

GERAKAN SEMPALAN AGAMA DALAM PERSPEKTIF SEJARAH

Oleh: Hermanu Joebagio*

Abstract

This article tries to analyze separatist groups of Islam in Indonesia. Islamization in Indonesia have been built in the frame of universal values that has close meaning to democraton, i.e. hifdz-din, hifdz-nafs, hifdz-nasl, hifdz-mal, and hifdz-aql. Political change took place in 1998 had triggered the emergence of splinters of Islamic religion, they were Salamullah, Isa Bugis, Baha'i, Madi in Palu, Qur'an Suci, and al-Qiyadah al-Islâmiyah. They used atmosphere of pluralism and inclusivism to form their splinters' community of religion. In this case, according to historical perspective, Ahmadiyah is different from ather groups. Ahmadiyah has existed before the independence proclamation of Indonesia. They did not accept Muhammad as the last prophet. But, here, there are actually some places to a conversion and reconciliation.

مستخلص

ستحلل هذه المقالة جزئية الحركة الإسلامية في أندونيسيا من الجهة التاريخية. فقد تبنت عملية الدعوة الإسلامية في أندونيسيا على أساس القيم الشمولية، منها حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ النسل، وحفظ العقل. أثر التغيير السياسي الإندونيسي، من خلال سنة 1998 على تظاهر الفرق الإسلامية المنحرفة، قديما أو حديثا، منها: فرقة سلام الله، عيسى بوغيس، البهائي، القرآن المقدس، والقيادة الإسلامية. استفادت هذه الفرق الحالة الحرية، والتعددية، وشمول عهد الإصلاح السياسي،

* Staf pengajar Pascasarjana pada Program Pendidikan Sejarah Universitas Sebelas Maret, Surakarta. Email: hermanu_joebagio@yahoo.com

لتطوير جماعتها. وتكشف هذا المقالة أن الفتوى عن انحراف هذه الفرق يجعلها متهمة ويؤثر إلى استغرابها في الأحوال الاجتماعية، مع أنها من تيار رئيسي في الدين الإسلامي.

Keywords: Islam, Doktrin, Demokrasi, Aliran Sempalan, dan Kekerasan

A. Pendahuluan

Munculnya gerakan sempalan agama akhir-akhir ini merupakan akibat dari krisis kehidupan, baik dimensi ekonomi, politik, maupun sosial. Krisis ini mempengaruhi dimensi spiritualitas individu atau kelompok, bahkan mereka mulai menjelajahi dimensi spiritualitas 'baru' yang dipandang memiliki kearifan. Dimensi spiritualitas itu dipandang benar, dan ketika sebagian masyarakat mempertanyakan serta diikuti dengan fatwa lembaga keagamaan, justru menimbulkan ketegangan dan menyeret mereka dalam arus kekerasan.

Ketegangan tidak terjadi bila pemahaman keberagamaan ditempatkan pada perspektif filsafat perennial. Dengan filsafat ini dapat dipahami kompleksitas agama yang diterima bersifat relatif, terbatas, parsial, dan tidak lengkap.¹ Maksudnya, agama memiliki bentuk dan substansi. Ketika substansi agama hadir dalam kehidupan kita, bentuknya terbatas, sehingga agama bersifat universal sekaligus partikular. Karena itu, bentuknya menjadi relatif, meskipun kandungan muatan substansinya bersifat mutlak. Penempatan filsafat perennial dalam memahami agama, terutama Islam, merupakan bentuk untuk menghindari pandangan sempit, dan membuka cakrawala baru, sehingga agama akan berperan sebagai pembebasan.

Potret aliran sempalan dalam perspektif sejarah dapat diamati sejak abad ke-16 hingga abad ke-19. Potret tidak bernuansa doktrinal, tetapi bermuatan politis, karena birokrasi keagamaan yang dibangun memang membedakan antara ulama bangsawan dan ulama non-bangsawan.² Ulama non-bangsawan terpinggirkan secara politis oleh

¹ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hal. 101-109. Agama (Islam) bila ditilik secara perennial menunjukkan bahwa agama berasal dari pancaran 'Yang Mutlak'. Ibarat air, substansinya satu, tetapi kehadirannya bisa saja mengambil bentuk lautan, uap, mendung, hujan, sungai, kolam, embun, dan lain sebagainya. Lihat Sufyanto, "Pengantar: Agama Tuhan dan Problem Kemanusiaan", dalam Pradana Boy ZTF (ed.), *Agama Empiris: Agama dalam Pergumulan Realitas Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar & LP21F, 2002), hal. v-vi.

