

KLAIM RELIGIOUS AUTHORITY DALAM KONFLIK SUNNI-SYI'I SAMPANG MADURA

*Ahmad Zainul Hamdi**

Abstract: *this paper deals with the most recent religion-based conflict on the island of Madura involving some Shi'ite and their opponents. The conflict took place mid of 2011. The paper traces the history of the conflict, the parties involved in it, and the various factors that triggered it to happen. It argues that although the conflict is local, it nonetheless reflects the larger and most "global" kind of conflict between the Sunnis and the Shi'is. Considering that the Muslims of Madura are always NU in their theology and tradition, the paper asks to what extent does NU lose its influence on the island in this particular regard. Theories concerning conflict will be used to explain this rare development. Preliminary assumption might however be said that the conflict reflects (1) the need of the Madurese agrarian society for a better harmonious state of life, or else (2) the need to punish those who have gone astray from the traditional religious belief, or reflects (3) the latent power struggle between various religious denomination on the island. These are the problems that the paper will try to address.*

Keywords: *conflict, ruling class, religious authority, religious violent*

Pendahuluan

Sejarah Syi'ah di Indonesia sebetulnya adalah sejarah Islam Indonesia itu sendiri. Sejak awal, Islam yang masuk ke Indonesia terdiri dari berbagai mazhab, termasuk Syi'ah.¹ Persaingan dan konflik Sunni-Syi'i di wilayah Nusantara juga sudah berlangsung sejak dini bersamaan dengan proses penyebaran Islam di Nusantara. Beberapa catatan menunjukkan bahwa perseteruan antara Syi'i dan Sunni sudah terjadi sejak awal masuknya Islam ke Nusantara.² Kenyataan seperti ini tidak mengherankan karena Islam adalah agama baru yang dibawa oleh para pedagang dan da'i dari luar sehingga permusuhan antarkelompok Islam di wilayah-wilayah dari mana Islam itu datang juga dibawa ke Nusantara.

Secara umum, Sunni dan Syi'i tidak pernah menjadi identitas komunal bagi Muslim Indonesia. Hal ini bisa jadi karena Syi'ah sendiri tidak pernah muncul dalam suatu kelompok Islam dengan batas-batas yang jelas yang kemudian membentuk sebuah batas yang terorganisir secara baik dengan simbol-simbol budaya dan ritual yang terbedakan dengan kelompok lain. Syi'ah yang datang ke Indonesia di tahap awal tidak ubahnya dengan penyebaran Islam itu sendiri di mana para penyebar tentu saja akan menyebarkan Islam sesuai dengan pemahamannya sendiri. Hanya saja, aliran Syi'ah pada tahap penyebaran ini tidak dengan label Syi'ah. Islam Syi'ah ini masih terlihat jelas dalam berbagai ritual Muslim Indonesia, misalnya barzanji, shalawatan, suroan, pernyataan tabut di Sumatra, dan lain sebagainya.³

*Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel, Surabaya.

¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994).

²"Kenapa aliran Syi'ah kok "tidak laku" di Indonesia," dalam <http://osdir.com> (25 November 2011).

³Raphael Israeli and Anthony H. Johns (eds.), *Islam in Asia*, Vol. 2 (Southeast and East Asia), (Jerusalem: the Magnes Press, the Hebrew University, 1984); M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian Social Context* (Clayton, Victoria, Australia: Center of Southeast Asian Studies Monash University, 1991); John R. Bowen, "Islam in

Begitu juga dengan Sunni, ia tidak muncul menjadi identitas komunitas keagamaan. Identitas kelompok muncul justru ketika orientasi keagamaan tertentu sudah terbentuk menjadi organisasi atau komunitas spesifik yang dengan sendirinya membuat batas dengan kelompok lain. Karena itu, sejarah konflik keislaman di Indonesia modern sangat sedikit menghadapi kelompok Sunni dan Syi'i. Perseteruan justru terjadi antara NU dan Muhammadiyah/Persis, yang semuanya adalah kelompok Sunni, tetapi berbeda mazhab fikih dan cara memperlakukan al-Qur'an dan Hadith. Perseteruan ini saling mencaup lawannya sebagai pemeluk Islam yang salah (bahkan sesat).⁴ Perseteruan ini bukan karena sentimen permusuhan Sunni-Syi'i, tetapi karena semuanya sudah membentuk organisasi atau komunitas keagamaan yang batas-batasnya sudah sangat jelas dan terbedakan dengan kelompok lain. Akan tetapi ada tempat-tempat tertentu di mana terjadi perseteruan yang terbangun secara terbuka antara Sunni dan Syi'i.

Perseteruan ini biasanya terjadi karena dua hal. *Pertama*, rembesan dari perseteruan Sunni-Syi'i di Timur Tengah melalui agen-agen lokal yang gerakan keislamannya terkoneksi dengan gerakan keislaman di timur Tengah. *Kedua*, Sunni dan Syi'i telah membentuk komunitas keagamaan yang memiliki batas-batas *fixed* sehingga tidak ada wilayah abu-abu yang menyamarkan dan mengaburkan. Wilayah ini, misalnya, adalah Bangil, Pasuruan. Di Bangil ada satu pesantren Syi'ah yang sangat besar, namanya Pesantren YAPI. Pesantren ini bisa dikatakan sebagai institusionalisasi Syi'ah Indonesia. Keberadaan pesantren ini adalah episode lanjutan dari dakwah Syi'ah yang awalnya dilakukan secara kultural. Institusionalisasi ini tidak harus dipandang aneh karena Islam Sunni juga sudah mengorganisir dirinya sejak lama menjadi Ormas-ormas keislaman besar yang dikenal saat ini. Institusionalisasi Syi'ah juga bisa dilihat dengan berdirinya IJABI (Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia) yang didirikan oleh Jalaluddin Rahmat tahun 2006.⁵ Institusionalisasi Syi'ah dalam wajah modern ini seperti IJABI ini adalah hasil dari gelombang kedua masuk dan berkembangnya Syi'ah di Indonesia yang terjadi pada awal tahun 80-an beriringan dengan keberhasilan Revolusi Islam Iran yang dipimpin Ayatollah Khomeini. Syi'ah gelombang kedua ini memiliki dua arus: akademis dan politis.⁶

Institusionalisasi Syi'ah ini pada akhirnya harus menerima konsekuensinya. Dia harus berhadapan dengan komunitas lain yang berbeda. Sunni dan Syi'i kemudian menjadi identitas komunal yang disadari. Ketika dua komunitas yang berbeda ini berhadapan-hadapan untuk memperebutkan sumber yang sama, maka konflik komunal sesungguhnya hanya tinggal menunggu waktu. Inilah yang terjadi dengan konflik Sunni-Syi'i di Bangil. Bentrok antara Jamaah Pengajian Aswaja dengan Pesantren YAPI Bangil pada 15 Februari 2011 sebetulnya

Indonesia: a Case Study of Religion in Society," dalam *Columbia Project on Asia in the Core Curriculum, Case Studies in the Social Sciences: a Guide for Teaching*, ed. Myron L. Cohen (Armonk, New York: M.E. Sharpe); Dale F. Eickelman, "the Study of Islam in Local Contexts," dalam *Contributions to Asian Studie*, ed. Richard C. Martin, Vol. 17 (Leiden: E.J. Brill, 1982); Ahmad Haris, "Innovation and Tradition in Islam: a Study on Bid'ah as an Interpretation of the Religion in the Indonesian Experience" (Disertasi—Tempel University, Michigan, 1998).

⁴Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996).

⁵Wakhid Sugiyarto, "Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia (IJABI) di Jawa Barat," dalam *Kasus-Kasus Aliran/Paham Keagamaan Aktual di Indonesia*, ed. Ahmad Syafi'i Mufid (Jakarta: Puslitbang Keagamaan DEPAG RI, 2009).

