

# ULUMU'N

Jurnal Studi Keislaman

Volume XI • Nomor 2 • Desember 2007

FENOMENA KELompOK SEMPALAN ISLAM

DI INDONESIA

Ahmad Cheirul Rofiq

PERGULATAN PEMIKIRAN MELAWAN ARUS:

PENYEMPALAN DALAM TUBUH

NAHDLATUL ULAMA DAN MUHAMMADIYAH

Mutawalli

GERAKAN ISLAM SEMPALAN:

MITOS DISINTEGRASI DAN DIALOG INTRAGAMA

Moch. Muwaffiqillah

ISLAM, EKSKOMUNIKASI, DAN PERSOALAN PENYESATAN:

KAJIAN TEO-SOSIO-ANALISIS ATAS VONIS BI'DAH, RIDDAH, DAN KUFR

Yusuf Hamzah

ALIRAN SESAT, TOLERANSI AGAMA,

DAN PRIBUMISASI ISLAM HUMANIS

Cheirul Mahfud

BANTAHAN IBNU RUSYD TERHADAP KRITIK AL-GHAZĀLL

TENTANG KEGADIMAN ALAM

Nurul Hidayat

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	= a	ف	= f
ب	= b	ق	= q
ث	= ts	ك	= k
ج	= j	ل	= l
ح	= h	م	= m
خ	= kh	ن	= n
د	= d	و	= w
ذ	= dz	ه	= h
ر	= r	ء	= ’
ز	= z	ي	= y
س	= s		
ش	= sy		Untuk Madd dan Diftong
ص	= sh	إ	= â (a panjang)
ض	= dl	أـ	= î (i panjang)
ط	= th	ؤـ	= û (u panjang)
ظ	= zh	أـ	= aw
ع	= ‘	أـ	= ay
غ	= gh		

## ISI

TRANSLITERASI

ANTARAN

UTAMA

**Ahmad Choirul Rofiq** Fenomena Kelompok Sempalan (Islam) di Indonesia • 217-236

**Mutawalli** Pergulatan Pemikiran Melawan Arus: Penyempalan dalam Tubuh Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah • 237-264

**Moch. Muwaffiqillah** Gerakan Islam Sempalan: Mitos Disintegrasi dan Dialog Intraagama • 265-282

**Yusuf Hanafi** Islam, Ekskomunikasi, dan Persoalan Penyesatan: Kajian Teo-Sosio-Analisis atas Vonis Bid'ah, Riddah, dan Kufr • 283-306

**Choirul Mahfud** Aliran Sesat, Toleransi Agama, dan Pribumisasi Islam Humanis • 307-332

LEPAS

**L. Turjuman Ahmad** قصيدة ”أَمْ أُوفِيَ“ لزهير بن أبي سلمى (دراسة نقدية في عناصرها الأدبية) • 333-350

**Sembodo A. Widodo** Analisis Struktural dalam Kajian al-Qur'an Surat Yûsuf (12) • 351-372

**Nurul Hidayat** Bantahan Ibnu Rusyd terhadap Kritik al-Ghazâlî tentang Keqadiman Alam • 373-388

**Muhammad Taufik** Konsep Belajar Mengajar dalam al-Qur'an: Telaah Implikasi Edukatif Qs. al-'Alaq (96): 1-5 • 389-412

ULAS BUKU

**Adi Fadli** Ahmadiyah: Titik yang Diabaikan • 413-424

INDEKS

# **GERAKAN ISLAM SEMPALAN: MITOS DISINTEGRASI DAN DIALOG INTRAAGAMA**

**Moch. Muwaffiqillah\***

---

## ***Abstract***

*Along with the existence of the splinter groups in any society, the disintegration myth arises inevitably. This is not due to the historic necessity referred to the movement, but because it is believed that social cohesiveness will always be broken by the religious subversion. Therefore, the way to handle any subversion is normally power approach, starting from decree of deviation, stigmatization which causes social unrest in the society, and even religion disgracing. The effect is violence to the splinter groups movement in the name of religion. For this time being, dialogue (although does not touch the essential part of the problem) is always focused on the status of the religions. While the relationship among religions is protected under the constitution and nationalism imagination, the dialogue intra religion is avoided which makes any splinter groups movement result in mass violence either cognitively, verbally, or physically.*

**Keywords:** Sempalan, Mitos Disintegrasi, Dialog Intraagama, Fatwa, Ijtihad, Ideologi Sara.

---

KELOMPOK sempalan merupakan bagian tidak terelakkan dari kehidupan sosial manusia, baik yang dibalut oleh politik, ideologi, maupun agama. Dalam sejarah Islam semenjak Musailamah memproklamasikan dirinya sebagai seorang nabi, sampai hari ini tentunya tidak sedikit yang *kepincut* untuk

---

\*Penulis adalah dosen di STAIN Kediri, Jawa Timur. email: muwaffiqy@yahoo.com

mengikuti sensasi atas nama Tuhan itu. Di Indonesia saja, Lia Aminuddin dan Ahmad Mushadeq adalah misal kecil yang menghuni ruang kesadaran bangsa Indonesia. Belum lagi kelompok-kelompok kecil yang mengklaim sebagai golongan yang paling otentik yang karena kontra terhadap *mainstream* yang ada harus rela menyandang gelar kelompok sempalan.

