

ORTODOKSI-HETERODOKSI WACANA KEAGAMAAN DALAM ISLAM

Ulya

Jurusan Ushuluddin

STAIN Kudus

email: ulya.kamera@gmail.com

Abstract: *This article discusses the emergence, development, and sustainability of heterodoxy-ortodoxy claims in the religious discourse in the Islamic world. In addition, the claims of heterodoxy – ortodoxy existed since the emergence of Islamic religious discourse itself until now, through many studies, i.e. Qur’anic interpretation (Tafsir), Theology (Kalam), Mysticism (Tasawuf), Islamic Law (Fiqh), etc. The claims occurred because of standardization of the various religious discourses. The existence of various religious discourses is caused by the differences of interpretation. The differences of interpretation is caused by the differences of presupposition, episteme, even conflict of interest between two or more groups. In the standardization process involves authorities using a certain religious discourse as the basis of their argument. In this perspective, Foucault’s theory called with the relationship between power and discourse/knowledge. He clarify that discourse/knowledge is an instrument to dominate others. Furthermore, he said that if there is a domination, it will arise a resistance. On the other hand, so that, the discourse of ortodoxy always deals with the discourse of heterodoxy. The discourse of heterodoxy that is supported by the authorities and is followed by the majority of people will become the new ortodoxy. Moreover, the new ortodoxy also emerges the new heterodoxy, and so-on.*

المخلص: تناولت هذه المقالة عن نشأة وتطور واستدامة مطالبية الأرثوذكسية والهيترودكسية في الخطاب الديني في العالم الإسلامي. ويمكن العرض باختصار أن مطالبية الأرثوذكسية والهيترودكسية ظهرت في الإسلام متزامنا مع ظهور الخطاب الديني حتى الآن سواء كان في مجال التفسير أو علم الكلام أو التصوف أو الفقه أو غيرها من المجالات الدينية. وكان ظهور مطالبية الأرثوذكسية والهيترودكسية لا يخلو من التقييس تجاه تنوع الخطاب الديني الناتج عن الاختلاف في التفسير. ومن

المعروف أن الاختلاف في التفسير ناتج عن الاختلاف في المفاهيم القبلية والايستمية او حتى تضاربت المصالح بين الفريقين أو أكثر. وفي خلال عملية التقييس قد يحدث إشراك السلطات باستخدام بعض النصوص الدينية أساسا للحجة. هذا ما يسميه فوكو بعلاقة السلطة-الخطاب أو المعرفة. وأكد فوكو أن علاقة السلطة-المعرفة قد تكون أداة للسيطرة على الطرف الآخر. فبالتالي حيثما تمكنت السلطة ظهرت المقاومة. ففي هذا الحال تكون الأرثوذكسية دائما مقابلة للهيترودكسية. وقد يتحول ما يعتبره الناس من الهيترودكسية إلى الأرثوذكسية لقوة دعم السلطة وأغلبية المجتمع فأصبحت أرثوذكسية جديدة. ومن هذه الأرثوذكسية الجديدة ستجلب بالتأكيد المزيد من الهيترودكسية الجديدة، وهلم جرا.

Abstrak: Artikel ini membahas tentang muncul, berkembang, dan keberlangsungan klaim ortodoksi-heterodoksi dalam wacana keagamaan di dunia Islam. Disampaikan secara singkat bahwa klaim ortodoksi-heterodoksi niscaya ada sejak munculnya wacana keagamaan sampai sekarang ini, baik melalui Tafsir, Kalam, Tasawuf, Fiqih, dan lain-lain. Klaim ortodoksi-heterodoksi muncul karena adanya standarisasi dari beragam wacana keagamaan. Adanya beragam wacana keagamaan disebabkan perbedaan penafsiran. Perbedaan penafsiran disebabkan adanya perbedaan prapemahaman, episteme, bahkan konflik kepentingan antara dua pihak atau lebih. Dalam proses standarisasi tersebut akan melibatkan otoritas yang menggunakan wacana keagamaan tertentu sebagai dasar argumentasinya. Dalam kerangka ini Foucault menyebutnya dengan hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan. Dia menegaskan bahwa wacana/pengetahuan bisa menjadi alat untuk menguasai pihak lain. Dan selanjutnya bahwa setiap ada kekuasaan pasti menumbuhkan resistensi. Di sinilah wacana ortodoksi selalu berhadapan dengan wacana heterodoksi. Kadang-kadang bisa juga wacana yang semula ditempatkan sebagai wacana heterodoksi, karena didukung oleh otoritas lalu diikuti oleh mayoritas masyarakat, maka akan menjadi ortodoksi baru. Dan dari ortodoksi baru ini pasti akan memunculkan heterodoksi yang lebih baru lagi, begitu seterusnya.

Keywords: ortodoksi, heterodoksi, wacana keagamaan, realitas perennial.

PENDAHULUAN

Keberlangsungan keberagamaan umat Islam di dunia tak bisa dilepaskan dari sumber utamanya, yaitu al-Qur'an. Pernyataan tersebut pastinya sudah disepakati oleh seluruh umat Islam di dunia, dimanapun, kapanpun, dan apapun afiliasi keberagamaannya. Yang sampai sekarang justru belum menuai kesepakatan adalah tentang bagaimana cara menerapkan al-Qur'an dalam memimpin umat Islam menjalankan keberagamaan atau ajaran agamanya: apakah ayat-ayat al-Qur'an itu bersifat tekstual, spesifik, teknis, sehingga umat Islam langsung bisa menerapkan kandungannya hanya dengan mengetahui terjemah literernya atautkah bersifat kontekstual, global, sehingga membutuhkan penafsiran serius terlebih dahulu untuk bisa mengaplikasikan kandungannya dalam kehidupan keberagamaan mereka sehari-hari.

Terlepas dari belum adanya kesepakatan terhadap persoalan di atas, yang perlu disadari oleh umat Islam bahwa untuk bisa memasuki kandungan al-Qur'an butuh juru bicara manusia yang menafsirkan dan menyampaikannya karena bentuk konkret al-Qur'an adalah teks. Dia berupa rangkaian kata demi kata, frasa demi rasa, kalimat demi kalimat, dan seterusnya, yang tak bisa berkata-kata sendiri tanpa peran serta manusia yang mengatakannya. Oleh karena itu, sahabat 'Alī ibn. Abū Ṭālib pernah menyatakan bahwa *Al-Qur'ān bayna Daftay al-Muṣḥaf lā Yanṭiq wa Innamā Yatakallamu bih al-Rijl*.¹

Persoalan lanjutan muncul bahwa tatkala manusia menafsirkan al-Qur'an tidaklah bisa netral. Penafsiran al-Qur'an oleh manusia, siapapun, selalu dipengaruhi oleh prapemahaman bahkan kepentingannya sendiri-sendiri. Yang demikian oleh Heidegger dibahasakan dengan *vorhabe*, *vorsicht*, *vorgriff*² atau dalam bahasa Gadamer dikatakan dengan *presupposition*,³ Foucault

¹Ahmad Fawaid Syadzili, "Al-Qur'an dan Juru Bicara Tuhan," *Tashwirul Afkar* 18 (2008): 3.

²*Vorhabe* (latar belakang pendidikan, agama), *Vorsicht* (sudut pandang tertentu tentang teks tersebut), *Vorgriff* (konsep-konsep yang ada di kepala penafsir atau pembaca). E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 83,107.

³Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1995), 151.

menamakannya *episteme*.⁴ Prapemahaman, kepentingan, *episteme* yang berbeda menyebabkan wacana keagamaan sebagai produk penafsiran al-Qur'an menjadi berbeda-beda, meski ayat yang ditafsirkan sama. Perbedaan wacana keagamaan akan mempengaruhi macam praktik keberagaman penganutnya. Yang dianut mayoritas karena biasanya didukung pula oleh penguasa dianggap benar dan menjadi ukuran kebenaran, yang ini disebut wacana ortodoks. Sedangkan yang dianut minoritas dan tidak didukung penguasa seringkali dianggap sebuah penyelewengan dan kesalahan, yang seperti ini dikelompokkan sebagai wacana heterodoks.

Sejatinya artikel yang membahas tentang ortodoksi-heterodoksi seperti ini tercatat, di antaranya, ada 2 (dua) artikel yang penulis anggap penting. *Pertama*: artikel karya Oman Fathurrahman yang berjudul *Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa (Sebuah Telaah Sumber)*. Dalam artikel ini dipaparkan penghadapan ortodoksi-heterodoksi dalam wacana Tasawuf yang mengakibatkan pengkafiran ajaran tasawuf tertentu, yakni *waḥdat al-wujūd* di tengah ajaran tasawuf yang mainstream. Artikel ini ditulis dengan mendasarkan pada sumber manuskrip yang

⁴Perbedaan makna seringkali mengalami perubahan seiring dengan perubahan *episteme*. *Episteme* adalah struktur pemaknaan suatu zaman. Foucault memberikan contoh dalam karyanya, *Madness and Civilization*, dia menelusuri tentang makna dari pengetahuan Psikiatri. Foucault memulai dari zaman renaissance, ketika kegilaan dan nalar belum dipisahkan. Pada periode klasik, jarak antara keduanya telah ditetapkan dan akhirnya nalar menaklukkan kegilaan. Pada periode modern, Psikologi akhirnya lahir, dia memisahkan kegilaan dari kebijakan Psikiatri dinamakan monolog nalar tentang kegilaan. Foucault kemudian mengatakan bahwa apa yang disebut praktik Psikiatri jelas merupakan taktik moral di penghujung abad ke-18M untuk melestarikan hak orang gila dan dilandasi oleh mitos positivisme. Jadi menurut Foucault, Psikologi dan Psikiatri adalah usaha moral, bukan usaha ilmiah yang ditujukan kepada orang gila yang terus menerus tak mampu melindungi diri mereka sendiri dari pertolongan ini. Dia melihat orang gila dihukum oleh apa yang disebut kemajuan ilmu pengetahuan ke dalam pemenuhan moral raksasa. Di sini Foucault menolak gagasan yang menyatakan bahwa kita telah lama menyaksikan kemajuan perawatan orang gila secara ilmiah, kedokteran, dan kemanusiaan. Yang dia lihat justru peningkatan kemampuan orang waras dan agennya (Kedokteran, Psikologi, Psikiatri) untuk menekan dan menindas orang gila, yang, kita tak boleh lupa, sama titik tolaknya dengan orang yang waras abad ke-17 M. Perkembangan paling akhir adalah bahwa kini kegilaan sudah kurang dihakimi oleh agen eksternal ini. Kegilaan dengan tak henti-hentinya menyerukan untuk menilai diri sendiri. Baca selengkapnya dalam Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard Howard (New York: Vintage Books, 1988).

hidup di tanah melayu, yaitu Aceh dan Jawa.⁵ *Kedua*: artikel karya Dadang Darmawan yang berjudul “*Ortodoksi dan Heterodoksi Tafsir*”. Dadang menjelaskan dalam karyanya ini bahwa posisi ortodoksi dan heterodoksi dalam wacana tafsir bukanlah posisi yang statis dan mapan, tetapi suatu saat bisa berubah tergantung *episteme* yang mengitarinya, meminjam kaca mata Foucault.⁶

Kedua artikel di atas membahas tentang persoalan ortodoksi-heterodoksi dalam wacana Islam khusus, yakni Tasawuf dan Tafsir, tidak sebagaimana dalam tulisan ini yang lingkungnya lebih general, yakni meliputi semua wacana keagamaan Islam. Juga jika yang pertama hanya mendeskripsikan ortodoksi-heterodoksi di dunia Tasawuf dan implikasinya terhadap ajaran-ajaran tasawuf yang ada, sedangkan artikel yang kedua memang sudah masuk pada ranah mengapa terjadi persoalan ortodoksi-heterodoksi tersebut sebagaimana nanti diulas juga dalam artikel ini, namun artikel Dadang baru melihatnya dari sudut pandang akademis. Artikel ini berbeda dan bermaksud meneruskan diskusi isi 2 (dua) artikel di atas yang tidak hanya sekedar mendeskripsikan penghadapan ortodoksi-heterodoksi dan penyebabnya munculnya sisi akademis, tetapi mencoba menelisik penyebab munculnya secara politis dan memprediksikan secara ilmiah bagaimana masa depan keberadaan ortodoksi-heterodoksi di dunia Islam, yang seperti ini maka artikel ini menjadi penting untuk dibahas.

Berpijak pada *stand of point* di atas, artikel ini secara berturut-turut akan memaparkan tentang apa yang disebut wacana keagamaan dalam tradisi Islam, lalu bagaimana munculnya klaim ortodoksi-heterodoksi dalam wacana keagamaan tersebut, bagaimana keberadaan ortodoksi-heterodoksi dalam wacana keagamaan Islam dan bagaimana masa depannya. Pembahasan tentang persoalan-persoalan tersebut digunakan kerangka baca teori hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan Foucault. Dan akhirnya diskusi tulisan ini ditutup dengan kesimpulan sebagai catatan akhir.

⁵Oman Fathurrahman, “Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa (Sebuah Telaah Sumber),” *Analisis* II, no. 2 (2011).

⁶Dadang Darmawan, “Ortodoksi dan Heterodoksi Tafsir,” *Refleksi* 13, no. 2 (2012).

WACANA KEAGAMAAN DALAM ISLAM

Dari sisi etimologi, wacana dalam Bahasa Inggrisnya, *discourse*, yang artinya *speech, lecture, sermon, treatise*;⁷ yang dalam Bahasa Indonesianya diartikan dengan ucapan, percakapan, kuliah.⁸ Sedangkan dari sisi terminologi, di antaranya, Foucault mendefinisikan wacana dengan sekelompok pagelaran atau tampilan-tampilan verbal (*a group of verbal performances*).⁹ Senada dengan Foucault, Ormiston dan Schrifft menyatakan bahwa wacana adalah suatu aktivitas pembicaraan yang bersifat dialogis yang memiliki kualitas serta komitmen intelektual untuk memperoleh kebenaran bersama.¹⁰ Pagelaran, tampilan verbal, pembicaraan, seringkali juga disebut tuturan (*speech*), dalam bahasa strukturalisme Ferdinand de Saussure disebut *parole*. *Parole* adalah bagian dari bahasa yang bersifat individual atau penggunaan aktual bahasa sebagai tindakan individu-individu.¹¹

Berangkat dari pembatasan-pembatasan di atas, maka diskusi tentang wacana berarti diskusi tentang pemakaian tanda-tanda bahasa, tetapi tidak semua pemakaian tanda bahasa adalah wacana. Wacana tidak merujuk pada setiap bahasa yang digunakan dalam aktivitas perbincangan sehari-hari (*everyday speech act*), namun wacana merujuk pada aktivitas perbincangan yang serius (*serious speech act*), meminjam istilah Dreyfus dan Rabinow, sebagaimana telah dikutip oleh Rudi Harisyah Alam.¹² Adapun yang dimaksud dengan perbincangan yang serius adalah sebuah perbincangan yang di dalamnya memuat pernyataan-pernyataan yang disampaikan atau

⁷AS. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 245.