⁶Baca Muhsin Labib, "Syi'ah di Indonesia: antara Tantangan dan Masa Depan," dalam <http://www.al-shia.org> (25 November 2011).

adalah letupan dari permusuhan laten yang sudah lama terjadi antara Syi'ah dengan Sunni di Bangil.⁷

Penelitian ini sendiri beranjak dari kekerasan yang menimpa Komunitas Syi'ah pimpinan Ustad Tajul Muluk di Dusun Nangkrenang Desa Karang Gayam Kecamatan Omben Sampang Madura pertengahan tahun 2011 yang memuncak pada blokade komunitas Syi'ah dan pengusiran pimpinannya. Konflik yang menjadi perhatian nasional ini sesungguhnya telah terjadi sejak tahun 2006, di mana pihak-pihak yang berkonflik adalah orang-orang setempat. Penyerangan ini menjadi menarik karena Kabupaten Sampang tidak memiliki catatan sejarah konflik Sunni-Syi'i, di samping mayoritas Muslim Indonesia sendiri, sekalipun Sunni, hampir tidak pernah terlibat dalam konflik keagamaan yang bersumber pada sentimen Ahlussunnah dan Syi'ah. Oleh karena itu, maka menjadi menarik untuk mengungkap konflik Sunni-Syi'i ini dalam rangka memotret perkembangan Islam kontemporer di Nusantara, terutama di wilayah Madura. Beberapa hal yang hendak diungkap dalam penelitian ini adalah sejarah konflik, pihak-pihak yang terlibat dalam konflik, dan faktor-faktor yang melahirkan konflik Sunni-Syi'i di Sampang Madura.

Di Indonesia, kekerasan atas nama agama telah terjadi sejak dulu, namun eskalasi kekerasan agama di Indonesia meningkat tajam pasca reformasi politik 1998 seiring dengan menguatnya gerakan Islam radikal. Hanya tiga bulan setelah Soeharto lengser, FPI (Front Pembela Islam) lahir. Hingga saat ini, FPI dikenal sebagai kelompok Islam radikal yang kerap melakukan tindakan-tindakan kekerasan kepada siapa saja yang dianggapnya tidak sesuai dengan syariat Islam. Pada Agustus 2000, ribuan orang datang ke Yogyakarta untuk menghadiri Kongres I Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), di mana salah satu rekomendasinya adalah menjadikan Indonesia lebih sesuai dengan syariat Islam.⁸ MMI dikenal sebagai organisasi Islam radikal Indonesia yang memiliki jaringan dengan terorisme internasional.

Berbagai laporan yang di-*release* beberapa lembaga menunjukkan tingginya angka kekerasan agama di Indonesia pasca reformasi. Laporan Moderate Muslim Society tahun 2010 mencatat adanya 81 kasus kekerasan agama. Laporan ini tentu saja sama sekali bukan gambaran sempurna karena tidak semua wilayah Indonesia masuk dalam jangkauan *monitoring*.⁹ Pada wilayah termonitor pun tidak semua kasus kekerasan agama dilaporkan. Misalnya, dalam laporan Moderate Muslim Society, Jawa Timur hanya dilaporkan adanya 4 kasus kekerasan agama, padahal laporan yang dikeluarkan Center for Marginalized Communities tahun 2010 mencatat 56 kasus yang bisa masuk dalam kategori pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan.¹⁰

Sejauh rekaman konflik keagamaan di Indonesia dilacak, akan terlihat 3 pola besar: konflik antarumat agama yang berbeda, konflik antara satu umat agama dengan kelompok

⁷Laporan Lakpesdam NU Cabang Bangil, *Penyerangan Pesantren YAPI Syi'ah Bangil oleh Jamaah Pengajian Aswaja*.

⁸Irfan S. Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin dan Penegakan Syari'ah Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001), 158.

⁹Laporan ini menjangkau wilayah DIY, Banten, Kalimantan Barat, Jawa Barat, Bali, Sulawesi Tengah, Lampung, Sumatera Barat, NTB, Jawa Tengah, Sumatera Utara, Riau, Sulawesi Selatan, dan Jawa Timur. Lihat Moderate Muslim Society, *Laporan Toleransi dan Intoleransi Tahun 2010 Ketika Negara Membiarkan Intoleransi*. Lihat juga Zainal Abidin Bagir et al., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010* (Yogyakarta: CRCS, 2010); Tim Penyusun, *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2010).

¹⁰Center for Marginalized Communities Studies, *Berdamai dengan Kekerasan: Fakta Tindakan Intoleransi dan Pelanggaran Hak Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2010*.

yang dicap sebagai sesat, dan konflik intern-umat satu agama yang memiliki pemahaman berbeda. Pola pertama terlihat sangat jelas dalam berbagai kasus pelarangan pembangunan rumah ibadah. Kasus kekerasan terhadap pengikut Ahmadiyah adalah contoh untuk pola kedua, sedang bentrokan Sunni-Syi'i merepresentasikan pola konflik ketiga.¹¹

Penelitian berangkat dari argumen bahwa konflik keagamaan yang melibatkan komunitas Syi'ah dan Ahlussunnah di Sampang Madura berangkat dari perebutan otoritas kepemimpinan atas masyarakat yang dibalut dalam jargon-jargon keagamaan yang sarat dengan klaim kebenaran absolut. Sentimen keagamaan yang sangat bernuansa absolut dan yang menjadi rujukan utama dalam kehidupan masyarakat Madura dimanipulasi sedemikian rupa dalam persaingan dalam perebutan otoritas kepemimpinan keagamaan di masyarakat.

Sekilas Sampang Madura

Madura terletak di antara 6°49' dan 7°20' Lintang Selatan dan antara 112°40' dan 116°20' Bujur Timur. Secara umum, permukaan tanah Madura didominasi oleh susunan batu kapur dan endapan kapur dengan temperatur yang selalu panas. Dibanding dengan Jawa, Madura termasuk datar. Kedalaman Selat Madura tidak lebih dari 100 meter, dan gunung tertinggi, Tembuku, hanya 471 meter. Dengan curah hujan yang rendah, Madura termasuk wilayah kering. Tanaman utama pertanian adalah jagung yang mengandalkan air bawah tanah dan sejauh mana akar dapat menerobosnya. Tumbuh-tumbuhan tidak mudah berkembang biak, hanya kaktus dan palem yang dapat tumbuh dengan baik. Kurangnya air dan jenis tanah merupakan rintangan utama bagi pertanian di Madura. Madura hampir tidak cocok untuk tanaman padi basah.¹²

Kabupaten Sampang sendiri adalah salah satu kabupaten di Pulau Madura. Luas wilayahnya secara keseluruhan adalah 1.233,30 km². Secara geografis, Kabupaten Sampang terletak di antara 113°08'-113°39' Bujur Timur dan 6°05'- 7°13' Lintang Selatan. Kabupaten Sampang terletak ± 100 km dari Surabaya, Ibu Kota Provinsi Jawa Timur. Batas utara Kabupaten Sampang adalah Laut Jawa, sebelah Selatan dibatasi oleh Selat Madura, sedangkan di sisi barat, ia dibatasi oleh wilayah Kabupaten Bangkalan, dan sebelah timur berbatasan dengan wilayah Kabupaten Pamekasan.

¹¹Pola ketiga juga pernah terjadi pada penganut NU dan Muhammadiyah di desa-desa yang saling mengolok dengan ideom-ideom agama yang kemudian melahirkan konflik fisik. Kisah ini masih sering muncul dalam bentuk *oral story* dari tokoh-tokoh dua ormas keislaman tersebut.

¹²Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), bab 2.

Peta Kabupaten Sampang



Sumber: <http://prpdinassampang.blogspot.com>, diakses pada 9 November 2011.

Secara umum, budaya masyarakat Sampang tidak berbeda dengan wilayah Madura lain. Sekalipun ditemukan adanya penganut agama selain Islam, namun Islam adalah agama mayoritas dari penduduk Sampang. Keislaman mereka bisa dikatakan identik dengan NU karena identitas ke-NU-an bagi masyarakat Madura, termasuk Sampang, adalah sama dengan keislaman itu sendiri.