Biasanya karena sifatnya yang menyempal, kelompok sempalan atau *splinter group*<sup>1</sup> memiliki karakteristik untuk anti bahkan dalam beberapa hal bersifat antagonistik terhadap kelompok *mainstream* atau kelompok ortodoks.<sup>2</sup> Tak ayal kemudian konflik selalu bermunculan mengiringi kehadiran kelompok seperti ini. Mulai dari meresahkan masyarakat sampai pada penodaan agama menjadi alasan gerahnya kelompok *mainstream* atas usikan yang dirasakannya.

Tulisan ini bermaksud mengurai sejumlah problematika yang mengemuka akibat dari lahirnya kelompok yang disebut sempalan. Sejumlah permasalahan yang melahirkan mitos disintegrasi, fatwa yang menggerus kelompok ini, sampai pada tawaran untuk selalu mengadakan dialog intraagama yang akhir-akhir ini dirasa sangat diperlukan untuk mengencangkan kohesivitas sosial.

## Sempalan dalam Tinjauan

Kelompok sempalan yang selalu berkonotasi negatif ini biasanya dalam rezim kebahasaan selalu dikategorikan sebagai kelompok ataupun aliran sesat. Tidak sedikit kelompok atau

---

<sup>1</sup>Istilah *splinter group*, menurut Martin van Bruinessen, diintrodusir oleh Abdurrahman Wahid sebagai padanan terma kelompok sempalan. Lihat Martin van Bruinessen, “Gerakan Sempalan di Kalangan Ummat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya,” *Ulumul Qur'an*, no. 1 (1992), 2.

<sup>2</sup>Sebagaimana dijelaskan oleh Bruinessen, untuk memahami kelompok sempalan ini, terlebih dahulu ia harus dioposisikan dengan *mainstream* ataupun ortodoksi.

aliran ini diberikan fatwa “sesat” atas nama kebenaran keagamaan. MUI (Majelis Ulama Indonesia) memberikan pedoman dalam rangka mendeteksi aliran sesat. Pedoman tersebut berjumlah sepuluh yang isinya sebagai berikut:

1. mengingkari salah satu dari rukun iman yang enam,
2. meyakini dan atau mengikuti akidah yang tak sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah,
3. meyakini turunnya wahyu setelah al-Qur'an,
4. mengingkari otentisitas dan atau kebenaran isi al-Qur'a,
5. melakukan penafsiran al-Qur'an yang tak berdasarkan kaidah-kaidah tafsir,
6. mengingkari kedudukan hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam,
7. menghina, melecehkan, dan atau merendahkan para nabi dan rasul,
8. mengingkari Nabi Muhammad sebagai Nabi dan Rasul terakhir,
9. mengubah, menambah, dan atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syariah, seperti haji tidak ke Baitullah dan atau salat wajib tidak lima waktu,
10. mengafirkan sesama muslim tanpa dalil syar'i, seperti mengafirkan muslim hanya karena bukan kelompoknya.<sup>3</sup>

Dengan kriteria di atas, beberapa gerakan keislaman pun berguguran. Belum lagi terdapat sejumlah nama seperti Hartono Ahmad Jaiz dengan LPPI-nya yang dengan gigih menyeleksi aliran/gerakan, bahkan pemikiran dengan kategori sesat. M. Amin Djamaruddin, anggota LPPI, berhasil mengodifikasi beberapa aliran sesat dalam buku “Capita Selecta Aliran-aliran Sempalan di Indonesia”. Dari buku ini, muncul empat belas kelompok yang dianggap sesat oleh LPPI, yaitu (1) paham sesat Inkar Sunnah, (2) ajaran Teguh Esha, (3) aliran Pembaru Isa

---

<sup>3</sup>Dikutip dari *Monthly Report on Religious Issues* (Jakarta: Wahid Institute, Nopember 2007).

Bugis, (⁴) Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), (⁵) agama Ahmadiyah (Agama Qadian India), (⁶) gerakan Syi'ah (Agama Syi'ah), (⁷) gerakan Darul Arqam, (⁸) gerakan Lembaga Kerasulan (LK), (⁹) Tarekat Naqsyabandiyah Prof. Dr. Kadirun Yahya, (¹⁰) Lia Aminuddin dan ajarannya, (¹¹) NII-Ma'had Al-Zaytun, (¹²) ajaran Bijak Bestari, (¹³) ajaran (Paham) Baha'i; dan (¹⁴) agama Millah Ibrahim.<sup>4</sup>

Tidak cukup itu, LPPI juga memvonis beberapa pemikir semisal Abdurrahman Wahid (biasa dikenal dengan panggilan Gus Dur), M. Amien Ra'is, Nurcholish Madjid, dan masih banyak lagi yang masuk dalam gerbong penyesatan. Menggenapi "tugas" LPPI belum lama ini, Hartono Ahmad Jaiz meluncurkan buku "Ada Pemurtadan di IAIN," sebuah buku fenomenal yang berujung pada tuduhan adanya penyimpangan ajaran keagamaan di lembaga yang dinaungi oleh Departemen Agama RI ini.

