asasi manusia, agama dan sains, agama dan ekologi, serta perempuan dan agama.

Dr. Zuly Qadir Sosiolog, Fisipol Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Peneliti Senior Maarif Institute.

Wahyudi Akmaliah Muhammad Peneliti di Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya

(PMB) LIPI. Bisa dihubungi di wahyudiakmaliah@gmail.com

Johan Wahyudi Staf Pengajar Program Studi Ilmu Pemerintahan, FISIPOL, Universitas Cordova Sumbawa Barat dan Ketua Lembaga Riset, Publikasi, dan Pengabdian pada Masyarakat (LRP2M) Universitas Cordova. Menyelesaikan program sarjana pada program studi Ilmu Hubungan Internasional, FISIPOL, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan program master di Jurusan Politik dan Pemerintahan (JPP) FISIPOL, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Beberapa karya tulisnya antara lain, *Kongruensi Islam dan Demokrasi* (Yogyakarta: Mitra Media Pustaka, 2009), *Percikan Pemikiran Bagi Demokrasi Indonesia* sebagai editor dan kontributor (Yogyakarta: Prudent Media, 2014), *Mengenal Jati Diri Tau Samawa: Perspektif Sosiologis* (Yogyakarta: Penerbit Arti Bumi Intaran, 2015). Selain itu, tulisannya juga dimuat di *Jurnal Keadilan Sosial*, *Jurnal Al-Adllah*, *Jurnal Government*, serta menulis artikel populer di beberapa surat kabar, seperti *Kedaulatan Rakyat*, *Harian Jogja*, *Bernas Jogja*, *Lombok Post* dan *Gaung NTB*. Korespondensi personal bisa dilakukan melalui surat elektronik ke el_zhoe@yahoo.co.id

Khoirul Mustamir Sarjana Fakultas: Tarbiyah Institut Agama Islam Tribakti (IAIT) Kediri (2014). Saat ini sedang kuliah di Fakultas Hukum Universitas Kartini Surabaya. Pengalaman organisasi antara lain sebagai Pimpinan Redaksi Lembaga Pers Dan Penelitian Mahasiswa (LP2M) IAIT Kediri Tahun 2012-2013, Bidang Kaderisasi Pengurus Cabang (PC) Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Kediri, Staf Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) *Center for Marginalized Communities Studies* (CMARs) Surabaya serta Gusdurian Surabaya

MAARIF INSTITUTE FOR CULTURE AND HUMANITY

Statuta pendirian MAARIF Institute *for Culture and Humanity* (2002) menyatakan komitmen dasar lembaga ini sebagai gerakan kebudayaan dalam konteks keislaman, kemanusiaan, dan keindonesiaan. Tiga area ini merupakan hal pokok dan terpenting dalam perjalanan intelektualisme dan aktivisme Prof. Dr. Ahmad Syafii Maarif, mantan Ketua Umum PP Muhammadiyah dan mantan Presiden World Conference on Religion for Peace (WCRP).

Keberadaan MAARIF Institute merupakan bagian tidak terpisahkan dari jaringan gerakan Pembaruan Pemikiran Islam (PPI) yang ada di Indonesia dewasa ini. Gerakan pembaruan merupakan sebuah keniscayaan sekaligus tuntutan sejarah. Kompleksitas masalah kemanusiaan modern berikut isu-isu kontemporer yang mengikutinya seperti demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, gender, dialog antar-agama dan peradaban serta sederet isu lainnya menuntut pemahaman dan penjelasan baru dari ajaran Islam.

Disadari pula bahwa program serta aktivitas MAARIF Institute tidak dapat dipisahkan dari kebutuhan sosiologis persyarikatan Muhammadiyah, meskipun tidak ada hubungan organisatoris dengan organisasi ini dan tanpa mengurangi komitmen untuk terus memperluas radius pergaulan lembaga. Muhammadiyah, menurut banyak kalangan, sering dianggap sebagai representasi gerakan modernis-moderat di Indonesia yang aktif mempromosikan pemikiran-pemikiran Islam, berdakwah, dan melakukan aksi-aksi sosial. Oleh karena itu, memperjuangkan arus pembaruan pemikiran Islam dalam konteks gerakan Muhammadiyah merupakan concern utama MAARIF Institute sebagai bagian dari upaya pencerahan sekaligus memperkuat elemen moderat (*empowering moderates*) di Indonesia.