² Fachry Ali, "Masa Tak Berwarga Negara: Gerakan-gerakan Protes di Jawa Abad ke-19", dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hal. 247.

kekuasaan. Faktor ini yang membedakan potret aliran sempalan antara orde kolonial dan orde reformasi. Aliran sempalan dewasa ini (Ahmadiyah, salat dua bahasa di Malang, aliran Madi di Palu, komunitas Eden, al-Qiyadah al-Islamiyah, dan lain-lain) menafikan Nabi Muhammad saw, merubah syahadat atau pakem salat. Kajian awal ini mengulas mengapa dan bagaimana terjadi pembangkangan agama dilihat dari perspektif sejarah politik maupun secara perennial.

B. Gerakan Sempalan: antara Tipologi Sekte dan Oposisi

Gerakan pembangkangan agama pada orde kolonial tidak ditujukan merubah doktrin Islam, tetapi lebih bersifat disloyalitas dan disorientasi ulama terhadap sistem politik seperti yang terjadi di kerajaan Mataram. Meskipun ketika itu sistem yang dibangun Sultan Agung menempatkan Islam sebagai sumber kekuatan sosial yang berinterrelasi dengan dunia politik, dalam kenyataannya, Islam menjadi alat untuk meraih legitimasi politik dari lingkungan ulama dan basis massanya. Pada sisi lain, Islam digunakan sebagai alat politik untuk membangun kekuasaan absolut yang sentralistis.³ Penggunaan Islam sebagai alat politik dimaksudkan untuk meletakkan landasan harmoni antara budaya Jawa dan Islam. Wacana ini cenderung bernuansa politis, karena adanya kehendak Sultan Agung untuk menempatkan keraton sebagai agen islamisasi, serta menempatkan Islam sebagai wadah rekonsiliasi budaya Jawa.⁴ Implikasi wacana ini dalam konteks pembangunan politik adalah: (1) Islam adalah alat politik untuk mengatasi berbagai persoalan sosio-budaya, sosio-ekonomi, dan sosio-politik yang sedang dihadapi Sultan Agung, serta alat untuk menjangkau lapisan massa yang lebih luas guna membangun kekuatan politik;⁵ (2) Islam yang dipeluk bercorak mistik atau sinkretik, sehingga landasan Islamisasi menggunakan corak itu, yang ditafsirkan sebagai arus bawah, dan merupakan esensi kebudayaan mereka.⁶

³ Karkono K. Partokusumo, "Konsep Kekuasaan dan Pengembangan Kepemimpinan dalam Budaya Jawa", *Prospektif*, No. 1, Vol. 4, 1992, hal. 87-88.

⁴ Merle C. Ricklefs, "Islamising Java: The Long Shadow of Sultan Agung", dalam *Archipel*, Vol. I, No. 56, 1998a, hal. 469-482.

⁵ M.C. Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*, (Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 1998b), hal. xvii-xix; lihat pula Azyumardi Azra, "Islam dan Negara: Eksperimen dalam Masa Modern, Tinjau Tinjauan Sosio-Historis", dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural...*, hal. 142-143.

⁶ Niels Mulder, *Individual and Society in Java: A Cultural Analysis*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992), hal. 4-19. an Sosio-Historis", dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural...*, hal. 142-143.

Untuk menjamin keberlangsungan kekuasaan, Sultan Agung menetapkan politik 'tanah perdikan' terhadap ulama Mataram, yang bermakna ganda; sebagai policy of containment (politik pengurungan) dan alat perdamaian, serta menempatkan manunggaling kawula-gusti sebagai kekuatan Ilahiah.⁷ Kekuatan Ilahiah yang melekat dalam manunggaling kawula-gusti merupakan simbol bahwa raja tidak harus bertanggungjawab terhadap kebijakannya sendiri, dan rakyat hanya menerima apa yang dikendaki raja. Kekuatan magis-religius itu menjadi simbol nasib rakyat tergantung pada 'visi' raja. Penguasa yang memiliki 'visi' baik akan berusaha membangun kehidupan sejahtera, sebaliknya penguasa yang acuh tak acuh akan menumbuhkan kemiskinan.⁸