Tradisi penyesatan kemudian menjadi fenomena tersendiri di samping munculnya gerakan sempalan yang ada. Penyesatan menjadi satu wacana yang absah untuk memberangus kelompok-kelompok yang dianggap berseberangan dengan *mainstream*. Dengan demikian, tidak mengherankan jika klaim kebenaran terhadap satu aliran atau agama selalu berujung terhadap klaim penyesatan terhadap aliran dan kelompok lainnya. Hal ini membuktikan betapa minimnya dialog yang dibangun oleh komunitas masyarakat Indonesia termasuk masyarakat agamanya. Tradisi berdiskusi dengan menebar wacana secara sehat tidak terjadi, bahkan sampai pada level pemimpin keagamaan.

Dalam pandangan Bruinessen, gerakan Islam sempalan di Indonesia, khususnya, memiliki corak dan ragam yang sangat variatif. Hal ini bisa dilihat dari visi dan misi, karakter, bahkan asal usul kelompok sempalan tersebut. Dengan agak terperinci

---

<sup>4</sup>Baca buku M. Amin Djamaruddin, *Capita Selekta Aliran-Aliran Sempalan di Indonesia* (Jakarta: LPPI, 2002).

Bruinessen berhasil memberikan gambaran awal terhadap kelompok sempalan yang ada di Indonesia melalui perspektif sosiologi agama. Pada ujungnya, Bruinessen menyayangkan jika kelompok *mainstream* yang mengendalikan ortodoksi tidak responsif dan komunikatif dan hanya beraaksi dengan melarang-larang saja. Karena baginya, ortodoksi juga mempunyai andil dalam melahirkan kelompok sempalan itu sendiri.<sup>5</sup>

Dalam konteks kehidupan keagamaan dan keindonesiaaan pada umumnya, bangsa Indonesia telah memiliki hasil amandemen konstitusi (1999-2002). Pasal 28 ayat (1) UUD 1945 meletakkan “hak beragama” dan “hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani,” sederetan dengan hak asasi lain yang dikategorikan sebagai “hak asasi yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun” (*non-derogable rights*). Di samping itu, jaminan kebebasan beragama juga ditandaskan pada Undang-Undang (UU) Nomor 39/1999, tentang Hak Asasi Manusia (HAM). Indonesia pun baru meratifikasi Konvenan Internasional Hak Sipil dan Politik lewat UU 12/2005.<sup>6</sup>

## Sara dan Mitos Disintegrasi

Orde Baru merupakan kekuatan yang “sukses” mempersatukan bangsa Indonesia dalam ideologi besar yang bernama sara (suku, agama, ras, dan antargolongan). Dengan sara ini, Orde Baru berhasil menjinakkan semua potensi buruk dan bahaya laten yang diakibatkan oleh retakan kohesivitas sosial. Menjauhi api barangkali akan lebih menyelamatkan daripada belajar mengendalikannya. Inilah barangkali yang menjadi pijakan para *policy makers* rezim Orde Baru tersebut. Dengan ideologi sara, bangsa ini dijauhkan sejauh-jauhnya dari kobaran perpecahan besar antar dan intraagama. Dengan

---

<sup>5</sup>Bruinessen, *Gerakan...,* 16-27.

<sup>6</sup>Dikutip dari Gatra.com, <http://www.gatra.com/2008-06-03/index.php>.

ideologi sara ini pulalah, akhirnya negara berhasil menjalankan tugasnya sebagai “pengendali agama-agama”.

Pada saat itu, sara merupakan potensi konflik dan bahaya laten bagi keberlangsungan berbangsa dan bernegara di bawah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Karenanya, Orde Soeharto ini berkehendak untuk menegasikan berbagai hal yang dianggap akan mengganggu stabilitas yang berujung pada ketidakberhasilan di bidang ekonomi. Atas dasar itu pula, sara selalu dibicarakan dalam ungkapan negatif, ancaman, atau sesuatu yang akan menghancurkan kelangsungan kehidupan masyarakat.<sup>7</sup> Seringkali segala hal pembicaraan dan wacana yang berkaitan dengan sara selalu dihentikan karena kekhawatiran akan memantik konflik yang berkepanjangan.

Orde Baru memang tidak berhasrat *bertele-tele* dalam menyelesaikan permasalahan sara yang dapat mendewasakan kehidupan berbangsa dan bernegara. Dialog yang mestinya bisa menjadi usaha dalam rangka mendewasakan kesadaran akan sara ditiadakan. Dialog, setidaknya menurut anggapan mereka, penyebab dari berbagai konflik, sekaligus ditekankan kepada masyarakat bahwa “hantu” sara akan mencerai-beraikan bangsa Indonesia.