VISI

Menjadi lembaga pembaruan pemikiran dan advokasi untuk mewujudkan praksis Islam sehingga keadilan sosial dan kemanusiaan menjadi fondasi keindonesiaan sesuai cita-cita sosial dan intelektualisme Ahmad Syafii Maarif.

MISI

1. Mendorong aktualisasi nilai-nilai demokrasi, HAM, dan kebinekaan untuk memulihkan keadaban publik, saling menghargai, dan kerjasama yang konstruktif bagi keindonesiaan dan kemanusiaan.
2. Memperkuat dan memperluas partisipasi masyarakat sipil dan generasi muda untuk mewujudkan tatanan kehidupan yang berkeadilan atas dasar kebinekaan.

Nilai Dasar

Egaliter

Non-diskriminasi

Toleran

Inklusif

Pengorganisasian

Pendiri:

- Ahmad Syafii Maarif
- Haedar Nashir
- Moeslim Abdurrahman (alm)
- Jeffrie Geovanie
- Rizal Sukma
- Suyoto

Dewan Pembina:

- Abdul Munir Mulkan
- Abd. Rohim Ghazali

- Amin Abdullah
- Clara Juwono
- Garin Nugroho
- Luthfi Assyaukanie
- Muhadjir Effendy
- Raja Juli Antoni

Eksekutif:

Direktur Eksekutif	: Fajar Riza Ul Haq
Direktur Program Islam <i>for Justice</i>	: M. Abdullah Darraz
Direktur Riset	: Ahmad Imam Mujadid Rais
Manajer Program Islam dan Media	: Khelmy K. Pribadi
Manajer Oprasional	: Endang Tirtana
Asisten Program	: Pipit Aidul Fitriyana
Sekretaris	: M. Supriadi
Kuangan	: Henny Ridhowati
Administrasi	: Pripih Utomo
Media & IT Support	: Deni Murdiani
Office Boy	: Awang Basri
Security	: Kadar Risman
Driver	: Wanda

MAARIF Institute's Associate Researcher

- Ahmad Najib Burhani, Ph.D.
- Ahmad Norma Permata, Ph.D.
- Ai Fatimah Nur Fuad, Ph.D.
- Alpha Amirrachman, Ph.D.
- Andar Nubowo, D.E.A.
- Benni Setiawan, M.S.I.
- David Krisna Alka, S.Th.I.
- Defi Nopita, M.A.
- Dewi Candraningrum, Ph.D.
- Emran Quresy, Ph.D.
- Herizal Effendi
- Hilman Latief, Ph.D.
- Irfan Amalee, MA.
- Muhammad Hilaly Basya, M.A.
- Nader Hashemi, Ph.D.
- Pradana Boy ZTF, Ph.D.
- Putut Widjanarko, Ph.D.
- Rebea Volkmann, Ph.D.
- Rudi Sukandar, Ph.D.
- Siti Sarah Muwahidah, MA.
- Sukidi Mulyadi, Ph.D.Cd.
- Syamsu Rizal Panggabean, M.Sc.
- Tuti Alawiyah Burhani, Ph.D.
- Wahyudi Akmaliah Muhammad, M.A.
- Yayah Khisbiyah, Ph.D.Cd.
- Dr. Zakiyuddin Baidhawiy
- Dr. Zuly Qodir

PROFIL JURNAL MAARIF

MAARIF: ARUS PEMIKIRAN ISLAM DAN SOSIAL adalah jurnal refleksi-kritis Pemikiran Islam dan Sosial. Jurnal ini diterbitkan oleh MAARIF Institute for Culture and Humanity, dengan frekuensi terbit 2 kali setahun (Juni, Desember).

Jurnal MAARIF merupakan ruang bagi diskursus pemikiran kritis para cendekiawan, agamawan, peneliti, dan aktivis mengenai isu-isu keislaman, keindonesiaan, dan kemanusiaan. Di antara beberapa cendekiawan yang pernah berkontribusi dalam penerbitan jurnal ini adalah Abdul Munir Mul Khan, Ahmad Jainuri, Ahmad Syafii Maarif, Andreas A. Yewangoe, Anhar Gonggong, Ariel Heryanto, Asvi Warman Adam, Donny Gahril Adian, F. Budi Hardiman, Franz Magnis-Suseno, M. Amin Abdullah, M.C. Ricklefs, Mohamad Sobary, Ratna Megawangi, Reed Taylor, Saparinah Sadli, Syafiq A. Mughni, Vedi R. Hadiz, Yudi Latif, dan beberapa tokoh lainnya.