Etnis Madura memiliki kekhususan kulturalnya sendiri. Kekhususan kultural itu tampak antara lain pada ketaatan, ketundukan, dan kepasrahan mereka secara hirarkis kepada empat figur utama dalam berkehidupan, lebih-lebih dalam praksis keberagamaan: *buppa*, *babbu*, *guru*, *rato* (ayah, ibu, guru, dan pemimpin pemerintahan). Kepada figur-figur utama itulah kepatuhan hirarkis orang-orang Madura menampakkan wujudnya dalam kehidupan sosial budaya mereka.¹³ Bagi entitas etnik Madura, kepatuhan hirarkis tersebut menjadi keniscayaan untuk diaktualisasikan dalam praksis keseharian sebagai “aturan normatif” yang mengikat. Oleh karenanya, pengabaian atau pelanggaran yang dilakukan secara disengaja atas aturan itu menyebabkan pelakunya dikenakan sanksi sosial maupun kultural.

Dalam skema ketundukan inilah kita menemukan posisi kyai yang sangat sentral dalam kehidupan sosio-religius masyarakat Madura. Kepatuhan kepada figur guru di sini adalah kepatuhan kepada kyai pengasuh pesantren, atau sekurang-kurangnya ustadh di surau atau sekolah-sekolah keagamaan. Bagi orang Madura, kyai merupakan jaminan masalah moralitas dan masalah-masalah *ukhrawi*. Dari sini dapat dilihat bahwa ketaatan orang Madura terhadap kyai karena memang filosofi hidup mereka yang sangat kuat terbentuk sejak dini.

Pemimpin keagamaan di Madura terdiri dari tiga kelompok: santri, kyai dan haji. Murid yang menuntut ilmu disebut santri, guru agama yang mengajari santri disebut kyai, dan mereka yang kembali dari menunaikan ibadah haji disebut haji. Ketiga kelompok tersebut berperan sebagai pemimpin keagamaan di masjid, mushalla, acara ritual keagamaan dan acara seremonial lain, di mana mereka berperan sebagai pemimpinnya. Di antara ketiganya,

¹³A. Latief Wiyata, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura* (Yogyakarta: LKiS, 2006).

kyai merupakan tokoh yang paling berpengaruh, dan oleh Kuntowijoyo, kyai Madura disebut dengan elit desa.¹⁴

Konflik Sunni-Syi'i Sampang: *Maulid* atau *Carok*

Pada 4 April 2011, IJABI (Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia) Sampang, pimpinan ustadh Tajul Muluk yang berpusat di Dusun Nangkrenang Desa Karang Gayam Kecamatan Omben Sampang akan mengadakan acara Maulid Nabi. Acara ini sejak awal mendapatkan resistensi yang sangat keras dari masyarakat sekitar. Sejak sebelum hari H, masyarakat sekitar yang mengidentifikasi diri sebagai Sunni melakukan berbagai upaya untuk menggagalkannya.

Massa memblokir tempat acara. Dengan bersenjatakan clurit, parang, golok, pentungan, dan senjata tajam lainnya, mereka menghadang jama'ah yang hendak menghadiri acara Maulid Nabi. Jika jama'ah Syi'ah tetap bersikukuh melangsungkan acara Maulid Nabi, sangat mungkin ada carok masal. Ancaman ini tidak main-main. Sejak awal, masyarakat menunjukkan kebenciannya terhadap keberadaan Syi'ah di wilayahnya. Akhirnya, acara Maulid itu gagal dilaksanakan.

Kemarahan massa secara khusus ditujukan ke ustadh Tajul Muluk sebagai pimpinan Syi'ah Sampang. Mereka berencana melurug rumah ustadh Tajul Muluk, di mana acara Maulid sedianya akan digelar. Mereka merasa ustadh Tajul Muluk telah melanggar kesepakatan yang telah dibuatnya bersama dengan NU dan MUI Sampang tahun 2008. Menyikapi situasi yang sudah sangat genting ini, Polres Sampang mengambil langkah pengamanan untuk menghindari bentrok massa yang sudah berhadapan-hadapan. Ustadh Tajul Muluk dibawa dan diamankan ke Polres Sampang.

Apa yang disebut dengan melanggar kesepakatan tahun 2008 ini sesungguhnya adalah peristiwa tekanan Kyai Ali Karar dan kawan-kawannya kepada ustadh Tajul Muluk sebagai pimpinan Syi'ah untuk menghentikan aktivitasnya. Ceritanya, pada tahun 2008, Kyai Ali Karar dengan beberapa tokoh lain berdialog dengan ustadh Tajul Muluk dan mendesak agar dia menghentikan aktivitas dakwahnya karena dianggap menyimpang. Menurut pengakuan ustadh Tajul, pertemuan tersebut bukanlah dialog melainkan penghakiman sepihak yang dilakukan oleh kelompok Sunni pimpinan Kyai Ali Karar.¹⁵

Dalam keseluruhan konflik Sunni-Syi'i di Sampang ini, bisa dikatakan bahwa NU adalah wakil utama dari kelompok Sunni. Tokoh-tokoh Sunni dengan berbagai posisi sosial-keagamaannya, yang terlibat dalam drama konflik ini, sesungguhnya adalah para kyai dan tokoh NU. Massa yang melakukan intimidasi dan kekerasan adalah juga masyarakat umum yang merupakan warga NU setempat yang keislamannya sangat ditentukan oleh pandangan para kyainya. Ketika ustadh Tajul Muluk dan komunitas Syi'ah Sampang tetap melanjutkan aktivitasnya, tokoh-tokoh MUI, PCNU, dan Basra (Badan Silaturahmi Ulama Madura) menuduh bahwa ustadh Tajul Muluk sudah melanggar kesepakatan yang sebenarnya tidak pernah ada. Ketua MUI Sampang, K.H. Bukhori Maksum, misalnya, menuduh bahwa ustadh Tajul Muluk telah melanggar kesepakatan karena masih tetap melakukan dakwah paham Syi'ah kepada masyarakat sekitar.¹⁶

¹⁴Kuntowijoyo, *Madura*, 25.

¹⁵Tajul Muluk, *Wawancara*, Sampang, 10 Oktober 2009.

¹⁶Bukhori Maksum, *Wawancara*, Sampang, 17 Oktober 2011.

Tuduhan tersebut tentu tidak bisa diterima oleh Ustad Tajul Muluk. *Pertama*, dia merasa tidak pernah menyepakati desakan ulama di Omben untuk menghentikan aktivitas dakwahnya. *Kedua*, dakwah yang dilakukannya hanya berlangsung di jama'ah IJABI. Dia tidak pernah memengaruhi orang lain untuk pindah menjadi penganut Syi'ah. Apa yang dilakukannya selama ini tidak lebih dari penguatan internal jama'ah Syi'ah sendiri.¹⁷ Sebelum peristiwa Maulid Nabi itu, pada Desember 2010 sesungguhnya ada peristiwa lain yang memanasakan situasi hubungan Sunni-Syi'i di Sampang. Saat itu, beberapa warga melaporkan aktivitas ustadh Tajul Muluk dan jama'ah Syi'ahnya ke MUI. Para warga melaporkan ustadh Tajul Muluk dengan komunitas Syi'ahnya telah meresahkan masyarakat.¹⁸

Sejarah Konflik: Resistensi Kyai Lokal

Keberadaan IJABI di Kabupaten Sampang dibawa dan diketuai oleh Ustad Tajul Muluk. Dulunya, dia adalah santri Kyai Ali Karar, salah seorang kyai di Kecamatan Omben, Sampang, yang pengaruhnya meluas sampai ke wilayah Kabupaten Pamekasan. Sejak awal, keberadaan jama'ah Syi'ah ini mendapat resistensi dari warga sekitar yang tidak menerima adanya kelompok Syi'ah di wilayahnya. Mereka seringkali mendapat tekanan, intimidasi, bahkan teror dari masyarakat Islam di sekitarnya. Cap kelompok sesat sudah terdengar sejak dini. Jika konflik yang terjadi di awal tahun 2011 itu dianggap sebagai puncaknya, maka hal itu telah diawali oleh beberapa episode kisah sebelumnya. Tuduhan Syi'ah sebagai kelompok sesat bagaikan cerita berseri, di mana klimaksnya adalah dihentikannya semua aktivitas komunitas Syi'ah dan pengusiran Ketua IJABI Sampang dari tanah kelahirannya.