Tak ayal, begitu Orde Baru runtuh, bangsa ini seperti kehilangan tumpuan dan tempat berlindung bersama. Sang penguasa ini telah *beringsut* dari singgasananya beserta seluruh kesaktiannya yang sekaligus berarti kedamaian yang terselip dalam ideologi sara harus tersisih dari panggung sosial dan politik bangsa ini. Kedamaian semu yang sebelumnya dipaksakan tidak lagi menjadi otoritas sebagaimana dulunya.

Mengiringi runtuhnya Orba yang berarti tumbangnya ideologi sara tersebut, berbagai kerusuhan antaretnis, golongan, dan agama muncul dan sekaligus menumbangkan tesis “*pseud-*

---

<sup>7</sup>Th. Sumartana, “Demokrasi dalam kehidupan Beragama (Sebuah Refleksi)”, *Unisia* no. 34/xix/II/1997, 23.

*peacefulness*” yang dihasilkan dari kebijakan Orde Baru yang dipaksakan tersebut. Kebijakan membatasi dan seringkali menegaskan ruang publik yang semestinya menjadi sarana mendewasakan bangsa dalam konteks beragama dan berbangsa. Ruang publik bisa menjadi arena bagi berbagai pemikiran dan ide untuk diuji secara elegan dan damai.

Dalam konteks pemahaman dan realitas empiris di atas, gerakan sempalan selalu menyandang beban untuk dikatakan sebagai “penyebab” terjadinya disintegrasi, bahkan konflik horisontal. Ia harus rela menerima kutukan sebagai “biang keladi” gejolak yang terjadi akibat dari lahirnya gerakan sempalan tersebut. Ia meresahkan masyarakat karena ajarannya adalah sebuah kesesatan yang berarti menodai agama. Ini merupakan harga yang harus dibayar.

Tentunya tidak satu pun dari gerakan sempalan yang muncul tersebut berniat untuk menjadi *common enemy* yang tercipta akibat kecurigaan dan ketakutan yang selalu dihembuskan oleh para elit. Kecurigaan dan ketakutan yang berujung menjadi, dalam bahasa Th. Sumartana, *self-fulfilling prophecy*, yang ditakuti justru terjadi.<sup>8</sup> Masih menurut Sumartana, keresahan dan penodaan agama serta ketakutan munculnya disintegrasi justru menyebabkan timbulnya pengelolaan politik yang tertutup dan *paranoid* atau takut pada bayang-bayang hantu di siang bolong. Ia akan mencengkeram dalam suasana psikologis yang berputar-putar bagai lingkaran setan.<sup>9</sup>

Tentu tidak mengherankan jika fatwa sesat kemudian terlahir dari Majelis Ulama Indonesia ini. Dalam pergulatan hidup keberagamaan, MUI merasa menjadi lembaga yang paling representatif untuk menentukan sesat atau tidaknya sebuah kelompok keagamaan. Barangkali MUI pada masa yang akan datang harus memberikan sertifikasi “halal” atau “tidak sesat”

---

<sup>8</sup>Sumartana, *Demokrasi...*, 23.

<sup>9</sup>Ibid.

kepada semua kelompok agama, seperti yang mereka lakukan terhadap produk makanan yang beredar di Indonesia.

Semestinya, sama dengan pemikiran lainnya, fatwa adalah produk pemikiran manusia bukan wahyu ataupun risalah ilahiyyah. Namun fatwa merupakan bahasa "agama" yang dalam derajat tertentu memiliki *stratum* makna yang lebih tinggi daripada bahasa pemikiran lainnya. Dengan melabelkan kata "fatwa", yang terjadi bukanlah semaraknya wacana keislaman sehingga dapat disimak, diserap, dan direnungkan oleh masyarakat secara arif dan bijaksana, tetapi terkandung emosi dan semangat yang berbeda dengan hasil pemikiran pada umumnya.

Fatwa yang terlahir dari rahim organisasi seperti MUI tersebut telah mengafirmasi berbagai tesis tentang percaturan kekuasaan melalui media bahasa. Fatwa yang merupakan bahasa agama seringkali merupakan wakil sebuah otoritas tertentu yang memiliki kemampuan untuk memaksa seseorang atau sekelompok orang dengan pencitraan yang sama dengan kepatuhan terhadap agama itu sendiri. Ia terkadang dianggap sebuah kebenaran yang mewakili kebenaran agama di saat perdebatan dan kontroversi sedang berlangsung.

