



MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

Vol. 7, No.1, Juni 2021

ISSN: 2476-9320

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

ISSN: 2476-9320

E-ISSN: 24769320

Vol. 7, No. 1 Juni 2021

- Pembina** : Dr. H. Saprillah, S.Ag., M.Si.
- Pimpinan Redaksi** : Muhammad Irfan Syuhudi, M.Si.
- Dewan Redaksi** : Syamsurijal, S. Ag. M.Si.
Dr. Sabara, M. Phil. I
Sitti Arafah, S. Ag, MA.
Andi Isra Rani, S.T, M.T.
- Editor/Penyunting** : Prof. Dr.H. Abd. Kadir Ahmad, MS.
Paisal, SH.
Muh. Ali Saputra, S. Psy
Muh. Dachlan, SE. M.Pd.
- Kesektariatan** : Nasrun Karami Alboneh, S.Ag.
Asnianti, S. Sos.
Zakiah, SE.
Azruhyati Alwy, SS.
Husnul, S. Pd. I
- Layout** : M. Zulfikar Kadir, S.H.
- Alamat Redaksi** : Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar
Jl. A.P. Pettarani No. 72 Makassar 90222
Telp. 0411- 452952 Fax 0411-452982
Email: jurnalmimikri@gmail.com

“Mimikri” Jurnal Bidang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan terbut dua kali dalam setahun pada bulan Juni dan Desember. Redaksi menerima tulisan mengenai agama dan kebudayaan, baik berupa artikel hasil penelitian, kajian non penelitian, dan resensi buku. Panjang tulisan 15-20 halaman, A4, 1,5 sparis, font Times New Roman, 12, margin 3 cm, pengutipan acuan dalam tubuh tulisan menggunakan (*innote*) dengan urutan nama penulis, tahun erbit, dan halama, seperti (Saprillah, 2019: 12), diserahkan dalam format *print out* dan file dalam format Microsoft Word. Biodata penulis dapat dikirimkan melalui e-mail: petunjuk lengkap penulisan terdapat pada bagian belakang jurnal ini.

SALAM REDAKSI

“Tak hanya membuat kita Lebih pintar, internet membuat kita juga Lebih bodoh. Sebab, internet bukan hanya magnet bagi orang penasaran. Internet juga jebakan bagi orang Lugu.”

Begitu kata Frank Bruni, salah seorang kolumnis terkemuka di The New York Time. Kalimat tersebut kembali ditayangkan dalam tulisan Tom Nichols, ‘*The Death of Expertise*’. Anda boleh tidak setuju dengan kata-kata Bruni itu, khususnya (mungkin) bagi yang selama ini menjadikan media *online* sebagai kitab sucinya, tetapi begitulah kenyataannya. Telah berderet fakta di hadapan kita, sekian banyak orang lugu yang terjebak dalam lautan informasi media *online*. Di antara mereka itu adalah anak-anak muda polos dan baik, yang belum sepenuhnya mengerti tentang kehidupan, tetapi tiba-tiba bertindak ekstrem setelah memamah informasi dari internet.

Di antara anak muda itu, yang disebut sebagai Generasi milenial dan Generasi Z, terjebak dalam lautan informasi keagamaan di dunia maya. Mereka pun menjadikan informasi dari media online (media sosial) sebagai referensi utama dalam mempelajari agama. Guru-guru agama mereka akhirnya bergeser dari sekolah/madrasah ke dunia internet.

Sebagian dari mereka, pada akhirnya, pemahaman keagamaannya betul-betul dibentuk oleh dunia *online* tersebut. Tetapi seperti disebut oleh Frank Bruni, ada di antara yang belajar agama dari internet tersebut tidak menjadi lebih bajik dan bijak, sebaliknya malah terjatuh menjadi orang-orang yang bodoh, cepat marah bahkan ikut bergabung dalam kelompok ekstremisme.

Namun tentu tidak bijak, jika menganggap media *online* hanya membentuk pemahaman keagamaan masyarakat yang radikal dan konservatif, sebab di antara yang belajar melalui internet ada juga yang betul-betul tercerahkan. Seturut kata Gerrad A. Hausner (1999), internet bisa menjadi ruang diskursif, tempat mendiskusikan kepentingan bersama yang lebih bermanfaat, termasuk dalam hal-hal yang terkait dengan keagamaan.

Untuk itulah Jurnal Mimikri Volume VII/2021 mencoba menelisik bagaimana kuatnya penetrasi internet dalam kehidupan kita, termasuk dalam kehidupan keagamaan. Sajian tulisan dalam jurnal ini akan menampilkan wajah-wajah keagamaan (keislaman), khususnya wajah keagamaan Gen Z, setelah mereka belajar agama dari media online. Selain itu jurnal Mimikri kali ini juga akan mengungkap bagaimana media baru tersebut telah melahirkan apa yang disebut dengan *Post Truth*, serta bagaimana masyarakat terperdaya oleh kebenaran semu yang dikonstruksi melalui cara-cara *Post Truth*.

Untuk menguraikan hal tersebut, ada tujuh tulisan yang akan ditampilkan. Empat tulisan pertama membincang soal bagaimana media online membentuk pemahaman keagamaan Generasi Z (Gen Z). Generasi ini adalah mereka yang lahir seputar tahun 1995-2015. Keempat tulisan itu antara lain: Syamsurijal dengan judul “*Guruku Orang-orang dari Gawai: Wajah Islam Gen Z yang Belajar Agama Melalui Media Online.*” Selanjutnya, Muhammad Irfan Syuhudi menulis “*Pembentukan Pemahaman Keagamaan Melalui Media Online di kalangan Madrasah Putih Abu-Abu Manado.*” Sementara Sabara Nuruddin menulis, “*Media Online dalam Membentuk Pemahaman dan Praktik Keagamaan Siswa Madrasah*

Aliyah di Kota Palu.” Lalu ada pula Sitti Arafah dengan judul “*Impresi Media Online terhadap Pemahaman (In)Toleransi Beragama Siswa Madrasah Aliyah di Kota Gorontalo.*”

Masing-masing tulisan tadi mengangkat kasus pengaruh media sosial pada siswa-siswa yang belajar di Madrasah Aliyah. Tulisan-tulisan tersebut menunjukkan, media *online* cukup andil dalam membentuk pemahaman keagamaan para siswa Madrasah Aliyah tersebut. Hasilnya memang masih belum pasti apakah pemahaman keagamaan mereka menjadi radikal atau moderat; intoleran atau toleran, tetapi nyaris seluruh tulisan mengingatkan, jika media online tidak diintervensi oleh kelompok moderat maka diskursus keagamaan kaum radikal akan menancapkan supremasinya di dunia maya tersebut. Itu artinya wajah keagamaan Gen Z ini bisa berubah menjadi konservatif dan intoleran.

Tiga tulisan selanjutnya mengulas soal *Post Truth* atau Pasca Kebenaran dengan tiga kasus berbeda. Bahrul Amsal menyoroti spiritual yang dibentuk melalui dunia virtual, dengan judul tulisan: “*Pasca-Kebenaran, Pasca-Spiritualitas, dan Keagamaan Skizofrenik*”. Lalu ada Muhammad Ridha yang menguliti penipuan bisnis umrah terhadap kelas menengah melalui iklan-iklan yang membius dengan bahasa agama. Ia memberi judul tulisannya: “*Post Truth, Bisnis Umrah dan Kelas Menengah Muslim Indonesia: Kisah Abu Tour dan Konsumen Bisnis Umrahnya*”. Terakhir, Imran yang mengulas konstruksi masyarakat Muslim *mainstream* dan lembaga negara terhadap minoritas Syiah dalam tulisannya: “*Post-Truth dan Demonizing Syiah: Konstruksi Negara dan Kelompok Islam Mainstream Terhadap Syiah.*”

Ketiga tulisan tersebut sama-sama menempatkan seluruh fenomena yang diulasnya sebagai *post truth*. Menurut McIntyre (2018) *post truth* sendiri adalah sebuah upaya menegaskan supremasi ideologi tertentu dengan memaksakan seseorang untuk mempercayai sesuatu tanpa menghiraukan bukti. Dalam konteks *post truth* ini, fakta dan bukti ilmiah tidak lagi penting. Jika Anda bisa memengaruhi emosi masyarakat serta bisa terus menerus memproduksi informasi berulang-ulang, maka apa yang Anda sampaikan bisa dianggap sebagai kebenaran. Dalam era internet, proses ini bisa lebih masif, karena seseorang atau satu institusi mudah memproduksi terus menerus satu informasi dan menyebarkannya ke khalayak. Celaknya, masyarakat juga banyak yang lebih mempercayai informasi yang menyentuh emosi mereka, kendati tidak bisa dibuktikan secara ilmiah dan tidak berdasarkan fakta. Evan Davis (2016) tegas menyebut: “*in practice, we evidently are quite happy to believe untruth*”. Apa yang disampaikan ketiga penulis tadi menunjukkan itu. Bisnis umrah (yang sesungguhnya menipu), model-model spiritual yang dibentuk secara virtual dan konstruksi soal Syiah (yang tidak semuanya benar), dengan segera diyakini sebagai kebenaran, kebaikan dan jalan ketuhanan.