⁸WJS. Purwadarminta, "Kamus Umum Bahasa Indonesia" (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 1144.

⁹Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge*, trans. AM. Sheridan Smith (London and New York: Routledge Classics, 2002), 120.

¹⁰Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrifft, eds., *The Hermeneutic Tradition* (New York: State University of New York Press, 1990), 86–87.

¹¹Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (New York: McGraw – Hill, 1966), 13–14.

¹²Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutic* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 48; Rudy Harisyah Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan," in *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, ed. Mastuhu and M. Deden Ridwan (Jakarta: Pusjarlit dan Penerbit Nuansa, 1998), 68.

ditetapkan oleh pihak yang dianggap memiliki otoritas, baik itu perorangan maupun kelompok.¹³

Singkatnya wacana adalah rangkaian kalimat atau proposisi atau pernyataan yang disampaikan oleh ahlinya. Rangkaian kalimat atau proposisi atau pernyataan tersebut berupa teks. Teks sendiri didefinisikan oleh Gracia sebagai sekelompok entitas yang digunakan sebagai tanda, yang dipilih, disusun, dan dimaksudkan oleh pengarang dalam konteks tertentu untuk menyampaikan pesan tertentu kepada pembaca.¹⁴ Dengan demikian, di antaranya pernyataan-pernyataan ilmiah yang disampaikan oleh ilmuwan, fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh ulama, norma-norma yang disusun oleh pihak atau pejabat berwenang adalah beberapa contoh wacana.

Sedangkan berkenaan dengan definisi wacana keagamaan atau wacana agama oleh Nasr Hamid Abu Zaid didefinisikan sebagai wacana tentang agama yang disistematisasi dan dilembagakan dalam kelompok, partai, jabatan, dogma atau ideologi. Wacana agama adalah berbagai kemungkinan interpretatif dari agama yang mengklaim berpegang pada bahasa yang 'benar' dan 'yang sebenarnya' tentang risalah dan ajaran-Nya.¹⁵ Dalam bahasa lain, Rudi Harisyah Alam yang menyebutnya dengan diskursus keagamaan. Dia mendefinisikannya sebagai:

Diskursus yang memusatkan perhatiannya terutama pada sumber atau doktrin-doktrin ajaran agama. Diskursus ini, dengan segala klaim validitasnya, berupaya memproduksi representasi kebenaran dari nilai-nilai moral dan hukum yang terkandung di dalam doktrin ajaran agama guna mempengaruhi perilaku dan pengetahuan para pemeluknya. Diskursus keagamaan tidak hanya berkembang lewat disiplin-disiplin yang dikembangkan untuk mengkaji dan menelaah ajaran agama. Dalam kasus Islam, misalnya, disiplin tafsir, kalam, fiqh, tasawuf, dan filsafat. Akan tetapi, ia juga berkembang lewat institusi-institusi keagamaan semacam majelis ulama, lembaga pastoral, dan lainnya.¹⁶

¹³Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan," 68.

¹⁴Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York, 1995), 4.

¹⁵Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutik, dan Kekuasaan*, trans. Dede Iswadi, Jajang A. Rohmana, and Ali Mursyid (Bandung: RQIS, 2003), 18.

¹⁶Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan," 72.

Dari definisi-definisi di atas, sederhananya, wacana keagamaan sebagai produk interpretasi para ulama terhadap sumber ajaran agama. Dalam konteks Islam, wacana keagamaan bisa berkembang melalui berbagai disiplin sebagai hasil telaah para ulama terhadap al-Qur'an dan hadis sehingga menghasilkan disiplin Tafsir, Hadis, Tasawuf, Kalam, Fiqih, dan lain-lain. Wacana keagamaan juga bisa berkembang, disistematisasi, dan dilembagakan oleh institusi-institusi keagamaan, seperti: MUI (Majelis Ulama Indonesia) sebagai forum fatwa milik pemerintah, Majelis Tarjih sebagai forum fatwa di bawah organisasi sosial keagamaan Muhammadiyah, Bahsul Masail sebagai forum fatwa NU, dan forum-forum pemberi fatwa lainnya.

Penjelasan di atas menegaskan bahwa al-Qur'an dan Hadis menjadi sebuah entitas yang paling berperan dalam pembentukan wacana keagamaan dalam Islam. Setelah melalui penafsiran cermat dan teliti dari para ulama sebagai pemegang otoritas penafsiran al-Qur'an dan Hadis tersebut lalu disampaikanlah hasilnya kepada masyarakat muslim awam. Saat inilah terlahir fatwa-fatwa keagamaan. Wacana keagamaan yang telah menjelma menjadi fatwa-fatwa keagamaan, disadari atau tidak disadari, akan mempengaruhi praktik kehidupan keberagamaan masyarakat Islam, mulai bangun tidur sampai menjelang tidur kembali; berkaitan dengan hal-hal yang penting dan fundamental sampai hal-hal yang kecil dan sederhana; melingkupi persoalan-persoalan spiritualitas, ritualitas, sampai moralitas; dari masalah sosial, ekonomi, sampai politik.¹⁷ Dia mengatur cara berpikir, cara berbicara, cara bersikap, cara berperilaku, cara mendefinisikan, dan seterusnya.

Yang demikian itu banyak contoh di lingkaran sekitar masyarakat, di antaranya, *fuqahā'* telah memfatwakan bahwa shalat harus menghadap kiblat, yaitu Kabah di Kota Makkah, jika tidak menghadap kiblat maka teks wacana keagamaan mengklaim shalat seseorang tersebut batal dan tidak diterima oleh Tuhan; *mutakallim* (ulama ahli ilmu kalam atau teolog) yang ekstrim menyatakan bahwa terhadap orang kafir (non-Islam) harus diperlakukan atasnya jihad, maka teks wacana ini dalam kenyataannya telah menjadi dasar tumbuhnya kekerasan yang mengatasnamakan agama; Muslim mayoritas sepakat bahwa Nabi Muhammad adalah nabi yang paling

¹⁷Ulya, "Kuasa Wacana Keagamaan: Dari Kekerasan Simbolik ke Kekerasan Fisik," *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016).

akhir, Allah tidak mengutus nabi lagi setelah itu. Oleh karena itu, jika kelompok Ahmadiyah memiliki kepercayaan tentang sosok Mirza Ghulam Ahmad sebagai sosok nabi setelah Nabi Muhammad, maka kelompok ini diklaim kelompok muslim sesat; juga moralitas Islam telah menganjurkan bahwa untuk memulai suatu yang baik hendaknya membaca *basmalah*. Wacana ini telah mengatur tingkah laku masyarakat muslim sehingga mereka mendisiplinkan diri melalui latihan-latihan sejak kecil dan mempraktikkan norma kebenaran ini dalam kebiasaan sehari-hari.¹⁸

Dari banyak contoh di atas membuktikan bahwa wacana keagamaan dan praksis sosial menjadi satu kesatuan yang tak bisa dipisah-pisahkan. Istilah lain bahwa wacana memiliki kekuatan praktis.¹⁹ Karena memiliki kekuatan praktis, maka wacana keagamaan akan menggerakkan masyarakat melaksanakan apa yang dikehendaki wacana tersebut. Di sinilah menunjukkan bahwa dalam wacana mengandung kekuasaan secara nirsadar dan amat tersamar.²⁰

Dalam kerangka kekuasaan dimaksud tatkala ulama menyampaikan wacana keagamaan atau fatwa-fatwanya berarti secara tidak disadari dia atau mereka telah menebarkan kekuasaannya. Bila akhirnya masyarakat muslim awam mengikutinya berarti secara amat tersamar dia atau mereka, yakni ulama telah mendominasi, menundukkan keyakinan, pikiran, sikap, perilaku masyarakat muslim awam melalui wacana atau fatwa yang telah disampaikannya. Dalam kontestasi hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan ini, maka posisi ulama sebagai pihak yang ikut ambil bagian dalam kekuasaan dan masyarakat muslim awam sebagai pihak yang menjadi sasaran atau korbannya, sedangkan wacana menjadi instrumennya. Perspektif ini Foucault menyatakan bahwa *Discourse can be both an instrument and an effect of power*.²¹

Dalam realitas kehidupan keberagamaan, setiap wacana keagamaan dalam Islam juga akan menggerakkan masyarakat muslim ke arah mana sesuai dengan isi atau kandungannya. Sedangkan wacana keagamaan sebagai produk ulama hasil pembacaan atau

¹⁸Ibid.