Intimidasi massa yang mengklaim diri sebagai kelompok Aswaja ini bukanlah yang pertama kali terjadi. Sejak 2006, ancaman serupa kerap diterima oleh jama'ah Syi'ah di Karang Gayam. Menurut Tajul Muluk, peristiwa pembubaran Maulid Nabi pada 4 April 2011 itu hanyalah satu mata rantai dari rangkaian teror dan ancaman yang hampir diterima setiap hari oleh jama'ah Syi'ah di Karang Gayam. Tidak seperti diberitakan banyak media, teror dan ancaman pada hari Senin tidak terjadi secara spontan melainkan dikonsolidasi oleh kekuatan NU setempat dan tokoh-tokoh agama di Sampang.¹⁹

Konflik Sunni-Syi'i bisa dikatakan sebagai akibat dari rasa permusuhan dan kebencian yang disebarkan terus-menerus secara intensif. Ada usaha yang dilakukan terus-menerus untuk menetapkan Syi'ah sebagai ajaran sesat. Menurut ustadh Tajul Muluk, kebencian warga sengaja dibakar oleh para tokoh masyarakat dan kyai setempat. Secara eksplisit, dia menyebut bahwa di balik semua konflik dan kekerasan ini, ada peran yang dimainkan oleh Kyai Ali Karar, H. Jamal (alumni Pondok Pesantren Sidogiri, Pasuruan), Abdul Malik, Bahram, dan Mukhlis. Ketiga orang yang disebut terakhir adalah mantan santri Kyai Ali Karar.²⁰ Konsolidasi kelompok anti-Syi'ah semakin menguat. Teror dan ancaman massa tidak hanya dikonsolidasi oleh tokoh agama dan kyai lokal di Omben, tetapi juga dikuatkan oleh Badan Silaturahmi Ulama Madura (Basra) Sampang. Ormas pimpinan K.H. Kholil Halim menjadi

¹⁷Tajul Muluk, *Wawancara*, Sampang, 6 April 2011.

¹⁸Ibid.

¹⁹Ibid.

²⁰Ibid.

kekuatan baru yang ikut melakukan teror, dan mendesak agar jamaah Syi'ah segera meninggalkan Sampang.

Sehari setelah kejadian, diadakan sebuah pertemuan tertutup yang diinisiasi oleh Polda Jawa Timur di pendopo kabupaten. Acara tersebut dihadiri oleh K.H. Muhaimin Abdul Bari (Ketua PCNU Sampang), K.H. Syafiduddin Abdul Wahid (Rais Syuriah NU), KH Bukhori Maksum (Ketua MUI Sampang), K.H. Zubaidi Muhammad, K.H. Ghazali Muhammad, dan beberapa ulama lainnya.²¹ Alih-alih melakukan mediasi, pertemuan itu justru memojokkan ustadh Tajul Muluk dan jamaah Syi'ah. Pihak Muspida justru ikut menghakimi keyakinan jamaah Syi'ah. Mereka juga turut mendesak Tajul Muluk agar menerima opsi yang ditawarkan oleh MUI, PCNU, dan Basra, yaitu: 1) menghentikan semua aktivitas Syi'ah di wilayah Sampang dan kembali ke paham Sunni, 2) diusir ke luar wilayah Sampang tanpa ganti rugi lahan/aset yang ada, dan 3) jika salah satu dari dua opsi tersebut di atas tidak dipenuhi, maka berarti jamaah Syi'ah Sampang harus mati.²²

Tiga opsi yang ditawarkan di atas menunjukkan betapa kuatnya konflik ini. Opsi itu tentu saja tidak hanya menjadi ancaman serius bagi komunitas Syi'ah di Sampang, tetapi juga menempatkan pemerintah pada posisi yang sangat sulit. Tidak menuruti desakan kelompok mayoritas akan berarti membuat pemerintah tidak populer, tetapi jika opsi itu dituruti, pemerintah akan secara terang-terangan melanggar HAM. Rupanya, posisi sulit pemerintah ini terbaca oleh pihak NU, sebagaimana yang terlihat dalam pernyataan Kyai Syafiduddin Abdul Wahid dalam menyikapi proses penyelesaian konflik Sunni-Syi'i yang tidak kunjung selesai, "Mungkin Pemerintah takut kena HAM."²³

Sekitar dua bulan setelah kejadian, sejumlah kyai, tokoh masyarakat, MUI se-Madura mengadakan pertemuan di Pondok Pesantren Darul Ulum, pimpinan K.H. Syafidudin Abdul Wahid. Pertemuan ini juga dihadiri oleh pihak Polda Jawa Timur, Mabes Polri, dan Slamet Effendi Yusuf yang mewakili MUI Pusat. Pertemuan itu membahas tanda tangan ribuan warga yang menolak keberadaan jamaah Syi'ah. Bisa diduga sejak awal, pertemuan itu dilakukan untuk mengukuhkan sikap yang sudah diambil sejak awal, yaitu menolak keberadaan jamaah Syi'ah. Tanda tangan masyarakat yang menolak keberadaan Syi'ah itu hanyalah instrumen penguat dari sikap yang sudah *firm* sejak awal.

Dalam pertemuan itu, para ulama sepakat mendesak pemerintah Kabupaten Sampang untuk segera mengusir ustadh Tajul Muluk dari Desa Karang Gayam. Berdasarkan hasil pertemuan tersebut, pada tanggal 28 Mei 2011, MUI se-Madura secara resmi mengeluarkan sikap, yang isinya adalah sebagai berikut:

1. Kami, MUI se-Madura, menyatakan bahwa aliran Syi'ah yang ada di Karang Gayam itu sesat dan menyesatkan.
2. Kami, MUI se-Madura, meminta kepada pemerintah agar Tajul Muluk segera direlokasi.²⁴

Tidak hanya pemerintah Kabupaten Sampang, pemerintah Provinsi Jawa Timur juga didesak untuk segera mengusir ustadh Tajul Muluk dari tanah Sampang dengan alasan ajaran yang dibawanya sesat. Bupati Sampang, Nur Cahya, mengakui bahwa dia sudah berkoordinasi

²¹Ibid.

²²Ibid.

²³Syafiduddin Abdul Wahid, *Wawancara*, Sampang, 16 Oktober 2011.

²⁴Bukhori Maksum, *Wawancara*, Sampang, 17 Oktober 2011.

dengan Gubernur Jawa Timur, Soekarwo, yang intinya adalah bahwa Pemerintah Kabupaten Sampang siap untuk merelokasi jama'ah Syi'ah pimpinan ustadh Tajul Muluk ke lokasi yang mereka inginkan. Relokasi tersebut dilakukan dalam rangka memberikan keamanan dan kebebasan bagi mereka dalam menjalankan kepercayaannya. Kebijakan ini direstui oleh Soekarwo, Gubernur Jawa Timur. Sebagaimana yang dinyatakan Nur Cahya, "Ia (Soekarwo) mendukung langkah relokasi tersebut."²⁵

Menanggapi keputusan ini, Ketua MUI, K.H. Bukhori Maksum, mengatakan, "Apa yang dilakukan MUI merupakan suatu bentuk upaya menangkal dan mengantisipasi masalah itu, karena kalau dibiarkan akan menggerogoti akidah-akidah islamiyah yang memang benar di komunitas kita ini."²⁶ Ketika kebijakan itu diputuskan, ustadh Tajul Muluk sendiri sudah tidak lagi berada di Sampang. Sejak tanggal 16 April 2011, dia sudah dipindahkan ke Malang, setelah sebelumnya selama dua minggu diamankan di Polres Sampang. Saat ini, posisi Tajul Muluk tidak dapat dipastikan sekalipun ada kabar yang mengatakan bahwa dia sudah berada di tempat yang akan menjadi lokasi baru bagi komunitas Syi'ah.²⁷

Ketiadaan ustadh Tajul Muluk tidak menghentikan teror dan intimidasi yang dialami jama'ah Syi'ah Karang Gayam. Berbagai propaganda kebencian terhadap komunitas Syi'ah dengan cap sebagai aliran sesat terus direproduksi. Desa Karang Gayam menjadi wilayah yang sulit dimasuki orang luar karena diblokade oleh massa anti-Syi'ah. Kini, jama'ah Syi'ah di Karang Gayam sedang dalam pemantauan pemerintah Kabupaten Sampang. Mereka akan diberi penyuluhan terkait akidah yang dianutnya, agar mereka kembali menjadi penganut akidah *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*.