Begitulah, dalam era internet ini, kita tengah dikepung oleh informasi. Saking banyaknya sehingga kita sulit menyeleksi dan membangkitkan sikap kritis untuk memilah yang mana bisa dijadikan sumber pengetahuan dan mana hanya sampah. Kini informasi berserakan secara semrawut di hadapan kita. Tanpa sikap bijak dan kekritisannya, maka kita hanya akan terjerumus dalam lubang gelap pengetahuan. Dengan demikian, tidak ada cara lain kecuali kita bersikap kritis terhadap semua informasi dari dunia internet, bahkan jika pun informasi itu mengatas namakan ilmuwan. Bukankah Bertrand Russell telah menyatakan: “*Bahkan ketika semua pakar sepakat, mereka masih mungkin salah.*”

Selanjutnya mari kita mencecap dan menilai ragam tulisan yang tersaji dalam Jurnal Mimikri Volume VII/2021 ini. Semoga bermanfaat dan selamat membaca.

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

ISSN: 2476-9320

E-ISSN: 24769320

Vol. 7, No. 1 Juni 2021

DAFTAR ISI

___ **SYAMSURIJAL** ___

GURUKU ORANG-ORANG DARI GAWAI:

WAJAH ISLAM GEN Z YANG BELAJAR AGAMA MELALUI MEDIA ONLINE

Halaman 1 - 19

___ **MUH. IRFAN SYUHUDI** ___

PEMBENTUKAN PEMAHAMAN KEAGAMAAN MELALUI MEDIA ONLINE

DI KALANGAN MADRASAH “PUTIH ABU-ABU” MANADO

Halaman 20 - 43

___ **SABARA** ___

MEDIA *ONLINE* DALAM MEMBENTUK PEMAHAMAN

DAN PRAKTIK KEAGAMAAN SISWA MADRASAH ALIYAH DI KOTA PALU

Halaman 44 - 61

___ **SITTI ARAFAH** ___

IMPRESI MEDIA ONLINE TERHADAP PEMAHAMAN (IN)TOLERANSI BERAGAMA

SISWA MADRASAH ALIYAH DI KOTA GORONTALO

Halaman 62 - 78

___ **BAHRUL AMSAL** ___

PASCA-KEBENARAN, PASCA-SPIRITUALITAS, DAN KEAGAMAAN SKIZOFRENIA

Halaman 79 - 99

___ **MUHAMMAD RIDHA** ___

POST-TRUTH, BISNIS UMRAH DAN KELAS MENENGAH MUSLIM INDONESIA

KISAH ABU TOUR DAN KONSUMEN BISNIS UMRAHNYA

Halaman 100 - 116

___ **IMRAN** ___

DEMONIZING SYIAH: KONSTRUKSI NEGARA DAN

KELOMPOK ISLAM MAINSTREAM TERHADAP SYIAH

Halaman 117 - 135

DEMONIZING SYIAH : KONSTRUKSI NEGARA DAN KELOMPOK ISLAM MAINSTREAM TERHADAP SYIAH

Imran

Universitas Pancasakti Makassar

imrannefsana@gmail.com

ABSTRAK

Artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi bagaimana komunitas minoritas Muslim Syiah dikonstruksi dan didefinisikan oleh komunitas Islam arusutama dan juga oleh lembaga negara. Penelitian ini akan memusatkan perhatian pada bagaimana negara melalui Kementerian Agama dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) membangun konstruksi (imaji), kebijakan dan fatwa terkait dengan keberadaan dan eksistensi kelompok Syiah di Indonesia. Teori Pierre Bourdieu sebagai alat analisis dalam artikel ini untuk melihat bagaimana kuasa bahasa dan simbolis yang terjadi, bagaimana kekerasan bahasa dibangun, disebarluaskan, dan dimapankan. Kategori Bourdieu yang akan digunakan di dalam tulisan ini antara lain adalah konsepnya mengenai 'habitus', '*field*', dan 'kapital'. Hasil penelitian menunjukkan ada kesan terjadinya proses *othering* (pelebaran) dan bahkan demonizing terhadap komunitas Syiah yang tercermin melalui produk kebijakan maupun produk fatwa yang dikeluarkan sebagai respons terhadap eksistensi Syiah di Indonesia.

Kata Kunci: Sunni-Syiah, politik identitas, kebijakan, kebebasan beragama.

PENDAHULUAN

Islam adalah agama mayoritas di Indonesia. Menurut catatan laman portal Indonesia.go.id yang merupakan website resmi pemerintah, populasi Muslim di Indonesia sampai dengan 2020 adalah sekitar 87% dari jumlah keseluruhan penduduk Indonesia. Namun, Islam di Indonesia dan juga di belahan bumi lain bukanlah merupakan sebuah narasi tunggal. Islam muncul dalam berbagai konstruksi yang berbeda oleh berbagai kelompok Islam dalam menafsirkan apa yang mereka yakini sebagai 'Islam'. Dua kelompok Islam terbesar di dunia adalah kelompok

Islam Sunni dan Syiah. Di Indonesia, mayoritas Muslim adalah Sunni.

Dalam dinamika kehidupan beragama, terkadang muncul tegangan antara kelompok Sunni dan Syiah di Indonesia sebagai konsekuensi dari perbedaan konstruksi keislaman dan menjadi bagian dari politik identitas. Minoritas Syiah seringkali dikonstruksi dalam kesan yang cenderung buruk di berbagai media. Banyak dari konstruksi yang dilabelkan kepada kelompok Syiah yang mengarah pada proses *othering* atau bahkan *demonizing*¹⁰. Tegangan tersebut dalam arti tertentu memberi kesan bahwa

¹⁰Secara sederhana yang saya maksud

mayoritas umat Islam Sunni di Indonesia dapat menerima kelompok agama lain seperti Katolik, Protestan, Hindu, Buddha, dan lain-lain, tapi mereka tidak bisa atau sulit menerima eksistensi Islam Syiah.

Mengapa mereka dapat menerima eksistensi kelompok agama lain tapi tidak dengan Syiah? Mungkin secara sederhana kita dapat mengatakan bahwa penerimaan Muslim Sunni terhadap komunitas agama lain dikarenakan sejak awal mereka sudah mengidentifikasi agama-agama tersebut sebagai sesuatu yang sepenuhnya berbeda dengan identitas mereka. Hal ini tidak berlaku untuk kelompok Syiah, sebagai sesama Muslim, antara kelompok Sunni dan Syiah terdapat pertarungan dalam merebut makna dan hegemoni tentang apa itu 'Islam yang sebenarnya'.

Eksistensi dan tegangan Sunni dan Syiah telah ada sejak masa-masa awal Islam. Perselisihan di antara kelompok Islam setelah kematian Nabi Muhammad pada awalnya disebabkan perbedaan cara pandang politik dalam proyeksi mereka tentang bagaimana mengelola ummat. Meskipun dimulai dari fragmentasi konstruksi politis, perbedaan ini kemudian merembes pada perbedaan konstruksi teologis. Masing-masing kelompok

membangun konsepsi teologis yang mereka anggap sebagai interpretasi yang 'benar' tentang Islam.

Artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi bagaimana komunitas minoritas Syiah dikonstruksi dan didefinisikan oleh komunitas Islam mayoritas dan oleh lembaga negara. Konstruksi dan upaya definisi tersebut akan digunakan untuk melihat bagaimana negara memperlakukan komunitas Syiah, bagaimana negara bertindak untuk menjamin hak-hak keagamaan kelompok minoritas. Sebagai negara, Indonesia terdiri atas berbagai agama, etnis, budaya dan bahasa. Hak orang untuk mempraktikkan agama dan kepercayaan mereka dijamin dalam konstitusi Indonesia. Namun, dalam praktiknya sering terjadi ketegangan atau konflik baik berupa konflik antaragama maupun konflik intra-religius. Penelitian ini akan memusatkan perhatian pada bagaimana negara melalui Kementerian Agama dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) membangun konstruksi (imaji), kebijakan dan fatwa terkait dengan keberadaan dan eksistensi kelompok Syiah di Indonesia.