Hingga saat ini keberadaan Jurnal MAARIF telah menginjak volume ke-8. Hal ini menandakan eksistensi jurnal MAARIF yang telah berusia sembilan tahun. Dalam rentang waktu yang demikian tersebut, jurnal MAARIF telah mengalami serangkaian perubahan ke arah penyempurnaan dirinya. Dan sampai saat ini proses tersebut masih terus digalakkan.

Jurnal MAARIF diarahkan untuk menjadi corong bagi pelebagaan pemikiran-pemikiran kritis Buya Ahmad Syafii Maarif dalam konteks keislaman, keindonesiaan, dan kemanusiaan. Beberapa isu yang menjadi konsen jurnal ini adalah tentang kompatibilitas Islam dan demokrasi, hak asasi manusia, dan pluralisme. Isu-isu lain yang juga menjadi perhatian jurnal ini adalah soal kemiskinan, kekerasan atas nama agama, terorisme dan berbagai persoalan kebangsaan dan kemanusiaan yang mengemuka dalam kehidupan Indonesia kontemporer.

Jurnal MAARIF berupaya untuk mendorong terciptanya pembaruan pemikiran yang berkorelasi positif bagi terwujudnya praksis sosial-Islam yang berkeadilan. Dalam kaitan dengan hal tersebut, jurnal MAARIF diharapkan mampu menjadi ruang bagi aktualitas diskursus gerakan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia yang mengarah pada perwujudan keadilan sosial dalam kehidupan

masyarakat Indonesia.

Dalam kerangka pemikiran di atas, jurnal MAARIF diharapkan mampu berkontribusi bagi penyegaran pemikiran keagamaan dan kemanusiaan dalam konteks keindonesiaan yang majemuk.

PROFIL MEDIA

Nama Media, Penerbit, dan Motto

Nama Media : Jurnal MAARIF

Penerbit : MAARIF Institute *for Culture and Humanity*

Motto : Arus Pemikiran Islam dan Sosial

Bentuk : Jurnal Refleksi-Kritis

Format dan Jumlah Halaman

Cover : Hard Cover

Format : Jurnal

Kertas : HVS 70 gram

Isi : 150-200 halaman

Waktu Terbit dan Jumlah Eksemplar

Waktu terbit : 2 kali setahun (Juni dan Desember)

Jumlah eksemplar : 2.000 eks.

Tujuan dan Target Media

1. Menumbuhkan diskursus pemikiran keislaman, keindonesiaan dan kemanusiaan yang merupakan konsen intelektualitas dan aktivitas Ahmad Syafii Maarif di kalangan masyarakat.
2. Menjadi corong dan ruang bagi dialektika pemikiran-pemikiran kritis tentang Islam, demokrasi, hak asasi manusia, dan pluralisme.
3. Menyuarakan isu-isu perubahan kebijakan publik dalam rangka mewujudkan keadilan sosial di Indonesia.

KARAKTER MEDIA

Reflektif-Kritis

Jurnal ini mencoba melakukan refleksi kritis terkait isu-isu keislaman dan sosial-kemanusiaan yang berkembang di Indonesia.

Analitis

Jurnal ini mencoba melakukan kajian secara mendalam terhadap berbagai permasalahan yang berkembang, terutama terakait isu-isu Islam dan demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, dan berbagai masalah kebangsaan yang berkembang dewasa ini.

Informatif

Jurnal ini berupaya memberikan keterangan, penjelasan, dan deskripsi dalam bentuk informasi mengenai tema-tema tertentu dalam lingkup kajian keislaman, keindonesiaan, dan kemanusiaan.

Transformatif

Jurnal ini berupaya melakukan transformasi ilmu menuju sebuah perubahan sosial dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

RUBRIKASI

Artikel Utama

Menyajikan lima sampai sepuluh tulisan utama refleksi kritis beberapa

cendekiawan, agamawan, akademisi, dan peneliti yang membahas tema utama hasil riset redaksi. *Artikel Utama* akan menjadi *mainstream* kajian dalam jurnal MAARIF ini.

Riset

Rubrik ini berisi tulisan-tulisan mengenai tema utama yang diangkat berdasarkan riset dan kajian empiris.