Mengapa Syi'ah Perlu Diusir?

Rasa kebencian terhadap keberadaan Syi'ah di Sampang tidak bisa disandarkan pada pernyataan terbuka tokoh-tokoh Islam Madura dan MUI se-Madura bahwa Syi'ah adalah aliran sesat. Sekalipun MUI se-Madura mengeluarkan pernyataan tentang kesesatan Syi'ah, namun MUI pusat sendiri tidak pernah mengeluarkan fatwa yang menyatakan Syi'ah sebagai kelompok sesat sebagaimana fatwa tentang Ahmadiyah.²⁸ Oleh karena itu, maka rasa kebencian yang berujung pada pengusiran ini harus dilihat pada faktor lain yang justru tidak diucapkan secara terbuka.

Faktor lain ini bisa dilihat pada ungkapan Ketua MUI Sampang dan salah seorang kyai NU, K.H. Bukhori Maksum, "Secara konstitusional, paham Syi'ah di Indonesia tidak dilarang, tetapi di kalangan warga NU, Syi'ah tidak bisa disatukan ibarat air dan minyak."²⁹ Pernyataan Kyai Bukhori ini mengindikasikan sangat jelas bahwa pengusiran Syi'ah bukan karena mereka sesat sebagaimana yang dinyatakan secara resmi dalam pernyataan MUI se-Madura, tetapi karena kehadiran mereka menggerogoti dominasi kelompok Islam mayoritas di Madura, yaitu NU.

Kabupaten Sampang Madura Jawa Timur mengklaim sebagai daerah mayoritas

²⁵www.kontralisasiFM.com (2 November 2011).

²⁶Bukhori Maksum, *Wawancara*, Sampang, 17 Oktober 2011.

²⁷www.kompas.com (2 November 2011).

²⁸Bukhori Maksum, *Wawancara*, Sampang, 17 Oktober 2011.

²⁹Ibid.

penduduknya adalah Muslim dan 99% berpaham *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*. Paham *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* yang dimaksud di sini adalah Nahdlatul Ulama. Keberadaan komunitas Syi'ah pimpinan ustadh Tajul Muluk, yang sekaligus Ketua IJABI (Ikatan Jama'ah Ahlulbait Indonesia) Sampang, dianggap sebagai penyakit yang menggerogoti kebesaran NU di Sampang. Ini terlihat jelas dalam pernyataan Ketua Rais Syuriah PCNU Sampang, K.H. Syafidudin Abdul Wahid, bahwa pengusiran ustadh Tajul perlu dilakukan agar tidak terlalu luas menancapkan pengaruhnya. "Agar tidak menyebar, ustadh Tajul Muluk memang harus direlokasi," tegas Kyai Syafidudin.³⁰ Menurutnya, Syi'ah merupakan ancaman yang meresahkan bagi eksistensi NU dengan kebesarannya.³¹

Dengan menggunakan kaca mata Durkheimian, rasa kebencian dan pengusiran terhadap jama'ah Syi'ah adalah hukuman sosial yang diberikan kepada kelompok lain yang dianggap tidak bisa berfungsi, bahkan merusak, bangunan solid dalam satu tubuh masyarakat yang terintegrasikan pada nilai-nilai bersama.³² NU menjadi nilai-nilai bersama yang mengikat masyarakat Muslim Madura yang memang mayoritas. Ketika tiba-tiba di tengah-tengahnya tumbuh komunitas lain yang memiliki sumber nilai-nilai yang berbeda, maka masyarakat akan menghukumnya dalam rangka tetap mengintegrasikannya ke dalam tubuh masyarakat yang dulu. Ketika kelompok baru itu tidak bisa diintegrasikan, maka dia akan dibuang agar tidak mengganggu keutuhan dan fungsi unsur-unsur integratif dalam tubuh masyarakat NU Sampang.

Masyarakat yang secara ketat disatukan oleh nilai-nilai bersama seperti masyarakat NU Sampang cenderung tidak bisa menerima kelompok lain yang berbeda yang hidup di tengah-tengahnya. Pengusiran terhadap komunitas Syi'ah adalah hukuman untuk tetap mempertahankan kesatuan masyarakat. Tuduhan sesat yang dilontarkan kepada Syi'ah hanyalah cara yang digunakan untuk mengabsahkan hukuman. Konflik sosial yang dilambai oleh sentimen keagamaan akan melahirkan jargon-jargon keagamaan yang digunakan untuk mendelegitimasi lawan agar hukuman terhadap lawan tersebut menjadi *legitimate* secara agama.

Tokoh-tokoh NU bukan tidak menyadari makna toleransi, mereka menyadari pentingnya menghargai perbedaan, bahkan menghargai perbedaan diakui sudah ada dalam tubuh NU. "Kita harus menghargai perbedaan, karena negara kita ini negara majemuk, terdiri dari beberapa suku, etnis, agama, dan pulau-pulau," ungkap K.H. Bukhori Maksum.³³ Akan tetapi, seluruh pengetahuan akan toleransi ini menguap ketika dihadapkan pada kenyataan akan keberadaan Syi'ah sebagai kelompok berbeda yang eksis dan berkembang di tengah-tengah mereka. Ini menunjukkan bahwa persoalan pluralisme dan toleransi bukan persoalan definisi yang dihafalkan, namun persoalan sikap terhadap kelompok lain yang berbeda.

Konflik Sunni-Syi'i Sampang: Sumber Integrasi dan Konflik

Suatu saat, Richard Dawkins, ahli Biologi dan tokoh pembela ateis terkenal, menyatakan bahwa "*Religion is a parasitic disease in humanity, spreading illusory thought and killing people.*"³⁴

³⁰Syafiduddin Abdul Wahid, *Wawancara*, Sampang, 16 Oktober 2011.

³¹Ibid.

³²Emile Durkheim, *the Elementary Forms of the Religious Life*, trans. J.W. Swain (London: Allen & Unwin, 1976).

³³Bukhori Maksum, *Wawancara*, Sampang, 16 Oktober 2011.

³⁴Dyna Rochmyaningsih, "an Evolutionary Perspective on Indonesia's Religious Conflict," dalam <http://www.thejakartapost.com/news/2010/08/26> (24 November 2011).

Pernyataan Dawkins di atas mengingatkan kembali sisi buas agama. Agama selalu didengungkan sebagai jalan agung bagi keselamatan dan kedamaian umat manusia, namun agama juga telah membasahi sejarah manusia dengan kekejaman, darah, dan air mata. Hingga, seorang Dawkins membayangkan andaikan dunia ini tidak ada agama, maka

*...no suicide bombers, no 9/11, no 7/7, no Crusades, no witch-hunts, no Gunpowder Plot, no Indian partition, no Israeli/Palestinian wars, no Serb/Croat/Muslim massacres, no persecution of Jews as 'Christ killers', no Northern Ireland 'troubles', no 'honour killings', no shiny-suited bouffant-haired televangelists fleecing gullible people of their money ('God wants you to give till it hurts'). Imagine no Taliban to blow up ancient statues, no public beheadings of blasphemers, no flogging of female skin for the crime of showing an inch of it.*³⁵

Menjelaskan bahwa peran agama di masyarakat semata-mata sebagai faktor integratif, jelas adalah reduksionis. Kenyataan sosial menunjukkan bahwa ada begitu banyak konflik sosial yang dipicu oleh agama. Meskipun dengan menggunakan perspektif Durkheim bahwa agama berperan sebagai perekat sosial yang mengikat individu-individu dalam sebuah sistem sosial,³⁶ tetap saja tidak bisa menghilangkan potensi konflik sosial berbasis agama.³⁷ Hal ini terjadi karena fungsi integratif agama selalu diiringi dengan penumbuhan perasaan *insider* dan *outsider*, perasaan "kita" dan "mereka."³⁸ Jika di dalam masyarakat, ada dua atau lebih kelompok agama dan setiap kelompok agama menanamkan perasaan *outsider* dan *insider* atau "kita" dan "mereka" secara kuat, maka yang terjadi adalah disintegrasi sosial.