Manunggaling kawula-gusti adalah wacana pencarian spiritual keagamaan secara mistikal. Fenomena dibenarkan dalam filsafat perennial. Ketika pengalaman kehidupan mengalami kebuntuan karena adanya perubahan struktur ekonomi dan politik, yang menekan kehidupan seseorang. Tekanan itu yang berpengaruh terhadap praktik keagamaan secara syari'ah, sehingga kebuntuan itu kemudian diimbangi dengan penyusunan jalan keagamaan secara mistikal.⁹ Dalam pandangan mereka, jalan mistik merupakan jalan yang realistis untuk menghindari tekanan-tekanan psikhis, karena jalan ini melatih kekuatan ruhani (mujâhadah), penglihatan batin (musyâhadah), dan tanggap rasa.¹⁰ Pencapaian tingkat tertinggi jalan ini adalah mampu berhadapan dengan Tuhan. Pengalaman menyatu itu sering disebut sebagai aliran *wahdat al-wujûd*.¹¹

Tradisi keagamaan secara personal di atas kemudian berubah menjadi sebuah komunitas, yang disebut kelompok tarekat. Aliran ini oleh elit politik Mataram dipandang sebagai aliran sempalan. Pada sisi lain, babad dan serat yang ditulis raja maupun para pujangga pada masa Mataram menunjukkan keyakinan elit politik Mataram kepada Allah, Al-Quran, Muhammad saw, pakem syahadad, dan salat, dan tidak ada kehendak untuk merubahnya. Sekalipun elit politik Mataram meyakini

⁷ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 30; lihat pula Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1988), hal. 27-29.

⁸ Soemarsaid Moertono, "State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century", a.b. YOI, *Negara dan Usaha Bina Negara: Studi tentang Mataram II, Abad XVI Sampai XIX*, (Jakarta: YOI, 1985), hal. 17-96.

⁹ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hal. 202.

¹⁰ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis...*, hal. 248.

¹¹ *Ibid.*, hal. 119-120.

doktrin Islam, namun syari'ah keagamaan masih bersifat nominal. Menurut Martin van Bruinessen,¹² alasan kelompok tarekat menjadi kelompok oposisi, karena: (1) basis massa kelompok ini besar, tersebar di berbagai daerah; (2) antarkelompok tarekat memiliki jaringan komunikasi, politik, dan sosial; (3) adanya represi politik terhadap rakyat melalui tanam paksa dan perkebunan swasta, (4) pemerintah mengabaikan peningkatan kesejahteraan rakyat, (5) represi politik dan peminggiran terhadap ulama non-bangsawan.

Kecenderungan elit politik Mataram melihat jalan keagamaan pada landasan politik, akan muncul tuduhan-tuduhan di seputar 'fundamentalisme' dan 'subversif'. Tuduhan ini menimbulkan phobia umat beragama, model ini pernah dipraktikkan pemerintah kolonial dan pemerintah Orde Baru, ketika berhadapan dengan kelompok yang berseberangan dengan arus politik pemerintah. Kasus politik Syekh Siti Jenar, Syekh Amongrogo, Ki Bebeluk, KH. Ahmad Mutamakin, dan lain-lainnya merupakan bentuk pergulatan antara traditional Javanese mysticism dan orthodox legalistic Islam.¹³ Bahkan pengangkatan ulama non-bangsawan sebagai penasehat raja (Paku Buwana IV)¹⁴, dan kedudukannya sejajar dengan pepatih dalem, menimbulkan gejolak politik yang hampir meruntuhkan Keraton Kasunanan.¹⁵

¹² Martin van Bruinessen, "Tarekat dan Politik: Amalan untuk Dunia atau Akherat?", dalam *Pesantren*, No. 1, Vol. IX, 1992, hal. 9-13.

¹³ Sejak awal penyebaran Islam sudah ada benih konflik antara aliran traditional Javanese mysticism (mistik Jawa) dan orthodox legalistic Islam (Islam murni). Konflik, pada satu sisi, menunjukkan kekuatan Islam sebagai rahmatan lil 'alamin, meskipun berbeda 'aliran' tetapi dipandang sebagai seorang muslim. Pada sisi lain, berakibat negatif bagi perkembangan Islam, karena sering ditafsirkan Islamisasi di Indonesia belum selesai. Lihat S. Soebardi, "Santri-religious Elements as Reflected in the Book of Tjertini", dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (BKI)*, No. 127, 1971, hal. 331-349.