¹⁹Foucault, *Archaeology of Knowledge*, 51,54.

²⁰Ibid., 133–134.

²¹Michel Foucault and Robert Hurley, *The History of Sexuality Volume I: An Introduction* (New York: Vintage Books, 1990), 101.

penafsiran terhadap sumber ajaran, al-Qur'an dan Hadis, tidaklah homogen, tetapi sangat heterogen, banyak dan beragam, bahkan kadang-kadang ada pertentangan antara wacana produk ulama yang satu dengan yang lainnya meski dalam persoalan yang sama dan berangkat dari sumber yang sama. Setiap wacana keagamaan yang berbeda-beda seperti ini pasti memiliki pengikut sebagai akibat adanya pelimpahan otoritas persuasif, meminjam bahasa Khaled Abou el-Fadl,²² dari masyarakat muslim awam kepada ulama tertentu yang telah mereka yakini 'kebenaran' wacana atau fatwanya.

Dari beragam wacana keagamaan, yang masing-masing memiliki pengikut, maka akibatnya ada wacana atau fatwa keagamaan yang dianut oleh sebagian besar masyarakat, tetapi ada pula wacana atau fatwa keagamaan yang hanya dianut segelintir orang; ada wacana atau fatwa yang mendapat *support* negara dan biasanya menjadi mazhab negara, tetapi ada pula yang dianggap sesat oleh negara; ada wacana atau fatwa yang dianggap standar, tetapi ada pula yang tidak, dan seterusnya. Kondisi seperti inilah, salah satu, yang memunculkan istilah ortodoksi–heterodoksi wacana keagamaan dalam Islam. Dalam Istilah Nasr Hamid Abu Zaid, ada tipe wacana yang moderat dan ada yang ekstrem.²³

MUNCULNYA ORTODOKSI – HETERODOKSI WACANA KEAGAMAAN DALAM ISLAM

Terminologi ortodoksi dan heterodoksi merupakan istilah umum agama-agama, meski awalnya hanya populer di dunia Kristiani,

²²Khaled membagi macam otoritas menjadi 2 (dua), yaitu otoritas koersif dan otoritas persuasive. Dia mendefinisikannya: *coercive authority is the ability to direct the conduct of another person through the use of inducements, benefits, threats, or punishments so that a reasonable person would conclude that for all practical purposes they have no choice but to comply. Persuasive authority involves normative power. It is the ability to direct the belief or conduct of a person because of trust* (Otoritas koersif adalah kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan menggunakan tekanan, bujukan, ancaman, hukuman, sehingga orang yang bernalar memutuskan bahwa untuk mencapai semua tujuan-tujuan praktis, mereka tidak memiliki pilihan lain kecuali mengikutinya. Sedangkan otoritas persuasif melibatkan kekuasaan normatif. Dia (otoritas persuasif) adalah kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang karena kepercayaan). Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Onewordl, 2001), 18.

²³Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, trans. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), 9.

seperti adanya istilah Gereja Ortodoks, Katholik Ortodoks, dan sebagainya. Dalam kamus KBBI online dituliskan bahwa ortodoksi berarti berpegang teguh pada peraturan dan ajaran resmi, misalnya: dalam agama; atau bisa juga berarti kolot, berpandangan kuno.²⁴ Sedangkan heterodoksi berarti menyimpang dari kepercayaan resmi.²⁵

Dilihat dari sejarah katanya, sesungguhnya kata ortodoksi-heterodoksi sendiri bermula dari kosakata Yunani. Jika kata ortodoksi, berasal dari kata *orth* yang artinya benar dan *doxa* yang artinya ajaran, sehingga ortodoksi berarti ajaran yang benar. Sedangkan heterodoksi, asal mula katanya adalah *hetero* yang berarti mirip dan *doxa* yang juga berarti ajaran sebagaimana di atas. Jadi heterodoksi artinya ajaran yang mirip, namun tidak benar.²⁶ Arti tersebut senada dengan pengertian yang ada dalam *The Encyclopedia of Religion*. Dituliskan di sana bahwa ortodoksi adalah ketaatan pada ajaran yang resmi, sedangkan heterodoksi merupakan penyimpangan dari ajaran resmi.²⁷ Dari arti kata di atas, maka singkat dan mudahnya, kalau ortodoksi adalah ajaran yang benar, ajaran yang resmi, ajaran yang standar. Sedangkan heterodoksi adalah ajaran yang tidak benar, ajaran yang menyimpang, ajaran yang tidak resmi, juga tidak standar.

Munculnya klaim benar, resmi, standar, dan lain-lain, bukan dari al-Qur'an atau Tuhan, tetapi dari manusia. Akarnya karena adanya peristiwa pelimpahan otoritas persuasif²⁸ dari masyarakat muslim

²⁴accessed February 7, 2017, <http://kbbi.web.id/ortodoks>.

²⁵accessed February 7, 2017, <http://kbbi.web.id/heterodoks>.

²⁶William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern, and Western Thought* (New York: Humanity Books, 1996), 540.

²⁷Sheilla Mc. Donough, "Orthodoxy and Heterodoxy," in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, vol. 2 (New York: Simon and Schuster Macmillan, 1993), 124–129.

²⁸Kepemilikan otoritas persuasif ini bisa karena pengetahuan atau keahlian yang dimiliki, kharisma, atau keturunan, maka dalam teori weber disebutkan bahwa ada 3 (tiga) macam sumber otoritas, yaitu: 1). Otoritas legal-rasional, yaitu kepemilikan otoritas yang dikarenakan telah terpenuhinya syarat-syarat tertentu atas dasar hukum dan bersifat rasional, misalnya: otoritas kepala desa karena dia dipilih oleh rakyat, otoritas ilmuwan dan agamawan karena kepemilikan pengetahuan dan kemampuannya dalam menyelesaikan masalah atas dasar pengetahuan yang dimiliki; 2). Otoritas kharismatik, yaitu kepemilikan otoritas karena kharisma atau keluarbiasaan, misalnya: Gus Dur seringkali disebut ulama kharismatik dan memiliki otoritas kharismatik karena dalam dirinya dipercaya memiliki "*daya linuwih*" yang tidak dimiliki oleh orang-orang

awam kepada ulama tertentu yang diyakini benar wacana atau fatwa keagamaannya. Mula-mula ulama menafsirkan sumber ajaran. Tatkala mereka menafsirkannya hasilnya tidak akan pernah sama. Hasil interpretasi atau produk tafsirnya akan beragam. Keberagaman disebabkan karena masing-masing ulama pasti memiliki prapemahaman yang berbeda-beda. Perbedaan prapemahaman, sekurang-kurangnya, bisa disebabkan oleh faktor kebahasaan, perihal posisi makna dari sebuah teks al-Qur'an, prasangka, jenis kelamin, lingkaran temporal dan spasial, latar belakang pendidikan dan kecenderungan, mazhab pemikiran yang dianut, bahkan kepentingan-kepentingan politik tertentu yang menjadi afiliasinya.²⁹