Dari sini kemudian terjadi proses hegemoni yang menuntut kepatuhan aktif terhadap seseorang atau sekelompok orang melalui dominasi bahasa agama yang mengoperasikan dirinya dengan cara memonopoli kebenaran agama tersebut. Hegemoni, sebuah istilah yang ditawarkan oleh Gramsci, adalah perluasan dan pelestarian kepatuhan aktif dari kelompok-kelompok yang didominasi oleh kelas berkuasa lewat penggunaan kepemimpinan intelektual, moral, dan politik yang termanifestasikan dalam bentuk-bentuk kooptasi institusional dan manipulasi sistemis atas teks dan tafsirnya.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup>Yudi Latif dan Idy Subandi Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1996), 16. Hegemoni

Dalam konteks percaturan bahasa, A. S. Hikam menyatakan bahwa ungkapan bahasa tidak lagi dapat dipahami dalam perspektif konvensional, yakni sebagai alat atau medium yang netral yang dipakai untuk menjelaskan dan mengurai kenyataan sosial-politik. Namun, bahasa di dalam dirinya telah menampilkan diri sebagai representasi dari dan ruang bagi penyebaran (*deployment*) berbagai macam kuasa. Karena itu, bahasa dilihat pula sebagai salah satu ruang (*space*) tempat-tempat konflik berbagai kepentingan, kekuatan, kuasa, proses hegemoni, dan hegemoni tandingan (*counter-hegemony*) terjadi.<sup>11</sup>

Jika pemikiran pada umumnya lebih bersifat terbuka untuk dikritik dan didiskusikan, fatwa adalah keputusan final. Mendiskusikan fatwa berarti mendegradasi fatwa pada tatanan tentatif. Tidak heran jika fatwa seringkali dipahami sebagai representasi dari tangkapan atas isyarat ilahiyah daripada hasil ijtihad seseorang atau sekelompok orang.

Jika dianggap sebagai ijtihad, harus ditempatkan dalam pengertian makna dan seluruh konsekuensinya. Dalam maknanya yang paling luas, ijtihad merupakan sebuah proses pencarian terhadap kebenaran tentang sesuatu dengan metode tertentu yang memiliki potensi untuk benar dan salah. Dengan asumsi bahwa ijtihad berpotensi benar dan salah, kebenaran ijtihad (kalau dianggap benar) tidak dapat dimutlakkan. Menempatkan sebuah hasil ijtihad dengan mengklaim sebagai kebenaran mutlak dari sudut mana pun tidak dapat dibenarkan.

---

bukanlah hubungan dominasi dengan menggunakan kekuasaan, melainkan hubungan persetujuan dengan menggunakan kepemimpinan politik dan ideologis. Hegemoni adalah suatu organisasi konsensus. Secara lebih lengkap, baca Roger Simon, *Gagasan-gagasan Politik Gramsci*, ter. Kamdani dan Imam Baehaqi (Yogyakarta: INSIST & Pustaka Pelajar, 1999).

<sup>11</sup>Muhammad A.S. Hikam, “Bahasa dan Politik: Penghampiran Discursive Practice”, dalam *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, ed. Yudi Latif dan Idy Subandi Ibrahim (Bandung: Mizan, 1996), 77.

Dalam wacana klasik, fatwa memiliki makna yang lebih spesifik daripada ijtihad. Fatwa dipahami sebagai penalaran hukum dari sumber-sumbernya dengan didahului sebuah pengajuan pertanyaan dalam masalah-masalah aktual dan kasuistik. Lebih spesifik lagi seorang mufti harus mengetahui lebih dahulu gambaran kejadianya, peminta fatwa, serta situasi dan kondisinya.<sup>12</sup> Memahami pengertian fatwa seperti di atas mestinya bisa dinilai bagaimana proses fatwa yang tidak searah dengan ide-ide dasarnya.

Fatwa menjadi sebuah senjata untuk menggerus “ketidakbenaran” yang berada di seberang kebenaran yang sedang berada di tangan sekelompok orang. Dengan demikian, fatwa bukanlah sebuah kata yang lugu dari kepentingan apa pun. Fatwa berpotensi *mengingsutkan* berbagai produk pemikiran manusia dari pentas diskursif. Dengan demikian, fatwa dalam konteks sosio-politis merupakan sebuah kata yang tidak hanya mewakili makna semantis, tetapi lebih merepresentasikan makna ideologis.

Tentu saja predikat ideologis di sini dipergunakan dalam pengertian yang seluas-luasnya, baik dalam arti sejarah intelektual yang lebih menekankan peranan nilai daripada segi epistemologis, dalam arti suatu konstruksi psikologis yang merupakan hasil proyeksi berdasarkan dorongan yang berasal dari berbagai struktur intrapsikis, maupun dalam arti studi yang menekankan sikap-sikap normatif yang penting artinya untuk adanya keserasian, stabilitas, maupun persistensi dalam masyarakat. Ideologi mengandung sejumlah kepercayaan, norma, atau nilai yang dianut dan yang dikenal sebagai *weltanschaung*, tetapi sekaligus juga merupakan suatu sudut pandang tertentu dalam memandang seluruh realitas. Ideologi sekaligus mempengaruhi pemilihan tentang “apa” yang dilihat dan

---

<sup>12</sup>Muhammad Salâm Madzkûr, *al-Qadlâ ðî al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Nahdah al'-Arabiyah, 1964), 135.