Solidaritas yang ditumbuhkan oleh agama adalah solidaritas eksklusif (*ingroup solidarity*), di mana solidaritas ini diperhadapkan dengan kelompok lain sebagai *outsider*. Hal ini terjadi sekalipun kedua kelompok agama ini hidup dalam satu masyarakat. Sentimen *insider-outsider* akan semakin kuat, jika sebuah kelompok agama meyakini ajaran kelompoknya sebagai kebenaran absolut. Jika dikatakan agama memiliki kekuatan menyatukan masyarakat, maka kebenaran yang sama juga bisa diberikan kepada pernyataan bahwa agama juga merupakan kekuatan yang memecah masyarakat. Setidaknya, inilah yang secara tersirat tergambar dalam peringatan Haafkens bahwa salah satu bahaya besar bagi masa depan dunia adalah "...polarisasi masyarakat menurut garis-garis keagamaan."³⁹

Fakta penggunaan cap *bid'ah* (*heretic*) juga bisa dijelaskan dengan skema pemikiran ini. Komunitas keagamaan yang meyakini bahwa ajaran yang dianutnya merupakan kebenaran absolut akan memandang individu atau kelompok keagamaan lain yang berbeda sebagai pelaku *bid'ah*. *Insider* dan *outsider* tidak hanya berupa pembagian kelompok objektif, tetapi

³⁵Richard Dawkins, *the God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), 1-2.

³⁶Durkheim, *The Elementary Forms*.

³⁷Teori fungsionalisme struktural yang menekankan pada konsensus dengan tokoh utamanya Emile Durkheim dan teori konflik yang menekankan pada pertentangan kelas dengan tokoh utamanya Karl Marx, Ralf Dahrendorf, dan Lewis Coser, sesungguhnya saling melengkapi karena keduanya berada dalam paradigma yang sama, yaitu paradigma fakta sosial. Perbedaan keduanya hanya berada pada tekanan yang berbeda pada wilayah struktur sosial, bukan pada paradigma dalam melihat realitas sosial. Lihat Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, jil. 1, terj. Robert M.Z. Lawang (Jakarta: Gramedia, 1994), 63-64.

³⁸Ian Marsh et al., *Sociology: Making Sense of Society* (Harlow: Prentice Hall, 2000), 642.

³⁹Dikutip dari Daniel L. Smith-Christopher, "Pendahuluan," dalam Daniel L. Smith-Christopher (ed.), *Lebih Tajam dari Pedang, Refleksi Agama-agama tentang Paradoks Kekerasan*, terj. A. Widyamartaya (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 17.

juga dimuati dengan nilai-nilai etis-eskatologis: misalnya *insider* berhubungan dengan nilai baik, benar, dan selamat, sementara *outsider* identik dengan nilai yang jelek, salah (*bid'ah*) dan sesat. Perasaan bahwa keyakinan kelompoknya adalah satu-satunya yang *legitimate* hanya menunggu satu langkah saja untuk berkonflik dengan *outsider*.⁴⁰ Ini berarti bahwa di dalam ceruk terdalam imajinasi agama itu sendiri memiliki benih yang bisa tumbuh menjadi aksi kekerasan.⁴¹

Saat ini, ketika kekerasan agama marak di mana-mana, banyak kalangan yang berpendapat bahwa ini semua terjadi karena negara tidak berbuat tegas. Pendapat ini dalam banyak hal bisa dibenarkan, tetapi itu tidak bisa menyelesaikan akar masalahnya. Sumber masalah konflik keagamaan berada di jantung klaim kebenaran absolut dari sebuah agama. Pemeluk agama mengembangkan pandangan sedemikian rupa yang membagi kosmos ini dalam menjadi dua belahan: baik dan buruk. Pemeluk agama akan marah terhadap sesuatu yang dianggap sebagai kebatilan dan akan berjuang dalam rangka menegakkan kebenaran. Dalam balutan keyakinan agama yang semuanya serba absolut, perjuangan menegakkan kebenaran ini bisa berarti tindakan kekerasan jika diperlukan.⁴²

Konflik keagamaan, sebagaimana kekerasan agama (*religious violence*), bisa juga berkombinasi dengan faktor-faktor non-agama.⁴³ Ketika ia muncul, ia bisa berkombinasi dengan berbagai faktor lain sesuai dengan konteks sosio-budaya-politik yang ada.⁴⁴ Dengan kata lain, klaim kebenaran absolut oleh suatu kelompok keagamaan membutuhkan konteks sosial-politik tertentu untuk meletus menjadi konflik terbuka. Ketika konflik itu sudah dibungkus dengan ideom-ideom agama, maka dia memiliki daya dorong yang sangat dahsyat.

Apa yang bisa dilihat dalam konflik Sunni-Syi'i di Sampang adalah fungsi agama sebagai faktor integratif dalam masyarakat. Akan tetapi, karena faktor integratif yang dihasilkan dari nilai-nilai agama ini membentuk solidaritas internal yang chauvinistik dengan klaim kebenaran absolut dengan melihat kelompok lain sebagai salah/sesat absolut, maka agama juga menjadi sumber konflik terhadap kelompok lain. Dalam situasi seperti ini, maka sangat sulit untuk memberi ruang bagi perbedaan pendapat, apalagi tumbuhnya kelompok lain yang tidak mengakui nilai-nilai keagamaan yang menjadi pengikat kehidupan bersama. Hanya ada dua pilihan yang tersedia bagi kelompok yang berbeda: Kembali mengakui nilai-nilai bersama dan terintegrasi ke dalam kehidupan bersama sebagai semula atau hilang.

Munculnya komunitas Syi'ah di Desa Karang Gayam dianggap sebagai pengingkaran terhadap kehidupan bersama masyarakat Sampang yang diikat oleh nilai-nilai ke-NU-an sebagai *common values*-nya. Sejak awal, berbagai upaya dilakukan untuk menarik kembali ustadh Tajul Muluk dan jama'ah Syi'ahnya untuk meninggalkan akidahnya dan kembali menjadi Sunni/NU. Ketika komunitas baru ini tetap tidak mau, maka "dihilangkan" adalah satu-satu pilihan yang tersedia. Hilang di sini bisa mati atau pergi. Untuk melegitimasi

⁴⁰M.C. Ricklefs, "Perubahan Agama dan Perubahan Sosial," dalam Ahmad Salehuddin, *Satu Dusun Tiga Masjid: Anomali Ideologis Agama dalam Agama* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007).

⁴¹Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000), 6.

⁴²Dyna Rochmyaningsih, "an Evolutionary Perspective on Indonesia's Religious Conflict," dalam <http://www.thejakartapost.com/news/2010/08/26> (24 November 2011).

⁴³Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, 6.

⁴⁴Ibid., 7.

hukuman sosial atas kelompok berbeda ini, maka dikembangkan instrumen pengabsah, yaitu melabeli *other* (Syi'ah) sebagai kesesatan, sedang *we* (Sunni/NU) adalah kebenaran.