Selanjutnya produk penafsiran ulama yang beragam tersebut disampaikan dan atau dibaca oleh masyarakat muslim awam. Bersamaan dengan itu ulama, secara tidak disadari, telah menebarkan kekuasaannya melalui wacana keagamaan yang telah dihasilkannya. Melalui wacana tersebut, ulama mengarahkan para pembaca untuk mengikuti kandungannya. Dan gayung bersambut, masyarakat muslim awam meresponnya. Saat mereka merespon, seringkali mereka lupa kalau yang diikutinya adalah produk manusia dengan segala keterbatasannya, inheren dengan pemihakannya. Mereka justru seringkali memposisikannya sebagai ajaran agama yang dikehendaki Tuhan. Di sinilah disebut dalam konsep Foucault sebagai hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan. Disebut dengan hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan karena dalam hubungan tersebut melekat strategi untuk menguasai pihak lain melalui wacana atau pengetahuan dengan tanpa memberi kesan berasal dari subyek tertentu, tetapi dengan mengatasnamakan keilmiahan, obyektivitas, dan netralitas, bahkan kadang-kadang mengatasnamakan ajaran agama dari Tuhan.

Jika watak produk penafsiran yang telah difatwakan dan menjadi wacana keagamaan itu tunggal, tidak plural, barangkali

biasa; 3). Otoritas tradisional, yaitu otoritas yang bersumber dari kepercayaan dan faktor keturunan, dari garis keluarga atau suku tertentu, misalnya: otoritas yang dimiliki oleh pemimpin adat. GeorgeRitzer–Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, trans. Alimandan (Jakarta: Prenada Media, 2004), 37–38.

²⁹Penjelasan lengkapnya bisa dibaca dalam Ulya, “Hubungan Kekuasaan – Pengetahuan Dalam Pewacanaan Ūlū al-Amr Q.S. Al-Nisā’: 59 Pada Tafsir al-Azhar: Memotret Diskusi Dasar Negara Indonesia Tahun 1955-1966” (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2016), 5–7.

tidak memunculkan masalah. Masalah muncul karena watak produk tafsir atau wacana keagamaan itu plural dan mestinya masing-masing akan diikuti dan dianut oleh kelompok masyarakat muslim yang berbeda. Sebagai contoh: kelompok masyarakat A meyakini wacana keagamaan A adalah benar, maka mereka akan mengikuti isi kandungannya; sedangkan kelompok masyarakat B meyakini wacana keagamaan B yang benar, wacana keagamaan A salah, maka mereka akan tunduk terhadap pernyataan-pernyataan yang terkandung dalam wacana keagamaan B, bukan A; masyarakat C lain lagi, mereka meyakini wacana C yang benar sedangkan A dan B salah, maka mereka akan mematuhi anjuran wacana C, bukan A, bukan pula B, dan seterusnya. Realitas yang demikian, tentunya, akan menjadi akar yang memicu konflik-konflik sosial, apalagi jika dalam praktiknya membawa-bawa nama Tuhan atau ajaran agama dari Tuhan. Mereka seringkali melupakan kalau wacana keagamaan itu produk manusia biasa yang bisa benar, bisa pula salah. Bukan agama yang merupakan produk Tuhan Yang Maha Benar.

Karena secara sosial rentan konflik, maka muncul pikiran-pikiran untuk menstandarisasi adanya beragam wacana keagamaan dan lain-lain yang berkenaan dengan produk pemikiran keagamaan. Upaya standarisasi ini seringkali melibatkan otoritas lain yang lebih kuat secara politis, kadangkala melibatkan forum ulama, kadangkala melibatkan negara, bahkan kadangkaladua-duanya.

Contoh standarisasi dalam wacana 'Ulūm al-Qur'ān, tercatat peristiwa kodifikasi al-Qur'an. Peristiwa ini terjadi setelah banyak sahabat hafal al-Qur'an yang wafat, juga utamanya setelah disadari akan beragamnya bacaan al-Qur'an (*qirā'ah*) dari para sahabat yang masing-masing mengunggulkan bacaannya karena menganggap bacaannyalah yang sesuai dengan bacaan Rasulullah, sedangkan bacaan lainnya dinilai salah karena tidak sesuai dengan bacaan Rasulullah. Kondisi seperti ini memunculkan perselisihan yang sangat mengejutkan 'Uthmān ibn. 'Affān yang saat itu menjabat Khalifah III. Akhirnya dia mengeluarkan kebijakan perlunya penyatuan bacaan al-Qur'an agar di masa yang akan datang tidak memunculkan perselisihan yang lebih parah lagi. Lalu 'Uthmān meminta lembaran-lembaran al-Qur'an yang tersimpan di rumah Ḥafṣah, anak 'Umar ibn. Khaṭṭāb. Lembaran-lembaran tersebut adalah hasil upaya Abū Bakr yang telah mengutus Zayd ibn.

Thābit untuk mengumpulkan naskah al-Qur'an yang telah ditulis para sahabat secara terserak-serak dalam banyak media, seperti: dedaunan, kulit binatang, dan lain-lain. 'Uthmān mengundang beberapa sahabat³⁰ terpercaya untuk melakukan tugas verifikasi dan standarisasi catatan dan bacaan Alqur'an. Hasil kerja kesepakatan sahabat ini kemudian ditetapkan 'Uthmān sebagai kitab yang resmi atau al-Qur'an standar, yang saat sekarang kemudian dikenal dengan *Muṣḥaf 'Uthmānīy*. 'Uthmān juga menyuruh untuk menyingkirkan dan membakar tulisan atau lembaran-lembaran al-Qur'an yang lain. Sejak itulah *Muāḥaf 'Uthmānīy* disebut yang ortodoks, sedangkan lainnya diklaim heterodoks.

Dalam wacana Tasawuf, juga terjadi polarisasi ortodoksi-heterodoksi. Wacana tasawuf yang secara umum tetap mempertahankan transendensi Tuhan sebagai Yang Maha Mengatasi semua makhluk termasuk manusia, antara Tuhan dan manusia terdapat perbedaan dan tetap mengenal jarak. Wacana Tasawuf semacam ini dikelompokkan menjadi tasawuf yang ortodoks. Sedangkan wacana tasawuf yang mengajarkan manusia itu bagian, pancaran atau emanasi dari Tuhan sehingga memungkinkan manusia bersatu dengan Tuhan atau dikenal dengan tasawuf panteistik (*waḥdat al-wujūd*) dan ini dikelompokkan dalam tasawuf yang heterodoks. Di Indonesia, kasus ini mengingatkan pada kisah 2 (dua) ulama Melayu, al-Raniri dan Hamzah Fansuri. Hamzah Fansuri adalah ulama tasawuf berhaluan panteistik. Menghadapi dengan ajaran Hamzah ini, al-Raniri sebagai ulama ortodok yang lebih mementingkan pengamalan Islam syariah mengeluarkan fatwa di tengah masyarakat Melayu bahwa mistik panteistik Hamzah Fansuri itu menyimpang dari akidah Islam. Sutan Iskandar Tsani (1637-1641M) sebagai penguasa kerajaan Aceh-Melayu saat itu mendukung fatwa al-Raniri. Karenanya, al-Raniri bersama dengan