Mengapa melalui Kementerian Agama? Karena Kementerian Agama

sebagai *demonizing* adalah istilah yang saya gunakan untuk menggambarkan adanya kontruksi bahwa Syiah adalah sesuatu yang buruk dan

berbahaya sebagaimana berbahayanya Iblis terhadap keimanan manusia kepada Tuhan. Oleh karena berbahaya, maka sepatutnya syiah dihindari, ditolak dan bahkan jangan diberi ruang untuk berkembang.

merupakan representasi dari pemerintah. Meski bukan sebagai lembaga yang memiliki hak untuk menilai 'benar' dan 'sesatnya' kelompok agama tertentu, namun Kementerian Agama adalah institusi yang mengatur hal-hal yang berkaitan dengan regulasi dan harmonisasi kehidupan beragama di masyarakat. Lalu mengapa MUI? Karena meski MUI bukan merupakan sebuah lembaga negara resmi, namun MUI sebagai organisasi yang tidak sepenuhnya dapat dipisahkan dari negara, karena seringkali fatwa MUI menjadi pertimbangan utama pemerintah dalam menetapkan kebijakan khususnya di bidang keagamaan. Oleh sebab itu, maka sudah semestinya MUI memiliki tanggung jawab kewaspadaan untuk memperhitungkan dampak fatwa bagi setiap warga negara Indonesia, termasuk fatwa terhadap kelompok yang dikonstruksi sebagai kelompok atau aliran sesat.

Dalam beberapa tahun terakhir, beberapa fatwa MUI tentang kesesatan suatu kelompok tidak selalu membantu menumbuhkan hubungan antar kelompok keagamaan menjadi lebih baik. Fatwa MUI malah sering dijadikan pembenaran untuk melakukan kekerasan. Salah satu contoh bagaimana fatwa MUI mempengaruhi kebijakan lembaga negara dapat dilihat dari kasus yang terjadi pada 2016, saat kepolisian Kabupaten Bekasi dan Kulonprogo mengeluarkan surat edaran

untuk menanggapi fatwa MUI tentang larangan mengenakan atribut Natal untuk umat Islam. Contoh kasus lain dan mungkin merupakan yang paling besar dampaknya adalah bagaimana fatwa MUI digunakan sebagai alat politis oleh berbagai kelompok kepentingan tertentu dalam kasus penodaan agama yang dialamatkan kepada Basuki Tjahaja Purnama atau lebih dikenal dengan nama Ahok.

TINJAUAN TEORITIS

Untuk membuat analisis dalam tulisan ini supaya dapat menangkap dan merepresentasikan kenyataan yang ditemukan secara lebih mendalam, maka saya akan menggunakan teori Pierre Bourdieu sebagai alat analisis untuk melihat bagaimana kuasa bahasa dan simbolis yang terjadi, bagaimana kekerasan bahasa dibangun, disebarluaskan, dan dimapankan. Kategori Bourdieu yang akan digunakan di dalam tulisan ini antara lain adalah konsepnya mengenai 'habitus', 'field', dan 'kapital'.

Konsep habitus berasal dari tradisi pemikiran barat dan bukan murni dari Bourdieu. Dalam bahasa Latin, habitus bisa berarti kebiasaan, penampilan, atau bisa juga mengacu pada sistem sifat yang berhubungan dengan kondisi khas tubuh (Fashri, 2014:93). Habitus dalam pemikiran Bourdieu dapat diasumsikan sebagai mekanisme untuk membentuk praktik

sosial yang beroperasi di dalam diri aktor. Bourdieu menyatakan bahwa habitus adalah 'struktur mental yang melaluinya mereka memahami dunia sosial, pada dasarnya adalah produk dari internalisasi struktur dunia sosial (Bourdieu, 1990: 130-131).

Habitus kadang-kadang digambarkan sebagai '*feel for the game*', yang dengannya agen (subjek) cenderung bertindak dan bereaksi dalam situasi tertentu dengan cara yang tidak selalu dikalkulasi dan itu bukan sekadar pertanyaan tentang ketaatan pada peraturan. Melainkan itu adalah seperangkat disposisi yang menghasilkan praktik dan persepsi. Habitus adalah hasil dari proses inkubasi yang panjang, dimulai pada masa kanak-kanak, yang menjadi 'second sense' atau sifat kedua (Jhonson, 1993:5). Pendidikan melalui praktik dan pengulangan terus menerus dalam sebuah keadaan sosial tertentu menjadi faktor penentu habitus seseorang atau sebuah kelompok orang (grup). Habitus seringkali dipahami sebagai hasil keterampilan yang menjadi tindakan praktis yang tidak selalu harus disadari. Ini menjadi tindakan praktis yang nampaknya merupakan kemampuan alami dan berkembang di dalam lingkungan sosial tertentu (Haryatmoko, 2010:14).

Selain habitus, konsep penting lain dalam teori Bourdieu adalah konsep tentang '*field*'. Agen tidak bertindak dalam ruang hampa. Tapi dalam situasi sosial yang

konkret, yang diatur oleh serangkaian hubungan sosial. Habitus mengandaikan adanya hubungan keterikatan yang kuat dengan posisi sosial tertentu pada sebuah medan kontestasi. Konsep '*field*' bukanlah merupakan ikatan intersubjektif antara individu, namun sejenis koneksi yang terstruktur dan tanpa disadari mengatur posisi individu dan kelompok dalam masyarakat yang terbentuk secara spontan (Takwin, 2003:134).

Dalam penjelasannya, Bourdieu mengatakan, '*field*' dapat didefinisikan sebagai sebuah *network*, atau konfigurasi, hubungan obyektif antar berbagai posisi. Posisi ini ditentukan secara obyektif, dalam keberadaan mereka dan dalam determinasi yang mereka berikan pada para pemilik, agen atau institusi mereka, melalui kehadiran dan situasi potensial mereka saat ini dalam struktur distribusi kekuasaan (atau modalitas) yang kepemilikannya memiliki akses terhadap keuntungan spesifik yang dipertaruhkan di dalam sebuah medan, dan juga oleh hubungan obyektif mereka dengan posisi lain (dominasi, subordinasi, homologi, dan lain-lain) (Bourdieu & Waquant, 1992:97).

Field adalah arena kekuasaan di mana ada usaha perjuangan untuk mendapatkan sumber daya (modalitas) dan juga untuk mendapatkan akses khusus untuk dapat mendekat dengan hierarki kekuasaan. *Field* juga merupakan arena

pertarungan di mana pelakunya dapat mempertahankan atau mengubah konfigurasi kekuasaan. Konsep *field* mengandaikan adanya berbagai potensi yang dimiliki oleh individu dan kelompok di posisinya masing-masing. Selain sebagai arena pertarungan merebut kekuatan, *field* juga merupakan perjuangan bagi domain untuk bersaing memperebutkan posisi di dalamnya. Bourdieu mengatakan bahwa *field* adalah arena kekuatan, tapi juga merupakan arena perjuangan yang bertujuan untuk mengubah atau melestarikan arena kekuatan tersebut (Bourdieu, 1993:30).

Guna dapat bersaing dalam sebuah medan atau arena tertentu diperlukan kapital. Di semua masyarakat selalu ada yang menguasai dan mendominasi. Dominasi ini tergantung pada situasi sumber daya (modalitas) dan strategi pelaku. Pemetaan hubungan kekuasaan didasarkan pada kepemilikan modal dan komposisi modal. Menurut Bourdieu ada empat jenis kapital yaitu kapital ekonomi, kapital budaya, kapital sosial, dan kapital simbolik (Haryatmoko, 2010:17).

Kapital ekonomi dapat berupa alat produksi dan sarana keuangan. Kapital ini merupakan kapital yang paling mudah dikonversi ke kapital lain. Kapital budaya meliputi kualifikasi, pengetahuan, kode budaya, cara berbicara, karya ilmiah, yang berperan dalam menentukan status sosial.