“bagaimana” melihatnya. Dalam semua itu, terlihat keterlibatan emosional yang kuat.<sup>13</sup>

Dengan demikian, kata fatwa mengandung makna potensial yang dahsyat dalam rangka mengeliminasi, menegasi, dan beberapa kali mengafirmasi dan meneguhkan produk pemikiran maupun produk sosial yang berkembang dalam masyarakat maupun negara. Kata fatwa telah sedemikian masuk dalam dimensi emosional masyarakat tradisional sebagai sebuah kebenaran yang akan diterima kemutlakannya. Selain tidak akan memberikan pendidikan kepada masyarakat tentang bagaimana menyikapi produk pemikiran maupun produk sosial, fatwa lebih berpotensi terhadap pengeringan makna kognitif masyarakat yang dihadapkan pada ketidakberanian untuk melakukan inovasi-inovasi kreatif dan berpikir secara kritis karena dihantui oleh mitos “pembangkangan” terhadap sebuah kelompok mayoritas yang mengatasnamakan ortodoksi. Karenanya, masyarakat akan selalu menunggu produk fatwa sebelum bertindak dan sebelum berpikir tentang sesuatu. Hanya saja untuk berpikir tentang sesuatu kemudian menjadi tidak berani karena telah tersedia kebenaran yang diklaim oleh kelompok tertentu.

Akibat dari sakralisasi kata fatwa tersebut, di hadapan realitas sosial, ia mampu mendorong seseorang atau sekelompok orang untuk bertindak anarkis terhadap seseorang atau sekelompok orang yang terkena hukum “sesat” dari fatwa yang dimaksud. Beberapa kasus perusakan terhadap kelompok-kelompok marginal akibat dari “disesatkan” oleh kelompok tertentu, seperti Ahmadiyah, yang dianggap merupakan sebuah kelompok yang meresahkan masyarakat, malah berbalik menjadi mereka yang merasa tidak nyaman hidup di bumi pertiwi ini. Setiap saat teror yang mengatasnamakan kebenaran lengkap dengan

---

<sup>13</sup>Lihat Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), 30.

pentungan, senjata tajam, teriakan menakutkan, serta massa yang beringas bisa jadi melindas kehidupan mereka. Itulah bagian dari paras kasar fatwa yang kurang bermakna bagi kelompok mayoritas, tetapi sangat menakutkan bagi golongan minoritas. Karenanya, berlaku hukum minoritas adalah sebuah dosa.

Fatwa hampir menempati posisi agama. Jika Karen Armstrong bercerita tentang perang demi Tuhan (*The Battle for God*), tindakan “perang” untuk mengamankan kebenaran sebuah fatwa juga tidak akan terelakkan dalam kehidupan berbangsa. Hal ini terjadi karena pagelaran operasi kekuasaan tidak hanya terbatas pada pengendalian sarana teknis dan sistem reproduksi material, tetapi tak kalah pentingnya adalah upaya-upaya “manipulasi” sistem-sistem reproduksi ideasional.<sup>14</sup>

Sistem-sistem reproduksi ideasional ini telah mengencangkan dan memaparkan beberapa kelompok yang telah lama diakui kebenarannya. Tentu bukan karena semata-mata benar karena tidak ada kebenaran monolitik kecuali Allah, tetapi karena mayoritas telah mengatakan benar. Sistem reproduksi ideasional ini menentukan mana produk pemikiran yang bisa dianggap benar dan mana yang salah. Pendeknya, ia telah menjadi hakim atas ide manusia dengan segenap kekuasaan mutlak yang dimilikinya. Dalam konteks ini Foucault menyatakan:

“Kita tidak mungkin membayangkan bahwa dalam analisis politik, lembaga atau ekonomi, kita lebih sensitif terhadap determinasi-determinasi secara keseluruhan, sementara dalam analisis ide dan pengetahuan, kita lebih memperhatikan wilayah perbedaan; kita tidak mungkin membayangkan bahwa dua bentuk deskripsi besar ini telah berjalan tanpa mengakui satu sama lainnya”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup>Dalam ungkapan lain disebut bahwa “*Language is also a medium of domination and power*. Secara lengkap dapat dibaca dalam Latif dan Ibrahim (ed.), *Bahasa...,* 16.

<sup>15</sup>Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, ter. M. Mochtar Zoerni (Yogyakarta: Qalam, 2002), 8.

Dengan demikian, mengalihkan pandangan pada determinasi-determinasi yang berlaku pada ide dan pengetahuan yang dalam hal ini berkaitan dengan fatwa menjadi sebuah keharusan. Telaah pada sudut perbedaan dan persamaan pemikiran menjadi tidak relevan dalam membaca fatwa yang dikembangkan dalam diskursus politik keagamaan yang berlaku di Indonesia.

Hasil dari fatwa ini adalah stigmatisasi yang membelenggu kebebasan untuk mengemukakan pendapat terutama pendapat keagamaan. Bagi yang terpidana sesat oleh "fatwa" ini tidak ada hak untuk membela diri dalam ruang publik. Pembelaan diri sama saja dianggap sebagai usaha untuk mempertahankan kesesatan di hadapan kebenaran yang sudah diyakini oleh golongan mayoritas.