³⁰Ada yang mengatakan 4 (empat) sahabat, yaitu : Zayd ibn. Tsābit, 'Abd Allāh ibn. Zubayr, Sa'īd ibn. al-'Aṣ, 'Abd al-Raḥmān ibn. Hārīts ibn. Hishām. Lihat dalam Fahd bin Abdurrahman ar-Rumi, *Ulumul Qur'an, Studi Kompleksitas al-Qur'an*, trans. Amirul Hasan and M. Halabi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), 121. Ada yang mengatakan 12 (dua belas) sahabat, yaitu Sa'īd ibn. al-'Aṣ, Nāfi' ibn. Zubayr, Zayd ibn. Tsābit, 'Ubay ibn. Ka'ab, 'Abd Allāh ibn. Zubayr, Abd al-Raḥmān ibn. Hishām, Katsīr ibn. Aflah, Anas ibn. Mālik, 'Abd Allāh ibn. 'Umar, 'Abd Allāh ibn. 'Amr ibn. al-'Aṣ. MM. al-A'zami, *The History of Qur'anic Text From Revelation to Compilation*, trans. Sohirin Solihin and dkk (Depok: Gema Insani, 2005), 99-100.

otoritas kerajaan, di satu sisi, melakukan pembersihan terhadap para penganut ajaran Hamzah Fansuri dan memaksa mereka melepaskan keyakinannya tersebut, tatkala mereka menolak merekapun dibunuh. Sedangkan, di sisi lainnya, karya-karya mistik panteistik Hamzah Fansuri dikumpulkan dan dibakar di depan Masjid Raya Banda Aceh, Baiturrahman karena karya tersebut dianggap sebagai sumber penyimpangan akidah umat Islam.³¹

Standarisasi juga pernah terjadi dalam sejarah Kalam masa Daulah Abbasiyah (750-1258M), yakni berkenaan dengan pemahaman al-Qur'an itu diciptakan atau tidak, al-Qur'an itu baru (*ḥadīth*) atau dahulu (*qadīm*). Aliran Kalam Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an itu diciptakan Allah, maka dia makhluk. Karena makhluk maka al-Qur'an baru, bukan dahulu. Argumen rasional yang diberikan Mu'tazilah sebagai konsekwensi paham tauhidnya. Dia berpandangan bahwa Tuhan itu satu-satunya yang esa danyang transenden. Dia satu-satunya Yang Maha Dahulu, tidak ada yang mendahului-Nya. Dia berbeda dengan lainnya dan tidak ada ciptaan lain yang menyamai-Nya. Oleh karena itu, jika al-Qur'an sebagai ciptaan-Nya tetapi memiliki sifat yang sama dengan Dia, yakni dahulu, maka ini sangat tidak masuk akal dan berarti telah menodai ketauhidan-Nya. Pada kepemimpinan al-Makmun, wacana kalam seperti ini ditempatkan sebagai ajaran yang benar dan standar, maka dianggap yang ortodoks. Posisi ortodoksi karena ajaran ini menjadi keyakinan mayoritas masyarakat Baghdad dan pula didukung oleh penguasa Abbasiyah yang berafiliasi Kalam Mu'tazilah. Ajaran lain tentang al-Qur'an tidak boleh hidup dan disingkirkan karena dianggap salah dan menyimpang. Saat inilah ajaran yang tidak memegang kemakhlukan dan kebaruan al-Qur'an dianggap sebagai yang heterodoks. Mereka yang meyakini doktrin terakhir dipinggirkan bahkan disiksa karena dianggap menyimpang dari akidah tauhidiah yang benar, di antara yang menjadi korban peminggiran dan penyiksaan adalah ulama besar, Ahmad ibn.

³¹Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 53–54; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), 182; Asep Nahrul Musadad, "Ayat- Ayat Waḥdat al-Wujūd: Upaya Rekonsiliasi Paham Waḥdat al-Wujūd Dalam Kitab Tanbīh al-Māshī Karya 'Abdur Rauf al-Sinkili," *Al-Tahrir* 15, no. 1 (2015): 140–41.

Hanbal.³² Namun berbalik saat Abbasiyah dipegang oleh khalifah al-Mutawakkil, sebagai pengikut aliran Kalam Asyariyah, maka dia menolak kemakhlukan al-Qur'an sebagaimana keyakinan pendahulunya. Dia membatalkan Mu'tazilah sebagai paham negara. Saat inilah ajaran tentang kemakhlukan al-Qur'an diklaim sebagai ajaran yang heterodoks, diposisikan sebagai ajaran yang salah dan menyimpang, sedangkan doktrin yang menyatakan al-Qur'an sebagai firman Allah itu dahulu atau *qādim* karena inheren dengan keqadiman Allah diklaim sebagai ajaran yang benar, standar, dan menjadi ukuran kebenaran.³³

Standarisasi semacam juga terjadi akhir-akhir ini di Indonesia. Adanyaramai-ramai klaim sesat Ahmadiyah,³⁴ klaim menyimpangnya Syi'ah³⁵ oleh pemerintah di tengah arus besar Islam Indonesia menandakan terus terjadinya gejala ortodoksi–heterodoksi dari masa lalu sampai sekarang ini. Di Indonesia, Standardisasi biasanya melibatkan ormas-ormas besar, MUI (Majelis Ulama Indonesia), juga pemerintah, dalam hal ini biasanya melibatkan menteri agama, menteri dalam negeri, menteri pendidikan dan kebudayaan atau kejaksaan agung.

Dari paparan di atas, penulis menegaskan kembali bahwa munculnya klaim ortodoksi–heterodoksi dalam wacana keagamaan dalam Islam lebih disebabkan karena adanya standarisasi. Standarisasi diupayakan karena kekhawatiran munculnya konflik sosial, namun seringkali tidak disadari bahwa dalam upaya standarisasi wacana keagamaan tersebut juga tak lepas dari prapemahaman, pemihakan,

³²Ahmad Amīn, *Duḥā al-Islām*, III (Mesir: al-Nahḍat al-Misriyyah, 1936), 177.

³³Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), 68.

³⁴Klaim sesat Ahmadiyah di Indonesia berdasarkan fatwa MUI, yaitu sebagai hasil Musyawarah Nasional MUI II Tahun 1980 yang telah menetapkan Aliran Ahmadiyah adalah di luar Islam, sesat, dan menyesatkan, serta orang Islam yang mengikutinya adalah murtad atau keluar dari Islam; juga dalam Surat Keputusan Bersama (SKB) 3 menteri, yaitu: menteri Agama, menteri dalam negeri, dan jaksa agung, No 3 Tahun 2008 Nomor KEP-033/A/JA/6/2008 Nomor: 199 Tahun 2008 tentang Peringatan dan Perintah Kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

³⁵Meskipun MUI dan pemerintah tidak pernah menyatakan klaim sesat Syiah tetapi aliran ini perlu diwaspadai karena tidak sama dengan paham Islam mayoritas Indonesia yang berhaluan Ahl Sunnah wa al-Jamah. Lihat dalam fatwa MUI dalam Rapat Kerja Nasional bulan Jumadil Akhir 1404H/Maret 1984M.

dan kepentingan-kepentingan dari pihak-pihak tertentu. Kemudian dari wacana tersebut secara amat tersamar dan nirsadar menggiring masyarakat lain ke arah isi wacana yang diinginkan secara seragam. Adanya keseragaman wacana yang telah dianut oleh mayoritas masyarakat seringkali ditempatkan sebagai wacana yang benar dan menjadi ukuran kebenaran, termasuk dalam mendefinisikan pihak lain yang memiliki wacana berbeda.