Khazanah Lokal

Rubrik ini menghadirkan catatan khas tentang tokoh-tokoh lokal yang pernah menerima MAARIF Award sebagai sosok yang memberikan inspirasi pada nilai-nilai kepemimpinan lokal, toleransi dan teladan pluralisme.

Refleksi

Sebuah kolom yang khusus menampung pemikiran reflektif tentang situasi keindonesiaan mutakhir.

Resensi

Rubrik ini membahas buku-buku terbaru mengenai tema-tema yang sesuai dengan isi dari Refleksi Utama pada Jurnal MAARIF ini.

PEMASARAN

Target Pembaca

- Kalangan Muhammadiyah (anggota dan pengurus)
- Cendekiawan dan intelektual di Indonesia
- Tokoh Lintas Agama
- Akademisi (guru, pelajar, dosen, dan mahasiswa)
- Aktivistik yang tergabung dalam jaringan organisasi *civil society* MAARIF Institute

Klasifikasi Pembaca

Segmen inti : Muhammadiyah dan Jaringan organisasi *civil*

society MAARIF Institute seluruh Indonesia.

Segmen pelapis : Akademisi, Pelajar, Guru, Tokoh Intelektual, Mahasiswa, dan Forum kajian di internal & eksternal kampus.

Karakteristik Pembaca

- Kalangan Muhammadiyah yang memiliki antusiasme terhadap tumbuh dan berkembangnya pembaruan pemikiran Islam di Indonesia.
- Jaringan organisasi *civil society* yang *concern* terhadap perubahan sosial di Indonesia ke arah yang lebih baik dan adil.
- Kalangan akademisi yang respek terhadap perkembangan isu-isu kontemporer soal keislaman, keindonesiaan, dan kemanusiaan.
- Kalangan lintas-agama yang *concern* atas isu-isu keragaman, pluralitas, multikultural.

PETUNJUK DAN FORMAT PENULISAN ARTIKEL

1. MAARIF hanya memuat artikel atau esai hasil refleksi, riset, atau kajian kritis yang belum pernah dipublikasikan mengenai tema-tema yang ditetapkan oleh redaksi berdasarkan Term of Reference yang dibuat.
2. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia dengan batas minimal panjang tulisan 4.000 kata (10 halaman) dengan batas maksimal 6000 kata (15 halaman), 1 spasi, A4; dilengkapi dengan abstrak maksimal 100 kata, dan kata-kata kunci maksimal 7 kata.
3. Artikel memuat: Judul, Nama Penulis (beserta deskripsi biodata singkat dan alamat e-mail pribadi), Abstrak (dalam bahasa Indonesia), Kata-kata Kunci (dalam bahasa Indonesia), Pendahuluan (tanpa anakjudul), Subjudul-subjudul (sesuai kebutuhan), Penutup, dan Daftar Pustaka (bahan rujukan).
4. Catatan-catatan berupa referensi ditulis secara lengkap dalam Catatan Kaki dengan urutan: Nama Lengkap Pengarang, Judul Lengkap Sumber, Tempat Terbit, Penerbit, Tahun Terbit, dan nomor halaman. Rujukan dari internet harap mencantumkan halaman http secara lengkap serta tanggal pengaksesannya.
5. Kutipan lebih dari empat baris diketik dengan spasi tunggal dan diberi baris baru. Kutipan empat baris atau kurang dituliskan sebagai sambungan kalimat dan dimasukkan dalam teks memakai tanda petik.
6. Daftar Pustaka diurutkan secara alfabetis, dan hanya memuat literatur yang dirujuk dalam artikel. Contoh:

Lijphart, Arend. *Democracy in Plural Societies*. New Haven: Yale University Press, 1977.

Skolimowski, Henryk, David Skrbina, and Juanita Skolimowski.

World As Sanctuary: The Cosmic Philosophy of Henryk Skolimowski. Detroit: Creative Fire Press, 2010.

Glazer, Sidney, and A L. Tibawi. "Review of American Interests in Syria, 1800-1901: a Study of Educational, Literary and Religious Work." *The American Historical Review*. 73.1 (1967): 187-188.

MAARIF *Institute*
for Culture and Humanity



Jl. Tebet Barat Dalam II No. 6, Tebet, Jakarta Selatan 12810
Telp. 021 8379 4554 | Fax. 021 8379 5758
maarif@maarifinstitute.org
www.maarifinstitute.org

 @maarifinstitute  MAARIF Institute

ISSN 1907-8161



1907-8161