Pada titik ini, fatwa kemudian dipahami sebagai akibat mitos disintegrasi yang dibangun oleh para elit. Dalam konteks sosiologis, fatwa kemudian berfungsi untuk mencegah adanya keresahan umat sampai yang paling serius adalah menyalahkan kelompok sempalan tersebut sebagai kelompok sesat dan menodai agama. Meresahkan masyarakat dan menodai agama adalah dua hal yang berbeda, tetapi bermuara pada ujung yang sama, yaitu disintegrasi.

Karena mitos disintegrasi yang selalu didengung-dengungkan inilah, fatwa penyesatan dan sebagainya tersebut dapat dipahami. Fatwa penyesatan dan penodaan agama adalah cara yang paling taktis dalam rangka mempertahankan imajinasi sosial tentang nasionalisme yang digambarkan oleh Anderson sebagai "*imagined community*". Komunitas bayangan ini akan senantiasa lestari manakala antara yang satu dengan lainnya terjadi harmoni. Harmoni hanya akan terjadi jika tidak ada satupun yang berusaha untuk mencederainya dengan cara meresahkan dan menodai keyakinan kelompok mayoritas. Dengan demikian, sebenarnya bangsa ini terjebak pada narasi sosiologis yang mendalilkan tentang fungsionalisme struktural—dalil sosiologis yang

menegasikan konflik dan dialektika—yang mengagungkan harmoni dan menghindarkan diskusi, sebuah petuah sosiologis yang mengikis kreativitas dan memuja kemapanan.

## Dialog Intraagama: Upaya Membuka Ruang Publik

Peter L. Berger, dalam *The Social Construction of Reality*, mengajukan tiga hal untuk memahami sikap keberagamaan manusia, yaitu internalisasi, objektivikasi, dan eksternalisasi. Eksternalisasi merujuk pada pencurahan kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya. Objektivikasi adalah disandangnya produk-produk aktivitas itu (baik fisis maupun mental) sebagai suatu realitas yang berhadapan dengan para produsennya semula dalam bentuk suatu kefaktaan (faktisitas) yang eksternal terhadap, dan lain dari, para produsen itu sendiri. Sementara internalisasi merupakan peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif.<sup>16</sup>

Dengan struktur kedirian manusia yang dibalut oleh tiga proses di atas, selanjutnya manusia melakukan dialektika terhadap, dari, dan untuk dirinya. Dengan demikian, dunia manusia adalah suatu dunia yang mesti dibentuk oleh aktivitas manusia sendiri,<sup>17</sup> termasuk bagaimana ia menginterpretasikan agama dalam dunia ideasional maupun dunia sosialnya. Interpretasi tersebut pastinya akan sangat dipengaruhi bagaimana ragam dan bentuk simbol pencitraan yang disediakan dunianya melalui tatapan seorang yang bertindak aktif untuk menginternalisasi seluruh tangkapannya atas realitas tersebut.

Hal itu dapat dikembangkan dengan meminjam istilah yang diintrodusir oleh Bassam Tibi tentang model-model mengenai

---

<sup>16</sup>Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, ter. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), 4-5.

<sup>17</sup>*Ibid.*, 7.

realitas (*models of reality*) dan model-model untuk realitas (*models for reality*). Model-model mengenai realitas bersifat konkret yang menggambarkan kongruensi struktural dengan objek yang digambarkan, sedangkan model-model untuk realitas bersifat abstrak, yang berupa teori, dogma atau doktrin untuk suatu realitas yang dengan realitas itu teori, dogma, atau doktrin itu tidak merupakan kongruensi struktural.<sup>18</sup>

Dalam agama, konsepsi manusia tentang realitas tidak didasarkan pada realitas, tetapi lebih pada keyakinan terhadap suatu otoritas yang berbeda antara agama satu dengan agama yang lain. Dalam agama monoteistik, otoritas itu adalah Tuhan dengan semua wahyu yang diturunkan oleh-Nya.<sup>19</sup>

Tibi juga mengungkapkan bahwa agama merupakan sistem simbolik yg menawarkan suatu cara untuk memahami realitas.<sup>20</sup> Dengan otoritas Tuhan inilah manusia menginterpretasikan realitas hidup sosialnya. Realitas ini senantiasa berkembang dan selalu menuntut adaptasi-adaptasi faktual. Dengan demikian, sekelompok manusia yang hidup dalam kehidupan yang plural yang berkehendak untuk menundukannya dalam suasana harmonis dan tidak antagonis senantiasa harus berusaha menyingkirkan simbol-simbol yang berpotensi menjadi penyebab atau, paling tidak, dimanfaatkan untuk menciptakan kekacauan sistemik sehingga agama memiliki potensi yang sangat besar untuk dimanfaatkan secara destruktif. Dengan kebijakan sara, sebagaimana diungkap sebelumnya, agama dan kelompok-kelompok keagamaan tidak pernah dibebaskan untuk bergaul dan saling mengenal antara yang satu dengan lainnya. Yang paling sering terjadi adalah saling tidak mengacuhkan antara satu dan lainnya. Masalah dan benturan sosial yang terjadi tidak

---

<sup>18</sup>Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, ter. Misbah Zulfa Ellizabet dan Zainul Abas (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 13.