Kapital sosial dapat berupa jaringan hubungan yang berfungsi sebagai sumber daya untuk penentuan posisi sosial, akumulasi modalitas, atau efektifitas tindakan. Sedangkan kapital simbolis bisa dalam bentuk posisi, mobil mewah, kantor yang mewah, gelar, status tinggi, nama keluarga (Haryatmoko, 2010:17-18).

Ruang sosial mengacu pada keseluruhan konsepsi dunia sosial. Konsep ruang sosial melihat realitas sosial sebagai topologi (ruang). Dalam hal ini, ruang sosial dapat dikonseptualisasikan terdiri dari medan yang memiliki sejumlah hubungan antara satu sama lain serta sejumlah titik kontak. Ruang sosial individu terkait dengan waktu (*trajectory life*) dengan serangkaian domain, dimana orang mempertarungkan berbagai bentuk modalitas (Harkerdkk, 2009:12).

Bourdieu berpendapat bahwa bahasa adalah bagian dari cara hidup sebuah kelompok sosial dan pada dasarnya memberikan layanan untuk mencapai tujuan praktis. Bahasa bukan hanya alat komunikasi yang mencakup kumpulan kata-kata yang bermakna dalam suatu proses pemahaman. Bahasa juga bisa berubah menjadi instrumen kekerasan yang memanfaatkan alam simbolis dalam jaringan kekuasaan. Bahasa dipenuhi oleh berbagai kepentingan untuk bersaing memperjuangkan legitimasi dan wewenang

untuk menamai ‘realitas’ (Fashri, 2014:117).

Seperti halnya Foucault, Bourdieu melihat kekuasaan sebagai sesuatu yang tersebar dan sering disembunyikan dalam cara-cara yang umum diterima, dan seringkali tidak pertanyakan lagi (*taken for granted*), sebagai sebuah cara untuk melihat dan menggambarkan dunia; Namun, tidak seperti Foucault, dalam perumusan Bourdieu, penyebaran atau kekuasaan simbolis ini saling terkait erat - namun tidak dapat direduksi - dengan kekuatan ekonomi dan politik, dan dengan demikian berfungsi sebagai sumberdaya legitimasi (Bourdieu, 1993:2).

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Polemik Sunni-Syiah

Sebelum memulai membahas berbagai data yang akan disajikan, mungkin akan lebih baik dan membantu jika kita mengenal secara sederhana terlebih dahulu apa yang disebut ‘Syiah’. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa terdapat dua kelompok besar dalam Islam, yaitu Sunni dan Syiah. Pada awalnya umat Islam – termasuk Sunni dan Syiah terpecah karena persoalan politik (Aslan, 2005). Namun, kemudian perpecahan politik tersebut merembes sampai pada ranah perpecahan konstruksi teologis.

Sunni-Syiah berbagi banyak persamaan dan beberapa perbedaan baik

secara teologis maupun politis. Salah satu perbedaan utama dan sentral adalah konstruksi tentang kepemimpinan Islam pasca kematian Nabi Muhammad. Kata ‘Syiah’ secara etimologis bermakna pengikut atau pendukung setia. Secara terminologis, Syiah didefinisikan sebagai sekelompok orang yang menyepakati sesuatu dan sama-sama meyakini keyakinan-keyakinan tertentu (al-Musawi, 1996). Jadi, secara etimologis, kata Syiah adalah sebuah istilah netral yang digunakan untuk menamai kelompok, namun dalam perkembangannya, penggunaan kata Syiah kemudian menjadi lebih identik untuk menamai kelompok yang mengikuti nabi dan ahlul baitnya (Ali Bin Abi Thalib dan keturunannya) baik dari aspek dukungan politik maupun sebagai sumber otoritas hukum dan keagamaan (Aslan, 2005).

Perbedaan utama dan paling mendasar antara Syiah dan Sunni adalah polemik dan kontestasi mengenai siapa yang berhak mengambil alih kepemimpinan pasca kematian Nabi Muhammad. Syiah menganggap bahwa nabi tidak mungkin bersikap tidak peduli terhadap masa depan komunitas (*ummah*) yang baru dirintisnya dengan tidak mempersiapkan calon suksesor yang akan melanjutkan cita-cita perjuangan Islam. Anggapan bahwa pewaris kepemimpinan pasca nabi dapat dipilih dengan cara

musyawarah demokratis juga ditolak dengan argumentasi bahwasal semacam itu tidak memiliki landasan kuat dalam Islam, dan bahwa fakta terpilihnya Abu Bakar di Saqifah hanya dihadiri sebagian kecil sahabat nabi menurut Syiah menguatkan argumentasi mereka tentang kurangnya akar historis dalam melegitimasi pemilihan dengan cara musyawarah. Ketiadaan strandar tersebut juga tercermin lewat cara suksesi kepemimpinan pasca khalifah pertama yang dilakukan dengan cara yang beragam. Umar bin Khattab terpilih melalui mandat dari khalifah pertama, sementara Usman bin Affan dipilih oleh sebuah komite beranggotakan enam orang, sementara Ali bin Abi Thalib terpilih melalui baiat, Muawiyah mengambil alih kekuasaan setelah berkompromi dengan Hasan bin Ali, sementara Muawiyah juga menciptakan pola kepemimpinan baru dengan mewariskan kesultanan kepada anaknya Yazid, yang mengawali pemerintahan monarki dalam sejarah Islam (Shadr, 2013).

Sunni dan Syiah memang memiliki cara pandang berbeda dalam konstruksi kepemimpinan Islam. Sunni memandang kepemimpinan Islam sebagai sesuatu yang profan. Menurut mereka Muhammad tidak pernah secara spesifik menunjuk orang

yang akan menggantikannya. Alih-alih menunjuk orang tertentu sebagai suksesor, Muhammad selama hidupnya membangun sebuah komunitas yang kuat (*ummah*) dan telah mewariskan prinsip-prinsipnya (Syariati, 1985). Bagi Sunni, seorang pemimpin (khalifah) tidak harus memiliki kualifikasi spiritual atau semacam legitimasi ilahiah tertentu sebagaimana Muhammad, seorang khalifah dalam imaji Sunni hanya sebagai pemimpin politik yang bertugas menjamin keberlanjutan kehidupan beragama masyarakat muslim sekaligus mengarahkan kepentingan politik Islam. Untuk mendukung argumentasi tersebut seringkali digunakan perkataan Muhammad bahwa “umatku tidak akan pernah bersepakat dalam kesalahan” (Nasr, 2007).

Syiah memandang kepemimpinan Islam dengan cara yang berbeda. Bagi Syiah, kepemimpinan Islam bukan sekadar perkara politik yang profan, melainkan sebuah perkara ilahiah yang mencakup kepemimpinan baik kepemimpinan politik dan utamanya spiritual. Dengan cara pandang seperti itu, Syiah menuntut bahwa kepemimpinan Islam pasca Muhammad tidak dapat diberikan secara random kepada pribadi pribadi yang tidak memenuhi kualitas tertentu. Bagi Syiah,

kepemimpinan Islam pasca Muhammad adalah sebuah hak eksklusif yang hanya dimiliki oleh Ahlul Bait Muhammad¹¹. (*people of the household*)¹². Berdasarkan cara pandang yang menganggap bahwa kepemimpinan Islam bersifat ilahiah, maka Syiah menolak legitimasi tiga khalifah pertama yang oleh Sunni dilabeli dengan istilah Khulafur Rasidun (*The Rightly Guided*). Syiah berargumentasi bahwa Tuhan tidak mungkin mempercayakan nasib masa depan agamanya kepada orang biasa yang dipilih oleh anggota komunitas (Nasr, 2007).