Ketika sudah terjadi keseragaman wacana ternyata persoalan tidak lantas selesai. Keseragaman memancing resistensi dari pihak-pihak yang berada di luar border keseragaman, yang memiliki wacana yang berbeda. Mereka juga menuntut keberadaannya diakui. Di sinilah setiap ada kekuasaan pasti melahirkan resistensi. Haryatmoko menyatakan “*kekuasaan melahirkan anti-kekuasaan*”.³⁶

ORTODOKSI-HETERODOKSI SEBUAH REALITAS PERENNIAL

Menegaskan paparan di atas bahwa kekuasaan karena otoritas wacana keagamaan telah menggiring pengikutnya ke arah wacana tertentu. Hasilnya terbentuklah keseragaman wacana. Keseragaman wacana menandakan adanya kepatuhan. Kepatuhan mengandaikan adanya dominasi. Dominasi membuka peluang adanya resistensi. Di sinilah kekuasaan dan resistensi menjadi 2(dua) hal yang tak bisa dipisahkan satu dari lainnya.

Oleh para ahli teori budaya, resistensi biasanya digunakan untuk menunjuk pada sebuah kondisi yang berbeda dari subyek agen utama yang dicirikan dengan tindakan yang berbeda, tindakan melawan, dan lain-lain, seperti: peserta didik yang melakukan protes di sekolah, gerakan reformasi sipil, strategi bertahan serikat buruh, perlawanan para militan terhadap kekuasaan, dan lain-lain; namun resistensi yang dimaksud berkenaan dengan hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan menurut Foucault sebagaimana dikutip oleh Talal Asad, sebagai berikut:

Although Foucault is often invoked by theorists of resistance, his use of that notion is quite distinctive. For example: “ There is indeed always something in the social body, in classes, groups and individuals themselves which in some sense escapes relations of power, something

³⁶Haryatmoko, “Kekuasaan Melahirkan Anti Kekuasaan: Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault,” *Basis* 51, no. 1–2 (February 2002).

which is by no means a docile or reactive primal matter, but rather a centrifugal movement, an inverse energy, a discharge...”³⁷

(Meskipun Foucault seringkali disebut ahli teori resistensi, dia menggunakannya dalam wilayah yang sangat berbeda. Sebagai contoh: “Resistensi memang selalu menjadi sesuatu yang melekat dalam tubuh sosial, dalam kelas-kelas, kelompok-kelompok dan individu-individu sendiri yang dalam arti tertentu melepaskan diri dari hubungan kekuasaan, sesuatu yang tidak berarti sebuah kejadian utama yang reaktif atau patuh, melainkan sebuah gerakan lari dari pusaran, sebuah energi pembalikan, sebuah pelepasan atau pembongkaran...)

Dari pengutipan di atas, maka bisa dikatakan bahwa resistensi yang muncul dari hubungan kuasa –wacana/pengetahuan ini bukan berupa perlawanan fisik, tetapi berupa setiap gerakan sentrifugal atau lari dari pusat, sebuah energi pembalikan, sebuah pelepasan atau pembongkaran wacana.

Foucault memberikan contoh guna menguatkan gagasannya tentang kekuasaan dan resistensi semacam ini. Pada abad ke-19M, wacana Psikiatri seputar perilaku homoseksual yang telah memberikan kontrol terhadap perilaku pelaku homoseksual. Hal yang demikian telah melahirkan wacana tandingan, dimana kalangan pelaku homoseksual mulai berbicara atas nama mereka sendiri dan menuntut agar kealamiahannya mereka diakui. Mereka berbicara dengan kosakata, kategori yang sama yang dipakai untuk mendiskualifikasi mereka.³⁸

Fenomena semacam itu juga bisa dilihat dalam wacana Tafsir, di antaranya, tatkala banyak mufassir laki-laki yang memiliki stigma negatif terhadap perempuan, maka produk tafsir mereka yang berkaitan dengan ayat-ayat tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan pasti bias gender, namun seiring bersamaan dengan menguatnya wacana gender dan HAM, maka terjadilah perubahan orientasi yang diwakili para mufassir feminis dengan mereinterpretasikan ayat-ayat yang sama dengan pendekatan yang

³⁷Lihat catatan kaki no. 10 dalam Talal Asad, *Formation of the Secular Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 71; Michel Foucault, *Power/Knowledge* (Brighton, UK: Harvester Press, 1980), 138.

³⁸Pendapat Foucault ini dikutip oleh Donny Gahril Adian, “Menabur Kuasa Menuai Wacana” dalam *Basis...*, 49.

lebih sensitif gender;³⁹ dalam perbincangan Tasawuf sebagaimana telah dipaparkan dalam sub penjelasan sebelumnya, yakni adanya doktrin panteisme atau kesatuan makhluk dengan Tuhan telah dikounter dengan wacana lain tentang transendensi Tuhan; dalam wacana Kalam, seperti tentang adanya persoalan al-Qur'an itu *hudūth*, maka muncul kemudian direspon dengan pendapat al-Qur'an itu *qadīm*, lalu belum lagi tentang persoalan perilaku manusia itu yang beberapa aliran menyatakan perilaku manusia ditentukan oleh manusia sendiri itu (*free will and free act*) akhirnya juga memunculkan doktrin sebaliknya yang berpendapat bahwa manusia itu terpaksa, yakni semua perilakunya ditentukan oleh Tuhan (*predestination*),⁴⁰ dan seterusnya; juga dalam wacana politik Islam tentang khilafah atau kepemimpinan yang juga memunculkan banyak pendapat, yang seringkali juga bertentangan.⁴¹

³⁹Sebagai contoh, penafsiran atas ayat tentang penciptaan perempuan sebagaimana dalam QS. al-Nisā': 1, berkaitan dengan term *nafs wāhida* dalam ayat tersebut seringkali mufassir mengartikannya dengan diri yang satu, yaitu Adam, kemudian isterinya diciptakan dari Adam itu, bahkan kemudian banyak yang merujuk bahwa isteri Adam (perempuan) itu diciptakan dari tulang rusuk Adam yang paling bengkok dan yang paling atas. Penafsiran ini sebagaimana ditafsirkan oleh banyak para mufassir laki-laki pada masa klasik, seperti al-Ṭabarī. Abī Ja'far Muḥammad ibn. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil al-Qur'ān Tafsīr al-Ṭabarī* (al-Qāhira: Dār al-Ḥadīth, 2010), III: 592. Penafsiran semacam ini salah satunya yang menyebabkan penempatan perempuan sebagai makhluk inferior di bawah superioritas laki-laki. Akibatnya mendatangkan resistensi dari kaum feminis masa kini yang menghendaki kesetaraan perempuan dan laki-laki, di antaranya: Riffat Hassan, Amina Wadud Muhsin, membantah penafsiran tersebut dengan menyatakan bahwa perempuan pertama diciptakan dari bahan yang sama dengan laki-laki pertama, yaitu tanah. Hal ini karena *al-Qur'ān* tidak pernah menjelaskan secara eksplisit pada ayat manapun dalam persoalan tulang rusuk. *Al-Qur'ān* hanya menyatakan: "Tuhan menciptakan darinya isterinya", sedangkan dalam ayat-ayat yang lain, kata *nafs*, tidak pernah merujuk pada nama Adam, tetapi jenis, jiwa ataupun bangsa. Kata tersebut adalah netral. Penjelasan selengkapnya dalam Fatima Mernissi and Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca-Patriarki*, trans. Team LSPPA (Yogyakarta: Media Gama, 1995), 44–62; Amina Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam al-Qur'an*, trans. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), 25–27.

⁴⁰Perdebatan tentang sumber perilaku manusia bermula dari diskusi hangat, utamanya, antara aliran Kalam Jabariyah dan Qadariyah. Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 31–37.