<sup>19</sup>*Ibid.*, 14.

<sup>20</sup>*Ibid.*, 15.

pernah dikomunikasikan dan dicari jalan keluarnya. Oleh karena itu, dalam konteks kehidupan dalam satu agama, dialog intraagama kemudian layak untuk dimunculkan sebagai bagian penyelesaian konflik yang terdapat dalam agama itu sendiri. Kebiasaan untuk memvonis sesat terhadap suatu kelompok pastinya bukanlah sesuatu yang dianggap baik dalam konteks berbangsa dan bernegara.

Dialog intraagama ini dapat membuka ruang publik keagamaan yang selama ini hanya bersifat elitis sehingga kelompok "sempalan" dapat diarifi oleh masyarakat umum tanpa menimbulkan friksi dan benturan yang berujung pada hilangnya kohesivitas sosial. Kelompok yang disempalkan ini tidak diajukan kepada mahkamah fatwa yang keputusannya menjadi sebuah ajaran.

Dialog intraagama selama ini dianggap tidak penting karena keyakinan imajinatif tentang "persaudaraan" (*ukhuwwah*) yang dipuja oleh pemeluk agama secara mayoritas. Tidak pernah terlintas sedikit pun akan munculnya perceraian-beraian antarkelompok yang bernaung dalam panji Islam yang sama.

Diskusi dan dialog bukan saja akan menyelesaikan beragam persoalan kebangsaan, tetapi juga dapat mencegah sikap elitisme dan eksklusivitas beragama yang pada ujungnya justru akan melahirkan kelompok-kelompok sempalan berikutnya. Dengan demikian, para tokoh agama termasuk tokoh aliran, baik "sempalan" maupun bukan sempalan, dapat duduk bersama dalam suasana persaudaraan. Ruang publik yang terbuka pasti akan membuat bangsa ini menjadi lebih dinamis tanpa kehilangan rasa keberagamaan dan keberagamannya.

## Catatan Akhir

Jika masyarakat mudah tersulut kemarahannya dan para elit mudah mengeluarkan fatwa penyesatan, ini berarti "keberhasilan" orde terdahulu yang menanamkan mitos

disintegrasi—dengan seluruh maknanya—dalam relung imajinasi masyarakat. Bayangan ketidaknyamanan dan penodaan terhadap agama dijejaskan sebagai ancaman dan bukan tantangan bagi semua pihak untuk melakukan dialog dan diskusi yang elegan.

Membuka ruang publik yang memungkinkan adanya dialog yang menyenangkan tentu akan meminimalisasi munculnya kelompok-kelompok keagamaan yang dianggap menyesatkan. Dialog intraagama menjadi kata yang tidak bisa ditinggalkan jika bangsa ini masih berkehendak untuk merajut keberagamaan dan menyelesaikan setiap konflik dengan cara yang damai.

Ke depan, tentu tantangannya pasti akan lebih berat lagi. Namun, jika bangsa ini mulai didewasakan semenjak sekarang, tantangan yang dihadapi pasti berada pada batas kemampuan bangsa yang beranjak naik pada saat itu. Akhirnya, bangsa Indonesia menjadi bangsa yang lebih kuat dan bijak.●

## Daftar Pustaka

- Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, ter. Misbah Zulfa Ellizabet & Zainul Abas (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).
- <http://www.gatra.com/2008-06-03/index.php>.
- Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987).
- M. Amin Djamaruddin, *Capita Selekta Aliran-Aliran Sempalan di Indonesia* (Jakarta: LPPI, 2002).
- Martin van Bruinessen, “Gerakan Sempalan di Kalangan Ummat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya,” *Ulumul Qur'an*, vol. 3, no. 1 (1992).
- Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, ter. M. Mochtar Zoerni (Yogyakarta: Qalam, 2002).
- Muhammad A.S Hikam, “Bahasa dan Politik: Penghampiran Discursive Practice” dalam *Bahasa dan Kekuasaan: Politik*

- Wacana di Panggung Orde Baru*, ed.Yudi Latif dan Idy Subandi Ibrahim (Bandung: Mizan, 1996).
- Muhammad Salâm Madzkûr, *al-Qadlâ' fî al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Nahdlah al-‘Arabiyyah, ١٩٦٤).
- Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, ter. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991).
- Roger Simon, *Gagasan-gagasan Politik Gramsci*, ter. Kamdani & Imam Baehaqi (Yogyakarta: INSIST & Pustaka Pelajar, 1999).
- Th. Sumartana, “Demokrasi dalam kehidupan Beragama (Sebuah Refleksi),” *Unisia*, no. 34/xix/II/1997.
- Tim, *Monthly Report on Religious Issues* (Jakarta: Wahid Institute, November 2007).