Penghormatan dan ketaatan terhadap Ahlul Bait nabi memang memegang peranan penting dan bahkan menjadi inti dari teologi Syiah. Bagi Syiah,

ketaatan terhadap ahlul bait bukan sekadar dukungan politik dalam polemik suksesi kepemimpinan pasca nabi, melainkan adalah tuntutan teologi Islam sendiri berdasarkan perintah dari nabi sendiri untuk mengikuti ahlul bait sepeninggalnya (S. M. al-Musawi, 1994). Dalam mendukung argumentasi tersebut, Syiah mengutip sebuah hadis yang dikenal dengan sebagai hadist tsaqalain. Hadis itu berbunyi seperti di bawah ini

“Wahai manusia, camkanlah! Rasanya sudah dekat waktunya aku akan hendak dipanggil (oleh Allah SWT), dan aku akan memenuhi panggilan itu. Camkanlah! Aku meninggalkan bagi kalian dua barang berharga. Yang pertama adalah Kitabullah, yang di dalamnya terdapat cahaya dan petunjuk. Yang lainnya adalah Ahlulbaitku. Aku ingatkan kalian, atas nama Allah, tentang Ahlulbaitku! Aku ingatkan kalian, atas nama Allah, tentang Ahlulbaitku! Aku ingatkan kalian, atas nama Allah, tentang

¹¹Ahlul bait adalah sebuah istilah yang digunakan untuk merujuk keluarga nabi yang terbatas pada Muhammad, putrinya Fatimah, menantu sekaligus sepupunya Ali bin Abi Thalib, serta dua orang putra Ali dan Fatimah, yaitu Hasan dan Husain. Pembatasan anggota yang termasuk dalam ahlul bait biasanya didasarkan pada hadist Rasul yang dikenal dengan nama hadist Kisa'. Hadist ini terdapat baik dalam literature Syiah maupun Sunni seperti misalnya dalam kumpulan hadist Shahih Muslim yang merupakan kitab hadist otoritatif dalam tradisi Sunni. Hadis Kisa menceritakan bahwa nabi mengambil sebuah kain wol besar (kisa) lalu mempersilakan Ali, Fatimah, Hasan, dan Husain untuk ikut serta dalam naungan kain tersebut lalu Muhammad berkata “Ya Allah! Inilah ahlulbaitku, kemudian turunlah ayat Quran Surah 33:33 ‘ sesungguhnya Allah hendak menghilangkan noda dari kalian wahai ahlul bait dan mensucikan kalian sesuci-sucinya. Dikutip dari <http://www.iranicaonline.org/article/al-e-Aba-the-family-of-the-cloak>.

¹²Ahlul bait adalah sebuah istilah yang digunakan untuk merujuk keluarga nabi yang terbatas pada Muhammad, putrinya Fatimah, menantu sekaligus sepupunya Ali bin Abi Thalib, serta dua orang putra Ali dan Fatimah, yaitu Hasan dan Husain. Pembatasan anggota yang termasuk dalam ahlul bait biasanya didasarkan pada hadist Rasul yang dikenal dengan nama hadist Kisa'. Hadist ini terdapat baik dalam literature Syiah maupun Sunni seperti misalnya dalam kumpulan hadist Shahih Muslim yang merupakan kitab hadist otoritatif dalam tradisi Sunni. Hadis Kisa menceritakan bahwa nabi mengambil sebuah kain wol besar (kisa) lalu mempersilakan Ali, Fatimah, Hasan, dan Husain untuk ikut serta dalam naungan kain tersebut lalu Muhammad berkata “Ya Allah! Inilah ahlulbaitku, kemudian turunlah ayat Quran Surah 33:33 ‘ sesungguhnya Allah hendak menghilangkan noda dari kalian wahai ahlul bait dan mensucikan kalian sesuci-sucinya. Dikutip dari <http://www.iranicaonline.org/article/al-e-Aba-the-family-of-the-cloak>.

Ahlulbaitku (tiga kali) (Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project Team, n.d., p. 5)

Hadist di atas terdapat dalam tradisi hadis Syiah maupun Sunni. Hadist ini tercatat dalam *kutub sittah* (enam kitab hadis) yang dianggap sebagai kitab hadist otoritatif dalam tradisi Sunni. Menurut Ibnu Hajar Haitsami hadis ini diriwayatkan oleh lebih dari 20 orang sehingga mencapai derajat mutawatir¹³. Meski demikian, Sunni mengambil versi lain yang kurang populer dari hadist ini yang mengatakan bahwa nabi meninggalkan dua hal yaitu Al-Qur'an dan sunnah rasul. Argument lain yang biasanya digunakan untuk melegitimasi otoritas ahlul bait dalam tradisi Syiah adalah hadist safinah yang menyebut bahwa "Ahlulbaitku adalah seperti Bahtera Nuh. Barang siapa naik ke dalamnya selamat, dan barangsiapa berpaling darinya binasa" (Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project Team, n.d., p. 9).

Berbeda dengan Sunni yang menganggap bahwa nabi tidak pernah menunjuk penggantinya, bagi Syiah nabi telah mempersiapkan pelanjut dan penjaga tradisi kenabian jika suatu saat dia meninggal dunia. Menurut Syiah, nabi telah mengabarkan perihal siapa penggantinya baik secara eksplisit atau implisit. Dan orang tersebut adalah menantunya dan

sepupunya sendiri, yaitu Ali bin Abi Thalib. Penunjukan dan inaugurasi Ali sebagai pengganti Rasul dalam argumentasi Syiah disampaikan dalam perjalanan pulang setelah melaksanakan Haji Wada' di sebuah tempat antara Makkah dan Madinah yang dikenal dengan nama Ghadir Khum. Di tempat tersebut, disaksikan oleh ribuan sahabat nabi, nabi memimpin shalat dan berkotbah bahwa "Barang siapa yang aku adalah sebagai pemimpinnya maka Ali adalah pemimpinnya. (dan lebih berhak pada dirinya dari pada diri dia sendiri) maka Ali adalah pemimpinnya. Ya Allah! Dukunglah orang yang mendukungnya, musuhilah orang yang memusuhinya, tolonglah orang yang menolongnya, dan terlantarkanlah orang yang mengkhianatnya!" (Al-Ashifi, 2008, pp. 18–19). Di dalam beberapa tradisi komunitas Syiah, inaugurasi Ali di Ghadir Khum biasanya diperingati setiap tahun sebagai hari raya Ghadir.

Syiah di Indonesia dan Konstruksi

Tentang

Keberadaan Syiah di Indonesia sesungguhnya telah lama eksis bahkan sebelum eksistensi negara yang saat ini kita sebut sebagai 'Indonesia'. Meski diwarnai oleh beragam perdebatan beberapa

mereka bersepakat untuk berbohong berkaitan dengan konten hadist tersebut.

¹³Hadist mutawatir adalah hadis yang disampaikan disampaikan oleh sejumlah besar orang yang berbeda sehingga kecil kemungkinan

pendekian seperti Abubakar Aceh (Aceh, 1985), Baroroh Baried, M Yunus Jamil, A Hasyim, Onggang Parlindungan, Sayyid Quadratullah Fatimi, dan Agus Sunyoto (Assegaf, 2010, 2012; Hasyimi, 1983; Sofjan, 2013; Zulkifli, 2009) mengklaim bahwa eksistensi Syiah telah ada di nusantara sejak awal periode islamisasi di berbagai wilayah Nusantara.

Pandangan tentang eksistensi Syiah sejak awal keberadaan Islam di nusantara juga dikuatkan melalui pernyataan Mantan pimpinan Nahdatul Ulama (NU) yang juga mantan Presiden keempat Indonesia Abdurrahman Wahid (Gusdur) yang mengatakan bahwa NU secara kultural adalah Syiah. Hal ini karena tradisi Syafi'i –salah satu mazhab dari empat mazhab yang diakui dalam akidah Sunni- di Indonesia sangat berbeda dengan tradisi Syafi'i di negara lain. Tradisi Syafi'i di Indonesia menurut Gusdur sangat kental dengan diwarnai dengan tradisi Syiah. Ada beberapa salawat khas syiah, yang masih berjalan di berbagai pesantren. Ada beberapa wirid yang secara jelas menyebutkan lima keturunan Ahlulbait (Muhammad, Ali, Fatimah, Hasan, dan Husain). Lalu tradisi ziarah makam, dan membuat kubah di atas kuburan. Itu semua menurut Gusdur adalah tradisi Syiah (Zainuddin & Basyar, 2000).

Akhir-akhir ini, tegangan antara hubungan Sunni-Syiah agak memanas.

Tegangan antara Sunni-Syiah di Indonesia dapat dikatakan sebagai fenomena yang belum lama eksis. Tegangan tersebut mungkin baru terjadi di awal tahun 1980an. Kemunculan dan respon terhadap revolusi Islam Iran dapat dikatakan memberikan kontribusi terhadap tegangan antara Sunni-Syiah di Indonesia. Revolusi Islam Iran membuat banyak intelektual muda Indonesia menjadi tertarik revolusi tersebut dan spirit religius (Syiah) yang melatarbelakangi revolusi tersebut. Pada periode tersebut banyak buku-buku karangan penulis Syiah (seperti misalnya buku Ali Syariati dan Muthadha Muthahhari) yang menjadi sangat populer di Indonesia.