¹⁴ Sejak masa muda PB IV mempunyai hubungan dengan para ulama di sekitar Surakarta, dan ketika menjadi Sunan mempermudah membangun ikatan politik. PB IV pernah memperdalam agama dengan Kyai Imam Syuhada (1745-1843) dari Pesantren Wanareja, Bekonang. Imam Syuhada adalah putra Kyai Trunasura, Bagelen, dan cucu Kyai Ageng Baidlowi, Purwareja. Imam Syuhada mendapat pendidikan keagamaan dari orangtuanya dan pesantren kakeknya di Purwareja. Imam Syuhada selanjutnya menimba ilmu di Pesantren Jatisaba asuhan Kyai Khotib Iman. Pemimpin Pesantren Jatisaba ini juga sebagai abdi dalem ulama Keraton Kasunanan bertugas menjadi Khatib Masjid Agung. Imam Syuhada ketika diperintah mendirikan pesantren di Wanareja, mendapat bantuan PB IV, meliputi ompak (penyangga tiang), soko (tiang), mustaka (kubah), mimbar, dan lampu katrol. Lihat Supriadi, Kyai dan Priyayi di Masa Transisi, (Surakarta: Pustaka Cakra, 2001), hal. 146-159.

¹⁵ Keraton Kasunanan dikepeng dari tiga jurusan: arah Selatan, pasukan Hamengkubuwana I; arah Utara, pasukan Mangkunegara I; dan dari arah Barat, pasukan Belanda. Tuntutan yang diajukan agar ulama-ulama penasehat pribadi PB IV dihukum mati. Mereka adalah Kiai Bahman, Kiai Nursaleh, Kiai R. Santri, Kiai Wiradigda, Kiai Panengah, Kandhuruan, Wirareja, dan Sujanapura. Lihat Yasadipura I, "Babad Pakepung", transliterasi & a.b. Endang Saparinah, Babad Pakepung, (Surakarta: Fakultas Sastra UNS, 1989), hal. 24-37.

Prinsip manunggaling kawula-gusti yang dikonversikan dalam praktik politik merupakan upaya membangun kesatuan politik saat itu, sehingga penguasa dapat memfungsikan mekanisme kontrol guna menegakkan stabilitas politik dan keamanan.¹⁶ Namun, praktik politik itu justru menumbuhkan kekuasaan sentralistis yang absolut, dan sebagai landasan mempertahankan status quo. Pada sisi lain, ideologi Islam berpegang pada prinsip egalitarianisme yang dipresentasikan dalam universalisme kehidupan, meliputi nilai *hifdz-din* (hak kebebasan beragama), *hifdz-nafs* (hak kelangsungan hidup), *hifdz-nasl* (hak kelangsungan keturunan), *hifdz-mâl* (hak kepemilikan harta benda), *hifdz-aql* (hak memiliki kreativitas berpikir, berekspresi, dan mengeluarkan pendapat),¹⁷ merupakan nilai-nilai yang menjunjung demokrasi beragama, berbangsa dan bernegara.

Nilai universalisme itu memberi petunjuk bahwa Islam secara normatif-doktrinal tidak memasung kreativitas pemeluknya dalam mengembangkan doktrin dan ajaran agama, sepanjang tidak bertentangan dengan ketentuan dasar. Namun, hal ini sangat tergantung sejauhmana tingkat kemampuan 'berpikir' yang melekat dalam diri umat muslim. Tuduhan terhadap Syekh Siti Jenar, Syekh Amongrogo, Ki Bebeluk, KH. Ahmad Mutamakin, dan lain-lainnya, yang mengajarkan aliran 'sesat' kepada masyarakat, serta menimbulkan keresahan adalah nuansa politik, dan fenomena itu tidak dalam konteks tipologi sekte atau aliran sempalan. Basis massa yang dimiliki elit agama menumbuhkan 'ketakutan' elit politik. Tekanan-tekanan elit politik terhadap komunitas keagamaan, justru memaksa mereka menempatkan diri sebagai kelompok oposisi. Seandainya, pemikiran keagamaan masa itu fokus ortodoksi (ajaran yang paling benar) digeser menuju ortopraksis (tindakan yang benar) dalam mewujudkan universalisme nilai-nilai Islam yang telah disebutkan di atas, penindasan dan kekerasan terhadap kelompok-kelompok dalam masyarakat dapat diminimalisasi.¹⁸ Melalui pergeseran menuju ortopraksis, tentu di masa kini, sudah tercipta kehidupan harmoni, baik "inter" maupun antar umat beragama dalam wadah sebuah bangsa.¹⁹

¹⁶ Ong Hok Ham, "Kepemimpinan dalam Sejarah Indonesia", Prisma, No. 6, Tahun XI, Juni 1982, hal. 6.

¹⁷ Moch. Musoffa Ihsan, "Nilai-Nilai Islam dan Modernitas", Kompas, Rabu, 5 November 2003, hal. 43; lihat pula Aden Wijdan SZ (et. al.), 2007, *Pemikiran dan Peradaban Islam*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2003), hal. 205-207.