Perebutan Basis Otoritas Antarkelompok Konflik

Teori Konflik adalah kebalikan dari teori fungsionalisme struktural. Teori fungsionalisme struktural menggambarkan masyarakat sebagai kesatuan yang berintegrasi atas dasar nilai-nilai yang dibagi bersama yang telah disepakati, dibatinkan, dan didukung dengan spontan. Teori konflik mengambil posisi sebaliknya. Karl Marx menyatakan bahwa seluruh sejarah sosial manusia adalah sejarah pertentangan antara kelas penguasa (kapitalis) dan kelas yang dikuasai (proletar). Bahwa, keadaan sosial yang tampak di permukaan sebagai tertib dan teratur sebetulnya dihasilkan dari proses penindasan yang berlangsung di bawah permukaan. Keseimbangan sistem sosial yang pada mulanya dikira sebagai akibat dari adanya konsensus atas nilai-nilai bersama (*common values*) adalah manipulasi pihak yang berkuasa.⁴⁵

Salah satu tokoh teori konflik adalah Ralf Dahrendorf. Menurutnya, masyarakat secara esensial adalah anak sejarah. Sejarah masyarakat adalah sejarah perubahan. Tidak ada satu pun masyarakat yang tidak berubah. Perubahan yang terus-menerus ini menyingkap satu fakta yang selama ini tidak bisa dilihat oleh teori fungsionalisme struktural, yaitu bahwa setiap masyarakat didorong oleh kekuatan konflik yang membuatnya bisa berkembang dan berubah. Bahkan secara tegas dinyatakan bahwa di mana ada kehidupan, di situ ada konflik.⁴⁶ Setiap unsur dalam masyarakat menyumbang kepada disintegrasi dan perubahan. Jika sosial tanpa seimbang dan tersusun dalam orde yang harmoni, maka itu sesungguhnya dihasilkan dari tindakan segelintir orang yang berkuasa yang memaksakan nilai-nilainya kepada kelompok selebihnya.⁴⁷ Dalam skema pembagian masyarakat ke dalam dua kelas, penguasa (superordinat) dan yang dikuasai (subordinat), maka konflik itu sudah tertanam dalam jantung masyarakat itu sendiri karena setiap kelas memiliki kepentingannya sendiri yang saling berlawanan. Kelompok yang berkuasa memiliki kewenangan (*authority*) atas orang-orang yang berada di bawah kekuasaannya. Dengan kekuasaan dan kewenangan ini, pihak penguasa mengontrol tingkah laku kelompok subordinat melalui kewajiban dan larangan. Pihak penguasa memiliki kepentingan untuk mempertahankan status quo yang telah memberi keistimewaan baginya, sedangkan kelompok yang dikuasai memiliki kepentingan untuk melakukan perubahan dan perombakan. Setiap tindakan pelanggaran atas kepentingan kelas ini akan direspon dengan hukuman untuk mempertahankan struktur yang ada. Jika sistem sosial tetap seimbang, maka itu sesungguhnya adalah hukuman dan tekanan, bukan konsensus. Perlu ditekankan di sini bahwa kepentingan di sini adalah kepentingan kelas objektif, bukan kepentingan subjektif individu-individu.⁴⁸

Dari sini jelas bahwa integrasi dan pengakuan terhadap kepemimpinan seseorang atau kelompok orang bukan didasarkan dari kesepakatan yang *fixed*. Pihak yang berkuasa

⁴⁵K.J. Veeger, *Realitas Sosial* (Jakarta: Gramedia, 1993), 211.

⁴⁶Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford, California: Stanford University Press, 1959), 208-9.

⁴⁷Ibid., 162.

⁴⁸Ibid., 165-167.

mengideologikan nilai-nilainya. Dengan berlakunya nilai-nilainya, maka kepemimpinannya menjadi kokoh. Oposisi berarti delegitimasi nilai-nilai yang disaktikan tersebut, yang itu berarti mensubversi kepemimpinan individu atau kelompok yang ada. Setiap kekuatan oposisi akan dilenyapkan agar status quo tidak terganggu.

Di sisi lain, Lewis Coser mendefinisikan konflik sebagai "*a struggle over values and claims to secure status, power, and resources, a struggle in which the main aims of opponents are to neutralize, injure, or eliminate rivals.*"⁴⁹ Definisi ini menjelaskan bahwa konflik adalah perselisihan mengenai nilai-nilai atau tuntutan-tuntutan berkenaan dengan status, kuasa, dan sumber daya yang persediaannya tidak mencukupi, di mana pihak-pihak yang sedang berselisih tidak hanya bermaksud untuk memperoleh barang yang diinginkan, melainkan juga memojokkan, merugikan, atau menghancurkan lawan mereka.

Definisi Coser memperjelas basis konflik sosial pada sesuatu yang lebih riil. Dahrendorf sendiri menyatakan bahwa konflik terjadi karena berebut mendapatkan kontrol atas sumberdaya dan posisi yang terbatas.⁵⁰ Konflik terjadi apabila kelompok yang berbeda berebut untuk menguasai sesuatu. "Sesuatu" di sini bisa berupa sumber material. "Sesuatu" di sini juga bisa berupa sumber legitimasi kepemimpinan atau kewenangan (*authority*) dalam sebuah kelompok, sebagaimana yang dijabarkan oleh Dahrendorf di atas. Legitimasi kepemimpinan ini terkait dengan nilai-nilai. Jika nilai-nilai suatu kelompok menjadi ideologi atau nilai yang dijadikan sumber rujukan oleh komunitas, maka kelompok tersebut (atau tokohnya) dengan sendirinya akan menjadi pemimpin moral komunitas tersebut. Kepemimpinan kelompok tersebut atas komunitas akan semakin kokoh.⁵¹ Alasan konflik tersebut bisa hadir sebagian atau semuanya. Studi Peter M. Blau menyatakan bahwa skala konflik tergantung pada banyak tidaknya faktor yang bertentangan di antara kelompok-kelompok konflik. Konflik akan terjadi sangat intens dan akut apabila semua unsur yang membedakan antarkelompok tersebut hadir pada saat yang bersamaan.⁵²

Terlepas dari gerakan massa yang secara aktif menolak keberadaan Syi'ah di Sampang, konflik Sunni-Syi'i di Sampang perlu dilihat dari rebutan otoritas keagamaan antarpemimpin agama. Definisi Coser tentang konflik sangat membantu bahwa perbedaan itu sendiri tidak dengan sendirinya melahirkan konflik. Konflik hanya terjadi jika ada pihak yang sedang berebut sumber terbatas. Dalam kasus Sampang, terlihat bahwa kyai-kyai Sunni/NU merasa tergerogoti legitimasi keagamaannya. Hal ini bisa dilihat pada upaya awal Kyai Ali Karar yang memaksa ustadh Tajul Muluk agar tetap berada dalam barisan NU. Andaikan ustadh Tajul Muluk mau menerima tawaran itu, maka berarti dia akan mengakui nilai-nilai keagamaan yang dianut oleh Kyai Karar, dan dengan sendirinya harus mengakui kepemimpinan Kyai Ali Karar.

Tentu saja, Kyai Ali Karar dalam drama ini hanyalah sosok yang mewakili kepentingan kelasnya. Dalam kelompok ini, berjajar kyai-kyai pesantren, pimpinan MUI, pengurus NU, dan aktivis Basra. Kepemimpinan mereka ini ditegakkan di atas pengakuan publik terhadap nilai-nilai ke-Sunni-an yang terlembaga ke dalam NU. Selagi nilai-nilai ke-NU-an ini diakui

⁴⁹Lewis A. Coser, *the Function of Social Conflict* (Glencoe: Free Press, 1956).

⁵⁰Dahrendorf, *Class and Class Conflict*, 209.

⁵¹Ibid., 166-167.

⁵²Peter M. Blau, *Inequality and Heterogeneity: a Primitive Theory of Social Structure* (New York: the Free Press, 1977).

dan dipatuhi, maka otoritas mereka sebagai pemimpin agama tetap terakui dan terjaga dengan baik.

Ketika seorang Tajul Muluk berhasil membangun sebuah komunitas baru dengan nilai-nilai yang berbeda, maka kehadirannya bisa dianggap sebagai upaya untuk mendelegitimasi basis otoritas kyai-kyai Sunni/NU tersebut. Kyai-kyai Sunni/NU sebagai kelompok superordinat berusaha sekuat tenaga untuk memaksakan nilai-nilai keagamaannya agar tetap menjadi nilai yang dipatuhi. Nilai-nilai ke-Sunni-an diideologisasi sedemikian rupa sehingga ia menjadi nilai bersama, sedangkan nilai yang lain dianggap menyimpang dan tidak absah. Kegagalan mengideologisasi nilai-nilai kelompok superordinat berarti kegagalan mempertahankan otoritas kepemimpinan yang selama ini dinikmati. Oleh karena itu, maka mereka mati-matian memaksa ustadh Tajul Muluk untuk tetap mengakui basis keyakinan Sunni sebagai aqidah yang benar, atau kalau tidak, dia harus hilang.