Fenomena ini dianggap sangat mengganggu status quo dan dominasi kelompok Sunni di Indonesia. Gerakan Syiah oleh sebagian ulama Sunni dianggap lebih berorientasi untuk mesyiahkan para muslim Sunni Indonesia. Atas dasar pola pikir ini ditambah dengan perbedaan doktrin teologis, beberapa ulama Sunni di Indonesia tidak menunjukkan sikap ramah dengan selalu memberikan peringatan bahwa umat Islam tidak boleh diseret ke dalam sekte Syiah (Zainuddin & Basyar, 2000:95).

Kekhawatiran tentang 'bahaya' pemahaman Syiah yang dianggap berpotensi mengacaukan kehidupan beragama di negara ini tercermin dalam

surat edaran Kementerian Agama -saat itu masih disebut sebagai Departemen Agama- yang berisi seruan sehubungan dengan keberadaan Syiah di Indonesia. Surat edaran tersebut dikeluarkan pada tanggal 5 Desember 1983 dengan nomor D/BA.01/4865/1983¹⁴. Surat itu dimulai dengan penjelasan tentang apa yang disebut Syiah dan sekte-sekte di dalamnya. Ajaran Syiah juga dibandingkan dengan doktrin Sunni yang menurut surat edaran tersebut sangat berbeda dengan kepercayaan Sunni. Surat edaran tersebut meski tidak secara eksplisit, namun memberi kesan bahwa umat Islam Indonesia harus mewaspadai sekte Syiah yang saat itu belum berkembang pesat di Indonesia.

Beberapa bulan setelah Departemen Agama menerbitkan surat edaran, Majelis Ulama Indonesia juga mengeluarkan fatwa berkaitan dengan Syiah. Fatwa tersebut dikeluarkan pada Jumadil Akhir 1404 H/Maret 1984 M dalam rapat kerja nasional MUI. Fatwa MUI melangkah lebih jauh dari pada Kementerian Agama, MUI dengan tegas dan secara eksplisit mendesak kepada pemerintah dan masyarakat untuk mewaspadai penetrasi dan pertumbuhan Syiah di Indonesia. Berbeda dengan Kementerian Agama yang tidak memiliki kewenangan untuk menentukan 'sesat atau

tidaknya' suatu kelompok agama, Kementerian Agama hanya mengatur regulasi kehidupan beragama, sementara MUI mengidentifikasi dirinya sebagai pemegang 'klaim kebenaran', sebagai penjaga 'kemurnian' aqidah merasa berhak untuk menentukan dan memberi fatwa tentang apakah sebuah kelompok dapat dianggap 'sesat' atau tidak.

Dalam fatwa tersebut, MUI menjelaskan perbedaan antara Sunni dan Syiah. Menurut MUI perbedaan dua sekte islam tersebut antara lain:

1. Kelompok Syiah menolak hadis yang tidak bersumber dari Ahlulbait, sementara Ahlu Sunnah wal Jama'ah tidak melakukan diskriminasi selama ia memenuhi syarat yang telah ditentukan ilmu hadis.
2. kelompok Syiah menganggap "Imam" adalah maksum (orang suci yang terjaga dari dosa), sedangkan Ahlus Sunnah wal Jama'ah melihatnya sebagai manusia yang tidak bisa lepas dari kelalaian (dosa).
3. Kelompok Syiah tidak mengenal ijma 'tanpa kehadiran seorang "Imam", sementara Ahlus Sunnah

¹⁴Karena alasan efektifitas halaman maka yang ditampilkan dari surat edaran departemen agama hanya esensi dan intensi dari surat edaran tersebut.

wal Jama'ah mengakui Ijma tanpa memerlukan partisipasi "Imam".

4. Kelompok Syiah menganggap bahwa penegakan kepemimpinan/pemerintahan (imamah) termasuk pilar agama, sedangkan Sunni (Ahlu Sunnah wal Jama'ah) menganggap imamam dalam konteks *public good* (bukan bagian dari aqidah) untuk menjamin dan melindungi kontinuitas dakwah dan kepentingan masyarakat banyak.
5. Syiah pada umumnya tidak mengakui kekhalifaaan Abu Bakr as-Siddiq, Umar Ibn al-Khattab, dan Utsman, sementara Ahlu Sunnah wal Jama'ah mengakui kekhalifaaan keempat Khulafaur Rashidin (Abu Bakr, Umar, Utsman dan Ali bin Abi Thalib)¹⁵.

Setelah serangan terhadap pemukiman masyarakat Syiah di Sampang Madura pada 29 Desember 2011, kurang dari satu bulan setelah kejadian tersebut tepatnya pada 21 Januari 2012, MUI provinsi Jawa Timur mengeluarkan fatwa yang lebih tegas daripada fatwa MUI pusat pada tahun 1984. Fatwa MUI Jawa Timur secara eksplisit menyatakan bahwa Syiah

adalah sesat dan menyesatkan. Dalam rangka merespon kasus Sampang, MUI pusat mengeluarkan sebuah buku berjudul *Buku Panduan MUI: Mengenal dan Mewaspada Penyimpangan Syiah di Indonesia* (Tim Penulis MUI Pusat, 2013). Meski tidak secara langsung mengatakan bahwa kaum Syiah sesat, namun judul buku tersebut –termasuk isinya– telah membangun kesan 'kesesatan' (penyimpangan) Syiah. Menanggapi buku tersebut, pada tahun itu, banyak sekali terjadi pembubaran diskusi, ritual yang dianggap berkaitan dengan pemahaman Syiah, selain itu juga banyak propaganda dalam bentuk selebaran, spanduk dan sejenisnya yang pada dasarnya berusaha meneguhkan klaim bahwa Syiah bukan Islam.

Sampai saat ini, buku yang diklaim diterbitkan oleh MUI tersebut seringkali menjadi alat legitimitasi untuk melakukan sikap atau tindakan intoleran terhadap penganut Syiah. Rangkaian peristiwa kekerasan terhadap komunitas Syiah¹⁶ baik yang bersifat verbal maupun fisik, pembubaran pengajian, diskusi, seminar, pelarangan kegiatan yang terjadi di berbagai daerah di Indonesia seringkali

¹⁵Fatwa Council of Ulama Indonesia during the National Summit in Jumadil Akhir 1404 H./Maret 1984 M

¹⁶Data tentang perilaku kekerasan terhadap Syiah telah banyak dipotret oleh berbagai akademisi. salah satunya bisa dilihat pada buku

Formichi, Chiara & Feener, R. Michael. 2015. *Shiism in Southeast Asia: Alid Piety and Sectarian Constructions in Debating Shiism in the History of Muslim Southeast Asia: Alid Piety and Sectarian Constructions*. London: Hurst & Company

menjadikan buku panduan MUI tersebut sebagai dalih atas tindakan mereka.

Mirisnya lagi, perilaku intorelan terhadap komunitas Syiah tidak hanya dilakukan oleh kelompok masyarakat/ organisasi intoleran tetapi tidak jarang perlakuan oleh Lembaga negara yang seharusnya menjadi pelindung dan penjamin hak konstitusional kelompok minoritas syiah yang digaransi oleh undang-undang negara. Sebagai contoh perilaku intoleran yang dilakukan oleh agen/lembaga negara adalah seperti surat edaran bernomor 450/0224/B yang dikeluarkan oleh pemerintah provinsi sulawesi selatan perihal mewaspadaai dan mengantisipasi penyebaran ajaran Syiah, atau surat edaran Pemerintah Kota Makassar bernomor 400/402/KESRA/IX/2019 yang berisi himbauan mewaspadaai dan mengantisipasi penyebaran syiah khususnya dalam perayaan hari raya asyura, atau surat edaran bernomor 300/1321-Kesbangpol tentang pelarangan perayaan asyura yang dikeluarkan poemerintah bogor adalah beberapa diantara praktik intoleran yang dilakukan oleh negara.