¹⁸ Trisno S. Susanto, "Membaca (Kembali) Politik Pluralisme", Kompas, Sabtu, 1 April 2006, hal. 39.

¹⁹ Ibid.

C. Masa Lalu Antagonis

Pada masa pemerintahan Orde Lama (Soekarno) dan Orde Baru (Soeharto), gaya politik pemerintah mempraktikkan sikap keras terhadap Islam ideologi, terutama bila pemeluknya berseberangan dengan arus utama politik pemerintah. Gaya politik tersebut pada dasarnya mirip politik Islam Snouck Hurgronje.²⁰ Gaya politik itu memandulkan kreativitas politik kaum muslim, bahkan tekanan politik disertai dengan kebijakan, yang dipersepsikan umat muslim sebagai 'kristenisasi'. Menurut Martin van Bruinessen, tekanan-tekanan internal dan global terhadap umat muslim, memicu munculnya organisasi Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pada 1967, dan Komite Solidaritas Dunia Islam (KISDI) yang didirikan aktivis DDII pada 1990.²¹ Lebih lanjut ia mengemukakan:

Kristenisasi, Christianization, through the spread of Christian institutions and proselytization among Muslims, was a key element in this perceived strategy. Another aspect was the forced depoliticization of Islam and de-Islamization of the state apparatus in the early New Order, a policy widely attributed to Ali Murtopo and the Chinese Catholic intellectuals manning the influential think tank CSIS. Apprehension about Kristenisasi were strongest among the activists of the Indonesian Council for Islamic Predication (DDII), a body that had been established in 1967 by Muhammad Natsir and other former leaders of the Masyumi party. Kristenisasi in global term, as part of a wider Jewish-Christian conspiracy against Islam. They became increasingly interest in the confrontations between Muslims and superior enemies that appeared to be taking place across the globe...²²

Implikasi dari gaya politik Soekarno maupun Soeharto di atas, tentunya, tipologi sekte atau aliran sempalan tidak mencuat ke permukaan, namun yang mengerucut adalah pergulatan antara ideologi Islam dan kekuatan global. Menurut Agus Muhammad²³ untuk menebang (melibas) ideologi Islam agar tidak mengganggu konsolidasi orde baru adalah ditempuh dengan tiga cara, yaitu: (1) menumpas kelompok Islam sebagai kekuatan politik yang menentang penguasa, baik dengan

²⁰ Bachtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), hal. 54-66.

²¹ Martin van Bruinessen, "Post-Soeharto Muslim Engagements with Civil Society and Democratization", in Hanneman Samuel & Henk Schulte Nordholt (ed.), *Indonesia in Transition: Rethinking 'Civil Society', 'Region', and 'Crisis'*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 40.

²² *Ibid.*, hal. 39-40.

²³ Agus Muhammad, "Islam, Radikalisme, dan Politik Global", *Kompas*, Sabtu, 1 April 2006, hal. 38.

cara represi maupun melalui stigmatisasi 'Islam' akan mengganti ideologi Pancasila; (2) membersihkan institusi politik 'partai' dari unsur agama, yang ditunjukkan melalui kebijakan azas tunggal; (3) merangkul kelompok Islam moderat untuk memberi dukungan terhadap struktur politik orde baru, yang ditandai berdirinya ICMI. Penjinakkan orde baru terhadap ideologi Islam mengakibatkan metamorfosis kelompok Islam radikal. Mereka bergerak dalam jaringan bawah tanah, terutama di kampus-kampus, dengan membangun pemahaman literal bahwa Islam satu-satunya pemecahan untuk menyelesaikan krisis di negeri ini.²⁴

Ketika Soeharto runtuh, dan lorong demokrasi dibuka dengan disertai kesadaran membangun masyarakat 'plural', maka muncul tiga tipologi kelompok keagamaan, yaitu: (1) tipologi moderat; (2) literal yang bernuansa fundamentalis, karena adanya keinginan menegakkan syariat Islam; (3) aliran sempalan. Tipologi sempalan tampak pada aliran Ahmadiyah, Salamullah, Isa Bugis, Baha'i, salat dua rakaat di Jatim, Madi di Palu, Al-Qur'an Suci, dan al-Qiyâdah al-Islâmiyah, sedangkan tipologi literal atau fundamentalis adalah kelompok yang menentang kekuatan global yang kapitalis.