⁴¹Kalau mau dilacak sesungguhnya diskusi tentang politik kepemimpinan sudah terjadi pada masa klasik sepeninggal Rasulullah, ada kelompok yang berpendapat bahwa pemimpin atau khalifah setelah Rasulullah harus dari keturunan Rasulullah yang kemudian menjadi bibit lahirnya Syiah, tetapi ada kelompok yang berpendapat bebas

Di sinilah setiap ada kekuasaan pasti menuai resistensi. Resistensi ini sifatnya niscaya. Resistensi sebagai akibat adanya hubungan kekuasaan-wacana/pengetahuan akan datang dalam bentuk perlawanan wacana atau wacana yang bersifat menandingi. Resistensi semacam ini tidak memiliki tujuan utama untuk menyerang pihak lain, tetapi bertujuan untuk membuktikan eksistensi dan menunjukkan aktualisasi keberadaannya.

Pro-kontra tentang wacana keagamaan menghasilkan klaim wacana ortodoksi-heterodoksi. Wacana yang diikuti mayoritas dan didukung oleh penguasa atau pemerintah atau otoritas lainnya diklaim menjadi wacana ortodoksi, sebaliknya yang hanya diikuti oleh minoritas masyarakat, tidak *disupport* oleh otoritas negara ataupun ulama dinilai sebagai wacana yang heterodoks. Dalam konteks ini yang justru perlu digarisbawahi bahwa menjadi ortodoks atau heterodoks tergantung pada otoritas manusia, maka tidak selamanya wacana ortodoks menjadi ortodoks selamanya dan wacana yang heterodoks menjadi heterodoks selamanya. Wacana yang saat ini diklaim ortodoks, pada suatu masa dan pada masyarakat tertentu bisa menjadi heterodoks karena hilangnya dukungan otoritas, begitu sebaliknya sebuah wacana yang saat ini menjadi wacana heterodoks, suatu masa dan pada masyarakat tertentu bisa berubah menjadi wacana ortodoks karena peran dukungan mayoritas dan otoritas lainnya. Kenyataan seperti ini tidak pernah berhenti dalam satu titik tertentu, tetapi terus berlanjut sampai kapanpun dan akan menjadi kenyataan yang abadi.

PENUTUP

Pada akhir pembahasan tulisan ini, penulis menegaskan bahwa kenyataan klaim ortodoksi-heterodoksi dalam wacana keagamaan dalam Islam sebagai kenyataan yang tak bisa dihindari dan selamanya akan terjadi di tengah keberagaman masyarakat beragama. Perlu diketahui terbentuknya klaim tersebut bukan dari Tuhan, tetapi karena otoritas manusia. Menjadi ortodoks karena manusia, demikian

dalam menentukan dari mana atau siapa pemimpin sepeninggal Rasulullah, yang penting atas dasar musyawarah; ada pula yang memunculkan isu perdebatan kepemimpinan dari sudut pandang jenis kelamin, apakah pemimpin itu harus laki-laki atau boleh perempuan; ada pula yang memunculkan perdebatan dari sisi agama, harus Islam atau boleh non-muslim, dan seterusnya.

pula menjadi heterodoks juga karena manusia. Demikian tergantung pada banyaknya manusia yang mengikuti wacana tersebut, *support* penguasa atau pemerintah, peran ulama penyampai wacana tersebut. Dengan demikian maka sulit sekali untuk membenarkan jika di kemudian waktu ada klaim yang mencap yang ortodoks itu benar dan yang heterodoks itu menyimpang, mengingat masing-masing kelompok memiliki ukurannya sendiri dalam menentukan 'kebenaran'. Penentuan kebenaran yang di dalamnya sarat dengan hubungan kuasa –wacana/pengetahuan. Akan tetapi, terlepas dari kerumitan itu, kondisi demikian sesungguhnya telah menghasilkan sebuah khazanah intelektual yang menggambarkan sejarah dan dinamika pemikiran keagamaan di sepanjang perjalanan kehidupan.

DAFTAR RUJUKAN

- Alam, Rudy Harisyah. "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan." In *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, edited by Mastuhu and M. Deden Ridwan. Jakarta: Pusjarlit dan Penerbit Nuansa, 1998.
- Amīn, Aḥmad. *Ḍuḥā Al-Islām*. III. Mesir: al-Nahḏat al-Misriyyah, 1936.
- Ar-Rumi, Fahd bin Abdurrahman. *Ulumul Qur'an, Studi Kompleksitas Al-Qur'an*. Translated by Amirul Hasan and M. Halabi. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996.
- Asad, Talal. *Formation of the Secular Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Darmawan, Dadang. "Ortodoksi dan Heterodoksi Tafsir." *Refleksi* 13, no. 2 (2012).
- Donough, Sheilla Mc. "Orthodoxy and Heterodhoxy." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, Vol. 2. New York: Simon and Schuster Macmillan, 1993.

- Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow. *Beyond Structuralism and Hermeneutic*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Fadl, Khaled M. Abou el-. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Onewordl, 2001.
- Fathurrahman, Oman. "Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa (Sebuah Telaah Sumber)." *Analisis II*, no. 2 (2011).
- Foucault, Michel. *Archaeology of Knowledge*. Translated by AM. Sheridan Smith. London and New York: Routledge Classics, 2002.
- Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Translated by Richard Howard. New York: Vintage Books, 1988.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge*. Brighton, UK: Harvester Press, 1980.
- Foucault, Michel, and Robert Hurley. *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*. New York: Vintage Books, 1990.
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1995.
- Goodman, George Ritzer–Douglas J. *Teori Sosiologi Modern*. Translated by Alimandan. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York, 1995.
- Haryatmoko. "Kekuasaan Melahirkan Anti Kekuasaan: Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault." *Basis* 51, no. 1–2 (February 2002).
- Hornby, AS. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Mernissi, Fatima, and Riffat Hasan. *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca–Patriarki*. Translated by Team LSPPA. Yogyakarta: Media Gama, 1995.

- Muhsin, Amina Wadud. *Wanita di Dalam Al-Qur'an*. Translated by Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Musadad, Asep Nahrul. "Ayat- Ayat Waḥdat al-Wujūd: Upaya Rekonsiliasi Paham Waḥdat al-Wujūd Dalam Kitab Tanbīh al-Māshi Karya 'Abdur Rauf al-Sinkili." *Al-Tahrir* 15, no. 1 (2015).
- Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- Ormiston, Gayle L., and Alan D. Schrift, eds. *The Hermeneutic Tradition*. New York: State University of New York Press, 1990.
- Purwadarminta, WJS. "Kamus Umum Bahasa Indonesia." Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern, and Western Thought*. New York: Humanity Books, 1996.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. New York: McGraw – Hill, 1966.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Syadzili, Ahmad Fawaid. "Al-Qur'an dan Juru Bicara Tuhan." *Tashwirul Afkar* 18 (2008).
- Ṭabarī, Abī Ja'far Muḥammad ibn. Jarīr al-. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān Tafsīr al-Ṭabarī*. al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2010.
- Ulya. "Hubungan Kekuasaan – Pengetahuan Dalam Pewacanaan Ūlū al-Amr Q.S. Al-Nisā': 59 Pada Tafsir al-Azhar: Memotret Diskusi Dasar Negara Indonesia Tahun 1955-1966." Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2016.
- Ulya. "Kuasa Wacana Keagamaan: Dari Kekerasan Simbolik ke Kekerasan Fisik." *Al-Ulum* 16, no. 2 (2016).

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Al-Qur'an, Hermeneutik, dan Kekuasaan*. Translated by Dede Iswadi, Jajang A. Rohmana, and Ali Mursyid. Bandung: RQiS, 2003.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Kritik Wacana Agama*. Translated by Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.

zami, MM. al-A'. *The History of Qur'anic Text From Revelation to Compilation*. Translated by Sohirin Solihin and dkk. Depok: Gema Insani, 2005.