Selain fatwa di atas yang secara langsung memang ditujukan kepada kelompok Syiah, pada tanggal 6 November 2007, Majelis Ulama Indonesia (MUI) pusat mengeluarkan fatwa tentang 10

kriteria kelompok sesat sebagai pedoman dan bimbingan untuk mengidentifikasi secara dini sekte yang dianggap menyimpang yang dikeluarkan dalam penutupan Rakernas MUI di Hotel Sari Pan Pacific, Jl MH Thamrin, Jakarta, Selasa (06/11/2007). Kesepuluh kriteria tersebut adalah:

1. Mengingkari rukun iman (Iman kepada Allah, Malaikat, Kitab Suci, Rasul, Hari Akhir, Qadla dan Qadar) dan rukun Islam (Mengucapkan dua kalimat syahadat, salat lima waktu, puasa, zakat, dan Haji)
2. Meyakini dan atau mengikuti akidah yang tidak sesuai dalil *syar`i* (Al-Qur'an dan as-Sunnah),
3. Meyakini turunnya wahyu setelah Al-Qur'an
4. Mengingkari otentisitas dan atau kebenaran isi Al-Qur'an
5. Melakukan penafsiran Al-Qur'an yang tidak berdasarkan kaidah tafsir
6. Mengingkari kedudukan hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam
7. Melecehkan dan atau merendahkan para nabi dan rasul
8. Mengingkari Nabi Muhammad sebagai nabi dan rasul terakhir
9. Mengubah pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan syariah

10. Mengkafirkan sesama Muslim tanpa dalil syar'i¹⁷

Pembuatan kriteria 'sesat' tersebut tampaknya dibangun untuk meneguhkan klaim 'kesesatan' kelompok Syiah. Bagaimana tidak, banyak dari kategori ini adalah wacana yang digunakan untuk menyerang komunitas Syiah. Kategori seperti pengingkaran rukun Iman dan Islam¹⁸, Mengingkari otentisitas dan atau kebenaran isi Al-Qur'an, Mengingkari kedudukan hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam, Mengubah pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan syariah seperti Haji bukan ke Baitullah, tidak salat lima kali dalam sehari, mengkafirkan sesama Muslim tanpa dalil syar'ihanya karena bukan kelompoknya adalah kategori yang sama seperti sering kali dituduhkan pada aqidah Syiah.

Baik surat edaran Departemen Agama dan fatwa MUI mengandaikan adanya hubungan kekuasaan yang sedang diperebutkan. Hubungan kekuasaan tersebut terletak pada propaganda-propaganda tentang kesesatan Syiah. Syiah dianggap menyimpang –jika bukan

sesat/kafir- untuk menghambat laju perkembangan Syiah di Indonesia. Melalui modal ekonomi, budaya, sosial dan simbolis, lembaga negara (dalam hal ini Kementrian Agama) dan MUI berusaha mendominasi wacana tentang Syiah. Jika kita menempatkan wacana tersebut dalam konteks di mana surat edaran dan fatwa MUI dikeluarkan pada awal tahun 1980an, Kemungkinan dominasi wacana –atau dalam kategori Bourdieu juga dapat disebut sebagai kekerasan bahasa dan simbolis-digunakan untuk mempertahankan status quo sekaligus membatasi eksistensi semangat Revolusi Islam Iran agar tidak menjalar ke dalam negeri pada waktu itu.

Baik negara (sebagai representasi dari aspek sekuler –meskipun juga tidak dapat dianggap sebagai sepenuhnya sekuler-) dan MUI (sebagai representasi kelompok agama tertentu) merasa terkait dengan wacana Syiah sehingga mereka mencoba membangun kekuatan bahasa untuk mendefinisikan apa itu Syiah dari perspektif mereka. Rezim Suharto yang berkuasa saat itu tidak menginginkan kehadiran kelompok revolusioner religius seperti yang terwakili dalam gerakan

¹⁷Dikutip dari <http://media-islam.or.id/2007/11/09/mui-sepuluh-kriteria-aliran-sesat/>

¹⁸ Meski sebagian cendekiwan berpendapat bahwa rukun dan iman dan Islam yang dipercayai oleh kelompok sunni dan syiah secara esensial mengandung maksud yang kurang lebih sama

(selain perkara imamah), namun diartikulasikan dalam istilah yang berbeda. Argumen demikian misalnya dapat kita temukan salah satunya dalam buku Professor Quraish Shihab yang berjudul *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?* 2007. Tangerang, Lentera Hati.

revolusi Islam Iran, sementara MUI mungkin merasa terancam posisi mereka sebagai mayoritas oleh ketertarikan beberapa kelompok orang muda terhadap wacana dan teologi Syiah.

Demonizing Syiah

Definisi bahwa Syiah sebagai kelompok menyimpang juga terkesan ironis dan tidak relevan. Ketidak relevanan klaim tersebut terletak pada standar yang mereka gunakan dalam mengklaim ajaran Syiah sebagai sesuatu yang sesat/menyimpang. Mereka menggunakan klaim kebenaran Sunni sebagai standar dalam menilai sesat atau tidak kelompok tertentu (Syiah). Standar ini tentu agak kurang adil digunakan kepada kelompok yang memiliki standar klaim kebenaran sendiri. Penggunaan standar ini juga memberi kesan standar ganda, sebab kita tahu bahwa Sunni -juga Syiah- tidaklah satu.

Di dalam kelompok yang kita sebut sebagai Sunni itu sendiri terdapat berbagai macam aliran dan metode penafsiran. Setidaknya ada empat mazhab dalam sekte Sunni yaitu, Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, yang masing-masing sedikit banyak memiliki perbedaan dalam menafsirkan masalah agama (terutama hukum Islam yang didasarkan pada al-Quran dan hadis). Di dalam Sunni juga Ada banyak aliran tasawuf yang memiliki cara menafsirkan agama sendiri. Namun,

transparansi terhadap berbagai kemungkinan penafsiran menjadi tidak berlaku jika dilakukan oleh kelompok Syiah. Sejak awal, Syiah dianggap '*the other*' yang berbeda dan mengancam, ada semacam politik identitas dan politik pengakuan Yang kuat antara kedua kelompok ini (Sunni dan Syiah). Mereka berkompetisi dalam meraih klaim tentang apa itu 'Islam yang sesungguhnya'.

Surat edaran Kementerian Agama yang terkesan mendukung standar tertentu untuk memastikan bahwa kedudukan orang/kelompok tidak pernah sama dalam berhadapan dengan kekuasaan. Hal ini agak terkesan ironis, karena Indonesia bukan negara yang berlandaskan agama. Konstitusi negara juga menjamin bahwa setiap warga negara berhak mempraktikkan agama dan kepercayaan masing-masing. Meski dalam praktiknya, negara masih lemah dalam memastikan hak-hak minoritas. Dalam banyak konflik agama, baik intrareligius dan interreligius, negara terkesan tidak dapat melindungi hak-hak minoritas, misalnya, sebuah kelompok yang mengklaim sebagai representasi dari sebuah organisasi Islam tertentu dapat dengan mudah membubarkan sebuah diskusi atau ritual spesifik hanya karena diskusi dan ritual tersebut mereka anggap tidak sesuai dengan nilai standar yang mereka anggap sebagai 'kebenaran'.

Bila dilihat propaganda wacana tertentu tentang Syiah -terutama klaim kesesatan Syiah dan mengapa Syiah harus ditolak-, banyak dari argumen ini tidak didasarkan pada fakta dan penelitian mendalam. Namun, masalahnya, bukan apakah konstruksi identitas Syiah itu benar atau tidak, Argumen tersebut tampaknya memang disengaja untuk memperkuat klaim kesesatan Syiah, yang akan menyebabkan kemarahan dan kebencian mendalam terhadap pengikut Syiah. Inilah alasan mengapa Syiah sejak awal *didemonize* dan dikonstruksi sebagai '*the other*' sehingga orang awam yang mendengar propaganda tentang Syiah akan percaya dan menerimanya tanpa dipertanyakan lagi. Argumen ini tampaknya dibuat untuk membentuk kebencian, dialog dan argumen akademis tidak menjadi tujuan utama.

Dikonstruksi seperti itu oleh lembaga negara dan lembaga agama mainstream, kelompok Syiah bukannya tanpa 'perlawanan'. Tapi tanggapan yang diberikan kelompok Syiah tidak sama dengan kelompok dominan, apalagi menanggapi dengan bahasa kekerasan yang sama tidak akan banyak membantu dalam relasi mayoritas-minoritas seperti ini. Kelompok Syiah merespons dengan modal sosial dan budaya yang mereka miliki. Seperti kita ketahui, tradisi Syiah dianggap dibangun berdasarkan pemikiran dan

filosofi yang kuat, kapital budaya tersebut membantu mereka merespons serangan dengan cara mengkonfirmasi tuduhan yang diajukan dengan cara intelektual seperti menerbitkan buku yang menjelaskan secara rasional pemahaman mereka, cara ini dalam pengertian tertentu melawan konstruksi dan definisi orang-orang yang dilakukan secara sepihak.