Dalam perspektif politik, munculnya aliran-aliran sempalan itu memanfaatkan perubahan politik negara yang sedang membuka lorong demokrasi dan kehidupan plural, seperti dianjurkan pemimpin arus reformasi, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Amien Rais. Namun, perspektif politik aliran Ahmadiyah berbeda dengan aliran sempalan lainnya. Ahmadiyah aliran Lahore, didirikan di Indonesia oleh R.Ng. H. Mihadjurrahman Djojogugito, pada tahun 1928.²⁵ Tujuan pendirian aliran ini untuk melawan negara-negara Kristen yang menindas dan memusuhi umat Islam.²⁶ Meskipun doktrin dan ajarannya bertentangan dengan ketentuan dasar Islam, rupa-rupanya, keberadaan aliran Ahmadiyah pada saat itu tidak menimbulkan kekerasan dalam kehidupan masyarakat. Nuansa politik kolonialisme Barat yang mendorong eksistensi aliran Ahmadiyah, bahkan aliran ini sudah terserak di seluruh dunia, yaitu; Asia, Afrika, Eropa, Australia, dan Amerika.²⁷

Era reformasi membuka pintu bagi kelompok-kelompok agama untuk melakukan gerakan politik maupun keagamaan. Dalam suasana yang demikian, kelompok-kelompok keagamaan atau pengajian terdorong melakukan perjumpaan-

²⁴ Ibid.

²⁵ H. Aboebakar, *Sedjarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*, (Djakarta: Panitya Buku Peringatan Alm. KH. A. Wahid Hasjim, 1957), hal. 127.

²⁶ Ibid., hal. 128-132.

²⁷ Ibid., hal. 129-131.

perjumpaan erat, baik inter maupun antar paham agama beserta para pendukungnya. Gejala-gejala ini, pada satu sisi, dapat memicu keragaman, tetapi pada sisi lain, dapat dipastikan akan terjadi penyimpangan paham agama dari arus utama (mainstream).²⁸ Ada dua aspek yang ditengarai memicu kebangkitan, yaitu: (1) aliran sempalan memanfaatkan perubahan politik negara, (2) terdapat kekuatan politik yang mapan yang ingin membangun kehidupan politik lebih 'plural', dan hal ini semakin membuka lorong-lorong kebangkitan aliran sempalan.

Fenomena yang dapat diamati pada masa reformasi ini adalah aliran sempalan memilih melepaskan diri dari aktivitas politik dibandingkan dengan kelompok fundamentalisme keagamaan. Pelepasan diri dari aktivitas politik merupakan niat aliran sempalan tidak mengganggu politik pemerintah, dan hal ini dipandang sebagai bentuk keragaman guna menepis isu-isu militanisme yang sering disuarakan kekuatan global.²⁹ Namun, kelompok-kelompok yang bertipologi literal sangat menentang eksistensi aliran sempalan, karena tidak sepaham terhadap doktrin mereka, yaitu; tidak mengakui Muhammad sebagai Nabi terakhir, merubah kalimat syahadat, dan mereduksi jumlah salat. Tidak mengherankan bila kalangan literal menyebutnya sebagai 'sesat'.

Naif kiranya, apabila memberi simbol 'sesat' yang akibatnya berubah menjadi simbol kekerasan. Pembakaran tempat ibadah, merusak rumah, dan penyiksaan terhadap penganutnya adalah bentuk simbol kekerasan, yang secara perennial maupun dalam hak azasi manusia tidak dapat dibenarkan, karena aliran-aliran itu meyakini 'Yang Suci' dan 'Yang Satu'.³⁰ Dalam konteks ini Komaruddin Hidayat berpendapat:

Menyangkut keyakinan ... yang mengakar pada hati dan pikiran yang terbentuk oleh serangkaian pembelajaran dan pengalaman hidup, sungguh tidak mudah untuk ditaklukkan dan diadili. Namun tidak berarti ... tidak bisa berubah keyakinan agamanya (konversi). ...gerakan semacam Ahmadiyah dan Lia Aminuddin serta kelompok sejenis dinilai menodai serta menyesatkan paham dan keyakinan mayoritas yang telah dijaga dan dihormati.... Tetapi menjerat dengan dalih meresahkan ... mengandung problem, mengingat ukurannya bisa subyektif.³¹

²⁸ Komaruddin Hidayat, "Mengadili Keyakinan Agama", Kompas, Selasa, 3 Januari 2006, hal. 7.

²⁹ Khaled M. Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, (New York: HarperCollins, 2005), hal. 1-7, 11-25.

³⁰ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis...*, hal. 103-105.