Jelas bahwa apa yang kita lihat dalam drama konflik Sunni-Syi'i di Sampang Madura adalah drama perebutan otoritas keagamaan antara kelompok superordinat (kyai-kyai Sunni/NU) dengan kelompok subordinat (Tajul Muluk dan jama'ah Syi'ah). Klaim sesat terhadap Syi'ah dibangun dalam rangka ideologisasi nilai-nilai ke-Sunni-an/ke-NU-an untuk tetap menjadi *common values* yang absah. Penghakiman sesat terhadap Syi'ah dan pengusiran komunitas Syi'ah adalah dalam rangka tetap mempertahankan otoritas kepemimpinan keagamaan kyai-kyai Sunni/NU.

Penutup

Sangat mungkin bahwa akidah Syi'ah sudah lama dipeluk oleh individu-individu tertentu di Pulau Madura. Akan tetapi, tidak ada catatan bahwa pengikut Syi'ah sudah membentuk suatu *enclave* yang bisa dikenali sebagai satu komunitas keagamaan yang terbedakan dengan masyarakat luas yang mayoritas adalah pengikut NU. Komunitas Syi'ah yang diorganisir ke dalam IJABI dan dipimpin oleh ustadh Tajul Muluk adalah fenomena sosial-keagamaan yang baru bagi masyarakat Islam Sampang.

Ustadh Tajul Muluk sendiri bukan orang luar. Dia adalah putra daerah yang dahulunya adalah santri kyai lokal. Ustadh Tajul Muluk awalnya adalah bagian dari masyarakat sekitarnya, yang terikat dalam nilai-nilai keagamaan bersama, yang mengintegrasikan mereka ke dalam satu tubuh sosial. Nilai-nilai bersama ini adalah ke-NU-an yang harus tunduk di bawah kepemimpinan para kyai pesantren maupun tokoh-tokoh NU. Ketika kemudian ustadh Tajul Muluk membentuk komunitas keagamaan sendiri di bawah kepemimpinannya, maka konflik yang terjadi adalah konflik antarsesama penduduk lokal.

Konflik yang pada awalnya sangat lokal ini kemudian meluas dan melibatkan banyak pihak dengan kubu yang sangat jelas: Sunni melawan Syi'i. Sentimen Sunni vs Syi'i kemudian mewadahi siapa saja yang merasa Sunni untuk melawan komunitas Syi'ah di bawah pimpinan ustadh Tajul Muluk. Dalam praktiknya, kelompok yang masuk dalam barisan Sunni ini adalah NU. Sekalipun ditemukan berbagai kyai dan tokoh dari latar belakang organisasi yang berbeda-beda, namun mereka adalah warga NU.

Konflik Sunni-Syi'i di Sampang setidaknya bisa dibaca dari dua level. Di level masyarakat, lahirnya komunitas Syi'ah bagi masyarakat agraris yang terikat dalam nilai-nilai bersama bisa dianggap sebagai pembelotan dari kesepakatan untuk hidup bersama.

Masyarakat agraris yang sangat mendambakan orde dan harmoni selalu berusaha untuk menarik setiap bagian dari tubuh sosial yang tidak menjalankan fungsi sebagaimana yang telah "disepakati." Jika bagian yang tidak berfungsi itu tidak bisa dibenahi, maka dia akan diamputasi demi menjaga orde dan harmoni sosial.

Dari level pimpinan agama, konflik Sunni-Syi'i di Sampang adalah konflik perebutan basis otoritas kepemimpinan agama. Para kyai Sunni/NU adalah kelompok superordinat yang selama ini menikmati posisinya sebagai pemimpin agama karena diakuinya nilai-nilai ke-Sunni-an/ke-NU-an sebagai nilai-nilai keagamaan bersama yang absah. Sebagai *the rulling class*, mereka berusaha untuk tetap menjaga *status quo*. Kebencian yang disebarkan dengan menyatakan Syi'ah sebagai kelompok sesat adalah upaya untuk mendeligitimasi Syi'ah dalam rangka mengideologisasi nilai-nilai kelas penguasa. Tetap diakuinya nilai-nilai keagamaan *the rulling class* dengan sendirinya adalah pengakuan kepemimpinan kelompok tersebut. Menghakimi Syi'ah sebagai ajaran sesat dan mengusirnya adalah upaya *the rulling class* untuk tetap mempertahankan otoritas kepemimpinannya atas masyarakat.

Daftar Rujukan:

- Awwas, Irfan S. (ed.). *Risalah Kongres Mujahidin dan Penegakan Syari'ah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press, 2001.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1994.
- Bagir, Zainal Abidin et al. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2010*. Yogyakarta: CRCS, 2010.
- Blau, Peter M. *Inequality and Heteroganity: a Primitive Theory of Social Structure*. New York: the Free Press, 1977.
- Bowen, John R. "Islam in Indonesia: a Case Study of Religion in Society," dalam *Columbia Project on Asia in the Core Curriculum, Case Studies in the Social Sciences: a Guide for Teaching*, ed. Myron L. Cohen. Armonk, New York: M.E. Sharpe.
- Dahrendorf, Ralf. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, California: Stanford University Press, 1959.
- Dawkins, Richard. *the God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.
- Durkheim, Emile. *the Elementary Forms of the Religious Life*, trans. J.W. Swain. London: Allen & Unwin, 1976.
- Eickelman, Dale F. "the Study of Islam in Local Contexts," dalam *Contributions to Asian Studie*. ed. Richard C. Martin, Vol. 17. Leiden: E.J. Brill, 1982.
- Firdaus, Akhol. *Berdamai dengan Kekerasan: Fakta Tindakan Intoleransi dan Pelanggaran Hak Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2010*. Surabaya: Center for Marginalized Communities Studies, 2010.
- Haris, Ahmad. *Innovation and Tradition in Islam: a Study on Bid'ah as an Interpretation of the Religion in the Indonesian Experience*. Theses, Ph.D.—Tempel University, Michigan, 1998.
- <http://www.al-shia.org> (25 November 2011).
- <http://www.kontralisasiFM.com> (2 November 2011)
- <http://www.kompas.com> (2 November 2011).

- <http://www.osdir.com> (25 November 2011).
- <http://prpdinassampang.blogspot.com> (9 November 2011).
- <http://www.thejakartapost.com/news/2010/08/26> (24 November 2011).
- Israeli, Raphael dan Anthony H. Johns (eds.). *Islam in Asia*. Vol. 2 (Southeast and East Asia). Jerusalem: the Magnes Press, the Hebrew University, 1984.
- Johnson, Doyle Paul. *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern*, jil. 1, terj. Robert M.Z. Lawang. Jakarta: Gramedia, 1994.
- Juergensmeyer, Mark. *Teror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000.
- Kuntowijoyo. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.
- Laporan Lakpesdam NU Cabang Bangil, *Penyerangan Pesantren YAPI Syi'ah Bangil oleh Jamaah Pengajian Aswaja*.
- Marsh, Ian. *Sociology: Making Sense of Society*. Harlow: Prentice Hall, 2000.
- Misrawi, Zuhairi. *Laporan Toleransi dan Intoleransi Tahun 2010 Ketika Negara Membiarkan Intoleransi*. Jakarta: Moderate Muslim Society, 2010.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Ricklefs, M.C. (ed.). *Islam in the Indonesian Social Context*. Clayton, Victoria, Australia: Center of Southeast Asian Studies Monash University, 1991.
- . "Perubahan Agama dan Perubahan Sosial." dalam Ahmad Salehuddin, *Satu Dusun Tiga Masjid: Anomali Ideologisasi Agama dalam Agama*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.
- Smith-Christopher, Daniel L. "Pendahuluan," dalam Daniel L. Smith-Christopher (ed.), *Lebih Tajam dari Pedang: Refleksi Agama-Agama tentang Paradoks Kekerasan*, terj. A. Widyamartaya. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Sugiyarto, Wakhid. "Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia (IJABI) di Jawa Barat," dalam *Kasus-Kasus Aliran/Paham Keagamaan Aktual di Indonesia*, Ahmad Syafi'i Mufid (ed.). Jakarta: Puslitbang Keagamaan DEPAG RI, 2009.
- Tim Penyusun. *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi*. Jakarta: the Wahid Institute, 2010.
- Veeger, K.J. *Realitas Sosial*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Wiyata, A. Latief. *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS, 2006.