Perlawanan Syiah umumnya dilakukan melalui penerbitan buku untuk mencounter tuduhan yang diberikan kepada mereka, sebagai contoh, dalam rangka merespons buku panduan MUI, salah satu organisasi resmi komunitas Syiah di Indonesia yaitu Ahlulbait Indonesia (ABI) menerbitkan buku *Syiah menurut Syiah* untuk secara khusus menolak berbagai argumentasi dan konstruksi buruk yang dialamatkan kepada mereka sekaligus menjelaskan secara akademis teologi syiah kepada khalayak umum.

Tradisi intelektual atau kapital budaya yang dimiliki kelompok Syiah juga mendorong orang-orang yang bersimpati dengan mereka untuk menyuarakan hak mereka sebagai warga negara, yang memiliki hak yang sama di depan konstitusi untuk menjalankan keyakinan dan kepercayaan mereka, apalagi mengingat bahwa Islam Syiah telah lama eksis di wilayah-wilayah nusantara. Saya menggunakan kata Nusantara untuk mengatakan bahwa Syiah telah eksis sejak

periode awal keberadaan Islam di negara yang saat ini kita sebut Indonesia. Namun, seperti yang telah dikatakan bahwa propaganda terhadap kelompok syiah dibangun dalam kerangka pembentukan kebencian dan kecurigaan yang berlebihan, maka setiap orang yang mendorong dialog untuk meredam tegangan antara Sunni-Syiah di Indonesia akan dianggap sebagai bagian dari Syiah, sebagai contoh, banyak tokoh-tokoh NU dan Muhammadiyah dianggap Syiah hanya karena mereka berusaha mendorong pemenuhan hak religius kelompok Syiah, beberapa tokoh-tokoh tersebut di antaranya seperti Quraish Shihab, Buya Hamka, Din Syamsuddin, Said Aqil Siraj, dan lain-lain.

Propaganda kebencian terhadap kelompok Syiah memang kerap turut diikutsertakan memanasakan relasi kehidupan beragama di Indonesia. Di berbagai media sosial, kita dapat dengan mudah menemukan propaganda kebencian terhadap Syiah. Di antaranya adalah propaganda bahwa Syiah, sama dengan Yahudi dan komunis. Pengidentifikasian tersebut sarat dengan kepentingan politis, mereka mencoba memainkan trauma (khususnya berkaitan dengan PKI) dan stigma tertentu yang telah lama ada di dalam masyarakat.

Seperti kita ketahui, komunisme dan orang yang menganut paham tersebut dikonstruksi dan dianggap sebagai orang-

orang yang tidak beragama –meski sejarah mencatat banyak pemimpin partai komunis dahulu adalah muslim yang taat, komunisme bagi mereka hanya pilihan dan alternatif politik untuk memperjuangkan hak-hak rakyat- yang mengancam integritas dan kesatuan bangsa dan negara. Stigma negatif terhadap komunisme dan PKI telah lama mapan karena sekian lama dipropagandakan oleh rezim orde baru. Sementara itu, Yahudi distigmatisasi sebagai kelompok agama yang menyimpang dan kelompok orang-orang licik. Meskipun identifikasi tersebut tidak mempunyai banyak bukti, namun itu digunakan untuk meningkatkan kesadaran dan kebencian terhadap kelompok Syiah. Penyamaan tersebut nampaknya juga bertujuan untuk mengeguhkan klaim kesesatan kelompok Syiah.

Tegangan hubungan Sunni-Syiah di Indonesia nampaknya tidak belum akan mereda dalam waktu dekat, belum lagi ditambah dengan ketidakpastian politik di Timur Tengah, khususnya di Syiria yang juga sedikit banyak melibatkan isu relasi Sunni-syiah yang berkontribusi terhadap relasi sunni-syiah di seluruh penjuru dunia. Di era komunikasi digital seperti yang saat ini sedang kita alami, propaganda menjadi lebih mudah, murah, dan massif, belum lagi jika mengingat fakta bagaimana radikalisme semakin meningkat di berbagai tempat di seluruh penjuru dunia. Tekanan

pada politik identitas yang berlebihan juga menyumbang pada sulitnya kelompok masyarakat menemukan persamaan. Perbedaan dirayakan secara bablas, sehingga kita sulit menemukan apa yang disebut Laclau dan Mouffe sebagai *chain of equivalent*. Hal ini membuat resolusi menjadi lebih sulit dan kompleks, dan diperlukan kedewasaan untuk menerima yang berbeda. Bukankah sejak dulu kita sudah punya semboyan *bhinneka tunggal ika*?

DAFTAR PUSTAKA

- Aceh, A. (1985). *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia* (4th ed.). Solo: Penerbit Ramadhani.
- Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project Team. (n.d.). *A Shiite Encyclopedia*. Retrieved from Al-Islam.org
- Al-Musawi, Muhammad *Mazhab Syiah, Kajian al-Quran dan Sunnah*, Muthahhari Press, Bandung, 2001.
- Al-Musawi, H. (1996). *the Shia: Their Origins and Beliefs*. Beirut: Al-Ghadeer Center for Islamic Studies.
- Al-Musawi, S. M. (1994). *Al-murajaat: A Shi'i-Sunni dialogue*. Beirut: Imam Husayn Islamic Foundation.
- Al-Ashifi, M. (2008). *Syiah Ahlulbait AS*. Lembaga Internasional Ahlul Bait.
- Assegaf, U. F. (2010). *Madhhab Ahl Al-Bayt In Nusantara: The Past And Present. 1 (1)*, 58–81.
- Aslan, R. (2005). *No god but God: The origins, evolution, and future of Islam*. New York: Random House.
- Bourdieu, Pierre. *In The Other Words: Essay Toward A Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Bourdieu, Pierre & Waquant, Loic. *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University Of Chicago Press, Chichago, 1992.
- Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Columbia University Press, 1993.
- Fauzi, Fashri. *Peirre Bourdieu, Menyingkap Kuasa Simbol*, Jalasutra, Yogyakarta. 2014.
- Formichi, Chiara & Feener, R. Michael. 2015. *Shiism in Southeast Asia: Alid Piety and Sectarian Constructions in Debating Shiism in the History of Muslim Southeast Asia: Alid Piety and Sectarian Constructions*. London: Hurst & Company
- Foucault, *The History of Sexuality, Vol I: An Introduction*, (New York, Vintage, 1978)
- Harker, Richard, Mahar, Cheleen, Wilke, Chris (ed). (*Habitus X Modal*) + *Ranah = Praktik; Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu*. Jalasutra. Yogyakarta. 2009.
- Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Gramedia, Jakarta, 2010.
- Hasymi, A. (1983). *Syiah dan Ahlussunnah: Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan sejak awal Sejarah Islam di kepulauan Nusantara*. Surabaya: Bina Ilmu.

- Jhonson, Randal. *Editor's Introduction Pierre Bourdieu on Art, Literature and Culture*, Columbia University Press, 1993.
- Nasr, S. V. R. (2007). *The Shia revival: How conflicts within Islam will shape the future*. New York: W.W. Norton.
- Shadr, B. (2013). *Filsafat Sejarah Islam Syiah: Awal Kemunculan dan Konstruksi Sejarah Syiah sebagai Kelompok dan Ajaran*. Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute.
- Shihab, Quraish. 2007. *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?*, Tangerang. Lentera Hati.
- Sofjan, D. (Ed.). (2013). *Sejarah dan Budaya Syiah di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Penerbit Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- Syariati, A. (1985). *Wasiat atau Musyawarah?* Jakarta: Yayasan Bina Tauhid.
- Takwin, Bagus. *Akar-Akar Ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi Dari Plato Hingga Bourdieu*, Jalasutra. Yogyakarta. 2003.
- Tim Penulis MUI Pusat. (2013). *Mengenal dan Mewaspadaai Penyimpangan Syiah di Indonesia*. Depok: Gema Insani.
- Zainuddin, Rahman & Basyar, M. Hamdan. *Syiah dan Politik di Indonesia*. Mizan. Bandung 2000.
- Zulkifli. (2009). *THE STRUGGLE OF THE SHI'IS IN INDONESIA*. Leiden University, Netherlands.
- Sumber internet**
- Fatwa Council of Ulama Indonesia during the National Summit in Jumadil Akhir 1404 H./Maret 1984 M
<http://media-islam.or.id/2007/11/09/mui-sepuluh-kriteria-aliran-sesat/>