³¹ Komaruddin Hidayat, "Mengadili Keyakinan Agama", *ibid.*,

Pada dasarnya, doktrin-doktrin yang diyakini pengikut aliran sempalan, masih terdapat lorong-lorong untuk dikonversikan dalam paham agama arus utama (Islam). Persoalan yang dihadapi pengikut aliran sempalan adalah keterbatasan dalam memahami 'makna', dan para pengikutnya mudah digelincirkan oleh kosa kata agama tanpa mampu mempertimbangkan kenyataan sosiologis. Rumusan-rumusan dalam bahasa agama, kemudian dijadikan alat oleh para pemimpin aliran sempalan, bahkan kemudian dipaksakan untuk mengatur praktik kehidupan keagamaan sehari-hari, sehingga ketika rumusan bahasa agama itu berjumpa dengan kenyataan sosiologis timbul kontroversi-kontroversi. Persoalan keterbacaan 'teks-teks agama' ini sering memicu keterbelahan antar pemeluk agama Islam. Berdasarkan kenyataan ini, pengikut aliran sempalan terjebak dalam kutub-kutub saling berseberangan, antara komitmen berhubungan langsung dengan Tuhan, kuatnya otoritas arus utama, dan munculnya kepentingan individu yang memerankan diri sebagai pemimpin aliran sempalan. Munculnya pemimpin-pemimpin itu, ditafsirkan sebagai organisasi besar, karena semakin difatwakan 'sesat' semakin bermunculan aliran sempalan baru.

Pengikut aliran yang difatwakan 'sesat' menjadi terdakwa, dan teradili oleh massa. Agaknya, fatwa tersebut di atas kurang mempertimbangkan kesempatan dikonversikan kembali untuk memasuki arus utama. Akibatnya, para pengikut aliran sempalan terpinggirkan dan terasing secara sosial. Mereka menjadi the others (orang yang belum sepaham) yang kenyataannya disimbolisasikan sebagai kafir, munafik, murtad, sesat, dajjal musuh Islam, dan calon penghuni neraka.³² Mengkonversikan pengikut aliran-aliran sempalan agama untuk memasuki arus utama menjadi mudah, namun membutuhkan proses, dan dalam pemikiran Robert N. Bellah para penganut aliran-aliran sempalan sudah mengikatkan diri kepada Tuhan, dan ikatan itu merupakan sebuah kekuatan abadi yang menjadi pedoman mereka.³³

Keterbatasan memahami 'makna' terhadap rumusan-rumusan bahasa agama, agaknya, belum menjadi landasan bagi the big other (arus utama paham agama) untuk mereproduksi self-image (citra-diri) pengikut aliran sempalan menuju citra-ideal yang dikehendaki arus utama.³⁴ Bila asumsi ini disepakati, arus utama agama

³² Abdul Munir Mul Khan, "The Others dalam Sistem Keberagamaan", Kompas, Jumat, 25 November 2005, hal. 6.

³³ Robert N. Bellah, "Beyond Belief: Essays on Religion in Post-Traditionalist World", a.b. Rudy Harisyah Alam, *Beyond Belief: Menemukan Kembali Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hal. 209.

³⁴ Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 65-79.

harus membuka cakrawala nahdhah. Nahdhah berasal dari kata nahdh, yang berarti 'berdiri dan bangkit dari tempat duduknya'.³⁵ The big other, harus mampu menggerakkan the others menuju suatu yang baru dan benar, yang diiringi dengan prakarsa-prakarsa dan kesepakatan-kesepakatan sebagai proyek penyembuhan maupun pemberdayaan,³⁶ dan proyek itu disebut sebagai reproduksi self-image. Kemampuan the big other mereproduksi self image para pengikut aliran sempalan identik dengan kemampuan melenyapkan dinding eksklusivisme, serta memosisikan kebangkitan (nahdhah) menghadapi tantangan millennium baru. Kemampuan the big other membangun self image akan menghadirkan simbol-simbol dan nilai-nilai yang nuansanya hadir di setiap tempat, yang turut mempengaruhi serta membentuk struktur budaya, ekonomi, politik, dan sosial. Dalam kondisi semacam ini, diharapkan muncul kehidupan yang mengutamakan ortopraxis (tindakan yang benar) dan tidak kaku terhadap rumusan-rumusan bahasa agama, sehingga langkah self image maupun nahdhah dapat digunakan untuk mengatasi persoalan-persoalan keagamaan dewasa ini.

D. Penutup

Munculnya aliran sempalan akhir-akhir ini, ditinjau dari perspektif sejarah, bukan gejala baru. Pemikiran aliran sempalan di masa lalu agak bias, dan dari waktu ke waktu nuansanya mengikuti arus politik kekuasaan. Pada masa kolonial muncul pergulatan antara traditional Javanese mysticism dan orthodox legalistic Islam. Pergulatan di atas, nuansanya cenderung diciptakan penjajah untuk menahan kekuatan Islam. Periode kemerdekaan sampai dengan orde baru, aliran sempalan tidak menggugah perhatian, karena mereka tidak menghambat arus utama politik pemerintah, bahkan nuansa mistik dilegalkan pemerintah dengan mengakui 'aliran kepercayaan'. Di era reformasi, aliran sempalan berani tampil di permukaan sebagai bagian dari euforia kebebasan, bahkan dengan tegas menyatakan berseberangan dengan doktrin dan ajaran Islam. Fatwa 'sesat' yang dilontarkan pemimpin agama menjadikan mereka sebagai terdakwa, dan berakibat termarginalisasi dan terasing secara sosial, padahal para pengikutnya masih dapat dikonversikan dalam arus utama paham agama (Islam).

³⁵ Ibid., hal. 92.

³⁶ Ibid., hal. 89-99.

DAFTAR PUSTAKA

- Aboebakar, H. 1957. *Sedjarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*, Djakarta: Panitya Buku Peringatan Alm. KH. A. Wahid Hasjim.
- Azra, Azyumardi. 2002. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Baso, Ahmad. 2005. *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*. Bandung: Mizan.
- Bellah, Robert N.. 2000. "Beyond Belief: Essays on Religion in Post-Traditionalist World", a.b. Rudy Harisyah Alam, *Beyond Belief: Menemukan Kembali Agama*, Jakarta: Paramadina.
- Bruinessen, Martin van. 1992. "Tarekat dan Politik: Amalan untuk Dunia atau Akherat?", *Pesantren*, No. 1, Vol. IX, 1992.
- Effendy, Bachtiar. 2001, *Masyarakat Agama dan Pluralime Keagamaan*. Yogyakarta: Galang Press.
- El-Fadl, Khaled M. Abou. 2005. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: HarperCollins.
- Gunawan, Asep (ed.), *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ham, Ong Hok. 1982. "Kepemimpinan dalam Sejarah Indonesia", *Prisma*, No. 6, Tahun XI, Juni 1982.
- Hidayat, Komaruddin. 2006. "Mengadili Keyakinan Agama", *Kompas*, Selasa, 3 Januari 2006.
- Ihsan, Moch. Musoffa. 2003. "Nilai-Nilai Islam dan Modernitas", *Kompas*, Rabu, 5 November 2003.
- Moertono, Soemarsaid. 1985. "State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century", a.b. YOI. *Negara dan Usaha Bina Negara: Studi tentang Mataram II, Abad XVI Sampai XIX*, Jakarta: YOI.
- Muhammad, Agus. 2006. "Islam, Radikalisme, dan Politik Global", *Kompas*, Sabtu, 1 April 2006.

- Mulder, Niels. 1992. *Individual and Society in Java: A Cultural Analysis*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2005. "The Others dalam Sistem Keberagamaan", *Kompas*, Jumat, 25 November 2005.
- Munawar-Rachman, Budhy. 2004. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Partokusumo, Karkono K.. 1992. "Konsep Kekuasaan dan Pengembangan Kepemimpinan dalam Budaya Jawa", *Prospektif*, No. 1, Vol. 4, 1992.
- Ricklefs, Merle C. 1998a. "Islamising Java: The Long Shadow of Sultan Agung", *Archipel*, Vol. I, No. 5, 1998.
- . 1998b. *The Seen and Unseen Worlds in Java 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*, Honolulu: Allen & Unwin, and University of Hawai'i Press.
- Samuel, Hanneman & Henk Schulte Nordholt (ed.), *Indonesia in Transition: Rethinking 'Civil Society', 'Region', and 'Crisis'*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Soebardi, S. 1971. "Santri-religious Elements as Reflected in the Book of Tjentini", *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (BKI)*, No. 127, 1971.
- Steenbrink, Karel A.. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Supriadi. 2001. *Kyai dan Priyayi di Masa Transisi*. Surakarta: Pustaka Cakra.
- Susanto, Trisno S.. 2006. "Membaca (Kembali) Politik Pluralisme", *Kompas*, Sabtu, 1 April 2006.
- SZ, Aden Wijdan. (et. al.). 2007. *Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Safiria Insania Press.
- Yasadipura I, .1989. "Babad Pakepung", transliterasi & a.b. Endang Saparinah, *Babad Pakepung*, Surakarta: Fakultas Sastra UNS.

